

قرآن پژوهی روایی

سال یکم، شماره دوم، پاییز ۱۴۰۴

- تبیین چگونگی اقتران اخلاق با عقاید و عبادات از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی
فاطمه کریمی‌فرشاد، محمد عترت‌دوست
- گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در آیات متشابه قرآن
سید محمود طیب‌حسینی، طاهره لطیفی پاکده
- نمونه‌یابی مبانی صدوری و دلالتی تفسیر قرآن در نهج‌البلاغه
رقیه بیدهدنی، حسن اسلام‌پور کریمی، بهناز محمدکاظمی
- تحلیل قرآنی - روایی بر جایگاه عدالت در قصاص و بازتاب آن در نظام حقوقی ایران
محمد اصدق‌پور، زهره کاشانی، محمدجواد آزاد
- کارکرد «اجل» در منظومه هستی از منظر روایات تفسیری
اکرم‌سادات سیّدی، محسن احمدآخوندی، سیدمحمد علوی‌زاده
- تبیین و تحلیل روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در مفهوم «قلب سلیم»
میثم متاجی نیمور، فاطمه قربانی لاکتراشانی، زهرا مقدس‌آهنگری



قرآن پژوهی روایی

فصلنامه قرآن پژوهی روایی

سال یکم، شماره دوم، پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

مدیر مسئول: سیدضیاءالدین علیانسنب

سرمدیر: سید محمود طیب حسینی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مهدی ابراهیمی / استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد

قاسم بستانی / استاد دانشگاه شهید چمران

علی حسن بیگی / استاد دانشگاه اراک

علی راد / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

فرح رامین / استاد دانشگاه قم

محمد کاظم رحمان ستایش / دانشیار دانشگاه قم

علیرضا طیبی / استاد دانشکده معارف و اندیشه اسلامی تهران

سید محمود طیب حسینی / استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدضیاءالدین علیانسنب / استاد دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

عبدالهادی مسعودی / استاد دانشگاه قرآن و حدیث

اعضای هیأت تحریریه بین المللی:

Kurt Anders Richardson

استاد دانشکده الهیات، دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا

Joseph E. B. Lombard

دانشیار مطالعات قرآنی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه حماد بن خلیفه، دوحه قطر

کارشناس نشریه: فاطمه استاد جعفری

مدیر داخلی: زهره کاشانی ویراستار ادبی: بهناز محمد کاظمی

مترجم چکیده: بشیر سلیمی صفحه آرا: کوثر رضائی

وبسایت نشریه: <https://nqr.hmu.ac.ir>

رایانامه (ایمیل) نشریه: nqr@hmu.ac.ir

آدرس: قم، انتهای بلوار الغدیر، روبروی ورزشگاه یادگار امام □، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

دانشکده الهیات و حقوق، دفتر فصلنامه قرآن پژوهی روایی

کد پستی: ۳۷۳۶۱۷۵۵۱۵ صندوق پستی: ۱۴۵-۳۷۱۱۵



شماره تماس: ۰۲۵۳۲۰۱۲ دورنگار: ۰۲۵۳۳۲۰۹۰۵۰

فهرست مقالات

- ۴ تبیین چگونگی اقتران اخلاق با عقاید و عبادات از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی
فاطمه کریمی فرشاد، محمد عترت‌دوست
- ۲۴ گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام ذیل آیات متشابه قرآن
سید محمود طیب‌حسینی، طاهره لطیفی پاکده
- ۴۴ نمونه‌یابی مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن در نهج‌البلاغه
رقیه بیدهندی، حسن اسلام‌پور کریمی، بهناز محمدکاظمی
- ۶۳ تحلیل قرآنی - روایی بر جایگاه عدالت در قصاص و بازتاب آن در نظام حقوقی ایران
محمد اصدق‌پور، زهره کاشانی، محمدجواد آزاد
- ۸۰ کارکرد اجل در منظومه هستی از منظر روایات تفسیری
اکرم‌سادات سیدی، محسن احمدآخوندی، سیدمحمد علوی‌زاده
- ۱۰۰ تبیین و تحلیل روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در مفهوم «قلب سلیم»
میثم متاجی‌نیمور، فاطمه قربانی لاکتراشانی، زهرا مقدس آهنگری



An Elucidation of How Ethics is Interlinked with Beliefs and Acts of Worship from the Perspective of Qur'anic and Hadith Teachings

Fatemeh Karimi Farshad ¹ 
Mohammad Etrat Doust ² 

Abstract

In the contemporary world, the conjunction between ethics, beliefs, and acts of worship is regarded as a fundamental and undeniable necessity in understanding religion. However, a crucial question arises: How do ethical behaviors influence the form and content of human acts of worship and beliefs, and how can the relationship between acts of worship and ethical principles be analyzed in the process of human spiritual growth? To address this issue, the present study employs a "Thematic Analysis" method to systematically examine Qur'anic verses and the narrations of the Infallibles. It investigates the mutual influence of beliefs and acts of worship in both individual and social ethical domains. To avoid excessive breadth, the statistical population of the study is limited to Qur'anic verses, narrations, and the views of Ayatollah Javadi Amoli. The findings indicate that, from the perspective of Qur'anic and narrative teachings, the most important factor in establishing a healthy, successful, and purposeful society is the simultaneous and harmonious utilization of beliefs, acts of worship, and ethics. None of these elements alone can create an ideal and desirable society. Thus, ethics alone, acts of worship in the absence of ethics, or beliefs without ethics will not have the necessary impact on society. Therefore, there is a profound connection between ethical behaviors, beliefs, and the extent of individuals' acts of worship, which must be given greater attention in educational and social planning.

Keywords: Ethics, Religious Beliefs, Worship, Impact of Worship on Ethics, Impact of Beliefs on Ethics.

Citation: Karimi Farshad, F., Etrat Doust, M. (2025). "An Elucidation of How Ethics is Interlinked with Beliefs and Acts of Worship from the Perspective of Qur'anic and Hadith Teachings". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 4-23. (In Persian)

* Received: 2025/05/13, Revised: 2025/07/14, Accepted: 2025/07/15.

1. Master's student in Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Rajae Teacher Training University, Tehran, Iran. Corresponding Author Email: Fatemehkarimifarshad@gmail.com.
2. Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Shahid Rajae Teacher Training University, Tehran, Iran. Email: Etratdoost@sru.ac.ir.



تبیین چگونگی اقتران اخلاق با عقاید و عبادات از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی

فاطمه کریمی فرشاد^۱

محمد عترت دوست^۲

چکیده

در دنیای معاصر، اقتران میان اخلاق، اعتقادات و عبادات به‌عنوان یک ضرورت اساسی و غیرقابل انکار در فهم دین مطرح است. اما در این میان پرسش مهم و اساسی این است که رفتارهای اخلاقی بر صورت و محتوای عبادات و اعتقادات انسانی چگونه تأثیرگذار بوده و رابطه بین عبادات و اصول اخلاقی در فرآیند رشد معنوی انسان‌ها چگونه قابل تحلیل است. به‌منظور پاسخگویی به این مسئله، در پژوهش حاضر تلاش شده است با استفاده از روش «تحلیل مضمون»، به مطالعه روشمند آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام پرداخته و در دو بخش اعتقادات و عبادات، چگونگی تأثیر متقابل این مسائل در حوزه‌های اخلاق فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد. به‌دلیل پرهیز از گستردگی مباحث نیز جامعه آماری تحقیق صرفاً آیات، روایات و نظرات آیت‌الله جوادی آملی در نظر گرفته شده است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی، مهمترین عامل تأثیرگذار در ایجاد جامعه‌ای سالم، موفق و هدفمند، بهره‌مندی یکسان و همزمان از اعتقادات و عبادات و اخلاقیات به‌صورت همسو است و هیچ‌کدام به تنهایی نمی‌توانند جامعه‌ای آرمانی و مطلوب ایجاد کنند. لذا اخلاقیات به تنهایی یا عبادات در غیاب اخلاقیات و یا اعتقادات در غیاب اخلاقیات اثرگذاری لازم را بر جامعه نخواهد داشت. بنابراین، پیوند عمیقی بین رفتارهای اخلاقی با اعتقادات و میزان عبادات افراد وجود دارد که در برنامه‌ریزی‌های تربیتی و اجتماعی می‌بایست به این نکات توجه بیشتری نمود.

واژگان کلیدی: اخلاق، اعتقادات دینی، عبادت، تأثیر عبادات بر اخلاق، تأثیر اعتقادات بر اخلاق.

استناد: کریمی فرشاد، فاطمه؛ عترت دوست، محمد (۱۴۰۴). «تبیین چگونگی اقتران اخلاق با عقاید و عبادات از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۲)، ۴-۲۳.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴.

۱. دانشجوی کارشناسی‌ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Fatemehkarimifarshad@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. رایانامه: Etratdoost@sru.ac.ir

۱- بیان مسئله

اخلاق، اعتقادات و عبادات، سه رکن اساسی زندگی انسان هستند. آیت‌الله جوادی آملی یکی از اندیشمندان و عالمان دینی معاصر، به‌عنوان یکی از مفسران برجسته قرآن کریم، در تفسیر تسنیم به تبیین عمیق مفاهیم اخلاقی و ارتباط آن‌ها با باورهای دینی و اعمال عبادی پرداخته است. لذا در این پژوهش با انتخاب یک جامعه آماری مناسب و استفاده از یک روش تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور تلاش شده تا به بررسی رابطه و اقتران اخلاق با عقاید و عبادات در آموزه‌های دینی از منظر این اندیشمند پرداخته شود.

جامعه آماری این تحقیق، مباحث آیت‌الله جوادی آملی ذیل تفسیر سوره بقره است؛ چراکه اولاً سوره بقره به‌عنوان بزرگ‌ترین سوره قرآن کریم از نظر محتوای غنی و متنوع، اهمیت ویژه‌ای دارد و ثانیاً این سوره با طرح مباحثی چون اعتقادات، احکام، اخلاق و عبادات، به تبیین اصول اساسی دین اسلام می‌پردازد، به گونه‌ای که یکی از جنبه‌های بارز این سوره، تأکید بر پیوند ناگسستنی میان اخلاق، عبادات و اعتقادات است. آیت‌الله جوادی آملی به تاسی از استادش علامه طباطبایی و بسیاری از حکمای اسلامی دیگر در تعریفی که از دین ارائه فرمودند، مجموعه معارف دین را در سه بخش عقیده، اخلاق، فقه و حقوق تنظیم نموده‌اند. در این پژوهش سعی شده به این مسائل پاسخ داده شود: با توجه به آیات و روایات پیوستگی بین عقاید و عبادات و اخلاقیات به چه شکل است؟ رابطه بین عبادات و اصول اخلاقی در فرآیند رشد معنوی انسان‌ها در آیات و روایات چگونه قابل تحلیل است؟ تأثیر رفتارهای اخلاقی بر صورت و محتوای عبادات و اعتقادات انسانی چگونه است؟

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی در واقع خداوند ایمان و اعتقاد به خود را به درختی تشبیه کرده که ریشه آن عبادت و شاخه‌های این درخت تنومند اخلاق پسندیده و نیکوست، مانند تقوا و حیا؛ و میوه‌ها و محصولات آن دارد که با اذن پروردگارش به دست می‌آید و آن اعمال صالح است. نکته مهم در آیات قرآن و روایات، درهم‌تنیدگی و آمیخته بودن این عناصر سه‌گانه است؛ به طوری که آیات قرآن در هر موضوع با صدر و ذیل آن تناسب دارد و گاهی صدر آیه به یک جنبه از دین توجه کرده و ذیل آیه، بُعد مهم دیگر دین را بیان نموده است. مثلاً اگر صدر آیه درباره شناخت جهان است و ذیل آن در مورد مسائل اخلاقی دین است، اگر در مورد مسائل اخلاقی نکته‌ای گفته می‌شود، در ذیل آن، مسائلی مربوط به قیامت و مباحث اصول دین آمده است؛ زیرا قیامت ظرف ظهور ملکات اخلاقی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۸۱-۸۲)، همچنین در روایات هرکجا از خصوصیات مؤمنان سخن به میان آمده، در کنار اعتقادات و عبادات آن‌ها از اخلاقیاتشان نیز سخن رفته است؛ بنابراین از منظر ایشان بین این سه عنصر پیوستگی و ارتباط وجود دارد.

همچنین در این پژوهش از روش تحقیق میان‌رشته‌ای و متن‌محور «تحلیل مضمون» استفاده شده است که مناسب جهت استخراج مضامین کلیدی از متون گسترده بوده و قابلیت ایجاد شبکه‌ای از مفاهیم متناظر با همدیگر جهت فهم بهتر روابط ساختاری میان موضوعات مختلف را دارد. این روش در سه مرحله: تجزیه



متن و استخراج مضامین پایه، تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان‌دهنده و ترکیب متن و تحلیل مضامین فراگیر اجرا می‌شود که در ذیل، مراحل اجرای روش توضیح داده شده است.

یکی از انواع روش‌های تحلیل کیفی که به کمک آن می‌توان به شکلی نظام‌مند به فهمی عمیق از حجم عظیمی از داده‌های مورد بررسی رسید، روش «تحلیل مضمون» است. تحلیل مضمون، روشی برای شناختن، تحلیلگری و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش تحقیق، فرآیندی برای تحلیل داده‌های متنی است که داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی ارزشمند و تفصیلی تبدیل می‌گرداند (Braun & Clarke, 2006: p 80). فرآیند تحلیل مضمون شامل سه مرحله، شش گام و ۲۰ اقدام است که به صورت اجمال چنین خواهد بود:

مرحله اول: تجزیه متن و استخراج مضامین پایه

مطالعه دقیق مباحث مطرح‌شده توسط آیت‌الله جوادی آملی ذیل تفسیر سوره بقره نشان داد که تعداد قابل توجهی از آیات قرآنی و توضیحات ایشان به موضوع مورد بحث این مقاله مربوط بوده و بنابراین ابتدا آن بخش از جملات مرتبط از متن اصلی تفسیر جدا شده (تجزیه متن) و سپس با انتقال به جداول تحلیل مضمون، کدگذاری شدند و بدین صورت مضامین پایه استخراج گردیدند. در مراحل اولیه تحقیق، تعداد ۱۶۳ کد انتخاب شده که در نتیجه مطالعه مکرر متن با رویکرد تحلیلی، در نهایت تعداد ۱۴ مضمون پایه به دست آمد.

مرحله دوم؛ تشریح متن و شناسایی مضامین سازمان‌دهنده

دسته‌بندی‌های مشخص و منطقی صورت‌گرفته از مضامین پایه، نشان می‌دهد که مجموعه این مضامین را می‌توان ذیل دو مضمون سازمان‌دهنده «اعتقادات» و «عبادات» تقسیم کرد که هرکدام از آن‌ها با توجه به مباحث آیت‌الله جوادی آملی در دو حوزه اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی، جمعاً به چهار مقوله تفکیک می‌شوند.

مرحله سوم؛ ترکیب متن و تحلیل مضامین فراگیر

مرحله سوم، ترکیب کردن متن با کمک طبقه‌بندی مضامین سازمان‌دهنده و رسیدن به مقوله‌هایی است که به آن‌ها مضامین فراگیر گفته می‌شود (ر.ک: عترت‌دوست و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۵۱-۷۰). بعد از بررسی‌های دقیق مضامین سازمان‌دهنده، مطالب استخراج‌شده از تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی ذیل سوره بقره نشان داد که این مضامین را می‌توان ذیل دو مضمون با عناوین «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» طبقه‌بندی نمود.

۲- پیشینه تحقیق

لازم به ذکر است که در رابطه با نقش و تأثیر اخلاق بر مسائل دینی و عبادی انسان و بالعکس، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در ادامه، بخشی از آن‌ها گزارش می‌شود.

مهدی خدابنده‌لو در پایان‌نامه خود با موضوع «تحلیل رابطه احکام عبادی با اخلاق و تربیت در قرآن» با بررسی تأثیر احکام عبادی بر اخلاق و همچنین تأثیر اخلاق بر احکام عبادی و آیات اخلاقی و قلمرو و اقسام اخلاق، همچنین احکام عبادی و اخلاق فردی و اجتماعی، به این نتیجه رسیده است که احکام عبادی در تعمیق و تقویت اخلاق الهی، فردی و اجتماعی بسیار مؤثرند (خدابنده‌لو، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳).

همچنین حسنعلی اخلاقی امیری در مقاله خود با عنوان «نقش و تأثیر اخلاق بر اعتقادات و باورهای دینی از دیدگاه اسلام» بعد از توضیح اخلاق و اعتقادات، اهمیت و جایگاه اخلاق را در روایات را بررسی کرده است. او در ادامه مقاله خود به تأثیر اخلاق بر پذیرش اعتقادات پرداخته است و رذایل اخلاقی را به‌عنوان بیماری‌های قلب معرفی می‌نماید (اخلاقی امیری، ۱۳۹۷، ص ۳۷-۵۲).

بعد از بررسی منابع علمی و کتاب‌ها و مقالات متعددی که پیرامون این مسئله نگاشته شده است، این نتیجه حاصل شد که با وجود تحقیقات ارزشمند انجام‌شده، همچنان پژوهش جدی و روشمندی در رابطه با تبیین چگونگی و میزان اثرگذاری عبادات و اعتقادات دینی در حوزه مسائل اخلاقی به تفکیک اخلاق فردی و اجتماعی به‌صورت مستقل، به‌ویژه از نگاه آیات، روایات و به‌طور موردی بر مبنای نظرات آیت‌الله جوادی آملی انجام نشده است. بر این اساس ضرورت انجام چنین پژوهشی و وجه نوآوری و خاص بودن آن تبیین می‌شود.

۳- مفاهیم نظری

در این بخش مهمترین واژگان تحقیق از جمله اخلاق، اعتقادات و عبادات تبیین خواهد شد و سپس به بررسی اقتران این عناصر سه‌گانه از نظر آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر سوره بقره و روایات پرداخته می‌شود.

۳-۱- اخلاق

«اخلاق» بر وزن «أفعال» کلمه‌ای عربی و جمع «خُلُق» است. «خُلُق» به ویژگی‌های نفس انسان گفته می‌شود، همان‌گونه که «خُلُق» به صفات بدن انسان گفته می‌شود. «اخلاق» در لغت یعنی سرشت و سنجیه؛ اعم از اینکه این سنجیه و سرشت نیکو و پسندیده باشد، مانند: جوانمردی و دلیری؛ یا زشت و ناپسند باشد، مانند: فرومایگی و بزدلی (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۷). اخلاق در اصطلاح دانشمندان هم معانی و کارکردهای مختلفی دارد. یکی از رایج‌ترین کاربردهای اصطلاحی اخلاق در بین اندیشمندان اسلامی عبارت است از:

۱. صفات راسخ نفسانی



صفات پایدار در نفس که باعث صدور کارهایی متناسب با آن‌ها، به صورت خودجوش، بدون نیاز به تفکر و تأمل، از انسان می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

۲. صفات نفسانی

مصباح یزدی در تعریفی می‌نویسد: «گاهی اوقات منظور از اخلاق در اصطلاح اندیشمندان بزرگ، هرگونه صفت نفسانی است که منشأ فعل می‌شود، چه راسخ باشد و چه غیرراسخ و چه از روی تأمل باشد و یا بدون تأمل سر بزند. بنابراین اگر شخص بخیلی که سرشت او بخل‌ورزی و عدم بخشش است، بذل و بخشش کند، این کار او خُلق بخشش به حساب می‌آید و از نظر اخلاقی دارای ارزش مثبت است و یا اگر کسی از روی فکر و تأمل به کاری دست زند، آن کار نیز متصف به ارزش اخلاقی می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۱).

۳. صفات اخلاقی

ویلیام کی در تعریف صفات اخلاقی می‌نویسد: «گاهی واژه اخلاق صرفاً در مورد اخلاق نیک به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: "بخشش کار اخلاقی است" یا "دروغگویی کاری غیراخلاقی است"، یا وقتی که گفته می‌شود: "عصاۃ اخلاق عشق و محبت است" منظور از اخلاق در اینجا، تنها اخلاق نیک است. این معنا از اخلاق، در زبان انگلیسی هم رواج دارد و غالباً تعبیر "اخلاقی" (ethical) معادل "درست" یا "خوب" و در مقابل آن "غیراخلاقی" (unethical)، به معنای "نادرست" و "بد" است» (ویلیام کی، ۱۴۰۲، ص ۲۸). بنابراین آنچه بیان شد، اخلاق صفاتی درونی و پایدار است که باعث صدور کارهایی از شخص متناسب با آن‌ها و به صورت خودجوش می‌شود.

۳-۲- اعتقادات

اعتقاد در لغت از ریشه عقد به معنی بستن، گره بستن و استوار کردن پیمان و عهد است (زبیدی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۱۵-۲۱۶). اعتقاد به معنای باور قلبی داشتن به کار رفته است. عنوان «اعتقاد» در ابواب طهارت و زکات و همچنین در اصول فقه به کار رفته است. اعتقاد داشتن به آنچه باور آن بر مکلف واجب شده، مانند توحید، نبوت و امامت واجب است. در نتیجه تحصیل علم در مورد آن به عنوان مقدمه برای به دست آوردن اعتقاد، واجب خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۶۹-۵۷۰). در اصطلاح، اعتقاد دینی را آنچه از نظر اسلام باید به آن معتقد بود و ایمان داشت، تعریف کرده‌اند (امامی، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

۳-۳- عبادات

عبادت، نهایت تواضع و فروتنی است و به همین خاطر جز در مورد خداوند متعال نیکو نیست. در العین نیز گفته شده است: «عَبْدٌ يَعْبُدُ عِبَادَةً، فَلَا يُقَالُ إِلَّا لِمَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ؛ لَفْظُ عِبَادَتٍ كَرْدُنَ بِهٖ كَارِ نَمِي رُودُ جِزِّ دَرْبَارَةِ كَسِي كِه خَدَا رَا مِي پَرَسْتَد» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۸).



عبادت در اصطلاح فقها عبارت از عملی است که به قصد نزدیکی و تقرب به خداوند انجام گیرد. عبادت به معنای خاص، یعنی عملی که قصد قربت، جزء یا شرط آن باشد؛ به صورتی که عمل بدون قصد قربت، فاسد و باطل است. این عبادت بر دو نوع است: عبادت واجب و مستحب. عبادت به معنای عام، عملی است که قصد قربت جزء یا شرط آن نیست؛ یعنی بدون قصد قربت صحیح است، ولی خود عمل قابلیت تعلق قصد قربت را دارد؛ مانند: واجبات توصلی و تمام کارهای مباح (وحیدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۸).

بنابراین عبادت به معنای اعمالی است که فرد برای ارتباط با خدا و رسیدن به او انجام می‌دهد؛ لذا فقط در مورد خداوند به کار می‌رود و با اخلاق تفاوت دارد. از جمله این اختلاف‌ها عبادت به معنای اطاعت و پرستش خداوند است، اما اخلاق صفاتی درونی و پایدار است که باعث صدور کارهایی از شخص متناسب با آن صفات درونی به صورت خودجوش می‌شود. از طرفی هدف اصلی در عبادت، نزدیک شدن به خداوند و کسب رضایت اوست؛ در حالی که هدف اخلاق، ایجاد رفتار نیکو و رعایت حقوق دیگران است. همچنین منابع عبادت متون اسلامی است؛ در حالی که منابع اخلاق می‌تواند فلسفه، فرهنگ یا تجربه باشد.

۴- تبیین اقتران اخلاق در اعتقادات و عبادات دینی

اخلاق در قرآن و روایات اهمیت بالایی دارد و جایگاه آن در همه ادیان - الهی یا بشری - مورد توجه و تأکید بوده است. دین اسلام، به عنوان دینی که با چهار عنصر امتیاز پیدا کرده، به صورت ویژه به این امر پرداخته و این چهار عنصر به صورت مختصر بدین شرح است: اسلام دین حق است، اسلام دارای جامعیت است، اسلام دین جاودانه است و اسلام دین جهان شمول است (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۹۶). در این دین، به قدری اخلاق فردی و اجتماعی مهم است که هدف از بعثت پیامبر اکرم ﷺ تتمیم و تکمیل مکارم اخلاق بوده است؛ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (همان)؛ من تنها برای تکمیل فضائل اخلاقی مبعوث شده‌ام. از طرفی، داشتن عقاید دینی و پایبندی به آن‌ها می‌تواند تأثیر چشمگیری بر اخلاق فردی و اجتماعی افراد داشته باشد. منظور از داشتن اعتقادات دینی این است که افراد مجموعه‌ای از اصول و ارزش‌های اخلاقی داشته باشند و همین به افراد در پایداری در برابر وسوسه‌ها و چالش‌های پیش رو کمک می‌کند. معمولاً انسان‌ها رفتارهایشان را بر اساس انگیزه‌های قوی تنظیم می‌کنند و هر چقدر برای انجام عملی انگیزه قوی‌تری وجود داشته باشد، احتمال انجام آن عمل بالاتر می‌رود. بنابراین هرچقدر فرد عقاید قوی‌تر و اصول اخلاقی مشخصی داشته باشد، در برابر وسوسه‌ها و چالش‌های زندگی مقاوم‌تر است؛ زیرا انگیزه‌ای قوی برای مبارزه با تمایل به ارتکاب رفتارهای غیراخلاقی و وسوسه‌ها دارد و آن، جلب رضایت و محبت خداست.

۴-۱- تأثیر اعتقادات دینی بر اخلاق فردی

برخی از رفتارهای اخلاقی، فقط جنبه فردی دارند و بدون در نظر گرفتن اجتماع، مطرح‌اند. به این گونه از خوی‌ها، اخلاق فردی می‌گویند. برخی از مفاهیم اخلاقی نیز جزء اخلاق فردی (فضائل و رذائل) به شمار می‌آیند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷). اخلاق فردی، ارزش‌های اخلاقی مربوط به حیات فردی

انسان هاست که آدمی را فارغ از رابطه با غیر در نظر می‌گیرد (گرامی، ۱۳۹۶، ص ۶۳) و در آن سخن از اتصاف به فضایل نفسانی است.

در اسلام اخلاقیات بر اساس اعتقادات دینی، از قرآن و سنت پیامبر ﷺ الهام گرفته شده است و نقشی پررنگ در هدایتگری انسان‌ها به سوی زندگی اخلاقی دارد. اعتقادات دینی در تفسیر تسنیم به‌عنوان منبعی برای تقویت صفات نیکو و فضائل اخلاقی معرفی می‌شوند و از سوی دیگر، انسان‌ها را از رذائل اخلاقی و گناهان دور می‌سازند. در این تفسیر به‌طور گسترده به تبیین رابطه مستقیم میان اعتقادات دینی و اخلاقیات پرداخته و بیان می‌شود که چگونه اعتقادات دینی می‌توانند بهبود رفتارهای فردی و اجتماعی را به دنبال داشته باشند.

۴-۱-۱- ترویج مسئولیت‌پذیری

مسئولیت، یعنی پاسخگو بودن در زمانی که فرد مورد بازخواست قرار می‌گیرد. اهل لغت، مسئولیت را مترادف موظف بودن و یا متعهد بودن در انجام کاری می‌دانند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۴، ص ۴۴۷). از طرفی احساس مسئولیت در مورد افراد به‌معنای قابلیت پذیرش، پاسخگو بودن و به‌عهده گرفتن کاری است که از کسی درخواست شود و افراد حق دارند آن را بپذیرند یا نپذیرند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۲۵).

در تفسیر تسنیم، مسئولیت‌پذیری به‌عنوان یکی از اصول اخلاقی مهم مورد بحث قرار گرفته است. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...»؛ خدا هیچ‌کس را تکلیف نکند مگر به قدر توانایی او، نیکی‌های هرکس به سود او و بدی‌هایش نیز به زیان خود اوست. پروردگارا، ما را بر آنچه به فراموشی یا به خطا کرده‌ایم مؤاخذه مکن. بار پروردگارا، تکلیف گران و طاقت‌فرسا که بر پیشینیان ما نهاده‌ای بر ما مگذار... (بقره: ۲۸۶) می‌نویسد: «تکلیف در هر حوزه‌ای که راه بیابد طبق هندسهٔ وسع است نه بیش از آن، و این تحدید به لحاظ یک طرف است نه دو طرف؛ یعنی تکلیف بیش از وسع نیست؛ نه آنکه تکلیف حتماً هم‌سطح با وسع است، زیرا تکلیف کمتر از وسع هم ممکن است. تکلیف نکردن خدا به بیش از توانایی فردی یا جمعی انسان از سنت‌های عمومی اوست که در همهٔ امت‌های پیش از اسلام نیز بوده است و به امت اسلام اختصاص ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۲۱۷). در روایات هم بر مسئولیت‌پذیری تأکید زیادی شده است، چنان‌که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ لَاتَعَصُوا؛ از خدا بترسید و پرهیزکار باشید، زیرا شما نزد خداوند مسئول بندگان خدا، شهرها، خانه‌ها و حیوانات هستید» (شریف رضی، ۱۳۷۹ق، خطبه ۱۶۷).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، میزان سعادت هر فرد و در واقع حقیقت اصلی شخصیت او وابسته به میزان مسئولیت‌پذیری است. هرچه افراد مسئولیت‌پذیرتر باشند، از اخلاق فردی و اجتماعی بهتر و مطلوب‌تری برخوردارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۴-۳۲۶).

بر اساس آنچه بیان شد، یکی از اخلاقیات تأثیرگذار بر خُلقیات فردی مسئولیت‌پذیری است که هر شخصی، این خصوصیت را لازمهٔ انسانیت می‌داند. از طرفی یکی از مهمترین عوامل تقویت‌کنندهٔ این خصیصه، داشتن اعتقادات قوی است؛ زیرا دین اسلام تأکید زیادی بر آن دارد.

۴-۱-۲- تأکید بر تأمل و خودآگاهی

«خودشناسی به این معناست که انسان مقام واقعی خود را درک کند، بداند که در خیلی از موارد از جمله معرفت می‌تواند بر فرشتگان پیشی بگیرد، بداند که او آزاد و مختار و مسئول خویشتن و مسئول افراد دیگر و مسئول آباد کردن جهان و بهتر کردن جهان است، امانت‌دار الهی است، به‌طور اتفاقی، برتری نیافته است تا استبداد بورزد و همه چیز را برای شخص خود تصاحب کند و مسئولیت و تکلیفی برای خویشتن قائل نباشد» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۸۳-۲۸۴).

ذیل تفسیر سورهٔ بقره در تفسیر تسنیم، توضیحات گسترده‌ای دربارهٔ تأمل و خودآگاهی داده شده است. برای مثال در تفسیر آیهٔ «اتُّمِرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَسْؤُونَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟» چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید و حال آنکه کتاب خدا را می‌خوانید، چرا اندیشه نمی‌کنید؟ (بقره: ۴۴) می‌نویسد: «از امر به معروف آمر بی‌عمل، به خودفراموشی تعبیر شده است. انسان از دو خود برخوردار است که در واقع عبارت از دو درجه از نفس اوست؛ درجهٔ عالی که همان مرتبهٔ حیات انسانی است و درجهٔ دانی که عبارت از مرتبهٔ حیات گیاهی یا حیوانی اوست» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۱۰۹). در روایات هم بر خودشناسی و وجود دو درجه در نفس تأکید شده است. برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «المَعْرِفَةُ بِالنَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعْرِفَتَيْنِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۶۷۵)؛ خودشناسی، سودمندترین دو شناخت است.

همچنین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «أَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً» (شعیری، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۶)؛ باایمان‌ترین شما باشناخت‌ترین شماست.

مطابق با نظر آیت‌الله جوادی آملی: «از آنجاکه جهان و جهان‌آفرین‌شناسی امری ممکن است و از سوی دیگر، هر عالمی از منظر هویت خویشتن به جستجوی شناخت خارج از خود گام برمی‌دارد، لذا هرگونه شناخت بیرونی، بدون شناخت خویشتن و درک توانایی شناخت سایر امور به ثمر نمی‌رسد و این همان امکان، بلکه فعلیت خودشناسی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). با توجه به آیات، روایات و نظرات آیت‌الله جوادی آملی، خودشناسی برای یک شخص متدین، به‌معنای درک عمیق‌تری از خود و ارتباطش با خداوند است. این فرآیند به او کمک می‌کند تا نقاط قوت و ضعف خود را بشناسد و در مسیر بندگی خداوند گام بردارد. همچنین، خودشناسی باعث می‌شود تا فرد مسئولیت‌هایش را درقبال دیگران بهتر درک کند و با اصلاح رفتارهایش به رشد اخلاقی و معنوی دست یابد. در نهایت، این شناخت به او کمک می‌کند تا با دیگران با محبت و همدلی بیشتری برخورد کند و جامعه‌ای بهتر بسازد.

۴-۱-۳- ایجاد آرامش روحی

افرادی که اعتقاد بیشتری به دین دارند، اعتماد به نفس بالاتری داشته و برای جامعه کارآمدتر و سودمندتر هستند، همان طور که در آیات قرآن کریم آمده است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾؛ آن‌ها کسانی هستند که ایمان آورده و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش می‌گیرد، آگاه باشید که تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش پیدا می‌کند (رعد: ۲۸). در تعالیم اسلامی اهمیت زیادی به سلامت جسم و روان داده شده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا زَيَّنَّهُ بِالسَّكِينَةِ وَ الْحِلْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۵)؛ هنگامی که خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، او را به آرامش دل و صبر، زینت می‌بخشد. حضرت زهرا علیها السلام فرمودند: «فَقَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشَّرِكِ ... وَ الْعَدْلَ تَسْكِيناً لِلْقُلُوبِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۶۸)؛ خداوند ایمان را برای پاکی از شرک ... و عدل و داد را برای آرامش دل‌ها واجب نمود.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی: «در حیات طیبه قرآنی اختلالات روانی مثل افسردگی، اضطراب و غم درمان می‌شود و به تعبیر قرآن انسان شفا پیدا می‌کند. تا زمانی که حیات انسان در سر حد حیات و زندگی حیوانی قرار داشته باشد و وارد حیات طیبه قرآنی نشده باشد، عاری از زندگی حقیقی انسانی است و سلامت روانی او به خطر می‌افتد. این حیات طیبه، برتر از حیات حیوانی مشترک بین انسان و حیوان است و آثاری که قرآن برای آن ذکر کرده بسیار بالاتر از اثرات حیات عادی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴). با توجه به آنچه بیان شد، داشتن عقاید دینی آثار مثبت متعددی بر اخلاق فردی دارد که از جمله آن‌ها ایجاد آرامش روحی در افراد است. وقتی فرد به یک نیروی بالاتر ایمان دارد، احساس امنیت و آرامش بیشتری را تجربه می‌کند. این ایمان می‌تواند در زمان‌های چالش برانگیز به او کمک کند تا با مشکلات بهتر کنار بیاید. علاوه بر این، دین معمولاً به افراد معنا و هدفی برای زندگی می‌دهد. این حس هدفمندی می‌تواند به کاهش اضطراب و استرس کمک کند؛ زیرا فرد می‌داند که در مسیر خاصی حرکت می‌کند و زندگی‌اش معنا دار است.

۴-۱-۴- ترویج امانت‌داری

تفسیر آیت‌الله جوادی آملی در مورد آیه ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَاتَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾؛ و اگر در سفر باشید و نویسندگی نیابید، برای وثیقه دین گروی گرفته شود و اگر برخی بعضی را امین داند (و به او امانت بسپارد) پس باید ادا کند آن امین آنچه را که به امانت گرفته است و از خدای خود بترسد (و به امانت خیانت نکند)، و کتمان شهادت ننمایید، که هرکس کتمان کند البته به دل گناهکار است و خدا از همه کار شما آگاه است (بقره: ۲۸۳)، بدین گونه است که اگر در قرآن به ادای دین و گرفتن شاهد و رهن گرفتن دستور داده شده است، صرفاً برای ارشاد و به منظور حفظ مصالح مردم در امور تجاری آمده است که اگر جامعه بر اساس آن‌ها اداره شود، بسیاری از مشکلات اداری و اختلافات مالی بین افراد برطرف

می‌شود. اما اگر کس دیگری را امین خود بداند، دیگر جای اضطرابی نیست تا گرو بگیرد و با ضمانت اجرایی تقوای الهی، حق هیچ‌یک تباه نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۱۱۹).

امام صادق علیه السلام در این رابطه می‌فرماید: «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا زَكَاةَ لَهُ وَلَا زَكَاةَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ» (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۱)؛ هرکه پیمان‌شکن است دین ندارد، و هرکه امین نیست ایمان ندارد و هرکه زکات مالش را نپردازد نمازش بی‌اثر است و هرکه پرهیزگار و خویش‌دار نباشد زکاتش اثر ندارد. همچنین ایشان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَ الْفَاجِرِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۴)؛ خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر اینکه راستگویی و آداء امانت نسبت به نیکوکار و بدکار جزء تعلیمات او بود.

بنابر آنچه گفته شد اعتقادات دینی به‌عنوان عاملی کلیدی در شکل‌دهی به رفتارها و اخلاق فردی شناخته می‌شوند. این اعتقادات نه تنها اصول اخلاقی را تعریف می‌کنند، بلکه به فرد انگیزه می‌دهند تا به این اصول پایبند باشد. افرادی که به دینی خاص اعتقاد دارند، معمولاً از آموزه‌های آن دین برای هدایت رفتارهای خود استفاده می‌کنند. این آموزه‌ها شامل ارزش‌هایی چون مسئولیت‌پذیری، خودآگاهی و... هستند که می‌توانند به بهبود تعاملات فردی کمک کنند و در نهایت، اعتقادات دینی به بهبود کیفیت زندگی فرد کمک می‌کند.

۴-۲- تأثیر اعتقادات دینی بر اخلاق اجتماعی

تعریف اخلاق اجتماعی عبارت است از «آن دسته از بایدها و نبایدهای غیرالزامی که اعم از صفات نفسانی و افعال هستند و چنین اخلاقی اگر مربوط به روابط گروهی و جمعی باشد اخلاق اجتماعی گفته می‌شود» (ملکی‌راد، ۱۴۰۱، ص ۱۰۶). مصادیق زیادی از فضائل اخلاق اجتماعی وجود دارد که سوره بقره به آن‌ها پرداخته است و در روابط انسانی و اجتماعی تأثیرگذار هستند که از این مجموعه می‌توان به اخلاق اجتماعی در ارتباطات با دیگران در کوچک‌ترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده و یا بزرگ‌ترین نهاد آن یعنی جامعه جهانی دست یافت که تنها به بررسی برخی از مهمترین موارد فضائل اخلاق اجتماعی به قدر ضرورت اکتفا می‌شود.

۴-۲-۱- ترویج بخشش و گذشت

با بررسی آیات و روایات چنین به‌دست می‌آید که یکی از اصول اساسی اسلام، بخشش و گذشت است و هرچقدر افراد جامعه به اعتقادات اسلامی پایبندتر باشند، میزان عفو و گذشت در آن‌ها بالاتر است. همچنین پس از بررسی روایات مشخص می‌شود یکی از ارزش‌های بزرگ اسلام عفو است؛ به‌عنوان مثال امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ، مُرَوِّتُنَا الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمْنَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸)؛ ما خاندانی هستیم که جوانمردی مان گذشت از کسی است که بر ما ستم کرده است. همچنین رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «عَلَيْكُمْ بِالْعَفْوِ فَإِنَّ الْعَفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا فَتَعَاظُوا يَعْزِّكُمْ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۸)؛ بر شما باد گذشت، زیرا گذشت جز بر عزت بنده نمی‌افزاید. پس از یکدیگر گذشت کنید تا خداوند شما را عزت بخشد.

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾؛ (فقیر سائل را به) زبان خوش و طلب آمرزش (رد کردن) بهتر است از صدقه‌ای که پی آن آزار کنند و خداوند بی‌نیاز و بردبار است (بقره: ۲۶۳) می‌نویسد: «اگر در درون نظام اسلامی برخورد و بدرفتاری میان مسلمانان رخ دهد، اصل این است که دو طرف باید بکوشند دشمنی را از بین ببرند و شیطان را در القای دشمنی ناامید کنند؛ نه اینکه یکدیگر را دشمن بدانند. این مهم با دفع سیئات به وسیله حسنات تحقق می‌یابد. دستور مغفرت و گذشت از خطای یکدیگر یا سوءرفتار سائل هم، در جهت تحقق این اصل است» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۲۵۹).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی دستور رایج اسلامی، برخورد مهربانانه با هر انسان است و آنچه درباره مشرکان نازل شده، بر اساس همین فرمان عمومی است و آنچه درباره اهل کتاب وارد شده نیز بر همین منوال است. اصل اخلاقی حاکم بر روابط اجتماعی، در برخوردها گذشت از زشتی و دفع بدی به سبک خوبی است. مظهر خدای عَفْوٌ و صَفْحٌ شدن، مقام منیعی است که فقط در مکتب قرآن فراهم می‌شود. انسان‌ها جانشینان خداوند در زمین هستند پس لازم است مظهر رأفت باشند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۰-۱۶۱).

در نتیجه، عقاید دینی نه تنها ما را به سمت بخشش و گذشت هدایت می‌کنند و هر چه فرد عقاید قوی‌تری داشته باشد بخشنده‌تر است، بلکه این رفتارها را به‌عنوان راهی برای رسیدن به آرامش و سعادت در زندگی نیز معرفی می‌کنند.

۴-۲-۲- ترویج صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

با بررسی آیات و روایات درباره مسئله صلح مشخص می‌شود بحث اخوت و برادری یکی از مهمترین امور اسلام است و در آیات قرآن کریم اشارات مستقیمی به این مسئله شده است: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾؛ به وسیله ریسمان الهی خود را نگه دارید و راه تفرقه نروید و به یاد آورید آن زمانی را که با هم دشمن بودید و خداوند بدین وسیله، بین دل‌های شما الفت برقرار کرد و شما به برکت آن، برادران هم گردیدید (آل عمران: ۱۰۳). آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم در تبیین این آیه می‌نویسد: «منشأ اختلاف، دنیادوستی است و حب دنیا، عامل اختلاف است. پس اگر همه، اهل دنیا باشند باز هم اختلاف دارند. اگر بعضی، اهل دنیا باشند و بعضی اهل آخرت، باز هم اختلاف هست ولی اگر همه اهل آخرت باشند البته اختلاف ندارد، چون بین آخرتی‌ها هیچ اختلافی نیست، همان‌طوری‌که در بهشت بین بهشتی‌ها و مردان باایمان هم اختلافی نیست که ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ در دل‌هایمان نسبت به مؤمنان، خیانت و کینه قرار نده (حشر: ۱۰) دعای مردم باایمان است، وصف بهشتیان را از خدا مسئلت می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۵، ص ۲۷۹).

پیامبر از همان روزهای اولیه ورود به مدینه این مطلب را تأکید می‌کردند. سیره نبوی نیز بر همین طریق بوده است. جابر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که: «قَالَ مِنْ حَقِّ الْمُؤْمِنِ عَلَىٰ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ أَنْ يُشْعَ جَوْعَتَهُ وَ يُؤَارِيَ عَوْرَتَهُ وَ يُفْرِجَ عَنْهُ كُرْبَتَهُ وَ يَقْضِيَ دَيْنَهُ فَإِذَا مَاتَ خَلَفَهُ فِي أَهْلِهِ وَ وُلْدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ حق مؤمن بر برادر مؤمنش این است که نگذارد گرسنه و برهنه بماند، کدورتش را برطرف کند و قرضش را بپردازد و پس از مرگ هم جانشین او در خانواده او باشد. در نتیجه اسلام دین مسالمت و صلح و برادری است. اعتقادات انسان‌ها می‌توانند تأثیر عمیقی بر روابط اجتماعی و ایجاد صلح در جوامع داشته باشند. وقتی افراد به ارزش‌ها و باورهای مشترکی اعتقاد دارند، احساس همبستگی و نزدیکی بیشتری پیدا می‌کنند. جوامع با اعتقادات مشترک معمولاً شبکه‌های حمایتی قوی‌تری دارند که در زمان‌های بحران می‌تواند به حفظ صلح و آرامش کمک کند. به این ترتیب، اعتقادات می‌توانند به‌عنوان عاملی برای همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع نیز عمل کنند.

۴-۲-۳- ترویج عدالت و انصاف

یکی از کارکردهای مهم اعتقادات دینی در حوزه اجتماعی، اجرای عدالت است. قرآن کریم بر عدالت اجتماعی تأکید فراوان دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا...»؛ ای اهل ایمان، چون به قرض و نسیه معامله کنید تا زمانی معین، سند و نوشته در میان باشد و بایست نویسنده درستکاری معامله میان شما را بنویسد و نباید کاتب از نوشتن خودداری کند، که خدا به وی نوشتن آموخته است، پس باید بنویسد و مدیون باید مطالب را املاء کند و از خدا بترسد و از آنچه مقرر شده چیزی نکاهد...» (بقره: ۲۸۸). از نظر آیت‌الله جوادی آملی چون کیفیت عالم شدن را خداوند آموخت، کیفیت عادل شدن را نیز خود خداوند بیان کرده است. ایشان عدل را قطب محوری می‌داند که علم را به همراه می‌آورد. ولی علم قطب نیست، زیرا ممکن است که عدل را به‌همراه نیاورد؛ یعنی کسی که عادل است و واجب را انجام می‌دهد و از حرام پرهیز می‌کند، هرگاه مطلبی را نمی‌داند مسئولیت آن را نیز نمی‌پذیرد و در صورت قبول مسئولیت کاملاً آن را با رعایت ضوابط قانونی اجرا می‌کند؛ ولی کسی که عالم است ممکن است گرفتار هوای نفس شود، بنابراین هر جا عدل هست علم هم خواهد بود؛ لذا هر کجا علم هست وجود عدل ضروری نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۱۸۲).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «اجْعَلِ الدِّينَ كَهْفَكَ وَ الْعَدْلَ سَيْفَكَ تَنْجُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ تَنْظُرَ عَلَىٰ كُلِّ عَدُوٍّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۱)؛ دین را پناهگاه و عدالت را اسلحه خود قرار ده تا از هر بدی نجات پیدا کنی و بر هر دشمنی پیروز گردی. امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «الْأَنَاسُ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عَدِلَ بَيْنَهُمْ وَ تُنَزَّلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا وَ تُخْرِجُ الْأَرْضُ بِرَكَّتِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَىٰ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۸)؛ هنگامی که در میان مردم عدالت برقرار شود، بی‌نیاز می‌شوند و خداوند متعال از آسمان روزی خود را فرو می‌فرستد و زمین برکاتش را بیرون می‌ریزد.

بنابر آنچه بیان شد، اعتقادات انسان‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به رفتارهای اخلاقی و اجتماعی دارند. یکی از این رفتارها، رعایت عدالت است که به‌عنوان یک ارزش اساسی در جوامع مختلف شناخته می‌شود. هنگامی که یک جامعه به اصول اخلاقی خاصی پایبند است، افراد در آن جامعه بیشتر تمایل دارند از رفتارهای ناعادلانه پرهیز کنند. همچنین، اعتقادات می‌توانند به افراد یادآوری کنند که عدالت نه تنها یک وظیفه اجتماعی، بلکه یک مسئولیت اخلاقی است. این احساس مسئولیت می‌تواند به تقویت روابط اجتماعی و کاهش تنش‌ها کمک کند.

در نهایت، رعایت عدالت به‌عنوان یک کار اخلاقی در جامعه، به ترویج همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد فضایی امن و پایدار منجر می‌شود. اعتقادات، با ایجاد انگیزه و هدایت رفتارها، می‌توانند به تحقق این هدف کمک کنند.

۴-۳- تأثیر عبادات دینی بر اخلاق فردی

عبادات دینی، به‌ویژه مناسک عبادت فردی، تأثیر عمیق و گسترده‌ای بر اخلاق فردی دارند. رابطه دین و اخلاق یکی از مباحث با دامنه وسیع و با پیشینه‌ای چند هزار ساله است. برای نمونه، ذاتی یا الهی بودن حسن یا قبح افعال، دست‌کم از زمان سقراط مطرح بوده است (افلاطون، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۳). یکی از عبادات در دین اسلام نماز است که در آیات و روایات آثار دنیوی و اخروی بسیاری برای آن مطرح شده است. در ادامه تنها به بررسی برخی از این تأثیرها پرداخته شده است:

۴-۳-۱- تقویت ارتباط با خداوند

یاد خداوند یک ارزش والا و وسیله‌ای برای آرامش دل‌هاست. از طرفی یاد قیامت نیز بازدارنده از گناه و فساد می‌باشد، لذا می‌توان اظهار داشت که نماز یادآور یوم‌الدین است. در مسیر حرکت انبیا، شهدا و صالحان بودن یک ارزش است که مؤمنان در نماز این مطلب را از خدا می‌خواهند. با این عبارت که آن‌ها را در «صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» قرار دهد و تنفر خود را از ستمکاران و گمراهان با جمله «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» اعلام می‌کنند (نصف‌پور، ۱۳۹۷، ص ۶).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ رَجُلٌ صَدَقَ فِي حَدِيثِهِ مُحَافِظٌ عَلَى صَلَاتِهِ» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۷۱)؛ محبوب‌ترین بنده نزد خدای عزوجل کسی است که راستگو و مراقب نمازش باشد. همچنین امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ أَصْلَحَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۶)؛ هرکس رابطه‌اش را با خدا اصلاح کند، خداوند رابطه او را با مردم اصلاح خواهد نمود. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، نماز آن خاصیت را دارد که بین نمازگزار و خداوند رابطه ناگسستگی ایجاد کند. وصول به خدا و نیل به مقام قرب الهی یک راه طولانی است و پیمودن این راه طولانی مرکب می‌خواهد و بهترین و راهوارترین مرکب این سفر، نماز شب است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۵۵).

با توجه به آنچه بیان شد نماز یکی از اصلی‌ترین عبادات در اسلام است که تأثیر عمیقی بر ارتباط انسان با خداوند دارد. وقتی انسان نماز می‌خواند، در واقع لحظاتی را برای یادآوری خداوند اختصاص می‌دهد. این یادآوری باعث می‌شود که فرد از دغدغه‌های روزمره دور شود و به آرامش برسد. نماز به انسان کمک می‌کند تا از اشتباهات خود توبه نموده و به سوی بهبود و رشد معنوی حرکت کند. به این ترتیب، نماز نه تنها یک عبادت، بلکه ابزاری برای تقویت ارتباط عمیق‌تر با خداوند و بهبود روحیه فردی نیز است.

۴-۳-۲- بازداري از گناه

آثار نماز در نگاه‌های مختلف علمی به صورت گسترده بررسی و ثمرات و برکات زیادی برای آن برشمرده شده است. برای مثال می‌توان گفت «نماز یک نشانه خضوع جان در برابر جانان است، از طرفی برنامه بندگی و کتاب نیایش است. نماز، دل را باصفا، اندیشه را زائل، امید را افزون، جهت را خدایی و زندگی فرد را از گناه و زشتی پاک می‌سازد. نماز انسان را در برابر گناه بیمه می‌گرداند و زنگار گناه را از آئینه دل می‌زداید، جوانه‌های ملکات عالی انسان را در اعماق جان بشر می‌رویاند و اراده را قوی و قلب را پاک و تطهیر گردانده و روح را تطهیر می‌کند» (نجف‌پور، ۱۳۹۷، ص ۶).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»؛ بر همه نمازها و به ویژه نماز میانه محافظت کنید و فروتنانه کنید برای خدا قیام کنید (بقره: 238) بیان می‌کند که مسلمانان باید نمازهای پنج‌گانه یومیه را از نظر کمی و کیفی پاس بدارند تا از آثار و برکات فراوان این فریضه بزرگ الهی برخوردار شوند. در مرحله حدوث، باید نماز را با آداب و شرایط آن انجام داد و در مرحله بقا هم آن را حفظ کرد؛ از این رو، باید از اعمالی که به اخلاص نماز آسیب می‌زند پرهیز نمود. همان‌گونه که نمازگزار نماز را پاس می‌دارد، نماز نیز مظهر حفظ خدای حفیظ است و نمازگزار را از زشتی‌ها و شهوات حفظ می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۱، ص ۳۲۴). همچنین امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّهَا لَتَحْتَّ الذُّنُوبَ حَتَّ الْوَرَقِ وَ تَطْلُقُهَا إِطْلَاقَ الرَّبَقِ» (شریف رضی، ۱۳۷۹ق، خطبه ۱۹۷)؛ نماز گناهان را مثل برگ درختان می‌ریزد و گردن انسان را از ریسمان گناه آزاد می‌کند.

در نماز، فرد به ارزش‌های معنوی و اخلاقی خود بیشتر توجه می‌کند. احساس نزدیکی به خداوند و آگاهی از نظارت او بر اعمال، انگیزه‌ای قوی برای پرهیز از کارهای ناپسند ایجاد می‌کند. فردی که همواره با خداوند در ارتباط است و او را ناظر بر اعمال خود می‌داند، برای کسب هر چه بیشتر خصایص انسانی حرکت خواهد کرد. نماز نه تنها به افراد آرامش می‌دهد، بلکه به آنان کمک می‌کند از گناهان نیز دوری نمایند.

۴-۴- تأثیر عبادات دینی بر اخلاق اجتماعی

عبادت دینی به عنوان یک عمل معنوی و اجتماعی، تأثیر عمیقی بر اخلاق اجتماعی دارد. لازم به ذکر است که مصادیق زیادی از عبادات دینی وجود دارد که سوره بقره به آن‌ها پرداخته است و در روابط انسانی و اجتماعی تأثیرگذار هستند. از این مجموعه گسترده می‌توان به تأثیر عبادت در مراسم‌های جمعی مثل نماز

جمعه و جماعت و حج بر مدل‌سازی رفتار نام برد، یا به تأثیر عباداتی مثل روزه داری و انفاق با ترویج همدلی و... اشاره نمود. در ادامه به بررسی برخی از مهمترین موارد فضائل اخلاق اجتماعی به اندازه ضرورت اکتفا می‌شود که عبارت‌اند از:

۴-۴-۱- کاهش تنش‌ها

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه **﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾**؛ و یاری جوید از خدا به صبر و نماز، که نماز (با حضور قلب) امری بسیار بزرگ و دشوار است مگر بر خداپرستان فروتن (بقره: ۴۵)، می‌نویسد: «این آیه راه استعانت را نشان می‌دهد و می‌فرماید: از صبر و نماز کمک بجوید». سپس درباره شرط تحقق این استعانت می‌فرماید: «کسانی می‌توانند از نماز بهره‌گیرند یا اهل نماز و استعانت از آن باشند که از خاشعان شمرده شوند؛ یعنی اگر قلب شکسته و خاشع باشد می‌تواند از عالم غیب، امدادها را دریافت کند. به‌جا آوردن نماز همراه خضوع، خشوع، حضور قلب و رعایت همه شرایط و خصوصیت‌های آن در گرو صبر و پایداری است» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۳۰).

امام علی علیه السلام می‌فرماید: **«كُنْ بَطِيءَ الْغَضَبِ سَرِيعَ الْفَيْءِ مُحِبًّا لِقَبُولِ الْعُذْرِ»** (خوانساری، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۶۰۷)؛ دیر خشم و زودگذشت باش و قبولِ عذر را دوست بدار. همچنین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: **«مَا يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ غَمٌّ مِنْ غَمُومِ الدُّنْيَا أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيَدْخُلَ الْمَسْجِدَ فَيَرْكَعُ رَكَعَتَيْنِ يَدْعُو اللَّهَ فِيهِمَا أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾»** (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳)؛ چه عاملی مانع می‌شود یکی از شما را در وقتی که غم و اندوه دنیوی بر او وارد شد، برود وضو بگیرد و داخل مسجد شود و دو رکعت نماز بخواند و خداوند بزرگ را بخواند. مگر نشنیده‌اند که پروردگار می‌فرماید به‌وسیله صبر و نماز از خدا یاری بخواهید.

مجموعه عبادات به افراد یادآوری می‌کنند که باید به یکدیگر احترام بگذارند و در تعاملات خود اخلاق را رعایت کنند. این رفتارهای مثبت نه تنها در محیط‌های مذهبی، بلکه در زندگی روزمره نیز نمود پیدا می‌کند. فضایی که در هنگام عبادت ایجاد می‌شود، معمولاً آرامش‌بخش است و افراد را به گفت‌وگو و تفاهم دعوت می‌کند. این امر می‌تواند به بهبود روابط اجتماعی و ایجاد صلح و کاهش تنش در جامعه نیز کمک کند.

۴-۴-۲- ترویج وحدت و همدلی

با کمی دقت و توجه در آثار عبادات گروهی می‌توان به این نتیجه رسید که با مشارکت فعال در عبادت‌های گروهی موجود در جامعه، افراد می‌توانند احساس همدلی بیشتری نسبت به یکدیگر پیدا کنند. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه **﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يَضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (بقره: ۲۶۱) می‌نویسد: «در این مجموعه، مؤمنان را به انفاق بی‌منت مال طیب در راه خدا به نیازمندی که در راه خدا فقیر شده‌اند، تشویق و پاداش بزرگ دنیا و آخرت چنین انفاقی را گوشزد می‌کند. در قرآن کریم، پاداش انفاق با تعابیر و مراتب مختلف یاد شده است.



گاهی به انفاق‌کننده وعده می‌دهد که بر اثر انفاق چیزی از مال او کاسته نمی‌شود و خدا جایگزینش را عنایت می‌کند و میزانش حداقل برابر خود آن و حداکثر آن شمارش‌ناشدنی است. مثل این انفاق، چون برداشتن آب از نهر جاری است که به محض برداشتن جایش پر می‌شود و خالی نمی‌ماند، برخلاف سنگی که از زمین کنده شود و جای آن گود بماند» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۲۱۲). در روایات نیز تأکید زیادی بر همدلی با مؤمنان شده است. برای نمونه امام علی علیه السلام می‌فرماید: «... وَ عَلَیْكُمْ بِالتَّوَّاصِلِ وَ التَّبَادُلِ، وَ اِیَاكُمْ وَ التَّدَابُرَ وَ التَّقَاطُعَ...» (شریف رضی، ۱۳۷۹ق، نامه ۴۷)؛ بر شما باد پیوند با یکدیگر و بخشش به یکدیگر و زنده‌ها از پشت کردن به یکدیگر و بریدن از یکدیگر.

عبادت باعث تقویت پیوندهای اجتماعی و افزایش همبستگی در اجتماع می‌شود. وقتی افراد در کنار هم به عبادت می‌پردازند در جامعه احساس تعلق و امنیت پیدا می‌کنند. در واقع، عبادات مشترک مانند نماز جماعت یا مراسم مذهبی، فضایی را ایجاد می‌کند که در آن افراد می‌توانند احساسات مثبت خود را به اشتراک بگذارند و روابط خود را بیش از پیش تقویت نمایند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا میزان اثرگذاری آموزش عقاید دینی و عمل به عبادات در رشد و تکامل اخلاقیات انسانی از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی اهل بیت علیهم السلام مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد. به همین دلیل، با مطالعه موردی نظرات آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم، مجموعه گزارش‌ها و آیات و روایاتی که در این زمینه وجود دارد، با روش تحلیل مضمون مورد تحلیل قرار گرفتند.

نتایج کلی این پژوهش که نشان‌دهنده اهمیت و تأثیر متقابل سه عنصر عقاید، عبادات و اخلاقیات در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست، به شرح ذیل است:

۱. مطالعه دقیق مباحث مطرح‌شده توسط آیت‌الله جوادی آملی با انتخاب گزینشی مباحث تفسیری ذیل سوره بقره در تفسیر تسنیم نشان داد که تعداد ۱۶۳ جمله و عبارت، شامل آیات قرآن و توضیحات ایشان به موضوع مورد بحث این مقاله مربوط بوده که در نتیجه مطالعه مکرر متن با رویکرد تحلیلی، در نهایت تعداد ۱۴ مضمون پایه از آن‌ها به دست آمد.

۲. دسته‌بندی‌های مشخص و منطقی صورت‌گرفته از مضامین پایه، نشان داد که مجموعه این مضامین را می‌توان ذیل دو مضمون سازمان‌دهنده «اعتقادات» و «عبادات» تقسیم کرد که هرکدام از آن‌ها با توجه به مباحث آیت‌الله جوادی آملی در دو حوزه «اخلاق فردی» و «اخلاق اجتماعی» طبقه‌بندی شده و در نهایت به چهار مقوله کلی در پژوهش تفکیک شدند.

۳. نتایج تحقیق نشان دادند که از منظر آموزه‌های قرآنی و روایی، آموزش اعتقادات دینی باعث رشد اخلاقیات فردی انسان به‌ویژه در حوزه مسئولیت‌پذیری، تأکید بر تأمل و خودآگاهی، ایجاد آرامش روحی و ترویج امانت‌داری خواهد شد. همچنین این آموزش‌ها زمینه‌ساز ترویج بخشش و گذشت، صلح و همزیستی

مسالمت‌آمیز و عدالت و انصاف در جامعه اسلامی شده است و اخلاقیات اجتماعی افراد را شکل می‌دهد. در عین حال بی‌مسئولیتی، خودفراموشی، اضطراب و خیانت نیز از جمله رذائل اخلاقی هستند که به خاطر عدم آموزش صحیح اعتقادات دینی در جامعه ایجاد می‌شود. به همین دلیل در دین مبین اسلام، آیات و روایات زیادی وجود دارد که با هدف آموزش صحیح اعتقادات دینی بر رشد اخلاقیات فردی و اجتماعی تأکید می‌کند؛ چراکه اگر کسی به دین یا اصولی پایبند نباشد، نمی‌تواند از نظر فردی و اجتماعی اخلاق کاملی داشته باشد. به عبارت دیگر، اعتقادات صحیح می‌توانند موجب شکل‌گیری هنجارهای اخلاقی مثبت در جامعه شوند.

۴. همچنین عمل به عبادات دینی نیز به‌عنوان ابزارهایی برای تقویت ارتباط فردی با خداوند و عامل بازدارندگی از گناه، به رشد اخلاق فردی انسان‌ها کمک کرده و باعث کاهش تنش‌های اجتماعی و ترویج وحدت و همدلی در عرصه اخلاق اجتماعی افراد خواهد شد. از نظر آیت‌الله جوادی آملی عبادت می‌تواند به فرد کمک کند تا به صفات نیکو نزدیک‌تر شود و از رذائل اخلاقی دوری کند؛ چراکه عبادات موجب آرامش روحی و تقویت ارتباط با خداوند می‌شوند و در نتیجه، رفتارهای اخلاقی مطلوب‌تری را در فرد ایجاد می‌کنند.

۵. نتیجه نهایی مقاله این است که برای دستیابی به کمال انسانی و زندگی معنادار، لازم است که آموزش اعتقادات و عمل به عبادات دینی به‌طور هم‌زمان و جدی از سنین کودکی مورد توجه قرار گیرند تا در نهایت، رشد اخلاقی را برای انسان به ارمغان بیاورند. این سه عنصر در کنار یکدیگر، نه تنها به رشد فردی کمک می‌کنند، بلکه به ارتقاء فرهنگ اجتماعی و دینی جامعه نیز منجر می‌شوند. آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که تقویت اعتقادات دینی و انجام عبادات باید در اولویت قرار گیرد تا به بهبود رفتارهای اخلاقی و اجتماعی کمک کند و عدم توجه به هر یک از این عناصر می‌تواند به انحرافات اخلاقی و کاهش کیفیت زندگی منجر شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). آمالی، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. اخلاقی امیری، حسنعلی (۱۳۹۷). «نقش و تأثیر اخلاق بر اعتقادات و باورهای دینی از دیدگاه اسلام»، پژوهشنامه کلام، شماره ۹، صص ۳۷-۵۲، DOI: [10.22034/pke.2019.2387](https://doi.org/10.22034/pke.2019.2387).
۴. افلاطون، آریستوکلس (بی تا). دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: سرای علم.
۵. امامی، محمد جعفر (۱۳۸۷). لغات در تفسیر نمونه، قم: نشر امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰). قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، نرم افزار اسراء، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). مبادی اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. خدا بنده لو، مهدی (۱۳۹۶). تحلیل رابطه احکام عبادی با اخلاق و تربیت در قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی قم، دانشکده مطالعات اسلامی.
۱۲. خوانساری، جمال (۱۳۶۰). شرح غرر الحکم و درر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار المكتبة الحیة.
۱۵. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ق). نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر الکتاب.
۱۶. شعیری، تاج الدین محمد بن محمد (بی تا). جامع الأخبار (لشعیری)، نجف: مطبعة حیدریة.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱). اسلام و اجتماع، تهران: جهان آرا.
۱۸. طبرسی، علی بن حسن بن فضل (۱۳۸۵ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، کتابخانه حیدریة و ناشران دیگر.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الأمالی، قم: دار الثقافة.
۲۰. عترت دوست، محمد؛ نصیری، امید؛ غیاثی، هادی (۱۳۹۸). «شبكة مضامين عوامل ایجاد فقر در جامعه اسلامی از آیات قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۸، صص ۱۵۹-۱۸۷، DOI: [10.30497/quran.2019.2582](https://doi.org/10.30497/quran.2019.2582).
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تحقیق/ تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.
۲۲. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد (۱۴۰۸ق). العین، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۴. گرامی، علی (۱۳۹۶). مقالاتی از اندیشه نامه انقلاب اسلامی، قم: سرای علم.

۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). فلسفه اخلاق، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۸. ملکی راد، محمود (۱۴۰۱). «مصادق مجله‌شناسی اخلاق اجتماعی منتظران در تحکیم سرمایه اجتماعی»، مدیریت دانش اسلامی، شماره ۷، صص ۱۰۶-۱۲۶، DOI: [10.22081/jikm.2022.64505.1079](https://doi.org/10.22081/jikm.2022.64505.1079).
۲۹. نجف‌پور، فهیمه (۱۳۹۷). «آثار نماز در اخلاق فردی»، ویژه‌نامه همایش ملی نماز، تعالی فردی و اجتماعی، صص ۴۵۷-۴۸۳.
۳۰. وحیدی، علیرضا (۱۳۸۳). احکام و روح نماز، تهران: بوستان کتاب.
۳۱. ویلیام کی، فرانکا (۱۴۰۲). فلسفه اخلاق، ترجمه: هادی صادقی، تهران: طه.
32. Braun, V. & Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2, Pp.77-101, DOI: [10.1191/1478088706qp063oa](https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa).



Typology of the Interpretive Narrations of the Ahl al-Bayt (AS) Regarding the Mutashabih (ambiguous) Verses of the Qur'an

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini ¹ 
Tahereh Latifi Pakdeh ² 

Abstract

This research examines the typology of the interpretive narrations of the Ahl al-Bayt (AS) in dealing with the Mutashabih (ambiguous) verses of the Qur'an. The main issue of the study is to identify the types of interpretive narrations and analyze their role in resolving ambiguities and similarities in the Qur'anic verses. The importance of the topic stems from the fact that Mutashabih verses, due to their conceptual ambiguities, have always been a challenge for exegetes, and the narrations of the Ahl al-Bayt (AS), as authoritative interpretive sources, play a key role in explaining these verses. The research method is qualitative and descriptive-analytical; data were purposefully collected from Shiite interpretive and hadith sources and examined using qualitative content analysis. The findings indicate that the interpretive narrations of the Ahl al-Bayt (AS) are broadly classified into two categories: those pertaining to the apparent meaning of the verses and those explaining their instances. Each category employs methods such as lexical clarification, explanation of the context of revelation, elaboration of key concepts, criticism of incorrect narrations and interpretations, and Jarī wa Taṭbīq (application and adaptation), to resolve ambiguities and clarify the meanings of the verses. This research provides a theoretical framework for the typology of interpretive narrations and demonstrates that the Ahl al-Bayt (AS) utilized a systematic and purposeful methodology in interpreting Mutashabih verses.

Keywords: Interpretive Narrations, Ahl al-Bayt (AS), Mutashabih (ambiguous) Verses, Typology, Jarī wa Taṭbīq (Application and Adaptation).

Citation: Tayyeb Hosseini. S.M., Latifi Pakdeh. T. (2025). "Typology of the Interpretive Narrations of the Ahl al-Bayt (AS) Regarding the Mutashabih (ambiguous) Verses of the Qur'an". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 24-43. (In Persian)

* Received: 2025/03/05, Revised: 2025/06/15, Accepted: 2025/06/22.

1. Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawza and University, Qom, Iran. Email: Tayebh@rihu.ac.ir.

2. Level 4 Student in Comparative Exegesis, Masoumeh Higher Education Institute, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Tahrh9285@gmail.com.



گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام ذیل آیات متشابه قرآن

سید محمود طیب حسینی^۱
طاهره لطیفی پاکده^۲

چکیده

این پژوهش به گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در مواجهه با آیات متشابه قرآن پرداخته است. مسئله اصلی تحقیق، شناسایی انواع روایات تفسیری و تحلیل نقش آن‌ها در رفع ابهامات و تشابهات آیات قرآن است. اهمیت موضوع از آنجا ناشی می‌شود که آیات متشابه به دلیل ابهامات مفهومی، همواره برای مفسران چالش بوده و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان منابع معتبر تفسیری، نقش کلیدی در تبیین این آیات ایفا می‌کنند. روش تحقیق کیفی و به شیوه توصیفی - تحلیلی است؛ داده‌ها از منابع تفسیری و حدیثی شیعه به صورت هدفمند گردآوری و با استفاده از تحلیل محتوای کیفی بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در دو دسته کلی ناظر به ظاهر آیات و بیان مصادیق تقسیم‌بندی می‌شوند و هر یک با روش‌هایی مانند: ایضاح لفظی، بیان شأن نزول، توضیح مفاهیم کلیدی، نقد روایات و تفاسیر ناصحیح، جری و تطبیق، به رفع تشابه و تبیین معانی آیات کمک می‌کنند. این پژوهش چارچوبی نظری برای گونه‌شناسی روایات تفسیری ارائه کرده است و نشان می‌دهد که اهل بیت علیهم‌السلام از روش‌شناسی نظام‌مند و هدفمندی در تفسیر آیات متشابه بهره برده‌اند.

واژگان کلیدی: روایات تفسیری، اهل بیت علیهم‌السلام، آیات متشابه، گونه‌شناسی، جری و تطبیق.

استاد: طیب حسینی، سید محمود؛ لطیفی پاکده، طاهره (۱۴۰۴). «گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام ذیل آیات متشابه قرآن». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۲)، ۲۴-۴۳.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱.

۱. استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: Tayebh@rihu.ac.ir.

۲. سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی معصومیه، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Tahrh9285@gmail.com.

۱- بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، انسان‌ها را به سوی سعادت و کمال رهنمون می‌سازد، اما فهم تمام آیات آن یکسان نیست. برخی آیات به دلیل پیچیدگی مفهومی، استفاده از استعاره‌ها و بیان مسائل غیبی، نیازمند تفسیر دقیق و علمی هستند. یکی از مباحث اساسی در علوم قرآنی، تفکیک آیات محکم از متشابه است که قرآن کریم به آن اشاره نموده است (آل عمران: ۷). آیات محکم، آیات روشنی هستند که مقصود آن‌ها آشکار است و نقش مبنایی در تفسیر سایر آیات دارند، اما آیات متشابه، آیاتی هستند که ظاهر آن‌ها موجب ابهام شده است و نیازمند تأویل و تفسیر صحیح هستند.

از زمان نزول قرآن کریم تاکنون، مفسران و متفکران علوم قرآنی همواره کوشیده‌اند تا متشابهات را فهم و تبیین کنند. با این حال، دیدگاه‌های گوناگونی در تفسیر این آیات مطرح شده است. برخی از مفسران متشابهات را بر اساس روش‌های عقلی و اجتهادی تفسیر کرده‌اند؛ در حالی که برخی دیگر، به تفاسیر نقلی و روایی تکیه داشته‌اند. در این میان، مکتب تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام جایگاه ویژه‌ای دارد. آنان نه تنها در مقام تبیین معانی ظاهری آیات برآمده‌اند، بلکه با بهره‌گیری از تأویل، تطبیق و جری، پرده از لایه‌های باطنی و معنایی قرآن برداشته‌اند.

اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مفسران حقیقی قرآن، درک کاملی از معانی عمیق و لایه‌های پنهان آیات داشتند. آنان به عنوان راسخان در علم - همان‌گونه که در احادیث و روایات نقل شده است - علاوه بر بیان تفسیر محکمات، ابهامات آیات متشابه را نیز روشن ساختند. امام علی علیه‌السلام در خطبه نخست نهج البلاغه، از نقش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تفسیر و توضیح محکم و متشابه یاد نموده و می‌فرماید که او قرآن را با بیان احکام و تفکیک میان محکم و متشابه، برای مردم روشن ساخت (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱). این سخن نشان می‌دهد که شناخت صحیح متشابهات، امری مهم در فهم قرآن است و نیازمند مرجعی آگاه به علوم الهی می‌باشد. با وجود تلاش‌های گسترده در عرصه تفسیر، همچنان چالش‌های بسیاری در فهم آیات متشابه باقی مانده است. بسیاری از اختلاف‌نظرهای تفسیری در میان مذاهب اسلامی، به دلیل برداشت‌های متفاوت از متشابهات قرآن شکل گرفته است. برخی فرق، مانند مشبهه و مجسمه، با تفسیر نادرست آیات مربوط به صفات الهی، تصاویری جسمانی از خداوند ارائه داده‌اند که در تضاد آشکار با اصل توحید است. این در حالی است که اهل بیت علیهم‌السلام با روش تفسیری صحیح، این‌گونه برداشت‌های نادرست را اصلاح کرده و مسیر صحیح فهم قرآن را نشان داده‌اند.

بررسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد که آنان رویکردی نظام‌مند در تفسیر متشابهات قرآن داشته‌اند. این روش شامل بیان معانی ظاهری و باطنی آیات، ارائه مصادیق تطبیقی، نقد برداشت‌های نادرست و تأکید بر ارتباط میان محکمات و متشابهات است. در بسیاری از موارد، اهل بیت علیهم‌السلام متشابهات را با محکمات تفسیر کرده و بر این نکته تأکید داشته‌اند که آیات متشابه را نباید بدون در نظر گرفتن بستر کلی قرآن درک کرد.

با توجه به این مباحث، گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند افق‌های جدیدی در مطالعات تفسیری و حل معضل آیات متشابه بگشاید. تاکنون در زمینه تفاسیر روایی پژوهش‌های بسیاری انجام شده است که تنها به جمع‌آوری و تحلیل برخی از روایات تفسیری پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها چارچوب مشخصی برای گونه‌شناسی این روایات و نقش آن‌ها در تفسیر متشابهات قرآن ارائه نکرده‌اند. بنابراین، پژوهش حاضر در تلاش است تا یک چارچوب علمی برای گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین آیات متشابه ارائه کند. این مقاله با هدف بررسی و طبقه‌بندی گونه‌های مختلف روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیات متشابه با رویکردی توصیفی - تحلیلی، درصدد پاسخ به این سؤالات است:

چگونه می‌توان روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام را در مواجهه با آیات متشابه دسته‌بندی کرد؟ چه گونه‌هایی از روایات تفسیری در این حوزه مطرح است و چگونه به فهم بهتر متشابهات کمک می‌کنند؟

۲- پیشینه تحقیق

با وجود اهمیت موضوع گونه‌شناسی روایات تفسیری در آیات متشابه، پژوهش‌های مستقلی که به‌طور جامع به این مسئله پرداخته باشند، کمتر در دسترس هستند. تاکنون مطالعات مختلفی در زمینه گونه‌شناسی روایات تفسیری انجام شده است که عمدتاً به بررسی کلی این روایات متمرکز بوده‌اند و به نقش آن‌ها در رفع تشابه آیات متشابه نپرداخته‌اند. برخی پژوهش‌های مرتبط که در این حوزه انجام شده‌اند، عبارت‌اند از:

«گونه‌شناسی روایات تفسیری امام علی علیه‌السلام با تأکید بر تفسیر روایی نور الثقلین» (نورمحمدی نجف‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۶۴-۹۷). این پژوهش به گونه‌های تفسیری امام علی علیه‌السلام در تفسیر نور الثقلین پرداخته است، اما تحلیل آن محدود به این اثر تفسیری بوده و به‌صورت عام روایات تفسیری ذیل تمام آیات را بررسی کرده و نگاه ویژه به آیات متشابه قرآن در سایر منابع تفسیری نداشته است.

«گونه‌شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه‌السلام در سوره بقره با تکیه بر تفسیر احسن الحدیث» (احسانی و حیدری، ۱۳۹۸، ص ۸-۳۲). این تحقیق به‌طور خاص به روایات تفسیری امام صادق علیه‌السلام در سوره بقره پرداخته و نقش ایشان را در توضیح معانی قرآن بررسی کرده است، اما بر آیات متشابه در این سوره و سایر سوره‌های قرآن تمرکز نکرده و چارچوبی برای گونه‌شناسی کلی ارائه ننموده است.

«پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن» (شکرانی و سیدناری، ۱۳۹۷، ص ۴۵-۷۶) نیز به بررسی معانی و کارکردهای روایات تفسیری پرداخته است، اما تحلیل آن عموماً بر مفهوم‌شناسی و مدالیل روایات تفسیری متمرکز بوده و به گونه‌شناسی این روایات در حل متشابهات قرآن توجه نکرده است.

«گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در سوره لقمان» (ناصری و بهرامی، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲-۲۱۴) که به بررسی گونه‌های تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در سوره لقمان پرداخته و نقش روایات در تفسیر این سوره را تحلیل نموده است، اما توجهی به آیات متشابه قرآن نداشته و تنها به یک سوره خاص محدود شده است.

این پژوهش‌ها به بررسی بخشی از روایات تفسیری پرداخته‌اند و هیچ‌یک به‌طور خاص، گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر آیات متشابه را مورد تحلیل قرار نداده‌اند؛ در حالی که پژوهش حاضر تلاش دارد تا این خلأ علمی را پر کرده و با ارائه یک چارچوب علمی برای گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، نقش این روایات را در رفع تشابه از آیات متشابه قرآن کریم تحلیل نماید.

۳- مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث شایسته است به تبیین برخی واژه‌ها و اصطلاحات تخصصی پرداخته شود:

۳-۱- تشابه

واژه تشابه از ماده شبه (به کسر شین) و شبه (به فتح شین) به معنای مثل و مانند است. «متشابه» درباره چیزهایی به کار می‌رود که بخشی از آن با بخش دیگرش مشابهت دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل ماده شبه). ابن فارس نیز ماده «ش ب ه» را دارای اصل و ریشه واحدی می‌داند که بر تشابه و هم‌شکلی در رنگ و وصف دلالت دارد و «شبه» را جواهرات طلائعاً معنا می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۴۳). جوهری نیز متشابهات را به متماثلات، یعنی چیزهای مثل هم، معنا کرده است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶۳۲).

اما علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی تشابه می‌نویسد: در میان علمای اسلام در معنای محکم و متشابه اختلاف بوده و نزدیک به بیست قول وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷). سیوطی نزدیک به همین تعداد، آراء مفسران کهن را گزارش کرده است و با اشاره به دیدگاه‌های مختلف علما، به تقسیم‌بندی آیات در چهار دسته ظاهر، نص، مُفسَّر و مُجمَل اشاره می‌کند. در این تقسیم‌بندی، ظاهر را آیاتی که معنای آشکاری دارند، هرچند ممکن است معنای دیگری نیز از آن‌ها استنباط شود و تشابه را آیاتی که معنای آن‌ها به‌طور کلی مبهم است و بدون قرینه یا دانش تخصصی قابل فهم نیست، تعریف می‌کند (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳۹-۶۴۱). بر این اساس، سیوطی «ظاهر» را در زمره محکمت جای می‌دهد، زیرا معنای آشکار و مستقیم آن برای مخاطب قابل درک است، حتی اگر احتمالات تأویلی دیگری وجود داشته باشد. متشابهات، برعکس، فاقد چنین وضوحی هستند و نیازمند تفسیر یا تأویل ویژه‌اند. روشن شد که از سوی دانشمندان اسلامی تعاریف متفاوت و متنوعی از محکم و متشابه ارائه شده است. این تعاریف از سه زاویه ماهیت تشابه، گستره مفهومی تشابه و گرایش‌های علمی قابل بررسی است.

در باب ماهیت تشابه، چهار دیدگاه وجود دارد. در باب گستره مفهومی تشابه دو دیدگاه عام و خاص وجود دارد. در حوزه گرایش نیز سه نوع گرایش علمی متفاوت نسبت به تشابه وجود دارد:

۱. در گرایش تفسیری بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران، تشابه عبارت است از آیه‌ای که به‌رغم وضوح دلالتی و ظاهری تردید در مقصود آن موجب اشتباه مفسران است و این اشتباه تنها با رجوع به محکمت قابل رفع

است. ۲. در گرایش فلسفی-کلامی، متشابه معطوف به شبهات و معضلات عقلی در آیات بوده و عمدتاً در ارتباط با حوزه صفات الهی و احوال عالم غیب است. ۳. در گرایش اصولی-ادبی هر آیه تا زمانی که در حالت نص یا ظهور به معنا قرار دارد، محکم است اما همین که به هر دلیلی اعم از شبهه و مشکل لفظی یا معنایی از حالت نص و ظهور خارج شده و به دایره اجمال، اشتراک و یا معنای مؤول وارد شود، متشابه می‌گردد (ر.ک: اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰، ص ۳۷-۴۸).

به منظور توضیح گرایش سوم و در مقایسه میان اصطلاحات متشابه، مجمل، مبین، ظاهر و نص، می‌توان تفاوت‌ها و ویژگی‌های هر یک را به شرح زیر بیان کرد تا معنای اصیل متشابه در این گرایش، آشکار شود:

۱. متشابه: لفظی است که ظهور در چند معنا دارد بدون وجود هیچ قرینه‌ای (شاهد یا نشانه) در کلام متکلم که اراده یکی از آن معانی، یا همه یا برخی از آن‌ها را مشخص کند. برای مثال در آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (مانده: ۶)، کلمه «إِلَى» متشابه است؛ زیرا هم می‌تواند به معنای محدوده (شستن دست‌ها تا آرنج) باشد و هم به معنای جهت (شستن در جهت آرنج). اما هیچ قرینه‌ای در خود آیه وجود ندارد که یکی از این دو معنا را ترجیح دهد. بنابراین ویژگی کلیدی متشابه، ابهام ناشی از فقدان قرینه درونی یا بیرونی برای تعیین مراد متکلم است.

۲. ظاهر: لفظی است که دلالت روشن بر یک معنا دارد، اما احتمال معانی دیگر نیز به صورت ضعیف وجود دارد. تفاوت آن با متشابه این است که در ظاهر، یک معنا غالب و احتمال معانی دیگر کم اهمیت‌تر است، اما در متشابه، چند معنا به صورت برابر مطرح‌اند و هیچ‌یک غالب نیستند. به عنوان نمونه، اگر گفته شود «خَرَجَ مِنَ الْبَيْتِ»، ظاهراً به معنای خروج فیزیکی از خانه است، اما احتمال معنای مجازی (مانند خروج از وضعیت ذهنی) نیز به صورت ضعیف وجود دارد.

۳. نص: لفظی است که دلالت قطعی و بدون احتمال خلاف بر یک معنا دارد. تفاوت آن با متشابه این است که نص کاملاً شفاف و بدون ابهام است، درحالی که متشابه چندمعنایی است و هیچ معنایی در آن قطعی نیست. برای نمونه «حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ» نص است؛ زیرا دلالت روشن و بدون ابهام بر حرمت شراب دارد.

۴. مجمل: لفظی است که هیچ دلالت روشنی بر معنا ندارد و نیازمند توضیح خارجی (بیان) است. تفاوت آن با متشابه این است که مجمل حتی یک معنای غالب نیز ندارد، درحالی که متشابه چند معنای محتمل و مساوی دارد. برای نمونه کلمه «قُرُوء» در آیه «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۸۸) مجمل است؛ زیرا مشخص نیست به «طهر» (دوران پاکی) اشاره دارد یا «حیض» (عادت ماهانه).

۵. مبین: لفظ یا عبارتی است که به صورت روشن و بدون نیاز به تفسیر، معنای خود را بیان می‌کند. تفاوت آن با متشابه این است که مبین کاملاً شفاف بوده و هیچ ابهامی ندارد، درحالی که متشابه چندمعنایی است. برای نمونه «اقِيمُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ۴۳) مبین است؛ زیرا معنای کلی آن روشن است، هرچند جزئیاتش نیاز به توضیح دارد.

بررسی و تحلیل این تعاریف گویای این است که عالمانی چون راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۷-۲۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳-۴۱؛ ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص ۱۰۱-۱۰۲)، با صرف نظر از مفاد خاص فرهنگ قرآنی - روایی، به تحلیل تشابه و احکام با نگاهی از سنخ نگاه اصولی و دلالت‌شناسانه پرداخته‌اند و مقوله‌ای تعبدی و صرفاً درون‌دینی برای آن در نظر نگرفته‌اند. در مقابل، تضییق معنایی آن دو و محدود ساختن به حوزه‌های خاصی از تشابه و احکام ناشی از نگاهی درون‌دینی و تعبدی است. تعاریفی که با این نگاه صورت گرفته است نیز گاه قرآن‌محور و گاه روایت‌محور است (مانند تعاریفی که قدمای معتزله چون واصل بن عطا و ابومسلم بحر اصفهانی آورده‌اند) (ر.ک: اشعری، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۲). تعریف مورد پذیرش مقاله حاضر، معروف‌ترین تعریف متشابه در میان علما، یعنی تعریف بر اساس گرایش تفسیر است. بنابراین متشابه عبارت از آیه‌ای است که به‌رغم وضوح دلالتی و ظاهری، تردید در مقصود آن موجب اشتباه مفسران بوده و این اشتباه تنها با رجوع به محکومات قابل رفع است (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۲).

۲-۳- گونه‌شناسی

واژه «گونه» را در لغت به معنای رنگ، نوع، رخ، سیما و نیز قسمت گوشتی زیر چشم‌ها و کنار بینی و دهان، لُپ و همانند چیزی معنا کرده‌اند (معین، ۱۳۸۲، ذیل واژه گونه). آنچه در دانش علوم انسانی و مباحث نظری استفاده می‌شود همان معنای نوع است و در علوم تجربی و زیست‌شناسی معنای رخ، شکل و رنگ کاربرد دارد؛ بنابراین وقتی این واژه با پسوند «شناسی» استعمال می‌شود، به معنای شناخت انواع هر چیزی به کار می‌رود. به عبارت دیگر، در علوم انسانی و اجتماعی، گونه‌شناسی به فرآیند دسته‌بندی و سازماندهی اطلاعات بر اساس ویژگی‌های مشخص و معیارهای تعیین شده اطلاق می‌شود. این معیارها ممکن است عینی و قابل مشاهده (مانند جنسیت، سن و نژاد) یا ذهنی و مبتنی بر رویکردهای انتزاعی (مانند ایدئولوژی یا باورهای خاص) باشند (ر.ک: ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۸۲۶).

در تعریفی دیگر، گونه‌شناسی به عنوان ابزاری مفهومی توصیف شده است که امکان تشخیص و تفکیک گونه‌ها را از طریق گردآوری ویژگی‌های متمایزکننده فراهم می‌کند. هنگامی که فرد با مجموعه‌ای از پدیده‌های هم‌خانواده اما متفاوت مواجه است، گونه‌شناسی با تمرکز بر خصوصیات خاص هر گروه، الگوهای ذهنی یا مدل‌های نظری ایجاد می‌کند که به درک نظام‌مند تفاوت‌ها و تشابهات کمک می‌نماید (بیرو، ۱۳۶۶، ص ۴۳۵). این تعاریف، نشان می‌دهند که گونه‌شناسی فراتر از یک طبقه‌بندی ساده، به ایجاد الگوهایی می‌پردازد که پایه‌ای برای تبیین نظری پدیده‌ها فراهم می‌آورند.

گونه در اصطلاح دانشمندان علوم قرآن و تفسیر، به معنای دسته‌بندی روایات تفسیری بر اساس تعیین نسبت آن با آیه است. بدین ترتیب، متخصصان این حوزه در آثار خود چنین دسته‌بندی‌هایی را گونه‌شناسی اطلاق کرده‌اند (قمرزاده و خدابنده‌لو، ۱۴۰۰، ص ۹-۲۸). با توجه به حجم گسترده روایات تفسیری اهل بیت

علیه السلام ذیل آیات متشابه و تنوع آن‌ها، و نیز توجه به این نکته که مفسران، بدون تقسیم‌بندی خاصی روایات را ذیل آیات آورده‌اند؛ به نظر می‌رسد می‌توان این روایات را از نظر گونه‌شناسی به انواعی تقسیم کرد که هرگونه، کارکرد ویژه‌ای را دنبال نماید.

بنابراین پژوهش حاضر با هدف ایجاد یک چارچوب ساختاریافته برای دسته‌بندی روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام درباره آیات متشابه انجام شده است. این چارچوب به‌جای پرداختن به جزئیات یا معرفی الگوهای تفسیری مختلف، به دسته‌بندی روایات بر اساس شیوه‌های رفع ابهام از آیات تمرکز دارد. هدف نهایی، تسهیل دسترسی به داده‌های روایی، مقایسه آسان‌تر آن‌ها و کمک به درک نظام‌مند و عمیق‌تر از چگونگی رفع تشابه در آیات قرآن است.

۳-۳- روایات تفسیری

واژه «روایت» مصدر فعل «رَوَى، یروى»، به معنای حمل کردن و نقل کردن است. «روى البعير الماء»، یعنی شتر آب را حمل کرد، و «رَوَى الحديث، یرویه، رواه»، یعنی حدیث را آموخت و نقل کرد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۱۳). در اصطلاح علوم حدیث برای «روایت» تعاریف گوناگونی بیان شده است. مراد از روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام، روایات ناظر به تفسیر قرآن و بیان و توضیح معانی و مقاصد قرآن است (طیب‌حسینی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۸). با توجه به اینکه بخشی از روایات منقول از اهل‌بیت علیهم السلام در حوزه بیان معانی و مقاصد قرآن، ناظر به معانی باطنی آیات شریفه و تأویل آن‌هاست، می‌توان به «روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام» از دو جهت پرداخت:

یک جهت آن است که روایات تفسیری در برابر روایات تأویلی و باطنی باشد. بر اساس این برداشت، روایات تفسیری محدود و منحصر به آن بخش از روایات اهل‌بیت علیهم السلام می‌شوند که به تفسیر آیاتی از قرآن پرداخته باشند؛ لذا این برداشت آن بخش از روایات معصومان علیهم السلام را که به بیان معنای باطن و تأویلی آیات قرآن پرداخته‌اند، شامل نمی‌شود؛

جهت دوم آن است که مقصود از روایات تفسیری، هرگونه روایتی است که درصدد بیان معنایی از آیات قرآن باشد، خواه معنای ظاهر آیات باشد که اصطلاحاً به آن تفسیر گویند و خواه معنای باطنی و تأویلی آیات شریفه. بر پایه این برداشت، همه روایات نقل‌شده از اهل‌بیت پیامبر ﷺ که درصدد بیان معنایی از آیات قرآن - اعم از معنای ظاهری یا باطنی آیات - هستند، روایات تفسیری تلقی می‌شوند.

در این پژوهش مقصود از روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام، برداشت دوم است و به‌منظور کشف گونه‌های روایات اهل‌بیت علیهم السلام در حل آیات متشابه، هر روایتی که در منابع تفسیر روایی شیعه ذیل این آیات آمده است در زمره موضوع بحث این تحقیق خواهد بود.

۴- گونه‌شناسی روایات تفسیری آیات متشابه

روایات تفسیری در حقیقت روایات ناظر به تبیین قرآن‌اند و به فهم مدلول آیات و درک مراد خداوند یاری می‌رسانند. روایات تفسیری به گونه‌های متعددی با آیات قرآن ارتباط دارند و دارای کارکردهایی مختلف هستند. این روایات گاه ناظر به ظاهر آیه بوده و آن را به گونه‌ای صریح تفسیر می‌کنند؛ گاه ناظر به باطن و لایه درونی آن هستند و آن را تأویل می‌نمایند و گاه با اشاره به مضمون آیه، به صورت غیرمستقیم و غیرصریح به درک مقصود آیه یاری می‌رسانند.

۴-۱- روایات تفسیری ناظر به ظاهر آیه

روایات تفسیری ناظر به مفاهیم ظاهری آیات، با دستیابی به آگاهی‌های سودمند درباره‌ی واژگان، ترکیب‌ها و ساختار آیات و اسباب و فضای نزول، مفسر را در فهم لایه سطحی قرآن کمک می‌کنند. این روایات همچنین، با ارائه‌ی مصداق‌ها افزون بر روشن کردن وظیفه عملی، فهم عمیق معنای آیه و درک بهتر مقصود خداوند را نیز میسر می‌نمایند. همچنین در رویارویی با برداشت‌ها و تفسیرهای نادرست از قرآن کارایی دارند (مسعودی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۶).

بنابراین روایات تفسیری ذیل آیات متشابه، به چهار دسته قابل تقسیم هستند:

۴-۱-۱- ایضاح لفظی

بسیاری از کلمات قرآن از زندگی مادی عرب گرفته شده‌اند، اما در همان معنای مادی و حسی و رایج میان مردم به کار نرفته و از روی مجاز در معنایی نزدیک و مرتبط با آن به کار رفته‌اند. فهم این معنای مجازی از قرآن کریم گاه برای مسلمانان و حتی بسیاری از دانشمندان سده‌های نخست اسلامی دشوار آمده، به برداشت‌های نادرستی از قرآن مجید انجامیده و آیه را جزء متشابهات قرار داده است.

اوج این دشواری در فهم کلمات و آیات و انحراف در تفسیر قرآن، درباره‌ی صفات خدای تعالی است که گروه‌هایی از مسلمانان به دلیل فهم و تفسیر نادرست آن‌ها، سر از اعتقاد به تشبیه خداوند به بندگانش در آورده‌اند. یکی از نقش‌های اهل بیت علیهم‌السلام در اینجا، ارائه‌ی معنا و تفسیری صحیح از کلمات قرآن و پاسداری از باورهای صحیح مسلمانان بوده است؛ بنابراین، مراجعه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند معنای صحیح و مقصود آن واژه که معنایی مجازی است (و نه معنای ظاهری و مشهور و متبادر لفظ) را به مفسر دهد و آیه را از تشابه خارج کند.

برای نمونه نقل‌گرایان اهل حشو بر این باورند که عرش، تخت فرمان‌روایی خداوند متعال است که بر آن چهار زانو می‌نشینند (ابن کثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰). از این رو، در روایتی از امام رضا علیه‌السلام «عرش» کنایه از قدرت و در روایتی از امام صادق علیه‌السلام به علم خدا تفسیر شده است. داوود رقی گوید: از امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی آیه شریفه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ پرسیدم، امام فرمود: آنان چه می‌گویند؟ گفتم: آن‌ها می‌گویند که عرش خدا بر روی آب است و پروردگار روی عرش قرار دارد. حضرت فرمود: دروغ می‌گویند. هرکس

چنین بپندارد خدا را قابل حمل پنداشته و او را با صفات مخلوقات وصف کرده است. لازمه این سخن آن است که عرش حامل خدا، قوی تر از خدا باشد. به امام گفتیم: شما معنای آیه را برایم بیان کنید. امام فرمود: مقصود آیه این است که خداوند پیش از آنکه زمین یا آسمان یا جن یا انسان یا خورشید یا ماه باشد، دینش و علمش را بر آب حمل کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۳؛ صدوق، ۱۴۱۳، ص ۳۱۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۷۹).

در روایت دیگری از آن حضرت علیه السلام آمده است که عرش خدا علم خداست و احدی قدر و اندازه آن را نمی داند (صدوق، ۱۴۱۳، ص ۳۲۸). مطابق با این روایت، مقصود از عرش خدا علم خداست، نه قدرت (ر.ک: مشهدی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۲۷). همچنین ذیل آیه ۱۳ سوره مریم، رسول خدا صلی الله علیه و آله در تبیین معنای واژه «حَنَانًا» فرمودند: «وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا، یعنی محبت و رحمت برای پدر و مادرش و سایر بندگان ما؛ وَزَكَاةً؛ یعنی [مایه] پاکی برای کسی که به او ایمان آورد و تصدیقش کرد؛ وَكَانَ تَقِيًّا؛ از بدی‌ها و گناهان پرهیز می‌کرد» (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۶۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۸۵ و ج ۳۷، ص ۴۸).

تقریباً همین معنا از امام باقر علیه السلام نیز روایت شده است. ابوحمزه گوید: از امام باقر علیه السلام پرسیدم: «منظور خداوند از عبارت ﴿وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ در مورد یحیی علیه السلام چیست؟ ایشان فرمودند: «مهربانی و عطوفت خدا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۶۴؛ جزائری، ۱۳۸۱، ص ۳۹۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۷۰۴). در این دو روایت، امام معصوم علیه السلام با تبیین و شرح واژه «حَنَانًا» شبهه وارد به این آیه یعنی «اجبار در هدایت و ضلالت» را برطرف کرده است (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۸۳).

نمونه‌های دیگری از این گونه روایات را می‌توان ذیل آیات شریفه ۲ بقره (واژه «هُدًى») (نوری طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۲۹۶)؛ ۶ بقره (واژه «انذار») (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۳۰۷)؛ ۱۰۱ انعام (واژه «بدیع») (حویزی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۵۱)؛ ۱۱ رعد (واژه «معقبات») (همان، ج ۲، ص ۴۸۷)؛ ۱۴ ملک (واژه «لطیف») (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۹) و ... مشاهده کرد.

۴-۱-۲- بیان شأن نزول

بخش مهمی از روایات تفسیری، روایاتی است که فضا و رویدادهای مقارن با نزول آیات را بیان می‌کند؛ مانند حدیث کسا که مبین فضای نزول آیه تطهیر است. این حدیث، از روایات مستفیض است و شیعه و اهل سنت آن را نقل کرده‌اند.

ام‌سلمه که شاهد نزول این آیه در خانه خود بوده است می‌گوید: فاطمه علیها السلام با دیگی سنگی آمد که در آن خزیره (نوعی آش) بود. پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شوهرت و دو پسرت را نزد من فرا بخوان». علی علیه السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام آمدند و از آن غذا خوردند؛ درحالی که پیامبر صلی الله علیه و آله در بستر بود و زیر ایشان عبایی خبیری بود. ام‌سلمه می‌گوید: من درون اتاق نماز می‌خواندم که این آیه نازل گردید: «خداوند می‌خواهد پلیدی را از

خانمان شما دور کند و پاک و پاکیزه‌تان بگرداند». پیامبر ﷺ دنباله عبا را گرفت و بر سر ایشان کشید و دستانش را از عبا بیرون آورد و به دعا برافراشت و گفت: «خدایا! اینان خاندان و خاصان و نزدیکان من هستند، از اینان پلیدی را دور ساز و پاک و پاکیزه‌شان کن.» من سر درون اتاق کردم و گفتم: «ای پیامبر خدا! من هم با شما هستم؟» پیامبر ﷺ فرمود: «توبه‌سوی خیر و خوبی هستی، توبه‌سوی خیر و خوبی هستی» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۲۱۵).

آشنایی با فضای نزول آیات سهم فراوانی در فهم مراد الهی و رفع تشابه آیات دارد؛ چنان‌که روایت مذکور، مصداق «اهل البیت» را در آیه تطهیر روشن می‌کند و نشان می‌دهد که شامل همسران پیامبر ﷺ نمی‌شود. نمونه‌های بیشتری از این نوع روایات را می‌توان ذیل آیات ۶ بقره (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۹) و ۹۴ مؤمنون (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۹) یافت.

۴-۱-۳- توضیح مفاهیم کلیدی

برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام ذیل آیات متشابه، به روشن نمودن عناصر کلیدی و مفاهیم کانونی آیه می‌پردازند و از این طریق تشابه آیات را رفع می‌کنند، مانند تفسیر «استدراج» در آیه سَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (اعراف: ۱۸۲)، از آنجاکه طرفداران نظریه «جبر الهی» در هدایت و گمراهی، مانند متکلمان اشعری، این آیه را شاهی بر اعتقاد خود به حاکمیت مطلق خداوند بر سرنوشت انسان و عبارت سَسْتَدْرِجُهُمْ را نشان‌دهنده عمل مستقیم خداوند در گمراه کردن کافران به‌عنوان پیامد تکذیب مستمرشان می‌دانند و تأکید می‌کنند که اراده خداوند علت نهایی همه افعال، از جمله انتخاب‌های انسان است (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۱۲).

در روایتی آمده است که امام کاظم علیه‌السلام درباره این آیه فرمود: «با جدید شدن گناهان نعمت‌های تازه‌ای به آنان می‌دهد» (جمعی از علما، ۱۳۸۱، ص ۲۱۳). همچنین امام صادق علیه‌السلام نیز همین مفهوم را این‌گونه توضیح داده‌اند: «خدا هرگاه خیری را برای بنده خود بخواهد و این عبد مرتکب گناهی شده باشد، او را پس از آن به مصیبتی دچار می‌کند و او را به یاد استغفار و طلب آمرزش می‌اندازد و هرگاه برای بنده‌ای بدی و شر بخواهد و این بنده مرتکب گناهی شده باشد، نعمتی را برای او فراهم می‌آورد تا استغفار و طلب آمرزش را فراموش کند و در گناه زیاده‌روی کند و این همان سخن خدای عزوجل است: به تدریج از جایی که نمی‌دانند، به وسیله نعمت‌ها در هنگام معصیت‌ها گرفتار مجازاتشان خواهیم کرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۵۲؛ صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۶۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۱۷).

با توجه به مجموعه چنین روایاتی، به‌دست می‌آید که «استدراج» به‌عنوان یک مفهوم کلیدی و یک سنت الهی، گونه‌ای به‌خود وانهادن است که گنهکار نافرمان، سزاوار آن بوده و خود بر اثر پافشاری بر انحراف و

گمراهی آن را برای خویش به ارمغان می‌آورد؛ از این رو، خداوند او را در تاریکی‌های این دنیای فریبنده که بسی را به دام فریب خود فرو کشیده است، تنها می‌گذارد؛ نه اینکه او را به اجبار گمراه می‌کند. همچنین، جبرگرایان با تمرکز بر آیه *﴿إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهَ﴾* (احزاب: ۳۳) ادعا می‌کنند که هدایت، طهارت و پاکی افراد، صرفاً به اراده خدا وابسته است، نه به اختیار یا تلاش انسان. به باور آنان، این آیه نشان می‌دهد که پاک‌سازی اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام یک عمل کاملاً الهی است و انسان در آن نقشی ندارد و استدلال می‌کنند چنان‌که طهارت اهل بیت علیهم‌السلام بدون دخالت خودشان و به اراده خدا محقق شد، هدایت و گمراهی دیگران نیز تنها به خواست الهی بستگی دارد (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۰۵)؛ درحالی‌که از امیر مؤمنان علیه‌السلام چنین نقل شده است که در تفسیر مفهوم کلیدی طهارت در آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) فرمودند: «خداوند ما را از زشتی‌های پیدا و پنهان پاک کرده است، پس ما راه حق را می‌پوییم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۱۳، ح ۴).

بنابراین، مفهوم طهارت، ویژه اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام و این آیه درصدد بیان فضیلت ایشان است، نه نفی اختیار انسان؛ لذا نمی‌توان آن را به همه انسان‌ها تعمیم داد. یعنی این آیه، به معنای «توفیق ویژه الهی» است که همراه با اختیار و پذیرش فرد عمل می‌کند، نه اجبار محض.

امام رضا علیه‌السلام خطاب به یونس بن عبدالرحمن، پس از اینکه به او فرمودند: «سخن قدری‌ها را باور نکن»، مفاهیم کلیدی مشیت، اراده و قدر الهی را چنین شرح دادند: «مشیت همان ذکر اول است؛ اراده، عزم بر چیزی که خواسته است؛ و تقدیر، وضع کردن حدود اجل‌ها و روزی‌ها و بقاء و فناء بوده، و قضا برپای داشتن عین [و به تحقق رساندن آن] است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۱۶). امیر مؤمنان علیه‌السلام در توضیح مفهوم کلیدی رجعت می‌فرمایند: «آیه *﴿وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا﴾* (اعراف: ۱۵۵) در رد قول منکران رجعت است؛ همانند داستان حضرت عزیر» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۱۸ و ج ۹۰، ص ۸۷). بنابر فرموده حضرت، رجعت یعنی بازگشت بعد از مرگ به این دنیای مادی و از سر گرفتن زندگی این دنیا.

شواهد دیگری از این نوع روایات نیز در دست است. برای نمونه، توضیح مفهوم «توکل» (شعراء: ۷۸) (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۷۴)، توضیح مفهوم «قضا» (اسراء: ۲۳) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۱۶)، توضیح مفهوم «عذاب استصلاح» (بقره: ۷) (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۵۵) و توضیح مفهوم «گناه کبیره» (بقره: ۱۰۲) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۸۵) نیز حکایتگر همین‌گونه روایات هستند.

4-1-4- نقد روایات و تفسیرهای نادرست

بخشی از روایات تفسیری ذیل آیات متشابه ناظر به خطای برخی از مفسران صدر اسلام است. این مفسران با کناره گرفتن از اهل بیت علیهم‌السلام و محروم ماندن از دانش تفسیری ایشان، به برداشت‌های نادرستی از برخی

آیات قرآن رسیدند. امامان پاره‌ای از این برداشت‌ها را نقد کرده و با بیان مفهوم درست آیات از تحریف معنوی قرآن پیشگیری نمودند. شماری از نمونه‌های این‌گونه روایات، ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت انبیای الهی یافت می‌شوند. یک نمونه فراگیر که ناظر به چند تن از پیامبران بزرگ الهی است، در مناظره امام رضا علیه السلام با متکلمان دیگر ادیان مطرح شده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۰).

برخی دیگر از نمونه‌های این روایات، در رد روایات نادرستی است که عموماً اهل سنت از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند. برای نمونه، شیخ صدوق در روایتی از امام کاظم علیه السلام درباره روایت مشهور در میان عامه که حاکی از نزول خدا در هر شبانگاه به آسمان دنیاست، می‌فرماید: «خداوند فرود نمی‌آید و نیازمند فرود آمدن هم نیست. دیدگان او نسبت به دور و نزدیک فرقی ندارد. نه هیچ شیء نزدیکی از او دور می‌شود و نه شیء دوری به او نزدیک می‌شود؛ اما سخن کسانی که از نزول خدا گفته‌اند، مایه نسبت نقص یا زیادت به خداست؛ زیرا هر متحرکی نیازمند عامل محرک، یا محتاج زمینه و ابزاری است که به مدد آن حرکت کند» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۳).

همچنین در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام درباره روایت مشهور گذشته به صراحت آمده است که عامه، روایت پیامبر صلی الله علیه و آله را تحریف کرده‌اند و متن صحیح آن چنین است: «خداوند متعال در ثلث اخیر هر شب فرشته‌ای را به آسمان دنیا فرو می‌فرستد و شب جمعه، در همان آغاز شب می‌فرستد تا ندا دهد که آیا درخواست‌کننده نیازمندی هست تا حاجتش را روا کنم؟!» (صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۶).

قابل توجه است که به‌رغم تأکید بسیاری از عالمان اهل سنت بر حدیث مشهور گذشته، نسخه صحیح آن به گونه‌ای که از امام رضا علیه السلام نقل شد، در برخی مصادر اهل سنت با مضمونی مشابه آمده است (ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۳ق، ص ۴، ۲۲ و ۲۱۷؛ نسایی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۱۲۴؛ نسایی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۰؛ ابن حجر، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۰) که نشان از تأثیر این روایات دارد.

همچنین برخی از روایات موجود در تفاسیر روایی، با مسلمات اعتقادی و اموری مانند شأن ملائکه الهی همخوانی ندارند. برای نمونه، قرآن کریم در شرح ماجرای در دوران حضرت سلیمان علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَٰ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَا كَنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَٰ بَابِلَٰ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ...﴾ (بقره: ۱۰۲) چند روایت ساختگی، هاروت و ماروت را که در این آیه از آن‌ها یاد شده است، دو فرشته معترض و عصیانگر خوانده‌اند که به خلقت انسان خرده می‌گیرند و داوطلب فرود به زمین می‌شوند، ولی در جریان زندگی خود دچار همان گناہانی می‌شوند که بر فرزندان آدم علیه السلام عیب گرفته بودند (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۳۸-۶۴۳). در مقابل، امامان معصوم علیهم السلام نیز به رد و انکار این داستان پرداخته‌اند (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۴۰۷۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۴۴).

نمونه دیگر، روایات ساختگی ذیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا...﴾ (بقره: ۲۶) است که مدعی شده‌اند مقصود از «بعضه» امام علی علیه السلام است و «فما فوقها» به مگس اشاره دارد و منظور از آن، رسول خدا صلی الله علیه و آله است (حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۵). امام باقر علیه السلام ضمن نقد و رد این معنای

نادرست، توضیح دادند که: «روزی پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ نشستند بودند که متوجه شدند فردی می گوید: «آنچه خدا بخواهد و محمد ﷺ بخواهد»، و دیگری می گوید: «آنچه خدا بخواهد و علی ﷺ بخواهد». پیامبر ﷺ در پاسخ تأکید کردند که نباید محمد ﷺ و علی ﷺ را هم تراز خداوند قرار داد، بلکه باید گفت: «اگر خدا بخواهد، سپس محمد ﷺ و سپس علی ﷺ بخواهد». ایشان توضیح دادند که مشیت خداوند قاهر و بی نظیر است و هیچ اراده‌ای با آن برابری نمی کند. سپس با تشبیه جایگاه خود و امام علی ﷺ در برابر قدرت خداوند، فرمودند: محمد ﷺ در مقایسه با عظمت الهی، مانند مگسی است که در راه‌های گسترده پرواز می کند و علی ﷺ نیز همچون پشه‌ای در برابر این عظمت است. این بیان رسول خدا ﷺ نشان‌دهنده فروتنی ایشان و تأکید بر برتری مطلق اراده الهی است (امام عسکری ﷺ، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶۱). این بررسی نشان می دهد که یکی از گونه‌های روایات تفسیری ذیل آیات متشابه، مربوط به نقد روایات ساختگی است.

نمونه‌های دیگری از این دست احادیث را می توان ذیل آیات شریفه ۲۶ و ۱۰۲ بقره مشاهده نمود (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۹۰ و ج ۵۶، ص ۳۲۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۴۷).

۲-۴- بیان مصادیق

برخی روایات تفسیری، به بیان مصادیق ظاهری و باطنی آیات متشابه اختصاص دارند که تحت دو عنوان «تطبیق» و «جری» به آن‌ها پرداخته شده است.

۲-۴-۱- تطبیق

تطبیق، حمل مفهوم بر مصداق و ارائه فرد خارجی برای مفهوم ذهنی است. مفهوم توسعه یافته تطبیق، حمل مفهوم کلی بر مفهوم محدودتر است. تطبیق، معنایی مستقل از جری است و همیشه نیازمند آن نیست؛ بنابراین، گاه بعد از جری آیه و استمرار بخشی به آن و گاه بدون جری، انجام می شود (مسعودی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۶۱).

شماری از اسباب نزول‌ها، نشان‌دهنده نخستین مصداق از مفهوم آیه هستند و از این رو به فهم آیه کمک می کنند. افزون بر این، در روایات متعددی، اهل بیت ﷺ به عنوان مصداق‌های منحصر یا کامل یک آیه معرفی شده‌اند و آیه بر آن‌ها تطبیق داده شده است. این گونه روایات، در تفاسیر و کتاب‌های حدیث شیعه و به ویژه در روایات ناظر به فضایل و مناقب اهل بیت ﷺ، فراوان به چشم می آیند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۳۶). تطبیق می تواند بر فرد آشکار، مصداق برتر یا انحصاری صورت پذیرد.

برای نمونه، مصداق «صراط مستقیم» در آیه ۶ سوره حمد، در روایتی از امام صادق ﷺ «خود اهل بیت ﷺ» و در روایتی از پیامبر ﷺ «راه انبیا» و در روایت دیگر «کتاب‌الله» معرفی شده است (حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

مجموعه‌ای از روایات، آیه «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴) را بر اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق داده‌اند، از جمله این روایت که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «ای جبرئیل! منظور از منْ أَزْوَاجِنَا کیست؟» گفت: «خدیجه». پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «و منظور از وَ ذُرِّيَّتِنَا؟» گفت: «فاطمه». و فرمود: «منظور از قُرَّةَ أَعْيُنٍ؟» گفت: «حسن و حسین». فرمود: «و منظور از وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا؟» گفت: «علی بن ابی طالب» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۷؛ نسابوری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۱۳۵؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۳۸۱؛ حویزی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۵۵).

عبدالله بن خلیل از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کند که ایشان آیه «وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ» (اعراف: ۴۳) را بر اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق کرده و فرمودند: «این آیه درباره ما نازل شده است» (ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص ۲۵۷؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۶۶).

در روایتی به نقل از امام علی علیه‌السلام، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «أَصْحَابُ الْمَشْئِمَةِ» را بر یهود و نصارا تطبیق داده و طی توضیحی فرمودند: «روح ایمان به خاطر انکار حقیقت، از آن‌ها گرفته شده است و مانند حیوانات مشغول دنیا هستند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۶۴ و ج ۶۶، ص ۱۷۹؛ حویزی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۰۷).

هم‌مضمون این روایت از امام باقر علیه‌السلام نیز نقل شده است (صفار قمی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۱۹۱).

نمونه‌های بیشتری از این نوع روایات را می‌توان ذیل آیات ۱۱۹ سوره هود (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳۸) و ۴۷ سوره حجر (ابن بطریق، ۱۴۰۷، ص ۱۷۰) ملاحظه نمود.

۴-۲-۲- جری

«جری» برگرفته از روایات اهل بیت علیهم‌السلام و شیوه تفسیری ایشان (صفار قمی، ۱۴۰۴، ص ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۹۷)، به معنای جاری کردن و سرایت دادن حکم مصداق تصریح شده در قرآن، به مصادیق کم‌پیدا، ناپیدا و نوپدید است. در واقع گونه‌ای گستره‌بخشی به مصداق‌های هم‌زمان یا استمراربخشی به مصداق‌های نوپدید آیه است.

بر پایه این تعریف تفاوت جری و تطبیق نیز روشن می‌شود. اگر آیه‌ای عام و فراگیر بوده و از استمرار لازم برخوردار باشد، تنها نیاز به تطبیق معنای آن بر مصادیق ناپیدا و نوپدیدش دارد و به تنهایی و آسانی به مصادیق پدید آمده پس از نزولش نیز سرایت می‌کند و بر آن‌ها انطباق می‌یابد. نیاز به جری، در جایی است که معنای ظاهری آیه عام نمی‌نماید و یا تطبیقش بر مصادیق نوپدید آن آسان نیست. برای سرایت دادن آیه به زمان پس از نزول و تطبیق بر این‌گونه مصداق‌ها باید گستره و استمرار آیه را شناخت (مسعودی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۶۷).

جری، گاه در عرصه تأویل و گاه در عرصه تفسیر است. در «جری تأویلی»، ابتدا مفهوم تأویلی آیه استنباط می‌شود و سپس بر مصادیق خارجی آن تطبیق می‌گردد. چنین کاری تنها از راسخان در علم ساخته است و در توان مفسران معمولی نمی‌گنجد. شاید عنایت بیشتر امامان علیهم‌السلام به جری تأویلی، برای ادای همین رسالت بوده است؛ رسالتی سنگین که تنها از ایشان به‌عنوان وارثان حقیقی علم و دانایان به تفسیر و تأویل قرآن برمی‌آید.

یک مراجعه ساده به روایات موجود در منابع تفسیر روایی نشان می‌دهد که بسیاری از جری‌ها در عرصه تأویل‌اند (ر.ک: صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴). جری تفسیری، سرایت دادن معنای ظاهری آیه، از مصداق‌های اولیه‌اش به مصداق‌های بعدی است. حدیثی که زراره از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده، می‌تواند ناظر به وجود جری تفسیری و تسری طولی آیه باشد. تفسیر قرآن هفت وجه دارد؛ برخی گذشته و برخی هنوز به‌وجود نیامده است، اما امامان علیهم‌السلام آن را می‌شناسند (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۶).

درباره رابطه جری با تفسیر و تأویل باید گفت: فرآیند جری در ظاهر امر به مفهوم ذهنی و تفسیر و تبیین مفهومی آیه نظر ندارد؛ اما در پس‌زمینه خود، بر پایه تفسیر و یا تأویل نشسته است. این تفسیر و یا تأویل نهان، در ذهن فردی که آیه را بر مصداق خارجی‌اش تطبیق می‌دهد، وجود دارد و می‌توان آن را پشتوانه علمی جری دانست (مسعودی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۷۴).

برای نمونه، در روایت ابوجارود آمده است که امام باقر علیه‌السلام درباره این سخن خدای عزوجل: «إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهم مُّهْتَدُونَ» (اعراف: ۳۰) فرمودند: «منظور قدریه‌ای هستند که به قدر اعتقاد ندارند و ادعا می‌کنند که بر هدایت و گمراهی قادرند و این اختیار را خودشان در دست دارند؛ اگر بخواهند هدایت می‌شوند و هرگاه بخواهند گمراه می‌شوند. آنان معجوس این امت‌اند» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۹؛ حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۸). پر واضح است که در این روایت نورانی، معنای آیه بر «فرقه قدریه» تسری یافته است.

در روایت دیگری، نقل است: هنگامی که معاویه به مدینه آمد و از منبر بالا رفت و خطبه خواند و بر امام علی علیه‌السلام خرده گرفت، امام حسن علیه‌السلام برخاست و خداوند را حمد و ستایش کرد و سپس گفت: «همانا خداوند عزوجل هیچ پیامبری را نفرستاده، مگر اینکه دشمنی را از میان مجرمان برایش قرار داده است و خداوند متعال فرموده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ» (فرقان: ۳۱). حال، من پسر علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام هستم و تو پسر صخر می‌باشی و مادر تو هند است و مادر من فاطمه علیه‌السلام است، و مادر بزرگ تو نثیله است و مادر بزرگ من خدیجه علیه‌السلام؛ حال، خداوند کسی که از میان ما دو نفر اصل و نصب پست‌تر و شهرت کمتر و تنفر بیشتر و نفاق شدیدتری دارد، لعنت کند». سپس افراد داخل در مسجد با صدای بلند دو مرتبه آمین گفتند و معاویه خطبه‌اش را قطع کرد و به خانه‌اش رفت (حلی، بی‌تا، ص ۳۹؛ اربلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۷۳).

چنان‌که مشاهده می‌شود، امام حسن علیه السلام مفهوم «نبی» را بر امام علی علیه السلام و مفهوم «عدو» را بر معاویه جاری دانسته‌اند. نمونه‌های بیشتری از این روایات را می‌توان ذیل آیات شریفه ۲۵۳ بقره (طبرسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۹)، ۶۲ انعام (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۶۲) و ۱۴۶ اعراف (همان، ج ۲، ص ۲۹) مشاهده کرد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بررسی گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در مواجهه با آیات متشابه قرآن به نتایج ذیل دست یافت:

۱. نشان داد که این روایات از یک روش‌شناسی نظام‌مند و طبقه‌بندی شده برای تبیین و رفع ابهامات این آیات بهره می‌گیرند. این روایات به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نخست، روایات ناظر به ظاهر آیات که شامل ایضاح لفظی، بیان شأن نزول، تبیین مفاهیم کلیدی و نقد تفاسیر نادرست هستند و نقش اساسی در رفع سوءبرداشت‌ها و ارائه تفسیری روشن از آیات متشابه دارند. دوم، بیان مصادیق که شامل جری و تطبیق بوده و به کشف معانی باطنی و ژرف‌تر قرآن می‌پردازند. این دسته از روایات، ارتباط آیات را با حقایق هستی‌شناختی و معارف باطنی روشن می‌کنند.

۲. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که اهل بیت علیهم السلام با به‌کارگیری رویکردی دوگانه، هم به تبیین معنای ظاهری آیات پرداخته‌اند و هم با استفاده از جری و تطبیق، به کشف لایه‌های عمیق‌تر معانی قرآن اقدام کرده‌اند. این روش‌شناسی نه تنها از سوءبرداشت‌ها و تفاسیر انحرافی جلوگیری می‌کند، بلکه به فهم جامع‌تر و دقیق‌تر آیات متشابه کمک شایانی می‌نماید. همچنین، گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام به‌عنوان یک ابزار علمی، امکان تحلیل نظام‌مند و دقیق‌تر روش‌های تفسیری آنان را فراهم می‌آورد.

۳. در مقایسه با پژوهش‌های پیشین، این تحقیق با ارائه چارچوبی نظری برای دسته‌بندی و تحلیل کارکرد روایات تفسیری، گامی فراتر نهاده و بر نقش کلیدی اهل بیت علیهم السلام در تفسیر آیات متشابه تأکید کرده است. پیشنهاد می‌شود تحقیقات آینده به بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری شیعه و اهل سنت، تحلیل عمیق‌تر نقش تأویل در فهم آیات متشابه و تعمیم الگوهای تفسیری اهل بیت علیهم السلام به سایر آیات قرآن بپردازند. این مطالعات می‌توانند به توسعه روش‌شناسی تفسیری و درک بهتر از آموزه‌های قرآنی کمک کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم.




۱. ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق). عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار، قم: جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۳ق). مسند أحمد، بیروت: دار صادر.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: المطبعة العلمية.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳ق). تأویل مشکل القرآن، بی جا: مكتبة ابن قتیبة.
۷. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۵ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار المعرفة.
۸. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۹. احسانی، کیوان؛ حیدری، کبری (۱۳۹۸). «گونه شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه السلام در سورة بقره با تکیه بر تفسیر احسن الحدیث»، احسن الحدیث، شماره ۷، صص ۸-۳۲.
۱۰. اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۳ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، بی جا: دار الأضواء.
۱۱. اسعدی، محمد؛ طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۰). پژوهشی در محکم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. اشعری، ابوالحسن (۱۴۱۹ق). مقالات الإسلامیین و إختلاف المصلین، بیروت: دار النشر.
۱۳. امام عسکری علیه السلام، حسن بن علی (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام.
۱۴. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۵. بیرو، آلن (۱۳۶۶). فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۶. جزائری، سید نعمت الله (۱۳۸۱ش). النور المبین فی قصص الأنبياء والمرسلین، تهران: فرحان.
۱۷. جمعی از علما (۱۳۸۱). الأصول الستة عشر، تحقیق: ضیاء الدین المحمودی و همکاران، قم: دار الحدیث.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق: احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۰. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جامعة المدرسين.
۲۱. حلی، علی بن یوسف بن مطهر (بی تا). العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة (به نقل از کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی).
۲۲. حویزی، عبدعلی (۱۴۱۲ق). نور الثقلین، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، دمشق و بیروت: الدار الشامیة و دار العلم.

۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۵ق)، مقدمة جامع التفسیر، کویت: دار الدعوة.
۲۵. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۶. سبحانی، جعفر (۱۳۹۱). تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا). الإتقان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: منشورات الشریف الرضی.
۲۸. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تصحیح: محمد عبده، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۹. شکرانی، رضا؛ سیدناری، طاهره سادات (۱۳۹۷). «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن»، حدیث پژوهی، شماره ۱۹، صص ۴۵-۷۶، DOI: 10.22052/0.19.45.
۳۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۶ق). التوحید، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۳۲. صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). علل الشرائع، بیروت: دار احیاء التراث.
۳۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۴. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). القرآن فی الإسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۳ق). الإحتجاج علی اهل اللجاج، تحقیق: ابراهیم بهادری و محمد هادی به، تهران: دار الأسوة.
۳۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار الفکر.
۳۸. طیب حسینی، سید محمود (۱۴۰۱). واکاوی واژگان قرآن در روایات اهل بیت علیهم السلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر، تهران: المطبعة العلمية.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). العین، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۱. قمرزاده، محسن؛ خدا بنده‌لو، ملیحه (۱۴۰۰). «واکاوی مفهوم گونه و کارکرد و تعیین نسبت آن در مطالعات حدیثی»، پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت، شماره ۸، صص ۹-۲۸.
۴۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۴. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۴۶. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۹). تفسیر روایی جامع (مبانی، منابع و روش)، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث.
۴۷. مشهدی، عبدعلی (۱۴۲۷ق). کنز الدقائق و بحر الغرائب، قم: انتشارات دار الکتب الإسلامیة.

۴۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۴). التمهید فی علوم القرآن، تهران: انتشارات سمت.
۴۹. معین، محمد (۱۳۸۲). فرهنگ لغت معین، تهران: امیرکبیر.
۵۰. ناصح، علی احمد؛ بهرامی، فریده (۱۳۹۵). «گونه شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در سوره لقمان»، حسنا، شماره ۲۹ و ۳۰، صص ۱۹۲-۲۱۴.
۵۱. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۱۱ق). السنن الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵۲. نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۰۵ق). عمل الیوم و اللیلة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۳. نورمحمدی نجف آبادی، یحیی؛ نورمحمدی نجف آبادی، محمدرضا؛ حاجیان، اکرم (۱۴۰۱). «گونه شناسی روایات تفسیری امام علی علیه السلام با تاکید بر تفسیر روایی نور الثقلین»، مطالعات علوم قرآن، شماره ۱۱، صص ۶۴-۹۷، DOI: 10.22081/jqss.2022.62618.1154.
۵۴. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۷ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۵۵. نیسابوری، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق: محمداقر محمودی، تهران: مؤسسة الطبع و النشر التابع لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.



Foundational Principles of Qur'anic Interpretation in Nahj al-Balāghah: Textual Authenticity and Semantic Indication

Roqayyeh Bidhendi ¹ 
Hassan Islampour Karimi ² 
Behnaz Mohammad Kazemi ³ 

Abstract

Achieving a precise understanding of the divine intent and discerning the meanings of Qur'anic verses necessitate a profound knowledge of exegetical preliminaries as well as the analytical establishment and consolidation of their foundational principles. Qur'anic exegetes, prior to or at the outset of their interpretive engagement, typically undertake an examination of these underlying assumptions that shape their hermeneutical orientation. The foundations of Qur'anic exegesis refer to the fundamental theological and epistemological premises that govern interpretation and are generally divided into two principal categories: the transmissional foundations (*mabānī šudūrī*) and the significational foundations (*mabānī dalālī*). The transmissional foundations pertain to the divine origin, authenticity, and revelatory issuance of the Qur'anic text, affirming its direct derivation from God. These include: the outward (*zāhir*) and inward (*bāṭin*) dimensions of the Qur'an; the potential of the Qur'an to disclose the knowledge of past and future realities; the divine nature of its words and meanings; the manifestation of divine knowledge within the text; and the eternal, miraculous inimitability of the Qur'an. The significational foundations, in contrast, concern the mechanisms through which the Qur'anic text conveys meaning and establish the epistemic framework for comprehending the Divine will. These include: the intelligibility of Qur'anic language; the epistemic validity of its apparent meanings; the semantic structure and multi-layered hermeneutical depth of the text; the coherence and interconnectedness of the verses; and the comprehensiveness and unity of the Qur'anic discourse. This study examines these transmissional and significational foundations of Qur'anic interpretation as reflected in Nahj al-Balāghah, identifying instances of such principles in the words of Amīr al-Mu'minīn 'Alī (AS). Employing a discovery-explanatory methodology and library-based research design, the study demonstrates that several of these interpretive foundations are explicitly or implicitly articulated within the sermons, letters, and aphorisms of Nahj al-Balāghah. In essence, every hermeneutically effective element or principle—whether related to the divine origin and revelation of the Qur'an or to the textual and semantic structure of its verses—can be extracted and rationally inferred from the discourses of Imam 'Alī (AS), thus offering a profound model for contemporary Qur'anic hermeneutics.

Keywords: Foundational Principles of Qur'anic Interpretation, Principles of Issuance, Principles of Semantics, Comprehensiveness of the Qur'an, Qur'an and Nahj al-Balāghah.

Citation: Bidhendi, R., Islampour Karimi, H., Mohammad Kazemi, B. (2025). "Foundational Principles of Qur'anic Interpretation in Nahj al-Balāghah: Textual Authenticity and Semantic Indication". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 44-62. (In Persian)

* Received: 2025/05/17, Revised: 2025/07/10, Accepted: 2025/07/11.

1. Level 4 Graduate in Comparative Exegesis, Imam Hasan Mojtaba (AS) Higher Education Institute of Hawzah, Tehran, Iran. Corresponding Author Email: Rbidhendi15@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahid Mahallati University, Qom, Iran. Email: Hassanislampour@gmail.com.

3. PhD Candidate in Qur'anic and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Behnaz.mkazemi@ut.ac.ir.



نمونه‌یابی مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن در نهج البلاغه

- ۱ رقیه بیدهندی
- ۲ حسن اسلام‌پور کریمی
- ۳ بهناز محمدکاظمی

چکیده

دستیابی به مراد جدی و دریافت معانی آیات قرآن، نیازمند شناخت مقدمات تفسیر و اهتمام بر تحلیل و تثبیت مبانی آن است. مفسران پیش از آغاز تفسیر یا هنگام شروع آن، به تحلیل مقدمات و مبانی تفسیر خود می‌پردازند. مبانی تفسیر قرآن، اندیشه‌های بنیادین و اثرگذار در تفسیراند که در دو دسته مبانی صدوری و مبانی دلالی قرار می‌گیرند. مبانی صدوری، مربوط به منشأ و خاستگاه و صدور متن قرآن است و نسبت صدور قرآن موجود را به خدا ثابت می‌کند. این مبانی عبارت‌اند از: ظاهر و باطن قرآن، امکان استتطاق علوم گذشته و آینده از قرآن، الهی بودن الفاظ و مضامین قرآن، تجلی علم الهی در قرآن و جاودانگی اعجازانگیز قرآن. مبانی دلالی به چگونگی دلالت آیات بر معانی پرداخته و زیرساخت‌های فرآیند فهم و تفسیر مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند و عبارت‌اند از: قابل فهم بودن زبان قرآن، حجیت ظواهر قرآن، ساختار معنایی و لایه‌های تفسیر، انسجام آیات، جامعیت و وحدت نص قرآن. این پژوهش به بررسی مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن در متن نهج البلاغه و یافتن نمونه‌های این مبانی در کلام امیرمؤمنان علیه السلام، با روش کشفی-تبیینی و شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تعدادی از مبانی دلالی و صدوری تفسیر قرآن در نهج البلاغه ذکر شده‌اند. به عبارت دیگر، هر یک از ابزارها و ویژگی‌هایی را که در تفسیر قرآن مؤثر است - خواه به منشأ قرآن و خاستگاه آن مرتبط باشد خواه به متن و دلالت آیات قرآن - می‌توان از کلام حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه استخراج و استنباط نمود.

واژگان کلیدی: مبانی تفسیر قرآن، مبانی صدوری، مبانی دلالی، جامعیت قرآن، قرآن و نهج البلاغه.

استناد: بیدهندی، رقیه؛ اسلام‌پور کریمی، حسن؛ محمدکاظمی، بهناز (۱۴۰۴). «نمونه‌یابی مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن در نهج البلاغه». قرآن پژوهی رولانی، ۱ (۲)، ۴۴-۶۲.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰.

۱. سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی امام حسن مجتبی علیه السلام، تهران، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Rbidhendi15@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید محلاتی، قم، ایران. رایانامه: Hassanislampour@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Behnaz.mkazemi@ut.ac.ir

۱- بیان مسئله

بدون تردید یکی از مباحث اساسی و مقدماتی تفسیر قرآن کریم، بحث از «مبانی و روش‌های تفسیری» است. واقعیت آن است که بیشتر مفسران در آغاز تفسیر، مبانی و روش‌های تفسیری خود را منقح نساخته‌اند و حتی تعریفی از این اصطلاحات عرضه نکرده‌اند. گاهی واژه‌های «مبانی»، «اصول» و «قواعد» به جای یکدیگر به کار رفته و موجب خلط مفاهیم و اصطلاحات می‌شود. البته مهم آن است که فارغ از تنوع واژه‌ها، حوزه هر یک از این مباحث را از نظر ماهوی روشن نموده و مرزهای آن‌ها از یکدیگر جدا کرد تا بتوان تفاسیر مختلف را در یک نظام طبقه‌بندی دقیق و جامع، مورد ارزیابی قرار داد.

مبانی تفسیر، یعنی گزاره‌های بنیادین و زیرساختی که هم جواز و حقانیت تفسیر را اثبات می‌کنند و هم پس‌زمینه‌های ذهنی شخص متخصص در آن یعنی مفسر را ثابت می‌کنند. بنابراین، مبانی در هر علم، اساس، پایه‌ها، بستر و ساحت‌های زیرین آن علم است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در سخنان خویش، برخی از این مبانی را معرفی کرده و یا به کار برده‌اند.

تفسیر قرآن کریم، به‌عنوان یکی از مهمترین شاخه‌های علوم اسلامی، همواره متکی بر مبانی نظری دقیقی است که دو حوزه «صدوری» و «دلالی» را دربرمی‌گیرد. مبانی صدوری به اثبات اصالت الهی بودن متن قرآن، عدم تحریف و وحیانی بودن الفاظ و معانی آن می‌پردازد؛ درحالی‌که مبانی دلالی، فرایند فهم مراد الهی را از طریق ظواهر آیات، قواعد زبان‌شناختی و سازوکارهای تفسیری سامان می‌دهد. این دوگانه مفهومی، به‌ویژه در سنت تفسیری شیعه، از جایگاهی بنیادین برخوردار است؛ زیرا باور به ارتباط تنگاتنگ قرآن با عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و ضرورت استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر، رویکرد مفسران شیعی را به این مبانی پیوند می‌زند. البته مبانی تفسیری قرآن اختصاص به شیعه ندارد؛ بلکه مبانی شیعه در برخی موارد با اهل سنت تفاوت دارد.

نهج‌البلاغه، به‌عنوان گنجینه‌ای از سخنان امیرالمؤمنین، علی علیه السلام، نه تنها بازتاب‌دهنده تفسیر عملی قرآن در سیره معصومان علیهم السلام است، بلکه حاوی نکات تفسیری مستقیم و غیرمستقیمی است که تحلیل مبانی صدوری و دلالی آن، افق‌های جدیدی در شناخت مکتب تفسیری شیعه می‌گشاید. با این حال، پژوهش‌های موجود عمدتاً به بررسی جنبه‌های ادبی یا تاریخی نهج‌البلاغه محدود مانده و کمتر به واکاوی نظام‌مند مبانی تفسیری پنهان در این اثر پرداخته‌اند. این خلأ پژوهشگرانه، ضرورت بازخوانی نهج‌البلاغه در تدوین و تکامل مبانی تفسیر قرآن را بیش از پیش نمایان می‌سازد. از سوی دیگر، اختلافات نظری در تعریف حوزه‌های صدوری و دلالی و همچنین نیاز به تبیین اثرپذیری روش‌های تفسیری از سیره علوی، پرسش‌هایی است که پاسخگویی به آن‌ها گامی اساسی در تکمیل تفسیر پژوهی شیعه محسوب می‌شود. از همین رو، مقاله حاضر با روش کشفی-تبیینی و نیز با شیوه گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و استفاده از نرم‌افزارهای اسلامی، درصد یافتن مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن در متن نهج‌البلاغه و پاسخ به این پرسش است که مبانی

تفسیر قرآن کریم در نهج البلاغه کدام‌اند؟ اگرچه نمونه‌های دیگری ذیل مبانی صدور و دلالتی تفسیر قرآن وجود دارد، لکن این مقاله تنها به برخی از مبانی که نمونه‌هایی در عبارات نهج البلاغه دارند، اکتفا می‌کند. اغلب مفسران بزرگ شیعه نیز همانند: شیخ طوسی در مقدمه التبیان فی تفسیر القرآن و یا فضل بن حسن طبرسی در مقدمه مجمع البیان لعلم القرآن به بیان مبانی، روش‌ها و مقدمات تفسیری خود پرداخته‌اند؛ گرچه در مواردی، آن مبانی را از هم تفکیک نکرده‌اند. در دوره معاصر نیز دیگر مفسران، از جمله علامه طباطبایی در مقدمه و یا ذیل تفسیر برخی از آیات در کتاب قرآن در اسلام، به تحلیل مبانی تفسیری خود پرداخته‌اند.

۲- پیشینه تحقیق

در رابطه با پیشینه پژوهش، لازم به ذکر است که محققان پیش از این به مواردی پرداخته‌اند؛ برای نمونه می‌توان مقاله «تفسیر/ مبانی تفسیر» (طیب حسینی، ۱۳۸۲)، چاپ شده در کتاب دایرة المعارف قرآن کریم را ذکر کرد که در آن مطالبی درباره مبانی تفسیر قرآن بیان شده است، ولی به صورت تطبیقی و با ذکر نمونه‌هایی از نهج البلاغه همراه نیست. به عبارت دیگر مقاله مذکور به ارائه تعاریف مبانی تفسیری قرآن پرداخته که از آن تعاریف در مقاله حاضر استفاده شده است، ولی به مسئله اصلی این پژوهش و بررسی تطبیقی تک تک این مبانی در متن نهج البلاغه پرداخته است. همچنین می‌توان به مقاله «اصول و روش‌های تفسیر قرآن در نهج البلاغه» (شریعتی نیاسر و معارف، ۱۳۹۵، ص ۱-۲۴) اشاره نمود که در این مقاله، درباره مبانی صدور و دلالتی تفسیر قرآن و نهج البلاغه مطلبی بیان نشده است. گویا نویسندگان مقاله اخیر، در کاربرد اصطلاحات و مفاهیم به کاررفته در تفسیر تفاوتی بین مبانی تفسیر و اصول تفسیر، قائل نیستند و دو واژه مبانی و اصول تفسیر قرآن را مترادف در نظر گرفته و به بررسی اصول و روش‌های تفسیر قرآن در نهج البلاغه پرداخته‌اند. در حالی که به نظر نگارندگان مقاله حاضر، جایگاه اصول تفسیر با مبانی تفسیر، روش‌های تفسیر و قواعد تفسیر متفاوت است. وجود مبانی برای هر علمی امری طبیعی و مسلم است. در دانش تفسیر به علت اهمیت این دانش از حیث موضوع و غرض و فایده آن، لازم و بحث درباره آن‌ها مهمتر است، از همین رو مفسران در طول تاریخ تفسیر همواره بر اساس مبانی از پیش پذیرفته شده‌ای به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. فهم و تفسیر قرآن بر نهادهایی اساسی استوار است که به عنوان پیش فرض در تفسیر مطرح می‌شود. مفسر قرآن هنگام تفسیر، آن‌ها را مستقیماً مطرح و مستدل نمی‌سازد. بلکه پیش از ورود به تفسیر این مطالب را پذیرفته است؛ زیرا در جای خود مستدل شده، به صورت مقبولات ذهنی درآمده و مفسر ناخودآگاه به آن‌ها توجه دارد. کسی که بخواهد به وادی تفسیر قرآن قدم نهد و حقایق ناب آن را بیابد ناچار باید خود را مجهز به علمی نماید که او را از اشتباهات و خطاها مصون دارد.

به علاوه مهمترین وجه تمایز مقاله پیش رو، با مقاله «اصول و روش‌های تفسیر قرآن در نهج البلاغه» (شریعتی نیاسر و معارف، ۱۳۹۵، ص ۱-۲۴)، این است که نویسندگان پژوهش حاضر، بین مبانی تفسیر و

اصول تفسیری قرآن تفاوت قائل‌اند، به طوری که مبانی و اصول تفسیر را مترادف ندانسته و مبانی تفسیر را با مبادی تفسیر هم‌معنا دانسته‌اند؛ لذا با توجه به این مهم، مبانی صدوری و دلالتی تفسیر قرآن را در نهج البلاغه کاویده‌اند و به ذکر مصادیقی از کلام حضرت علی علیه السلام که بیانگر مبانی تفسیری است، در راستای تحکیم و تثبیت آن مبانی پرداخته‌اند. به دیگر بیان، در پژوهش حاضر مبانی تفسیر عبارت است از گزاره‌های بنیادین و زیرساختی که هم جواز و حقانیت تفسیر را اثبات می‌کنند و هم پس‌زمینه‌های ذهنی شخص متخصص در آن یعنی مفسر را ثابت می‌کنند.

علاوه بر مقالات ذکرشده، کتب متعددی نیز در این زمینه تألیف شده است. از جمله: (۱) کتاب تفسیرشناسی (مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها) (طیب‌حسینی و همکاران، ۱۳۹۷، سراسر اثر)؛ (۲) کتاب اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن (خامه‌گر، ۱۳۹۶) که نویسنده در فصل نخست این کتاب به تعریف لغوی و اصطلاحی واژه مبانی پرداخته است. با بیان چهار مبنای کشف استدلالی غرض سوره‌ها، به اثبات نظریه طرفداران وحدت غرض سوره‌های قرآن با دلایل عقلی و نقلی متعدد اهتمام داشته است. (۳) کتاب کشف استدلالی غرض سوره‌های احقاف، محمد، فتح و حجرات (بیدهندی و خامه‌گر، ۱۴۰۱) که در آن، مبانی تفسیر را با اصول و قواعد تفسیر متمایز دانسته‌اند و بیشتر به ذکر روش‌ها و قواعد پنج‌گانه تفسیر ساختاری (نظریه هدفمندی سوره‌ها) پرداخته‌اند. همچنین غرض و ساختار سوره را به‌عنوان یکی از مبانی تفسیری قرآن، از نوع مبانی دلالتی قرآن کریم در نظر گرفته‌اند. با این حال کتاب فوق، به واکاوی مبانی دلالتی و صدوری تفسیر قرآن و انطباق آن با نمونه‌هایی از نهج البلاغه نپرداخته است. (۴) نویسنده کتاب درسنامه مبانی و قواعد تفسیر (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲) نیز مبانی را مترادف با اصول به‌کار نبرده و واژه مبانی را مترادف با مبادی در نظر گرفته است. (۵) کتاب مبانی فهم و تفسیر قرآن (با تکیه بر آموزه‌های نهج البلاغه) (پوررستمی، ۱۳۹۲) که در آن مؤلف کل محتوای نهج البلاغه را واکاوی نموده و مبانی تفسیری قرآن را از کلام حضرت علی علیه السلام استخراج و در چهار دسته کلی جای داده است که عبارت‌اند از: قدسیت قرآن، وجوه‌پذیری قرآن، ناطقیت قرآن و تعاملات اهل بیت علیهم السلام با قرآن. درحالی‌که پژوهش حاضر برای مبانی تفسیری ذکرشده در کتب مفسران و قرآن‌پژوهان به نمونه‌یابی از نهج البلاغه پرداخته است. به موارد دیگری همچون: (۶) کتاب مبانی و روش‌های تفسیر قرآن (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، سراسر اثر) و (۷) کتاب مبانی تفسیر قرآن (مؤدب، ۱۳۸۶)، که از جمله پیشینه‌های عمومی برای این پژوهش محسوب می‌شوند، نیز می‌توان اشاره نمود. بنابراین با بررسی‌های صورت‌گرفته، پژوهشی که به‌طور خاص، مبانی صدوری و دلالتی تفسیر قرآن در نهج البلاغه را کاویده باشد، یافت نشد. بر این اساس، پژوهش حاضر کوشیده است تا به تبیین برخی از مبانی صدوری و دلالتی تفسیر قرآن در نهج البلاغه، همراه با ذکر نمونه‌ها و مصادیق مرتبط بپردازد.

۳- مفهوم‌شناسی

با توجه به اینکه واژگان و مفاهیم زیر پرکاربردترین کلمات این پژوهش‌اند و نقش مهمی در مراد اصلی آن دارند، به اجمال مقصود از آن‌ها بیان می‌شود:

۳-۱- مبانی

مبانی جمع «مبنا» است که در لغت به معنای بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۹؛ معین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۷۷۷؛ انوری و اخیانی، ج ۷، ص ۶۵۹۱ و ۶۶۰۳). از همین رو، پی و ریشه هر چیز را مبنا یا بنیاد آن چیز می‌گویند. «مبانی تفسیر» از مصطلحات رایج در دوره معاصر است که عمدتاً در تفسیر پژوهی پژوهشگران فارسی‌زبان شهرت یافته است. در حوزه تفسیر، نخستین بار عمید زنجانی این اصطلاح را در نام کتاب خود یعنی مبانی و روش‌های تفسیر قرآن آورد. وی هیچ تعریفی از «مبنا» یا «مبانی» ذکر نکرده است؛ اما از عطف کلمه «روش» بر «مبانی» برمی‌آید که مقصود وی از مبانی همان روش تفسیر بوده است (شاکر، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۲). در اصطلاح علمی، تعاریف گوناگونی برای مبانی مطرح شده است که در ادامه برخی از آن‌ها ذکر می‌شوند:

مبانی به «گزاره‌های بنیادین علمی گفته می‌شود که جواز و حقانیت علمی یک علم، نظریه یا موضوع بدان وابسته است». به بیان دیگر مبانی هر علم شامل اصول موضوعه آن تلقی می‌شوند و بنیان‌های آن علم بر آن‌ها استوار شده است. از این رو مخدوش شدن هر یک از مبانی یک علم یا نظریه به تنهایی کافی است که آن را از پای‌بست ویران کند (خامه‌گر، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۹). به بیانی سنجیده‌تر، مبانی تفسیری زیرساخت‌هایی اعتقادی است که فرآیند تفسیر براساس آن‌ها انجام می‌شود. مبانی تفسیری مفسران شیعه عبارت‌اند از: قدسی بودن قرآن، وحدت نص قرآن، وحدت قرائت قرآن، قابل فهم بودن قرآن، امکان و جواز تفسیر قرآن، حجیت ظواهر قرآن، هدف هدایتگری قرآن، انسجام و پیوستگی آیات و جامعیت قرآن در امر هدایتگری (فائز، ۱۴۰۳، ص ۱۰۰). در تعریفی دقیق‌تر که جامع تعاریف پیشین است، «مبانی گزاره‌های بنیادین و زیرساختی هستند که هم جواز و حقانیت یک دانش یا موضوع علمی را اثبات می‌کنند و هم پس‌زمینه‌های ذهنی شخص عالم و متخصص در آن دانش یا موضوع را ثابت می‌کنند» (روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳). انواع مبانی تفسیری به شرح زیر است:

۳-۱-۱- مبانی صدوری

به آن دسته از مبانی که مربوط به منشأ، خاستگاه و صدور متن قرآن است، یعنی گزاره‌هایی که مفسر درباره منشأ و خاستگاه قرآن دارد، مبانی صدوری می‌گویند. به دیگر بیان، آن بخش از مبانی تفسیر که نسبت صدور قرآن موجود را به طور کامل به خدای متعال ثابت می‌کنند «مبانی صدوری» گفته می‌شود (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۳۱؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۵). بدین ترتیب مبانی صدوری عبارت‌اند از: ۱- لفظ و

معنای قرآن از جانب خداوند وحی شده است. ۲- پیامبر ﷺ قرآن را از خداوند دریافت کرده، چیزی به آن نيفزوده و از آن نکاسته است. ۳- پیامبر ﷺ همه قرآن را به صورت کامل ابلاغ کرده است. ۴- قرآن معجزه جاوید رسالت و نبوت پیامبر ﷺ است (فائز، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱).

۳-۱-۲- مبانی دلالتی

به آن دسته از مبانی اطلاق می‌شود که مربوط به چگونگی دلالت آیات قرآن بر معانی است؛ یعنی گزاره‌هایی بنیادین درباره زبان قرآن، نوع معنای آن، شیوه انتقال مفاهیم و قواعد فهم آن. به عبارت دیگر مبانی دلالتی زیرساخت‌های فرآیند فهم و تفسیر مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند؛ مانند: حجیت ظواهر قرآن، تفسیرپذیری آیات متشابه قرآن و منسوخ شدن احکام برخی آیات. در گذشته معمولاً این مبانی از دانش‌های منطق، اصول فقه و علم کلام اخذ می‌شدند؛ اما امروزه با توسعه مباحث زبان‌شناسی و اصول و مبانی هرمنوتیک در غرب، دایره مبانی دلالتی تفسیر قرآن نیز گسترش یافته و برخی از مباحث در این حوزه از اهمیت بیشتری برخوردار شده‌اند (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۲؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۵). به بیان دیگر مبانی دلالتی، آن دسته از مبانی هستند که تفسیر مبتنی بر آن‌هاست و عبارت‌اند از اینکه: ۱- قرآن قابل فهم است. ۲- زبان قرآن زبان عرف محاوره است. ۳- قرآن به تفسیر نیاز دارد (فائز، ۱۴۰۳، ص ۱۰۱).

۳-۲- تفسیر

تفسیر از باب تفعیل و از ماده «فسر» به معنای کشف، بیان و آشکار ساختن امر پوشیده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۲۶۱). راغب آن را به معنای بیان و اظهار معنایی دانسته که امری معقول (غیرحسی) است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸۰). بر این اساس و با توجه به دلالت باب تفعیل بر مبالغه و کثرت (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۰)، تفسیر به معنای کشف، آشکار ساختن و اظهار کامل معنای معقول همراه با کوشش و اجتهاد است (ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷-۱۸). نیز گفته‌اند که «تفسیر» مأخوذ از «تفسره» است و آن نام وسیله‌ای بوده که طیب با آن بیماری را تشخیص و از آن خبر می‌داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸۰؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۴). برخی «فسر» را مقلوب «سفر» به معنای کشف و آشکار ساختن دانسته‌اند؛ با این تفاوت که «سفر» درباره کشف و پرده‌برداری از امور محسوس به کار می‌رود؛ اما «فسر» درباره کشف و اظهار امور معقول و غیرمادی همچون معنا به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۳۸۰؛ طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۴).

واژه «تفسیر» حداقل به سه معنا کاربرد دارد: الف) تفسیر به معنای «فعل مفسر»، که همان تفسیر اصطلاحی است. ب) تفسیر به معنای «کتابی که در توضیح آیات قرآن نوشته شده است»، مشتمل بر همه تفسیرهایی که برای قرآن نوشته شده است، از جمله: تفسیر المیزان و تفسیر نمونه. در اینجا، مقصود از تفسیر، مجموعه اطلاعاتی در مورد قرآن است که نتیجه کار مفسر بوده و در کتابی گردآوری شده است. این مجموعه

اطلاعات معمولاً اعم از معنای اصطلاحی است؛ یعنی شامل تفسیر اصطلاحی (فعل مفسر و نتایج برداشت او از آیات) و مجموعه‌ای از مباحث علوم قرآن و حتی اطلاعاتی که به‌نوعی مرتبط با قرآن است می‌شود. ج) تفسیر به معنای «دانش تفسیر»، یعنی علمی که دارای ارکان مشهور علم (موضوع، مسائل، مبادی تصویری و تصدیقی) است؛ لذا تفسیر دارای موضوع، تعریف، هدف، فایده، پیش‌انگاره‌ها (مبانی و مبادی) و... است.^۱ از این رو، تفسیر از علوم مرتبط با قرآن^۲ به‌شمار می‌آید که بیش از هزار سال عمر دارد. علم تفسیر به دانشی گفته می‌شود که عهده‌دار کشف معنای آیات قرآن، مراد متن آیات قرآن و مراد خداوند متعال در سطوح و لایه‌های گوناگون بر پایه قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است؛ به‌گونه‌ای که گاه از معنای ظاهری واژگان و عبارات پرده برمی‌دارد و گاه به تبیین لایه‌های درونی واژگان و عبارات پامی‌گذارد (روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳).

۴- مبانی صدوری تفسیر قرآن در نهج البلاغه

شناخت صحیح ویژگی‌های قرآن، پدیدآورنده آن و فرآیند تبیین آیات، نقش کلیدی در فهم قرآن دارد. دستیابی به تفسیر کامل و دریافت معانی آیات نیازمند شناخت مقدمات تفسیر و اهتمام بر تحلیل و تثبیت مبانی آن است که مفسران قبل از آغاز تفسیر یا هنگام شروع، به تحلیل مقدمات و مبانی تفسیر خود می‌پردازند (مؤدب، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶). مبانی صدوری تفسیر بیشتر ناظر به منشأ و خاستگاه قرآن کریم است و در آن نوع دیدگاه مفسر به وحی اثرگذار است. در ادامه برخی از مبانی صدوری تفسیر قرآن ذکر و تطبیق آن‌ها با نمونه‌هایی از نهج البلاغه بیان شده است.

۴-۱- ظاهر و بطن قرآن

تعدد لایه‌های معنایی آیات قرآن که از آن با عنوان ظاهر و بطن یاد می‌شود، همواره مورد توجه دانش‌پژوهان حوزه تفسیر و علوم قرآن بوده است (شاکر، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۱۱۶). پیشینه بحث ظاهر و باطن قرآن به آن دسته از روایات برمی‌گردد که با طرق متعدد در کتب روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده‌اند. متن این روایات به‌صورت‌های مختلفی گزارش شده است؛ اما همگی در اینکه قرآن علاوه بر ظاهر، دارای باطن است، اتفاق نظر دارند (کلانتری، ۱۳۸۲). لذا قرآن، ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر آن برای همگان قابل فهم و استفاده است ولی باطنش تنها برای کسانی قابل فهم است که از دانش آن بهره برده باشند. حضرت علی علیه‌السلام نیز به لایه‌های ظاهری و باطنی قرآن اشاره کرده و فرمودند: «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ...» (خطبه: ۱۸)؛ ظاهرش زیبا و باطنش ژرف است. آنچه از ظاهر معنای این عبارت و نیز اقوال شارحان در ذیل آن به‌دست می‌آید، چنین می‌نماید که سخن حضرت علی علیه‌السلام مؤیدی بر دیگر روایات رسیده از معصومان

۱. هر علم دارای رنوس هشتگانه «هدف، فایده، وجه نامگذاری، مؤلف، نوع علم، مرتبه علم، ابواب (فصل بندی)، روش‌شناسی است و دارای اجزای موضوع، مبادی تصویری و تصدیقی و مسائل است (ر.ک: شهابی، ۱۳۹۲، ص ۵).

۲. واژه علوم قرآن گاهی به معنای اخص به‌کار می‌رود؛ یعنی در برابر تفسیر و گاهی به معنای اعم به‌کار می‌رود که شامل تفسیر هم می‌شود.

علیه‌السلام در این زمینه است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۹). لذا وجود لایه‌های مختلف معنایی برای قرآن را صحه گذاشته و قرآن را دارای ظرفیت و مراتب وجودی مختلفی دانسته‌اند.

۴-۲- امکان استنطاق علوم گذشته و آینده از قرآن

حضرت علی علیه‌السلام قرآن را مرتبط با علم الهی و مشتمل بر اسرار غیبی می‌دانند، چنان‌که فرموده‌اند: «وَفِي الْقُرْآنِ نَبَأٌ مَّا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرٌ مَّا بَعْدَكُمْ وَ حُكْمٌ مَّا بَيْنَكُمْ...» (حکمت: ۳۱۳)؛ در آن است خبر آنچه پیش از شما بوده و خبر آنچه پس از شما خواهد بود و حکم آنچه میان شماست. همچنین آن حضرت در جایی دیگر فرموده است: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ، فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ، وَ لَكِنْ أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ: أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمٌ مَّا يَأْتِي، وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ، وَ نَظْمَ مَّا بَيْنَكُمْ» (خطبه: ۱۵۸)؛ در مورد کتاب خدا - قرآن - از آن بخواهید تا سخن گوید و هرگز خود سخن نگوید؛ ولی من شما را از آن خبر می‌دهم: بدانید که قرآن شامل علم آینده و حدیث گذشته، درمان درد شما و راه سامان دادن امور شما در آن است. بنابراین قرآن در بردارنده اخبار غیبی و گزارشاتی از احوالات گذشتگان و اخبار رخدادی در آینده است. حضرت علی علیه‌السلام نیز قرآن را دارای این ویژگی الهی دانسته‌اند، لذا است که انتساب این کلام به خداوند مقدر می‌شود.

۴-۳- الهی بودن الفاظ و مضامین قرآن

و حیانی دانستن الفاظ و معانی قرآن کریم دیدگاه اکثریت اندیشمندان مسلمان است. به عقیده این دیدگاه مشهور، لفظ و معنای قرآن هردو با هم از جانب خداوند و یک منبع و حیانی بر پیامبر علیه‌السلام نازل شده است؛ همچنین بشر هیچ‌گونه دخالتی در این الفاظ و معانی وحی ندارد، لذا شأن پیامبر علیه‌السلام در این زمینه تنها اخذ و ابلاغ وحی است (فقهی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۶۵). «القرآن منها وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يُعْبَى لِسَانُهُ...» (خطبه: ۱۳۳)؛ کتاب خدا در میان شماست، زبانی گویاست که هرگز لال نمی‌شود. در فراز ذکر شده، عبارت «کتابُ اللهِ» بیانگر آن است که حضرت علی علیه‌السلام قرآن را کلام خدا می‌دانند که مستقیم از سوی خداوند نازل شده است. اطلاق عنوان «کلام الله» بر قرآن هم در آیات و هم در روایات، با توجه به اینکه لغت‌شناسان «کلام» را مفید لفظ می‌دانند (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۲۲)، بیانگر انتساب الفاظ و معانی قرآن به خداوند است. از سوی دیگر بررسی دو واژه «أنشأ» و «مثله» در کلام حضرت علی علیه‌السلام: «يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ وَ لَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا ثَانِيًا»؛ (خطبه: ۱۸۶) و اقوال شارحان نهج‌البلاغه ذیل این خطبه (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۰) نشان می‌دهد که خداوند صورتی از حقیقت وحی را در وجود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا جبرئیل ایجاد نموده و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ دخل و تصرفی در فرآیند تولید لفظ و محتوای آیات نداشته است (جهت مطالعه تفصیلی در این زمینه ر.ک: پوررستمی، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۱۰۰).

۴-۴- تجلی علم الهی در قرآن

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ناقل وحی و الهام گیرنده آن است. همان گونه که در قرآن نیز ذکر شده است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». بر این اساس، ایشان بدون دخل و تصرفی در محتوای وحی، پیام الهی را به مردم رسانده و تنها ابلاغ کننده وحی بوده اند. حضرت علی علیه السلام ضمن خطبه ای به این نکته اشاره داشته و فرمودند: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تَطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوَقُّدُهُ وَ بَحْرًا لَا يَدْرِكُ قَعْرَهُ وَ...» (خطبه: ۱۹۸)؛ سپس قرآن را بر او نازل کرد، نوری که چراغ هایش خاموش نمی شود و چراغی که افروختگی اش کاهش نمی یابد و دریایی که قعرش درک نمی گردد و... مطابق با آنچه شارحان ذیل این خطبه اظهار داشته اند حضرت علی علیه السلام در صدد بیان صفات و ویژگی های قرآن به عنوان معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله هستند و یکایک این صفات را با بلندترین مضامین برمی شمارند (خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۲، ص ۳۰۴). بدین ترتیب نقش پیامبر صلی الله علیه و آله تنها به عنوان دریافت کننده و ابلاغ کننده وحی است، لذا حضرت علی علیه السلام قرآن را نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و نه ساخته ذهن ایشان، می داند.

۴-۵- جاودانگی قرآن

برای «اعجاز» در لغت سه معنا ذکر شده است که عبارت اند از: از دست دادن، ناتوان یافتن و ناتوان نمودن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۶۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۷). «معجزه امری است خارق العاده که مطابق ادعای نبوت و همراه با تحدی است» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۴). در تعریف اصطلاحی آن گفته اند: اعجاز کاری است که پیامبران برگزیده الهی که مدعی منصب نبوت از جانب خداوند هستند، ارائه می نمایند. به طوری که خرق نوامیس طبیعی نموده، دیگران از آوردن آن مانند آن ناتوان باشند و آن چیز که معجزه نامیده می شود، خود شاهدی بر صدق ادعای آنان است (خویی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳). بهترین معجزه، معجزه ای است که مشابه صنعت و فن رایج زمان خود باشد. دانشمندان هر فن با اشراف و احاطه ای که به رموز، جزئیات و اصول کار خویش دارند، بهتر از دیگران قادر به تشخیص و تصدیق معجزات پیامبران هستند. به همین جهت و با توجه به شرایط محیطی هر پیامبر، حکمت الهی ایجاب نموده است که هر پیامبری به معجزه ای خاص، نظیر آنچه در عصر و محیط خویش رایج بوده، مجهز گردد (جوان آراسته، بی تا، ج ۱، ص ۴۷). اعتقاد به تحریف ناپذیری قرآن و سلامت آن از هرگونه تغییر و دگرگونی نیز از جهات متعددی مهم می نماید؛ زیرا اگر وقوع تحریف در قرآن فرض شود، حجیت آن محل اشکال خواهد بود. بنابراین هرگونه کوشش تفسیری و تمسک به قرآن بر اعتقاد به وحیانی بودن و دور ماندن آن از خطا، دستبرد و تحریف منوط است. چنانچه جز این باشد استناد به آیات قرآن غیر ممکن و تفسیر آن دچار نقص خواهد بود (فقهی زاده، ۱۳۹۱، ص ۹۵). علاوه بر آنکه تعدادی از آیات قرآن کریم خود بر عدم تحریف قرآن دلالت دارند، در روایات منقول از معصومان علیهم السلام نیز این نکته مورد توجه قرار گرفته است. حضرت علی علیه السلام در فرازهای متعددی از خطبه ها، نامه ها و مواعظ نهج البلاغه به این مهم به صورت مستقیم یا غیر مستقیم اشاره دارند، برای نمونه: «كِتَابٌ رَبِّكُمْ فِيكُمْ...» (خطبه: ۱)؛ «وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ...» (خطبه: ۱۳۳)؛ هم اکنون کتاب پروردگار

شما در میان شماست. این بیانات حضرت مبنی بر اینکه قرآن حاضر را کتاب خدا خوانده‌اند، نمایانگر پذیرش آن و عدم تحریف قرآن تا دوران حکومت امام علیه السلام است.

از آن حضرت همچنین روایت شده است: «ثُمَّ أُنزِلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ نُورًا لَا يَطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يَحْبُو تَوَقُّدُهُ وَ بَحْرًا لَا يَدْرِكُ قَعْرَهُ...؛ فَهُوَ مَعْدِنُ الْإِيمَانِ وَ بُحْبُوحَتُهُ وَ يَنَابِيعُ الْعِلْمِ وَ بُحُورُهُ وَ رِيَاضُ الْعَدْلِ وَ غَدْرَانُهُ... جَعَلَهُ اللَّهُ رِيًّا لِعَطَشِ الْعُلَمَاءِ وَ رَبِيعًا لِقُلُوبِ الْفُقَهَاءِ وَ مَحَاجَّ لَطُرُقِ الصُّلَحَاءِ» (خطبه: ۱۹۸)؛ سپس خداوند بر پیامبرش، کتاب «قرآن» را فرو فرستاد، کتابی که نور است و چراغ‌های آن خاموش نشود، چراغی که افروختگی اش کاهش نپذیرد و دریایی که ژرفای آن را کس نداند...؛ پس قرآن، معدن ایمان و مرکز آن و چشمه‌سار دانش و دریاهای آن و باغستان داد و آبیگرهای آن است... . خداوند، قرآن را مایه سیرابی دانشمندان و آن را بهار دل‌های فقیهان و مقصد راه‌های پارسایان قرار داده است (اسکندرلو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱).

این فراز از نهج البلاغه از آن جهت که قرآن حاضر را «کتاب خدا» خوانده است، در این قسمت؛ و از آن جهت که به برشماری صفات خاص قرآن به‌عنوان کتابی نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و نه ساخته ذهن بشر پرداخته است، در قسمت قبل یعنی تجلی علم الهی در قرآن ذکر شده است. حضرت علی علیه السلام در عبارت مذکور و دیگر سخنانی که در معرفی «قرآن» و نشانه‌های مهم اعجاز ایراد فرموده، بیان می‌کنند که متن و محتوای قرآن، بی نظیر و خارق‌العاده است؛ زیرا با گذر زمان فرسوده نمی‌گردد؛ بر خلاف هر اثر دیگری که با گذشت زمان، کم‌ارزش و یا کهنه می‌شود. محتوای «قرآن» از نگاه حضرت علی علیه السلام دارای سازوکاری است که هدایتگر، معدن ایمان، چشمه‌سار دانش بوده است. کتابی که نور است و نوری که هرگز خاموش نمی‌شود. این ویژگی‌ها، بدون ارتباط با خالق هستی در هیچ کتابی محقق نمی‌شود، بنابراین آن حضرت همواره می‌فرمایند که «قرآن» سخن پروردگار متعال است و به همین جهت، از اخبار غیبی گذشته و آینده گزارش می‌دهد، اخباری که انسان عادی، بدون ارتباط با خدا، امکان دسترسی به آن را ندارد (مؤدب، ۱۴۰۳، ص ۳۲-۳۵؛ اسکندرلو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱). بدین ترتیب گزاره‌هایی در نهج البلاغه وجود دارند که با تأکید بر وحیانی بودن قرآن، به عدم تحریف و جاودانگی آن اشاره دارند.

۵- مبانی دلالتی تفسیر قرآن در نهج البلاغه

قرآن سازنده انسان، وسیله قرب الهی، هادی فرد به مقاصد عالی و مفتاح معرفت الهی است که خداوند آن را در اختیار بشر قرار داده تا با تدبر و تفکر در مفاهیم و قوانین آن، راه نجات را دنبال نماید. قرآن، کتابی جهان‌شمول و جامع همه قوانین، نیازها، موضوعات و همه مصالح و مراحل حرکت انسان، در جهت هدایت بشر و روشنگر هرچیز است (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۵). «تَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ ما بر تو قرآن را فرو فرستادیم درحالی که روشنگر همه چیز است (نحل: ۸۹). توجه به هدفمندی و هدایتگری قرآن، در فهم و تفسیر آن تأثیر مهمی دارد؛ چراکه به تفسیر قرآن جهت می‌دهد، یعنی مفسر قرآن به همه آیات با نگاهی هدایتگرانه می‌نگرد و آن‌ها را تفسیر می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). مبانی دلالتی تفسیر بیشتر

ناظر به چگونگی دلالت الفاظ قرآن کریم است و به‌عنوان روش و ابزار مفسر در تفسیر محسوب می‌شود. در ادامه برخی از مبانی دلالتی تفسیر قرآن ذکر و تطبیق آن‌ها با نمونه‌هایی از نهج البلاغه بیان گردیده است.

۵-۱- قابل فهم بودن زبان قرآن

قرآن از منظر امیرمؤمنان علیه السلام کتابی است در بردارنده همه دستورات العمل‌هایی که باید در یک کتاب راهنمای دین وجود داشته باشد. اصبح بن نباته در گزارشی نظر امام علیه السلام را چنین نقل کرده است: «مَا مِنْ شَيْءٍ تَطْلُبُونَهُ إِلَّا وَهُوَ فِي الْقُرْآنِ؛ فَمَنْ أَرَادَ ذَلِكَ فَلْيَسْأَلْنِي عَنْهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۸۳)؛ «هرچه را می‌خواهید در قرآن وجود دارد، هرکس آن‌ها را می‌خواهد از من سؤال کند» (مرادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷). این نکته نه تنها جامعیت محتوای قرآن را می‌رساند؛ بلکه بیانگر همه فهم بودن زبان قرآن است؛ چراکه لازمه هدایتگر بودن قرآن، همه‌فهم بودن آن است؛ به‌طوری‌که هر فرد بتواند به‌میزان درک خویش از راهنمایی و هدایت قرآن بهره برد. امام علی علیه السلام زبان قرآن را هدایتگر و روشن می‌داند، چنانچه در فرازی از خطب نهج البلاغه آمده است: «وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، نَاطِقٌ لَا يَعْجِي لِسَانُهُ» (خطبه: ۱۳۳)؛ کتاب خدا در میان شماست؛ زبانی گویاست که هرگز لال نمی‌شود. همچنین امام علی علیه السلام در راستای تبیین زبان قرآن به اوج فصاحت و بلاغت کلام الهی نیز اشاره داشته و فرمودند: «لَا تَخْلُقُهُ كَثْرَةُ الرَّدِّ» (خطبه: ۱۵۶)؛ با تکرار کهنه نمی‌شود. دلیل مستحکم این سخن، گذشت چندین قرن از نزول قرآن و تازگی مدام این کلام برای مخاطبان خود، در حال حاضر است.

۵-۲- حجیت ظواهر قرآن

یکی از مبانی دلالتی تفسیر قرآن که با متن و محتوای قرآن مرتبط است و به‌عنوان ابزاری برای درک و تفسیر آیات محسوب می‌شود، بحث حجیت ظواهر آیات قرآن کریم است. حجیت ظواهر یعنی ظواهر لفظی آیات قرآن و معانی ابتدایی و عرفی آن‌ها حجت شرعی بوده و می‌توان بر اساس آن‌ها حکم شرعی یا معرفتی استنباط نمود (ملیحی و حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶). امام علی علیه السلام نیز صراحتاً به اعتبار ظواهر آیات قرآن اشاره نموده و فرمودند: «تَفَقَّهُوا فِي الْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ» (خطبه: ۱۱۰)؛ در قرآن تفکر کنید، که آن بهار دل‌هاست. با توجه به اینکه امام علی علیه السلام بر تدبر و تأمل در قرآن تأکید دارند، نتیجه چنین حاصل می‌شود که فهم آیات قرآن از ظاهر آن‌ها ممکن است. از سوی دیگر، حضرت عقل را ابزار فهم قرآن دانسته و بر تدبر و تأمل در آیات و نه ظاهرگرایی صرف، تأکید دارند؛ بنابراین ایشان ظاهر قرآن را معتبر می‌دانند، لکن بر تدبر در آن نیز تأکید می‌نمایند. پس حجیت ظواهر قرآن را می‌توان به‌عنوان یکی از مبانی دلالتی تفسیر که در نهج البلاغه نمونه دارد، مطرح کرد.

۵-۳- ساختار معنایی و لایه‌های تفسیر

امام علی علیه السلام که خود در محضر پیامبر صلی الله علیه و آله علم تفسیر و تأویل آموخته و می‌تواند مراد اصلی پرودگار را از آیات قرآن استخراج نماید، قرآن را کتابی می‌شناسد که باید از آن خواسته‌ها و نیازها را مطالبه کرد. قرآن از

چنان معارف گسترده‌ای برخوردار است که هرگز از جواب خواسته‌ها و پرسش‌ها باز نمی‌ماند و خستگی در آن راه نمی‌یابد. «وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْيا لِسَانُهُ وَ بَيَّتْ لَأْتَهُدُمْ أَرْكَانُهُ وَ عِزٌّ لَأْتَهُزَمَ أَعْوَانُهُ» (خطبه: ۱۳۳)؛ کتاب خدا در دسترس تان است؛ گوینده‌ای است که زبانش کند نمی‌شود. خانه‌ای است که پایه‌هایش ویران نمی‌گردد و عزت‌مندی است که یارانش شکست ندارند (مرادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹). بنابراین چنانچه گذشت، قرآن دارای ظهر و بطن است و بهره‌مندی قرآن از این مراتب وجودی، ساختار معنایی متعددی را شامل می‌شود. لذا برای آیات قرآن لایه‌های مختلفی از معنا معرفی و در نظر گرفته می‌شود تا مخاطب آن با توجه به ظرفیت وجودی خویش از آن بهره‌بردارد. در فرازی فرمودند: «ظَاهِرُهُ أَنْبَقُ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (خطبه: ۱۸) که در آن به عمق معانی قرآن اشاره نموده و آیات الهی را دارای درجات مختلفی از معنا دانسته‌اند.

۵-۴- انسجام آیات

نظریه وحدت موضوعی یا بحث درباره اهداف و مقاصد سوره‌ها، بر وجود تناسب میان آیات و بخش‌های گوناگون هر سوره مبتنی است. باور به تناسب میان آیات سوره‌های قرآن از دیرباز میان مفسران بوده و طرفدارانی داشته است (طیب‌حسینی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۷). از متأخران نیز علامه طباطبایی بر این نکته تأکید دارد که هر سوره مجموعه‌ای از آیات پراکنده و غیرجامع نیست، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را نشان می‌دهد و می‌گوید: «اینکه خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دسته دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک‌گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سوره دیگر، آن پیوستگی خاص وجود ندارد. بنابراین چنین دریافت می‌شود که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد. هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده است که سوره جز با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد پایان نمی‌یابد» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴). خلاصه آنکه گرچه قدما به اهمیت و ارزش تناسب و ارتباط آیات پی برده بودند، اما قرآن‌پژوهان متأخر ضمن تأکید بر روابط آیات، آن را از منظر جدیدی نگریسته و اعلام نمودند که هر سوره دارای محور و غرض واحدی است که در انجام و به‌هم‌پیوستگی آیات نقش بسزایی دارد و اولین وظیفه هر مفسر پیش از ورود به تفسیر آیات، به‌دست آوردن و کشف روح حاکم بر سوره‌هاست تا در پرتو قرآن بتواند به مقاصد و جزئیات سوره دست یابد (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۸ و ۱۲).

امام علی علیه السلام انسجام موجود در آیات را این‌گونه بیان می‌کند: «وَ ذَكَرَ إِنَّ الْكِتَابَ يَصْدَقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (خطبه: ۱۸)؛ و یاد آورد که بخشی از قرآن، بخش دیگر را گواهی می‌کنند و در آیات آن اختلافی وجود ندارد. در ادامه می‌فرمایند: «وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾» (نساء: ۸۲)؛ و قطعاً اختلافی در آن نیست همان‌گونه که خدا فرموده است: اگر قرآن از ناحیه غیر خدا نازل شده بود، اختلاف زیادی در آن می‌یافتند. «همچنین در فراز دیگری نیز از حضرت علی علیه السلام چنین آمده است: «كِتَابُ اللَّهِ تَبَصُّرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَ لَا يَخْتَلِفُ فِي اللَّهِ وَ لَا يَخَالَفُ بِصَاحِبِهِ عَنِ اللَّهِ» (خطبه: ۱۳۳)؛ کتاب خدا که با آن بصیرت پیدا می‌کنید و به‌وسیله آن

سخن می‌گویید و به وسیله آن گوش فرا می‌دهید، پاره‌ای از آن، پاره‌ای دیگر را تفسیر می‌کند و بعضی شاهد صدق بعضی دیگر است. درباره خدا اختلافی ندارد و همراهی‌کننده‌اش را از خدا باز نمی‌گرداند (مرادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۳).

از نظر امام علی علیه السلام قرآن یک واحد به هم پیوسته و یک مفسر حقیقی است. در روایات ایشان از تکه‌تکه کردن قرآن و پراکندن آیات به شدت نهی شده است. همچنین با تأکید بر اینکه قرآن مفسر خود است بر ارتباط و هماهنگی آیات و انسجام درونی آن‌ها به عنوان یک اصل اساسی در فهم قرآن صحه گذاشته‌اند. ایشان در تفسیر آیه «هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ»؛ این کتاب، برای شما به حق سخن می‌گوید (جائیه: ۲۹)؛ فرمودند: «وَيُنطِقُ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ» (خطبه: ۱۳۱) یعنی پاره‌ای از آن به وسیله پاره دیگر سخن می‌گوید.

اغلب از این حدیث شریف چنین برداشت می‌شود که آنچه از یک آیه با اعمال قواعد مقرر تفسیری به دست می‌آید، در کشف معنی مراد از آن کافی نیست، بلکه باید تمامی آیات متناسب با آن را مورد توجه قرار داده و در آن به تحقیق و اجتهاد پرداخت (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۶). اما در صورتی پذیرفته شود که با کنار هم نهادن آیات مشابهی که در سراسر قرآن پراکنده است، می‌توان افق‌های جدیدی را در رسیدن به معانی نو گشود. به طریق اولی باید پذیرفت که آیات هم‌جوار در افاده مراد، وابستگی بیشتری به یکدیگر دارند و چنانچه جدا جدا و به شکل انفصالی مورد توجه قرار گیرند، از ارائه تمام معانی خود باز می‌مانند. به عبارت دیگر، آیات قرآن دارای قرائن کلامی است که گاهی در آیه قبل و گاهی در آیه بعد و گاهی در فضای حاکم بر کل سوره یافت می‌شود و بدون توجه به این قرائن، مفاد واقعی آیات به دست نمی‌آید (خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۸۸-۸۹).

۵-۵- جامعیت قرآن

با توجه به آنچه از عنوان مقاله برمی‌آید، این پژوهش درصدد مصداق‌یابی مبانی تفسیر قرآن از سخنان حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه است و در این پژوهش به جامعیت قرآن از این منظر پرداخته شده است؛ لکن در آثار پیشین، به صورت مستقل جامعیت قرآن مورد پژوهش قرار گرفته است و بحث از جامعیت موضوعی قرآن در ساختار و محتوا را کاویده‌اند.

از جمله مبانی مهم در تفسیر قرآن، باور به جامعیت قرآن و آموزه‌های آن در زندگی بشر است. مقصود از جامعیت قرآن، «شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه‌های آن نسبت به همه شئون زندگی بشر در همه دوران و اعصار» با هدف هدایت انسان است؛ بنابراین مبنا، قرآن برای همه انسان‌ها و فرامکان و زمان و برای همه امور زندگی بشر، اعم از مسائل فردی و اجتماعی، نازل شده است و با توجه به هدف آن که زمینه‌سازی «هدایت انسان» است، برای همه افعال و رفتارهای انسان، آموزه دارد. علامه طباطبایی بر جامعیت قرآن، تأکید داشته و معتقد است که اگر قرآن تبیان هر شیء است، تبیان بودن آن با توجه به شأن هدایتگری آن است و در راه رسیدن به هدایت، تمام احتیاجات و علوم مورد نیاز انسان را بیان نموده است، مانند: مبدأ، معاد، اخلاق فاضله، شرایع الهی، قصص، تاریخ و... (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ مؤدب، ۱۳۸۶،

ص ۲۷۷). باید توجه داشت جامعیت قرآن یک مبنای دوسویه است که هم در زمره مبانی صدوری و هم در زمره مبانی دلالتی جای می‌گیرد؛ ولی تحلیل آن در محور مبانی دلالتی برجسته‌تر است، زیرا با نحوه دلالت و محتوای قرآن مرتبط است (خلیل پور، ۱۴۰۱، ص ۱۱۹). قرآن از آن سو که در امر هدایتگری خویش فراگیر علوم لازم است و اگر از علوم تجربی، جامعه‌شناسی و... یاد کرده، به مناسبت همان هدف هدایتگری بوده است، جامعیت آن در زمره مبانی صدوری قرار خواهد گرفت. نکته شایان توجه آنکه برخلاف آنچه برخی مانند سیوطی، معتقدند که قرآن شامل همه علوم است و هیچ مسئله‌ای نیست مگر آنکه در قرآن وجود دارد، قرآن نمی‌تواند کتاب تمام علوم و معارف باشد؛ به گونه‌ای که فراگیر همه مسائل جزئی و کلی در خصوص همه علوم مانند علوم انسانی، تجربی، فنی، پزشکی و... باشد (سیوطی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸).^۱

به علاوه، آن چنان که برخی از معاصران یاد کرده‌اند، قرآن تنها شامل مسائل عبادی و رابطه انسان با خدا نیز نمی‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۶۲). از دیگر سو، هنگامی که گفته می‌شود قرآن در بردارنده همه معارف توحیدی، اخلاق و احکام است، یعنی آیات الهی پاسخگوی نیازهای انسان تا روز قیامت هستند، این نوع از جامعیت ناظر به دلالت و محتوای قرآن است و صرفاً در نحوه صدور آن محدود نمی‌شود. لذا اگر مقصود از جامعیت قرآن این گونه برداشت شود که خداوند خواسته تا قرآن را کتابی کامل نازل کند، جامعیت قرآن مربوط به مبانی صدوری و اگر مقصود چنین باشد که قرآن در محتوا کامل و پاسخگو است، جامعیت قرآن مربوط به مبانی دلالتی خواهد بود. لذا پژوهش حاضر ذیل مبانی دلالتی به آن پرداخته است.

امام علی علیه السلام در کلامی از جامعیت قرآن کریم چنین یاد می‌کند: «وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَةٍ وَلَا لِأَحَدٍ قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غَنَى» (خطبه: ۱۷۶)؛ بدانید برای کسی با وجود قرآن، هیچ نیازی نیست و بدون آن، غنا و بی‌نیازی نخواهد بود (مرادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۰). بر این اساس، ایشان قرآن را مشتمل بر تمامی علمی که برای امر هدایت انسان لازم است می‌دانند. همچنین در فرازی که قرآن را در بردارنده علوم گذشته و آینده می‌دانند نیز، به جامعیت قرآن اشاره دارند که پیشتر در بحث مبانی صدوری مطرح گردید. حضرت می‌فرمایند: «وَفِي الْقُرْآنِ نَبَأٌ مَّا قَبْلَكُمْ وَ خَيْرٌ مَّا بَعْدَكُمْ وَ حُكْمٌ مَّا بَيْنَكُمْ...» (حکمت: ۳۱۳)؛ در آن است خبر آنچه پیش از شما بوده و خبر آنچه پس از شما خواهد بود و حکم آنچه میان شماست.

۵-۶- وحدت نص قرآن

خواننده‌ای که با اسلوب قرآن آشنایی ندارد، ممکن است در اولین برخورد با آیات آن، این نکته به نظرش برسد که قرآن، مطالبی از هم گسیخته دارد. هر آیه‌ای از قرآن و یا گاهی هر فرازی از یک آیه، مطلبی مستقل و بریده از پس و پیش است. واقعیت چنین است که قرآن کتاب فلسفی و یا علمی نیست تا مطالب خود را با نظم و آهنگی خاص دنبال کند. ساختار قرآن به تناسب نقشی که بر عهده دارد، سامان یافته است. رسالت

۱. نوع ۶۵: فی العلوم المستنبطه من القرآن: قد اشتمل کتاب الله العزیز علی کل شی اما انواع العلوم فلیس منها باب ولا مسئله هی اصل الآ و فی القرآن ما یدل علیها و فیہ عجائب المخلوقات و ملکوت السموات و الارض و... .

این کتاب، هدایتگری و تربیت انسان‌ها بوده؛ لذا کتاب پند و اندرز و بیم دادن است. انسجام و یا گسست هر کتابی با رسالت و نقش آن سنجیده می‌شود. با این تعریف، میان آیات و نقشی که ایفا می‌کنند ارتباطی کاملاً منطقی وجود دارد.

قرآن در آیاتی که دیگران را به مبارزه و تحدی دعوت می‌کند، مانند «بِسُورَةِ» یا «بِعَشْرِ سُورِ» از اصطلاح سوره استفاده می‌کند و این عبارت با پراکندگی و متفرق بودن آیات و عدم انسجام و هماهنگی میان آن‌ها همخوانی ندارد (فاضل لنگرانی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۲). اصلی‌ترین مبنای طرفداران نظریه وحدت موضوعی قرآن را باید ادبی بودن زبان قرآن و نظم الهی یا توفیقی بودن نظم سوره شمرد. مقتضای ادبی بودن قرآن، وجود پیوستگی میان آیات و بخش‌های گوناگون آن است (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، ص ۳۷) ساختار هر سوره بیانگر کیفیت ارتباط موضوعات فرعی سوره با غرض اصلی آن است. ساختار سوره با توجه به ترتیب موضوعات مطرح‌شده در سوره از آیه نخست تا پایان سوره طراحی می‌شود. به این ترتیب ساختار سوره قرآن، کیفیت تحقق غرض اصلی آن‌ها را با توجه به سیاق ترسیم می‌کنند (بیدهندی و خامه‌گر، ۱۴۰۱، ص ۲۴). در این محور نیز همانند چند محور پیشین، کلام مورد استناد از حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه، این فراز است: «وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (خطبه: ۱۳۱)؛ پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را تفسیر می‌کنند، که به وضوح ناظر به وحدت ساختاری قرآن یا وحدت نص آن است. بر اساس این سخن حضرت علی علیه السلام، آیات قرآن نه تنها با یکدیگر متناقض نبوده و دارای انسجام هستند، بلکه در فهم دیگر آیات مؤثرند.

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های این پژوهش:

۱. اندیشمندان تفسیر و علوم قرآنی برای تفسیر قرآن مبانی و روش‌ها و قواعدی را بیان نموده‌اند و مبانی تفسیر قرآن را بر این اساس در دو گروه مبانی صدوری و مبانی دلالی جای می‌دهند. برای برخی از مبانی صدوری و دلالی تفسیر قرآن، مصادیق و نمونه‌هایی در نهج البلاغه وجود دارند که نگارنده به دسته‌بندی آن‌ها ذیل عناوین مرتبط پرداخته است.

۲. مبانی صدوری تفسیر قرآن که بر پایه خاستگاه و منشأ آن است، شامل: ظاهر و باطن قرآن، امکان استنتاج از علوم گذشته و آینده از قرآن، الهی بودن الفاظ و مضامین قرآن، تجلی علم الهی در قرآن، جاودانگی اعجازانگیز قرآن می‌شود. حضرت علی علیه السلام در خطبه‌هایی که بر مردم روزگار خویش خوانده‌اند، به صورت مستقیم و غیرمستقیم به آن‌ها اشاره نموده‌اند.

۳. مبانی دلالی تفسیر که به نوعی ابزار تفسیر محسوب شده و مبتنی بر متن و محتوا و دلالت آیات قرآن است شامل: قابل فهم بودن قرآن، ساختار معنایی و تفسیرپذیر بودن قرآن، حجیت ظواهر آیات، انسجام آیات و سوره، جامعیت قرآن و وحدت نص کلام الهی است. امیر مؤمنان علیه السلام به این مبانی نیز در میان سخنان خویش اشاراتی داشته‌اند و در ضمن شمارش صفات و ویژگی‌های کلام الهی مردم را از آن‌ها آگاه نموده‌اند.

۴. هریک از مبانی دلالتی و صدوری تفسیر قرآن کریم، یا به عبارت گویاتر هریک از ابزارها و ویژگی‌هایی را که در تفسیر قرآن مؤثر است، خواه به منشأ قرآن و خاستگاه آن مرتبط باشد خواه به متن و دلالت آیات قرآن؛ می‌توان از کلام حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه استخراج و استنباط نمود؛ به گونه‌ای که عبارات و توصیفات ایشان از کلام الهی ملاک‌هایی در تفسیر و روش تفسیر قرآن را به دست می‌دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه: مکارم شیرازی.
- نهج البلاغه (۱۳۸۳). ترجمه: محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱. ابن ابی الحدید (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
 ۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الأعلام الإسلامی.
 ۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، تحقیق: جمال الدين میردامادی، بيروت: دار الفكر.
 ۵. اسکندرلو، محمد جواد (۱۳۹۰). اعجاز قرآن و مصونیت از تحریف، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
 ۶. انوری، حسن؛ اخیانی، جمیله (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، بی جا: سخن.
 ۷. بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). آخرت و خدا هدف رسالت انبیا، بی جا: مؤسسه رسا.
 ۸. بیدهندی، رقیه؛ خامه گر، محمد (۱۴۰۱). کشف استدلالی غرض سوره های احقاف، محمد، فتح و حجرات، اراک: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
 ۹. پوررستمی، حامد (۱۳۹۲). مبانی فهم و تفسیر قرآن با تکیه بر آموزه های نهج البلاغه، تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۰. جوان آراسته، حسین (بی تا). علوم قرآنی، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. قم: نمایندگی ولی فقیه، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
 ۱۲. خامه گر، محمد (۱۳۹۶). اصول و قواعد کشف استدلالی غرض سوره های قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشکده اسلام تمدنی.
 ۱۳. خامه گر، محمد (۱۳۸۶). ساختار هندسی سوره های قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 ۱۴. خلیل پور، علی (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی جامعیت موضوعی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۱۹، صص ۱۱۹-۱۳۶.
 ۱۵. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۰ق). البیان فی تفسیر القرآن، قم: المطبعة العلمية.
 ۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغت نامه، زیر نظر: جعفر شهیدی، محمد معین و گروهی از نویسندگان، تهران: روزنه.
 ۱۷. ذهبی، محمد حسین (۱۳۸۱ق). التفسیر و المفسرون، قاهره: دار الكتب الحديثة.
 ۱۸. راغب اصفهانی، محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
 ۱۹. راغب اصفهانی، محمد (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن، بی جا: دفتر نشر الكتاب.


۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲). درسنامه مبانی و قواعد تفسیر، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن (۱)، قم: جامعة المصطفی العالمية.
۲۳. روحی دهکردی، احسان؛ تجری، محمدعلی (۱۳۹۴). «اصطلاح‌شناسی مبانی تفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴، صص ۹۴-۱۱۷.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۷ق). الإقتان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۹). «ظاهر و باطن قرآن»، صحیفه مبین، شماره ۲۶، صص ۸۲-۱۱۶.
۲۶. شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: جامعة المصطفی ﷺ العالمية.
۲۷. شریعتی نیاسر، حامد؛ معارف، مجید (۱۳۹۵). «اصول و روش‌های تفسیر قرآن در نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۱۳، صص ۱-۲۴، DOI: 10.22084/nahj.2016.1468.
۲۸. شهابی، محمود (۱۳۹۲). رهبر خرد، بی‌جا: عصمت.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۳۱. طیب حسینی، سیدمحمود (۱۳۸۲). دایرةالمعارف قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم: بوستان کتاب.
۳۲. طیب حسینی، سیدمحمود و همکاران (۱۳۹۷). تفسیرشناسی (مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها)، بی‌جا: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). مقدمات بنیادین علم تفسیر، تهران: بنیاد قرآن.
۳۵. فاتر، قاسم (۱۴۰۳). ترجمه پژوهی قرآن کریم، تحقیق: مریم گوهری، تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. فقهی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۱). درآمدی بر تفسیر قرآن کریم (اصول و مقدمات)، تهران: تلاوت.
۳۷. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲). «ظهر و بطن قرآن کریم»، قبسات، شماره ۲۹، صص ۲۴۹-۲۶۶.
۳۸. مرادی، محمد (۱۳۸۲). امام علی علیه السلام و قرآن، تهران: هستی‌نما.
۳۹. معین، محمد (۱۳۸۳). فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.
۴۰. ملیحی، سیدمصطفی؛ حسینی، سیدعبدالرحیم (۱۳۹۸). «تحلیل نظریه‌های مطرح پیرامون حجیت ظواهر قرآن در دانش اصول»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۴، صص ۱۸۳-۲۰۱، DOR: 20.1001.1.20080417.1398.12.24.8.2.
۴۱. مؤدب، سیدرضا (۱۴۰۳). اعجاز قرآن، قم: مرکز نشر المصطفی.
۴۲. مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۶). مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
۴۳. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۵). مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم: خانه خرد.



A Qur'anic and Hadith-Based Analysis of the Role of Justice in Qiṣāṣ (Retribution) and Its Reflection in Iran's Legal System

Mohammad Asdaqpour¹ 

Zohreh Kashani² 

Mohammad Javad Azad³ 

Abstract

The Holy Qur'an contains numerous verses addressing the ordinance of Qiṣāṣ (Retribution), which can be hermeneutically categorized into three primary classifications: The first comprises verses affirming the inviolability of life and the prohibition of unlawful killing; the second delineates the grave consequences of Homicide and its divinely ordained punishment as a deterrent; and the third expounds upon the juridical rulings for both intentional and unintentional Homicide, including the provisions for Diyah (Blood Money) and Qiṣāṣ. In its legislation, the Divine Lawgiver has placed paramount emphasis on the upholding of 'Adl (Justice). While the specific term may not be explicitly mentioned in the pertinent verses, its principle is incontrovertibly inferred through implicit deduction from the nuanced composition and lexical precision of the text. Furthermore, Nahj al-Balāghah - the compendium of sermons, letters, and sayings of Imam 'Alī (AS) - provides extensive exposition on the concept of 'Adl, mandating its comprehensive application across all facets of individual and communal life. This study, employing a descriptive-analytical methodology, aims to delineate the position of Justice within the doctrine of Qiṣāṣ. Its findings posit that 'Adl, in this context, is not synonymous with mere equality or uniformity. As per the Islamic Penal Code of Iran, if the execution of exact retribution would result in a disproportionate or greater physical harm to the perpetrator than that inflicted upon the victim, the application of Qiṣāṣ is impermissible, and the recourse is limited to the extraction of Diyah. The synthesis of Qur'anic and 'Alid (from Nahj al-Balāghah) discourse on this matter underscores the Sharī'ah's imperative for scrupulous adherence to Justice in Qiṣāṣ, elucidating the dimensions of this social norm which is fundamental to societal integrity and the preservation of enduring security.

Keywords: Justice ('Adl), Retribution (Qiṣāṣ), Homicide, Blood Money (Diyah), Qur'an, Nahj al-Balāghah, Iran's Legal System.

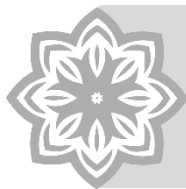
Citation: Asdaqpour, M., Kashani, Z., Azad, M.J. (2025). "A Qur'anic and Hadith-Based Analysis of the Role of Justice in Qiṣāṣ (Retribution) and Its Reflection in Iran's Legal System". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 63-79. (In Persian)

* Received: 2025/04/09, Revised: 2025/05/22, Accepted: 2025/06/22.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Email: M.asdaqpour@hmu.ac.ir.

2. M.A. Student, Hadith Sciences in the Field of Nahj al-Balāghah, Faculty of Theology and Law, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Z.kashani@hmu.ac.ir.

3. Graduate of M.A., Public Law, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: M.javadaazad@hmu.ac.ir.



تحلیل قرآنی-روایی بر جایگاه عدالت در قصاص و بازتاب آن در نظام حقوقی ایران

محمد اصدق پور^۱

زهره کاشانی^۲

محمد جواد آزاد^۳

چکیده

در قرآن کریم، آیاتی پیرامون موضوع «قصاص» وجود دارد که به طور کلی در سه دسته جای می‌گیرند: دسته اول آیات دال بر حرمت قتل و کشتن نفس، دسته دوم اشاره به تبعات منفی انسان‌کشی و عقوبت آن به منظور برحذر داشتن مردم از ارتکاب جرم، و دسته سوم بیان حکم هریک از انواع قتل عمد یا غیرعمد و پرداختن به بحث دیه و قصاص. خداوند متعال در تشریح قوانین مربوط به این موضوع، تأکید ویژه‌ای بر رعایت «عدالت» نموده است و اگرچه لفظ آن به طور صریح در هیچ‌کدام از آیات مرتبط مشاهده نمی‌شود، اما به دلالت التزامی می‌توان از ظرافت‌های موجود در چینش عبارات و نیز کاربرد واژگان، چنین مفهومی را استنباط کرد. همچنین نهج‌البلاغه که در بردارنده سخنان امام علی علیه السلام است، به طور گسترده‌ای «عدالت» و لزوم اجرای کامل آن در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را برجسته نموده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با هدف تعیین جایگاه عدالت در مسئله قصاص به نگارش درآمده است و یافته‌های آن نشان می‌دهد «عدالت» لزوماً به معنای «یکسانی و برابری» نیست. بر اساس قانون مجازات اسلامی، در صورتی که با قصاص مشابه، ضارب ضرر جانی بیش از آنچه که به شخص مقابل وارد کرده است ببیند، اجرای قصاص ممکن نبوده و به اخذ دیه از او اکتفا خواهد شد. همچنین، آنچه از مجموع عبارات قرآن و نهج‌البلاغه در این زمینه به دست می‌آید، تأکید شریعت بر اجرای دقیق عدالت در بحث قصاص و تبیین جوانب این هنجار اجتماعی است که تأثیرات فراوانی بر سلامت جامعه و حفظ امنیت پایدار آن خواهد داشت.

واژگان کلیدی: عدالت، قصاص، قتل نفس، دیه، قرآن، نهج‌البلاغه، نظام حقوقی ایران.

استناد: اصدق پور، محمد؛ کاشانی، زهره؛ آزاد، محمد جواد (۱۴۰۴). «تحلیل قرآنی-روایی بر جایگاه عدالت در قصاص و بازتاب آن در نظام حقوقی ایران». قرآن‌پژوهی روایی، ۱ (۲)، ۶۳-۷۹.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه: M.asdaghpour@hmu.ac.ir.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم حدیث؛ گرایش نهج‌البلاغه، دانشکده الهیات و حقوق، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Z.kashani@hmu.ac.ir.

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: M.javadazad@hmu.ac.ir.

۱- بیان مسئله

با آغاز پیدایش حیات بر روی کرهٔ خاکی و خلقت حضرت آدم علیه السلام، ریشه‌های جرم و جنایت نیز در میان مردمان پدیدار گشته است. اولین نمونهٔ بارز آن، قتل هابیل به دست برادرش قابیل بود که از روی حسادت، حرص، طمع و خودخواهی صورت گرفت. سپس، در ادوار زمانی مختلف و به علت‌های گوناگون، وقوع جرایم به اشکال متفاوت رواج یافت و تاکنون نیز ادامه دارد. با ظهور دین اسلام در جامعه‌ای که فرهنگ جاهلیت بر روح آن حاکم شده بود، بسیاری از آداب و رسوم برخاسته از جهل و جاهالت که گاه از روی تعصبات قومی و قبیله‌ای انجام می‌گرفت، کنار رفت و مبانی اخلاقی و انسانی جایگزین فرهنگ غلط قومیت‌گرایی در میان اعراب شدند. آن‌ها در مقابل کشته شدن فردی از طایفه خود، چند تن از افراد طایفه مقابل را به قتل می‌رساندند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۰۳) و بدین صورت، خون‌های زیادی به ناحق بر زمین ریخته می‌شد. بدیهی است تغییر این رویهٔ ریشه‌دار و منجر به اسراف در قتل، نیازمند ارائهٔ چارچوبی قانونی-اخلاقی جایگزین و الزام‌آور است. در این شرایط، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که به‌عنوان فرستادهٔ خداوند و پیام‌آور رحمت بر جهانیان مبعوث شده بود، آیاتی از جانب پروردگار بر مردم تلاوت می‌کرد که در آن بر رعایت عدالت و همسانی در تقاص گرفتن از مجرمان تأکید دارد. اگرچه لفظ «عدالت» به‌طور صریح در این آیات قید نشده است، اما چیدمان واژگان و نحوهٔ به‌کارگیری تعابیر به گونه‌ای است که این برابری و تناظر را در اذهان خوانندگان نقش می‌بندد. قصاص در ذات خود امر پسندیده‌ای است که بازدارندگی‌اش، ضامن حفظ حیات سایر افراد جامعه خواهد بود؛ اما هرگونه افراط در آن، از نظر اسلام به‌شدت مذموم است. بنابراین کسی که از حدود تعیین‌شدهٔ الهی پا را فراتر نهاده و موجب از دست رفتن جان انسان‌های زیادی گردد، مستحق عذابی دردناک خواهد بود؛ همان‌گونه که قرآن کریم فرموده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲)؛ هرکس، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همهٔ انسان‌ها را کشته [است]. و نیز فرموده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء: ۳۳)؛ و کسی را که خداوند خونش را حرام شمرده [است]، جز به حق به قتل نرسانید؛ و آن کس که مظلوم کشته شده [است]، برای ولی‌اش سلطه و حق قصاص قرار دادیم؛ اما در قتل زیاده‌روی نکنند، چراکه او مورد حمایت است.

در این اثر تلاش بر آن است تا با روش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای، اهمیت عدالت در زمینهٔ مباحث مرتبط با قصاص از منظر آموزه‌های قرآن و نهج‌البلاغه تبیین گردد و پاسخی برای سؤالات زیر به‌دست آید: ۱- عدالت در قصاص از دیدگاه آیات قرآن کریم چه جایگاهی دارد؟ ۲- مؤیدات حدیثی کلام الهی در بیانات امام علی علیه السلام پیرامون این مسئله کدام است؟ ۳- قصاص عادلانه در قوانین ایران چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲- پیشینه تحقیق

مقالات موجود در این زمینه، از نگاه جنسیتی به مبحث فوق پرداخته‌اند و با رویکرد این پژوهش همخوانی ندارند؛ همچون مقاله «جنسیت و عدالت در قصاص» نوشته بابک پورقهرمانی و علی صابر نژاد، و مقاله «تکافؤ جنسیتی در قصاص نفس» نوشته احمد شکوهی و محمد نوزری. مقالات دیگری نیز به رشته تحریر درآمده است که به فراخور بحث در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ از جمله: «تناسب جرم و مجازات بر اساس آیات قصاص» نوشته عیسی علیان و محمد فاکر میبدی، «بررسی اخلاقی فضیلت عدالت در آیات الاحکام با رویکرد تحلیل اخلاقی آیات قصاص» نوشته احمد هاشمی علی‌آبادی و جواد حسن‌زاده، و «بررسی آیات قصاص و وجوه حیات‌بخشی آن» نوشته محمدرضا نوری. مقالات نام‌برده اغلب با هدف بررسی تناسب در جرائم و میزان مجازات آن‌ها انجام گرفته و در هیچ‌کدام از پژوهش‌های فوق، عدالت در قصاص به‌طور تطبیقی میان آموزه‌های قرآن کریم، نهج‌البلاغه و در نسبت با جایگاه آن در نظام حقوقی ایران مقایسه نشده است.

۳- مفهوم‌شناسی

«عدالت» (Justice) از ریشه «عدل» به معنای حکم دادن به حق (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و متضاد جور و ستم (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۷) است. راغب در مفردات چنین می‌نویسد: «عدالت لفظی است که معنای تساوی را اقتضا می‌کند و به اعتبار هم‌نشینی (با آن) در این مورد هم به کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱). علامه طباطبایی این‌گونه معنا کرده است: «هي إعطاء كل ذي حق من القوى حقه، و وضعه في موضعه الذي ينبغي له» (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۳۷۱)؛ عدالت این است که هر نیروی صاحب حقی به آنچه حق اوست برسد و در جایگاهی که سزاوارش است قرار گیرد. با این حساب عدالت لزوماً به معنای تساوی و برابری ظاهری نیست (رحمت کاشانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۴) و استعدادها و شایستگی‌های هر فرد را هم در نظر دارد. چه بسا در برخی موارد، عدالت و مساوات دو مقوله جدا از هم باشند. از دیگر معانی ماده «ع د ل» می‌توان به عدول کردن (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۷۶۱)، شبیه و نظیر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸)، شریک گرفتن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۷)، فدیة (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹)، راست نمودن (قوام‌بخشی)، کج نمودن (انحراف) (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) و نیز معتدل بودن (همان، ۲۴۷) اشاره کرد.

«قصاص» (Retaliation) از ریشه «قصص» به معنای پیگیری اثر یک چیز (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۰۵۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۱)، بریدن (کوتاه کردن) و تقاص پس گرفتن از جراحات و حقوق ضایع شده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۱) می‌باشد. در اصطلاح فقهی، قصاص بر عقوبت جانی به مثل آن جنایتی که رخ داده اطلاق می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۳۴)

و در وجه تسمیه آن، چنین گفته شده است که چون «قصاص نفس» قتلی است که پشت سر قتل دیگری قرار می‌گیرد، به همین جهت این واژه برای آن به کار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۰۴).

در ماده ۱۶ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ چنین آمده است: «قصاص، مجازات اصلی جنایات عمدی بر نفس، اعضا و منافع است که به شرح مندرج در کتاب سوم این قانون اعمال می‌شود» (قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، www.rc.majlis.ir) و دلیل آن به حکم آیه شریفه قرآن است که فرمود: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ» (نحل: ۱۲۶)؛ و هرگاه خواستید [ستمگر را] مجازات کنید، تنها همان‌گونه که به شما تعدی شده [است] کیفر دهید.

توجه به این نکته ضروری است که مجازات هر جرم، باید به میزانی که به ارزش‌ها و هنجار مورد قبول جامعه آسیب رسانده است، از شدت برخوردار باشد؛ در غیر این صورت خلاف عدالت است و به عبارت دیگر، آنچه مجری و تأمین‌کننده عدالت است، خود مخالف عدل و از مصادیق ظلم خواهد بود (علیان و فاکر میبیدی، ۱۳۹۷، ص ۳۷).

قصاص به دو صورت «قصاص نفس» و «قصاص عضو» انجام می‌گیرد و در ۹۰ ماده از مواد قانون مجازات اسلامی، به جنایات عمدی مستحق این دو نوع قصاص پرداخته شده است. البته لازم به ذکر است تمام جنایات عمدی، لزوماً منتهی به قصاص نمی‌شود. در برخی موارد به دلیل عدم امکان اجرای قصاص، مجرم به دیه و تعزیر بدل از قصاص محکوم می‌گردد که در ادامه بیان خواهد شد.

۴- عدالت در قصاص از منظر قرآن کریم

رخداد جرایمی چون قتل نفس - عمد یا غیرعمد - در هر اجتماعی دور از انتظار نیست. اسلام، به عنوان جامع‌ترین و آخرین دین الهی باید در قبال چنین حوادثی طرح و برنامه منطقی و عادلانه ارائه دهد که جلوی ازدیاد و تکرار این جنایات و نیز انتقام‌های نابجای در پی آن را بگیرد؛ تا افراد جسور نشوند و خون مظلوم هم به هدر نرود (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۳). خداوند متعال، با هدف جلوگیری از افراط و تفریط، دستور به اجرای قصاص در طریق عادلانه‌ای داده و اغلب در کنار بحث از مقابله به مثل، سخن از «عفو» نیز به میان آورده است تا در جوامع مسلمان روحیه عاطفی و برادرانه حکم فرما شود؛ چراکه عقوبت خواهی ذاتاً با خشم و شدت همراه است و هر لحظه امکان وقوع حادثه‌ای بدتر از آنچه رخ داده، میان دو طرف وجود دارد.

قصاص در اسلام دریچه‌ای به سوی حیات و زندگی انسان‌ها معرفی شده (بقره: ۱۷۹) و انجام آن، نه به منظور انتقام جویی، بلکه تنها با هدف عدالت خواهی صورت پذیرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۰۶ و ۶۰۹)؛ بنابراین هدف از بیان احکام قتل عمد، حدود، دیات و تعزیرات در قرآن کریم، اهمیت تأمین نظم عمومی در نظام اسلامی (جوادی آملی، ۱۴۳۶ق، ج ۹، ص ۱۶۰) و پایداری حق حیات افراد در جوامع است.

مواردی از آیات قرآن کریم، مستقیم یا غیرمستقیم به مسئله قصاص، جواز، کیفیت اجرا و شرایط تحقق

آن اشاره دارد؛ از جمله سوره بقره آیات ۱۷۸، ۱۷۹ و ۱۹۴؛ سوره مائده، آیه ۳۲ و ۴۵؛ سوره نحل، آیه ۱۲۶؛ سوره کهف، آیه ۷۴؛ سوره غافر، آیه ۴۰؛ و سوره شوری، آیه ۴۰. محور بحث در این پژوهش، متمرکز بر آیات ۱۷۸ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده می‌باشد؛ چراکه رویکرد این دو آیه، موضوع «عدالت» در قصاص را برجسته نموده است؛ هرچند در ضمن مفهوم تمام آیات فوق، بحث از یکسانی و تناسب میان جرم و مجازات وجود دارد و به سه طریق «رعایت مساوات در کمیّت»، «ظلم نکردن بعد از تخفیف» و «مماثله در اجرای قانون قصاص» از آن سخن به میان آمده است (هاشمی علی‌آبادی و حسن‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۷۶). اگرچه لفظ عدالت به‌طور صریح در هیچ‌کدام از آیات قصاص مطرح نیست، اما به دلالت التزامی قابل استنباط از آیات مرتبط در این‌باره است (همان).

۴-۱- سوره بقره، آیه ۱۷۸

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ...﴾ (بقره: ۱۷۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما مقرر شده است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن.

نخست باید گفت حکم این آیه درباره قتل عمد بوده و مفسران نیز در آن اختلافی ندارند؛ چراکه قصاص تنها در قتل عمد موضوعیت دارد و در غیر از آن مثل قتل سهوی یا شبه‌عمد اجرا نمی‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۷۹؛ مغنیه، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۹). حال اگر فردی به‌عمد زندگی شخص دیگری را ساقط کرده باشد و اولیای دم درخواست قصاص کنند، رعایت مساوات و جوانب عدالت در اجرای این حکم ضروری است. با توجه به اینکه در دوران جاهلیت به‌جهت تعصبات فردی و قبیله‌ای، گاه در ازای قتل یک زن، یک مرد و یا در ازای قتل یک برده، یک آزاد کشته می‌شد و این رویه مشابه قانون جنگل (مغنیه، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۹) و از روی تبختر صورت می‌گرفت، آیه درصدد بیان این مفهوم است که شرط تناسب میان جرم و مجازات، جزء لاینفک قانون قصاص است و تخطی از این حد، گناه بزرگی محسوب می‌شود. همان‌گونه که قصاص حق ولی ذی‌حق جنایت (مقتول) است (نوری، ۱۳۹۴، ص ۱۲)، شرط «عدالت» در اجرای این حکم نیز همواره بدان پیوند خورده است؛ به همین دلیل، آیه شریفه به مسئله همسانی در تقابل به‌مثل که یکی از جزئیات مغفول‌مانده بحث قصاص در میان اعراب بوده می‌پردازد و اعلام می‌دارد در برابر آزاد، بنده و زن، همین افراد از طایفه مقابل مجازات شوند؛ یعنی همین شرایط در عامل جنایت نیز لحاظ شود، تا شرط مثلثیت و برابری رعایت گردد و معنای کامل قصاص تحقق یابد. باید توجه داشت هدف اصلی در این امر بررسی، تعقیب قانونی و بریدن ریشه‌ها و رویش‌های جنایت است و به همین دلیل خداوند آن را مکتوب و واجب گردانیده تا محیط اجتماع مسلمانان از هرگونه آلودگی ارتکاب جرم پاک شود؛ چراکه قدرت ایمان و وجدان برای جلوگیری از وقوع هنجارشکنی در جامعه کافی نیست (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴).

موضوع قصاص، دارای نکته‌های ظریف حقوقی است که در کتب فقهی با دقت بیشتری مورد بحث قرار

گرفته است و آیه مذکور، تنها به کلیات آن اشاره دارد (بروجردی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۰۷). یکی از نکات مطرح شده در آیه فوق، عبارت «الْأُنثَى بِالْأُنثَى» است که مصداق دیگری از عدالت در قصاص بوده و مفسران درباره آن به بحث و تفصیل پرداخته‌اند. دین اسلام، به دلیل نقش اقتصادی مرد در خانواده و وظیفه تأمین مخارج زندگی برای همسر و فرزند، دیه او را دو برابر دیه زن قرار داده است؛ از این رو، در صورت قتل زن به دست مرد، امکان قصاص مستقیم او وجود نداشته و اولیای مقتول (زن)، باید نصف دیه را - که تفاوت دیه زن و مرد است (انصاریان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۴۲) - به خانواده قاتل (مرد) بپردازند تا امکان قصاص فراهم گردد (جعفری، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۴۵؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۱۱-۶۱۲). در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز چنین آمده است: «لَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِعَبْدٍ وَلَكِنْ يُضْرَبُ ضَرْبًا شَدِيدًا وَيُعْرَمُ دِيَّةُ الْعَبْدِ وَإِنْ قَتَلَ رَجُلٌ امْرَأَةً فَأَرَادَ أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ أَنْ يَقْتُلُوا أَدَّوْا نِصْفَ دِيَّتِهِ إِلَى أَهْلِ الرَّجُلِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۵؛ ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۸۶). این مسئله، تبعیض ارزشی میان زن و مرد نیست، بلکه يك تفاوت در حکم است؛ و تفاوت دو حکم مختلف درباره دو موضوع متفاوت، امری معقول، عادلانه و کاملاً منطقی است (انصاریان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۱۴۰).

در جوامع اسلامی که کفار اهل ذمه زندگی می‌کنند این احکام جریان ندارد و آیه نسبت به چنین افرادی مسکوت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۳۲). طبق ماده ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، هرگاه غیرمسلمان، مرتکب جنایت عمدی بر مسلمان، ذمی، مستأمن و معاهد شود، حق قصاص ثابت است. در این امر، تفاوتی میان ادیان، فرق و گرایش‌های فکری نیست. اما اگر مسلمان، ذمی، مستأمن و معاهد، بر غیرمسلمانی که ذمی، مستأمن و معاهد نیست جنایتی وارد کند، قصاص اجرا نخواهد شد و مجرم، به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم «تعزیرات» محکوم می‌گردد.^۱

به هر صورت، آنچه که از آیه ۱۷۸ سوره بقره مستفاد می‌گردد، توجه به مسئله مهم رعایت مساوات در اجرای قانون قصاص است و آنچه که در آیه بعد، به‌عنوان دستاورد آن - حیات - مطرح شده، در گرو عمل به همین شرط می‌باشد؛ در غیر این صورت هیچ حیات‌بخشی در قصاص بی‌ضابطه وجود نخواهد داشت. نکته دیگر که در تحلیل معناشناختی آیه مذکور به چشم می‌خورد، استفاده از عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمْ» می‌باشد که دلالت بر وجوب قصاص دارد. قرآن کریم در موضوعاتی همچون وصیت (بقره: ۱۸۰)، روزه‌داری (بقره: ۱۸۳) و جهاد (بقره: ۲۱۶) نیز از این تعبیر استفاده کرده است و قصاص چهارمین موضوعی است که از آن با چنین عبارتی یاد می‌شود. در زبان عرب استعمال فعل ماضی از ماده «کتابه» در کنار حرف جر «علی» بر

۱. تبصره ۱ - غیرمسلمانانی که ذمی، مستأمن و معاهد نیستند و دارای تابعیت ایران، یا تابعیت کشورهای خارجی بوده و با رعایت قوانین و مقررات وارد کشور شده‌اند، در حکم مستأمن می‌باشند.

تبصره ۲ - اگر مجنی علیه غیرمسلمان باشد و مرتکب، پیش از اجرای قصاص مسلمان شود، قصاص ساقط و علاوه بر پرداخت دیه به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم «تعزیرات»، محکوم می‌شود.

القای حتمیت و تخلف‌ناپذیری حکم بعد از آن دلالت دارد که نمی‌توان از آن سرپیچی نمود (نوری، ۱۳۹۴، ص ۱۱). بنابراین، اجرای قصاص از جمله اوامر و دستورات الهی است که خداوند متعال با تأکید بر اهمیت آن، خواستار عمل به این فریضه مهم شده است؛ گرچه الزامی در این قانون وجود ندارد و همان‌طور که در ادامه آیه نیز آمده است، راه دیگری با عنوان عفو و بخشش هم هست که روش پسندیده‌تری است و بحث بر سر آن فراوان است. از آنجاکه رویکرد پژوهش اقتضای پرداختن به مسئله عفو را ندارد، باید از آن گذر نمود.

۴-۲- سوره مائده، آیه ۴۵

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا...﴾ (مائده: ۴۵)؛ و بر آن‌ها [بنی اسرائیل] در آن [تورات]، مقرر داشتیم که جان در مقابل جان، و چشم در مقابل چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در مقابل گوش، و دندان در برابر دندان قصاص می‌شود؛ و جراحات نیز قصاص دارد.

همان‌گونه که پیداست، خداوند متعال با استعمال واژه «نفس» در مقابل «نفس» و نیز دیگر اعضای بدن در مقابل نظیر خود، رسم ظالمانه دوران جاهلیت را به کلی نقض نمود (جوادی آملی، ۱۴۳۶ق، ج ۹، ص ۱۶۰) تا همگان بدانند اجرای حکم قصاص برای افراد، تنها به اندازه و در مقابل ضرری است که به جان دیگران وارد می‌کنند. این آیه نیز همچون آیه شریفه قبل، بر مماثلت در اجرای قانون تأکید نموده و هشدار می‌دهد که خروج از جاده عدالت الهی مستوجب عذابی دردناک خواهد بود (هاشمی علی‌آبادی و حسن‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۷۸). نکته دیگری که از فراز ابتدای آیه به چشم می‌خورد، این است که در ادیان گذشته نیز ردپایی از بحث قصاص وجود دارد؛ اما چگونگی تحقق و ضوابط آن در میان پیروان هر یک از این ادیان کمی متفاوت است. بر طبق آموزه‌های تورات که آیه فوق گزارش از مفاد آن می‌دهد، مجرم یا عفو، یا قصاص می‌شود؛ و صحبتی از دیه مطرح نیست (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۰۳). همچنین در فصل ۲۱ سفر خروج، عباراتی مشابه آنچه در قرآن کریم آمده است وجود دارد: «و اگر اذیتی دیگر حاصل شود، آن‌گاه جان به عوض جان بده، و چشم به عوض چشم، و دندان به عوض دندان، و دست به عوض دست، و پا به عوض پا، و داغ به عوض داغ، و زخم به عوض زخم، و لطمه به عوض لطمه» (سفر خروج، فصل ۲۱، آیه ۲۳-۲۵؛ ر.ک: جعفری، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۵۸). بر خلاف یهود، در آیین مسیحیت به جهت رویکرد مهربانانه و از سر عطف که بر روح آن حاکم شده است، تراحم و رأفت حتی بر فرد قاتل نیز جریان دارد (انجیل متی، فصل ۵، آیه ۳۸-۳۹؛ ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۸۲؛ رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۰۱). آن‌ها در مورد قتل، به غیر از عفو و گرفتن خون‌بها حکمی نداشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۰۷)؛ هرچند امروزه برخی از مدعیان پیروی مسیح ﷺ، بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس (انجیل متی، فصل ۵، آیه ۳۸-۳۹) و شریعت خود، انتقام‌جوترین و شرورترین افراد روی زمین هستند! (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۰۱)

همان طور که از ظاهر آیه ۴۵ سوره مائده پیداست، در قتل نفس، جراحت چشم، بینی، گوش، دندان و... تنها باید همین اعضا از فرد ضارب قصاص شود، البته با شرط تساوی سلامت آن عضو در بدن هر دو فرد و نیز «امکان» تقاص گرفتن در قبال زخم‌های واردآمده (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰۸؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۵، ص ۱۷۲)؛ یعنی قصاص تنها در شرایط عدالت و نزدیک به مساوات کامل از نظر کم و کیف امکان‌پذیر است و تمام جوانب آن باید مورد بررسی قرار گیرد. گرچه به حکم آیه فوق، باید با جانی همان معامله‌ای بشود که او با مجنی علیه کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۵، ص ۳۴۴) اما این کار به‌سادگی نبوده و تفصیل و جزئیات دقیقی در این زمینه وجود دارد که جوانب بیشتری از عدالتی را که ظاهر آیه مطرح نموده است می‌رساند و مطالعه آن‌ها در کتب فقهی خالی از لطف نیست. به‌عنوان نمونه، مطابق با ماده ۴۰۱ قانون مجازات اسلامی، جنایاتی که به مغز سر انسان وارد آمده باشد قابلیت قصاص ندارد؛ زیرا ممکن است به جان شخص لطمه بخورد. همچنین جراحاتی از قبیل کوبیدن گوشت یا جدا شدن استخوان یا هر جراحت دیگری که خطر تلف شدن داشته باشد، قصاص‌پذیر نیستند و باید دیه آن‌ها پرداخته شود (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰۹).

در مجموع، آنچه از آیات مطرح شده به‌دست می‌آید این است که در تشریح حکم قصاص به‌عنوان یکی از قوانین اسلامی، رعایت «عدالت» - چه در «موضع و اندازه»، و چه در «شرایط» - به‌صورت ویژه مورد توجه شارع قرار گرفته است و اگرچه قتل، محروم کردن یک انسان از ادامه حیات و ظلمی بزرگ است، اما در استیفای حقوق مقتول، نباید مجدداً ظلم دیگری در حق قاتل روا داشت. از این رو، عدم امکان تقاص در برخی جنایات به‌دلیل بیم سرایت (همچون نمونه‌هایی که ذکر شد)، از جمله موارد رعایت عدالت در «شرایط» قصاص است. قرآن کریم با تأکید بر اهمیت این مسئله، خواستار برقراری مساوات و تناسب میان جرم و مجازات از هر جهت می‌باشد (ر.ک: بقره: ۱۹۴؛ نحل: ۱۲۶).

۵- عدالت در قصاص از منظر نهج البلاغه

امیرمؤمنان، حضرت علی علیه السلام، به‌عنوان حاکم جامعه اسلامی همواره بر مسئله عدم تبعیض و رعایت عدالت در تمام ابعاد آن تأکید نموده است. در خطبه‌ها یا سخنان ایشان، اهمیت عدالت‌ورزی با مردم به‌عنوان یکی از ارکان اساسی و مهم حکومت اسلامی جلوه‌بارزی دارد (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۵، ص ۵۷: فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ، وَ نَامَهُ ۵۳، ص ۴۳۳: إِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوُلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۹: الْعَدْلُ أَقْوَى أَسَاسٍ). وقایع دوران زندگی حضرت نیز شاهدی بر قضاوت‌ها و تصمیم‌گیری‌های عادلانه ایشان در تمام زمینه‌های فردی و اجتماعی است (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۲۶، ص ۱۸۳)؛ به‌نحوی که حتی پس از گذشت سال‌ها از دوران زندگی حضرت، هیچ نمونه مشابهی را نمی‌توان یافت که همانند او در برقراری عدالت کوشیده باشد.

از دیدگاه امام علیه السلام، اصلی که باعث حفظ تعادل در اجتماع می‌شود و رضایت، سلامت و آرامش مردم را به همراه می‌آورد «عدالت» است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۲، ۱۲۶-۱۲۷)، به همین دلیل پایه‌های حکومت خود را بر مبنای عدل بنا نهاد و همواره در اجرای این اصل مهم می‌کوشید. همچنین فرمود: «إِنَّ السُّلْطَانَ لَأَمِينُ اللَّهِ فِي الْخَلْقِ وَ مُقِيمُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ الْعِبَادِ وَ وَرَعَتْهُ فِي الْأَرْضِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۲)؛ یعنی زمامدار، امین خدا در روی زمین و برپادارنده عدالت در جامعه و عامل جلوگیری از فساد و گناه در میان مردم است.

گرچه حکومت مشروع امام علیه السلام از پنج سال تجاوز نکرد اما در همین مدت کم، آوازه عدالتش چنان شهره همگان گشت که تا هم‌اکنون نیز پیام عدل او جهانی است. دور از انتظار نیست شخصیتی همچون علی علیه السلام حتی پس از وفات خود نیز دغدغه اجرای عدالت و خوف از نابرابری در ادای حقوق مردم داشته باشد. او که تمام مدت حکومتش را به انحاء و اشکال مختلف صرف رسیدگی به مسائل و امور جامعه آن زمان نموده بود، به شدت از مشاهده کوچک‌ترین ناحقی برآشفته می‌شد (ر.ک: رحمت کاشانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۹)، تا جایی که فرمود: «وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاكِهَا عَلَيَّ أَنْ أَعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمَلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ»؛ به خدا قسم! اگر هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمان‌هاست به من دهند تا از فرمان خدا سرپیچی کنم به طوری که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای به ناحق بگیرم، چنین نخواهم کرد (سید رضی، ۱۳۸۸، خطبه ۲۲۴، ص ۵۰۱). همچنین عدالت را رأس ایمان و جمع‌کننده خوبی‌ها (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۹۰) می‌دانست و هنگامی که از او درباره ایمان سوال شد، فرمود: «الْإِيمَانُ عَلَيَّ أَرْبَعُ دَعَائِمٍ؛ عَلَيَّ الصَّبْرُ وَ الْيَقِينُ وَ الْعَدْلُ وَ الْجِهَادُ» (سید رضی، ۱۴۱۴، حکمت ۳۱، ص ۴۷۳)؛ ایمان بر چهار ستون، استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد.

امام علی علیه السلام نماد بارز عدل، انصاف، حق و مساوات شناخته شده است؛ تا جایی که حتی برخی درباره‌اش گفته‌اند: «قُتِلَ فِي مُحَارَبَةِ لَشْدَةِ عَدْلِهِ» (قزوینی، ۱۳۷۱، ص ۹۷)؛ یعنی قاتل او همان عدل و مساواتش شد! پایبندی و توجه ویژه به رعایت عدالت در جوانب مختلف زندگی، به عنوان یکی از اصول اخلاقی امام علیه السلام در دوران حیاتش، نمود برجسته‌ای در نهج البلاغه دارد. به گواهی تاریخ و نیز بر طبق سخنان خود حضرت می‌توان گفت که از نگاه وی، همه افراد بدون استثنا در برابر قانون یکسان‌اند. انعکاس تام این باور، در رفتار و گفتار ایشان به وضوح نمایان است (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴، نامه ۵۳، ص ۴۲۹: وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَ أَعْمُهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا [لِرِضًا] لِرِضَى الرَّعِيَةِ) و از این جهت، الگویی برای رهبران و حاکمان بعدی شناخته می‌شود.

پرهیز از افراط، تعریض یا هرگونه جانبداری نابجا در تمام امور و در زمینه‌های قضایی مرتبط با حقوق افراد یا اجتماع، همچون مسئله قصاص و استیفای حقوق مقتول از قاتل به عنوان یکی از قوانین ضامن سلامت جامعه، آن گونه که در نامه ۴۷ نهج البلاغه هویدا است، بیانگر مشی زندگی عادلانه و منصفانه حضرت است که تصویر روشنی از حق‌مداری و عدالت‌محوری ایشان را به نمایش گذارده است.

۵- ۱- نامه ۴۷ نهج البلاغه

روحیه عدالت خواهی امام علیه السلام تا آخرین لحظات عمر حضرت ادامه داشت و حتی با وجود ضربت خوردن به دست دشمن، باز هم ذره‌ای از عظمت و سعه صدر او نکاست و چنان‌که در وصیت به فرزندشان (سید رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۷، ص ۴۲۲)، امام حسن مجتبی علیه السلام آمده است ایشان دستور به رعایت عدالت در کیفیت قصاص قاتل خویش می‌دهد تا مبادا ناراحتی‌ها از غم این فراق، موجب خشم بیش از حد و در نتیجه، بی‌عدالتی در خون خواهی ایشان گردد. همچنین از دیگر عبارات حضرت در این باره چنین برداشت می‌شود که امام علیه السلام تمایل به عفو نیز داشته است: «إِنْ أَبَقَ فَأَنَا وَلِيُّ دَمِي وَإِنْ أَقْنَفَ فَأَلْفَنَاءُ مِعَادِي وَإِنْ أَعْفُ فَاَلْعَفُو لِي قُرْبَةٌ وَهُوَ لَكُمْ حَسَنَةٌ...»؛ اگر [با این ضربتی که به من زده است] زنده ماندم، خودم صاحب خون هستم [و تصمیم با من است] و اگر از دنیا رفتم، مرگ جایگاه رفتن من است. اگر او را ببخشم، نزدیکی به خدای متعال را برای من فراهم می‌آورد و [الگوی] خوبی برای شما خواهد بود (سید رضی، ۱۳۸۸، نامه ۲۳، ص ۵۴۶). اما از آنجاکه شرایط محیط زمانه هرگز آماده پذیرش این بخشش نبود، ایشان به حداقل امر قصاص توصیه می‌فرماید: «أَلَا لَا تَقْتُلَنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي أَنْظُرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ صَرْبَتِي هَذِهِ فَاصْرَبُوهُ صَرْبَةً بِصَرْبَةٍ وَلَا تَمْتَلُوا بِالرَّجُلِ...»؛ بدانید تنها باید قاتل من کشته شود. نگاه کنید! اگر من از این ضربت از دنیا رفتم، تنها یک ضربت به او بزنید تا ضربتی در برابر ضربتی باشد. بدن این مرد را قطعه‌قطعه نکنید (همان، نامه ۴۷، ص ۶۰۷).

کلام امام علیه السلام به روشنی گویاست که حضرت، اولیای دم و نزدیکانشان را از کشتن کسی جز ضارب خود نهی فرموده است؛ چه اینکه ممکن بود عده دیگری نیز به سبب اتهام به همکاری، همدستی یا مشارکت با قاتل ایشان مورد بازخواست و قصاص قرار بگیرند. این قضیه در طول تاریخ بارها اتفاق افتاده است که وقتی شخص بزرگ یا پادشاهی کشته می‌شود، گروهی از روی تعصب دست به کشتار وسیعی می‌زنند و گروه دیگری نیز فرصت را برای تسویه حساب‌های شخصی غنیمت شمرده، مخالفان خود را با این بهانه به قتل می‌رسانند. ولی امام علی علیه السلام با پیش‌بینی حکیمانه مانع از ایجاد هرج و مرج در خون خواهی شده و جلوی هرگونه اقدام ناعادلانه را می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۲۸۸).

سپس، با عبارت «انظروا... هذِهِ» هشدار می‌دهد تا قصاص ضارب در صورتی انجام پذیرد که یقین کنند علت فوت حضرت، بر اثر همان ضربه بوده است و اگر به دلیل دیگری مرگ فرا رسد، قصاص جایز نیست. همچنین، دستور می‌دهد تا ابن‌ملجم را در برابر ضربتی که زده است، تنها یک ضربت بزنند و مثله نکنند؛ چراکه اقتضای عدل و داد چنین است (ابن‌میثم، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ موسوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۹۱). تمام سخنان امام علیه السلام اشاره به مماثله و همانندی در قصاص، بدون هیچ زیادتی دارد (مؤید، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۴۸۲).

نکته دیگر آنکه، بر اساس منابع تاریخی نقل شده است ابن‌ملجم مرادی پس از سوءقصد به جان امام علیه السلام، به ایشان گفت: «من چهل روز شمشیر خود را تیز کردم و از خدا خواستم که بدترین خلقتش با آن به قتل

برسد». امام علیه السلام نیز در پاسخ فرمود: «(درست گفتی) تو را که بدترین خلق خدا هستی با شمشیر خودت قصاص خواهند کرد!» (طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۷۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۹۰). بنابراین، ابن ملجم با تیغ تیز شمشیر خودش - که فرق حضرت را با آن شکافته بود - قصاص شد تا از این جهت هم، عدالت به معنای اتم و اکمل آن تحقق یابد.

حتی امام علیه السلام با اینکه می دانست چه کسی در نهایت ایشان را به شهادت خواهد رساند، هیچ گاه دست به قصاص پیش از جنایت نزد و گرچه خود، ابن ملجم را به این قتل آگاه کرده بود و او نیز در جواب، از امام علیه السلام خواسته بود که اگر چنین خواهد شد، همان لحظه جان او را بگیرد؛ ولی امام علیه السلام این عمل را جایز ندانسته و اقدامی نکرد (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۷۵).

بنابر موارد فوق باید گفت اگر از سخنان امام علیه السلام درباره عفو و بخشش قاتلش صرف نظر شود، عبارت «ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ» خود تداعی گر آیات کلام وحی در مسئله قصاص است و همان گونه که پیشتر نیز اشاره شد، قرآن کریم به رعایت عدالت در قصاص از جمیع جهات عنایت ویژه ای دارد. این همسانی بسته به شرایط و جایگاه مقتول منعطف نیست و اقتضای دادگری چنین است که وی هرچند دارای موقعیتی خاص در اجتماع باشد، اما نحوه رفتار با قاتل او متناسب با همان جنایتی در نظر گرفته شود که بر روی مقتول مرتکب شده است. در اینجا نیز امام علی علیه السلام اشاره می کند تا هیچ گاه به بهانه اینکه پیشوای مؤمنان به قتل رسیده است، حق ندارید از روی احساسات و هیجانات آشوب به پا کرده و عده زیادی از خاندان قاتل را بکشید؛ بلکه فقط همان شخص را بر اساس جنایتی که انجام داده است، قصاص کنید.

همه این توصیه های پیش از وفات ایشان را می توان نشئت گرفته از تعالیم و آموزه های وحیانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دانست که در آن به شدت بر رحمت، رأفت، انسانیت، عدالت و استیفای حقوق فردی و اجتماعی افراد جامعه تأکید می شود. آن گونه که در تاریخ گزارش شده است، دوران حکومت امام علی علیه السلام مملو از بی وفایی و بی مهری کوفیان یا سستی یاران سپاه اسلام بود که بارها موجب دلگیری (رحمت کاشانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۷) و رنجش خاطر امام علیه السلام (سید رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۳۴، ص ۷۸ و خطبه ۳۹، ص ۸۱-۸۲) گردید؛ اما این مسئله باعث نشد که حضرت از اصول حکمرانی خود عقب نشینی نموده یا در اجرای احکام اسلامی نسبت به مردم جامعه کوتاهی ورزد؛ بلکه تا واپسین ساعات باقی مانده از عمر خود نیز، همچنان در اندیشه تحقق عدالت، حتی نسبت به مجازات قاتل خویش بود! بنابراین، آنچه روشن است، دغدغه اجرای عدل در حکومت علوی و اجتناب از کوچک ترین ظلم یا نادیده گرفتن حقوقی است که خداوند متعال، به طور فطری برای تمامی انسان ها در نظر گرفته است و امام علی علیه السلام نیز، علی رغم تمامی فراز و فرودها در دوران مسئولیت خویش، هیچ گاه از این امر مهم فروگذار نکرد.

۶- قصاص عادلانه در نظام حقوقی ایران

پایه حقوق و قوانین در کشور ایران، مبتنی بر اصول اسلامی است؛ اما در برخی موارد به نظرات دکترین و

متفکران حقوقی نیز استناد کرده است. به طور کلی، منابع حقوق ایران به دو دسته اصلی و فرعی قابل تقسیم است که «فقه اسلامی» از منابع اصلی آن به شمار می‌رود. مقررات قصاص در قانون مجازات ایران، بر اساس نظرات فقهی است که تأمین‌کننده عدالت نیز باشد. برای نمونه، همان‌گونه که پیشتر بیان شد، تمام جنایات عمدی لزوماً منتهی به قصاص نیست. در برخی موارد به دلیل عدم امکان اجرای قصاص، مجرم به دیه و تعزیر بدل از قصاص محکوم خواهد شد. زنده بودن، تساوی در دین و عقل، و فقدان نسبت پدری با مجنی علیه از شرایط عمومی قصاص به شمار می‌رود و علاوه بر شرایط مذکور، شرایطی اختصاصی مانند تساوی در محل و مقدار، سلامت، کمال و اصالت نیز باید رعایت گردد. به همین دلیل، چشم راست را نمی‌توان برابر چشم چپ قصاص کرد، زیرا در محل متفاوت است؛ و یا عضو اصلی را نمی‌توان برابر عضو زائد (مانند دندان اضافی) قصاص کرد، چراکه در مقدار متفاوت است. همچنین، حفظ سلامت جانی محکوم‌علیه نیز حین اجرای قصاص عضو لازم است و نباید خوف تلف شدن مجرم یا ایراد صدمه بر عضو دیگر او وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت، مرتکب به دیه و تعزیر مقرر در قانون محکوم خواهد شد (کامفر، ۱۴۰۳، ص ۲۸).

گفتنی است طبق ماده ۳۸۷ ق.م.ا، قصاص عضو صرفاً مستلزم «قطع» عضو، «جرح» و «آسیب» بر منافع مجنی‌علیه است. از این رو، مواردی چون ضرب عمدی و ایجاد تورم یا کبودی (مانند کتک‌کاری)، قصاص نداشته و مستوجب دیه و تعزیر خواهد بود. بنابراین، قصاص تنها در برخی جنایات عمدی قابل اعمال است و مقصود از «جنایت»، جرایم علیه تمامیت جسمانی است.^۱ از آنجاکه قصاص بر خلاف حدود (مغنیه، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۸۹)، از حقوق الناس است و رعایت عدالت در تمامی جوانب آن ضروری است، باید میان ارتکاب جرم و مجازات آن سنخیت و شباهتی وجود داشته باشد (علیان و فاخر میبیدی، ۱۳۹۷، ص ۳۲) تا از هرج و مرج بین مردم در احقاق حقوق و بازپس‌گیری منافع اذ دست‌رفته جلوگیری شود. همان‌گونه که بیان شد، قصاص بر خلاف حدود از زمره حقوق الناس بوده که در صورت عدم مطالبه صاحب حق یا گذشت وی، از مجرم ساقط شده و مرتکب، به دیه و تعزیر مقرر در مواد ۶۱۲ و ۶۱۴ قانون (تعزیرات) یعنی حبس از سه تا ده سال (مشروط به عدم اخلال در نظم و صیانت و امنیت جامعه، یا بیم تجری مرتکب) محکوم می‌گردد (داستان، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۳). مطابق نظریه مشورتی ۷/۵۱۱۴-۱۳۷۷/۷/۲۰، فلسفه تصویب ماده ۶۱۲ ق.م.ا آن است که هرگاه شخصی مرتکب قتل عمد شده و به هر علت قصاص نشود، اگر فعل ارتكابی سبب اخلال در نظم و امنیت جامعه باشد یا بیم تجری مرتکب رود، وی به

۱. همچنین، قصاص مجازاتی است که در صورت وقوع جنایت عمد بر انسان «زنده» اعمال می‌شود؛ از این رو شامل میت و جنین (در صورت زنده نبودن) نخواهد شد. در مورد جنایت عمدی بر جنین، با توجه به ماده ۳۰۶ قانون مجازات اسلامی، دیه و تعزیر ثابت است، مگر آنکه جنین زنده متولد شود و به‌رغم امکان ادامه حیات، صرفاً بر اثر جنایت وارده فوت نماید؛ که در این صورت قصاص ثابت است. در مورد جنایت عمدی بر میت نیز، با توجه به مواد ۷۲۲ و ۷۲۳ ق.م.ا، دیه و تعزیر ثابت است و مجرم به پرداخت دیه، یا ارش معادل یک‌دهم دیه، یا ارش انسان زنده و شلاق تعزیری درجه شش محکوم خواهد شد.

مجازات مندرج در آن ماده محکوم گردد (کامفر، ۱۴۰۳، ص ۶۱۵).

در ادامه، برخی مصادیق تأمین عدالت در مسئله قصاص، به طور موردی در رویه حقوقی ایران بررسی خواهد شد:

الف) ماده ۲۹۰ قانون مجازات ایران به موضوع قتل عمد پرداخته است و ماده ۱۶ این قانون، «قصاص» را مجازات اصلی برای جنایات عمدی بر نفس می‌داند. با این حال، قانون‌گذار پیش‌بینی‌هایی برای موارد خاص نیز در نظر گرفته است. به عنوان مثال، اگر فردی شاکی نداشته باشد یا قاتل، پدر یا جد پدری باشد، قصاص متوجه او نخواهد بود. اما به دلیل قبح بالای جنایت انجام‌شده و ضرورت جلوگیری از رهایی مجرم بدون مجازات در جامعه، ترتیبی صورت گرفته است تا این مجرمان بدون تحمل عواقب جرم، به جامعه بازنگردند؛ چراکه چنین بازگشتی می‌تواند منجر به افزایش ناامنی و بروز مشکلات جدی در جامعه شود. به همین دلیل، نظام حقوقی تلاش می‌کند تا با اتخاذ تدابیر مناسب، از وقوع این دست مسائل جلوگیری نماید. همان‌طور که اشاره شد، قانون‌گذار حالات مختلفی را برای مجازات قتل عمد در نظر گرفته است. پیش‌بینی مجازات‌های متنوع برای مصادیق و وضعیت‌های متفاوت یک جرم، نشان‌دهنده اهمیت عدالت در سیستم و نظام حقوقی ایران است؛ زیرا این رویکرد علاوه بر حفظ حقوق جامعه، به حقوق افراد نیز توجه دارد.

ب) از دیگر جوانب رعایت عدالت در قصاص توسط قانون‌گذار، تقسیم جنایات به عمد، شبه‌عمد و خطای محض است که در مواد ۲۹۰، ۲۹۱ و ۲۹۲ قانون مجازات اسلامی به آن اشاره شده است. دلیل این تقسیم‌بندی آن است که اجرای مجازات قصاص، برای هر نوع جنایتی امکان‌پذیر نیست و لازم است که مجرم، عامدانه و با سوءنیت مرتکب جرم شده باشد؛ در غیر این صورت، مستحق قصاص نخواهد بود (ر.ک: غفوری، ۱۴۰۰، ص ۲۶۴).

بنابراین، در این مواد از قانون مجازات اسلامی نیز تمرکز بر «عدالت» به وضوح نمایان است و با توجه به شدت بالای مجازات قصاص و هدف اصلی جزا که همان پیشگیری از جرم است، در نظر داشتن نوع خطای صورت‌گرفته و همچنین نیت مرتکب، جلوگیری از تضییع حقوق مجرم و نیز جلوگیری از کاهش تأثیر بازدارندگی قصاص در جامعه را به همراه خواهد داشت.

ج) بحث دفاع مشروع، یکی از علل موجهه جرم می‌باشد که در ماده ۱۵۶ قانون مجازات اسلامی بدان اشاره شده است. بر اساس این ماده: «هرگاه فردی در مقام دفاع از نفس، عرض، ناموس، مال یا آزادی تن خود یا دیگری در برابر هرگونه تجاوز یا خطر فعلی یا قریب‌الوقوع با رعایت مراحل دفاع، مرتکب رفتاری شود که طبق قانون جرم محسوب می‌شود، در صورت اجتماع شرایط زیر مجازات نمی‌شود:

- ۱- رفتار ارتكابی برای دفع تجاوز یا خطر ضرورت داشته باشد.
- ۲- دفاع مستند به قرائن معقول یا خوف عقلایی باشد.
- ۳- خطر و تجاوز به سبب اقدام آگاهانه یا تجاوز خود فرد و دفاع دیگری صورت نگرفته باشد.
- ۴- توسل به قوای دولتی بدون فوت وقت عملاً ممکن نباشد یا مداخله آنان در دفع تجاوز و خطر، مؤثر

واقع نشود.»

بر اساس این ماده، دفاع در مقابل تهاجم - با شرایطی - نه تنها قصاص ندارد، بلکه اصلاً جرم تلقی نمی‌شود.

همان‌گونه که از موارد فوق پیداست، قانون مجازات اسلامی ایران بر مبنای عقل و نظر شرع، جوانب مختلف وقوع جرم را در نظر گرفته و برای هریک، مجازات خاصی تعیین نموده است. این اقدام در راستای تحقق کامل عدالت و با هدف جلوگیری از تضییع حقوق افراد یا جامعه بوده و به موجب آن، هر فرد به میزان جرمی که مرتکب شده است، به مجازات متناسب خود خواهد رسید.

نتیجه‌گیری

آیات قرآن کریم و عبارات نهج البلاغه، به خوبی نشان می‌دهد که جایگاه «عدالت» در زمینه قصاص و مسائل پیرامونی آن، تا چه اندازه در دین اسلام مورد توجه است. از آن‌جاکه «قصاص» مقوله‌ای حیات‌بخش در قرآن کریم معرفی شده است، توجه به ابعاد ظریف و نهفته در جوانب اجرای این امر به منظور رسیدن به غایت مدنظر ضروری است. کلام حضرت حق و نیز امام علی علیه السلام که همواره در معیت حق بوده و جز حقیقت نمی‌گوید، به روشنی گویاست که در برخورد با ناهنجاری‌های اجتماعی همچون قتل، نباید از مسیر عدالت خارج گشت و دچار افراط و تفریط‌ها شد. حق حیات بزرگترین نعمت الهی و هرگونه سلب آن، گناهی بزرگ و نابخشودنی است؛ اما مسئله مهم بعد از این اتفاق، رعایت جوانب عدالت در استیفای حقوق مقتول از قاتل است که آیات مختلفی از قرآن کریم همچون آیه ۱۷۸ سوره بقره، آیه ۴۵ سوره مائده و نیز نامه ۴۷ نهج البلاغه اشارات هماهنگی بدان نموده‌اند و هرکدام، یادآور یکدیگر هستند. گرچه از ظاهر این آیات، مشابهت در قصاص عضو از دست‌رفته یا جراحات وارد شده به نظر می‌رسد، اما باید توجه داشت «عدالت» لزوماً به معنای «یکسانی و برابری» نیست. در صورتی که با قصاص مشابه، ضارب ضرر جانی بیش از آنچه که به شخص مقابل وارد کرده است ببیند، اجرای قصاص ممکن نبوده و به اخذ دیه از او اکتفا خواهد شد. قوانین و مقررات قصاص در قانون مجازات ایران نیز که بر اساس نظرات فقهی و با هدف تأمین عدالت وضع شده است هم در همین راستا بوده و با لحاظ مواردی چون «در نظر داشتن شرایط خاص به هنگام ارتکاب قتل»، «تقسیم جنایات به عمد، شبه‌عمد و خطای محض» و «مشروعیت دادن به دفاع از خود یا دیگران در برابر هرگونه تجاوز»، عدالت را در ابعاد حقوقی آن اجرا نموده است.




فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی (۱۳۸۹). قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
کتاب مقدس، ترجمه: قدیم (۱۹۹۵م). بی جا: ایلام.
۱. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد شیبانی جزری (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
 ۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
 ۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
 ۴. ابن میثم، میثم بن علی (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة، تهران: دفتر نشر کتاب.
 ۵. انصاریان، حسین (۱۳۹۸). تفسیر حکیم، قم: دار العرفان.
 ۶. بروجردی، مصطفی (۱۳۹۷). تفسیر شمس، قم: بوستان کتاب.
 ۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار کتاب الإسلامی.
 ۸. جعفری، یعقوب (۱۳۹۸). تفسیر کوثر، قم: هجرت.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۳۶ق). تسنیم فی تفسیر القرآن الکریم، قم: دار الإسراء.
 ۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار العلم للملایین.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
 ۱۲. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
 ۱۳. داستان، زهرا (۱۴۰۳). آموزش جامع حقوق جزا، تهران: مکتوب آخر.
 ۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
 ۱۵. رحمت کاشانی، حامد (۱۴۰۴). قبله کعبه زاد، قم: دفتر نشر معارف.
 ۱۶. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة.
 ۱۷. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
 ۱۸. سید رضی، نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.
 ۱۹. سید رضی، نهج البلاغه (۱۳۸۸). ترجمه: علی اکبر میرزایی، قم: عصر غیبت.
 ۱۸. طالقانی، محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 ۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴ق). المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۵، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 ۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
 ۲۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). تاریخ الطبری. بیروت: مؤسسة عزالدین.
 ۲۳. علیان، عیسی؛ فاکر میبدی، محمد (۱۳۹۷). «تناسب جرم و مجازات بر اساس آیات قصاص»، مطالعات تفسیری، شماره ۳۶، صص ۲۹-۴۶. DOR: 20.1001.1.22287256.1397.9.36.2.2.
 ۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.

۲۵. غفوری، احمد (۱۴۰۰). شرح آزمون قانون مجازات اسلامی، تهران: آریاداد.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: هجرت.
۲۷. فضل الله، محمدحسین (۱۴۳۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
۲۸. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۹. قزوینی، عبدالکریم بن محمدیحیی (۱۳۷۱). بقاء و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر مؤمنان علیه السلام، تصحیح: رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۰. کامفر، بهداد (۱۴۰۳). دوره پیشرفته حقوق جزا عمومی و اختصاصی، تهران: اندیشه نوین پژوهش.
۳۱. مؤید، یحیی بن حمزه (۱۴۲۴ق). الدبیاج الوضی، صنعا: مؤسسة الإمام زید بن علی الثقافية.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۸ق). شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، تنظیم: علی انصاریان، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی؛ مؤسسة الطبع و النشر.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۶). تفسیر کاشف، ترجمه: موسی دانش، قم: بوستان کتاب.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۷. موسوی، عباس علی (۱۴۱۸ق). شرح نهج البلاغة، بیروت: دار الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله.
۳۸. نوری، حمیدرضا (۱۳۹۴). «بررسی آیات قصاص و وجوه حیات بخشی آن»، مطالعات تفسیری، شماره ۲۱، صص ۷-۲۸، DOI: 20.1001.1.22287256.1394.6.21.1.0.
۳۹. هاشمی علی آبادی، سیداحمد؛ حسن زاده، محمدجواد (۱۴۰۰). «بررسی اخلاقی فضیلت عدالت در آیات الاحکام با رویکرد تحلیل اخلاقی آیات قصاص»، اخلاق و حیانی، شماره ۲۰، صص ۱۶۹-۱۹۷، DOI: 10.22034/ethics.2021.135386.
۴۰. وبسایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی به نشانی www.rc.majlis.ir



The Function of Appointed Time (Ajal) in the Cosmic Order from the Perspective of Interpretive Hadiths

Akram Sadat Seyyedi ¹ 
Mohsen Ahmad Akhouni ² 
Seyyed Mohammad Alavi Zadeh ³ 

Abstract

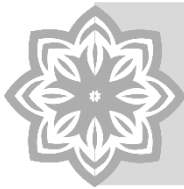
Death and appointed time (Ajal), as one of the certain and inescapable realities of human life, are repeatedly emphasized in the Holy Qur'an and are introduced as an inevitable law in the system of creation. One of the key characteristics of ajal is its necessity and inevitability for all beings - especially humans. Investigating this feature not only clarifies the purposeful nature of creation but also plays a crucial role in human moral and spiritual development. The main question of this research is: What is the reason behind the necessity and inevitability of ajal for all creatures, particularly human beings, and how does this necessity contribute to understanding the philosophy of creation and human training? This study, using a descriptive-analytical method, examines the Qur'anic verses related to ajal and the corresponding interpretive narrations. The findings indicate that the wisdom behind the determination of ajal, from the perspective of the Qur'an and traditions, revolves around two central themes: (1) the inherent limitation of the worldly life in fulfilling the ultimate perfection of the human being, and (2) the impossibility of complete realization of reward and punishment in this world. In addition to confirming these two themes, the interpretive narrations point to various moral and educational aspects, such as fostering self-vigilance, eliminating heedlessness, giving meaning to human actions, and strengthening the virtue of patience in the face of afflictions. The novelty of this study lies in its integrative approach to Qur'anic and hadith-based analysis, with a specific emphasis on the educational and moral dimensions of ajal - an area that has received limited attention so far.

Keywords: Necessity of Ajal, Wisdom of Ajal, Lifespan ('Umr), Interpretive Hadiths, Exegesis.

Citation: Seyyedi, A.S., Ahmad akhouni, M., Alavi Zadeh, S.M. (2025). "The Function of Appointed Time (Ajal) in the Cosmic Order from the Perspective of Interpretive Hadiths". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 80-99. (In Persian)

* Received: 2025/05/19, Revised: 2025/07/24, Accepted: 2025/07/24.

1. Graduate of Level 4 from Jamiat al-Zahra, specializing in Comparative Exegesis, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Akramsadat.seyyedi@yahoo.com.
2. Faculty Member of Al-Mostafa International University, Member of Association of Islamic Jurisprudence and Law of Seminary School, Qom, Iran. Email: M.a.akhouni@gmail.com.
3. Graduated from Level 4 of Qom Seminary, and Master of Arts in Communications and Propaganda (Hajj and Pilgrimage Orientation), University of the Qur'an and Hadith, Qom, Iran. Email: Alavizade@mail.ir.



کارکرد اجل در منظومه هستی از منظر روایات تفسیری

۱ اکرم سادات سیدی
 ۲ محسن احمدآخوندی
 ۳ سیدمحمد علوی زاده

چکیده

مرگ و اجل به عنوان یکی از واقعیت‌های قطعی و گریزناپذیر زندگی انسان، بارها در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و سنتی حتمی در نظام هستی معرفی شده است. از ویژگی‌های اجل، ضرورت و اجتناب‌ناپذیری آن برای تمام موجودات، به ویژه انسان است. بررسی این ویژگی علاوه بر تبیین هدفمندی آفرینش، نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت انسان ایفا می‌کند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که علت ضرورت و اجتناب‌ناپذیری اجل برای موجودات، به خصوص انسان، چیست و این امر چگونه به تبیین فلسفه آفرینش و تربیت انسان کمک می‌کند؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، آیات مرتبط با اجل و روایات تفسیری مربوطه را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها حاکی از آن است که حکمت تعیین اجل از منظر قرآن و روایات، شامل دو محور اصلی است: ۱. محدودیت ذاتی دنیا در تأمین کمال نهایی انسان؛ ۲. عدم امکان تحقق کامل پاداش و کیفر در دنیا. در روایات تفسیری علاوه بر تأیید این دو محور، به نکاتی تربیتی از جمله: ایجاد روحیه مراقبه و زدودن غفلت، معنا بخشیدن به کنش‌های انسانی و تقویت فضیلت صبر در مواجهه با مصائب اشاره شده است. نوآوری پژوهش، تلفیق تحلیل قرآنی و روایی با تأکید بر ابعاد تربیتی مسئله اجل است که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: ضرورت اجل، حکمت اجل، عمر، روایات تفسیری، تفسیر.

استناد: سیدی، اکرم سادات؛ احمدآخوندی، محسن؛ علوی زاده، سیدمحمد (۱۴۰۴). «کارکرد اجل در منظومه هستی از منظر روایات تفسیری». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۲)، ۸۰-۹۹.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی، حوزه علمیة جامعة الزهراء، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Akramsadat.seyedi@yahoo.com.

۲. عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه، قم، ایران. رایانامه: M.a.akhoundi@gmail.com.

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیة قم و کارشناس ارشد ارتباطات و تبلیغ (گرایش حج و زیارت)، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. رایانامه: Alavizade@mail.ir.

۱- بیان مسئله

انسان‌ها روزی به این دنیا پا می‌گذارند و روزی هم از این دنیا رخت برمی‌بندند. حتی برترین و والاترین بندگان الهی نیز طعم مرگ و اجل را خواهند چشید؛ به گونه‌ای که می‌توان اجل را یک قاعده همگانی و ضروری در نظام هستی دانست. به طور مسلم، اجل را نمی‌توان تنها پایان زیست دنیوی دانست و کارکرد آن در منظومه هستی فراتر از این است. با توجه به اینکه چنین مسئله مهم معرفتی، از جنبه‌های گوناگون قابلیت بررسی دارد، تبیین ضرورت و فلسفه وجود آن، موضوع محوری پژوهش حاضر قرار گرفته است. واضح آنکه آگاهی کامل و یقینی نسبت به این موضوع که از حقایق عالم ملکوت است، برای انسان‌های ساکن در عالم ملک، حاصل نمی‌شود؛ بنابراین، برای شناخت آن، باید به خالق حیات و مرگ مراجعه کرد و از وحی الهی در این زمینه بهره جست.

مهمترین منبع برای رسیدن به مراد واقعی خداوند متعال و فهم دقیق آیات، روایات تفسیری هستند که به منظور تبیین مقصود الهی از آیات صادر شده‌اند. روایات تفسیری آن دسته از روایات هستند که به تبیین مفاهیم آیات قرآن کریم می‌پردازند، اعم از اینکه صراحتاً متن آیه در آن‌ها ذکر شده باشد یا خیر (احسانی‌فر، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰). برخی محققان این مفهوم را محدود به روایات منسوب به ائمه علیهم‌السلام در تفسیر و تأویل آیات می‌دانند (نصیری، ۱۳۸۰، ص ۵۴)، اما تعریف جامع‌تر شامل هر روایتی می‌شود که یا بخشی از آیه را نقل کرده باشد، یا به‌رغم عدم ذکر آیه، به بیان مراد الهی و تسهیل فهم آیات قرآن پرداخته باشد (مهریزی، ۱۳۸۰، ص ۳-۳۶).

هدف این پژوهش آن است که با بررسی آیات مربوط به اجل و تحلیل روایات تفسیری ذیل آن‌ها، به کشف و تبیین حکمت‌ها و کارکردهای اجل از منظر معصومان علیهم‌السلام بپردازد. این هدف در قالب سؤالات زیر پیگیری می‌شود:

۱- انواع اجل از منظر آیات و روایات چیست؟

۲- فلسفه و حکمت قرار دادن اجل در نظام تکوین چیست؟

۳- نقش تربیتی قرار دادن اجل برای انسان چیست؟

در این پژوهش، آیات قرآن کریم درباره اجل به‌همراه بیش از ۵۰ روایت تفسیری مرتبط با آن‌ها بررسی و تحلیل شده است. نگارندگان، داده‌ها را با استفاده از منابع کتابخانه‌ای گردآوری و با روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی آن‌ها را پردازش کرده‌اند. شایان ذکر است این روایات از منابع معتبر شیعی، با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای «جامع‌الاحادیث» و «جامع‌التفاسیر» استخراج شده‌اند.

۲- پیشینه تحقیق

در خصوص «اجل» به‌ویژه با رویکرد قرآنی - روایی، پژوهش‌هایی انجام شده است؛ اما اغلب آن‌ها یا ناظر به دیدگاه‌های فلسفی هستند یا به تحلیل‌های تفسیری بدون بررسی تفصیلی روایات پرداخته‌اند. در

اینجا به مهمترین پژوهش‌های مرتبط اشاره می‌شود:

ناصر محمدی در مقاله‌ای با عنوان «ضرورت مرگ و غایت آن از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی»، به تبیین نگاه فلسفی ملاصدرا درباره مرگ و ضرورت آن پرداخته است. در این مقاله، روایات تفسیری مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند و تمرکز اصلی بر جنبه‌های حکمی و فلسفی است (محمدی، ۱۴۰۰، ص ۵۹-۸۵).

علی اسماعیل‌پور در کتاب اجل در قرآن و حدیث: دریچه‌ای به ابدیت، به بررسی مفهوم اجل از منظر قرآن و روایات پرداخته است. در این پژوهش، تلاش شده است تطبیقی بین آیات و احادیث برقرار شود؛ اما تحلیل تخصصی روایات تفسیری ذیل آیات مرتبط با فلسفه اجل به صورت دقیق صورت نگرفته است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۲).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل برخی آیات مربوط به اجل، نظیر آیه ۲ سوره انعام، ضمن بیان معانی «اجل» و «اجل مسقی»، به ذکر روایات نیز پرداخته‌اند؛ اما تحلیل دقیق سندی یا محتوایی روایات تفسیری در این بخش‌ها مشاهده نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۴-۱۶).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم، ذیل آیاتی مانند آیه ۲ سوره انعام و آیه ۸ سوره منافقون، با رویکردی فلسفی-عرفانی، اجل را تفسیر کرده و در برخی موارد به روایات اشاره داشته‌اند؛ اما همچون المیزان، تحلیل و ارزیابی تفصیلی روایات تفسیری به صورت مستقل صورت نگرفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۴ و ج ۷۷).

علاوه بر موارد فوق، مقالات و پایان‌نامه‌های زیادی در حوزه معاد، مرگ و حیات اخروی وجود دارند که گاه به اجل نیز پرداخته‌اند، مانند پایان‌نامه «مرگ و زندگی از منظر قرآن، روایات و فلسفه» (اکبری، ۱۳۸۸)، اما این آثار نیز یا ناظر به جنبه‌های اخلاقی و عرفانی مرگ‌اند یا به طور پراکنده و کلی به مسئله اجل پرداخته‌اند. با توجه به بررسی پژوهش‌های پیشین، روشن می‌شود که:

تاکنون هیچ پژوهشی به طور مستقل و تفصیلی به تحلیل و ارزیابی روایات تفسیری ذیل آیاتی که درباره «فلسفه و ضرورت اجل» هستند، نپرداخته است. آثار تفسیری بزرگی چون المیزان و تسنیم نیز تنها به ذکر یا نقل روایات بسنده کرده‌اند و تحلیل دقیق محتوایی، سندی یا تطبیقی انجام نداده‌اند. همچنین پایان‌نامه‌هایی نظیر پایان‌نامه علی اسماعیل‌پور نیز بر تحلیل محتوایی روایات تفسیری تمرکز نداشته‌اند. بنابراین، نوآوری و امتیاز تحقیق حاضر آن است که برای نخستین بار، به صورت تخصصی و با روش تحلیلی، به بررسی و ارزیابی روایات تفسیری مرتبط با فلسفه و ضرورت اجل در قرآن پرداخته است؛ موضوعی که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده یا تنها به طور ضمنی و غیرمستقل اشاره شده است.

۳- مفهوم‌شناسی

اشتراک لفظی ممکن است سبب ابهاماتی در دریافت مخاطب از موضوع شود. پس برای رفع ابهام و ارائه دریافت روشن از موضوع لازم است واژگان تحلیل شوند و مراد و معنایی که از آن‌ها در این پژوهش اراده شده است، تبیین گردد؛ پس این جستار به بررسی مفاهیمی مانند اجل و مرگ می‌پردازد.

۳-۱- اجل

واژه «اجل» در لغت عرب معانی گوناگونی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به «تمام مدت زمان یک شیء» اشاره کرد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۶۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۹؛ فیومی، بی‌تا، ص ۶). در این کاربرد، اجل بیانگر کل زمانی است که یک موجود زنده یا شیء، حیات یا وجود دارد؛ برای نمونه گفته می‌شود «اجل زید ۸۵ سال است»، یعنی کل مدت زمان عمر او. معنای دیگر اجل در لغت، «انتها و سرآمد زمان» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۳). در این معنا، اجل نقطه پایانی حیات یا وجود یک موجود است؛ مثلاً گفته می‌شود «اجل زید در تاریخ ۱۹ صفر سال ۱۴۰۰ است»، یعنی لحظه اتمام عمر او.

در قرآن کریم، مشتقات واژه اجل ۵۶ بار به کار رفته و در بسیاری از آیات آمده است که خداوند برای همه موجودات اعم از انسان، حیوان، زمین، فرشتگان و جنیان اجل معین فرموده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۱). این امر در روایات تفسیری نیز مورد تأکید قرار گرفته که هر موجودی مدت و فرصتی معین در این جهان دارد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۱). برخی روایات نیز زمان تعیین اجل را مربوط به شب قدر می‌دانند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۵۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹۴، ص ۱۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۶۷).

اجل در اصطلاح دانش الهیات و کلام اسلامی نیز زمانی است که خداوند برای پایان حیات هر جاندار (انسان و حیوان) مقدر کرده است و با فرا رسیدن آن، موجود مورد نظر از جهان می‌رود (حلی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۱۴). در اصطلاح فقهی و عرفی نیز اجل دین، به معنای پایان مدت پرداخت قرض است (حلی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰؛ علم الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۶۱ و ۲۶۳؛ حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۴). در جمع بندی معانی لغوی، قرآنی و روایی و کلامی اجل، می‌توان گفت: اجل نقطه پایان زمانی معین است که برای هر موجودی مقرر شده و با فرا رسیدن آن، عمر یا دوره‌ای به اتمام می‌رسد. گاهی اجل به معنای «مدت حیات» نیز می‌آید، اما تأکید متون دینی در بیشتر موارد بر معنای دوم یعنی سرآمد و پایان وقت است.

۳-۲- مرگ

مرگ به معنای مردن، ضد حیات (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۹۱) و نفی حیات در هر چیزی به مقتضای خصوصیات وجودی آن است (مصطفوی، ۱۳۹۵، ج ۱۱، ص ۲۱۳). برخی نیز آن را به معنای سکون و پایان حرکت نیز گرفته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۵).

مرگ از منظر قرآن کریم، گرفتن کامل روح و انتقال از عالمی به عالم دیگر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۶۷). طبق این معنا، مرگ به معنای از بین رفتن حیات در موجود صاحب شعور و اراده نیست؛ بلکه به این معناست که موجود صاحب شعور و اراده، از یک مرحله زندگی به مرحله‌ای دیگر وارد شود. قرآن کریم، این انتقال را مرگ معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۵۸۵). مرگی را که خداوند سبحان با واژه «حق» توصیف کرده است: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ...﴾؛ و (به هوش آید که) هنگام بیهوشی و سختی مرگ به حق و حقیقت فرار رسید... (ق: ۱۹)، به معنای بی حرکتی، بی حسی و زوال زندگی نیست که با چشم ظاهری دیده شود، بلکه بازگشت به سوی خداوند عزوجل است که با خارج شدن از نشئه دنیا و وارد شدن به نشئه آخرت محقق می‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۵۲۲)؛ بنابراین مرگ، انتقال روح از بدن و عبور از عالم طبیعت به عالم تجرد است و این انتقال، با زوال حرکت مادی و خاموش شدن حواس ظاهری و باطنی حاصل می‌شود؛ از این رو، با دید ظاهری و چشم مادی ادراک نمی‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، اجل و مرگ مفهومی متفاوت ولی مرتبط دارند. اجل، نقطه پایان عمر و زمان شروع مرگ است. مرگ نیز، همان واقعه‌ای است که به موجب فرارسیدن اجل، آغاز می‌شود و طی آن، فرآیند انتقال به جهان دیگر رخ می‌دهد. روایات تفسیری نیز در شرح آیات مرتبط با اجل و مرگ، اغلب بر این نکته تأکید دارند که اجل هر موجود مشخص است و با تحقق آن، مرگ فرا می‌رسد و انتقال به عالم دیگر تحقق می‌یابد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۴، ص ۱۹). بنابراین اجل به معنای خود مُردن نیست، بلکه مقطع و نقطه پایان عمر و مقدم بر مرگ است. مرگ نیز پدیده‌ای است که به شدت با اجل پیوند دارد، اما کاملاً مترادف آن نبوده و وقوع آن مشروط به سرآمد شدن اجل است. برای تبیین دقیق‌تر مرز مفهومی این واژه‌ها، جدول زیر ارائه می‌شود:

واژه	تعریف لغوی	تعریف اصطلاحی / قرآنی	نسبت بین مفاهیم
اجل	پایان مدت یا کل مدت حیات هر چیزی (دو کاربرد)	سرآمد زمانی که خداوند برای هر موجود مقرر ساخته است، نقطه پایان عمر	عمر، مدت حیات است و اجل، نقطه
مرگ	مردن، ضد حیات، سکون و خاموشی	گرفتن کامل روح و انتقال به جهان دیگر	پایان عمر و سرآغاز مرگ.
عمر	مدت زمانی که فرد زندگی می‌کند	مدت حیات یا زندگی یک فرد	

در پژوهش حاضر، مراد از اجل، زمان پایان عمر است؛ نه فرآیند مرگ. هرچند مرگ، بلافاصله بعد از تحقق اجل شروع می‌شود.

۴- انواع اجل و ویژگی آن‌ها

در آموزه‌های قرآنی و روایی، به دو نوع «اجل» برای انسان اشاره شده است. یکی از این اجل‌ها، مطلق و بدون هیچ قیدی با لفظ «اجل» آمده و دیگری با عنوان «اجل مُسَمَّی» یعنی زمانی مشخص و تعیین شده، معرفی شده است. خدای متعال در قرآن می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾؛ او کسی است که شما را از گل آفرید، سپس زمانی برای زندگی شما مقرر کرد و اجل معین نزد اوست، سپس شما شک می‌کنید (انعام: ۲). منظور از «اجل مُسَمَّی»، همان زمان دقیق و قطعی پایان زندگی است که تنها خداوند از آن آگاه است و هیچ‌گونه تغییر و تأخیری در آن ممکن نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸).

در متون اسلامی از اجل مسمی به «اجل حتمی»، «اجل محتوم»، «اجل مکتوب» و «اجل معین» نیز تعبیر می‌شود و از اجل مطلق به «اجل غیر مسمی، معلق، مشروط و موقوف» و «اجل مقضی» نیز یاد می‌شود. در برخی از احادیثی که ذیل این آیه نقل شده است، با وجود تفاوت‌هایی، این دو نوع اجل همان‌گونه که توضیح داده شد، تفسیر شده است. برای نمونه، امام باقر علیه السلام در تفسیر این دو اجل در آیه فوق می‌فرماید: «یکی "اجل محتوم" است، یعنی زمان قطعی مرگ و دیگری "اجل موقوف" که مشروط و وابسته به برخی شرایط و نبود موانع است» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵۹). در روایتی آمده است: «اجل غیر مسمی و موقوف قابل تقدم و تأخر است؛ اما اجل مسمی قابل تغییر نیست» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۴).

۵- ویژگی اجل؛ حتمیت و ضرورت

مرگ یا اجل، به‌عنوان پایانی قطعی برای زندگی دنیوی انسان، در آموزه‌های اسلامی امری محتوم و اجتناب‌ناپذیر معرفی شده است. آموزه‌های قرآنی و روایات اهل بیت علیهم السلام در هماهنگی کامل، بر قطعی بودن اجل تأکید دارند و آن را حقیقتی فراگیر دانسته‌اند که هیچ موجودی از آن مستثنی نیست. در قرآن کریم، مرگ به روشنی امری گریزناپذیر و قطعی معرفی شده است. در آیه ۷۸ سوره نساء آمده است:

﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ...﴾، هرکجا باشید، مرگ شما را درمی‌یابد؛ اگرچه در برج‌هایی استوار باشید.

این آیه با بیانی تمثیلی نشان می‌دهد که حتی پناه گرفتن در محکم‌ترین استحکامات نیز انسان را از چنگال مرگ نجات نخواهد داد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۶).

در آیه‌ای دیگر، گریختن از مرگ امری بی‌فایده شمرده شده است: «قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ...»؛ بگو: مرگی که از آن می‌گریزید، سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد (جمعه: ۸). نیز در آیه ۱۶ سوره احزاب آمده است که: فرار از مرگ یا کشته شدن، انسان را از مقدرات الهی نمی‌رهاند و بهره‌مندی دنیوی او را نیز چندان افزایش نمی‌دهد. همچنین، آیه ۳۴ سوره انبیاء با صراحت بیان می‌کند که برای هیچ‌یک از انسان‌ها حتی پیامبران، جاودانگی مقرر نشده است.

مجموع این آیات، بر واقعیتی بنیادین تأکید دارند: مرگ، یک سنت الهی است که از آن گریزی نیست و تلاش انسان برای گریز از آن نتیجه‌ای جز اتلاف وقت و توهم امنیت نخواهد داشت.

در متون روایی نیز، مضمون آیات فوق به شکلی پررنگ تبیین شده است. حضرت علی علیه السلام در بیانی حکیمانه می‌فرماید: «بر مرگ پیشی بگیرید، زیرا اگر بگریزید شما را درمی‌یابد و اگر بایستید شما را می‌گیرد» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، حکمت ۲۰۳). این گفتار امام در واقع همان تفسیر و توضیح آیه ۸ سوره جمعه است که بر حتمیت مرگ تأکید می‌کند و آن را از مسلمات می‌شمارد که دیر یا زود باعث پایان‌پذیری حیات دنیوی می‌شود.

امام علی علیه السلام در مقام پند و اندرز فرمودند: «ای مردم! هر انسانی که از چیزی می‌گریزد، در خلال گریز از آن چیز، با آن روبرو خواهد شد و اجل، غایت و سرانجام نفس است که گریز از آن، رویارویی با آن است» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۲۴؛ برغانی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۶). امام علیه السلام با این سخنان علاوه بر گریزناپذیر بودن مرگ، بر این نکته هم تأکید می‌کنند که هرکس بخواهد از مرگ بگریزد، در حال فرار، به استقبال مرگ می‌رود.

این جمله که: «هرکس از مرگ فرار می‌کند، در حال فرار، با آن روبرو می‌شود» را می‌توان به دو صورت تحلیل کرد:

احتمال اول: زمانی که اجل فرا رسد، داروهایی که در حالت عادی شفابخش هستند هم موجب مرگ می‌شوند.

احتمال دوم: این جمله نشان می‌دهد که هر لحظه‌ای که انسان صرف تلاش برای فرار از مرگ می‌کند، در واقع همان لحظات هم او را گام به گام به سوی پایان عمرش پیش می‌برد (خویی، ۱۳۸۶ق، ج ۹، ص ۱۱۶). مفاد هر دو تحلیل را می‌توان پذیرفت؛ چراکه هر دو تحلیل نشان‌دهنده این است که وقتی اجل فرا رسید، فرار، درمان و هر کاری انجام شود؛ هیچ سودی نخواهد داشت.

ایشان در خطبه‌ای دیگر، مرگ را چون صیادی معرفی می‌کنند که صید خود را چه در حال گریز باشد و چه در حال ایستادن، در نهایت به چنگ می‌آورد: «إِنَّكُمْ طُرْدَاءُ الْمَوْتِ الَّذِي إِنْ أَقَمْتُمْ أَخَذَكُمْ وَإِنْ فَرَرْتُمْ مِنْهُ أَدْرَكَكُمْ» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، نامه ۲۷). از جمله معانی عبارت «طُرْدَاءُ الْمَوْتِ» صیدی است که صیاد در پی آن است. امام علیه السلام مرگ را صیادی چیره‌دست می‌دانند که تمامی انسان‌ها صید او هستند و نمی‌توانند از

چنگال او بگریزند؛ بنابراین، حضرت مرگ را همانند شکارچی معرفی کرده‌اند که شکارش را صید خواهد کرد؛ چه صید فرار کند و چه بایستد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۵۸).

این تشبیه‌ها، علاوه بر تأکید بر حتمیت مرگ، بیانگر واقعیتی مهم‌اند: انسان در برابر اجل، اختیاری برای تأخیر یا گریز ندارد و تلاش برای نادیده گرفتن آن، نه تنها بی‌فایده بلکه گاه تسریع‌کننده وقوع آن است. حضرت علی علیه السلام بیهوده بودن ترس از مرگ و دلالت بر حتمیت آن را این چنین توصیف می‌کنند: «هرکس از مرگ بترسد، از آن رهایی نیابد و هر آن کس که زندگانی را دوست داشته باشد همیشه زنده نماند» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، خطبه ۳۸). حضرت در این فراز با بیان دو جمله، تأکید می‌کنند که وحشت از مرگ و به دنبال آب حیات گشتن، هیچ‌کدام موجب جاودانگی و بقا نیست؛ بلکه مرگ، جرعه‌ای است که همه موجودات آن را می‌چشند. امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» (آل عمران: ۱۵۴)، تعبیر «بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ» را به لایه‌های حفاظتی اطراف جنین (غلاف، رحم و شکم) تفسیر می‌کنند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۶۶)، در حالی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به قصرهای مستحکم معنا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵، ص ۱۰۸). این تفاوت تفسیری، نه بیانگر تعارض، بلکه نشان‌دهنده تنوع لایه‌های تفسیری قرآن و نقش مخاطب در تعیین سطح تفسیر است و بر این حقیقت تأکید دارد که حتی در محفوظ‌ترین مکان‌ها، انسان از مرگ گریز ندارد و ضرورت و حتمیت اجل الهی، همه‌جا جاری است.

در تحلیل نهایی، می‌توان گفت که تمامی شواهد قرآنی و روایی، حاکی از آن هستند که مرگ نه تنها حقیقتی قطعی است، بلکه همواره در کمین انسان است و هیچ ابزار و تدبیری برای تأخیر یا جلوگیری از آن وجود ندارد. این حقیقت، زمینه‌ساز پذیرش مسئولانه حیات، آمادگی برای معاد و نوعی آرامش معرفتی در برابر پایان زندگی است.

۶- فلسفه وجود اجل در نظام تکوین

با توجه به آیات و روایات، مهمترین دلایل وجود اجل در نظام تکوین عبارت‌اند از:

۱-۶- ناتمام بودن مسیر تکامل در دنیا

یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که همواره ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است، هدف از آفرینش انسان و مسیر تکامل اوست. آیا زندگی دنیوی، پایان راه انسان است یا آغازی برای رسیدن به غایتی فراتر؟ نگاه توحیدی به هستی بر این اصل استوار است که جهان بر پایه حکمت آفریده شده است و هیچ چیز در آن بی‌هدف و بی‌نتیجه نیست. در این چارچوب، مسیر زندگی بشر و سایر موجودات به سوی غایتی معنادار طراحی شده است که کمال نهایی ایشان در آن تحقق می‌یابد؛ اما با نگاهی دقیق به ویژگی‌های دنیا همچون ناپایداری، محدودیت و فناپذیری، روشن می‌شود که این جهان نمی‌تواند محل تحقق کامل آن کمال نهایی باشد.

تحلیل آیات و روایات نشان می‌دهد که تکامل حقیقی و غایت وجودی انسان، در جهانی فراتر از دنیا قرار دارد؛ جهانی که پایداری، بقاء و تحقق نهایی کمال، از ویژگی‌های اصلی آن است. مرگ در این میان، نه پایان راه، بلکه مرحله‌ای از مسیر بازگشت به سوی خدای متعال و ورود به سرای باقی است.

خدای متعال، کمال مطلق و آفریننده کمال است و تمامی موجودات را به گونه‌ای آفریده است که در مسیر زندگی دنیوی، رو به سوی کمال مطلوب خود در حرکت‌اند. با این حال، تحقق نهایی این کمال و دریافت کامل پاداش و نتیجه این حرکت، در جهانی فراتر از عالم ماده و محدودیت‌های دنیا واقع می‌شود.

در گفت‌وگوی حضرت موسی علیه السلام با فرعون، آن‌گاه که فرعون از خدای او پرسید، حضرت چنین پاسخ داد: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰)، پروردگار ما کسی است که به هر چیزی، آفرینش ویژه آن را عطا کرد، سپس آن را هدایت نمود.

دو تعبیر کلیدی «كُلُّ شَيْءٍ» و «هَدَى» در این آیه، نشان‌دهنده آن است که هدایت الهی، هم فراگیر است و هم غایت‌محور؛ به این معنا که خداوند، جهان را نه تنها در سطح خلقت، بلکه در سطح هدایت و رساندن به هدف نهایی‌اش، مدیریت می‌کند. این هدف نهایی، همان کمال غایی هر موجود است؛ امری که اکنون در اختیار او نیست، ولی ظرفیت و استعداد رسیدن به آن را دارد. با توجه به این آیه، همه هستی در حال حرکت به سوی کمال‌اند؛ ولی از آنجا که دنیا جایگاه عبور و عرصه امتحان است، ظرفیت تحقق کامل نتایج این حرکت را ندارد. کمال نهایی و مقصد حقیقی هر موجود، در جهان باقی و ابدی شکل می‌گیرد؛ چراکه طبیعت دنیا بر پایه فنا و ناپایداری استوار است، چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص: ۸۸)؛ «هر چیزی جز ذات پاک او فانی است». اگر کمال موجودات در همین دنیا باشد، با فناپذیری دنیا از بین می‌رود و غرض از خلقت باطل می‌شود؛ اما خداوند در آیه‌ای دیگر صراحتاً بیان می‌کند که انسان بیهوده آفریده نشده، بلکه در مسیری هدفمند به سوی خالق خود در حرکت است: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَأْتِزَجُنَّ﴾ (مؤمنون: ۱۱۵). همچنین آیات دیگری نیز مقصد نهایی هستی را خداوند معرفی کرده‌اند: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (حدید: ۳)، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (شوری: ۵۳).

بازگشت و غایت هر چیزی همان نقطه‌ای است که در مسیر طبیعی خود به آن خواهد رسید و هنگامی که خداوند، منتهای امور معرفی می‌شود، بدین معناست که هستی در تمام ابعاد خود به سوی او در حرکت است. مرگ نیز در این مسیر، نقطه پایان نیست؛ بلکه نقطه آغاز برای ورود به مرحله جدیدی از حیات است. روح انسان با عبور از دروازه مرگ، وارد عالمی می‌شود که در آن کمال نهایی‌اش محقق می‌گردد و به اصل خویش که همان ذات الهی است، بازمی‌گردد.

امام علی علیه السلام در توصیف دنیای فانی می‌فرماید: «دنیا سرای فریب و ناپایداری است؛ محل دیدارهای کوتاه و خداحافظی‌های همیشگی. مردمان پی در پی می‌آیند و می‌روند و آنچه امروز اثر است، فردا تنها خبری از آن باقی خواهد ماند. پایان هر جنبنده‌ای سکون و عاقبت هر بودی، نابودی است. با این حال، چگونه است که برخی خود را برای دستیابی به این دنیا به هلاکت می‌افکنند؟» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، حکمت

(۴۲۴). حضرت با اشاره به اینکه نهایت هر متحرکی سکون است و سرانجام همه موجودات زنده، نابودی است و همه موجودات که روزی اثر بودند، امروز تبدیل به خبر شدند و همه موجودات زنده روزی تبدیل به خبر خواهند شد، بر فناپذیری این دنیا تأکید می‌کنند.

در حدیثی دیگر، حضرت علی علیه السلام دنیا را به سایه‌ای زودگذر تشبیه می‌کنند که به ظاهر پایدار می‌نماید، اما ناگهان جمع می‌شود و از بین می‌رود: «دنیا در چشم خردمندان چون سایه‌ای بعد از زوال است؛ درحالی که گسترده می‌نماید، به زودی از میان می‌رود و آنچه فزونی می‌یابد، دچار نقصان می‌گردد» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، خطبه ۶۳). این تعبیر هم با دلالت بر زوال و ناپایداری دنیا، به این نکته اشاره دارد که دنیاپرستان به دنبال جمع کردن مال برای این دنیا هستند، اما با غروب آفتاب عمر، این دنیای فانی و همه امکانات و اموالشان از دست می‌رود.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز به ابن مسعود چنین هشدار دادند: «ای پسر مسعود! مبادا دنیا و شهوت‌های آن تو را از یاد حق غافل سازد؛ چراکه خداوند فرموده است: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَاتُرْجَعُونَ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴، ص ۱۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۴۵۳). حضرت با اشاره به عبث نبودن خلقت آدمی و حرکت او به سمت حق تعالی گوشزد می‌کند که این دنیای فانی ظرفیت به کمال رساندن بشر را ندارد؛ از این رو باید مراقب بود که دنیا انسان را به خود مشغول نسازد تا از سرای باقی که محل دستیابی به کمال است، غافل شود.

در روایتی دیگر، شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: «ما برای نابودی آفریده شده‌ایم». حضرت پاسخ دادند: «سخن نابجا مگو! ما برای بقاء آفریده شده‌ایم. چگونه ممکن است اهل بهشت که در آن فنا نیست و آتشی که خاموش نمی‌شود، نابود گردند؟ ما تنها از جهانی به جهانی دیگر منتقل می‌شویم، نه اینکه نابود شویم» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۶۶؛ ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۱۱).

این نگاه در سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز دیده می‌شود که مرگ را نه پایان، بلکه انتقالی آگاهانه و هدفمند به سوی جهانی دیگر می‌دانند که در آن، کمال نهایی انسان‌ها تحقق می‌یابد (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴۹). اهل بیت علیهم السلام با نگاهی ژرف به مرگ، آن را نابودی نمی‌دانند، بلکه مرحله‌ای از سیر به سوی خدای متعال می‌دانند.

مجموعه این آیات و روایات، نگاهی منسجم و هدفمند به حیات انسان و سایر موجودات ارائه می‌دهد. از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام مرگ پایان حیات نیست؛ بلکه مرحله‌ای از حرکت به سوی مقصد و کمال نهایی است. دنیا جایگاه عبور و عرصه آزمایش بوده و از آنجاکه فانی و ناپایدار است، ظرفیت ظهور کامل موجودات را ندارد. از این رو، وجود عالمی پایدار و جاویدان، ضروری می‌نماید؛ جایی که نتایج سیر موجودات در آن متجلی می‌شود و آن‌ها به غایت نهایی خود می‌رسند. در این نگاه، اجل و مرگ، نه نقطه پایان، بلکه پله نخست در صعود به سوی سرای ابدی‌اند و بر این اساس، فلسفه مرگ، مبتنی بر حکمت الهی و ناتمام بودن مسیر کمال در دنیا است.

۶-۲- نبود ظرفیت کیفر و پاداش در دنیا

یکی از مهمترین دلایلی که ضرورت اجل و مرگ را تبیین می‌کند، آن است که دنیا به‌عنوان نشئه‌ای محدود، توان پذیرش و تحقق کامل پاداش و کیفر اعمال انسان‌ها را ندارد. آیات متعددی از قرآن کریم نشان می‌دهند که هدف از آفرینش، تحقق جزا و پاداش بر اساس اعمال انسان‌هاست؛ اما در عین حال، از محدودیت دنیا برای ایفای این نقش پرده برمی‌دارند. قرآن کریم در پاسخ به گمراهانی که حیات و ممات خویش را همچون مؤمنان دارای عمل صالح می‌پندارند، می‌فرماید: ﴿وَوَخَّلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِيُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (جاثیه: ۲۲)؛ و خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق آفریده تا هرکس در برابر اعمالی که انجام داده است جزا داده شود و به آن‌ها ستمی نخواهد شد! بر اساس این آیه، نظام آفرینش بر پایه حق بنا شده است تا هرکس مطابق با عملکرد خویش جزا یابد. نقطه مقابل حق در این آیه، لعب است که در آیه دیگر به آن اشاره شده است: ﴿وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...﴾ (دخان: ۳۸-۳۹).

بر اساس تفسیر راغب، لعب عملی است که هدف و مقصد حقیقی در آن لحاظ نشده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۴۱). به تعبیر طبرسی، لعب رفتاری است که بر غیر جهت حق می‌گذرد؛ همانند آب دهان کودک که به‌صورت نامنظم جاری می‌شود (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۹۲)؛ بنابراین، هدفمند بودن آفرینش، مستلزم آن است که اعمال آدمی بدون حساب و کتاب رها نشوند و همه چیز به سمت تحقق پاداش و کیفر نهایی در حرکت باشد.

آیه دیگری نیز به‌صراحت همین معنا را بازگو می‌کند: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ لِيُجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيُجْزِيَ الَّذِينَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ (نجم: ۳۱)؛ و برای خداست آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است تا بدکاران را به کیفر کارهای بدشان برساند و نیکوکاران را در برابر اعمال نیکشان پاداش دهد. در این آیه، مالکیت مطلق خداوند نسبت به همه موجودات آسمان و زمین به هدفی غایی پیوند خورده که عبارت است از: «جزای اعمال بندگان».

این دو آیه که پاداش و کیفر را هدف آفرینش اعلام نموده‌اند، اطلاق دارند و هر دو سرای دنیا و آخرت را شامل می‌شوند؛ با این حال، آیات دیگری نیز بر این نکته تأکید می‌ورزند که تحقق کامل جزا در دنیا ممکن نیست. چنان‌که در آیه شریفه آمده است: ﴿وَلَوْ يَؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظُهُرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ (فاطر: ۴۵)؛ اگر خداوند مردم را به سبب کارهایی که انجام داده‌اند مجازات کند، جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نخواهد گذاشت! ولی (به لطفش) آن‌ها را تا سرآمد معینی تأخیر می‌اندازد (و مهلت اصلاح می‌دهد) اما هنگامی که اجل آنان فرارسد، (خداوند هرکس را به مقتضای عملش جزا می‌دهد) او نسبت به بندگان خود بیناست.

اگر قرار بود خداوند انسان‌ها را در همین دنیا به‌طور کامل مجازات کند، هیچ‌کس روی زمین باقی نمی‌ماند و نظام دنیوی برچیده خواهد شد و هدف از آفرینش که فراهم شدن زمینه تکامل در دنیاست، محقق نمی‌شود.

پس ظرف دنیا گنجایش جزای کامل را ندارد و حکمت الهی اقتضا می‌کند که مؤاخذه آدمی را به تأخیر اندازد تا اجل او فرا رسد. از این رو موطن اصلی برای پاداش و کیفر، نشئه آخرت است. در همین راستا، آیه دیگری تأکید می‌کند: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ...﴾ (شوری: ۱۴)؛ اگر فرمانی از سوی پروردگارت صادر نشده بود که تا سرآمد معینی (زنده و آزاد) باشند، در میان آن‌ها داوری می‌شد. این سنت الهی مبنی بر تأخیر داوری تا اجل معین، نشان از آن دارد که دنیا صحنه عمل و امتحان است، نه محل تحقق نهایی جزا. در غیر این صورت، عنصر اختیار - که اساس تکامل اخلاقی و معنوی انسان است - از میان می‌رفت؛ چراکه اگر افراد، در دنیا جزای کامل اعمال خویش را ببینند، همه انسان‌ها به دلیل ترس از عذاب، از گناهان دوری می‌کنند و یا به خاطر شوق پاداش به انجام اعمال صالح می‌پردازند؛ در این صورت اختیار و آزادی که زمینه‌ساز تکامل و ترقی است، از آن‌ها گرفته می‌شود و بر اساس این سنت جزای کامل در دنیا با اختیار انسان‌ها منافات دارد و دنیا ظرف مجازات کامل نیست؛ از این رو پاداش و کیفر به سرای آخرت موکول شده و مرگ دری به سوی سرای جاویدان است: «الْمَوْتُ بَابُ الْآخِرَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۶۱).

از منظر آیه دیگری نیز، لطف، رحمت و حلم الهی ایجاب می‌کند که جزای اعمال در دنیا به تأخیر افتد: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ...﴾؛ و پروردگارت، آمرزنده و صاحب رحمت است؛ اگر می‌خواست آنان را به خاطر اعمالشان مجازات کند، عذاب را هرچه زودتر برای آن‌ها می‌فرستاد؛ ولی برای آنان موعدی است که هرگز از آن راه فراری نخواهند داشت (کهف: ۵۸). این آیه بر تأثیر عنصر توبه و بازگشت انسان‌ها تأکید دارد؛ امری که تحقق آن نیازمند مهلت و صبر الهی است؛ زیرا ممکن است انسان اسیر در دام شیطان با یک انقلاب درونی توبه کند و درصدد اصلاح و جبران برآید؛ بنابراین لطف و رحمت الهی موجب شده است که دنیا ظرفی برای جزای اعمال نباشد. بر پایه این آیات، می‌توان سه دلیل اصلی برای عدم ظرفیت دنیا در تحقق کامل جزا و پاداش اعمال برشمرد:

۱. ناسازگاری جزای کامل با آزادی و اختیار انسان در دنیا؛ ۲. ناسازگاری جزای کامل با رحمت و حلم الهی؛ ۳. ناسازگاری جزای کامل با بقاء و نظم دنیوی. این مضمون در منابع روایی نیز با بیانی ژرف‌تر و ملموس‌تر تشریح شده است. حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَهَا ثَوَاباً لِأَوْلِيَائِهِ، وَلَا عِقَاباً لِأَعْدَائِهِ» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، حکمت ۴۱۵). دنیای فانی نه تنها برای کیفر دشمنان خدا کفایت نمی‌کند، بلکه حتی در برابر ارزش برخی اعمال نیک، بی‌مقدار و ناقص است. شهیدی که جان خویش را فدای حقیقت می‌کند یا مؤمنی که عمر خویش را در خدمت به خلق می‌گذراند، چگونه می‌تواند پاداشی متناسب با عملش را در این دنیا دریافت کند؟

در روایتی دیگر، امام علی علیه السلام با اشاره به سنت الهی در تقسیم وظیفه دنیا و آخرت، دنیا را صحنه امتحان و آخرت را محل تحقق نتیجه آن می‌دانند: «... خداوند اگر می‌خواست در کار انتقام‌گیری شتاب می‌کرد و از جانب او تغییری پدید می‌آمد تا ستمگر را رسوا سازد و سرنوشت حق آشکار شود. ولی او دنیا را محل انجام

کردار و آخرت را سرای پاداش قرار داده است: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى...﴾ (نجم: ۳۱) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲، ص ۴۶۴). همین مضمون در کلام پیامبر اکرم ﷺ و امام صادق ﷺ نیز تأکید شده است (هلالی عامری، ۱۴۰۵ق، ص ۵۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱۷). امام صادق ﷺ در پاسخ به زندیقی که علت نیامدن جزا در دنیا را پرسید، فرمودند: «این جهان محل گرفتاری و جایگاه ثواب اندوزی و کسب رحمت است که آمیخته با بلاها و پر از شهوات است، در این دنیا بندگان با فرمان برداری آزموده می‌شوند؛ از این رو جایگاه عمل نمی‌تواند محل جزا و پاداش باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۱۷). چراکه تحقق جزای کامل در چنین ظرفی، آزادی انسان را از او سلب می‌کند.

در روایتی دیگر از امام صادق ﷺ فرشته‌ای با دیدن فردی مشرک در نعمت‌های فراوان دچار شگفتی شد، اما خداوند به حلم خویش اشاره کرد و فرمود: «۴۰۰ سال به او مهلت دادم» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۱). یعنی این صبر، برای تحقق امتحان الهی است و نشان می‌دهد که هدف اصلی، تربیت انسان در پرتو اختیار است، نه اعمال فوری جزا (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۹). روایات فراوان دیگری هم بر این مطلب تأکید دارند (دیلمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳؛ حرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۸۳).

در نهایت، امام صادق ﷺ هدف آفرینش انسان را دریافت پاداش در دنیای محدود و فانی نمی‌داند، بلکه بندگی و بهره‌مندی از نعمت‌های آخرت معرفی می‌کنند (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۹).

در پرتو دلایلی همچون تنافی جزای کامل در دنیا با اصل آزادی و اختیار انسان در دنیا و با سنت مهلت دادن، همچنین تنافی جزای کامل با لطف و رحمت الهی و برچیده شدن نظام دنیوی در صورت اعمال جزای کامل در دنیا، اثبات کرده‌اند که دنیا ظرفیت تحقق کیفر و پاداش اعمال را به‌نحو کامل ندارد؛ از این رو افراد برای رسیدن به نتایج اعمال خود باید به سرای دیگری منتقل شوند و اجل هم پلی است برای انتقال به نشئه آخرت؛ پس اجل ضرورت می‌یابد.

معصومان علیهم‌السلام هم با تعبیر متفاوتی به این موضوع که دنیا سرای عمل، آزمایش الهی و اختیار است نه سرای جزا، به عدم ظرفیت دنیا جهت تحقق جزای کامل اعمال اشاره کرده‌اند. این روایات در حقیقت با توضیح و تبیین بیشتر، در جهت تأکید و تعمیق معنای آیات برآمده‌اند.

بنابراین، می‌توان گفت اگرچه برخی مواقع بخشی از جزای اعمال انسان‌ها در دنیا به جهت تربیت و تنبیه اعمال می‌شود، اما پاداش و کیفر اعمال به‌صورت کامل تنها در سرای آخرت است و دنیا از ظرفیت استیفای کامل جزای الهی برخوردار نیست؛ از این رو اجل ضرورت می‌یابد؛ چراکه اجل پُلی برای رسیدن به نشئه آخرت و برخوردار شدن از پاداش و کیفر الهی است.

۷- نقش تربیتی باور به اجل

آگاهی از حتمیت و قطعیت اجل، افزون بر اینکه بخشی از منظومه اعتقادی انسان مؤمن در حوزه توحید، معاد و تدبیر الهی به‌شمار می‌آید، از جنبه تربیتی نیز آثار بنیادینی در رفتار، نگرش و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دارد. قرآن کریم با تأکید بر قطعی بودن مرگ و محدود بودن عمر دنیوی، درصدد آن است که انسان را از غفلت بیرون آورده، او را به سوی زندگی هدفمند، مسئولانه و کمال‌محور سوق دهد. این آموزه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به‌عنوان یک عنصر فعال در فرآیند خودسازی و تهذیب نفس معرفی شده است. در ادامه به مهمترین کارکردهای تربیتی باور به اجل در منابع اسلامی اشاره می‌شود:

۱-۷- ایجاد حالت مراقبه و پرهیز از غفلت

یادآوری مرگ در سطح روانی و معنوی، موجب بیداری انسان و آگاهی از فرصت محدود زندگی می‌گردد. قرآن با صراحت می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵) که این حقیقت را به‌مثابه یک قانون فراگیر هستی معرفی می‌کند. در همین راستا، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم توصیه می‌فرمایند: «أَكْثَرُوا ذِكْرَ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ يُمَحِّصُ الذُّنُوبَ وَيُزْهِدُ فِي الدُّنْيَا» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷). این تأکید، نقش مرگ‌اندیشی را در کاهش وابستگی به دنیا و جلوگیری از غفلت اخلاقی نشان می‌دهد.

۲-۷- ترغیب به اصلاح نفس و تسریع در توبه

ناشناخته بودن زمان اجل، به‌عنوان یک عامل تربیتی، انسان را به بازنگری در عملکرد خود و تلاش برای اصلاح و توبه تشویق می‌کند. خداوند متعال در آیه ۶۱ سوره نحل می‌فرماید: «وَلَوْ يَأْخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (نحل: ۶۱). در تفسیر قمی تصریح شده است که مقصود از ظلم در این آیه گناهان و معاصی انسان است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱؛ ص ۳۸۶). لذا این آیه حاوی پیامی ژرف درباره رحمت الهی، فرصت اصلاح و قطعی بودن اجل است. در بخش نخست آیه، خداوند متذکر می‌شود که اگر بنا بود انسان‌ها به‌سبب ظلم و خطاهایشان بی‌درنگ مجازات شوند، هیچ جنبنده‌ای روی زمین باقی نمی‌ماند؛ اما سنت الهی، بر اساس رحمت و حکمت، بر تأخیر در عقوبت و فراهم‌سازی فرصتی برای بازگشت و اصلاح بنا شده است. در ادامه آیه آمده است که خداوند این تأخیر را تنها تا «اجلِ مُّسَمًّى» به تأخیر می‌اندازد؛ اجلی که قطعی است و هنگامی که فرا رسد، نه یک لحظه به تأخیر می‌افتد و نه پیشی می‌گیرد. این بیان، انسان را به دو نکته اساسی رهنمون می‌سازد:

بخش نخست آیه، از تأخیر در مجازات به‌عنوان فرصتی یاد می‌کند که در اختیار انسان قرار داده شده است تا ظلم خویش را جبران کرده و به مسیر الهی بازگردد. این نشان می‌دهد که حیات انسان، آمیخته با امکان تغییر و تزکیه است. بهره‌گیری از این فرصت، نیازمند آگاهی از وضعیت خویش و عزم بر اصلاح درونی و رفتاری است.

عبارت «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ» هشدار روشنی به انسان می‌دهد که مهلت بازگشت، محدود و کاملاً معین است. اجل نه به تأخیر می‌افتد و نه قابل پیش‌بینی است؛ بنابراین عاقلانه آن است که انسان، پیش از فرا رسیدن آن لحظه قطعی و غیرقابل تغییر، به توبه و اصلاح مبادرت ورزد. این آگاهی، عامل مهمی در ایجاد حالت اضطرار در توبه و شتاب در تحول اخلاقی است.

بدین ترتیب، این آیه در عین هشدار نسبت به قطعی بودن اجل، بر مهلت رحمت‌آمیز خداوند برای توبه تأکید دارد؛ مهلتی که نباید به غفلت بگذرد. چنین نگاهی، آموزه‌ای بنیادین در تربیت اخلاقی و معنوی انسان است؛ چراکه انسان را به بهره‌برداری از فرصت عمر در جهت تهذیب و بازگشت به مسیر الهی فرا می‌خواند، پیش از آنکه اجل فرا رسد و راه توبه بسته شود.

۷-۳- تنظیم اولویت‌های زندگی و معنا دادن به رفتارها

باور به مرگ به عنوان پایانی قطعی برای زندگی دنیوی و توجه به پیامدهای آن، انسان را به اصلاح رفتار، جهت‌دهی مثبت به زندگی، بازنگری در اهداف، تصمیم‌گیری‌ها و مسیر اخلاقی زندگی اش سوق می‌دهد. قرآن کریم با اشاره به این نکته می‌فرماید: «وَ جَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ، ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ. فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۱۹-۲۲)؛ و سكرات مرگ به حق فرا رسید؛ این همان چیزی است که از آن می‌گریختی. اکنون پرده را از چشمانت برداشتیم، پس دیده‌ات امروز تیزبین شده است. آیه با تعبیر «ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ» به این نکته اشاره می‌کند که انسان‌ها غالباً از فکر مرگ روی‌گردان‌اند، در حالی که مرگ واقعیتی قطعی و فراگیر است. این گریز باعث می‌شود سبک زندگی‌شان در غفلت از معاد و روز حساب باشد.

با توجه به نقش کلیدی مرگ‌اندیشی در تنظیم اولویت‌های زندگی و معنا دادن به رفتارها، منابع روایی، سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام، این حقیقت را به روشنی تبیین کرده‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله در سخنی هشداردهنده، مرگ را عاملی برای تعدیل آرزوها و اصلاح عملکرد معرفی می‌کند و می‌فرماید: «مَنْ عَلِمَ أَنَّهُ يَفَارِقُ الْأَحْبَابَ وَ يَسْكُنُ التُّرَابَ وَ يَوَاجِهُهُ بِالْحِسَابِ، كَانَ حَرِيًّا بِقَطْعِ الْأَمَلِ وَ حُسْنِ الْعَمَلِ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ کسی که بداند از دوستان جدا خواهد شد، در خاک خواهد آرمید و با حسابرسی روبرو خواهد شد، سزاوار است که آرزوهایش را کوتاه و اعمالش را نیکو گرداند.

این نگاه، مخاطب را به بازنگری در اهداف و سبک زندگی دعوت می‌کند و مرگ را نه پایان؛ بلکه نقطه آغاز مسئولیت و حساب معرفی می‌کند. از همین رو امام علی علیه السلام نیز با ترسیمی دقیق از مراحل پس از مرگ، به آثار معرفت به آن در اصلاح درونی انسان اشاره کرده، می‌فرماید: «مَنْ عَلِمَ أَنَّ الْمَوْتَ مَصْدَرُهُ، وَ الْقَبْرَ مَوْرَدُهُ، وَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ مَوْقِفُهُ، وَ جَوَارِحُهُ شَهِيدَةٌ عَلَيْهِ، طَالَتْ حَسْرَتُهُ، وَ كَثُرَتْ عَبْرَتُهُ، وَ دَامَتْ فِكْرَتُهُ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸)؛ کسی که بداند مرگ، آغاز حرکت او، قبر مقصد نهایی اش و ایستادن در برابر خدا جایگاه اوست و اعضای بدنش شاهد بر اعمال او هستند، حسرتش طولانی، گریه‌اش فراوان و اندیشه‌اش پایدار خواهد بود.

در پرتو این معارف، انسان درمی‌یابد که اجل، فرصتی محدود و تعیین‌شده برای ساختن مسیر معنوی خویش است. در چنین نگرشی، مرگ و پایان زندگی دنیوی، نه تهدید بلکه عامل سامان‌دهی به رفتارهای روزمره و ترجیح دادن ارزش‌های پایدار بر دلبستگی‌های زودگذر خواهد بود. این بینش، عقل عملی را بیدار ساخته و فرد را به سوی معناگرایی، مسئولیت‌پذیری و آمادگی برای سرای باقی سوق می‌دهد.

۷-۴- تقویت صبر و رضایت در برابر مصائب

در باور اسلامی، مرگ نه‌تنها پایان حیات دنیوی نیست، بلکه مرحله‌ای از سیر حکیمانه الهی و انتقال به عالمی دیگر است. این نگرش، نقش مهمی در تقویت صبر و رضایت در برابر مصائب ایفا می‌کند. انسان مؤمن که به اجل مقدر و مرگ به‌عنوان امری حتمی و از پیش تعیین‌شده ایمان دارد، در مواجهه با مرگ عزیزان و حتی بلاها و دیگر ناگواری‌های زندگی، با آرامشی عمیق و توکلی پایدار برخورد می‌کند. چنین فردی می‌داند که هیچ رویدادی بیرون از دایره علم و حکمت الهی رخ نمی‌دهد.

یکی از صریح‌ترین آیات در این زمینه، آیه معروف سوره بقره است که در دل حوادث ناگوار، چارچوبی معنوی برای پذیرش مصیبت و وصول به آرامش ارائه می‌دهد: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ کسانی که هرگاه مصیبتی به ایشان می‌رسد، می‌گویند: ما از آن خداییم؛ و به سوی او باز می‌گردیم. امام علی علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ، اقرار به فرمانروایی خداست و إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ اقرار به فناپذیر بودن [انسان گوینده این ذکر] است.»

آیه فوق بخشی از آیات مرتبط با صابران است که در ادامه آن وعده داده می‌شود: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۷)؛ آنان‌اند که درودها و رحمتی از پروردگارشان بر ایشان است و ایشان راه یافتگان‌اند.

امیرمؤمنان علیه السلام در حکمت ۲۹۱ نهج‌البلاغه نیز آموزه‌ای بنیادین در باب مواجهه با تقدیر الهی ارائه می‌دهند: «إِنْ صَبَرْتَ جَرَىٰ عَلَيْكَ الْقَدَرُ وَأَنْتَ مَأْجُورٌ، وَإِنْ جَزَعْتَ جَرَىٰ عَلَيْكَ الْقَدَرُ وَأَنْتَ مَأْزُورٌ؛ اگر صبر کنی، تقدیر جاری می‌شود و تو پاداش خواهی داشت و اگر بی‌تابی کنی، باز هم تقدیر جاری می‌شود، ولی گناهکار خواهی بود» (سید رضی، ۱۴۰۴ق، حکمت ۲۹۱). این سخن روشن می‌سازد که تسلیم در برابر مرگ یا بلا، تسلیم به جبر نیست، بلکه فرصتی برای تحقق عبودیت با صبر و رضایت است.

بنابراین باور به اجل معین، انسان را از ترس‌های بی‌ثمر و اعتراض به مقدرات می‌رهاند. چنین انسانی با یاد مرگ، نه‌تنها از دنیا دل‌کنده نمی‌شود، بلکه با رضایت از قضا و توکل بر حکمت الهی، در برابر سختی‌ها مقاوم و درونی آرام می‌یابد. این نگرش، ریشه در قرآن و سنت دارد و موجب تعالی روحی انسان در مسیر عبودیت می‌گردد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت خداوند متعال در قرآن کریم فرا رسیدن اجل را امری قطعی و مسلم برای همه معرفی کرده که فرار از آن و ناخوش دانستن آن سودی برای هیچ‌کس ندارد. پژوهش حاضر دربارهٔ اجل و حکمت ضروری بودن آن به نتایج زیر رسیده است:

۱. اجل نقطهٔ پایان عمر و شروع فرآیند مرگ است که حقیقت آن را می‌توان پلی برای انتقال به مقصد و کمال نهایی دانست.

۲. اجل بر دو گونهٔ مسمی و مطلق است. «اجل مسمی» یعنی زمان قطعی و تغییرناپذیر مرگ که تنها نزد خداوند است و «اجل مطلق» یعنی زمان مشروط و قابل تغییر.

۳. بیهوده نبودن خلقت جهان از یک سو و از سوی دیگر حرکت موجودات برای رسیدن به کمال، وجود اجل در نظام تکوین را ضروری می‌سازد؛ چراکه این دنیا به دلیل عدم ماندگاری ظرفیت تحقق کمال نهایی انسان و دیگر موجودات را ندارد.

۴. از دیگر دلایل ضرورت اجل، تنافی جزای کامل در دنیا با اصل آزادی و اختیار انسان است. از آنجاکه جزای کامل با لطف و رحمت الهی ناسازگار بوده و موجب برچیده شدن نظام زندگی دنیا می‌شود، ضرورت سرای دیگر برای دریافت کامل جزای اعمال ثابت می‌شود.

۵. باور به پدیدهٔ مرگ و اجل، نه تنها هراس‌آور نیست، بلکه کارکردی تربیتی و اخلاقی دارد و زمینه‌ساز بیداری معنوی، اصلاح رفتار، معناجویی و پایداری روانی در برابر ناملایمات است.




فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.
۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). مقایس اللغة، قم: مكتبة الأعلام الإسلامی.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). إعتقادات الإمامیة، قم: كنگرة شیخ مفید.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: الشریف الرضی.
 ۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، قم: جامعه مدرسین.
 ۶. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). علل الشرائع، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة.
 ۷. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۸. احسانی فر، محمد (۱۳۸۴). «طرحی نو در تبیین غنای تفسیری در احادیث اهل بیت (علیهم السلام)»، علوم حدیث، شماره ۳۶-۳۵، صص ۲۷۳-۲۵۸.
 ۹. اسماعیل پور، علی (۱۳۹۲). اجل در قرآن و حدیث: دریچه‌ای به ابدیت، قم: دهسرا.
 ۱۰. اکبری، محبوبه (۱۳۸۸). مرگ و زندگی از منظر قرآن، روایات و فلسفه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری.
 ۱۱. برغانی، محمد صالح (بی تا). تفسیر بحر العرفان و معدن الایمان، چاپ سنگی، قم: کتابخانه آیت الله بروجردی.
 ۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، تهران: مجمع البحوث الإسلامیة.
 ۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار کتاب الإسلامی.
 ۱۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲). اجل، دایرة المعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب.
 ۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم.
 ۱۶. حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳). تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
 ۱۷. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۲ق). تفصیل و سایل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
 ۱۸. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۶۳). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات رضی و بیدار.
 ۱۹. حلی، یوسف بن مطهر (۱۳۷۵). کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد (قسم الإلهیات)، قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام).
 ۲۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: نشر اسماعیلیان.
 ۲۱. خویی، حبیب الله بن محمد هاشم (۱۳۸۶ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران: مكتبة الإسلامیة.
 ۲۲. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۷۱). إرشاد القلوب، قم: الشریف الرضی.
 ۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم - دار الشامیة.
 ۲۴. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
 ۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۵). سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).

۲۶. سید رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة، قم: هجرت.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضی.
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۰. علم الهدی، شریف مرتضی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۱. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية.
۳۲. فیومی، احمدبن محمد (بی تا). المصباح المنیر، قم: منشورات دار الرضی.
۳۳. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، قم: دار الحدیث.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۷. محمدی، ناصر (۱۴۰۰). «ضرورت مرگ و غایت آن از دیدگاه صدرالمآلهین شیرازی»، حکمت اسراء، شماره ۱۳، صص ۵۹-۸۵، DOI: 20.1001.1.23832916.1400.13.1.4.8.
۳۸. مصطفوی، حسن (۱۳۹۵ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر کتاب.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. مهریزی، مهدی (۱۳۸۹). «روایات تفسیری شیعه؛ گونه شناسی و حجیت»، علوم حدیث، شماره ۵۵، صص ۳۴-۴.
۴۲. نصیری، علی (۱۳۸۰). «علامه مجلسی و تعامل با روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام»، علوم حدیث، شماره ۲۲، صص ۷۴-۵۴.
۴۳. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۴۴. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، نهج الفصاحة: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، تهران: دنیای دانش.
۴۵. هلالی عامری، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس هلالی، قم: هادی.



Explanation and Analysis of Exegetical Narrations Transmitted from the Ahl al-Bayt (AS) on the Concept of the "Pure Heart" (Qalb-e Salīm)

Meytham Mataji Nimvar¹ 
Fatemeh Qorbani Laktarashani² 
Zahra Moqaddas Ahangari³ 

Abstract

This qualitative study aimed to elucidate and analyze the concept of “Qalb-e Salīm” (Pure Heart) within the Holy Qur’an, with a specific focus on the narrations of the Ahl al-Bayt (AS). In this research, 150 selected narrations from authentic Shi’a hadith sources were examined using content analysis and an inductive approach to identify thematic patterns and key elements associated with Qalb-e Salīm. Data were gathered through the study of hadith sources and analyzed via coding, categorization, and thematic analysis. The findings indicate that “Qalb-e Salīm” as presented in the narrations of the Ahl al-Bayt, is a multifaceted concept. It encompasses not only pure faith and sincerity but also characteristics such as infallibility, humility, love, divine awe, avoidance of carnal desires, and submission to truth. This heart serves as the source of righteous deeds and the avoidance of moral vices, playing a pivotal role in individual and societal felicity. The results of this research, while clarifying the various dimensions of Qalb-e Salīm, offer practical strategies for attaining it, thereby contributing to a deeper understanding of Islamic teachings.

Keywords: Qalb-e Salīm (Pure Heart), Interpretive Narrations, Ahl al-Bayt (AS), Content Analysis, Islamic Mysticism.

Citation: Mataji Nimvar, M., Qorbani Laktarashani, F., Moqaddas Ahangari, Z. (2025). “Explanation and Analysis of Exegetical Narrations Transmitted from the Ahl al-Bayt (AS) on the Concept of the "Pure Heart" (Qalb-e Salīm)”. *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (2), 100-123. (In Persian)

* Received: 2025/06/28, Revised: 2025/08/05, Accepted: 2025/08/23.

1. PhD student in Higher Education Management, Sari Azad University and financial affairs expert, Farhangian University, Beit Al-Hoda Center, Amol, Mazandaran, Iran. Corresponding author Email: Meysam.mataji@iau.ir.

2. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Amol Farhangian University, Mazandaran, Iran. Email: Fa.ghorbani@cfu.ac.ir.

3. Graduate of M.A., Qur’anic interpretation, Amol Farhangian University, Mazandaran, Iran. Email: Mojr14@gmail.com.



تبیین و تحلیل روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم السلام در مفهوم «قلب سلیم»

میثم متاجی نیمور^۱
فاطمه قربانی لاکتراشانی^۲
زهرا مقدس آهنگری^۳

چکیده

این مطالعه کیفی با هدف تبیین و تحلیل مفهوم «قلب سلیم» در قرآن کریم با تمرکز بر روایات اهل بیت علیهم السلام انجام شده است. در این پژوهش، ۱۵۰ روایت منتخب از مصادر حدیثی معتبر شیعه با روش تحلیل محتوا و رویکرد استقرایی بررسی شدند تا الگوهای موضوعی و عناصر کلیدی مرتبط با قلب سلیم شناسایی شوند. داده‌ها از طریق مطالعه منابع حدیثی گردآوری و با استفاده از کدگذاری، دسته‌بندی و تحلیل مضمونی مورد بررسی قرار گرفتند. یافته‌ها نشان می‌دهند که «قلب سلیم» در روایات اهل بیت علیهم السلام، مفهومی چندبعدی است که علاوه بر ایمان خالص و اخلاص، شامل ویژگی‌هایی چون معصیت‌ناپذیری، تواضع، محبت، خشیت الهی، دوری از هواهای نفسانی و تسلیم در برابر حق است. این قلب، سرچشمه عمل صالح و دوری از رذائل اخلاقی بوده و نقش محوری در سعادت فردی و اجتماعی ایفا می‌کند. نتایج این پژوهش، ضمن تبیین ابعاد گوناگون قلب سلیم، راهکارهایی عملی برای دستیابی به آن ارائه داده و به درک عمیق‌تر معارف اسلامی کمک می‌کند.

واژگان کلیدی: قلب سلیم، روایات تفسیری، اهل بیت علیهم السلام، تحلیل محتوا، عرفان اسلامی.

استناد: متاجی نیمور، میثم؛ قربانی لاکتراشانی، فاطمه؛ مقدس آهنگری، زهرا (۱۴۰۴). «تبیین و تحلیل روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم السلام در مفهوم "قلب سلیم"». قرآن‌پژوهی روایی، ۱(۲)، ۱۰۰-۱۲۳.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱.

^۱ دانشجوی دکتری مدیریت آموزش عالی، دانشگاه آزاد ساری و کارشناس امور مالی دانشگاه فرهنگیان مرکز بیت‌الهدی آمل، مازندران، ایران.

ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Meysam.mataji@iau.ir.

^۲ استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان آمل، مازندران، ایران. رایانامه: Fa.ghorbani@cfu.ac.ir.

^۳ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تفسیر قرآن، دانشگاه فرهنگیان آمل، مازندران، ایران. رایانامه: Mojir14@gmail.com.

۱- بیان مسئله

قرآن کریم، به‌عنوان کلام الهی و آخرین کتاب آسمانی، مهم‌ترین منبع هدایت و راهنمایی برای بشر در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است. فهم صحیح و دقیق این کتاب آسمانی، نیازمند تدبر در آیات، مراجعه به تفاسیر معتبر و بهره‌گیری از سنت پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام است. در این میان، روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم‌السلام، نقش بسزایی در تبیین مفاهیم و معانی آیات قرآن کریم دارند. اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان راسخان در علم و وارثان دانش نبوی، بهترین مفسران کلام الهی هستند. روایات ایشان، نه تنها به فهم معانی ظاهری آیات کمک می‌کند، بلکه به کشف معانی باطنی، تأویل‌ها و اشارات قرآنی نیز رهنمون می‌سازد. اهل بیت علیهم‌السلام به‌دلیل داشتن علم لدنی، عصمت و طهارت، از جایگاه ویژه‌ای در تفسیر قرآن برخوردارند. ایشان به‌عنوان یکی از «ثقلین»، همواره مورد تأکید پیامبر اکرم ﷺ بوده‌اند و پیروی از ایشان، ضامن هدایت و دوری از گمراهی است. روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، به‌عنوان یکی از منابع اصلی تفسیر، مورد اعتماد و استناد مفسران شیعه و بسیاری از مفسران اهل سنت بوده است.

«يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۸-۸۹). این آیات شریفه، تصویری رسا از روزی را به نمایش می‌گذارد که در آن، ثروت و فرزندان هیچ سودی ندارند، مگر آنکه انسان با «قلب سلیم» به پیشگاه خداوند حاضر شود. این تأکید، به‌روشنی بر اهمیت و جایگاه والای قلب سلیم در سرنوشت اخروی انسان دلالت می‌کند. به‌همین دلیل، مفهوم قلب سلیم در طول تاریخ اسلام همواره مورد توجه مفسران، اندیشمندان و علمای اخلاق بوده است.

واژه «قلب سلیم» در لغت به‌معنای قلب سالم، پاک و بی‌عیب است. «سلیم» صفتی است که دلالت بر سلامت و دوری از هرگونه نقص و عیب دارد (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲م، ص ۲۲۸). در اصطلاح، قلب سلیم به قلبی اطلاق می‌شود که از شرک، نفاق، حسد، کینه، بخل، ریا و سایر رذائل اخلاقی پاک باشد و به زیور ایمان، اخلاص، تقوا، محبت و سایر فضائل آراسته شده باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۷). به‌عبارت دیگر، قلب سلیم، قلبی است که در آن هیچ‌گونه بیماری و انحرافی وجود نداشته باشد و به‌طور کامل تسلیم اراده الهی باشد. قلب سلیم در قرآن و روایات به‌عنوان مهمترین عامل سعادت و رستگاری انسان معرفی شده است. در آیه ۸۹ سوره شعراء، نجات در روز قیامت، منوط به داشتن قلب سلیم دانسته شده است. همچنین، در روایات متعددی، قلب سلیم به‌عنوان معیار قبولی اعمال و شرط ورود به بهشت معرفی شده است. از این رو، تلاش برای کسب قلب سلیم، از مهمترین وظایف هر مسلمانی است.

در مورد مفهوم قلب سلیم، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی آن را به‌معنای ایمان خالص، برخی به‌معنای اخلاص در عمل، برخی دوری از رذائل اخلاقی، عده‌ای به‌معنای خشوع و خضوع در برابر خداوند و برخی نیز به‌معنای محبت نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام دانسته‌اند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۳۱۴). هر یک از این دیدگاه‌ها، بر جنبه‌ای از قلب سلیم تأکید دارد و نشان می‌دهد که این مفهوم، دارای ابعاد گوناگونی است.

با وجود اهمیت و جایگاه قلب سلیم در قرآن و روایات، همچنان پژوهش‌های جامع و روشمندی که به تبیین این مفهوم از منظر روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام بپردازند، کم است. بسیاری از پژوهش‌های موجود، به بررسی قلب سلیم از منظر قرآن یا اخلاق پرداخته‌اند و کمتر به روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام توجه کرده‌اند. از این رو، انجام پژوهشی که به‌طور خاص به بررسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین مفهوم قلب سلیم بپردازد، ضروری به نظر می‌رسد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین و تحلیل روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین مفهوم «قلب سلیم» در قرآن کریم است. این پژوهش، درصدد است تا با بررسی روایات تفسیری، ابعاد مختلف قلب سلیم را شناسایی کرده و مدلی جامع از این مفهوم ارائه دهد. همچنین، این پژوهش به بررسی ارتباط قلب سلیم با سایر مفاهیم اخلاقی و معنوی نیز خواهد پرداخت. در این راستا، پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به این پرسش اصلی است که: روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام چگونه مفهوم «قلب سلیم» را تبیین می‌کنند؟ مهمترین مضامین مرتبط با «قلب سلیم» در روایات کدام‌اند؟ چه ارتباطی بین «قلب سلیم» و سایر مفاهیم اخلاقی و معنوی وجود دارد؟ روایات تفسیری، چه راهکارهایی برای دستیابی به «قلب سلیم» ارائه می‌دهند؟

این پژوهش، برای پر کردن خلاء فوق، با رویکردی متمایز به بررسی مفهوم قلب سلیم می‌پردازد. درحالی‌که بسیاری از پژوهش‌های پیشین به صورت کلی به مفهوم قلب در قرآن یا اخلاق اسلامی پرداخته‌اند (برای نمونه، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، سراسر اثر)، این پژوهش به‌طور خاص بر روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام تمرکز دارد. علاوه بر این، بسیاری از تفاسیر موجود، روایات تفسیری را نقل کرده‌اند؛ اما به تحلیل و تبیین جامع این روایات نپرداخته‌اند (به‌عنوان نمونه: حویزی، ۱۴۱۵ق، سراسر اثر).

این پژوهش با ارائه یک مدل مفهومی جامع از قلب سلیم بر اساس روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، به تبیین ابعاد مختلف این مفهوم می‌پردازد و راهکارهایی برای دستیابی به آن ارائه می‌دهد. همچنین، ارتباط قلب سلیم با سایر مفاهیم اخلاقی و معنوی مورد بررسی قرار می‌گیرد. این پژوهش تلاش می‌کند تا با استفاده از روش تحلیل مضمون، به درک عمیق‌تری از مفهوم قلب سلیم از منظر اهل بیت علیهم‌السلام دست یابد و به سوالات مطرح‌شده در این زمینه پاسخ دهد.

۲- پیشینه پژوهش

مفهوم «قلب سلیم» از جمله مفاهیم بنیادین در معارف اسلامی است که جایگاه رفیعی در قرآن کریم و سنت معصومان علیهم‌السلام دارد. این مفهوم، فراتر از سلامت جسمانی و روانی، نمایانگر پیوند استوار و سازنده انسان با خالق هستی و سایر مخلوقات است. درک عمیق و جامع «قلب سلیم»، راهگشای وصول به کمال و سعادت اخروی و نیز آرامش و تعالی در زندگی دنیوی است. از این رو، تحقیق پیرامون این مفهوم، به‌ویژه با تأکید بر روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، به‌عنوان مفسران حقیقی کلام الهی و شارحان سنت نبوی، از اهمیت شایانی برخوردار است.

هدف از این بخش، ارائه تصویری واضح از تحقیقات انجام شده در زمینه «قلب سلیم» و تبیین جایگاه و ضرورت پژوهش حاضر است. بررسی و نقد آثار پیشین، ضمن آشکار نمودن نقاط قوت و ضعف آن‌ها، زمینه را برای نوآوری و ارائه رویکردی متمایز فراهم می‌سازد. تحقیقات موجود را می‌توان در دسته‌های زیر طبقه‌بندی کرد.

۱. ۱-۲- پژوهش‌های قرآنی

این دسته از پژوهش‌ها به بررسی آیات قرآن کریم در ارتباط با «قلب» و ویژگی‌های آن، به ویژه آیاتی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به «قلب سلیم» اشاره دارند، می‌پردازند. این مطالعات، عموماً با رویکرد تفسیری، لغوی و معناشناختی به واکاوی مفاهیم و ارتباطات بین آیات اهتمام می‌ورزند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، «قلب سلیم» را قلبی می‌داند که از غیرخدا بریده و تنها متوجه پروردگار است و از آلودگی‌های شرک و کفر پاک گشته است. این دیدگاه، بیشتر بر جنبه توحیدی و عبودی «قلب سلیم» تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۰۴). مکارم شیرازی و همکاران نیز در تفسیر نمونه، ذیل آیه ۸۹ سوره شعرا، «قلب سلیم» را قلبی خالی از عیب و نقص، و مملو از ایمان و عمل صالح معرفی می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۲۶۸). کرمی با بهره‌گیری از روش تحلیل معناشناختی، به بررسی آیات قرآن کریم مرتبط با «قلب سلیم» پرداخته و دیدگاه‌های مفسران فریقین را در این زمینه مقایسه نموده است. وی نتیجه می‌گیرد که «قلب سلیم»، قلبی پاک از هرگونه انحراف اعتقادی، ردایل اخلاقی و تعلقات دنیوی است که مانع توجه به خداوند می‌شود. با این حال، تحلیل عمیق و متمرکز بر روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در تبیین ابعاد خاص این مفهوم، به‌عنوان یک محور مستقل، در این پژوهش غایب است (کرمی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳-۱۴۵). فخر رازی در مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، «قلب سلیم» را به معنای قلبی می‌داند که از شک و شبهه در توحید و نبوت خالی باشد و نیز از اخلاق ذمیمه و ردایل اخلاقی پیراسته گردد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۱۷).

۲. ۲-۲- پژوهش‌های اخلاقی

این دسته از مطالعات، با رویکرد اخلاقی به مفهوم «قلب سلیم» پرداخته و به بررسی ویژگی‌های اخلاقی دارندگان «قلب سلیم»، ارتباط آن با فضایل و ردایل اخلاقی و نقش آن در تهذیب نفس می‌پردازند.

نراقی در جامع السعادات، با اشاره به اهمیت «قلب سلیم» در سعادت انسان، به تشریح صفاتی همچون اخلاص، تقوا، صبر، شکر و رضا به‌عنوان عوامل مؤثر در سلامت قلب می‌پردازد (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۸۰). علامه مجلسی در بحار الأنوار، فصول متعددی را به فضائل قلب و اهمیت تهذیب نفس اختصاص داده است. در این فصول، روایاتی از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است که به پاکی و سلامت قلب اشاره دارند و می‌توانند در فهم مفهوم «قلب سلیم» مؤثر باشند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۲۵-۱۰۰). مصباح یزدی در اخلاق در قرآن، «قلب سلیم» را قلبی می‌داند که تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار نگرفته و تسلیم

محض اراده الهی باشد. این دیدگاه، بر جنبه تسلیم و رضا در مفهوم «قلب سلیم» تأکید دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۰).

۳. ۲-۳- پژوهش‌های عرفانی

این مطالعات، با رویکرد عرفانی به مفهوم «قلب سلیم» پرداخته و به بررسی ارتباط آن با مراحل سلوک، مقامات عرفانی و تجربه‌ی معنوی می‌پردازند. امام خمینی علیه السلام در شرح حدیث جنود عقل و جهل، با بهره‌گیری از روایات اهل بیت علیهم السلام به تبیین جایگاه عقل و جهل در وجود انسان و تأثیر آن‌ها بر قلب می‌پردازند. ایشان «قلب سلیم» را قلبی می‌دانند که از جنود جهل (صفات رذیله) پاک شده و محل تجلی انوار عقل (صفات حمیده) باشد (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰-۱۸۰). علوی در رساله دکتري خود با عنوان «مقایسه مفهوم قلب سلیم در فلسفه اشراق و عرفان اسلامی»، به بررسی تطبیقی مفهوم «قلب سلیم» در دو مکتب فکری فلسفه اشراق و عرفان اسلامی پرداخته است. این پژوهش، اگرچه به جنبه‌های عمیق فلسفی و عرفانی قلب سلیم می‌پردازد، اما تمرکز اصلی آن بر تحلیل روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام نیست و بیشتر به مبانی نظری و اصولی این دو مکتب توجه دارد (ر.ک: علوی، ۱۳۹۲، سراسر اثر).

۴. ۲-۴- پژوهش‌های روایی

این دسته از پژوهش‌ها، به گردآوری روایات مرتبط با «قلب» و فضایل اخلاقی می‌پردازند، اما تمرکز خاصی بر تفسیر آیات قرآنی ندارند. این آثار، منابع ارزشمندی برای دسترسی به روایات مرتبط با موضوع هستند. کلینی در الکافی، روایات متعددی در خصوص اهمیت قلب، صفات آن و راهکارهای تهذیب آن ارائه می‌کند که می‌توانند در فهم مفهوم «قلب سلیم» مؤثر باشند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶-۲۰). حویزی در تفسیر نور الثقلین، ذیل آیه ۸۹ سوره شعراء، روایاتی را نقل می‌کند که به تبیین مفهوم «قلب سلیم» می‌پردازند. برای مثال، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ، وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ، وَ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شِرْكٌ أَوْ شَكٌّ فَهُوَ سَاقِطٌ»؛ دل سالم، دلی است که پروردگارش را دیدار کند در حالی که احدی جز او در خود نداشته باشد و هر دلی که در آن شرک یا شک باشد، منحط است. این روایات ابعاد توحیدی و اخلاقی «قلب سلیم» را برجسته می‌کنند (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۸). بحرانی نیز در تفسیر البرهان، روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام ذیل آیات قرآن را گردآوری کرده و در ذیل آیه ۸۹ سوره شعراء، روایاتی در تبیین مفهوم «قلب سلیم» ارائه می‌دهد (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۷۵).

۵. ۲-۵- پژوهش‌های تطبیقی

این دسته از پژوهش‌ها، به بررسی مفهوم «قلب سلیم» در مقایسه با سایر مفاهیم مشابه در قرآن و سنت، یا در ادیان و مکاتب دیگر می‌پردازند. جوادی آملی در تفسیر تسنیم، ضمن تبیین مفهوم «قلب سلیم»، به مقایسه آن با مفهوم «نفس مطمئنه» می‌پردازد و «نفس مطمئنه» را مرتبه‌ای بالاتر از «قلب سلیم» می‌داند که

در آن، انسان به آرامش و اطمینان کامل در پرتویاد خدا دست یافته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۲؛ ذیل آیه ۸۹ سوره اسراء).

۶-۲-۶- تحلیل تطبیقی و تمایزات معنایی

این پژوهش به بررسی تمایزات و اشتراکات معنایی «قلب سلیم» با سایر مفاهیم قرآنی و روایی مرتبط با قلب، مانند «قلب مریض»، «قلب قاسی»، «نفس مطمئنه» و «صدر منشرح» از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد. این تحلیل تطبیقی، به درک عمیق‌تر هر یک از این مفاهیم و ارتباط آن‌ها با یکدیگر کمک شایانی خواهد نمود.

● **قلب سلیم در برابر قلب مریض:** در معارف اسلامی، قلب سالم در تقابل با قلب بیمار قرار دارد. قلب مریض (بیمار)، به قلبی گفته می‌شود که در آن بیماری‌های روحی و اخلاقی نظیر حسد، کینه، ریا، نفاق و حب دنیا ریشه دوانده و مانع از شناخت حقایق و انجام اعمال نیک می‌شود. در مقابل، قلب سلیم از این امراض پاک است و با سلامت به‌سوی پروردگار خویش باز می‌گردد. برای نمونه، امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «حَسَدُ الصَّدِيقِ مِنْ سُمْمِ الْمَوَدَّةِ»؛ حسادت دوست، از بیماری دوستی است (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۲۱۸). این سخن نشان‌دهنده این است که حسد، قلبی را که باید سرشار از دوستی باشد، بیمار می‌کند. این حدیث به‌وضوح نشان می‌دهد که وجود بیماری در قلب، مانع از پذیرش معرفت الهی می‌شود.

● **قلب سلیم در برابر قلب قاسی:** قلب قاسی (سنگدل) قلبی است که بر اثر ارتکاب گناه و دوری از یاد خداوند، سخت و نفوذناپذیر شده و از پذیرش اندرز و تذکرات الهی امتناع می‌ورزد. در نقطه مقابل، قلب سلیم، نرم و پذیراست و به‌سرعت تحت تأثیر انوار الهی قرار می‌گیرد. خداوند در آیه ۲۲ سوره زمر می‌فرماید: «قَوْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِّنْ ذِكْرِ اللَّهِ أَوْلَيْكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»؛ پس وای بر آنان که دل‌هایشان از یاد خدا سخت گردیده است، آنان در گمراهی آشکارند (زمر: ۲۲). این آیه نشان می‌دهد که قساوت قلب، نتیجه دوری از ذکر خدا و در نهایت، گمراهی است.

● **قلب سلیم و نفس مطمئنه:** نفس مطمئنه مرتبه‌ای والاتر از قلب سلیم است. قلب سلیم به سلامت از آفات و امراض رسته، اما نفس مطمئنه به آرامش و اطمینان کامل در پرتویاد خداوند دست یافته و به مقام رضا و تسلیم در برابر اراده حق تعالی نائل گشته است. خداوند در آیه ۲۷ و ۲۸ سوره فجر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»؛ ای نفس آرام‌گرفته! به‌سوی پروردگارت بازگرد درحالی‌که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است. این آیات، جایگاه والای نفس مطمئنه و رضایت و خشنودی متقابل بنده و پروردگار را نشان می‌دهند. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ قَالَ وَ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شِرْكٌ أَوْ شَكٌّ فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا الرُّهْدَ فِي الدُّنْيَا لِيَتَفَرَّغَ قُلُوبُهُمْ لِلْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶) قلب

سلیم آن دلی است که در آن جز خدا کسی دیگر نباشد. هر دلی که در آن شرک و یا شکی باشد آن دل ساقط می‌باشد، آن‌ها در دنیا زاهد شدند تا دلشان برای آخرت آماده گردد و به آن دل بستگی پیدا کنند. این حدیث نشان می‌دهد که قرآن کریم، راهنمای شناخت نفس و رسیدن به مراتب بالای آن، از جمله نفس مطمئنه است.

● **قلب سلیم و صدر منشرح:** صدر منشرح به معنای سینه گشاده و فراخ، به قلبی اشاره دارد که با نور معرفت و ایمان روشن شده و آمادگی پذیرش حقایق و انجام وظایف الهی را دارد. قلب سلیم زمینه‌ساز شرح صدر است؛ زیرا قلبی که از آلودگی‌ها پاک باشد، آمادگی بیشتری برای پذیرش انوار الهی و گشایش درونی دارد. خداوند در آیه ۱۲۵ سوره انعام می‌فرماید: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» پس هر که را خدا خواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای [پذیرش] اسلام می‌گشاید. این آیه بیان می‌کند که شرح صدر، نتیجه هدایت الهی است و قلبی که از سلامت برخوردار باشد، بهتر می‌تواند پذیرای این هدایت باشد. امام علی علیه السلام نیز در توصیف متقین می‌فرماید: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ وَ لَطَفَ عَلِيظُهُ، وَ بَرَقَ لَهُ لَامِعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ وَ سَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَ تَدَاعَتْهُ الْأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ وَ دَارِ الْإِقَامَةِ، وَ تَبَتَّتْ رِجْلَاهُ بِطُمَأْنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَ الرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَ أَرْضَى رَبَّهُ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۲۰)؛ خردش را زنده گردانید و نفسش را میرانید. تا پیکر ستبر او لاغر شد و دل سختش به لطافت گرایید. فروغی سخت روشن بر او تابید و راهش را روشن ساخت و به راه راستش روان داشت. به هر در زد و درها او را به آستان سلامت و سرای اقامت رانند و به آرامشی که در بدنش پدید آمده بود، پاهایش در قرارگاه ایمنی و آسایش استوار بماند. بدانچه دل خود را به کار واداشت و پروردگارش را خشنود ساخت. این سخن نشان می‌دهد که زنده کردن عقل و میراندن نفس (که همان تهذیب قلب است)، موجب شرح صدر و روشن شدن راه می‌شود.

با وجود توجه به مفهوم «قلب سلیم» در تحقیقات پیشین، پژوهشی جامع که به صورت تخصصی به تحلیل روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در این زمینه بپردازد، احساس می‌شود. پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ، به تحلیل نظام‌مند روایات تفسیری و ارائه مدلی جامع از «قلب سلیم» بر اساس دیدگاه اهل بیت علیهم السلام خواهد پرداخت.

۳- روش‌شناسی تحقیق

با هدف تبیین و تحلیل مفهوم «قلب سلیم» از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام، این پژوهش با رویکرد کیفی و روش تحلیل محتوا انجام شده است. جامعه آماری، کلیه روایات تفسیری مرتبط در منابع معتبر حدیثی شیعه، از جمله کتب اربعه است. نمونه‌گیری به شیوه هدفمند، بر اساس ارتباط با آیه ۸۹ سوره شعراء، اعتبار سند و تبیین مفهوم «قلب سلیم» صورت پذیرفته است. ابزار گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری نظام‌مند و دقیق از منابع حدیثی و تفسیری است. تحلیل داده‌ها با استفاده از کدگذاری اولیه، تشکیل مقوله‌ها، و تعیین مقوله

محوری «نورانیت و تسلیم محض در برابر حق» انجام می‌شود. بخش روایی پژوهش از طریق اعتبار سندی روایات و تحلیل عمیق مضامین و پایایی آن با بازبینی مکرر کدها و مقوله‌ها و استفاده از نرم‌افزارهای مدیریت منابع تأمین شده است. یافته‌ها با استناد به روایات، به‌شکلی جامع و منسجم تبیین می‌گردند.

جدول ۱: نمونه‌ای از فرآیند کدگذاری و دسته‌بندی

مرحله	عنوان	توضیحات / نمونه‌ها
۱	روایت مورد تحلیل	قال الصادق <small>عليه السلام</small> : «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ قَالَ وَ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شِرْكٌ أَوْ شَكٌّ فَهُوَ سَاقِطٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶)
۲	کدهای اولیه (واحد‌های معنایی استخراج شده)	لقاء با خدا در حال خلوص کامل، نبود هیچ موجودی جز خدا در قلب، سقوط قلب آلوده به شرک و شک، تعلق کامل قلب به خدا، زهد در دنیا برای خلوص قلب
۳	مقوله‌های فرعی (درون‌مایه‌های معنایی)	خلوص توحیدی: زدودن غیر از خدا از قلب، پاکی معرفتی: رهایی از شک و شرک، طهارت اخلاقی: زهد و بی‌میلی به دنیا برای تهی کردن دل از آلودگی
۴	مقوله‌های اصلی (طبقات معنایی وسیع‌تر)	۱. نورانیت قلب در پرتو توحید، ظهور قلب سلیم در اتصال کامل به خدا ۲. تسلیم محض در برابر حق، آزاد شدن قلب از نفس و پذیرش کامل اراده الهی
۵	مقوله محوری پژوهش	«نورانیت و تسلیم محض در برابر حق»، مضمون مرکزی تمام روایات مرتبط با قلب سلیم، بیانگر پاکی کامل، خلوص معرفتی و ارتباط مستقیم با حق تعالی
۶	اعتبارسنجی مضامین	مقایسه با روایات مشابه در من لایحضره الفقیه، نور الثقلین، البرهان جهت تأیید مفهومی و انسجام معنایی

جدول ۲: فرآیند تحلیل محتوای کیفی

مرحله تحلیل	شرح فرآیند	نتیجه (مثال)
کدگذاری اولیه	مطالعه روایات، استخراج مفاهیم و عبارات کلیدی، برجسب‌گذاری اولیه (کدها).	کد: «محبت به خدا»، کد: «دوری از دنیا»، کد: «اخلاص در عمل»

تشکیل مقوله‌ها	گروه‌بندی کدهای اولیه بر اساس شباهت‌ها و روابط معنایی برای تشکیل مقولات اصلی.	مقوله: «بعد اعتقادی»، مقوله: «بعد اخلاقی»، مقوله: «بعد عملی»، مقوله: «بعد عرفانی»
مقوله محوری	شناسایی یک مفهوم جامع که تمامی مقولات اصلی به آن ارجاع دارند.	مقوله محوری: «نورانیت و تسلیم محض در برابر حق»
تفسیر و تبیین	ارائه شرح جامع و منسجم مفهوم «قلب سلیم» بر اساس ابعاد و مقوله محوری، همراه با ارتباط با مفاهیم مرتبط.	ارائه مدل مفهومی جامع از قلب سلیم

۴- تبیین ابعاد چهارگانه قلب سلیم در روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام

یافته‌های این پژوهش به صورت کیفی و با استفاده از روش تحلیل محتوا در چهار مقوله اصلی دسته‌بندی شده‌اند که هر کدام به یکی از ابعاد کلیدی «قلب سلیم» از منظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازند:

۱. بعد اعتقادی قلب سلیم: توحید خالص و نفی شرک جلی و خفی
 ۲. بعد اخلاقی قلب سلیم: تزکیه نفس، فضائل اخلاقی و دوری از رذائل
 ۳. بعد عملی قلب سلیم: التزام به اوامر و نواهی الهی، عمل صالح و تقوا
 ۴. بعد عرفانی قلب سلیم: خشیت الهی، محبت به خدا و یاد دائمی او
- این ابعاد، ضمن تمایز مفهومی، ارتباطی تنگاتنگ و سیستمی با یکدیگر دارند و ارتقاء در یک بعد، به تقویت سایر ابعاد نیز منجر می‌شود. در ادامه به تشریح هر یک از این ابعاد پرداخته شده است:

۷. ۴-۱- بعد اعتقادی قلب سلیم: توحید خالص و نفی شرک جلی و خفی

در منظومه معارف اسلامی، به‌ویژه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، «توحید خالص» به‌عنوان سنگ بنای اصلی و شرط لازم برای دستیابی به «قلب سلیم» معرفی شده است. شرک، در هر شکلی که باشد، بزرگ‌ترین آفت قلب و مانع اصلی در مسیر سلامت و کمال آن تلقی می‌شود. روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام بر این نکته تأکید فراوان دارند که قلب سلیم، قلبی است که از هرگونه شائبه شرک، چه آشکار (جلی) و چه پنهان (خفی) پاک و پیراسته باشد.

۴-۱-۱- توحید افعالی و نفی شرک جلی

شرک جلی، به معنای نسبت دادن اعمال و صفات خداوند به غیر اوست. این نوع شرک، شامل اعتقاد به خدایان متعدد، یا نسبت دادن قدرت مطلق، علم غیب، یا تدبیر عالم به موجودات دیگر غیر از خداوند متعال است. در روایات اهل بیت علیهم السلام، تأکید بر این است که قلب سلیم، قلبی است که در عالم خلقت و تدبیر آن، هیچ فاعلی جز خداوند را مؤثر نمی‌بیند و تمام هستی را در ید قدرت و مشیت الهی می‌داند.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (شعراء: ۸۸-۸۹) می‌فرماید: «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ، وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ، وَ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ شِرْكٌ أَوْ شَكٌّ فَهُوَ سَاقِطٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶).

این روایت نورانی، قلبی را سلیم می‌داند که در آن، هیچ‌کس بر خداوند متّی نداشته باشد و هیچ نعمتی از غیر خدا در قلب احساس نشود؛ بلکه تمام نعمت‌ها و استدلال‌ها، تنها از جانب خداوند باشد. این معنا، به توحید افعالی و اعتقاد به اینکه هیچ عامل مستقّلی در عالم مؤثر نیست، اشاره دارد.

روایات متعددی، «قلب سلیم» را در گرو اعتماد مطلق به خداوند و تسلیم محض در برابر اوامر و قضای الهی می‌داند. این تسلیم، در گرو فهم این حقیقت است که تنها خداوند، تدبیرکننده امور و مؤثر حقیقی در عالم است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْتَوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ حِرْزٌ مِنْ كُلِّ عَدُوٍّ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۷۹) توکل بر خداوند، مایه نجات از هر بدی و محفوظ بودن از هر دشمنی است. توکل بر خدا، تجلی توحید افعالی است؛ زیرا کسی که به خدا توکل می‌کند، امور خود را به او وامی‌گذارد و معتقد است که تنها اوست که می‌تواند گره‌گشای مشکلات باشد.

۴-۱-۲- توحید قلبی و نفی شرک خفی (ریا، عجب، حسد)

شرک خفی، که خطرناک‌تر از شرک جلی است، به انحرافات درونی قلب و نیت انسان بازمی‌گردد. ریا، یعنی انجام اعمال برای جلب توجه و ستایش دیگران؛ عجب، یعنی خودپسندی و احساس برتری نسبت به دیگران؛ و حسد، یعنی بدخواهی نسبت به مؤمنان و ناراحتی از نعمت‌های آنان. افرادی با این رذائل، اگرچه در ظاهر ممکن است اعمالی نیکو انجام دهند، اما قلبشان از حقیقت توحید دور است؛ زیرا نیت و انگیزه آنان، غیرخدایی است. روایات اهل بیت علیهم السلام بر پاکسازی قلب از این آلودگی‌ها تأکید فراوانی دارند.

در آموزه‌های معصومان علیهم السلام، تأکید فراوانی بر اهمیت اخلاص به‌عنوان مبنای اصلی سعادت انسان شده است. این تعالیم نشان می‌دهد هر عملی که آمیخته به ریا (خودنمایی) باشد، نزد خداوند بی‌اعتبار است و مسیر بندگی خالصانه را مختل می‌سازد. در حقیقت، داشتن قلب سلیم مستلزم آن است که تمام اعمال و عبادات صرفاً برای رضای حق انجام پذیرد و از هرگونه قصد غیرالهی پاک باشد. این اصل بنیادین در روایات متعددی تبیین شده است. برای نمونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اخلاص را معیار اصلی ارتقاء و قبولی اعمال در درگاه الهی قرار داده و اعمال ریاکارانه را مردود دانسته و جایگاه آن را در «سجّین» معرفی فرموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۰۲). همچنین در جای دیگری نیز فرمودند که «بهشت بر دو گروه حرام است: بخیل و



ریاکار» (جبل‌العاملی، بی‌تا، ص ۱۴۸). از سوی دیگر، امام زین‌العابدین علیه السلام در صحیفه سجادیه، طلب پاکی و طهارت قلب از هرگونه تظاهر و ریا را به‌عنوان یک خواسته اساسی از خداوند متعال مطرح نموده‌اند (علی‌بن‌الحسین علیه السلام، ۱۳۸۷، دعای ۴۴). همچنین، امام علی علیه السلام راه‌هایی از نیاز به عذرخواهی نزد خداوند را در انجام عمل بدون هرگونه نیت خودنمایی و با ترس حقیقی از خدا دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۸، ص ۱۳۸).

در باب حسد امام صادق علیه السلام فرمودند: «الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۶). حسد، نه تنها قلب را از صفا و سلیم بودن باز می‌دارد، بلکه ایمان را نیز نابود می‌کند. قلب سلیم، قلبی است که از هرگونه کینه و حسد نسبت به دیگران پاک است و برای مؤمنان خیر می‌خواهد.

• **اعتقاد راسخ به معاد و غیب:** بعد اعتقادی قلب سلیم، تنها به توحید خلاصه نمی‌شود، بلکه شامل اعتقاد راسخ به مبدأ و معاد، و باور به عالم غیب نیز هست. یادآوری مرگ، حسابرسی اعمال، و پاداش و کیفر اخروی، نقش مهمی در سلامت و جهت‌گیری صحیح قلب ایفا می‌کند.

• **یاد مرگ:** امام علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «أَكْثَرُوا ذَكَرَ الْمَوْتِ عِنْدَ مَا تُنَازِعُكُمْ إِلَيْهِ أَنْفُسُكُمْ مِنَ الشَّهَوَاتِ، وَ كَفَى بِالْمَوْتِ وَاعِظًا، وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَثِيرًا مَا يُوصِي أَصْحَابَهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ فَيَقُولُ: أَكْثَرُوا ذَكَرَ الْمَوْتِ، فَإِنَّهُ هَادِمُ اللَّذَاتِ، حَانِلٌ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الشَّهَوَاتِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸) در هنگامی که نفس‌هایتان شما را به سوی خواهش‌ها و شهوات می‌کشاند، مرگ را فراوان یاد کنید که مرگ بهترین واعظ است. رسول خدا صلی الله علیه و آله اصحاب خود را به یادآوری مرگ بسیار سفارش می‌کرد و می‌فرمود: مرگ را فراوان یاد کنید؛ زیرا که آن برهم‌زننده خوشی‌ها و پرده میان شما و خواهش‌هاست.

• **باور به غیب:** اعتقاد به غیب، که شامل باور به وجود خداوند، فرشتگان، کتب آسمانی، پیامبران، روز قیامت، و قضا و قدر الهی است، برای سلامت قلب ضروری است. این باور، به انسان دیدی فراتر از جهان مادی می‌دهد و او را در برابر سختی‌ها و مشکلات صبور می‌سازد. در روایات، ایمان به غیب از اوصاف مؤمنان واقعی و صاحبان قلب سلیم برشمرده شده است.

جدول ۳: مؤلفه‌های اعتقادی قلب سلیم در روایات اهل بیت علیهم السلام

مستند محوری (شامل آیه/روایت)	شرح مبتنی بر روایت	مؤلفه اصلی	بعد کلیدی اعتقادی
امام صادق <small>علیه السلام</small> : «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶)	قلب سلیم، قلبی است که هیچ فاعل مستقلی غیر از خداوند متعال را در تدبیر امور و اعطای نعمت‌ها	نفی شرک جلی (فاعلیت مستقل)	توحید افعالی

		نمی‌بیند و تمام هستی را در ید قدرت الهی می‌داند.	
اعتماد مطلق	تجلی توحید در توکل	اعتماد کامل به خداوند به‌عنوان تنها کارگشای امور، که لازمه درک توحید افعالی است و انسان را از هر بدی حفظ می‌کند.	امام علی <small>علیه السلام</small> : «التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَ حِزْزٌ مِنْ كُلِّ عَدُوٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۷۹)
توحید قلبی	نفی شرک خفی (ریا، عجب، حسد)	قلب باید از نیت‌های غیرخدایی مانند خودنمایی (ریا)، خودپسندی (عجب) و بدخواهی (حسد) پاک باشد؛ زیرا این رذائل انگیزه عمل را فاسد می‌کنند.	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> در باب ریا: جایگاه ریاکاران در «سجین» معرفی شده است (کلینی، ج ۳، ص ۴۰۲)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small> در باب حسد: «الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۶).
باور به غیب	اعتقاد راسخ به معاد و مرگ	باور قلبی به جهان پس از مرگ، حسابرسی اعمال و غیب، به‌عنوان عاملی بازدارنده از شهوات و جهت‌دهنده قلب به سوی آخرت.	امام علی <small>علیه السلام</small> : «أَكْثَرُوا ذَكَرَ الْمَوْتِ فَإِنَّهُ هَادِمُ اللَّذَاتِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸).

۸. ۴-۲- بعد اخلاقی قلب سلیم: تزکیه نفس، فضائل اخلاقی و دوری از رذائل

بعد اخلاقی «قلب سلیم» در روایات اهل بیت علیهم السلام، به‌شدت بر «تزکیه نفس» و آراستگی به فضائل اخلاقی و پیراستگی از رذائل اخلاقی تأکید دارد. قلب سلیم، قلبی است که از آلودگی‌های اخلاقی پاک شده و به زیور صفات نیکو آراسته گردیده است. رذائل اخلاقی، همچون آینه‌ای کدر، مانع انعکاس نور هدایت الهی شده و قلب را از صفا و طراوت می‌اندازند. همچنین بیماری‌های روانی و اخلاقی هستند که سلامت قلب را به‌طور جدی تهدید می‌کنند. روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به‌طور مستمر بر لزوم شناخت و پرهیز از این رذائل تأکید نموده‌اند.

• **حسد و کینه:** همان‌طور که در بخش اعتقادی اشاره شد، حسد یکی از مخرب‌ترین رذائل است. امام علی علیه السلام در جای دیگر می‌فرماید: «اِحْتَرِسُوا مِنْ سَوْرَةِ الْجَمْدِ وَ الْحِقْدِ وَ الْغَضَبِ وَ الْحَسَدِ، وَ اَعْدُوا لِكُلِّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ عِدَّةً تُجَاهِدُونَهُ بِهَا، مِنْ الْفِكْرِ فِي الْعَاقِبَةِ، وَ مَنَعَ الرِّذِيلَةَ، وَ طَلَبَ الْفَضِيلَةَ، وَ صَلاَحِ الْآخِرَةِ، وَ لُزُومِ الْحِلْمِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۰) از حدت بخل و کینه‌توزی و خشم و حسادت پرهیزید و برای مبارزه با هریک از آن‌ها جنگ‌افزایی مانند اندیشیدن در عاقبت آن‌ها، مبارزه با رذیلت، طلب فضیلت، اصلاح کار آخرت و لزوم بردباری و گذشت فراهم آورید. این بیان، نشان می‌دهد که حسد، نه تنها مانع رشد

معنوی است، بلکه نعمت‌های دنیوی را نیز از انسان سلب می‌کند. قلب سلیم، از هرگونه بدخواهی و کینه نسبت به دیگران پاک است.

• **کبر و خودپسندی:** تکبر، یکی از صفات ابلیس و مانع اصلی ورود به بهشت است. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۰، ص ۱۹۴). قلب سلیم، قلبی متواضع است که خود را در برابر عظمت خداوند هیچ می‌بیند.

• **غضب و خشم:** خشم، اگر کنترل نشود، می‌تواند منجر به گناهان بزرگ‌تر و تباهی اعمال گردد. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «مَتَى أَشْفِي غَبْطِي إِذَا غَضِبْتُ؟ أَحِينَ أَعِزُّ عَنِ الْإِثْتِمَامِ، فَيَقَالُ لِي لَوْ صَبَرْتَ؛ أَمْ حِينَ أَقْدِرُ عَلَيْهِ، فَيَقَالُ لِي لَوْ عَفَوْتَ؟» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۱۹۴). پرهیز از خشم و کنترل آن، از صفات صاحبان قلب سلیم است.

• **بخل و حرص:** بخل، مانع انفاق و دستگیری از نیازمندان است و حرص، انسان را به دنیا و جمع‌آوری مال می‌کشاند و از یاد خدا غافل می‌سازد. روایات بسیاری، بخل را از صفات منافقین و حرص را ریشه هر گناهی دانسته‌اند. قلب سلیم، سخاوتمند و قناعت‌پیشه است.

در مقابل رذائل، فضائل اخلاقی، روح و جان انسان را پاک و نورانی می‌سازند و قلب را برای پذیرش حقایق آماده می‌کنند.

• **تواضع و فروتنی:** تواضع، نقطه مقابل کبر است و نشانه شناخت مقام واقعی انسان در برابر خداوند است. **رسول خدا ﷺ** فرمودند: «**فروتنی** جز بر بلندمرتبگی و **رفعت** مقام آدمی نمی‌افزاید، پس فروتن باشید تا خداوند به شما بلندمرتبگی بخشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۱). این روایت، تواضع را در رفتار با دیگران، اعم از دوست و دشمن، تجلی می‌بخشد.

• **صبر و شکیبایی:** صبر، کلید گشایش مشکلات و وسیله‌ای برای قرب الهی است. رسول خدا ﷺ ضمن سفارشی به امام علی علیه السلام فرمود: «أَنْ يَكُونَ فِي الْمُؤْمِنِ ثَمَانُ خِصَالٍ وَقَارٌ عِنْدَ الْهَزَاهِزِ وَ صَبْرٌ عِنْدَ الْبَلَاءِ وَ شُكْرٌ عِنْدَ الْرَخَاءِ وَ قَنُوعٌ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ لَا يَظْلِمُ الْأَعْدَاءَ وَ لَا يَتَحَامَلُ لِلْأَصْدِقَاءِ بَدَنُهُ مِنْهُ فِي تَعَبٍ وَ النَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۰۶)؛ ای علی! سزاوار است که در مؤمن هشت خصلت باشد: سنگینی به هنگام پیش‌آمدهای سخت و لرزاننده، شکیبایی در بلا و سپاس‌گزاری در خوشی و به آنچه خدایش نصیب فرماید قانع باشد و به دشمنانش ستم نکند و سربار دوستانش نگردد، تن خود را به رنج اندازد و مردم از او در آسایش باشند. بدین ترتیب، قلب سلیم در برابر سختی‌ها و مصائب، صبور و تسلیم اراده الهی است.

• **شکرگزاری:** شکر، به معنای قدردانی از نعمت‌های الهی است و باعث افزایش نعمت‌ها نیز می‌شود. امام باقر علیه السلام فرمودند: «أَوَّلُ مَا يَجِبُ عَلَيْكُمْ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ شُكْرُ أَيَادِيهِ وَ ابْتِغَاءُ مَرَاضِيهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۳۰)؛ نخستین چیزی که بر شما در قبال خداوند سبحان واجب است سپاس‌گزاری از نعمت‌های او و فراهم آوردن موجبات خشنودی اوست. شکر، قلب را از ناسپاسی و غرور پاک می‌کند.

• **محبت و رحمت به خلق:** قلب سلیم، سرشار از محبت و رحمت نسبت به دیگران است. رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ به مردی که عرض کرد: دوست دارم پروردگارم به من رحم آورد، فرمودند: به خودت و به خلق خدا رحم کن تا خداوند بر تو رحم آورد: «لَمَّا قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَحِبُّ أَنْ يَرْحَمَنِي رَبِّي: إِرْحَمْ نَفْسَكَ، وَ ارْحَمْ خَلْقَ اللَّهِ يَرْحَمَكَ اللَّهُ» (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۱۲۸).

جدول ۴: مؤلفه‌های اخلاقی قلب سلیم در روایات اهل بیت علیهم السلام

مستند محوری (مفهوم)	مؤلفه منفی (ردیلت) که باید نفی شود	مؤلفه مثبت (فضیلت)	بعد کلیدی اخلاقی
امام علی <small>علیه السلام</small> : لزوم مجاهده با «حقد و حسد» از طریق فکر کردن به عاقبت (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۰۰).	حسادت و بدخواهی نسبت به دیگران که ایمان را از بین می‌برد.	نفی حسد و کینه	نفی ردائل
پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> : «فروتی جز بر بلندمرتبه‌گی نیفزاید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲۱).	کبر و خودپسندی که مانع ورود به بهشت است.	تواضع و فروتنی	تواضع
امام علی <small>علیه السلام</small> : پرسش در مورد زمان شفا یافتن خشم (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۱۹۴).	خشم کنترل نشده که منجر به ناتوانی در عفو یا انتقام می‌شود.	صبر و شکیبایی	کنترل نفس
امام باقر و امام علی <small>علیهم السلام</small> : شکر نعمت‌ها اولین وظیفه است؛ قلب سلیم سخاوتمند و قناعت‌پیشه است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۳۰).	بخل و حرص به دنیا که انسان را از یاد خدا غافل می‌سازد.	شکرگزاری و سخاوت	قناعت و سخاوت
رسول خدا <small>صلی الله علیه و آله</small> : شرط دریافت رحمت الهی، رحمت به خود و خلق خداست (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۱۲۸).	خودمحوری و عدم شفقت به دیگران.	محبت و رحمت به مخلوقات	رحمت به خلق

۹. ۴-۳- بعد عملی قلب سلیم: التزام به اوامر و نواهی الهی، عمل صالح و تقوا

بعد عملی «قلب سلیم»، به معنای پیوند ناگسستنی میان عقیده، اخلاق و عمل در زندگی فردی و اجتماعی است. روایات اهل بیت علیهم السلام به صراحت بیان می‌کنند که سلامت قلب، تنها در اعتقادات و اخلاقیات خلاصه نمی‌شود، بلکه در گرو التزام عملی به دستورات الهی و انجام اعمال صالح است. قلب سلیم، قلبی است که در میدان عمل، تسلیم محض فرمان الهی است و از آنچه منع شده، دوری می‌کند.

۴-۳-۱- انجام واجبات و ترک محرّمات

واجبات الهی، مانند نماز، روزه، زکات، خمس، حج و جهاد، ستون‌های دین و نشانه‌های بندگی خالصانه هستند. ترک این واجبات، قلب را از نورانیت می‌اندازد و آن را به سمت ضعف و بیماری سوق می‌دهد. در مقابل، انجام بی‌کم و کاست این واجبات، قلب را تقویت کرده و آن را آماده پذیرش فیوضات الهی می‌سازد.

• **نماز:** نماز، ستون دین و معراج مؤمن است. روایات متعددی، نماز را مایه پاک‌ی از گناهان و وسیله تقرب به خداوند دانسته‌اند. امام کاظم علیه السلام فرمود: نمازهای نافله، وسیله تقرب مؤمنان به خداست. قلب سلیم، قلب ذاکر و حاضر در نماز است که از هرگونه غفلت در آن پرهیز می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۰۸).

• **روزه:** روزه، تمرینی برای تقوا و تهذیب نفس است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «روزه سپر آتش جهنم است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۶۲). روزه حقیقی، تنها پرهیز از خوردن و آشامیدن نیست؛ بلکه پرهیز از گناهان و حفظ اعضا و جوارح از هرگونه آلودگی است.

• **زکات و انفاق:** زکات، وسیله‌ای برای پاک‌سازی مال و تصفیة روح از بخل است. روایات، مال نداده را مانع قبولی روزه و نماز دانسته‌اند و انفاق در راه خدا را تجارتی سودمند با خدا معرفی کرده‌اند. رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «سخاوتمندترین مردم، کسی است که زکات مال خود را بدهد و بخیل‌ترین مردم، کسی است که از پرداخت آنچه خدا بر او واجب کرده است، امتناع کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳، ص ۱۱). قلب سلیم، قلبی سخاوتمند است که از مال خود، سهمی برای خدا و بندگانش قرار می‌دهد.

در مقابل، ترک محرّمات مانند دروغ، غیبت، تهمت، ربا، ظلم و چشم‌چرانی، برای سلامت قلب ضروری است. هر گناهی، خشتی از بنای قلب را فرو می‌ریزد و آن را تاریک می‌سازد. روایات اهل بیت علیهم السلام نیز پرهیز از این محرّمات را شرط قبولی اعمال و لازمه دستیابی به قرب الهی می‌دانند.

۴-۳-۲- عمل صالح و آثار آن

عمل صالح، تنها منحصر به انجام واجبات نیست، بلکه شامل هرگونه عملی است که خالصانه برای رضای خداوند انجام شود و در جهت خیر و صلاح خود و جامعه باشد. این اعمال، حتی مستحبات و اعمال خیر نیکوکارانه را نیز دربرمی‌گیرد.

• **احسان به خلق:** نیکی و احسان به دیگران، یکی از مصادیق بارز عمل صالح است که قلب را جلا می‌بخشد. امام صادق علیه السلام از قول امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «کَمَا تُعِينُ تُعَانُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۵).

ص ۴۵۰)؛ آن‌گونه که یاری می‌کنی، یاری می‌شوی. دوستی با خدا، در گرو دوستی با بندگان خدا و احسان به آنان است.

• **خدمت به جامعه:** تلاش در جهت رفع مشکلات مؤمنان و خدمت به جامعه، از بهترین اعمالی است که قلب را پاک و نورانی می‌سازد. امام صادق علیه السلام فرمودند: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ النَّاسَ إِلَى اللَّهِ؟ قَالَ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۹۰)؛ از رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پرسیده شد: چه کسی نزد خدا محبوب‌تر است؟ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: سودمندترین آن‌ها برای مردم. همچنین امام کاظم علیه السلام فرمودند: «إِنَّ خَوَاتِيمَ أَعْمَالِكُمْ قَضَاءُ حَوَائِجِ إِخْوَانِكُمْ وَ الْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ مَا قَدَرْتُمْ وَ الْآ لَمْ يُقْبَلْ مِنْكُمْ عَمَلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۷۹)؛ قطعاً مَهْر قبول اعمال شما، برآوردن نیازهای برادران‌تان و نیکی کردن به آنان در حد توانتان است و آ (اگر چنین نکنید)، هیچ عملی از شما پذیرفته نمی‌شود.

• **اخلاص در عمل:** کلید قبولی هر عملی، اخلاص در نیت است. پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «بِالْإِخْلَاصِ يَتَفَاوَضُ مَرَاتِبُ الْمُؤْمِنِينَ» (ورام، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹)، به وسیله حقیقت اخلاص است که درجات مؤمنین بر یکدیگر برتری و رفعت پیدا می‌کنند. این روایت، بر اخلاص کامل و نیت خالصانه تأکید دارد.

جدول ۵: مؤلفه‌های عملی قلب سلیم در روایات اهل بیت علیهم السلام

مستند محوری (مفهوم)	شرح مبتنی بر روایت	مؤلفه اصلی	بعد کلیدی عملی
امام کاظم <small>علیه السلام</small> : نمازهای نافله وسیله تقرب مؤمنان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۰۸).	انجام دقیق و بدون غفلت واجبات، به ویژه نماز به عنوان معراج مؤمن، که موجب پاکی و تقرب است.	التزام به واجبات (نماز، روزه، زکات)	انجام فرایض
مفهوم ترک محرمات به عنوان شرط قبولی اعمال و لازمه قرب الهی.	حفظ اعضا و جوارح از محرمات (دروغ، غیبت، ظلم و...) که به منزله خشت‌های ویرانگر بنای قلب هستند.	پرهیز از گناهان کبیره	ترک محرمات
امام صادق <small>علیه السلام</small> به نقل از امام علی <small>علیه السلام</small> : «كَمَا تُعِينُ تُعَانُ»؛ یاری شدن در گرو یاری کردن دیگران است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۵۰).	انجام اعمال نیک خالصانه برای رضای خدا که موجب جلا یافتن قلب می‌شود.	احسان و خدمت به خلق	اعمال خیر

معیار قبولی اعمال	برآوردن حوائج و نیکی عملی	اخلاص در نیت و انجام نیازهای برادران دینی، که مهر قبولی اعمال قرار گرفته است.	امام کاظم <small>علیه السلام</small> : مهر قبولی اعمال، برآوردن نیازهای برادران است، وگرنه عملی پذیرفته نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۷۹).
نیت عمل	اخلاص در نیت	انجام هر عملی با نیت خالصانه برای خداوند، که معیار برتری درجات مؤمنین است.	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> : «بِالْإِخْلَاصِ يَتَفَاوَضُ مَرَاتِبُ الْمُؤْمِنِينَ» (اشاره به تفاضل درجات براساس اخلاص).

۴- بعد عرفانی قلب سلیم: خشیت الهی، محبت به خدا و یاد دائمی او

بعد عرفانی «قلب سلیم»، به معنای برقراری ارتباط قلبی و عاشقانه با خداوند متعال، همراه با خشیت و ترس از او و یادآوری دائمی او در تمام شئون زندگی است. این بعد، بالاترین مرتبه سلامت قلب را تشکیل می‌دهد و در واقع، ثمره و نتیجه تکامل ابعاد دیگر است. قلبی که سلیم است، آینه تمام‌نمای انوار الهی می‌شود و از یاد خدا غافل نمی‌گردد.

۱۰. ۴-۱- خشیت الهی

خشیت، ترسی همراه با معرفت و عظمت‌شناسی نسبت به خداوند است. این ترس، نه از سر عجز و ذلت، بلکه از باب درک عظمت، جلال و قدرت بی‌نهایت الهی است که انسان را از سرکشی و گناه باز می‌دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸).

• **خشیت، عامل هدایت:** روایات اهل بیت علیهم السلام خشیت الهی را عامل هدایت و مانع گمراهی می‌دانند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ خَافَ اللَّهَ لَمْ يَخَفْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۲۱)؛ کسی که از خدا بترسد، از هیچ احدی جز خدا نخواهد ترسید.

• **خشیت از گناه:** ترس از گناه و عواقب آن، سبب می‌شود انسان در انجام واجبات و ترک محرّمات کوشا باشد. این ترس، یک ترس سازنده است که انسان را به سوی کمال سوق می‌دهد.

۱۱. ۴-۲- محبت به خداوند

محبت به خداوند، اوج کمال انسانی و غایت مطلوب دل‌های سلیم است. این محبت، زمانی حاصل می‌شود که انسان، جمال، جلال و کمال مطلق خداوند را با تمام وجود درک کند و تمام هستی خود را وقف او نماید. قلبی که به خدا محبت دارد، از اطاعت او لذت می‌برد و هیچ رنجی را در راه رضای او بزرگ نمی‌شمارد.

۱۲. ۳-۴- یاد دائمی خداوند (ذکر)

ذکر خداوند، به معنای یاد همیشگی او در قلب، زبان، و عمل است. این یاد، نه تنها موجب آرامش قلب می‌شود؛ بلکه انسان را از گناه و غفلت باز می‌دارد.

- ذکر، مایه آرامش دل: خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). این آیه، به وضوح نشان می‌دهد که یاد خدا، آرامش‌بخش‌ترین و اطمینان‌آورترین حالت برای قلب است.
- ذکر، حافظ از گناه: روایات اهل بیت علیهم‌السلام، ذکر دائمی خداوند را حافظی قوی در برابر وسوسه‌های شیطانی و گناهان می‌دانند. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا خَالِصًا تَحْيُوا بِهِ أَفْضَلَ الْحَيَاةِ وَتَسْلُكُوا بِهِ طُرُقَ النَّجَاةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۹)؛ خدا را خالصانه یاد کنید تا بهترین زندگی را داشته باشید و با آن راه نجات و رستگاری را بیمایید. ذکر، علاوه بر آرامش، کلید استجاب دعا و پذیرش اعمال نیز هست.

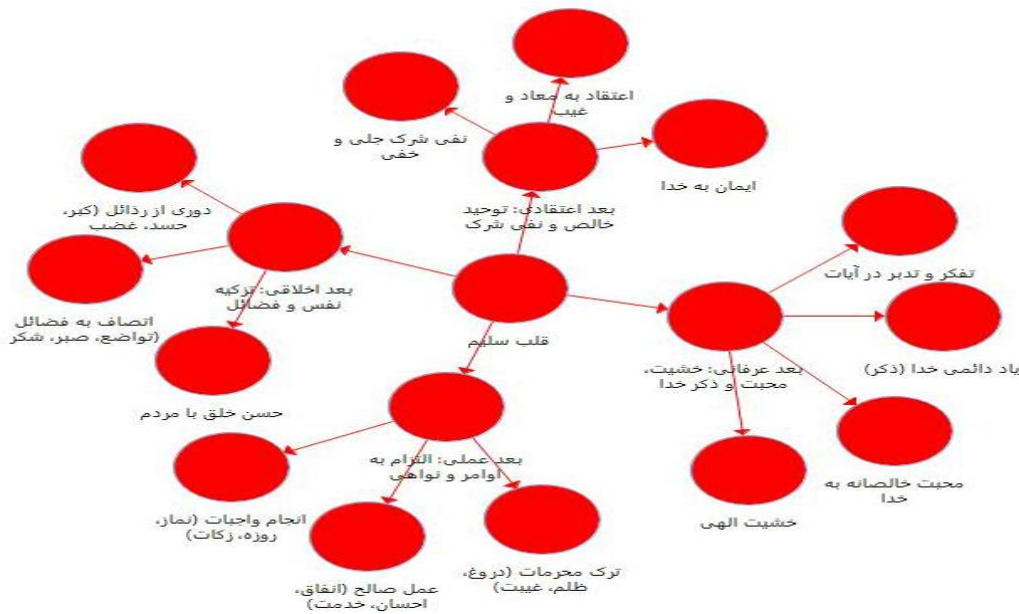
جدول ۶: مؤلفه‌های عرفانی قلب سلیم در روایات اهل بیت علیهم‌السلام

مستند محوری (مفهوم)	رکن مخالف (نتیجه فقدان آن)	مؤلفه اصلی	بعد کلیدی عرفانی
امام صادق <small>علیه‌السلام</small> : «مَنْ خَافَ اللَّهَ لَمْ يَخَفْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»؛ کسی که از خدا بترسد از غیر او نخواهد ترسید (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۲۱).	ترس از هر چیز غیر از خداوند و عدم درک عظمت او.	ترس آمیخته با معرفت	خشیت الهی
محبت، محرک اصلی برای لذت بردن از اطاعت و تحمل سختی‌ها در راه خدا.	انجام وظایف صرفاً از روی اجبار یا ترس، نه عشق و رضایت قلبی.	اطاعت داوطلبانه و عاشقانه	محبت الهی
آیه قرآن: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ آرامش حقیقی فقط با یاد خدا حاصل می‌شود (رعد: ۲۸).	غفلت و فراموشی خداوند در شئون زندگی.	ذکر قلبی و لسانی مستمر	یاد دائمی (ذکر)
امام علی <small>علیه‌السلام</small> : با ذکر خالصانه، بهترین زندگی و راه‌های نجات پیموده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۳۹).	دوری از مسیرهای گمراهی و عدم دستیابی به بهترین حیات.	سلوک در راه نجات	ثمره ذکر

۵- مدل مفهومی «قلب سلیم» بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان مدلی جامع و چندبُعدی از «قلب سلیم» ارائه داد که تمامی ابعاد اعتقادی، اخلاقی، عملی و عرفانی را دربرمی‌گیرد. این مدل نشان می‌دهد که سلامت قلب، یک پدیده تک‌بعدی نیست؛ بلکه نتیجه تعامل و هم‌افزایی تمامی این ابعاد است.

شکل ۱- مدل مفهومی «قلب سلیم» بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام



این مدل، قلب سلیم را به‌عنوان یک ساختار پویا در نظر می‌گیرد که در آن هریک از ابعاد چهارگانه، نقشی اساسی ایفا می‌کنند و بر یکدیگر تأثیرگذارند.

ایمان و اعتقاد صحیح (بعد اعتقادی)، زیربنای تمام اعمال و اخلاق است. بدون توحید خالص و باور راسخ به معاد، تلاش‌های اخلاقی و عملی، فاقد جهت‌گیری صحیح و پایداری لازم خواهند بود. توحید خالص و نفی هرگونه شرک (اعم از شرک جلی و خفی) از بنیادهای اساسی قلب سلیم به‌شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با محوریت روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، مفهوم «قلب سلیم» را از سطح یک توصیف اخلاقی صرف، به یک مدل جامع تکاملی ارتقا می‌دهد. این مدل، سلامت قلب را نه‌غیاب صرف مرض، بلکه ظهور کامل ظرفیت‌های بالقوه انسان برای ارتباط با مبدأ هستی (خداوند) می‌داند. یافته‌های تحقیق، این ساختار را در قالب یک پارادایم چهاربخشی سازماندهی می‌کند که در آن، هر بُعد نقش ضروری در تحقق بُعد بعدی ایفا می‌کند؛ تحلیلی که نشان از یک نظام منسجم در هدایت نفس دارد. تفسیر علمی یافته‌ها مستلزم درک این نکته است که این چهار بُعد (اعتقادی، اخلاقی، عملی و عرفانی) سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند که در آن، بُعد بالاتر، متکی بر تثبیت ابعاد پایین‌تر است:

۱- بعد اعتقادی: بنیان هستی‌شناختی و معرفتی

این بُعد، معماری ساختار قلب سلیم را مشخص می‌کند که اساس آن بر توحید ناب و پذیرش صریح حقایق غیبی استوار است. فقدان این بنیاد، منجر به «شرک خفی» یا «نقص در معرفت» می‌شود که در بلندمدت، نتایج آن در بُعد اخلاقی منعکس خواهد شد. اگر قلب جهان‌بینی صحیحی نداشته باشد، مبنای ارزش‌های اخلاقی‌اش متزلزل خواهد بود. این بُعد، فیلتر اولیه‌ای است که تمام داده‌های حسی و فکری را برای تصفیه از سمیت شرک و الحاد، پردازش می‌کند.

۲- بعد اخلاقی: مکانیسم تزکیه و پالایش

بعد اخلاقی، مرحله مهندسی درونی است. این مرحله، قلب را از «بیماری‌های موروثی» (مانند حسد، کینه و غرور) که ریشه در خودبینی دارند، پاک می‌سازد. از منظر روان‌شناسی شناختی-اسلامی، رذایل اخلاقی، نوعی سوءتعبیر از جایگاه خود در نظام هستی هستند که ریشه در بُعد اعتقادی ضعیف دارند. با تقویت فضائل اخلاقی همچون تواضع و اخلاص، قلب از حالت خودمحوری خارج شده و به سمت خدامحوری حرکت می‌کند. این تزکیه، به‌طور مستقیم، آمادگی قلبی را برای پذیرش معانی عمیق‌تر عرفانی فراهم می‌سازد.

۳- بعد عملی: تجلی و اثبات بیرونی

اعتقاد صحیح و تزکیه درونی اگر به عرصه عمل وارد نشود، در معرض خطر تجرد و بی‌اثر شدن قرار می‌گیرد. بُعد عملی، قلب سلیم را از یک حالت انتزاعی به یک واقعیت اجتماعی و فردی قابل مشاهده تبدیل می‌کند. انجام واجبات و اجتناب از محرّمات، حکم «تمرینات مقاومتی» را برای قلب دارد. این تمرینات، ساختار قلب را در برابر فشارهای دنیوی مستحکم می‌سازد و به نوعی، یک سپر دفاعی در برابر وسوسه‌های شیطان فراهم می‌آورد که این امر به‌طور مستقیم در حفظ آرامش قلبی مؤثر است.

۴- بعد عرفانی: غایت و حالت حضور

این بُعد، نه صرفاً یک مرحله، بلکه تعریف نهایی قلب سلیم است که فراتر از انجام وظایف صرف قرار می‌گیرد. این سطح، قلب را به مقام فناء فی الله نزدیک می‌کند:

۴-۱- خشیت مبتنی بر معرفت: تحلیل روایی نشان می‌دهد که این خشیت، نقطه تلاقی علم و عشق است.

ترس از خالق، ناشی از درک عظمت اوست و این درک، خود محصول سیر صحیح در ابعاد قبلی است.

۴-۲- محبت به‌عنوان محرک نهایی: محبت الهی، نیروی گریز از مرکز است که انسان را از خودپرستی دور و به سوی معشوق مطلق می‌کشاند. هر سختی در راه رضای معشوق، در اثر این محبت، بی‌اهمیت تلقی می‌شود (در اصطلاح: «تغییر ادراک رنج»).

۴-۳- ذکر و طمأنینه: ذکر، پاداش و ثمره نهایی این تلاش‌هاست. همان‌طور که قرآن بیان نموده است، آرامش

(طمأنینه) تنها با ذکر تحقق می‌یابد؛ زیرا ذکر، حالت آگاهی دائمی از حضور را ایجاد می‌کند که تمام نوسانات روحی را خنثی می‌سازد.



در جمع‌بندی نهایی، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پارادایم قلب سلیم یک الگوی یکپارچه است که هدف غایی انسان‌شناسی دینی را تأمین می‌کند.

برخلاف تصور عمومی که سلامت قلب را صرفاً دستیابی به سطح عملی (بدون گناه) می‌داند، این پژوهش بر لزوم تداوم عرفانی تأکید دارد. قلب سلیم در اوج خود، قلبی است که دائماً در حال ذکر و محبت است؛ و این حالت، نیاز به مراقبت دائمی در هر چهار سطح دارد. هیچ‌یک از ابعاد نمی‌توانند به‌تنهایی قلب را سلیم سازند. یک فرد با اعتقادات صحیح (بُعد ۱) اگر اخلاقیش تزکیه نشود (بُعد ۲)، به ریاکاری دچار خواهد شد. اگر عمل نکند (بُعد ۳)، اعتقادش مرده است. و اگر به ذکر و محبت نرسد (بُعد ۴)، به کمال نهایی نائل نشده است. این ساختار، همبستگی ضروری میان یقین (اعتقاد)، تهذیب (اخلاق)، اجرا (عمل) و اتصال (عرفان) را اثبات می‌کند. مهمترین دستاورد این تحلیل، تأیید این نکته است که آرامش (طمأنینه) - که امروزه به‌عنوان یک نیاز روانی مهم مطرح است - در این چارچوب دینی، تنها با طی طریق کامل عرفانی میسر است. آرامش قلبی در این مکتب، یک حالت سکون منفعل نیست؛ بلکه نتیجه مستقیم فعالیت مداوم قلب در مدار عشق و ذکر الهی است.

تحقیق حاضر نشان می‌دهد که قلب سلیم، قلبی است که از هویت محدود و خودمحور (ناشی از رذایل) رها شده و به هویت الهی محور (مستقر در خشیت، محبت و ذکر) متصل گردیده است. این اتصال، هم سلامت فردی را تضمین می‌کند و هم او را برای تحقق کامل پتانسیل انسانی مهیا می‌سازد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). من لایحضره الفقیه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.
۴. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق). تفسیر البرهان، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۷. جبل العاملی، زین الدین (بی تا). التنبیهاة العلیة علی وظایف الصلاة القلبية، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۳۸۹). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۲م). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلمیة.
۱۲. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، قم: هجرت.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طوسی، محمد (۱۴۱۴ق). الأملی، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة.
۱۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۱۶. علوی، سید مهدی (۱۳۹۲). «مقایسه مفهوم قلب سلیم در فلسفه اشراق و عرفان اسلامی»، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
۱۷. علی بن الحسین علیه السلام (۱۳۸۷). صحیفه سجادیه، ترجمه: مهدی الهی قمشه ای، قم: آیین دانش.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. فیض کاشانی، ملا محمد محسن (۱۴۲۸ق). المحجة البيضاء، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. قمی، شعیب بن عبدالله (۱۳۶۷). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، تهران: فراهانی.
۲۱. کرمی، فاطمه زهرا (۱۳۹۵). «تحلیل معناشناختی و تفسیری قلب سلیم در قرآن کریم»، علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۰، صص ۱۲۳-۱۴۵.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۳. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق: بکری حیانی و صفوة السقا، بی جا: مؤسسه الرسالة.

۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي/ مؤسسة الوفاء.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن، قم: انتشارات امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۸. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۸). جامع السعادات، قم: هجرت.
۲۹. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۳۰. ورام، مسعود بن عیسی (بی تا). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعة ورام، بيروت: دار صعب.



Hazrat-e masoume
University

Scientific quarterly

2

Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 1, No. 2, september 2025

- **An Elucidation of How Ethics is Interlinked with Beliefs and Acts of Worship from the Perspective of Qur'anic and Hadith Teachings**
Fatemeh Karimi Farshad; Mohammad Etrat Doust
- **Typology of the Interpretive Narrations of the Ahl al-Bayt (AS) Regarding the Mutashabih (ambiguous) Verses of the Qur'an**
Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini; Tahereh Latifi Pakdeh
- **Foundational Principles of Qur'anic Interpretation in Nahj al-Balāghah: Textual Authenticity and Semantic Indication**
Roqayyeh Bidhendi; Hassan Islampour Karimi; Behnaz Mohammad Kazemi
- **A Qur'anic and Hadith-Based Analysis of the Role of Justice in Qiṣās (Retribution) and Its Reflection in Iran's Legal System**
Mohammad Asdaqpour; Zohreh Kashani; Mohammad Javad Azad
- **The Function of Appointed Time (Ajal) in the Cosmic Order from the Perspective of Interpretive Hadiths**
Akram Sadat Seyyedi; Mohsen Ahmad Akhoundi; Seyyed Mohammad Alavi Zadeh
- **Explanation and Analysis of Exegetical Narrations Transmitted from the Ahl al-Bayt (AS) on the Concept of the "Pure Heart" (Qalb-e Salīm)**
Meytham Mataji Nimvar; Fatemeh Qorbani Laktarashani; Zahra Moqaddas Ahangari