

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم / پائیز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: علی غضنفری

سرمدیر: آیت الله احمد عابدی

اعضای هیأت تحریریه:

آیات عظام و حجج اسلام آقایان: سید خلیل باستان، مهدی باکویی، عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، سید عبدالرسول حسینی‌زاده، داوود کمیجانی، سید مرتضی موسوی خراسانی، سید محمد نقیب، محمد حسین واتقی. خانم‌ها: جلالی، طباطبائی امین، کاظم‌زاده و آقای سید مجید نبوی.

ویراستار فارسی: حسین احمدی

ویراستار عربی: دکتر فاطمه کاظم‌زاده، دکتر طاهره سادات طباطبائی امین

کارشناس اجرایی: مریم غضنفری

حروف چینی و صفحه آرایی: مؤسسه گوهر

طراح: رسول خلج

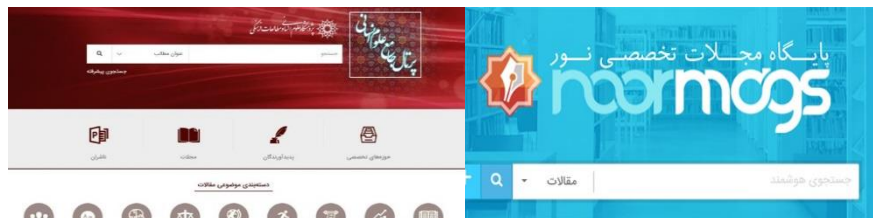
نشانی مجله: www.qazanfari.net

پست الکترونیکی: faslname@quranssonat.net

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ نسیم

این دوفصلنامه، به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، از معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با عنوان «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» به صورت تخصصی و به زبان فارسی و عربی، در مورخه ۱۳۹۶/۴/۱۲ و به شماره ثبت ۷۹۵۵۹، پروانه نشر اخذ نموده‌است

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» در نورمگز، مگ ایران، پرتال جامع علوم انسانی و سیویلیکا نمایه می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش مقالات

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»، مقالات ارائه شده مطابق شیوه نامه را بررسی و نتیجه را از طریق پست الکترونیکی نویسنده مسئول، منعکس می‌نماید.

لطفاً قبل از ارسال مقاله به نکات نگارش توجه و مقاله خود را بر طبق آن تنظیم فرمائید:

شیوه تنظیم چکیده مقاله

- چکیده حداکثر دارای حدود ۱۵۰ واژه (بین ۱۰ تا ۱۲ سطر) و منعکس کننده روش تحقیق، متن و نتیجه بوده و بعد از عنوان آورده شود.

- کلیدواژه‌ها: حداقل ۳ و حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

شیوه تنظیم متن مقاله

- در آغاز مقاله بعد از بسمله، به ترتیب عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان آورده شود. لازم است تحصیلات، عنوان علمی و تخصص نویسنده یا نویسندگان و آدرس الکترونیکی آنان و شماره تماس ذیل عنوان ذکر شود.

- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

- متن مقاله حدود ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه و حدود حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۰ صفحه ۴۰ بوده و با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷ و با فونت (متن مقاله با قلم ۱۲ B Lotus) (عربی B۱۲ Badr ، لاتین TimesNewRoman) ۱۰ و یادداشت‌ها، منابع و پاورقی B Lotus ۱۱ حروفچینی شود.

- تیتراها بر اساس اعداد و حروف ابجدی شماره گذاری و راست چین شوند.

- مقدمه در حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق بوده و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- ارجاعات متن بعد از اتمام نقل قول در متن آورده شود. لطفاً (نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، جلد و صفحه کتاب یا شماره و صفحه مجله) و (آدرس سایت به لاتین) آورده شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/ صفحه) استفاده شود.

- نتیجه حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیان کننده مبحث، اثبات یا رد نظریه و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.

شیوه تنظیم منابع

منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی و نام نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود.

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره نشریه، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

مجموعه مقالات یا دایرة المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

در نگارش فهرست منابع در آخر مقاله به تذکرات ذیل توجه شود:

در انتهای مقاله، ترجمه عربی روان چکیده که از سوی مترجم حاذق تهیه شده‌است، آورده شود.

توجه: حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات و چاپ آن برای مجله محفوظ و مقالات دریافتی مسترد نمی‌شود. نیز چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط باشد، قابل بررسی نخواهد بود.

جهت ارتباط مستقیم با مدیر مسئول می‌توانید از قسمت تماس با استاد استفاده نمایید.

در صورتی که قبل از چاپ به پذیره مقاله نیاز دارید از همان طریق که مقاله ارسال کرده‌اید، پیام دهید.

محورهای مورد پذیرش:

محور اصلی مقالات پذیرفته شده، آموزه‌های قرآنی و حدیثی خواهد بود و بنابراین کلیه مباحث حوزه مسائل قرآن و حدیث که بتواند در ارائه مناسب نظر صحیح دین در مسائل مبتلابه مانند الگو سازی زندگی، ارائه سبک زندگی دینی، تحلیل و پاسخ به شبهات قرآنی و حدیثی و... مؤثر باشد پذیرفته می‌شود.

راهنمای اشتراک

بهای اشتراک سالانه ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال و تک‌شماره ۵۰۰/۰۰۰ ریال است. خواهشمند است مبلغ حق اشتراک را به کارت شماره ۶۰۳۷ ۹۹۷۷ ۰۰۴۰ ۹۲۲۱ بنام «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» واریز و تصویر آن را به آدرس الکترونیکی نشریه faslname@quransonnat.net ارسال فرمائید.

اینجانب:.....شغل:.....تحصیلات:.....مایلیممجله
«دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» را از نیم سال:..... سال:..... دریافت
نمایم.

آدرس: استان:..... شهر:..... خیابان:..... کوچه:.....
پلاک:..... واحد:..... کدپستی:..... صندوق پستی:..... تلفن
منزل / محل کار:..... تلفن همراه:.....
پست الکترونی:.....

فهرست مقالات

- سخن سردبیر.....۷
- بررسی ساختار هندسه ادبی سوره انسان (آیات ۱۱ تا ۲۱) با نگاه ویژه به تفسیر المیزان/ فرشته پوربافرانی، مجتبی محمدی، مزرعه شاهی.....۱۱
- تاثیر اختلاف قرائات در تفسیر سوره آل عمران باتکیه بردو تفسیرکهن (روض الجنان و کشف الاسرار)/ محبوبه ستاری، هنگامه آراسپ.....۳۱
- واکاوی آفرینش شش روزه آسمان و زمین در تفاسیر فریقین/ زهیرا مشایخی.....۶۵
- تمایل به جاودانگی در قرآن و کتاب مقدس / جمال فرزند وحی، عبدالله غلامی، مریم همایونی.....۸۵
- بررسی شواهد زبان محاوره ای قران کریم/ الهه جوادی.....۱۰۹
- آسیب‌های طلاق خاموش / ربابه نظری.....۱۲۹
- تاثیر معنویت بر ایجاد پشتکار/ فاطمه بارگاهی، علی غضنفری.....۱۵۱
- چکیده های عربی.....۱۶۷

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد و على اهل بيته الطاهرين

یکی از چه چیزهایی که از آن به خدا پناه می‌بریم، جنّ بود. این لغت از ماده «جنّ» یعنی پنهان آمده است. بهشت را هم جنت می‌گویند یعنی جایی که از گیاه پوشیده است، دیوانه را هم مجنون می‌گویند بخاطر اینکه عقل او پیدا نیست، یعنی پرده‌ای روی عقل اوست، سپر را هم که جُنّه می‌گویند چون آدم پشت آن سپر پنهان است، بچه در شکم مادر هم به همین علت جنین گفته می‌شود. پس کلمه جنّ یعنی یک موجودی که پنهان است.

این آیه شریفه که در باره ابلیس می‌فرماید: «کان من الجنّ» احتمال می‌رود که این کان، همان کان مصطلح است یعنی ابلیس جنّ بود و احتمال دیگر این است که کان به معنای سار است یعنی (سار خفیا) یعنی پنهان شد، یعنی پیدا نیست. پس خیلی روشن نیست که آیا ابلیس جن است یا نه.

آیت الله جوادی حفظه الله معتقد است قطعا ابلیس فرشته نبوده است. دلیل ایشان هم این است که فرشتگان «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» فرشته‌ها معصوم هستند و معصیت نمی‌کنند و این معصیت کرده و فرشته نیست. احادیثی هم که می‌گویند که مثلا فطرس فرشته‌ای بود و گناه کرد و بعد خودش را به قنذاقه سیدالشهدا ع مالید، این نوع احادیث هم آقای جوادی می‌فرماید همه جعلی هستند. ولی ما می‌توانیم بگوییم که فرشتگان انواع و اقسامی دارند، برخی زمینی و عده‌ای آسمانی هستند، آنهایی که معصوم هستند آنها فرشتگان آسمانی هستند و مجردند. اما زمینی‌ها مجرد کامل ندارند و لذا ممکن است گناه هم بکنند. بنابراین روایات اشکال ندارند و درست هستند.

اما مطلب بعدی در باره وسوسه شیطان است. که چگونه می‌تواند روی انسان تأثیر بگذارد؟ اگر شما دل انسان را مثل یک حوض در نظر بگیرید که نه‌های مختلفی در حوض ریخته شوند، یک چیزی را انسان می‌بیند این داخل این حوض ریخته می‌شود، یک چیزی می‌شنود درون این

حوض ریخته می‌شود. (امیرالمؤمنین ع طبق یک روایتی دید که پسرش مثلاً محمد حنفیه سر کوجه‌ای نشسته بود یک کسی هم کنار فرزندش بود و داشت غیبت می‌کرد و محمد فقط می‌شنید. امیرالمؤمنین ع فرمود: «يَا بُنَيَّ نَزَّ سَمْعَكَ عَنْ مِثْلِ هَذَا فَإِنَّهُ نَظَرَ إِلَىٰ أُخْبَثَ مَا فِي وَعَائِهِ فَأَفْرَعَهُ فِي وَعَائِكَ» پسرم گوشت را پاک کن از این حرف‌هایی که این می‌گوید، این آدم خبیث‌ترین چیزی که دارد در ظرف وجود تو می‌ریزد.

پس در واقع گوش مثل یک نهری است که آنچه که آدم می‌شنود داخل این حوض می‌ریزد، یا مثلاً آنچه را می‌خوریم آنچه را که لمس می‌کنیم و... پس این پنج تا نهر از حواس پنجگانه داخل حوض می‌ریزند. حواس باطنی نیز نهرهایی هستند که همه آنها داخل قلب ریخته می‌شوند مثلاً شما هر چه را فکر می‌کنید هر چه به ذهن شما خطور می‌کند اینها همه نهرهایی هستند که به قلب آدم ریخته می‌شوند. یکی از این حواس باطنی قوه خیال است یعنی آنچه شما تصور می‌کنید و در خارج نیست همچنین خواطر شیطانی یعنی یک چیزی که واقعی نیست ندارد و من در ذهن خودم به آن فکر می‌کنم، وسواس‌ها، اینها هم در آن ظرف ریخته می‌شود.

اگر شما یک چیزی را در ذهن خود گذرانید دیدید که درست است و واقعی داشته و آثار معنوی دارد، مثلاً حرم حضرت معصومه (س) را فکر می‌کنید، این فکر را الهام ربانی می‌گوییم، این هم واقعیت و هم اثر معنوی دارد. این را می‌گوییم کار فرشته است، فرشته این را به ذهن آورده است. مانند فکر کردن در باره یک آیه‌ای از قرآن، یک حدیث یک حکم شرعی، یک مطلب علمی... اینها را الهام ربانی می‌گوییم. اما اگر من در باره چیزی که واقعیت ندارد دارم فکر می‌کنم یا در باره چیزی که اثر غیراخلاقی دارد فکر می‌کنم، اینها را می‌گویند خواطر شیطانی، به عبارت دیگر هر چه که به ذهن ما می‌آید یعنی از این رودخانه به داخل قلب می‌ریزد. این حتماً یک علتی دارد یا علت آن جن خوب و یا جن بد است. اگر جن خوب بود به آن می‌گوییم الهام ربانی، می‌گوییم کار فرشته، اگر که یک جن بد و شرور یک چیز غیراخلاقی در ذهن من آورد این را خواطر شیطانی می‌گوییم.

در حدیث از پیامبر(ص) آمده است: «الشیطان یجری فی ابن آدم مجری الدم»، شیطان در وجود انسان مثل خون در رگ او است. معنای حدیث این است یعنی شیطان یا جن در روح و نفس ما نفوذ دارد و می‌تواند تأثیر بگذارد. یا مثلاً فرص کنید آیه شریفه قرآن در باره ربا «لَا یَقُومُونَ إِلَّا کَمَا یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/ ۲۷۵) یعنی همانطور که آدم دیوانه معلوم است چطور راه می‌رود، را رفتن او نشست و برخاست او پیدا است که دیوانه می‌باشد، بعضی از آدمها جن زده و دیوانه‌اند.

در آیه «وَقَالَ الشَّیْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ» (ابراهیم/۲۲) خداوند می‌فرماید: کار شیطان فقط دعوت است نه تسلط، یعنی جن بر آدم مسلط نیست. فقط دعوت به بدی می‌کند، یا مثلاً یک آیه دیگر می‌فرماید: «فَلَا تَلُومُونِي وَكُومُوا أَنْفُسَكُمْ» شیطان می‌گوید من که زور شما را نداشتم فقط به شما گفتم این کار را بکن و شما کردید، دعوت به بدی کردم این شکل از آیات شریفه به این معنی است که یعنی شیطان تسلط ندارد.

پس تا اینجا نتیجه این شد که شیطان یا جن بر آدم تسلط ندارد اما به بدی دعوت می‌کند، آدمی که مجنون می‌شود یا مثلاً جن زده می‌شود، به این معنا نیست که شیطان بر او مسلط است یا جن بر او مسلط است، بلکه به این معناست که شیطان او را به بدی دعوت کرده ولی این ظرفیت نداشته یا ظرفیتش کم بوده و پذیرفته است. به عبارت دیگر فرشته و جن یا مثلاً فرشته و شیطان هیچکدام تسلط بر آدم ندارند، فقط دعوت به خیر و شر می‌کنند.

سردبیر

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۳۰-۱۱

بررسی ساختار هندسه ادبی سوره انسان (آیات ۱۱ تا ۲۱) با تکیه بر تفسیر المیزان

فرشته پورباقرانی^۱

مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

چکیده

قرآن کریم این کتاب معجز آسمانی و بی‌مانند، شاهکار بزرگ ادبی است که فصیح‌ترین، کامل‌ترین و زیباترین نکات ادبی در آن به کار رفته که درک معانی آن‌ها می‌تواند نقش مهمی در فهم صحیح آیات قرآن ایفا کند. سوره انسان از جمله سوری است که مباحث ادبی و بلاغی آن شایسته بررسی از منظر ساختار هندسی است. هر سوره دارای هندسه‌های مختلفی است که هر هندسه‌ای بیش از یک موضوع را در خود جای داده است. در سال‌های اخیر نظریه "ساختارشناسی هندسی سوره‌های قرآن" مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. ساختار هندسی ادبی قرآن برای دستیابی به تفسیری جامع و هدفمند با تکیه بر علوم ادبی می‌باشد که مفسر می‌کوشد با بررسی و تحلیل ادبی با رویکردی کل‌نگر، درکی کامل به دست آورد. تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه بلاغت، در سوره انسان صورت گرفته ولی پژوهشی کامل و جامع که در بردارنده ساختار هندسی سوره انسان با نگاه ویژه به تفسیر المیزان باشد، صورت نگرفته است. به همین دلیل در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی تلاش شده که با کمک کتب تفسیری و بلاغی ساختار هندسی سوره انسان تبیین شود سپس به تفسیر المیزان در ذیل آیات نگاه ویژه‌ای شود تا نکات کاربردی از نظر علامه بیان گردد. همچنین محوریت سوره که ماهیت انسان شاکر و کافر را نشان می‌دهد و به توصیف بهشت می‌پردازد می‌تواند بشر را در انتخاب راه درست که همان سعادت است راهنمایی کند و جامعه انسانیت به راحتی به سمت مقصد الهی هدایت کند. تا پایان سوره سرتاسر آسات، پیرامون ویژگی‌ها و جایگاه ابدی این دو گروه صحبت می‌کند.

واژگان کلیدی: سوره انسان، هندسه ادبی، علوم ادبی، تفسیر المیزان.

^۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآنی، fbafrani۱۳۷۵@gmail.com

^۲. استادیار، دانشکده علوم قرآنی میبد، Mojtaba۱۳mohammadi@gmail.com

مقدمه

قرآن سرشار از معارف عالی و حقایق والا به عنوان آخرین معجزه و کامل‌ترین نسخه شفابخش برای هدایت جامعه‌ی انسانی بر قلب پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم نازل گردیده است و از آن جایی که این کتاب تجلی کلام خداوند بی‌مانند و بی‌همتاست و ماندنی برایش تصور نشده است، شناخت او همانند معرفت دیگر کتاب‌ها نمی‌باشد، بنابراین نیازمند تلاشی در خور شأن آن در مسیر شناخت هرچه بیشتر قرآن می‌باشد تا چراغ راهی، برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی انسان باشد.

قرآن به دلیل سرشار بودن در زیبایی‌های ژرف، متفکران را به کشف رموزش تشویق نموده، اما باید توجه داشت قرآن یک متن عادی نیست. لذا هندسه ادبی به عنوان ابزاری می‌تواند در خدمت مطالعه و فهم قرآن قرار بگیرد و به کمک آن فهم قرآن را آسان‌تر و بهتر کند و در موارد بسیاری پرده از غبار جهل برداشته و انسان را به سوی مقصد الهی رهنمون می‌سازد. همچنین می‌تواند راه را برای آیندگان هموارتر و گشاده‌تر کند تا بهتر بتوانند به آسانی در این مسیر قدم بردارند.

سوره انسان هفتاد و ششمین سوره که در جزء بیست و نهم قرآن جای دارد و از جمله سوره‌هایی است که حاوی نکات و مفاهیم فراوانی می‌باشد که به کمک هندسه ادبی و تفاسیر موارد زیادی از آن‌ها را می‌توان استخراج کرد تا با تبیین آن‌ها و تشریح موارد آن، بتوان کاری نو و کاربردی با نگاهی جدید به این سوره برای طالبان علوم بلاغی و آیندگان این مسیر ارائه کرد. امید است این پژوهش در نگاه پروردگار عالم مورد قبول واقع شود و همچنین مورد رضایت پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیه السلام که مفسران واقعی و اصلی قرآن هستند، باشد.

در پژوهش پیش‌رو تلاش است تا با هندسه ادبی آیات یازده تا بیست و یکم سوره انسان را به روش توصیفی تحلیلی در افق بلاغت (علم معانی، علم بیان و علم بدیع) به کمک تفاسیر استخراج کرده و نکات ژرف و زیبایی‌های بی‌نظیر آیات نمایان گردد. همچنین لغات آیات را از دیدگاه راغب اصفهانی بررسی کرده تا بتوان به معنای اصلی و ریشه آن‌ها پی برد. سپس دیدگاه علامه طباطبایی رحمت الله علیه را ذیل نکات و لغات بررسی کرده تا مشخص شود علامه چه مقدار از مفهوم شناسی بلاغت و شاخه‌های سه‌گانه آن استفاده کرده تا هندسه‌ای ادبی کامل که شامل مفهوم شناسی بلاغت و شاخه‌های سه‌گانه آن، که ضرورت کار هر مفسری می‌باشد ارائه شود.

تاکنون در این زمینه پژوهش‌هایی همچون پایان‌نامه «اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین» به تحریر حسن خانجانی انجام شده ولی هنوز پژوهشی که کامل و جامع در بردارنده مفهوم شناسی در کنار شاخه‌های سه گانه بلاغت و بررسی چگونگی کاربرد نکات ادبی در تفسیر المیزان باشد صورت نگرفته است. به همین دلیل در این مقاله تلاش می‌شود، پس از ذکر مفاهیم و نکات بلاغی آیات، در گفتار علامه طباطبایی رحمت الله علیه بررسی شود که چه مقدار علامه از این نکات در ذیل آیات در تفسیرش استفاده کرده و در مورد آن‌ها بحث نموده است و چه مقدار با راغب اصفهانی و مفسران دیگر هم عقیده بوده است.

۱ علم معانی

علم معانی اصول و قواعد است که حالات کلام عربی به کمک آن شناخته می‌شود، آن حالتی که کلام به وسیله آن‌ها مطابق با مقتضای حال شنونده می‌گردد به گونه‌ای که کلام موافق غرضی باشد که به خاطر آن ادا شده است. هدف از این علم، شناخت اعجاز قرآن کریم از جهت سبک نیکو و ترکیبات ظریف و لطیف که خداوند به قرآن اختصاص داده تا آن را از دیگر متون عرب متمایز کند و با اطلاع از اسرار بلاغت و فصاحت بتوان طبق شیوه آن‌ها سخن گفته بین کلام خوب و بد فرق گذارند. (جواهرالبلاغه، صص ۳۶-۳۴)

۱-۱ ادوات تأکید

۱-۱-۱ حروف زائد

در آیه شریفه «مُنْكَثِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْثِ لَأَيُّونَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَأَيُّونَ فِيهَا شَمْسًا» (انسان: ۱۳) بنا بر نظر صافی «لا» دو احتمال دارد: یکی نفی و دیگری زائد برای تأکید نفی. (الجدول فی إعراب القرآن، ج ۲۹، ص ۱۸۸) بنابراین برای معنای آیه دو احتمال مطرح می‌گردد: ۱. نفی دیدن و احساس گرمای شمس و سرمای قمر به هر شکل (نفی هردو با هم یا نفی یکی و وجود دیگری). ۲. نفی دیدن و حس هر دو با هم. گرچه احتمال دیدن یکی از آن دو نیز داده شود که در این صورت با مقصود الهی منافات پیدا می‌کرد. (اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین، ۶۱)

۱-۲-۱ تکرار

در سوره انسان از بین اقسام توکید فقط توکید لفظی در آیات «وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا * قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۵ و ۱۶) آمده است. لفظ «قواریر»

جمع «قَارُورَةٌ» به معنی شیشه می‌باشد. (مفردات راغب، ص ۶۶۲) برای لفظ «قواریر» دوم در حالت نصبی سه نقش احتمال داده شده است:

۱. عطف بیان: این نقش زمانی است که هدف از آوردن «قواریر» دوم، توضیح «قواریر» اول باشد و حقیقت مقصود، با لفظ دوم، کشف گردد.

۲. توکید: آن هم از نوع توکید لفظی است که تکرار لفظ اول بوده، البته با زیادی این نکته که ظرافت شیشه را در خود دارد و مبین تقویت شأن «قواریر» اول می‌باشد و شاهدی بر نوع سوم از توکید است. امام صادق علیه السلام ذیل آیه می‌فرماید: ینفذ البصر فی فضة الجنۃ کما ینفذ فی الزجاج (مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۲۱) یعنی نور چشم در ظروف نقره بهشتی نفوذ نفوذ می‌کند چنانچه در شیشه نفوذ می‌کند.

۳. بدل: این هم در صورتی امکان دارد که مقصود اصلی «قواریر» دوم باشد و «قواریر» اول به عنوان مقدمه چینی، آمده باشد که این حالت نشان‌دهنده آن است که جنس «قواریر» از نقره‌ای شیشه، باطنش دیده می‌شود و به بیان دیگر، حقیقت این کوزه‌های بزرگ بی‌دسته، مغایر با حقیقت قاروره و ماهیت فضا است اما صفات هر دو در نرمی و شفافیت شبیه هم می‌باشد. (اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین، صص ۶۳-۶۲) به گفته علامه طباطبایی منظور از نقره‌ای بودن قواریر تشبیه ظرفهای بهشتی است، که از نظر صفا و زیبایی مانند ظرف نقره است نه اینکه حقیقتاً از جنس نقره باشد. بعضی هم احتمال داده‌اند که کلمه‌ای در آیه حذف شده باشد، و تقدیر آن «قواریر من صفاء الفضة» باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

۲-۱ احوال مسندالیه

۲-۱-۱ ضمیر واقع شدن

در دو آیه شریفه «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثورًا» (انسان: ۱۹) و «وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مَلَكًا كَبِيرًا» (انسان: ۲۰) ضمایر مخاطب، مسندالیه بوده که نقش فاعل را دارند و خطاب شخص خاصی نیست بلکه به صورت علی‌البدل شامل هر مخاطبی که به آن مقام نائل گردد می‌شود. بنابراین چنین گمان و تصویری در بهشت خواهد بود. (اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین، ص ۸۱)

۲-۱-۲ تأخیر مسندالیه

در آیه شریفه «فَوَقَّيْتُهُمُ اللَّهَ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ وَ لَعَنَهُمْ نَضْرَةً وَ سُورًا» (انسان: ۱۱) لفظ جلاله "الله" مسندالیه موخر و "وقاء" مسند مقدم می‌باشد که هدف از این کار ایجاد آرامش در نفوس تا ملجأ قابل اعتمادی در اذهان شکل بگیرد. فراگیر شدن شر در روز قیامت و سخت بودن آن روز باعث می‌شود ذهن ما به سوی نگهدارنده آن روز بزرگ معطوف گردد که این حالت با موخر شدن الله امکان پذیر است. همچنین تقدیم مسند باعث تشویق سامع به ذکر مسندالیه می‌گردد تا مشخص کند آن کسی که آن‌ها را محفوظ و از شر آن روز عظیم دور می‌کند، خداوند منان است.

کلمه «وَقَّيْتُ» به معنی نگه داشتن چیزی که زیان و ضرر می‌رساند (مفردات راغب، ص ۸۸۱) و حفظ کردن و از اذیت جلوگیری نمودن می‌باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۸) «لِقَاءً» به معنی مقابله و روبرو شدن است که با هم و تصادفاً برخورد کنند که به هر کدام جداگانه تعبیر شده است و در مورد ادراک حسی که یا به وسیله چشم یا عقل اطلاق می‌شود. (مفردات راغب، ص ۷۴۵) «نَضْرَةً» به معنی زیبایی و جمال و خلوص (مفردات راغب، ص ۸۱۰) و بهجت و خوش‌رویی می‌باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۸)

در آیه شریفه «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَ إِسْتَبْرَقٌ وَ خُلُوعٌ أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَ سَقَّيْتُهُمْ رُبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان: ۲۱) کلام در مورد سیراب نمودن می‌باشد و فرد ساقی برای سیراب شوندگان مهم است بنابراین سامعین منتظرند که بفهمند عمل سقایت توسط چه کسی صورت می‌گیرد. بنابراین زمانی که "رب" به عنوان مسندالیه آورده می‌شود سیاق خاصی در طالبان جنت به وجود می‌آید. همچنین با اضافه شدن «رب» به ضمیر «هم» شوق آن‌ها نسبت به پروردگارشان و انس خداوند با آن‌ها کاملاً محسوس می‌گردد.

«السَّقِيُّ» و «السَّقِيَا» آنچه که می‌نوشد به او می‌دهد ولی «إِسْقَاءً» این است که نوشیدنی را در اختیارش بگذارد و او هر طور خواست مصرف کند پس «إِسْقَاءً» از «سَقِي» رساتر و بلیغ‌تر است زیرا «إِسْقَاءً» یعنی چیزی که از آن نوشیده می‌شود و می‌نوشد در اختیارش قرار دهی. (مفردات راغب، ص ۴۱۵)

«طَهُورًا» اسم غیر مصدر و گاهی صفت می‌باشد. در این آیه یعنی آگاهی و تنبیهی است بر این که خداوند به ابراری که در سوره انسان ذکر کرده می‌نوشاند. (مفردات راغب، ص ۵۲۵)

در آیه شریفه «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّثُورًا» (انسان: ۱۹) «ولدان» به عنوان مسندالیه موخر آورده شده تا اشتیاقی در بهشتیان نسبت به خدمتکاران آن‌ها در بهشت ایجاد گردد و طواف کنندگان در اطرافشان حلقه‌وار آماده خدمت به ابرار باشند. بنابراین آمدن مسندالیه «ولدان» با ویژگی مخلدون یک نوع شادابی در آن‌ها ایجاد می‌کند.

۲-۱-۳ تنکیر

در آیه شریفه «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّثُورًا» (انسان: ۱۹) «ولدان» به عنوان فاعل و مسندالیه نکره آمده است که از جمله اهداف آن دلالت بر کثرت و زیادی مسندالیه است. لذا در این آیه تنکیر مسندالیه برای اشاره به این است که ولدان و نوجوانان جاودان در بهشت تعدادشان کثرت داشته و زیاد می‌شود. مؤید این برداشت روایتی است که این چنین نقل می‌کند: عَنْ ابْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: إِنْ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا مِنْ يَسْعَى عَلَيْهِ أَلْفَ خَادِمٍ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى عَمَلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ. (الاتقان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۳۷۶) یعنی از ابن عمرو نقل شده که گفت: به درستی که پایین فرد اهل بهشت از حیث جایگاه و منزلت، کسی است که بر او هزار خادمی که هر یک بر کاری که مسئولی بر او گمارده نشده است فعالیت دارند.

۳-۱-۱ احوال مسند

۳-۱-۱-۱ تقدیم مسند

در آیه شریفه «وَ دَانِيَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا» (انسان: ۱۴) لفظ «عليهم» مسند الیه مقدم و «ظلال» مسند موخر می‌باشد که غرض از این تقدیم تشویق شنونده به سوی درک و دریافت مسندالیه است. در این آیه سامع در پی این است که بداند بر روی آن‌ها چه چیزی قرار خواهد گرفت لذا با تأخیر مسندالیه شنونده تشویق به شنیدن مسند می‌شود تا دریابد سایه‌هایی از درخت بهشتی سایبان آن‌ها خواهد بود.

کلمه «ظلال» جمع ظلّ به معنی سایه و تاریکی و ضدّ روشنایی که اعمّ از واژه «فیء» و فراگیرتر از آن است (مفردات راغب، ص ۵۳۵) و منظور از نزدیکی سایه بر سر آنان این است که سایه بر سر آنان گسترده است. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹) کلمه «دانیه» از ریشه دنوّ به معنی نزدیکی که یا بالذات و جسمانی است یا با حکم و علم؛ این واژه برای نزدیکی مکانی و زمانی و

منزلت و مقام نیز بکار می‌رود. (مفردات راغب، ص ۳۱۸) علامه معتقد است معنای گسترده‌تری را می‌دهد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

در آیه شریفه «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعٌ أُسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان: ۲۱) غرض از تقدیم مسند، تشویق شنونده به سوی درک و دریافت مسندالیه است بنابراین در این آیه سامع در پی این است که بفهمد بر روی آن‌ها چه چیزی قرار می‌گیرد لذا در عبارت «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ» با تأخیر مسندالیه، شنونده را تشویق به شنیدن مسند می‌کند تا دریابد که لباس‌هایی از حریر نازک سبز رنگ اندام بهشتیان را خواهد پوشاند.

فعل «حلوا» که از مصدر «تحلیه» اشتقاق یافته است به معنای زینت دادن و آراستن است. همچنین کلمه «أساور» جمع سوار است. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰) راغب می‌گوید این کلمه معرب «دستواره» است به معنی دستبند و دستیاره. به کار بردن واژه «أُسُورَةٌ» در آیه فوق و مخصوص گرداندن آن با فعل «الْقِي» و استعمال «أساور» در نقره و تخصیص آن با فعل «خُلُوعٌ» نکات مفیدی است. (مفردات راغب، ص ۴۳۳)

۳-۱-۲ ذکر مسند

در آیه شریفه «وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِرَاجِيهَا زَنْجَبِيلًا» (انسان: ۱۷) با توجه به عدم وجود قرینه اگر مسند بیان نمی‌شد مقصود پروردگار نیز به بندگان منتقل نمی‌شد و موجب نقض غرض الهی می‌گردید. لذا طبق مقتضای اصل، آوردن مسند ضروری می‌باشد. علامه طباطبایی ذیل آیه بیان می‌کند که در عرب مرسوم بوده از زنجبیل برای عطر و بوی خوش استفاده می‌کرده‌اند و آن را در جام نوشیدنی‌ها می‌ریختند، در این آیه هم به ابرار وعده داده که زنجبیل بهشتی را که پاکیزه‌تر و خوشبوتر است در جام شرابشان می‌ریزند. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰)

۳-۱-۳ تقیید

۳-۱-۳-۱ توابع

۱-۳-۳-۱-۱ بدل یا عطف بیان یا توکید

در آیه شریفه «قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) «قواریرا» دارای دو قرائت رفع و نصب بوده که بر اساس قرائت رفع، خبر برای مبتدای مقدر است اما در قرائت نصب که همین نوع

معروف است سه نوع نقش بیان گردیده که عبارتند از: ۱. بدل از قواریر قبلی ۲. عطف بیان از آن ۳. توکید.

براساس معنای ظاهری، بدل مناسب‌تر است و این در صورتی می‌باشد که مقصود اصلی «قواریر» دوم باشد و «قواریر» اول برای مقدمه چینی «قواریر» دوم آمده باشد که هدف از آن زیادی بیان و توضیح است.

تکرار «قواریر» و ذکر آن برای بار دوم و توصیف آن به فضه دارای وجه لطیف و ظریفی است همانطور که امام صادق علیه السلام فرمودند: «ینفذ البصر فی فضة الجنة كما ینفذ فی الزجاج» (مجمع البان، ج ۱۰، ص ۶۲۱) یعنی: چشم در نقره بهشتی نفوذ می‌کند چنانچه در شیشه نفوذ می‌کند.

اگر مقصود از «قواریر» دوم توضیح معطوف علیه یعنی «قواریر» اول باشد و با معطوف، حقیقت مقصود آشکار می‌شود در این حالت «قواریر» دوم عطف بیان خواهد بود که هدفش در این آیه توضیح متبوع می‌باشد اما اگر هدف از ذکر «قواریر» دوم تقویت شأن «قواریر» اول باشد در این حالت مؤکد لفظی برای اولی خواهد بود که هدفش تقریر مؤکد است که در اینجا «قواریر» دوم موجب تقریر و تثبیت هرچه بیشتر آن در ذهن سامع خواهد شد.

۳-۱-۳-۲ شرط

در آیه شریفه «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّثُورًا» (انسان: ۱۹) حرف شرط غیرجازم «إذا» آمده که در مواردی استفاده می‌شود که گوینده به وقوع آن‌ها در آینده یقین دارد و در حالتی کاربرد دارد که بسیار رخ می‌دهد و در کنار فعل ماضی می‌آید زیرا فعل ماضی دلالت بر وقوع فعل دارد. مرحوم طبرسی ذیل آیه می‌گوید: «خداوند زیبایی و صفای رنگ پسران و پراکندگی آن‌ها در مجالس را برای خدمت، به مرواریدهای پراکنده یا مرواریدهای تازه از صدف خارج شده تشبیه کرده است زیرا زیباترین حالت مروارید همان لحظه‌ای است که از صدف خارج می‌شود.» (مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۴) لذا خداوند از ادوات شرط «إذا» استفاده نموده تا با تقیید مسند به این نکته اشاره کند که همه‌ی این صحنه‌ها ذهنیت سازی خالی نیست بلکه به طور حتم اتفاق می‌افتد و این‌ها در رؤیت بهشتی در قیامت بی‌شک دیده خواهند شد.

در آیه شریفه «وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا» (انسان: ۲۰) نیز حرف غیر جازم «إِذَا» در کنار فعل ماضی آمده که دلالت بر وقوع فعل دارد. همچنین به اعتقاد علامه «ثَمَّ» دو حالت دارد یکی ظرف مکان بوده و جز در ظرف مکان استعمال نمی‌شود، لذا معنای «رَأَيْتَ» اول، این است که اگر چشم خود را بدان‌جا یعنی به بهشت بیفکنی، در آنجا نعیمی می‌بینی که با زبان قابل وصف نیست، و ملک کبیری می‌بینی که با هیچ مقیاسی نمی‌توان تبیینش کرد. حالت دیگر «ثَمَّ» صله‌ای است که موصولش حذف شده، و تقدیر کلام «وَ إِذَا رَأَيْتَ مَا ثَمَّ مِنَ النِّعَمِ وَ الْمُلْكِ» است، یعنی و اگر ببینی آنچه در آنجا از نعیم و ملک که هست نعیم و ملکی کبیر خواهی دید. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰) چون خداوند به تحقق این مسند یقین دارد از ابزار شرط قبل از فعل ماضی استفاده کرده است.

لفظ «نَعْمَةٌ» به معنای رفاه داشتن است و به کار بردن نعمت در مورد نیکوئی کم یا زیاد هر دو به صورت اسم جنس بکار می‌رود و لفظ «نَعِيمٌ» یعنی نعمت فراوان. (مفردات راغب، ص ۸۱۵)

۳-۱-۱-۳ مفعول‌ها

ذکر مفعول مطلق

در آیه شریفه «وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلُّلاً» (انسان: ۱۴) لفظ «تذليلًا» مفعول مطلق توکیدی است که ضمن تأکید عامل، نوع خاصی از تذلیل را در آیه بیان می‌کند که به طور عادی چنین حالتی نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است. (سلسبیل فی الاصول التجزیه و الاعراب مطبقاً علی سوره الانسان الشریفه، ص ۱۵۷) مفعول مطلق از ریشه «الذَّلُّ» به معنای زبونی و خواری که در اثر فشار و ناچاری رخ می‌دهد می‌باشد. (مفردات راغب، ص ۳۳۰)

کلمه «قطوف» جمع قُطْف به معنای میوه چیده شده است. (مفردات راغب، ص ۶۷۸) علامه طباطبایی نیز قطوف را همانند راغب اصفهانی معنا کرده است. پس «تذلیل قطوف برای آنان» به این معناست که خدای تعالی میوه‌های بهشتی را تحت فرمان و اراده آنان قرار داده، به هر نحو که بخواهند بدون هیچ مانع و زحمتی بچینند. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

در آیه شریفه «قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) واژه «تقدیراً» مفعول مطلق تأکید است. اما مقصود واقعی خداوند فقط تأکید نبوده بلکه نوع خاصی از عامل را بیان می‌کند. بنابراین «تقدیراً» در حقیقت نقش مفعول مطلق نوعی را دارد که نوع عامل خود را تبیین می‌کند و آیه در

مقام تفهیم چیزی که انسان‌ها در حالت متعارف به اذهانشان خطور می‌کند نیست، بلکه مطلبی بالاتر از تصور انسان را ترسیم می‌کند و خداوند نوع خاصی از «تقدیرا» را در آیه اراده کرده است. راغب می‌گوید قَدْر و تَقْدِير بیان کردن کمیت چیزی است. (مفردات راغب، ص ۶۵۷)

۴-۱-۱ اطلاق و تقييد مسنداليه

۴-۱-۱-۱ تقييد

۴-۱-۱-۱-۱ توابع

در آیه شریفه «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعًا سَاوِرًا مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَنَهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان: ۲۱) مسندالیه به وسیله نعت مقید شده است. کلمه «خُضْر» صفت برای «ثياب» مسندالیه (مبتدای موخر) است، (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰) که غرض آمدن صفت برای مسندالیه، بیان اوصاف تخصیص آن است. لفظ «خُضْر» صفت و رنگ لباس بهشتیان را بیان می‌کند که از جنس حریر سبز زنگ می‌باشد و موجب تخصیص زدن «ثياب» می‌گردد.

سُنْدُسِ ديبای^۱ نازک و سبز (مفردات راغب، ص ۴۰۴) و از نظر علامه طباطبایی پارچه نازکی است که از حریر بافته شده باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰) استبرق یعنی ديبای ضخیم (مفردات راغب، ص ۴۰۴) و علامه طباطبایی معتقد به پارچه‌ای درشت‌باف، که از ابریشم بافته شده باشد هست. این کلمه مانند کلمه «سندس» در اصل عربی نبوده، بلکه از غیر عرب گرفته شده، و تغییری بدان داده شده است. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰)

۵-۱-۱ فصل

فصل عبارت است از برقرار نکردن ارتباط بین دو جمله که یا به خاطر این است که خود دو جمله در ظاهر و معنی با هم متحدند و نیازی به برقراری ارتباط ندارند یا شبه متحدند و یا هیچ پیوندی در ظاهر و معنی بین آن دو وجود ندارد. (جواهرالبلاغه، ص ۱۷۹)

۵-۱-۱-۱ کمال اتصال

۱ ديبا یکی از جامه‌ها و پارچه‌های بسیار گرانبه است که در میان مسلمانان از قدیم به خصوص در ایران مثل خز و سندس معروف بوده و با همین نام ایرانی‌ش به کار رفته است: ديبای زربفت بر برد یمانی ترجیح داشته از این روی دستبافته‌های ایرانیان در همه کشورهای اسلامی شهرتی به سزا داشته.

کمال اتصال آن است که بین دو جمله، اتحاد و پیوستگی کامل وجود داشته باشد؛ به گونه‌ای که گویا آن دو جمله در یک قالب ریخته شده‌اند. این مورد زمانی است که جمله دوم بدل، تأکید، بیان و تفسیر جمله قبلی باشد که پیوستگی بین دو جمله در حدی است که به واو نیاز ندارند. (بلاغت وصل و فصل در آیات قرآن از منظر تفسیر المیزان، ص ۴)

در آیه شریفه «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا» (انسان: ۱۳) بین جمله « لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا» و شبه جمله «مُتَّكِنِينَ فِيهَا» اتحاد کامل معنوی وجود دارد که ارتباط کامل و وثیقی با جمله ماقبل دارد و هر دو حال اند لذا بی آن‌ها ربط آورده نمی‌شود.

لفظ «مُتَّكِنِينَ» از ماده «تکأ» به معنی تکیه گاه که همان بالش و متکا است. (مفردات راغب، ص ۱۶۷) کلمه «أرائك» هم جمع «أریکه» به معنای حجله روی تخت است. نامیدن حجله و تخت به اریکه یا از این جهت است که ارائک در زمینی ساخته می‌شود که درخت (أراک) در آنجا می‌روید و از آن درخت ساخته می‌شود و یا از این جهت که تخت و اریکه جای نشستن و اقامت است. (مفردات راغب، ص ۷۳) همچنین علامه طباطبایی بر این باور است که ارائک به معنای هر چیزی است که به آن تکیه دهند می‌باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

۵-۱-۲ شبه کمال انقطاع

هرگاه دو جمله پیاپی به گونه‌ای باشند که در صورت عطف دو جمله بر هم مفهوم و بار معنایی جمله از بین برود، بین آن دو جمله شبه‌کمال انقطاع برقرار می‌شود. (فراهنجاری دستوری فصل و وصل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه‌ی متنیت، ش ۳۳، ص ۲۱)

در آیه شریفه «مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا» (انسان: ۱۳) اسم فاعل «مُتَّكِنِينَ» به عنوان شبه جمله آمده و با جمله ما قبل یعنی «جَزَاهُمْ» ارتباط دارد چون احوال بهشتیان را در بهشت توصیف می‌کند و آیه قبل «وَ جَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا» (انسان: ۱۲) نیز در رابطه با احوال بهشتیان است. تفاوتشان در این است که جمله اول مسندالیه آن خداوند است و در جمله دوم بهشتیان هستند. بنابراین به دلیل اتصال و ارتباط وثیق با جمله ما قبل حرف عطف به عنوان رابط آورده نشده است.

۱-۶ ایجاز

ایجاز عبارت است از ادای معانی بسیار در الفاظی اندک که با روشنی و وضوح، غرض مورد نظر را برساند. (جواهرالبلاغه، ص ۱۹۷)

۱-۱-۶ حذف

یکی از اقسام ایجاز، حذف می‌باشد که عبارت است از حذف چیزی از عبارت که در صورت وجود قرینه‌ی لفظی یا معنوی که دلالت بر شیء محذوف نماید اخلاقی در فهم ایجاد نکند. (جواهرالبلاغه، ص ۱۹۹)

۱-۱-۶-۲ حذف اسم مضاف

در آیه شریفه «قَوَّارِبْرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) طبق نظر برخی از مفسرین مضاف حذف شده که در اصل «من صفاء الفضة» بوده که کلمه مضاف «صفاء» حذف گردیده است. (تفسیر کشف، ج ۴، ص ۶۷۱) (تفسیر روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۷)

۱-۱-۶-۳ حذف اسم موصوف

در آیه شریفه «وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا» (انسان: ۱۴) طبق نظر برخی نحویین از جمله عبدالله عکبری کلمه «دانیه» صفت برای موصوف محذوف «جنه» بوده که در اصل «جنه دانیه» بوده که با وجود قرینه لفظیه حذف شده است. (اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین، ص ۲۵)

۲ علم بیان

بیان در لغت عبارت است از کشف و ظهور و در اصطلاح عبارت از اصول و قواعدی که به واسطه آن ایراد یک معنا به چند طریق شناخته شود که در وضوح دلالت عقلی بر آن معنا با یکدیگر متفاوتند. پس معنای واحد را می‌توان به روش‌هایی بیان کرد که از لحاظ وضوح دلالت، با یکدیگر فرق داشته باشند. (جواهرالبلاغه، ص ۲۳۴)

۲-۱ تشبیه

تشبیه عبارت است از برقراری مشابهت بین دو یا چند چیز به قصد اشتراکشان در یک یا چند صفت، برای رسیدن به غرض مورد نظر متکلم است. (جواهرالبلاغه، ص ۲۳۷)

در آیه شریفه «وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا» (انسان: ۱۵) به اعتقاد برخی مفسرین تشبیه بلیغ به کار رفته است. علامه طباطبایی می‌گوید منظور از نقره‌ای بودن قواریر تشبیه ظرف‌های بهشتی است، که از نظر صفا و زیبایی مانند ظرف نقره است نه این که حقیقتاً از جنس نقره باشد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹) ابن عباس می‌گوید: همه نعمت‌های بهشتی شبیه و ماندنی در دنیا دارد جز ظرف‌های بلورین که از نقره است که در دنیا شبیه و ماندنی برای آن نیست. (تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص ۳۶۶)

فعل «يُطَافُ» از ریشه «طَوَّفَ» به معنی راه رفتن به اطراف و دور چیزی است. (مفردات راغب، ص ۵۳۱) لفظ «آیه» جمع «آیاء» به معنای ظرفی که در آن چیزی قرار داده می‌شود و «اَوَائِي» جمع الجمع آن است. (مفردات راغب، ص ۹۶) (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

در آیه شریفه «وَأَرِيراً مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) طبق نظر برخی مفسرین تشبیه بلیغ به کار رفته است. که هدف از این تشبیه تقریب به ذهن است و الا اوصاف آن‌ها را نمی‌توان درک کرد زیرا شیشه‌ها آخرت که مانند نقره درخشان و سفید اسبا با شیشه‌های دنیایی بسیار تفاوت دارند چنانچه تشبیه آیه و قواریر به فضا هم از همین باب است. (اطیب البیان، ج ۱۳، ص ۳۲۳) همچنین آلوسی تشبیه بلیغ در این آیه را از این جهت بیان می‌کند که چیزی در آخرت ایجاد می‌کند که جامع بین درخشندگی و شفافیت شیشه و سفیدی نقره است چون قواریر در ذات خودش نه زجاج است نه از جنس نقره. (تفسیر روح المعانی، ج ۱۵، ص ۱۷۶)

در آیه شریفه «وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِرْجَاتٍ زَنْجِبِيلًا» (انسان: ۱۷) بنا بر نظر برخی مفسرین تشبیه بلیغ وجود دارد تا آنچه از نعمت‌های بهشتی را به امور دنیوی تشبیه نموده برای این باشد تا چیزی از آن مفهوم گردد نه آنکه مثل آن باشد و چون نزد عرب زنجبیل مطلوب بوده از این جهت شراب بهشتی را تشبیه به زنجبیل نموده و به آنان وعده داده که در بهشت به مشروبی که ممزوج به زنجبیل است سیراب می‌گردید. (تفسیر مخزن العرفان، ج ۱۴، ص ۲۴۲) تشبیه از جهت گوارائی و خنکی و خوشمزگی و طعم نوشیدنی‌های بهشت می‌باشد. کلمه «مِرْجَاتٍ» از ماده «مِرْجُجٌ» به معنی

مخلوط کردن مایعات و شربت‌ها و نوشیدنی‌هاست و «مزاج» چیزی است که ممزوج شده باشد. (مفردات راغب، ص ۷۶۶)

در آیه شریفه «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا» (انسان: ۱۹) به گفته مرحوم طبرسی و دیگر مفسران تشبیه وجود دارد که خداوند زیبایی و صفای رنگ پسران و پراکندگیشان در مجالس را برای خدمت، به مرواریدهای پراکنده یا مرواریدهای تازه از صدف خارج شده تشبیه کرده است زیرا زیباترین و درخشانترین حالت مروارید همان لحظه‌ای است که از صدف خارج می‌شود. (مجمع البیان، ج ۴، ص ۴۱۴) (تفسیر ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۶۸) فخر رازی در کیفیت تشبیه آیه و جوهی را بیان کرده است: اول این که در زیبایی و صفا در رنگ و پراکنده بودن ولدان در بین مجالسشان هنگام خدمت به لؤلؤ منثور یعنی پراکنده تشبیه شده‌اند نه لؤلؤ منظوم. دوم این که خدام بهشت به لؤلؤ تر و تازه که از صدف خارج شده و پراکنده گردیدند تشبیه شده‌اند زیرا در این زمان زیباترین حالت را دارند. سوم این که مرواریدها هنگامی که متفرقند با شعاعی که برخی از این‌ها با برخی دیگر ایجاد می‌کنند نیکوترین منظره را تشکیل می‌دهند که این حالت مانع نظم آن‌ها می‌گردد. (مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص ۷۵۳) برخی دیگر از مفسرین به برخی از این وجوه اشاره کرده‌اند. (تفسیر کشاف، ج ۴، ص ۶۷۲)

در آیه شریفه «وَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا» (انسان: ۲۰) تشبیه بلیغ وجود دارد که در آن ادات و وجه شبه ذکر نشده است. ملک کبیر در آیه به حالات ملک کبیری که از نعمت پروردگارش بهره‌مند شده، تشبیه گردیده است. (تفسیر ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۶۹) هدف از این کار نزدیک کردن مشبه به چیزهایی که برای عقل انسان، قابل درک و فهم باشد. معنای آیه طبق نظر علامه طباطبایی چنین خواهد بود: اگر چشم خود را بدانجا یعنی به بهشت بیفکنی، در آنجا نعیمی می‌بینی که با زبان قابل وصف نیست، و ملک کبیری می‌بینی که با هیچ مقیاسی نمی‌توان تقدیرش کرد. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰)

طبرسی ذیل آیه سخنی از امام صادق علیه السلام را بیان می‌کند که ملک کبیر زایل و فانی نمی‌شود. همچنین احتمالات دیگر برای این عبارت را بیان می‌کند از جمله: ملک وسیعی است یعنی این که نعمت‌های بهشتی از جهت زیادی قابل وصف نیست. یا مراد از ملک کبیر اجازه خواستن فرشتگان است، از ایشان و درود آنهاست بر ایشان به سلام. یا مقصود از ملک کبیر آن است که بهشتیان چیزی را اراده نمی‌کنند مگر آنچه فوراً بر آن توانا می‌شوند. یا این که کمترین آن‌ها از

جهت درجه و رتبه از مسیر هزار سال نگاه میکند در ملک خودش می‌بیند نقطه دور و آخر آن را، چنانچه می‌بیند اول و نزدیک آن را و یا آن ملک همیشگی و ابدی است در نفوذ امر و حصول آرزوها و ایده‌هاست. (مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۶۲۳)

۲-۲ مجاز

مجاز لفظی است که در اصطلاح تخاطب به غیر معنایی که برای آن وضع شده است به کار رود و آن به خاطر علاقه و ارتباطی است که بین دو معنای حقیقی و مجازی وجود دارد و باید همراه قرینه‌ای باشد تا از اراده معنای اصلی جلوگیری کند. مجاز انواعی دارد که مهم‌ترین و فراوان‌ترین آن مجاز مفرد مرسل می‌باشد. (جوهرالبلاغه، ص ۲۸۲)

۱-۲-۲ مجاز مرسل

در آیه شریفه «وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا» (انسان: ۱۴) به اعتقاد ابن عاشور در لفظ «ظلالها» مجاز مرسل همراه با علاقه لزوم وجود دارد. زیرا سایه از لوازم خورشید می‌باشد که در آیه ذکر نشده و ملزوم که خورشید است در آیه نیامده است. (تفسیر ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۶۹)

۲-۳ استعاره

استعاره یعنی به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی خود به خاطر علاقه مشابهتی که بین معنای حقیقی و معنای مجازی وجود دارد البته باید دارای قرینه‌ای باشد که از اراده‌ی معنای حقیقی جلوگیری نماید. (جوهرالبلاغه، ص ۲۹۸)

در آیه شریفه «قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) سیوطی بر این باور است که در لفظ «قواریر» استعاره به کار رفته است و معنای آن این گونه می‌باشد: آن ظرف‌های بهشتی نه از شیشه است و نه از نقره بلکه در شفافیت به سان بلور و در سفیدی همچون نقره است. (الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۷۴) همچنین ضمیر فاعلی در فعل «قدروها» به همان طایفه ابرار بر می‌گردد و می‌خواهد بفهماند ظرف‌های غذا و شراب را خود ابرار بر طبق میل خود اندازه‌گیری می‌کنند، از غذا و شراب هر مقداری که بخواهند استفاده کنند ظرف آن غذا و شراب را هم به اندازه همان مقدار طعام و شراب اندازه‌گیری می‌کنند و خلاصه چیزی از غذا و شرابشان در ظرف زیاد و کم نمی‌آید. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

۲-۴ کنایه

کنایه عبارتست از لفظی که معنای غیرحقیقی آن موردنظر باشد ولی به دلیل اینکه قرینه‌ای ندارد تا از اراده‌ی معنای حقیقی جلوگیری کند جانش است معنای حقیقی آن نیز اراده شود. (تفسیر المیزان، ص ۳۱۹)

در آیه شریفه «مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَفْهَرًا» (انسان: ۱۳) به باور ابن عاشور عبارت «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا» کنایه وجود دارد زیرا انکار دیدن خورشید کنایه از انکار وجود خورشید است و اینکه باید از پرتوهای آزاد خورشید هم دوری کرد نشان می‌دهد که کنایه از نوع تلویح می‌باشد. (تفسیر ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۶۱)

در آیه شریفه «وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلُّلاً» (انسان: ۱۴) به اعتقاد ابن عاشور مرجع ضمیر «ها» در «قُطُوفُهَا» یا به «جنه» بر می‌گردد یا به «ظِلَالُهَا» به اعتبار اینکه ظلال (سایه‌های درختان) کنایه از اشجار (درختان) باشد. (تفسیر ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۶۱)

۳ علم بدیع

بدیع در لغت عبارت است از ایجاد چیزی بدون نمونه قبلی و در اصطلاح بدیع عبارت است از علمی است که به واسطه آن، صفات و خصوصیتی که بر زیبایی و ظرافت کلام می‌افزاید و به آن رونق و روشنایی می‌بخشد، شناخته می‌شود و این علم پس از مطابقت کلام با مقتضای حال و همچنین وضوح دلالت کلام از لحاظ لفظ و معنا بر مطلب مورد نظر مطرح می‌شود. (جواهرالبلاغه، ص ۳۳۰)

۱-۳ مُحَسِّنَاتِ مَعْنَوِيَّةٍ

۱-۱-۳ توریه

توریه در لغت یعنی خیر را پنهان کردن و به جای آن خبر دیگری را آشکار کرد و در اصطلاح عبارت است از اینکه متکلم، لفظی مفرد را بیان کند که دارای دو معنا باشد؛ یکی از آن دو معنا قریب به ذهن بوده و دلالت لفظ بر آن آشکار است ولی مورد نظر گوینده نیست؛ اما معنای دیگر دور از ذهن بوده و دلالت لفظ بر آن پنهان است ولی مورد نظر گوینده می‌باشد بنابراین شنونده

گمان می‌کند که متکلم معنای نزدیک را اراده کرده است در حالی که معنای دور را با قرینه‌ای که به آن اشاره دارد اراده کرده است اما آن آشکار نیست. (جواهرالبلاغه، ص ۳۳۱)

در آیه شریفه «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا» (انسان: ۱۹) طبق نظر برخی لغویون از جمله راغب لفظ «مُخَلَّدُونَ» در دو معنا استعمال می‌گردد: یکی جاویدان و دیگری دارای گوشواره. (مفردات راغب، ص ۲۹۲)

همچنین برخی از مفسرین نیز معتقدند که این لفظ دارای دو معناست. (منهج الصادقین، ج ۱۰، ص ۱۰۸) بنابراین علامه طباطبایی در ذیل آیه به نقل از مفسرین می‌فرماید: فرزندان بهشتی پیرامون ابرار طواف می‌کنند، که همیشه طراوت و خرمی جوانی و زیبایی منظر را دارند و معنای دیگر این که جوانانی است که گوشواره معروف به «خلده» را به گوش دارند. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۳۰)

فخر رازی نیز این گونه بیان می‌کند: چون خدام ابرار، نوجوانانی هستند که همیشه در همین سن باقی خواهند بود اذ اقتضای چنین سنی، جهت زیباتر شدن این است که گوشواره‌ای در گوش داشته باشند نه برای افراد سنین بالاتر. (مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص ۷۵۲) بنابراین وجود دو معنا برای لفظ «مُخَلَّدُونَ» و اخذ معنای بعید آن یعنی گوشواره می‌تواند حاکی از نوعی توریه باشد.

۲-۱-۳ طباق

طباق عبارت است از جمع‌آوری بین دو لفظ که از لحاظ معنا با هم متقابلند و این دو لفظ، گاهی هر دو اسمند یا هر دو فعلند و یا هر دو حرفند یا متفاوت می‌باشند. (جواهرالبلاغه، ص ۳۳۶)

۱-۲-۳-۱ طباق ایجاب

در آیه شریفه «مُنَكِّئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمْهَرِيرًا» (انسان: ۱۳) بین شمس (گرمای خورشید) و زمهریر (سرمای شدید) صنعت طباق وجود دارد. ابوالفتوح رازی نکته-ای مرتبط با موضوع بحث، از قتاده نقل می‌کند: خدای تعالی دانست که گرمای سخت و سرمای سخت موذی می‌باشد، هر دو را از بهشت نفی کرد تا بدانند که هوای بهشت معتدل می‌باشد. (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۷۸) علامه طباطبایی کلمه «زمهریر» را به معنای سرمای شدید می‌داند و معنای آیه این است که: خدای تعالی مشقت‌هایی را که تحمل کردند به بهشت و نعمت مبدل کرد، در حالی که اینان در آن بهشت بر تکیه‌گاه‌ها تکیه داشتند و در

بهشت، نه آفتابی می‌بینند تا از گرمای آن متاذی شوند و نه زمهریری تا از سرمای آن ناراحت گردند. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

۲-۳-۲ مُحَسِّنَات لَفْظِيَّة

۱-۲-۳ جناس

جناس تشابه دو لفظ در کلام است و فایده‌اش آن است که شنونده به خوب گوش کردن آن تمایل پیدا می‌کند؛ زیرا که تناسب الفاظ ایجاد میل و توجه می‌نماید و اگر لفظ مشترک بر یک معنی حمل شود و سپس در حالی که مراد غیر آن باشد بیاید، دل به آن مشتاق می‌گردد. (الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۲۲)

۱-۱-۲-۳ اشتقاق

جناس اشتقاق، که در اصل اشتقاق (مصدر) با هم مجتمع باشند، این نوع را مقتضب نیز می‌نامند. (الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳۲۶)

در آیه شریفه «وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا» (انسان: ۱۴) فعل «ذُلَّتْ» و اسم «تَذْلِيلًا» از ماده «ذلل» مشتق یافته‌اند که هر دو ثلاثی مزید از باب تفعیل می‌باشند. کلمه «تَذْلِيلًا» به صورت مفعول مطلق آورده شده تا افاده تأکید و مبالغه کند.

در آیه شریفه «قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان: ۱۶) فعل «قَدَرُوهَا» و مصدر «تَقْدِيرًا» از ماده «قدر» مشتق یافته‌اند و به باب تفعیل رفته‌اند. مقصود این است که خدمتگزاران ظرف‌های غذا و شراب را به آن مقدار غذا و شرابی که ابرار احتیاج دارند اندازه‌گیری می‌کنند و خلاصه چیزی از غذا و شرابشان در ظرف زیاد و کم نمی‌آید. (تفسیر المیزان، ج ۲۰، ص ۱۲۹)

نتیجه

در پژوهش حاضر با مطالعه موردی در سوره انسان در آیات ۲۱-۱۱ تلاش شد تا هندسه ادبی این بخش از آیات در افق بلاغت (مفهوم شناسی و شاخه‌های سه گانه‌اش) با مراجعه به کتب بلاغی و تفاسیر بررسی شود و نظر راغب اصفهانی درباره لغات مهم بیان گردد، سپس نکات استخراج شده را با دیدگاه علامه طباطبایی ^{رحمت الله علیه} تطبیق داده تا روشن گردد که علامه چه مقدار به نکات ادبی اهمیت داده و از آن‌ها در تفسیرش، ذیل آیات استفاده کرده است و چه نکات

اضافه‌تری برای آیات بیان کرده است. همچنین چه مقدار علامه با راغب اصفهانی برای معنای لغات هم عقیده بوده است.

در مقاله ابتدا در علم معانی مواردی چون: ادوات تأکید، احوال مسندالیه، احوال مسند، اطلاق و تقیید مسندالیه، فصل، و ایجاز مورد بررسی قرار گرفت تا اعجاز قرآن کریم از جهت سبک و توصیف زیبا و ترکیبات ظریف و لطیف که خداوند متعال به این کتاب آسمانی اختصاص داده است، شناخته شود و اسرار بلاغت و فصاحتش بر همگان آشکار شود. سپس در علم بیان تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه در آیات بیان شد تا مرتبه‌ای از اعجاز قرآن کریم را نشان دهد که جن و انس از آوردن نمونه‌ای برای آن عاجزند و در آخر در علم بدیع محسنات معنویه (توریه و طباق) و محسنات لفظیه (جناس) بررسی شد تا بتوان طراوت و لطائف بی‌نظیر قرآن کریم در این سوره را به مخاطب منتقل کرد..

منابع

۱. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: انتشارات مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح شده محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
۳. امین، نصرت بیگم، (بی‌تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی‌جا، بی‌نا، چاپ اول.
۴. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: انتشارات دارالشامیه، چاپ اول.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح شده مصطفی حسین احمد، بیروت: انتشارات دار الکتب العربی، چاپ سوم.
۷. سیوطی، جلال الدین، (۱۳۹۲)، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، بی‌جا: انتشارات امیرکبیر.
۸. صافی، محمود، (۱۴۱۸)، الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامه، دمشق: دار الرشید، چاپ چهارم.

۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی، بیروت: انتشارات مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح شده فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۱۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۲. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
۱۳. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴)، التفسیر الکاشف، قم: انتشارات دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم.
۱۵. هاشمی، احمد، (۱۳۹۶)، جواهرالبلاغه، ترجمه محمود خرسندی و حمید مسجدرایی، قم: انتشارات حقوق اسلامی، چاپ ششم.
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۴۲۵)، سلسبیل فی الاصول التجزیه و الاعراب مطبقاً علی سوره الانسان الشریفه، قم: انتشارات دومدارالاسوه للطباعه و النشر.
۱۷. خانجانی، حسن، (۱۳۹۴)، اسرار بلاغی سوره انسان از منظر تفسیر فریقین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲)، تفسیر جوامع الجامع، تصحیح شده ابوالقاسم گرجی، قم: انتشارات حوزه علمیه قم مرکز مدیریت، چاپ اول.
۱۹. طیب، عبدالحسین، (۱۳۹۶)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۲۰. میرحسینی، سید محمد؛ ارفع، فاطمه السادات، (۱۳۹۷)، بلاغت وصل و فصل در آیات قرآن از منظر تفسیر المیزان، فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، سال سوم، شماره ۳.
۲۱. راستگو، کبری؛ علوی، عفت سادات، (۱۴۰۰)، فراهنجاری دستوری فصل و وصل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه‌ی متنیت، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال نهم، شماره ۳۳.

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۶۴-۳۱

تاثیر اختلاف قرائات در تفسیر سوره آل عمران باتکیه بر دو تفسیر کهن (روض الجنان و کشف الاسرار)

محبوبه ستاری^۱

هنگامه آراسپ^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۵)

چکیده

یکی از علوم قرآن کریم که در فهم ترجمه و تفسیر کلام الهی تأثیر مهمی دارد، دانش قرائت قرآن است که تلاش دارد از میان گمانه‌های متنوع نقل شده در رابطه با خوانش کلمات قرآن مجید بهترین را توصیه نماید، این علم به دلیل آن در ترجمه و تفسیر قرآن نیز موثر می‌باشد، همواره مورد توجه مفسران بوده است. در این پژوهش بعد از بیان تعاریف، از دو تفسیر کهن روض الجنان و کشف الاسرار، موارد اختلاف قرائت از میان قرائات مشهور که بر تفسیر قرآن تأثیر دارند در سوره آل عمران مورد بررسی قرار گرفته است. محقق با بررسی آیات سوره آل عمران به این نتیجه رسیده است که از ۶۶ مورد اختلاف قرائات قراء ۴۴ مورد غیر موثر در معنا و ۱۲ مورد موثر در معنا می‌باشد که نمودار شده است و تفاوت معنایی حاصل به جهت اختلاف قرائات است که در نهایت در اکثر موارد، مفهوم یکسانی از آیه را مشاهده نموده است. بیشترین اختلاف در قرائت واژگان مربوط به چگونگی قرائت از لحاظ اشباع ومد و سکون، یا تغییر در حرکت، یادرمخاطب و مغایب و تشدید بوده که اختلاف شکلی است و تغییری در معنا ایجاد نشده است. البته در برخی موارد نیز منجر به تغییر معنایی شده است. در بررسی، میزان توجه مفسران در هر کدام از دو تفسیر، روض الجنان و کشف الاسرار به قرائات مختلف در آیات قرآن یکسان دیده نشد. چنانچه ابوالفتوح در موارد بسیاری نقل قرائت کرده اند و نظر خود را بیان نداشته است، و به ذکر قرائت قاریان شاذ نیز پرداخته است. میبیدی در تفسیر خود به قرائات توجه داشته و قرائات مختلف را ذکر می‌کند و در برخی موارد به تحلیل آن نیز پرداخته و مقدار اندکی به ذکر قرائت های شاذ می‌پردازد. این تحقیق به اعتبار هدف، کاربردی و جمع آوری مطالب به روش کتاب خانه ای با مراجعه به اسناد و مدارک معتبر تفسیری می‌باشد و تحقیقی توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائت، روض الجنان، کشف الاسرار، تفسیر.

^۱ دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه تهران mahboobesattari@gmail.com

^۲ دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه تهران zoheira@yahoo.com

۱. مقدمه

۱- مقدمه

اختلاف قرائات به دوران صحابه پس از وفات پیامبر ص باز می‌گردد بعضی از ایشان قرآن را تنها با یک شیوه قرائت از رسول خدا (ص) آموختند با همین آموخته‌ها در سرزمین‌های اسلامی پراکنده شدند، اما بعد از مدتی آموخته‌های قرائی تابعان از صحابه و نیز شاگردان تابعان از تابعان بخاطر عواملی از جمله این که هر منطقه از مناطق گوناگون سرزمین‌های اسلامی قرآن را طبق صحابی اعزامی به آن منطقه قرائت می‌کردند با یکدیگر اختلاف پیدا کرد. صحابه بر سر جمع و نظم و تألیف قرآن اختلاف کردند و همین امر سبب شد، عثمان فرمان بدهد مصحف واحدی تهیه کنند و از روی آن نسخه‌های متعدد و متحد الشکلی تهیه نموده به مراکز مهم کشور اسلامی بفرستند. (معرفت، ۱۳۸۲: ص ۱۴۲ و معرفت ۱۳۹۰: ص ۹). ممکن است این سوال بوجود بیاید که پس از متحد ساختن قرائات مصاحف در زمان عثمان که به هدف هماهنگی همه قرائات صورت پذیرفت، چرا مسلمانان دوباره گرفتار اختلاف قرائات قرآن شدند؟ در پاسخ می‌توان به چند عامل مهم اشاره کرد: ۱. عاری بودن مصاحف عثمانی از نقطه و اعراب ۲. خالی بودن از "الف" در وسط کلمات ۳. تفاوت لهجه‌ها ۴. اعمال رأی و اجتهاد قاریان ۵. وجود غلط‌های رسم الخطی در مصاحف عثمانی ۶. اختلاط تفسیر با نص قرآن ۷. روایات جعلی و غیر معتبر ۸. اجتهادات شخصی صحابه و اجتهاد عالمان نحوی ۹. انحراف جامعه اسلامی از نظام ولایی ۱۰. حب دنیا و غلبه هوس بر بعضی از قاریان. (معرفت، ۱۳۹۰: ص ۱۴۲/۲ الی ۵۱ و جوان آراسته، ص ۱۹۰ الی ۱۹۴) البته عوامل یاد شده به نحو یکسان موثر در اختلاف قرائت نبوده‌اند، و تنها پاره‌ای از آنها تأثیر زیادی در موضوع داشته‌اند. از جهتی اختلافات پدید آمده در قرائات نیز یکسان نیستند. بگونه‌ای که بیشتر اختلافات به نحوی است که در اصل معنای لفظ تغییری ایجاد نکرده و همچنین اضافه و نقصانی بر لفظ ندارند. در این مقاله در نظر است بعد از تعریف قرائت، اختلاف قرائت بطور مختصر بیان و کلماتی که به لحاظ قرائت با هم اختلاف دارند از نظر لغوی و تفسیری مورد بررسی قرار داده شده و به این سوالات پاسخ داده شود:

۱. در سوره آل عمران کدام یک از موارد اختلاف منجر به اختلاف معنایی شده است؟

۲. منشأ و خاستگاه این اختلاف معنایی چگونه می‌باشد؟

۲. قرائت از نظر اصطلاحی

قرء به معنای جمع کردن و خواندن را قرائت گویند چون در خواندن کلمات کنار هم جمع می‌شوند (قرشی ۱۳۵۲: ۲۶۰/۵) و متصل نمودن بعضی از حروف به بعضی دیگر در آشکار خواندن قرآن است و واژه قرآن در اصل مصدر و به معنی خواندن است (راغب ۱۳۸۳: ۱۸۰/۳) قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است که اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود و دارای ویژگیهای خاصی است. به عبارت دیگر هرگاه تلاوت قرآن به گونه‌ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قرآء معروف بر پایه و اصول مضبوطی، که در علم قرائت شرط شده است، استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است. البته قرآن دارای نصّ واحدی است و اختلاف میان قرآء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نصّ واحد است (معرفت ۱۳۸۲ تاریخ قرآن ص ۱۴۰ و ۱۴۱) قرائت جمع قرائت و از مصدر "قرأ" است. به معنی انداختن و رمی و بعضی آن را به معنی گرد کردن، و از نظر اصطلاحی، خواندن قرآن با اخراج صوتی حروف و کلمات آن از مخارج صوتی با ضمّ حروف و کلمات در قالب اتساق و انتظام لغوی خود بر وفق وجه یا وجوه مرفوعه آن به پیغمبر اسلام (ص) می‌باشد. (قانون تفسیر، سید علی دزفولی، ص ۱۵۸؛ درآمدی بر تاریخ و علوم قرآن، علی حجّتی کرمانی، ۱۳۷۶ ص ۱۴۴)

توضیحاتی در بخش ۳ و ۴

در این فراز مقاله اختلاف قرائات موثر در معنا و غیر موثر در معنا مورد بررسی قرار خواهد گرفت که عمدتاً از دو تفسیر کهن کشف الاسرار و روض الجنان است لذا کلمات ممکن است کمی ثقیل باشد و یا مختصراً بیان شده باشد مانند این که از واژگانی چون شامی، کوفی، بصری و یا.. استفاده می‌شود که در آن زمان رایج بوده و برای خوانندگان مأنوس بوده است، منظور از شامیان (مردم شام که کتاب خدا را به قرائت اُبی بن کعب می‌خواندند)، کوفیان (به قرائت ابن مسعود) و بصریان (به قرائت ابوموسی اشعری) (ر.ک معرفت ۱۳۹۰، التمهید فی علوم قرآن ص ۹) در برخی موارد از تفاسیری دیگر برای بهره‌وری بیشتر و یا به عنوان شاهد و مؤید استفاده شده است. دیگر آن که تنها آن بخش از آیه که اختلاف قرائت از جانب قرآء در کتب‌های ذکر شده بیان شده است مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و گاهی بخشی از آیه با توجه به قرائت قرآء در موثر در معنا و بخشی دیگر در غیر موثر در معنا قرار گرفته است.

۳: مصادیق اختلاف قرائات موثر در معنا در سوره آل عمران

۳-۱ وَاٰخِرَىٰ كَافِرَةً يَرَوْنَهُمْ مِّثْلَهُمْ (۱۳)

نافع، ابوجعفر یعقوب " ترونهم " بالتاء و الباقون بالياء (ابن جزری ۱۴۲۱: ۳۱۹ و الدانی ۱۳۶۲ش:

(۸۶)

معنای لغوی؛ رؤیة: دیدن و ادراک چیزی است که دیدنی و قابل دیدن باشد. (راغب، ۱۲۷/۲ و

افرام البستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶).

قرائت و تعبیر مفسرین

۱. صاحب تفسیر کشف الاسرار؛ «ترونهم تنها قرائت نافع و یعقوب است و باقی قراء به یاء خوانند و قرائت یاء ظاهر تراست و معنی آن روشن تر و چون به تا خوانی «باتاء، لکم» شود می گوید ایشان را می دیدند یعنی کافران را دوبار چند ایشان را " ای مثلهم". در هر دو قرائت که ترونهم خوانی یا یرونهم این هاء و میم مثلهم با مسلمانان شود.» (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۲ ص ۳۰). ۲. صاحب تفسیر روض الجنان می فرماید؛ «با یاء ابو جعفر و نافع و یعقوب خوانند و در شاذ حسن بصری و ابورجاء ابو مخمره و شبیه و ایوب؛ به تاء بر این قرائت. خطاب با جهودان است گفت ای جماعت جهودان شما مشرکان را دو چندان دیدی که مسلمانان را و آنکس که به یاء خواند خلاف کردند در او بعضی گفته اند رؤیت مسلمانان را بود یعنی مسلمانان مشرکان را دو چندان دیدند که اندک بر عدد بسیار ظفر یافتند. بعضی دیگر گفتند رویت راجع است با مشرکان در اول ملاقات آنکه چنان گمان بردند که مسلمانان دو چندانند که ایشان یعنی مشرکان مسلمانان را با قلت ایشان دو چند خویش می دیدند. ایشان گمان بردند که اینان بیش از آنند از روی تخمین نه علم و یقین.» (ابوالفتوح، ۱۳۹۸ه، ب: ص ۴۵۸). ۳. صاحب مجمع البیان بیان داشته است؛ ۱- مسلمانان مشرکین را با این که سه برابر خود آنان بودند دو برابر جمعیت خود دیدند ۲- منظور دیدن مشرکین است یعنی مشرکین جمعیت مسلمانان را دو برابر خود دیدند، شاهد صحت این قول ۴۴ / انفال «فِي أُعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَ يُفَلِّلُكُمْ فِي أُعْيُنِهِمْ» است این معنا بنا به قول کسانی که «یرونهم» را بیا خوانده‌اند درست است. اما بنا به قرائت کسانی که آن را با «تاء» خوانده‌اند (ترونهم) که به صیغه خطاب است یعنی می بینی ایشان را، در این صورت فقط وجه اول صحیح خواهد بود که شما مسلمانان آنان را دو برابر خود میدید. (طبرسی ۱۳۶۰: ۲۵۳/۳). ۴. ابوحیان «قرأ بتاء الخطاب أن يكون الخطاب للمؤمنين.. من قرأ بالياء فضمير الفاعل يحتمل أن يكون للفئة المؤمنة، ويحتمل أن يكون للفئة الكافرة على ما تقرر قبل» (ابوحیان ۱۴۲۰: ۴۸/۳)

بررسی: میدی می گوید اگر با «تاء و یاء» خوانده شود، فاعل مسلمانان هستند و ابوالفتح می گوید اگر به تاء خوانده شود منظور یهودیان هستند و اگر با یاء قرائت شود، در فاعل اختلاف نظر بین مشرکان و مسلمانان می باشد و طبرسی در قرائت با تاء مسلمانان و با یاء مشرکین را فاعل رویت می داند و ابوحیان با تاء خطاب به مومنین و با یاء به مومنین و یا کافرین برمی گردد. در نتیجه با اختلاف قرائت معنا تغییر می یابد.

۳-۲- وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقِّ (۲۱)

حمزه " و يَقَاتِلُونَ الَّذِينَ " بالف مع ضم الياء و كسر التاء من القتال و الباقون بغير الف مع فتح الياء و ضم التاء من القتل " يَقْتُلُ " (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۰ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۷)
معنای لغوی؛ اصل قتل زایل کردن روح از جسد است مثل مرگ و موت، ولی به کار بردن واژه قتل - به اعتبار کاری است که قاتل انجام می دهد و اگر به اعتبار فوت شدن حیات و زندگی باشد موت به کار می رود. (راغب، ۱۲۹/۳). قتل قتله یقتله قتلاً: قتل به صورت مجهول در موقع دعا و لعنت است بر شخصی که از رحمت خدای تعالی دور شده است. (ابو الفتوح ۱۳۹۸ه، ب: ۲۸۶/۱۳)

قرائت و تفسیر

۱. در تفسیر کشف الاسرار آمده، «یقاتلون الذین» قرائت حمزه است و نصیر از کسائی. و مقاتلت اینجا به معنی قتل باشد و مفاعله بر معنی فعل در لغت هست چنان که گویند (عافاه الله) (قاتله الله). (میدی، همان ج ۲ ص ۶۲). و ۲. در تفسیر روض الجنان آمده، «حسن بصری خواند و یقتلون بتشدید علی تکثیر الفعل. مقاتل گفت: مراد ملوک بنی اسرائیلند. ابن جریر و مفصل بن ابی بکر گفتند این جماعتی بودند که وحی به ایشان نیامد ولیکن اتباع انبیاء بودند.. ایشان را بکشتندی.. علی قراءه من قرء و یقتلون: و آنکس که خواند و یقاتلون معنی آن بود که به ایشان آزار کردندی.» (ابو الفتوح، همان الف، ۳ و ۴/۴۷۹) ۳. برخی قرائات را بیان داشته ولی چیزی در اختلاف معنا بیان نداشته اند «قرأ حمزة یقاتلون بالألف و قیل إنما قرأها اتباعا لمصحف عبد الله بن مسعود لأن فیہ و قاتلوا الذین یأمرون و الباقون «یقتلون» و هی القراءة الظاهرة.» (طبرسی ۲/۷۲۰ و ابن جوزی ۱/۲۶۸)
۴. زمخشری تنها فاعل ها را بیان داشته است «قرأ الحسن: یقتلون النبیین. و قرأ حمزة: و یقاتلون الذین یأمرون. و قرأ عبد الله: و قاتلوا و قرأ أبی. یقتلون النبیین، و الذین یأمرون. و هم أهل الكتاب» (زمخشری ۱۴۰۷: ۱/۳۴۷)

بررسی: ابوالفتوح، «يَقْتُلُونَ» به معنای کشتن و یقاتلون به معنای آزار کردن است ولی میدی یقاتلون را به معنای کشتن آورده، ولی تغییر معنایی با اختلاف قرائت بوجود آمده است.

۳-۳- کَفَّلَهَا زَكْرِيَّا (۳۷)

الکوفیون " وکفلها" بتشدید الفاء والباقون بتخفیفها ابوبکر " زکریا" بنصب الهمزة وحفص وحمزة والکسائی یترکون اعراب " زکریا" (ابن جزری ۱۴۲۱: ۳۲۱ والدانی ۱۳۶۲: ۸۷) معنای لغوی؛ الکفالة: پذیرفتن عهد و ضامن شدن. (راغب ۵۲/۴ و ۵۳). وکفل مصدر، ضمانت و به عهده گرفتن چیزی است، سرپرستی کردن، به عهده گرفتن مؤنه و خرجی کسی، به امرکسی قیام کردن؛ خدای تعالی زکریا را کفیل و سرپرست (مریم) کرد. و اگر کفلها به تخفیف (فاء) بخوانیم یعنی زکریا خود تربیت او را به عهده گرفت و او را ضمیمه اهل بیت خود کرد. (ابوالفتوح ۱۳۹۸ ب: ۳۴۱/۱۳).

قرائت و تفسیر

۱. صاحب تفسیرکشف الاسرار؛ «قراءة کوفی فاء مشدد است و زکریا مقصور، ای وکفلها الله زکریا می گوید: وی را بداشتن زکریا (ع) سپرد. و باقی بتخفیف خوانند و زکریا ممدود و معنی آن است که زکریا مریم را بداشتن بپذیرفت».

(مبیدی، همان ج ۲، ص ۱۰۱). ۲. صاحب روض الجنان؛ «ابن کثیر و نافع و عاصم بر روایة ابوبکر و ابوعمر و ابن عامر و یعقوب خواندند بتخفیف فاء و رفع زکریا بر فاعلیت چنانکه فعل زکریا باشد یعنی زکریا او را کفالت کرد و در خویشتن پذیرفت. و باقی قراء به تشدید خواندند و نصب زکریا بر آنکه مفعول به باشد و فعل فعل خدای جل جلاله باشد متعدی به دو مفعول و معنی آن بود که خدای جل جلاله او را با ذکر با گذاشت» (ابو الفتوح، همان الف، ص ۲۲).

بررسی: بنابر این که، فاعل زکریا باشد «کَفَّلَ» به معنای پذیرفت و بنابر این که زکریا مفعول با شد و خدا فاعل باشد به معنای سپرد است در نتیجه با اختلاف قرائت اختلاف معنا ایجاد شده است. ولی در مورد زکریا که تلفظ نام به دوشکل است تغییری ایجاد نکرده است.

۳-۴- اِنِّیْ اَخْلَقْتُ لَکُمْ مِّنَ الطِّیْنِ.. فَيَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللّٰهِ (۴۹)

نافع " اِنِّیْ اَخْلَقْتُ " بکسر الهمزة والباقون بفتحها نافع " فَيَكُونُ طَيْرًا " هنا.. بالف و همزة علی التوحید والباقون بغير الف ولا همزة علی الجمع (ابن جزری ۱۴۲۱: ۳۲۳ ص و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۸) معنای لغوی؛ الخلق: اصلش اندازه گیری و تدبیر و نظم مستقیم و استوار در امور. خلق: در معنی نو آفرینی و ایجاد چیزی بدون اینکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد. و ایجادش بدون نمونه داشتن

باشد بکارمی رود. خُلُق و خَلَق - در اصل یکی است ولی کلمه خلق مخصوص اشکال و اجسام و صورتهائی است که با حواس درک می شود و خُلُق ویژه قوا و سجایائی است که با فطرت و دید دل درک می شود. (راغب، ج ۱، ص ۶۳۳ و افرام بستانی همان).

قرائت و تفسیر

۱. صاحب تفسیر کشف الاسرار؛ «إِنِّي أَخْلُقُ» به کسر، فقاءة نافع براضمار قول / ایشان که «أَنِّي» بنصب الف خوانده اند معنی آن است «الایة أَنِّي اَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ» یعنی خلق به حقیقت ابداع و اختراع اعیان است و لاخالق الا الله عزوجل اما عیسی، بر سبیل توسعه گفت کنم و رسانم شما را، از گل چون سان مرغ «فیکون طیراً»: فقاءة عامه است به «یاء» می گوید باد در آن دهم تا مرغی بود «فیکون طائراً» قرائت مدنی و یعقوب است یعنی که تا پرنده بود. گفته اند خفاش بود» (میبیدی، همان ج ۲ ص ۱۲۲). ۲. روض الجنان؛ «نافع، خواند به کسر همزه (إِنِّي) علی استثناف. باقی قراء خواندن علی البدل من قوله (أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ) «أَنِّي أَخْلُقُ» خلقِ تصویری و تقدیر است نه خلقِ احداث، برای آنکه برخلق اجسام جز خدای تعالی قادر نیست یعنی من بکنم بر شما مرغی از گل. فیکون طیراً: پس مرغی شود به فرمان خدای تعالی، مدنیان و یعقوب خواندند «طائراً» باقی قراء «طیراً» آنکه «طائراً» خواند حمل کرد علی طایر واحد برای آنکه او بیشتر خفاش کردی شب بره. و آنکه طیراً خواند جنس خواست و تخصیص خفاش برای ان است که از مرغان اوتام خلق تر باشد برای اینکه او پستان دارد و دندان دارد و او را حیض باشد و پرنده است». (ابوالفتوح همان ۳ و ۴/۴۳). ۳. الجزری اینچنین تحلیل می کند که طائرمفرد است و اسم جنس برواحد و جمع واقع می شود بنابراین قرائت «طیراً» بنابر جمع بودن یعنی خداوند اجازه می دهد به عیسی ع پرندهگان زیادی را ایجاد کند «علی قراءة الجمع إخبار أن الله أذن له أن یخلق طیراً کثیرة» (ابن جزری ۱۴۲۱ پاورقی ص ۳۲۳)

بررسی: میبیدی می گوید آنکه با فتحه «أَنِّي» را خوانده، قول رادر تقدیر گرفته بخلاف قرائت مفتوح، و ابوالفتوح إِنِّي با کسره را استثناف و با فتحه را بدل از أَنِّي قبل دانسته است در نتیجه «أَنِّي اَخْلُقُ» با قرائت متفاوت، تاثیر در معنا ندارد و در «طیراً» هر دو مفسر در این که الف و همزه اشاره به یک پرنده یا خفاش باشد و بدون الف، اشاره به جنس پرنده یا خفاش دارد، و با توجه به تحلیل ابن جزری، وحدت پرنده یا جنس آن که دلالت بر جمع نیز دارد، از نظر معنایی اختلاف ایجاد می کند.

۳-۵- ما کُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ (۷۹)

الکوفیون و ابن عامر "تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ" بضم التاء و فتح العین و کسر اللام مشدده و الباقون بفتح التاء و اللام مخففة و اسکان العین (ابن جزیر ۱۴۲۱: ص ۳۲۵ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۹)

قرائت و تفسیر

۱. «حجازی و بصری بتخفیف خوانند و این اختیار بوحاتم است اگر به تخفیف خوانی اشارت بفضیلت متعلمان است و اگر به تثقیل خوانی تفضیل و نواخت معلمان است. پس این آیه هم تنبیه متعلمان و هم تنبیه معلمان است. حکیم باید علم و عمل با هم داشته باشد». (میبدی، همان ج ۲ ص ۱۷۹)، ۲. «تعلّمون الكتاب به آنچه مردم را کتاب آموزی. ابن کثیر و نافع و ابوعمر و خوانند "تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ" من العلم به آنچه شما کتاب دانی. و باقی قراء تعلّمون من التعلیم به آنچه شما کتاب آموزی مردمان را و حسن بصری خواند "تعلّمون" علی معنی تتعلّمون من التعلّم به آنچه شما می آموزی». (ابو الفتح همان ۳ و ۴/۹۲).

بررسی: قرائت مشهور «تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ» می باشد یعنی مردم را کتاب آموزی؛ ابن کثیر و نافع و ابوعمر و «تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ» خوانده اند، یعنی شما کتاب را دانی و باقی قراء، «تُعَلِّمُونَ» قرائت کرده اند، یعنی شما می آموزی، معنا کرده اند. و میبدی با تخفیف و بدون تخفیف خواندن را نیز مطرح کرده که شامل معلم و متعلم می شود. در نتیجه اختلاف قرائت در معنا تغییر ایجاد کرده است.

۳-۶- وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ (۸۰)

«عاصم و حمزه و ابن عامر و یعقوب و خلف: (و لا یأمرکم) بنصب الراء و الباقون برفعها و أبو عمرو علی أصله فی الاختلاس و الإسکان». (ابن الجزری، ۱۴۲۱: ص ۳۲۵ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۹) معنای لغوی: امر لفظی است عام برای همه افعال و اقوال (راغب، همان، ص ۲۰۰).

قرائت و تفسیر

۱. «شامی و حمزه و عاصم و یعقوب به نصب خوانند معطوف بر (ان یوتیه الله) و معنی و لا ان یأمرکم ان تتخذوا الملائکة و ایشان که به رفع خوانند می گویند این برسبیل استثناء و ابتدا است». (میبدی، همان، ج ۲ ص ۱۷۹). ۲. «و لا یأمرکم» عاصم و حمزه و ابن عامر خوانند "و لا یأمرکم" به نصب راء عطفا علی قوله (ثم یقول للناس) و قیل علی اضمار ان و براین قراءه مردد باشد. علی "لبشر ان یوتیه الله" و تقدیر آنکه و ما کان لبشر ان یوتیه الله ان یقول و لا ان یأمرکم یعنی این هر دو از قول و امر هیچ آدمی را نرسد و باقی قراء برفع خوانند علی استثناء آنکه در معنی آن خلاف کردند». (ابو الفتح همان ۳ و ۴/۹۲).

بررسی: میبدی قُرَح را الم و دردجراحت و قُرَح را عین جراحت دانسته، ولی ابوالفتوح قُرَح را زخمی که از خارج بر بدن وارد شود و قُرَح را زخمی که از داخل بر بدن ایجاد شود مثل دمل لذا دو لغت متفاوت هستند در نتیجه اختلاف در اعراب اختلاف در معنا ایجاد کرده است. ابوالفتوح عاصم را در میان کسانی که قُرَح را باضم خوانده اند ذکر کرده است، که احتمالاً بنا بر آنچه فخر رازی و ابن جوزی نوشته اند قرائت ابوبکر از عاصم منظور باشد و بنا بر گفته آلوسی ابن عیاش از عاصم.

۳-۸- کَآئِنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتِلَ مَعَهُ (۱۴۶)

ابن کثیر "و کاین" حیث وقع بالف ممدوده بعدها همزه مکسوره و الباقون بهمزه مفتوحه بعد الکاف و یاء مکسوره مشدده بعدها والوقف علی النون وقد ذکر فی باب الوقف علی مرسوم الخط الکوفیون وابن عامر "قاتل معه" بالالف و فتح القاف والتاء والباقون بضم القاف وکسر التاء من غیر الف "قُتِلَ" (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۷ و الدانی ص ۹۰)

معنای لغوی: اصل قتل زایل کردن روح از جسد است و مقاتله: محاربه و جدال به قصد کشتن و

قتل. (راغب، ۱۲۹/۳)

قرائت و تفسیر

۱. «کآین، قرائت مکی بمد و همزه است بر مثال (کآین) باقی بتشدید یا وی مد خوانند بر مثال (کعین) و معنی هردو لغت یکسان است. قُتِلَ بر وزن فُعِلَ بر مجهول قرائت حرمی و بصری است دیگران قاتل خوانند و این کلمات را چهاروجه است یکی: یکی وَ كَآئِنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتِلَ وَقَف كُنِي، معنی آن است که بسا پیغمبران که کشتند و در قرآن ازین کشتن انبیاء فراوان ست. وجه دیگر وَ كَآئِنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتِلَ وَقَف است. میگوید: بسا پیغامبرها که کشتن کرد و جنگ با دشمنان خدا. آن دو وجه دیگر «قتل معه» و «قاتل معه» قتل و مقاتلت با سپاه پیغامبران افتد» (میبدی، همان، ج ۲ ص ۳۰۱). ۲. «(قاتل): ابن کثیر و نافع و ابوعمر و یعقوب خواندند "قتل" و باقی قراء خواندند "قاتل" حجت آن کس که قاتل خواند ضعیف نشدند برسبیل مدح و محال است که پس از وهن قتل باشد تا وصف کنند ایشان را بنفی وهن و از آنجا سعید جبیر گفت ما نشدیدیم هرگز پیغمبری را در کارزار بکشند دگر آنکه ابوعبید گفت قاتل عام تر از قتل است. آنکه قتل خواند بروجهی از سه باشد یکی آنکه قتل تمام کلام باشد دوم: آن ست که قتل متناول باشد ربیون را و وجه سوم: آن است که قتل متناول باشد پیغمبران را و قوم را» (ابوالفتوح ۳ و ۴/۲۱۰).

*بررسی: کاین: به نظر می‌رسد که تأثیری در معنا نداشته باشد. میبیدی، قاتل به معنای کارزار ولی قُتل به معنای کشته شده ولی ابوالفتوح قاتل را عام تر گرفته پس در واقع اختلاف معنایی با اختلاف قرائت در قاتل ایجاد شده است.

۳-۹- وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ (۱۶۱)

ابن کثیر و ابو عمر و عاصم "ان يُغْلَ" بفتح الیاء وضم الغین والباقون بضم الیاء وفتح الغین "یُغْلَ" (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۹ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۱)

معنای لغوی: الغل: اصلش زره یا پارچه بر چیزی پوشیدن، و در میان گرفتن آن شیء است ۱۶۱ / آل عمران هیچ پیامبری را نرسد خیانت کند (راغب ۷۰۵/۲). "غل" این ماده در اصل به معنی داخل شدن آب در سوراخ ها و شکاف های درخت است. "غُل" بند و زنجیری که دست و پا را به ان بندند. گفته می‌شود، غل فلاناً یعنی طوق درگردن و دست و پای او انداخت (ابوالفتوح همان ۲۲۴/۱۳)

قرائت و تفسیر

۱. «قرائت مکی و عاصم و ابو عمرو بفتح یاء وضم غین است و معنی آن است که هیچ پیغامبری را سزا نیست که خیانت کند در مال غنیمت قسمت کردن، و باقی بضم یاء وفتح غین خوانند بر معنی آنکه هرگز روا نبود پیامبری را که باو خیانت کردند در غنیمت بخشیدن». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۲. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۳. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۴. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۵. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۶. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۷. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۸. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۹. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳). ۱۰. «يُغْلَ عَلَى الْفِعْلِ الْمَجْهُولِ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ كَقَوْلِهِ: نَبَأٌ يَنْشَأُ مِنْ غَيْرِ نَبَأٍ». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۳۳).

بررسی: در توضیح باید بیان کرد که؛ قرائت اول که هیچ پیغمبری خیانت نمی‌کند تا خیانت منسوب و مسند به پیغمبر باشد. و قرائت دوم، برعکس این است یعنی به هیچ پیغمبری نباید خیانت کنند یعنی کسی را نرسد که به پیغمبران خیانت کند، و قرائت عاصم به صورت «يُغْلَ» بوده است. در نتیجه اختلاف قرائت موجب اختلاف در معنا شده است.

۳-۱۰- لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسِبْنَهُمْ بِمَقَارَةِ مِنَ الْعَذَابِ (۱۸۸)

ابن کثیر و ابو عمرو "فلا يحسبنهم" بالياء وضم الباء والباقون بالتاء وفتح الباء. (ابن جزری ۱۴۲۱:ص ۳۳۰ و الدانی ص ۹۳)

قرائت و تفسیر

۱. میدی با ذکر این که قرائت در این آیه مانند آیه ۱۸۰ است « بیان اختلاف قرائت و وجوه آن درین آیت همان است که در وَ لَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ و شرح آن رفت» اختلاف قرائت را در مخاطب و مغایب دروازه «یحسن» ذکر کرده است، که در بخش بعدی بررسی می شود ولی در رابطه با واژه يحسبنهم چیزی بیان نداشته اند. (میدی همان ج ۲ ص ۳۷۵) ۲. «گفت میندار ای محمد آنان را که شادمانه باشند بآنکه کرده باشند و دوست دارند که ایشان را حمد کنند و بستایند به آنچه نکرده باشند که ایشان از عذاب برهند. ضحاک و عیسی بن عمر خواندند "فلا تُحْسِبْنَهُمْ" بالتاء و بضم تاء بضم باء، خطاب با رسول باشد و صحابه او، و مجاهد و ابن کثیر و ابو عمرو خواندند "يحسبنهم" بالياء نهی غائب باشد که نباید که ایشان خویشتن را رستگار پندارند از عذاب که ایشان را عذابی سخت خواهد بود خلاف کردند که آیت در شأن که آمد. عطاء بن یسار گفت عن ابی سعید الخدری که جماعت منافقان در عهد رسول (ص) گفتندی یا رسول الله اگر غزایی باشد ما با تو بیایم چون غزای پدید آمدی تخلف کردندی» (ابو الفتح ۳ و ۴/۲۸۲).

بررسی: اختلاف قرائت در مخاطب و مغایب است در مخاطب به رسول خدا و صحابه او برمی گردد و در غایب به منافقان پس با اختلاف قرائت اختلاف معنایی ایجاد شده است.

۳-۱۱- قَاتِلُوا وَقْتُلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ (۱۹۵)

ابن کثیر و ابن عامر، "و قتلوا" بتشديد التاء فيه والباقون بتخفيفها فيها حمزه و الكسائي "و قتلوا" و قاتلوا" (ابن جزری ۱۴۲۱:ص ۳۳۲ و الدانی ۱۳۶۲:ص ۹۳)

قرائت و تفسیر

۱. «و قاتلوا و قتلوا این عامه مهاجران اند. قراء حمزه و الكسائي "و قتلوا و قاتلوا" یعنی قتل بعضهم و قاتل من بقى منهم. و قيل: فيه اضمار "قد"، ای: و قتلوا و قد قاتلوا. مکی و شامی و قاتلوا و قتلوا مشدد خوانند، یعنی انهم قطعوا فی المعركة. باقی و قاتلوا و قتلوا بتخفيف خوانند، ای: قاتلوا حتی قتلوا». (میدی ۱۳۷۱:ج ۲ ص ۳۹۰).

۲. «(و قاتلوا و قتلوا) و قتال کردند و ایشان را بکشتند تا هم مجاهد بودند وهم شهید. حمزه و کسائی و خلف خوانند و در شاذ اعمش و یحیی بن وثاب "و قتلوا و قاتلوا" و این را چند وجه

باشد یکی تقدیم و تأخیر برای آنکه او ایجاب ترتیب نکند این معنی در فاء بود، و وجهی دیگر آنکه "قتلوا" ای قتل بعضهم ثم قاتل من بقی منهم، چنانکه گویند قتلنا بنی تمیم و اگرچه همه را نکشته باشند. و وجهی دگر آن است که "قتلوا و قاتلوا" ای وقد قاتلوا بمعنی بعد ما قد قاتلوا بکشتند ایشان را پس از آنکه ایشان بذل جهد کرده بودند در قتال. و باقی قراء خواندند "و قاتلوا و قتلوا" علی تقدیم الفاعلین علی مفعولین، و حسن بصری خواند "قاتلوا و قتلوا" ای قطعوا فی المعرکه بر سبیل مبالغه یعنی ایشان را در معرکه پاره پاره بکردند. و عمر بن عبد العزیز خواند "و قتلوا و قاتلوا" کشتند آنکه ایشان را نیز مشرکان بکشتند. (ابوالفتوح ۳ و ۴/۲۹۴ و ۲۹۵).

بررسی: آنکه مشدد خواند یعنی در جنگ آنها را پاره پاره کردند آنکه مخفف خواند یعنی جنگیدند تا کشته شدند در نتیجه، قتلوا به صورت مشدد باعث مبالغه و تأکید می شود. قاتلوا و قتلوا: قرائت عاصم به صورت قاتلوا و قتلوا می باشد یعنی در ابتدا معلوم را آورده و بعد مجهول (فاعل قبل مفعول)، ولی ابوالفتوح می گوید بعضی قتلوا و قاتلوا خوانده اند یعنی دوفعل را جابجا کرده اند که چند وجه در آن ایجاد می کند که معنی متفاوت می شود

۴: مصادیق اختلاف قرائات غیر موثر در معنا، در سوره آل عمران

۴-۱- قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْيَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ (۱۲)

حمزه و کسائی "سیغلبون و يحشرون" بالياء فيهما و الباقون بالتاء نافع "ترونهم" بالتاء و الباقون بالياء. (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۱۹ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۶)

معنای لغوی: الغلبه: چیره شدن، غلبه عليه کذا: بر او مستولی شد، (غلب) ستبر گردن شد. (راغب، ج ۱، ص ۴۹۴). حشر، برانگیختن و بیرون آوردن گروه و جماعت از جایگاهشان و روانه کردن آنها از آنجا به سوی جنگ، (راغب ۲/۷۰۹) تحشرون، محشور می شوید از حشر که به معنای جمع است و به پیامبر اکرم "حاشر" می گویند که مردم را به دنبال خود گرد آورده و جمع می نمود. (طبرسی ۱۳۷۲: ۷۰۶/۲).

قرائت و تفسیر

۱. «این کافران مشرکان مکه اند و جهودان مدینه، ستغلبون و تحشرون الی جهنم - حمزه و کسائی هر دو کلمه را بیا خوانند باقی همه «تاء مخاطبه»، و معنی ظاهر است و «بیا» آن را دو وجه است که یکی آن است - که الذین کفروا سیغلبون و يحشرون فقل لهم می گوید ایشان که کافر شدند ایشان را اینجا باز شکنند و فردا بدوزخ رانند، وجه دیگر قل للذین کفروا یعنی، الیهود. سیغلبون یعنی کفار مکه، فرا کافران اهل تورات گوی که این مشرکان قریش که دشمنان منند ایشان

را باز خواهند شکست امروزه در دنیا، و بدوزخ خواهند راند فردا بقیامت و این آیت دلیلی روشنی است بر صدق نبوت مصطفی و صدق سخن وی که پیش از آن خبر باز داد که مسلمانان را غلبه و قوت خواهد بود». (میبدی، همان ج ۲ ص ۲۸) ۲. «حمزه و کسائی خوانند بیاء در هر دو جایگاه بر مغایبه و باقی قراء بقاء علی الخطاب و هر دو رواست و جایز در عربیت برای آنکه چون مخاطب مواجه نبود و رسالت باو بر زبان کسی بفرستند هر دو روا بود آنکه مراد به آیه کیست؟ مقاتل: مشرکان مکه. بعضی: جهودان» (ابوالفتوح رازی، همان، ج ۳ و ۴، ص ۴۵۶).

بررسی: میبدی معتقد است اگر با یاء خوانده شود این آیه نشان دیگری بر صدق نبوت رسول خدا (ص) است چون پیروزی مسلمانان بر کفار در روز بدر را پیش بینی کرده است و این موضوع در تورات یهودیان آمده بود. اختلاف در مخاطب و مغایب است و چون نایب فاعل در هر دو حالت یکی است اختلاف معنایی ایجاد نشده است.

۴-۲-۴-۱-۲-۱۹-۱۹) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (۱۹)

الکسائی "ان الدین عند الله" بفتح الهمزة و الباقون بکسرها (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۰ و

الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۷)

قراءت و تفسیر

۱. «... کسائی خوانده است تنها- إِنَّ الدِّينَ- بنصب الف معطوف در آن که شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ، و إِنَّ الدِّينَ- و کسانی آن از کس نشنیده است و بر کس نخوانده، جز زان که قرائت ابن عباس است. معنی آنست که دین معروف که آن را ملت و کیش خوانند. آن نزدیک خدا اسلام است، و اگر تفصیل آن خواهی که بدانی، قول و عمل و نیت است». (میبدی، همان ج ۲ ص ۵۲). دین به نزدیک خدای اسلام است کسائی خواند «ان الدین» به فتح همزه آن رد علی الاول فی قوله "شهد الله انه" و باقی قراء خوانند ان بر ابتدا اسلام تن بدادن و انقیاد کردن و درسلم آمدن باشد. (ابوالفتوح همان، ص ۴۷۹). ۳. «قراءت با کسر همزه بنا به استثناف است». (طبرسی، همان ج ۲ ص ۷۴۹). ۴. «قراءت با فتح همزه به تقدیر حرف جر لام است که بیان علت ما بعد است» (زمخشری همان ۱۷/۱). ۵. «سمین بعد از آنکه پنج ترکیب برای فتح همزه بیان می کند؛ غالب آنها را ضعیف دانسته و تنها ترکیب حذف جر علت را تایید می کند». (سمین، ۱۴۱۴: ج ۴ ص ۵۰۷).

بررسی: قراءت با کسر همزه ان، بنا به استثناف بودن آن است، و قراءت با فتح همزه بنا بر به تقدیر گرفتن حرف جر (لام) است که تعلیل را می رساند لذا تفاوت معنایی ایجاد می کند، ولی

اگر بگوییم در صورت استثناف گرفتن نیز معنای تعلیلی از آیه قابل استفاده است در این صورت تغییر معنایی ایجاد نمی‌شود. چنانچه در آیه ۱۵ و ۹۷ نیز اختلاف در اعراب تغییری ایجاد نشد.

۴-۳- تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ (۲۷)

نافع وحفص و حمزه و الکسائی "الحیّ مِنَ المیت" و "المیت مِنَ الحی" و "الی بلد میت" و شبهه اذا كان قد مات مثقلاً و الباقون مخففاً (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۰ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۷) معنای لغوی: مات یموت، مُرد، درگذشت. موته، او را میراند، او را کشت (افرام بستانی، ص ۵۵۱). مات یموت موتاً: مردن، روح از بدن خارج شدن، بیجان شدن، آرمیدن، میت به فتح میم و کسریاء مشدد و جمع آن مَیتون و موتی. به فتح میم و الف کوتاه در آخر. و در تخفیف و سبک شده میت گفته می‌شود. میت به فتح میم و سکون یاء و جمع آن اموات و موتی می‌باشد. (ابوالفتوح، ۱۳۹۸ه، ج ۱۳).

قرائت و تفسیر

۱. «میت و میت به تشدید و تخفیف دو لغت است. ازدوگروه عرب معنی هر دو یکسان است اما به تشدید قرائت نافع است و حمزه و کسائی و حفص و باقی بتخفیف خوانند. می گوید زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده از زنده این از آن بیرون می‌آوری و آن از این». (میبیدی، همان، ص ۷۶). ۲. «حسن بصری گفت: مؤمن از کافر پدید آرد و کافر از مؤمن و گفت مؤمن زنده دل است. و کافر مرده دل». (ابوالفتوح، همان، ج ۲ ص ۷۶).

بررسی: قرائت حفص با تشدید می‌باشد و معانی هر دو «باتشدید و بتخفیف» یکسان است. و در آیه ۱۲۰ «الکوفیون و ابن عامر "لا یضرمکم" بضم الضاد و رفع الراء مع تشدیدها و الباقون بکسر الضاد و جزم الراء» و در آیه ۱۶۸ نیز «ما قتلوا» بتشدید التاء و الباقون بتخفیفها» در این دو آیه نیز با تشدید و بدون تشدید قرائت شد که معنای یکسانی را پدید آورد و در آیه ۱۷۹ تنها اختلاف در تشدید و اعراب بود که اختلافی در معنا ایجاد نشد.

۴-۴- فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ.. أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى (۳۹)

حمزه و لکسائی "فناداه الملائكة" بالف مماله و الباقون بالتاء بغير الف حمزه و ابن عامر "ان الله يبشرك بيحيى" بكسر الهمزة و الباقون بفتحها حمزه و الکسائی "يبشرك" فى الموضوعين (۳۹ و ۴۵) هنا و "يبشرك" بفتح الياء و اسكان الباء و ضم الشين مخففا و الباقون بضم الاول و كسر الشين مشددا فى الجميع (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۲ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۷)

معنای لغوی: البشرة یعنی ظاهر پوست بدن و (استبشار) یعنی شادمان شدن به شنیدن خبر و راهگشایی در امور و کارها، و بشیر: همان مبشر و بشارت دهنده است. بشری و بشارت، همان مژده و خبر مسرت بخش است. (راغب، ۱/۲۶۹ و ۳۰۳). نداء: به کسرنون مصدر است یعنی کسی را با صدا و آواز خواندن و غالباً بلند و کشیده می باشد و از نظر معنی اخص از دعاست چون دعا گاه با علامت و اشاره است بدون سخن. (ابوالفتوح، ۱۳/۴۴۶)

قرائت و تفسیر

۱. «حمزه و کسایبی فناده به یاء خوانند بر تقدیم فعل و ملائکه هر چند که جمع است این جا جبرئیل خواهد. عرب روا دارند کسی را که رئیس و مهتر قوم باشد که از وی خبر بلفظ جمع باز دهند. "إن الله:" بکسراف قرائت شامی و حمزه. "ببشرک": به تخفیف قرائت حمزه و کسایبی می گوید: خدا تو را شاد می کند به پسری نام وی یحیی (ع)» (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۱۰۳-۱۰۴).
 ۲. «چون فعل مقدم باشد تو مخیر باشی خواهی تذکیر کنی و خواهی تأنیت.. گفت عبدالله مسعود در همه قرآن ملائکه را تذکیر کرد (ان الله ببشرک) بدانکه قراء در صیغه این فعل چون مستقبل باشد در قرآن و آن ده جایگاه است خلاف کردند و دو در این سوره هست من التفعیل. و در قرائت شاذ.. اما آنکس که خواند من التبشیر آن خود لغت عامه عرب است و تکثیر فعل و مبالغت را باشد. و آنکه از فعل یفعل بر گیرد و آن لغت تهامه است و قراءه عبد الله مسعود و دلیل آنکه به تشدید خوانند آن است که لغت عامه عرب و لغت معروف این است، دیگر آنکه در همه قرآن هر کجا لفظ ماضی و امر است از این فعل بتشدید است» (ابوالفتوح، ۳ و ۴، ۲۶ و ۲۷ و ۲۸). ۳. «قرائت با کسر همزه «إن» بنا به استتفاف است». (طبرسی ۱۳۷۲: ۷۴۹/۲). ۴. «قرائت با فتح همزه به تقدیر حرف جر لام است که بیان علت ما بعد است» (زمخشری ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۱۷).

بررسی: در فنادته الملائکه اختلاف قرائت تأثیری در معنا ندارد. در مورد آن الله ببشرک، قرائت با کسر همزه بنا به استتفاف است. و قرائت با فتح همزه به تقدیر حرف جر لام است که بیان علت ما بعد است و در ببشرک علت تشدید در قرائت مبالغه و تاکید می باشد. در نتیجه تأثیر چندانی جز تاکید در معنا ندارد.

۴-۵- إِنْ مَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۴۷)

"کن فیکون" قد ذکر فی الآیه ۱۷ بقره ابن عامر (فیکون) هنا و فی آل عمران (فیکون و نعلمه) و فی النحل و مریم و یس و غافر فی الستة بنصب النون، و تابعه الکسائی فی النحل و یس فقط، و الباقون بالرفع. (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۲۹۴)

قرائت و تفسیر

۱. «کن فیکون: گفته اند این خطاب تکوین مخاطب را در حال تکون صورت بندد، لا قبله و لابعده. واگر نه این خطاب درست نیاید. و درست آن است که این خطاب بآنست که در علم حق موجود است اگر چه معدوم الذات است و هر چه معلوم حق بود در حکم موجود بود پس خطاب آن درست آید. شامی خواند فیکون بنصب نون بر جواب امر، و جواب امر با عرب بنصب گویند و برفع گویند، اما برفع بیشتر گویند» (میبدی، همان، ج ۲ ص ۱۲۱). ۲. «در این دو قول گفته اند یکی آنکه این عبارت باشد عن نفی التعذر علیه تا درامکان و تسهل براو چنان بود که یکی از ما گوید کن چنانچه او را رنجی نرسد همچون خدای تعالی بی کلفتی و مشقتی هر چند خواهد بکند جواب دوم آن است که خدای تعالی "کن" بعلامتی کرده است فرشتگان را تا ایشان بدانند که خدا فعلی خواهد کردن و ایشان را در آن اعلام لطف باشد. جواب سوم آن است که خدای تعالی أما قول "فیکون" روا نباشد الا برفع و نصب بر جواب امر بفاء صورت نبندد، برای آنکه معنی تباه شود اگر گویی که فانک ان کنت او فانه ان یکن یکن، و اما قوله "انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون" گفته اند آنجا نصب روا باشد عطفاً علی ان نقول و آن نیز هم ضعیف است». (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۴۲۹).

۳. «قرائت عاصم، نافع، ابن کثیر، ابو عمرو حمزه و کسایی فیکون؛ ابن عامر فیکون» (الدانی، ۱۳۶۲: ۱۴۹). ۳. «غالب مفسران اختلاف قرائت در این کلمه را ذیل آیه ۱۱۷ سوره بقره آورده اند. ترکیب یکون بنا بر رفع عطف بر یقول یا خبر برای مبتدای محذوف و مستأنفه است که بنا بر هر دو تقدیر مقول قول است ترکیب نصب بنا بر قرائت ابن عامر جواب امر می باشد» (طوسی، بی تا، ۱/ ۴۳۳). ۴. «فراء قرائت نصب را مردود دانسته» (فراء، ۱۹۸۰: ۱/ ۷۴). ۵. «ابن مجاهد آن را خطایی در زبان عرب قلمداد نموده است» (الخطیب ۱۴۲۲: ج ۵ ص ۳۶۷).

بررسی: ترکیب یکون بنا بر رفع عطف بر یقول یا خبر برای مبتدای محذوف و مستأنفه است که بنا بر هر دو تقدیر مقول قول است. همه به یک معنا گرفته و آن قدرت خداوند در بوجود آمدن است. در نتیجه اختلاف در اعراب، تأثیری در معنا نداشته

۴-۶-وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ (۴۸)

نافع و عاصم "ويعلمه" بالياء والباقون بالنون (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۲ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۸) معنای لغوی: ادراک حقیقت چیزی بر دو گونه است ۱. ادراک ذات شیء. ۲. حکم کردن بوجود چیزی با وجود چیز دیگر که برایش ثابت و موجود است یا نفی چیزی، (راغب، ۲/ ۶۳۴)

وابوالفتوح، ۱۳/۱۸۳). دانا شد، دانست علم الشیء چیزی را دانست به آن پی برد. (افرام بستانی، ص ۳۷۵).

قرائت و تفسیر

۱. «یعلمه الكتاب: به یاء قرائت نافع و عاصم و یعقوب است اختیار ابو حاتم، و معطوف بریای یخلق. وایشان که به نون خوانند گویند معطوف است برنوحیه الیک ویعلمه الكتاب ای الكتابه و الخط بیده ما بلغ اشده»، (مبیدی، همان ج ۲، ص ۱۲۲). ۲. «مدنیان و عاصم و یعقوب خوانند (و یعلمه الكتاب) بیاء حملا علی قوله (یخلق ما یشاء) یعنی خدای تعالی جل جلاله بیاموزد او را و باقی قراء خوانند (نعلمه الكتاب) به نون و ما بیاموزیم او را کتاب حملا علی قوله (نوحیه الیک)» (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۴۳)

بررسی مطابق قرائت حفص از عاصم به یاء، بیاموزد او را معنا می شود و به صورت متکلم ما بیاموزیم ترجمه می شود. اختلاف قرائت در مخاطب و مغایب است و فاعل در هر دو یکی است چنانچه در آیه ۳۶ نیز چنین است. در نتیجه تغییر معنایی قابل توجهی ایجاد نشده است.

۴-۷- فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ (۵۷)

حفص " فَيُؤْتِيهِمْ " بالياء و الباقون بالنون (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۳ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۸) معنای لغوی: وافی چیزی است که به تمام و کمال رسیده باشد، پس (توفیه) یعنی کوشش نمودن در آنچه که خواسته شده که حضرت ابراهیم (ع) به آنها عمل کرد. (راغب ۴۷۲/۳ و ۴۷۳). و فی بالوعد و العهد: یعنی پیمان را به سر برد و آن را انجام داد و نگهداشت و مورد مراقبت قرار داد و بر آن پایدار بود. (ابوالفتوح، همان، ۱۳/۵۶۶).

قرائت و تفسیر

۱. «جزاء کردارشان و ثواب طاعات ایشان به تمامی به ایشان رسانیم و از مزد کار ایشان هیچ چیز ضایع نکنیم و نگاهیم». (مبیدی، همان ج ۲ ص ۱۳۸). حفص و رويس بیاء خوانند علی الخبر من الله عزوجل. باقی به نون خوانند علی اخبار الله تعالی عن نفسه علی عادة الملوك و توفیه الحق اتمامه بکماله. خدای تعالی ایشان را حق بتمامی گذارد یا ما ایشان را حق بتمامی گذاریم چنانکه از مستحق ایشان هیچ بخشی و نقصانی نباشد خدای تعالی گفت من مزد بدهم و تمام بدهم و بخش نکنم که آنکه ظلم باشد و چون ظالم را دوست ندارد. (ابوالفتوح ۳ و ۴ / ۶۰).

بررسی: میدی متکلم معنا کرده ابوالفتوح بنابر قول حفص و رويس بباء، یعنی به صورت غائب و نه متکلم. در نتیجه فاعل در هر دو صورت خداوند است تغییر معنایی قابل توجهی ایجاد نشده است.

۴-۸- هُدَى اللّٰه اَنْ يُؤْتَىٰ اَحَدًا مِّثْلَ مَا اُوْتِيْتُمْ (۷۳)

ابن کثیر "ان یوتی" بالمدّ علی الاستفهام والباقون بغیرمدّ علی الخبر (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۴ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۹)

معنای لغوی: الاتیان: به آسانی آمدن، و به سیلاب ریزان می گوید. اتی و اتاوی، مرد غریب را هم به جهت همین شباهت معنی (اتاوی) گویند که دائما در حرکت است و جائی برای اسکان ندارد (راغب، ۱/۱۴۵).

قرائت و تفسیر

۱. «ابن کثیر «ان یوتی احد» را ممدود خواند بر معنی استفهام. یعنی که هرگز بود که او را آن دهند که شما را دادند؟ و از شواذ قراءه است "ان یوت احد" بکسرالف، و معنی آنست که هیچ کس را جز از هم دینان خویش استوار مگیرید، اگر کسی را چنان دهند که شما را دادند و در دین همه وجوه این "احد" محمد (ص) است. و این تورات است» (میددی، همان، ج ۲ ص ۱۶۷).

۲. «اکنون بدانکه قراء و اهل معانی در قراءه و نظم و معانی آیه اختلاف کرده اند بر هفت قول: قراءه عامه "ان یوتی" است به فتح همزه و قصر او و بر این قرائت اهل معانی چند قول گفتند: یکی آنکه این آیت حکایت کلام یهود است و تقدیر کلام این باشد که جهودان خیر جهودان مدینه را گفتند. بر قول حسن بصری و بر قول قتاده و سدی و ربیع و ابن زید جهودان بعضی بعضی را گفتند هیچ کس را باور نداری الا آنانرا که تابع دین شما باشند از جهودی "ان یوتی احد" کلامی دیگر و عامل را تقدیر تکریر باید کردن و التقدیر و لا تومنوا ایضا بان یوتی احد والا متعلق باشد بکلام اول دون این کلام و "ان یوتی" احد در محل نصب باشد. قول دوم: ابوعلی الفارسی گفت تقدیر کلام آن است "و لا تصدقوا بان یوتی احد قول سوم: ابن جریر و ابن رئاب گفتند: در جهان کسی را باور مدارید الا جهودان را تا کسی گمان نبرد که کسی را آن دهند که شما را دادند تا دعوی فضل کند بر شما» (ابوالفتوح رازی، ج ۳ و ۴، ص ۷۶).

بررسی: اختلاف قرائت در مدّ تغییر معنایی ایجاد نمی کند. و تنها دو حالت است که گروهی آن را سوالی گرفتن و گروهی خبری. و در آیه ۶۶ نیز "ها اَنْتُمْ هَؤُلَاءِ" که نافع و ابو عمرو با مدّ و بدون همزه قرائت کرده اند و ورش مدّ کوتاه و قنبر با همزه بدون الف، بعد الهاء و باقی قراء با مدّ و

همزه، و النری تنها با مدّ قرائت کرده، و هاء بنابر اصل اش بنابر مذهب ابی عمرو قالون و هشام برای تنبیه است.. اختلاف قرائات منجر به اختلاف درمعنا نشد، زیرا تنها اختلاف در اشباع و مد و سکون بود.

۴-۹- و مِثَاقَ النَّبِيِّنَ لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتَابِ (۸۱)

حمزه "النبيين لِمَا" بکسر اللام و الباقون بفتحها نافع "اتیناکم" بالنون والالف جمعا والباقون بالتاء مضمومه مؤخدا (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۵ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۹)

قرائت و تفسیر

۱. «لما آتیتکم: این لام در "لما" لام تاکید است. و جواب آن بلام قسم بازدهند. می گوید هر چه را شما دهند از کتاب و حکمت به آن بگروید و تصدیق کنید حمزه، خواند بکسر لام لِمَا آتیتکم، یعنی لاجل ما آتیتکم و بتشدید میم قراء شاذ است. یعنی مهما آتیتکم و حین آتیتکم. قراءه نافع لما آتیناکم است بر سبیل تعظیم، گفت دهیم شما را از کتاب و حکمت». (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۱۸۰-۱۸۱). ۲. «حمزه خواند لما آتیتکم بکسر لام باقی به فتح لام خوانند و نافع خواند آتیناکم علی جمع باقی قراء بتاء علی اخبار المخاطب عن نفسه. آنکس که لام را مفتوح خواند در او چند قول است: اخفش: لام ابتدا وما موصوله است و آنچه از پس او است صله اوست. معنی آن است که الذی آتیتکم کتاب و حکمه. آنچه ما شما رادادیم کتاب و حکمت است». (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۹۳). ۳. «واژه "لما" در این آیه شریفه، به فتح لام و "ما" موصوله بکار رفته است؛ که به بیان برخی از مفسران، منظور کتابی است که نزد شماس است و تفسیر آیه، هرگاه کتاب آسمانی و حکمت و دانشی برای شما آمد و بعد از آن پیامبری آمد که آن کتب و حکمتی را که نزد شماس تصدیق کرد بیدرنگ به او ایمان آورید» (طبرسی، ۷۸۴/۲). ۴. «چنانچه ابن جرزی نیز بیان داشته است و اگر لام ابتداء باشد جایز است که برای قسم نیز باشد چون اخذ میثاق درمعنای استحلاف است... و در "اتیناکم" ضمیر برای تعظیم است و در "اتیتکم" بر سبیل سیاق قبل جاری شده چون قبلش "اذ اخذ الله" است» (ابن جرزی ۱۴۲۱: ص ۳۲۵ پاورقی)

بررسی: مبیدی بیان می دارد، لام در "لما" اگر تاکید و ما موصول باشد معنا این می شود که هرچه از کتاب و حکمت به شما دادند به آن بگروید و اگر لام حرف جر باشد یعنی بخاطر آنچه به شما عطا کردم به آن بگروید ابوالفتوح نیز آن را ردّ نکرده تنها قول اخفش را بیان داشته که تنها به مورد لام تاکید اشاره کرده است که قول او را تایید میکند پس تغییر معنایی مختصری ایجاد می شود ولی باتوجه به گفته ابن جرزی که اخذ میثاق خود معنای استحلاف می دهد، معنای این

دوقرائت را به نزدیک می کند، لذا می توان گفت تغییر معنایی قابل توجهی ایجاد نشده است. "اتیتکم" که برسبیل سیاق ماقبل است و اتیناکم برسبیل تعظیم که تفاوتی در معنا به جز تعظیم ایجاد نکرده است.

۴-۱۰- اَفْعَيْرَ دِينَ اللّٰهِ يَبْغُونَ وَ.. يُرْجَعُونَ (۸۳)

حفص و ابو عمرو "یبغون" بالیاء و باقی بالتاء، حفص "والیه یرجعون" بالیاء و الباقون بالتاء فیهما (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۵ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۸۹)

معنای لغوی: (بغی): البغی یعنی اراده کردن و قصد تجاوز نمودن یا درگذشتن از میانه روی چه عملاً تجاوز کند یا نکند، گاهی بغی و تجاوز در کمیت و ارزش مادی است و گاهی بغی و تجاوز در وصف کیفیت تعبیر و بیان می شود. بغی دو گونه است: ۱. بغی پسندیده. ۲. بغی و تجاوز ناپسند و ناروا یعنی از حق و باطل و به شک و شبهه رفتن. (راغب، ج ۱، ص ۲۹۵)

(رجع): الرجوع یعنی بازگشت به هر آنچه که آغاز و شروع از آنجا بوده، یا اندیشیدن در آغاز و ابتدای چیزی، است (راغب، ج ۲، ص ۴۵)

قرائت و تفسیر

۱. «اگر بتاء خوانی خطاب با انبیاء است و با جهودن، و اگر بیاء خوانی خطاب با جهودان است. می گوید این جهودان بجز دین خدای دینی می جویند و دین خدا آن دین اسلام است که الله پسندد و بندگان را به آن خواند. والیه "یرجعون" قراءه حفص و یعقوب بیاء است یعقوب بفتح یا و حفص به ضم یا، و باقی همه بتاء مضمومه خوانند و مخرج این کلمه مخرج وعید است. یعنی: ایبغون غیر دین الله مع ان مرجعهم الی الله». (میبدی، همان، ج ۲ ص ۱۸۲). ی ۲. «بغون؛ عبد الله عباس گفت: سبب نزول این آیت آن بود که اهل کتاب در حق ابراهیم با یکدیگر خصومت کردند. جهودان گفتند: ما اولی تریم به ابراهیم، و ترسایان گفتند: ما اولی تریم. پیش رسول آمدند به حکومت، رسول (ع) گفت: شما را به ابراهیم هیچ سبیل و نسبت نیست، و شما بردین او نه این ایشان را خشم آمد و گفتند: به خدا که ما دگر پیش تو نیایم به حکومت، و به قضای تورا ضی ناشیم، و دین تو نگیریم. خدای تعالی این آیت فرستاد و گفت: دینی جز دین خدا طلب می کنید! بصریان و حفص خواندند: یبغون به یاء و حفص و یعقوب خواندند والیه یرجعون به یاء برغائب و باقی قراء بر خطاب به تا و ابو عمرو و یبغون به یا و ترجعون به تا». (ابوالفتح ج ۴ ص ۴۱۲)

*بررسی: میبدی «یبغون» اگر بتاء قرائت شود، خطاب به انبیاء و جهودان است، و اگر بیاء قرائت شود خطاب به جهودان است، که مختصر تغییر معنایی ایجاد می شود، ولی ابوالفتح با نقل روایت

ابن عباس خطاب را به یهود و نصاری می داند. اختلاف قرائت درمخاطب و مغایب است. ولی فاعل تغییری نمی کند زیرا به نظر میرسد مبدی با ذکر انبیاء و جهودان خلطی کرده اند چگونه ممکن است انبیاء غیر دین خدا را خواستار شوند. در نتیجه تنها منظور اهل کتاب یا یهودیان مورد نظر هستند که بصورت مخاطب و مغایب قرائت شده است لذا اختلاف معنایی ایجاد نمی شود. استدلال دربرجوعون نیز برهمین منوال است و هیچکدام از دومفسر دقتی دراین واژه ننموده اند و تنها مبدی در ترجمه از ضمیر "هم" استفاده کرده است که تایید برجوعون را می رساند لذا هر دو واژه تغییر معنایی ایجاد نکرده اند.

۴-۱۱- وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ (۱۱۵)

حفص و حمزه و الکسائی "و ما یفعلوا من خیر فلن یکفروه" بالیاء جمیعا والباقون بالتاء (الدانی ۱۳۶۲:ص)

معنای لغوی: الفعل: تأثیر ازسوی اثر کننده، فعل، لفظی است عام چه برای کار نیک یا غیر کار نیک، از روی علم یا غیر علم، با قصد و هدف باشد یا بدون قصد وهدف چه از انسان سربزند و یا از حیوان ویا جماد. (راغب، ۷۴/۳)

قرائت و تفسیر

۱. «حمزه و علی و حفص هر دو حرف بیاء خوانند سخن بامه قائمه برند، و این صفت ایشان کنند. و باقی به تاء خوانند. چون به تاء خوانی خطاب با همه امت بود.» (مبدی، همان، ج ۲ ص ۲۴۸-۲۴۹). ۲. «حمزه و کسائی و خلف و حفص بیاء خوانند و باقی قراء بتاء و ابو عمرو هر دو را روا دارد آنکه بیاء خواند ضمیر با امه قائمه بود که ذکر شأن و اوصافشان در آیت مقدم برفت "و ما یفعلوا من خیر فلن یکفروه" آنچه از خیر کنند ایشان مکفور نباشند و موجود یعنی مشکور و مرضی باشد و واع به موقع حمد و ثواب و آنکس که بتاء خواند خطاب با رسول (ص) و صحابه و جمله مکلفان باشد تا ایشان را بوعده او وثاقت باشد و بدانند که رنج ایشان ضایع نیست و سعی ایشان مشکور است مکفور نیست.» (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۱۵۷ و ۱۵۸).

بررسی: قرائت حفص به یاء می باشد که قرائت مشهور است. و در قرائت با تاء امت مخاطب و با یاء همه امت ها مورد نظر است در نتیجه فاعل امت است تنها در تعداد که همه امت باشند با گروهی از آنها اما باتوجه به این که در برخی موارد خطاب شامل عموم مردم می شود که اینجا از این موارد است لذا در هر دو واژه اختلاف معنا پیدا نمی کند.

۴-۱۲- مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ (۱۲۴)

ابن عامر "منزّلین" بالتشدید فیهما والباقون بالتخفیف (الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۰) معنای لغوی: نزول دراصل فروافتادن از بلندی است، تفاوت معنی در انزال و تنزیل در وصف قرآن و فرشتگان در این است که ۱. واژه تنزیل به نزول تدریجی اختصاص دارد که جدا جدا و پی در پی نازل شده است ۲. واژه انزال عام است و فراگیر (راغب ۳۱۴/۴) نزول به معنی فرود آمدن از جای بلند به جای پست است. (ابوالفتوح ۴۵۳/۱۳).

قرائت و تفسیر

۱. «منزّلین به فتح نون و تشدید زاء قرائت شامی است از آنجا گرفته که (و لو اننا نزلنا الیهم الملائکة) و تا منزّلین مشاکل مسوّمین باشد. و دیگر قراء بتخفیف نون و فتح زا خوانند، از آنجا گرفته که و انزل جنودا لم ترونا. و معنی انزال چیزی از بالا بزیز آوردن است یعنی که فریشتگان را از آسمان بزمین فرورستانند، دلیل است این که فریشتگان را مقام در آسمان است.» (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۲۶۷).

۲. «ابن عامر و حسن و مجاهد و طلحه بن مصرف و عمرو بن میمون خواند منزّلین بتشدید علی تکثیر الفعل بیانہ قوله " و لو اننا نزلنا الیهم الملائکة" و ابو حیوه خواند منزّلین به کسر زای و تخفیف یعنی منزّلین النصر علی المؤمنین. باقی قراء خواندند منزّلین چنانکه مفعول باشد من الا نزال بیانہ قوله: " و انزل جنودا لم تروها" و قوله " لولا انزل علینا الملائکة" و انزال و تنزیل نقل چیزی باشد من علو الی سفلی آنچه از بالا فرود می آید انزال گویند.» (ابوالفتوح، همان، ج ۳ و ۴ ص ۱۷۸).

بررسی: منزّلین باتشدید تکثیر فعل را بیان می دارد و با کسر منزّلین به معنای فرستادن «منزّلین النصر علی المؤمنین» و منزّلین چنانکه مفعول باشد به معنای فرستاده شده که به نظر می رسد قرائت مشهور باشد. لذا در معنای اختلاف چندانی بوجود نیامده است و در آیه ۱۵۱ نیز وجود تشدید اختلافی در معنای ایجاد نکرد.

۴-۱۳- مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (۱۲۵)

ابن کثیر و ابو عمرو و عاصم "مسوّمین" بکسر الواو والباقون بفتحها (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۷ و الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۰)

معنای لغوی: السوم: اصلش به سرعت رفتن در طلب چیزی است و لفظی است مرکب از دو معنی رفتن، و جستن چیزی است در معنی رفتن، و در معنی ابتغاء و جستن، (مفردات، ج ۲، ص ۲۸۷).

سام کالا را در معرض فروش گذاشت. سوّمهُ الامر: آن کار را به گردش انداخت، سرپرست آن کارش شد. مسّم: خوش اخلاق، نشانه گذاری شده. (افرام بستانی، همان، ص ۲۶۴).

قرائت و تفسیر

۱. «مسومین به کسر واو قرائت مکی و بصری و عاصم است و معنی تسویم نشان بر کردن است. و سومه نشان بود یعنی آن فریشتگان خود را و اسپان را بنشان جنگیان نشان کرده بودند. و این عادت مستمر است. میان مبارزان در جنگها که نشان جنگ بر خود کنند یا بر اسپ. بعضی گفتند: تسویم اینجا فرو گذاشتن است، یقال سوّمَت الابل و اسمته. شتران را که فرا علف گذارند سائمه گویند. یعنی آن فریشتگان اسپان خود را فرا سر کفار گذاشتند تا ایشان را مقهور و مغلوب کردند.» (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۲۶۷). ۲. «ابن کثیر و ابو عمرو و عاصم و یعقوب خواندند بکسروا و بر آنکه فاعل ایشان باشند یعنی آنهم سوّموا انفسهم و خیولهم بعلامات. ایشان علامتی بر خود کرده بودند. و باقی قراء خواندند "مسومین" ای معلمین برای آنکه ایشان که چه بود: عمیر بن اسحاق روایت کرد از رسول (ص) که او صحابه را گفت روز بدر که خود را علامتی بر کنی که فریشتگان علامت کردند خود را بپاره ای ابریشم سفید که بر بالای ترک و کلاه نهادند» (ابوالفتح ج ۳ و ۴ ص ۱۷۹). بررسی: با کسر به معنای نشان که خودشان و اسپان خود را نشاندار کردند و اسم فاعل است، و یافتن که اسم مفعول می شود به معنای نشان دار شده و بنابر روایت ذکر شده، که نوع نشان ذکر شده است. در نهایت معنای آن فرشته نشان دار می باشد. در نتیجه اختلاف قرائت اختلاف معنایی ایجاد نکرده است.

۴-۱۴- و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ (۱۳۳)

نافع و ابن عامر "سارعوا" بغیر واو قبل السین و الباقون بالواو (ابن جزری ۱۴۲۱: ص ۳۲۷) معنای لغوی: السّرعه: نقطه مقابل کندی و آرامی است. و اسرع فهو مسرع به سرعت راند و چالاک و شتابنده است. (راغب، ۲۰۹/۲) سرع فی الامر در آن کار جدیت و شتاب به خرج داد. (افرام بستانی، همان، ص ۲۴۲).

قرائت و تفسیر

۱. «قوله تعالی: و سارعوا معطوف است برواتقوا الله و اطیعوا. و در مصاحف شامیان واو نیست و قرائت ایشانست سارعوا و معنی مسارعت مبادرت است و بکاری شتافتن از بیم فوت، و سارعوا می گوید: بشتابید بمغفرت خداوند، یعنی بآن کار که مغفرت واجب کند و سبب مغفرت بود.» (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۲۷۴). ۲. «نافع و ابن عامر خواندند سارعوا بی واو عطف باقی قراء بواو

خوانند "وسارعوا" در مصاحف اهل شام بی و او است و در مصاحف اهل عراق بواو، امر است و ترغیب از خدای تعالی مکلف را بمسارعت و شتافتن بکارهایی که موجب مغفرت و بهشت بود از توبه و عمل صالح و معنی علی احد الوجهین اما دریافتن قبل الفوت و اما تباطی و تناقل نا کردن چنانکه برفت» (ابوالفتوح همان، ج ۳ و ۴ ص ۱۸۶).

بررسی: آنکه با و او خوانده سارعوا را عطف بر «اتقوا الله و اطیعوا» گرفته به معنای بشتابید، ولی در مصاحف شامیان او نیست و به معنی مسارعت و مبادرت است. که در معنا تغییری ایجاد نکرده است.

۱۵-۴- تُعَاسَا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ... الْأَمْرَ كُلَّهُ لِيَه (۱۵۴)

حمزه و الكسائی "تغشی طائفه" بالتاء و الباقون بالياء ابوعمر و "كله لله" برفع اللام والباقون بنصبها (الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۱)

معنای لغوی: غشیه، او را با چیزی همراه و ملازم کرد تا او را فرا گرفت و پوشاند. غشاؤه: پیوسته یا چیزی که با آن پوشیده می شود، (راغب، ۶۹۸/۲). غشی الامر فلاناً. مطلب یا کاربرایش پیش آمد و تمام فکر و ذکر او را مشغول کرد. (افرام بستانی، ص ۳۹۴).

قراءت و تفسیر

۱. «تغشی طائفه» که بقاء خوانی بر قرائت کسائی و حمزه فعل "امنه" راست، و که بیا خوانی بر قرائت باقی فعل "نعاس" راست. میگوید: خواب در می پیچید در گروهی از شما. (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۱۲). «حمزه و کسائی و خلف خواندند تغشی بالتاء ردأً الی الامنه و دیگران بیا خواندند ردأً الی النعاس و این اختیار ابوعبیده و ابوحاتم است برای آنکه فعل از پس نعاس میاید ردش با او اول تر. عبد الله عباس گفت خدای تعالی مسلمانان را از پس خوف ظیم اُمنی تمام داد تا در اُمن به جایی رسیدند که خواب برایشان غلبه کرد و خواب با اُمن باشد». (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۱۹).

*بررسی: کسانی که تغشی را بالتاء خواندند به «الامنه» برمی گردد یعنی طایفه ای از آنها را ایمنی پوشاند و آنها که با بیا خواندند به النعاس برمی گردد یعنی طایفه ای از آنها را خواب پوشاند، در نتیجه تغییر معنایی ایجاد شده است. و در کله الله و کله الله: به نظر می رسد اختلاف اعراب بوده و تأثیری در معنا نداشته باشد.

۴-۱۶- اَوْ مُتَّمِّمْ لِمَغْفِرَةٍ مِّنَ اللّٰهِ.. خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ (۱۵۷)

ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر و ابو بکر "متم" و "مت" و "متنا" بضم المیم حیث وقع و تابعهم حفص علی الضم فی هذین الحرفین خاصه فی هذه السورة و الباقون بکسر المیم حفص "خیر ممّا یجمعون" بالیاء و الباقون بالتاء (الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۱)

قرائت و تفسیر

۱. «نافع و اکثر اهل کوفه "متنا و متم" و هرچه ازین باب آید بکسر میم خوانند. باقی بضم میم خوانند. ایشان که بکسر خوانند فعل مات، یمات، نهند چنان که "خاف یخاف" و ایشان که بضم خوانند فعل آن مات، یموت نهند چنان که کان یكون، قال یقول؛ قوله مما یجمعون حفص تنها بیا خواند بر فعل غائب. و دیگران بتاء مخاطبه خوانند. رب العالمین در این دو آیت مؤمنان را بمرگ تهنیت کرد، و مرگ ایشان مرگ کرامت کرد و علی الجملة مرگ بردوقسم است: یکی در راه خدا، دیگر در راه شیطان. اما آنچه در راه خدا بود یکی شهیدانست که در سبیل خدا کشته شوند و دیگر مرگ عارفانست که در رضاء خدا و خوشنودی از وی بمیرند. چنان که گفت "او متم" (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۱۲۳-۱۲۴). ۲. «او متم، یا بمیری. نافع و بیشتر اهل کوفه خوانند متم بکسر میم و باقی قراء بضم میم، آنکه بضم خوانند من مات یموت و حکایت از او متّ علی فعل یفعل کخاف یخاف و الاصل موت یموت و خوف یخوف و الحکایه منها خفت و هبت حق تعالی رد کرد بر منافقان که گفتند "ما ماتوا ما قتلوا" گفت اگر شما را در راه خدای بکشند یا بمیری درسفر، آمرزش و رحمت خدای تعالی شما را بهتر از آنچه منافقان جمع می کنند از حطام دنیا.. حفص خواند بالیاء تا خبر باشد از غایبان و باقی قراء بتائی خطاب علی نسق الکلّام قوله "ولئن متم او قتلتم لا لی الله تحشرونا گر بمرگ روی و اگر بقتل بهر حال مرجع خداست» (ابوالفتح ج ۳ و ۴ ص ۲۲۴ و ۲۲۵).

بررسی: در یجمعون به مغایب و مخاطب چون فاعل تغییر می یابد، تغییر معنایی ایجاد می گردد و در متم و مت و متنا؛ به نظر می رسد، این تغییر اعرابی است که تفاوتی در معنا ایجاد نمی کند که مت از مات یمات و مت از مات یموت است.

۴-۱۷- وَ لَوْ تَحَسَّبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ اُ (۱۶۹)

ابن عامر "الذین قتلوا" بتشدید التاء فیهما و الباقون بتخفیفها هشام من قراء تی علی ابی الفتح "ولا یحسبنّ الذین قتلوا" بالیاء و الباقون بالتاء (الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۱)

معنای لغوی: حسب الحساب یعنی بکاربردن عدد که صورت افعالش حسبت، حساباً، و حساباناست. حسب در معنی کفایت کردن بکار می رود (حسبنا الله) مصدر تمام آنها حسابان است

وحسبان این است که کسی بریکی از دو نقیض حکم کند بدون اینکه دیگری به خاطرش خطور نماید و یا بآن توجه کند و به حسابش بیاورد یا اینکه و حسنه ای در پیشگاه خدا برایش باشد. (راغب ۱۲۹/۳ و ۴۸۰).

قرائت و تفسیر

۱. «قرائت شامی: (قتلوا) مشدد است بر معنی مبالغه یعنی بزاری کشتن ایشان را و آن حمزه بود که شکم وی بشکافتند و جگر بیرون کشیدند» (میبدی، همان، ج ۲ ص ۲۴۵) ۲. «این آیه دلیل است که شهدا باجسام و ارواح زنده اند و به صفات کمال که لایق ایشان بود حاصلند. بعضی مفسران گفتند آیه در روز بدر آمد و شهیدان بدر و دیگران گفتند آیه در کشتگان احد آمد. و حسب بدو مفعول متعددی باشد همیشه الذین قتلوا مفعول اول است و امواتاً مفعول دوم و مراد بسبیل خدای جهاد است.» (ابو الفتوح ج ۳ و ۴ ص ۳۴۳). حمزه خواند تحسین بقاء و فتح سین و باقی قراء بقاء خواندند آنانکه به یاء خوانند (الذین) در محل رفع باشد بفاعلیت و آنان که بقاء خوانند اعنی حمزه و راویان او (الذین) در محل نصب باشد مفعول اول حسب و این فعل به همه حال متعدی باشد به دو مفعول و بیکی اختصار نشاید کردن. (ابو الفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۶۳).

بررسی: در قرائت «قتل» با تشدید و بدون تشدید اختلاف معنایی به جز تاکید ایجاد نشده و در «تحسین» قرائت مشهور به صورت مخاطب بوده است آنها که با یاء خواندند الذین در محل رفع و آنها که بقاء خواندند الذین در محل نصب است، در نتیجه اختلاف در مخاطب و مغایب است که قبلاً توضیح داده شد تغییر معنایی ایجاد نمی کند.

۴-۱۸- وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۷۱)

الکسائی "وإن الله لا يضيع" بكسر الهمزة و الباقون بفتحها (الدانی ۱۳۶۲: ص ۹۱)

قرائت و تفسیر

۱. «و أن الله ای: و بان الله، و عطف است بر بنعمة من الله. می گوید: شادی برند بنعمت و فضل خدای و به انکه خدای فضل و نعمت خویش برایشان تمام کرد و از مزد ایشان هیچ چیز باز نگرفت و نیز بیفزود قرائت کسائی و ان الله بكسراف است بر معنی استیناف و ترغیب دیگران بایمان و طلب ثواب آن.» (میبدی، همان، ج ۲ ص ۳۴۸) ۲. «المعنی و بان الله محل جراست لعطفه علی مجرور و کسائی خواند (و إن الله) و نیز مفضل و حمد بن عیسی و فراء در شاذ علی الاستئناف. بیان این قرائت عبد الله مسعود است والله (لا یضیع اجر المؤمنین) و بر قرائت اول یک کلام باشد و بر قرائت دوم در کلام باشد و معنی آنکه خداوند رنج مؤمنان ضایع نکند.» (ابو الفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۵۰).

بررسی: به نظر می‌رسد با توجه به اینکه قرائت با کسرهمزه بنا بر استتفاف است و قرائت با فتح همزه به تقدیر حرف جر لام می‌باشد که بیان علت است و قرائت مشهور (آن) با سیاق کلام و استتفاف جمله قبل مطابقت داشته و نیاز به تقدیر گرفتن حرف جر هم نیست. پس تأثیرچندانی در معنا نداشته است.

۴-۱۹- وَاَلَّذِينَ كَفَرُوا (۱۷۸)

حمزه "ولا يحسبن الذين كفروا" بالتاء فيه والكوفيون "لا تحسبن الذين يفرحون" (۱۸۸) بالتاء والباقون بالياء في الثلاثة (الدانی ۱۳۶۲:ص ۹۲)

معنای لغوی: الحساب یعنی به کار بردن عدد، حُسیبان با ضمه حرف (حاء) آتش و عذاب است که در واقع و حقیقت همان اعمالی است که حساب می‌شود و بر حسب آن کیفر و فرجام تعلق می‌گیرد (راغب، ج ۱، ۴۸۰).

قرائت و تفسیر

۱. «و لا يحسبن الذين كفروا قرائات حمزه بيا است بر تقدیر و لا يحسبن الكفار ان املاءنا اياهم خير لهم. و دیگران بتا خوانند خطاب با رسول و تسلیت مؤمنان و عید کافران، یعنی ولا تحسبن یا محمد الذین کفروا "ان ما" دو کلمه است. نملی لهم خیر لانفسهم. "انما" این، یک کلمه توان نهاد، و دو توان نهاد نملی لهم یعنی نملهم لیزدادوا اثما بمعاندتهم الحق و خلافهم الرسول. این آیت در شأن قومی کافران آمد که الله تعالی بعلم قدیم خود دانست که ایشان هرگز ایمان نیارند، و زندگی ایشان را کفر و شرک افزایش دهد.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۵۴) ۲. «و لا يحسبن حمزه خواند تحسبن بتاء و فتح سین و باقی قراء بياء خواندند آنانکه به یاء خوانند (الذین) در محل رفع باشد بفاعلیت و آنان که بتاء خوانند اعنی حمزه و راویان او (الذین) در محل نصب باشد و معنی ایه این است که مپندارای محمد (ص) یا نباید که پندارند کافران که اینکه، ما ایشان را فرو گذاشته ایم و مدت و مهلت داده ایشان را بهتر است. اگر چه خدای تعالی برای خیر ایشان کرده است این اطالت مدت و لکن چون به آن خیر نمی‌رساند خود را خیر در حق ایشان محقق نبود.» (ابوالفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۶۳).

بررسی: در آیات ۱۷۸ و ۱۸۰ و ۱۸۸ تحسبن بایاء و تاء خوانده شده که اختلاف در مغایب و مخاطب است و الذین فاعل و یا مفعول است که در نهایت تغییری در معنا ایجاد نمی‌شود.

۴-۲۰- بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱۸۰)

ابن کثیر و ابو عمرو "بما يعملون خبير" بالياء والباقون بالتاء (ابن جزری ۱۴۲۱:ص ۱۸۰)

قرائت و تفسیر

۱. «بما تعملون خبیر: مکی وبصری به یاء خوانند خطاب به ایشان که سیطوقون صفت ایشان است و باقی به تاء مخاطبه خوانند حملا علی قوله وان تومنوا و تتقوا». (مبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۶۴). ۲. «ابن کثیر و ابو عمرو بیاء خوانند و باقی قراء به تاء و عطیه روایت کند از عبد الله عباس که مراد به آیه احبار جهودان است به علمی که دانستند که بخل کردند بر مردمان از صفات رسول (ع) بیانش آنکه در سوره نساء گفت: "الذین یبخلون و یأمرون الناس بالبخل و یکتُمون ما آتیهم الله من فضله". ای العلم علی احد القولین». (ابو الفتح ج ۳ و ۴ ص ۲۷۲).
 بررسی: از نظر مبیدی اگر یعملون بخوانند سیطوقون صفت آنها می شود و به افراد بخیل برمی گردد و اگر با تاء خوانده شود بر این تومنوا و تتقوا حمل می شود یعنی به منافق آیه قبل برمی گردد در نتیجه اختلاف معنایی ایجاد می شود ولی بنابر نظر ابو الفتح معنا یکسان است. ولی به نظر می رسد اختلاف در مخاطب و مغایب است و تغییر معنایی ایجاد چندانی ایجاد نمی شود چون تاکید بر خداوند است که آگاه است از اعمال مخلوقاتش.

۴-۲۱- سنکتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق و نقول ذوقوا (۱۸۱)

حمزه "سِنَكْتَبُ" بآیاء مضمومه و فتح التاء "وَقْتَلَهُمْ" برفع اللام "وَقَوْلُ" بآیاء والباقون بالنون مفتوحة و ضم التاء ونصب اللام "وَقَوْلُ" بالنون
 معنای لغوی: الکتب: دوختن وضمیمه کردن چرمی به چرمی دیگر با خیاطی و دوزش می گویند. (راغب، ۲۹۹/۳)؛ القول سخن است، قال، سخن، زیاده و منتشر شد. (راغب، ۲۶۱/۳).

قرائت و تفسیر

۱. «سنکتب ما قالوا آری بر ایشان نویسیم آنچه گفتند. یعنی حفظه را فرمائیم تا بنویسند، آن گه ایشان را بان عقوبت کنیم وَقْتَلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ - اینجا مضممر است که: و علم و رأی قتل الأنبياء بغیر حق. یعنی: قول ایشان را شنید و کشتن انبیاء را بدید و بدانست. و گویند: ذق ما انت فيه ای لست بمتخلص عنه. قرائات حمزه "سِنَكْتَبُ" بیاء مضمومه است، "وَقْتَلَهُمْ" بضم لام. و "يَقُولُ ذُوقُوا" بیاء. (مبیدی، ۱۳۷۱: ج ۲ ص ۳۶۴). "سنکتب ما قالوا" بنویسیم آنچه ایشان گفتند ما ایشان را بر آن جزا دهیم، مقاتل گفت "معنی آن است که آن نگاه داریم و فرو نگذاریم کلبی گفت: بواجب کنیم برایشان در آخرت آنچه گفتند در دنیا. واقدی گفت: بفرماییم حفظه را بنویسند چنانکه گفت و إن له کاتبون حمزه خواند "سِنَكْتَبُ" علی الفعل المجهول و باقی قراء بنون وجه قرائت حمزه آن

است که اگرچه فعل بربناء مجهول است اسناد فعل با خداوند باشد و درشاذ اعمش، و اعرج بقرائت حمزه خوانند. (و نقول ذوقوا) و گوییم ایشان را بشی عذاب حریق فعیل باشد بمعنی مفعول چون الیم بمعنی مولم و سمیع به معنی مسمع. (ابو الفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۷۲).

*بررسی: ابوالفتوح در «سیکتاب» قرائت حمزه را مجهول می داند و «ما» را در محل رفع ولی اسناد را به خداوند است و قرائت مشهور نیز که معلوم و «ما» در محل نصب و اسناد نیز باز به خدا میداند و میبیدی نیز در قرائت مشهور اسناد را به خداوند می دهد. در نتیجه تغییری در معنا ایجاد نشده است و در «قتلهم» نیز ابوالفتوح تغییر معنایی را ذکر نمی کند و می گوید، برای نائب فاعل بودن به رفع آمده است بر ناحق بودن کشتن انبیاء که تغییر اعرابی است و میبیدی نیز تنها به توضیح قول مشهور پرداخته و قرائت حمزه را تنها ذکر کرده که به این وسیله نظر خود را گفته که در نتیجه اینجا نیز تغییر معنایی ایجاد نشده و در «نقول» تنها قرائت در مخاطب و مغایب است که هر دو اسناد به خداوند دارد لذا تغییر معنایی ایجاد نشده است

۴-۲۲-والزُّبْرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ (۱۸۴)

هشام" و بالزبر و بالكتاب"بزیاده بآء فیهما و حدثنی فارس ابن احمد قال حدثنا عبد الباقي بن الحسن قال شك الحلوانی فی ذلك فكتب الی هشام فیہ فاجابه ان الباء ثابتة فی الحرفین و ابن ذکوان بزیاده بآء فی الزبر وحده و الباقون بغير بآء فیهما.(ابن جرزی ۱۴۲۱:ص ۳۳۱ والدانی ۱۳۶۲: ص ۹۲)

معنای لغوی: الزبره: تکه بزرگی از آهن، جمع آن زبر و زبور هر کتابی است از میان کتب الهی که آگاهی بر آن مشکل باشد، عده ای از علما گفته اند: زبور اسمی است برای کتابی که محتوایش حکمت های عقلایی محصور باشد بدون اینکه احکام شرعی داشته باشد. واژه کتاب (قرآن) به آن چیزی گفته می شود که متضمن و دربر گیرنده احکام شرعی و حکمت های عقلی باشد و زبور هم هر کتابی است که خطش و نوشته اش درشت باشد و نام زبور ویژه کتابی است که بر داود (ع) نازل شد. (راغب ج ۲، ص ۱۳۵).

قرائت و تفسیر

۱. «و جاءو بالبينات والزبر ای: الکتب المزبوره. وهی المکتوبه، یقال زبوروزبر کرسول ورسل بقرائت شامی. و در مصاحف شامیان " با" در افزودند و بالزبر معنی همانست اما تاکید در سخن افزود. و الکتاب المنیر ای الهادی الی الحق». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۶۶). زبر جمع زبور باشد و زبور بتازی کتاب بود فعول بمعنی مفعول است من زبرت ای کتبت. و مفضل گفت از بعضی اهل

لغت که زبور کتابی بود که خطش نکو بود. ابن عامر خواند و بالزبر باعادت حرف جر و در مصاحف اهل شام چنین است عکرمه و واقدی گفتند مراد بزبر احادیث پیشینگان است (و الکتاب المنیر): ای الواضح البین و کتاب روشن. (ابو الفتوح ۳ و ۲۷۴/۴ و ۲۷۵).

بررسی: میبیدی و ابوالفتوح عادت شامی ها را برگذاشتن بآء برسرلغات می داند در نتیجه زائده بود در هر دو مورد، تغییر معنایی ایجاد نمی کند. و قرائت مشهور بدون بآء است.

۴-۲۳- الِکِتَابَ لِتَبَيِّنِهِ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ (۱۸۷)

ابن کثیر و ابو عمرو و ابو بکر "لِتَبَيِّنِهِ" و لا یکتُمونه "بالباء جمیعا و الباقون بالتاء. (ابن جزری ۱۴۲۱:ص ۳۳۱ و الدانی ۱۳۶۲:ص ۹۳)

معنای لغوی: الکتمان: پوشیده داشتن سخن، می گویند: کتمته، کتما، و کتمانا: آن را پوشیده داشتم و آشکار نکردم. (مفردات، ج ۳، ص ۳۱۰ و ابوالفتوح ۱۳/۳۲۹)؛ بآن یعنی ظاهرو روشن شد، و بینة یعنی بیان و آشکار نمودم، البینة: یعنی دلالت روشن عقلی یا محسوس، گواهان را نیز در دعاوی بینة نامیده اند. (راغب، ج ۳، ص ۳۲۹)؛ کتماناً به کسر کاف: کتمان پنهان داشتن حق و سری که شایسته آشکار نمودن است، پنهان کردن خبری است که باید در موقع خود اظهار شود و گاه کتمان به معنی پنهان کردن مال آمده نساء /۳۷. (ابو الفتوح، ۱۳/۳۲۹).

قرائت و تفسیر

۱. «لِتَبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ»: بیاء قرائت مک و بو عمرو و عاصم است، و اینها با شأن نبوت محمد (ص) شود و لام عزم است در موضع قسم تحقیق را در آورد یعنی که الله پیمان گرفت از ایشان که لابد پیدا کنند مردمان را شأن و نعت و صفت محمد (ص) و آن را پنهان نکنند». (میبیدی، همان، ج ۲ ص ۳۷۴). ۲. «عاصم و ابو عمرو و اهل مکه خواندند در هر دو فعل بیاء بر وجه خبر از مغایبه و باقی قراء بآء خطاب بر تقدیر اضممار قول یعنی "و اذ اخذ الله میثاقهم و قال لهم" برای آنکه چون تقدیر قول کنند خطاب باشد به ایشان و اگر این تقدیر نکنند خبر باشد از غائبان، حجت آن کس که بآء خطاب خواند قوله "و اذ اخذ الله میثاق النبیین" و حجت آن کس که بیاء خواند قوله (فبنذوه وراء ظهورهم الاية) ایشان عهد خدای تعالی با پس پشت انداختند و به بهای اندک بفروختند از آن طعمه و رشوه که ایشان را بنزدیک عوام بود». (ابو الفتوح ج ۳ و ۴ ص ۲۸۱).

بررسی: اختلاف در قرائت در هر دو مورد به مخاطب و مغایب است که لتبیین در هر دو صورت به خداوند برمی گردد و در تکتمون، در هر دو صورت مخاطب یهود است که در هر دو مورد، اختلاف معنایی ایجاد نشده است.

نتیجه

- دانش قرائت یکی از علوم قرآنی بوده و در فهم ترجمه و تفسیر کلام خداوند تأثیری مهم دارد.

- بررسی سیاق آیات قواعد صرفی و نحوی، سازگاری با معنای آیات انسجام در الفاظ آیات و موسیقایی آن می‌تواند محقق را به قرائت درست، رهنمون سازد.
- میزان توجه هر کدام از دو تفسیر، روض الجنان و کشف الاسرار به قرائات مختلف در آیات قرآن یکسان نبوده است.

- ابوالفتوح در موارد بسیاری نقل قرائت کرده اند و نظر خود را بیان نداشته است، و به ذکر قرائت قاریان شاذ پرداخته که در برخی از موارد برای تایید هر دو قرائت از آن بهره برده و در برخی موارد تنها به ذکر قرائت آنان بسنده کرده است، و یک روش و رویکرد خاصی را در پذیرش قرائات اعمال نکرده است و در برخی موارد قرائتی که موافق با حفص هست را می‌پذیرد و در مواردی اگر با آیات دیگر قرآن هم خوانی دارد می‌پذیرد و در برخی موارد با استفاده از روایتی قرائتی را تأیید می‌کند.

- میبیدی در تفسیر خود به قرائات توجه داشته و قرائات مختلف را ذکر می‌کند و که در برخی موارد به تحلیل آن نیز پرداخته و قرائت منتخب خود را بیان می‌دارد و در برخی موارد که زیاد نیست تنها به ذکر قرائت های شاذ می‌پردازد و در مواردی تنها قرائت حفص و عاصم را بیان می‌دارد و قرائت دیگر را ذکر نمی‌نماید، و اینگونه قرائت مورد نظر را تأیید می‌کند، و در مواردی اختلاف قرائات را به منزله دو آیهٔ منزله می‌داند. مانند آیه ۷۹

- ابوالفتوح رازی علاوه بر قرائات سبعة وعشره، به قرائات اربعة عشر و شاذ نیز پرداخته است که مقدار آن درخور توجه است. مانند نقل قرائات حسن بصری و اعمش و اعرج و.. در چند مورد.
- ابوالفتوح در برخی موارد دقت در نقل قرائت نداشته است مانند آیه ۱۴۰.

- میبیدی علاوه بر قرائات سبعة به قرائات عشر نیز پرداخته ولی به قرائات شاذ نپرداخته و یا شاید تنها به یک مورد ذکر نام کرده است.

- با بررسی ۶۶ مورد اختلاف قرائات قراء در سوره آل عمران ۴۴ مورد غیر موثر در معنا و ۱۲ مورد موثر در معنا می‌باشد با توجه به این که برخی از آیات چند واژه را مورد بررسی قرار داده است، محاسبه گردید.

- تفاوت معنایی حاصل به جهت اختلاف قرائات در معنای کلمات است که غالباً در نهایت مفهوم یکسانی از آیه به دست آمده و تغییرات معنایی بسیار کم ایجاد شده است. نمودار بررسی اختلاف قرائات در سوره آل عمران

منابع

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زادالمسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۲.
۳. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحرالمحیط فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰.
۴. افرام البستانی، فواد، فرهنگ جدید عربی به فارسی (ترجمه منجد الطلاب)، مترجم، محمد بندر ریگی، چاپ اول، تهران، اندیشه اسلامی، ۱۳۷۴.
۵. الدانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، التیسیر فی القرائات السبع، بی جا، کتاب فروشی جعفری تبریزی ۱۳۳۲ ش.
۶. ابن الجزری، ابوالخیر محمد، تحبیرالتیسیر فی القرائات، بیروت، ناشر دارالفرقان، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۷. جوان آراسته، حسین، قم، بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.
۸. حجتی کرمانی، علی، درآمدی بر تاریخ و علوم قرآنی، تهران، مشعل دانشجو، چاپ هفتم، ۱۳۷۶.
۹. خطیب، عبدالطیف، معجم القرائات، دمشق دارسعدالدین للطباعه والنشر، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. رازی، ابو الفتوح، تفسیر روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به قلم، حاج میرزا ابوالحسن اشعری قرن ۶، تهران، چاپ اسلامی، ج ۳ و ۴، ۱۳۹۸ هـ، الف.
۱۱. رازی، ابو الفتوح، دائره المعارف لغات قرآن مجید، گرد آورنده، حاج میرزا ابو لحن شعرانی، چاپ اسلامی، ج ۱۳، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۹۸ هـ، ب.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۳. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. سمین، احمد بن یوسف، الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰ش.
۱۶. طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، ناشر دار احیاء التراث العربی، بی تا
۱۷. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۱۸. فراء، یحیی ابن زیاد، معانی القرآن، ۳ جلدی، مصحح علی نجدی ناصف، مصر، هیئة المصریه العامه للکتاب، چاپ دوم، ۱۹۸۰م.
۱۹. کمالی دزفولی، سیدعلی، قانون تفسیر، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۵۴.
۲۰. معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ پنجم، ۱۳۸۲.
۲۱. ----- ترجمه التمهید فی علوم القرآن فارسی، مترجم علی اکبر رستمی، قم، ذوی القربی، چاپ اول، ۱۳۹۰
۲۲. میدی، احمد بن محمد، کشف السرار و عدۀ الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبد الله انصاری)، تهران، امیرکبیر ۱۳۷۱ش.

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم / پائیز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۸۴-۶۵

واکاوی آفرینش شش روزه آسمان و زمین در تفاسیر فریقین

زهیرا مشایخی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۵)

چکیده

خلقت آسمان و زمین و چگونگی و مدت این خلقت از موضوعات مورد بحث در میان محققین می‌باشد، و همین باعث شده است افراد بسیاری در این موضوع تحقیق و بررسی کنند، هر کس آن را به نحوی بیان کرده است، قرآن کریم این موضوع را در آیات مختلف از جمله آیه ۵۴ سوره اعراف، ۳ یونس، ۷ هود و... بیان کرده، هر یک از مفسرین برای لفظ ایام در این آیات معنایی را در نظر گرفته‌اند، مرحله، ایام و روزهای دنیا، ایام و روزهای آخرت، بنابراین میان مفسرین در این زمینه اختلافات زیادی وجود دارد، به جهت همین اختلافاتی که بین محققین مسلمان وجود دارد بر آن شدیم تا بر طبق نظر قرآن به بررسی موضوع خلقت آسمان و زمین و اینکه مقصود از ایام در این آیات چیست، بپردازیم، و نظرات مفسرین را مورد بررسی قرار دهیم، آنچه به نظر می‌آید با روایات و لفظ ایام در قرآن کریم سازگاری دارد این است که ایام به معنای مرحله باشد، اما نکته دیگر اینکه خداوند این خلقت را تدریجی قرار داد با اینکه می‌توانست طبق صریح آیات قرآن در یک چشم برهم زدن همه را بیافریند، و این نیز برای خود دلائلی دارد که بهترین آن به قانونی برمی‌گردد که جهان ماده آن را در بردارد، اینکه در عالم ماده همه چیز مرحله به مرحله اتفاق می‌افتد، تا مرحله مقدماتی محقق نشود مرحله بعد محقق نخواهد شد، مگر معجزه‌ای در کار باشد.

واژگان کلیدی: خلقت، آسمان، زمین، سنه ایام.

۱. دانش‌پژوه سطح چهارحوزه علمیه تهران zoheira@yahoo.com

مقدمه

قرآن کریم به عنوان معجزه جاودان الهی راهنمای همه انسان‌ها در هر عصر و زمانی بوده و هست. هر مسلمانی در هر برهه‌ای از زمان وقتی به قرآن مراجعه کند، قرآن برای او درس‌هایی آموزنده خواهد داشت که او را به سوی کمال نهایی، قرب الهی، راهنمایی خواهد کرد. قرآن کریم در آیات بسیاری انسان را به تفکر در وجود خود و خلقت آسمان و زمین دعوت می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد برای اینکه خالق و مدبر امور را بشناسند به خلقت خود و مجموعه هستی که در اطراف آن‌ها است توجه کند. همین تمرکز و توجه باعث می‌شود که انسان مؤمن بتواند در مقابل ملحدین و افراد بی‌دینی که خلقت جهان را تصادفی و یا بر اساس نظریات متعدد دیگر بیان می‌کنند، پاسخی قاطع داشته باشد.

حال که با تدبیر و تفکر در جهان هستی می‌توان پی به وجود خالق آن برد، باید دانست که این خالق چگونه این جهان را خلق کرده؟ برای پاسخ به این سؤال بهترین منبع، وحی الهی است که، به کرات، پاسخ این سؤال را بیان فرموده است.

گرچه قرآن کریم درباره چگونگی خلقت آسمان و زمین و کیفیت و جزئیات آن به صراحت مطالبی بیان نکرده است، اما در بسیاری از آیات کریمه خود را منشاء آفرینش جهان هستی و مخلوقات بیان می‌کند. مفسرین در ذیل آیاتی که درباره خلقت جهان هستی و آفرینش انسان سخن گفته، مطالبی را به‌طور مفصل بیان می‌کنند. آن‌ها در آیاتی که خلقت را شش روزه بیان می‌کنند، مقصود از شش روز را با توجه به مذهب و عقیده‌ای که دارند تبیین می‌کنند. بعضی از مفسرین در تفاسیر خود آن را به شش روز هفته تعبیر کرده‌اند، برخی آن را به روزهای آخرتی تعبیر کرده‌اند و برخی آن را جزء امور غیبی می‌دانند که نباید در آن تفکر و تدبیر کرد، بر همین اساس به بررسی این نظرات در تفاسیر فریقین پرداخته‌ایم.

همچنین خدای قادر و توانا که بر طبق صریح آیات قرآن می‌تواند در یک چشم بر هم‌زدن موجودی را خلق کند، چرا در آفرینش موجودات و آسمان و زمین تدریج و مرحله به مرحله بودن را در پیش گرفته است؟! چرا عالم وجود را در یک چشم بر هم‌زدن خلق نکرده، و جهان هستی را طی شش مرحله آفریده است؟! در پاسخ به این سؤال مفسرین مطالب بسیاری بیان کرده‌اند؛ از جمله اینکه خداوند جهان را به تدریج خلق نمود تا صاحبان خرد و اندیشه در آن تفکر کنند و به وجود خالقی قادر و توانا آگاه شوند. بر طبق روایات رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم

السلام)، راز خلقت تدریجی عالم، تفکر بشر در امور عالم است و اینکه این عالم تصادفی خلق نشده و همه چیز آن در هر جایی که قرار دارد با تدبیر و حکمت است و هیچ چیز بی‌دلیل در جایی قرار نگرفته، اما نکته قابل توجه این است که در عالم ماده یک قانون کلی وجود دارد که در خلقت آسمان و زمین هم رعایت شده است و آن اینکه آفرینش مرتبه پذیر است و تا مرتبه اول تحقق پیدا نکند مرتبه دوم محقق نخواهد شد.

در این موضوع مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده از جمله مقاله بررسی سته ایام در دیدگاه فریقین (غلامرضا خوش‌نیت، اردیبهشت ۱۳۹۷، دو فصلنامه قرآن پژوهی حسنا) که در این مقاله به بررسی نظر مفسران شیعه و سنی پرداخته است، و به صورت مختصر به بحث خلقت تدریجی پرداخته است و در قسمتی هم به طور مفصل به تعارض بین آیاتی که خلقت را شش روز می‌دانند و آیات سوره فصلت پرداخته است. مقاله دیگر در این زمینه با عنوان بررسی تعارض آیات مرتبط با خلقت در شش دوره (غلامرضا مرتضوی، بهار ۱۳۹۶، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری) در این مقاله به بررسی تعارضی که بین آیات مربوط به خلقت شش روزه آسمان و زمین و آیات سوره فصلت پرداخته شده است. ما علاوه بر بررسی کمی دقیق و رجوع به تفاسیر اصلی شیعه و اهل سنت بحث تدریجی بودن خلقت را نیز با تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار داده‌ایم، همچنین در این تحقیق به چگونگی خلقت آسمان و زمین نیز پرداخته شده است.

مفهوم شناسی

الف) آسمان

کلمه آسمان در زبان عرب با عنوان سماء، از ریشه «سَمُو، سُمُو، سَمُو» به معنای علو می‌باشد، بسیاری از لغویون مانند خلیل بن احمد، ابن منظور، ابن فارس، مصطفوی در التحقیق، اصل آن را به معنای رفعت و بلندی دانسته‌اند، «سَمَا [الشیء] یَسْمُو سَمُوًا، أی: ارتفع.» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۷. فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۳۸۱/۴) و به هر چیزی که بالای چیز دیگر قرار داشته باشد و یا از بالا به پایین بیاید سماء می‌گویند.

راغب در مفردات کلمه سماء را از نظر اصطلاحی این طور معنا می‌کند: «فوق و بالای هر چیز را سماء گویند. بعضی گفته‌اند هر بالایی به نسبت پائینش سماء است و به نسبت مافوق و بالاترش ارض. به استثناء آسمان مرتفع که آسمانی است بدون زمین (منظور سراسر جهان است). و آیه (اللَّهُ

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ) بر این معنی حمل شده است» (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۷) و این کلمه در قرآن به صورت مفرد یعنی سماء ۱۲۰ بار و به صورت جمع یعنی سماوات ۱۹۰ بار تکرار شده است.

آسمان در قرآن در دو مفهوم بکار رفته است، آسمان مادی و آسمان معنوی، آسمان حسی و مادی (جو زمین یا فضای محل ستارگان، سیارات، منظومه‌ی شمسی و کهکشان‌ها) است، و آسمان معنوی که همان مقام قدس و عالم وجود برتر است. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۱۱) مصطفوی در کتاب التتحیق (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲۰/۵) و آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر خود به این دو نوع آسمان اشاره کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۶۵/۱).

ب) زمین

ارض در لغت به معنای هر چیزی است که پایین و زیر چیزی قرار دارد؛ و بسیاری از لغویون مانند ابن منظور، خلیل بن احمد، ابن فارس به این معنا اشاره کرده‌اند، «و کُلُّ مَا سَقَلَتْ فَهِيَ أَرْضٌ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۷. جوهری، ۱۳۷۶: ۱۰۶۳/۳) نظر لغویون این کلمه مونث و اسم جنس است، اما در مورد جمع آن اختلاف نظر وجود دارد، بعضی جمع آن را با الف و تا می‌آورند «ارضات» و بعضی جمع آن را به صورت جمع مکسر و یا با واو و نون می‌آورند «ارضون، اروض» راغب در مفردات جمع آن را «ارضون» می‌داند و بیان می‌کند، این کلمه در قرآن به صورت جمع نیامده.

واژه ارض و مشتقات آن در قرآن کریم ۴۶۱ بار تکرار شده است، آن هم به صورت مفرد، در قرآن کریم این واژه دارای معانی و مصادیق مختلفی است، به معنای کره زمین، به معنای مکان خاص، به معنای سرزمین و به معنای اجتماع و زندگی جمعی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۹۲/۲. طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۷۴/۱۳)

ج) خلق

خلق مصدر از ریشه «خ ل ق»، به معنای جمله مخلوقات بوده و لغویونی چون ابن منظور، ابن فارس، مصطفوی، جوهری، فیومی آن را به معنای اندازه‌گیری دانسته‌اند، هم به اعتبار میزانی که چیزی از چیزی بهرمنند می‌شود، و هم به اعتبار پدیدآوردن چیزی مطابق با میزانی که در نظر پدیدآورنده آن است. «أصل الخلق التقدير، فهو باعتبار تقدير ما منه وجودها و باعتبار للإيجاد

علی وَفَّقِ التَّقْدِيرَ خَالِقًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۵/۱۰). «وَأَصْلُ (الْخَلْقِ) التَّقْدِيرُ يُقَالُ (خَلَقْتُ) الْأَدِيمَ لِلسَّقَاءِ إِذَا قَدَّرْتَهُ لَهُ» (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۸۰/۱. فیروزو آبادی، ۱۴۱۵: ۳۰۹/۳)

معنای دیگر خلق پدیدآوردن چیزی به شکلی است که پیش از آن سابقه نداشته باشد، یعنی به شکلی خاص، عده‌ای از لغویون مانند مصطفوی و ابن منظور خلق را ایجاد یک چیز به کیفیتی خاص و به شکلی که اراده و حکمت الهی اقتضای آن را دارد می‌دانند، و آن را فقط مخصوص خداوند می‌دانند «خلق کرد خدا اشیاء را خلقی، و خداوند خالق و خلاق است، زهری در معنای خلق می‌گوید، و جایز نیست این صفت با الف و لام برای غیر خدای متعال و اصل خلق اندازه‌گیری و تقدیر است، و همانا اصل واحدی در این ماده وجود دارد، که آن ایجاد شیء بر کیفیت مخصوص است و به آن چیزی که اراده او آن را واجب کرده و حکمت او آن را اقتضای کرده.» (مصطفوی، ۱۳۳۸: ۱۱۴/۳) «و خلق در کلام عرب: شروع کردن بر چیزی است بدون اینکه سابقه‌ای برای آن باشد، و هر چیزی که خداوند خلق کند آن را، خدا مبدع آن است بدون اینکه مثال سابقی برای آن باشد، و این مطلب در آیات قرآن مطرح شده است، آنجا که می‌فرماید: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ... فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۵/۱۰)

چگونگی آفرینش آسمان و زمین

یکی از موضوعاتی که ذهن بشر را از دیرباز به خود مشغول نموده، چگونگی آفرینش آسمان و زمین است، و نظریات مختلفی در این زمینه مطرح شده، از جمله کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند؛ علما و دانشمندان اسلامی می‌باشند که با توجه به آیات قرآن در این مورد نظر داده‌اند، و طبق آیات قرآن بیان می‌کنند، خداوند آسمان و زمین را در شش روز خلق نمود، آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه درباره این شش روز می‌فرماید: این دوران‌های شش گانه محتملا به ترتیب ذیل بوده است: ۱- روزی که همه جهان به صورت توده گازی شکلی بود که با گردش به دور خود از هم جدا گردید و کرات را تشکیل داد. ۲- این کرات تدریجا به صورت توده مذاب و نورانی و یا سرد و قابل سکونت در آمدند. ۳- روز دیگر منظومه شمسی تشکیل یافت و زمین از خورشید جدا شد. ۴- روز دیگر زمین سرد و آماده حیات گردید. ۵- سپس گیاهان و درختان در زمین آشکار شدند. ۶- سرانجام حیوانات و انسان در روی زمین ظاهر گشتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۶).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در ذیل آیه ۷ سوره هود درباره چگونگی خلقت آسمان و زمین می‌فرماید: «خلقت آسمان و زمین به این شکل و وضعی که ما می‌بینیم ناگهانی نبوده و به این شکل از عدم ظاهر نشده، بلکه از چیز دیگری خلق شده که آن چیز قبلا وجود داشته و آن، ماده‌ای متشابه الاجزاء و روی هم انباشته بوده که خدای تعالی این ماده متراکم را جزء جزء کرد، و اجزاء آن را از یکدیگر جدا ساخت، از قسمتی از آن در دو برهه از زمان زمین را ساخت، و سپس به آسمان که آن موقع دود بود پرداخته، آن را نیز جزء جزء کرد، و در دو برهه از زمان به صورت هفت آسمان در آورد. دیگر اینکه آنچه ما از موجودات زنده می‌بینیم از آب آفریده شده‌اند، پس ماده آب، ماده حیات هر جنبنده است. پس اینکه فرمود "هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ" منظور از آفریدن آن، جمع کردن اجزاء، و سپس جدا ساختنش از مواد دیگری متشابه با هم و متراکم در هم است. و به حکم این آیات خلقت آسمان‌ها در دو روز و خلقت زمین نیز در دو روز صورت گرفته و در نتیجه از شش روز دو روز باقیمانده که در آن کاری دیگر شده و آن همان تقدیر ارزاق و یا به عبارتی به حرکت در آوردن زمین به دور خورشید است، به نحوی که در اثر دور و نزدیک شدنش از خورشید و نیز در اثر میل به سوی شمال و جنوب، چهار قسم هوا در زمین پیدا شد (هوای بهاری، تابستانی، پاییزی و زمستانی و در نتیجه زمین آماده گردید برای اینکه ارزاق روزی خواران، از آن بروید).» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۵۰/۱۰).

این مطلب مبنی براین است که آسمان و زمین در ابتدا به صورت توده‌ای گازی شکل و یا اجزاء انباشته و متراکمی بوده و بعد در اثر فعل و انفعالاتی که بنابر نظر بعضی انفجاراتی است که صورت گرفته از هم جدا شده و در طی شش روز به صورت آسمان و زمین کنونی که آماده زندگی انسان و سایر موجودات شدند در آمده، مورد تایید بسیاری از تفاسیر مانند تفسیر احسن الحدیث، تفسیر کوثر، تفسیر قرآن مهر، تفسیر مجمع البیان و... نیز می‌باشد، آیت الله معرفت در کتاب التمهید فی علوم القرآن به این مطلب و اینکه منظومه شمسی چگونه به وجود آمد اشاره کرده و در آنجا بیان می‌کنند که منظومه شمسی در حقیقت بخش بسیار کوچک از توده گازی دارای حجم عظیم است، این توده خرد شده و از آن خورشیدهایی بزرگ پراکنده گردید و زمین هنگام جدا شدن از غبار خورشیدی توده‌ای از ماده گداخته و داغ بود که رفته رفته سر شد و حالت جامد گرفت. (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۰/۶)

بنابراین؛ می‌توان گفت که در آغاز آفرینش، جهان هستی به صورت مواد مذابی بوده که قرآن از آن با عنوان ماء یاد می‌کند، به صورت گازه‌های بسیار فشرده بوده، که شکل مواد مذاب داشته، امیرالمومنین علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج‌البلاغه درباره خلقت آسمان و زمین مفصل مطالبی را بیان کرده‌اند. امام باقر (علیه السلام) درباره آغاز آفرینش می‌گوید: همه چیز آب بود و عرش الهی بر آن قرار داشت؛ سپس خداوند، اشتعال و انفجاری در آب پدید آورد و پس از آن، شعله و زبانه‌اش را خاموش کرد و در پی آن، گازی پدید آمد که ماده آفرینش آسمان‌ها شد. (کلینی، ۱۴۲۹: ۹۵/۸). قرآن نیز در آیات سوره فصلت به این مرحله از خلقت و دخان و ماده گازی شکلی که در اثر انفجاری که در آن آب اتفاق افتاد، به وجود آمد، اشاره می‌کند. بر طبق آیه ۱۱ سوره فصلت آسمان‌های هفتگانه از آن گاز پدید آمد، و در نهایت خداوند به رتق و فتق آسمان‌ها و زمین پرداخت که در آیه ۳۰ سوره انبیاء به آن اشاره شده، مفسرین درباره مفهوم رتق و فتق در آیه دو دیدگاه را مطرح کرده‌اند: نخست، آنکه آسمان در آغاز به صورت یکپارچه بود و دریاچه‌های آن بسته بود و نمی‌بارید. آبراه‌های زمین نیز به هم پیوسته بود و از زمین چیزی نمی‌روید، آن‌گاه خداوند زمین و آسمان را گسست پس درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم. زمین را شکافتیم پس در آن دانه رویاندیم. تفسیر دوم این است که آسمان و زمین دارای رتق و به هم پیوستگی بودند، آن‌گاه خداوند آن‌ها را گونه‌گونه ساخت و از هم جدا کرد و هر یک را دارای ویژگی خاص قرار داد. آیت الله معرفت بیان می‌کند که این همان معنایی است که در سخن امیرالمومنین (علیه السلام) درباره آفرینش آمده. (معرفت، ۱۳۸۸: ۱۲۹/۶)

نظر مفسران در مورد سته ایام

درباره عبارت «سته ایام» که مربوط به خلقت آسمان و زمین است سؤالات زیادی مطرح است، از جمله اینکه منظور از «سته ایام» چیست؟ همچنین «این سؤال به ذهن می‌آید که قبل از آفرینش زمین و آسمان شب و روزی وجود نداشت، که این‌ها در آن آفریده شود، شب و روز از گردش زمین به دور خود و در برابر نور آفتاب به وجود می‌آید. به علاوه پیدایش مجموعه جهان در شش روز، یعنی کمتر از یک هفته چیزی است بر خلاف علم، زیرا علم می‌گوید: میلیاردها سال طول کشید تا زمین و آسمان به وضع کنونی درآمد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۰/۶) و این مطلبی است که مفسران در صدد تفسیر و تبیین آن برآمدند.

الف) نظر مفسرین شیعه

مفسران شیعه در مورد «سته ایام» نظرات متفاوتی بیان نموده‌اند، از جمله اینکه آن را بر روزهای هفته تطبیق داده‌اند، و می‌گویند منظور خلق آسمان و زمین در همین روزهای دنیایی است و حتی بعضی بیان کرده‌اند که خلقت از روز یکشنبه آغاز شده و در روز جمعه به پایان رسیده است، این مطلب در تفسیر مجمع البیان آمده «پروردگار شما همان کسی است که آسمان‌ها و زمین را در مدتی باندازه شش شبانه روز پدید آورد. بدیهی است که برای خداوند ممکن بود که جهان آفرینش را در مدتی کوتاه‌تر پدید آورد، لکن مصلحت این بود که در این مدت باشد. آغاز آفرینش روز یکشنبه و پایان آن روز آدینه بود. روز آدینه همه موجودات جمع شدند، از اینرو آن روز را «جمعه» نامیدند. این قول از مجاهد است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۹/۴). شیخ طوسی در تفسیر تبیان «سته ایام» را به همین مضمون معنا نموده، ابوالفتوح رازی «آن شش روز اولش یکشنبه بود تا پنج شنبه چون آدینه بود خدای تعالی خلق آسمان و زمین را جمع کرده بود، لذلک سمی جمعه». (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۸/۸)، تعدادی دیگر از مفسرین شیعه نیز بر همین نظر هستند. آیت الله جوادی آملی در بحث روایی که در مراد از «سته ایام» بیان می‌فرمایند، به چند روایت در این زمینه اشاره می‌کنند؛ از جمله «ابوهریره می‌گوید؛ حضرت رسول دست مرا گرفت و فرمود: خداوند خلق کرد خاک را روز شنبه، و خلق کرد در آن کوه‌ها را روز یکشنبه، و خلق کرد درخت را روز دوشنبه، و خلق کرد مکروه (امر ناپسند) را روز سه شنبه و خلق کرد نور را روز چهارشنبه، و جنندگان را در آن (خاک و زمین) روز پنجشنبه گسترده کرد، و آدم را بعد از عصر روز جمعه آفرید، آخر خلقت در آخرین ساعات روز جمعه بین عصر تا شب.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۰/۲۹)، اما خود ایشان در نقد این نظریه می‌فرمایند که تطبیق «سته ایام» بر روزهای هفته بنابر نظر برخی مفسرین از اسرائیلیاتی است که از قوم یهود به جوامع روایی شیعه سرایت کرده است، و آیت الله معرفت در مورد این روایت می‌فرماید: بخاری و ابن کثیر و غیر این دو گفته‌اند ابوهریره این حدیث را از کعب الاحبار گرفته. ابوهریره گفته: کعب با زیرکی و بهره برداری از سادگی و غفلت ابوهریره چیزهایی که از خرافات و باطل بوده است را خواسته در اسلام نشر دهد، آن را به ابوهریره تلقین کرده تا جایی که وقتی ابوهریره آن‌ها را نقل می‌کرد کعب او را تصدیق می‌کرد، و آن به خاطر این بود که این اسرائیلیات را تاکید کند تا در عقول مسلمین ممکن به نظر آید یعنی پذیرفته شود به طوری که گویا خبر از ابوهریره آمده در حالیکه حقیقتاً کعب آن را گفته است. (معرفت، ۱۳۸۸: ۱۰۹/۱۰) و همچنین آیت الله معرفت در مورد اینکه این عقیده از آن یهود

است می‌فرماید که در سفر تکوین چنین آمده است: پس کامل کرد آسمان و زمین و همه جندش را (جند هم به معنی لشکر هست هم به معنی زمین سنگلاخ و سخت که به نظرم دومی بهتره) و خداوند در روز هفتم از کاری که انجام می‌داد فارغ شد پس در روز هفتم استراحت کرد از کل کارهایی که انجام داده بود. (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۸۶/۷)

بنابراین سند این روایات مخدوش است. پس این معنا برای «سته ایام» از معانی مخدوش در این زمینه است، علامه طباطبائی در ذیل آیات سوره فصلت بحثی روایی در این زمینه مطرح کرده‌اند و در نهایت بیان می‌کنند که روایتی که خلقت آسمان و زمین را اینگونه مطرح می‌کنند جعلی هستند.

برخی مفسرین در معنای «سته ایام» آن را به شش مرحله که مخصوص خلقت زمین است تفسیر کرده‌اند، تفسیر انوار درخشان از محمد حسینی همدانی بر این معنا از «سته ایام» تاکید دارد، «ایام جمع یوم بمعنای روز و قسمتی از زمان است. بدیهی است که قبل از خلقت کرات آسمان و خورشید و زمین و ماه که عبارت از مقدار حرکت وضعی و انتقالی زمین باشد پدید نیامده و قطعات زمان یعنی سال و ماه و هفته و روز نبوده است.» (حسینی، ۱۴۰۴: ۳۶۵/۶) ایشان سه دسته از آیات را برای رسیدن به این معنا مورد بررسی قرار می‌دهد و بیان می‌کند که با توجه به این سه دسته آیات زمین از آغاز خلقت شش مرحله را طی کرده، و بیان می‌کند در آیاتی که خلقت آسمان و زمین را شش روز مطرح می‌نماید، موضوع بحث خلقت زمین به تنهایی است، و برای اثبات نظر خود به آیات سوره فصلت اشاره می‌کنند. زمین در خلقت دو مرحله را پشت سر گذاشته که تکرار پذیر نیست و چهار مرحله را، که تدبیر امور زمین در آن چهار مرحله انجام شده است، پس اگر در آیاتی که خلقت را در شش روز می‌دانند، قرار بود این شش مرحله اختصاص به زمین و آسمان هر دو داشته باشد، باید زمان بیشتری را بیان می‌کرد، که هر دو را شامل شود. و در آیات سوره فصلت ایام آفرینش آسمان و زمین را هشت روز بیان کرده، بنابر نظر تفسیر انوار درخشان شش مرحله آن مختص به خلق زمین و دو مرحله آن مختص به آفرینش آسمان است، پس نتیجه می‌گیرد که مقصود از «سته ایام» شش مرحله از خلقت است که مخصوص زمین می‌باشد.

این نظر نیز اشکال دارد چون ایشان در اثبات نظر خود به آیات سوره فصلت اشاره نموده که خلقت آسمان و زمین را در هشت روز بیان نموده است، و بررسی این آیه خود نیاز به بحثی مفصل دارد، اما می‌توان به طور خلاصه آن را اینگونه تفسیر نمود که «مشهور و معروف اینکه: آنجا

که می‌گوید "اربعه ایام" (چهار روز) منظور تتمه چهار روز است، به این ترتیب در دو روز اول از این چهار روز زمین آفریده شد، و در دو روز بعد سایر خصوصیات زمین، به اضافه خلقت آسمان‌ها در دو روز مجموعاً شش روز (شش دوران) می‌شود البته اگر آیات متعدد آفرینش در شش روز نبود چنین تفسیری پذیرفته نمی‌شد، ولی از آنجا که آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کنند، و قرینه یکدیگر می‌شوند این تفسیر خوبی است. «مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۵/۲۰» شیخ طوسی، طبری نیز بر این تفسیر تأکید دارند. میدی در کشف الاسرار هم بر همین نکته تأکید دارد و همین مطلب را منهج الصادقین در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف و ذیل آیه ۱۰ سوره فصلت بیان کرده است. (کاشانی، ۱۴۲۹: ۴۱/۴) *فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ* در تتمه چهار روز، یعنی در دو روز دیگر و این کلام از قبیل آن است که کسی گوید سرت من البصره الی بغداد فی عشرة و الی الکوفه فی خمس عشر سیر کردم از بصره تا بغداد در مدت ده روز و تا کوفه پانزده روز یعنی تتمه پانزده روز که پنج روز است. (کاشانی، ۱۴۲۹: ۱۷۴/۸) و ملاصدرا نیز اربعه ایام در سوره فصلت را تتمه آن دو روز می‌داند، یعنی با دو روز اول مجموعاً چهار روز می‌شود و در آنجا برای اثبات نظر خود به آیه سوره سجده استناد می‌کند، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۵۹/۶) و بسیاری دیگر از مفسرین نیز همین قول را پذیرفته‌اند، پس نمی‌تواند «سته ایام» را مراحل خلقت زمین به تنهایی دانست، و استدلالی که بر این معنا شده است بر طبق استناد به آیات سوره فصلت درست نمی‌باشد، زیرا با تفسیری که برای آن گفته شده سازگاری ندارد.

فیض کاشانی در تفسیر صافی منظور از «اربعه ایام» در سوره فصلت را چهار فصل سال می‌داند، *فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً* یعنی فی اربعه اوقات، که همان چهار فصل سال یعنی بهار، تابستان، پاییز و زمستان است، (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۵۳/۴) اما به هر حال با هر یک از دو تفسیر که ما آیات سوره فصلت را توضیح دهیم «سته ایام» بر خلقت آسمان و زمین با هم صدق خواهد نمود نه فقط بر خلقت زمین.

برخی مفسرین آن را بر دوران و برهه و مقداری از زمان تفسیر کرده‌اند، علامه طباطبائی می‌فرماید «روز در هر ظرفی مقداری است از زمان، در ظرف زمین عبارت است از مدت زمانی که کره زمین یکبار به دور خودش بچرخد، و در ظرف قمر - البته قمر مخصوص کره زمین - تقریباً برابر است با بیست و نه روز و نصف، و استعمال کلمه "یوم" در برهه‌ای از زمان استعمال شایعی است.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۵۰/۱۰) آیت الله مکارم شیرازی نیز در تفسیر نمونه بر همین معنا برای

«سته ایام» تاکید دارند، و استعمال یوم در معنای دوران در قرآن بسیار دیده شده، مثلاً در چندین آیه قرآن برای روز قیامت به کار رفته است که قطعاً در این موارد شبانه روز عادی مد نظر نیست، در برخی آیات به مدتی از زمان گفته می‌شود هر مقدار که باشد، در روایات معصومین هم داریم که از یوم به دوران و برهه‌ای از زمان تعبیر کردند، مانند روایت امیرالمومنین (علیه السلام) که می‌فرماید: وَاللَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ. (تمیمی، ۱۴۱۰: ۱۵۰)

این تفسیر بهترین تفسیری است که می‌تواند در «سته ایام» بیان نمود زیرا هم با آیات قرآن و هم با روایات رسیده از اهل بیت سازگاری دارد، در آیات قرآن کلمه یوم و ایام صدها بار تکرار شده است که دارای معانی متعددی است، معانی یوم در قرآن را می‌توان اینگونه دسته بندی نمود، ۱- آیاتی که منظور از یوم در آن‌ها محدوده زمان و تاریخ است، که این معنا را فرع بر خلقت آسمان و زمین می‌دانند زیرا این معنا از زمان حرکت وضعی و انتقالی زمین به وجود آمده. ۲- آیات مربوط به خلقت آسمان و زمین که در این آیات مقصود از یوم نوعی زمان مادی است، چون آسمان و زمین مخلوقات مادی هستند، اما این زمان غیر از زمانی است که با حرکت وضعی و انتقالی زمین به وجود بیاید، در این معنا یوم سیر مادی خلقت را بیان می‌کند که می‌تواند میلیون‌ها سال شمسی یا نوری را در برگیرد. ۳- آیات مربوط به قیامت، یوم در این دسته از آیات البته با تفاوت‌هایی شبیه به آیات دسته دوم هستند، زیرا بساط عالم ماده جمع شده، پس زمان عادی مد نظر نیست.

علامه در معنای کلمه یوم می‌فرماید «کلمه "یوم" به معنای مقدار قابل ملاحظه از زمان است، که حادثه‌ای از حوادث را در بر گرفته باشد، و به همین جهت کوتاهی و بلندی این زمان بر حسب اختلاف حوادث مختلف می‌شود، هر چند که استعمالش در مدت زمان بین طلوع و غروب خورشید شایع شده است ولی چه بسا که در ملک و سلطنت و قهر و غلبه و امثال آن نیز استعمال بشود، و این استعمالی است مجازی، به علاقه ظرف و مظروف، (ظرف را که همان کلمه "یوم" باشد در مظروفش یعنی "قهر و غلبه" ای که در ظرف واقع شده استعمال می‌کنند)، و در نتیجه به جای اینکه بگویند: "روزی که فلان جماعت در آن اجتماع کردند" می‌گویند: "روز فلان جماعت" و به جای اینکه بگویند: "روزگاری که آل بویه زمام را به دست داشتند" یا "آل فرعون قدرت را به دست گرفته بودند" می‌گویند: "روز آل بویه" و یا "روز آل فرعون" گاهی هم در خود آن زمانی که این زمامداری و قدرت در آن وقت واقع شده استعمال می‌شود.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۸/۴)

ب) نظر مفسرین اهل سنت

مفسرین اهل سنت نیز درباره «سته ایام» نظراتی را در تفاسیر خود مطرح نموده‌اند که از جمله آن‌ها این است که منظور از «سته ایام» شش روز دنیایی است، همان طور که برخی مفسران شیعه نظر دادند، اما در اینکه مصداق روز کدام است نظرات آن‌ها متفاوت می‌باشد، برخی مانند زمخشری، بیضاوی، سیوطی، می‌گویند که منظور روزهای کوتاه دنیا است، «فی مقدار ستة أيام، فإن المتعارف بالیوم زمان طلوع الشمس إلی غروبها» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵/۳) همچنین برای این تفسیر روایتی از ابوهریره نقل کردند که در بحث تفاسیر شیعه به آن اشاره شد، و ابن مثیر در تفسیر خود می‌گوید: «مسلم و نسائی در دو کتاب خود این روایت را ذکر کردند، و این از اخبار صحیح غریب است و بخاری آن را در التاریخ دارای مشکل دانسته و گفته بعضی این را از ابوهریره از کعب الاحبار نقل کرده‌اند، و این صحیح‌تر است». (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۵۳/۷) و نقد این تفسیر در نظر مفسرین شیعه بیان شد.

برخی معتقدند که مقصود از «سته ایام» روزهای طولانی است که هر روز آن برابر با هزار سال است، «فی ستة أيام قال: یوم مقداره ألف سنة». (ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۴۹۶/۵) طبری نیز در تفسیر خود در معنای «سته ایام» می‌گوید «خلقت آسمان و زمین در شش روز اتفاق افتاد و آن روز یکشنبه، دو شنبه، سه شنبه، چهار شنبه و پنجشنبه بود، همان طور که از مجاهد نقل شده، و جمع کرد خلق را در روز جمعه که هر یک از این شش روز معادل هزار سال بود» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۶۷/۸) این گروه از مفسرین در این تفسیر به روایاتی که از ابن عباس، مجاهد و چند تن دیگر نقل شده است استناد کرده‌اند، طبری در تفسیر خود ذیل آیه سوره هود روایتی را مطرح می‌کند که از آن همین معنا برای «سته ایام» فهمیده می‌شود (طبری، ۱۴۱۲: ۳/۱۲) و در الواضح فی تفسیر القرآن الکریم دینوری در تمام آیاتی که عبارت «سته ایام» در آن‌ها وارد شده است این مطلب را آورده که منظور روزهای دنیایی است که هر کدام آن هزار سال است. اما باید گفت که در اینجا نیز همان اشکالاتی که در مباحث قبل بیان شد مطرح است، یعنی روایاتی که برای اثبات این تفسیر به آن استناد کردند از روایاتی است که جزء اسرائیلیات وارد شده در اسلام است، و از آن مهمتر از جهت سند دچار خدشه و غیر قابل قبول می‌باشد.

برخی از مفسران اهل سنت نیز فقط به نقل اقوال سایر مفسرین اکتفا کرده‌اند و خود در این زمینه سکوت اختیار نموده‌اند. «در معنای (فی ستة أيام) یعنی از ایام آخرتی که هر یک روز آن

معادل هزار سال است، و این برای بزرگ کردن خلقت آسمان و زمین است، و گفته شده که از روزهای دنیایی است، و این را مجاهد و غیر او گفته‌اند، که اولین روز آن یکشنبه و آخر آن جمعه بوده» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۹/۷) «ارده کرده به آن در مقدار سنه ایام برای اینکه روز از طلوع خورشید تا غروب او است، و در این هنگام روز، خورشید و آسمانی نبود، و گفته شده «سنه ایام» معادل روزهای آخرتی است که هر روز آن برابر هزار سال است، و گفته شده مانند روزهای دنیایی است، و از سعید بن جبیر نقل شده که گفته خداوند عزوجل قادر بود که خلق کند آسمان و زمین را در یک چشم برهم زدن و یک لحظه، پس خلق کرد آن را در شش روز برای اینکه آموزش دهد به خلق تانی و تأمل در امور را.» (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۹۷/۲)

برخی مفسرین اهل سنت در معنا و تفسیر «سنه ایام» آن را از امور غیبی دانسته‌اند که نباید در آن کنجکاو نمود، و فقط باید آن را قرائت و تلاوت کرد، و فهم آن را به خود خداوند واگذار نمود، و هر چیزی که درباره آن بیان شده است بدون دلیل و حدس و گمان است، که خداوند در قرآن فرموده است که *إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا*. (سوره ۳۶/۱۰) که این معنا را می‌توان در تفسیر فی ظلال سید قطب در ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف و تفسیر الحدیث محمد عزه دروزه در ذیل آیات ۹ تا ۱۲ سوره فصلت، مشاهده نمود.

برای هیچ یک از این نظراتی که مطرح شد شیعه از ائمه روایت مستندی ندارد، و روایاتی هم که در این زمینه نقل شده است از جهت سند و دلالت دارای اشکال است.

راز خلقت تدریجی آسمان و زمین

اما اینکه حکمت و راز خلقت تدریجی آسمان و زمین و حتی همه موجودات، چیست، در تفاسیر مختلف شیعی و اهل سنت نظرات و احتمالات مختلفی بیان شده است، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) بیان کننده اراده و اختیار و حکمت خالق است، زیرا چیزی که به صورت اتفاقی صورت می‌گیرد کار یک شخص نیست بلکه افراد زیادی می‌توانند اینگونه عمل کنند، اما عمل همراه با حکمت و اختیار کار همه اشخاص نیست. «و این نظام تدریج در خلق از دلایلی است که بر اراده و اختیار و حکمت و وحدانیت خالق دلالت می‌کند، چراکه چیزی که نظامی ندارد ممکن است وجودش امری اتفاقی باشد، یا منشاء آن، فعل افراد زیادی باشد، نه فعل فرد واحد، پس فرق

واضحی است بین تلی از خاک که در صحرا می‌بینی و بین یک قلعه محکم یا مرتفع که در آن همه وسائل و ابزار جنگی است.» (مراغی، بی‌تا: ۱۷۲/۸) و خلقت تدریجی با قدرت بر خلق دفعی خود بزرگترین دلیل بر اختیار است. (شبر، ۱۴۱۰: ۱۷۵)

ب) قول دیگر اینکه خلقت تدریجی برای تعلیم به بندگان بود و آن‌ها را تشویق کند به اینکه در کارهای خود تامل و تانی داشته باشند، روایتی از ابن جبیر از پیامبرگرمای اسلام نقل شده است، تانی از خداوند است و عجله از شیطان این قول بیشتر از مفسرین اهل سنت نقل شده است. «و در اینکه خدای سبحان اشیاء را با تدریج خلق کرد بنابر آنچه که از ابن جبیر روایت شده، برای این است که مخلوقین خداوند تثبت و تانی در امور را یادگیرند، همان طور که در حدیث آمده است، «التأنی من الله تعالی و العجلة من الشیطان» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۷۳/۴) «و در خلقت اشیاء به صورت تدریجی با قدرت داشتن بر خلق و ایجاد به صورت دفعی دلیل بر اختیار و اعتبار برای نظام و تشویق خلق و بندگان بر تانی در امور است.» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵/۳)

ج) خلقت تدریجی آسمان و زمین نشان دادن قدرت تدریجی خدا بر ملائکه است، و همچنین حکمت دیگر این است که خداوند برای هر چیزی اجلی معین نموده «و ذکر کرد این مدت را، و اگر اراده می‌کرد خلق آن‌ها را در یک لحظه آن را انجام می‌دهد، زیر او قادر است بر اینکه بگوید باش، پس به وجود می‌آید، ولیکن اراده کرد که تعلیم دهد به بندگان رفق و تثبت در امور را، و برای اینکه ظاهر کند قدرت خود را بر ملائکه و این قول را کسی مطرح می‌کند که معتقد است خداوند ملائکه را قبل از آسمان‌ها و زمین خلق کرد، و حکمت دیگر آن این است که خلق کرد آن را در شش روز برای اینکه برای هر چیزی نزد خداوند اجل و زمانی است.» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱۹/۷)

ح) فخر رازی از علمای اهل سنت در تفسیر کبیر این موضوع را از افعال خداوند می‌داند که اصلاً نباید از آن سؤال کرد، و می‌گوید خداوند هرگز زیر سؤال نمی‌رود، و معتقد است بر طبق مذهب اهل سنت این بهترین دلیل می‌باشد، صاحب تفسیر تسنیم بعد از اینکه این نظر را از فخر رازی بیان می‌کند در پاسخ او می‌گوید «این پاسخ صحیحی نیست، چون هیچ سؤالی برای بازخواست از ذات پاک خدا نیست، بلکه هدف از اینگونه پرسش‌ها، دستیابی به کلید فهم کار خدای حکیم است، از این رو سؤالات علمی و استفهامی درباره وجه حکمت فراوان هستند، و نه

تنها اشکالی ندارند، ممدوح‌اند و بدان‌ها امر شده و از شئون معرفت الهی‌اند.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۱/۲۹)

د) آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه علت خلقت تدریجی را دلیل روشن‌تر بر شناسایی آفریدگار می‌داند «آفرینش اگر در یک لحظه می‌بود، کمتر می‌توانست از عظمت و قدرت و علم آفریدگار حکایت کند، اما هنگامی که در مراحل مختلف، و چهره‌های گوناگون، طبق برنامه‌های منظم و حساب شده، انجام گیرد، دلیل روشنتری برای شناسایی آفریدگار خواهد بود، فی‌المثل اگر نطفه آدمی در یک لحظه تبدیل به نوزاد کامل می‌شد، آن قدر نمی‌توانست عظمت خلقت را بازگو کند، اما هنگامی که در طی ۹ ماه، هر روز در مرحله‌ای، و هر ماه به شکلی، ظهور و بروز کند می‌تواند به تعداد مراحل که پیموده است نشانه‌های تازه‌ای از عظمت آفریدگار بدست دهد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۳/۶) حجه‌الاسلام قرائتی در تفسیر نور خلقت تدریجی را یک سنت الهی می‌داند و شتاب و عجله در کارها را امری شیطانی و راه تسلط او می‌داند، و به دو روایت در این زمینه اشاره می‌کند «پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند «التَّائِي مِنَ الرَّحْمَنِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ». حضرت علی علیه السلام نیز فرمود «اگر خدا می‌خواست آسمان و زمین را در کمتر از یک چشم بهم زدن می‌آفرید، ولی ترتیب و مرور را مثالی برای امنای خود و حجتی بر خلقش قرار داد» (قرائتی، ۱۳۸۸: ۸۰/۳). مرحوم طبرسی در مجمع البیان راز خلقت تدریجی را مصلحتی از سوی خدا می‌داند «بدیهی است که برای خداوند ممکن بود که جهان آفرینش را در مدتی کوتاه‌تر پدید آورد، لکن مصلحت این بود که در این مدت باشد.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۰/۹۰)

ر) اما بنابر روایات رسیده از اهل بیت (علیهم السلام) می‌توان گفت که راز خلقت تدریجی آسمان و زمین این است که «بشر را ترغیب کند که در آفرینش آسمان و زمین بیندیشد و با مطالعه و تحقیق، به تدریج به اسرار آفرینش پی‌ببرد، و حقایق را یکی بعد از دیگری کشف کند.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۳/۲۹) در تعدادی از کتب تفسیری برای بیان این مطلب به روایتی از امیرالمومنین اشاره شده است «اگر می‌خواست خلق می‌کرد آن را در یک چشم برهم زدن، ولیکن قرارداد آن را راه مدارا و ملائمت و مثالی برای امناء خود و دلیل و حجت بر خلق خود.» (حویزی، ۱۴۱۵: ۳۳۹/۲)

ز) نظر دیگری که در این زمینه مطرح است این است که خلقت مرتبه پذیر است و تا مرتبه اول محقق نشود مرتبه بعد محقق نخواهد شد و به دلیل همین مرتبه پذیری است که در تولد یک

جنین می‌بینیم ۹ ماه مراحل مختلف برای او طی می‌شود تا به مرتبه آخر که خلقتی کامل است برسد، آیت الله معرفت در کتاب التمهید فی علوم القرآن با اشاره به خلقت جنین و بیان آیات علمی و مباحث علمی روز در مورد خلقت جنین این مرتبه پذیری را به نحوی در کلام خود بیان می‌کند، همچنین در بحث از سرمنشاء خلقت بحثی دارند، و در مورد خلقت آسمان و زمین از کلام ایشان می‌توان این طور فهمید که راز خلقت تدریجی آسمان و زمین همان چیزی است که در خلقت همه مخلوقات مطرح است و آن مرتبه پذیری خلقت است که این به جهت شرایط ماده و طبیعت در جهان هستی است، قانون خلقت در عالم ماده و جهان هستی بر این است که هر چیزی باید طبق روال طبیعی که دارد مرحله به مرحله پیش برود، و تا مقدمات فراهم نشود مراحل بعد محقق نخواهد شد و این قانون در تمام عالم خلقت و هستی رعایت شده است، و هیچ چیز و هیچ کس نمی‌تواند از آن تخلف کند، و خداوند هم در خلقت آسمان و زمین این قانون را رعایت کرده است.

به نظر می‌رسد راز خلقت تدریجی آسمان و زمین در این است که عالم ماده بر اساس قانون خلق شده است و این رعایت قانون می‌تواند باعث تدبیر و تفکر در خلقت و هستی شود، وقتی انسان بداند که یک چیز قانون دارد و باید آن قانون رعایت شود تا آن چیز محقق شود، متوجه نظم می‌شود که در هستی و عالم ماده وجود دارد، و این نظم باعث می‌شود انسان بیشتر در مورد خلقت و عالم ماده و اینکه همه چیز خالق دارد توجه و دقت نظر داشته باشد، می‌توان به نحوی تمام ادله‌ای را که برای تدریجی بودن خلقت مطرح شده است، در ذیل همین قانونمند بودن عالم ماده بیان کرد و نشان داد. پس بهتر است در مورد قانونمند بودن عالم ماده بیشتر تحقیق کنیم.

نتیجه

با توجه به مطالب بیان شده در این فصل درباره خلقت آسمان و زمین، باید گفت که آسمانی که بالای سر و زمینی که زیر پای ما قرار دارد دارای ماده‌ای گازی شکل و بسیار فشرده بوده است که حالت مذاب داشته و آسمان و زمین را خداوند از این ماده به وجود آورده، و آن‌ها را به شکل کنونی آن خلق نمود، تا جایگاهی باشد برای زندگی انسان که بنا به گفته خود قرآن اشرف مخلوقات است، البته در بحث خلقت آسمان و زمین، همان طور که اشاره شد آیات به خلقت در طی مدت شش روز اشاره دارد، مفسرین درباره این عبارت اختلاف نظر دارند و هر کدام برای نظر خود دلیلی بیان می‌کنند، عده‌ای «سته‌ایام» را به معنای شش روز از روزهای دنیا می‌دانند و بیان

می‌کنند که خداوند آسمان و زمین را در شش روز که اول آن روز یکشنبه و آخر آن جمعه بوده خلق کرده، و برای این نظر به روایاتی اشاره می‌کنند که از جهت سند مورد مناقشه است، و بنابراین؛ جایی برای بحث از آن باقی نمی‌ماند، اما عده‌ای از مفسرین «سنته آیام» را به معنای شش هزار سال می‌دانند و بیان می‌کنند که مقصود این است که هر روز آن معادل هزار سال است، یا آن را معادل روزهای آخرتی می‌دانند، برخی هم آن را از امور غیبی می‌دانند، اما آن چیزی که مورد نظر شیعه و مورد تایید علمای متصل به اهل بیت (علیهم السلام) است این است که مقصود از «سنته آیام» شش برهه و دوره و عصر است، و در استدلال برای این مطلب بیان کردند که قبل از خلقت آسمان و زمین، خورشید و ماهی وجود نداشته که روز و شبی وجود داشته باشد، و در بسیاری از آیات قرآن درباره معاد از لفظ یوم استفاده شده که بیان گرد همان معنای دوره و برهه و عصر است، چون در مورد قیامت نمی‌توان روز را به معنای مادی آن دانست، بنابراین؛ با توجه به بیانات قرآن که در موارد مختلف یوم را به دوره و برهه و عصر معنا کرده می‌توان یوم را در اینجا نیز به همین معنا دانست.

مطلبی که در نظر بسیاری از مفسرین جالب توجه بود، این است که با توجه به اینکه خداوند قادر مطلق است و در بسیاری از آیات خود بیان می‌کند که اگر اراده چیزی کند آن را بی‌درنگ به وجود می‌آورد، پس چرا آسمان و زمین را در شش دوره خلق کرد و یک دفعه آن را موجود نکرد؟ در جواب این سؤال مفسرین دلایل مختلفی را بیان کرده‌اند، از جمله اینکه خداوند با این کار خواست قدرت و علم خود را مطرح نماید و نشان دهد فاعلی که توانایی خلق یکباره هر چیزی را دارد اگر بخواهد می‌تواند امور را تدریجاً بوجود بیاورد، و به انسان‌ها یاد دهد که در امور عجله نکنند و با فکر و تأمل کارها را انجام دهند، و بر طبق روایات رسیده از ائمه معصومین راز خلقت تدریجی آسمان و زمین تفکر بشر در امور عالم است و اینکه این عالم تصادفی خلق نشده و همه چیز آن در هر جایی که قرار دارد با تدبیر و حکمت است، پس انسان با تدبیر در خلقت این عالم می‌تواند بوجود خالق عالم پی‌برد و او اگر بخواهد می‌تواند در یک چشم بر هم زدن همه را کن فیکون نماید. همچنین دلیل دیگر بر آفرینش تدریجی آسمان و زمین و خلق آن در شش دوره این است که آفرینش مرتبه پذیر می‌باشد و تا مرتبه قبل مهیا نشود مرتبه بعد ایجاد نمی‌گردد، این قانون عالم ماده است، و همه جهان هستی طبق این قانون خلق شده‌اند، و می‌توان گفت که تمام مواردی که به عنوان دلایل تدریجی بودن خلقت مطرح شده است، به نحوی به این قانون باز می‌گردد،

چون تدبر و تفکر در سایه قانونمند بودن به وجود می‌آید، تصادفی نبودن و قدرت و علم خداوند همه در پرتو همین قانونمندی خود را به بهترین شکل نشان می‌دهند.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، نهج البلاغه، شرح صبحی صالح
۲. آلوسی، محمودبن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، گردآورنده: شمس‌الدین، سناء بزیغ، شمس‌الدین، ابراهیم، محقق: عبدالباری عطیه، علی، چاپ اول، ناشر: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۵ ه.ق
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)، محقق: طیب، اسعد محمد، چاپ سوم، ناشر: مکتبه نزار مصطفی الباز، ریاض، ۱۴۱۹ ه.ق
۴. ابن فارس، احمدبن فارس، معجم مقاییس اللغه، محقق/ مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه.ق
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، محقق: شمس‌الدین، محمد حسین، چاپ اول، ناشر: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ ه.ق
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، ناشر: دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ ه.ق
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مصحح، ناصح، محمد مهدی، چاپ اول، ناشر: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد مقدس، ۱۴۰۸ ه.ق
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، ناشر: موسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه، قم، ۱۴۱۵ ه.ق
۹. بغوی، حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، محقق: مهدی، عبد الرزاق، چاپ اول، ناشر: دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ه.ق
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوارالتنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)، چاپ اول، ناشر: دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ه.ق
۱۱. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، مصحح، رجائی، سید مهدی، چاپ دوم، ناشر: دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ ه.ق
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، محقق: رزقی، روح الله، چاپ ششم، ناشر: انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۹ ه.ق
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، محقق/ مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، چاپ اول، ناشر: دار العلم للملایین، بیروت، ۱۳۷۶ ه.ق

۱۴. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، محقق، بهبودی، محمد باقر، چاپ اول، ناشر: لطفی، تهران، ۱۴۰۴ ه. ق
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، مصحح: رسولی، هاشم، چاپ چهارم، ناشر: اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ه. ق
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، ناشر: دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ه. ق
۱۷. رضایی اصفهانی محمد علی، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، ناشر: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، قم، ۱۳۸۷ ه. ش
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۲، چاپ سوم، ناشر: دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ه. ق
۱۹. شبر، عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، ناشر: مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۱۰ ه. ق
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، جلد ۴، مصحح: خواجهی، محمد، چاپ دوم، ناشر: بیدار، قم، ۱۳۶۱ ه. ش
۲۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، ناشر: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ه. ش
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبائی، فضل الله، چاپ سوم، ناشر: ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش
۲۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، چاپ اول، ناشر: دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ه. ق
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مصحح: عاملی، احمد حبیب، چاپ اول، ناشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، ناشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ه. ق
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، ناشر: نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ ه. ق
۲۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، چاپ اول، ناشر: دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ه. ق
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، جلد ۲، ۳، مصحح: اعلمی، حسین، چاپ دوم، ناشر: مکتبه الصدر، تهران، ۱۴۱۵ ه. ق

۲۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چاپ دوم، ناشر: موسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۱۴ ه. ق
۳۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ اول، ناشر: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ ه. ش
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، جامع لاحکام القرآن، چاپ اول، ناشر: ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ه. ش
۳۲. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، چاپ اول، ناشر: کتابفروشی اسلامیة، تهران، بی تا
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق / مصحح: دارالحديث، چاپ اول، ناشر: دار الحديث، قم، ۱۴۲۹ ه. ق
۳۴. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، چاپ اول، ناشر: دار الفکر، بیروت، بی تا
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، چاپ هفتم، ناشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ۱۳۹۳
۳۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ اول، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش
۳۷. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ناشر: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۸۸ ه. ش
۳۸. مکارم‌شیرازی ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، ناشر: دار الکتب الإسلامیة، تهران، سال ۱۳۷۱ ه. ش
۳۹. میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الأبرار، چاپ پنجم، ناشر: امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ ه. ش

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم/ پاییز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۸۵-۱۰۸

تمایل به جاودانگی در قرآن و کتاب مقدس

جمال فرزند وحی^۱

عبدالله غلامی^۲

مریم همایونی^۳

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

چکیده

گرایش‌های انسانی همواره از مباحث مهم در ادیان الهی بوده است و در کتب آسمانی و تعالیم انبیاء الهی جایگاه ویژه‌ای دارد. دو نوع گرایش در سرشت انسان وجود دارد که یک نوع آن، گرایش مادی یا غریزی و نوع دیگر، گرایش روحی یا فطری است و با توجه به اینکه گرایش‌های متعالی بر پایه فطرت بنا شده‌اند، حاوی ابعاد فراوانی بوده و می‌توانند یاریگر انسان در امر هدایت الهی باشند. میل به جاودانگی یکی از گرایش‌های متعالی انسان است که می‌توان آن را در امور مختلف زندگی و حوادث طول تاریخ مشاهده نمود. در این زمینه مواردی چون حیات، حکومت و حکمت مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد. در این پژوهش با بررسی گرایش‌های متعالی انسان در عهدین و قرآن به این نکته پی خواهیم برد که نظرات یهود، مسیحیت و اسلام در برخورد با گرایش‌های متعالی چگونه است؟ و کدام یک ما را به هدایت الهی نزدیک‌تر می‌کنند؟ البته این نکته در نظر گرفته می‌شود که اگرچه موضوع میل به جاودانگی در سه ادیان الهی مورد تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد اما به دلیل تحریف کتب ادیان پیشین و عدم دسترسی به کتب آسمانی تحریف نشده شاید نتوان نتیجه دلخواه را از مقایسه در موضوع مورد بحث دریافت نمود. با این حال سعی شده است تا حد امکان مقایسه‌ای نزدیک جهت رسیدن به نتیجه انجام شود.

واژگان کلیدی: گرایش‌های متعالی، قرآن، کتاب مقدس، میل به جاودانگی

^۱ عضو هیئت علمی دانشگاه رازی، farzandwahy@yahoo.com

^۲ عضو هیئت علمی دانشگاه رازی، gholamy@yahoocom

^۳ کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، mrymhomaa@gmail.com

مقدمه

انسان با توجه به این مطلب که اشرف مخلوقات است، خداوند متعال در وجود او گرایش‌هایی قرار داده که با بهره‌گیری از آنان در راه رسیدن به کمال نهایی می‌کوشد. معنای لغوی گرایش، میل و رغبت آدمی به چیزی است اما در اصطلاح به معنی اعتقادات، باورها، اعمال و رفتارهایی ویژه است که آدمی به آن‌ها میل درونی دارد. شاید بتوان این گرایش‌ها را به دو دسته مادی و معنوی تقسیم کرد. گرایش‌های مادی شامل حب دنیا، خودپرستی، جاه‌طلبی و ثروت‌طلبی... است و گرایش‌های معنوی که همان گرایش‌های متعالی انسان است شامل حقیقت‌جویی، میل به جاودانگی، عشق و پرستش، خلاقیت و ابداع، جمال و زیبایی، خیر و فضیلت... می‌شود. گرایش به خیر و فضیلت خود نیز به دو دسته فردی مانند نظم و انضباط، تسلط به نفس، شجاعت و... و اجتماعی مانند تعاون، احسان و نیکوکاری، فداکاری، ایثار و... تقسیم می‌شود. گرایش‌های متعالی انسان همواره مورد تأکید ادیان الهی بوده است و در این راستا می‌توان موارد بسیار گوناگونی را در کتب آسمانی یافت. در این تحقیق با بررسی میل به جاودانگی در قرآن و عهدین می‌توان به نتایج شگرفی دست یافت و با مقایسه و تطبیق این موارد به اهمیت این گرایش متعالی پی برد و آدمی با گام نهادن در آن‌ها می‌تواند به کمال نهایی که مقصود از خلقت است برسد.

۱- نشانه‌های میل به جاودانگی در قرآن

از گرایش‌های متعالی انسان میل به جاودانگی است که نشانه‌های گوناگونی دارد. در این بخش به بررسی هفت مورد از این نشانه‌ها در قرآن پرداخته می‌شود.

۱-۱- حیات^۱

در قرآن کریم واژه حیات ۷۶ بار به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۵، ش، ۲۲۳). مفهوم حیات در قرآن شامل همه موجودات زنده می‌شود. در پنج آیه قرآن لفظ حَیّ (زنده) به خدا نیز نسبت

۱- این واژه در لغت به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن موت و ممات (مردن) به کار می‌رود. در اصطلاح، نیرویی است که موجب بروز حس و تحرک در موجود زنده می‌شود و موجودات با آن خود را از نقص به کمال می‌رسانند (ابن فارس، ۱۴۲۰، ق، ۱۲۲/۲؛ زمخشری، ۱۳۴۳، ش، ۶۳۸).

داده شده است. واژه حیات در قرآن چندگونه به کار رفته است. برخی کاربردهای آن با مفهوم لغوی واژه منطبق است. از جمله «مَحْيَايَ» («زندگی من» (انعام/۱۶۲)، «أَحْيَاءَ» «زندگان» (مرسلات/۲۶) و «يَسْتَحْيُونَ» «زنده نگه می‌داشتند» (بقره/۴۹). گاهی این واژه به صورت مجازی به کار رفته است، مانند نسبت دادن حیات به زمین مرده (نحل/۶۵) که مراد از آن رویدن گیاهان در زمین است.

از سوی دیگر، در برخی آیات به اصلاح دیدگاه آدمیان درباره حیات با بیان ابعاد جدیدی از آن و عمق بخشیدن به مفهوم حیات، به عنوان نعمتی الهی، توجه شده است. بر این اساس، در قرآن کریم حیات مفهومی فراتر از تحرکات بدنی و فعالیت‌های روزمره زندگی را در بر می‌گیرد، از جمله آیات ۱۲۲ سوره انعام و ۲۴ سوره انفال، که بنابر نظر مفسران، پیروی از حق و ایمان به خدا عاملی حیات‌بخش است که موجب هدایت انسان (زنده شدن وی) می‌گردد و در مقابل کفر که مرگ محسوب شده است (طوسی، بی‌تا، ۲۵۸/۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ۱۹۱/۱۰). به همین سبب خدا در آیه ۲۲ سوره فاطر مؤمنان را اَحْيَاءَ (زندگان) و کافران را آموات (مردگان) خوانده است (طوسی، بی‌تا، ۲۳/۸؛ طبرسی، ۱۳۶۰ش، ۳۲۴/۲۰).

ویژگی‌های حیات طیبه و عالم عند الله

چهار نمونه از ویژگی‌های آن عبارتند از:

۱. زندگی حقیقی که نمونه آن در سوره آل عمران آیه ۱۶۹ مشاهده می‌شود.
۲. حیات طیبه، جامع خیر دنیا و آخرت است که نمونه آن در سوره نساء آیه ۱۳۴ مشاهده می‌شود.

۳. باعث پایداری می‌شود که نمونه آن در سوره نحل آیه ۹۵ مشاهده می‌شود.

۴. باعث نامحدود بودن می‌شود که نمونه آن در سوره حجر آیه ۲۱ مشاهده می‌شود.

آثار حیات طیبه

آثار حیات طیبه بی‌شمار است؛ زیرا وجود و هستی انسان در سرور و مستی قرب و لقای ذات اقدس احدیت می‌سوزد و از شراب طهور شهود جمال ساقی سرمدی می‌نوشد و فانی می‌شود و آینه دل مؤمن همه اوصاف الهی را در خود منجلی و متجلی می‌سازد. برخی از آثار حیات طیبه عبارتند از:

- شهود و لقای الهی که در سوره کهف آیه ۱۱۰ بدان اشاره شده است.

- شادی و آرامش درونی که در سوره یونس آیات ۶۲ و ۶۳ مشاهده می‌شود.

- تمایل به ولایت الهی که در سوره نحل آیه ۹۸ دیده می‌شود.

۱-۲- سلطنت و حکومت^۱

برای فهم و گزارش دیدگاه قرآن درباره پادشاهی، بررسی تعبیر و اصطلاحات قرآنی در این باره راه‌گشاست. واژگانی چون «مُلک» «پادشاهی» (ص/۲۰)، «مَلِک» «پادشاه» (یوسف/۴۳)، «مُلوک» «پادشاهان» (مائده/۲۰) و «تَمَلَّکْهُمْ» «بر آنان سلطنت می‌کند» (نمل/۲۳) به صراحت در قرآن آمده است. افزون بر واژگان مزبور، برخی از لوازم و نمادهای پادشاهی مانند «عرش و کرسی» به معنای تخت و اریکه سلطنت به عنوان معروف‌ترین نماد قدرت پادشاهی نیز یاد شده است. واژه سلطان نیز به رغم کاربرد فراوان آن در قرآن، نه به معنای پادشاه بلکه به معنای قدرت و به ویژه قدرت نافذ (الرحمن/۳۳) و گاهی به معنای حجت و اغلب همراه با صفت مُبِین «سلطان مبین» «حجت روشن» آمده (ابراهیم/۱۰-۱۱) و همچنین به معنای سلطه شخصی بر شخص دیگر به کار رفته است (حجر/۴۲). واژگان «مُلک، مَلِک، عرش و کرسی» افزون بر نمونه‌های مثبت و منفی پادشاهی، درباره خداوند نیز به کار رفته است (نمل/۲۳)، بر این اساس می‌توان گفت که مفهوم پادشاهی به خودی خود از نظر قرآن بار منفی ندارد.

۱- سلطنت در عربی به معنای پادشاهی کاربرد دارد و معنای توان قهر و غلبه، و قدرت برتر برای آن گفته شده است. بر این اساس پادشاه را به سبب توان برتر و قدرت غلبه او بر دیگران، سلطان می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۳۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۸/۵ - ۱۷۹).

در بخشی از آیات، پادشاهی، نعمتی الهی یاد می‌شود (یوسف / ۱۰۱). اشاره به زمینه‌های نیاز بنی‌اسرائیل به پادشاه، معیارهای مورد نظر آن‌ها در گزینش فرمانروا و تفاوت آن با معیارهای الهی، انتخاب پادشاه آن‌ها از سوی خداوند و ارائه نشانه‌ای برای آن، محتوای برخی دیگر از آیات است (بقره / ۲۴۶-۲۴۸). از دیدگاه قرآن، مُلک و فرمانروایی مطلق جهان از آن خداست. اوست که مُلک بخشی می‌کند و دستیابی افراد به فرمانروایی یا از دست دادن آن بر اساس اراده الهی صورت می‌گیرد (آل عمران / ۲۶).

ویژگی‌های عمومی سلطنت الهی

در نمونه‌های سلطنت الهی، کسب یا انتقال قدرت نه بر اساس زور و غلبه یا وراثت به مفهوم رایج آن، بلکه با نصب آشکار یا هدایت تکوینی خداوند و بر اساس شایستگی‌های لازم صورت می‌گرفت.

- اولین ویژگی، شایسته سالاری است که در سوره یوسف آیات ۴۳ تا ۵۶ بدان اشاره شده است.

- دومین ویژگی، شریعت محوری است که در سوره یوسف آیات ۴۶ تا ۴۸ مشاهده می‌شود.

- سومین ویژگی، مشروعیت است. مشروعیت مفهومی فراگیرتر از شرعی است و می‌توان با اندکی تساهل، آن را به پذیرش درونی و حقیقی قدرت حاکم از سوی افراد تحت سلطه معنا کرد.

ویژگی‌های حکومت امام مهدی (عج)

از نمونه‌های بارز حاکمیت و سلطنت الهی که در قرآن کریم تلویحا بدان اشاره شده است، حکومت حضرت بقیه الله اعظم (عج) است که به بررسی ویژگی‌های آن می‌پردازیم.

- حاکمیت جهانی: خداوند فرمود: «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، وعده داده است که قطعا آن‌ها را در زمین جانشین می‌سازد، همان طور که گذشتگان را جانشین قرار داد» (نور/۵۵). امام چهارم حضرت زین العابدین (ع) این آیه را خواند و فرمود:

«به خدا آن‌ها شیعه مایند که خداوند به دست مردی از ما که مهدی این امت است، این وعده را درباره آن‌ها انجام می‌دهد. پیامبر خدا درباره او فرمود: اگر از دنیا یک روز مانده باشد، خدا آن روز را طولانی می‌سازد تا مردی از عترت من که هم‌نام من است، زمامدار شود و زمین را بعد از اینکه پر از ظلم و جور شده، پر از عدل و داد می‌کند». این آیه اگر مصداقی پیدا کند، در روزگار مهدی (ع) خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۲۳۹/۷-۲۴۰).

- احیاء و گسترش اسلام: خدای تعالی فرمود: «او کسی است که رسولش را با دین حق و هدایت فرستاد تا دین خود را بر همه ادیان چیره گرداند، هر چند مشرکان نپسندند» (توبه/۳۳). در روایت است که امام صادق (ع) فرمود: «چندان از مشرکان کشته شوند که دیگر فتنه‌ای در میان مردم نباشد و همه دین برای خدا باشد. این وعده تخلف ناپذیر الهی است؛ یعنی دین مرضی او بر همه ادیان پیروز می‌شود و ظفرمندان بر عالم و آدم، فروغ توحید می‌افکنند» (مجلسی، ۱۴۲۷ق، ۳۰۴/۲).

- عدالت: آیات قرآن کریم و روایات، بیانگر این است که آینده جهان و پایان تاریخ، به سویی می‌رود که جهان پر از ظلم و جور و تباهی، با قیام منجی بشریت، از همه ستم‌ها، پاک و سرشار از عدل و داد خواهد شد. قرآن کریم، هدف اصلی داعیان الهی را چنین ترسیم کرده است: «همانا پیامبران خویش را با نشانی‌ها فرستادیم و کتاب و میزان را با آن‌ها نازل کردیم تا مردم به قسط و داد قیام کنند» (حدید/۲۵).

- امنیت: خداوند، برقراری صلح و امنیت در سطح جهانی را برعهده حضرت مهدی (عج) قرار داده است: «خداوند جایگزین می‌کند برای آن‌ها امنیت و سلام را بعد از ترسشان» (نور/۵۵). در حکومت حضرت مهدی (ع)، امنیت و سلام، بر جهان سایه می‌افکند، به طوری که جهانیان نه از دشمنان داخلی بر دین و دنیای خود بترسند و نه از دشمنان خارجی؛ نه از دشمنان علنی و نه از دشمنان پنهانی و از کید نیرنگ‌بازان و ظلم ستمگران و زورگویی زورگویان آزاد باشند (طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ۲۰۸/۱۵).

۳-۱- حکمت^۱

دستیابی به حکمت بازدارنده از جهل و نادانی است، چنان که به قضاوت و داوری نیز به اعتبار بازدارندگی از ستم، حکم گفته شده است (ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ۲/ ۹۱). این کلمه ۲۰ بار در قرآن مجید تکرار شده و در بیشتر موارد توأم با کتاب است و تعلیم و انزال آن از جانب خداوند و از جانب پیامبران نسبت به مردم است (عبدالباقی، ۱۳۷۵ش، ۲۱۴).

با توجه به گستره معنایی که حکمت دارد، از آن به عنوان موهبتی الهی یاد شده است که خداوند به پیامبران (ع) و برخی از انسان‌های نیکوکار داده است:

- پیامبران (ع): قرآن کریم در ارتباط با اهدای حکمت به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «و خدا بر تو کتاب و حکمت را نازل کرده و چیزی را که نمی‌دانستی به تو آموخت» (نساء/ ۱۱۳).

- اولیای برگزیده الهی: مانند لقمان حکیم (لقمان/ ۱۲) که به خاطر حکمت ستایش گردیده (بقره/ ۲۶۹) و سوره‌ای از قرآن نیز به نام او نام‌گذاری شده که در آن سفارش‌های حکیمانه او به فرزندش دیده می‌شود.

- صاحبان عقل و اندیشه: امام صادق (ع) خطاب به هشام می‌فرماید: «پروردگار، از صاحبان عقل به نیکوترین شکلی یاد کرده و با بهترین زیور، آنان را زینت داده و فرموده که حکمت را به هر که خواهد بخشد... و جز صاحبان عقل، پند نخواهند گرفت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۱۵).

- زاهدان و پارسایان: در روایت آمده است: «هر کس دل از دنیا برگیرد، خداوند چشمه‌های حکمت را در قلبش جای می‌دهد (همان، ۱۲۸/ ۲). با توجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که حکمت مخصوص پیامبران نیست، بلکه دیگران نیز می‌توانند در اثر تقوا آن را به دست آورند.

۱- دانشی که حق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۴۹) و هیچ خلل و سستی در آن راه ندارد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۲/ ۱۴۰)

حکمت از نگاه قرآن و حدیث، به سه نوع تقسیم می‌شود: حکمت علمی، حکمت عملی، و حکمت حقیقی. این تقسیم‌بندی و نام‌گذاری، بر اساس تأمل در کاربردهای واژه حکمت در قرآن و احادیث اسلامی است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸ ش، ۱۳ / ۸-۱۵).

۱-۴- پرستش معبود فنا ناپذیر^۱

واژه عبادت در قرآن در معانی متفاوتی به کار رفته که در اینجا به دو مورد از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

اولین معنی، پرستش است که در سوره یونس آیه ۱۸ بدان اشاره شده است.

دومین معنی نیز اطاعت است که در سوره یس آیه ۶۰ مشاهده می‌شود.

عبادت خدا آثار متعدد و فراوانی دارد و در قرآن کریم برخی از این آثار مورد توجه قرار گرفته است که عبارتند از:

اولین آثار عبادت، تقوا است که در سوره بقره آیه ۲۱ دیده می‌شود.

دومین آثار عبادت، علم و معرفت شهودی و حضوری است که در سوره حجر آیه ۹۹ بدان

اشاره شده است.

سومین آثار عبادت نیز تشخیص حق و باطل است که در سوره حاقه آیه ۵۱ نمونه آن، مشاهده می‌شود.

عالم ماده در همه مراتب و طبقات و انواع و آن چیزی که متعلق به عالم ماده است همه آن‌ها فانی و در معرض زوال است (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ۱ / ۳۱۸-۳۱۹). واژه قیوم در قرآن کریم تنها سه بار به کار رفته است که در هر سه مورد به عنوان اسمی از اسماء الله و در کنار نام حی قرار گرفته است (عبدالباقی، ۱۳۷۵ ش، ۵۸۰).

در خصوص ابدیت و فناپذیری خداوند آیاتی وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- عبادت در لغت به معنای انقیاد و خضوع (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ ق، ۲۷۰) و نهایت تنزل و تواضع در برابر مولا و سرور همراه با اطاعت از او آمده است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ۵۴۲).

- مواهب ابدی: «و الله خیر و ابقى» «و خدا بهتر و پایدارتر است» (طه/ ۷۳).
- ذلت موجودات: «و چهره‌ها برای آن (خدای) زنده پاینده خضوع می‌کنند» (طه/ ۱۱۱).
- وکالت الهی: «و بر آن زنده که نمی‌میرد؛ توکل کن» (فرقان/ ۵۸).
- نابودی: «جز او نیست جز ذات او همه چیز نابود شونده است. فرمان از آن اوست و به سوی او بازگردانیده می‌شوید» (قصص/ ۸۸).
- وجه خداوند: «و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند» (الرحمن/ ۲۷). بر اساس یک قول، وجه در آیه به معنای ذات است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۱۳).
- جاودانگی ذات الهی: «بزرگوار (و خجسته) است آنکه فرمانروایی به دست اوست و او بر هر چیزی تواناست» (ملک/ ۱).
- صمدیت خداوند: «الله الصمد» «خدای صمد ثابت متعالی» (اخلاص/ ۲). صمد یعنی دائم و کسی که بوده و خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱۰/ ۴۸۷).

۱-۵- کسب نعمات^۱

انواع نعمت‌ها در قرآن

با توجه به معانی آیاتی که در خصوص نعمات الهی نازل شده است؛ می‌توان در دو قسم ذیل به بررسی آن‌ها پرداخت:

- نعمت‌های مادی

در قرآن مجید بارها به نشانه‌هایی در خلقت آسمان‌ها و زمین برای اهل خرد اشاره شده که هر کسی قادر به درک آن‌ها نمی‌باشد. مهم‌ترین عامل درک، پاکی چشم و دل و عقل آدمی از گناه است. در قرآن مجید علاوه بر کوه‌ها، از باران به زنده کننده زمین مرده و رویاننده نباتات یاد شده است (فرقان/ ۴۸-۴۹). رام بودن حیوانات برای آدمی (یس/ ۷۲)، میوه‌ها و رستنی‌ها با اشکال و

۱- نعمت در لغت، به معنای احسان، عطا، بخشش، هدیه، خواسته، مال و روزی به کار رفته است (معین، ۱۳۸۶ش، ۲/ ۱۹۵۲).

خواص گوناگون، علاوه بر خاصیت غذایی‌شان که نقش اساسی در حفظ سلامت آدمی دارد (انعام/۹۹) با دقیق شدن در وضع ظاهری‌شان پندها و رهنمودهایی بس گران‌بها برای یافتن چاره مشکلات دارند.

– نعمت‌های معنوی

ارزش برخی از نعمت‌های معنوی بیشتر از نعمت‌های مادی است؛ چرا که با فقدان نعمتی از نعمت‌های مادی زندگی زودگذر دنیا دچار مشکل می‌شود، اما با بهره‌نگرفتن از بخشی از نعمت‌های معنوی، عاقبت و آخرت انسان تباه می‌گردد. در ذیل به برخی از این نعمت‌ها اشاره می‌کنیم:

اولین مورد از نعمات، نعمت نبوت است که در سوره مائده آیه ۲۰ دیده می‌شود. دومین نعمت، اسلام است که در سوره مائده آیه ۷ مشاهده می‌شود. قرآن از دیگر نعماتی است که در سوره الرحمن آیه ۲ بدان اشاره شده است. نعمت امامت و ولایت از دیگر نعماتی است که در سوره مائده آیه ۳ آمده است.

عوامل جلب و افزایش نعمت

یکی از موارد مهمی که در بررسی نعمات الهی در قرآن باید بدان توجه شود، عواملی هستند که باعث جلب این نعمات و افزایش آن‌ها برای انسان می‌شود. در ادامه به سه مورد از مهم‌ترین این عوامل اشاره می‌شود:

اولین عامل جلب نعمات الهی، شکر نعمت است که در سوره سبأ آیه ۵۱ بدان اشاره شده است.

دومین عامل جلب نعمات الهی، عمل به شریعت الهی است که در سوره مائده آیه ۶۶ معرفی شده است.

سومین عامل جلب نعمات الهی نیز تقوا است که در سوره اعراف آیه ۶۹ دیده می‌شود.

نعمت‌های بهشتی، تمام‌ناشدنی و پایان‌ناپذیر

از مواردی که در قرآن کریم همواره مورد توجه قرار دارد تا به وسیله آن‌ها، حس میل به جاودانگی انسان برانگیخته شود و در پی آن، انگیزه انجام کارهای نیکو شکل گیرد، نعمت‌های پایان‌ناپذیر بهشتی است. چند نمونه از آیاتی که جاودانه بودن نعمات بهشتی را بیان می‌کند، می‌توان به آیات توبه/ ۲۱؛ طه/ ۱۳۱؛ زخرف/ ۷۱؛ غافر/ ۴۰ اشاره نمود.

۱-۶- افزایش نسل و جمعیت

حفظ نسل و بقای نوع بشر، وابسته به ازدواج و تکثیر نسل است. انسان‌ها با میل به جاودانگی از طریق فرزندان خود، به تشکیل خانواده می‌پردازند. وجود فرزند در خانواده، باعث آرامش، دلگرمی و تحکیم نظام خانوادگی است. اگر جز این بود، انسان از تشکیل خانواده و قبول مسئولیت سنگین آن شانه خالی می‌کرد (رضانژاد و فاخری، بی‌تا، ۳۲/۱-۳۳).

آرزوی داشتن فرزند، و علاقه به آن، از مسائل فطری است که در نهاد تمام انسان‌ها نهفته شده است. فلسفه واقعی آن، میل به جاودانگی است و از آنجا که انسان می‌داند جاودانه نخواهد ماند و فرزندان، نوه‌ها و نسل خود را نوعی بقای خویش می‌شمرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۲۱).

کثرت جمعیت در اسلام معیار برتری و قوت شمرده شده است. از این رو خداوند در قرآن کریم اشاره به زمانی می‌فرماید که مسلمانان پیش از هجرت در مکه با تعداد جمعیت اندک خود محصور بودند و از مشرکان هراس داشتند (انفال/۲۶). در نتیجه تکثیر نسل و افزایش جمعیت در اسلام مطلوبیت ذاتی دارد و با هدف آخرین دین الهی و ارسال خاتم پیامبران مبنی بر پر شدن زمین از یکتاپرستی سازگار است و اساساً مایه و پشتوانه قدرت اسلام در برابر دشمنان است؛ همان‌گونه که میزان جمعیت شرکت‌کننده در انتخابات، سبب استحکام یک حکومت می‌شود کثرت جمعیت یک حکومت نیز ایجاد اقتدار سیاسی می‌کند و موجب گسترش فرهنگ ایشان و خودباوری در میان خانواده‌ها و جامعه می‌شود.

فواید ازدیاد نسل

ازدیاد نسل و فرزندآوری فواید بسیار زیادی دارد که مورد توجه تمام ادیان آسمانی قرار گرفته است. در ادامه به برخی از این فواید اشاره می‌شود:

- بقای نسل آدمی که در سوره عنکبوت آیه ۲۹ اشاره می‌شود.

- ازدیاد نسل که در سوره بقره آیه ۲۲۳ دیده می‌شود.

۱-۷- اهتمام به گسترش سرزمین

در برخی از آیات، فتح به معنای پیروزی است. خداوند در سوره فتح می‌فرماید: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر/۱). شأن نزول سوره درباره فتح مکه است (سیوطی، بی تا، ۴۷۴)؛ به همین دلیل می‌توان گفت مقصود از فتح، پیروزی است، چنان‌که آمدن آن بعد از «نَصْرُ اللَّهِ» تأییدکننده همین نظر است.

عوامل پیروزی در قرآن

پیروزی و فتح مانند بسیاری از امور دیگر عواملی دارد که برای رسیدن به آن، باید این عوامل محقق شوند. قرآن کریم به برخی از این عوامل اشاره نموده است. از جمله:

اولین عامل پیروزی، آرامش است که خدا در سوره انفال آیه ۱۱ آن را بیان می‌کند. اطاعت و القای رعب از عوامل دیگر پیروزی است که در سوره آل عمران آیه ۱۵۱ و ۱۵۲ دیده می‌شوند.

۲- نشانه‌های میل به جاودانگی در عهدین

گرایش میل به جاودانگی در عهدین نیز نشانه‌های گوناگونی دارد. در این بخش هفت مورد از این نشانه‌ها بیان می‌شود.

۲-۱- حیات

نفس آدمی با اینکه فناپذیری‌اش به درستی ثابت شده است، گونه‌ای مرگ مخصوص به خود نیز دارد؛ زیرا نفس از این رو فناپذیر نامیده شده است که حیات و احساس آن، هر قدر هم کم، ادامه دارد؛ در حالی که جسم از این رو فناپذیر نامیده شده است که نمی‌تواند از حیات بی‌نیاز باشد

و مطلقاً نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند. بنابراین، مرگ نفس هنگامی رخ می‌دهد که خدا آن را ترک می‌کند و مرگ جسم هنگامی رخ می‌دهد که نفس آن را ترک می‌کند. پس مرگ آن دو یعنی مرگ کل وجود آدمی هنگامی رخ می‌دهد که نفسی که خدا آن را ترک کرده‌است، جسم را ترک کند؛ زیرا در این صورت، نه خدا حیات نفس است و نه نفس حیات جسم (آگوستین قدیس، ۱۳۹۳ش، ۵۳۳). در عهد عتیق می‌خوانیم:

«امروز آسمان و زمین را بر شما شاهد می‌آورم که حیات و موت و برکت و لعنت را پیش روی تو گذاشتم؛ پس حیات را برگزین تا تو با ذریتت زنده بمانی» (عهد عتیق، ۱۵۱۳اق، تثیبه، ۱۹/۳۰). موسی بر یک انتخاب تأکید می‌ورزد و قوم اسرائیل را در دشت موآب، در حضور خدا (آسمان) و انسان (زمین)، ترغیب می‌کند تا با ایمان به خدا و دوست داشتن خدا دست به انتخاب بزنند و حیاتی را که به واسطه عهد تازه برای ایشان مهیا است، برگزینند. شوربختانه، قوم اسرائیل به این اندرز گوش نمی‌دهند و گزینه صحیح را انتخاب نمی‌کنند. عیسی مسیح نیز بر گزینش حیات و مرگ تأکید می‌نماید. هر که به مسیح ایمان آورد، وعده حیات جاودان از آن او است. آن که به مسیح ایمان نیاورد، مرگ ابدی در انتظارش است. هر انسانی با این دو گزینه روبه رو است (مک آرتور، ۲۰۲۰م، ۳۲۲). در عهد جدید می‌خوانیم:

«تا هر که به او ایمان آرد هلاک نگردهد، بلکه حیات جاودانی یابد» (عهد جدید، ۱۵۱۳اق، یوحنا، ۱۵/۳). واژگان حیات جاودانی یا حیات ابدی حدود پنجاه بار در عهد جدید تکرار شده‌اند. حیات جاودان صرفاً به ابدی بودن آن حیات اشاره ندارد، بلکه به کیفیت حیاتی اشاره دارد که الهی است. این عبارت در مفهوم واقعی کلمه به معنای حیات در عالم آینده است. بنابراین، این عبارت از رستاخیز جسمانی و حیات آسمانی در جلال و قدوسیت کامل سخن می‌گوید. کسانی که به خداوند عیسی ایمان می‌آورند، این حیات را پیش از رسیدن به آسمان نیز تجربه می‌کنند. این حیات جاودانی در اصل چیزی نیست جز سهیم شدن در حیات ابدی کلمه زنده، عیسی مسیح. این حیات جاودان حیات خدا در وجود هر ایمان‌دار است. حال آنکه، این حیات تا پیش از رستاخیز ایمان‌داران، به طور کامل، پدیدار نمی‌گردد (مک آرتور، بی تا، ۳۶۷).

۲-۲- سلطنت و حکومت

سلطنت، فرمانروایی یا حکومت و قلمرویی که یک سلطنت است، همگی از تخت خدا صحبت می‌کنند، اگرچه برخی از فیلسوفان مانند سعدیه گائون و میمونید چنین اشاره‌ای از تخت را به تمثیل تفسیر کردند. اقتدار او یا حکومت او به عنوان پادشاه آسمانی را بیان می‌دارد (جورج الدون لاد، ۱۹۷۴م، ۴۶-۴۷). عبارت پادشاهی خدا در ادبیات بین عهدین رایج نیست. جایی که رخ می‌دهد، مانند مزامیر سلیمان و حکمت سلیمان، معمولاً به حکومت خدا اشاره می‌کند، نه به قلمرویی که او بر آن سلطنت می‌کند، نه به عصر جدید و نه به مسیحی. با این حال، این اصطلاح گهگاه به یک رویداد آخرت شناختی اشاره می‌کند. در این موارد پادشاهی خدا عصر جدید نیست، بلکه مظهر مؤثر حکومت او در تمام جهان است تا نظم معاد برقرار شود (همان، ۱۹۷۴م، ۱۳۰-۱۳۱). در عهد عتیق می‌خوانیم:

«زیرا روزهای تو تمام خواهد شد و با پدران خود خواهی خوابید و ذریت تو را که از صُلب تو بیرون آید، بعد از تو استوار خواهم ساخت و سلطنت او را پایدار خواهم نمود» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، دوم سموئیل، ۱۲/۷). هر کس که گمان کند این وعده‌ی بزرگ در سلیمان محقق شده است، بسیار اشتباه می‌کند؛ زیرا چنین کسی به عبارت او برای من خانه‌ای بنا خواهد نمود و این‌که سلیمان آن معبد بسیار شریف را ساخت، توجه می‌کند؛ ولی به عبارت خانه او ایمان خواهد داشت و سلطنت او به حضور من تا ابد پایدار خواهد شد توجه نمی‌کند. پس وی باید در نظر آورد که خانه‌ی سلیمان از زنان بیگانه‌ای که خدایان دروغین را می‌پرستیدند، پر شد و آنان خود پادشاه را که قبلاً حکیم بود، گمراه کردند و به ورطه همان بت‌پرستی انداخته‌اند. چنین کسی نباید گمان کند که وعده خدا دروغ است یا این‌که او از پیش ندانسته است که فرجام خانه سلیمان چه خواهد بود. و ما نباید در این جا شک کنیم و تحقق این وعده را در کسی جز خداوندمان مسیح که بر حسب جسم از نسل داوود بود، بدانیم تا برخلاف یهودیان جسمانی بیپوده و بی‌فایده منتظر کسی دیگر نباشیم (آگوستین قدیس، ۱۳۹۳ش، ۷۵۶-۷۵۷). در عهد جدید می‌خوانیم:

«و او بر خاندان یعقوب تا به ابد پادشاهی خواهد کرد و سلطنت او را نهایت نخواهد بود» (عهد جدید، ۱۵۱۳ق، لوقا، ۳۳/۱). در سراسر عهد جدید، مسیح به پسر داوود منسوب می‌شود، کسی که

مسئولیت شاهانه داوود را محقق ساخت. در واقع، وقتی تولد مسیح به مریم اعلان شد، فرشته این سخنان را درباره او گفت: «او بزرگ خواهد بود و پسر خدای متعال خوانده خواهد شد. خداوند خدا تخت پادشاهی پدرش داوود را به او عطا خواهد فرمود. او تا ابد بر خاندان یعقوب سلطنت خواهد کرد و پادشاهی او را هرگز زوالی نخواهد بود» (لوقا، ۳۲/۱-۳۳). به این جهت که مسیح به طور کامل و بدون هیچ نقصی مسئولیت پادشاه را به انجام می‌رساند، پادشاهی خدا تحت رهبری او هرگز پایان نمی‌پذیرد. به راستی پادشاهی خدا همان‌طور که در آسمان است، از طریق رهبری مسیح به عنوان کاهن و پادشاه بر زمین خواهد آمد. هر چند در طول دوران عهد جدید، مسیح بی‌شک مهم‌ترین شخص در پادشاهی خداست. اگر این موضوع را اضافه نکنیم که پیروان او نیز جزئی از پادشاهی هستند، اشتباه کرده‌ایم (خدمات هزاره سوم، ۱۹۹۷م، ۲۱/۲).

۲-۳- حکمت

واژه حکیم در نخستین بخش از تورات در باب یوسف به مفهوم هنر تعبیر خواب و توانایی اداره امور است. اما خود واژه حکمت برای اولین بار در سفر خروج و از زبان خود خداوند که بخشنده آن نیز است، بیان می‌شود و منظور از آن مهارت و هنری است که در طراحی و ساخت تمامی لوازم و ابزارهای مربوط به جایگاه مقدس، خیمه عبادت، صندوق عهد، تخت رحمت و جامه کاهنان به کار گرفته شده است و برخی از مصداق‌های آن عبارت است از مهارت و دانش در ریسندگی و دوزندگی، خراطی و طراحی، طلاکاری، مسگری و غیره (خروج، ۳۱/۳۵-۳۶). در سفر تثبیه، که شریعت و احکام الهی توسط موسی بازگو می‌شود، حکمت با دین عجین می‌گردد و موسی قوم خود را به عبادت و اطاعت از خداوند تشویق کرده و آن را حکمت و بصیرت می‌خواند (تثبیه، ۵/۴-۶). در کلام موسی، حکمت، نشان رهبری است و به مثابه روحی است که از

طریق دست‌های موسی به یوشع وارد می‌شود و همین روح حکمت دلیل اطاعت قوم بنی‌اسرائیل از یوشع می‌باشد (تثنیه، ۳۴/۹). همچنین افرادی که به رهبری و داوری اقوام بنی‌اسرائیل گمارده می‌شدند، افرادی حکیم بودند (تثنیه، ۱۳/۱-۲۵). از این رو شریعت، حکمت است و لازمه جانشینی نبی و رهبری قوم، حکیم بودن است.

واژه حکمت درباره داود و سلیمان نبی به کار رفته است. درایت و موفقیت‌های داود در جنگ‌ها و لشکرکشی‌ها به این علت است که حکیمانه عمل می‌کند. در باب سلیمان، هر یک از صفت‌های او به عنوان بعدی از انسان حکیم معرفی شده است، اما تشخیص درست و نادرست و داوری قوم معنای اصلی و علت عمده حکمتی است که سلیمان از خداوند می‌خواهد و به او ارزانی می‌شود و آن بالاترین حکمت‌ها است. در عهد جدید آمده:

«و او را از تمامی زحمت او رستگار نموده، در حضور فرعون، پادشاه مصر توفیق و حکمت عطا فرمود تا او را بر مصر و تمام خاندان خود فرمان‌فرما قرار داد» (عهد جدید، ۱۵۱۳ق، اعمال رسولان، ۱۰/۷). او را از جمله سختی‌هایش برهاند و در حضور فرعون، پادشاه مصر منزلت و حکمت عطا کرد، چندان که او را به حکمرانی مصر و ولایت تمامی خاندان خویش گمارد (عهد جدید، ۱۳۸۷ش، ۶۴۱).

۲-۴- پرستش معبود فنا ناپذیر

عبادت در واقع پرستش معبود است و شامل اعمال و رفتاری است که مقام و منزلت خدای آسمان و زمین را احترام و تکریم می‌کند. پرستش، مرکز توجه به خداست، نه انسان و احتیاج به اطاعت، ایمان و آگاهی از این حقیقت دارد که او خدا و خداوند ماست (محمدیان، ۱۳۸۱ش، ۴۱۴). واژه عبادت به معنای خدمت، بر مجموعه باورها و شرایعی دلالت دارد که هر انسان طالب رستگاری، به آن‌ها نیاز دارد. وی می‌افزاید: در یهودیت تمامی وظایفی که در تورات وضع نموده، به عنوان بخشی از دین محسوب می‌شود. علاوه بر اینکه، دربرگیرنده وظایف ما در برابر خداست. تکالیف ما در برابر مخلوقات را نیز در برداشته و آن را سامان می‌دهد (ماسون، ۱۳۸۵ش، ۲/۵۹۷).

واژه عبادت در عهد عتیق بسیار به کار رفته است و در آیات زیادی به عبادت خدا و نهی از عبادت دیگران دستور داده شده است. دومین فرمان از فرمان‌های دهگانه، دعوت به پرستش خدا و نهی عبادت غیرخداست.

جایگاه عبادت در عهد عتیق

در ارتباط با جایگاه عبادت در عهد عتیق می‌توان گفت:

- عبادت مأموریت انسان: «امروز یهوه، خدایت، تو را امر می‌فرماید که این فرایض و احکام را به جا آوری، پس آن‌ها را به تمامی دل و تمامی جان خود نگاه داشته، به جا آور» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، تثنیه، ۱۶/۲۶). یهوه خدایت امروز تو را فرمان می‌دهد که این قوانین و رسوم را به کار بندی. به تمامی دل و تمامی جان خویش آن‌ها را نگاه دار و به کار بند (عهد عتیق، ۱۳۹۳ش، ۶۷۲/۱).

- دعوت همه پیامبران، عبادت و پرستش خداوند بوده است: یوشع قوم خود را به پرستش خداوند دعوت می‌کند. «اینک چنانکه یهوه، خدایم، مرا امر فرموده است، فرایض و احکام به شما تعلیم نمودم، تا در زمینی که شما داخل آن شده، به تصرف می‌آورید، چنان عمل نمایید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، تثنیه، ۵/۴). «در نگر، آنچه‌ان که یهوه خدایم مرا فرمان داده است. قوانین و رسوم را بر شما آموختم تا آن‌ها را در سرزمینی که به تملک در خواهید آورد، به کار بندید» (عهد عتیق، ۱۳۹۳ش، ۶۱۷/۱).

- عبادت طریق مستقیم الهی است: «پس توجه نمایید تا آنچه یهوه، خدای شما، به شما امر فرموده است، به عمل آورید و به راست و چپ انحراف ننمایید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، هوشع، ۱۴/۹). هوشع در گفتار پایانی‌اش درون‌مایه کتاب را عنوان می‌کند و نبوت خود را با معرفی دو طریق حیات به مخاطبانش به پایان می‌رساند: طریق اطاعت و طریق ناطاعتی. او از همه کسانی که نبوتش خطاب به آن‌ها است، می‌خواهد حکیم باشند و طریق خداوند را برگزینند؛ چرا که طریق‌های خداوند راست است (مک آرتور، ۲۰۲۰م، ۱۲۳۴).

عبادت در عهد عتیق، منحصر به عبادات خاصی چون قربانی، روزه، صدقه نیست، بلکه عبادت دامنه‌ای فراتر از این دارد. به طوری که تمام عرصه‌های زندگی انسان را دربر می‌گیرد. در عهد عتیق، تأکید زیادی بر انجام عبادت به صورت خالصانه و صادقانه شده است. پس می‌توان گفت: هر کاری که انسان انجام دهد و هدف او رضای خداوند باشد، عبادت محسوب می‌شود. در عهد جدید می‌خوانیم:

«باری پادشاه سرمدی و باقی و نادیده را، خدای حکیم وحید را اکرام و جلال تا ابد الابد باد. آمین» (عهد جدید، ۱۵۱۳ق، اول تیموتائوس، ۱۷/۱). از این رو درباره قائن گفته شده است که او شهری را بنا کرد؛ ولی هابیل که زائر بود، شهری بنا نکرده است. زیرا شرق قدیسان در بالاست، هر چند آن شهر آسمانی در این پائین نیز شهروندانی را تولید می‌کند که تا زمان فرارسیدن سلطنتش در آن اقامت کنند. در آن هنگام شهر آسمانی همه شهروندانش را که در جسم برخاسته‌اند، گرد خواهد آورد و ملکوت موعودشان را به ایشان خواهد داد و آنان همراه شهریارشان که پادشاه سرمدی تا ابد الابد است، سلطنت خواهند کرد. در واقع، نماد نبوی و پیش سایه این شهر بر روی زمین وجود داشت تا به انسان‌ها بفهماند که چنین شهری در زمان مقرر به وجود خواهد آمد و آنچه شهر مقدس نامیده می‌شد؛ نماد شهر آینده بود؛ نه این که خودش حقیقتی داشته باشد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۳ش، ۶۲۰-۶۲۱).

۲-۵- کسب نعمت‌ها

رزق و روزی در عهدین به دو دسته مادی و معنوی تقسیم می‌شود. رزق مادی شامل نان، آب، روغن، ثمرات زمین، فرزندان، بزرگان مملکت و... می‌شود و رزق معنوی مانند رحمت ابدی خداوند. روزی دهنده همه مخلوقات و انسان‌ها خداوند است و باید نصیب خود را به او سپرد. در عهد جدید در رابطه با رزق مادی از بارش باران بر گیاهان کشاورزان سخن به میان آمده است و این که خداوند متعال به رزق آن‌ها برکت می‌دهد و در رابطه با رزق معنوی بیان نموده است؛ هر آینه من تو را برکت عظیمی خواهم داد و تو را بی‌نهایت کثیر خواهم گردانید.

عوامل بسط روزی در عهدین

در عهدین عوامل مختلفی را مسبب بسط روزی معرفی کرده‌است که می‌توان به اطاعت از فرامین خدا، رعایت عدالت، ترس از خدا، پرهیز از دروغ‌گویی و... اشاره کرد. همچنین به تاثیر تلاش و نفي تأثير تفكر بيش از اندازه و غصه خوردن برای دنیا بر بسط روزی تلویحاً اشاره شده‌است.

- اطاعت از خداوند: در عهد عتیق می‌خوانیم: «و اگر آواز یهوه خدای خود را به دقت بشنوی تا هوشیار شده تمامی اوامر او را که من امروز به تو امر می‌فرمایم به جا آوری. آنگاه یهوه خدایت تو

را بر جمیع امت‌های جهان بلند خواهد گردانید. و تمامی این برکت‌ها به تو خواهد رسید و تو را خواهد دریافت اگر آواز یهوه خدای خود را بشنوی. در شهر مبارک و در صحرا مبارک خواهی بود. میوه بطن تو و میوه زمین تو و میوه‌ی بهایمت و بچه‌های گاو و بره‌های گله تو مبارک خواهند بود. سبد و ظرف خمیر تو مبارک خواهد بود» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، تثنیه، ۱/۲۸-۵).

- پیامبران الهی: در عهد عتیق در این باره بیان شده است: «و خدا، نوح و پسرانش را برکت داده، بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، پیدایش، ۱/۹).

- کمک مالی به دیگران: در عهد عتیق می‌خوانیم: «از برادرانت بعد از هفت سال قرضت را طلب نکن ولی از دیگران می‌توانی طلب کنی تا بر آن‌ها تسلط یابی» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، تثنیه، ۳-۲/۱۵).

عوامل قبض روزی در عهدین

در عهدین عوامل قبض روزی، غالباً در مقابل عوامل بسط روزی است. در جای جای عهدین به این موضوع پرداخته شده‌است مانند: (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، اشعیا، ۱/۳-۸؛ عهد جدید، ۱۵۱۳ق، متی، ۲۴/۱۹).

۲-۶- افزایش نسل

باروری یکی از وقایع چهارگانه حیاتی است و از آنجا که در افزایش یا کاهش جمعیت به طور مستقیم تأثیرگذار است به عنوان مهم‌ترین عامل حرکت زمانی جمعیت شناخته می‌شود. سابقه زاد و ولد انسانی به پیدایش اولین انسان‌ها برمی‌گردد و از این رو سابقه‌ای طولانی به قدمت خود انسان دارد. این مفهوم در کتب آسمانی قرآن و عهد عتیق به وفور مشاهده می‌شود. یکی از دلایل ضرورت باروری و فرزندآوری حفظ نسل و بقای انسان است. تمام موجودات براساس گزینه طبیعی برای حفظ نسل خود به تناسل مشغول هستند. انسان نیز علاوه بر گزینه بر مبنای فطرت و عقل به بقای نوع خود توجه دارد. بنابر عقیده مذهبی یهودیان، ازدواج باعث تسلسل بنی اسرائیل و مانع محو شدن آن‌ها می‌شود. چنان‌که در کتابفراماسونری و یهود آمده است که یکی از پراهمیت‌ترین مراسم دین یهود، ازدواج است که برای ازدیاد نسل و قوم بنی اسرائیل، مهم‌ترین عامل شناخته شده و اجابت آن بر هر یهودی واجب است و ازدواج نکردن با وجود استطاعت مالی و جسمی و بچه‌دار نشدن در مرام یهودیان گناه شمرده می‌شود (گروه تحقیقات علمی، ۱۳۶۹ش، ۵۵). دین یهود بی‌فرزندی را مذموم و باروری را تشویق کرده است. این دین تولید مثل و تجدید

نسل را در قالب فرامین مذهبی مورد تأکید قرار داده است (شیخی، ۱۳۷۹ش، ۱۷۷). در عهد عتیق می‌خوانیم:

«و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کنید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، پیدایش، ۲۸/۱). آن نخستین انسان‌ها به سبب این‌که هیچ آشفستگی ذهنی‌ای آنان را بر نمی‌انگیخت و هیچ اندوه جسمی‌ای آزارشان نمی‌داد، سعادتمند بودند. و اگر آنان شری را که به نسل خودشان منتقل کردند، پدید نیاورده و فرزندانشان را به گناهی که موجب محکومیت شود، نینداخته بودند، کل نژاد انسانی نیز سعادتمند می‌بود و آن سعادتمندی اصیل ادامه

می‌یافت تا به برکت فرمان بارور و کثیر شوید. شمار قدیسان به گونه‌ای که مقدر شده بود، کامل شود. در آن هنگام سعادت بالاتری که نصیب سعادت‌مندترین فرشتگان شده بود، عطا می‌شد و آن سعادت قاطعانه اطمینان می‌داد که هیچ‌کس گناه نخواهد کرد و هیچ‌کس نخواهد مرد (آگوستین قدیس، ۱۳۹۳ش، ۵۹۲). بر اساس این آیه، فرمان ازدیاد نسل، نیمی از وظیفه بشر و نیم دیگر آن، تسلط بر زمین بوده است. در عهد جدید می‌خوانیم:

«زیرا به ابراهیم و ذریه او، وعده‌ای که او وارث جهان خواهد بود، از جهت شریعت داده نشد بلکه از عدالت ایمان» (عهد جدید، ۱۵۱۳ق، رومیان، ۱۳/۴). خدا به ابراهیم وعده نداد که فقط بخش کوچکی از سرزمین را به عنوان میراث بدو می‌دهد. او کل دنیا را بدو وعده داد. کنعان صرفاً پیش پرداخت این میراث کامل، یعنی دنیا بود. گسترش پادشاهی خدا در ورای مرزهای اصلی سرزمین وعده، در مقیاس کوچک و در دفعات مختلف در عهد عتیق اتفاق افتاد. در روزگار موسی به بعد، دو و نیم قبیله، سرزمین‌های شرق اردن را تصرف کردند. و در طول سلطنت پادشاهان مختلف، مرزهای اسرائیل به سمت شمال، شرق و جنوب گسترش یافت. بنابراین در طول دوره اسرائیل عهد عتیق، سرزمین کنعان مرکز پادشاهی بود، اما حتی در آن زمان نیز پادشاهی خدا داشت به تمام زمین گسترده می‌شد. با در نظر گرفتن مکان پادشاهی در روزگار اسرائیل عهد عتیق، باید توجه خود را به مردم این پادشاهی معطوف کنیم (خدمات هزاره سوم، ۱۹۹۷م، ۱۳/۲).

۲-۷- اهتمام به گسترش سرزمین

ملت‌های بسیاری از دیرباز همواره به دنبال غلبه و سلطه بر اقوام دیگر بودند. حال در ورای این غلبه و سلطه‌گرایی اهداف و انگیزه‌های فراوانی وجود داشت. این انگیزه‌ها می‌توانست مادی مانند استفاده از آب و منبع غذایی اقوام دیگر باشد یا گسترش و وسعت بخشیدن به سرزمین خودی. و همچنین ممکن بود انگیزه معنوی مانند تاثیر فرهنگی و دینی بر ملت دیگر و گسترش آیین و مذهب باشد. پس اگر این تلاش برای رسیدن به انگیزه‌های مادی و یا معنوی با مقاومت

ملت مورد هجوم همراه می‌شد، جنگ و خونریزی به همراه داشت. در اصطلاح به هنر سازمان دادن و به کارگرفتن قوای مسلح برای رسیدن به هدف مقصود جنگ می‌گویند (نخجوان، ۱۳۱۷ش، ۱۹). در عهد عتیق آمده است:

«پس الان ای اسرائیل، فرایض و احکامی را که من به شما تعلیم می‌دهم تا آن‌ها را به جا آورید بشنوید، تا زنده بمانید و داخل شده، زمینی را که یهوه، خدای پدران شما، به شما می‌دهد به تصرف آورید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، تثنیه، ۱/۴). موسی قوم را می‌خواند تا به احکام و قوانینی که خدا به ایشان عطا نموده بود گوش بسپارند و از آن‌ها اطاعت کنند. پیروز شدن و حفظ بردن از زندگی در سرزمین موعود مشروط به اطاعت از شریعت خدا بود. فرایض به احکام و قوانین ثابتی اشاره دارد که به دست دولت‌مردان و قانون‌گذاران وضع می‌شوند. احکام در اینجا جنبه قضایی دارد و منظور تصمیم‌ها و مقرراتی است که روند قضایی داشته و برای راهنمایی‌های قضایی مقرر شده‌اند (مک آرتور، ۲۰۲۰م، ۲۸۲). در عهد جدید آمده است:

«آنگاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید، بیاید ای برکت یافتگان از پدر من و ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است، به میراث گیرید» (عهد عتیق، ۱۵۱۳ق، متی، ۳۴/۲۵). برای شما آماده شده است: این عبارت نشان می‌دهد نجات ابدی ایشان هدیه پرفیض خدا است نه چیزی که آن را به شایستگی خود و به اعمال نیکویی که انجام داده‌اند. خدا آن‌ها را پیش از بنیان عالم برگزید و مقدر نمود که مقدس باشند. خدا از پیش تعیین نمود که ایشان به شباهت مسیح تبدیل گردند. بنابراین، اعمال نیکو ثمره نجات هستند نه ریشه نجات. اعمال نیکو آن‌ها را به ملکوت نمی‌برد، بلکه صرفاً تجلی فیض خدا در زندگیشان است. اعمال نیکو معیار صحیحی است برای قضاوت، چرا که آن اعمال گواه ایمان نجات‌بخش می‌باشند (مک آرتور، بی‌تا، ۱۴۳).

۳- نتیجه

با مقایسه قرآن و عهدین در زمینه میل به جاودانگی که در هفت بخش مورد بررسی قرار گرفت، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- حیات: در قرآن کریم، ویژگی‌ها و آثار حیات طیبه دیده می‌شود اما در عهدین تنها مواردی که دلالت به حیات جاودانی دارد، بیان شده است.
- سلطنت و حکومت: قرآن کریم در این مبحث، ویژگی‌های سلطنت الهی و سلطنت حضرت مهدی را بیان می‌کند اما در عهدین تنها مواردی که دلالت به حکومت خدا دارد، آورده شده است.
- حکمت: قرآن کریم حکمت را به افراد برتر عطا کرده و انواع آن را بیان می‌کند اما عهدین تنها به بررسی مصادیق حکمت به اختصار می‌پردازد.
- پرستش معبود فنا ناپذیر: این مبحث در قرآن کریم دارای معانی، آثار و مصادیق گوناگونی است اما عهدین تنها به مصادیق و ابعاد آن به طور مختصر پرداخته است.
- کسب نعمت‌ها: قرآن کریم در بحث کسب نعمات، انواع نعمت‌ها و عوامل جلب و افزایش آن‌ها را بیان می‌کند اما عهدین تنها به عوامل مسبب بسط روزی اشاره دارد.
- افزایش نسل: اکثر ادیان به ویژه ادیان الهی طرفدار افزایش نفوس بوده، ازدیاد نسل و تکثیر اولاد را تشویق و جلوگیری از آن را غالباً نهی کرده‌اند. قرآن کریم در بحث افزایش نسل و جمعیت، فواید ازدیاد نسل را به طور مفصل شرح می‌دهد اما عهدین تنها به بعضی از نمونه‌های آن می‌پردازد.
- اهتمام به گسترش سرزمین: در قرآن کریم، به صورت مفصل در باره این موضوع بحث شده و عوامل آن بررسی می‌شود اما در عهدین تنها به انگیزه آن اشاره دارد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه آیتی.
۲. آگوستین قدیس، ۱۳۹۳ش. شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
۳. ابن فارس، احمد، ۱۴۲۰ق. معجم مقاییس اللغه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق. لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث.
۵. جورج الدون لاد، ۱۹۷۴م. حضور آینده: ریشه شناسی واقع گرایی کتاب مقدس، نشر الکترونیکی.
۶. خدمات هزاره سوم، ۱۹۹۷م. پادشاهی، عهدها و کائن عهد عتیق، نشر الکترونیکی.

۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق. مفردات الفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، چاپ اول.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۳۴۳ش. پیشرو ادب یا مقدمه‌الادب، تهران: چاپ محمدکاظم امام.
۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، بی‌تا. اتقان فی علوم القرآن، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. شیخی، محمد تقی، ۱۳۷۹ش. جمعیت و تنظیم خانواده، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰ش. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، تحقیق رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.
۱۲. _____، ۱۳۷۲ش. تفسیر جوامع الجامع، ترجمه مترجمان، تحقیق آیه الله واعظ زاده خراسانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا. التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی.
۱۴. عبدالباقی، محمد فواد، ۱۳۷۵ش. المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: انتشارات پرتو، چاپ دهم.
۱۵. عهد جدید براساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۸۷ش. ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر نی.
۱۶. عهد عتیق براساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۹۳ش. ترجمه پیروز سیار، تهران: هرمس.
۱۷. _____، ۱۳۹۷ش. ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
۱۸. عهد عتیق، ۱۳۹۶ش. ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۱۹. عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۹۱ش. ترجمه پیروز سیار، تهران: نشر نی، چاپ هشتم.
۲۰. ماسون، دنیز، ۱۳۸۵ش. قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۲۷ق. برگزیده حلیه المتقین، تهران: انتشارات مبین اندیشه، چاپ اول.
۲۲. محمدیان، بهرام، ۱۳۸۱ش. دایره المعارف کتاب مقدس، تهران: سرخ دار.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۸۸ش. دانشنامه امام حسین علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، با همکاری محمود طباطبایی نژاد، روح الله، مترجم عبدالهادی مسعودی، مهدی مهریزی، قم: دارالحدیث.
۲۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۱۷ق. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: موسسه الطباعه و النشر وزاره الثقافه و الارشاد اسلامی، چاپ اول.
۲۵. معین، محمد، ۱۳۸۶ش. فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم.
۲۶. مک آرتور، جان، ۲۰۲۰م. تفسیر عهد عتیق، تفسیر آیه به آیه کلام خدا.
۲۷. _____، بی‌تا. تفسیر عهد جدید، تفسیر آیه به آیه کلام خدا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق. حیلہ های شرعی و چاره جویی های صحیح، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ دوم.
۲۹. نخجوان، احمد، ۱۳۱۷ش. جنگ، تهران: چاپخانه فردین و برادر.

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم/ پائیز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۱۲۸-۱۰۹

بررسی شواهد زبان محاوره ای قرآن کریم

الهه جوادی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

چکیده

زبان گفتاری یا زبان محاوره‌ای یکی از گونه‌های کاربردی زبان است که برای ارتباط کلامی به کار می‌رود و در تقابل با زبان نوشتاری قرار می‌گیرد. که ساخت‌های زبانی آن عموماً ساده‌تر از ساخت‌های به کار رفته در زبان نوشتاری است. نگارنده با بهره‌گیری از اسناد کتابخانه‌ای و تحلی آن می‌خواهد زبان محاوره را در قرآن بررسی کند. می‌دانیم که چکیده زبان قرآن گفتاری است؛ به این معنا که پاره‌ای از قراین فهم آیات که از آن به قراین حال و مقام تعبیر می‌شود، در متن قرآن نیامده است؛ لذا غفلت از آن، فهم کامل و صحیح آیات را دشوار می‌سازد. شواهدی که این نظر را تأیید می‌کند، عبارتند از: امی بودن پیامبر اسلام (ص) و قوم او، از پیش نوشته نبودن متن قرآن، وجود جلوه‌های گفتاری در رسم‌الخط قرآن، تنوع مضامین و تعابیر سوره‌ها، بهره‌گیری قرآن از مفاهیم مأنوس مخاطبان و شورانگیز بودن آیات قرآن. در این مقاله سعی نگارنده بر آن است که شواهد زبان محاوره ای قرآن کریم را بررسی نماید. نظریه‌ای که نویسنده در پاسخ این مسئله عرضه می‌کند، این است که زبان قرآن گفتاری است؛ نه نوشتاری. روشن شدن این موضوع بسیار اهمّیت دارد؛ چون پذیرش هر یک از این دو نظریه آثار تعیین کننده‌ای در شیوه تفسیر قرآن دارد؛ به ویژه در مواردی که آیات قرآن از لحاظ تناسب سیاقی مشکل می‌نماید.

واژگان کلیدی: زبان گفتاری، زبان نوشتاری، زبان محاوره ای، قرآن، اعجاز ادبی

^۱ کارشناس ارشد علوم قرآنی، @gmail.com ۱۳۷۸ ejavadi

مقدمه

زبان یا وسیله تفهیم و تفهّم میان افراد بشر از دو لحاظ تقسیم پذیر است: یکی به لحاظ بین‌زبانی که زبان‌های فارسی، عربی، انگلیسی و نظایر آنها از مصداق‌های آن به شمار می‌رود و دیگر از لحاظ درون‌زبانی که برای مثال زبان‌های گفتاری و نوشتاری از اقسام آن است. مسئله‌ای که در این مقاله بررسی می‌شود، این است که آیا زبان قرآن از نظر درون‌زبانی گفتاری است یا نوشتاری. تفاوت اساسی این دو زبان با یکدیگر در این است که در زبان گفتاری برخی از اطلاعات جانبی در متن زبان نمی‌آید و به حال و مقام احاله می‌شود؛ لکن در زبان نوشتاری آن اطلاعات در متن زبان ذکر می‌شود. مسئله مورد بحث تقریباً نو و ناکاویده است.

گفتار صورت اصیل و ابتدایی زبان است. در زبان معیار گفتاری تلفظ و ویژگی‌های لهجه‌ای و آهنگی کلام بیشترین اهمیت را دارد. گونه زبان معیار در ایران آن است که در بین افراد تحصیل کرده و دارای پایگاه اجتماعی و اقتصادی بالاتر رایج است. به علت مرکزیت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی تهران، زبان گفتاری رایج در بین تحصیلکردگان تهران، زبان معیار گفتاری در ایران است. زبان معیار گفتاری با زبان محاوره یکی است برخی از نویسندگان نیز زبان گفتاری را زبان شکسته می‌نامند. به عبارتی زبان گفتاری سیستم منظم و معنادار آوایی زبان است. که عمدتاً از واجها تشکیل شده است. زبان محاوره قاعده‌مند نیست. چون به تعداد گویندگان آن می‌تواند شکل و سبک داشته باشد. هیچ وقت نمی‌توانیم برای این قاعده‌ای پیدا کنیم که تهران را می‌گویند تهرون، نان را می‌گویند نون، ولی سرباز را نمی‌گویند سربوز. از این دست موارد در زبان محاوره بسیار است. همین‌طور وجود انواع اختلاف معانی در زبان محاوره است که ما را در استفاده از آن بی‌رغبت می‌کند. مانند این که در زبان محاوره مردم شیراز، دو پیازه آلو اسم غذایی است که با پیاز و سیب‌زمینی درست می‌شود. مردم شیراز با اصراری وصف ناشدنی معتقدند سیب زمینی آلو زمینی است. زبان معیار و سواس خاص بر درست‌گویی و درست‌نویسی دارد و آن را به شدت پیگیر است، حال آن که زبان محاوره استعداد بسیار جالبی در غلط تلفظ کردن لغات دارد. مثلاً از کلمه دیوار بگیری که به آن در تهران قدیم دیفال می‌گفتند تا بسیاری از کلمات انگلیسی مانند کلمه ستربو که به آن سندل بل می‌گویند با تمام این ضعف‌های زبان محاوره بهتر است آن را در نوشتن برخی از شعارهای تبلیغاتی برای ایجاد صمیمیت؛ برای متن‌های کوتاه اینستاگرام؛ برخی ایمیل‌های تجاری استفاده کنید. به هیچ عنوان با این زبان اطلاع‌رسانی نکنید. بدترین گزینه برای انتقال اطلاعات زبان محاوره است. حتی با آن نمی‌توانید ساعت برگزاری جلسه یا عروسی خود را بیان

کنید. امتحان کنید. زبان محاوره موجب می‌شود نوشته ساده‌تر و قابل فهم‌تر شود اما نمی‌توان در تمام نوشته‌ها از آن استفاده کرد بلکه تنها در نمایش نامه‌ها و داستان‌ها می‌توان آن را به کار برد. زبان محاوره دارای ویژگی‌های زیر است: از جمله اینکه در آن ارکان دستوری جابجا می‌شود، کلمات شکسته می‌شود، از واژه‌ها و کلمات عامیانه استفاده می‌شود، ساده، بی‌تکلف و قابل فهم است.

۱- تعریف زبان گفتاری و نوشتاری

برای زبان تعاریف چندی ذکر شده است که در این جا به تعریف ابن جنی (ت ۷۹۲ق) ادیب مشهور عرب که وافی به مقصود ماست، بسنده می‌شود. وی می‌گوید: "زبان اصواتی است که هر قومی به وسیله آن مقاصد خود را بیان می‌کنند." (البلغة فی اصول اللغه، ص ۶۴) شایان ذکر است که این تعریف ناظر به نمود اصلی زبان است. باید دانست که زبان دو صورت یا نمود دارد: یکی صورت و نمود گفتاری (یا ملفوظ یا خطابی یا صوتی و یا شنیداری) و دیگر صورت و نمود نوشتاری (یا مکتوب یا کتابی یا خطی و یا دیداری). نمود گفتاری زبان که همان نمود اصلی زبان به شمار می‌رود، در اصل عبارت است از: اصواتی که از طریق دهان بوجود می‌آید و با گوش قابل درک است و نمود نوشتاری زبان در اصل کلماتی است که بر روی نوشت افزار نوشته و با چشم خوانده می‌شود؛ اما آنچه در این جا مورد نظر است، دو سبک نسبتاً متمایز از زبان است که معمولاً مدتی پس از پیدایش و رواج خط در زبان رخ می‌نمایانند. (مقدمات زبان‌شناسی، ص ۱۸) البته می‌توان گفت: مقصود از کلام گفتاری یا نوشتاری همان صورت اولیه آن است؛ نه صورتی که پس از پیدایش به آن صورت درمی‌آید؛ بنابراین برای تمییز کلام گفتاری از نوشتاری، علاوه بر مطالعه سبک کلام می‌توان صورت اولیه آن را جستجو کرد؛ یعنی بررسی کرد که آیا آن کلام در اصل خطابه و گفتار بوده است یا کتاب و نوشتار. گرچه صورت نوشتاری زبان از همان صورت گفتاری زبان پدید می‌آید؛ اما کاملاً بر یکدیگر انطباق ندارند؛ به همین جهت چنانچه گفتاری به صورت اصلی‌اش به نوشتار درآید، بخشی از کارکردهایش را که فرا سیاقی و یا قراین حالی و مقامی خوانده می‌شود، از دست می‌دهد؛ مانند تکیه صدا، نرمی یا خشونت صوت و بافت موقعیتی. پنهان نیست که کلام در برخی موارد با از دست دادن این کارکردها پراکنده و بی‌تناسب و حتی مجمل و متشابه می‌نماید. برای نمونه چنانچه خطیبی در حین سخن گفتن خود مشاهده کند، دو نفر از مخاطبانش با یکدیگر گفتگو می‌کنند و به این وسیله در سخنرانی او اخلال می‌نمایند، کاملاً مناسب خواهد بود که سخن خود را متوقف کرده، خطاب به آن دو بگوید: "خاموش باشید!" و سپس

سخن خود را پی‌بگیرد. چنین جمله معترضه‌ای در گفتار با معنا و فصیح است؛ لکن در نوشتار بی‌معنا و خلاف فصاحت تلقی می‌شود. چنان‌که اشاره شد در این جا مراد از گفتار، ملفوظ بودن و مقصود از نوشتار مکتوب بودن نیست؛ بلکه منظور سبک کلام و نوع روابط میان عبارات و جمله‌هاست. بر این اساس اگر خطابه‌ای به همان سبک اصلی‌اش به کتابت درآید، هم‌چنان خطابه محسوب می‌شود؛ همین‌طور اگر کتابی خوانده شود، هم‌چنان کتاب به شمار می‌آید؛ به همین جهت چنانچه خطیبی به سبک نوشتاری سخن بگوید، گویند: او کتابی یا لفظِ قلم حرف می‌زند و چنانچه نویسنده‌ای به سبک گفتاری بنویسد، گویند: او محاوره‌ای نوشته است.

ناگفته نماند، موارد تفاوت گفتار و نوشتار چندان فراوان نیست که آن دو را به طور کامل از یکدیگر متمایز سازد؛ لذا در بسیاری از موارد همسان یکدیگرند. این دو سبک از کلام در موارد معدودی نظیر آنچه در پی می‌آید، از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند: الف) چنان‌که ملاحظه شد، برخی از جملات معترضه‌ای که با صدر و ذیل خود تناسب ندارند، تنها در گفتار به چشم می‌خورند. ب) برخی از کارکردهای زبانی مثل تکیه صدا یا نرمی و خشونت صوت و یا بعضی از وجوه کلام مانند تعجب، تحقیر و تعظیم تنها در گفتار ظهور می‌یابد.

ج) برخی از قرآینی که در موقعیت ایراد کلام وجود دارد و معهود مخاطبان است و ذکر آنها توضیح واضح و خلاف فصاحت تلقی می‌شود، در گفتار فصیح نمی‌آید و به حال و مقام احاله می‌شود. گفتنی است که گفتار و نوشتار از این جهت که هر دو با قرآین مقالی و مقامی همراهند، با یکدیگر تفاوتی ندارند؛ اما گفتار به لحاظ آن که معمولاً در ارتباط نزدیک و رویارو با مخاطبان ایراد می‌شود، بیش از آن که به قرآین مقالی متکی باشد، به قرآین مقامی اتکا دارد. به همین جهت ویژگی عاطفی و احساسی گفتار بیش از نوشتار است.

۲- بیان مسئله و اهمیت آن

مسئله مورد بحث در این مقاله این است که زبان قرآن به کدامیک از دو سبک پیش گفته، نزول یافته است؟ آیا سبک قرآن، گفتاری است یا نوشتاری؟ و آیا توجه به اینکه قرآن جامعیت و جاودانگی دارد پس آیا از کلمات و امثال رایج عرب و زبان محاوره در آن استفاده شده است؟ در اهمیت این مسئله همین بس که دانسته شود، لازمه گفتاری تلقی کردن زبان قرآن آن است که باید برخی از اطلاعات متعلق به متن قرآن را خارج از الفاظ آن دانست. بر این اساس غفلت از این اطلاعات، بسیاری از آیات قرآن را مجمل یا مشکل می‌نماید یا معنایی را خلاف مراد الهی به ذهن متبادر می‌سازد و پاره‌ای از آیات را نامتناسب و حتی متعارض نشان می‌دهد؛ اما بنا بر این که زبان

قرآن نوشتاری محسوب شود، در فهم آیات مشکل و مجمل و نامتناسب و نیز در رفع تعارض ظاهری پاره‌ای از آیات، لازم نیست به اطلاعات جانبی و فراسیاقی مراجعه کرد؛ زیرا همه قراین لازم برای فهم صحیح قرآن در متن آن آمده است و قرآن در دلالت بر مقاصدش مستقل است و به هیچ چیزی خارج از متن خود در افاده مراد وابستگی ندارد. نظریه‌ای که در این مقاله بر آن تأکید می‌شود، همان نظریه دوّم، یعنی گفتاری بودن زبان قرآن است. براساس این نظریه پاره‌ای از اطلاعات مربوط به متن قرآن فراسیاقی است؛ به همین جهت فهم صحیح و کامل آیات قرآن مستلزم مطالعه آنهاست. ممکن است بر این نظریه چنین اشکال کنند که زبان قرآن به اقتضای جاودانگی‌اش باید نوشتاری باشد، نه گفتاری؛ چون جاودانگی قرآن ایجاب می‌کند که در افاده مقاصدش به قراین حال و مقام زمان نزول متکی نباشد و گرنه با گذشت زمان و مفقود شدن قراین حالی و مقامی در افاده مقاصدش قاصر خواهد بود و به اجمال یا تشابه دچار خواهد شد؛ در نتیجه نخواهد توانست، چنان که بایسته است، مردم را هدایت کند. اما این اشکال وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا: اولاً: تشابه و اجمال مشکلی نیست که به زبان گفتاری اختصاص داشته باشد. در زبان نوشتاری نیز همین مشکل وجود دارد؛ اما در زبان گفتاری این نکته بیشتر به چشم می‌خورد؛ لذا با فرض پذیرش این که زبان قرآن نوشتاری است؛ نمی‌توان وجود پاره‌ای از آیات متشابه و مجمل را انکار کرد؛ مشکلی که دانشمندان اسلامی از دیرباز به آن توجه کرده و در صدد برآمده‌اند در تفاسیر یا تک نگاری‌های خود آن را بر طرف سازند. ثانیاً: اگر قرآن کریم که مشتمل بر کلیات معارف و احکام اسلامی است، به اقتضای جاودانگی‌اش باید به زبان نوشتاری باشد، سنت که شامل تفصیل معارف و احکام اسلام است، به طریق اولی باید به زبان نوشتاری باشد؛ در حالی که چنین نیست و سنت به شکل مکتوب در اختیار صحابه قرار نگرفته است و آن جز همان گفته‌ها، کارها و تأییدهای پیامبر (ص) و ائمه (علیهم السلام) نیست. ثالثاً: گفتاری تلقی کردن زبان قرآن اجمال و تشابه آیات را در پی ندارد؛ بلکه عدم قبول این واقعیت و در نتیجه بی‌توجهی به قراین حالی و مقامی آیات، آن مشکل را به دنبال می‌آورد. این قراین در کتب سیره و تفسیر و اسباب نزول ثبت و ضبط شده و برای نسل‌های بعدی نقل گردیده است و می‌تواند جهت رفع اجمال و تشابه آیات مورد استفاده قرار گیرد. نیز امکان دارد، گفته شود پذیرش این نظریه مبنی بر این که قرآن در افاده مقاصد خود به قراین حالی و مقامی متکی است، بابی را می‌گشاید که بستن آن ممکن نیست؛ چون حد و حصری برای احتمال چنین قراینی وجود ندارد؛ به همین رو اگر حتی هزاران قرینه شناسایی شود، باز دلیلی نداریم که قراین دیگری در میان نبوده‌است؛ در نتیجه کل قرآن مجمل می‌شود و از

این رهگذر امکان هرگونه تأویلی در قرآن فراهم خواهد آمد. اما این گفته، بی‌وجه است؛ زیرا هم‌چنان که در نوشتار باب احتمال هر قرینه‌ای مفتوح نیست و صرفاً به قراین معتبر و خردپسند اعتنا می‌شود، در گفتار نیز چنین است. هم‌چنین ممکن است، تصور شود قبول این نظریه با این تلقی که قرآن کریم در ارتباط با مردم و قراین موجود در عصر رسول خدا (ص) نازل شده است، مستلزم این است که قرآن برای خصوص عصر و قوم آن حضرت دانسته شود؛ در حالی که قرآن جاودانه است و به همه اعصار و اقوام تعلق دارد. چنین تصویری نیز از این نظریه، ناصواب است؛ زیرا تناسب و ارتباط قرآن با مردم و مقتضیات عصر نزولش انکارناپذیر است؛ اما این امر موجب تخصیص قرآن به آن مردم و آن عصر نمی‌شود. امام باقر (ع) در این زمینه فرموده است: "اگر چنین بود که هرگاه آیه‌ای درباره مردمی نازل می‌شد، با مرگ آنان، آن هم بمیرد، هیچ چیزی از قرآن بر جای نمی‌ماند؛ اما (چنین نیست) قرآن تا وقتی که آسمان‌ها و زمین باشند، روان است و هر مردمی آیه‌ای (مرتبط با خود) خواهند داشت که بخوانند. علامه طباطبایی نیز در این باره می‌نویسد: قرآن برای هدایت جهانیان فرستاده شده است تا آنان را به ضروریات اعتقادی، اخلاقی و عملی راهنمایی کند و معارف نظری را که بیان کرده، حقایقی است که به حالت خاص و زمان مشخصی اختصاص ندارد و هر فضیلت یا رذیلتی را که یاد کرده یا حکمی عملی را که تشریح نموده است به فرد خاص و عصر معینی مقید نیست؛ چون تشریح عام است و آنچه در شأن نزول وارد شده، موجب تحدید حکم به مورد واقعه نیست تا با از میان رفتن آن از میان برود و با مرگ آن بمیرد؛ زیرا بیان عام و تعلیل مطلق است. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۷۳)

۳- دلایل گفتاری بودن زبان قرآن

دلایل و شواهد فراوانی را در تأیید گفتاری بودن زبان قرآن می‌توان ذکر کرد که اینک به برخی از مهم‌ترین آنها بسنده می‌شود.

۳-۱ امی بودن قوم پیامبر اسلام (ص)

قوم پیامبر اسلام (ص) که قرآن کریم برای آنان نازل شده است، خواندن و نوشتن نمی‌دانسته‌اند. آورده‌اند که حرب بن امیه (ت ۳۶ قبل از هجرت) نخستین کسی بود که خط را از مردم حیره آموخت و به مکه آورد (مقدمه ابن خلدون، بیروت، ص ۱۴۱۸). بنابراین در عصری که قرآن نازل شد، خط و کتابت پیشینه قابل‌ذکری در میان قوم رسول خدا (ص) نداشته است؛ به همین جهت نمی‌توانسته رواج و رونقی داشته باشد. از این رو گفته‌اند: در اوایل بعثت در تمام قریش، تنها ۲۱ تن خواندن و نوشتن می‌دانستند و در مدینه افراد با سواد از این تعداد نیز کم‌تر

بوده‌اند. واقدی (ت ۱۵۰ق) شمار آنان را یازده نفر دانسته است (تاریخ قرآن، ج ۲، ص ۲۶۱) تا اواخر دوره رسالت نیز تعداد با سوادان چندان افزایش نیافت؛ زیرا آخرین عددی که برای کاتبان وحی یاد کرده‌اند، ۴۵ نفر است (تاریخ قرآن، ج ۲، ص ۲۶۴) این تعداد در قیاس با دهها هزار مردمی که در عهد رسول خدا (ص) مخاطب قرآن بوده‌اند، بسیار ناچیز است. قرآن کریم نیز به بی‌سوادى قوم پیامبر اسلام (ص) گواهی می‌دهد؛ آن جا که می‌فرماید: "هو الذی بعث فی الاممیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یتزکّیهم و یتعلّمهم الکتاب و الحکمۀ و ان کانو من قبل لفی ضلال مبین؛ (سوره جمعه، آیه ۲) اوست که در میان امی‌ها رسولی برانگیخت تا آیاتش را بر آنها بخواند و پاکشان سازد و کتاب و حکمتشان آموزد؛ اگر چه پیش از آن در گمراهی آشکار بودند." گفتنی است لفظ "امیون" در اصل بر کسانی اطلاق شده است که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند؛ چنان که از رسول خدا (ص) آورده‌اند که فرمود: "انّا امّة امیة لانکتب و لانحسب؛ (محاسن التأویل، ج ۱، ص ۸۰) ما مردمی امی هستیم و حساب و نوشتن را نمی‌دانیم" سپس توسعا بر کسانی اطلاق شده است که کتاب آسمانی نداشتند؛ همان طور که در آیه مذکور چنین است. در این آیه امیون کسانی خوانده شده‌اند که از آیات خدا و کتاب و حکمت آگاهی نداشتند. بنابراین مشرکان به جهت آن که دارای کتاب آسمانی نبودند، امی خوانده شده‌اند. این معنا در آیه دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ آن جا که خدای تعالی می‌فرماید: "به کسانی که کتاب به آنان داده شد و امی‌ها بگو: آیا اسلام آوردید؟ اگر اسلام آورند، هدایت یابند؛ ولی اگر روی برگردانند، بر تو جز پیغام رساندن نیست." (سوره آل عمران، آیه ۲۰) البته باید دانست که در لسان قرآن آنچه امی را از اهل کتاب متمایز می‌سازد، آگاهی از محتوای کتاب آسمانی است، و گرنه چه بسیارند افرادی از اهل کتاب که از محتوای کتاب آسمانی خود، آگاهی ندارند؛ لذا خدای تعالی این گروه از اهل کتاب را امی خوانده است: "و منهم امّیون لایعلمون الکتاب الاّ امانی و ان هم الاّ یظنون (سوره بقره، آیه ۷۸) (برخی) از آنان (یهودیان) امی‌اند؛ به کتاب علم ندارند؛ مگر افسانه‌ها و آنان تنها گمان می‌کنند." چکیده سخن آن که مشرکان که بیشتر قوم پیامبر اسلام (ص) را تشکیل می‌داده‌اند و حتی گروهی از اهل کتاب، عالم به کتاب آسمانی نبودند و نمی‌توانستند آن را بخوانند. در چنین شرایطی طبیعی است که جز همان زبان گفتاری متداول در میانشان زبان دیگری رواج و رونق نداشته باشد. در این دوره اگر چیزی هم به کتابت درمی‌آمده، نمی‌تواند، به زبانی جز همان زبان گفتاری رایج در میانشان باشد؛ چون زبان نوشتاری به صرف به کتابت درآمدن گفتار، پدید نمی‌آید؛ بلکه پس از آن که رواج و رونق یافت و مدت قابل توجهی از عمر آن بر این حال سپری

شد، تشخیص می‌یابد و نمودی متمایز از زبان گفتاری پیدا می‌کند. وقتی چنین باشد، پیامبری نیز که در میان این مردم مبعوث می‌شود، لزوماً باید برای کامیابی در هدایت آنان به همان زبان آنان سخن گوید؛ به همین رو خداوند فرمود: "و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم؛ (سوره بقره، آیه ۷۸) و ما هیچ رسولی را جز به زبان قومش نفرستادیم تا این که (وحی‌ها را به گونه قابل فهمشان) برای آنان بیان کند." پیامبر اسلام (ص) نیز به تبع پیامبران گذشته به زبان قومش فرستاده شده است و کتاب او هم لزوماً به همان زبان نازل گردیده است؛ زیرا که اگر جز این بود، قوم آن حضرت بر زبان آن خرده می‌گرفتند؛ چنان که خدای تعالی فرمود: "ولو جعلناه قرآنا اعجمیا لقالوا لولا فصلت آياته اعجمی و عربی؛ (سوره فصلت، آیه ۴۴) و اگر آن را قرآنی غیر عربی و گنگ قرار می‌دادیم، می‌گفتند: چرا آیات آن (برای ما) به روشنی بیان نشده است؟ آیا (خردمندانان است که) آن غیر عربی و گنگ باشد؛ در حالی که ما عرب هستیم؟" زبان فصیح و بلیغ برای هر قومی همان زبانی است که بدان تکلم می‌کنند و در میانشان رایج است؛ بر این اساس با عنایت به این که در عصر رسول خدا (ص) هنوز زبان نوشتاری تشخیص و رواج نیافته بود، باید گفت که فصاحت و بلاغت قرآن مقتضی آن است که به زبان رایج عهد آن حضرت، یعنی زبان گفتاری نازل شده باشد.

۲-۳ امی بودن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله

قرآن کریم طی آیات متعددی بر امی بودن رسول خدا (ص) تأکید کرده است. به تصریح قرآن، پیامبر خدا (ص) نه خود خوانا و نویسا بوده است و نه با آنان که خوانا و نویسا بوده‌اند، سر و کار داشته است. در جایی خطاب به آن حضرت آمده است: "و ما کنت تتلوا من قبله من کتاب و لا تحطه بيمينک اذا لارتاب المبطلون؛ (سوره عنکبوت، آیه ۴۸) و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود آن را نمی‌نوشتی و گرنه باطل‌اندیشان به تردید می‌افتادند." و در جایی دیگر در زمینه نفی ارتباط آن بزرگوار با اهل کتاب آمده است: "و لقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمی و هذا لسان عربي مبين؛ (سوره نحل، آیه ۱۰۳) و می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد (نه چنین نیست)؛ زیرا زبان کسی که (این) نسبت را به او می‌دهند، غیر عربی است؛ ولی این (قرآن) به زبان عربی فصیح است." شایان ذکر است، چنان که آورده‌اند، سبب نزول این آیه آن بوده است که مشرکان مکه گفته بودند: قرآن را یکی از افراد اهل کتاب — که نوعاً غیر عرب بودند — به پیامبر خدا (ص) می‌آموزد؛ اما خداوند این نسبت را با این استدلال رد می‌کند که زبان قرآنی که پیامبر خدا (ص) آورده است، همان زبان عربی معهود مشرکان است و حال آن که زبان آن فرد اهل کتاب عجمی و غیر عربی است و نتیجه

طبیعی اخذ از اهل کتاب این است که لاقبل برخی از واژگان و تعبیر ناآشنا و نامعهد آنان در زبان قرآن راه پیدا کند؛ اما مطالعه قرآن چنین امری را نفی می‌کند. بنابراین، وقتی پیامبر خدا (ص) با هیچ کتاب یا اهل کتابی سر و کار نداشته، معنا ندارد که زبان او یا زبان قرآنی که بر او وحی شده است، کتابی و نوشتاری باشد.

۳-۳ مکتوب نبودن اصل قرآن

اگر چه مراد از نوشتاری بودن زبان قرآن، مکتوب بودن آن نیست و حتی اگر قرآن به صورت کتابی از پیش نوشته شده بر رسول رخدا (ص) نزول می‌یافت — در حالی که زبان نوشتاری در میان قوم آن حضرت رواج نداشت — نمی‌توانستیم زبان قرآن را به صرف مکتوب بودن نوشتاری تلقی کنیم؛ چون همان طور که پیش از این آمد، معنای نوشتاری بودن برخوردار از سبک خاص نوشتار است. با وجود این، پاره‌ای از آیات قرآن حاکی از این است که قرآن خلاف کتب آسمانی پیشین به صورت کتاب و صحیفه‌ای از پیش نوشته بر پیامبر اسلام (ص) نازل نشده است؛ به همین روی اهل کتاب که چنین امری را نامعهد یافته بودند، به رسول خدا (ص) خرده گرفته، گفتند: چرا قرآن به صورت کتابی نازل نشده است: "یسألک اهل الکتاب أن تنزل علیهم کتابا من السماء" (سوره نساء، آیه ۱۵۳)؛ "اهل کتاب از تو می‌خواهند که بر آنان کتابی از آسمان فرود آوری." ناگفته نماند که بر قرآن نیز کتاب یا صحیفه اطلاق شده است؛ اما این دو لفظ در خصوص قرآن به معنای حقیقی خود به کار نرفته‌اند. جویباری در ذیل آیه شریفه "رسول من الله یتلوا صحفا مطهرة" (سوره بینه، آیه ۲) می‌نویسد: "تعبیر (آیات قرآن) به صحف تعبیری مجازی است؛ چون وحی آسمانی به صورت چیزی نوشته شده در صحف بر پیامبر اکرم (ص) نازل نمی‌شد؛ بلکه به صورت وحی بر آن حضرت القا می‌گردید."

۳-۴ جلوه‌های زبان گفتاری در رسم‌الخط قرآنی

پیش‌تر به این نکته اشاره شد که قرآن کریم در زمانی نازل شد که هنوز زبان نوشتاری رواج نیافته و شکل نگرفته بود؛ لذا وقتی قرآن کتابت شد، هم‌چنان تحت تأثیر زبان گفتاری بود؛ از این رو در همه موارد از قواعد رسم‌الخط فراگیری تبعیت نگردید. به همین جهت ملاحظه رسم‌الخط مصحف عثمانی نشان می‌دهد که شماری از کلمات، همان صورت ملفوظ و گفتاری خود را حفظ کرده است که موارد ذیل از آن جمله است: (البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۷۶)

آیه المؤمنون، (سوره نور، آیه ۳۱) سندع الزبانیة، (سوره علق، آیه ۸) یمح الله الباطل، (سوره شوری، آیه ۲۴) یوم یدع الداع، (سوره قمر، آیه ۶) فلاتسألن ما لیس لک به علم (سوره هود، آیه ۴۶)

۳-۵ تنوع مضامین هر سوره

هر یک از سوره‌های قرآن بسان خطابه، انواع موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی و جز آنها را در بر دارد. هر سوره گفتاری مستقل است، مانند کتاب نیست که هر بخشی از آن به موضوعی خاص اختصاص یافته باشد. سوره‌های قرآن به گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را به طور دقیق ذیل موضوعاتی کاملاً متمایز از یکدیگر موبوب کرد. تنوع موضوعات در سوره‌ها چنان خودنمایی می‌کند که در اولین نگاه پراکنده می‌نماید؛ تا جایی که خاورشناسان گفته‌اند: "قرآن کریم جز مضامینی پراکنده و از هم گسیخته نیست!" (درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم، ج ۱، ص ۲۸) یا گفته‌اند: "قرآن کریم آمیزه‌ای است از عناصر نامتناسب و نامتجانس که در کنار هم قرار گرفته‌اند و همانند سخن کسی است که بگوید: عسل، شراب و شیر." (درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم، ج ۱، ص ۳۱) این گونه موضع گیری نسبت به قرآن کریم در اثر بی‌توجهی آنان به سبک قرآن است. واقع امر آن است که سوره‌های قرآن به مثابه ابواب یک کتاب نیست که هر بابی به موضوع خاصی اختصاص داشته باشد؛ بلکه به منزله یک خطبه است که مضامین متنوعی را دربردارد؛ لذا برای هر یک از سوره‌های قرآن با عنایت به مضامین مختلف آنها نمی‌توان موضوع خاصی رامشخص کرد؛ از این رو باید گفت: بیشتر سوره‌های قرآن موضوع واحدی دارند که عبارت از همان موضوع کلی قرآن، یعنی هدایت است. حاصل بحث آن که زبان و سبک سوره‌های قرآن کتابی و نوشتاری نیست؛ بلکه خطابه‌ای و گفتاری است، به همین جهت هر سوره مضامین متنوعی را در بر دارد.

۳-۶ ویژگی‌های خطابه در سوره‌ها

غرض ما از خطابه بیان مقاصد به شیوه‌ای است که باورآفرین باشد؛ اعم از باور جازم و غیرجازم، و با محتوایی اعم از یقینیات و غیریقینیات؛ به مصداق آیه شریفه: "ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن؛ (سوره نحل، آیه ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله کن." بنابراین، مراد از خطابه در این جا معنایی اعم از خطابه به مفهوم منطقی است؛ با وجود این، همان ویژگی‌هایی که در منطق برای خطابه یاد کرده‌اند، در سوره‌های قرآنی نیز به چشم می‌خورد. اینک به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود. (آیین سخنوری، ج ۲، ص ۲) خطیب برای بیان مقاصد می‌کوشد از امور آشنا برای مخاطبان بهره ببرد؛ مثل موجودات پیرامون، ضرب‌المثل‌ها، آداب و رسوم و افکار و عقاید. وجهت اقناع مخاطبان علاوه بر احتجاج، از تأکیدات عاطفی مثل سوگند نیز بهره می‌برد. او

علاوه بر القای مقاصد سعی می‌کند مخاطبان را به عکس‌العمل مناسب برانگیزد؛ لذا از عناصری که شور و هیجان آنان را برمی‌انگیزد، استفاده می‌کند؛ مثل انذار و تبشیر، و ستایش و سرزنش. همچنین خطیب تلاش دارد به گونه‌ای به بیان مقاصد بپردازد که موجبات خستگی و تنفر مخاطبان را فراهم نیاورد؛ به همین جهت از عناصر جالب و جاذب در کلام خود بهره می‌برد؛ مثل روانی و زیبایی و آهنگینی سخن، تنوع مضامین و گوناگونی تعابیر. ویژگی‌های یادشده در قرآن نیز به چشم می‌خورد؛ بنابراین، می‌توان سوره‌های قرآن را خطابه‌های خطیبی حکیم خواند که به منظور هدایت آدمی در فواصل زمانی مختلف ایراد شده است.

۴- علت استفاده قرآن از اصطلاحات رایج عربستان

قرآن در بیان پیام و آموزه‌های خود، از زبان عربی و الفاظ، عبارات و مثال‌های رایج بین مردم عرب آن زمان استفاده کرده است؛ ولی آنچه فرهنگ ساز است، پیام آن مثال‌ها و عبارات است و "پیام‌ها" فراتر از محدودیت زمان، مکان و قوم خاصی است. روشن است که اهداف قرآن، در آن مثال‌ها و مصادیق محدود نمی‌گردد؛ ولی برای تفهیم و محاوره، گریزی از آنها نیست. پس مفاهیم و معانی بلند و ژرف، از رهگذر آن مصادیق، پی‌گیری می‌شود و این اهداف همان نتایج معرفتی، اخلاقی و هدایتی است که عموم مردم را شامل می‌گردد؛ چرا که مسائل تربیتی و هدایتی، نمی‌تواند در مکانی خاص و یا زمانی معین محصور شود. بنابراین عربی بودن قرآن و به کارگیری بعضی از مثال‌های رایج در حجاز، به جهت آن است که مخاطبان اولیه قرآن، مردم آن سامان بودند. اما زبان عربی موجب محدودیت ارسال پیام و بیان اهداف قرآن به مردم عرب نیست؛ بلکه برای همگان و به طور همیشه، قابل استفاده است و این دو با هم منافات ندارد؛ چنان که در آیات نخستین سوره ابراهیم (ع) (سوره ابراهیم، آیات ۱ و ۴) آمده است: "الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ... وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِئُبَيِّنَ لَهُمْ"؛ "کتابی است که آن را به سوی تو فرود آوردیم تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آوری... و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم". پس با توجه به اینکه قرآن، بیانگر همه چیز است و محدود در زمان و مکان مشخصی نیست. (سوره انبیاء، آیه ۱۰۷) و همه را به تدبیر و اندیشه در معانی خود دعوت کرده است. معلوم می‌شود که واژگان اختصاصی، محدودیتی در ارتباط با اهداف بلند آن پدید نمی‌آورد و اگر هم چنین تأثیری داشته باشد، با توجه به بطون قرآن جایگاه خود را نزد هر مخاطبی حفظ خواهد کرد. این از ویژگی‌ها و معجزات قرآن است که گاهی از عبارات و زبان ویژه یک منطقه، استفاده می‌کند؛ ولی برای سایر مناطق و فرهنگ‌ها نیز قابل

برداشت است و گاهی تعبیرات را به گونه ای می آورد که چند منظوره بوده و همه آنها پذیرفتنی است. (آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۱۳۴) البته در قرآن تنها برخی از نمونه های رایج در منطقه حجاز، گزینش و از آنها یاد شده است. این موارد به گونه ای است که علاوه بر ملموس بودن برای عرب ها، مورد پذیرش جامعه بشری و قابل توجه برای دیگران نیز می باشد. به عنوان مثال اگر از دقت و تأمل در شتر - که جایگاه ویژه ای در زندگی ساکنان شبه جزیره داشته - یاد شده است *أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ*؛ آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است". (سوره غاشیه، آیه ۱۷) علاوه بر پیام کلی - که خوب است در تمام آفریده های خدا در هر مکان و نقطه از جهان دقت کرد - پیام ویژه ای هم دارد و آن اینکه دقت در ویژگی های این حیوان، حتی برای مردم مناطق دیگر نیز اسرار بسیاری را روشن خواهد ساخت.

عربی بودن زبان قرآن نیز اگر چه به جهت بعثت پیامبر صلی الله علیه وآله (ص) در میان عرب زبانان بوده است؛ اما خود آن دارای امتیازات فراوانی نسبت به زبان های دیگر است و چه بسا حکمت خداوند بر این اساس بوده که دین خاتم و کامل خود را به زبان کامل و مبین به ظهور رساند. همچنین استفاده از زبان یک قوم، غیر از استفاده از فرهنگ آن قوم است. قرآن اگر چه به زبان عربی است؛ ولی فرهنگ نوینی را با خود به همراه آورده و در موارد بسیاری با عناصر فرهنگی حاکم بر شبه جزیره، به مخالفت برخاسته و آنها را نسخ کرده است. علاوه بر این قرآن برای خود زبان و ادبیات مستقلی دارد. اسلوب آن پدیده ای بی نظیر در ادبیات عرب است. زبان قرآن، ویژگی های خاصی دارد؛ از جمله اینکه زبان فطرت بشری است، از همین رو پیام آن برای همه انسان ها، قابل درک و پذیرش است.

۵- خبر دادن از موجودات غیر مادی و ویژگیهای آنها

قرآن از موجوداتی سخن گفته است که هرگز با موجودات این جهان سنخیت ندارد؛ به همین رو برای فهمیدن آنها باید از خود قرآن استفسار و استیضاح گردد؛ از قبیل: ملک، جن، روح القدس، بهشت و نعمتهای آن، دوزخ و عذابهایی آن، صراط، میزان، عرش، لوح، قلم، کرسی و... قرآن می فرماید: "جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رِسَالًا أُولَىٰ اجْنَحَهُ مِثْنَىٰ وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ (سوره فاطر، آیه ۱)؛ آن که فرشتگان را رسولانی گردانید، صاحبان بالها دو دو و سه سه و چهار چهار".

بنابر آنچه گفته شد، نباید از "اجنحه" بالهای پرندگان را تداعی کرد. شاید مقصود مراتب قدرت نیروهای فعال ملائک باشد؛ یا از عروج در آیه "تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ" (سوره معارج، آیه ۴) نباید صعود و نزول مکانی را فهمید و یا در آیه شریفه "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَكُ صَفًّا صَفًّا" (سوره

فجر، آیه ۲۲) نباید آمدن مادی را به وسیله پا مراد دانست. قرآن زبانی متناسب با جهان‌بینی گوینده‌اش دارد. واژه "جناح" در فرهنگ عامه به معنای بال است؛ ولی در فرهنگ قرآن به معنای ابرازی است که صاحبش را به هدف نزدیک می‌کند که بال جسمانی یکی از آنهاست. علامه طباطبایی در تفسیر آیه سوره فاطر می‌نویسد: "این انداز از لفظ جناح می‌فهمیم که نتیجه‌ای را که پرندگان از بالهای خود می‌گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می‌گیرند؛ اما اینکه پره‌های آنان مانند پره‌های سایر پرندگان باشد، از اطلاق لفظ جناح چیزی فهمیده نمی‌شود." (المیزان، ج ۱۷، ص ۴، و ج ۲، ص ۱۳۲)

۶- به کارگیری بعضی از واژه‌ها در معنای خاص

بنابر اینکه زبان قرآن زبانی ویژه تلقی شود، تنها راه فهم قرآن مراجعه به خود قرآن خواهد بود. با ارجاع آیات به یکدیگر این امر که بسیاری از واژه‌های قرآنی معنای خاصی متفاوت از معنای عرفی‌اشان دارد، به روشنی آشکار می‌گردد که از باب نمونه به چند مورد از آن اشاره می‌شود:

۶-۱ کتاب

این واژه به حسب عرف و اطلاق به معنای نوشتن با قلم است؛ ولی چون پیمانها و فرمانهای لازم‌التبایع غالباً نوشته می‌شود؛ لذا در قرآن به حکم واجب‌الاتباع، بلکه به هر بیان یا معنایی که قابل نقض نیست، کتاب گفته شده است و به همین معنا قرآن، کتاب نامیده شده است (المیزان، ج ۱۷، ص ۴، و ج ۲، ص ۱۳۲) و یا فرمود: "ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً" (سوره نساء، آیه ۱۰۳)

۶-۲ قلب

این کلمه در اصطلاح عرف، عضو رئیسی بدن را می‌گویند؛ ولی در قرآن به معنای نفس و روح و خود آدمی به کار رفته است. گرچه ممکن است طبق اعتقاد بسیاری از مردم تعقل و حب و بغض و... به قلب نسبت داده شود؛ ولی مدرک واقعی خود انسان است. (المیزان، ج ۲، ص ۲۳۴) قرآن می‌فرماید: "و من یؤمن بالله یهد قلبه" (سوره نحل، آیه ۹۷)؛ و کسی که به خدا ایمان آورد، خدا هدایتش می‌کند. "قلب در اصطلاح قرآن، لب شیء و حقیقت آن است. پس مقصود حائل شدن خداوند، بین انسان و حقیقت انسانیت اوست و در نتیجه خود را که باید در راه تکامل قدم بردارد، فراموش می‌کند: "و لاتکونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم" (تفسیر و مفسران، ص ۵۸ و ۵۹) و این بدترین عقوبت است.

۳-۶-۳ حیلولة

در قرآن آمده است: "و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه" (الميزان، ج ۲، ص ۲۳۴) اینکه چگونه خدا بين انسان و قلب او حائل می‌گردد، در فهم عرفی روشن نیست. البته مفهوم حیلولة روشن است؛ ولی کیفیت آن مبهم است که برای رفع ابهام باید از قرآن کمک گرفت.

۴-۶-۴ اذن

این واژه در عرف و لغت به معنای اعلام به اجازه چیزی می‌باشد؛ ولی در قرآن، آنگاه که به خدا نسبت داده می‌شود، معنای خاصی دارد که در پیوند با نقش خداوند در انجام یافتن افعال اختیاری و غیراختیاری روشن می‌گردد و آن "تقدیر و تدبیر الهی" است: "و ما هم بضارین من احد الا باذن الله" (سوره بقره، آیه ۱۰۲)

۵-۶-۵ قول

در لسان العرب آمده است: "قول، سخنی است که دارای تألیف باشد و نیز هر آن چیزی است که بر زبان رانده می‌شود، چه در افاده معنا تام یا ناقص باشد".

در عرف هیچگاه کلمه "قول" و "کلمه" چیزی جز سخن به کار نرفته است؛ حال آنکه در قرآن واژه "قول" درباره سخن نیز به کار رفته است؛ مانند: "یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید" (سوره ق، آیه ۲۰)

قول در این آیه هرگز به معنای سخن نیست؛ بلکه کنایه از گنجایش جهنم است؛ همین‌طور در آیات "قلنا یا نارکونی برداً سلاماً" (سوره انبیاء، آیه ۶۹) و "قیل ارض ابلعی ماءک" (سوره هود، آیه ۴۴) که مراد از قول در این آیات ابراز اراده و خواست خداوند است.

شایان ذکر است که "قول" در قرآن به حیوانات نیز نسبت داده شده است: "و قالت نملۃ یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم" (سوره نحل، آیه ۱۹)؛ همین‌طور به ملائکه: "قالوا اتجعل فیها ن یفسد فیها" (سوره بقره، آیه ۳) و شیطان: "کمثل الشیطان اذ قال للانسان اکفر" (سوره حشر، آیه ۱۶)

۶-۶-۶ تسبیح

در قرآن آمده است: "یسبح له ما فی السموات و الارض" (سوره حشر، آیه ۲۴) "ما فی السموات و الارض" در این آیات زمین و آسمان، اشیاء مادی و معنوی را شامل می‌شود؛ بنابراین "تسبیح" در قرآن به معنای بسیار فراتر از معنای عرفی استعمال شده است. ناگفته نماند که در بسیاری از روایات ائمه (ع) لغات قرآن بر معنای گسترده‌تر از معنای عرفی اطلاق شده است. که اینک به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۶-۷ معرفی خورشید به عنوان "ضیاء" و ماه به عنوان "نور" در قرآن

در قرآن کریم، خورشید به عنوان ضیاء یعنی پراکنده کننده نور و ماه را نور یعنی دریافت کننده نور معرفی می شود و در آیه ای دیگر در قرآن خدا را نور آسمان ها و زمین معرفی می کند، حال ببینیم به چه معناست؟ در بسیاری از تعبیرات معمول در نوشته ها و محاوره های عربی کلمه "ضیاء" و "نور" مترادف هم استفاده می شوند. هرچند برخی استعمال ها فقط اختصاص به اشتقاق ضوء دارد و برخی اختصاص به نور. این مسئله در زبان های دیگر از جمله در فارسی هم به چشم می خورد؛ مثلاً فروزان و روشن (افروختگی و روشنی) هردو به یک معنا است. اما اگر دقت کنیم خواهیم دید هیچ واژه ای بی دلیل وضع نشده و تفاوت های ظریفی بین کلمات مترادف وجود دارد. خداوند در قرآن در یک جمله برای خورشید از کلمه ضیاء استفاده کرده، و برای ماه از کلمه نور. "هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا" (سوره یونس، آیه ۵) در آیات دیگری هم از خورشید به چراغ تعبیر کرده، "تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا" (سوره فرقان، آیه ۶۱) و "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا" (سوره نوح، آیه ۳۵) در حالی که چنین تعبیری هرگز در مورد ماه نشده است. بسیاری از مفسران و اهل لغت به این تفاوت ظریف بین کلمه ضیاء و نور پی برده و به آن تصریح کرده اند که ضیاء حاصل نوری است ذاتی؛ یعنی از اشتعال خود شیء حاصل می شود، اما "نور" روشنی با واسطه است و "ربما يستأنس لذلك بما ذكره من أن الضياء يطلق على ضوء النير بالذات والنور على نور المضيء بالغير و لذا ينسب النور إلى القمر" (بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۶) یا اعم از نور ذاتی و با واسطه استعمال شده است. از همین روی در مورد آتش افروختن گفته می شود: "أضاءت النار؛ چون نور آتش، ذاتی است. و از خورشید به چراغ تعبیر شده؛ چرا که نور چراغ از افروخته شدن خود او است، ولی ماه بدون این که خود شعله و حرارتی داشته باشد نورانی است. رعایت شدن این نکته در قرآن کریم نشان می دهد که نور خورشید حاصل اشتعال جرم آن است (همچون چراغ)، اما نور ماه نوری است سرد و بدون اشتعال. حال به آیه: "الله نور السموات و الارض" (سوره نور، آیه ۳۵) می پردازیم. قرآن کریم می فرماید خداوند نور زمین و آسمان است. می دانیم که زمین و آسمان ذات خدا نیست تا گفته شود "الله ضوء السموات و الارض"؛ چرا که گفتیم ضوء روشنایی حاصل از افروختنی ذاتی است، بلکه چون زمین و آسمان ظهور اسماء و صفات خدا است پس باید گفته شود زمین و آسمان نور خدا است (خدا نور زمین و آسمان است) و نه ضوء خدا؛ چرا که ذات غیبی خدا قابل دریافت نیست، بلکه فانی کننده هر غیر است همچون خورشید که نور آن در

صورت نزدیک شدن به آن هلاک کننده است ولی نور ظهور خدا نوری است رحمانی همچنان که می فرماید: "چون دوست داشتم شناخته شوم پس جهان را آفریدم". "أحبت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف" (مجموعه آثار حکیم صهبا، ص ۱۹۷) امام صادق (ع) درباره سوره "والشمس و ضحیها" فرمود: "خورشید، شخص پیامبر اکرم (ص) است که خداوند به وسیله او برای مردم دینشان را توضیح داده است و ماه امیرالمؤمنین علی (ع) است که دنبال پیامبر (ص) طلوع نموده و پیامبر (ص) در او علمهایی را القا کرده است. (شناخت قرآن، ص ۳۴) امام باقر (ع) درباره "و اذا المؤودة سئلت بای ذنب قتلت" فرمود: "انتهایی که در راه دوستی ما کشته شده‌اند، زنده به گور شدگانند؛ (بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۲۵۴) در حالی که آنان به معنای عرفی زنده به گور نیستند. امام صادق (ع) درباره آیه "انزل علیک الكتاب منه آیات محکمات" فرمود: یعنی امیرالمؤمنین و ائمه (ع) اینها آیات محکم الهی هستند (اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۴) با اینکه معنای عرفی آن، آیات قرآن است. امام هشتم (ع) در معنای "قل ارأیتم ان اصبح ماؤکم غوراً فمن یأتیکم بماءٍ معین" (سوره ملک، آیه ۳۰) فرمود: "مراد از آب همان علم ائمه است" (بحارالانوار، ج ۲۴، ص ۱۰۰) باید توجه کرد در این گونه روایات، معصومین (ع) به حقایق مندرج در آیات تشبیه نشده‌اند؛ بلکه به عنوان تفسیر آیه یاد شده‌اند. این گونه روایات تفسیری بسیارند و نمی‌توان همه آنها را جعلی خواند. از این روایات می‌توان گستردگی معانی لغات قرآن را نسبت به معنای عرفی فهمید.

۷- اصطلاحات قرآنی در محاوره ی فارسی

نفوذ قرآن مجید در ذهن و زبان مسلمانان از اهل علم و غیر اهل علم بسیار عظیم و وصف ناپذیر است. امثال و حکم قرآنی هم که در ادب عربی و فارسی به کار می رود فراوان و شمارش ناپذیر است و لازم است در اینجا بعضی اصطلاحات و تلمیحات قرآنی را که نه در زبان رسمی و ادبی، بلکه در عرف محاوره ی فارسی به کار می رود، آن هم نه به نحو استقصا و استیفا، بلکه نمونه وار اشاره کنم:

۷-۱ قرآن

نام قرآن مجید با انواع تعابیر در تداول محاوره ی فارسی امروز به کار می رود. فی المثل گویند: (۱) هفت قرآن در میان، که تعویذ گونه ای است - مانند هفت کوه در میان - که پیش از نام بردن مصیبت یا درد و رنجی صعب گویند. مانند: گوش شیطان کر، حاشا لمن یسمع، دور از جناب، دور از حصار، به دیوار می گویم (امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۹۸۳):

الف) مگر قرآن غلط می‌شود؟ که در موردی گویند که کسی مته به خشخاش می‌گذارد و سخت‌گیری و دقت و سواسی به خرج می‌دهد، و برای تعدیل روش او می‌گویند. یا همین تعبیر را به این صورت ادا می‌کنند که: قرآن که غلط نشده است (نمی‌شود).

ب) قرآن کم‌تر را بزنند. به کسی می‌گویند که قسم دروغ، یا لاابالی وار به قرآن می‌خورد.

ج) انواع قسم خوردن‌ها به قرآن کریم در محاوره‌ی فارسی، سابقه و رواج دارد از به قرآن که ساده‌ترین آنهاست تا به قرآنی که [در] سینه‌ی محمد (ص) است، تا به سی‌جزء قرآن، یا به آیه‌های قرآن، به کلام الله مجید، یا در موارد خیلی بحرانی و حال کسی که کارد به استخوانش رسیده است، برای آنکه دادخواهی اش مؤثرتر باشد می‌گوید: دو دستی می‌زنم روی قرآن [به قصد قسم خوردن به آن] که چنین و چنان است.

۷-۲ بسم الله الرحمن الرحيم

گفتن این کلمه‌ی مقدس و شعار مسلمانی را، بسمله یا تسمیه [= آیه‌ی تسمیه] گویند. هیچ دعا یا کلام مقدس دیگر به این اندازه در زندگانی روزمره‌ی مسلمانان سراسر جهان، و نیز فارسی‌زبانان ایران، تداول و رواج ندارد. این عبارت که در واقع یک آیه‌ی کامل قرآنی است و در آغاز صد و سیزده سوره‌ی قرآن مجید - جز سوره‌ی نهم که توبه یا براءة نام دارد و چون براءة خداوند و رسول (ص) او را از مشرکان با صراحت هر چه تمام‌تر بیان می‌دارد، به قصد براءة استهلال، یا دلایلی که مفسران یاد کرده‌اند، بدون بسم الله نازل شده است - آمده است. این عبارت یا کلمه‌ی مقدس، موزون است لذا در آغاز دهها منظومه‌ی فارسی آمده است: نظامی در آغاز مخزن الاسرار گفته است: بسم الله الرحمن الرحيم / هست کلید در گنج حکیم (برای نمونه‌های دیگر به تذکره‌ی هفت آسمان منقول در لغت‌نامه‌ی دهخدا مراجعه کنید). بسمل، مخفف و کوتاه شده بسم الله الرحمن الرحيم است و به ذبح یا حیوان مذبوح می‌گویند چون به هنگام ذبح برای آنکه ذبحی شرعی باشد، باید برای سر بریدنش، بسم الله الرحمن الرحيم بگویند. از اینجا در ادب فارسی بسمل، و بسمل کردن، نیم بسمل (نیمه جان) و نظایر آن از آغاز شعر فارسی تا کنون به کار رفته است. مسلمانان اعم از اهل سنت و شیعه در آغاز هر کار (مهم) ی بسم الله الرحمن الرحيم می‌گویند از جمله هنگام آغاز کردن غذا، یا فی المثل آغاز یک سخن یا سخنرانی، یا نوشتن یک نامه یا کتاب نیز حتی در رساله‌های علمیه و کتب فقهی آمده است که مرد باید به هنگام نزدیکی با همسرش این کلمه‌ی مقدس را بر زبان آورد. و چه بسا اصطلاح تخم نابسبم الله، از همین جا ناشی شده باشد، و اشاره به این داشته باشد که نطفه‌ی فلان کودک که تخس و

شیطان و بازیگوش است، بدون ادای این کلمه بسته شده است. بسم الله، به عنوان مخفف و کوتاه شده ی بسم الله الرحمن الرحیم به کار می رود، و آن را در مقام دعوت و تعارف برابر با " بفرما " به کار می برند. و این کاربرد حتی در شعر نظامی (قرن ششم هجری) سابقه دارد: ماییم و نوای بی نوایی / بسم الله اگر حریف مایی، یا در این شعر نه چندان ادیبانه، که چاووشان با صدای دلنشین می خوانند: هر که دارد هوس کرب و بلا بسم الله. اول بسم الله، یعنی آغاز، یا آغاز یک چیز. مثلاً می گویند: " اول بسم الله آمدی نسازی ". بسم الله بسم الله:

الف) وقتی گفته می شود که بخواهند از حادثه ی هایل سخن بگویند " بسم الله دستش از اینجا قطع شده بود ".

ب) یعنی آهسته آهسته

ج) یا یعنی با ترس و لرز. یک کاربرد بسم الله الرحمن الرحیم، یا بسم الله، برای استعاذه، و تعویذ است. مثلاً دفع جن یا ارواح شریره. از همین جاست که می گویند: " مثل جن از بسم الله فرار می کند "، یا " فلانی با فلانی مثل جن و بسم الله هستند ".

۳-۷ الله اعلم

یعنی خدا داناتر است. غالباً در محاوره، گویند برای آنکه ادب شرعی را رعایت کند. یا به نوعی خود را دارای ضرس قاطع و اطلاعات جامع نشان ندهد. می گوید الله [یا الله] اعلم. احتمالاً مقتبس از آیه ی ۱۲۴ سوره ی انعام است: اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ (خداوند بهتر می داند که رسالتش را بر عهده ی چه کسی بگذارد). گاه نیز می گویند: « الله اعلم بحقائق الامور » (خداوند به حقایق امور داناتر است)

۴-۷ ان شاء الله

ان شاء الله (که گاه به غلط بر سر هم به صورت انشاء الله هم می نویسند) یعنی اگر خدا بخواهد. در سوره ی کهف، آیات ۲۳ و ۲۴ چنین می فرماید: " و هرگز در هیچ کاری مگو که من فردا کننده آن هستم. [و بگو] مگر آنکه خدا بخواهد؛ و چون [ان شاء الله گفتن را] فراموش کردی [هنگامی که به یاد آوری] پروردگارت را یاد کن و بگو باشد که پروردگار من مرا بهتر از این هم به راه آورد " (نیز سوره ی یوسف، آیه ی ۹۹؛ قصص، ۲۷؛ صافات، ۱۰۲؛ فتح، ۲۷). به این آیه (یعنی آیه ی اول) آیه ی مشیت می گویند و به عمل گفتن ان شاء الله که لازمه ی توحید و ادب شرعی است، استثناء می گویند. مفسران و محمد بن اسحاق، صاحب سیره ی نبوی معروف می گویند که چون سوره ی کهف آمد، حضرت رسول (ص) بسیار شادمان شدند و با جبرئیل

گلایه کردند که چرا مدتی از آوردن وحی تأخیر کرده است: " جبرئیل (ع) گفت: ای محمد، ما به فرمان خدای عزوجل فرود می‌توانیم آمدن... و سبب دیر آمدن من ای محمد، آن بود که چون کافران از تو سؤال کردند، تو ایشان را وعده دادی که فردا جواب سؤالهای شما باز دهم، و نگفتی ان شاء الله (سیرت رسول الله (ص)، به کوشش دکتر اصغر مهدوی، ۱ / ۲۷۹). در عرف امروز اسلام و تشیع هم مسلمانان این رسم مقدس الهی را پیگیرانه رعایت می‌کنند و هرچه را که به آینده و عزم و اراده ای در آینده مربوط شود، به قید زیبایی ان شاء الله - که در تلفظ محاوره، گاه به صورت "ایشالا" هم گفته می‌شود - مقید و مزین می‌کنند. و بدینسان تکیه بر حول و قوه ی شخصی را ترک کرده، تکیه و توکل به خداوند می‌کنند.

۵-۷ صد قل هو الله

قل هو الله را که آغاز سوره ی اخلاص است، برای دفع چشم زخم می‌خوانند. و گوینده، هنگامی که با چیزی زیبا، یا حیرت‌انگیز، مواجه است با گفتن " صد قل هو الله " می‌خواهد برساند که چشم زخم نمی‌رساند. چنان که سعدی گوید: قل هو الله احد چشم بد از روی تو دور.

۶-۷ یاسین زیرگوش خر خواندن

یاسین [= یس] نام سوره ی سی و ششم قرآن است و در آغاز همان سوره آمده است. و مفسران در معنای آن اختلاف دارند. از قول ابن عباس نقل کرده اند که معنای آن را « یا انسان » بر طبق لغت و لهجه ی طی می‌دانسته است. قاضی بیضاوی نیز " سین " یاسین را مخفف انیسین (مصغر انسان) شمرده است. یاسین از شیواترین و شگرف‌ترین سوره های قرآن است و به " قلب القرآن " موسوم است و خواندن آن فضایل و خواص بسیار دارد. در فرهنگ لغات عامیانه ای جمال زاده یاسین زیر گوش خر خواندن " کنایه از کار بی حاصل کردن و رنج بیهوده درباره ی شخص نالایق و ناقابل بردن است. این تمثیل را مختصر می‌کنند و آن را یاسین خواندن می‌گویند "

(منقول در لغت نامه ی دهخدا). همچنین در لغت نامه دهخدا آمده است که " سر کوچه یاسین و الرحمن خواندن "، کنایه از گدایی کردن است.

نتیجه

زبان قرآن گفتاری است؛ یعنی بخشی از قراین فهم قرآن خارج از متن آن قرار دارد و این بدان جهت است که قوم پیامبراسلام (ص) و نیز خود آن حضرت امی بودند و با کتاب و نوشتار سر و کار نداشتند. اصل قرآن نیز به صورت کتابی از پیش نوشته بر آن حضرت نازل نشد. در اثر عدم

رواج خط و نوشتار در آن عصر، رسم‌الخط مصحفی هم که توسط صحابه نوشته شد، در پاره‌ای از موارد تحت تأثیر زبان گفتاری واقع گردید. ویژگی‌های زبان گفتاری مثل تنوع مضامین و تعابیر، بهره‌گیری از مفاهیم مأنوس مخاطبان و استفاده از عناصر شورانگیز و پرجاذبه را به روشنی می‌توان در قرآن مشاهده کرد.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۲. باقری، مهری، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، دانشگاه پیام‌نور.
۳. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۳۲ ش.
۴. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ط ۱، بیروت، دارالفکر.
۵. شحاته، عبدالله محمود، درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم، ترجمه دکتر سیدمحمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ط ۳، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ط ۳، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، دارالکتب الاسلامیه.
۹. فروغی، محمد علی، آیین سخنوری، ج ۲، تهران، انتشارات زوار.
۱۰. قاسمی، جمال الدین، محاسن التأویل، ط ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۳۸۹ ق.
۱۱. قمش‌ای، آقا محد رضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، ص ۱۹۷، کانون پژوهش - اصفهان، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. قنوجی، محمد صدیق، البلغه فی اصول اللغة، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق / مصحح: دارالحديث، چاپ اول، ناشر: دار الحديث، قم، ۱۴۲۹ ه. ق.
۱۴. گرامی، محمد علی، شناخت قرآن، چاپ چهارم.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۳۶، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، قم مؤسسه فرهنگی التمهید ۱۳۷۹.

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال هفتم، شماره دوازدهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش - ۱۴۴۵ اق صص ۱۴۸-۱۲۹

طلاق خاموش والدین چه تاثیری بر خانواده و فرزندان دارد؟

ربابه نظری^۱

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

چکیده

طلاق خاموش یک پدیده پنهان در زندگی زوج‌هاست که می‌تواند منجر به پیامدهای ناگوار برای خانواده شود. زندگی اجتماعی در عصر امروز با فراز و نشیب‌های زیادی همراه است و سختی‌ها و مشکلات در درجات متعدد و متفاوتی در زندگی رخ می‌دهد. این مشکلات در بین اعضای خانواده و زوجین نیز به وضوح رخ می‌دهد. در بین اعضای خانواده، زوجین و پدر و مادر از اهمیت بالایی برخوردارند. به همین منظور ارتباطات بین آنان و کمیت و کیفیت آن ارتباطات از جمله مهمترین فاکتورهای تأثیرگذار بر روابط اعضای خانواده و طرفین دارد. با این حال در برخی شرایط بین زوجین و یا والدین به دلایل مختلف مشکلات ارتباطی، احساسی، خاموش و یا برخی علل مادی یا معنوی رخ می‌دهد که منجر به سردی این ارتباطات و در نتیجه بحرانی شدن آن می‌گردد. در صورتی که این سردی روابط بین زوجین تشدید گردد و از حد کنترل خارج گردد می‌تواند تبعات مخربی را ایجاد نماید. با شدت گیری این روابط مشکلاتی بین زوجین یا والدین رخ می‌دهد که در اصطلاح جدید به آن طلاق خاموش می‌گویند. طلاق خاموش متأثر از عناصر و عوامل متعددی است و دلایل مختلف محیطی، شخصی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... می‌تواند منجر به ایجاد چنین وضعیتی گردد.

واژگان کلیدی: طلاق، طلاق خاموش، خانواده.

^۱ کارشناس ارشد علوم قرآنی، mazari_۱۳۹۸@yahoo.com

مقدمه

خانواده مهمترین نهاد جامعه است و خانواده‌ی سالم می‌تواند منشاء سلامت جامعه باشد. اهمیت انکارناپذیر خانواده در حفظ انسجام و استحکام اجتماعی بر هیچکس پوشیده نیست، این مسئله را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که فرزندان، سال‌های مهم اجتماعی شدن خود را در خانواده‌ها سپری می‌کنند به عبارتی در یک جامعه، خانواده‌ها الگوی تمام عیار کلیتی از جامعه هستند که با مشاهده و مطالعه‌ی آنها می‌توان به شناخت نسبی از شرایط حاکم بر روابط یک جامعه پی برد. در شرایطی که روابط زوجین به سردی و بی‌احساسی سوق پیدا می‌کند و خانواده دیگر کانونی قابل اتکا برای ابراز عواطف و احساسات نیست، انگیزه‌های زندگی مشترک کاهش می‌یابد؛ بی‌تفاوتی و خشونت در رفتار امری عادی و پذیرفته شده تلقی می‌شود، به تدریج حرمت‌های بین افراد از بین می‌رود و زوجین برای گریز از تبعات شرایطی که خود مسبب آن بوده‌اند به دنبال چاره‌جویی هستند. بنابراین خدشه‌های وارد شده به روابط زوجین، به تدریج موجب می‌شود که هریک از آنها برای رهایی از شرایط ایجاد شده و با توجه به بستر اجتماعی - فرهنگی جامعه، راهبردها و استراتژی‌های موقت و گاهی نامناسب را انتخاب نمایند؛ تمرکز مطالعه‌ی حاضر بر عواقب و آسیب‌های ناشی از طلاق خاموش زوجین می‌باشد. بدون تردید؛ هرگونه تزلزل یا آسیبی در خانواده، علاوه بر آثار و پیامدهای جبران‌ناپذیر برای اعضاء، موجب تضعیف کارایی آن در جامعه می‌گردد. از جمله آسیب‌هایی که خانواده‌های بسیاری با آن مواجه هستند، طلاق خاموش است.

در طلاق خاموش، همسران زیر یک سقف زندگی می‌کنند در حالی که ارتباطات بین آنها کاملاً قطع شده یا بدون میل و رضایت است. سال‌های متمادی، پدیده‌ی آشکار طلاق و تبعات آن مورد توجه محققان بود اما آمار رسمی طلاق به طور کامل نشان دهنده‌ی میزان ناکامی همسران در زندگی زناشویی نیست زیرا در کنار آن آماری بزرگتر اما کشف نشده به طلاق‌های خاموش اختصاص دارد. شاید دو برابر آمار طلاق‌های قانونی را بتوانیم به طلاق‌های خاموش اختصاص دهیم یعنی به زندگی‌های خاموش و خانواده‌های توخالی که زن و مرد در کنار هم به سردی زندگی می‌کنند ولی هیچگاه تقاضای طلاق قانونی نمی‌کنند.

در چنین شرایطی روابط متقابل خشک و عاری از هرگونه احساس و عاطفه و از روی نوعی اجبار است، اجباری که می‌تواند منشأهای گوناگونی داشته باشد و منشأ آن هرچه باشد با محرومیت شدید احساسی و خاموش زوجین همراه است. به نظر می‌رسد، این نوع طلاق، در مقایسه با طلاق رسمی، اثر به مراتب مخرب‌تری دارد، چرا که در طلاق رسمی زن و مرد از یکدیگر جدا می‌شوند و هر یک به دنبال زندگی تازه خود می‌روند اما در طلاق خاموش که زوج زیر یک سقف زندگی می‌کنند، این موضوع در درازمدت فشارهای روانی زیادی به آنها وارد می‌کند. به ویژه خانواده‌هایی که به دلیل داشتن فرزند، شرایط طلاق خاموش را می‌پذیرند و تبعات و عواقب این نوع فشارها نه تنها زوجین بلکه فرزندان آنها را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. طلاق خاموش نوعی ناهنجاری در نظام خانواده است که اگرچه به جدایی زوجین منجر نمی‌شود و بنا به دلایلی زن و شوهر همچنان در یک محیط و زیر یک سقف زندگی می‌کنند، اما زندگی آنها به به ازدواج پوچی منجر شده و فاقد عشق و مصاحبت و دوستی می‌باشد.

پیشینه‌ی موضوع

تعبیر طلاق خاموش گرچه تعبیر جدیدی است، خود طلاق خاموش یعنی زندگی سرد و بی‌روح میان زوجین و زندگی زناشویی همراه با ناسازگار، اختلافات و شقاق در روابط زناشویی، پیشینه‌ای به اندازه خود طلاق دارد، بلکه پیشینه آن زودتر از خود طلاق است؛ زیرا تحقق طلاق و جدایی میان زوجین مراحل دارد که معمولاً جدایی خاموش پیش از آن رخ می‌دهد.

یکی از مصادیق طلاق و جدایی خاموش که در صدر اسلام واقع شد و سرانجام به طلاق خلع منجر شد، داستان ازدواج و جدایی ثابت بن قیس با زنی به نام جمیله است. در منابع روایی عامه، نقل شده است مردی به نام ثابت بن قیس با زنی به نام جمیله دختر ابی بن سلول ازدواج کرد و باغی به عنوان مهریه به وی بخشید. ولی آن زن وقتی شوهرش را دید از وی بدش آمد و خدمت رسول خدا (ص) رسید و کراهتش از شوهرش را ابراز و اظهار کرد زمانی که وی را دیده است به سبب دمامت و زشتی چهره‌اش از وی بدش آمده و از او کراهت دارد و افزود اگر ترس از خدا نبود به چهره‌اش تف می‌کردم و ادامه داد: وقتی پرده را کنار زدم، شوهر خود را در میان عده‌ای

دیدم که به سمت من می‌آیند، در حالی که از همه سیاه‌تر، قدکوتاه‌تر و زشت‌تر بود. سپس گفت: والله هیچ چیز من و او را در یکجا جمع نخواهد کرد. پیامبر (ص) فرمود: آیا باغش را که به تو داده به وی بر می‌گردانی؟ عرض کرد: بله و افزودن بر آن نیز می‌دهم؛ پیامبر (ص) فرمود: نه؛ فقط باغش (را برگردان)؛ پس باغش را به شوهرش برگرداند و به دنبال آن رسول خدا آنها را از هم جدا کرد (طلاق جدا شد) (سیوری حلی، ۱۴۲۲، ص ۱۶۳) و از ابن عباس نقل شده است آن نخستین طلاق خلعی بود که در اسلام واقع شد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

مفهوم شناسی

طلاق: طلاق واژه‌ای عربی و به معنای رها کردن از قید و وثاق است و از امور نکاح، به معنای خارج کردن زن از قید نکاح (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۵۲۳) و بینونت و جدایی بین زن و شوهر است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ص ۲۴۰۴).

در لغت به معنای باز کردن بسته و رهایی است (ابن فارس، ۱۴۲۲، ص ۴۲۰)؛ و در شرح به معنای ازاله قید نکاح دائم با صیغه مخصوص است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۹). و نتیجه آن جدایی و گسست رابطه زوجیت و رهایی زن از پیوند ازدواج است.

طلاق خاموش: در طلاق خاموش (Emotional divorce) گسست خاموش بین زن و شوهر حاکم است و از آن با تعبیر دیگری یاد می‌شود، مانند زندگی زناشویی خاموش، رابطه زناشویی رو به زوال، فاصله خاموش زوجین، طلاق روحی و روانی یا طلاق خاموش. در طلاق خاموش دره‌ای عمیق میان زن و شوهر ایجاد می‌شود. کسی که دچار طلاق خاموش شده، گرچه از نظر قانون، متاهل محسوب می‌شود در حقیقت زندگی مجردی دارد. (Married but single) طلاق خاموش یکی از اقسام طلاق (نجفی، ۱۴۰۴، ص ۶۵) محسوب نمی‌شود؛ زیرا هنوز زوجیت باقی است و انحلال آن، نیازمند مجوز شرعی است.

طلاق به دو دسته طلاق آشکار و طلاق پنهان تقسیم می‌شود. طلاق آشکار طلاقی است که زوجین به طور رسمی از یکدیگر جدا می‌شوند و طلاق پنهان، طلاقی است که از همه نظر، ویژگی‌های یک طلاق آشکار را دارد، ولی به دلیل وجود موانع فرهنگی، ارزشی، معنوی و موقعیتی

و... آشکار نمی‌شود. این گونه طلاق‌ها بدون ابطال سند ازدواج اتفاق می‌افتند. در این نوع طلاق، زوجین فقط زیر یک سقف زندگی می‌کنند و دیگر ارتباطات آنها به طور کامل قطع می‌شود یا بدون میل و رضایت است. به این نوع طلاق، "طلاق خاموش"، "طلاق روانی" و "طلاق خاموش" و به زندگی این چنینی، "زندگی خاموش" گفته می‌شود (بخارایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). این پدیده تلخ، تبیین کننده رابطه‌ای است که در آن، صمیمیت و همدلی، جای خود را به روابط سرد و خشی می‌دهد و همسران زیر یک سقف، کنار هم هستند؛ اما با هم زندگی نمی‌کنند. ممکن است آنان در محیط‌های اجتماعی، خوب و صمیمی به نظر برسند؛ ولی در خلوت، قادر به تحمل یکدیگر نیستند (تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

روند شکل گیری طلاق خاموش غالباً از یک دوره طولانی کشمکش بی نتیجه گذر می‌کند و به وضعیت بی تفاوتی می‌رسد، به طوری که بود و نبود یکی برای دیگری فرقی ندارد و طلاق خاموش، نخستین و مهم ترین مرحله طلاق است. این نوع طلاق از زمانی آغاز می‌شود که زن و شوهر، شروع به فاصله گرفتن از یکدیگر می‌کنند. آنچه امروزه این مسئله را پررنگ و نیازمند چاره اندیشی کرده، فراگیر شدن و تبعات زیانبار آن است که در مواردی می‌تواند بیش از طلاق رسمی آسیب زا باشد (یوسفی مقدم و دین دوست سرخابی، ۱۴۰۰، ص ۷).

خانواده: همان خاندان و دودمان است (دهخدا، ۱۳۷۷). خانواده در واقع نخستین هسته و یا نخستین سلول تشکیل دهنده‌ی هر جامعه است که با یکدیگر وارد پیوند زناشویی شده و ممکن است فرزندی نیز داشته باشند (سیف و همکاران، ۱۳۸۸).

فرزند: آقا زاده، بچه، غلام، پور، صبی، صلیل، ولد، نور چشم و متضاد آن پدر است (دهخدا، ۱۳۷۷) همان انسانی که به طور بیولوژیک از پدر و مادرش متولد می‌شود. اما گاهی در معنای اصطلاحی به کار می‌رود؛ در این معنا فرزند می‌تواند فرزند بیولوژیک نباشد؛ ولی فرزند خطاب شود؛ همان گونه که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: من و علی پدران امت هستیم و در جایی امام صادق علیه السلام فرمودند: شیعیان ما از بقیه گل ما درست شده‌اند (رمضانیان، ۱۳۹۸، ص ۳).

جامعه: مجموعه‌ی افرادی هستند که بر اثر جبر یک سلسله از نیازها، تحت نفوذ یک سلسله از عقاید و باورها در یکدیگر ادغام شده‌اند.

بررسی مبانی نظری

برای تحلیل و بررسی طلاق خاموش از نظریه‌های مختلفی استفاده می‌شود. هر کدام از این نظریه‌ها به برخی از جوانب و علل و عواملی که منجر به طلاق خاموش می‌گردد، می‌پردازند و هر کدام در تحلیل و بررسی علل خاصی تمرکز دارند. در اینجا به برخی از مهمترین نظریه‌ها در این زمینه به صورت مختصر اشاره خواهد شد.

بند اول: نظریه مثلث عشق استرنبرگ

طبق نظر استرنبرگ عشق سه محور دارد:

الف: تعهد؛ شامل دو عنصر قبول؛ فرد می‌پذیرد که فرد دیگری را به شدت دوست دارد (و وفاداری) خودش را ملزم می‌داند که در مشکلات و سختی‌های زندگی رابطه‌اش را با آن شخص حفظ کند

ب: شور و اشتیاق؛ کشش و میل جنسی شدید به طرف مقابل

ج: صمیمیت؛ پیوند نزدیک و احساس تعلق میان دو نفر. طرق مختلف ترکیب این سه محور باعث شکل‌گیری هشت نوع رابطه است که از نظر استرنبرگ یکی از آنها عشق تهی است که در آن تعهد هست، اما صمیمیت و شور و اشتیاق نیست. نوع دیگر رابطه شامل عشق ابلهانه است که در آن تعهد و شور و اشتیاق وجود دارد ولی صمیمیت نه، این نشانه‌ها - نبودن صمیمیت و شور و اشتیاق - همان چیزهایی هستند که در بیشتر طلاق‌های خاموش دیده می‌شوند (رشید و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷).

بند دوم: نظریه سیستمی کیفیت زناشویی مارکز

استفن مارکز با یک نگرش سیستمی به فرد، به رابطه او با همسرش و رابطه فرد با دیگران می‌نگرد. او این رابطه را در قالب طرح زیر بیان نموده است:

او چهارچوب نظریه خود را چنین توضیح می‌دهد که یک فرد متأهل دارای زاویه درونی، زاویه همسری و زاویه سومی به نام زاویه دیگران است که نقطه تمرکز خارج از خود به جز همسر را نشان می‌دهد. وی براساس شیوه‌هایی که افراد متأهل خود را سازماندهی می‌کنند، کیفیت زناشویی را در هفت مدل دسته بندی کرده است که سه مدل آن، کیفیت زناشویی پایین و چهار مدل دیگر کیفیت زناشویی بالا را نشان می‌دهد. یکی از مدل‌های کیفیت زناشویی پایین، الگوی جدایی است که در آن زن و شوهر با زاویه سومشان آمیخته و از زاویه همسری فاصله گرفته اند. اگر این حالت که در آن کیفیت زناشویی پایین است، بادوام و طولانی باشد، نشانه طلاق خاموش است (رشید و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۱۳۸-۱۳۹). مارکز کیفیت زناشویی را نتیجه شیوه‌هایی می‌داند که افراد متأهل خود را سازماندهی می‌کنند. فردی که «من» او حرکات منظم و معینی اطراف و بین هر سه زاویه داشته باشد و به گونه‌ای خود را سازماندهی کند که نسبت به زاویه‌های گوناگونش مشغولیت و توجه فرد را به خود جلب کند و سایر زوایا توجهی دریافت نکنند فرد کیفیت زناشویی پایینی دارد. سومین زاویه قدرتمند می‌تواند هر چیزی از جمله فرزند کار و دوستان باشد. زناشویی‌های جدا علی رغم پایین بودن کیفیت‌شان می‌توانند بسیار با ثبات و طولانی باشند. به نظر می‌رسد ترکیب جدایی در مواردی می‌تواند به عنوان طلاق خاموش در نظر گرفته شود.

بند سوم : نظریه مارک نپ

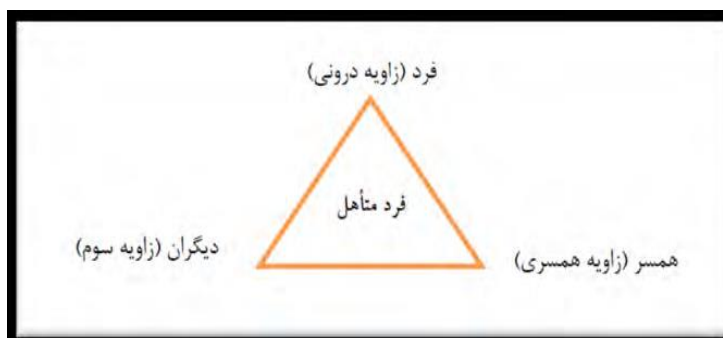
مارک نپ^۱ در طی انجام تحقیقات خود در رابطه با روابط بین زوجین و چگونگی این روابط

سروکار داشته و به

بررسی این روابط

پرداخته است. وی در

تحلیل خود به



^۱ Mark nepp.

طورکلی ده مرحله را در روابط افراد تفکیک کرده که پنج مرحله مربوط به پیوند و پنج مرحله مربوط به جدایی است. مراحل جدایی مورد نظر او عبارتند از: الف) مرحله افتراق: زمانی است که طرفین رابطه یا یکی از آنها احساس کنند که رابطه او با دیگری، او را کاملاً محدود کرده است. در این مرحله سعی برجسته کردن اختلافات است. ب) مرحله محدود کردن: در این مرحله طرفین رابطه، شروع به کاهش دفعات ارتباط و میزان صمیمیت می‌کنند؛ اشتیاق چندانی برای ارتباط از خود نشان نمی‌دهند و از صحبت درباره موضوعاتی که منجر به تنش می‌گردد اجتناب می‌شود و رابطه به سمت بی تفاوتی نسبت به هم و رسمیت سوق پیدا می‌کند. ج) مرحله بی روح شدن رابطه: بیانگر افزایش مشکل رابطه است. پیام‌های کلامی و غیرکلامی فاقد حضور عنصر صمیمیت، محبت و جاذبه و گذشت می‌باشد. د) مرحله پرهیز از یکدیگر: این مرحله، مرحله گریز از یکدیگر می‌باشد. طرفین سعی در کاهش ناراحتی‌های خود دارند و جدایی جسمی نیز صورت می‌گیرد و سعی می‌کنند کمتر یکدیگر را ببینند. ه) مرحله جدایی: آخرین مرحله در روابط افراد است که ممکن است پس از یک مکالمه کوتاه یا پس از یک عمر زندگی شکل گیرد (رشید و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۳۷). در این نظریه مراحل نهایی به طلاق خاموش شباهت دارد و هرچه زوجین به مراحل نهایی این ارتباط نزدیکتر می‌شوند، طلاق خاموش شکل می‌گیرد.

آثار آسیب‌های طلاق خاموش:

بررسی و تحلیل کیفیت زناشویی بین زوجین

دیدگاه بیورز

مدل بیورز (۱۹۹۷) دارای دو محور است: یکی مربوط به کیفیت سبک تعامل زوجین که تحت عنوان گرایش به مرکز و گریز از مرکز طبقه بندی می‌شود و دیگری پیوستار گرمسیری (انعطاف و انطباق) نامیده می‌شود که ساختار، اطلاعات موجود و انعطاف پذیری انطباقی رابطه زناشویی را در بر می‌گیرد و مربوط به میزان کارایی رابطه زناشویی است و بر همین اساس روابط زناشویی به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

الف: روابط زناشویی با عملکرد شدیداً مختل

ب: روابط زناشویی مرزی

ج: روابط زناشویی متوسط

د: روابط زناشویی با کفایت یا مناسب (روابط زناشویی با عملکرد بهینه).

در این نظریه زوجین دارای سبک گرایش به مرکز افرادی هستند که رضایت از رابطه شان را به صورت آمدن به درون رابطه می‌بینند. آنها تمایل دارند بچه‌هایی را پرورش دهند که خانواده از آنها سفت و سخت مراقبت می‌کند به طوری که مستعد رفتار ضد اجتماعی، غیر مسئولانه و خود محورانه هستند و انواع خاص نشانه‌های مرضی را در نوجوانی نشان می‌دهند. زوجین دارای سبک گریز از مرکز، تمایل به بیرون راندن اعضاء و دیدن رضایت از رابطه شان به صورت بیرون آمدن از رابطه زناشویی می‌باشد. احتمال دارد آنها بچه‌هایی را تربیت کنند که از نظر اجتماعی منزوی، درهم ریخته یا کناره‌گیر باشند (علیزاده نوق بهرمان، ۱۳۹۹، ص ۱۳۴).

ج) دیدگاه السون

در مدل چند مختصاتی السون و همکارانش (۱۹۹۶)، ابعاد همبستگی و انطباق پذیری کیفیت زندگی زناشویی مشخص شده‌اند. در این مدل بعد انطباق پذیری از پایین به بالا در مقوله‌هایی به صورت: الف: خشک، ب: با ساختار ج: انعطاف پذیر د: هرج و مرج گونه، مشخص می‌شوند. مقوله‌های با ساختار و انعطاف پذیر دو سطح ملایم عملکرد هستند. همچنین در این مدل بعد همبستگی در چهار سطح الف: گسسته، ب: جدا شده، ج: متصل د: بهم تنیده، مشخص می‌شوند. در این مدل فرض بر این است که سطوح بالای بهم تنیدگی یا سطوح پایین همبستگی در شکل گسستگی ممکن است برای زوجین مشکل ساز باشند. زوجینی که آشکارا در هر دو بعد همبستگی و انطباق پذیری درجات خیلی بالا و یا خیلی پایین دارند ناگارساز به نظر می‌رسند (همان، صص ۱۳۳-۱۳۴).

دلزدگی زناشویی

یکی از مهمترین علت‌هایی که تأثیر بسزایی بر طلاق خاموش و دیگر متغیرها دارد، دلزدگی زناشویی است؛ در این زمینه برخی از نظریه پردازان دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با دلزدگی

زناشویی ارائه داده اند. از جمله این دیدگاه‌ها می‌توان به تصورات رویایی از عشق، عدم توانایی حل تعارضات زناشویی و اثرات زیان بار آن بر سلامت فیزیکی و خاموش زوجین که می‌تواند موجب ایجاد دامنه‌ای از مشکلات رفتاری و هیجانی کودکانی شود که در معرض تعارضات والدین هستند، خانواده گسترده، تغییر نقش‌های زن و مرد و باورهای ارتباطی اشاره کرد. از جمله عوامل دیگری که می‌تواند در دلزدگی زناشویی تأثیر داشته باشد، کارکرد خانواده، کیفیت زندگی و بسیاری دیگر از مولفه‌های اصلی زندگی می‌باشد که تعمق کارکرد منفی آنها موجب دوری و طلاق خاموش در زوجین می‌گردد. هر فردی ابتدا و در شکل طبیعی‌اش روابط زناشویی خود را با عشق و علاقه شروع می‌کند و حدس و گمان‌های اولیه او نیز، حفظ و تداوم این رابطه است. اما گاهی پس از مدتی ممکن است زن یا شوهر یا هر دوی آنها نسبت به عمق و شکل روابط شان دچار تردید شوند و چون بین توقعات خود از زندگی و واقعیت‌های موجود در زناشویی شان هماهنگی لازم را نمی‌بینند، ممکن است دچار سرخوردگی و دلزدگی زناشویی شوند. دلزدگی زناشویی حالت دردناک فرسودگی جسمی، خاموش و روانی است که کسانی را متأثر می‌سازد که توقع دارند عشق رویایی به زندگیشان معنا ببخشد. این حالت زمانی بروز می‌کند که زوجین متوجه می‌شوند علی‌رغم تلاش‌هایشان در ایجاد روابط صمیمی و دوستانه، این روابط به زندگیشان معنا نخواهد داد. به عبارت دیگر دلزدگی از پا افتادن جسمی، خاموش و روانی است که از عدم تناسب بین توقعات و واقعیت ناشی می‌شود. دلزدگی به دلیل ناکامی در عشق بروز می‌کند و پاسخی است در برابر مسائل وجودی انباشته‌شان فشار روانی تضعیف‌کننده عشق، افزایش تدریجی خستگی و یکنواختی و جمع شدن رنج‌های کوچک به بروز دلزدگی کمک می‌کند (هادیان و امینی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۰). طلاق خاموش به سردی رابطه میان زن و شوهر گفته می‌شود در واقع در این رابطه ضعف ارتباط خاموش زن و شوهر منجر می‌شود به سردی تمامی روابطی که یک زوج می‌توانند با هم داشته باشند مانند رابطه روحی، جسمی، خاموش و حتی گفتاری. وجود این مشکل در یک رابطه باعث بی‌مهری و کم شدن انرژی مثبت در خانواده می‌شود. زوجها در بیگانگی دنیای یکدیگر گم شده اند و فقط برای هم حکم یک هم‌خانه یا یک مصاحب که به او عادت کرده اند

را دارند. این افراد با فاصله‌ای که از لحاظ روحی و جسمی با یکدیگر دارند خط قرمزهایی را برای همدیگر مشخص کرده‌اند و هر کدام در خلوت خود دیگری را متهم می‌کند. عدم درک صحیح رفتار و گفتار یکدیگر، نداشتن شناخت کافی از روحيات طرف مقابل و عاقبت بی‌علاقگی و سردی نسبت به شریک خود همه و همه دست هم می‌دهد تا یک طلاق خاموش را در زندگی زوج‌ها به وجود بیاورد. هیچ آمار دقیقی از میزان وجود طلاق خاموش در دست نیست. ولی می‌توان به جرأت گفت آمار طلاق خاموش در کشور ما از طلاق قانونی بیشتر است (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱). اندرسون و پاینز (۱۹۸۲) دلزدگی را یک حالت خستگی جسمی، خاموش و ذهنی که در شرایط درگیری طولانی مدت همراه با مطالبات خاموش ایجاد می‌شود، می‌دانند. در این تعریف خستگی ذهنی با کاهش انرژی، خستگی مزمن، ضعف و تنوع وسیعی از شکایتهای جسمی و روان تنی مشخص می‌شود، در حالیکه، خستگی خاموش شامل احساسات درماندگی، ناامیدی و فریب می‌شود، خستگی روانی به رشد نگرش منفی نسبت به خود و کار و زندگی بر می‌گردد. این نشانه‌ها در افراد بهنجار و طبیعی مشاهده می‌شود. از دیدگاه اصالت وجودی - روان تحلیل‌گری، دلزدگی یک حالت تجربه شده خستگی جسمی، خاموش و روانی است که از عدم تناسب مزمن بین توقعات و واقعیت ناشی می‌شود. روند طبیعی زندگی مشترک در جایی است که عاملی که فرد را به همسرش متعهد نگه می‌دارد بر طبق اصول اخلاقی درونی است تا نسبت به شرایط بیرونی برای مثال اصول اخلاقی درونی، وفاداری، آموزش‌های مذهبی، صداقت، حس مسئولیت‌پذیری و دوست داشتن می‌باشد. مثال‌های شرایط بیرونی، انتظارات افراد، یک تصور که فرد نیاز دارد تأیید کند، نیازهای بچه‌ها و... می‌باشد. اگر چیزی که فرد را به همسرش متعهد نگه می‌دارد صرفاً بر طبق شرایط بیرونی است، وقتی این شرایط تغییر می‌کند (برای مثال بچه‌ها رشد می‌کنند و خانه را ترک می‌کنند) تعهد فرد به ازدواج به تدریج کاهش می‌یابد که این یکی از علامت‌های دلزدگی است (همان، ص ۱۲۲).

بهزیستی یا رضایت زناشویی

ازدواج یکی از مهمترین تصمیمات در زندگی هر فرد است و رضایت زناشویی (بهزیستی زناشویی) از ازدواج یکی از اصلی ترین عوامل تعیین کننده کیفیت زندگی زناشویی و سلامت روانی و کیفیت رفتاری است. نارضایتی زناشویی وقتی به وجود می‌آید که وضعیت موجود در روابط زناشویی با وضعیت مورد انتظار دلخواه فرد منطبق نباشد. یعنی حالتی که طی آن زن و شوهر از ازدواج با یکدیگر و باهم بودن احساس شادمانی و رضایت ندارند. دلزدگی زناشویی نیز زمانی به وجود می‌آید که عدم انطباق بین وضعیتی که وجود دارد و وضعیتی که مورد انتظار است. مفهوم دلزدگی زناشویی، مفهومی است و ثابت نیست و اکثر زوج‌ها در زندگی مشترک خود، تغییرات جزئی را در میزان رضایت مندی تجربه می‌کنند و در نتیجه آن همواره ناگزیرند خود را فعالانه با جنبه‌های گوناگون و تغییر پذیر فیزیکی، اجتماعی و روانی محیط خود سازگار کنند. در سال‌های اخیر، گروهی از پژوهشگران حوزه سلامت روانی، با الهام از روانشناسی مثبت نگر، رویکرد متفاوتی را برای تبیین و مطالعه این مفهوم برگزیده‌اند. آنان سلامت روانی را معادل کارکرد مثبت روانشناختی، تلقی نموده و آن را در قالب اصطلاح «بهزیستی روانشناختی» مفهوم سازی کرده‌اند این گروه معتقدند که سلامت یک مفهوم چند بعدی است که علاوه بر بیمار و ناتوان نبودن، احساس شادکامی و بهزیستی را نیز در بر می‌گیرد (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲).

لارسون (۱۹۹۱) در طی دهه گذشته، الگوی بهزیستی روان شناختی را ارائه نمود. براساس این الگو، بهزیستی روانشناختی از ۶ عامل تشکیل می‌شود: پذیرش خود (داشتن نگرش مثبت به خود)، رابطه مثبت با دیگران (برقراری روابط گرم و صمیمی با دیگران و توانایی همدلی) خود مختاری (احساس استقلال و توانایی ایستادگی در مقابل فشارهای اجتماعی (زندگی هدفمند) داشتن هدف در زندگی و معنا دادن به آن (رشد شخصی) احساس رشد مستمر (تسلط بر محیط) توانایی فرد در مدیریت محیط (حاحتملوی سعد آبادی و هاشمی نصرت آباد، ۱۳۹۱، صص ۱۲۰-۱۲۱).

تحقیقات نشان داده که روابط زن و شوهر در بین سایر ابعاد سازگاری زناشویی نقش محوری دارد روابط متشکل از درک و فهم صمیمیت، همدلی و مراودات کلامی و غیر کلامی در بین زوجین است. در بسیاری از موارد روابط دوتایی به عنوان عامل اصلی در رضایت زناشویی تلقی می‌شود روابط دوتایی زوجین بیشتر در دوره نامزدی و سال اول ازدواج شکل می‌گیرد و تلاش برای بهبود و ارتقای روابط دوتایی در این دوره ضروری است. طبق نظر کاسلو و رابینسن، (۱۹۹۶) (مشارکت در حل تعارض و اجماع و هم‌فکری زوجین عوامل عمده رضایت زناشویی (بهزیستی زناشویی) هستند وجود تعارض در روابط زناشویی اجتناب‌ناپذیر است. مهم این است که زوجین توان مواجهه با تعارض و حل آن را داشته باشند. زوجین باید از وجود تعارض نهراسند و یا تعارض را تبدیل به مشکلات نکنند. طلاق یکی از آسیب‌های اجتماعی قرن حاضر می‌باشد. این آسیب مهم یکی از آسیب‌های چندعلیتی می‌باشد که نمی‌توان صرفاً یک علت خاص را برای آن تصور کرد از جمله عواملی که می‌توان در مورد علت این آسیب مطرح کرد، رضایت زناشویی (بهزیستی زناشویی) دلزدگی زناشویی و کیفیت زندگی زناشویی می‌باشد. این سه متغیر به شدت به یکدیگر وابسته می‌باشند. هر اندازه میزان رضایتمندی زناشویی بالاتر باشد دلزدگی زناشویی کمتر و میزان صمیمیت زوجین بیشتر می‌باشد و در کنار این رابطه تمایل برای طلاق قانونی و خاموش و جدایی کمتر می‌باشد. در کنار این دو متغیر کیفیت زندگی زناشویی بالا نیز می‌تواند تضمین کننده تداوم یک ارتباط خاموش باشد. بنابراین با شکل‌گیری رضایتمندی زناشویی بالا و کیفیت زندگی مناسب می‌تواند از دلزدگی زناشویی جلوگیری کند و در نهایت آمار طلاق قانونی و خاموش و این آسیب‌های اجتماعی مهم می‌تواند مهار شود. برای افزایش رضایت زناشویی (بهزیستی زناشویی) بر پایه نظریه‌های مختلف روانشناختی و مبنای شناخت و چشم اندازی که هر یک از این نظریه‌ها به انسان داشته اند، روش‌های مختلفی به وجود آمده است و پژوهش‌های زیادی بر مبنای آنها در این زمینه انجام شده است. آنچه مسلم است در فهم مشکلات خانوادگی و ارزیابی و حل آنها توجه به بافت فرهنگی-اجتماعی که فرآیند درمانی در آن صورت

می‌گیرد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که بی توجهی به آن می‌تواند در مانگران را از میل به اهداف نهایی خود باز دارد (ثناگویی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۵۷).

یکی از مهمترین آسیب‌های خانوادگی طلاق است؛ کارشناسان بر این باورند که فرایند طلاق در اکثر مواقع این سیر را طی می‌کند: اختلافات جزئی، تکرار اختلافات جزئی و جدی شدن آنها، جدایی یا بی میلی یکی از زوجین به طرف مقابل، قهرهای طولانی و تکرار آن، خستگی زوجین و قهرها و درگیری‌ها، طلاق خاموش، طلاق قانونی (باستانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳).

در واقع برخی ازدواج‌ها که با طلاق پایان نمی‌یابند، به ازدواج‌های تو خالی تبدیل می‌شوند که فاقد عشق، مصاحبت و دوستی هستند و همسران فقط با جریان زندگی خانوادگی به پیش می‌روند و زمان سپری می‌کنند (استیل و کید، ۱۳۸۸، ص ۲۶۰).

آسیب‌های طلاق خاموش چه تأثیری در خانواده دارند؟

در ایجاد فرآیند سرد شدن روابط بین زوجین تا شکل گیری طلاق خاموش علل و عوامل مختلفی دخیل هستند. در یک دسته بندی کلی، دلایل بروز آشفتگی در روابط زناشویی بر اساس پژوهش‌ها به شکل زیر می‌باشد:

رفتار منفی: رفتارهای روزانه افراد با رضایتمندی از رابطه زناشویی همبستگی دارد. منظور از رفتار فرآیندهای سازگارانه شناختی، رفتاری و خاموش است که در طی تعامل همسران رخ می‌دهد و به نظر می‌رسد وجود نقطه ضعف‌های خاصی در این فرآیندها، همسران را آماده‌ی بروز مشکلات ارتباطی می‌کند (علیزاده نوق بهرمان، ۱۳۹۹، ص ۱۱۹).

کمبود فعالیت مثبت مشترک: فعالیت‌های مشترک مثبت، عاطفه‌ی مثبت تولید می‌کند و باعث افزایش فعالیت‌های صمیمانه جدید بین همسران می‌شود.

کمبود صمیمیت: شاخص دیر آشفتگی در رابطه، کمبود صمیمیت است. صمیمیت به وقوع تعامل بین زوجین اشاره می‌کند که به احساس نزدیکی، عشق و توجه در میان آنها می‌انجامد.

ارتباط و حل تعارض ضعیف: رایج‌ترین مشکلی که زوجین بیان می‌کنند ناتوانی در برقراری ارتباط است.

ایفای نقش نامناسب و فقدان حمایت متقابل: ایفای نقش نامناسب یکی از عمومی‌ترین شکایت‌های زنان از رابطه‌شان و منبع بسیاری از تعارض‌های زناشویی است. فقدان حمایت‌های عملی و خاموش از سوی همسر یکی از مولفه‌های نارضایتی زناشویی است.

رابطه جنسی ضعیف: رابطه جنسی ابزاری مهم برای تجربه صمیمیت است. رابطه جنسی خوب با رضایت مداوم از رابطه پیوند دارد.

شناخت‌های منفی: شناخت‌های منفی و تعصبات ادراکی یکی دیگر از دلایل بروز مشکلات زناشویی است. زوجین آشفته باورهای غیر واقع بینانه‌ای در مورد روابط همسرشان در ذهن خود دارند (علیزاده نوق بهرمان، ۱۳۹۹، ص ۱۲۵).

مشخصه شناختی دیگر زوجین، نسبت دادن علل رفتارهای منفی همسرشان به عوامل منفی با ثبات و درونی است که با سرزنش کردن بیشتر همسر به مشکلات ارتباطی بیشتری منجر می‌شود. رویدادهای زندگی که به احتمال زیاد در دورانی که نرخ تغییر و حوادث استرس آور زندگی زیاد می‌شود، مشکلات ارتباطی نیز بیشتر می‌شود (همان، ص ۱۳۲).

مشخصات فردی: مشخصات فردی به پیشینه‌ی خانوادگی، عوامل شخصی و تجربی ثابتی اشاره می‌کند که هر یک از همسران با خود به رابطه می‌آورد.

اختلال روانی

جنسیت: بین نحوه‌ی برخورد زنان و مردان در رابطه، تفاوت‌های مهمی وجود دارد. برای مثال زنان نسبت به مردان احساس نارضایتی بیشتر در کمبودهای خاموش دارند، تعارض بین کار و وظایف خانوادگی احساس می‌کنند و برای طلاق پیش قدم می‌شوند (همان، ص ۱۳۲).

پدیده طلاق خاموش پدیده‌ای چند عاملی است؛ بدین سان که هرگز یک عامل به تنهایی نمی‌تواند موجبات پیدایش آن را فراهم کند. طلاق خاموش معلول عوامل متعدد و پیچیده جسمانی، روانی و اجتماعی است. از جمله علل ماندگاری در طلاق خاموش و اقدام نکردن برای طلاق

قانونی می‌توان از این موارد نام برد: ترس از نگاه دیگران، ضعف امکانات مالی زنان، آستانه تحمل پایین زوجین، نقش‌های اجتماعی بالا و داشتن فرزند (رشید و مرادی، ۱۳۹۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)، علاوه بر موارد فوق، از عواملی که در طلاق خاموش نقش بسزایی دارند می‌توان به مقوله کیفیت زناشویی، دلزدگی زناشویی و بهزیستی زناشویی (رضایت زناشویی) نام برد. این متغیرها و فاکتورها از جمله مهمترین علل و عوامل تأثیرگذار در بروز طلاق خاموش است.

تأثیر آسیب‌های عمده طلاق خاموش در خانواده نابسامانی روابط زوجین، به شرح زیر بیان شده است.

تأثیر	آسیب
<p>بی تفاوتی و سرد شدن نسبت به یکدیگر</p> <p>از بین رفتن حس دوست داشتن و علاقه</p> <p>عدم تمایل به دیدن یا لمس طرف مقابل</p> <p>قطع یا به حداقل رساندن ارتباط کلامی</p> <p>احساس تنهایی و خلاء شدید خاموش</p> <p>اضطراب، سردرگمی و بی اعتمادی</p> <p>حذف روابط احساسی و سکس</p> <p>راضی شدن به اینکه دعوا نشود</p> <p>زن فقط گذران زندگی می‌کند</p> <p>سستی بنیاد خانواده</p> <p>احتمال خیانت به همسر (فریدونی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۰)</p>	<p>نابسامانی روابط زوجین</p>

تأثیر آسیب‌های طلاق خاموش در زنان چیست؟

یکی از مهمترین آسیب‌های خانوادگی طلاق است؛ کارشناسان بر این باورند که فرایند طلاق در اکثر مواقع این سیر را طی می‌کند: اختلافات جزئی، تکرار اختلافات جزئی و جدی شدن آنها، جدایی یا بی میلی یکی از زوجین به طرف مقابل، قهرهای طولانی و تکرار آن، خستگی زوجین و قهرها و درگیری‌ها، طلاق خاموش، طلاق قانونی (باستانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳).

در واقع برخی ازدواج‌ها که با طلاق پایان نمی‌یابند، به ازدواج‌های تو خالی تبدیل می‌شوند که فاقد عشق، مصاحبت و دوستی هستند و همسران فقط با جریان زندگی خانوادگی به پیش می‌روند و زمان سپری می‌کنند (استیل و کید، ۱۳۸۸، ص ۲۶۰).

تأثیر آسیب‌های عمده طلاق خاموش در زنان، به شرح زیر بیان شده است:

تأثیر	آسیب
افسردگی زن	مواجهه زن با فشارها و مشکلات روحی
بی حوصلگی زن	
اضطراب و نگرانی زن	
احساس حقارت و خرد شدن شخصیت زن	
روحیه و انگیزه ادامه زندگی نداشتن	
از دست رفتن اعتماد به نفس زن	
احساس شکست زن	
نداشتن احساس شادی و نشاط سابق	
ابتلای زن به بیماری‌های جسمی با منشاء عصبی	
شکستگی زودرس زن	
گوشه گیری و انزوای زن (باستانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴).	

تأثیر آسیب‌های طلاق خاموش بر فرزندان چیست؟

یکی از مهمترین آسیب‌های عمده طلاق خاموش مواجهه فرزندان با فشارها و مشکلات روحی به شرح زیر بیان شده است:

آسیب	تأثیر
مواجهه فرزندان با مشکلات روحی و رفتاری	اضطراب شدید فرزندان انزوا و گوشه گیری فرزندان فرار و پناه بردن فرزندان از خانه افت تحصیلی فرزندان احساس عدم امنیت فرزندان پرخاشگری فرزندان (باستانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۵۴).

نتیجه

با توجه به منابع و مطالعات پیشین مقاله حاضر به نتایج زیر دست یافته است؛ از مهمترین تأثیرهای آسیب طلاق خاموش در زنان می‌توان به مواردی چون افسردگی زن، بی‌حوصلگی زن، اضطراب و نگرانی زن، احساس حقارت و خرد شدن شخصیت زن، روحیه و انگیزه ادامه زندگی نداشتن، از دست رفتن اعتماد به نفس زن، احساس شکست زن، نداشتن احساس شادی و نشاط سابق، ابتلای زن به بیماری‌های جسمی با منشاء عصبی، شکستگی زودرس زن و گوشه گیری و انزوای زن و از مهمترین تأثیرهای آسیب طلاق خاموش در فرزندان می‌توان به مواردی چون اضطراب شدید فرزندان، انزوا و گوشه گیری فرزندان، فرار و پناه بردن فرزندان از خانه، افت تحصیلی فرزندان، احساس عدم امنیت فرزندان، و پرخاشگری فرزندان اشاره نمود.

منابع

منابع فارسی:

۱. بخارایی، احمد. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی زندگی‌های خاموش در ایران، تهران، پژوهش‌های جامعه.
۲. تبریزی، مصطفی. (۱۳۸۵). فرهنگ توصیفی خانواده و خانواده‌درمانی. تهران، فراروان.
۳. رمضانیان، علیرضا، شجره طوبی، ج ۱، ص ۳، نشر به نشر، بی تا
۴. سیف، سوسن/کدیور، پروین/ کرمی، رضا/ لطف آبادی، حسین/روانشناسی رشد، ج ۱، ناشر

سازمان سمت، ۱۳۸۸

منابع عربی:

۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه (چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) لسان العرب (چاپ سوم). بیروت:

دار صادر

۷. ابن منظور، محمد. (۱۴۲۶ق). لسان العرب. بیروت: موسسه علمی
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن (چاپ اول). قم: موسسه امام

صادق (ع)

۹. سیوری حلی، مقداد. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی الفقه القرآن (چاپ اول). قم: انتشارات مرتضوی.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین. (۱۴۱۳ ق). مسالک الافهام ایل تنقیح شرایع الاسلام (چاپ اول). قم: موسسه المعارف الاسلامیه.

۱۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۱ق "ب"). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الطلاق. المواریت (چاپ اول). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار

۱۲. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸). التمهید فی علوم القرآن (چاپ اول). قم: موسسه فرهنگی تمهید
۱۳. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۶ ق). تلخیص التمهید (چاپ دوم). قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام (چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سایر منابع:

۱۵. استیل، ل، کید و. (۱۳۸۸). جامعه شناسی مهارتی خانواده (ترجمه ف. سیدان و ا. کمالی). تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا (س). (تاریخ انتشار اثر به زبان اصلی ۲۰۰۱).
۱۶. باستانی، سوسن؛ گلزاری، محمود و روشنی، شهره. (۱۳۸۹). طلاق خاموش علل و شرایط میانجی، دو فصلنامه علمی - پژوهشی بررسی مسائل اجتماعی ایران، ۱(۳)، صص ۱-۲۰.
۱۷. حسینی، علی؛ کاویانی، محمد. (۱۳۹۸). پیش بینی طلاق خاموش براساس سبک های تصمیم گیری و ساختار قدرت در خانواده در زنان شاغل. مطالعات زن و خانواده، ۷(۳)، صص ۱۲۹-۱۵۱.
۱۸. رشید، خسرو و حسنونند، فضل الله و رشتی، عابده. (۱۳۹۸). بررسی عوامل برون فردی موثر بر طلاق خاموش در میان زنان. مطالعات زن و خانواده، ۷(۱)، صص ۱۱۷-۱۳۷.
۱۹. فولادیان، مجید؛ شجاعی قلعه نی، مینا. (۱۳۹۹). مطالعه جامعه شناختی فرایندهای وقوع طلاق. خانواده پژوهی، ۶۲(۲)، صص ۲۵۷-۲۳۱.
۲۰. محمدی، زهرا (۱۳۸۳) بررسی آسیب های اجتماعی زنان در دهه ۱۳۷۰ تا ۱۳۸۰، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
۲۱. نوق بهرمان علیزاده، فاطمه (۱۳۹۹)، عوامل تأثیرگذار در طلاق خاموش و دلزدگی زناشویی زوجین، رهیافت های نوین در مطالعات اسلامی، ۳(۳)، صص ۱۱۹-۱۳۷.
۲۲. <https://www.sid.ir>
۲۳. <http://ensani.ir/fa/article/۳۷۹۴۵۹>
۲۴. https://jwfs.alzahra.ac.ir/article_۴۷۴۳.html
۲۵. http://jzvj.marvdasht.iau.ir/article_۳۲۸۴.html
۲۶. <http://noorlib.ir>
۲۷. <http://lib.eshia.ir>
۲۸. <https://civilica.com/doc/۱۱۶۳۴۴۵>

دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال هفتم، شماره دوازدهم/ پاییز و زمستان ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق صص ۱۶۶-۱۴۹

تأثیر معنویت بر ایجاد پشتکار

فاطمه بارگاهی^۱

علی غضنفری^۲

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

چکیده

یکی از مسائل مهمی که در قرآن مطرح شده ثبات قدم است. از آنجا که پشتکار به معنی ثبات قدم نیز بیان شده و در قرآن نیز آیاتی وجود دارد که به این موضوع اشاره شده، این مقاله با روش توصیفی تحلیلی در صدد است به بررسی تأثیر معنویت بر ایجاد پشتکار بپردازد. بدین منظور ابتدا پشتکار از دید روانشناسی موفقیت و تأثیر آن در موفقیت بیان می‌شود و سپس به بیان برخی آیاتی که در ارتباط با ثبات قدم و پایداری هستند اشاره می‌شود، و در ادامه عوامل ایجاد پشتکار در روانشناسی خودیاری که شامل چندین مرحله است بیان می‌شود و سپس به عوامل ایجاد ثبات قدم در قرآن که عبارت است از «ایمان به خدا و دعا به درگاه او»، «یاری کرن خدا» و «صبر و بردباری» اشاره می‌شود و سپس فواید پشتکار و ثبات قدم از نگاه قرآن که شامل «تحقق وعده خداوند»، «دوری از ترس و اندوه»، «عطای علم و رحمت و رزق الهی» و «پیروزی در نبرد با دشمن» است، بیان می‌شود که حاصل آن تأثیر حتمی معنویت و عقاید مذهبی بر ایجاد پشتکار است.

واژگان کلیدی: پشتکار، ثبات قدم، استقامت، موفقیت

^۱ کارشناس ارشد علوم قرآنی Fatemebargahi79@gmail.com

^۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران. ali@qazanfari.net

مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی انسان را به تلاش و پشتکار دعوت کرده و همچنین به صبر و استقامت و ثبات قدم تاکید کرده است و خداوند به مومنان که در راه حق پشتکار و ثبات قدم دارند به رستگاری و دوری از حزن و ترس بشارت داده، مسئله مورد پژوهش این است که آیا میان پشتکار و معنویت ارتباطی وجود دارد و آیا باورهای مذهبی در به وجود آمدن پشتکار موثر هستند؟

در اینجا به نمونه‌هایی مشابه از کتاب‌ها و مباحثی می‌پردازیم که به نوعی با موضوع پشتکار مرتبط هستند.

۱. آنجلا داکورث، کتاب عزم قدرت اشتیاق و ثبات قدم، خانم آنجلا داکورث نشان می‌دهد که راز دستاوردهای قابل توجه در زندگی نه تنها ربطی به استعداد ندارد، بلکه در ترکیب مخصوصی از اشتیاق و ثبات قدم به نام «عزم» یافت می‌شود.

۲. گرگ اس. رید، کتاب پشتکار قدرت مداومت، این کتاب می‌گوید در هر سن و شرایطی که هستید، می‌توانید قوانین و اصول موفقیت را به کار بگیرید و انگیزه لازم برای ادامه مسیر را در خودتان به وجود بیاورید.

۳. متیوس گرا، قدرت پشتکار؛ "چگونه پشتکار می‌تواند ضامن موفقیت شما در زندگی باشد." این کتاب راهنمای عملی همه کسانی است که می‌خواهند تغییر خوبی در زندگیشان ایجاد کنند.

۴. پیتر هولینز، تمام کن آنچه را شروع کرده‌ای، این کتاب هنر به انجام رساندن، اقدام کردن، اجرا کردن و خویشتن داری با ارائه تاکتیک‌ها و تدابیر کاربردی به شما انگیزه می‌دهد تا تمام کارهای نیمه تمام خود را به پایان برسانید و به موفقیت چشمگیری دست پیدا کنید.

۵. کارول دوک، طرز فکر: تغییر طرز فکر برای تحقق توانمندی‌ها، این کتاب برای کسانی است که می‌خواهند موفق باشند و در مسیر رشد و تعالی قرار بگیرند. کارول دوک دو نوع طرز فکر را معرفی می‌کند: طرز فکر ثابت و طرز فکر رشد. او توضیح می‌دهد که چرا طرز فکر رشد برای موفقیت لازم است و چگونه می‌توانید با استفاده از ابزارهایی ساده از طرز فکر ثابت دوری کنید.

۶. آرزو تاجری، تبیین قرآنی تفکر و ثبات قدم، دانشکده علوم و فنون قرآن این پایان نامه به بررسی رابطه میان تفکر و ثبات قدم از نظر علوم اسلامی و علم روانشناسی پرداخته اینکه آیا ثبات قدم برای دست یابی به هر هدفی مطلوب است و فرایندی که انسان را از تفکر به ثبات قدم میرساند چیست. در این پایان نامه گریزی به موضوع ثبات قدم و بررسی آیات و روایات آن زده شده، اما در این مقاله کامل تر به آن پرداخته میشود.

۷. قاسم علی نژاد کوشه، سعی و تلاش و رابطه آن با موفقیت در قرآن، دکتر غلام محمد محمدی خرم آبادی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی

۸. مرتضی قاسمی حامد، مسعود شاورانی، استقامت و پایداری در قرآن، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، این مقاله به این پرسش‌ها میپردازد: استقامت و پایداری چیست و چه شرایط و نتایجی دارد و نیز هر یک از واژه های صبر، حلم، ثبات قدم و استقامت، چه ارتباطی با مسئله پایداری دارند.

۱- واژه شناسی

در ابتدا واژه پشتکار را در لغت و اصطلاح بررسی می‌کنیم و سپس به بیان واژه‌هایی با معنای مشترک در حوزه پشتکار می‌پردازیم.

۱-۱. پشتکار^۱

در فرهنگ فارسی عمید پشتکار در لغت به معنی سعی و کوشش در کار، قوه انجام دادن و به پایان رساندن کاری، استقامت و پایداری در پیش‌بردن امری است. (حسن عمید، ۱۳۶۴: ۱/۴۷۳) میتوان گفت پشتکار در اصطلاح به معنای تسلیم نشدن و به پایان رساندن کار است.

۱-۲. واژه‌های مشترک در حوزه "پشتکار"

واژه های مشترک مفهومی در حوزه پشتکار عبارتند از: ممارست، مداومت، ثبات قدم، استقامت، پایداری.

^۱ perseverance.

ممارست از ریشه "مُ رَس" به معنای بسیار سخت کوش می‌باشد. (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۳/۷) مداومت از ریشه "دوم" به معنای تعجیل نکردن در امر و صبر بر آن است. (همان، ۸۷/۸) ثبات قدم به معنای تداوم در هر کار می‌باشد (سید مرتضی حسینی زبیدی واسطی، ۱۳۸۵ق: ۵۹۲/۱۷) واژه استقامت از ریشه «قوم» و معانی مختلفی مانند اعتدال (طریحی، فخرالدین: ۱۳۶۲: ۱۴۵/۶)، ثبات و مداومت (مبارک بن محمد ابن اثیر، ۱۴۲۱ق: ۱۲۵/۴)، استمرار (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۳/۵) پایداری و پافشاری (محمد معین، ۱۳۸۱: ۱۴۵/۱) دارد.

۳-۱. کاربرد قرآنی واژه پشتکار

واژه ثبات قدم ارتباط نزدیکی با پشتکار دارد و در قرآن از این واژه برای نشان دادن پایداری مومنان استفاده شده است. در سوره بقره اینچنین آمده: (وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (بقره/۲۵۰)

”و زمانیکه آنها در میدان مبارزه با جالوت و لشکریان او قرار گرفتند، گفتند: پروردگارا، به ما صبر و استقامت عطا بفرما و ما را ثابت قدم کن و بر شکست کافران یاری ده“

«در حقیقت طالوت و سپاه او سه چیز طلب کردند. ۱- صبر و استقامت، ۲- از خداوند طلب کردند که قدم‌های ما را محکم و استوار کن تا از جا کنده نشود و فرار نکنیم» (ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۵/۱)

«مراد از تثبیت اقدام، استقامت ورزیدن و مضطرب نشدن است، لفظ «انصرنا» به معنی «غالب کن ما را» است این دعا و توجه آنان به خداست که رمز موفقیت در کارها است آری استمداد از خدای جهاندار رمز پیروزی است.» (قرشی بناپی، ۱۳۷۵ ج ۱/ ۴۶۶)

در سوره آل عمران مومنان اینگونه دعا کردند: (وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (آل عمران/۱۴۷)

” و آنها جز این نمی‌گفتند که پروردگارا، از گناه و ستمی که ما درباره خود کرده‌ایم درگذر و ما را ثابت قدم بدار و بر (محو) گروه کافران مظفر و منصور گردان.“ (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۶۵)

«در این آیه مومنان در دعای خود چندین درخواست دارند از جمله: ۱- آمرزش گناهان ۲- گذشت و بخشش از تجاوز حدود اوامر ۳- تقاضای ثبات قدم و استقامت در ایمان ۴- نصرت و یاری برای پیروزی بر دشمنان دین» (ر.ک شاه‌عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳: ۲/۲۶۹)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبْ أقدامَكُمْ (محمد/۷)

«ای کسانی که به خدا و رسول و آنچه پیغمبر از جانب خدا آورده، ایمان آورده‌اید؛ اگر خدا را یاری کنید یعنی دین خدا و پیغمبر را، خدا نیز شما را یاری میکند و دل‌های شما را قوت میدهد و قدم‌های شما را ثابت و استوار میکند تا بر دشمنان پیروز شوید.» (ر.ک حسین شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۰۵/۱۲)

وهمچنین در معنای استقامت آمده: «از امام علی بن موسی الرضا علیهما التحیه و الثناء پرسیدم که استقامت به چه معنی است فرمود "هی و الله ما أنتم علیها" بخدا سوگند که استقامت آن چیزی است که شما بر آنید، یعنی مستقیم شدن بر مطابعت اهل بیت تا وقت انقضای اجل، و از حسن بصری منقول است که استقامت آن است که بر اوامر و نواهی خدای تعالی عمل کنند و در آن خلل راه ندهند، و سفیان گفته که گفتار را مطابق کردار سازد، و فضیل بن عیاض بر آن است که از دنیا دور شود و رغبت به امور آخرت نماید.» (فتح‌الله بن شکرالله کاشانی، ۱۳۶۳: ۸/۱۸۶)

و امیر المؤمنین علی علیه السلام در معنای استقامت فرمودند: «آن باشد که بر ادای فرایض استقامت کند» (حسین بن علی ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۷۷/۱۷)

به طور خلاصه میتوان گفت در قرآن، ثبات قدم به معنای پشتکار، تسلیم نشدن و به پایان رساندن کار آمده است و استقامت نیز معنای نزدیکی با ثبات قدم، استمرار و مداومت دارد.

۴-۱. پشتکار در روانشناسی موفقیت

سلیگمن در تعریف پشتکار می‌گوید: «کاری را که شروع کرده‌اید به پایان می‌رسانید. شخص کوشا، پروژه‌های دشوار را بر عهده می‌گیرد و آنها را انجام می‌دهد و کار را با امیدواری و کمترین شکوه و شکایت به سرانجام می‌رساند» (سلیگمن، مارتین‌ای، پی، ۲۰۰۲: ص ۱۴۶) او درباره موفقیت می‌گوید: «موفقیت نیاز به پشتکار دارد، توانایی تسلیم نشدن در برابر شکست.» (همان، ۲۰۰۶: ص ۱۶۲)

آنجا داکورث برای نشان دادن اهمیت پشتکار در موفقیت می‌گوید در حالت افراطی ما معتقدیم استعداد موجب موفقیت می‌شود درحالی که موفقیت و استعداد برابر نیستند و با این‌کار تلاش دیگران نادیده گرفته می‌شود. پس واقعیت موفقیت چیست؟ دستاوردهای بزرگ به کسانی تعلق می‌گیرد که فکرشان در یک جهت فعال است، کسانی که از همه چیز به عنوان یک وسیله استفاده می‌کنند، کسانی که مشتاقانه زندگی درونی خودشان و دیگران را زیر نظر می‌گیرند، کسانی که همه جا مدل‌ها و مشوق‌ها را می‌بینند و هیچ وقت از تلفیق ابزارهایی که در دسترس دارند، خسته نمی‌شوند. پس استعداد نمی‌تواند موفقیت را توضیح دهد.

موفقیت برابر است با تلاش + مهارت و مهارت برابر است با استعداد + تلاش. استعداد یعنی اینکه وقتی تلاش می‌کنید، مهارت‌هایتان چقدر سریع رشد می‌کنند. موفقیت وقتی اتفاق می‌افتد که از مهارت‌هایی که به دست آورده‌اید، استفاده کنید. این نظریه می‌گوید که وقتی افراد را در شرایط یکسان در نظر بگیرید، چیزی که هر شخص می‌تواند به آن دست پیدا کند، تنها به دو چیز بستگی دارد: استعداد و تلاش، استعداد یعنی اینکه چقدر سریع مهارت‌هایمان را ارتقا می‌دهیم، اما تلاش دوبار در محاسبات ظاهر می‌شود. با تلاش، استعداد به مهارت تبدیل می‌شود و درست در همان زمان، تلاش، مهارت را بارور می‌کند. مهارت، معادل موفقیت نیست. بدون تلاش، استعداد شما چیزی بیشتر از پتانسیل‌های تحقق نیافته‌تان نیست. (آنجا داکورث، ۱۳۹۵: ص ۵۷-۷۶)

۲. عوامل ایجاد پشتکار و ثبات قدم

در این بخش عوامل ایجاد پشتکار در قرآن و روانشناسی موفقیت بیان می‌شود. اکنون به چند مورد از عوامل ایجاد پشتکار که در روانشناسی موفقیت به آن اشاره شده، می‌پردازیم.

۱-۲. عوامل ایجاد پشتکار و ثبات قدم در روانشناسی خودیاری^۱

۱. تبدیل کاری به عادت: آنتونی رابینز میگوید: «تکرار مادر مهارت است.» اگر میخواهید در کاری مهارت پیدا کنید باید هر روز آن را تمرین کنید. برای تبدیل کاری به عادت حدود ۳۰ روز نیاز دارید آن را تکرار کنید. وقتی که به عادت تبدیل شد دیگر نیازی نیست برای انجام آن مانند قبل تلاش کنید زیرا به جزئی از سبک زندگی شما تبدیل میشود.

۲. تعهد و نظم: منتظر انگیزه نباشید. همانطور که میگویند عالم بی عمل مانند مانند زنبور بی عسل است؛ اگر میخواهید به نتیجه برسید باید دست به عمل بزنید و بهتر است همین الان شروع کنید، منتظر انگیزه نباشید به تعهد و نظم نیاز دارید. با اراده و پشتکار کارها انجام میشود انگیزه از عمل به دست می‌آید نه برعکس.

۳. از کارهای کوچک شروع کنید: اگر نمی‌توانید پرواز کنید، بدوید. اگر نمیتوانید بدوید راه بروید. اگر نمیتوانید راه بروید سینه‌خیز بروید. هرکاری میکنید باید به جلو حرکت کنید. (مارتین لوتر کینگ). گاهی اوقات ممکن است شکست بخورید زیرا هدف شما بزرگتر از عمل شماست، پس باید عادت کوچیکی را در خود به وجود آورید که مطمئن هستید میتوانید آنرا انجام دهید و آن را ۳۰ روز تکرار کنید از این طریق است که نظم شکل میگیرد.

۴. به روندی که طی میشود ایمان داشته باشید: موفقیت اتفاقی نیست یک روند است (ام.جی.دی مارکو) موفقیت اتفاقی نیست یک فرایند است هیچ راه آسانی وجود ندارد. باید متعهد باشید و بهای آن را بپردازید.

۵. کاری را که باید، انجام بده: باید از خود بپرسید امروز برای نزدیک تر شدن به هدفم چه کاری میتوانم انجام دهم؟ بهانه هارا یکی یکی حذف کنید و همیشه رو به جلو حرکت کنید.

پشتکار در عمل چیزی است که کارها را پیش میبرد. هر فرد موفق به جای وقت‌کشی و خوش‌گذرانی تصمیم گرفته آدم منظمی باشد و علی‌رغم شکست‌ها و چالش‌های پیش‌رو تسلیم نشده است. (متیوس‌گرا، ۱۳۹۹)

۲-۲. عوامل ایجاد پشتکار و ثبات قدم در قرآن

قرآن در موارد متعددی عوامل ایجاد ثبات قدم و استقامت را بیان می‌کند که در اینجا به چند مورد اشاره می‌شود.

۱-۲-۲. ایمان به خدا و دعا کردن به درگاه او

در آیه ۷ سوره مبارکه محمد در ابتدا مومنان را خطاب قرار داده (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) یعنی بهره‌مندی از امداد الهی مختص مومنان است. «و برای کفّار لغزش و عثور و انحطاط و نگونساری و هلاکت و نابودی را قرار داده، این انحطاط و نگونساری و نابودی برای آنها به این سبب مقدّر شد که کراهت داشتند از آنچه خداوند بر پیغمبر خود نازل فرموده بود از ولایت امیر المؤمنین (ع) و غیر آن و خداوند ولایت ائمه اطهار را شرط قبول تمام اعمال قرار داده بود.» (محمد ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵/۵)

در سوره بقره آیه ۲۵۰ میفرماید "و تَبَّتْ أقدامنا وَ انصُرنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ". «برای رسیدن به هر مطلوب و دفع هر مکروه، باید اسباب و مقدمات عادی آن فراهم شود، آن‌گاه برای تأثیر شرایطی که از اختیار انسان خارج است، دعاء و امید اجابت می‌باید. این سیره پیغمبران و پیروان و سیره رسول خدا (ص) در جنگ‌ها و حوادث بوده و همین مسیر اذن خدا می‌باشد.» (محمود طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۲ / ۱۸۹)

" وَ ما كانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قالُوا رَبُّنا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا فِي أَمْرِنا وَ تَبَّتْ أقدامنا وَ انصُرنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ "

یکی از نکات این آیه این است: «مردان الهی در میدان‌های جنگ دست به دعا برمی‌داشتند و در کنار عوامل نظامی، به عوامل معنوی و روحی نیز توجه داشتند. آری؛ دعا در میدان جنگ ارزش

ویژه‌ای دارد مردان خدا در مقابل خدا تسلیم و عذرخواهند. هر کس در مقابل خدا تسلیم باشد، در مقابل مستکبران و ستمگران کرنش نمی‌کند.» (محمدعلی رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳/ ۲۸۷)

برای پیروزی و موفقیت در امری باید انسان از اسباب و موقعیت‌ها به درستی استفاده کند و علاوه بر آن از خداوند طلب یاری کند و به درگاه او دعا کند چون بسیاری از مقدمات از اختیار انسان خارج است.

۲-۲-۲. یاری کردن خدا

«یاری خدا، یاری دین خدا و پیغمبر او است. کسی که دین خدا یعنی اسلام و شریعت محمدی صلی الله علیه و اله و سلم را به هر نحوی که وی را ممکن باشد با جان و مال و قلم با کوشش و سعی و عمل و حفظ قانون اسلام و جلوگیری از فساد در دین یاری کند، بلکه کمک نمودن به مؤمنین از هر راهی که پیش آید، همان نیز یاری خدا است و کسی که دین خدا را یاری کرد و آن را قوی گردانید خدا او را یاری می‌کند و وی را نیرومند می‌گرداند؛ که امور دنیوی و اخروی وی به آسانی انجام گیرد (وَ يُبَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ) و یاوران دین خدا را در طریق حق ثابت قدم می‌گرداند بطوری که در هیچ موردی به اغوای شیطانی، لغزش قدم پیدا نمایند و از راه حق منحرف نگردند. از فتاده نقل می‌کنند که گفته: بر خدا واجب است که یاری کند کسی را که به یاری دین او مشغول باشد زیرا که خودش فرموده (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ)» (امین، نصرت بیگم، ۱۶۳/۱۲)

«خداوند متعال به نصرت و یاری فردی از موجودات محتاج نیست، و لی تعصب مذهبی مؤمن متدین ایجاب مینماید به هر نحو که بتواند از مال و جان و اولاد و نفس در راه اعلای کلمه حقه و ترویج دین اسلام و احکام قرآن مضایقه نماید.» (ر.ک حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۸۴، ۱۰۶/۱۲)

وَ يُبَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ: «استوار سازد قدمهای شما را؛ یعنی دلبرگرداند شما را و قوه دهد دلهای شما را تا به جهت آن قدمهای شما ثابت شود.» (فتح الله بن شکرالله کاشانی، ۱۳۶۳، ۲۹۴/۵)

خداوند برای دفاع از دین خود، چه وعده ای به انسان‌ها داده؟

خدا " شما را یاری می‌کند" یعنی نور ایمان را در قلب و تقوا را در روح شما به وجود می‌آورد، قدرت و اراده قوی و آرامش فکری به شما عطا می‌کند، همچنین فرشتگان را برای کمک به شما می‌فرستد، وقایع را به سود و منفعت شما تغییر می‌دهد، قلوب انسان‌ها را مجذوب شما می‌کند، در کلامتان نفوذ و در فعالیت و کارتان ثمره‌ی بسیار قرار می‌دهد، یاری خدا؛ احاطه کننده‌ی جان و جسم شماست. اینجا بر روی ثبات قدم تاکید بیشتر شده زیرا استقامت در برابر دشمن، اصلی‌ترین رمز پیروزی است و کسانی برنده جنگ هستند که ایستادگی و پایداری بیشتر از خود نشان داده اند. «(ر.ک ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱ / ۴۲۶)

روش‌های یاری انسان توسط خدا

«خداوند به چندین روش انسان را یاری میکند:

۱. پیروزی بر دشمن از راه جنگیدن همانند پیروزشدن پیامبر صلی الله علیه و اله بر قریش و کفار.
۲. فرستادن عذاب از آسمان؛ مانند فروبردن در زمین، طوفان و بادهای تند.
۳. نصرت از سوی خدا از راه نیروی حجت و برهان در هنگام جدال با دشمنان.
۴. نام نیک و بالا بردن مقام انسان در دنیا.
۵. کمک و یاری خدا در آخرت

پس منظور از یاری کردن توسط خدا در این آیه، یکی از انواع نصرت خداوند است که بیان شد و فرقی نمی‌کند که کدام یک از آنها باشد، هر نوعی که باشد حتما محقق می‌شود. «(ر.ک محمدجواد مغنیه، ۱۳۷۸: ۷ / ۱۱۲)

با توجه به وعده ای که خدا به انسان داده است، اگر انسان در راه درست و مورد رضایت خداوند گام بردارد و در این راه هدفی داشته باشد، در نتیجه‌ی اعتقاد و ایمان، یاری خدا در انجام وظایف دینی، اطاعت از ولی و مبارزه با دشمنان، خداوند قدم هایش را ثابت و استوار می‌کند و پیروزی را نصیب او می‌کند و انسان فقط با اراده و پشتکار است که می‌تواند به نتیجه‌ی کار خود که همان موفقیت است؛ برسد. بدون پشتکار و ثبات قدم هیچ موفقیتی حتمی نیست.

۲-۲-۳. صبر و بردباری

آیه ۱۴۷ سوره آل عمران " وَ مَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَ تَبَّتْ أَعْدَامُنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ "

«این آیه دستور کلی برای مؤمنان است که در کارها صبر پیشه کرده و از خداوند طلب مغفرت و آمرزش کنند و با نیت خالصانه، خداوند را عبادت کنند تا و رستگار شوند.» (ر.ک حسین شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۶۹/۲)

«خداوند در برابر ایمان نیرومند و صبر و پایداری آنها هم ثواب دنیا و هم ثواب آخرت را به آنها می‌دهد و همچنین آنها بر دشمن خود پیروز می‌شوند و طعم شیرین پیروزی را می‌چشند و در پایان آیه بعد (آل عمران ۱۴۸) از آنان به عنوان نیکوکاران یاد می‌کند و می‌فرماید خدا نیکوکاران را دوست دارد.» (ر.ک یعقوب جعفری، ۱۳۷۶، ۲۶۱/۲)

در آیه ۲۵۰ سوره بقره، مساله رویارویی دو لشکر جالوت و طالوت مطرح شده: وَ كَمَا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا افْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَبَّتْ أَعْدَامُنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ : «زمانی که دو لشکر طالوت و جالوت رو به روی هم قرار گرفتند، لشکریان طالوت دعا کردند و گفتند: پروردگارا! بر ما صبر را فرو ریز و قدمهایمان را استوار ساز، و ما را بر کافران پیروز گردان. مسلماً ثبات قدم از نتایج روح استقامت و صبر است.» (ر.ک ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴۵/۲) و نتیجه استقامت نیز پیروزی بر دشمن است. در نتیجه با در نظر گرفتن این آیات، موفقیت و پیروزی نتیجه صبر و بردباری و پایداری و پشتکار است.

۳. نتایج ثبات قدم و پشتکار در قرآن

خداوند در آیاتی از قرآن که به استقامت مومنان اشاره شده، پاداش‌هایی را برای آنها در نظر می‌گیرد که به چندین مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

۳-۱. تحقق وعده خداوند

خداوند به مومنانی که از خود پایداری نشان می‌دهند وعده‌های بسیار داده است که عبارتند از:

الف) پاداش مومنان

«در آیه ۳۰ تا ۳۲ سوره مبارکه فصلت خداوند پاداش‌هایی که برای مومنان تعیین کرده را بیان می‌کند: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا: فرشتگان الهی بر آنها نازل می‌شوند و خوف و حزن نخواهند داشت؛ وَ أُبَشِّرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ: بشارت به بهشت به آنها داده می‌شود؛ نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ: به آنها گفته می‌شود ما یاران و مددکاران شما در زندگی دنیا و در آخرت هستیم و هرگز شما را تنها نمی‌گذاریم؛ وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُی أَنْفُسُكُمْ: در بهشت برای شما هر چه بخواهید برایتان فراهم است؛ نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ: شما میهمان خدا در بهشت جاویدان او هستید. (ر.ک ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰/ ۲۷۰-۲۷۳)

«این که به مومنان به دوستی فرشتگان در دنیا و آخرت مژده داده شده است و این که در بهشت آنچه را بخواهند برای آنها آماده است، دال بر این است که استواری و پایداری در ایمان و عمل از شریف‌ترین عبادت‌های خدا و از پراج‌ترین مسلک‌ها است و درجه‌نهایی کمال در آن است.» (فضل بن حسن طبرسی، ۱۳۷۵: ۴۶۲/۵)

خداوند پاداش‌های بسیاری برای مومنان بایستکار و دارای ثبات قدم قرار داده که این نشان دهنده اهمیت فراوان ثبات قدم و استقامت در امر دین و همچنین در زندگی انسان است.

ب) دوری از ترس و اندوه

خداوند در سوره احقاف آیه ۱۳ می‌فرماید: «أَنان که گفتند آفریننده ما خداست و بر این سخن پایدار و ثابت ماندند بر آنها هیچ ترس و بیمی و حزن و اندوهی (در دنیا و عقبی) نخواهد

بود.» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ۴۸۰) و همچنین در آیه ۳۰ فصلت نیز خداوند بشارت داده که نترسید و غمگین نشوید.

« مفسران گفته‌اند: ترس مربوط به حوادثی است که در آینده ممکن است رخ بدهد و غم و اندوه مربوط به حوادثی است که در گذشته اتفاق افتاده، زمانی که فرشتگان بر انسان نازل می‌شوند به آنها می‌گویند نگران حوادث سختی که در پیش دارید و یا گناهان گذشته خود نباشید.» (ر.ک ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰/ ۲۷۵)

«خوف از عذاب مطلقاً چه سختی جان دادن و چه عذاب قبر و برزخ و محشر و جهنم، کوچکترین ناراحتی ندارد.» (طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹: ۱۱/ ۴۳۲)

ایمان کامل منوط به متانت و استقامت و ثبات است تا انسان به مقام نفس مطمئنه برسد آن وقت چنین کس را مؤمن کامل می‌گویند و مصداق این آیه می‌گردد که دیگر برای او خوف و حزنی نیست. (ر.ک امین، نصرت بیگم، بی تا: ۱۲۹/۱۲)

«حرف "فاء" در کلمه "فلا خوف"، این نکته را می‌فهماند که در جمله بویی از شرط هست، و معنای جمله این است: "کسی که بگوید رب ما الله است و استقامت هم بورزد، خوفی ندارد.» (محمدحسین طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/ ۲۹۹)

ایمان و استقامت علاوه بر بهره‌مندی از پاداش‌های خداوند، فقدان ترس و اندوه را نیز به دنبال دارد؛ و عدم خوف و حزن برای انسان آرامش را به دنبال دارد.

ج) عطای علم و رحمت و رزق الهی

در تفسیر آیه ۱۶ سوره جن اینگونه آمده: « در آیات گذشته سخن از پاداش‌های مؤمنان در قیامت بود، و در این آیات پاداش دنیوی آنان بیان میشود، می‌فرماید: وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَي الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن/۱۶) اگر جن و انس بر ایمان خود استقامت و پایداری ورزند، آنها را با آب فراوان سیراب می‌کنیم؛ باران رحمت خود و چشمه‌های آب حیاتبخش را در اختیارشان قرار میدهیم و به این ترتیب آنها را از انواع نعمتها بهره‌مند میکنیم. قرآن بر این مطلب تاکید می‌کند که

تقوی و ایمان سرچشمه برکات معنوی و همچنین برکات مادی است. پس آنچه باعث برکات و نعمات می‌شود اصل ایمان نیست، بلکه ثبات قدم در ایمان است، زیرا ایمان موقت نمی‌تواند چنین داشته باشد.» (ر.ک ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲۱/۵-۱۲۲)

«کسی که در صراط مستقیم قدم بردارد، خدا روزی او را وسعت می‌دهد و زندگی او را منظم میکند. شاید دلیل آن این است که وقتی انسان مطیع امر خدا شود، آن وقت تمام موجودات همگی مطیع او میشوند. حیات هر چیزی به آب است، آب مادی حیات بخش طبیعت است و آب رحمت حیات بخش دل مرده انسانی است و محل پیدایش آن قلبی است که با ثبات قدم و استقامت و پایداری در مسیر ایمان باشد، کسی که بخواهد از آب رحمت، معرفت و محبت الهی سیراب شود باید همراه ایمان، صبر و بردباری و استقامت و ثبات قدم نیز داشته باشد.» (ر.ک امین، نصرت بیگم: ۱۴۷/۱۴-۱۴۸)

«در مجمع البیان از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که مراد از «ماء غدقا» علم بسیار است یعنی هر آینه افاده کنیم ایشان را علمی بسیار که از ائمه آن علم را فراگیرند و عبارت حدیث این است که «لأفدناهم علما کثیرا یتعلمونه من الأئمة». (محمد بن علی اشکوری، ۱۳۷۳: ۴/۶۰۳)

خداوند به مومنان ثابت قدم در دین؛ علم و معرفت و محبت الهی و رزق و برکات مادی و معنوی عطا می‌کند.

۲-۳. پیروزی در نبرد با دشمن

در داستان نبرد طالوت و جالوت اینچنین آمده: طالوت یهودیان را برای مبارزه با دشمن دعوت کرد. آنها در مسیر تشنه شدند. طالوت برای امتحان یاران خود به آنها گفت: در مسیر به رودخانه‌ای می‌رسید، اگر از آن آب بنوشید از سپاه من نیستید؛ اما فقط تعدادی کم از آب ننوشیدند و طالوت با همان تعداد اندک برای مبارزه رفت و با همان تعداد کم در نبرد پیروز شد؛ پیروزی در جنگ به ایمان سربازان بستگی دارد به همین دلیل طالوت یاران خود را امتحان کرد، آنچه اهمیت دارد کمیت سربازان نیست؛ جمعیت کم با ایمان، بر جمعیت زیاد فاقد ایمان پیروز می‌شوند؛ زیرا ایمان

و صبر و مقاومت، از عوامل موفقیت و پیروزی است. (محمدعلی رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵۳-۲۵۵)

«یقین و ایمان به ملاقات و وعده‌های الهی، قدرت و توانایی انسان را در برابر سختی‌ها و مشکلات افزایش می‌دهد. این‌گونه افراد مرگ را شهادت و آغاز زندگی جاویدان می‌دانند، نه نابودی و پایان زندگی؛ از این رو از جنگ و کشته شدن نمی‌هراسند و با شجاعت به دشمن حمله می‌کنند و پیروز می‌شوند.» (همان، ۱۳۸۷: ۲۵۵/۲)

«گروهی که در اثر ثبات عقیده و موهبت سکینت، ثابت قدم بودند، و با وجود اینکه تشنه بودند از آب نهر نیاشامیدند، از پروردگار خواستند که بار الها به ما صبر عنایت فرما و ما را در بردباری در برابر ناگواری‌ها ثابت قدم بدار و این سخن را موقعی می‌گفتند که در حال جنگ بودند. جنگ یک عده کم با یک لشکر زیاد. دشمنی که سالها آنها را آزار و ستم می‌رسانده، معذک اینان با کمال اعتماد به خدا به همراهی طالوت جنگیدند و بالاخره پیروز شدند. آری هنگامی که توکل و اعتماد به خدا باشد و انسان از همه جا قطع امید کند در آن صورت است که معنویت کار خود را خواهد کرد چنانکه می‌فرماید: فَإِنَّ جِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ. آیه شریفه فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ، بیان‌کننده‌ی نتیجه صبر و بردباری این گروه اندک است زیرا که بالاخره در اثر ایمان و اعتماد به خدا و استقامت پیروز شدند.» (محمد حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۱)

با توجه به این داستان مشخص می‌شود که پیروزی در نبرد به چندین عوامل بستگی دارد: برخورداری از رهبری توانا، یاران مومن، توکل کردن و اعتماد به خدا، صبر و استقامت و انگیزه و نیت الهی، و در نتیجه به اذن خدا چنین افرادی پیروز نبرد مبارزه هستند. (رک محسن قرائتی، ۱۳۸۸: ۱/۳۹۲)

نتیجه

۱. رسیدن به موفقیت نیازمند تلاش و ثبات قدم و صبر است، اگر در کاری صرفاً تلاشگر باشیم ولی صبر نکرده و در انجام آن پایداری و استقامت نوزیم به موفقیت و نتیجه مطلوب خود

نخواهیم رسید. در مسیر خود باید از تمامی امکانات و فرصت‌ها به خوبی استفاده کنیم، علاوه بر آن دعا کردن و طلب یاری از خداوند قدم‌هایمان را استوار می‌کند.

۲. اگر در راه خدا و دین او تلاش کنیم و استقامت بورزیم، خداوند نیز وعده‌هایی که به انسان داده را محقق می‌کند، رزق معنوی همچون بشارت ملائکه به انسان، دوری از خوف و حزن و رزق مادی از جمله علم و رحمت ویژه از سوی خداوند و پیروزی در نبرد با دشمنان از وعده‌های خداوند است.

۳. اعتقادات مذهبی و معنویت در ایجاد پشتکار و ثبات قدم تاثیر مستقیم دارند، همانگونه که در داستان پیکار طالوت و جالوت، آن‌ها با وجود تعداد کم دعا کردند و صبر و ثبات قدم را از خداوند طلب کردند و بر دشمن نیز پیروز شدند. یا در قسمتی دیگر بیان شد وقتی انسان، خدا و دین او را یاری کند، خداوند نیز انسان را به طور حتم یاری می‌کند.

منابع

۱. Seligman, Martin E. p. (۲۰۰۶). "Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life", New York: Vintage Reprint edition
۲. Seligman, Martin E.p. (۲۰۰۴). Authentic happiness: using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment , New York: Atria; Reprint edition
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ۶جلد، دارابن الجوزی- ریاض، ۱۴۲۱ق، ج ۴، <https://www.ghbook.ir/> تاریخ مشاهده ۱۹ اذر ساعت ۲۲:۳۰
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی - ایران - مشهد مقدس، چاپ: ۱، ۱۴۰۸ ه.ق. ج ۱۷
۵. اشکوری، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، ۴جلد، دفتر نشر داد - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۷۳ ه.ش. ج ۴
۶. امین، نصرت‌بیگم، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۵جلد، [بی نا] - [بی جا] - [بی جا]، چاپ: ۱. ج ۱۲، ۱۵

۷. بروجردی، محمدابراهیم، تفسیر جامع، ۷جلد، کتابخانه صدر - ایران - تهران، چاپ: ۶، ۱۳۶۶ ه.ش. ج ۶
۸. تقفی تهرانی، محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، ۵جلد، برهان - ایران - تهران، چاپ: ۲، ۱۳۹۸ ه.ق. ج ۵
۹. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، ۶جلد، موسسه انتشارات هجرت - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۷۶ ه.ش. ج ۱، ۲
۱۰. حسن عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۲جلد، امیرکبیر-ایران - تهران، چاپ: ۶، ۱۳۶۴ ه.ش.
۱۱. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۱۸جلد، لطفی - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۴۰۴ ه.ق. ج ۲
۱۲. داکورث، آنجلا، سرسختی؛ قدرت اشتیاق و پشتکار، ترجمه سیده سمانه (سیمین) سیدی؛ ویراستار طاهره خیرآبادی تهران، نوین، ۱۳۹۵
۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، ۲۴جلد، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۸۷ ه.ش. ج ۲، ۳
۱۴. سید مرتضی حسینی زبیدی واسطی، تاج العروس، ۲۱جلد، دار الهدایه - بیروت، ۱۳۸۵ ق. ج ۵ ج ۱۷ برگرفته از سایت <https://www.ghbook.ir> تاریخ مشاهده ۱۹ اذر ساعت ۲۲:۲۰
۱۵. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، ۱۴جلد، میقات - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۶۳ ه.ش. ج ۲، ۱۲
۱۶. طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، ۶جلد، شرکت سهامی انتشار - ایران - تهران، چاپ: ۴، ۱۳۶۲ ه.ش. ج ۲
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰جلد، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴ ه.ش. ج ۱۷
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۶جلد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی - ایران - مشهد مقدس، چاپ: ۱، ۱۳۷۵ ه.ش. ج ۵
۱۹. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ۷جلد، تهران مرتضوی، ۱۳۶۲ ه.ش. ج ۶، برگرفته از سایت <https://www.ghbook.ir> تاریخ مشاهده ۱۹ اذر ساعت ۲۲:۴۰

۲۰. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴ جلد، اسلام - ایران - تهران، چاپ: ۱۳۶۹ ه.ش. ج ۱۱، ۲
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ۹ جلد، موسسه الاعلمی للمطبوعات - بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۵، ۷، برگرفته از سایت <https://www.ghbook.ir> تاریخ مشاهده ۱۹ اذر ساعت ۲۲:۵۰
۲۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، ۱۰ جلد، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۸۸ ه.ش. ج ۱
۲۳. قرشی بنابی، علی‌اکبر، تفسیر احسن الحدیث، ۱۲ جلد، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر - ایران - تهران، چاپ: ۲، ۱۳۷۵ ه.ش. ج ۱
۲۴. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، تفسیر خلاصه منهج الصادقین: مسمی به خلاصه المنهج، ۶ جلد، اسلامیه - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۶۳ ه.ش. ج ۵، ۸
۲۵. متیوس گرا، خلاصه کتاب "قدرت پشتکار؛ چگونه پشتکار می‌تواند ضامن موفقیت شما در زندگی باشد"، انتشارات نوژین ۱۳۹۹ ه.ش. برگرفته از سایت طاغچه: <https://taaghche.com>، تاریخ مشاهده: ۲۰ اذر ساعت ۲۱:۱۰.
۲۶. محمد معین، فرهنگ معین، ۲ جلد، ادنا - ایران - تهران، چاپ: ۴، ۱۳۸۱ ه.ش. ج ۱
۲۷. مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، ۸ جلد، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) - ایران - قم، چاپ: ۱، ۱۳۷۸ ه.ش. ج ۷
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، برگزیده تفسیر نمونه، ۵ جلد، دار الکتب الإسلامیه - ایران - تهران، چاپ: ۱۳، ۱۳۸۲ ه.ش. ج ۱، ۵
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامیه - ایران - تهران، چاپ: ۱، ۱۳۷۱ ه.ش. ج ۲، ۲۰، ۲۱
۳۰. الهی قمشه‌ای، ترجمه قرآن (الهی قمشه‌ای)، ۱ جلد، فاطمه الزهراء - ایران - قم، سال چاپ: ۲، ۱۳۸۰ ه.ش

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق

تأثير الروحانية في خلق المثابرة

فاطمه بارگاهی^۱

على غضنفری^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۲/۹/۱۶؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

الملخص

من المسائل المهمة في القرآن الثبات. حيث أن الثبات يعبر عنه أيضاً بمعنى الخطوة الثابتة، وهناك آيات في القرآن تشير إلى هذه المسألة يهدف هذا المقال إلى التعرف على أثر الروحانية في خلق المثابرة، وذلك من خلال المنهج الوصفي التحليلي. ولهذا الغرض يتم التعبير أولاً عن المثابرة من منظور سيكولوجية النجاح وأثره في النجاح، ثم يتم ذكرها للتعبير عن بعض الآيات التي تتعلق بالثبات والثبات، ومن ثم يتم شرح العوامل التي تخلق المثابرة في سيكولوجية المساعدة الذاتية والتي تتضمن عدة مراحل، ثم يتم شرح العوامل التي تخلق الثبات في القرآن وهي "الإيمان بالله والصلاة عليه"، "المساعدة الله" و"الصبر والتسامح" المشار إليه ومن ثم فوائد المثابرة والثبات من منظور القرآن، والتي تشمل "الوفاء بوعد الله"، و"البعد عن الخوف والحزن"، و"بذل العلم والرحمة والرزق"، و"النصر في معركة مع العدو" المذكور، مما يؤدي إلى التأثير الأکید للروحانية والمعتقدات الدينية هو خلق المثابرة.

الكلمات المفتاحية: المثابرة، الثبات، التحمل، النجاح

^۱ طالبة ماجستير جامعة العلوم و المعارف القرآنية Fatemebargahi^{۱۹}@gmail.com

^۲ عضو الهيئة التدريسية بجامعة العلوم و المعارف القرآنية ali@qazanfari.net

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ١٤٠٢ش - ١٤٤٥ق

تأثير طلاق الوالدين الصامت على الأسرة والأبناء

(تاريخ الأخذ: ١٤٠٢/٩/١٦؛ تاريخ القبول: ١٤٠٢/١٠/٢٥)

ربابه نظري^١

المخلص

الطلاق الصامت ظاهرة خفية في حياة الأزواج يمكن أن تكون لها عواقب مؤسفة على الأسرة، وتترافق الحياة الاجتماعية في عصرنا هذا مع العديد من التقلبات والصعوبات والمشاكل التي تحدث بدرجات متفاوتة في الحياة، وهذه المشاكل في حالات نذكرها أدناه: يحدث بشكل واضح بين أفراد الأسرة والأزواج، فبين أفراد الأسرة من أزواج وآباء، للأمهات أهمية كبيرة. ولهذا الغرض يعتبر التواصل بينهم وكمية ذلك التواصل ونوعيته من أهم العوامل التي تؤثر على العلاقات بين أفراد الأسرة والأطراف، ولكن في بعض الحالات تحدث مشاكل التواصل بين الزوجين أو الوالدين لأسباب مختلفة. أو عاطفية أو صمت أو أسباب مادية أو روحية تؤدي إلى برودة هذه العلاقات ونتيجة لذلك تصبح الحالة حرجة، فإذا تصاعد هذا البرود في العلاقة بين الزوجين وخرج عن نطاق السيطرة قد يؤدي إلى تدميرها. النتائج. ومع اشتداد هذه العلاقات تنشأ المشاكل بين الزوجين أو الوالدين وهو ما يسمى في المصطلح الجديد بالطلاق الصامت، ويتأثر الطلاق الصامت بعوامل كثيرة وقد يكون سببه عوامل بيئية أو شخصية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية وغيرها. الأسباب تؤدي إلى مثل هذا الوضع وهذه المقالة تحليلية ووصفية وحرفية.

الكلمات المفتاحية: الطلاق، الطلاق الصامت، الأسرة.

^١ طالبة ماجستير جامعة العلوم و المعارف القرآنية mazari_١٣٩٨@yahoo.com

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق

شواهد لغة العامية في القرآن الكريم

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۱/۹/۱۶؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

الهه جوادی^۱

المخلص

اللغة المنطوقة أو اللغة العامية هي أحد الأنواع الوظيفية للغة المستخدمة للتواصل اللفظي وتعارض اللغة المكتوبة. تعتبر التركيبات اللغوية المستخدمة في اللغة المنطوقة أبسط بشكل عام من التركيبات المستخدمة في اللغة المكتوبة، فالكلام هو الشكل الأصلي والأساسي للغة. في اللغة المنطوقة القياسية، يعتبر النطق واللهجة والميزات اللحنية للكلمات هي الأكثر أهمية. اللغة المنطوقة هي نفس اللغة العامية ويطلق بعض المؤلفين على اللغة المنطوقة لغة مكسورة. بمعنى آخر، اللغة المنطوقة هي النظام الصوتي المنتظم والهادف للغة التي تتكون بشكل رئيسي من واجهات. اللغة العامية ليست عادية. لأنه يمكن أن يكون له شكل ونمط أكبر عدد ممكن من السماعات. لا يمكن أبداً أن نجد قاعدة أن طهران تسمى طهران، والخبز يسمى نون ولكن الجندي لا يسمى سربوز، وهناك حالات كثيرة من هذا القبيل في اللغة العامية. فاللغة لها هوس خاص بالصحة والتهجئة ويتم اتباعها بدقة، بينما تتميز اللغة العامية بموهبة شيقة في نطق الكلمات الخاطئة. تجعل اللغة العامية الكتابة أبسط وأكثر قابلية للفهم، ولكن لا يمكن استخدامها في جميع الكتابات، ولكن فقط في المسرحيات والقصص. تتميز اللغة العامية بالخصائص التالية: يتم نقل تلك العناصر النحوية، والكلمات مكسورة، واستخدام الكلمات والكلمات العامية، بسيط وبسيط ومفهوم. الآن نريد أن نتفحص اللغة العامية للقرآن، فنحن نعلم أن اللغة المجردة للقرآن منطوقة. بمعنى أن بعض الدلائل لفهم الآيات، والتي يتم تفسيرها على أنها أدلة على المكانة والمكانة، غير موجودة في نص القرآن؛ لذلك، فإن إهمالها يجعل من الصعب فهم الآيات بشكل كامل وصحيح. والأدلة التي تؤكد هذا الرأي هي: أمومة نبي الإسلام (ص) وقومه، وعدم كتابة نص القرآن مسبقاً، ووجود تأثيرات الكلام في النص القرآني، وتنوع المواضيع. وتأويلات السور، أخذ القرآن من المفاهيم المألوفة لدى الجمهور وإثارة آيات القرآن، ويحاول المؤلف في هذا المقال فحص أدلة اللغة العامية للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: اللغة المنطوقة، اللغة المكتوبة، اللغة العامية، القرآن، الإعجاز الأدبي

^۱ طالبة ماجستير جامعة العلوم و المعارف القرآنية @gmail.com ۱۳۷۸ejavadi

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ١٤٠٢ش - ١٤٤٥ق

الرغبة في الخلود في القرآن و الكتاب المقدس

جمال فرزند وحى ١

عبدالله غلامى ٢

مريم همايونى ٣

(تاريخ الأخذ: ١٤٠٢/٧/١٠؛ تاريخ القبول: ١٤٠٢/١٠/٢٥)

المخلص

لقد كانت الاتجاهات الإنسانية دائما موضوعات مهمة في الديانات الإلهية ولها مكانة خاصة في الكتب الإلهية وتعاليم الأنبياء الإلهيين. هناك نوعان من الميول في طبيعة الإنسان، أحدهما هو الميل المادى أو الغريزى، والنوع الآخر هو الميل الروحى أو الطبيعى، وباعتبار أن الميول التجاوزية ترتكز على الطبيعة، فإنها تحتوى على أبعاد كثيرة ويمكن أن تساعد الإنسان في مسألة الهداية الإلهية إن الرغبة في الخلود هي إحدى النزعات الإنسانية السامية التي يمكن ملاحظتها في مختلف شؤون الحياة وأحداثها عبر التاريخ. وفي هذا السياق يتم البحث في أشياء مثل حياة الحكومة والحكمة. وفي هذا البحث، ومن خلال دراسة الميول المتعالية للإنسان في العهدين و القرآن، سنتعرف على آراء اليهودية والمسيحية والإسلام في التعامل مع الميول المتعالية. وأيهما يقربنا من الهدى الإلهي؟ وبالطبع يعتبر أنه على الرغم من أن موضوع الرغبة في الخلود يتم بحثه في الديانات السماوية الثلاث، إلا أنه بسبب تحريف كتب الديانات السابقة وعدم إمكانية الوصول إلى الكتب المقدسة غير المشوهة، فإنه قد لا يكون من الممكن الحصول على النتيجة المرجوة من المقارنة في الموضوع المطروح، ولكن تمت محاولة إجراء مقارنة قريبة قدر الإمكان لتحقيق النتيجة.

الكلمات المفتاحية: اتجاهات سامية، القرآن الكريم، الكتاب المقدس، الرغبة في الخلود

^١ عضو الهيئة التدريسية بجامعة الرازى ، farzandwahy@yahoo.com

^٢ عضو الهيئة التدريسية بجامعة الرازى، gholamy@yahoo.com

^٣ طالبة ماجستير العلوم القرآنية و الحديث mrymhomaa@gmail.com

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق

تحليل خلق السماء والأرض في ستة أيام في تفاسير الفرقين

زهيرا مشايخي^۱

(تاريخ الأخذ: ۱۴۰۲/۳/۱۶؛ تاريخ القبول: ۱۴۰۲/۹/۲۵)

المخلص

إن خلق السماوات والأرض وكيفية هذا الخلق ومدته من المواضيع التي ناقشها الباحثون، وهذا ما دفع الكثير من الناس إلى البحث والتحقيق في هذه المسألة، وقد جاء ذلك في آيات مختلفة، منها الآية ۵۴ من سورة أعراف، ۳ يونس، ۷ هود وغيرهم، وقد نظر كل من المفسرين في معنى كلمة أيام في هذه الآيات، مرحلة، أيام وأيام الدنيا وأيام الآخرة، ولذلك هناك اختلافات كثيرة بين المفسرون في هذا المجال ونظراً لهذه الخلافات بين علماء المسلمين، ارتأينا أن نبحث مسألة خلق السماوات والأرض بحسب القرآن وما معنى الأيام في هذه الآيات، ولنبحث وعلى رأى المفسرين فإن ما يبدو متفقاً مع الروايات وألفاظ الأيام في القرآن الكريم هو أن الأيام تعني مرحلة، ولكن هناك نقطة أخرى وهي أن الله جعل هذا الخلق تدريجياً مع أنه قد يكون وفق الآيات الصريحة. القرآن في غمضة عين يستطيع أن يخلق كل شيء وهذا أيضاً له أسبابه الخاصة، وأفضلها يعود إلى القانون الذي يفهمه العالم المادى، وهو أن في العالم المادى كل شيء يحدث خطوة بخطوة، حتى الخطوة التمهيدية لم تكتمل، ولن تكتمل الخطوة التالية، لقد حدث ما لم تحدث معجزة .

الكلمات المفتاحية: الخلق، السماء، الأرض، ستة أيام

^۱ طالبة دكتوراه في مستوى الرابع بمركز العلمى قاسم ابن الحسن zoheira@yahoo.com

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ١٤٠٢ش - ١٤٤٥ق

تأثير القراءات المختلفة في تفسير سورة آل عمران يعتمد على تفسيري (روض الجنان وكشف الأسرار)

محبوبه ستاري^١

هنگامه آراسپ^٢

(تاريخ الأخذ: ١٤٠٢/٤/١٥؛ تاريخ القبول: ١٤٠٢/٩/٢٥)

المخلص

من علوم القرآن الكريم التي لها أثر مهم في فهم ترجمة وتفسير الكلمة الإلهية هو معرفة قراءة القرآن، والتي تحاول أن توصي بالأفضل من بين مختلف التأمّلات المذكورة فيما يتعلق بقراءة القرآن الكريم، كلمات القرآن الكريم، إلا أنها ظلت دائماً محل اهتمام المفسرين. في هذا البحث، وبعد تقديم التعريفات، من التفسيرين القديمين لروض الجنان وكشف الأسرار، تم بحث حالات اختلاف القراءات بين القراءات المشهورة التي لها تأثير في تفسير القرآن. في سورة آل عمران. و من خلال فحص آيات سورة آل عمران توصل الباحث إلى أن من أصل ٦٦ حالة اختلاف في القراءات، هناك ٤٤ حالة غير فعالة في المعنى، و ١٢ حالة فعالة في المعنى، الاختلاف في القراءات والمعنى يرجع إلى اختلاف التلاوات. فالاختلاف في قراءة الكلمات يتعلق بطريقة القراءة من حيث التشعب والوضع والهدوء، أو تغير الحركة، وذاكرة المرسل إليه وغيابه، والتكثيف، وهو اختلاف في الشكل ولا تغيير في معنى، وبطبيعة الحال، في بعض الحالات أدى أيضاً إلى تغيير في المعنى. وفي التحليل لم يكن مستوى اهتمام المفسرين في كل من التفسيرين، هو نفسه بالنسبة للقراءات المختلفة في آيات القرآن وإذا كان أبو الفتوح قرأ القراءات في كثير من الأحوال ولم يبد رأيه، فقد ذكر أيضاً تلاوات قراء الشاذ. ويمكنك أن ترى أنه يهتم بالقراءات في تفسيره ويذكر قراءات مختلفة وفي بعض الحالات يحللها أيضاً ويذكر قراءات الشاذ قليلاً. هذا البحث وصفي وتحليلي في غرضه، تطبيقي وجمع المواد بطريقة مكتبية من خلال الرجوع إلى الوثائق والوثائق الأصلية.

الكلمات المفتاحية: اختلاف القراءات، روض الجنان، كشف الأسرار، التفسير.

^١ طالبة دكتوراه في مستوى الرابع بمركز العلمي الكوثر فرع التفسير mahboobesattari@gmail.com

^٢ طالبة دكتوراه في مستوى الرابع بمركز العلمي الكوثر فرع التفسير التطبيقي zoheira@yahoo.com

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر/ الخريف و الشتاء ۱۴۰۲ش - ۱۴۴۵ق

تحقيق البنية الهندسية الأدبية لسورة الإنسان (الآيات من ۱۱ إلى ۲۱) مع نظرة خاصة على تفسير الميزان

فرشته پوربافرانی^۱

مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۲

(تاریخ الأخذ: ۱۴۰۲/۶/۱۶؛ تاریخ القبول: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵)

المخلص

القرآن الكريم معجزة سماوية فريدة من نوعها، تحفة أدبية عظيمة، استخدمت فيه أفصح وأكمل وأجمل النقاط الأدبية، وفهم معانيها يمكن أن يلعب دوراً مهماً في الفهم الصحيح لآيات القرآن الكريم... وتعتبر سورة الإنسان من السور التي تستحق موضوعاتها الأدبية والبلاغية الدراسة من منظور البنية الهندسية. ولكل سورة أشكال هندسية مختلفة، وكل هندسة تحتوي على أكثر من موضوع. في السنوات الأخيرة، حظيت نظرية "التركيب الهندسي للسور القرآنية" باهتمام علماء القرآن، حيث يعتمد البناء الهندسي للأدبي للقرآن على العلوم الأدبية لتحقيق تفسير شامل وهادف. وقد حصل على فهم كامل بمنهج شمولي، وقد جرت حتى الآن أبحاث في مجال البلاغة في سورة الإنسان، ولكن لم يتم إجراء بحث كامل وشامل يشمل البنية الهندسية لسورة الإنسان مع نظرة خاصة على تفسير الميزان. السبب في هذا المقال هو شرح التركيب الهندسي في سورة الإنسان بالاستعانة بالكتب التفسيرية والبلاغية، ثم النظر في تفسير الميزان تحت الآيات للتعبير عن نقاط عملية من وجهة نظر العلامة. إنها تظهر الإنسان الشاكر الكافر، وتوصف الجنة، ويمكن أن ترشد البشرية إلى اختيار الطريق الصحيح، وهو السعادة، وترشد المجتمع البشري بسهولة نحو المصير الإلهي، وتحدث خصائص هاتين المجموعتين ومكانتهما الأبدية.

الكلمات المفتاحية: سورة الإنسان، الهندسة الأدبية، العلوم الأدبية، تفسير الميزان.

^۱ ماجستير فرع العلوم القرآنية fbafrani۱۳۷۵@gmail.com

^۲ عضو الهيئة التدريسية بجامعة العلوم و المعارف القرآنية (مبيد) Mojtaba۶۳mohammadi@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة نصف سنوية علمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة السابعة، العدد الثاني عشر / الخريف و الشتاء ١٤٠٢ ش - ١٤٤٥ ق

الصاحب الامتياز و المدير المسؤول: على غضنفرى

رئيس التحرير: آية الله احمد عابدى

لجنة التحرير و الهيئة الاستشارية

آيات العظام و حجج الاسلام السادة: سيد خليل باستان، مهدي باكويى، عبدالكريم بى آزار شيرازى،
سيد عبد الرسول حسيني زاده، داوود كميچانى، سيد مرتضى موسى خراسانى، سيد محمد نقيب، محمد
حسين و اتقى. السيدات: جلالى، طباطبائى امين، كاظم زاده

و سيد مجيد نبوى

المنقح: حسين احمدى

المنقح العربى: الدكتورة فاطمه كاظم زاده، الدكتورة طاهره طباطبائى امين

الخبير التنفيذى: سيد عليرضا قمصرى

المنضد: مؤسسه گوهر

رسام الخرائط: رسول خلیج

عنوان: www.qazanfari.net

البريد الالكترونى: faslname@quransonnat.net

الطباعة: چاپ نسيم