



قرآن پژوهی روایی

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵

- از خمود جهل تا فروغ معرفت؛ واکاوی مفهوم «جهل»
در قرآن و روایات بر اساس رهیافت فضیلت‌گرایی مسئولیت‌محور زاگربسکی
نوروز امینی
- تحلیل قرآنی - روایی مرگ و حیات مجدد گروهی از بنی‌اسرائیل
در آیه ۲۴۳ سوره بقره با تأکید بر نقد دیدگاه محمد عبده
سید محمود طیب‌حسینی، اکرم سرووند
- گونه‌شناسی روایات تفسیری ناظر به آیات سوره طور و
واکاوی آموزه‌های هدایتی برآمده از آن‌ها
طاهره رحیمی‌پور، محمدعلی تجری
- نقد و بررسی آراء فخر رازی، ثعلبی و میبدی درباره
آیه تعلق خواست انسان به مشیت الهی (تکویر: ۲۹) بر اساس روایات تفسیری
هادی رزاقی هریکنده‌ئی
- تبیین روایی غرض سوره حجرات با تکیه بر ساختار درونی آیات
انسبه عسگری، فاطمه سادات رضوی
- بررسی مستندات قرآنی و روایی حقوق نسل‌های آینده
مصطفی کرمی‌پور



قرآن پژوهی روایی

فصلنامه قرآن پژوهی روایی

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

مدیر مسئول: سیدضیاءالدین علیانسنب

سر دبیر: سید محمود طیب حسینی

جانشین سر دبیر: محسن رفعت

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

قاسم بستانی / استاد دانشگاه شهید چمران	مهدی ابراهیمی / استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد
محسن رفعت / دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام	حبیب الله حلیمی جلودار / استاد دانشگاه مازندران
محمد کاظم شاکر / استاد دانشگاه علامه طباطبائی	فاطمه ژیان / دانشیار دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام
سید محمود طیب حسینی / استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	سید محمد کاظم طباطبائی / دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث
سیدضیاءالدین علیانسنب / استاد دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام	حسین علوی مهر / استاد جامعة المصطفی العالمیة
شادی نفیسی / دانشیار دانشگاه تهران	قربانعلی کریم زاده قراملکی / استاد دانشگاه تبریز

اعضای هیأت تحریریه بین المللی:

إقبال وافی نجم / استاد دانشگاه کربلا، عراق
Joseph E. B. Lumbard / دانشیار دانشگاه حماد بن خلیفه، دوحه قطر
Kurt Anders Richardson / استاد دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا
Zahid Ali Zahidi / استاد دانشگاه کراچی، پاکستان

کارشناس نشریه: فاطمه استاد جعفری

مدیر داخلی: سیده الهه میرکریمیان	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 علیه السلام، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

دانشکده الهیات و حقوق، دفتر فصلنامه قرآن پژوهی روایی

کد پستی: ۳۷۳۶۱۷۵۵۱۵ صندوق پستی: ۳۷۱۱۵-۱۴۵

شماره تماس: ۰۲۵۳۲۰۱۲ دورنگار: ۰۲۵۳۳۲۰۹۰۵۰

فهرست مقالات

از خمود جهل تا فروغ معرفت؛ واکاوی مفهوم «جهل» در قرآن و روایات بر اساس رهیافت فضیلت‌گرایی
مسئولیت‌محور زاگزبسکی ۴

نوروز امینی

تحلیل قرآنی _ روایی مرگ و حیات مجدد گروهی از بنی اسرائیل در آیه ۲۴۳ سوره بقره با تأکید بر نقد دیدگاه محمد
عبده ۳۰

سید محمود طیب‌حسینی، اکرم سرووند

گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره طور و تحلیل آموزه‌های هدایتی آن‌ها ۵۲

طاهره رحیمی‌پور، محمدعلی تجری

نقد و بررسی آراء فخر رازی، ثعلبی و میبدی درباره آیه تعلق خواست انسان به مشیت الهی (تکویر: ۲۹) بر اساس
روایات تفسیری ۷۵

هادی رزاقی هریکنده‌ئی

تبیین روایی غرض سوره حجرات با تکیه بر ساختار درونی آیات ۹۰

انسیه عسگری، فاطمه‌سادات رضوی

بررسی مستندات قرآنی و روایی حقوق نسل‌های آینده ۱۰۸

مصطفی کریمی‌پور



From the Stagnation of Ignorance to the Light of Knowledge: An Analysis of the Concept of 'Ignorance' (Jahl) in the Qur'an and Narrations Based on Zagzebski's Responsibilist Virtue Epistemology

Norouz Amini ¹

Abstract

This study aims to uncover the epistemological presuppositions of the Holy Qur'an regarding the concept of "ignorance" (jahl) and to provide a systematic analysis of it, drawing on Qur'anic and narrative data and utilizing the contemporary theoretical framework of "virtue epistemology." Focusing on the verses in which derivatives of the root j-h-l appear, alongside an analysis of the narrations from the Kitab al-'Aql wa al-Jahl of Usul al-Kafi, the study demonstrates that the Qur'an and narrations do not regard "ignorance" merely as a lack of information. Rather, in most cases, they consider it a blameworthy and avoidable "epistemic vice" resulting from the epistemic agent's failure to fulfill their cognitive responsibilities. A content and ontological analysis of these verses reveals that ignorance is consistently accompanied by "misconceptions" about beings and concepts, and that these misconceptions themselves arise from the dominance of epistemic vices such as prejudice, arrogance, hastiness, uncritical acceptance of claims, and defiance against evidence. In contrast, the Qur'an and narrations introduce "epistemic conscientiousness" as a central and fundamental virtue for avoiding ignorance and attaining knowledge. This conscientiousness necessitates the application of a set of secondary epistemic virtues, including fairness, humility, self-restraint, patience, and open-mindedness. This study shows that the theoretical framework of responsibilist virtue epistemology (particularly the views of Linda Zagzebski) provides a useful tool for systematizing Qur'anic and narrative teachings on ignorance. It further suggests that a constructive dialogue and mutual engagement between these two intellectual traditions is possible, without imposing one upon the other.

Keywords: Holy Quran, Ignorance (Jahl), Virtue Epistemology, Epistemic Conscientiousness, Linda Zagzebski, narrations of Kitab al-'Aql wa al-Jahl, Virtue Responsibilism.

Citation: Amini, N. (2026). "From the Stagnation of Ignorance to the Light of Knowledge: An Analysis of the Concept of 'Ignorance' (Jahl) in the Qur'an and Narrations Based on Zagzebski's Responsibilist Virtue Epistemology". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (2), 4-29. (In Persian)

* Received: 2026/02/25, Revised: 2026/05/15, Accepted: 2026/06/20.

1. Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: Norouz.amini@guilan.ac.ir.





از خمود جهل تا فروغ معرفت؛ واکاوی مفهوم «جهل» در قرآن و روایات بر اساس رهیافت فضیلت گرایی مسئولیت محور زاگزبسکی

نوروز امینی^۱

چکیده

این پژوهش، با هدف کشف پیش فرض های معرفت شناختی قرآن کریم، در باب مفهوم «جهل» و ارائه تحلیلی نظام مند از آن، با اتکا به داده های قرآنی و روایی و با بهره گیری از چارچوب نظری «معرفت شناسی فضیلت» معاصر انجام شده است. تمرکز بر آیاتی که مشتقات ریشه «ج ه ل» در آن ها به کار رفته، همراه با تحلیل روایات کتاب «العقل و الجهل» اصول کافی، نشان می دهد که قرآن و روایات، «جهل» را نه صرفاً به معنای فقدان اطلاعات، بلکه در بیشتر موارد، به مثابه یک ردیلت معرفتی نکوهمیده و قابل اجتناب می دانند که ناشی از شکست عامل معرفتی در ایفای مسئولیت شناختی خویش است. تحلیل محتوایی و هستی شناختی این آیات، نشان می دهد که جهل در قرآن، همواره با تصورات نادرست از موجودات و مفاهیم، همراه است و این تصورات نادرست، خود محصول غلبه رذایل معرفتی ای چون تعصب، تکبر، شتاب زدگی، پذیرش بی قید و شرط ادعاها و گردن کشی در برابر شواهد است. در مقابل، قرآن کریم و روایات، وظیفه شناسی معرفتی را به عنوان فضیلتی محوری و بنیادین، برای اجتناب از جهل و نیل به معرفت معرفی می کنند. این وظیفه شناسی، مستلزم کاربست مجموعه ای از فضایل معرفتی ثانویه، همچون انصاف، تواضع، خویشن داری، صبر و گشودگی ذهن است. این پژوهش نشان می دهد که چارچوب نظری معرفت شناسی فضیلت مسئولیت گرا (به ویژه آرای زاگزبسکی)، ابزار مناسبی برای صورت بندی و نظام بخشی به آموزه های قرآنی و روایی درباره جهل فراهم می آورد و قابلیت گفت و گو و تعامل میان این دو سنت فکری وجود دارد، بدون آنکه یکی بر دیگری تحمیل شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، جهل، معرفت شناسی فضیلت، وظیفه شناسی معرفتی، لیندا زاگزبسکی، روایات کتاب العقل و الجهل، معرفت شناسی مسئولیت گرا.

استناد: امینی، نوروز (۱۴۰۵). «از خمود جهل تا فروغ معرفت؛ واکاوی مفهوم «جهل» در قرآن و روایات بر اساس رهیافت فضیلت گرایی مسئولیت محور زاگزبسکی». قرآن پژوهی راولی، ۲ (۲)، ۴-۲۹.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۰.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: Norouz.amini@guilan.ac.ir.

۱- بیان مسئله

قرآن کریم، به عنوان بنیادی‌ترین متن دین اسلام، سرشار از دعوت به تعقل، تدبر و کسب علم است. در این میان، مشتقات ریشه «ج ه ل» با ۲۴ بار تکرار در آیات، شبکه معنایی مستقلی را شکل می‌دهند که بررسی آن می‌تواند ابعاد ناگفته‌ای از معرفت‌شناسی قرآنی را آشکار سازد. جهل در قرآن صرفاً به معنای فقدان علم نیست، بلکه در بسیاری از موارد، با مفاهیمی چون سفاهت، شتاب‌زدگی، تعصب، و فقدان حلم پیوند می‌یابد. از این رو، بررسی آیات مرتبط با این مفهوم، افزون بر تبیین مصادیق جهل، ابعاد معرفتی و اخلاقی آن را در نظام معنایی قرآن روشن می‌سازد. این آیات، دربردارنده پیش‌فرض‌ها و مبانی معرفت‌شناختی و اخلاقی درباره ماهیت معرفت، مسئولیت انسان و عوامل انحراف از حقیقت نیز هستند.^۱

مسئله محوری این پژوهش، کشف پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی قرآن درباره ماهیت «جهل»، تبیین نسبت آن با «معرفت» و ارائه تحلیلی نظام‌مند از این مفهوم در قرآن کریم است. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش آن است که از منظر قرآن، جهل چه ماهیتی دارد و چه عواملی در پیدایش آن نقش‌آفرین‌اند؟ فرضیه پژوهش بر این مبنا استوار است که قرآن، جهل را صرفاً وضعیتی ناشی از فقدان دانش نمی‌داند، بلکه آن را ردیلتی معرفتی، پویا، مقصرانه و نکوهیده معرفی می‌کند که از قصور یا تقصیر عامل معرفتی در به‌کارگیری فضایل فکری و انجام وظایف شناختی ناشی می‌شود. در مقابل، غلبه بر جهل، در گرو برخورداری از فضایل معرفتی و به‌کارگیری آن‌هاست. به بیان دیگر، انسان در اثر کوتاهی در انجام وظایف معرفتی خویش، گرفتار جهل می‌شود. برای آزمون این فرضیه، افزون بر آیات قرآن، روایات کتاب «العقل و الجهل» از اصول کافی نیز با همین روش تحلیل می‌شوند تا پیوستگی معنایی میان قرآن و سنت در این حوزه روشن شود.

چارچوب نظری پژوهش بر «معرفت‌شناسی فضیلت»^۲ استوار است. این پارادایم معاصر، که در پی چالش‌های نظریه کلاسیک معرفت شکل گرفت، تمرکز خود را از ویژگی‌های باور مانند توجهیه، به ویژگی‌های فاعل شناسا و فضایل فکری او معطوف ساخته است (باتالی، ۲۰۱۲، ص ۱۰-۱۲). انتخاب این چارچوب از آن روست که توصیف‌های قرآنی از جهل، بیش از آنکه ناظر به ویژگی‌های باور باشند، بر ویژگی‌ها و عملکردهای عامل معرفتی تأکید دارند؛ همان مسئله‌ای که در معرفت‌شناسی فضیلت جایگاهی محوری دارد. در میان شاخه‌های مختلف این رویکرد، «معرفت‌شناسی فضیلت مسئولیت‌گرا»^۳ با تأکید بر نقش انگیزه، مسئولیت‌پذیری و فضایل اخلاقی - معرفتی، چارچوبی مناسب‌تر برای تحلیل داده‌های قرآنی فراهم می‌آورد.

۱. تأکید بر تقابل «جهل و علم» در این مقاله، ناظر به ساختار مفهومی درون خود قرآن است، نه پیش‌زمینه تاریخی و ریشه‌شناختی واژه؛ چنان‌که ایزوتسو تصریح می‌کند، معنای اولیه و اصلی جاهلیت، مقابل حلم بوده، اما در قرآن، جهل گاه در برابر علم نیز قرار می‌گیرد؛ مانند آیه (فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (هود: ۴۶) و این خود نشان‌دهنده یک دگرگونی معنایی بنیادین است (ایزوتسو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۸). پژوهش حاضر از همین حیث معرفت‌شناختی مسئله را دنبال می‌کند.

2. Virtue epistemology

3. Responsibilist virtue epistemology

۲- پیشینه تحقیق

به لحاظ پیشینه، تاکنون پژوهش‌هایی درباره معنانشناسی واژه «جهل» در قرآن کریم انجام شده است: رفیعی و عبداللہی در مقاله «معنانشناسی واژه جهل در قرآن کریم»، سیر تطور، وجوه معنایی و چگونگی استعمال مشتقات مختلف واژه جهل در قرآن را در مقابل حلم، عقل، اسلام و نیز حوزه معنایی آن‌ها و ارتباطشان با واژگان مترادف، متقابل و مجاور با معنای اصلی، بر محور جانشینی یا هم‌نشینی، تبیین کرده‌اند (رفیعی و عبداللہی، ۱۳۹۳). اسکندری نیز در مقاله «بررسی معنای واژه جهل در قرآن کریم»، آرای تفسیری متفاوت در خصوص معنا و مصداق جهل در قرآن را مورد بررسی قرار داده است (اسکندری، ۱۳۹۴). صادقی نیز در مقاله «تحلیل فضایل مبتنی بر جهل از منظر جولیا درایور»، فضایل مبتنی بر جهل و بی‌خبری از منظر جولیا درایور را مورد نقد قرار داده است (صادقی، ۱۳۹۳). با این حال، تحلیل مفهوم جهل از دیدگاه معرفت‌شناسی فضیلت معاصر که محور اصلی این مقاله است، در این آثار دیده نمی‌شود و بر این اساس، پرسش و فرضیات این تحقیق بدیع به نظر می‌رسد.

۳- روش تحقیق

این پژوهش، در پی ارائه خوانشی فلسفی - معرفت‌شناختی و نظام‌مند از مفهوم قرآنی «جهل»، فراتر از تحلیل‌های لغوی یا تفسیری متعارف، با تأکید بر جنبه‌های اخلاقی معرفت و مسئولیت‌پذیری انسان در قبال باورهایش از منظر دینی است. همچنین هدف آن، ارائه چارچوبی برای نقد رذایل معرفتی، همچون تعصب، شتاب‌زدگی در ارزیابی و سطحی‌نگری، از منظر قرآن است.

این تحقیق، از روش «تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار»^۱ استفاده می‌کند. در این روش، برخلاف رویکرد استقرایی محض، یک چارچوب نظری اولیه (در اینجا مفاهیم «رذیلت معرفتی»، «مسئولیت معرفتی» و «وظیفه‌شناسی معرفتی» از معرفت‌شناسی فضیلت مسئولیت‌گرا) به‌عنوان ابزار حساس‌کننده به کار می‌رود؛ اما متن قرآن مجاز است این چارچوب را تأیید، اصلاح یا رد کند. به عبارت دیگر، نظریه راهنمای تحلیل است، نه قالبی تحمیلی.

جامعه آماری پژوهش، همه آیات قرآن کریم است که مشتقات ریشه «ج ه ل» در آن‌ها به کار رفته است. برای شناسایی این آیات، نخست همه مشتقات این ریشه در سراسر قرآن استخراج شد. نتیجه این جست‌وجو، شناسایی ۲۴ آیه بود. بنابراین، پژوهش از نوع تمام‌شماری (سرشماری) است و نیازی به نمونه‌گیری ندارد. واحد تحلیل، هر یک از این ۲۴ آیه، همراه با سیاق آیات و تفاسیر معتبر آن‌هاست.

پژوهش حاضر به تحلیل آیات بسنده نکرده، بلکه برای نشان دادن پیوستگی معنایی میان قرآن و سنت، روایات مرتبط با «عقل و جهل» را نیز در چارچوبی مشابه بررسی کرده است. منبع اصلی روایی، کتاب «العقل و الجهل» از اصول کافی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰-۲۹) است که مشتمل بر ۳۶ روایت است.

این روایت‌ها از آن جهت انتخاب شدند که، اولاً، به‌طور مستقیم به مفهوم «جهل» و نقطهٔ مقابل آن، یعنی «عقل»، می‌پردازند و در منابع کهن و معتبر امامیه نقل شده‌اند و، ثانیاً، در بسیاری از موارد، شرح و بسط‌دهندهٔ مفاهیم قرآنی هستند.

جامعهٔ آماری روایی نیز به‌صورت تمام‌شماری در نظر گرفته شده و همهٔ روایات این کتاب تحلیل شده‌اند. واحد تحلیل، در این بخش، هر یک از ۳۶ روایت، همراه با شرح معتبر آن‌هاست. از چارچوب مفهومی «معرفت‌شناسی فضیلت مسئولیت‌گرا»، به‌ویژه مفاهیم «فضیلت معرفتی»، «رذیلت معرفتی»، «مسئولیت معرفتی» و «وظیفه‌شناسی معرفتی»، به‌عنوان ابزار تحلیل استفاده شده است. برای جلوگیری از تحمیل نظریه بر متن، فرایند تحلیل، برای هر آیه و هر روایت، در سه مرحله و به‌صورت مجزا انجام شده است:

۱. کدگذاری آزاد (بدون پیش‌فرض نظری): نخست آیه (یا روایت) و سیاق آن، بدون در نظر گرفتن مفاهیم معرفت‌شناسی فضیلت، بررسی می‌شود و مشخص می‌گردد که چه رفتار، فکر یا گفتاری، به‌صراحت یا به قرینه، به‌عنوان «جهل» برچسب خورده است.

۲. کدگذاری نظری با ابزار حساس‌کننده: در این مرحله پرسیده می‌شود: «کدام یک از مفاهیم معرفت‌شناسی فضیلت (تعصب، تکبر، سهل‌انگاری، شتاب‌زدگی و...) می‌تواند توصیف‌گر این کاستی در عاملیت معرفتی باشد؟»

۳. استنباط فضیلت مقابله‌گر: با توجه به رذیلت شناسایی شده، این پرسش مطرح می‌شود که: «کدام فضیلت معرفتی (خضوع در برابر شواهد، تواضع معرفتی، شکیبایی، ارزیابی نقادانه و...) می‌تواند مانع از بروز این جهل شود یا آن را درمان کند؟»

برای جلوگیری از تفسیرهای سلیقه‌ای و تحمیل نظریه، هرگاه تفسیری غیربدیهی از آیه ارائه شده، دست‌کم به دو منبع تفسیری معتبر ارجاع داده شده است. در بخش روایات نیز به شرح‌های معتبر اصول کافی استناد شده است. در موارد اختلاف تفسیری، قرائت پذیرفته‌شدهٔ این پژوهش، همراه با دلیل انتخاب آن، بیان شده است.

این پژوهش صرفاً به بررسی مشتقات جهل در قرآن و روایات کتاب کافی محدود است و تعمیم یافته‌های آن به نظریهٔ عمومی معرفت در قرآن، نیازمند پژوهشی مستقل دربارهٔ آیات علم، عقل، حکمت، بصیرت و تدبیر است.

یافته‌های این پژوهش در دو بخش مجزا ارائه می‌شوند: بخش نخست، تحلیل ۲۴ آیه با دسته‌بندی انواع جهل و استخراج رذایل و فضایل متناظر؛ و بخش دوم، تحلیل ۳۶ روایت با همان روش و سپس مقایسهٔ آن با یافته‌های قرآنی. در پایان نیز هم‌افزایی یافته‌های قرآنی و روایی، در قالب یک جمع‌بندی، ارائه خواهد شد.

۴- چارچوب نظری

اکنون به معرفی چارچوب نظری پژوهش پرداخته می‌شود که ابزار مفهومی لازم برای تحلیل آیات و روایات را فراهم می‌آورد. پیش از هر چیز، لازم است معرفت‌شناسی فضیلت و مسائل بنیادین آن معرفی شود.

۴-۱- بحران تعریف سه‌وجهی معرفت و معرفت‌شناسی فضیلت معاصر (گذار از باور به عامل معرفتی)

برای درک ظهور «معرفت‌شناسی فضیلت» به‌عنوان پارادایمی جدید، نخست باید با بحرانی آشنا شد که مقاله ادموند گتیه^۱ در سال ۱۹۶۳ برای تعریف کلاسیک معرفت پدید آورد. قرن‌ها تعریف سه‌وجهی افلاطون از معرفت، یعنی «معرفت = باور صادق موجه»، به‌عنوان تعریف معیار معرفت پذیرفته شده بود (نیدیچ، ۱۹۸۳، ص ۱۷)، اما ادموند گتیه با ارائه دو مثال نقض ابتکاری نشان داد که این سه شرط، اگرچه لازم‌اند، برای تعریف دقیق معرفت کافی نیستند؛ زیرا در هر دو مثال، شخص دارای باوری صادق و موجه است، اما به نظر نمی‌رسد که واجد معرفت باشد (گتیه، ۱۹۶۳).

نخستین مثال گتیه، مثال «شغل و سکه» است. اسمیت و جونز هر دو برای استخدام در شرکتی مراجعه کرده‌اند. اسمیت به‌طور موجه باور دارد که:

(الف) جونز شغل را خواهد گرفت؛

(ب) جونز ده سکه در جیب دارد.

بنابراین، او به‌طور موجه نتیجه می‌گیرد که:

(ج) «کسی که شغل را به دست می‌آورد، ده سکه در جیب دارد.»

اما برخلاف انتظار، خود اسمیت استخدام می‌شود، در حالی که او نیز - بی‌آنکه از آن آگاه باشد - ده سکه در جیب دارد. در نتیجه، گزاره (ج) صادق است و باور اسمیت به آن نیز موجه است، اما نمی‌توان گفت که او واقعاً می‌داند گزاره (ج) صادق است.

دومین مثال گتیه، مثال «فور و براون» است. اسمیت به‌طور موجه باور دارد که:

(الف) «جونز صاحب یک فور است.»

او سپس سه گزاره منفصل تشکیل می‌دهد:

(ب) «یا جونز صاحب فور است یا براون در بوستون است»؛

(پ) «یا جونز صاحب فور است یا براون در بارسلونا است»؛

(ت) «یا جونز صاحب فور است یا براون در برست لیتوفسک است.»



اسمیت به هر سه گزاره باور موجه دارد، اما در واقع، گزاره (الف) نادرست است و جونز صاحب فورد نیست؛ با این حال، به طور اتفاقی، براون واقعاً در بارسلونا است. از این رو، گزاره (پ) صادق است و باور اسمیت به آن نیز موجه است، اما باز هم نمی‌توان گفت که او می‌داند این گزاره صادق است. این مثال‌ها نشان داد که «توجیه»^۱ به‌تنهایی نمی‌تواند میان «باور صادق موجه مبتنی بر شانس» و «معرفت واقعی» تمایز ایجاد کند. این مسئله که به «مسئله گتیه» شهرت یافت، بیش از شش دهه معرفت‌شناسان را به تلاش برای ارائه تعریفی از معرفت واداشته است که در برابر چنین نقض مثال‌هایی مقاوم باشد.^۲

۴-۲- ظهور معرفت‌شناسی فضیلت، به مثابه یک پارادایم جدید

در پاسخ به بن‌بست‌های ایجادشده توسط مسئله گتیه و پیچیدگی‌های فزاینده تبیین «توجیه»، گروهی از فیلسوفان، پیشنهاد کردند که به جای تمرکز صرف بر شرایط باور، باید بر «فضایل فکری»^۳ عامل معرفتی تمرکز شود. به بیان دیگر، جهت تحلیل معکوس شد؛ بدین معنا که به جای تعریف معرفت و سپس استنتاج فضایل از آن، ابتدا فضایل فکری شناسایی شدند و سپس معرفت بر اساس آن‌ها تعریف شد (زاگزبسیکی، ۱۹۹۶، ص ۱۲). این «چرخش فضیلت‌گرایانه» به ظهور پارادایم «معرفت‌شناسی فضیلت» انجامید. این پارادایم به دو شاخه اصلی، یعنی «فضیلت‌گرایی قابلیت‌گرا» و «فضیلت‌گرایی مسئولیت‌گرا» تقسیم می‌شود (باتالی، ۲۰۱۲).

۴-۲-۱- جریان اعتمادگرا: «ارنست سوسا» و معرفت به مثابه باور صادق ناشی از فضیلت

ارنست سوسا، به‌عنوان پیشگام و یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های معرفت‌شناسی فضیلت مدرن شناخته می‌شود. وی در مقاله کلیدی خود با عنوان «قایق و هرم: انسجام‌گرایی در برابر مبنای‌گرایی در نظریه معرفت»، استدلال کرد که هر دو نظریه مبنای‌گرایی^۴ و انسجام‌گرایی^۵ در تبیین ساختار معرفت بشری با مشکلات جدی روبه‌رو هستند. از این رو، پیشنهاد کرد که معرفت بر اساس «فضایل فکری» تعریف شود (سوسا، ۱۹۸۰). سوسا، فضیلت فکری را نوعی قابلیت شناختی معتبر یا استعدادی برای دستیابی به صدق می‌داند. از نظر او، فضایل فکری، همان توانایی‌های ذاتی یا اکتسابی انسان، مانند بینایی، حافظه و قوه استدلال استقرایی‌اند که در شرایط عادی قابل اعتماد بوده و معمولاً به باورهای صادق می‌انجامند. بر این اساس، معرفت، باور صادقی است که از کاربست این فضایل فکری حاصل شده باشد (سوسا، ۱۹۸۰، ص ۲۳). این دیدگاه، رویکردی اعتمادگرا محسوب می‌شود؛ زیرا بر قابلیت اعتماد فرایندهای شناختی پایه تأکید دارد.

1. Justification

۲. برای مرور تحولات معرفت‌شناسی از اواسط دهه ۱۹۷۰، ر.ک: پریر، ۲۰۰۱، صص ۹۵-۱۲۴.

3. Intellectual virtues

4. Foundationalism

5. Coherentism

سوسا در آثار بعدی خود، این نظریه را با تمایز میان «معرفت حیوانی»^۱ که مبتنی بر کارکرد خودکار و قابل اعتماد فضایل است و «معرفت تأملی»^۲ که مستلزم درک و توجیه سطح بالاتری از چرایی اعتماد به این فضایل است، بسط داد (سوسا، ۱۹۹۱، ص ۲۷۴). از این رو، دیدگاه او بیشترین قرابت را با رویکردهای برون‌گرایانه دارد و بر قابلیت اعتماد فضایل شناختی تأکید می‌ورزد.

۴-۲-۲- جریان مسئولیت‌گرا: «کد»، «مونتمارکوئت» و «زاگزبسکی» و معرفت به مثابه عمل فضیلت‌مدارانه

در مقابل رویکرد اعتماد‌گرای سوسا، فیلسوفانی همچون لورین کد، جیمز مونتمارکوئت و لیندا زاگزبسکی بر مسئولیت‌پذیری، عاملیت و منش عامل معرفتی تأکید کردند. از نظر آنان، فضایل فکری نه صرفاً قوای طبیعی، بلکه خصلت‌ها و ملکات اکتسابی‌اند که ریشه در شخصیت و مسئولیت‌پذیری فاعل شناسا دارند. این فضایل، بیش از آنکه استعداد‌های ذاتی باشند، به فضایل اخلاقی شباهت دارند و شامل انگیزه‌ها، گرایش‌ها و تمایلات پایداری برای جست‌وجوی حقیقت و پرهیز از خطا هستند (اشرف عدیل، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶).

لورین کد استدلال کرد که معرفت‌شناسی باید بر مسئولیت معرفتی عامل معرفتی متمرکز باشد. وی بر نقش فعال فاعل شناسا در انتخاب‌های شناختی و پاسخ‌گویی او در برابر خود و جامعه تأکید می‌کند و مسئولیت‌پذیری را فضیلت بنیادین معرفتی می‌داند. همچنین، با تأکید بر ماهیت اجتماعی معرفت، معتقد است معرفت‌شناسی نمی‌تواند صرفاً فردگرایانه باشد، بلکه باید بافت اجتماعی تولید معرفت را نیز در نظر بگیرد (کد، ۱۹۸۷، ص ۵۰-۵۱).

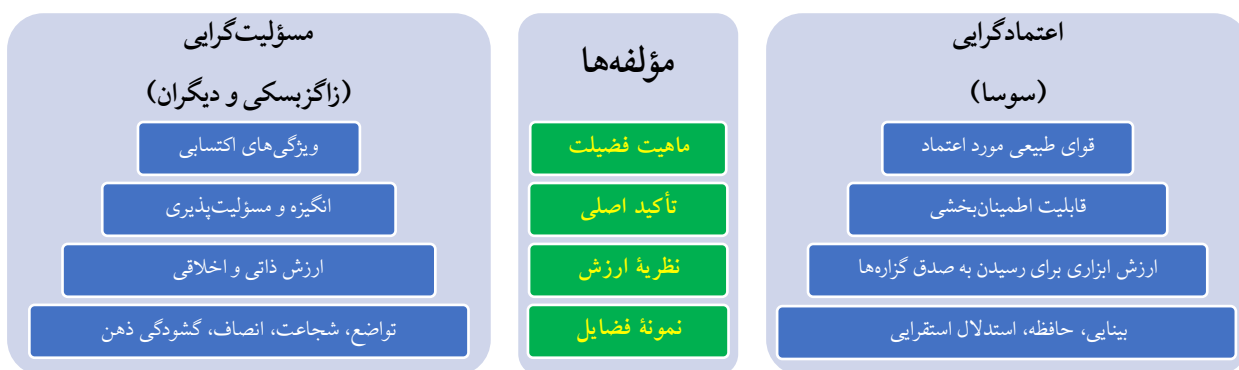
جیمز مونتمارکوئت نیز فضایل فکری را به عنوان فضایل منش تعریف می‌کند که هر حقیقت‌جویی خواهان برخورداری از آنهاست. وی «وظیفه‌شناسی فکری»^۳ را فضیلت بنیادی می‌داند؛ فضیلتی که میل به حقیقت را سامان می‌دهد و مبنای شکل‌گیری فضایل دیگری همچون انصاف، اعتدال و شجاعت فکری است (مونتمارکوئت، ۱۹۹۳، ص ۲۱).

در نهایت، لیندا زاگزبسکی، نظریه‌ای یکپارچه درباره فضایل اخلاقی و معرفتی ارائه کرد. او با هم‌سنخ دانستن فضایل اخلاقی و معرفتی، معرفت را «حالتی از تماس شناختی با واقعیت که از کاربست فضیلت فکری حاصل می‌شود» تعریف می‌کند (زاگزبسکی، ۱۹۹۶، ص ۲۷۰). از دیدگاه او، فضایل فکری، عادت‌های اکتسابی موفق هستند که انسان را به اهداف معرفتی، مانند دستیابی به حقیقت، رهنمون می‌شوند. برای نمونه، انصاف فکری، آمیزه‌ای از انگیزه عشق به حقیقت و موفقیت قابل اعتماد در رسیدن به

1. Animal knowledge
2. Reflective knowledge
3. Intellectual conscientiousness

باورهای صادق است. بر این اساس، معرفت از باور صادق تصادفی متمایز می‌شود؛ زیرا محصول عمل فضیلت‌مندانه است و از ارزش معرفتی افزوده برخوردار است.

نمودار ۱- تمایزات کلیدی دو رویکرد اعتمادگرایی و مسئولیت‌گرایی در معرفت‌شناسی فضیلت



۴-۳- وظیفه‌شناسی معرفتی: محور مشترک خوانش مسئولیت‌گرا

وجه مشترک همه نظریه‌های مسئولیت‌گرا، تأکید بر «وظیفه‌شناسی معرفتی»^۱ است. این مفهوم، همسو با وجدان اخلاقی، به معنای تلاش صادقانه، مسئولانه و خیرخواهانه برای شکل‌دهی، حفظ و بازبینی باورها بر اساس شواهد^۲ و هنجارهای عقلانی است. کوتاهی در انجام این وظیفه، به شکل‌گیری رذایل معرفتی^۳ و در نهایت، جهل مذموم و مستوجب سرزنش می‌انجامد.

با توجه به کاربردهای واژه «جهل» در سیاق‌ها و زمینه‌های گوناگون قرآن، به نظر می‌رسد قرآن کریم جهل را نه صرفاً حالتی انفعالی، یعنی فقدان دانش، بلکه شکستی فعال در عاملیت معرفتی انسان می‌داند که غالباً با رذایل اخلاقی - معرفتی همراه است. بنابراین، خوانش مسئولیت‌گرا، که بر نقش انگیزه‌ها، مسئولیت‌پذیری و فضایل رفتاری تأکید دارد، برای تحلیل مفهوم قرآنی جهل، نسبت به خوانش صرف قابلیت‌گرا که بر قابلیت اعتماد فرایندهای شناختی پایه تأکید می‌کند، مناسب‌تر به نظر می‌رسد. بر این اساس، قرآن به‌طور ضمنی فرض می‌گیرد که انسان از نوعی وجدان معرفتی یا وظیفه‌شناسی فکری برخوردار است؛ ظرفیتی که می‌تواند و باید آن را به کار گیرد و در قبال عملکرد آن مسئول باشد. در بخش بعد، این چارچوب نظری ابتدا بر ۲۴ آیه مشتقات «جهل» و سپس بر ۳۶ روایت کتاب «العقل و الجهل» اصول کافی تطبیق داده می‌شود تا نشان داده شود که جهل، در قرآن و روایات، بیش از آنکه فقدان ساده در حوزه اطلاعات باشد، رذیلتی معرفتی و مسئولیت‌محور است.

1. Epistemic conscientiousness
2. Evidence
3. Epistemic vices

۵- یافته‌ها

۵-۱- تحلیل آیات مشتقات جهل و استنباط فضایل معرفتی

در این بخش، آیاتی بررسی می‌شوند که مشتقات ریشه «جهل» در آن‌ها برای توصیف حالت‌های مذموم شناختی به کار رفته است. تحلیل این آیات در دو سطح انجام می‌شود: الف) سطح محتوایی؛ شامل شناسایی مصداق جهل در آیه و ردیلت معرفتی منشأ آن و ب) سطح هستی‌شناختی؛ شامل تبیین اینکه جهل در هر دسته، ناظر به کدام ساحت از واقعیت است؛ مانند مصداق، مفهوم، موضع‌گیری نسبت به حقیقت، روش یا انگیزه.

برای دستیابی به تحلیلی دقیق‌تر، آیات بر اساس اشتراک در ردیلت معرفتی غالب و نوع خطای شناختی، در هشت گروه دسته‌بندی شده‌اند. در این پژوهش، ملاک اصلی این دسته‌بندی، ردیلت معرفتی غالب و نوع خطای شناختی است، نه ساحت هستی‌شناختی جهل. از این جهت، ساحت هستی‌شناختی که در پایان تحلیل هر دسته بیان می‌شود، صرفاً نشان می‌دهد که خطای معرفتی مورد بحث، ناظر به کدام بُعد از واقعیت است؛ مانند خطا در روش دستیابی به معرفت، خطا در داوری و ارزش‌گذاری، خطا در انگیزش یا خطا در فهم هویت و مفاهیم. بنابراین، ساحت‌های هستی‌شناختی، حاصل تحلیل محتوایی آیات‌اند، نه معیار نخستین دسته‌بندی آن‌ها؛ از این رو، ممکن است یک آیه از برخی جهات با بیش از یک ساحت ارتباط داشته باشد، هرچند بر اساس ردیلت معرفتی غالب، در یک دسته قرار گیرد. جدول (۱) تعریف عملیاتی این ساحت‌ها را ارائه می‌کند.

جدول ۱- تعریف عملیاتی ساحت‌های هستی‌شناختی جهل در این پژوهش

تعریف عملیاتی	ساحت هستی‌شناختی
خطا در موضع‌گیری در برابر حقیقتی که شواهد آن آشکار است؛ مانند امتناع از پذیرش حق.	ساحت موضع‌گیری نسبت به حقیقت
خطا در شیوه تحصیل یا ارزیابی معرفت؛ مانند تقلید یا پذیرش خبر بدون تحقیق.	ساحت روش
خطا در ارزیابی اشخاص، اعمال یا پدیده‌ها بر اثر تعصب، ظاهرگرایی یا جانبداری.	ساحت قضاوت و ارزش‌گذاری
خطا در تصور از حقیقت انسان، خدا، ارزش‌ها یا مفاهیم بنیادین.	ساحت هویت و مفهوم
خطایی که منشأ آن غلبه هیجان، شهوت، ترس، یا انگیزه‌های غیرعقلانی بر داوری است.	ساحت انگیزه
مواردی که جهل، حاصل ترک مراقبت، غفلت یا کوتاهی در انجام وظیفه معرفتی است.	ساحت مسئولیت

توجه به این نکته ضروری است که برخی آیات، ممکن است در مرز میان دو دسته قرار گیرند؛ در آن موارد، قرائت تفسیری با ذکر دلیل انتخاب شده است.

۵-۱-۱- دسته نخست: جهل امتناعی (مقاومت در برابر حقیقت)

این نوع جهل، ناشی از امتناع آگاهانه و تعصب‌آمیز در پذیرش حقیقت، با وجود مواجهه با شواهد روشن است. از این رو، جهل امتناعی را می‌توان نوعی «اراده معطوف به نادانی» دانست. آیات زیر به این نوع جهل اشاره دارند:

﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (انعام: ۱۱۱).

﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (احقاف: ۲۳).

﴿قُلْ أَغْفِرِ اللَّهُ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ (زمر: ۶۴).

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (بقره: ۶۷).

سطح هستی‌شناختی: در این دسته، جهل در ساحت موضع‌گیری نسبت به حقیقت قرار دارد؛ یعنی فرد، حقیقت را درمی‌یابد، اما از پذیرش آن سر باز می‌زند. مصادیق این جهل در آیات یادشده، امتناع از ایمان، اصرار بر شرک با وجود دلایل روشن و معجزات، و نیز بدگمانی ناروا نسبت به خداوند است.

در آیه نخست، اوج لجاجت و تعصب معرفتی مشرکان به تصویر کشیده شده است؛ به گونه‌ای که حتی نزول فرشتگان، سخن گفتن مردگان و گرد آمدن همه نشانه‌های آشکار نیز آنان را به ایمان و انمی‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۱۲). در آیه دوم، پیامبر خدا ﷺ در مقابل درخواست‌های نامعقول مشرکان قرار گرفته و از اینکه آنها با وجود دیدن نشانه‌های روشن، همچنان دنبال نشانه‌های دیگری هستند، دل‌آزرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۳۶). در آیه سوم نیز پیامبر اکرم ﷺ از درخواست مشرکان مبنی بر پرستش غیر خدا، با وجود آشکار بودن بطلان آن، اظهار شگفتی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۹۰). در آیه چهارم، بنی‌اسرائیل با وجود آگاهی از ارتباط حضرت موسی ﷺ با وحی، فرمان الهی درباره ذبح گاو را به تمسخر حمل می‌کنند؛ برداشتی که برخاسته از پیش‌داوری و سوءفهم آنان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸۶).

در این آیات، جهل صرفاً به معنای ناآگاهی نیست، بلکه نوعی مقاومت آگاهانه در برابر حقیقت است. عامل معرفتی، تحت تأثیر پیش‌فرض‌های نادرست، تعصبات یا منافع شخصی، نسبت به شواهد روشن بی‌اعتنا می‌شود. در برابر این رذیلت، فضیلت تمکین در برابر شواهد قرار دارد؛ فضیلتی که فاعل شناسا را ملزم می‌کند در پرتو شواهد معتبر، باورهای پیشین خود را بازنگری و در صورت لزوم اصلاح کند (بائر، ۲۰۱۲، ص ۶۵). بر این اساس، مهم‌ترین رذایل معرفتی این دسته عبارت‌اند از: تعصب، انعطاف‌ناپذیری

ذهنی، شرطی شدگی با پیش فرض های نادرست و فقدان تواضع معرفتی؛ و فضایل متناظر آن ها نیز شامل تمکین در برابر شواهد، گشودگی ذهن (تمایل فعال به شنیدن دیدگاه ها و استدلال های مخالف) و تواضع معرفتی (پذیرش محدودیت های معرفتی و امکان خطا) است.

۵-۱-۲- دسته دوم: جهل تقلیدی (شکست در ارزیابی نقادانه)

این جهل تقلیدی، حاصل پیروی غیرنقادانه از سنت ها، عادت ها یا گفتار دیگران، بدون اندیشه و بررسی است. آیات زیر ناظر به این نوع جهل اند:

﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف: ۱۳۸).

﴿يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (آل عمران: ۱۵۴).

﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾ (فتح: ۲۶).

سطح هستی شناختی: در این دسته، جهل در ساحت روش دستیابی به معرفت قرار دارد؛ بدین معنا که فرد، به جای تحقیق و ارزیابی نقادانه، از دیگران تقلید می کند.

در آیه نخست، بنی اسرائیل اندکی پس از نجات معجزه آسا از فرعون، با مشاهده قومی بت پرست، بدون هیچ تأملی از حضرت موسی علیه السلام درخواست می کنند برای آنان نیز معبودی همانند بت های آن قوم قرار دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۲۷). آیه دوم، منافقان را پس از جنگ احد توصیف می کند که بر اثر نگرش های جاهلی، درباره خداوند گمان های نادرست پیدا کرده بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۶۳). آیه سوم نیز به ماجرای صلح حدیبیه اشاره دارد؛ جایی که تعصب قبیله ای مشرکان، آنان را از پذیرش حق و تشخیص مصلحت بازداشت (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۷۴).

در این آیات، مهم ترین مصادیق جهل عبارت اند از: تقلید کورکورانه، گمان های باطل و تعصب جاهلی. رذایل معرفتی متناظر با این رفتارها شامل سهل انگاری معرفتی، فقدان تفکر انتقادی، داوری شتاب زده و مسئولیت ناپذیری در قبال باورهاست. در مقابل، فضایل معرفتی قابل استنباط از این آیات عبارت اند از: تأمل انتقادی، احتیاط معرفتی، استقلال فکری و وظیفه شناسی معرفتی.

۵-۱-۳- دسته سوم: جهل تعصبی (داوری بر اساس هوای نفس و ظواهر)

این نوع جهل زمانی رخ می دهد که تمایلات نفسانی، تعصبات یا ملاک های ظاهری، جایگزین معیارهای عقلانی و عادلانه در داوری شوند. آیات زیر ناظر به این گونه از جهل اند:

﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ (مائده: ۵۰).

﴿وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ (هود: ۲۹).

﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (هود: ۴۶).

سطح هستی‌شناختی: این دسته، جهل در ساحت قضاوت و ارزش‌گذاری است؛ بدین معنا که فرد میان ظاهر و باطن تمایز نمی‌گذارد و داوری خود را بر پایه معیارهای نادرست سامان می‌دهد.

آیه نخست خطاب به پیامبر ﷺ است که میان برخی از گروه‌ها، که احتمالاً هنوز تحت تأثیر تعصبات قبیله‌ای بودند، قضاوت کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۵۶). «حکم الجاهلیة» به معنای قضاوت بر مبنای عادات، تعصبات قومی و هواهای نفسانی، نه معیارهای الهی و عادلانه است. این آیه نشان می‌دهد که جهل، تنها یک کاستی نظری نیست، بلکه در عرصه داوری و عمل نیز ظهور می‌یابد.

در آیه دوم، سران متکبر قوم نوح ﷺ، پیروان مؤمن او را، که عمدتاً از طبقات فرو دست جامعه بودند، خوار می‌شمارند و ایمان آنان را بی‌ارزش تلقی می‌کنند. حضرت نوح ﷺ این نگرش را ناشی از جهل می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۳۶). در اینجا، تکبر برخاسته از ثروت و جایگاه اجتماعی، مانع شناخت کرامت حقیقی انسان‌ها شده و به داوری نادرست انجامیده است؛ نوعی ناپییبایی معرفتی که از نظام ارزش‌گذاری ناصحیح سرچشمه می‌گیرد (ویتکامب، ۲۰۱۷، ص ۵۱۷).

در آیه سوم نیز خداوند حضرت نوح ﷺ را از درخواست نجات فرزندش، صرفاً بر اساس پیوند نسبی، باز می‌دارد و او را از قرار گرفتن در شمار جاهلان بر حذر می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۳۷). مصادیق جهل در این آیات، حکم جاهلی، تکبر در داوری و جانبداری خویشاوندی است. رذایل معرفتی هوای نفس، خودمحوری، تکبر معرفتی و فقدان انصاف در این دسته مشاهده می‌شود؛ بر این اساس، فضایل مقابله‌کننده با آنها عبارت‌اند از: بی‌طرفی، انصاف فکری، تواضع معرفتی و داوری بر اساس معیارهای عقلانی.

در کنار آیات این دسته، آیه ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ (بقره: ۲۷۳) نیز قرار دارد که از یک جهت می‌توان آن را مصداق داوری بر اساس ظاهر دانست. با این حال، بیشتر مفسران، از جمله علامه طباطبایی، این آیه را ناظر به جهل مصداقی، یعنی ناآگاهی صرف از واقعیت، دانسته‌اند و آن را متضمن نکوهش اخلاقی مستقیم نمی‌شمارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۹). بنابراین، هرچند می‌توان از منظر معرفت‌شناسی معاصر آن را نوعی قضاوت ظاهر بینانه تلقی کرد، اما چون قرآن این وضعیت را به‌عنوان رذیلت معرفتی نکوهش نکرده، باید آن را موردی مرزی دانست که خارج از دسته‌بندی جهل‌های مذموم این پژوهش قرار می‌گیرد.

۵-۱-۴- دسته چهارم: جهل روشی (نادیده گرفتن اصول صحیح کسب معرفت)

این دسته به آیاتی اختصاص دارد که در آنها جهل، حاصل به‌کارگیری روش نادرست در کسب معرفت است. آیه زیر بیانگر این نوع جهل است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ (حجرات: ۶).

سطح هستی‌شناختی: جهل در ساحت روش است؛ یعنی فرد، به جای تحقیق و بررسی، خبر را بدون ارزیابی می‌پذیرد.

این آیه، یکی از مهم‌ترین قواعد معرفتی - اخلاقی قرآن را بیان می‌کند. بر اساس آن، پذیرش بی‌تحقیق خبر از منبعی غیر موثق، می‌تواند به تصمیم نادرست و ظلم به دیگران بینجامد؛ چنین رفتاری «جهالت» نامیده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۲). در اینجا، مصداق جهل، اعتماد شتاب‌زده به اخبار و اقدام بر اساس اطلاعات بررسی‌نشده است. ردیلت معرفتی متناظر با آن، سهل‌انگاری معرفتی و فقدان مسئولیت‌پذیری در قبال باورهاست و فضایل مقابله‌کننده با آن نیز تبیین، احتیاط معرفتی و تحقیق و بررسی است.

۵-۱-۵- دسته پنجم: جهل هویتی (خطاهای انسان‌شناختی)

این نوع جهل ناظر به خطا در فهم ماهیت، کرامت ذاتی، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های وجودی انسان، یا برداشت نادرست از خداوند و نظام ارزش‌هاست. دو آیه زیر در این دسته قرار می‌گیرند:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب: ۷۲).

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب: ۳۳).

سطح هستی‌شناختی: جهل در ساحت مفهوم و هویت است؛ یعنی فرد، شناخت درستی از خود، خدا یا نظام ارزش‌ها ندارد.

در آیه نخست، پذیرش امانت الهی از سوی انسان مطرح شده است. مفسران در تفسیر «جهول» دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ برخی آن را بیانگر شدت جهل و برخی ناظر به ظلم انسان نسبت به خویش در پذیرش مسئولیتی سنگین دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۵۰). تحلیل حاضر نیز تنها یکی از قرائت‌های ممکن از آیه است.

در آیه دوم، خطاب به همسران پیامبر ﷺ، از «تبرج جاهلیت» نهی شده است. تبرج، به معنای خودنمایی و آشکار ساختن زینت‌ها به گونه‌ای است که کرامت و حرمت زن را مخدوش می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۸). قرآن این رفتار را از ویژگی‌های فرهنگ جاهلی می‌شمارد؛ زیرا بر نوعی خودشناسی تحریف‌شده و ارزش‌گذاری نادرست استوار است؛ به گونه‌ای که انسان ارزش خود را در جلب توجه دیگران می‌جوید، نه در کرامت ذاتی و تقوای الهی.

در این دسته، مصادیق جهل عبارت‌اند از: پذیرش امانت الهی بدون درک کامل پیامدهای آن و رفتارهای برخاسته از خودشناسی تحریف‌شده، مانند تبرج جاهلی. بر این اساس، فقدان خودشناسی واقع‌بینانه و خودکم‌بینی یا خودبزرگ‌بینی کاذب، از مهم‌ترین رذایل معرفتی این بخش به شمار می‌روند. فضایل مقابله‌کننده نیز خودشناسی معرفتی، احترام به کرامت ذاتی انسان و شناخت صحیح توانایی‌ها و محدودیت‌های خویش است؛ فضایی که مبنای تصمیم‌گیری عقلانی و مسئولانه را فراهم می‌آورند.

۵-۱-۶- دسته ششم: جهل انگیزشی (غلبه جهت‌گیری‌های انگیزشی بر تشخیص حقیقت)

این نوع جهل، زمانی رخ می‌دهد که جهت‌گیری‌های انگیزشی فرد، مانند شهوات، امیال نفسانی، حسادت یا حتی خیرخواهی افراطی، بر عقل و تشخیص حقیقت غلبه کند و او را از داوری واقع‌بینانه و منصفانه بازدارد. آیات این دسته را می‌توان در دو زیرگروه بررسی کرد.

۵-۱-۶-۱- جهل انگیزشی شهوانی (غلبه امیال و شهوات)

آیات زیر در این گروه جای می‌گیرند:

﴿وَالَّا تَصْرِفُ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (یوسف: ۳۳).

﴿أَنتُمْ كُنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (نمل: ۵۵).

﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ (یوسف: ۸۹).

سطح هستی‌شناختی: جهل در ساحت انگیزه است؛ بدین معنا که فرد، با وجود تشخیص درست، بر اثر غلبه شهوت یا هیجانات نفسانی مذموم عمل می‌کند. آیه نخست به ماجرای درخواست نامشروع همسر عزیز مصر از حضرت یوسف علیه السلام و خودداری او از تن دادن به این خواسته نامشروع اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۷۵). آیه دوم نیز به تمایل قوم لوط به تمتع جنسی از هم‌جنسان خود اشاره دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۷، ص ۳۵۶). آیه سوم به رفتار برادران حضرت یوسف علیه السلام اشاره می‌کند که او را در چاه افکندند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۵۳). در این آیات، مصادیق جهل، تسلیم شدن در برابر شهوات و عمل تحت تأثیر هیجان‌های منفی، مانند حسادت، است. رذایل معرفتی مستخرج از این آیات شامل فقدان خویشتن‌داری و عفت است. در مقابل، فضایل معرفتی مقابله‌کننده با این رذایل، خویشتن‌داری، عفت و تعقل است.

۵-۱-۶-۲- جهل انگیزشی خیرخواهانه (غلبه شوق هدایت بر صبر و تسلیم)

آیه زیر مصداق این نوع از جهل است:

﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (انعام: ۳۵).

سطح هستی‌شناختی: جهل در این آیه نیز در ساحت انگیزه قرار دارد؛ اما برخلاف زیرگروه پیشین، انگیزه مورد نظر نه شهوت یا هوای نفس، بلکه شوق خیرخواهانه است. با این حال، این شوق، اگر با صبر و تسلیم همراه نباشد، به بی‌تابی می‌انجامد که خود نوعی نقص در سعه صدر محسوب می‌شود.

این آیه، هرچند از جهت غلبه یک جهت‌گیری انگیزشی بر تشخیص درست، با آیات پیشین شباهت دارد، اما از نظر محتوایی تفاوتی اساسی با آنها دارد. در اینجا، انگیزه‌ای که بر تشخیص حقیقت غلبه می‌کند، نه شهوت یا حسادت، بلکه شوق خیرخواهانه برای هدایت مردم است. با این حال، این شوق خیرخواهانه، اگر با صبر و تسلیم در برابر اراده الهی همراه نباشد، می‌تواند به بی‌تابی و ناامیدی بینجامد که با مقام پیامبر سازگار

نیست. تعبیر «فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ» در اینجا، نهی ای تربیتی است و نشان می دهد دامنه مفهوم جهل در قرآن، فراتر از رذایل اخلاقی - معرفتی است و گاه به معنای «نارسایی در سعه صدر» نیز به کار می رود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۷۵). در این آیه، خداوند پیامبر ﷺ را از احساس ناامیدی و بی تابی برای هدایت سریع همه مردم بر حذر می دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۵۸). این بی تابی، که ناشی از شوق خیرخواهانه، اما بدون در نظر گرفتن همه ابعاد قضیه، از جمله اراده الهی و اختیار انسان است، نوعی جهل شمرده شده است. بنابراین، این آیه را باید نوعی نقص در سعه صدر به شمار آورد که، اگرچه مذموم است، از جنس رذایل اخلاقی شهبوانی نیست. فضیلت مقابله گر با این نوع جهل نیز شکیبایی معرفتی و سعه صدر است.

۵-۱-۷- دسته هفتم: جهل غفلت آمیز (سهل انگاری در مسئولیت معرفتی)

این آیات با دسته های پیشین اندکی متفاوت اند. آیات این گروه، اگرچه در نگاه نخست به غفلت به عنوان عامل گناه اشاره می کنند، اما با تحلیل دقیق تر، اراده و مسئولیت انسان در وقوع این غفلت آشکار می شود. در این آیات، جهل نه به معنای ناتوانی ذهنی یا فقدان غیرارادی دانش، بلکه به منزله حالتی از بی توجهی عامدانه و سهل انگاری در مسئولیت پذیری تفسیر می شود. فرد، با وجود امکان هوشیاری و انتخاب آگاهانه، به دلایلی مانند پیروی از هوای نفس یا کاهش مراقبت از خویش، خود را در وضعیت غفلت قرار می دهد و مرتکب گناه می شود. سه آیه زیر در این گروه جای می گیرند:

﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ (نساء: ۱۷).

﴿أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انعام: ۵۴).

﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل: ۱۱۹).

سطح هستی شناختی: جهل در ساحت «مسئولیت» است؛ بدین معنا که فرد در پرورش و به کارگیری فضیلت، دچار غفلت و کوتاهی شده است. جهل در این آیات، به ارتکاب گناه بر اثر غفلت اشاره دارد و رذیلت معرفتی مستنبط از آن، سهل انگاری در مسئولیت پذیری یا بی توجهی عامدانه به وظایف است. فضیلت متناظر نیز توبه و بازگشت آگاهانه از مسیر خطاست. امکان توبه در این آیات، نه به معنای رفع مسئولیت انسان نسبت به جهل خویش، بلکه نشان دهنده مسیری برای جبران این قصور ارادی است. از منظر معرفت شناسی فضیلت، غفلت در اینجا نوعی کم کاری اخلاقی - معرفتی به شمار می رود؛ بدین معنا که فرد در پرورش و به کارگیری فضیلت، توجه و مراقبت لازم را نداشته است.

بنابراین، جهل ناشی از این غفلت، کاملاً قابل سرزنش و مستحق توبیخ است. توبه نیز در این آیات، فضیلتی فکری و عملی محسوب می شود که مستلزم بازگشت آگاهانه از مسیر غفلت و انتخاب عمدی راه اصلاح است. این آیات به روشنی نشان می دهند که چگونه جهل برآمده از غفلت، به عنوان عملی ارادی و

ناپسند، با توبه، به عنوان عملی ارادی و فضیلت‌مند، جایگزین می‌شود و مسیر انسان را به سوی معرفت باز می‌گرداند.

جدول ۲- تحلیل معرفت‌شناختی آیات مربوط به مشقت‌ها و آزار جهل

ردیف	نوع جهل	آیات مورد بحث	مصادیق جهل	ردایل معرفتی مستخرج	فضایل معرفتی مستنبط
۱	جهل امتناعی (مقاومت در برابر حقیقت)	﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَذْبَحُوا بِحُرُوفٍ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ بقره/۶۷ ﴿وَلَوْ أَنَّا زُنَّاتْنَا لِنَرَّاهُنَّ الْمَتَابِكَةَ وَأُخِّرْتُمْ عَلَيْهِنَّ كُلُّ شَيْءٍ فَبَلَّا مَا كَانُوا يَلْوِيوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ انعام/۱۱۱ ﴿قَالَ إِنَّمَا اتَّبَعْتُ عِندَ اللَّهِ وَابْتَلَاكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنْ أَزْكَمَ قَوْمًا يَجْهَلُونَ﴾ احقاف/۲۳ ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّبِعُونَ﴾ زمر/۶۴	- اصرار بر شرک علی‌رغم ارائه دلایل معجزات یا درک فطری حقیقت - ظن ناورا درباره معبود	✓ تعصب ✓ انعطاف‌ناپذیری ✓ ذهنی ✓ شرطی‌شدگی با پیش‌فرض‌های نادرست ✓ عدم تواضع معرفتی	✓ تمکین در برابر شواهد ✓ انفتاح ذهن ✓ تواضع معرفتی
۲	جهل تقلیدی (شکست در ارزیابی نقادانه)	﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَتَّبِعُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ اعراف/۱۳۸ ﴿لَمْ يَكُنْ لَكُمْ مِنْ بَعْدِ الْعَمِّ أَمَّةٌ تَعْبُدُونَ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ قَدْ أَهْمْتُمْ أَنْفُسَهُمْ يَتَّبِعُونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَ الْجَاهِلِينَ﴾ آل عمران/۱۵۴ ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ﴾ فتح/۲۶	- تقلید کورکورانه - گمان‌های باطل - تعصب ناروا	✓ سهل‌انگاری معرفتی ✓ فقدان تفکر انتقادی ✓ استنجا شب‌زده ✓ عدم مسئولیت‌پذیری در قبال باورها	✓ تأمل انتقادی ✓ احتیاط معرفتی ✓ استقلال فکری ✓ وظیفه‌شناسی معرفتی
۳	جهل تعصبی (داوری بر اساس هوای نفس و ظواهر)	﴿اتَّخَذَ الْجَاهِلِيُّونَ يَتْلُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا يَقُومُ يَوْمَهُمْ﴾ مائده/۵۰ ﴿وَمَا أَنَا بِطَّارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاؤُ رَحْمَةٍ وَلَكِنْ أَرْأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ﴾ هود/۲۹ ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ نَسِيَ مِنْ أَهْلِكَ إِثْمَ عَمَلٍ غَيْرٍ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ هود/۴۶ ﴿يَخْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْيَاءً مِنَ التَّعَفُّفِ﴾ بقره/۲۷۳ (مورد مرزی)	- طلب حکم جاهلی - قضاوت بر اساس ظواهر - تکبر در قضاوت - جانبداری از خویشاوندان	✓ هوای نفس ✓ خودمحوری ✓ تکبر معرفتی ✓ فقدان انصاف	✓ بی‌طرفی ✓ انصاف فکری ✓ تواضع معرفتی ✓ قضاوت بر اساس موازین عقلانی
۴	جهل روشی (نادیده گرفتن اصول صحیح کسب معرفت)	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ حجرات/۶	- اعتماد سادملوحانه به حرف دیگران - اقدام بر اساس خبر بدون تحقیق	✓ سهل‌انگاری معرفتی ✓ عدم مسئولیت‌پذیری در قبال باورها	✓ تبیین، احتیاط معرفتی ✓ تحقیق و بررسی
۵	جهل هویتی (خطاهای انسان‌شناختی)	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ احزاب/۳۳ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُلًا﴾ احزاب/۷۲	- پذیرش امانت الهی (مسئولیت) بدون درک کامل تبعات آن - رفتارهای ناشی از خودشناسی تحریف‌شده	✓ فقدان خودشناسی واقع‌بینانه ✓ خودکم‌بینی	✓ خودشناسی معرفتی ✓ احترام به کرامت ذاتی خویش
۶	جهل انگیزشی (غلبه جهت‌گیری‌های انگیزشی بر تشخیص حقیقت)	(جهل انگیزشی خیرخواهانه: غلبه شوق و هدایت بر صبر و تسلیم): ﴿وَأَنْ كَانَ كَرِهَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ ... وَتَوَلَّى شَاءَ اللَّهُ لَجَمَّتْهُمْ عَلَى الْهَدَىٰ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ انعام/۳۵ (جهل انگیزشی شهوانی: غلبه امیال و شهوات): ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ يوسف/۳۳ ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يَوْسُفُ وَأَخِيهِ إِذْ أَتَيْتُمُ جَاهِلُونَ﴾ يوسف/۸۹ ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْغَالِينَ﴾ شعراء/۵۵ ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ نساء/۱۷ ﴿أَلَمْ تَنْتَفِعُوا بِمَا فَعَلْتُمْ سَوَاءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَلْهَمَ الْغَفُورَ رَحِيمَ﴾ انعام/۴۵ ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ نحل/۱۱۹	- تسلیم در برابر شهوات - تأثیرپذیری از هیجانات منفی مانند حسادت - بی‌تابی - ناامیدی	✓ فقدان ✓ خویش‌داری ✓ فقدان عفت ✓ شکیبایی معرفتی	✓ خویش‌داری ✓ عفت ✓ تقفل ✓ شکیبایی معرفتی
۷	جهل غفلت‌آمیز (سهل‌انگاری در مسئولیت معرفتی)	(جهل انگیزشی خیرخواهانه: غلبه شوق و هدایت بر صبر و تسلیم): ﴿وَأَنْ كَانَ كَرِهَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ ... وَتَوَلَّى شَاءَ اللَّهُ لَجَمَّتْهُمْ عَلَى الْهَدَىٰ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ انعام/۳۵ (جهل انگیزشی شهوانی: غلبه امیال و شهوات): ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ يوسف/۳۳ ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يَوْسُفُ وَأَخِيهِ إِذْ أَتَيْتُمُ جَاهِلُونَ﴾ يوسف/۸۹ ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْغَالِينَ﴾ شعراء/۵۵ ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾ نساء/۱۷ ﴿أَلَمْ تَنْتَفِعُوا بِمَا فَعَلْتُمْ سَوَاءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَلْهَمَ الْغَفُورَ رَحِيمَ﴾ انعام/۴۵ ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ نحل/۱۱۹	- ارتکاب گناه	✓ سهل‌انگاری در مسئولیت‌پذیری ✓ بی‌توجهی عمدانه به تکالیف و وظایف	✓ امکان انتخاب توبه ✓ بازگشت از مسیر اشتباه
۸	دستورالعمل مواجهه فضیلت‌مندانه با جهل	﴿خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ اعراف/۱۹۹ ﴿وَعِبَادَ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوًّا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ فرقان/۶۳ ﴿وَإِذَا سَأِلُوا عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالُوا إِنَّا سَأَلْنَاكُمْ سَلَامًا عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ قصص/۵۵	- انتخاب تقابل و درگیری در مواجهه با جاهلان - برخورد غیرصلح‌آمیز در مواجهه با جاهلان - عدم تسامح و گذشت در مواجهه با جاهلان	✓ تعصب ✓ تکبر ✓ خشم ✓ کینه ✓ لجاجت	✓ خویش‌داری معرفتی ✓ وقار ✓ متانت ✓ حکمت عملی

۸-۱-۵- دستورالعمل مواجهه فضیلت‌مندانه با جهل

سه آیه از مشتقات «جهل»، به بیان نوعی از جهل نمی‌پردازند، بلکه دستورالعملی برای مواجهه فضیلت‌مندانه با جاهلان ارائه می‌کنند. بر این اساس، این آیات که الگوی رفتاری صحیح در برابر جاهلان را ترسیم می‌کنند، به صورت مستقل بررسی می‌شوند:

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان: ۶۳).
﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ (قصص: ۵۵).

﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (اعراف: ۱۹۹).

این آیات، هرچند به جاهلان اشاره دارند، درصدد تبیین گونه‌ای از جهل نیستند، بلکه دستورالعملی برای مواجهه فضیلت‌مندانه با آنان ارائه می‌کنند. در واقع، نوعی راهبرد کلان برای مواجهه با همه انواع جهل عرضه شده و مؤمنان به سه رفتار فضیلت‌مندانه فراخوانده شده‌اند:

- ۱- پرهیز از تقابل و درگیری؛ یعنی وارد مجادله‌های بی‌ثمر با جاهلان نشوند.
- ۲- پاسخ صلح‌آمیز؛ یعنی با رفتاری محترمانه و مسالمت‌آمیز، چرخه خشونت گفتاری و رفتاری را متوقف سازند.

۳- تسامح و گذشت؛ یعنی از خطاهای آنان درگذرند و بزرگواری پیشه کنند.

این آیات، تجلی نهایی فضایل معرفتی‌اند و دسته‌ای مستقل، اما فراتر از دسته‌های پیشین را تشکیل می‌دهند؛ زیرا به جای بیان مصادیق جهل، الگوی مواجهه با آن را ترسیم می‌کنند. این رفتارها به‌طور مستقیم با رذایلی همچون تعصب، تکبر، خشم، کینه و لجاجت مقابله می‌کنند. از مهم‌ترین فضایل معرفتی مستنبط از این آیات می‌توان به خویش‌داری معرفتی، وقار، متانت و حکمت عملی اشاره کرد.

۲-۵- تحلیل روایات کتاب «العقل و الجهل»/اصول کافی

برای تکمیل تحلیل قرآنی و نشان دادن پیوستگی معنایی میان قرآن و سنت، همه روایات کتاب «العقل و الجهل» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰-۲۹)، بدون حذف یا گزینش، با همان روش سه‌مرحله‌ای شناسایی مصداق جهل، کشف رذیلت و استنباط فضیلت بررسی شده‌اند. مهم‌ترین یافته‌های این بخش عبارت‌اند از:

۱-۲-۵- همگرایی بنیادین میان قرآن و روایات

تحلیل روایات نشان می‌دهد که هر یک از دسته‌های هفت‌گانه جهل در قرآن، پشتوانه روایی روشنی دارد. برای نمونه، «جهل امتناعی» با روایاتی همسو است که عقل را محبوب‌ترین مخلوق خداوند معرفی و جهل را در برابر آن قرار می‌دهند؛ چنان‌که در حدیث نخست این باب آمده است: «مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰). همچنین «جهل تقلیدی» با روایاتی که پیروی کورکورانه از گذشتگان را نکوهش می‌کنند، هماهنگ است؛ مانند فرازی از حدیث ۱۲: «بَلَّ نَبَّعٌ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» (همان،

ص ۱۴). «جهل تعصبی» نیز با روایاتی که خودپسندی را نشانه ضعف عقل می‌دانند، همخوانی دارد؛ چنان‌که در حدیث ۳۱ آمده است: «إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ» (همان، ص ۲۷). افزون بر این، «جهل روشی» با روایاتی که اقدام بدون علم را نکوهش می‌کنند، مطابقت دارد؛ مانند حدیث ۲۹: «مَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بَغَيْرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ» (همان، ص ۲۶). «جهل غفلت‌آمیز» نیز با فراز «التَّذَكُّرُ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ وَالسَّهْوِ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ» تأیید می‌شود (همان، ص ۱۱).

برای نشان دادن نحوه توزیع این هم‌پوشانی‌ها، جدول (۳) احادیثی را که با انواع هفت‌گانه جهل قرآنی هم‌پوشانی مستقیم دارند، ارائه می‌کند. در این جدول، تنها احادیثی آمده‌اند که با این دسته‌بندی ارتباط مستقیم دارند؛ بنابراین، احادیث ۱-۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۷-۲۴، ۲۶-۲۸، ۳۰، ۳۲ و ۳۴-۳۶، که از نظر مضمونی با این دسته‌بندی متناظر نیستند، در جدول ذکر نشده‌اند؛ هرچند در تحلیل‌های کیفی و جمع‌بندی نهایی، به‌عنوان چارچوب تمهیدی و ارزش‌گذارانه، برای تبیین نقش عقل به‌مثابه مبنای تکلیف و معیار ارزش‌گذاری معرفت، مورد توجه قرار گرفته‌اند.

همچنین احادیثی مانند ۲۵، ۳۰ و ۳۳، که به‌طور کلی بر مذمومیت ذاتی جهل تأکید دارند، مؤید همه دسته‌ها هستند؛ اما چون به هیچ‌یک از دسته‌های هفت‌گانه اختصاص ندارند، در جدول (۳) درج نشده‌اند.

جدول ۳- دسته‌بندی روایات کتاب «العقل و الجهل» بر اساس انواع جهل قرآنی

نوع جهل	احادیث مرتبط	فراز مربوطه
جهل امتناعی	۱۴	التَّسْلِيمُ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ، وَالشَّكُّ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ
جهل تقلیدی	۱۲	بَلْ تَتَّبِعْ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا
جهل تعصبی	۱۴ ۳۱	وَالْإِنْصَافُ وَضِدُّه الْحَمِيَّةُ إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى ضَعْفِ عَقْلِهِ
جهل روشی	۱۰ ۲۹	يُطِيعُ الشَّيْطَانَ مَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بَغَيْرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ
جهل هویتی	۱۴ ۱۶	التَّوَاضُّعُ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ، وَالْكِبَرُ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ إِنَّ قُلُوبَ الْجُهَالِ ... تَرْتَهِنُهَا الْمُنَى وَتَسْتَعْلِقُهَا الْخَدَائِعُ
جهل انگیزشی	۱۴ ۱۶	الصَّبْرُ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ، وَالْجَزَعُ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ إِنَّ قُلُوبَ الْجُهَالِ تَسْتَفِزُّهَا الْأَطْمَاعُ ...
جهل غفلت‌آمیز	۱۴	التَّذَكُّرُ مِنْ جُنُودِ الْعَقْلِ، وَالسَّهْوُ مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ

۵-۲-۲- نظام دوقطبی فضایل و رذایل در حدیث جنود عقل و جهل

مهم‌ترین و مفصل‌ترین روایت این باب، حدیث «جنود عقل و جهل» است. در این روایت، پس از آفرینش عقل و جهل، خداوند برای عقل، ۷۵ لشکر و برای جهل نیز ۷۵ سپاه قرار می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱). این لشکریان، همان فضایل و رذایل اخلاقی - معرفتی‌اند که در سلوک فردی و اجتماعی انسان تجلی می‌یابند. مجلسی در شرح این حدیث، «جند» را به معنای «عسکر، اعوان و انصار» دانسته و تأکید می‌کند که هر یک از این صفات، به سبب کثرت اقسام و شعب خود، «کأَنَّهُ جند» هستند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۵). این تفسیر نشان می‌دهد که مراد از این لشکریان، صفات و ملکات پایدار نفسانی است، نه موجودات خارجی.

از میان این ۷۵ سپاه، برخی ارتباط مستقیم با دسته‌بندی هفت‌گانه جهل در قرآن دارند. برای نمونه، تقابل «تواضع» و «کبر» در این روایت، با «جهل تعصبی» متناظر است؛ زیرا در تحلیل آیات نیز این نوع جهل، برخاسته از تکبر و خودبرتربینی دانسته شد. همچنین تقابل «صبر» و «جزع» با «جهل انگیزشی» هماهنگ است؛ چنان‌که در آیاتی مانند (انعام: ۳۵) (نهی پیامبر از بی‌تابی) و (یوسف: ۳۳) (خودداری از تسلیم در برابر شهوات) مشاهده شد.

نمونه دیگر، تقابل «انصاف» و «حمیت» است. انصاف از جنود عقل و حمیت از جنود جهل شمرده شده و با «جهل تعصبی» و آیه «حَمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ» (فتح: ۲۶) هماهنگی کامل دارد. همچنین تقابل «تؤدة» و «تسرع» با «جهل تقلیدی» مرتبط است؛ زیرا در آن، فرد بدون تأمل و تحقیق، شتاب‌زده از دیگران پیروی می‌کند. تقابل «تذکر» و «سهو» نیز با «جهل غفلت‌آمیز» متناظر است؛ همان جهلی که در آیات (نساء: ۱۷)، (انعام: ۵۴) و (نحل: ۱۱۹) با تعبیر «عَمِلُوا الشُّوْءَ بِجَهَالَةٍ» بیان شده است.

این روایت نشان می‌دهد که جهل در سنت امامیه، صرفاً فقدان علم یا حالتی انفعالی نیست، بلکه نیرویی فعال و سازمان‌یافته از رذایل اخلاقی - معرفتی است که در برابر لشکر عقل صف‌آرایی می‌کند. هر یک از این رذایل، در تحلیل آیات قرآن نیز به عنوان عامل جهل شناسایی شد. این تصویر دوقطبی، همسویی چشمگیری با تعریف لیندا زاگربسکی از «رذیلت معرفتی» دارد؛ تعریفی که رذیلت معرفتی را شکست در انگیزه حقیقت‌جویی می‌داند؛ شکستی که ریشه در منش و خوی‌های پایدار عامل معرفتی دارد، نه صرفاً در نقص شناختی یا کمبود اطلاعات.

۵-۲-۳- جمع‌بندی روایات

یافته‌های روایی، سه نکته اساسی را تأیید می‌کنند:

۱. محوریت مسئولیت معرفتی: انسان در قبال به‌کارگیری عقل خویش مسئول است: «يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱).
۲. هم‌راستایی فضایل اخلاقی و معرفتی: فضایی مانند تواضع، صبر و انصاف، هم فضایل اخلاقی‌اند و هم از شرایط دستیابی به معرفت به شمار می‌روند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱).

۳. مذمومیت ذاتی جهل: جهل در روایات، نه یک نقص شناختی خنثی، بلکه «ذُلّ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶)، «نکراء» و «شیطنه» معرفی شده است: «فَقَالَ تِلْكَ التَّكْرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ وَهِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَلَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱).

بدین‌سان، روایات کتاب «العقل و الجهل» نه تنها تحلیل قرآنی را تأیید می‌کنند، بلکه شبکه مفهومی فضایل و رذایل معرفتی را با تفصیل بیشتری ترسیم می‌نمایند.

۶- بحث و جمع‌بندی یافته‌ها

۶-۱- خلاصه یافته‌ها

تحلیل آیات حاوی مشتقات «جهل» نشان داد که این مفهوم در قرآن، طیفی از معانی را دربرمی‌گیرد. در یک سوی این طیف، جهل مصداقی قرار دارد که لزوماً نکوهیده نیست (بقره: ۲۷۳). در سوی دیگر، گونه‌های مختلف جهل مذموم قرار دارند که همگی ریشه در رذایل اخلاقی - معرفتی دارند: جهل امتناعی (مقاومت در برابر حقیقت)، جهل تقلیدی (پیروی کورکورانه)، جهل تعصبی (داوری بر اساس هوای نفس)، جهل روشی (نادیده‌گرفتن اصول صحیح کسب معرفت)، جهل هویتی (خطا در شناخت خود و ارزش‌ها)، جهل انگیزشی (غلبه جهت‌گیری‌های انگیزشی بر تشخیص حقیقت) و جهل غفلت‌آمیز (سهل‌انگاری در مسئولیت معرفتی).

تحلیل روایات کتاب «العقل و الجهل» کافی، به‌ویژه حدیث «جنود العقل و الجهل»، نیز این دسته‌بندی را تأیید و تقویت کرد. در این روایات، جهل نه یک نقص شناختی خنثی، بلکه «ذُلّ»، «نکراء» و «شیطنه» معرفی شده و در برابر عقل، به عنوان محبوب‌ترین مخلوق خدا، قرار گرفته است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که جهل در قرآن، صرفاً یک وضعیت ایستای فقدان دانش نیست، بلکه در بیشتر موارد - به استثنای موارد نادر جهل مصداقی - شکستی فعال در عاملیت معرفتی انسان است. این برداشت، در شرح مجلسی بر حدیث جنود عقل و جهل نیز تأیید شده است؛ وی جهل را «قُوَّةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى الشَّرِّ» و عقل را «قُوَّةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى الْخَيْرِ» می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۶). این شکست، ریشه در رذایل معرفتی‌ای چون تعصب، تکبر، شتاب‌زدگی، سهل‌انگاری، تقلید کورکورانه، فقدان خویش‌داری و فقدان خودآگاهی دارد. این رذایل، مانع تماس شناختی با واقعیت می‌شوند و جهل را پدید می‌آورند و تداوم می‌بخشند. بر این اساس، فرضیه پژوهش تأیید می‌شود؛ بدین معنا که جهل در قرآن، عمدتاً رذیلتی معرفتی، پویا و نکوهیده است که از قصور عامل معرفتی در انجام وظایف شناختی خود ناشی می‌شود.

۶-۲- خوانش قرآنی جهل در آیین معرفت‌شناسی فضیلت

چارچوب نظری معرفت‌شناسی فضیلت مسئولیت‌گرا، به‌ویژه آرای لیندا زاگزیسکی، ابزار مناسبی برای صورت‌بندی و نظام‌بخشی به داده‌های قرآنی و روایی فراهم می‌آورد. این امر به معنای تحمیل نظریه بر متن نیست، بلکه نشان‌دهنده ظرفیت گفت‌وگوی معرفت‌شناسی اسلامی با فلسفه معاصر و امکان بهره‌گیری از

آن برای تبیین نظام‌مند آموزه‌های دینی است. مهم‌ترین نقاط همگرایی میان یافته‌های این پژوهش و آرای زاگزبسکی عبارت‌اند از:

۱. تأکید بر عاملیت و مسئولیت: در هر دو دیدگاه، معرفت دستاورد عمل فضیلت‌مندانه است و جهل، نتیجه شکست در انجام وظایف معرفتی و قصور در عاملیت اخلاقی - معرفتی انسان به شمار می‌رود.
۲. پیوند ناگسستنی فضایل فکری و اخلاقی: فضایل معرفتی در قرآن، همانند نظریه زاگزبسکی، صفاتی اکتسابی و ریشه‌دار در شخصیت انسان‌اند و با فضایل اخلاقی پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند.
۳. معرفت به مثابه تماس شناختی با واقعیت: تعریف زاگزبسکی از معرفت، به عنوان تماس شناختی با واقعیت، با تصویر ارائه‌شده در قرآن همخوانی دارد؛ زیرا جهل، با ایجاد تصورات نادرست از واقعیت و ارزش‌ها، این تماس را مخدوش می‌سازد.
۴. ارزش ذاتی فضایل: در هر دو نگاه، فضیلت‌مندی در فرایند شناخت، صرف‌نظر از نتیجه آن، ذاتاً ارزشمند و شایسته ستایش است.

البته میان این دو دیدگاه تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در قرآن و روایات، فضیلت‌محوری شناخت با غایت‌شناسی الهی، یعنی عبودیت و قرب الهی، پیوند خورده است؛ در حالی که در نظریه زاگزبسکی، غایت فضایل صرفاً دستیابی به حقیقت و پرهیز از خطاست. با این حال، این تفاوت را باید برخاسته از محدودیت‌های به کارگیری یک نظریه سکولار برای تحلیل متن دینی دانست، نه نشانه‌ای از نقص قرآن یا نظریه.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که از منظر قرآن کریم و روایات، جهل مفهومی ایستا و صرفاً سلبی نیست، بلکه در بیشتر موارد، ناظر به شکستی در عاملیت معرفتی انسان است که ریشه در رذایل اخلاقی - معرفتی، همچون تعصب، تکبر، سهل‌انگاری، شتاب‌زدگی، تقلید کورکورانه، فقدان خویشتن‌داری و فقدان خودآگاهی دارد. در مقابل، قرآن کریم شبکه‌ای از فضایل معرفتی را به عنوان پیش‌شرط‌های ضروری کسب معرفت معرفی می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تمکین در برابر شواهد، ارزیابی نقادانه، انصاف معرفتی، تواضع معرفتی، شکیبایی، خویشتن‌داری، خودشناسی معرفتی و گشودگی ذهن.

محوری‌ترین یافته پژوهش، استخراج مفهوم «وظیفه‌شناسی معرفتی» به عنوان فضیلتی کانونی است؛ تعهدی فعال و مسئولانه به انجام وظایف شناختی با دقت و صداقت. شکست در این وظیفه‌شناسی، زمینه‌ساز طیف گسترده‌ای از رذایل معرفتی و در نهایت، جهل است.

همچنین پژوهش حاضر نشان داد که چارچوب نظری معرفت‌شناسی فضیلت‌مسئولیت‌گرا، به‌ویژه آرای لیندا زاگزبسکی، ابزار مناسبی برای صورت‌بندی و نظام‌بخشی به داده‌های قرآنی و روایی فراهم می‌آورد. یافته‌ها

حاکمی از آن است که میان مفهوم‌پردازی قرآنی از جهل و اصول این نظریه، ظرفیت گفت‌وگو و تعامل وجود دارد؛ هرچند نباید از تفاوت‌های بنیادین آن‌ها، از جمله غایت‌شناسی الهی در قرآن و روایات، در برابر غایت‌شناسی حقیقت‌محور در نظریه زاگزیسکی، غفلت کرد.

این پژوهش گامی در جهت بومی‌سازی و غنی‌سازی فلسفه معرفت بر پایه متون دینی اسلامی به شمار می‌رود و نشان می‌دهد که قرآن و سنت، ظرفیت بالایی برای تأملات فلسفی درباره ماهیت معرفت، فضایل معرفتی و اخلاق پژوهش دارند.

محدودیت‌ها و پیشنهادها

این پژوهش، به آیات مشتقات جهل و روایات کتاب «العقل و الجهل» اصول کافی محدود است. بنابراین، تعمیم یافته‌های آن به نظریه عمومی معرفت در قرآن، نیازمند پژوهش‌های مستقلی درباره آیات علم، عقل، حکمت، بصیرت و تدبیر است. همچنین، روایات دیگر منابع حدیثی در این پژوهش بررسی نشده‌اند. برای تکمیل این پژوهش، پیشنهاد می‌شود:

۱. این چارچوب تحلیلی بر آیات مرتبط با مفاهیمی چون علم، معرفت، حکمت، عقل، بصیرت و تدبیر نیز اعمال شود تا تصویر جامع‌تری از نظریه معرفت در قرآن به دست آید.
۲. مطالعه‌ای تطبیقی میان فضایل معرفتی استنباط‌شده از قرآن، فهرست فضایل ارائه‌شده در معرفت‌شناسی فضیلت، به‌ویژه در آرای زاگزیسکی و مونتمارکوئوت و نیز دیدگاه فلاسفه مسلمان، مانند ملاصدرا، انجام شود.
۳. بر اساس یافته‌های این پژوهش، زمینه برای تدوین و توسعه نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی با تکیه بر مبانی قرآنی، روایی و فلسفی فراهم گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. اسکندری، جعفر (۱۳۹۴). «بررسی معنای واژه جهل در قرآن کریم»، بلاغ مبین، شماره ۴۲-۴۳، صص ۷۴-۳۱.
۲. اشرف عدیل، محمد (۱۴۰۳). معرفت‌شناسی قرآن؛ عناصر رویکرد فضیلت‌محور به معرفت و ادراک، ترجمه: نوروز امینی، رشت: دانشگاه گیلان.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸). خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. بائر، جیسون (۲۰۱۲). «چهار گونه معرفت‌شناسی فضیلت‌مبتنی بر شخصیت»، ر.ک: جان گرکو و جان توری، (۲۰۱۲)، صص ۶۹-۳۳.
۵. باتالی، هدر (۲۰۱۲). «معرفت‌شناسی فضیلت»، ر.ک: جان گرکو و جان توری (۲۰۱۲)، صص ۳-۳۲.
۶. پریور، جیمز (۲۰۰۱). «نکات برجسته معرفت‌شناسی اخیر»، برای فلسفه علم، شماره ۱، صص ۹۵-۱۲۴.
۷. رفیعی، علی؛ عبدالحی، حسن (۱۳۹۳). «معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم»، مطالعات قرآنی، شماره ۲۰، صص ۱۲۹-۱۵۰.
۸. زاگزسکی، لیندا (۱۹۹۶). فضایل ذهن: تحقیقی در مورد ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المانور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۰. سوسا، ارنست (۱۹۸۰). «قایق و هرم: انسجام در مقابل مبانی در نظریه معرفت»، مطالعات غرب میانه در فلسفه، شماره ۱، صص ۲۶-۳. [10.1111/j.1475-4975.1980.tb00394.x](https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00394.x)
۱۱. _____ (۱۹۹۱). معرفت در دیدگاه: گزیده مقالات در معرفت‌شناسی، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
۱۲. صادقی، مسعود (۱۳۹۳). «تحلیل فضایل مبتنی بر جهل از منظر جولیا درایور»، پژوهش‌نامه اخلاق، شماره ۲۳، صص ۱۶۹-۱۸۸.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دار الملاک.
۱۶. کد، لورن (۱۹۸۷). مسئولیت معرفتی، هانوفر: انتشارات دانشگاه نیوانگلند و انتشارات دانشگاه براون.
۱۷. گتیه، ادموند (۱۹۶۳). «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، آنالیز، شماره ۶، صص ۱۲۱-۱۲۳. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تصحیح: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۲۰. موتمارکونت، جیمز (۱۹۹۳). فضیلت معرفتی و مسئولیت باورسازانه، لنهام: رومن و لیتفیلد.
۲۱. نیدیچ، پیتر اچ (۱۹۸۳). «مرحله اول ایده ریاضیات: فیثاغورث، افلاطون، ارسطو»، مطالعات غرب میانه در فلسفه، شماره ۱، صص ۳-۳۴. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1983.tb00458.x>
۲۲. ویتکامب، دنیس؛ باتالی، هدر؛ باهر، جیسون؛ هاوارد-اسنایدر، دنیل (۲۰۱۷). «فروتنی فکری: پذیرش محدودیت‌های خود»، فلسفه و پژوهش پدیدارشناختی، شماره ۳، صص ۵۰۹-۵۳۹. <https://doi.org/10.1111/phpr.12228>

23. Adil, M. A. (2024). *Qur'anic epistemology: Elements of a virtue-oriented approach to knowledge and perception*, Trans N. Amini, University of Guilan Press. (In Persian)
24. Al-Fadlallah, S. M. H. (1999). *Min wahy al-Qur'an*. Dar al-Malak. (In Arabic)
25. Al-Suyuti, A. R. ibn A. (1984). *Al-Durr al-manthur fi al-tafsir al-ma'thur*. Al-Marahshi Al-Najafi Library. (In Arabic)
26. Al-Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma' al-bayan li-'ulum al-Qur'an*. Nasir Khusrow. (In Arabic)
27. Al-Tabataba'i, S. M. H. (1997). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Jame'e Modarresin. (In Arabic)
28. Baehr, J. (2012). "Four Varieties of Character-Based Virtue Epistemology". In J. Greco & J. Turri (Eds.), *Virtue Epistemology*, 33-69.
29. Battaly, H. (2012). "Virtue Epistemology". In J. Greco & J. Turri (Eds.), 3-32.
30. Code, L. (1987). *Epistemic Responsibility*. University Press of New England.
31. Eskandari, J. (2015). "Examining the meaning of the word "Jahl" in the Holy Quran". *Balaqhe Mobin*, 11 (42-43), 7-31. (In Persian)
32. Gettier, E. L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?". *Analysis*, 23(6), 121-123. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>
33. Izutsu, T. (2009). *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (A. Aram, Trans.). Tehran: Sherkate Sahamiye Entesharat. (In Persian)
34. Kulayni, M. ibn Y. (1984). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Arabic)
35. Majlisi, M. B. (1984). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (H. R. Mahallati, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Arabic)
36. Montmarquet, J. A. (1993). *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Rowman & Littlefield.
37. Nidditch, P. H. (1983). "The First Stage of the Idea of Mathematics: Pythagoreans, Plato, Aristotle". *Midwest Studies in Philosophy*, 8(1), 3-34. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1983.tb00458.x>
38. Pryor, J. (2001). "Highlights of Recent Epistemology". *The British Journal for the Philosophy of Science*, 52(1), 95-124.
39. Rafiei, A., & Abdullahi, H. (2014). "Semantics of the word "Jahl" in the Holy Quran". *Quranic Studies*, 5 (20), 129-150. (In Persian)
40. Sadeghi, M. (2014). "Analysis of virtues based on ignorance from the perspective of Julia Driver". *Pajooeshnameh Akhlaq*, 7 (23), 169-188. (In Persian)

41. Sosa, E. (1980). "The raft and the pyramid: Coherence versus foundations in the theory of knowledge". *Midwest Studies in Philosophy*, 5(1), 3-25.
<https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1980.tb00394.x>
42. Sosa, E. (1991). *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge University Press.
43. Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J., & Howard-Snyder, D. (2017). "Intellectual Humility: Owning Our Limitations". *Philosophy and Phenomenological Research*, 94(3), 509-539.
<https://doi.org/10.1111/phpr.12228>
44. Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.



A Quranic-Narrative Analysis of the Death and Revivification of a Group of the Children of Israel in Verse 243 of Sūrat al-Baqarah, with Emphasis on a Critical Examination of Mohammad 'Abduh's Viewpoint

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hoseini¹

Akram Sarvvand²

Abstract

In the Quran, God Almighty informs His Messenger of the history of past nations and presents it as a lesson for His servants. In verse 243 of Sūrat al-Baqarah, He recounts the story of a group of the Children of Israel and speaks of their death and restoration to life. A review of the exegetical works reveals that scholars have differed in their interpretation of this verse. Some contemporary commentators, foremost among whom is Moḥammad 'Abduh in his exegesis *Al-Manār*, have regarded certain Quranic narratives as non-factual, in contrast to the overwhelming majority of exegetes. One such narrative is the killing of thousands of the Children of Israel and their revivification mentioned in verse 243 of al-Baqarah. By denying the physical and literal death and resurrection of the people in question -as reported in the exegetical traditions (āthār) - 'Abduh interprets the verse as an allegory of subjugation and acceptance of cultural domination by a nation and society in the face of an enemy, and their revival as a symbol of that nation's restoration by a divine reformer. The present article adopts a narrative-based approach and, employing a descriptive-analytical method, aims to evaluate 'Abduh's perspective by addressing the question of whether the story in question is factual or non-factual. The internal evidence of the verse, the contextual flow (siyāq) of the surrounding verses, the explicit denotation of its wording, the theological possibility of death and revivification in this world, and the factual nature of other Quranic narratives - all support the historicity of this story. The narrations transmitted by both Sunni and Shī'a traditions, despite some weakness in their chains of transmission (sanad), possess sufficient frequency in content (istifāḍah) and briefly recount the story of the death and life of a group of people in the past. The findings of this research thus affirm the factual nature of the aforementioned story and endorse the general purport of the narratives -though not their specific details. Moreover, 'Abduh's interpretive perspective can be appreciated as one possible "message" (maqṣad) of the verse and a moral lesson drawn from a true historical event: namely, that no one can withstand the power of God, nor can one escape death by flight.

Keywords: Revivification in this World, Verse 243 of al-Baqarah, Historicity of Quranic Narratives, Mohammad 'Abduh, Allegorical Interpretation, Narrative-based Approach.

Citation: Tayyeb Hoseini, S.M., Sarvvand, A. (2026). "A Quranic-Narrative Analysis of the Death and Revivification of a Group of the Children of Israel in Verse 243 of Sūrat al-Baqarah, with Emphasis on a Critical Examination of Mohammad 'Abduh's Viewpoint". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (2), 30-51. (In Persian)

* Received: 2026/01/04, Revised: 2026/04/05, Accepted: 2026/05/02.

1. Full Professor, Department of the Quranic Studies, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran. Email: Tayebh@rihu.ac.ir.

2. Fourth-level seminary student (Level 4), specializing in Comparative Exegesis, at the Masumieh Women's Seminary Institute of Higher Education, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Sarvvand12@gmail.com.





تحلیل قرآنی - روایی مرگ و حیات مجدد گروهی از بنی اسرائیل در آیه ۲۴۳ سوره بقره با تأکید بر نقد دیدگاه محمد عبده

سید محمود طیب حسینی^۱
اکرم سرووند^۲

چکیده

خدای متعال در قرآن، رسول خود را از سرگذشت پیشینیان آگاه می‌کند و آن را مایه عبرت بندگان خود می‌داند. در آیه ۲۴۳ سوره بقره، سرگذشت گروهی از بنی اسرائیل را بیان کرده و از مرگ و حیات دوباره آن‌ها سخن گفته است. توجه به تفاسیر روشن می‌کند که دانشمندان در تفسیر این آیه اختلاف دارند. برخی از مفسران در دوره معاصر و در رأس آنان عبده در تفسیر المنار، برخلاف اکثر قریب به اتفاق مفسران، به غیرواقعی بودن بعضی قصه‌های قرآن نظر داده‌اند. یکی از این قصه‌ها، میراندن هزاران نفر از بنی اسرائیل و احیای دوباره در آیه ۲۴۳ سوره بقره است. عبده با انکار مرگ و احیای جسمانی و حقیقی قوم مورد اشاره که در روایات تفسیری بیان شده، آیه یادشده را تمثیلی از سلطه‌پذیری و پذیرش سلطه فرهنگی یک ملت و جامعه در برابر دشمن و احیای آن‌ها را نمادی از احیای آن ملت توسط مصلح الهی دانسته است. مقاله حاضر رویکرد روایی داشته و به روش توصیف و تحلیل، با هدف ارزیابی دیدگاه عبده در صدد پاسخ به این سؤال است که قصه مورد اشاره در آیه یاد شده، واقعی یا غیرواقعی است؟ در این مقاله، ظهور درونی آیه، سیاق آیات، دلالت صریح الفاظ، امکان مرگ و حیات در دنیا و واقعی بودن سایر قصص قرآن، واقعی بودن این قصه را تقویت کرد. روایات فریقین، با وجود ضعف سندی، استفاضه در محتوا دارند و به طور اجمالی، داستان مرگ و حیات گروهی از مردم در گذشته را نقل کرده‌اند. بنابراین حاصل پژوهش، تأیید دیدگاه واقعی بودن قصه یاد شده و دفاع از کلیت روایات - و نه جزئیات آن‌ها - است و می‌توان دیدگاه عبده را نیز به عنوان پیام آیه و عبرت از داستان واقعی دانست که کسی را توان مقابله با قدرت خدا نیست و نمی‌توان با فرار، خود را از مرگ نجات داد.

واژگان کلیدی: آیه ۲۴۳ بقره، قصه‌های قرآن، محمد عبده، زبان نمادین، رویکرد روایی.

استناد: طیب حسینی، سید محمود؛ سرووند، اکرم (۱۴۰۵). «تحلیل قرآنی-روایی مرگ و حیات مجدد گروهی از بنی اسرائیل در آیه ۲۴۳ سوره بقره با تأکید بر نقد دیدگاه محمد عبده». قرآن پژوهی روایی، ۲ (۲)، ۵۱-۳۰.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲.

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

۲. طلبه سطح چهار، گرایش تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خواهران، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Sarvvand12@gmail.com.

قصص قرآن، پیام‌های حیات‌بخش و انسان‌ساز دارد. قصه‌های قرآنی، انسان را از میان قرن‌ها به گذشته عبور داده است و موجب پند و عبرت از گذشتگان می‌شود و این امکان را فراهم می‌کند که درس‌های قرآنی بیش از پیش در متن زندگی مسلمانان قابل عمل شود. تبیین و تفسیر صحیح و روشن آیات قرآن، ابهام آن را برطرف و پیام‌های قرآن را رساتر از قبل به مخاطب منتقل می‌کند. یکی از قصه‌های درس‌آموز قرآن، سرگذشت مرگ هزاران نفر از بنی اسرائیل است که آیه ۲۴۳ سورة بقره به طور اجمال به آن اشاره می‌کند: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾؛ خدای متعال در این آیه، از هزاران نفر انسان خبر می‌دهد که به خاطر ترس مرگ از سرزمین خود خارج شدند تا از مرگ در امان بمانند و نجات یابند، اما امر خدا بر مرگ آنان تعلق گرفت و همگی دچار مرگ شدند، سپس خداوند آنان را زنده گرداند و این مرگ و حیات مجدد، نوعی تفضل الهی بر آنان بود تا شکر و سپاس خدا را به جای آورند. در این آیه، عبارت ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ قابل توجه و مورد بحث است. بیشتر مفسران از آغاز تاریخ تفسیر تاکنون بدون هیچ‌گونه تردیدی در واقعی بودن قصه، اغلب به تبیین کیفیت میراندن و احیای افراد مورد اشاره آیه - که گروهی از بنی اسرائیل بودند - پرداخته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۹۷). اما در دوره معاصر شیخ محمد عبده، با انکار واقعی بودن قصه یادشده، آن را تمثیلی از مرگ جامعه‌ای دانسته است که از ترس مرگ در برابر دشمن تسلیم شدند و حریت و روحیه استقلال و مقاومت و تسلیم‌ناپذیری در برابر دشمن را از دست دادند، اما مجدداً خداوند بر آنان منت نهاد و با فرستادن مصلحی، حریت و استقلال از دست رفته آنان را به ایشان بازگرداند و بدین ترتیب حیاتی مجدد به آن جامعه بخشید.

بر این اساس، نوشتار پیش رو درصدد است دیدگاه شیخ محمد عبده را درباره عبارت مورد اشاره از آیه ۲۴۳ سورة بقره با تکیه بر ظهور آیه و رویکرد روایی، دیدگاه مفسران و روایات را ارزیابی کند و به این سوال پاسخ دهد که از نظر این دو مفسر، اولاً معنا و مراد آیه شریفه چیست؟ و ثانیاً آیه شریفه بیانگر چه پیام معرفتی به مخاطبان خود است؟ به عبارت دیگر آیا آیه اشاره به واقعه‌ای تاریخی دارد یا بیانی تمثیلی از مرگ و حیات جوامع و امت‌های با ایمان است؟

اگرچه مقاله پیش رو بر محور نقد نظریه عبده است، اما لازم است دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و مغنیه به دلیل تأکید بر واقعی بودن داستان در این آیه و نقد تمثیلی بودن، به طور مستقل بررسی گردد تا صحت و سقم دلایل و نقدهای ایشان نیز نقد و بررسی گردد:

۲- پیشینه تحقیق

با بررسی‌هایی که انجام شد، مقاله یا تحقیق مستقلی یافت نشد که دیدگاه محمد عبده را در تفسیر آیه ۲۴۳ سورة بقره بررسی و ارزیابی کند. اگرچه لازم است پیشینه کلی در این باره بیان شود، برای نمونه: در مقاله «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم» نوشته نهله غروی نایینی و عبدالله

فروزان فر چاپ سال ۱۳۸۰ در نشریه مدرّس علوم انسانی، نویسنده به این نتیجه می‌رسد که محتوای قصص تمثیلی از واقعیت برخوردار است، اما از ترکیب و بیان آن به‌صورت یک حادثه و قضیه می‌توان برداشت تمثیلی کرد و سمبلیک بودن با واقعیت قابل جمع است. همچنین مقاله «واقع‌نمایی نماد و تمثیل در قصه‌های قرآن کریم» نوشته سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا) چاپ شده در مجله الهیات و هنر سال ۱۳۹۵ حمل آیات بر جنبه نمادین، نیازمند قرائن و شواهد عقلی و نقلی است، اما اثبات نمادین بودن مساوی با خیال‌پردازی نیست. در مقاله پیش رو به‌طور خاص تمثیل یا واقعیت داستان در آیه ۲۴۳ سوره بقره نقد و بررسی می‌گردد.

۳- دیدگاه مفسران در تفسیر آیه ۲۴۳ سوره بقره مبتنی بر روایات تفسیری

پیش از ارائه دیدگاه عبده، شایسته است دیدگاه‌های مفسران گذشته در تفسیر آیه که مبتنی بر روایات صحابه و تابعان و در میان مفسران شیعه، مبتنی بر برخی روایات معصومان علیهم‌السلام از جمله روایتی از امام رضا علیه‌السلام گزارش شود تا از رهگذر آن، سنت تفسیری شکل گرفته در پیرامون این آیه آشکار گردد. به‌علاوه، می‌توان میزان اثرپذیری صاحبان المنار از سنت مطالعات تفسیری جهان اسلام را به نمایش گذاشت و بدین‌سان نشان داد که هر یک مفسران نسبت به سنت تفسیری در چه جایگاهی قرار دارند و تا چه اندازه متأثر از دیدگاه مفسران گذشته بودند یا دیدگاه جدید و متفاوتی ارائه داده‌اند.

چنانچه بیان شد، یکی از قصه‌های درس آموز قرآن، سرگذشت مرگ هزاران نفر از بنی اسرائیل است که آیه ۲۴۳ سوره بقره به‌طور اجمال به آن اشاره می‌کند: «الَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»؛ آیا از [حال] کسانی که از بیم مرگ از خانه‌های خود خارج شدند و هزاران تن بودند، خبر نیافتی؟ پس خداوند به آنان گفت: «تن به مرگ بسپارید» آنگاه آنان را زنده ساخت. آری، خداوند نسبت به مردم، صاحب بخشش است، ولی بیشتر مردم سپاس‌گزاری نمی‌کنند». خدای متعال در این آیه از هزاران نفر انسان خبر می‌دهد که از ترس مرگ از سرزمین خود خارج شدند تا از مرگ در امان بمانند و نجات یابند، اما امر خدا بر مرگ آنان تعلق گرفت و همگی دچار مرگ شدند، سپس خداوند آنان را زنده گرداند و این مرگ و حیات مجدد نوعی تفضل الهی بر آنان بود تا شکر و سپاس خدا را به‌جای آورند.

در تفسیر آیه بیان شده، به نقل از ابن عباس، ابن زید، حسن و عمرو بن دینار آمده است: این قوم به‌خاطر ترس از طاعون از شهر خود فرار کردند. به امر خدا مرگ آن‌ها فرا رسید و با دعای یکی از پیامبران الهی زنده شدند. در روایتی دیگر، ابن عباس ترس از جهاد را علت فرار بیان کرده است، که در میانه راه دچار مرگ شده و با احیاء دوباره، به‌سوی جهاد می‌روند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۵ و ۳۶۷).

وهب بن منبه، سدی، محمد بن اسحاق، هلال بن یساف چنین نقل کرده‌اند: خدای متعال برای اثبات برانگیختن انسان‌ها پس از مرگ، این قوم را مثال می‌زند که بعد از مرگ با خطاب قرار گرفتن توسط حزقیل نبی علیه‌السلام استخوان‌ها جمع شده و گوشت بر آن روییده و جسدهایی گردیدند، سپس به اذن خدای متعال و با دمیده شدن روح بر جسدها، دوباره زنده شدند (همان، ص ۳۶۵، ۳۶۶ و ۳۶۸). در روایت اشعث بن اسلم

بصری در طی مجادله عمر با یکی از صحابه نقل شده است که عمر، احیای مردگان و وجود حزقیل نبی علیه السلام در کتاب خدا را منکر شده است و آن صحابی در پاسخ او داستان حزقیل و احیای مردگان را مصداق آیه ﴿وَرُسُلًا لَّمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (نساء: ۱۶۴) می‌شمارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۵؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷). در روایتی از مجاهد، افراد احیا شده مشغول حمد و تسبیح خدای متعال معرفی شده‌اند؛ درحالی که آثار مرگ در چهره‌هایشان نمایان بود (طبری، ۱۴۱۲ق، ص ۳۶۸). در تفسیر ابن کثیر به نقل از عطا این آیه را تمثیل بیان شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۰۲). با چشم‌پوشی از جزئیات و توجه به ظاهر روایات صحابه و تابعین، آنچه مسلم و قطعی است، واقعی بودن اماته و احیای قوم مورد اشاره آیه در زمان‌های گذشته است.

دیدگاه مفسران، مشابه نظرات صحابه و تابعان است و غالباً این آیه را بیانی از یک واقعیت می‌دانند؛ مگر اینکه برخی در مورد مرگ یا حالتی نزدیک به مرگ و علت آن اختلاف پیدا کرده‌اند. با بررسی نظرات می‌توان دیدگاه‌های مختلف را در چهار دسته جای داد:

۱- قمی (د ۴ق)، عیاشی (د ۳۲۰ق)، انصاری (د ۴۸۱ق)، زمخشری (د ۵۳۸ق)، طبرسی (د ۵۴۸ق) و علامه طباطبایی (معاصر) مرگ و حیات در این آیه را اماته و احیای واقعی و بازگرداندن به دنیا می‌دانند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۰) و نیز به مرگ و حیات واقعی در این دنیا معتقد هستند و این امر را موجب پند و عبرت بیان کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۹).

۲- شیخ طوسی (د ۵۴۶ق) معتقد است؛ مراد، حیات و زندگی دوباره در این دنیا نیست و بنی اسرائیل بعد از مرگ در دنیا حیات مجددی نداشته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۳).

۳- فخر رازی (د ۶۰۶ق) در نقل یکی از نظرات، منظور از اماته در آیه را، نزدیک شدن به مرگ دانسته است. هنگامی که حوادث هولناک و سختی‌ها را مشاهده کردند و با این مشاهده، به عقاید ضروریشان یقین پیدا کردند و در بیان نظری دیگر گفته است: خداوند آن‌ها را میراند مانند خوابی که بر آن‌ها حادث شد، نه مردن واقعی. اما او میان این دو، نظر اول، یعنی نزدیک شدن به مرگ را بر خواب ترجیح داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۹۷).

۴- ابن عربی (د ۶۳۸ق) این آیه را چنین تأویل می‌کند که خدا آن‌ها را با جهل و نادانی میراند و با علم و عقل حیات بخشید (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰۲).

۳-۱- دیدگاه محمد عبده

عبده نیز مانند ابن عربی، نظری نو و متفاوت از نظرات متقدمان و حتی متأخران دارد و این قصه را واقعی نمی‌داند.

۳-۱-۱- دلالت استفهام

از نظر عبده، منظور از استفهام «أَلَمْ تَرَ» استفهام تعجبی است که هدف، برانگیختن تعجب و علاقه رسول خدا ﷺ بر شنیدن قصه بوده و منظور از رؤیت، علم است؛ نه دیدن با چشم (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۷).

۳-۱-۲- تمثیلی بودن داستان

از نظر وی، دیدگاه مفسران ذیل این آیه، مبتنی بر روایات اسرائیلی است و این آیه بیانی از داستان واقعی نیست. روایات اسرائیلی در تبیین این آیه قابلیت استناد ندارند و بیش از آنکه مایه عبرت آموزی گردد، مانع عبرت گرفتن از آیه است و موجب عدم عبرت می شود، نه کمال. برداشت اولی از آیه شریفه آن است که این قوم به خاطر ترس از دشمن مهاجم و نه ترس از قتل و کشته شدن بر اثر بیماری مثل طاعون از سرزمینشان خارج شدند. این ها هزاران نفر بودند، که بر حذر بودنشان از مرگ، موجب ترس و هراس شده و چنین تصور کردند که فرار از سرزمین، آن ها را از کشته شدن حفاظت می کند. به نظر عبده مرگ طبیعی سنت الهی بوده و تکرارپذیر نیست، زیرا در قرآن آمده است: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان: ۵۶) از این رو برخی مرگ را به سخته و اغمای شدید تاویل کرده اند؛ زیرا در اغما روح از بدن مفارقت نمی کند. این ها هزاران نفر بودند که بر حذر بودنشان از مرگ، موجب ترس و هراس شده و چنین تصور کردند که فرار از سرزمین، آن ها را از کشته شدن حفاظت می کند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۸).

۳-۱-۳- تکوینی بودن امر خدا

مراد از «مُوتُوا» در عبارت «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا»، امری تکوینی است که از حتمی شدن سنت الهی در حق آن گروه حکایت دارد و مقصود آن است که خدا آن قوم را به دلیل مسلط ساختن دشمن بر خودشان دچار مرگ اجتماعی کرد. سبب مرگ چنین قومی تسلط دشمن و فرار از جهاد و تسلیم شدن در برابر دشمن بود (همان).

۳-۱-۴- مرگ و حیات امت ها

این آیه درباره یک امت است نه افراد و گروه خاصی. معنای مرگ و حیات امت ها یعنی دشمن با شکنجه و عذاب، قدرتش را نابود کرده و استقلالشان را از بین می برد تا اجتماع و اتحادشان از بین برود و در پی آن، تابع و فرمانبردار دیگری شدند. معنای حیات بازگشت استقلال است، در واقع خداوند آن قوم را به عاقبت و فرجام بد ترس و سستی ذلت پذیری آگاه می کند و در سایه وحدت و حفظ کلمه (توحید)، از ذلت بردگی به عزت استقلال می رسند و این همان معنای مرگ و حیات امت ها است (همان).

۳-۱-۵- فاصله زمانی میان مرگ و حیات دوباره

به نظر عبده، عطف جمله «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا» با حرف فاء دلالت بر اتصال هلاکت به عبارت «حَذَرَ الْمَوْتِ» دارد و عطف احیاء بر «موتوا» با حرف «ثم» بر وجود فاصله بین مرگ و حیات دوباره می‌کند؛ زیرا امتی که به‌خاطر ترس از مرگ، ذلت‌پذیر شد و استقلال خود را از دست داد، تدارک امور از دست‌رفته به آسانی حاصل نمی‌شود و بازگشت استقلال به آن امت نیازمند زمان طولانی است (همان).

۳-۱-۶- ارتباط معنایی با آیه ۲۴۴ سوره بقره

عبده در ارتباط آیه ۲۴۳ سوره بقره با آیه بعد معتقد است، استینافی بودن «واو» در ابتدای آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۴) و عاطفه نبودن آن، مانع از تناسب و ارتباط معنایی با آیه قبل نیست. آیه ۲۴۳ سوره بقره از فایده قتال و دفاع از حق و حقیقت سخن می‌گوید و آیه بعدی، پس از بیان حکمت و علت نیاز به جهاد و دفاع از حق، به جهاد امر می‌کند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

۳-۲- دلایل عبده

در ادامه، ادله محمد عبده ذکر می‌شود:

۳-۲-۱- مرگ و حیات معنوی

عبده با استناد به آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴) و «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲)، آیه ۲۴۳ سوره بقره را به مرگ و حیات معنوی امت‌ها تفسیر می‌کند، نه مرگ و حیات طبیعی؛ زیرا بنابر آیات «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان: ۵۶) و «وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ» (غافر: ۱۱) مرگ طبیعی به خاطر سنت و تقدیر الهی تکرارپذیر نیست (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

۳-۲-۲- روایات اسرائیلی

از نظر عبده، روایاتی که مفسران به آن حرص و ولع نشان داده‌اند اسرائیلیات بوده و قابل اعتماد نیستند، پس او به خود آیه اکتفا کرده است و روایات اسرائیلی را در تفسیر آن دخالت نمی‌دهد (همان، ص ۴۵۷).

۳-۲-۳- تفصیل بین مرجع ضمایر

دلیل دیگر عبده، سیاق آیات است. ارتباط این آیه با آیه ۲۴۴ سوره بقره که درباره جنگ در مقابل دشمنان است، معنای آیه را از دلالت بر قصه واقعی دور می‌کند (همان، ص ۴۵۸). عبده در مورد ضمایر جمع در عبارت «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ»، تفصیل قائل شده است؛ یعنی مرگ مربوط به ملتی بود که با ذلت‌پذیری تسلیم سلطه و غلبه دشمن شد و حیات اجتماعی مربوط به قومی است که در آینده با نهضت و انقلاب، استقلال از دست‌رفته را احیا می‌کند و به‌خاطر حرف «ثم» حیات امت با فاصله زمانی ممکن است (همان). روشن است که عبده در تفسیر آیه، روایات را دخالت نمی‌دهد.

۳-۳- واقعی بودن داستان

در این گفتار، دیدگاه دو مفسر ذیل، به دلیل تأکید بر واقعی بودن داستان بررسی می‌شود:

آیت‌الله جوادی آملی، با دلایل و استنادات نقلی و عقلی، بر واقعی بودن قصه تأکید داشته و نظر مشهور را تأیید می‌کند. به نظر وی طبق شهادت روایات و استدلال‌های مختلف، این قصه واقعی بوده و خداوند در بیانی مختصر، رسول خود را از آن آگاه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۴۰). با استناد به ظاهر آیه و مفاد برخی روایات «موت» در «حَذَرَ الْمَوْتِ» مرگ طبیعی با بیماری طاعون است، چنان‌که بیشتر مفسران نیز بر این عقیده‌اند (همان، ص ۵۴۲). مراد از امر «مُوتُوا» فعل خداست، چون «قول» و «امر» و فرمان خداوند در ایجاد امور از سنخ لفظ نیست، بلکه فعل خدا و امر تکوینی اوست. نظیر آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۶۰). «از سیاق آیه مورد بحث برمی‌آید که زنده کردن این مردگان برای ادامه حیات بوده است؛ زیرا اگر زنده کردن آن‌ها برای عبرت دیگران یا اتمام حجت یا بیان حقیقت دیگری بود، به آن اشاره می‌شد، چنان‌که قرآن کریم ضمن بیان داستان زنده کردن اصحاب کهف، حکمت آن را نیز بیان می‌کند: «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (کهف: ۱۲). همچنین به قرینه ذیل آیه، تفضل خداوند سبب حیات مجدد آنان بوده است و اشاره دارد که خداوند آنان را برای بهره‌مندی از نعمت‌های خود زنده کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۴۲). پس اگر هدف از زنده شدن مردگان عبرت‌گیری یا اتمام حجت باشد، می‌تواند پیام آیه به‌شمار رود؛ نه معنای مطابقی؛ بلکه دلالت مطابقی آیه زنده شدن واقعی است (ر.ک: همان، ص ۵۳۹-۵۴۲).

دلایلی که آیت‌الله جوادی آملی به آن استناد کرده‌اند، بدین شرح است: ایشان منکر مرگ و حیات معنوی امت‌ها در قرآن نیست، اما در آیه ۲۴۳ سوره بقره، با استناد به ظهور آیه و روایات قابل اعتماد، آیه را به مرگ و حیات طبیعی درباره گروهی از افراد بنی اسرائیل تفسیر می‌کند (ر.ک: همان، ص ۵۴۳). از نظر عقلی نیز، زنده شدن مردگان در دنیا بعید نیست و معجزه به‌شمار می‌رود (همان، ص ۵۴۵). وی، قبل از توجه به سیاق آیات، به وحدت معنایی درون آیه توجه می‌کند و معتقد است؛ ظهور درونی آیه (سباق) با واقعی بودن سازگارتر است (همان، ص ۵۵۱). همچنین سیاق آیات که از جنگ و جهاد سخن می‌گوید و داستان زنده شدن عزیر عليه السلام و پرنده‌گان حضرت ابراهیم عليه السلام و فرار مسلمانان در جنگ احزاب به‌خاطر ترس از مرگ (احزاب: ۲۰) را به‌عنوان شواهدی بر طبیعی بودن مرگ و حیات بیان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۵۲-۵۵۳).

ایشان حمل بر تمثیل را منافی با صدق و راستی قرآن می‌داند: «از آن‌جا که قرآن سخن صادق‌ترین گوینده است؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء: ۱۲۲) اگر درصدد بیان تمثیل باشد، در صدر یا ذیل یا مضمون آیه، به تمثیلی بودن آن اشاره می‌کرد؛ مانند: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا» (بقره: ۱۷) وگرنه بدون شاهد نمی‌توان آیه‌ای را «مَثَل» خواند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۵۷). «تمثیل‌های قرآنی گاهی مُصَدِّر یا مَدَّيِل به لفظ «مَثَل» و زمانی برابر استنباط مجتهدانه مفسر، حمل بر آن می‌شود. آن‌چه به‌عنوان تمثیل

مطرح شده، اختلافی نیست و آنچه بدون ذکر مَثَل باشد، حمل آن بر تمثیل، نیازمند تأمل است» (همو، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۸). همچنین قرآن کریم قول فصل و فرقان است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق: ۱۳) و «وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ» (بقره: ۱۸۵) و تمثیل را با تحقیق خارجی نمی‌آمیزد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۵۷).

مغنیه (معاصر) از جمله مفسرانی است که دیدگاه عبده را ترجیح داده است. او در تفسیر این آیه می‌نویسد که مرگ دو نوع است؛ مرگ عقوبت که مرده بعد این نوع مرگ در دنیا زنده می‌شود و مرگ قطعی که مرده دیگر زنده نمی‌شود و حیات اخروی را در پی دارد. به نظر مغنیه، عبده با هدف اصلاح امت مسلمان چنین نظری داده است؛ نه اینکه دلالت الفاظ و حیانی چنین باشد. این نظر به طور ذاتی و بدون شک دیدگاه صحیح و انسانی است، اما دلالت الفاظ آن را نمی‌رساند و به نظر می‌رسد نظر عبده در مقایسه با سایر مفسرانی که به روایات اسرائیلی اعتماد کرده‌اند به آیه نزدیک‌تر است. با توجه به اینکه آیه نظرات گوناگونی را متحمل است و در الفاظ هم قرینه بر صحت یکی از نظرات نیست پس نظر عبده نسبت به سایر دیدگاه‌ها ارجحیت دارد؛ چراکه معنای عبرت‌گیری از جهتی و قرینه بودن سیاق «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۴۴) از جهت دیگر، دیدگاه ایشان را تقویت می‌کند، اما در الفاظ آیه ذاتاً دلیلی بر صحت قول عبده وجود ندارد و دیدگاه عبده پیام اصلاح‌کننده این آیه است؛ نه اینکه دلالت لفظی آیه باشد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

۴- ارزیابی دیدگاه‌ها

ارزیابی دیدگاه مفسران لازم است بر اساس مبنایی صورت گیرد تا از سوگیری جلوگیری به عمل آمده و به‌طور صحیح داوری شود. از این روی در مقاله حاضر، ظهورشناسی مبنای ارزیابی قرار می‌گیرد. در معنای ظهور آمده است: «ظواهر جمع ظاهر به معنای آشکار است و در اصطلاح لفظی است که دلالت ظنی راجحی بر معنایی داشته باشد و احتمال غیر آن نیز داده شود». همچنین آمده است: «ظنی بودن دلالت یعنی در حدی از وضوح و صراحت نباشد و احتمال خلاف در آن داده شود و در نتیجه مقصود بودن آن معنا ظنی باشد، البته ظنی که عقلاً در محاورات به آن اعتماد و با آن احتجاج کنند» (رجبی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷). مفسران در تفسیر آیات قرآن ظهور آیات و دلایل نقلی را به عنوان اصل قرار داده و متن قرآن را بر اساس ظاهر آن تفسیر کرده و احتجاج می‌کنند. بنابراین دلایلی در تقویت ظهور آیه ۲۴۳ سوره بقره به شرح ذیل بررسی می‌گردد:

۴-۱- ترجیح سیاق بر سیاق در منطوق آیه

عبده به سیاق آیات استناد می‌کند و معتقد به وحدت موضوعی است؛ به این معنا که همه معارف قرآن با هم ارتباط سیستمی دارد و بر اساس سازواره‌ای منظم، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. به نظر عبده، آیات هر سوره علاوه بر پیوند درونی با هم، با آیات قبل و بعد خود ارتباط مفهومی دارد (اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).

در استناد به سیاق باید گفت برای تفسیر یک آیه ظهور درونی آن به تنهایی مقدم بر معانی به کمک سیاق و روایات است. در تعریف سیاق آمده است: «سیاق، ویژگی یک یا چند جمله است که از پیوستگی و انسجام ساختاری و وحدت یا ارتباط محتوایی و موضوعی به دست می‌آید» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱). سیاق واحد آیات دلیل محکمی در تفسیر است و استناد به آن با اثبات نزول مجموعی آیات ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۵۱). اما قابل توجه است که آیات قرآن به تدریج و در مناسبت‌های گوناگون نازل شده‌اند. ممکن است برخی آیات، ارتباط مفهومی باهم نداشته باشند، ولی در بسیاری، این ارتباط وجود دارد. بنابراین، ظاهر آیه ۲۴۳ سوره بقره در مقام بیان سرگذشت یک امت است و معنا ندارد که کلامی ظهور در واقع‌ای داشته، اما مراد گوینده، معنای ظاهری آن نباشد، بلکه مراد معنایی خیالی و تمثیلی در قالب یک قصه باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۱) در تفسیر آیه محل بحث نیز ظهور درونی آیه شریفه مقدم بر معانی به کمک سیاق و روایات است.

آیت‌الله جوادی آملی، در تعارض میان سباق و سیاق، سباق و ظهور درونی آیه را مقدم می‌دارد؛ زیرا سیاق متفرع بر نزول پیاپی آیات قرآن است و این امر فقط از روایت با سند صحیح و دلیل قطعی ثابت می‌گردد، اما اثبات وحدت درونی آیه، نشانه‌های کمتری می‌خواهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۵۱). در آیه ۲۴۳ سوره بقره، صرفاً کنار هم آمدن آیات، دلیل بر وحدت سیاق نیست؛ لذا با در نظر گرفتن ظهور درونی، محتوای آیه با واقعی بودن قضیه سازگار است؛ نه تمثیل (همان، ص ۵۶۱).

درباره آیه ۲۴۳ سوره بقره نیز سیاق آیات با تفسیر مشهور سازگار است؛ زیرا آیه بعدی به جهاد در راه خدا فرمان داده است. خدای سبحان فرمان به جهاد می‌دهد: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۴) و برای تأمین روحیه جهاد در آیه ۲۴۳ به عنوان مقدمه بیان می‌کند که اصل حیات و ممات به فرمان خداست و ترس از مرگ مانع رسیدن مرگ نیست؛ چه بسا افرادی که از ترس مرگ به جنگ نرفتند و قبل از بازگشت فاتحانه رزمندگان مردند، همان‌طور که عده‌ای از مرگ فرار کردند و خدا آنان را میراند و دوباره زنده کرد، بنابراین تفسیر مشهور با سیاق هماهنگ است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۵۶۱). بنابر نظر آیت‌الله جوادی آملی، توجه به سیاق بیش از اینکه به تمثیل راهنما باشد، به مرگ و حیات طبیعی دلالت دارد.

وی در رد دیدگاه عبده، نزول مجموعی آیات و وحدت سیاق را قبول ندارد و معتقد است دلیلی بر نزول مجموعی آیه مورد بحث با آیات بعدی محرز نیست. صرف کنار هم آمدن آیات برای اخذ به سیاق کافی نیست؛ زیرا قرآن به‌طور تدریجی و در طول سال‌ها نازل شده است و این امر مانع پدید آمدن سیاق می‌گردد (همان، ص ۵۵۱).

ظهور درونی آیه، واقعی بودن قصه و عدم تمثیل و خیالی بودن را تأکید می‌کند؛ ولی می‌توان گفت اگرچه احراز وحدت موضوعی آیات در استناد به سیاق لازم است، اما به نظر می‌رسد، آیات هر سوره، با هم ارتباط مفهومی دارند و می‌توان وحدت سیاق را پذیرفت و با قطع نظر از سیاق نیز ممکن است، معنای دیگری را افاده کند و این دو معنا و برداشت منافاتی با هم ندارد. پس نظر عبده نیز مورد تأیید است.

۲-۴- ادراک عقلی از معجزات حسی و عدم توجه به روایات

عبد، اصل را بر عدم حسی بودن معجزات قرآن می‌داند؛ از این رو به تأویلاتی روی می‌آورد که خلاف ظاهر بدوی آیات است؛ مثل آیه ۲۴۳ سوره بقره، عبد به رویکرد کلامی اشاعره و متأثر از علم‌گرایی حاکم بر عصر و عقاید ابن تیمیه، برخی از امور خلاف عادت را تاویل کرده‌اند (رضی بهابادی و اوجاقی، ۱۳۹۶، ص ۵۲). منشأ تاویل عبد ظاهراً ترس از افکار آن زمان یا عدم تحلیل علمی است (قرشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵۵). ایشان ذهنی علم‌زده دارد، گویی از پذیرش نظرات خارج از محدوده علم تجربی ابا دارد؛ از این رو به انکار معجزات پیامبران علیهم‌السلام پرداخته و به تفسیر به رأی و تحریف حقایق روی می‌آورد (بیات، ۱۳۹۷، ص ۲۷).

در نقد این نظر باید گفت که تاویل آیات قرآن، امری کاملاً برخلاف ظاهر است. اگر انسان از تحلیل علمی چیزهایی از قبیل اژدها شدن عصا، شکافتن دریا، نسوختن ابراهیم علیه‌السلام در آتش عاجز بوده، اما این‌ها از قدرت خدا که زمان علل و عوامل طبیعت در دست اوست بعید نبوده، خدا در مقابل نظام خلقت دست بسته نیست، بهتر است ظواهر این‌گونه آیات را در نظر گرفت و از انکار مردم نترسید و آن‌گاه آن‌ها را نمونه‌ای از رجعت و قیامت دانست تا مفاهیم اسلامی به اذهان مردم مأنوس‌تر باشد. بشر از تحلیل علمی اعجازهایی مثل اژدها شدن عصای حضرت موسی علیه‌السلام و موارد دیگر نیز عاجز است، اما از قدرت خدای متعال بعید نیست و لذا می‌توان آیه ۲۴۳ سوره بقره و مانند آن را نمونه کوچکی از قیامت دانست (قرشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵۵).

از سوی دیگر حمل معجزات بر غیرعادی بودن و تاویل آن، راه را بر تاویل همه معجزات باز می‌کند و موجب انکار معجزه و از بین رفتن ارزش تاریخی قصص قرآنی می‌شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۱). درحالی‌که در طول رسالت پیامبران علیهم‌السلام، خبرهای بسیاری از معجزات ایشان رسیده است (صادقی، بی تا، ج ۴، ص ۱۰).

اینکه قصص قرآنی به‌خاطر یک‌سری مسائل غیبی انکار شود، درست نیست؛ بلکه امور غیبی از اعتقادات مسلمانان است، اما از یک طرف نباید اموری را که می‌تواند سبب طبیعی داشته باشد حمل بر امور غیبی کرد و این منافاتی با اعتقاد به غیب ندارد. از طرف دیگر اگر اسباب طبیعی برای امور یافت نشد، لازم است تفسیر و معنای غیبی از آیه را پذیرفت و نباید امور غیبی در قصص را حمل بر ضعف آن قصه دانست (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۷-۳۸۰).

۳-۴- امکان تعدد مرگ در دنیا

عبد، تقدیر و سنت الهی را یکبار مردن در دنیا می‌داند و مراد از مرگ در آیه ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (دخان: ۵۶) اجل حتمی انسان است، اما باید گفت این آیه، از مرگ دوزخیان سخن می‌گوید که تنها یک‌بار در این دنیا مرده‌اند و با عذاب‌های دوزخی، دیگر مرگ را نمی‌چشند و همچنین است اهل

بهشت. پس منافاتی بین این آیه و مرگ و حیات قوم بنی اسرائیل در آیه ۲۴۳ سوره بقره نیست (سبزواری، ۱۳۲۸ق، ج ۱، ص ۳۰۵).

آیات مورد استشهدا عده، مرگ و حیات مقدر در دنیا را شامل نمی‌شود و تنها قاعده زندگی دنیوی را بیان می‌کنند که مرگ دنیوی، حیات برزخی را به دنبال دارد. همچنین آیات دیگری به تعدد مرگ و حیات دنیوی تصریح دارد (صادقی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱). از طرفی درباره کسانی نیست که به اندازه مقدر خود در دنیا زندگی کرده و مکلف بودند و پس از مرگ آرزوی بازگشت می‌کنند: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام: ۲۸)؛ زیرا این افراد با بازگشت خود جز راه کفر را ادامه نمی‌دادند (صادقی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱). آیاتی که بازگشت به زندگی دنیوی را محال می‌دانند به این دلیل است که بهره خود از دار تکلیف را به اندازه مقدر برده‌اند و سپس زندگی بیش از تقدیر خود را می‌خواهند که امری محال است؛ درحالی که برخی از اقوام مثل همین آیه به خاطر امتحان الهی مبتلا به مرگ شده‌اند و بازگشتشان برای تکمیل زمان مقدر زندگیشان است (صادقی، بی تا، ص ۱۴۸).

بعد از مرگ، حقیقت امور به مردگان نشان داده می‌شود، اما این احتمال درباره گروه بنی اسرائیل در این آیه ضعیف است؛ زیرا در صورت نشان دادن حقایق امور و باطن اعمال و تکالیف، وجود تکلیف در این عالم باطل می‌گردد و جنبه آزمایش و ابتلا بودن خود را از دست می‌دهند (صادقی، بی تا، ص ۱۵۴). بنابراین مرگ برایشان از سوی خدا حتمی و محقق می‌گردد، اگرچه فرار آنان به خاطر ترس از جهاد باشد (همان، ص ۱۵۴). بنابراین استناد عده بر چند آیه بدون توجه به آیات دیگر، جهت اثبات غیرواقعی بودن قصه صحیح نیست و روشن شد که سایر آیات قرآن با ظهور آیه ۲۴۳ سوره بقره منافاتی ندارند و این آیه با قوت در ظهور درونی خود باقی است.

۴-۴- سیاق آیات

بافت جملات و عبارات در کنار هم به عنوان سیاق متصل در فهم ظهور آیه قابل توجه است. «الَمْ تَرَ» در ابتدای آیه ۲۴۳ سوره بقره می‌تواند اشاره به معروف بودن این داستان در بین مردم عصر نزول باشد، یا اینکه آیه وحی شده طبیعت واقعی قصه را تأیید می‌کند. از این رو ظهور الفاظ، مانع تأویل آیه می‌گردد و معنای مؤول آیه کنار گذاشته می‌شود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۷). مدلول لفظی آیه به وضوح، حکایت از واقعیت تاریخی دارد، به ویژه در معنای حیات و مرگ یک وجهه مادی وجود دارد، از آن جا که می‌فرماید آن‌ها از ترس مرگ از خانه‌هایشان خارج شدند؛ گویا عکس تصورشان یعنی فرار برای حفظ جان، خدا آن‌ها را میراند و آن‌ها تصور کردند خروج از سرزمین موجب نجات آن‌هاست (همان، ص ۳۷۶).

نظر تمثیلی عده با سیاق آیه هم ناسازگار است؛ چرا که عده، دست از ظهور آیه برداشته و آن را به احیا و اماتة امت‌ها تأویل می‌برد؛ درحالی که ظهور آیه بعد، از قتال و جنگ در برابر دشمن سخن می‌گوید. این دعوت به قتال و جهاد با برخی روایات نیز هماهنگ است.

از سوی دیگر، ظهور آیه بعد، با تفسیر مشهور سازگار است نه با تمثیل؛ زیرا آیه بعدی به جهاد در راه خدا فرمان داده است: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۹۰) و برای تأمین روحیه جهاد که برخی به سبب ترس از مرگ از آن گریزان هستند، در مقدمه‌ای اشاره می‌کند که اصل حیات و ممات به فرمان خداست و ترس از مرگ مانع رسیدن آن نخواهد بود، پس از مرگ نهراسید، چون هر جا که بروید مرگ هست؛ چه بسا افرادی که از ترس مرگ به جبهه و جنگ نرفتند و قبل از بازگشت فاتحانه رزمندگان مردند، همان‌طور که عده‌ای از مرگ فرار کردند و خدا آنان را میراند و دوباره زنده کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۵۲۲).

از طرفی، گریز انسان زنده از مسببات مرگ، یک امر فطری است، اما فرار از جنگیدن و لشکر دشمن عیب است و فرار به خاطر ترس از رویارویی با دشمن، تخلف از جنگ، دغل‌بازی، فریب و گمراهی است (صادقی، بی‌تا، ص ۱۵۳). همچنین سیاق منفصل یعنی سایر آیات از جمله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران: ۶۲) و ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (کهف: ۱۳)؛ قصص قرآن را واقعی می‌دانند و این موضوع با دیدگاه عبده ناسازگار است؛ چرا که این آیات با دلالت عام و کلی خود بر واقعی بودن همه قصص قرآن دلالت دارند.

۴-۵- امکان بازگشت مردگان به دنیا

نکته قابل توجه دیگر، مسئله امکان «رجعت» است که از این آیه به خوبی استفاده می‌شود. توضیح اینکه در تاریخ گذشتگان مواردی یافت می‌شود که افرادی بعد از مرگ، به این جهان بازگشتند؛ مانند ماجرای جمعی از بنی اسرائیل که همراه موسی علیه السلام به کوه طور رفتند که در آیات ۵۵ و ۵۶ سوره بقره و داستان «عُزَیر» یا «ارمیا» که در آیه ۲۵۹ همین سوره آمده است. دانشمند معروف شیعه، مرحوم صدوق نیز با استدلال بر این آیه معتقد است: یکی از عقاید ما اعتقاد به رجعت است (که گروهی از انسان‌های پیشین بار دیگر در همین دنیا به زندگی باز می‌گردند) و این آیه می‌تواند سندی برای مسئله معاد و احیای مردگان در قیامت باشد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۰).

۴-۶- جنبه هدایتی قرآن

هدایت عمومی مردم به وسیله قرآن، مستلزم به کارگیری عبارات آسان، قابل فهم و بیان قصص است؛ زیرا غالب پیام‌های هدایتی و تربیتی در قالب قصه به مخاطب منتقل می‌گردد.

در این آیه و توسعه معنایی در اماته و احیا منجر به برداشت‌های تربیتی و هدایتی می‌شود (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۲). قرآن کتاب هدایت برای همه جهانیان است: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (بقره: ۱۸۵) و ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (قلم: ۵۲) نه تعریف مفاهیم، لذا معارف در سطح علمی همه مردم در هر زمانی است؛ به این دلیل از تمثیل، کنایه و اشاره به عنوان ابزاری جهت تفهیم معارف استفاده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۲۲۴)؛ زیرا عام بودن جنبه هدایتی قرآن، معارف شناخته شده را به عنوان ابزاری گرفته و معارف ناشناخته را بیان کند (همو، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۳). در قرآن خود الفاظ هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای

سرمشق‌های هدایتی، انتقال حقایق، عبرت‌آموزی و ادراک معارفی دیگر است، زیرا علم تاریخ جزء علوم ابزاری است؛ یعنی بازگو کردن تاریخ برای قرآن اصالت ندارد (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ۵۴۸). بیان قصه به‌عنوان ابزار، موجب ایجاد تصور در ذهن مخاطب و خلق مفهوم در نفس او می‌شود؛ چه بسا اثری که یک قصه در عمق شخصیت فردی ایجاد می‌کند، بسیار بیشتر از یک اسلوب و روش فکری یا تحلیلی مجرد باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۹). با توجه به هدف قصص قرآن و دلالت صریح الفاظ بر بیان داستان تاریخی، می‌توان گفت، دیدگاه عبده به‌عنوان پیام‌آیه قرآن صحیح است، زیرا هدف قصص قرآنی، ارائه خط فکری و عبرت‌گیری است، اما از ظاهر الفاظ دلالت تمثیلی برداشت نمی‌گردد.

۵- ارزیابی روایات

دلایل عبده، نشان می‌دهد که ایشان نظر مثبت و موافقی نسبت به روایات ندارند و ضعف و اسرائیلی بودن را به همه روایات تسری داده است.

عبده در مقدمه تفسیر، قصص قرآن را آکنده از نقل‌های تاریخی و اسرائیلی می‌داند و علت آن را عدم مراجعه به کتاب‌های تاریخی قابل اعتماد و تورات و انجیل می‌داند. او معتقد است مفسران به هر روایتی در تفسیر قصص، بدون بررسی و دقت اعتماد کرده‌اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۷). عبده تنها به علمی بودن خبر متواتر و عدم حجیت روایات اصحاب اعتقاد دارند؛ لذا مبهمات قرآن را بر اساس روایات تبیین نمی‌کرد و معتقد بود؛ که در صورت ضرورت خداوند جزئیات را بیان می‌کرد (ر.ک: اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۵). به نظر می‌رسد دیدگاه عبده، نمی‌تواند مانع برداشت واقعی بودن از قصص قرآن یا معجزات شود و به تاویل آن‌ها روی آورد. از این رو لازم است روایات مربوطه بررسی گردد.

مهم‌ترین منبع تفسیر قرآن، خود قرآن کریم است، سپس به‌عنوان تأیید و تصدیق دوجانبه روایات و آیات، به روایات استناد می‌شود؛ نه به‌منظور تحمیل محتوای روایات بر قرآن (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴ و ۵۷) بی‌توجهی مطلق به روایات درست نیست؛ زیرا روایات مربوط به آیه ۲۴۳ سوره بقره در حد مستفیض و قابل اعتماد هستند (صادقی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲). پذیرش روایات به‌طور کلی و بدون توجه به ضعف سندی، مسئولیت شرعی داشته و به منزله سخن بدون علم است. همچنین گناه بزرگی بوده و موجب تفسیر به رأی می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۹). به‌علاوه، ذکر این قصه در تورات مؤید بوده و دلیل بر تفسیر آیه نیست؛ زیرا عدم ذکر این داستان در تورات، مشکلی پدید نمی‌آورد. معیار، قرآن کریم است و محتوای تورات باید بر قرآنی که از گزند تحریف در امان مانده، عرضه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۶۱).

بنابراین، آنچه مسلم و واضح است، استفاضه روایات در دلالت بر مرگ و حیات جمعی است؛ زیرا معنا و محتوای آیه با روایات هماهنگ هستند، اما نه در جزئیات (صادقی، بی‌تا، ص ۱۵۰). مطابق با روایات مستفیض، دلیل خروج مردم از شهر، بیماری طاعون است که این یک امر طبیعی است؛ زیرا هر شخصی به

حکم حفظ حیات خود و دوری از بیماری شهر را ترک می‌کند و در مواردی که فرد مبتلا به طاعون شده است، فرار از شهر به او نفعی نمی‌رساند. در این آیه نیز اشاره به ابتلای گروه بنی اسرائیل با مرگ شده است که به دلیل ترس از مردن فرار کردند (همان).

۵-۱ - روایت امام رضا علیه السلام

در ابتدا لازم به ذکر است، روایت امام رضا علیه السلام در تألیفات متقدمان، از جمله التوحید (صدوق بی‌تا: [الف]، ج ۱، ص ۴۲۲) و عیون اخبار الرضا علیه السلام (صدوق، بی‌تا: [ب]، ج ۱، ص ۱۵۹) شیخ صدوق در قرن چهارم، المناقب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۵۲) ابن شهر آشوب در قرن ششم، بحار الأنوار (مجلسی، ۱۳۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۸۶) علامه مجلسی در قرن دهم و در کتاب‌های قرن ۱۲ از جمله اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات (عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۱) نوشته حر عاملی آمده است.

در این بررسی، از میان روایات شیعی به روایت امام رضا علیه السلام اکتفا شد؛ زیرا سند این روایت، از سایر روایات کامل‌تر بیان شده است. یک روایت با سند مقطوع به نقل از کلینی در اصول کافی و چند روایت دیگر بدون سند نقل شده‌اند. نزدیکی محتوای روایات در مجموع و مرگ و حیات یک قوم، مسئله محوری بوده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱ و ۲۴۲).

در این روایت آمده است: ابو محمد جعفر بن علی بن احمد الفقیه قمی می‌گوید: ابو محمد حسن بن محمد بن علی بن صدقه قمی از ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز انصاری کجی از شخصی که حسن بن محمد نوفلی هاشمی شنیده که آن شخص گفت: زمانی که علی بن موسی الرضا علیه السلام نزد مأمون آمد... (در پاسخ سؤالات و مناظره‌ای که انجام شد امام علیه السلام) به جاثلیق فرمود: قطعاً یسع علیه السلام همانند کار عیسی علیه السلام انجام داد، درحالی‌که امتش او را به‌عنوان پروردگار انتخاب نکردند و همچنین حزقیل نبی علیه السلام همانند عیسی بن مریم علیه السلام سی و پنج هزار مرد را شصت سال پس از مرگشان زنده کرد، سپس رو به سر جالوت کرد و گفت: آیا اینان را در میان جوانان بنی اسرائیل در تورات می‌یابی که بخت النصر هنگام حمله به اورشلیم آن‌ها را از اسارت بنی اسرائیل برگزید سپس با آن‌ها به بابل رفت. سپس خدای عزوجل او (حزقیل نبی علیه السلام) را به‌سوی آنان فرستاد تا آنان را زنده کند. سپس (امام) به طرف نصرانی روی کرد و فرمود: ای نصرانی! آیا اینان قبل عیسی علیه السلام بودند یا عیسی علیه السلام قبل این‌ها؟ (نصرانی) گفت: این‌ها قبل عیسی علیه السلام بودند. پس (امام) رضا علیه السلام فرمود: اگر عیسی علیه السلام را به‌عنوان پروردگار خود انتخاب کردید، جایز است یسع و حزقیل علیه السلام را هم به‌عنوان پروردگار خود انتخاب کنید؛ زیرا آن دو پیامبر نیز مانند عیسی علیه السلام کارهایی از جمله احیای مردگان و غیر آن را انجام دادند. قطعاً گروهی از بنی اسرائیل، از سرزمینشان درحالی‌که تعدادشان به هزاران نفر می‌رسید، به‌خاطر بیماری طاعون و از ترس مرگ فرار کردند، خدا هم در آن واحد آن‌ها را میراند. اهل آن روستا غسل تعمید دادند و مانعی بین خود و آن‌ها ایجاد کردند؛ به‌طوری‌که همیشه در میان آن موانع بودند تا اینکه استخوان‌هایشان پوسیده شد و بر روی هم آوار شدند. پس پیامبری از بنی اسرائیل از کنارشان عبور می‌کرد از آن‌ها و استخوان‌های پوسیده‌شان شگفت‌زده شد، خدای عزوجل به او وحی کرد: آیا دوست داری

که آن‌ها را برایت زنده کنم تا آن‌ها را انذار دهی؟ پیامبر گفت: بله پروردگارم. خدا به او وحی کرد که آن را با صدای بلند ندا کن. پس پیامبر گفت: ای استخوان‌های پوسیده! به اذن خدای عزوجل با پا خیزید! پس همگی حیات و زندگی یافته و درحالی که گرد و غبار را از سر و رویشان می‌ریزند، به پاخاستند (صدوق، بی‌تا: [ب]، ج ۱، ص ۱۵۹).

۵-۱-۱- بررسی سندی

راویان روایت امام رضا علیه السلام (همان) به شرح زیر بررسی می‌شود:
أبو محمد جعفر بن علی بن أحمد القمی الایلاقی معروف به **ابن الرازی**: ثقه و مصنف است و شیخ، او را صاحب تصنیفات می‌داند و شاید توثیقش به خاطر این است که صاحب کتاب بوده است (ابن داود، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۴).

أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الانصاری الکجی: نام ابو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز با نسبت الانصاری الکجی در هیچ یک از کتاب‌های رجال وجود ندارد و به اصطلاح، مجهول است و فقط در سند روایت مناظرات حضرت رضا علیه السلام با رؤسای ادیان مختلف عمران صابی و سلیمان مروزی در مرو آمده است (صدوق، بی‌تا، ص ۴۱۷).

أبو محمد الحسن بن محمد بن علی بن صدقة القمی: نام این راوی در هیچ یک از کتاب‌های روایی و رجالی شیعه و اهل سنت وجود ندارد و مجهول است. در میان محدثان شیعه، فقط صدوق نام او را در ضمن سلسله سند روایت مناظرات حضرت رضا علیه السلام در مرو آورده است (همان). مامقانی پس از اشاره به کتاب التوحید و کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام و اشاره به وجود نام وی در سلسله سند برخی روایات این دو کتاب می‌نویسد: «حاصل بحث اینکه راوی مهمل است و لکن دست کم او حسن و نیکو شمرده می‌شود و این مطلب از مضمون روایاتش و نقل روایت فقیه ایلاقی از او و قرائن دیگر فهمیده می‌شود (مامقانی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۲۱).

حسن بن محمد النوفلی الهاشمی: راوی مناظرات و از اصحاب حضرت رضا علیه السلام در مرو، تا قرن چهارم هجری به جز در سلسله سند مناظرات به روایت صدوق در عیون اخبار الرضا علیه السلام و التوحید در هیچ یک از کتاب‌های، روایی، تاریخی و رجالی موجود نیامده است و به صورت «أبو محمد حسن بن محمد النوفلی» در سلسله سند روایتی دیده می‌شود (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۴). از تاریخ تولد و فوت او اطلاعی در دست نیست (همان، ص ۳۷).

در سند عبارت، «من سمع» آمده است که به خاطر ناشناس بودن این شخص، روایت مرسل بوده و ضعیف تلقی می‌شود.

در این روایت محل بحث و احتجاج، اثبات توحید است و نمی‌توان ادعا کرد روایت، شأن نزول این آیه باشد، و در روایت نیز اشاره‌ای هرچند کوتاه به آیه شریفه نشده است. از طرفی، روایات مختلف وقتی در کنار هم ملاحظه می‌شوند تناقض بین آن‌ها نیز فاحش است؛ چراکه برخی روایات عامل فرار را بیماری طاعون و برخی ترس از جهاد بیان کرده‌اند. از این رو در بیان جزئیاتی مثل تعداد افراد فراری و از قشر ثروتمند بودن با هم تناقضاتی دارند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۱۴-۴۱۶).

در نقد دیدگاه عبده و تمثیلی بودن قصه، برخی تعبیر آیه شریفه با تمثیلی بودن آن سازگاری ندارد. مثلاً تعبیر به موصول «الَّذِينَ خَرَجُوا...» حکایت از این دارد که این قضیه‌ای واقعی بوده که در گذشته رخ داده است. به علاوه عبارت «وَهُمُ الْوُفَّ» جمله حالیه است که مفید معنای تعجب است و این تعبیر زمانی دلالت بر تعجب می‌کند که مشتمل به افراد بسیار زیادی شود که حکایت از وقوع این قصه در گذشته دارد، زیرا در تمثیل نیازی به بیان چنین حالی نیست (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۵۵-۴۵۶). همچنین تعبیر «أَلَمْ تَرَ» در صدر آیه شریفه حکایت دارد که این قصه در میان عرب عصر نزول به شکل روشنی معروف بوده است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۶).

۵-۲- روایات اهل سنت

احمد بن اسحاق از ابوالاحمد و او از سفیان و او از میسرۃ النهدی از المنهال از سعید بن جبیر و او نیز از ابن عباس نقل کرده است: در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ» (بقره: ۲۴۳) تعداد چهار هزار نفر از ترس بیماری طاعون از شهر خارج شدند، پس خدا آن‌ها را میراند و پیامبری از انبیا از کنار آنان عبور می‌کرد که از پروردگارش خواست آن‌ها را زنده کند تا خدا را عبادت کنند، پس خدا آنان را زنده کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۱۴).

در روایت دیگری از ابن عباس نقل شده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ» (بقره: ۲۴۳) تعداد بسیاری به خاطر فرار از جهاد در راه خدا فرار کردند، خدا هم آن‌ها را میراند، سپس زنده‌شان کرد و دستور داد که با دشمن‌شان جنگ کنند و آیه گویای این مطلب است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۱۵).

در روایت دیگری از ابن عباس نقل شده است: آنان چهل هزار نفر یا هشت هزار نفر بودند که مانع و حصار کشیدند و بدنشان پوسیده شد و بوی تعفن گرفتند. چراکه امروز در میان قبیله یهودیان آن بو وجود دارد. آنان هزار نفر بودند که از ترس جنگ در راه خدا فرار کردند، پس خدا آنان را میراند، سپس زنده‌شان کرد و به جهاد دستور داد: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (همان، ص ۴۱۶).

در روایات اهل سنت نیز علاوه بر تناقض بین محتوای روایات در تعداد افراد فراری و عامل مرگ که طاعون باشد یا ترس از جهاد از جهت سندی نیز روایات یا به صحابی مثل ابن عباس، هلال بن یساف یا تابعینی مثل

ابن زید، قتاده، مجاهد، عطاء خراسانی ختم می‌شود و روایتی با اتصال سندی به پیامبر یافت نشد (همو، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۱۴).

با توجه به ضعف سندی، آنچه که روایات را هماهنگ با قرآن نشان می‌دهد، استفاضه آن در مضمون کلی داستان است که همین مضمون به عنوان مؤید و شاهد بر واقعی بودن قصه در آیه ۲۴۳ سوره بقره است.

۶- دیدگاه مختار

مرگ دو نوع است: مرگ عقوبت که مرده بعد این نوع مرگ در دنیا زنده می‌گردد و مرگ قطعی که مرده حیات اخروی را در پی دارد. برداشت اصلاح امت اسلام و مقاومت در برابر دشمن، ذاتاً نظری صحیح و انسانی است، اما دلالت الفاظ آن را نمی‌رساند، اما معنای عبرت‌گیری از جهتی و قرینه بودن سیاقی مجموعه آیات ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (بقره: ۲۴۴) از جهت دیگر، اصلاح امت اسلامی و مقاومت و ایستادگی در برابر سلطه‌پذیری را تقویت می‌کند، اما در الفاظ آیه دلیلی بر صحت این قول وجود ندارد. پس ظهور دلالت الفاظ تمثیلی بودن را تأیید نمی‌کند. منشأ تأویل عبده ظاهراً ترس از افکار زمان و یا عدم تحلیل علمی است، ولی این تأویل کاملاً برخلاف ظاهر است. اگرچه در تحلیل علمی اژدها شدن عصا، شکافتن دریا، نسوختن ابراهیم علیه السلام در آتش عجز وجود دارد، اما این‌ها از قدرت خدا که زمام علل و عوامل طبیعت در دست اوست، بعید نیست، خدا در مقابل نظامات خلقت دست بسته نیست، بهتر است ظواهر این‌گونه آیات را در نظر گرفته و از انکار مردم نترسید. اگر غیر عادی بودن حادثه، سبب توجیه و تأویل آن شود، باید با تمام معجزات پیامبران علیهم السلام نیز این کار را کرد.

اگر این‌گونه توجیهات و تفسیرها به قرآن کشیده شود، می‌توان علاوه بر انکار معجزات پیامبران علیهم السلام، غالب مباحث تاریخی قرآن را انکار کرد و آن‌ها را از قبیل «تمثیل» یا به تعبیر امروز به شکل «سمبلیک» دانست. همچنین مسئله عبرت و رجعت از آیه را نباید نادیده گرفت؛ عبرت از این جهت که در برابر قدرت پروردگار، نمی‌توانید مقاومت کنید. خدا می‌تواند با دشمن بسیار کوچکی، مانند میکروب طاعون یا وبا که حتی با چشم دیده نمی‌شود، انسان‌ها را نابود کند.

نکته دیگری که در اینجا شایان توجه است مسئله امکان «رَجَعَت» است که از این آیه و آیات متعدد قرآن از جمله ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره: ۵۶) به خوبی استفاده می‌شود و می‌توان آن را نمونه‌ای از رجعت و قیامت دانست تا مفاهیم اسلامی با اذهان مردم مانوس‌تر باشد.

از سوی دیگر انسان به طور فطری با هدف حفظ جان خود از مسببات مرگ فراری است، اما فرار از جنگیدن و مقابله با لشکر دشمن به خاطر ترس از مرگ، بزدلی بوده و مردود قرآن است و در پاسخ افرادی که به جنگ در مقابل دشمن اعتراض می‌کنند: ﴿فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ (نساء: ۷۸) فرموده است: ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ﴾ (نساء: ۷۸) (ترسیدن از مرگ را نکوهش می‌کند و در نهایت ملاقات با مرگ را امری قطعی بیان می‌کند: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَقَرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ (جمعه: ۸).

از جنبه روایی نیز باید گفت آنچه مسلم و واضح است، استفاضه روایات در دلالت بر مرگ و حیات جمعی است و آیه ۲۴۳ سوره بقره با معنا و محتوای کلی روایات هماهنگ است، نه در جزئیات. برخی روایات دلیل خروج مردم از شهر، بیماری طاعون و روایات دیگر هم ترس از کشته شدن در جنگ بیان کرده‌اند، اما هر دو دسته بر مرگ و حیات مجدد گروهی انسان‌ها تصریح دارند. همچنین میان آیه و داستان حزقیل نبی علیه السلام پیوندی برقرار نیست. در قرآن احیا و اماته به‌طور مستقیم به خدا نسبت داده شده است؛ در حالی که در روایات به حزقیل علیه السلام نسبت داده‌اند. از طرفی سیاق مجموعی آیات علت ترس را جنگ با دشمن بیان کرده‌اند که می‌تواند مؤیدی بر آن دسته از روایات باشد که علت فرار را ترس از جنگ بیان کرده‌اند. بنابراین با توجه به جنبه عبرت‌گیری از آیه و استقامت در برابر دشمنان و عدم تسلیم شدن، ظهور و دلالت الفاظ بر واقعی بودن داستان تأکید دارند.

نتیجه‌گیری

آنچه از دلایل متعدد روشن شد:

۱. ظهور آیه شریفه در قوت خود باقی است و تنها با دلیل و برهان یقینی می‌توان از ظهور آیه دست برداشت که در موضع مورد بحث، چنین دلیل قوی وجود ندارد.
۲. الفاظ بر واقعی بودن داستان احیا و اماته گروهی از مردم دلالت دارد و ترجیح دیدگاه تمثیلی از ظاهر آن برداشت نمی‌شود.
۳. دیدگاه تمثیلی عبده یعنی مقاومت گروه مسلمانان، تسلیم نشدن و عدم سلطه‌پذیری در برابر دشمن می‌تواند به‌عنوان نکته‌ای صحیح جهت عبرت‌گرفتن از این داستان و جنبه هدایتی قصص قرآن باشد، اما دلالت الفاظ از اثبات این دیدگاه عاجز است.
۴. همچنین رجعت و بازگشت برخی مردگان به دنیا از مسائلی است که قرآن در موارد متعدد بر آن اشاره دارد و این آیه نیز می‌تواند یکی از مصادیق مسئله رجعت باشد.
۵. ارائه تحلیل علمی و حسی بر معجزات بیان شده در قرآن صحیح نیست؛ چراکه چنین تحلیل‌هایی راه انکار همه معجزات محسوس را باز می‌کند.
۶. روایات از جنبه سندی مردود هستند، اما صرفاً با ضعف سند نمی‌توان به مجموع روایات بی‌توجهی کرد.
۷. روایات استفاضه اجمالی داشته و مانند آیه بر مرگ و حیات دوباره گروهی از مردم تصریح دارند.
۸. بنابراین دلالت ظهور الفاظ، سیاق مجموعی آیات به‌علاوه استفاضه اجمالی روایات و هماهنگی کلی با ظهور آیه همگی واقعی بودن داستان در آیه ۲۴۳ سوره بقره را تقویت می‌کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم، ابن ادريس (بی تا). تفسير القرآن العظيم، تحقيق: اسعد محمد طيب، بی جا: مكتبة نزار المصطفى الباز.
۲. ابن عاشور، محمد (۱۳۹۳ق). التحرير و التنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
۳. ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق). تفسير ابن عربی، بيروت: دار الكتب العلمية.
۴. اسلامی، هاشم (۱۳۷۵). «اوج ها و فرودهای تفسیر المنار»، پژوهش های قرآنی، سال ۲، شماره ۷ و ۸.
۵. بیات، محمدحسین (۱۳۹۷). «تحلیل انتقادی آرای منکران وجود اعجاز در داستان های قرآن با تأکید بر اندیشه آیت الله جوادی»، سراج منیر، سال ۹، شماره ۳۳، صص ۷-۳۶.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، چاپ هشتم، قم: اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۷). تسنیم، تحقیق: سعید بندعلی، چاپ دوم، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹). تسنیم، تحقیق: احمد قدسی، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۹. حسینی زیدی، سیدابوالقاسم؛ عبادی، مهدی (۱۳۹۸). «بررسی مبانی نظریه تفسیر تمثیلی»، مشکات، سال ۳۸، شماره ۱۴۲، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۱۰. حسینی (ژرفا)، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵). «واقع نمایی نماد و تمثیل در قصه های قرآن کریم»، الهیات هنر، شماره ۴، صص ۶۵-۱۰۰.
۱۱. حلی، تقی الدین الحسن بن علی بن داود (بی تا). الرجال، تحقیق: سیدبحرالعلوم، بی جا: منشورات الشریف الرضی.
۱۲. حلی، سیدبن طاووس (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دار الذخائر.
۱۳. خوشخو، مریم و تقدسی، زینب (۱۳۹۵). «مبانی، روش و گرایش تفسیر تسنیم»، سراج منیر، سال ۷، شماره ۲۵، صص ۲۷-۵۲.
۱۴. ربانی گلیپایگانی، علی (۱۳۸۳). هر مونوتیک منطق فهم دین، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۵. ربیع نتاج، سیدعلی اکبر (۱۳۸۹). «بررسی روش شناسی تفسیر المنار در نگاه مهم ترین مفسر شیعی معاصر؛ علامه طباطبایی». فصلنامه شیعه شناسی، سال ۸، شماره ۳۱، صص ۱۶۵-۱۸۸.
۱۶. رجبی، محمود (۱۳۸۷)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۱۸. رضی بهابادی، بی بی سادات؛ اوجاقی، شمس (۱۳۹۶). «مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق العاده»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۳، شماره ۴۸، صص ۴۵-۶۲.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). کشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتب العربی.
۲۰. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۳۲۸ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اهل البيت علیه السلام.
۲۱. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.

۲۲. صادقی و دیگران، عماد (۱۳۹۸). «تحلیل مبانی زبان تمثیلی قرآن»، پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۷، شماره ۱، صص ۸۳-۱۰۷.
۲۳. صادقی، محمد (بی‌تا). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، بی‌جا: الامیره.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (بی‌تا: [الف]). التوحید، تحقیق: سیدهاشم حسینی طهرانی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲۵. _____ (بی‌تا: [ب]). عیون اخبار الرضا علیه السلام، بی‌جا: منشورات جهان.
۲۶. _____ (بی‌تا: [ج]). الاعتقادات، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۷. طالقانی، محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱). المیزان، قم: اسماعیلیان.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
۳۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
۳۴. غروی، نهله؛ فروزان‌فر، عبدالله (۱۳۸۰). «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تمثیلی بودن داستان‌های قرآن کریم»، مدرس علوم انسانی، سال ۵، شماره ۳، صص ۷۱-۸۵.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: هجرت.
۳۷. فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
۳۸. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۹۱). تفسیر احسن الحديث، تهران: بنیاد بعثت.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی، قم: دار الکتاب.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مامقانی، عبدالله و محمدرضا (بی‌تا). تنقیح المقال فی علم الرجال، بی‌جا: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۴۲. محمدرضایی، محمد؛ علم‌الهدی، سید علی؛ محمدی، ناصر؛ شریف‌پور، مریم (۱۳۹۳). «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، صص ۹۵-۱۱۴.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). قرآن در آئینه نهج البلاغه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، قم: موسسه دار الکتاب الاسلام.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۶. میبدی، رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.

۴۷. نصیری، علی (بی تا). «قرآن و زبان نمادین»، مجله معرفت، سال ۹، شماره ۳۵.



A Typology of the Exegetical Narrations Related to the Verses of Sūrat al-Tour and an Analysis of the Guiding Teachings Derived from Them

Tahereh Rahimipour¹
Mohammad Ali Tajari²

Abstract

Exegetical narrations constitute invaluable resources for understanding the Holy Qur'an and can assist in interpreting its verses from various perspectives. This study aims to classify these exegetical narrations and demonstrate their diverse functions. The main research question addresses the nature of the relationship between the exegetical narrations of Sūrat al-Ṭūr and its verses, as well as the guiding teachings that can be derived from them. To this end, the exegetical narrations pertaining to Sūrat al-Ṭūr were sourced and collected from various traditional exegetical references. Through a typological analysis, the kinds of relationships between these narrations and the verses of this sūrah were identified, followed by an exposition of their guiding teachings. The typological examination of the exegetical narrations concerning Sūrat al-Tour revealed that the most prevalent types include: esoteric (*bāṭinī*) interpretation, conceptual interpretation, Qur'an-based reasoning (*istinbāṭ*), applicative (*maṣḍāqī*) interpretation, verbal (*lafẓī*) interpretation, explanation of allusions (*ishārāt*), and general Qur'anic exegesis without reference to a specific verse. Furthermore, the analysis of the guiding teachings derived from these narrations indicates that the predominant themes are: encouragement to reflect upon the Qur'an and the created world; clarification of the status of al-Bayt al-Ma'mūr; encouragement to benefit from the pre-dawn hours; exposition of the status of Imamate and Wilāyah of the Ahl al-Bayt (peace be upon them); the obligation to obey them; and the affirmation of the corporeal nature of resurrection (*ma'ād*).

Keywords: Typology of Narrations, Guiding Teachings, Exegetical Narrations, Functions of Narrations, Sūrat al-Tour.

Citation: Rahimipour, T., Tajari, M. A. (2026). "A Typology of the Exegetical Narrations Related to the Verses of Sūrat al-Tour and an Analysis of the Guiding Teachings Derived from Them". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (2), 52-74. (In Persian)

* Received: 2025/10/11, Revised: 2026/05/30, Accepted: 2026/06/28.

1. PhD student in Quran and Hadith Sciences, Qom University, Qom, Iran. Corresponding Author Email: T.rahimipour@stu.qom.ac.ir.

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. Email: Ma.tajari@yahoo.com.





گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره طور و تحلیل آموزه‌های هدایتی آنها

طاهره رحیمی پور^۱

محمدعلی تجری^۲

چکیده

روایات، گنجینه‌های ارزشمندی برای فهم قرآن کریم بوده و می‌توانند از زاویه‌های گوناگون در تفسیر آیات، بشر را یاری کنند. این پژوهش، بر آن است که با گونه‌شناسی روایات تفسیری، کارکردهای مختلف آن‌ها را نشان دهد. سؤال اصلی پژوهش این است که روایات تفسیری سوره طور، چه نوع ارتباطی با آیات این سوره دارند و چه آموزه‌های هدایتی از آن‌ها قابل استخراج است؟ از این رو، روایات تفسیری سوره طور با استفاده از منابع مختلف تفاسیر روایی، منبع‌یابی و گردآوری شده و با گونه‌شناسی آن‌ها، نوع ارتباط روایات با آیات این سوره بیان و پس از آن، آموزه‌های هدایتی این روایات تبیین گردید. از گونه‌شناسی روایات تفسیری ناظر بر آیات سوره طور، این نتیجه حاصل شد که بیشترین گونه‌های این روایات، تفسیر باطنی، تفسیر مفهومی، استناد به قرآن، تفسیر مصداقی، تفسیر لفظی و تبیین اشارات و تفسیر قرآن بدون اشاره به آیه‌ای خاص بوده است و با بررسی آموزه‌های روایات این سوره، به دست آمد که بیشترین آموزه‌ها مربوط به تشویق به تدبیر در قرآن و عالم خلقت، تبیین جایگاه بیت المعمور، تشویق به بهره‌وری از سحرگاهان، تبیین جایگاه ولایت و امامت اهل بیت علیهم‌السلام، لزوم اطاعت از ایشان و جسمانی بودن معاد است.

واژگان کلیدی: گونه‌شناسی روایات؛ آموزه‌های هدایتی؛ روایات تفسیری؛ کارکردهای روایات؛ سوره طور.

استناد: رحیمی پور، طاهره؛ تجری، محمدعلی (۱۴۰۵). «گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره طور و تحلیل آموزه‌های هدایتی آن‌ها». قرآن پژوهی روایی، ۲ (۲)، ۷۴-۵۲.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۷.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: T.rahimipour@stu.qom.ac.ir.

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: Ma.tajari@yahoo.com.

۱- بیان مسئله

در این پژوهش، مقصود از روایات تفسیری، روایاتی است که به نوعی اطلاعاتی را به نقل از معصوم علیه السلام در رابطه با آیات سوره در اختیار قرار می‌دهد. این روایات، در رابطه با آیات، نقش‌ها و کارکردهای متنوعی دارند که بازشناخت آن‌ها، کمک شایانی به فهم صحیح آیات و جلوگیری از برداشت‌های غلط از آن دارد. پژوهش حاضر با محوریت سوره طور، ۱۲۴ روایت تفسیری موجود در منابع مختلف تفسیری و روایی این سوره را، در دو محور گونه‌شناسی و آموزه‌های هدایتی، مورد بررسی قرار داده و نشان داده است که کارکردهای این روایات چیست و در چه گونه‌هایی سامان‌دهی می‌شود.

«روایات تفسیری» گاه ناظر به ظاهر آیه هستند و آن را به گونه‌ای صریح تفسیر می‌کنند و گاه ناظر به باطن و لایه درونی آیه هستند و آن را تأویل می‌نمایند و گاه با اشاره به مضمون آیه و به گونه‌ای غیر مستقیم و غیر صریح، به درک مقصود آیه یاری می‌رسانند (مسعودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵). کارکردهای روایات تفسیری ناظر به ظاهر قرآن در این سوره شامل این موارد است: تبیین واژگان، تفسیر مفهومی، بیان مصداق، توضیح اشارات، تفسیر تاریخی، تفسیر تمثیلی، استناد به قرآن و تفسیر قرآن بدون اشاره به آیه‌ای خاص و جری و تطبیق. البته برخی محققان، روایات ناظر به بطون آیات را نیز که به واسطه تحلیل بر مواردی انطباق یافته، از باب جری دانسته‌اند که در این صورت جری و تطبیق اختصاص به روایات ناظر به ظاهر آیات نداشته و در این دسته از روایات مربوط به بطون آیات نیز مصداق می‌یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۶۹).

سوره مبارکه طور با مضامین بنیادین خود، همچون تأکید بر حتمیت معاد، اثبات نبوت، تصویرپردازی صحنه‌های قیامت و خطاب مستقیم به پیامبر صلی الله علیه و آله، نمونه‌ای ایده‌آل برای مطالعه گونه‌شناختی و تحلیل انتقادی روایات تفسیری است. با این حال، مجموعه روایات منسوب به این سوره در منابع تفسیری، با چالش‌های روش‌شناختی مهمی از جمله: عدم تفکیک دقیق میان سخن مفسر و روایت معصوم علیه السلام و ابهام در نقش و کارکرد دقیق هر روایت، روبروست. این امر، ضرورت طبقه‌بندی روشمند روایات را برای دستیابی به فهمی اصیل و جلوگیری از برداشت‌های نادرست، دوچندان می‌سازد. پژوهش حاضر با انتخاب این سوره به‌عنوان مطالعه موردی، در پی پر کردن این خلأ روش‌شناختی است.

پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. روایات تفسیری ناظر به سوره طور بر اساس چه کارکردهایی قابل گونه‌بندی هستند؟
۲. هر یک از این گونه‌ها، چه آموزه‌های هدایتی خاصی را (فراتر از مفاد صریح آیات) به مخاطب ارائه می‌دهند؟

۲- پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی مشابه به این شیوه در سایر سور قرآنی انجام شده است، از قبیل: «گونه‌شناسی روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در سوره لقمان» نوشته علی احمد ناصح و فریده بهرامی (۱۳۹۵)؛ «بررسی سندی و گونه‌شناسی روایات تفسیری سوره فاطر (آیات ۱-۱۰)» به قلم کوثر سالمی (۱۳۹۹) و «گونه‌شناسی، بررسی سندی و آموزه‌های هدایتی روایات تفسیری سوره جمعه» از سیدایمان موسوی (۱۴۰۳). نوآوری پژوهش حاضر در تلفیق سه گام

است: ۱. غربال‌گری داده‌ها با معیار ناظر بودن روایت و تفکیک آن از کلام مفسر، ۲. گونه‌شناسی بر مبنای کارکرد تفسیری و ۳. استخراج آموزه‌های هدایتی از روایات طبقه‌بندی‌شده. بدین ترتیب، این مقاله علاوه بر ارائه تصویری منسجم از روایات تفسیری سوره طور، الگویی برای بررسی تفاسیر روایی سایر سوره‌ها و افق‌های جدیدی برای تفسیر تربیتی- هدایتی قرآن بر پایه سنت معصومان علیهم‌السلام ارائه می‌دهد.

۳- مفاد کلی سوره مبارکه طور

سوره طور، از سور مکی است و در ترتیب نزول، هفتاد و ششمین و در ترتیب مصحف کنونی، پنجاه و دومین سوره قرآن کریم است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۴) و چهل و نه آیه دارد. در یک نگاه کلی، می‌توان آیات این سوره را به چهار بخش تقسیم نمود: آیات ۱ تا ۱۰، بیانگر غرض این سوره‌اند که تهدید و انذار افراد عنادورزی است که حق را تکذیب می‌کنند. لذا با سوگندهایی غلیظ از وقوع عذاب قیامت و تحقق حتمی آن به کفار خبر می‌دهد تا بدانند هیچ گریزی از آن ندارند. سپس در آیات ۱۱ تا ۲۸، پاره‌ای از صفات و ویژگی‌های آن عذاب را بیان می‌کند و در مقابل، قسمتی از نعمت‌های اهل نعیم و متقین را شرح می‌دهد؛ همان‌هایی که در دنیا در میان اهل خود به شفقت رفتار می‌کردند و به خدا ایمان داشته و او را به یکتایی می‌ستودند. آن‌گاه در آیات ۲۹ تا ۴۴، به توبیخ مکذبین می‌پردازد که نسبت‌هایی ناروا به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و قرآن و دینی که بر آن جناب نازل شده می‌دادند و در پایان در آیات ۴۵ تا ۴۹، سوره را با تکرار همان تهدیدها ختم نموده، رسول گرامی خود را به تسبیح الهی امر می‌کند. این سوره به شهادت سیاق آیاتش، در مکه نازل شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴).

از نظر برخی، یکی از لطافت‌ها و ظرافت‌هایی که در آیات آغازین و پایانی سوره‌ها رعایت شده است، ارتباط معنادار و عمیق این آیات با غرض اصلی سوره است. به گونه‌ای که در بسیاری از سوره‌های قرآن، تنها با توجه به آیات ابتدایی و انتهایی سوره می‌توان به موضوع اصلی آن پی برد. معمولاً آیات نخستین سوره، بیانگر مهم‌ترین مطالب آن بوده و آیات پایانی به عنوان نتیجه‌گیری نهایی، غرض اصلی سوره را مجدداً گوشزد می‌کند (ر.ک: خامه‌گر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).

۴- گونه‌شناسی و آموزه‌های هدایتی روایات تفسیری سوره طور

منظور از گونه‌شناسی روایات تفسیری، شناخت و تعیین کارکردهای مختلف آن‌هاست که با بررسی محتوایی روایات وارد شده ذیل آیات، به دست می‌آید. پیشینیان با اینکه خود در جمع‌آوری روایات تفسیری، تلاش وافری داشته‌اند، اما چندان به تنوع و گوناگونی این روایات پرداخته‌اند ولی در دهه‌های اخیر، شماری از پژوهشگران قرآنی به نام‌گذاری این گونه‌ها اقدام نموده‌اند.^۱ می‌توان گونه‌شناسی را به طبقه‌بندی روشمند روایات، بر اساس معیاری

۱. گونه‌های مختلف روایات تفسیری در کتاب‌هایی همچون «درآمدی بر تفسیر جامع روایی» از محمدی ری‌شهری، «تفسیر روایی جامع» از عبدالهادی مسعودی، «پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین» از مهدی رستم‌نژاد و مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» از مهدی مهریزی، معرفی شده‌اند که این مقاله از آن‌ها بهره برده است.

منطقی که از جامعیت و مانعیت نسبی برخوردار بوده و قابل توجیه و دفاع علمی باشد، تعریف کرد (راد، ۱۳۹۷، ص ۱۷). آموزه‌های هدایتی روایات تفسیری نیز، پیام‌ها و نکاتی است که از روایات ذیل آیات سوره استنباط می‌شود. این آموزه‌ها اغلب لوازم آشکار و غیر آشکار مفاد روایات هستند. بر این اساس، مهم‌ترین گونه‌های شناسایی شده در روایات تفسیری ناظر به سوره طوره بدین شرح مورد بررسی قرار می‌گیرد: برای هر گونه، ابتدا تعریف و معیار تشخیص ارائه شده، سپس چرایی انطباق روایت با آن گونه خاص تبیین می‌گردد و در نهایت، آموزه‌های هدایتی آن روایت استخراج خواهد شد.

۴-۱- خواص قرائت سوره طوره

برای قرائت این سوره، خواص و آثار دنیوی و اخروی در روایات ذکر شده است از جمله سه روایت در تفسیر البرهان، از پیامبر ﷺ و امام صادق علیه السلام نقل شده است که مضمون واحدی دال بر مطلب ذیل دارند: «هرکس این سوره (طوره) را قرائت کند، بر خداوند متعال است که او را از عذاب در امان داشته و در بهشت خود به او نعمت ارزانی دارد و هرکس این سوره را بخواند و بر خواندن آن مداومت کند، اگر در زندان (زنجیر) باشد، خداوند این امکان را برای او فراهم می‌آورد که رهایی یابد؛ هرچند جرم‌های زیادی مرتکب شده باشد و مجازات شرعی بر او جاری گردد و اگر در حال سفر، بر خواندن آن مداومت کند، در سفر خود از دچار شدن به چیزهایی که نمی‌پسندد، آسوده‌خاطر خواهد بود. و اگر آبی که این سوره بر آن خوانده شده را بر محلّ گزیدگی عقرب بپاشد، به اذن و اجازه خداوند متعال بهبودی خواهد یافت (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۶۶). این سه روایت به صورت مرسل و در منابع تفسیری متأخر، مانند البرهان، نقل شده‌اند و در منابع اولیه معتبر حدیثی شیعه گزارش نشده‌اند. از این رو، از نظر سندی در شمار روایات ضعیف قرار می‌گیرند. با این حال، به لحاظ محتوایی در زمره روایاتی قرار می‌گیرند که به بیان آثار و کارکردهای تلاوت قرآن در زندگی فردی می‌پردازند و بیشتر ناظر به جنبه‌های ارشادی و انگیزشی‌اند.

۴-۱-۱- تحلیل کلی در باب روایات فضایل و خواص سوره و آیات

پیش از آنکه به تحلیلی کوتاه در باب روایات فضایل و خواص سوره و آیات پرداخته شود، لازم است توضیحی در خصوص مراد از روایات فضایل و خواص سوره و آیات داده شود. برخی مراد از خواص قرآن را، ویژگی‌ها و آثار مادی و دنیوی قرآن و مقصود از فضایل قرآن را، ثواب و آثار و برکات معنوی آن دانسته‌اند (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۳)، لکن به نظر می‌رسد این تعریف ناتمام است. مراد از فضایل سوره و آیات، چنان‌که برخی به آن تصریح کرده‌اند، ارزش و جایگاه هریک از سوره‌ها یا آیات قرآن در مقایسه با سایر سوره و آیات در تبیین معارف قرآن است، بی آنکه ضرورتاً از دستاورد و پیامدی در اثر تلاوت آن‌ها سخن به میان آمده باشد. برای نمونه در برخی روایات آمده است سوره فاتحه برابر با همه قرآن است (طبرسی، ۱۳۶۳، ص ۳۴)، سوره توحید برابر با ثلث قرآن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۱) و سوره یس قلب قرآن (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۱). در مقابل، مقصود از خواص سوره و آیات، آثار مادی و معنوی یا دنیوی و

اخروی است که با تلاوت برخی از آیات و سور مرتب می‌گردد، برای مثال در برخی روایات آمده است که سوره فاتحه، شفای هر دردی است (طبرسی، ۱۳۶۳، ص ۳۴)، یا برای آیه‌الکرسی، خواص و ویژگی‌هایی برشمرده شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۶۸). در ادامه، با این توضیح، به تحلیل کلی این روایات پرداخته شده است. بی‌گمان، قرائت قرآن دارای خواص و آثار مادی و معنوی فراوانی است که برخی از این آثار به صراحت و بعضی با اشاره در خود قرآن مجید بیان شده‌اند (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۹۴). لکن چنان‌که برخی به درستی گفته‌اند، عرصه فضیلت‌سازی برای قرائت قرآن و ثواب آن، مبدائی برای راه یافتن جعل به روایات قرآنی شد، اما این، بدان معنا نیست که هرچه روایات در باب ثواب قرائت قرآن به ما رسیده، مجعول‌اند، تحقیقاً شماری از این دست روایات، صحیح و قابل قبول‌اند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳). سیوطی، نوع هفتاد و پنج از علوم قرآن را «خواص القرآن» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۹۰) و نوع هفتاد و دوم را «فضائل قرآن و سور» قرار داده است (همان، ص ۳۳۸). وی در باب فضائل قرآن و سور اذعان دارد: در این موضوع احادیث صحیحی در مورد تمام قرآن، و در مورد سوره‌های خاصی به طور معین رسیده و احادیث بسیاری هم، جعل شده است (همان). لذا در برخورد با این روایات، باید احتیاط کرد؛ نه آن‌ها را به وضع و جعل متهم کرد و کنار گذاشت و نه بدون قید و شرط پذیرفت. بعضی از این روایات، مصداق کذب بر پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام و تعدادی، مصداق توقف و ارجاع علم آن‌ها به ائمه علیهم‌السلام است. در برابر برخی دیگر نیز باید تسلیم بود (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۰۳). بنابراین، شایسته است این روایات اعتبارسنجی شود. البته بر اساس مفاد احادیث «من بلغ»، چنان‌چه به کسی ثواب و پاداش عمل خیری برسد و او آن عمل را به قصد رسیدن به آن ثواب و پاداش انجام دهد، اجر آن عمل به وی داده می‌شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۸۰). از سوی دیگر، به نظر می‌رسد خواص و آثاری که در روایات برای تلاوت آیات و سور بیان شده از باب اقتضاء و علیت ناقصه است نه علیت تامه. یعنی قرائت آن آیات یا سوره در صورتی که سایر شرایط موجود و موانع مفقود باشد، می‌تواند باعث آن خواص شود و چه‌بسا انجام بسیاری از اعمال نیک از شرایط آن و ترک گناهان از باب عدم‌المانع آن باشند. در تفسیر نمونه آمده است: «...ثواب‌ها و فضیلت‌ها و پاداش‌های مهمی که برای تلاوت قرآن یا سوره‌ها و آیات خاصی نقل شده، هرگز مفهومی این نیست که انسان آن‌ها را به صورت اوراد بخواند و تنها به گردش زبان قناعت کند. بلکه خواندن قرآن برای فهمیدن و فهمیدن برای اندیشیدن و اندیشیدن برای عمل است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۰).

۴-۱-۲- آموزه‌های هدایتی این روایات

روایات تفسیری مرتبط با هر سوره که روایات مرتبط با فضایل و خواص سوره نیز از آن‌ها به شمار می‌رود، آموزه‌هایی دارد و درس‌ها و نکاتی از آن‌ها قابل دریافت است که این دریافت و میزان و سطح آن بستگی به استعداد، ظرفیت و تأمل مخاطبان دارد. اکنون برای نمونه به برخی از آموزه‌های روایات مرتبط با خواص این سوره اشاره می‌شود:

۱. از شیوه‌های ائمه علیهم‌السلام، برای تشویق افراد به قرائت و انس با قرآن، توجه دادن به آثار و برکات گسترده و ترغیبی آن بوده است و پیروان آنان نیز برای تحقق این هدف و اساساً برای دعوت به کارهای نیک، باید از این شیوه به درستی بهره گیرند.

۲. در اثر انس با سوره مبارکه طور برای شخص تلاوت‌کننده، موجبات حفظ از عذاب جهنم و ارزانی داشتن نعمت‌های بهشت فراهم می‌گردد.

۳. می‌توان از روایات فوق، این‌گونه برداشت کرد که در صورتی شخص در اثر تلاوت سوره طور از زندان رهایی می‌یابد که در اثر انس با سوره و با تدبیر در احوال اهل جهنم، سعی در رهانیدن خود از زنجیرهای جهالت داشته و با توبه و پشیمانی و عدم بازگشت به گناهان، خود را از گناه و آلودگی پاک نماید.

۴. همان‌طور که خداوند، قرآن را موجب شفاء و رحمت برای مؤمنان معرفی کرده است (اسراء: ۸۲)، استفاده از قرآن در بُعد مادی و دنیوی نیز به اذن و اجازه الهی، می‌تواند حاوی شفاء و رحمت باشد.

۴-۲- کارکردهای روایات ناظر به ظاهر قرآن

روایات تفسیری ناظر به مفاهیم ظاهری آیات، با به دست دادن آگاهی‌های سودمند درباره واژگان، ترکیب‌ها و ساختار آیات و اسباب و فضای نزول، مفسر را در فهم لایه رویین قرآن کمک می‌کنند. این روایات همچنین با ارائه مصداق‌ها، افزون بر روشن کردن وظیفه عملی، فهم عمیق معنای آیه و درک بهتر مقصود خداوند را نیز میسر می‌نمایند (مسعودی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۶). اینک با ارائه چند روایت، کارکردهای این دسته روایات تفسیری در سوره طور معرفی و به برخی از آموزه‌های هدایتی آن‌ها اشاره می‌شود.

۴-۲-۱- تبیین واژگان

پاره‌ای از روایات تفسیری، واژه‌ای را با واژه‌ای دیگر تفسیر و تبیین کرده‌اند (محمدری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶). این دست از روایات، به نوعی مرتبط و ناظر به مفردات و واژگان آیه است؛ حال یا معنای لغوی و عرفی واژه و یا مراد واقعی از آن را تبیین می‌کنند، این‌گونه روایات تفسیری را می‌توان «تفسیر لفظی» نیز نامید. برای نمونه به ذکر روایتی ذیل آیات سوره مبارکه طور اکتفا می‌شود. امام علی علیه‌السلام، ذیل آیه «وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ» (طور: ۶) فرمودند: «الْمَسْجُورُ: الْمَوْقَدُ؛ مسجور یعنی افروخته شده» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۷۸).

این روایت، به صراحت و بدون پرداختن به مفهوم کلی آیه، تنها به تبیین معنای واژه «مسجور» که از مفردات دشوار در سوگندهای آغازین سوره است، اکتفا کرده و آن را با واژه واضح‌تر «مَوْقَد» معنا می‌نماید. از این رو، نمونه‌ای روشن از «تفسیر لفظی» در روایات تفسیری ناظر به ظاهر قرآن به شمار می‌آید.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. روایت نشان می‌دهد که فهم دقیق مفردات، گام نخست در دستیابی به هدایت قرآنی است و تفسیر صحیح، بدون روشن شدن معنای الفاظ بنیادین، امکان‌پذیر نیست.

۲. این روایت الگویی روش شناختی ارائه می دهد که بر اساس آن، در مواجهه با واژگان دشوار قرآن، مراجعه به تبیین های روایی معصومان علیهم السلام راه گشاست.

۳. تبیین دقیق واژه «مسجور»، فهم تصویرپردازی آیه را تقویت می کند و نشان می دهد که دقت در سطح لفظ، می تواند زمینه ساز درک مؤثرتر پیام های هدایتی قرآن باشد.

۴-۲-۲- تفسیر مفهومی

مقصود از تفسیر مفهومی، ابهام زدایی از مفهوم آیه است (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷). به مواردی از این دست روایات ذیل آیات سوره طور اشاره می گردد:

یک. در روایتی معتبر (صحیح) از امام صادق علیه السلام ذیل آیه ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (طور: ۴۸) نقل شده است: هنگامی که عبدالله بن حسن را به همراه خانواده اش [در زمان منصور دوانیقی] به زندان کوفه بردند، امام صادق علیه السلام نامه ای به او نوشته و به خاطر این پیشامد، با وی چنین اظهار همدردی فرمود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ [این نامه ای است] خطاب به بازمانده صالح و فرزند پاک [از نسل امام حسن علیه السلام] از طرف برادرزاده و پسر عمویش. اما بعد، اگر تنها تو و خانواده ات مبتلا به این گرفتاری شده اید، بدان که حزن و ناراحتی و اندوه خاطر و درد جانکاه آن، تنها برای تو نبوده و به همان مقدار که تو ناراحت و اندوهگین شده ای، من نیز در ناراحتی و بی تابی و اندوه هستم؛ جز اینکه من به دستوری که خداوند به پرهیزکاران درباره صبرکردن و شکیبایی نیکو داده توجه می نمایم، آنجا که خطاب به پیامبرش صلی الله علیه و آله می فرماید: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۱۵؛ مجلسی، بی تا، ج ۴۷، ص ۲۹۸؛ ج ۷۹، ص ۱۴۵).

آموزه های هدایتی روایت

۱. از روایت به دست می آید در صورتی که انسان خود را تحت نظر خداوند ببیند، صبر و تحمل بر بلا و مصیبت بر او آسان و درجه اندوهش کاسته می شود و این صبر، نشانه بندگی و تسلیم در برابر مشیت خداوند است.

۲. امام، قلب تپنده عالم هستی و مهربان تر از انسان ها به خودشان است و هیچ بلا و مصیبتی بر انسان نمی رسد، مگر اینکه امام نیز از این مصیبت متأثر می شود.

۳. عبارت «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» حاوی پیام آرام بخش حضور، مراقبت و حمایت الهی است که امام صادق علیه السلام آن را برای تقویت روحیه مخاطب استفاده می کند. این تعبیر، آموزه ای توحیدی درباره حمایت خداوند از بندگان خاص خود است.

دو. در روایتی معتبر (موثق)، اسحاق مدنی گوید امام باقر علیه السلام ذیل آیه شریفه ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (طور: ۲۰) فرمودند: از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره این قول خداوند عزوجل ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ سؤال شد: مؤمن [در بهشت] ساعتی با همسران حوریه [خوش] است و ساعتی با همسرانی از جنس آدمیان و ساعتی هم تنها به سر برده و بر تختش تکیه زند و [در آن حال] مؤمنان به یکدیگر نگاه می کنند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۹؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۹۰).

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. همنشینی با حوریان بهشتی، نشان‌دهنده نعمت‌های ویژه بهشتی است که خداوند برای اهل ایمان فراهم کرده است.

۲. علاوه بر حوریه‌ها که همسران بهشتی انسان‌ها هستند، همسران دنیوی نیز در صورتی که با اهل بهشت سنخیت داشته باشند، می‌توانند همسران بهشتی یکدیگر باشند. این امر به استمرار پیوندها و روابط مقدس دنیوی در بهشت، اشاره دارد.

۳. تکیه کردن مؤمنین بر تخت‌های صف کشیده در کنار هم و بهره‌وری از لذت انس با دوستان و سایر مؤمنان، لذتی معنوی است و اشاره به نهایت آرامش آن‌ها دارد، زیرا انسان‌ها معمولاً در حال آرامش تکیه می‌کنند و افرادی که نگران و ناآرام‌اند چنین نیستند. این نشان می‌دهد که آرامش و سکون، یکی از نعمت‌های بزرگ الهی است که انسان در دنیا و آخرت به آن نیاز دارد.

۴. روایت فوق نشان‌دهنده نگاه عمیق اسلام به نیازهای انسانی و پاسخ جامع به این نیازها در بهشت است. خداوند علاوه بر نعمت‌های مادی، آرامش روحی، ارتباطات محبت‌آمیز و تنوع در بهره‌مندی‌ها را برای مؤمنان در نظر گرفته است. این تصویر، انسان را به‌سوی ایمان و اعمال نیک سوق می‌دهد و او را به اولویت قرار دادن اخلاق و معنویت در زندگی تشویق می‌کند.

۴-۲-۳- بیان مصداق

بخشی از روایات تفسیری، به بیان مصداق آیات اختصاص دارند (محمدری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷). در این‌گونه روایات، به‌جای تبیین مفهومی آیه یا کشف مراد استعمالی آن، تنها نمونه‌هایی از شمول مفهومی آیه گزارش می‌شود. بر پایه قواعد زبانی و تفسیری، این مصداق را نمی‌توان مصداق انحصاری آیه دانست و غالب این روایات نیز دلالتی بر حصر ندارند (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

چنین روایاتی، با احراز صدق عنوان روایت تفسیری و ناظر بودن آن‌ها به آیه، ذیل برخی آیات سوره طور گزارش شده است که نمونه‌هایی از آن‌ها بررسی می‌شود:

یک. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که درباره آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (طور: ۲۱) فرمودند: منظور از آن‌هایی که ایمان آورده‌اند، پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام است و منظور از نسل او، امامان و جانشینان او که سلام و درود خدا بر آنان باد، هستند. نسل آن‌ها را به ایشان ملحق ساختیم و نسل آن‌ها از حجت و برهانی که محمد صلی الله علیه و آله درباره علی علیه السلام آورده بود، محروم نشد؛ دلیل و برهان آن‌ها یکی و طاعت آن‌ها هم یکی است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۳۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۸).

این روایت بدون ورود به تبیین مفهومی آیه، با تطبیق آن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امیرالمؤمنین علیه السلام و امامان پس از ایشان، نمونه‌ای روشن از «بیان مصداق اتم» است و در عین حال، آموزه‌هایی ناظر به وحدت حجت، استمرار امامت و پیوستگی طاعت در سلسله هدایت الهی ارائه می‌دهد.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. در منطق امامت، ایمان، حجت و اطاعت در طول تاریخ امامت یک حقیقت واحد و پیوسته است، نه مجموعه‌ای گسسته از باورها.
 ۲. مشروعیت و تداوم هدایت در نسل پیامبر ﷺ و حضرت علی علیه السلام، مبتنی بر استمرار حجت الهی است، نه صرف وراثت.
 ۳. حجت نبوی درباره امامت، در امامان بعدی استمرار دارد و اختصاص به یک مقطع تاریخی ندارد.
 ۴. مرجعیت دینی امامان، مرجعیتی تبعی یا ثانوی نیست، بلکه در امتداد رسالت تعریف می‌شود.
- دو. امام علی علیه السلام در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (طور: ۲۱) فرمودند: آگاه باشید که نسل پیامبر ﷺ شاخسارانی هستند که من درختش هستم و درخت تناوری هستند که من تنه آن هستم؛ من نسبت به احمد ﷺ مانند نور نسبت به نور هستم؛ ما پیش از آفرینش بشر و [حتی] پیش از آفرینش گلی که بشر از آن است، در زیر سایه عرش، سایه‌هایی به صورت شبّح‌هایی ارجمند بودیم نه [به صورت] جسم‌هایی رشد یابنده. شناخت ما (اهل بیت علیهم السلام) کاری سخت و تحملش دشوار است و جز سه دسته، به حقیقت آن دست نمی‌یابند: فرشته‌ای مقرب، پیامبری مرسل یا بنده‌ای که خداوند دلش را برای ایمان خالص نموده است. پس هرگاه رازی برایتان آشکار گردید یا کاری برایتان نمایان شد آن را بپذیرید، در غیر این صورت، سکوت اختیار کنید تا [از انحراف] در امان بمانید و [یا] علم ما را به خداوند واگذار کنید. چرا که شما در مقابل حقیقتی فراتر از فاصله میان آسمان و زمین قرار دارید (یعنی فهم آن، از سطح درک و فکر بشر فراتر است) (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۹۶).

این روایت، با حفظ دلالت عام آیه و بدون ادعای حصر، تنها یکی از مصادیق برجسته «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» در آیه ۲۱ سوره طور را تبیین می‌کند؛ در این روایت امام علی علیه السلام مصداق «الَّذِينَ آمَنُوا» و نسل پیامبر ﷺ فرزندان او و حضرت زهرا علیها السلام مصداق «ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ» معرفی شده‌اند. از این رو، از حیث روش‌شناسی تفسیری، در گونه «بیان مصداق» جای می‌گیرد و ظرفیت استخراج آموزه‌های هدایتی فراتاریخی را داراست.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. روایت نشان می‌دهد که پیوند حقیقی نسل‌ها، پیوند زیستی یا تاریخی صرف نیست، بلکه اتصال به «اصل ایمانی» و «ریشه توحیدی» است. این آموزه، فهم آیه را از سطح رابطه خونی به سطح رابطه ایمانی ارتقا می‌دهد؛ ملاک الحاق و استمرار معنوی در منطق قرآن و روایت، ایمان و اتصال به حقیقت توحیدی است.
۲. معرفی اهل بیت علیهم السلام به عنوان مصداق اعلاّی ذریه مؤمن، به معنای انحصار مفهوم قرآنی در آنان نیست، بلکه نشان می‌دهد مفاهیم قرآنی دارای مراتبی از تحقق‌اند و برخی مصادیق، از حیث کمال و هدایتگری برجسته‌ترند؛ معرفی اهل بیت علیهم السلام به عنوان مصداق ممتاز، ناظر به تبیین مرتبه اعلی است، نه انحصار مفهومی آیه.

۳. تأکید روایت بر دشواری معرفت اهل بیت علیهم‌السلام، آموزه‌ای عام درباره محدودیت ادراک بشری و لزوم تواضع معرفتی در مواجهه با حقایق متعالی ارائه می‌دهد؛ دشواری معرفت اهل بیت علیهم‌السلام بیانگر مراتب ادراک و لزوم آمادگی درونی برای فهم عمیق دین است.

۴. توصیه به پذیرش آنچه آشکار شده و سکوت در برابر آنچه فراتر از ظرفیت فهم است، آموزه‌ای هدایتی در باب اخلاق فهم دین و پرهیز از تفسیرهای شتاب‌زده و انحرافی به شمار می‌رود؛ پرهیز از داوری و تفسیر شتاب‌زده در برابر امور فراتر از فهم، رویکردی هدایتی و مصون‌ساز تلقی می‌شود.

۴-۲-۴- استناد به قرآن

گاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا ائمه علیهم‌السلام حکمی را بیان و مستند آن را از قرآن ذکر کرده‌اند. به سخنی دیگر، مطلبی یا حکمی بیان شده و برای قانع ساختن مخاطب یا سؤال‌کننده و یا برای تعلیم چگونگی استفاده از قرآن، مستند قرآنی آن مطلب یا حکم بازگو گردیده است (مهریزی، ۱۳۸۹، ص ۱۷). این نوع از روایات تفسیری ذیل آیات سوره طوره، در منابع حدیثی دیده می‌شود. برای مثال:

یک. محمدبن مسلم گوید: امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام ذیل آیه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور: ۲۱) فرمودند: «خداوند متعال در عوض شهادت امام حسین علیه‌السلام مقام امامت را در نسل او، شفاء بیمار را در تربتش و مستجاب شدن دعا را نزد قبر او قرار داد و روزهایی که زائران آن حضرت به زیارتش می‌روند و باز می‌گردند جزء عمرشان حساب نمی‌گردد». محمدبن مسلم گوید: «به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: این خصلت‌ها که برای زائران امام حسین علیه‌السلام است؛ پس خود آن بزرگوار چه مقامی خواهد داشت؟! امام علیه‌السلام فرمود: «خداوند متعال امام حسین علیه‌السلام را به پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ملحق نموده و امام حسین علیه‌السلام در رتبه و منزلت پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است»؛ سپس امام صادق علیه‌السلام این آیه را تلاوت فرمودند: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۷؛ ج ۹۸، ص ۶۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۲۲۰؛ طبری، ۱۳۸۳ق، ص ۲۱۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹۸؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۴۴، ص ۲۲۱).

این روایت ذیل گونه «استناد به قرآن» قرار می‌گیرد؛ زیرا امام صادق علیه‌السلام برای اثبات الحاق امام حسین علیه‌السلام به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به صورت صریح آیه ﴿أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (طور: ۲۱) را تلاوت و به آن احتجاج می‌کند. آیه در این جا نقش دلیل و مستند کلام را دارد.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. عمل و فداکاری ویژه در راه خدا، پاداش ویژه دارد. امام حسین علیه‌السلام در بین اولیای الهی در راه خدای متعال کاری ویژه کرد که نمونه و نظیر برای آن یافت نمی‌شود. خداوند هم در برابر اقدام ویژه او پاداش‌هایی ویژه قرار داد که در روایت به آن‌ها اشاره شده است.

۲. روایت ناظر بر جایگاه رفیع امام حسین علیه السلام است و بر مقام والای او در نزد خداوند که هم‌تراز با پیامبر صلی الله علیه و آله است تأکید دارد و این اشاره به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله دارد که «حُسَيْنٌ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۵۳).
۳. نکته حائز اهمیت دیگری که از روایت به دست می‌آید، اهمیت تربت کربلا و اثر آن در شفای بیماران و اجابت دعا در آن است.

۴-۲-۵- تفسیر تاریخی

شماری از روایات تفسیری، بخش‌هایی از تاریخ زندگی انبیای سلف و اقوام مرتبط با آن‌ها، همچنین تاریخ زندگی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را به صورت اجمالی و یا به تفصیل بیان کرده‌اند (محمدری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). این‌گونه اخبار ذیل برخی آیات شریفه سوره طور، در مصادر روایی موجود است که به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره می‌گردد:

یک. ثمالی گوید امام باقر علیه السلام ذیل آیه «وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ» (طور: ۶) فرمودند: هنگامی که قوم یونس علیه السلام او را اذیت و آزار نمودند آن‌ها را نفرین نمود... بنابراین عذاب بر سرشان فرود آمد... [آن‌ها پشیمان شدند] و به درگاه پروردگارشان فریاد برآوردند و گفتند: «ما به خدای یونس ایمان آوردیم». خداوند نیز عذاب را از آن‌ها برطرف کرده و بر کوه‌های آمد فرود آورد. [از طرف دیگر] یونس علیه السلام که گمان می‌کرد آن‌ها نابود شده‌اند، به سمت شهر حرکت کرد ولی [با تعجب] آن‌ها را در سلامتی کامل یافت؛ پس خشمگین از شهر خارج گشت، تا اینکه سوار بر کشتی شد، کشتی دچار تکان‌های شدیدی شد، یونس علیه السلام خود را به دریا انداخت و ماهی بزرگی او را بلعید و وی را همراه خود از هفت دریا عبور داد تا اینکه به «وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ» رسید که قارون در آنجا عذاب می‌شود (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۰۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۸؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۸۰).

این روایت از انواع گونه تفسیر تاریخی است، زیرا بخش‌هایی از وقایع زندگی انبیاء و اقوام مرتبط با آنان، از جمله ابتلائات حضرت یونس علیه السلام و سرنوشت قوم او را بیان می‌کند و نشان می‌دهد پیامبران و اقوامشان چگونه در مواجهه با فرمان و عذاب الهی عمل کرده‌اند. چنین روایتی، رویدادهای تاریخی مرتبط با آیات سوره طور را برای فهم بهتر مضمون آن ارائه می‌دهد.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. دعا و بازگشت به خدا آنقدر موثر است که می‌تواند موجب دفع عذاب از گنهکاران شود؛ چنان‌که در روایات آمده است: «إِنَّ الدُّعَاءَ لَيَرُدُّ الْبَلَاءَ وَقَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۶۹).
۲. از روایت چنین دریافت می‌شود که ممکن است پیامبران علیهم السلام نیز در اثر برخی اعمال، به نوعی مجازات شوند.
۳. توبه صادقانه حتی در لحظات حساس می‌تواند سرنوشت انسان را تغییر دهد.
۴. دور شدن عذاب از قوم حضرت یونس علیه السلام به‌خاطر توبه و بازگشت به سوی پروردگار، بر صفت غفاریت و گستردگی رحمت بی‌پایان خداوند بر توبه‌کنندگان تأکید داشته و قابل تعمیم بر تمامی اقوام است.
۵. از مضمون روایت، رعایت صبر و بردباری در تقابل با حوادث مختلف را می‌توان دریافت.

۶. همچنین ابتلائات حضرت یونس علیه السلام در مسیر هدایت قومش نشان می‌دهد که انسان حتی در مسیر حق ممکن است دچار چالش‌هایی شود که برای تکامل و تربیت او ضروری است.

۷. عذاب قارون در «البحر المسجور» یادآوری می‌کند که کیفرهای الهی برای ستمگران و سرکشان، حقیقتی انکارناپذیر است و باید از سرنوشت گذشتگان عبرت گرفت.

۴-۲-۶- تفسیر تمثیلی

شماری از روایات تفسیری، با بهره‌گیری از مثل‌های حسی، مفاهیم عقلی قرآن را تفسیر کرده‌اند (محمدری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). برخی این نوع تفسیر را بهره‌گیری از تمثیل (تصویرپردازی) نامیده و می‌نویسند: «در میان روایات تفسیری، سخنانی دیده می‌شود که در آن معصومان علیهم السلام برای انتقال سریع مفاهیم به مخاطب، از «تمثیل» و همانندسازی استفاده می‌کردند» (رستم‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). این گونه روایات را، ذیل برخی آیات سوره طوره می‌توان مشاهده نمود. از جمله:

یک. در رابطه با بیت‌العمور که ذیل آیه ﴿وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾ (طور: ۴) از آن سخن به میان آمده است، روایتی طولانی راجع به علت طواف دور خانه خدا و آغاز آن از امام چهارم علیه السلام نقل شده که در بخشی از آن آمده است: «...خداوند در زیر عرش، خانه‌ای بر چهار ستون از زبرجد قرار داد و با یاقوتی سرخ، آن ستون‌ها را پوشاند و آن خانه را «ضراح» نامید و آن‌گاه به فرشته‌ها فرمود: «گرداگرد این خانه طواف کنید و عرش را وانهید». فرشته‌ها گرداگرد آن طواف کردند و عرش را وانهادند و این کار بر آن‌ها آسان‌تر بود و آن خانه همان بیت‌المعمور است که خدا در قرآن بیان فرموده است و هر روز و شب هفتاد هزار فرشته وارد آن می‌گردند و هیچ‌گاه به آن باز نمی‌گردند» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۵، ص ۵۹؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۷۶).

روایت بیت‌المعمور با توصیف خانه‌ای زیر عرش، ستون‌های زبرجد و طواف هفتاد هزار فرشته، از تصویرسازی و تمثیل برای انتقال مفاهیم فرامادی و عبادی بهره می‌برد. این استفاده از نشانه‌ها و همانندسازی حسی، نشان‌دهنده مطابقت روایت با گونه تفسیر تمثیلی است، زیرا مفاهیم معنوی و اخلاقی قرآن را به صورت قابل تدبر برای مخاطب منتقل می‌کند.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. در روی زمین، حاجیان با طواف بر دور کعبه که حقیقت آن در آسمان و در بیت‌المعمور است، سنت طواف را احیاء می‌کنند.

۲. پیوستگی رفت و آمد و عبادت فرشتگان به درگاه الهی، اهمیت عبادت مستمر و استمرار در ارتباط با خداوند را یادآوری می‌کند. این امر می‌توان مؤمنان را ترغیب کند تا در عبادت و اعمال نیکو استمرار داشته باشند.

دو. در روایتی معتبر (موثق) ذیل آیه ﴿مُتَكَبِّينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ (طور: ۲۰) محمد بن اسحاق گوید امام باقر علیه السلام فرمودند: چون مؤمن بر تخت خود بنشینند، تختش از شادی به جنبش درآید و چون جایگاه ولی خدا در بهشت مستقر گردد، فرشته‌ای که بر بهشت‌های او گماشته شده از او اجازه خواهد تا با

کرامتی که خداوند در حق او نموده به وی تبریک و شادباش گوید. غلامان و کنیزان خدمتکارِ آن مؤمن به آن فرشته گویند: «همین جا بمان که اینک ولی خدا بر تخت خویش تکیه زده و همسر حوریه اش، خود را برای او مهیا ساخته است و تو باید برای [دیدن] ولی خدا درنگ کنی». در آن هنگام همسر حوریه اش از خیمه مخصوص خود، بیرون آمده و به سوی آن بهشتی حرکت نماید، درحالی که گرداگردش کنیزکان باشند و بر تش هفتاد جامه بافته شده با یاقوت و مروارید و زبرجد است که از مشک و عنبر است و تاج کرامت بر سر دارد و دو کفش از طلا به پا دارد که با یاقوت و مروارید آراسته گردیده و بند آن دو کفش، یاقوت سرخ است؛ و چون به نزدیک ولی خدا رسد، او از شدت اشتیاقی که به آن همسر حوریه اش دارد، می خواهد که از جا برخیزد، ولی آن حوریه به وی گوید: «ای ولی خدا! امروز روز رنج و زحمت نیست، از جایث برنخیز که من از توام و تواز منی». ... (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۹۰).

روایت را از جهت انطباق با تفسیر تمثیلی می توان به سه بخش تمثیلی تقسیم کرد:

۱. تخت مؤمن و جنبش آن: نشان دهنده کرامت و نشاط مؤمن در بهشت است و جنبه ای تشبیهی دارد.
 ۲. همسر حوریه و خدمتکاران: جلوه های نعمت و آسایش مؤمن را به تصویر می کشد و تمثیلی است.
 ۳. جزئیات جامه ها، طلا و جواهر و سخن همسر حوریه: نماد پاداش کامل و بدون رنج آخرت برای مؤمنان است و هدف انتقال مفهوم است، نه گزارش تاریخی.
- بنابراین کل روایت با هدف تصویرسازی و انتقال مفاهیم عقلی و معنوی نعمت های آخرت بیان شده و ذیل گونه تفسیر تمثیلی قرار می گیرد.

آموزه های هدایتی روایت

۱. با توجه به این که روایت در مقام شمارش نعمت های بهشتی برای متقین است، آثار و نتایج تقوا را بیان می کند.
۲. تمام امیال و لذات مادی همانند همسر و میل جنسی در بهشت وجود دارد و پاسخ داده می شود.
۳. خدمتکاران و کنیزکان، همراه با نعمت های فراوان، جلوه ای از تکریم و رفاه بی نظیر اهل بهشت را نشان می دهند.
۴. جمله «امروز روز رنج و زحمت نیست»، تأکیدی بر رفع هرگونه سختی و مشقت در آخرت برای مؤمنان است، جایی که تنها نعمت و آرامش حاکم است.
۵. این روایت نشان می دهد که پاداش های الهی نه تنها در معنویات؛ بلکه در جلوه های محسوس و ملموس نیز متجلی می شود، تا مؤمنان به کامل ترین شکل از رحمت الهی بهره مند شوند.

۴-۲-۷- تبیین اشارات

اشارات قرآن که از برخی روایات تفسیری استفاده می شود، یکی دیگر از برکات روایات تفسیری است. مانند: بهره گیری از آیه «مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (انبیاء: ۵۲) برای نکوهش عده ای که سرگرم شطرنج بازی

بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۸۳) یا آیه «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۶۲) را اشاره به حجّیت شیاع در جامعه اسلامی دانستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۹۹؛ ر.ک: ری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷).

این‌گونه از روایات، ذیل برخی آیات سوره طه، در جوامع حدیثی دیده می‌شود که به یک نمونه اشاره می‌گردد: یک. داود بن کثیر الرقی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «معنی سلام [و درود] بر رسول خدا صلی الله علیه و آله چیست؟» پس حضرت فرمودند: «چون خدای تبارک و تعالی پیغمبرش (محمد صلی الله علیه و آله)، جانشین او (علی علیه السلام)، دخترش (فاطمه علیها السلام)، دو فرزندش (حسن و حسین علیهما السلام) و امامان دیگر علیهم السلام و شیعیان آن‌ها را [در عالم ارواح] آفرید، از آن‌ها [بر لزوم اطاعت از خویش] پیمان گرفت و [از آن‌ها خواست که در برابر بلاها] شکبیا باشند و [در مقابل دشمنانشان] پایداری کنند و نگاهبان مرزها [ی اسلام] باشند و از خدا پروا نمایند؛ و [در مقابل] به آن‌ها وعده فرمود که سرزمین مبارک (بیت المقدس یا مدینه) و حرم امن (مکه) را در اختیار آن‌ها قرار دهد، «الْبَيْتِ الْمَعْمُور» را برایشان فرود آورد و «السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ» را برای آن‌ها آشکار کند و ایشان را از دشمن‌شان و [آفات] زمین آسوده خاطر سازد؛ زمینی که خدا آن را [از هر عیب و نقصی] پاک کند و آنچه در زمین است را به خاطر آن‌ها سالم گرداند، [به گونه‌ای که] «لا شَيْءَ فِيهَا؛ لَكِهْ أَيْ فِيهَا» (بقره: ۷۱)؛ یعنی در زمین، هیچ‌گونه جدال و ستیزی [میان آن‌ها] با دشمنانشان وجود نداشته باشد و هرچه را دوست داشته باشند، برای آن‌ها در زمین موجود باشد و رسول خدا صلی الله علیه و آله [نیز] از تمامی امامان علیهم السلام و شیعیانشان این پیمان را گرفت. [بدان که] سلام [و درود] بر آن حضرت، یادآوری این پیمان و تجدید آن بر خداوند است تا شاید خدای عزوجل، این وعده را پیش انداخته و آن سلامتی را با تمام برکاتش برای تان جلو اندازد».

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۸؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۷۴).

در این روایت، امام صادق علیه السلام بدون آنکه در مقام تفسیر آیات «وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ» باشد، عین عبارات قرآنی را در پاسخ به سؤالی کاملاً غیرتفسیری (معنی سلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله) به کار می‌برد و معنایی کنایی و اشاری (فرود آمدن بیت المعمور و آشکار شدن سقف المرفوع و غیر آن را برای امامان علیهم السلام) را ارائه می‌دهد، بی آنکه ظاهر آیه نفی شود. این همان «تبیین اشاری» آیه است، نه تفسیر یا تطبیق مستقیم.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. از روایت استنباط می‌شود که خداوند در برابر عهده‌ی که از چهارده معصوم علیهم السلام گرفته است، بیت المعمور را که بنا بر تفسیری، خانه کعبه است برای ایشان و به یمن وجود ایشان فرود آورده است و مکه را حرم امن ایشان قرار داده است.

۲. سلام، صرفاً یک درود زبانی نیست، بلکه تجدید پیمان الهی بر ولایت اهل بیت علیهم السلام و یادآوری وعده‌های خداوند به ایشان و شیعیان است.

۳. عهد بر ایمان و ولایت، پیش از آفرینش دنیا در عالم ذر از اولیای الهی و شیعیانشان گرفته شده است.

۴. خداوند به امامان علیهم السلام و شیعیان وعده داده که سرزمین مبارک، حرم امن، بیت المعمور و سقف مرفوع را (که اشاره به حکومت جهانی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف دارد) برایشان آشکار کند.

۵. آبادی کامل دنیا و زیستن در سلام و سلامت، جز با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و زیستن در پرتو عدل حضرتشان، محقق نخواهد شد.

۴-۲-۸- تفسیر قرآن بدون اشاره به آیه‌ای خاص

بخش اعظم روایات تفسیری، روایاتی هستند که بدون اشاره به آیات قرآن، آن‌ها را تفسیر نموده‌اند؛ زیرا بر پایه روایتی از امام باقر علیه السلام، بسیاری از سخنان اهل بیت علیهم السلام که به ظاهر تفسیری نیستند، ریشه قرآنی دارند (محمدری شهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸). تجربه نیز مؤید این معناست که پژوهشگر توانا اگر احاطه نسبی به آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام داشته باشد، می‌تواند بسیاری از سخنان خاندان رسالت را در قرآن ریشه‌یابی نماید و ثقل کبیر (حدیث) را با ثقل اکبر (قرآن) پیوند دهد (همان، ص ۱۳۰). در تفاسیر روایی، احادیثی بدین مضمون، ذیل آیاتی از سوره طور ذکر گردیده که دو مورد، به عنوان نمونه ذکر می‌گردد:

یک. علی بن حسین عبدی گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام در دعای بعد از نماز عید غدیر چنین می‌فرماید: «رَبَّنَا آمَنَّا وَاتَّبَعْنَا مُوَلَّانَا وَوَلِيَّنَا وَهَادَيْنَا وَدَاعَيْنَا وَدَاعِيَ الْأَنَامِ وَصِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ السَّوِيِّ وَحُجَّتَكَ وَسَبِيلَكَ الدَّاعِيَ إِلَيْكَ عَلَى بَصِيرَةٍ هُوَ وَمَنِ اتَّبَعَهُ وَ«سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» بَوْلَايَتِهِ وَبِمَا يُلْحَدُونَ بِاتِّخَاذِ الْوَلَائِحِ دُونَهُ إِلَى آخِرِ الدَّعَاءِ: پروردگارا! ما ایمان آوردیم و از مولا و سرپرست و هدایت‌کننده و دعوت‌کننده ما و دیگر مردمان و راه راست و مستقیم تو و حجت و راه تو پیروی کردیم؛ همو که به همراه پیروانش با بصیرت کامل [دیگران را] به سوی تو دعوت می‌کند. منزّه است خدا از آنچه [مشرکان] در ولایت او شریک قرار می‌دهند و [منزّه است] از یارانی که ایشان به جای خداوند به آن‌ها اعتماد می‌کنند و با انتخاب آن‌ها کافر می‌شوند» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۳؛ همان، ص ۱۴۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۲۰۸).

این روایت به عنوان یک دعا و بیانیه از امام علیه السلام در موضوع توحید و منزّه دانستن خداوند سبحان از هر گونه شریک است که در ایمان و اطاعت و ولایت و هدایت به صراط مستقیم متجلی است و به طور مستقیم به تفسیر خاصی از آیات مانند آیه «أَمْلَهُمْ إِلَهَ غَيْرِ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (طور: ۴۳) اشاره نمی‌کند. لکن می‌توان آن را به مثابه تبیینی از آیه یاد شده و سایر آیات توحیدی و تنزیهی شمرد بدون آنکه اشاره‌ای به آن آیات شده باشد.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. اهمیت یادآوری و قرائت چنین دعا‌هایی در مناسبت‌های عبادی (مانند نماز عید غدیر) بر تبیین جایگاه ولایت و هدایت الهی تأکید می‌کند.
۲. حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرستاده‌ای از جانب خداست و هدایت‌گری حضرتشان از جانب و در طول هدایت‌گری خداوند است و پیروی از او، همان پیروی از صراط مستقیم الهی است.
۳. ولی خدا و پیروان او، مردم را با آگاهی و بصیرت به سوی حقیقت هدایت می‌کنند، در مقابل کسانی که به جای اعتماد به خدا، به سرپرستانی غیرالهی روی می‌آورند.

۴. ذکر این دعا در نماز عید غدیر، اشاره به اهمیت پذیرش ولایت الهی و تجلی مصداق کامل آن در امام علی علیه السلام دارد که در روز غدیر به ولایت منصوب شدند.

دو. امام باقر علیه السلام فرمودند: «خداوند در زیر عرش، چهار ستون قرار داده و آن‌ها را «ضراح» نامیده که همان بیت المعمور است و به فرشتگان فرمان داده که دور آن طواف کنند. آن‌گاه فرشتگانش را فرستاده و فرمود: «در زمین، خانه‌ای مانند آن و به اندازه آن بسازید» و هرکس را که بر روی زمین بود، فرمان داد که گرداگرد آن خانه طواف کنند» (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۷؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۷۲).

این روایت بدون آنکه با عبارت دقیق آیه آغاز شود، به تبیین حقیقت «بیت المعمور» پرداخته و آن را «ضراح» (چهار ستون زیر عرش) معرفی کرده است. همچنین رابطه بیت المعمور با کعبه و تشریع طواف را روشن می‌سازد. از آن‌جا که روایت در مقام کشف مراد الهی از آیه **﴿وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ﴾** (طور: ۴) است، بدون آنکه لفظ آیه به‌طور کامل تلاوت شود، در زمره «تفسیر بدون اشاره به آیه‌ای خاص» قرار می‌گیرد.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. کعبه، حقیقتی در آسمان دارد و تنها خانه‌ای از خشت و گل نیست که طواف به دور آن، بی‌ارزش باشد، بلکه به‌خاطر تقدس آن نزد خداوند طواف به دور آن ارزشمند شده و مصداق اطاعت از فرمان خداوند است.
۲. همان‌گونه که فرشتگان پیرامون بیت المعمور طواف می‌کنند، انسان‌ها نیز پیرامون کعبه طواف می‌کنند. این روایت، وحدت عبادت و هماهنگی عبادت‌کنندگان در سراسر هستی را به نمایش می‌گذارد.

۴-۲-۹- جری و تطبیق

مقصود از «جری و تطبیق» در این مقاله عبارت است از: جاری نمودن و سرایت دادن مفاهیم به دست آمده از آیات، به موارد مشابه. بر این اساس، گرچه منطوق آیه‌ها، در ظاهر ناظر به امت‌های گذشته یا اتفاقات عصر نزول است، ولی روح و حقیقت آن در حصار هیچ زمانی نیست، یعنی «فرا زمانی» بوده و در آیندگان همانند گذشتگان جاری است (رستم‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷). به فرموده علامه طباطبایی رحمته الله علیه: «قرآن مجید، کتابی است همگانی و همیشگی، در غایب، مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته، مانند حال منطبق می‌شود؛ مثلاً آیاتی که در شرایط خاصه‌ای برای مؤمنین زمان نزول، تکالیفی بار می‌کنند، مؤمنینی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط هستند، بی‌کم‌وکاست همان تکالیف را دارند و آیاتی که صاحبان صفاتی را ستایش یا سرزنش می‌کنند یا مژده می‌دهند یا می‌ترسانند، کسانی را که با آن صفات متصفند، در هر زمان و در هر مکان باشند، شامل هستند. بنابراین، هرگز مورد نزول آیه‌ای مخصص آن آیه نخواهد بود؛ یعنی آیه‌ای که درباره شخص یا اشخاص معینی نازل شده در مورد نزول خود منجمد نشده به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه شریک است، سرایت خواهد نمود و این خاصه همان است که در عرف روایات به نام «جری» نامیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۸). اینک نمونه‌ای از این‌گونه روایات در ارتباط با آیات **﴿وَالطُّورِ﴾** و **﴿كِتَابٍ مَسْطُورٍ﴾** **﴿فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾** (طور: ۱-۳) در ادامه ذکر می‌شود:

یک. در روایتی در زیارت امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به آن حضرت آمده است: «يَا أَمِينَ اللّٰهِ يَا حُجَّةَ اللّٰهِ يَا وَلِيَّ اللّٰهِ يَا صِرَاطَ اللّٰهِ زَاكَ عَبْدُكَ وَ وَلِيَّكَ اللَّائِدُ بِقَبْرِكَ وَ الْمُئِيخُ رَحْلُهُ بِفَنَائِكَ الْمُتَقَرَّبُ إِلَى اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ وَ الْمُسْتَشْفِعُ بِكَ إِلَى اللّٰهِ... أَشْهَدُ أَنَّكَ الطُّورُ وَ الْكِتَابُ الْمَسْطُورُ وَ الرَّقُّ الْمَنْشُورُ». ای امین خدا! ای حجت خدا! ای ولی خدا! ای راه [راست] خدا! این بنده و دوستدارت، همو که به قبرت پناه آورده و در کنار درگاهت، رحل اقامت گزیده و [به واسطه تو] به خداوند نزدیکی یافته و تو را نزد خداوند شفیع خویش قرار داده... گواهی می‌دهم که تویی ﴿وَالطُّورُ وَ الْكِتَابُ الْمَسْطُورُ وَ تَوَيَّى الرَّقُّ الْمَنْشُورُ﴾...» (مجلسی، بی تا، ج ۹۷، ص ۳۱۴؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۶۸).

این روایت در قالب زیارت و دعا در مقام تطبیق آیات سوره طور بر مصداقی باطنی یعنی امام علی علیه السلام است، از این رو در زمره روایات تفسیری از نوع «جری و تطبیق» شمرده می‌شود.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. از روایت چنین استفاده می‌شود همان‌گونه که کوه طور سرزمین وحی برای حضرت موسی علیه السلام بوده است، طبق فرمایش امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره، حضرات معصومین علیهم السلام نیز «مهبط الوحی» هستند.
۲. اگر سوگند به قرآن کریم (کتاب مسطور) جایز است، سوگند به امام معصوم علیه السلام نیز که قرآن مجسم است، نیز جایز خواهد بود. این روایت نشان می‌دهد که غایت و مقصود این سوگندها، رساندن مخاطب به حقیقت ولایت است.
۳. انطباق کتاب مسطور به امام علیه السلام در روایت، این پیام را دارد که قرآن و امام معصوم علیه السلام از یکدیگر جداشدنی نیستند و فهم حقیقی قرآن و سوگندهای آن، بدون شناخت امام علیه السلام و ولایت ممکن نیست؛ «علی مع القرآن و القرآن مع علی» و به عبارتی این دو، دوروی یک سکه بوده و امام علیه السلام، باطن قرآن است.
۴. سوگندهای الهی به «طور، کتاب مسطور و رق منشور» که از مهم‌ترین نشانه‌های تکوینی و تشریعی خداوند هستند، بر علی علیه السلام تطبیق داده شده است. این نشان می‌دهد که جایگاه امام علی علیه السلام در نظام هستی و هدایت، هم‌سنگ بزرگ‌ترین آیات الهی است.

۴-۳- روایات ناظر به معنای باطنی آیه (تأویل)

کارکرد «تأویل» در جایگاه‌های گوناگون با برخی دیگر از کارکردها مانند جری و تطبیق، گره خورده و زمینه برخی ناهمپی‌ها و بدفهمی‌ها را فراهم آورده است (مسعودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۱). تأویل در حالت مصدری، در روایت‌هایی انگشت‌شمار به معنای تفسیر آمده است؛ اما بیشتر به معنای «بطن» در مقابل «ظهر» به کار می‌رود و مقصود از آن، «تبیین غرض نهایی پدیدآورنده متن، و ارائه مقصود نهفته او» است (همان، ص ۴۳). شایان ذکر است که معنای ظاهری و معنای تأویلی متن، همسو و هم‌جهت بوده و از تعارض به دورند. در حقیقت تأویل، به تبیین مقصود نیمه پنهان و نمایانیدن لایه‌های درونی معنا می‌پردازد (ر.ک: همان، ص ۴۴). از جمله روایاتی که می‌توان آن را تأویلی و در مقام بیان لایه‌های درونی برخی از آیات سوره طور برشمرد این روایات است:

یک. محمد بن فضیل از امام کاظم علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «قَوْلُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» (طور: ۱۱) خداوند [در این آیه] می‌فرماید: ای محمد صلی الله علیه و آله وای بر کسانی که ولایت علی علیه السلام که بر تو وحی نمودم را تکذیب می‌کنند. آیا ما اقوام [مجرم] نخستین را هلاک نکردیم؟! سپس دیگر [مجرمان] را به دنبال آن‌ها می‌فرستیم! (مرسلات: ۱۶ و ۱۷) مراد از اقوام نخستین، کسانی‌اند که پیامبران علیهم السلام را در پیروی کردن از جانشینانشان تکذیب نمودند. [آری] این گونه با مجرمان رفتار می‌کنیم! (مرسلات: ۱۸) مراد از مجرمان کسانی [هستند] که آل محمد علیهم السلام را نافرمانی کرده و نسبت به علی علیه السلام آن جنایات را مرتکب شدند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۵؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۸۴).

چنان‌که گذشت، سوره طه مکی است (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۴) و مراد از مکذبین در آیه مذکور به حکم سیاق، تکذیب‌کنندگان قیامت است. لیکن در این روایت، امام کاظم علیه السلام معنایی باطنی برای آیه ارائه می‌دهند که ظاهر آیه (یعنی مکذبان دین و قیامت) را نفی نمی‌کند، بلکه لایه عمیق‌تری از آن را آشکار می‌سازد؛ که عبارت است از تکذیب ولایت علی علیه السلام و این همان، تفسیر تأویلی و باطنی است.

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. از روایت استفاده می‌شود که عذاب خدا شامل کسی می‌شود که خداوند او را دعوت کند، و او اجابت ننماید و دعوتش را تکذیب کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۳). در حقیقت، کسانی که در روز قیامت مورد عذاب پروردگار قرار می‌گیرند، همان کسانی‌اند که این روز را انکار می‌کردند.

۲. نکته‌ای دیگر که از این روایت استنباط می‌شود، امر الهی بودن ابلاغ ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام از جانب نبی اکرم صلی الله علیه و آله است و به منزله این است که ولایت، امری تفویضی از جانب خداوند است و رسول و نبی نمی‌توانند چنین امر مهمی را از ناحیه خود به کسی واگذار کنند.

۳. تکذیب، فقط انکار نبوت یا معاد نیست، بلکه انکار ولایت و جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مصداق بارز «تکذیب» در قرآن است. لذا هرکسی نبوت را پذیرفت اما ولایت را انکار کرد، در زمره «مکذبین» قرار می‌گیرد.

۴. همان‌طور که خداوند اقوام پیشین را به‌خاطر تکذیب جانشینان پیامبرانشان هلاک کرد (اشاره به آیات سوره مرسلات: ۱۶-۱۸)، امت اسلام نیز اگر ولایت علی علیه السلام را انکار کند، مشمول همان سنت الهی خواهد شد.

۵. فهم حقیقی قرآن و نجات از عذاب قیامت، بدون شناخت و پذیرش ولایت امامان معصوم علیهم السلام ممکن نیست. این روایت، راه نجات را در ایمان به نبوت و ولایت توأمان معرفی می‌کند.

دو. در روایتی معتبر (صحیح)، ابی بصیر از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينَ» (طور: ۲۱) این چنین نقل نموده است: «چون کودکی از مؤمنان بمیرد، نداکننده‌ای در آسمان‌ها و زمین فریاد زند که فرزند فلان مرد، جان سپرد. پس اگر پیش از وی، پدر و مادر یا یکی از آن دو یا کسی دیگر از خویشان مؤمن او از دنیا رفته باشد، آن طفل را بدو سپارند تا غذایش دهد، در غیر این صورت، سرپرستی او را به حضرت فاطمه علیها السلام واگذارند و تحت نظر او پرورش یابد تا پدر و مادرش یا یکی از ایشان یا کسی دیگر از خویشاوندانش به او ملحق شود و آنگاه حضرت فاطمه علیها السلام آن کودک

را به او بسپارد» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۴۱؛ برازش، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۹۴).

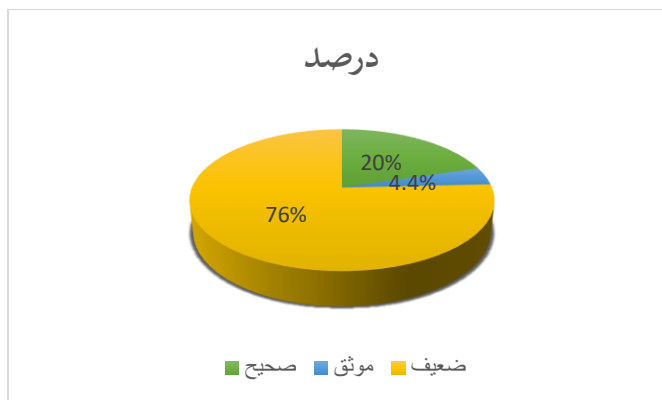
این روایت، به معنای باطنی آیه اشاره می‌کند و نشان می‌دهد کودکان مؤمن که قبل از بلوغ از دنیا می‌روند، تا زمانی که پدر یا مادرشان از دنیا نرفته‌اند، تحت سرپرستی اهل بیت علیهم‌السلام قرار دارند. روایت، بی‌آنکه معنای ظاهری آیه (الحاق فرزندان به پدران در بهشت) را نفی کند، لایه‌های درونی معنا را نمایان می‌سازد و مقصود الهی از آیه را در سطحی عمیق‌تر تبیین می‌نماید. بنابراین، با تعریف باطن و تأویل در تفسیر قرآن انطباق دارد. گفتمانی است در روایتی دیگر ذیل این آیه (طور: ۲۱)، ابراهیم علیه‌السلام و ساره، متکفل تغذیه و نگهداری اطفال مومنان در قیامت معرفی شده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰).

آموزه‌های هدایتی روایت

۱. نکته‌ای که از روایت دریافت می‌شود، این است خداوند و اولیای خدا، سرپرست حقیقی هر فرد مؤمنی هستند و این نشانه‌ای از رحمت گسترده الهی است.
۲. روایت به موازات ولایت خداوند، به ولایت و سرپرستی حضرت فاطمه علیها‌السلام اشاره دارد که ایشان مادر ایمانی فرزندان مؤمنین هستند و این، نشان از جایگاه بی‌نظیر ایشان در نظام تکوین و تشریع دارد.
۳. حضرت فاطمه علیها‌السلام در عالم برزخ نیز دارای شأن و منزلت ویژه‌ای بوده و به مثابه رحمت ربانی الهی هستند.
۴. ولایت حضرت فاطمه علیها‌السلام در فرجام انسان‌ها و حیات اخروی ایشان نیز مؤثر بوده و این نکته امتداد ولایت اهل بیت علیهم‌السلام در زندگی پس از مرگ را نشان می‌دهد.

۵- جایگاه سندی روایات تفسیری سوره طور

ذیل سوره طور، ۱۲۴ روایت تفسیری در تفاسیر البرهان، نورالثقلین و تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است که از این تعداد، ۸۰ روایت به معصوم علیه‌السلام ختم می‌شود و از بین این ۸۰ روایت، ۴۵ روایت مسند است که مشتمل بر ۹ روایت دارای سند صحیح، ۲ روایت دارای سند موثق و ۳۴ روایت دارای سند ضعیف و باقی مانده مرسل هستند. شایان ذکر است پژوهشگر این اثر، یکان یکان روایات تفسیری این سوره را بر اساس مبنای رجالی آیت الله خویی رحمته‌الله، بررسی سندی نموده و چون ذکر آن‌ها خارج از گنجایش این مقاله است، به ذکر نتایج آن و نمایش در نمودار آماری، اکتفا شده است.



نتیجه‌گیری

۱. از آنچه در بحث گونه‌شناسی آورده شد، این مطلب به دست می‌آید که برخلاف تصور برخی که روایات تفسیری نقش چندانی در تفسیر آیات ندارند، این روایات می‌توانند در ابعاد مختلف از تفسیر آیات ما را یاری کنند.
۲. از بررسی روایات تفسیری سوره طوره به دست می‌آید که بیشترین گونه‌های روایات به ترتیب: تفسیر باطنی، تفسیر مفهومی، استناد به قرآن، تفسیر مصداقی، ایضاح لفظی، تبیین اشارات، تفسیر قرآن بدون اشاره به آیه‌ای خاص بوده و سایر گونه‌های روایات نیز، به ترتیب تعداد کمتری را به خود اختصاص داده‌اند که عبارت‌اند از: تفسیر تمثیلی، فضائل سوره، تفسیر تاریخی و به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق.
۳. در بیان اهمیت آموزه‌های هدایتی روایات ناظر بر سوره قرآن کریم، توجه به این نکته کافی است که در این کتاب آسمانی، معارفی نهفته است که جز با تفسیر معصومان علیهم‌السلام، نمی‌توان به بطن آنها راه یافت.
۴. از آن‌جا که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام معارف آموزنده‌ای نهفته است، بی‌توجهی به آموزه‌های روایات در حقیقت محرومیت از معارف ناب و گنجینه سخن معصومان علیهم‌السلام است.
۵. از نتایج استخراج آموزه‌های روایات تفسیری سوره، این نتیجه حاصل شد که بیشترین آموزه‌های روایات مربوط به حوزه عبادی؛ تشویق به تدبر در قرآن و عالم خلقت، تبیین جایگاه بیت‌المعمور و کعبه و تشویق به بهره‌وری از سحرگاهان و تسبیح و تنزیه خداوند و نیز حوزه اصول اعتقادی؛ همانند: تبیین جایگاه ولایت و امامت اهل بیت علیهم‌السلام، لزوم اطاعت از معصومان علیهم‌السلام، قرآن ناطق بودن امام، ظهور و قیام حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الکونین و در حوزه توحید؛ شهود و علم خداوند بر تمامی اعمال انسان، رحمانیت خداوند به تمام بندگان، در حوزه معاد؛ جسمانی بودن معاد و در حوزه نبوت؛ اطاعت از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در راستای اطاعت از خداوند است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحديد، عبدالحميد بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، قم: بی نا.
۲. ابن بابويه قمی، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۳. _____ (۱۳۹۸ق). التوحيد، تحقيق: هاشم حسینی، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم (دفتر انتشارات اسلامي).
۴. _____ (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم (دفتر انتشارات اسلامي).
۵. _____ (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: كتاب فروشي داوری.
۶. ابن قولويه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). كامل الزيارات، تحقيق: عبدالحسين اميني، نجف: دار المرتضوية.
۷. ابن شعبه حراني، حسن بن علي (۱۳۶۳). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم (دفتر انتشارات اسلامي).
۸. استرآبادي، علي (۱۴۰۹ق). تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، تحقيق: حسين استادولای، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم (دفتر انتشارات اسلامي).
۹. ابن طاووس، علي بن موسى (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقيق: ابوطالب كرماني و محمد حسن محرر، قم: دار الذخائر.
۱۰. برقي، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن، تحقيق: جلال الدين محدث، قم: دار الكتب الإسلامية.
۱۱. بحرانی، هاشم بن سليمان (۱۴۱۵ق). البرهان في تفسير القرآن. تحقيق: بنياد بعثت، واحد تحقيقات اسلامي، قم: مؤسسة البعثة.
۱۲. برازش، علي رضا (۱۳۹۴). تفسير اهل بيت ﷺ، تهران: اميركبير.
۱۳. ترخان، قاسم (۱۳۹۰). «رابطه توحيد و ولايت (با تأكيد بر حديث سلسلة الذهب)». قبسات، شماره ۱۶، صص ۳۴-۶۱.
۱۴. حويزی، عبدعلي بن جمعة (۱۴۱۵ق). تفسير نور الثقلين، تصحيح: هاشم رسولي، قم: اسماعيليان.
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ.
۱۶. حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق). شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، تحقيق: محمدباقر محمودي، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع و النشر.
۱۷. خامه گر، محمد (۱۳۸۶). ساختار هندسی سوره های قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامي.
۱۸. راد، علي (۱۳۹۷). گونه شناسی احاديث قرآنی اماميه از نظريه تا تطبيق، تحقيق: محمد قنبری، قم: دار الحديث.
۱۹. رستم نژاد، مهدي (۱۳۹۴). پژوهشی تطبیقی در روایات تفسیری فریقین، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
۲۰. سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تحقيق: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.

۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱). الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: فواز احمد زمرلی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، تحقیق: حسن موسوی خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۳. _____ (۱۴۱۴ق). الأملی، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه.
۲۵. _____ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.
۲۶. _____ (۱۳۶۳-۱۳۵۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: هاشم رسولی، تهران: فراهانی.
۲۷. طبری آملی، عمادالدین ابی جعفر محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی، نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (دفتر انتشارات اسلامی).
۲۹. _____ (۱۳۸۸). قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.
۳۱. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (بی تا). بحار الأنوار، تحقیق: عبدالزهراء علوی و محمد باقر محمودی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۰). درآمدی بر تفسیر جامع روایی، قم: دار الحديث.
۳۵. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۶). تفسیر روایی جامع (مبانی، منابع و روش)، تصحیح: مرتضی بهرامی خشنودی، قم: دار الحديث.
۳۶. مهریزی، مهدی (۱۳۹۸). «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، علوم حدیث، سال ۵۵، شماره ۱، صص ۴-۳۴.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۸. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه التمهید.
۳۹. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
۴۰. نصیری، علی (۱۳۸۷). معرفت قرآنی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶). تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن، قم: بوستان کتاب.



A Critical Examination of the Views of Fakhr al-Rāzī, Tha‘labī, and Meyboudi on the Verse Concerning Human Will's Dependence on Divine Volition (al-Takwir: 29) Based on Exegetical Traditions

Hadi Razaghi Harekandehe¹

Abstract

The question of free will and its relationship to divine volition represents one of the most significant theological and exegetical debates in Islamic thought. Within this discourse, two extreme positions - determinism (jabr) and absolute libertarianism (tafwīḍ) - have emerged as polarizing readings concerning the relationship between human will and divine volition. Verse 29 of Sūrat al-Takwīr ("And you do not will except that God, the Lord of the worlds, wills") is among those verses that, due to its interpretive capacities, has given rise to various interpretations in this regard. Certain exegetes, including Tha‘labī, Meyboudi, and Fakhr al-Rāzī, emphasizing the dependence of human will upon divine volition, have advanced interpretations that in some formulations tend toward determinist readings. In contrast, a meticulous analysis of the verse's indicatory meaning (dalālah), its context (siyāq), and the collective Quranic teachings concerning human agency and responsibility demonstrates that the purport of the verse can be understood as negating human independence from God without, however, negating human free will and accountability. The present study, employing a descriptive-analytical method and drawing upon Quranic verses, exegetical traditions (riwāyat), and a critical examination of the interpretive perspectives of Tha‘labī, Meyboudi, and Fakhr al-Rāzī, undertakes a critical analysis of the interpretations surrounding this verse. The findings of this research indicate that the exegetical traditions pertaining to the verse fundamentally support the dependence of human will on divine volition and negate absolute libertarianism (tafwīḍ). However, transforming this meaning into a denial of human free will requires further argumentation. According to the doctrine of al-amr bayn al-amrayn (the position between the two extremes), human will is realized subordinately to divine will and within the framework of His volition. Accordingly, human beings remain free and responsible for their actions, while their power and agency are ultimately dependent upon divine grace and volition.

Keywords: al-Takwir/29, Divine Volition (Mashī‘ah), Human Will, Determinism and Free Will, Exegetical Traditions.

Citation: Razaghi Harekandehe, H. (2026). "A Critical Examination of the Views of Fakhr al-Rāzī, Tha‘labī, and Meyboudi on the Verse Concerning Human Will's Dependence on Divine Volition (al-Takwir: 29) Based on Exegetical Traditions". *Hadith-based Qur'anic Research*, 2 (2), 75-89. (In Persian)

* Received: 2026/02/24, Revised: 2026/05/02, Accepted: 2026/05/24.

1. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Babol Noshirvani University of Technology, Babol, Iran. Email: Razaghi@nit.ac.ir.





نقد و بررسی آراء فخر رازی، ثعلبی و میبدی درباره آیه تعلق خواست انسان به مشیت الهی (تکویر: ۲۹) بر اساس روایات تفسیری

هادی رزاقی هریکنده‌ئی^۱

چکیده

مسئله اختیار و نسبت آن با اراده الهی، از مهم‌ترین مباحث کلامی و تفسیری در اندیشه اسلامی است. در این میان، دو رویکرد جبر و تفویض، به عنوان دو قرائت افراطی از نسبت اراده انسان و مشیت الهی مطرح شده‌اند. آیه ۲۹ سوره تکویر ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، از جمله آیاتی است که به سبب ظرفیت‌های تفسیری خود، زمینه برداشت‌های متفاوتی را در این زمینه فراهم کرده است. برخی مفسران، از جمله ثعلبی، میبدی و فخر رازی، با تأکید بر وابستگی اراده انسان به مشیت الهی، تفسیری ارائه کرده‌اند که در برخی تقریرها، به برداشت‌های جبرگرایانه نزدیک می‌شود. در مقابل، تحلیل دقیق دلالت آیه، سیاق آن و مجموعه آموزه‌های قرآنی درباره اختیار و مسئولیت انسان، نشان می‌دهد که مفاد آیه را می‌توان ناظر به نفی استقلال انسان از خداوند، بدون نفی اختیار و مسئولیت او دانست. پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آیات قرآن، روایات تفسیری و بررسی دیدگاه‌های تفسیری ثعلبی، میبدی و فخر رازی، به تحلیل انتقادی برداشت‌های تفسیری پیرامون این آیه می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایات تفسیری ذیل آیه، در اصل بر وابستگی اراده انسان به مشیت الهی و نفی تفویض دلالت دارند، اما تبدیل این معنا به نفی اختیار انسانی، نیازمند استدلال افزون‌تری است. بر اساس نظریه «امر بین الأمرین»، اراده انسان، در طول اراده الهی و در چارچوب مشیت او تحقق می‌یابد؛ از این رو، انسان در افعال خود، مختار و مسئول است؛ در عین آنکه قدرت و اختیار او، وابسته به فیض و اراده الهی است.

واژگان کلیدی: تکویر/ ۲۹، مشیت، خواست انسان، جبر و اختیار، روایات تفسیری.

استناد: رزاقی هریکنده‌ئی، هادی (۱۴۰۵). «نقد و بررسی آراء فخر رازی، ثعلبی و میبدی درباره آیه تعلق خواست انسان به مشیت الهی (تکویر: ۲۹) بر اساس روایات تفسیری». قرآن پژوهی رزاقی، ۲ (۲)، ۷۵-۸۹.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل، بابل، ایران. رایانامه: Razaghi@nit.ac.ir.



۱- بیان مسئله

مسئله نسبت اراده انسان با مشیت الهی، از دیرپاترین و مناقشه برانگیزترین مباحث کلامی و تفسیری در سنت اسلامی است. یکی از مهم ترین مستندات قرآنی این بحث، آیه ۲۹ سوره تکویر است: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. ظرفیت معنایی این آیه، موجب شکل گیری قرائت های تفسیری متفاوتی درباره حدود اختیار انسان و چگونگی تأثیر اراده الهی در افعال بشری شده است.

در یک سوی این طیف، برخی مفسران با تکیه بر ظاهر آیه، اراده انسان را کاملاً وابسته به مشیت الهی دانسته و آن را مؤید دیدگاه جبر تلقی کرده اند. در این میان، تفسیرهای منقول از ثعلبی، میبدی و فخر رازی، از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ زیرا این مفسران، با استناد به برخی روایات و شواهد تفسیری، آیه را ناظر به حاکمیت مطلق مشیت الهی بر اراده انسان دانسته اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۰۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۲).

در سوی دیگر، بسیاری از مفسران اهل سنت، ضمن پذیرش شمول و احاطه اراده الهی، این آیه را ناسازگار با اختیار و مسئولیت انسان ندانسته و بر طولی بودن رابطه اراده الهی و اراده انسان تأکید کرده اند (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۳۰، ص ۵۴؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۸۵؛ ابن عاشور، ۱۴۱۷ق، ج ۳۰، ص ۳۸۵).

در میراث تفسیری شیعه، تبیین این آیه، غالباً با بهره گیری از روایات اهل بیت (علیهم السلام) و در چارچوب نظریه «امر بین الامرین» صورت گرفته است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۶). بر اساس این دیدگاه، انسان در افعال خویش، دارای اختیار و مسئولیت است، اما این اختیار، در طول اراده الهی تحقق می یابد و استقلال از آن ندارد. از این رو، نه جبر می تواند تبیین کننده همه ابعاد رفتار انسانی باشد و نه تفویض؛ بلکه تفسیر صحیح آیه در پرتو جمع میان حاکمیت مشیت الهی و اختیار انسان، قابل دستیابی است.

پرسش اصلی پژوهش حاضر، آن است که آیه ۲۹ سوره تکویر از منظر روایات تفسیری و دیدگاه ثعلبی، میبدی و فخر رازی، چه دلالتی بر رابطه اراده الهی و اراده انسان دارد و تفسیرهای جبرگرایانه ارائه شده از سوی برخی مفسران، تا چه اندازه با شواهد قرآنی و روایی سازگار است؟ بر این اساس، پژوهش حاضر، با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر روایات تفسیری، به بررسی و نقد دیدگاه ثعلبی، میبدی و فخر رازی در تفسیر این آیه می پردازد. لازم به ذکر است این پژوهش، صرفاً بر اساس نظرات کتب تفسیری مفسران ذکر شده، تدوین گردیده و ارتباطی با مسائل کلامی ندارد.

۲- پیشینه تحقیق

بررسی منابع موجود، نشان می دهد که درباره آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ مطالعات متعددی در قالب آثار تفسیری و کلامی انجام شده است؛ با این حال، پژوهشی مستقل که به طور خاص به تحلیل تطبیقی و نقد دیدگاه های ثعلبی، میبدی و فخر رازی درباره آیه ۲۹ سوره تکویر با تکیه بر روایات تفسیری بپردازد،

مشاهده نشد. از جمله پژوهش‌های مرتبط، می‌توان به مقاله «بررسی سیر اندیشه مفسران در تفسیر آیه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾» نوشته احمد ترابی و علی نصیری اشاره کرد. این پژوهش، روند تاریخی دیدگاه‌های تفسیری درباره آیه مشابه در سورة انسان را بررسی کرده و به گزارش آرای مفسران فریقین پرداخته است؛ با این حال، تمرکز آن بر نقد و ارزیابی دیدگاه‌های جبرگرایانه و تحلیل روایات تفسیری مرتبط با آیه مورد بحث نیست.

همچنین مقاله «بررسی تطبیقی رابطه مشیت و اراده الهی در تفسیر کبیر و المیزان» اثر محمدتقی رفعت‌نژاد و رحمت‌الله عبدالله‌زاده، به مقایسه دیدگاه دو مفسر، درباره مفهوم اراده و مشیت الهی پرداخته است؛ اما محور اصلی آن، آیه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲) است و به بررسی تفصیلی آیه ۲۹ سورة تکویر و نقد آرای ثعلبی، میبدی و فخر رازی نمی‌پردازد. بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر، در تحلیل انتقادی دیدگاه‌های تفسیری یادشده، با تکیه بر روایات تفسیری و ارزیابی میزان سازگاری آن‌ها با مبانی قرآنی و آموزه «امر بین الامرین» است.

۳- مفهوم‌شناسی مشیت و اراده

از آنجا که محور اصلی آیه ۲۹ سورة تکویر بر مفهوم «مشیت» استوار است، تبیین معنای لغوی و اصطلاحی این واژه در فهم مراد آیه نقش اساسی دارد.

«مشیت» از ماده «شیء» و مصدر «شاء، یشاء» است که در لغت، به «اراده» معنا شده و در اصطلاح، به معنای تمایل یافتن به سوی چیزی است؛ به گونه‌ای که به طلب آن منجر شود. از آنجا که این لفظ نزد متکلمان، از الفاظ مشترک میان خدا و خلق است، راغب آن را به «ایجاد کردن شیء» و «اصابت کردن» معنا کرده است؛ بدین معنا که مشیت درباره خداوند، به معنای «ایجاد» و «وجود شیء» و درباره انسان، به معنای «اصابت» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۳). همچنین، توجه به شیء، تصور آن و تمایل و رغبت به آن، از مراحل تحقق مشیت در انسان دانسته شده و پس از آن، مرحله تصمیم و اراده قرار می‌گیرد؛ اما تحقق مشیت درباره خداوند، به دلیل علم حضوری او، نیازمند این مراحل نیست (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۵۴).

واژه «مشیت» به صورت صریح در قرآن کریم به کار نرفته است، اما مشتقات آن، مانند «شاء»، «یشاء»، «یشاء» و «یشاء»، بیش از دویست بار درباره خداوند و انسان استفاده شده‌اند. افزون بر این، در روایات متعددی، مفهوم مشیت گاه مترادف با واژه‌هایی مانند «ابداع» و «اراده» و گاه متمایز از آن‌ها به کار رفته است. هرچند در بسیاری از متون کلامی و تفسیری، «مشیت» و «اراده» مترادف انگاشته شده‌اند، برخی از اندیشمندان میان این دو مفهوم تفاوت قائل شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸؛ ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۱۷؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۲۸). بر اساس این دیدگاه، اراده به مرحله تعلق خواست به فعل بازمی‌گردد، در حالی که مشیت ناظر به مرحله تحقق و ایجاد خارجی آن است.

در مباحث کلامی نیز مشیت الهی از دو منظر تکوینی و تشریعی بررسی شده است. مشیت تکوینی به اراده نافذ الهی در نظام آفرینش مربوط است؛ اراده‌ای که هیچ موجودی از قلمرو آن خارج نیست. در مقابل، مشیت تشریعی به خواست خداوند در حوزه هدایت، تکلیف و قانون‌گذاری باز می‌گردد. عدم تفکیک میان این دو ساحت، یکی از عوامل اصلی پیدایش برداشت‌های افراطی در مسئله جبر و اختیار به شمار می‌رود. بر این اساس، بسیاری از مفسران معتقدند آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» در مقام بیان احاطه مشیت تکوینی الهی است، نه نفی اختیار و مسئولیت انسان در قلمرو تکلیف.

۴- شأن نزول آیه

آیات پایانی سوره تکویر در تبیین جایگاه قرآن به عنوان کتاب هدایت و نقش اراده انسان در بهره‌مندی از آن نازل شده‌اند. خداوند در آیات ۲۷ و ۲۸ می‌فرماید: «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ»؛ بدین معنا که قرآن تذکر و مایه هدایت برای جهانیان است و کسانی از آن بهره می‌برند که خواهان پیمودن راه راست باشند. تأکید آیه بر خواست و اراده انسان، نقش انتخاب آگاهانه را در فرایند هدایت برجسته می‌سازد. در ادامه، آیه ۲۹ سوره تکویر می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». این آیه، ضمن تأکید بر نقش اراده انسان، حاکمیت و شمول مشیت الهی را نیز یادآور می‌شود و از این رو، در شمار آیاتی قرار گرفته است که در مباحث مربوط به نسبت اراده انسان و اراده الهی مورد توجه مفسران و متکلمان قرار گرفته‌اند.

در منابع تفسیری اهل سنت، روایاتی در شأن نزول این آیه نقل شده است. بر پایه یکی از گزارش‌های مشهور، هنگامی که آیه «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ» نازل شد، ابوجهل آن را مؤید استقلال اراده انسان پنداشت و اظهار کرد که اختیار انسان به طور کامل در دست خود اوست. در پی این برداشت، آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» نازل شد تا نشان دهد اراده انسان، خارج از قلمرو مشیت الهی نیست و در چارچوب اراده و حاکمیت خداوند تحقق می‌یابد (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۳۰، ص ۵۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۲۰، ص ۲۴۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۲؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۶۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴).

برخی مفسران شیعه نیز ضمن گزارش اقوال تفسیری، به این شأن نزول اشاره کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۲۰۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۱۸۲). با این حال، درباره میزان اعتبار این گزارش و دلالت آن بر مسئله جبر و اختیار، دیدگاه‌های متفاوتی در میان مفسران وجود دارد و همین امر، زمینه‌ساز شکل‌گیری قرائت‌های گوناگون از آیه شده است.

۵- جایگاه آیه ۲۹ سوره تکویر در منظومه آیات اراده و مشیت

یکی از نکات مهم در فهم آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، توجه به منظومه آیات مرتبط با اراده انسان و مشیت الهی در قرآن کریم است. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که هیچ‌یک از آیات مربوط

به مشیت الهی را نمی‌توان مستقل از سایر آیات ناظر به اختیار و مسئولیت انسان تفسیر کرد. از همین رو، مفسران در تبیین این آیه، ناگزیر از جمع میان دو دسته از آیات بوده‌اند: دسته نخست، آیاتی که بر اختیار، انتخاب و مسئولیت انسان دلالت دارند و دسته دوم، آیاتی که بر حاکمیت و شمول اراده الهی تأکید می‌کنند. در دسته نخست، آیاتی قرار دارند که اراده و انتخاب را به صراحت به انسان نسبت می‌دهند. از جمله خداوند می‌فرماید: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹)؛ هر کس بخواهد ایمان بیاورد و هر کس بخواهد کفر ورزد. همچنین در آیه «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفُّرًا» (انسان: ۳)، انسان موجودی معرفی شده است که پس از دریافت هدایت الهی، توان انتخاب میان شکر و کفر را دارد. افزون بر این، آیات متعددی انسان را در برابر اعمال خود مسئول دانسته و ثواب و عقاب را بر پایه انتخاب‌های او سامان داده‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر از آیات، بر شمول اراده و مشیت الهی تأکید می‌کنند. از جمله در آیه ۳۰ سوره انسان آمده است: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا». شباهت لفظی و محتوایی این آیه با آیه ۲۹ سوره تکویر نشان می‌دهد که مقصود قرآن، نفی اراده انسان نیست، بلکه تبیین جایگاه اراده او در نظام هستی است؛ نظامی که در آن، هیچ پدیده‌ای از قلمرو قدرت و مشیت الهی خارج نیست. بر این اساس، تفسیر صحیح آیه، زمانی به دست می‌آید که هر دو دسته آیات، به صورت یک منظومه واحد دیده شوند. اگر تنها بر آیات دسته نخست تکیه شود، زمینه برای برداشت‌های تفویض‌گرایانه فراهم می‌شود و اگر تنها آیات دسته دوم مورد توجه قرار گیرد، احتمال گرایش به جبر افزایش می‌یابد. از این رو، بسیاری از مفسران (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۸۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۱۷ق، ج ۳۰، ص ۳۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۶) کوشیده‌اند با جمع میان این دو دسته آیات، تصویری هماهنگ از رابطه اراده انسان و مشیت الهی ارائه دهند؛ تصویری که نه به نفی قدرت خداوند بینجامد و نه اختیار و مسئولیت انسان را مخدوش سازد.

۶- اقوال مفسران در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»

آیه ۲۹ سوره تکویر، از جمله آیاتی است که در تبیین نسبت اراده انسان و مشیت الهی، محل توجه مفسران و متکلمان قرار گرفته است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». برداشت‌های متفاوت از مفاد این آیه، زمینه‌ساز شکل‌گیری دیدگاه‌های گوناگونی در مسئله جبر و اختیار شده است. برخی مفسران (تعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۰۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۲) با تکیه بر ظاهر آیه، آن را ناظر به وابستگی کامل اراده انسان به مشیت الهی دانسته و از آن تفسیری جبرگرایانه ارائه کرده‌اند. در مقابل، بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت با استناد به آیات دیگر قرآن و روایات تفسیری، آیه را بیانگر حاکمیت و شمول اراده الهی دانسته‌اند، بی‌آنکه آن را مستلزم نفی اختیار انسان تلقی کنند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۲۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۳۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۶؛ طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۳۰، ص ۵۴؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۸۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۱۷ق، ج ۳۰، ص ۳۸۵).

۷- روایات تفسیری ذیل آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» و تحلیل دلالتی آنها

چنان که گذشت، آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹) از جمله آیاتی است که در منابع تفسیری، گزارش های روایی متعددی ذیل آن نقل شده است. بررسی این روایات نشان می دهد که محور اصلی این گزارش ها، تبیین رابطه میان مشیت الهی و اراده انسانی است؛ به گونه ای که برخی از آنها در مقام نفی استقلال انسان از خداوند و برخی در مقام تبیین وابستگی وجودی انسان به مشیت الهی وارد شده اند.

طبری ذیل این آیه، روایتی از ابن عباس نقل می کند که پس از نزول آیه «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ»، ابو جهل چنین برداشت کرد که اختیار استقامت به طور کامل در دست انسان است؛ از این رو، آیه «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» نازل شد (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۳۰، ص ۵۴).

ثعلبی نیز در الکشف و البیان، روایتی با همین مضمون نقل می کند: «لما أنزل الله سبحانه و تعالى: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ قال أبو جهل بن هشام: ذاك إلينا إن شئنا استقمنا و إن شئنا لم نستقم، فأنزل الله سبحانه و مَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴). وی همچنین از ابوهریره نقل می کند: «لما أنزل الله سبحانه على رسوله: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ قالوا: الأمر إلينا إن شئنا استقمنا و إن شئنا لم نستقم فأنزل الله سبحانه و تعالى: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (همان). افزون بر این، ثعلبی قول حسن بصری را نیز نقل می کند: «والله ما شاءت العرب الإسلام حتى شاء الله لها» (همان). همچنین از وهب بن منبه نقل شده است: «الكتب التي أنزلها الله سبحانه على الأنبياء... وجدت فيها: من جعل لنفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر» (همان). در ادامه، واسطی در تبیین این آیه می گوید: «فلا تشاء إلا مشيئته و لا تعمل إلا بقوته و لا تطيع إلا بفضله و لا تعصي إلا بخذلانه» (همان).

تحلیل دلالتی این روایات نشان می دهد که همه این گزارش ها در یک سطح قرار ندارند. روایت های نخست، بیشتر ناظر به نفی برداشت تفویضی از آیه هستند؛ یعنی این دیدگاه که انسان در اراده و فعل خویش، مستقل از مشیت الهی است. اما گزارش هایی مانند سخن وهب بن منبه و واسطی، صبغه کلامی و عرفانی بیشتری دارند و بر فقر وجودی انسان و وابستگی او به خداوند تأکید می کنند.

بنابراین، مفاد این روایات را نمی توان به صورت مستقیم مساوی با پذیرش جبر دانست؛ زیرا نفی استقلال انسان از خداوند، با اثبات اختیار و مسئولیت انسانی منافاتی ندارد. از سوی دیگر، اگر این تعبیر به معنای نفی هرگونه اراده و فاعلیت انسانی تفسیر شود، با آیاتی که انسان را مخاطب تکلیف و مسئول اعمال خویش معرفی می کنند، ناسازگار خواهد بود.

۷-۱- بررسی دیدگاه مفسران؛ ثعلبی، میبدی و فخر رازی

شایان توجه است که ثعلبی، میبدی و فخر رازی از حیث مبانی کلامی، گرایش های اعتقادی و روش تفسیری در یک سطح قرار ندارند و نمی توان آنان را نمایندگان یک جریان واحد تفسیری دانست. از این رو، مقصود این پژوهش از به کارگیری تعبیر «گرایش جبرگرایانه» در بررسی آرای این مفسران، انتساب همه لوازم و مبانی مکتب جبر به آنان نیست؛ بلکه مراد، آن است که در تفسیر آیه مورد بحث، برخی عبارات و تقریرهای

آنان، به گونه ای است که وابستگی اراده انسان به مشیت الهی را به شکلی تفسیر می کند که می تواند زمینه ساز قرائت های نزدیک به جبر گردد. از همین رو، آرای آنان در این پژوهش، از این جهت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

بررسی تفاسیر اهل سنت در ذیل آیه ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ نشان می دهد که مفسران در تفسیر این آیه، دو رویکرد عمده اتخاذ کرده اند.

نخست، دیدگاهی که آیه را ناظر به حاکمیت و شمول اراده الهی می داند، بدون آنکه از آن، نفی اختیار انسان را نتیجه بگیرد. بر اساس این دیدگاه، اراده الهی و اراده انسان در عرض یکدیگر قرار ندارند، بلکه رابطه طولی میان آن دو برقرار است؛ بدین معنا که اراده انسان در چارچوب اراده و مشیت الهی تحقق می یابد. از این رو، پذیرش عمومیت مشیت الهی، مستلزم پذیرش جبر نیست و اصل اختیار و مسئولیت انسان، همچنان محفوظ می ماند (طبری، ۱۴۰۸ق، ج ۳۰، ص ۵۴؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۸۵؛ ابن عاشور، ۱۴۱۷ق، ج ۳۰، ص ۳۸۵).

در مقابل، برخی مفسران، از جمله ثعلبی، مبدی و فخر رازی، با تکیه بر ظاهر آیه و برخی گزارش های روایی، تفسیری ارائه کرده اند که از منظر نگارنده، گرایش بیشتری به جبر دارد. این مفسران، بر وابستگی کامل اراده انسان به مشیت الهی تأکید کرده اند و از همین رو، دیدگاه آنان نیازمند بررسی و ارزیابی انتقادی است.

۲-۷- دیدگاه ثعلبی در الکشف و البیان

بنابر آنچه گذشت، ثعلبی در تفسیر الکشف و البیان، ذیل آیه ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (تکویر: ۲۹)، با توجه به مجموعه گزارش های روایی و تفسیری، بر وابستگی کامل اراده انسان به مشیت الهی تأکید می کند. از نگاه وی، اراده انسان در تحقق افعال خویش، مستقل و بی نیاز از اراده خداوند نیست؛ بلکه اصل توانایی خواستن و انجام دادن نیز در چارچوب مشیت و تقدیر الهی تحقق می یابد.

بر اساس تقریر ثعلبی، آیه در صدد بیان این حقیقت است که انسان، اگرچه دارای قصد و اراده است، اما این اراده در طول اراده الهی قرار دارد و هیچ فعل انسانی خارج از قلمرو مشیت خداوند تحقق نمی یابد. از این رو، وی با استناد به گزارش های تفسیری ذیل آیه، هرگونه برداشت تفویضی را که انسان را در افعال خود مستقل از خداوند بدانند، مردود می شمارد؛ ولی جبر را نیز اثبات نمی کند.

در این نگاه، تأکید ثعلبی بر حاکمیت مشیت الهی، ناظر به نفی استقلال انسان در برابر خداوند است؛ به این معنا که انسان، مالک حقیقی فعل خویش نیست و قدرت و اراده او، وابسته به افاضه الهی است. با این حال، نحوه تقریر این مبنا در برخی تعبیر نقل شده از ثعلبی، به ویژه در گزارش هایی که بر سلب هرگونه مشیت از انسان تأکید دارند، ممکن است این پرسش را ایجاد کند که جایگاه اختیار و مسئولیت انسانی چگونه تبیین می شود.

۷-۲-۱- نقد و بررسی

در نقد دیدگاه ثعلبی، نکات زیر قابل توجه است:

۱. روایات مورد استناد وی از حیث سندی با اشکالات جدی مواجه‌اند. از جمله، ثعلبی روایتی را از ابوهریره نقل کرده است؛ درحالی‌که برخی از عالمان رجال و حدیث، وی را به کثرت نقل و حتی جعل حدیث متهم کرده‌اند (ابن قتیبه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷؛ ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۶۰۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۸۴؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۴۰؛ متقی هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۳۹). افزون بر این، روایت منقول از وهب‌بن منبه نیز روایتی مقطوع است و به معصوم علیه السلام منتهی نمی‌شود. برخی از راویان موجود در سلسله سند آن نیز مجهول یا مورد خدشه‌اند. برای نمونه، «ابراهیم بن الحجاج الشامی» که در سند روایت یادشده قرار دارد، نزد رجالیان فردی ناشناخته شمرده شده و برخی از روایات او، غیرقابل اعتماد ارزیابی شده است (ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶).

۲. گزارش و تفسیر ثعلبی نشان می‌دهد که فضای مناظرات کلامی و غلبه اندیشه اشعری در بخش مهمی از محیط فکری اهل سنت، در نحوه فهم این آیه تأثیرگذار بوده است. به نظر می‌رسد برخی گزارش‌های تفسیری که در آغاز صرفاً جنبه نقل روایت داشتند، به تدریج در پرتو این فضای کلامی، به سمت قرائت‌های جبرگرایانه سوق یافته‌اند. در همین چارچوب، وهب‌بن منبه مدعی می‌شود که در ده‌ها کتاب منسوب به پیامبران پیشین، مضمون «مَنْ جَعَلَ لِنَفْسِهِ شَيْئًا مِنَ الْمَشِيشَةِ فَقَدْ كَفَرَ» را مشاهده کرده است. صرف‌نظر از دشواری پذیرش چنین ادعایی از نظر تاریخی، محتوای این گزاره نیز با ظاهر آیات قرآن سازگار به نظر نمی‌رسد؛ زیرا قرآن کریم در موارد متعدد، اصل مشیت و اراده را برای انسان اثبات کرده است، هرچند تحقق آن را در طول مشیت الهی و وابسته به اراده خداوند دانسته است. از این رو، نفی مطلق مشیت انسان، نه تنها با سیاق آیه مورد بحث، بلکه با مجموعه آموزه‌های قرآنی درباره اختیار و مسئولیت انسان نیز سازگاری ندارد. دیدگاه ثعلبی در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» بر نکته‌ای صحیح، یعنی وابستگی اراده انسان به مشیت الهی، تأکید دارد؛ زیرا بر اساس مبانی توحیدی، هیچ فاعلی مستقل از اراده و قدرت خداوند نیست. با این حال، اشکال اصلی در نحوه تقریر این دیدگاه است؛ زیرا تأکید بیش‌ازحد بر نفی استقلال انسان، در برخی تعبیر، به گونه‌ای بیان شده که مرز میان «نفی تفویض» و «نفی اختیار» را کم‌رنگ می‌سازد.

درحالی‌که آیات متعدد قرآن کریم، انسان را موجودی مختار و مسئول معرفی می‌کنند. آیاتی از قرآن، نشان می‌دهد که برای انسان نوعی اراده و قدرت انتخاب در نظر گرفته شده است (کهف: ۲۹؛ انسان: ۳). بنابراین، آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را نمی‌توان به گونه‌ای تفسیر کرد که اصل مشیت و انتخاب انسانی را نفی کند؛ بلکه مفاد آن، قرار گرفتن اراده انسان در طول مشیت الهی است.

همچنین، برخی گزارش‌هایی که ثعلبی در تفسیر خود نقل کرده است، مانند سخن وهب‌بن منبه یا بیان واسطی، بیش از آنکه در مقام تبیین دقیق رابطه کلامی جبر و اختیار باشند، ناظر به بیان وابستگی وجودی

انسان و نفی خودبنیادی او در برابر خداوند هستند. از این رو، استفاده از این تعابیر برای اثبات نفی فاعلیت انسانی، نیازمند دلیل افزون‌تری است. بر این اساس، دیدگاه ثعلبی در بخش نفی استقلال انسان از خداوند قابل پذیرش است؛ اما اگر از این مبنا نتیجه گرفته شود که انسان در افعال خویش فاقد اراده و اختیار است، با مجموعه آموزه‌های قرآنی درباره تکلیف، مسئولیت و استحقاق پاداش و کیفر سازگار نخواهد بود. تفسیر متوازن آیه، آن است که اراده انسان واقعی است، اما این اراده در نظام مشیت الهی و در طول اراده خداوند تحقق می‌یابد.

۷-۳- دیدگاه میبدی در کشف الأسرار و عدة الأبرار

میبدی در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» بر این نکته تأکید می‌کند که هدایت، توفیق و ایمان انسان در نهایت وابسته به اراده و مشیت الهی است. وی بر اساس تقریر خود از آیه، بیان می‌کند که انسان خواهان هدایت و استقامت نمی‌شود، مگر آنکه خداوند زمینه و توفیق آن را برای او فراهم سازد؛ از این رو، خواست و فعل انسان در چارچوب مشیت الهی تحقق می‌یابد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۴۰۰). با توجه به رویکرد تفسیری میبدی، این وابستگی به معنای نفی مطلق اراده انسانی نیست؛ بلکه در چارچوب نگاه عرفانی وی، ناظر به فقر وجودی انسان و نیاز دائمی او به فیض و عنایت الهی است. با این حال، برخی از تعابیر او در تبیین رابطه میان مشیت الهی و فعل انسانی، نیازمند بررسی است؛ زیرا ممکن است در صورت حمل بر ظاهر، به کاهش نقش اختیار انسانی منجر شود.

۷-۳-۱- نقد و بررسی

نخست آنکه بخشی از مستندات روایی مورد استناد میبدی، از منظر اعتبار حدیثی با چالش‌هایی مواجه است. برخی از این گزارش‌ها، به صورت مرسل یا مقطوع نقل شده‌اند یا در سلسله اسناد آن‌ها راویانی وجود دارند که درباره وثاقت آنان دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. از این رو، بهره‌گیری از این روایات در تبیین یک مسئله کلامی، مانند نسبت مشیت الهی و اختیار انسانی، نیازمند توجه هم‌زمان به اعتبار سندی و دلالت آن‌هاست.

دوم آنکه اگر از برخی تعابیر میبدی، برداشت نفی اختیار انسانی شود، این برداشت با مجموعه آیاتی از قرآن درباره مسئولیت و انتخاب انسان، نیازمند تبیین خواهد بود. آیاتی همچون «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر: ۳۸)، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴) و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) نشان می‌دهد که انسان در قبال انتخاب و عمل خویش دارای مسئولیت است.

بر این اساس، آیه «وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که ضمن پذیرش حاکمیت مشیت الهی، جایگاه اراده و اختیار انسانی نیز محفوظ بماند. به نظر می‌رسد رویکرد عرفانی میبدی، که بر فقر وجودی انسان و وابستگی کامل او به خداوند تأکید دارد، اگر بدون توجه به مجموعه آیات اختیار مورد

تحلیل قرار گیرد، می‌تواند به قرآنی یک‌سویه از آیه بینجامد. از این رو، تفسیر میبیدی نیازمند تکمیل با نگاه جامع‌تر قرآن به رابطه میان مشیت الهی و مسئولیت انسانی است.

۴-۷- دیدگاه فخر رازی در مفاتیح الغیب

فخر رازی در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» به بررسی نسبت میان مشیت الهی و اراده انسان پرداخته و این آیه را از جمله آیات مورد استناد در مسئله جبر و اختیار می‌داند. وی در تبیین دلالت آیه می‌نویسد که مشیت انسان وابسته به مشیت الهی است؛ زیرا فعل انسان متوقف بر اراده اوست و اراده انسان نیز متوقف بر ایجاد و مشیت خداوند است؛ بنابراین، در نهایت، افعال انسان به مشیت الهی بازمی‌گردد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۲).

وی تصریح می‌کند که فعل استقامت، متوقف بر اراده استقامت است و این اراده نیز هنگامی در انسان تحقق می‌یابد که خداوند آن را ایجاد کند؛ از این رو، افعال بندگان در مقام تحقق و عدم تحقق، خارج از قلمرو مشیت الهی نیست (همان، ج ۳۱، ص ۷). او همچنین این آیه را در کنار آیاتی مانند «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) قرار داده و آن را عرصه اختلاف میان دو رویکرد جبرگرایانه و اختیارگرایانه می‌داند. به باور وی، اختیارگرایان به آیاتی که اراده را به انسان نسبت می‌دهند استناد می‌کنند، درحالی‌که جبرگرایان با تکیه بر آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بر تقدم مشیت الهی بر اراده انسان تأکید می‌ورزند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۶۲). بنابر نگاه فخر رازی، آیات فوق نه بر جبر دلالت دارند و نه بر اختیار؛ و شاید بتوان گفت که وی به همان «امر بین الامرین» نظر دارد، اما به آن تصریح نکرده است.

۴-۷-۱- نقد و بررسی

نخست آنکه استدلال فخر رازی بر وابستگی اراده انسان به مشیت الهی، به‌خودی‌خود مستلزم نفی اختیار انسان نیست؛ زیرا وابستگی وجودی و تکوینی انسان به خداوند با فاعلیت اختیاری او منافاتی ندارد. بر اساس نظریه «امر بین الامرین»، اراده و اختیار انسان خود از شئون و مواهب الهی است و در عین وابستگی به خداوند، دارای نقش حقیقی در تحقق فعل انسانی است.

دوم آنکه در تقریر فخر رازی، میان وابستگی اراده انسان به مشیت الهی و ضرورت صدور فعل از انسان ملازمه برقرار شده است؛ درحالی‌که این ملازمه نیازمند اثبات است. خداوند می‌تواند فاعلی مختار بیافریند که فعل او، در عین وابستگی به قدرت و اراده الهی، از مسیر انتخاب و اختیار خودش تحقق یابد. بنابراین، تقدم رتبی و وجودی اراده الهی بر اراده انسان، لزوماً به جبر نمی‌انجامد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۵-۳۶). افزون بر این، تحلیل فخر رازی بر مبنای بازگرداندن همه مقدمات فعل انسانی به اراده الهی، میان «علت وجودی» و «فاعل مختار» خلط ایجاد می‌کند؛ زیرا وابستگی انسان در اصل وجود، قدرت و توانایی به خداوند، به معنای آن نیست که فعل انسانی بدون واسطه قصد و انتخاب او تحقق یابد. انسان،

اگرچه فاعلی مستقل در برابر خداوند نیست، اما فاعلی مختار است که فعل او در طول اراده الهی و با اتکا به قدرت اعطایی خداوند تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۷۳-۳۷۸).

سوم آنکه برداشت جبرگرایانه از آیه، باید با مجموعه آیاتی که بر مسئولیت و انتخاب انسان تأکید دارند، جمع شود. آیاتی مانند «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸)، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا» (یونس: ۴۴) نشان می‌دهد که انسان در قبال انتخاب و عمل خویش دارای مسئولیت است. از این رو، آیه ۲۹ سوره تکویر باید به گونه‌ای تفسیر شود که ضمن حفظ حاکمیت مشیت الهی، جایگاه اختیار انسانی نیز محفوظ بماند. بر این اساس، هرچند تقریر فخر رازی از آیه، به دلیل تأکید شدید بر وابستگی اراده انسانی به مشیت الهی، ظرفیت برداشت جبرگرایانه دارد، اما می‌توان مفاد آیه را در چارچوب رابطه طولی میان اراده الهی و اراده انسانی نیز فهم کرد؛ به گونه‌ای که نه استقلال انسان از خداوند پذیرفته شود و نه اختیار و مسئولیت او نفی گردد.

۷-۵- تحلیل تطبیقی دیدگاه مفسران بر اساس روایات تفسیری

بررسی دیدگاه ثعلبی، میبیدی و فخر رازی، نشان می‌دهد که هر سه مفسر در تفسیر آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» از روایات تفسیری موجود ذیل آیه بهره گرفته‌اند؛ با این حال، تفاوت اصلی آنان در نحوه فهم و چارچوب تفسیری‌ای است که برای تحلیل این روایات برگزیده‌اند.

ثعلبی با تکیه بر گزارش‌های روایی نقل شده ذیل آیه، بر نفی استقلال اراده انسان از مشیت الهی و رد برداشت تفویضی تأکید دارد. در نگاه او، مفاد اصلی این روایات، آن است که خواست انسان در طول اراده الهی تحقق می‌یابد و هیچ استقلالی در برابر مشیت خداوند ندارد.

میبیدی نیز از همین فضای روایی بهره گرفته، اما با رویکردی عرفانی، آیه را در چارچوب وابستگی وجودی انسان به خداوند تفسیر می‌کند. در تقریر او، هدایت، ایمان و انجام طاعت بدون توفیق الهی تحقق نمی‌یابد و انسان در همه شئون خود نیازمند فیض و عنایت خداوند است.

فخر رازی با رویکردی کلامی - برهانی، روایات و مفاد آیه را در چارچوب تحلیل رابطه علی میان مشیت الهی و اراده انسانی بررسی کرده است. وی با تأکید بر اینکه اراده انسان نیز در نهایت وابسته به ایجاد و مشیت الهی است، آیه را دلیلی بر تقدم مشیت خداوند بر خواست انسان می‌داند.

در مجموع، تفاوت میان این سه مفسر، نه در اصل پذیرش وابستگی انسان به خداوند، بلکه در شیوه تفسیر این وابستگی است. ثعلبی بیشتر بر دلالت روایی و نفی تفویض تأکید دارد، میبیدی آن را در قالب فقر وجودی و نگاه عرفانی تبیین می‌کند و فخر رازی آن را با مبانی کلامی و تحلیل عقلی توضیح می‌دهد.

با این حال، بررسی مجموع روایات تفسیری نشان می‌دهد که این گزارش‌ها در اصل، ناظر به نفی استقلال انسان در برابر خداوند هستند، نه لزوماً نفی اختیار و مسئولیت انسانی. از این رو، تفسیر صحیح این روایات، نیازمند جمع میان دو اصل اساسی است: حاکمیت مطلق مشیت الهی و اثبات فاعلیت اختیاری انسان.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی آیه ۲۹ سوره تکویر و تحلیل چگونگی فهم نسبت میان مشیت الهی و اراده انسان در پرتو روایات تفسیری و دیدگاه سه مفسر منتخب، یعنی ثعلبی، میبدی و فخر رازی، انجام گرفت. نتایج تحقیق نشان داد که آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» از جمله آیاتی است که در طول تاریخ تفسیر، به دلیل ارتباط آن با مسئله جبر و اختیار، مورد توجه مفسران قرار گرفته و برداشت‌های متفاوتی از آن ارائه شده است.

بررسی روایات تفسیری ذیل این آیه نشان داد که این گزارش‌ها عمدتاً درصدد بیان وابستگی اراده انسان به مشیت الهی و نفی استقلال انسان در برابر خداوند هستند. با این حال، تحلیل دلالتی این روایات نشان می‌دهد که مفاد آنها لزوماً به معنای نفی اختیار و مسئولیت انسانی نیست؛ بلکه می‌توان آنها را در چارچوب نفی تفویض و اثبات حاکمیت مشیت الهی تفسیر کرد.

بررسی دیدگاه ثعلبی، میبدی و فخر رازی نشان داد که هر یک از این مفسران، با توجه به مبانی تفسیری و کلامی خود، برداشت متفاوتی از این روایات ارائه کرده‌اند. ثعلبی با تکیه بر گزارش‌های روایی، بیشتر بر نفی استقلال انسان از خداوند و رد تفویض تأکید دارد. میبدی این مضمون را در چارچوب نگاه عرفانی و با تأکید بر فقر وجودی انسان و نیاز او به توفیق الهی تبیین می‌کند. فخر رازی نیز با رویکردی کلامی - برهانی، وابستگی اراده انسان به مشیت الهی را از طریق تحلیل مقدمات فعل انسانی توضیح می‌دهد.

ارزیابی انتقادی این دیدگاه‌ها نشان داد که بخشی از مستندات روایی مورد استناد این مفسران از جهت سند یا دلالت با چالش‌هایی مواجه است. همچنین، برداشت جبرگرایانه از آیه با مجموعه آیات قرآن درباره اختیار، مسئولیت، تکلیف، پاداش و کیفر انسان نیازمند تبیین است؛ زیرا قرآن کریم در کنار تأکید بر حاکمیت مشیت الهی، انسان را موجودی مسئول و دارای قدرت انتخاب معرفی می‌کند.

بر پایه یافته‌های این پژوهش، آیه ۲۹ سوره تکویر نه مؤید جبر است و نه دال بر تفویض؛ بلکه بیانگر آن است که اراده انسان، در عین حقیقی بودن، مستقل از اراده الهی نیست و در طول مشیت خداوند تحقق می‌یابد. از این رو، تفسیر متوازن این آیه، مستلزم جمع میان حاکمیت مطلق مشیت الهی و حفظ جایگاه اختیار و مسئولیت انسان است؛ تفسیری که می‌تواند نسبت میان اراده الهی و فعل انسانی را در چارچوبی هماهنگ با مجموعه آموزه‌های قرآنی تبیین کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود (۱۴۱۷ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمدحسین العرب، بیروت: دار الفکر.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۱۸ق). شرح نهج البلاغة، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ، بیروت: دار الصادر.
۴. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۸۰). عیون اخبار الرضا علیه السلام، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۱۷ق). التحریر و التنویر، تونس: دار بوسلامة للنشر و التوزیع.
۶. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۰۶ق). تأویل مختلف الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۹. ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق: ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ق). سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۱. _____ (۱۴۰۷ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ترجمه: علی محمد البجاوی، بیروت: بی‌نا.
۱۲. رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۱ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۶۳). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، تهران: امیرکبیر.
۱۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۴۸). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمد جواد حجتی کرمانی، قم: دار العلم.
۱۷. _____ (۱۴۰۰). نهاية الحکمة، قم: بوستان کتاب.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق). مجمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق: محلاتی، قم: اسوه.
۱۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۲ق). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۸۵). الجامع لأحكام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). الکافی، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۳. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۵ق). کنز العمال، تحقیق: صفوة السقاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. مصطفوی، حسن (۱۳۷۱). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۵. مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۲۶. مقاتل بن سلیمان، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۹ق). الطلب و الإرادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر.



A Narrative Elucidation of the Purpose of Sūrat al-Ḥujurāt Based on the Internal Structure of Its Verses

Ensiyeh Asgari¹

Fatemeh Sadat Razavi²

Abstract

This study aims to elucidate the primary purpose (gharaḍ) of Sūrat al-Ḥujurāt by focusing on the internal structure of its verses and relevant narrations, through an integrative approach combining structural exegesis and narrative (ḥadīth-based) exegesis. In this regard, the historical context of the sūrah's revelation in the ninth year after Hijra ('Ām al-Wufūd, "the Year of Delegations") was analyzed based on traditions regarding its occasions of revelation (asbāb al-nuzūl) and the virtues of the sūrah. Subsequently, employing the framework of structural exegesis, the sūrah was examined in distinct thematic sections, and its content was interpreted in light of its historical context. The findings indicate that the principal aim of the sūrah is the organization of the believing community on the basis of Prophetic etiquette, faithful morality, and practical piety, presented through a gradual pedagogical framework that moves from belief to behavior. The narrations concerning its circumstances of revelation-particularly those related to the opening verses-greatly contribute to a deeper understanding of the sūrah's coherence and internal unity. Sūrat al-Ḥujurāt, with its purposeful structure and progressive educational pattern, represents a divine response to the needs of the nascent Muslim society for establishing a morality-centered civilization. Despite its historical background, the sūrah conveys an enduring message: the management of contemporary social tensions depends upon adherence to Prophetic etiquette, fraternal faith, and moral piety.

Keywords: Sūrat al-Ḥujurāt; Purpose of the Sūrah (Gharāḍ al-Sūrah); Structural Exegesis; Narrative Exegesis; Asbāb al-Nuzūl; 'Ām al-Wufūd; Social Ethics.

Citation: Asgari, E., Razavi, F. S. (2026). "A Narrative Elucidation of the Purpose of Sūrat al-Ḥujurāt Based on the Internal Structure of Its Verses". *Narrative Quranic Research*, 2 (2), 90-107. (In Persian)

* Received: 2026/01/29, Revised: 2026/05/20, Accepted: 2026/05/28.

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Faculty of Theology, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Corresponding Author, Email: E.asgari@hmu.ac.ir.

2. M.A. Student in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Email: F.razavi@hmu.ac.ir.





تبیین روایی غرض سوره حجرات با تکیه بر ساختار درونی آیات

^۱ انسبیه عسگری

^۲ فاطمه سادات رضوی

چکیده

این پژوهش، با هدف تبیین غرض اصلی سوره حجرات و تکیه بر تحلیل ساختار درونی آیات و روایات، به روشی تلفیقی از «تفسیر ساختاری» و «تفسیر روایی» انجام شده است. در این راستا، ابتدا با بررسی روایات اسباب نزول و فضائل سوره، زمینه تاریخی نزول آن در سال نهم هجرت (عام الوفود) تحلیل گردید. سپس با الگوی تفسیر ساختاری، سوره در فصل‌های مجزا بررسی و در نهایت، محتوای سوره در بستر نزول آن تشریح شد. یافته‌ها نشان می‌دهد غرض سوره، تنظیم جامعه ایمانی بر پایه ادب نبوی، اخلاق مؤمنانه و تقوای عملی است که در قالب یک طرح تربیتی تدریجی (از باور تا رفتار) ارائه شده است. روایات شأن نزول نیز - به‌ویژه در آیات نخستین - به فهم دقیق‌تر سیاق و انسجام درونی سوره کمک شایانی کرده‌اند. سوره حجرات با ساختاری هدفمند و مبتنی بر سیر تربیتی، پاسخی الهی به نیاز جامعه نوپای اسلامی برای تأسیس تمدن اخلاق‌محور بوده است. این سوره با وجود زمینه‌یابی تاریخی، پیام جاودانی دارد: مدیریت تش‌های اجتماعی معاصر، منوط بر التزام به ادب نبوی، اخوت ایمانی و تقوای عملی است.

واژگان کلیدی: سوره حجرات، غرض سوره، تفسیر ساختاری، تفسیر روایی، اسباب نزول، عام الوفود، اخلاق اجتماعی.

استاد: عسگری، انسبیه؛ رضوی، فاطمه سادات (۱۴۰۵). «تبیین روایی غرض سوره حجرات با تکیه بر ساختار درونی آیات». قرآن پژوهی روایی، ۲ (۲)، ۹۰-۱۰۷.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۰.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: E.asgari@hmu.ac.ir.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه: F.razaei@hmu.ac.ir.

۱- بیان مسئله

مطالعه ساختار درونی سوره‌های قرآن کریم، همواره دغدغه پژوهشگران علوم قرآنی بوده است. این مطالعه، به‌خصوص از زمانی که مستشرقان، ساختار سوره‌های قرآن را پراکنده و عاری از نظم و اتحاد موضوعی تلقی کردند، رو به فزونی نهاد (ر.ک: شاکر و عسگری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶؛ میر، ۱۳۸۷، ص ۲۳). فرضیه اغلب این پژوهشگران، آن است که تفسیر مبتنی بر انسجام و پیوستگی درون‌متنی آیات، نه تنها فهم دقیق‌تر آیات را ممکن می‌سازد، بلکه ما را به شناخت غرض سوره و هدف کلام خداوند سوق می‌دهد. یکی از رهیافت‌های معاصر در این زمینه، «تفسیر ساختاری» است که در آن تلاش می‌شود با تحلیل نظام‌مند الفاظ، مفاهیم و ترتیب آیات، تصویری کل‌نگر از سوره ارائه شود. این رویکرد، برخلاف تفسیر ترتیبی سنتی که غالباً آیه به آیه و گاه بدون لحاظ ارتباط میان آیات، به تحلیل می‌پردازد، بر کشف پیوستگی سیاقی و معنایی آیات در قالب فصل‌ها و گفتارهای مرتبط تمرکز دارد. در همین راستا، قرآن‌پژوهانی چون محمد خامه‌گر، با ارائه چارچوبی منسجم برای تفسیر ساختاری، زمینه را برای استفاده نظام‌مند از این روش فراهم آورده‌اند (خامه‌گر، ۱۳۹۷).

در کنار تفسیر ساختاری، «تفسیر روایی» نیز به‌عنوان یکی از پایه‌های سنتی فهم قرآن در میراث اسلامی شناخته می‌شود. این شیوه تفسیری که بر پایه احادیث پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام استوار است، نه تنها در تبیین مفاهیم پیچیده قرآنی، بلکه در کشف بستر تاریخی و فرهنگی نزول آیات نیز نقش اساسی ایفا می‌کند. بسیاری از مفاهیمی که در ظاهر آیات، به‌سادگی قابل فهم نیستند، با بهره‌گیری از روایات - به‌ویژه روایات مرتبط با اسباب نزول و شأن نزول - امکان تبیین دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌یابند.

این مقاله می‌کوشد خوانشی تلفیقی از سوره حجرات، با بهره‌گیری از دو رویکرد ساختاری و روایی ارائه دهد. سوره حجرات از جمله سوره‌هایی است که هم از نظر محتوایی از انسجام بالایی برخوردار است و هم از حیث روایی، گزارش‌های متعددی درباره اسباب و فضای نزول آن وجود دارد. تمرکز اصلی این تحقیق بر آن است که با تحلیل ساختار درونی آیات، فصل‌بندی دقیق و کشف نظم گفتاری سوره، به درک غرض سوره دست یابد و همزمان با استناد به روایات منابع فریقین، فهم حاصل‌شده را تحکیم بخشد. این تلفیق، فهم دقیق‌تری از غرض سوره و فلسفه چینه‌ش آیات ارائه می‌دهد و در عین حال، از برداشت‌های نادرست جلوگیری می‌کند.

سوالات محوری پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

غرض اصلی سوره حجرات چیست و چگونه می‌توان آن را از دل ساختار سوره استخراج کرد؟

نقش روایات در تبیین فضای نزول، شأن نزول آیات و تکمیل تحلیل ساختاری چیست؟

برای پاسخ به پرسش‌های فوق، ابتدا روایات فضائل سوره و روایات اسباب نزول تحلیل خواهد شد و

سپس سوره حجرات، فصل‌بندی و گفتاربندی می‌شود و ساختار سوره ترسیم می‌گردد. آن‌گاه این ساختار با

فضای عصر نزول و همچنین سور مجاور آن تطبیق داده می‌شود. درنهایت، پیام جاودان این سوره برای عصر حاضر استنباط خواهد شد.

۲- پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی در خصوص تفسیر ساختاری و روایی سوره حجرات با رویکردهای مرتبط به مقاله حاضر انجام شده است که در چهار محور می‌توان به آن‌ها اشاره کرد:

۱-۲ مطالعات ساختاری و موضوعی

خامه‌گر (۱۳۹۳) و باقری (۱۳۹۵) در آثار خود، با تمرکز بر «تفسیر ساختاری» و ارتباط درونی آیات، سوره حجرات را از طریق سیاق و تناسب آیات بررسی کرده‌اند. این پژوهش‌ها پایه‌ای برای تحلیل انسجام درونی سوره فراهم کرده‌اند، اما به نقش روایات در کشف این ارتباطات توجهی نداشته‌اند.

تیموری، آرام و رضوی (۱۴۰۲) در مقاله «نقش نشانه‌های لفظی در بخش‌بندی موضوعی سوره حجرات»، با روشی نوین، از نشانه‌های زبانی مانند خطاب‌های تکراری «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» برای بخش‌بندی سوره استفاده کرده‌اند. هرچند این مطالعه بر ظاهر آیات متکی بوده، اما زمینه‌ای برای تحلیل ساختار لفظی - محتوایی سوره فراهم کرده است.

۲-۲ تحلیل‌های محتوایی کیفی

حسینی‌زاده و منصوری، با روش «تحلیل محتوای کیفی»، انسجام محتوایی سوره حجرات را با ترسیم نمودارهای مفهومی بررسی کرده‌اند و نشان داده‌اند که محتوای سوره صرفاً اخلاقی نیست، بلکه مضامین اجتماعی - سیاسی، مانند آداب تعامل با رهبری جامعه اسلامی نیز در آن پررنگ است. این مقاله با نقد رویکردهای تک‌بعدی، کلیدواژه‌های سوره را به‌صورت نظام‌مند تحلیل کرده است.

میرسندسی (۱۴۰۱) در «تحلیل مضامین اجتماعی سوره حجرات»، با همین روش، بر وجوه جامعه‌ساز سوره، مانند نهی از غیبت، تجسس و تمسخر، تأکید کرده است. وی نشان داده است که این سوره، ظرفیت بالایی برای تبیین مدیریت اختلافات و تقویت انسجام اجتماعی دارد.

۳-۲ پژوهش‌های روایی و تاریخی

اسماعیلی و حاجی اسماعیلی (۱۳۹۸) در «بازخوانی روایات اسباب نزول آیات نخست سوره حجرات»، به بررسی سندی و محتوایی روایات مرتبط با پنج آیه اول پرداخته‌اند. این مطالعه نشان داده است که شأن نزول‌هایی مانند داستان «ولید بن عقبه» یا رفتار بنی‌تمیم با پیامبر ﷺ، چگونه به فهم دقیق‌تر آیات کمک می‌کند.

کلباسی و احمدنژاد (۱۳۹۷) در «تاریخ‌گذاری سوره حجرات»، با تحلیل روایات ترتیب نزول و شواهد تاریخی، مانند تطبیق محتوا با فضای مدینه پس از صلح حدیبیه، روایات ضعیف در ترتیب نزول را نقد

کرده‌اند. آنان استدلال کرده‌اند که محتوای سوره، بازتاب چالش‌های جامعه اسلامی در دوره تثبیت حکومت است.

۲-۴. مطالعات تلفیقی و روش‌شناختی

خاتمی ساروی و همکاران (۱۴۰۰) با بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری، نشان داده‌اند که «روش روایی» در تفسیر سوره حجرات، مانند بهره‌گیری از روایات مرتبط با تقوا در آیه ۱۳، غنای بیشتری نسبت به روش‌های صرفاً ساختاری یا محتوایی دارد. این مقاله بر ضرورت تلفیق روایات با تحلیل محتوایی تأکید کرده است. در مجموع، بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که برخی مطالعات، صرفاً بر تحلیل ساختاری سوره تمرکز کرده‌اند (خامه‌گر، تیموری) و برخی دیگر، به بررسی مضامین سوره بدون بهره‌گیری گسترده از روایات پرداخته‌اند (میرسندسی). همچنین، پژوهش‌های روایی، غالباً به بخشی از سوره، به‌ویژه آیات ابتدایی، محدود بوده‌اند (اسماعیلی، کلباسی). از این رو، تلفیق نظام‌مند ساختار درونی آیات با شواهد روایی، به‌عنوان روشی برای کشف غرض سوره، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

این مقاله می‌کوشد تا با روشی نوین، ساختار درونی آیات، مانند پیوند آیه ۱ «لَا تُقَدِّمُوا» با آیه ۶ «فَتَبَيَّنُوا» را با استناد به روایات معتبر، مانند روایات مرتبط با نهی از تقدّم بر خداوند، تحلیل کند. همچنین، با بررسی مجموعه آیات سوره، درصدد تبیین غرض کلی آن در چارچوب آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی اسلام است.

۳- روایات فضائل سور

احادیث متعددی از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام درباره فضائل و آثار سوره‌های قرآن کریم، در منابع تفسیری و حدیثی نقل شده‌اند. این احادیث می‌توانند به‌عنوان ابزاری کارآمد در کشف غرض اصلی سوره‌ها مورد توجه مفسران قرار گیرند؛ چراکه پیوندی منطقی و مستقیم بین مضامین روایات فضائل و اهداف محوری سوره‌ها وجود دارد، به گونه‌ای که هر دو، ریشه در مفاهیم مشترک و درون‌مایه‌های سوره دارند (ر.ک: خامه‌گر، ص ۱۵۹).

درباره سوره حجرات نیز روایاتی در بیان فضائل آن نقل شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. حدیث ابی‌بن‌کعب از پیامبر ﷺ: «هرکس سوره حجرات را بخواند، به تعداد تمام کسانی که از خدا اطاعت یا نافرمانی کرده‌اند، ده حسنه به او عطا می‌شود»؛ ۲. حدیث حسین بن ابی‌العلاء از امام صادق علیه السلام: «کسی که هر شب یا هر روز، سوره حجرات را تلاوت کند، از زائران حضرت محمد ﷺ محسوب خواهد شد» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۹۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این پاداش‌های عظیم، با محوریت آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی مطرح‌شده در سوره حجرات، ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ آموزه‌هایی که خطاب به مؤمنان بیان شده است و در

ادامه به تفصیل بررسی خواهند شد. به نظر می‌رسد این روایات، علاوه بر ترغیب مؤمنان به تلاوت سوره، دو کارکرد اساسی دارند:

- (الف) آگاهی بخشی: شنوندگان را با محتوای سوره و اهمیت آن آشنا می‌سازند.
- (ب) عمل گرایی: زمینه‌ساز انگیزه بیشتر، برای التزام به دستورات الهی در زندگی فردی و اجتماعی می‌شوند. بدین ترتیب، روایات فضائل، نه تنها به عنوان مشوقی برای قرائت، بلکه به مثابه کلیدی برای درک بهتر اهداف سوره و انگیزه عمل به آن ایفای نقش می‌کنند.

۴- تحلیل مفهومی روایات اسباب نزول

در سنت تفسیری اسلامی، اصطلاح «سبب نزول»، به واقعه یا پرسشی اطلاق می‌شود که نزول یک یا چند آیه از قرآن را در پی داشته است (ر.ک: حجتی، ۱۳۷۴، ص ۲۷). آگاهی از اسباب نزول، افزون بر کمک به فهم فضای نزول و جهت گیری محتوایی آیات، چرایی و چگونگی تشریع احکام الهی را نیز روشن می‌سازد. همچنین، در برخی موارد، نقش سبب را در فهم و استنباط احکام تبیین می‌کند و فواید دیگری نیز دارد؛ از جمله اینکه ابهام‌های ظاهری آیات را برطرف می‌سازد، موجب گسترش و شمول مفاد آن‌ها می‌شود، مخاطبان آیات را دقیق‌تر معرفی می‌کند و با ارائه پیشینه‌ای از مفاد آیات، درک و به‌خاطر سپاری مفاهیم آن‌ها را آسان‌تر می‌سازد (همان، ص ۷۵). از همین رو، مفسران بزرگی چون طبری و طبرسی، بخش مهمی از تحلیل‌های تفسیری خود را به بررسی اسباب نزول اختصاص داده‌اند. در شیوه «تفسیر روایی»، این موضوع از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا روایات اسباب نزول، نقش مستقیمی در تبیین مراد آیات ایفا می‌کنند. از این رو، بیشتر تفاسیر روایی بخشی از روایات خود را به اسباب نزول اختصاص داده‌اند (ر.ک: پیروزفر، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰).

سوره حجرات، از جمله سوره‌هایی است که پیوندی عمیق با زمینه‌های تاریخی و فضای اجتماعی عصر نزول دارد؛ به همین دلیل، اسباب نزول آن در منابع تفسیری و حدیثی، مورد توجه گسترده قرار گرفته است. پژوهش حاضر می‌کوشد با بازخوانی روایات مرتبط با اسباب نزول^۱، ضمن دسته‌بندی محتوایی آن‌ها، تحلیل ساختاری سوره را نیز در ارتباط با این روایات سامان دهد.

۴-۱- اسباب نزول آیات آغازین سوره حجرات

درباره آیات نخست تا پنجم سوره حجرات، روایات متعدد و هماهنگی در منابع تفسیری نقل شده است. این آیات که بر نهی از پیشی گرفتن بر پیامبر ﷺ و رعایت ادب گفتاری در برابر آن حضرت تأکید دارند، به واقعه‌ای در سال نهم هجرت، مشهور به «عام الوفود»، اشاره می‌کنند. در این سال، نمایندگان قبایل مختلف

۱. البته درخصوص اعتبار روایات اسباب نزول سوره حجرات همانند دیگر سوره‌های قرآن، مناقشاتی وجود دارد و محققان گاه برخی از آن‌ها را مخدوش (اسماعیلی و حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۸، ص ۳۳) و گاه متقن دانسته‌اند (کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۷، ص ۷۳)؛ منتهی از آن جهت که دست‌کم، فضا و شرایط زمان نزول را بازتاب می‌دهند - حتی اگر در برخی موارد بر سبب نزول دلالت نداشته باشند - نمی‌توان آن‌ها را یکسره کنار گذاشت و کاربرد آن‌ها در اهداف پژوهش حاضر مفید است.

برای بیعت، گفت‌وگوهای سیاسی یا طرح مسائل دینی وارد مدینه می‌شدند. از جمله این هیئت‌ها، نمایندگان قبیله «بنی تمیم» بودند که پس از ورود به مدینه، درخواست تعیین امیری برای خود داشتند. در این هنگام، ابوبکر پیشنهاد کرد «عقاع بن معبد» به این مقام منصوب شود و عمر بن خطاب، «اقرع بن حابس» را پیشنهاد داد. اختلاف نظر میان آن دو، به مشاجره و بلند شدن صدا در حضور پیامبر ﷺ انجامید. در پی این واقعه، آیات شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...﴾ نازل شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۷۶؛ سیوطی، بی تا، ج ۷، ص ۵۴۷؛ قرطبی، ۱۴۳۳ق، ج ۱۶، ص ۲۵۰). این شأن نزول، افزون بر تبیین زمینه تاریخی نزول آیات، ساختار معنایی بخش آغازین سوره را نیز روشن تر می‌سازد؛ بخشی که بر ضرورت رعایت ادب در برابر پیامبر ﷺ و پرهیز از رفتارهای ناسازگار با جایگاه آن حضرت تأکید دارد.

۴-۲- تحلیل روایی و تاریخی آیه خبر فاسق

آیه ششم سوره حجرات، درباره خبر فاسق و ضرورت بررسی صحت آن است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾. بسیاری از مفسران، بر این باورند که این آیه نیز دارای شأن نزولی مشخص است. بر اساس گزارش‌های تاریخی، «ولید بن عقبه»، مأمور جمع‌آوری زکات از قبیله بنی المصطلق شد. وی به دلایلی چون سوء تفاهم یا انگیزه‌های شخصی، پیش از انجام مأموریت بازگشت و به پیامبر ﷺ گزارش داد که آنان از پرداخت زکات خودداری کرده و قصد شورش دارند. پیامبر ﷺ در صدد اعزام نیروی نظامی برآمد، اما پس از روشن شدن حقیقت، این آیه نازل شد تا اصل «تثبت» و ضرورت بررسی صحت اخبار مورد تأکید قرار گیرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۹۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۲۸).

روایات یادشده نشان می‌دهند که این واقعه، در دوره مدنی متأخر، یعنی سال نهم یا اواخر سال هشتم هجرت رخ داده است. این شأن نزول، هم، جهت معنایی گفتار دوم از فصل اول سوره را روشن می‌سازد که هشدار از فریب اخبار و اصرار به پیامبر ﷺ برای اقدام عجولانه بود و هم نشانگر احتمال وجود فضایی تنش‌زا در میان قبایل تازه مسلمان است.

۴-۳- شأن نزول آیات مربوط به اصلاح ذات البین

درباره آیات نهم و دهم سوره حجرات، که مؤمنان را به اصلاح میان یکدیگر دعوت می‌کند، گزارش دقیقی از شأن نزول خاص وجود ندارد؛ با این حال، در تفاسیر آمده است که این آیات، ناظر به وضعیت اجتماعی مسلمانان، در دوره شکل‌گیری جامعه اسلامی است؛ جامعه‌ای که بخشی از اعضای آن، همچنان ساختارهای قبیله‌ای پیشین خود را حفظ کرده بودند و گاه اختلاف‌ها و درگیری‌هایی میان آنان رخ می‌داد. برخی مفسران نیز این آیات را ناظر به نزاعی میان دو گروه از انصار، یعنی اوس و خزرج، دانسته‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۹۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۳۶).

در برخی منابع نیز گزارش شده است که درگیری میان دو تن از مسلمانان در مسجد پیامبر ﷺ رخ داد و دیگران را نیز درگیر ساخت. این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در سال‌های پایانی حیات پیامبر ﷺ، به‌ویژه سال نهم هجرت، برخی تعارضات قبیله‌ای همچنان در جامعه مدینه وجود داشته است (ر.ک: قرطبی، ۱۴۳۳ق، ج ۱۶، ص ۲۶۸). بنابراین، این آیات، ضمن برخورداری از هدایتی عام و فراگیر، از جهت نزول نیز ناظر به یکی از مصادیق تنش اجتماعی میان مؤمنان در جامعه مدینه بوده‌اند.

۴-۴- اسباب نزول آیات پایانی

درباره آیات ۱۴ تا ۱۸، روایت معروفی از امام صادق (ع) نقل شده است که نزول این آیات را درباره «اعراب» و ادعای ایمان آنان می‌داند. بر اساس این روایت، امام صادق (ع) تصریح می‌فرمایند که مقصود از عبارت «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا»، گروهی از اعراب بادیه‌نشین بودند که تنها اسلام ظاهری آورده بودند و هنوز حقیقت ایمان در دل‌های آنان استقرار نیافته بود (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۰۹). این آیات، تبیین مرز ایمان واقعی با ادعای ظاهری است. از این‌رو، هدف سوره از تعلیم ایمان حقیقی و عدم منت‌گذاری در پذیرش اسلام، بر اساس روایات، بسیار پررنگ‌تر می‌شود.

بر پایه روایات یادشده، می‌توان گفت که هرچند درباره اعتبار برخی از این روایات در جایگاه سبب نزول، مناقشه‌هایی وجود دارد (ر.ک: اسماعیلی و حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۸، ص ۳۳)، اما این روایات نه تنها در تحلیل سیاقی سوره مؤثرند، بلکه لایه‌های معنایی تازه‌ای به تفسیر ساختاری آن می‌افزایند. مفاهیمی همچون رعایت ادب، پرهیز از اعتماد بی‌اساس به اخبار، اصلاح روابط اجتماعی و تبیین ایمان اصیل، همگی در بستر تاریخی و روایی خاصی مطرح شده‌اند که شناخت آن‌ها برای کشف غرض سوره اهمیت اساسی دارد که در ادامه، از آن‌ها یاد خواهد شد.

۵- تحلیل ساختار سوره حجرات

تفسیر ساختاری، رویکردی است که بر کشف ارتباط درونی آیات یک سوره، متمرکز شده و با تحلیل سیاق، واژگان و ترتیب آیات، به کشف هدف کلی یا غرض سوره می‌پردازد. برخلاف تفسیر ترتیبی که محور آن بیشتر بر تفسیر لفظ به لفظ و گاه گسسته آیات است، تفسیر ساختاری، بر این اصل استوار است که سوره‌های قرآن، همانند یک نظام منسجم و هدفمند، طراحی شده‌اند و دارای «طرح گفتاری» هستند (ر.ک: خامه‌گر، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

بر اساس طرح خامه‌گر (۱۳۹۷)، برای کشف ساختار سوره، مراحل زیر باید طی شود:

(۱) تشخیص سیاق‌های معنایی و هم‌پیوندی آیات

(۲) گروه‌بندی آیات هم‌مضمون در قالب گفتارها

(۳) تجمع گفتارها ذیل فصل‌ها

(۴) تحلیل روابط میان فصل‌ها برای کشف طرح کلی سوره

۵) استخراج غرض سوره از ساختار نهایی

سوره حجرات، به عنوان نمونه‌ای از سوره‌های مدنی، دربردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌های اجتماعی، اخلاقی و اعتقادی است که در ساختاری منسجم و هدفمند، حول محورهایی همچون ادب دینی، حفظ وحدت و تعمیق ایمان سامان یافته‌اند.

۱-۵- ساختار سه‌گانه سوره حجرات

بر اساس بررسی‌های ساختاری، سوره حجرات، دارای سه فصل اصلی و شش گفتار فرعی است. در ادامه، هر فصل، با گفتارهای درونی و تحلیل محتوایی آن به تفصیل بررسی می‌شود.

۱-۱-۵- فصل اول: وظایف مؤمنان نسبت به پیامبر اکرم ﷺ

این فصل، مشتمل بر آیات ۱ تا ۸ است و بر محور رابطه میان مؤمنان و پیامبر ﷺ استوار شده و دو گفتار اصلی را در بر می‌گیرد:

گفتار اول: رعایت ادب گفتاری و رفتاری در برابر پیامبر ﷺ (آیات ۱-۵)

این گفتار، به صراحت، مخاطبان را از پیشی گرفتن بر پیامبر ﷺ، بلند کردن صدا در حضور ایشان و بی‌احترامی به جایگاه نبوی نهی می‌کند. این آیات با خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» آغاز شده و بر ضرورت رعایت ادب ایمانی تأکید دارند.

تأکید ساختاری این آیات، بر دو محور اصلی است:

۱. ادب رفتاری: پرهیز از پیشی گرفتن بر پیامبر ﷺ و رعایت آرامش در حضور آن حضرت؛
 ۲. ادب گفتاری: پرهیز از بلند کردن صدا و سخن گفتن با پیامبر ﷺ به گونه‌ای ناسازگار با شأن ایشان.
- بر اساس روایات تفسیری (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۸۰؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۴۷؛ قرطبی، ۱۴۳۳ق، ج ۱۶، ص ۲۵۰)، این گفتار، زمینه‌ای برای بازسازی فرهنگی جامعه اسلامی و ریشه‌کنی بقایای خشونت قبیله‌ای در تعامل با مرجعیت دینی بوده است.

گفتار دوم: عدم فشار اجتماعی بر پیامبر ﷺ و اعتبارسنجی اخبار (آیات ۶-۸)

این آیات، با تأکید بر جایگاه پیامبر ﷺ در میان امت و لزوم تبعیت معقول از او، به مؤمنان هشدار می‌دهند که پیامبر ﷺ نباید تحت فشار خواسته‌های عمومی قرار گیرد. آیه ششم نیز با تأکید بر اصل «تبین»، به بُعد معرفتی جامعه اسلامی اشاره دارد؛ جامعه‌ای که در آن، پیش از داوری و اقدام، بررسی و اطمینان از صحت اخبار، ضروری است. این گفتار، از سطح رفتاری به سطح شناختی و تصمیم‌سازی اجتماعی رسیده است. ترکیب آیات ۶ تا ۸، بیانگر نظامی از تصمیم‌سازی نبوی، در پرتو وحی الهی و نه تحت تأثیر فشار مردم است.

۱-۲-۵- فصل دوم: وظایف مؤمنان نسبت به یکدیگر

این فصل، شامل آیات ۹ تا ۱۲ است و بر محور انسجام اجتماعی مؤمنان و اخلاق تعامل دینی سامان یافته است.

گفتار اول: اصلاح ذات‌البین و عدالت در برخورد (آیات ۹-۱۰)

این آیات، به وظیفه مردم در برابر نزاع‌های درونی پرداخته و اصل «اخوت ایمانی» را به عنوان مبنای اصلاح معرفی می‌کنند. ساختار زبانی این آیات، با بهره‌گیری از واژگانی همچون «فَأَصْلِحُوا»، «بِالْقِسْطِ» و «الْمُقْسِطِينَ»، بر پیوند میان صلح و عدالت تأکید دارد.

بر اساس تحلیل‌های روایی ارائه شده در بخش پیشین، این آیات در بستر برخی درگیری‌های اجتماعی میان مؤمنان نازل شده و بر این نکته تأکید دارند که حفظ وحدت ایمانی، اولویت اساسی جامعه دینی است.

گفتار دوم: نهی از تمسخر، تجسس و غیبت (آیات ۱۱-۱۲)

این دو آیه، با تکرار خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی ناظر به روابط اجتماعی را بیان می‌کنند؛ از جمله نهی از تمسخر، طعن، القاب ناپسند، سوءظن، تجسس و غیبت. در تحلیل ساختاری، این آیات در راستای تحکیم روابط اجتماعی در جامعه ایمانی قابل ارزیابی است.

ویژگی برجسته این گفتار، تصویرسازی دقیق از پیامد رفتارهای ضد اخلاقی است؛ از جمله تشبیه غیبت به خوردن گوشت برادر مرده، که در تحلیل روایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «إِيَّاكُمْ وَغَيْبَةُ الْمُسْلِمِ فَإِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَغْتَابُ أَخَاهُ وَقَدْ نَهَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ تَعَالَى وَلَا يَغْتَابُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۲۵۰).

۱-۳- فصل سوم: وظایف مؤمنان نسبت به دین و حقیقت ایمان

این فصل شامل آیات ۱۳ تا ۱۸ است و از دو گفتار اصلی تشکیل می‌شود:

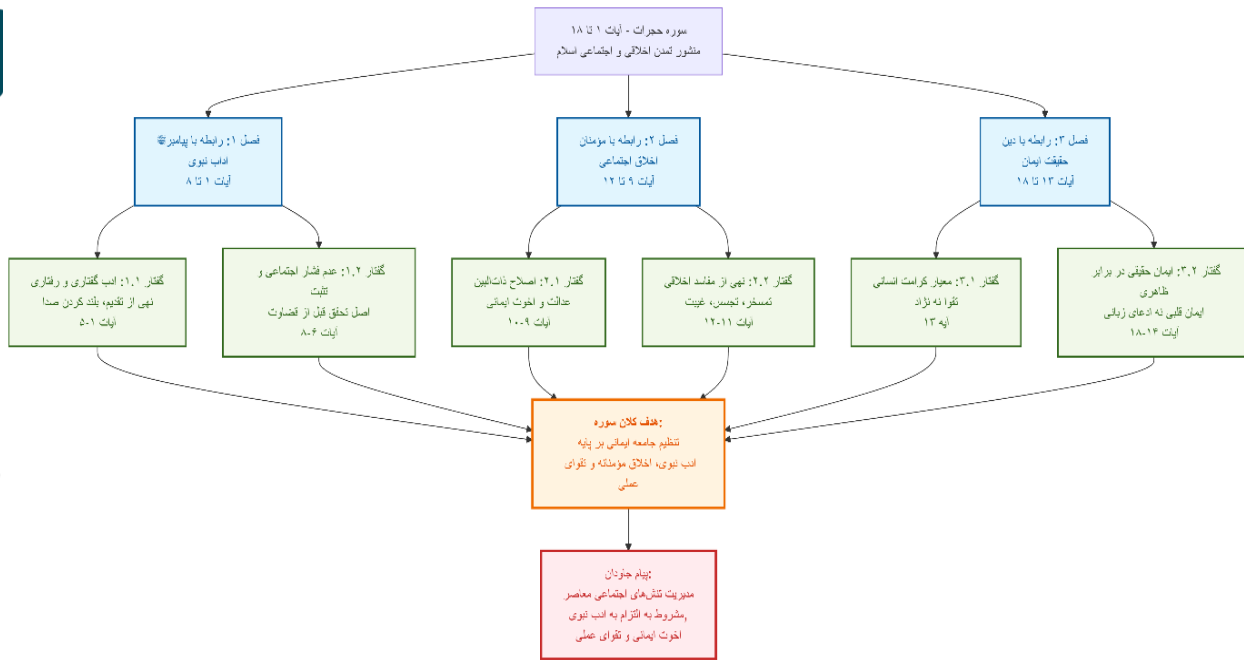
گفتار اول: معیار حقیقی کرامت انسانی (آیه ۱۳)

آیه سیزدهم با خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، از دایره مؤمنان فراتر می‌رود و اصلی ترین معیار کرامت انسانی یعنی تقوا را جایگزین قومیت و نسب می‌کند. این آیه، یکی از نقاط اوج سوره است که هسته معرفت‌شناختی دین را آشکار می‌سازد. تحلیل روایی این آیه، از جمله روایت امام باقر علیه السلام در تبیین برتری تقوا بر نژاد، به این نکته تأکید دارد که جامعه دینی، باید بر اساس تقوای عملی سامان یابد، نه تمایزات قومی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸۱؛ مجلسی، ۱۴۴۰ق، ج ۷۰، ص ۲۲۹).

گفتار دوم: بازشناسی ایمان حقیقی از ادعای ظاهری (آیات ۱۴-۱۸)

در این آیات، به مؤمنان هشدار داده می‌شود که ایمان، صرفاً ادعایی زبانی نیست، بلکه حقیقتی قلبی و همراه با عمل است. ساختار این گفتار، با تکرار عبارات تأکیدی «قَالَتِ الْأَعْرَابُ»، «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ» و «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا» و نیز تحلیل انتقادی از ایمان سطحی، خط سیر تربیتی سوره را تکمیل می‌کند. این گفتار، خاتمه‌ای تربیتی - اعتقادی بر سوره است که می‌خواهد مخاطب را از سطح روابط رفتاری به عمق باورهای ایمانی سوق دهد.

شکل ۱- ساختار سه‌گانهٔ سورهٔ حجرات



۵-۲- تحلیل پیوستگی فصول و گفتارها

تحلیل ساختاری سورهٔ حجرات نشان می‌دهد که ساختار آن، حلقه‌وار و تدریجی است. نخست رابطه با پیامبر ﷺ، سپس رابطه با مؤمنان و در نهایت، رابطه با حقیقت دین و ایمان. این ساختار، مانند سه‌لایهٔ یک دایره عمل می‌کند:

لایهٔ بیرونی: ادب در برابر پیامبر ﷺ؛ لایهٔ میانی: اخلاق اجتماعی مؤمنان؛ لایهٔ مرکزی: تقوا، ایمان حقیقی و صداقت دینی.

این چینش ساختاری، نه تصادفی، بلکه کاملاً هدفمند است (ر.ک: خامه‌گر، ۱۳۸۲، ص ۶) و به‌درستی، سوره را در قالبی نظام‌مند سامان داده است. چنین ساختاری، غرض سوره را نه تنها در محور ایمان، بلکه در شکل‌گیری جامعه ایمانی متعادل، اخلاق‌محور و دین‌باور خلاصه می‌کند.

۶- تحلیل محتوای سوره در بستر تاریخی و اجتماعی نزول

در روش تفسیر ساختاری، شناخت فضای نزول، نقش کلیدی در تحلیل درون‌متنی ایفا می‌کند. فضای نزول، به شرایط اجتماعی، سیاسی و روانی زمان نزول آیات اشاره دارد (ر.ک: همو، ۱۴۰۱، ص ۱۰۱). یعنی بستری که مخاطبان نخستین قرآن در آن زندگی می‌کردند و آیات به مقتضای آن شرایط نازل شده‌اند. در کنار سبب نزول که عمدتاً به یک رخداد خاص اشاره دارد، فضای نزول، دربردارندهٔ ویژگی‌های کلی‌تری از موقعیت فرهنگی و اجتماعی جامعهٔ اسلامی است (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹). این موضوع، به‌ویژه در سوره‌های مدنی، که بیشتر به تنظیم روابط اجتماعی و اخلاقی می‌پردازند، اهمیت دوچندان می‌یابد. سورهٔ

حجرات نیز به شکل آشکار در چنین بستری نازل شده است؛ جامعه مدنی در حال تثبیت، امت اسلامی در حال گسترش و وفود قبیله‌ای تازه‌مسلمان، که گاه با معیارهای جاهلی وارد جامعه ایمانی می‌شدند.

۱-۶- عام الوفود و چالش تثبیت جامعه نوپا

بر اساس شواهد تاریخی و روایی متعدد، سورة حجرات در سال نهم هجری و در سال‌های پایانی حیات پیامبر اسلام ﷺ، نازل شده است. این سال در منابع تاریخی به سبب ورود گسترده نمایندگان قبایل عرب به مدینه و گسترش ارتباط آنان با مرکز جامعه اسلامی، به «عام الوفود» شهرت یافته است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۳). در این سال، جامعه مدینه در اوج تعامل سیاسی و فرهنگی با اقوام مختلف شبه جزیره عربستان بود. برخی از این قبایل ایمان آورده بودند و برخی دیگر صرفاً برای حفظ منافع سیاسی یا تجاری، به اسلام پیوسته بودند. این شرایط باعث شد پیامبر ﷺ برای دعوت الهی، با تش‌ها و چالش‌های اجتماعی مواجه باشد. محتوای سورة حجرات به‌خوبی این چالش‌ها را نشان می‌دهد: بلند کردن صدا بر پیامبر ﷺ، عدم رعایت ادب، سوءظن، نزاع، تمسخر، بی‌تقوایی و حتی دخالت در تصمیمات پیامبر ﷺ. سورة حجرات در چنین فضایی نازل شده است تا به‌مثابه یک منشور اخلاقی - سیاسی، چارچوب روابط اجتماعی جامعه را بازتعریف کند.

۲-۶- تش میان فرهنگ دینی و بقایای فرهنگ جاهلی در جامعه مدینه

اگرچه بسیاری از ساکنان مدینه و اطراف آن به اسلام گرویده بودند، اما هنوز بقایای فرهنگ قبیله‌ای، تفاخر نسبی و نزادی، خودمحوری، خشونت و بی‌نظمی در تعاملات باقی مانده بود. امام علی علیه السلام، فرهنگ جاهلی را چنین توصیف کرده‌اند: «بَعَثَهُ وَ النَّاسُ ضَلَالٌ فِي حَيْرَةٍ وَ حَاطِبُونَ فِي فِتْنَةٍ، قَدْ اسْتَهْوَتْهُمْ الْأَهْوَاءُ وَ اسْتَزَلَّتْهُمْ الْكِبْرِيَاءُ وَ اسْتَحَفَّتْهُمْ الْجَاهِلِيَّةُ الْجَهْلَاءُ، حَيَازَى فِي زَلْزَالٍ مِنَ الْأَمْرِ وَ بَلَاءٍ مِنَ الْجَهْلِ؛ فَبَالَغَ فِي النَّصِيحَةِ وَ مَضَى عَلَى الطَّرِيقَةِ وَ دَعَا إِلَى الْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (سیدرضی، ۱۳۷۴، خطبه ۹۵).

آیات سورة حجرات نیز به‌خوبی این موضوع را تأیید می‌کنند. برای نمونه، در آیه ۴، خداوند از کسانی سخن می‌گوید که پیامبر ﷺ را از پشت حجره‌ها با صدای بلند خطاب می‌کردند؛ رفتاری که نشان‌دهنده عدم رعایت ادب لازم در برابر جایگاه نبوی است. در آیات ۱۱ و ۱۲ نیز از رفتارهایی همچون تمسخر، سوءظن، تجسس و غیبت نهی شده است؛ رفتارهایی که با اخلاق جامعه ایمانی ناسازگار بوده و مانع شکل‌گیری روابط سالم اجتماعی می‌شود. در آیه ۱۳، تقوا به‌عنوان معیار برتری میان انسان‌ها معرفی می‌شود تا برتری طلبی نزادی یا قبیله‌ای مردود شمرده شود. مجموعه این آیات در فضایی نازل شده‌اند که اسلام ظاهراً گسترش یافته بود، اما هنوز روح مطلوب جامعه ایمانی، به‌طور کامل نهادینه نشده بود.

۳-۶- سیر تدریجی تربیت اجتماعی: از ادب تا اخلاق و ایمان

سورة حجرات، با توجه به فضای نزول خود، از ساختاری تربیتی و تدریجی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که آغاز آن، مؤمنان را به رعایت ادب در برابر پیامبر ﷺ دعوت می‌کند، سپس آنان را به اصلاح روابط اجتماعی،

عدالت‌ورزی و رعایت اخلاق جمعی فرامی‌خواند و در پایان، به تبیین حقیقت ایمان و معیارهای آن می‌پردازد.

برخی مفسران با تأکید بر این پیوستگی، آن را همچون سوره‌های دیگر قرآن، نشانه هدف‌گذاری بلند سوره می‌دانند که اصلاح جامعه را بر محور اخلاق و تقوا رهنمون می‌شود. به بیان دیگر، سوره حجرات تنها نقل تاریخ و واکنش به وقایع آن زمان نیست؛ بلکه نقشه‌ای راهبردی برای تبدیل یک جامعه غیرمنضبط و پراکنده به امتی متحد و مؤدب به آداب اسلامی و تقوای الهی است.

۶-۴- تحلیل تطبیقی فضای نزول با سوره‌های هم‌جوار

برای درک بهتر فضای نزول سوره حجرات، می‌توان آن را در کنار سوره‌های پیشین و پس از آن تحلیل کرد. بر اساس ترتیب نزول روایی، سوره حجرات پس از سوره مجادله و پیش از سوره تحریم نازل شده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲). همچنین فضای مشترک سوره‌های قبل از سوره حجرات که به ترتیب سوره‌های مجادله و منافقون هستند، در درک مراد این سوره مؤثرند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۹۱).

در سوره مجادله، آیاتی درباره دشمنی برخی از مردم با پیامبر ﷺ، پنهان‌کاری‌های سیاسی و تمسخر احکام الهی وجود دارد. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَثَبُوا وَكَبُتُوا كَبَتِ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ قَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ» (مجادله: ۵). همچنین سوره منافقون که پیش از سوره حجرات نازل شده است، به رفتارهای منافقانه، تکبر ورزیدن در مقابل فرمایش‌های پیامبر ﷺ و تلاش برای خروج از دایره اطاعت پرداخته است؛ چنان‌که در آیات «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوُوا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (منافقون: ۵)؛ «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا» (منافقون: ۷)، به این ویژگی‌ها اشاره شده است. بدین ترتیب، این شواهد نشان می‌دهند که جامعه مدنی اسلامی، با وجود تثبیت ظاهری، در عمق خود هنوز نیازمند بازتعریف اخلاق مدنی و اجتماعی بوده است؛ نقشی که سوره حجرات بر آن تأکید می‌کند.

در مجموع، فضای نزول سوره حجرات، بیانگر شرایطی پرتنش، چند لایه و حساس بوده است؛ ورود تازه‌مسلمانان، باقی ماندن آثار جاهلیت و ضرورت تثبیت اخلاق دینی. شناخت این فضا، نقش مهمی در فهم ساختار هدفمند آیات، تقدم و تأخر موضوعات و انتخاب واژگان دارد. این شناخت، به کشف غرض سوره و تفسیر هدفمند آن منتهی می‌شود.

۷- تبیین غرض سوره حجرات و تطبیق با روایات تفسیری

«غرض سوره» در اصطلاح تفسیر ساختاری، همان هدف محوری و پیام مرکزی‌ای است که همه آیات سوره، مستقیم یا غیرمستقیم، در خدمت بیان یا تثبیت آن قرار دارند. شناسایی غرض سوره موجب می‌شود تا ارتباط آیات با یکدیگر، نظم درونی سوره و پیام تربیتی آن روشن شود. برخلاف روش‌های سنتی که گاه آیات

را منفصل یا نهایتاً خطی تحلیل می‌کردند (ر.ک: میر، ۱۳۸۷، ص ۱۳)، در این رویکرد، هر سوره مانند یک گفتار زنجیره‌ای تلقی می‌شود که اجزای آن، به سمت بیان یک پیام کلان سوق دارند. به گفته خامه‌گر (۱۳۹۷)، کشف غرض سوره، باید در پنج مرحله انجام گیرد: ۱. جمع‌بندی عناوین گفتارها؛ ۲. استخراج اشتراکات محتوایی گفتارها؛ ۳. بررسی فضای نزول؛ ۴. تحلیل عوامل درون‌متنی؛ ۵. بررسی تأیید یا مخالفت سایر مفسران.

۱-۷- جمع‌بندی گفتارهای سوره

همان‌گونه که در بخش‌های قبل بیان شد، سوره حجرات شامل سه فصل و شش گفتار است: فصل اول: آداب برخورد با پیامبر ﷺ؛ فصل دوم: اخلاق اجتماعی مؤمنان؛ فصل سوم: معیارهای ایمان و تقوا. جمع‌بندی این عناوین نشان می‌دهد که رعایت ادب نبوی و التزام به اخلاق اجتماعی، زمینه تعالی جامعه ایمانی و دستیابی به مراتب بالاتر ایمان و تقوا را فراهم می‌سازد.

۲-۷- استخراج اشتراکات محتوای گفتارها

در مجموع گفتارهای سوره، دو محور مشترک، قابل شناسایی است: ۱. خطاب مستقیم به مؤمنان با تکرار تعبیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، که نشان‌دهنده ساختار تربیتی مبتنی بر امر و نهی است. ۲. تنظیم روابط سه‌گانه: رابطه با پیامبر ﷺ، رابطه با مؤمنان، رابطه با خداوند و حقیقت دین. در نگاه ساختاری، این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که سوره قصد دارد نظام جامعه را با معیارهای ایمانی، اخلاقی و معرفتی بازسازی کند.

۳-۷- بررسی فضای نزول برای کشف غرض

همان‌گونه که در بخش پیشین بیان شد، فضای نزول سوره در سال نهم هجری و در بستر ورود قبایل تازه‌مسلمان، زمینه بروز رفتارهای ناهنجار، سوءظن، تفرقه و ادعای بی‌پایه ایمان بود. در چنین فضایی، پیام اصلی سوره می‌تواند این باشد: «بازسازی روابط دینی و اجتماعی بر اساس ادب، صداقت، تقوا و اطاعت از مرجعیت الهی». این فضای اجتماعی، به‌خوبی در تحلیل ساختاری آیات بازتاب یافته و مخاطب را به سمت غرض سوره هدایت می‌کند.

۴-۷- تحلیل عوامل درون‌متنی مؤید غرض سوره

چند شاخص مهم درون‌متنی در سوره وجود دارد که به‌وضوح غرض سوره را تبیین می‌کند:

الف) تکرار صیغه‌های خطاب مستقیم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» در آیات ۱، ۲، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۴.

ب) ترتیب منطقی و تربیتی آیات: ابتدا ادب، سپس اخلاق و در پایان ایمان.
ج) آیات پایانی سوره که با نفی ایمان ظاهری و تأکید بر معرفت حقیقی، پایان‌بندی معرفت‌شناسانه‌ای به سوره می‌دهند.
این عوامل نشانگر آن است که هدف سوره، تنظیم و تهذیب لایه‌های رفتاری و اعتقادی اجتماع با محوریت ایمان است.

۷-۵- تطبیق با آراء مفسران بزرگ

مطالعه دیدگاه مفسران بزرگ نیز، گواه روشنی بر غرض کشف‌شده در این مقاله است. علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، غرض سوره را چنین بیان می‌کند: «تتضمن السورة مسائل من شرائع الدين بها تتم الحياة السعيدة للفرد و يستقر النظام الصالح الطيب في المجتمع...» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۳۰۵). این عبارت به‌خوبی نشان می‌دهد که از منظر علامه، غرض سوره، ساختن فرد صالح و جامعه ایمانی است.
محمد خامه‌گر، غرض سوره حجرات را چنین می‌خواند: «وظایف دینی و اجتماعی مؤمنان، در سه سطح رابطه با پیامبر ﷺ، رابطه با یکدیگر و رابطه با خداوند» (خامه‌گر، ۱۴۰۱، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۰۳، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵)؛ که دیدگاه وی دقیقاً منطبق بر تحلیل ساختاری حاضر است.
با توجه به تحلیل ساختاری آیات، فضای نزول، شأن نزول و نظر مفسران، می‌توان غرض نهایی سوره حجرات را چنین فرمول‌بندی کرد: «تبیین نظام جامع تعامل دینی و اجتماعی در جامعه اسلامی، بر پایه ادب در برابر پیامبر ﷺ، اخوت ایمانی، پرهیز از مفاسد اخلاقی و تمایز میان ایمان حقیقی و ظاهری».
این هدف، متناسب با فضای پایان حیات پیامبر اسلام ﷺ و ضرورت تثبیت فرهنگ ایمانی و اجتماعی در جامعه اسلامی است.

نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با رویکردی تلفیقی، به تحلیل سوره حجرات بر پایه دو روش مکمل «تفسیر ساختاری» و «تفسیر روایی» پرداخت. در این چارچوب، ابتدا روایات اسباب نزول و فضای اجتماعی مدینه، در سال‌های پایانی حیات پیامبر اکرم ﷺ، به‌ویژه دوره عام‌الوفود، به‌دقت بررسی شد؛ سپس ساختار درونی سوره از طریق شناسایی فصل‌ها و گفتارهای موضوعی، تحلیل شد و در نهایت، غرض نهایی سوره با تلفیق شواهد درون‌متنی و برون‌متنی استخراج گردید.
یافته‌های پژوهش نشان داد:

۱. سورة حجرات بر ساختاری سه لایه استوار است: ادب در برابر پیامبر ﷺ، اخلاق اجتماعی مؤمنان و ایمان حقیقی به خدا. غرض سوره را می توان «تنظیم ساختار جامعه ایمانی بر پایه ادب نبوی، اخلاق مؤمنانه و صداقت ایمانی» دانست.

۲. روایات متعددی درباره شأن نزول آیات سوره وجود دارد که همگی با ساختار معنایی سوره هماهنگ اند و موجب غنای فهم سیاقی می شوند. فضای نزول سوره، نشان دهنده جامعه ای است که به رغم پذیرش ظاهری اسلام، هنوز درونی سازی باورهای ایمانی و اجتماعی در آن نهادینه نشده بود.

۳. بررسی ها نشان می دهد که فضای نزول سورة حجرات، گرچه متعلق به سال نهم هجرت است، اما آموزه های آن همچنان برای جوامع مسلمان معاصر موضوعیت دارد. بسیاری از مشکلات فرهنگی، از جمله توهین، تمسخر، تعصب، غیبت، انتشار شایعات و رفتارهای تهاجمی، در جامعه امروز نیز وجود دارد. به همین دلیل، این سورة را می توان منشور تمدن اسلامی و اخلاق نبوی در عصر مدرن دانست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۲. ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمود (۱۴۲۰ق). التحرير والتنوير، بیروت: فرهنگ نشر نو.
۴. اسماعیلی، داوود؛ حاجی اسماعیلی، محمدرضا (۱۳۹۸). «بازخوانی روایات اسباب نزول آیات نخست سوره حجرات»، سراج منیر، شماره ۳۶، صص ۷-۳۵. DOI: 10.22054/ajsm.2021.51277.1598
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. پیروزفر، سهیلا (۱۳۹۱). «بررسی میزان تأثیر سبب نزول در تفسیر». علوم حدیث، شماره ۶۳، صص ۱۸۷-۲۱۸.
۷. حجتی، سید محمدباقر (۱۳۷۴). اسباب النزول، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. خامه گر، محمد (۱۳۹۷). تفسیر ساختاری قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. _____ (۱۳۹۳). تفسیر سوره حجرات به روش ساختاری: وظایف دینی مؤمنان در جامعه اسلامی، تهران: معاونت فرهنگی و اجتماعی سازمان اوقاف و امور خیریه.
۱۰. _____ (۱۳۸۲). ساختار هندسی سوره های قرآن، تهران: امیرکبیر.
۱۱. _____ (۱۴۰۳). مجموعه کامل ساختار سوره های قرآن کریم، قم: آیه نور.
۱۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۳. سیدرضی، محمد بن الحسین (۱۳۷۴). نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم: مرکز البحوث الاسلامیه.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (بی تا). الدر المنثور، قم: دار الفکر.
۱۵. شاکر، محمد کاظم؛ عسگری، انسیه (۱۳۹۱). «دستان باز: قرائتی دوباره از سوره مائده»، پژوهش های قرآنی، شماره ۶۶، صص ۱۵۶-۱۹۰.
۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۸). مفاتیح الاسرار و مصابیح الابار، تهران: مرکز نسخ خطی.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۱۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). تفسیر الطبری جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۲۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۲۲ق). تفسیر نورالثقلین، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۴۳۳ق). الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر (۱۳۹۷). «کاوشی در تاریخ گذاری سوره حجرات و نقش آن در نقد روایات ترتیب نزول»، پژوهش های قرآنی، شماره ۲، صص ۶۲-۷۹. DOI: 10.22081/jqr.2018.47539.1545

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۴۰ق). بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. میر، مستنصر (۱۳۸۷). ادبیات قرآن (مجموعه مقالات)، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.



Examining Qur'anic and Narrative Evidence for the Rights of Future Generations

Mostafa Karamipour ¹

Abstract

The rights of future generations, as a key component of intergenerational justice, are grounded in the principle of preserving natural resources and ensuring their equitable transfer to coming generations. This study investigates the extent to which the Noble Qur'an and the narrations of the Ahl al-Bayt (AS) address the rights of future generations, given that the unchecked exploitation of natural resources has created extensive environmental and social challenges for both present and future generations alike. Employing a descriptive-analytical method and relying on the analysis of Qur'anic and narrative texts, the findings indicate that numerous verses of the Qur'an, through universal addresses (*khiṭābāt 'āmmah*) and categorical propositions (*qaḍāyā ḥaqīqiyyah*), emphasize the collective ownership of divine resources for all generations - both present and future. Likewise, the narrations of the Ahl al-Bayt (AS) explicitly refer to the preservation of the rights of future generations. These findings demonstrate that religious foundations can serve as a robust basis for the development of protective legal frameworks at both national and international levels concerning the rights of future generations.

Keywords: Rights, Future Generations, Intergenerational Justice, The Noble Qur'an, Narrations of the Ahl al-Bayt (AS).

Citation: Karamipour, M. (2026). "Examining Qur'anic and Narrative Evidence for the Rights of Future Generations". *Narrative Qur'anic Research*, 2 (2), 108-124. (In Persian)

* Received: 2026/01/28, Revised: 2026/03/29, Accepted: 2026/05/05.

1. Assistant Professor, Department of Law, Allameh Askari International University, Qom, Iran.
Corresponding Author Email: Karamipour@aaiu.ac.ir.





بررسی مستندات قرآنی و روایی حقوق نسل های آینده

مصطفی کرمی پور^۱ 

چکیده

حقوق نسل های آینده، به عنوان یکی از مؤلفه های کلیدی عدالت بین نسلی، بر اصل حفاظت از منابع طبیعی و انتقال عادلانه آن به نسل های آتی استوار است. هدف این پژوهش، بررسی میزان توجه قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام به حقوق نسل های آینده است؛ زیرا بهره برداری بی رویه از منابع طبیعی، چالش های زیست محیطی و اجتماعی گسترده ای را برای نسل های کنونی و آتی پدید آورده است. این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر تحلیل متون قرآنی و روایی انجام شده و یافته ها نشان می دهند که آیات متعددی از قرآن کریم، با خطابات عام و قضایای حقیقی، بر مالکیت همگانی منابع الهی برای همه نسل ها اعم از نسل کنونی و نسل آینده تأکید دارند و روایات اهل بیت علیهم السلام نیز صراحتاً به حفظ حقوق نسل های آینده اشاره دارند. این نتایج بیانگر آن است که مبانی دینی، می توانند پشتوانه ای مستحکم برای توسعه مقررات حمایتی در سطح ملی و بین المللی نسبت به حقوق نسل های آینده فراهم کنند.

واژگان کلیدی: حقوق، نسل های آینده، عدالت بین نسلی، قرآن کریم، روایات اهل بیت علیهم السلام.

استاد: کرمی پور، مصطفی (۱۴۰۵). «بررسی مستندات قرآنی و روایی حقوق نسل های آینده». قرآن پژوهی روایی، ۲ (۲)، ۱۰۸-۱۲۴.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۵.

۱. استادیار گروه حقوق، دانشگاه بین المللی علامه عسکری رحمته الله علیه، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Karamipour@aaiu.ac.ir.



۱- بیان مسئله

با نگاهی به متون دینی و آیات قرآن، آشکار می‌شود که نسل‌های آینده دارای حقوقی هستند که در دین اسلام به آن سفارش شده است. تلاش جهت حفظ و حمایت از این حقوق برای بهره‌مندی بشر، مورد اهتمام اسلام است. دین اسلام، همان‌طور که به زندگی و سبک زندگی انسان توجه دارد، به محیط زندگی او و نسل‌های آینده وی نیز توجه خاصی نشان داده است. آیات متعددی در قرآن کریم و روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد که به رعایت حقوق نسل‌های آینده اشاره دارد و با ارزش قائل شدن برای طبیعت، موجودات و کائنات، انسان را موظف می‌کند در کنار وظایف عبادی و اجتماعی خود، توجه خاصی به رعایت و حفظ این حقوق داشته باشد. برخی از این حقوق را بدون توجه به جهان‌بینی الهی، نمی‌توان به‌درستی تفسیر و تبیین نمود. برای مثال، این ایده که آیندگان نیز حقی دارند و انسان در برابر نسل‌های آینده مسئول است، جز با نگرش الهی قابل تبیین نیست. پرسش‌هایی مانند اینکه نسل آینده‌ای که هنوز به دنیا نیامده است، چه حقی بر گردن انسان‌های عصر حاضر دارد و چرا باید در برابر آن‌ها احساس مسئولیت کرد، تنها با توجه به اعتقاد به خدا و هدف‌دار بودن خلقت، قابل پاسخ‌گویی است. بر اساس این دیدگاه، دستگاه خلقت بر اساس غایت‌داری موجودات، همه افراد را به یکدیگر مرتبط ساخته و این، خداوند است که حق‌هایی را بر عهده افراد نهاده و در مقابل هر حق، تکلیفی را مشخص کرده است. به بیان دیگر «مسئولیت نسل‌های آینده بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت، به‌سوی هدف‌هایی پیش می‌رود و حق را خود خلقت به وجود آورده است و آن‌وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۴۴۰). با توجه به این مبانی، پرسش‌های زیر مطرح می‌شوند:

۱. چه آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که به حقوق نسل‌های آینده بشر توجه داشته باشد؟
۲. در روایاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده، چه میزان به حقوق نسل‌های آینده پرداخته شده است؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق است.

۲- پیشینه تحقیق

درباره پیشینه این موضوع، باید اظهار داشت تحقیقی که به‌صورت مستقل به حقوق نسل‌های آینده در قرآن کریم و روایات پردازد، وجود ندارد. اغلب پژوهش‌های انجام‌شده، به بررسی حقوق نسل‌های آینده در اسناد بین‌المللی و محیط زیست پرداخته‌اند، مانند مقاله‌ای تحت عنوان «نسبت دین و محیط زیست» که توسط عزیزالله فهیمی نگارش شده و به اهمیت محیط زیست و حفظ آن از دیدگاه اسلام پرداخته است. مقاله دیگری تحت عنوان «بررسی فقهی و حقوقی عدالت به‌عنوان مبنای حقوق نسل‌های آینده» توسط مهدی فیروزی به قلم تحریر درآمده که در این پژوهش، حقوق نسل‌های آینده از بُعد عدالت تکوینی و تشریعی بررسی شده است. مقاله دیگری تحت عنوان «شکل‌گیری و توسعه مفهوم حقوق نسل‌های آینده در حقوق بین‌الملل محیط زیست» توسط سیدعباس پوره‌اشمی نگاشته شده که به حقوق محیط زیست در اسناد الزام‌آور و غیر الزام‌آور پرداخته است و پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «حقوق نسل‌های آینده از منابع حیاتی از منظر



فقه و حقوق اسلام» توسط سیدمحمود هل اتایی به نگارش درآمده که به موضوعاتی مانند نظریه خطابات قانونی، وقف، وصیت و ارث پرداخته است. با توجه به اهمیت موضوع و نپرداختن به آن و استفاده بی‌رویه از منابع طبیعی و عدم توجه به استفاده صحیح و اصولی و سهل‌انگاری در حفاظت از این منابع، ضرورت پژوهش در این زمینه، دوچندان می‌شود. بنابراین در این پژوهش، جایگاه حقوق نسل‌های آینده از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳- مفهوم‌شناسی

واژگان «نسل» و «حقوق» در اصطلاح «حقوق نسل‌های آینده» مفاهیم اصلی و محوری هستند که تبیین و تحلیل این مفاهیم، می‌تواند به برداشت‌های صحیح از ابعاد مختلف موضوع کمک شایانی نماید. بنابراین در ادامه به بیان معانی این واژگان پرداخته شده است.

۳-۱- مفهوم لغوی «نسل»

واژه «نسل» عربی و از نوع مصدر است که در معنای اسم مفعول به‌کار رفته است (عکبری، ۱۳۱۹ق، ص ۵۳). این واژه به‌معنای انفصال و جدا شدن از چیزی نیز آمده و در قرآن هم، به همین معنا ذکر شده است: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱). «نسل» به فرزند و اولاد نیز از آن جهت که از والدین خود جدا می‌شوند اطلاق می‌گردد (طریحی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰). همچنین در آیاتی از قرآن کریم، واژه نسل به‌معنای فرزند و ذریه بیان شده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۸۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۴۷)؛ مانند آیه «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)؛ مراغی و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۴۷). همچنین در روایات منقول از ائمه اطهار علیهم‌السلام، که در تفسیر آیه ۲۰۵ سوره بقره وارد شده نیز این واژه به‌معنای فرزند و ذریه بیان شده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «فَقَالَ النَّسْلُ أَوْلَدُ وَ الْحَرْثُ الْأَرْضُ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَرْثُ الذَّرِّيَّةُ»؛ منظور از «نسل» ولد، و «حرث» زمین است و در جایی دیگر فرموده‌اند: «حرث همان فرزندان است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۸۹).

۳-۲- مفهوم اصطلاحی «نسل»

واژه «نسل» زمانی که با شجره‌نامه خاصی مرتبط باشد، معنای روشنی دارد، اما هنگامی که چشم‌انداز انتزاعی آن فراتر از چارچوب خانواده قرار گیرد، دارای معنای مبهمی خواهد بود. یک روش مجزا برای انتزاعی کردن این اصطلاح، این است که گروه مردم برحسب دسته‌های مرتبط با آمار و جمعیت‌شناسی، نسل حاضر هستند (معین، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۹۵). به تعبیر دیگر، اصطلاح نسل‌های آینده به تمام افراد متولد نشده آینده، با یک محدوده جغرافیایی خاص اشاره دارد (معین، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۹۵).

۳-۳- مفهوم لغوی «حقوق»

حقوق، واژه عربی و جمع «حق» است و در لغت، معانی متعددی برای آن از سوی لغت‌شناسان بیان شده که از آن جمله در قاموس اللغة به معنای ثبوت، ضد باطل و موجود ثابت آمده است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۴۵؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۳). همچنین به معنای وجود مطلق، یعنی ذات اقدس باری تعالی آمده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۶۸۳). راغب اصفهانی می‌گوید: حق در اصل، به معنای موافقت و مطابقت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۵).

۳-۴- مفهوم اصطلاحی «حقوق»

حقوقدانان برای واژه حقوق، معانی متعددی را ذکر کرده‌اند که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:
الف) حقوق، عبارت است از مجموع مقرراتی که برای اشخاص، از این جهت که در جامعه هستند، حکومت می‌کند.

ب) گاهی مقصود از واژه حقوق، علمی خاص است، یعنی دانشی که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحول آن می‌پردازد. مانند: حقوق جزا و حقوق مدنی. شایع‌ترین موارد استعمال حقوق، به همین معنا است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷).

همچنین در کتاب‌های فقهی نیز تعاریف متعددی برای واژه «حق» از سوی فقها بیان شده است. شیخ انصاری در مکاسب، آن را نحوه‌ای توانایی و سلطه می‌شناسد (انصاری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴). در حقیقت صاحب حق، قدرت و توانایی تصرف و بهره‌برداری از مورد حق و یا ترک آن را دارد. برخی نیز آن را به مرتبه ضعیفی از ملک تعبیر کرده‌اند (یزدی، ۲۰۱۲، ج ۲، ص ۳۶۸).

حقوق نسل‌های آینده، حقوقی است که به سبب آن، منافع یک نسل اعم از طبیعی و غیر آن، که از گذشتگان به ارث رسیده است، به نسل آینده منتقل می‌شود. صیانت از این حقوق، به عنوان یک ضرورت تلقی شده و مستلزم اجتناب از فعالیت‌های زیان‌آور و غیرقابل جبران است.

۴- تعلق طبیعت و مواهب الهی به نسل فعلی و نسل آینده

در ابتدا لازم است به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که آیا این طبیعت و نعمت‌های موجود در آن، متعلق به نسل فعلی است یا اینکه مشترک برای نسل فعلی و نسل آینده است؟ نسل فعلی تا چه میزان می‌تواند از این منابع خدادادی استفاده نماید؟ نعمت‌های الهی بدون در نظر گرفتن موقعیت جغرافیایی، نژاد و نسل برای همه انسان‌ها آفریده شده‌اند. طبیعت و منابع موجود در آن، متعلق به همه انسان‌ها و نسل‌هاست و برای برطرف کردن نیازهای آنان آفریده شده است؛ از این رو، هیچ دلیلی مبنی بر تعلق مواهب الهی بر نسل فعلی و برتری آنان به نسل‌های آینده وجود نداشته و هیچ نسلی در استفاده از آن بر دیگر نسل‌ها ترجیح ندارد و تقدّم یک نسل بر نسل دیگر، دلیلی بر اولویت آنان در بهره‌برداری از منابع موجود و فعلی نیست. در دین مبین اسلام، اولویت و برتری برای فرد و گروهی نسبت به دیگران نیست و همه در برابر حق خود مساوی‌اند.

و نمی‌توان مواهب الهی را در انحصار گروه یا فردی خاص قرار داد. رهبر انقلاب اسلامی در پیام به اولین همایش حقوق محیط زیست در این زمینه یادآور شدند: «خداوند زمین را برای همه انسان‌ها آفریده است، متعلق به بعضی نیست، بعضی حق بیشتری از بعضی دیگر ندارند و متعلق به نسلی دون نسلی نیست، امروز متعلق به شماست؛ فردا به فرزندان شما، نوه‌های شما، دودمان شما تا آخر تعلق دارد. در حقیقت، هدف متعالی اسلام، برخورداری ساختن همه نسل‌ها از نعمت‌های الهی و ایجاد جامعه سالم و به دور از فاصله طبقاتی و مستعد برای رشد و شکوفایی است و الزامات شرعی را برای حفظ تعادل و توازن در استفاده از مواهب طبیعی، با پرهیز از زیاده‌روی و تقید به عدم اضرار به غیر فراهم آورده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، وبسایت WWW.KHAMENI.IR). به تعبیر دیگر، طبیعت از دیدگاه اصولی و به سبب ماهیت وجودی‌اش، به تمام انسان‌ها و تمام نسل‌ها به یک اندازه تعلق دارد. سرمایه‌ای است که باید هر نسلی بدون دست‌اندازی به اصل سرمایه از آن برخوردار شود. هرکسی که از سرمایه‌های عمومی استفاده‌ای می‌برد، وظیفه دارد دست‌کم همان قدر سرمایه را برگرداند (هوفه، ۱۳۸۸، ص ۹۰). همان‌گونه که پدر و مادر برای فرزندان خود ارث باقی می‌گذارند، هر نسلی هم موظف به واگذاری میراث‌های ارزشمند و از آن جمله طبیعت سالم و زمین پربار برای نسل بعدی خویش است. اما حقیقت این است که انسان اکنون در موقعیت وارونه‌ای به سر می‌برد. مخارج و هزینه‌های نظام درمانی، بیمه‌بازنشستگی، وام‌ها و بدهی‌های ملی سیر فزاینده‌ای را نشان می‌دهند. از سرمایه‌گذاری در بخش‌های آینده‌ساز آموزش و پرورش و صنایع پایه‌ای کاسته می‌شود. چنین وضعی درباره نسل‌های آینده به‌طور کامل، غیرمسئولانه و ناعادلانه عمل می‌کند (همان). بنابراین بهره‌برداری از منابع طبیعی به‌گونه‌ای که موجب ضرر و زیان یا محرومیت دیگران از آن شود، جایز نیست و این منابع به‌طور یکسان و مساوی، حق همه مردم است؛ اعم از اینکه بالفعل موجود هستند یا در آینده به وجود می‌آیند. به‌عنوان نمونه، هیچ‌کس حق ندارد هوای پاک که دیگران استنشاق می‌کنند را آلوده و آن را با گازهای مضر مخلوط کند، یا آب دریاها و رودخانه‌ها را با فاضلاب یا دیگر آب‌های ناپاک، آلوده نماید یا زمین را با زباله آلوده کند یا با انجام آزمایش‌های هسته‌ای و شیمیایی امنیت و سلامت انسان را به خطر بیندازد؛ زیرا نسل‌های آینده نیز بر منابع طبیعی که خداوند به بشر عطا کرده، حق دارند و همه در قبال این حق مسئول هستند. درست است که نسل‌های آینده اکنون وجود ندارند، اما شریعت الهی در این منابع حقی را برای آن‌ها مقرر کرده است و در این حق با نسل معاصر شریک هستند و باید حقوق آنان رعایت گردد (منتظری، ۱۳۹۴، ص ۲۱۳). بدیهی است که منظور از رعایت حقوق نسل‌های آینده، به‌منزله عدم استفاده نسل فعلی از مواهب الهی نیست؛ بلکه منظور، استفاده و بهره‌برداری صحیح و اصولی از مواهب الهی است؛ به‌طوری که حقوق هر دو نسل به نحو احسن تضمین گردد.

۵- آیات دال بر حقوق نسل‌های آینده

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که ناظر به حقوق نسل‌های آینده است و از آنجا که به‌صورت قضایای حقیقی مطرح شده‌اند، شامل نسل‌های آینده نیز می‌شود. قضیه حقیقیه، قضیه‌ای است که در آن، حکم بر

کلیه مکلفان وضع و بر خود طبیعت بار شده است و این قابلیت را دارد که بر هر فرد و مصداق خارجی صدق کند (خمینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۱۶). در این قضایا، حکم به افراد مفروض‌الموجود با وصفی مشخص تعلق گرفته است؛ یعنی هم شامل افرادی می‌شود که آن وصف را دارند و در زمان صدور حکم وجود دارند و هم شامل اشخاصی می‌شود که در آینده به وجود می‌آیند و واجد آن وصف خواهد بود (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۰). به تعبیر دیگر، قضیه حقیقه، قضیه‌ای است که موضوع آن مطلق افراد طبیعت است؛ چه آنان که بالفعل موجودند و چه آنان که در آینده وجود پیدا می‌کنند. مثل مستطیع که حج بر آن واجب است و منظور از آن، هر فرد از افراد مستطیع است که شامل افراد محقق‌الوجود و مقدرالوجود می‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۷۰؛ صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱-۱۲). فقها و اصولیون نیز معتقدند غالب احکام شرعی به صورت قضایای حقیقی هستند؛ به غیر از خصائص‌النبی که قضیه خارجی و مختص پیامبر اکرم ﷺ است (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۴۷؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۲). به علاوه، خطابات قرآنی و شرعی بر دو دسته هستند: ۱) خطاب شخصی که حکم برای طایفه و گروه خاصی بیان شده یا فرد خاصی از میان مکلفین منظور است، مثل خطاب به حضرت موسی ﷺ: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه: ۲۴) (موسوی سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ یا خطاب به پیامبر اکرم ﷺ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷). ۲) خطاب کلی که حکم به طور کلی بیان شده و اختصاص به شخص یا طایفه خاصی ندارد، مانند اینکه شارع مقدس فرموده است: «كُلُّ مُسْتَطِيعٍ يَجِبُ عَلَيْهِ الْحَجُّ» یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» یا «يَا أَيُّهَا النَّاسُ». در این قسم حکم روی عنوان کلی قرار گرفته است که در محدوده این عنوان، فرد یا گروه خاصی مدنظر شارع نیست (موسوی سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۳۳). ملاک در صحت آن نیز امکان انبعاث و حرکت به سوی امثال از جانب گروهی از مخاطبان است و نه کلیه مخاطبان. مانند اوامر الهی که شامل افرادی که منبعث نمی‌شوند، مثل کفار و گناهکاران نیز می‌گردد. در قوانین عرفی نیز به همین صورت است و شامل مجرمین و قانون‌گریزها می‌شود (گروه پژوهش مرکز اطلاعات و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۳). خطاب آیات مذکور به صورت کلی است که علاوه بر موجودین، شامل معدومین که نسل‌های آینده هستند نیز می‌شود. پس در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که به رعایت حقوق نسل‌های آینده بشری دلالت دارند. این آیات فراوان‌اند و در ادامه برخی از آنها ذکر خواهند شد.

الف) آیه ۲۹ سوره بقره: اولین آیه ناظر به حقوق نسل‌های آینده، آیه ۲۹ سوره بقره است که خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ او خدایی است که همه آنچه از نعمت‌ها که در زمین وجود دارد را برای شما آفریده است. این آیه بهره‌برداری از منابع و منافع زمین را متعلق به همه انسان‌ها، در همه زمان‌ها می‌داند که باید به طور اصولی و صحیح، در جهت رفع نیازها و رعایت حقوق دیگر انسان‌ها به‌ویژه نسل‌های آینده صورت پذیرد. هیچ آفریده‌ای در طبیعت بیهوده نیست، هرچند انسان راه استفاده از آن را نداند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۷).

صدر و ذیل آیه، شامل همه انتفاعات دینی، دنیوی و اخروی بشر است. غرض از آن، بیان دفع اشکالی است که بعضی از معاندین نموده و گفته‌اند بسیاری از مخلوقات دریایی و صحرایی هستند که هیچ منفعتی برای انسان ندارند و چه بسا مورث ضرر هم می‌شوند و با جمله «خَلَقَ لَكُمْ» که مفاد آن انتفاع بشر از جمیع مخلوقات زمینی است منافات دارد. جواب این است که اولاً انتفاع بشر - چنانچه ذکر شد - منحصر به انتفاعات دنیوی نیست؛ و ثانیاً درک نکردن و نرسیدن به منافع یک مخلوق، دلیل بر عدم منفعت آن نیست و چه بسا منافعی دارد که هنوز عقل بشر کشف ننموده است، چنانکه بسیاری از مخلوقاتی را که بشر امروز منافع آن‌ها را درک می‌کند، بشر دیروز بدان پی نبرده بود. تقدیم کلمه «لَكُمْ» افاده حصر می‌کند که اصل غرض از آفرینش انتفاع بشر است، چنانکه مفاد بسیاری از آیات و اخبار چنین است و ضمیر «كُمْ» نیز خطاب به جمیع افراد بشر است (طیب، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۹۲).

ب) آیه ۱۰ سورة اعراف: دومین آیه در سورة اعراف بیان شده است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ (اعراف: ۱۰)؛ شما را از امکانات زمین بهره‌مند ساختیم و وسایل معیشت شما را در آن فراهم کردیم. این آیه نیز، بیان‌کننده توانایی و امتیازی است که برای انسان، اعم از نسل حاضر و نسل آینده روی زمین قرار دارد، تا آنجا که در آن، وسایل زندگی او فراهم گردیده است. طبق این آیه، حق بهره‌گیری از امکانات زمین، برای همه انسان‌هاست و مخصوص گروه خاصی نیست و یادآوری و توجه به نعمت‌های الهی، زمینه شکوفایی معرفت، محبت و تسلیم خدا شدن است (قرائتی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۶). مقام با عظمت انسان در جهان هستی! به دنبال آیاتی که اشاره به مبدأ و معاد در آن‌ها شده بود، در این آیه و آیات بعد، «انسان» و عظمت و اهمیت مقام او و چگونگی آفرینش او و افتخاراتی که خداوند به او داده، مورد بحث قرار داده، می‌فرماید: «ما مالکیت و حکومت، و تسلط شما را بر زمین، مقرر داشتیم و انواع وسایل زندگی را برای شما در آن قرار دادیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۷). بنابراین با استدلال از آیات مذکور، خداوند متعال، انسان را به عنوان مالک نعمت‌ها و جانشین خود در روی زمین معرفی کرده است که بتواند از امکانات خدادادی استفاده نمایند، لکن منوط به این است که افراد در استفاده از نعمت‌های الهی از حدود اعتدال خارج نشوند و از اسراف دوری نمایند و حقوق نسل‌های آینده را رعایت نمایند و به عنوان امانت، نعمت‌های الهی را به آیندگان منتقل نمایند، ولی بدین معنا نیست که نسل فعلی، حق استفاده از منابع طبیعی را نداشته باشند، بلکه حق بهره‌برداری از منابع را دارند و فقط مکلف به جلوگیری از تخریب و تضييع حقوق آیندگان هستند.

درکنار آیات قرآن کریم، سنت ائمه علیهم‌السلام، به مقوله حفظ و حمایت از حقوق نسل‌های آینده عنایت ویژه داشته و روح کلی روایات نیز، بر ایجاد حس مسئولیت، رعایت عدالت و امانتداری در برابر پدیده‌های طبیعی و موجودات پیرامون تأکید نموده است. در برخی از احادیث، کیفیت تعامل با حیوانات، درختان، گیاهان و غیره بیان شده است. به عنوان نمونه، امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ای از نهج البلاغه فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَلَا تَعْصُوهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵).

در روایتی از امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل در خصوص امکانات زمین و وسایل معیشت آمده است: «ای مفضل! به معادن و اشیاء گران‌بهایی که از آن‌ها خارج می‌شود، مانند گچ، آهک، سنگ گچ، انواع زرنیخ، مردار سنگ، قلع، جیوه، مس، سرب، نقره، طلا، زبرجد، یاقوت، زمرد و انواع سنگ‌ها بیندیش. همچنین به قیر، مومیا، گوگرد، نفت و سایر چیزهایی که مردم در نیازمندی‌های خود مورد استفاده قرار می‌دهند، بنگر. آیا بر هیچ عاقلی پوشیده است که همه این‌ها ذخائری هستند که برای انسان در زمین ذخیره شده‌اند تا آن‌ها را استخراج کند و هنگام نیاز مورد استفاده قرار بدهد؟» (حرّ عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۱۸۶).

در این حدیث، به برخی از ذخایر طبیعی مانند طلا، مس، نقره، زمرد و ... که از معادن خارج می‌شود، اشاره شده است. وجه استدلال به حدیث فوق، بدین صورت است که برخی از کلمات به‌کاررفته در حدیث، در رابطه با استعمال نسل‌های آینده نیز هست. برای نمونه، در بخشی از این حدیث که عبارت «يَسْتَعْمِلُهُ النَّاسُ فِي مَآرِبِهِمْ» ذکر شده است، واژه ناس مطلق است و به همه مردم در هر عصری دلالت دارد و از طرفی «الف و لام» آن نیز از نوع جنس است که شامل عموم مردم، اعم از موجودین و معدومین می‌شود. همچنین عبارت «فِي مَآرِبِهِمْ» ناظر بر این است که مردم در نیازمندی‌هایشان از این ذخایر استفاده نمایند. بنابراین، اولاً، لازم است استفاده از ذخایر در هنگام نیاز باشد و بیش از نیاز جایز نیست. ثانیاً، این نیاز همان‌طور که برای نسل فعلی وجود دارد برای نسل آینده نیز قابل تصور و امکان آن میسر است. عبارت «ذُخِرَتْ لِلْإِنْسَانِ»، «فِي هَذِهِ الْأَرْضِ»، «لِيَسْتَخْرِجَهَا»، «فَيَسْتَعْمِلَهَا» و «عِنْدَ الْحَاجَةِ» ناظر به بحث مورد نظر است (منتظری، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸). منظور از «ذُخِرَتْ لِلْإِنْسَانِ» آن است که این ذخایر برای همه انسان‌ها ذخیره شده است و به این دلیل که به مطلق انسان‌ها اشاره کرده، شامل تمام انسان‌های زمین، اعم از نسل حاضر و آینده می‌شود. در نتیجه، استخراج و استفاده برای کلیه نسل‌های بشری مجاز است. همچنین نسل فعلی نیز فقط در زمان نیاز، مجاز به استخراج و استفاده از آن است و نباید بیش از نیاز خود از این ذخایر بهره‌برداری نماید و نیازهای نسل آینده را نادیده انگارد؛ چراکه در این حدیث، دلیلی بر اینکه نسل کنونی تنها حق استخراج از این ذخایر را داشته و یا نسل‌های آینده حق بهره‌برداری ندارند، وجود ندارد. حدیث مزبور به‌طور مطلق، حق استخراج و بهره‌برداری را برای انسان مجاز می‌داند؛ اما مشروط به اینکه مازاد از نیاز و عامل تضییع حقوق نسل‌های آینده نباشد. از طرفی حدیث مذکور، به‌صورت قضیه حقیقه بیان شده است و در قضایای حقیقه چیزی که اهمیت دارد، عنوان و طبیعت آن بدون در نظر گرفتن افراد خارجی است و شامل افراد معدوم نیز می‌شود. اصل در آموزه‌های دینی به‌ویژه در قرآن و روایات، قضایای حقیقی است؛ مگر اینکه خارجی بودن آن اثبات گردد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۷۸). در عبارت «مَا نَحْنُ فِيهِ»، با توجه به اینکه ذخایر طبیعی برای نیاز انسان‌ها اشاره شده و حکم آن نیز کلی است و اختصاص به گروهی خاص ندارد، قضیه حقیقی بودن آن اثبات می‌شود. اغلب روایات معصومان علیهم السلام به‌صورت قضایای حقیقه هستند که مضمون آن برای همگان حجت است و اختصاصی دانستن آن به گروه خاصی نیازمند دلیل خاص و ثانویه بوده که در اینجا

مفقود است؛ بنابراین، روایت فوق یک حکم کلی را برای استخراج ذخایر در هنگام نیاز بیان نموده است که شامل نسل‌های آینده نیز می‌شود.

ج) آیه ۱۰ سورة الرحمن: آیه دیگر در سورة الرحمن ذکر شده است: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ» (الرحمن: ۱۰)؛ (خداوند) زمین را برای همگان قرارداد.

بر مبنای این آیه کریمه، زمین، حق همگانی است و همه انسان‌ها حق دارند از آن بهره‌مند شوند. بنابراین، استفاده از این حق، باید به گونه‌ای باشد که امکان استفاده و بهره‌برداری از آن، برای نسل حاضر و نسل‌های آینده حفظ شود؛ زیرا خداوند متعال زمین را برای تمام انسان‌ها خلق نموده و ظرفیت زندگی همه انسان‌ها را روی زمین لحاظ نموده است. بنابراین، نسل فعلی نباید ظرفیت زندگی نسل‌های آینده را از بین ببرد.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «این حقیقت قرآنی است که پایه بسیاری از مقررات در اسلام به شمار می‌رود. اصل ثابتی که همه چیز در چارچوب آن قرار می‌گیرد، این است که جمع اموال برای همه است و مصلحت افراد تا حدی رعایت می‌شود که مصالح عامه با آن مخالفت نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۸۳).

بر اساس آیه ۱۰ سورة انعام، خداوند متعال، زمین را قرار داد و بگسترانید برای آدمیان تا بر آن قرار گیرند، یا برای هر ذی‌روحه که بر روی آن است از جن و انس و سایر حیوانات از پرند و درنده اهلی و وحشی قرار داد، چراکه زمین مانند مهدی است که بر روی آن نشینند و بخوابند و برخیزند و به ما محتاج خود قیام کنند. طبق آیه مذکور، زمین نه تنها برای همه انسان‌هاست، بلکه برای تمام جانداران و هر صاحب روح، اعم از حیوان و انسان بوده و خطابات قرآن کریم، متعلق به نسلی دون نسلی دیگر نیست و شامل تمام انسان‌ها، اعم از موجودین و معدومین است و زمین برای همه انسان‌ها در تمام اعصار و نسل‌ها بوده و آیه اختصاص به نسل خاصی ندارد و هر نسلی حق بهره‌برداری از زمین دارد ولی حق از بین بردن آن و نابودی کامل آن را ندارد و همچنان که از نسل قبل به نسل فعلی رسیده است، نسل فعلی نیز وظیفه دارد به آیندگان واگذار نماید در این زمینه روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد که اموال موجود در زمین را امانت الهی و متعلق به همه نسل‌ها دانسته است و مقرر می‌دارد که باید به میزان نیاز از آن‌ها استفاده شود تا حقوق نسل‌های آینده نیز حفظ گردد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «آیا می‌پنداری که وقتی خداوند به کسی مالی می‌دهد، به سبب بزرگواری اوست؟! و اگر کسی را از مال محروم می‌کند به سبب خواری او نزد خداست؟! هرگز! اموال از آن خداست و آن را نزد مردم به عنوان امانت می‌گذارد و اجازه می‌دهد که از روی اعتدال از آن بخورد، مابقی را به نیازمندان مؤمن بدهد و شکاف‌های زندگی ایشان را پر کند و اگر چنین کند، آنچه که می‌خورد و می‌آشامد و سوار می‌شود و ازدواج می‌کند، حلال است و اگر از اندازه تجاوز نماید، همه تصرفاتی که کرده حرام است. سپس فرمودند: اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۵۰۰).

تطبیق این حدیث با موضوع مورد بحث، چنین است که اگر خداوند متعال، استفاده از ذخایر طبیعی را برای نسل حاضر ممکن ساخته، به این دلیل نیست که نسل حاضر کرامت و شایستگی خاصی داشته که

خداوند این نعمت‌های الهی را به آن‌ها اعطا نموده است؛ و یا اگر نسل‌های آینده امکان بهره‌برداری از ذخایر طبیعی را ندارند، به سبب خواری و ذلیل بودن نسل آینده نیست که از این نعمت الهی محروم شده‌اند، بلکه این ذخائر، امانت الهی نزد انسان هستند. بشر نیز بر حسب شرعی، جهت حلال بودن انتفاع خود، وظیفه دارد بدون هرگونه اسراف و تبذیر، از آن‌ها بهره‌برداری نماید. هرچند ممکن است افرادی قائل بر این باشند که حدیث مذکور ناظر به افراد درون یک نسل است؛ بدین معنا که اگر افرادی در یک نسل از تمکن مالی فراوانی برخوردار هستند، به سبب بزرگواری آن‌ها در نزد خدا نیست، و یا اگر در مقابل افرادی از اموال و نعمت‌های الهی محروم هستند، به سبب خواری آن‌ها نزد خدا نیست، اما به نظر می‌رسد با وحدت مناط از حدیث مذکور می‌توان مفاد آن را علاوه بر «درون نسلی» به «بین نسلی» نیز سرایت داد. علاوه بر آن، عباراتی مانند «الْمَالُ مَالُ اللَّهِ» ناظر به نسل‌های آینده است و اموالی که از آن خداوند است، اختصاص به یک نسل ندارد؛ بلکه خداوند نعمت‌هایش را بر همه مردم در هر عصری نازل می‌کند و بدین صورت نیست که نعمت‌هایش را به یک نسل خاصی اعطا نموده و نسل دیگر را از آن محروم کند (مؤمنی‌راد و افتخاری، ۱۳۹۴، ص ۸۵). همچنین منظور از «عِنْدَ الرَّجُلِ»، مردم است که به دلیل مطلق بودن، به تمام نسل‌ها دلالت دارد و واژه «دائع» نیز بر این دلالت دارد که اموال، نزد نسل فعلی امانت است و لازم است امانت‌داری کنند و امانت را به صاحبان آن - که نسل آینده است - تحویل دهند و صرفاً به آن‌ها اجازه داده شده تا از روی اعتدال و به اندازه کافی بهره‌برداری کنند و اگر در استفاده از میزان نیاز تجاوز نمایند، تصرفات آن‌ها حرام است (همان).

(د) آیه ۲۵ سوره حدید: آیه دیگری که دلالت بر ذخایر طبیعی به طور خاص دارد، آیه ۲۵ سوره حدید است که خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (حدید: ۲۷)؛ و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافع برای مردم است.

برخی از ذخایر طبیعی، به دلیل داشتن ویژگی خاص، دارای منافع عمومی برای همه مردم است و در آیه مذکور، آهن دارای چنین خصوصیتی است و به عنوان یکی از منافع عمومی معرفی شده است و چه بسا بتوان با تنقیح مناط، بقیه ذخایر و منافع عمومی را نیز تحت این آیه شریفه دانست. عبارت «نازل کردن آهن» اشاره به انزال آن از خزائن الهی و از عالم غیب به عالم شهود دارد و منافع آهن برای مردم نیز به سبب تأثیری که در تمام شعب زندگی و صنایع مرتبط به آن دارد، از توضیح بی‌نیاز است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۱۷۲). از روایاتی که درباره اراضی مفتوحة العنوة، یعنی زمین‌هایی که با جنگ به تصرف مسلمانان درآمده، وارد شده است، می‌توان بر تأکید اسلام به حقوق نسل‌های آینده پی برد. برای نمونه، در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره زمین‌های عراق سؤال شد. امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «هُوَ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ لِمَنْ هُوَ الْيَوْمَ وَلِمَنْ يَدْخُلُ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ الْيَوْمِ وَلِمَنْ لَمْ يُخْلَقْ بَعْدُ»؛ این زمین‌ها از آن همه مسلمانان است، اعم از کسانی که امروز مسلمان هستند و کسانی که پس از این داخل اسلام می‌شوند و نیز کسانی که هنوز آفریده نشده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲۷، ص ۱۴۷).

در این روایت، صراحتاً به حقوق نسل‌های آینده اشاره و بیان شده است که همهٔ مسلمان‌ها حق استفاده از این زمین‌ها را دارند، هرچند که هنوز به دنیا نیامده باشند. به عبارت دیگر، تأکید بر عنوان «مسلمین» است؛ اعم از آن‌هایی که موجودند یا در آینده به دنیا می‌آیند. یعنی مانند قضایای حقیقی است که در آن فرض وجود نشده است؛ بلکه هر وقت چیزی موجود شد، حکم بر آن بار می‌شود، مثل «اکرم العلماء»، که هر وقت عالمی ظاهر شد، باید او را اکرام نمود؛ در نتیجه، این اراضی نیز متعلق به همهٔ مسلمین است (مظاهری، ۱۳۸۹، ص ۷۸). بنابراین از حدیث فوق چنین استنتاج می‌گردد که نسل‌های بعدی نیز مانند نسل فعلی در استفاده از زمین‌های مفتوحة العنوة سهیم هستند و نسل فعلی نباید سهم آنان را نادیده بگیرند. همچنین حکومت نیز در تصمیمات اقتصادی وظیفه دارد حقوق نسل‌های آینده را لحاظ و از اتخاذ سیاست‌هایی که منجر به تضییع حقوق آنان می‌شود، اجتناب نمایند.

امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «خداوند هیچ قسمی از اموال را بدون تقسیم رها نکرده است و حق هر ذی‌حقی را اعطا فرموده است؛ خاصه، عامه، فقراء، مساکین و هر گروه از مردم. سپس فرمود: «اگر میان مردم عدالت برقرار شود، بی‌نیاز می‌گردند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۲).

روایت فوق ملاک و معیاری برای عدالت به دست می‌دهد که عبارت است از بی‌نیاز شدن مردم. مفهوم ملاک این است که اگر مردم نیازمند بودند، می‌توان چنین دریافت که عدالت میان ایشان اجرا نشده است (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۵۲۲).

وجه استدلال به حدیث مذکور این است که اولاً، حدیث مذکور به شکل قضیهٔ حقیقیه بیان شده است و شامل موجودین و معدومین می‌شود. ثانیاً، واژه‌هایی در این حدیث وجود دارد که ناظر به نسل‌های آینده است، مانند «أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ». ذی حق، به صاحبان حق اشاره دارد و منظور از صاحبان حق، کسانی هستند که حق استفاده از اموال را دارند. همچنین در روایت بر عنوان «صاحب حق» تأکید شده است که به شکل قضیهٔ حقیقیه وارد شده و هر زمان صاحب حق موجود شد حکم بر آن لحاظ می‌شود؛ بنابراین نسل‌های آینده نیز سهمی از این اموال دارند. در نتیجه، روایت فوق، شامل کلیهٔ صاحبان حق اعم از نسل فعلی و نسل آینده می‌شود و لازم است حق نسل‌های آینده به آن‌ها اعطا گردد. اگرچه نسل آینده در حال حاضر وجود ندارد، اما بر اساس شریعت الهی حقی برای آن‌ها مقرر شده است و نسل آینده با نسل فعلی در استفاده از این حقوق شریک‌اند (منتظری، ۱۳۹۴، ص ۲۱۴). ثالثاً، در عبارت «كُلُّ صِنْفٍ مِنْ صُنُوفِ النَّاسِ» واژه «ناس» به معنای مردم که به طور مطلق نیز بیان شده، موضوعیت دارد. بنابراین شامل مردم نسل فعلی و نسل آینده می‌شود، با این تفاوت که حق مردم نسل آینده، هر زمان که موجود شدند، باید به آن‌ها اعطا گردد. رابعاً، عبارت «لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ» به این معناست که اگر بین مردم به عدالت رفتار شود بی‌نیاز می‌شوند. رفتار با عدالت با مردم نیز اختصاص به عصر ائمه علیهم السلام ندارد؛ مگر قرینه‌ای در بین باشد که اشاره به موضوع خاص یا زمان و مکان خاصی دلالت نماید و این قرینه در عبارت «مَا نَحْنُ فِيهِ» مفقود است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان گردید، احکام الهی بین موجودین و معدومین مشترک است و زمانی که آیندگان تکلیف داشته باشند

به تبع آن دارای حقوقی نیز هستند. همچنین رویکرد غالب در احادیث نیز، بیان آن به صورت قضایای حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۷۸).

بر اساس روایت فوق خداوند متعال، حق هر ذی‌حقی اعم از خاصه، عامه، فقرا و مساکین را اعطا نموده است و هر گروه از مردم اعم از نسل فعلی و نسل آینده حق استفاده از آن را دارند، لکن نسل فعلی که در استفاده از آن به سبب موجود بودن اولویت دارند، مکلف‌اند در استفاده از مواهب خدادادی عدالت را رعایت نمایند و چنانچه نسل آینده از برخی از نعمت‌های الهی محروم شوند، دلیل بر عدم رعایت عدالت نسل فعلی در چگونگی بهره‌برداری از این منابع است. در نتیجه علت نیازمندی نسل‌های آینده، ناعادلانه بودن رفتار نسل فعلی است. بنابراین، بر اساس قاعده عدالت، نسل فعلی وظیفه دارد حقوق نسل‌های آینده را رعایت نماید. همچنین، این برداشت نیز متصور است که خطاب روایات فوق متوجه مسئولین حکومتی باشد؛ به این معنا که حکومت وظیفه دارد جهت ایفای حقوق نسل‌های آینده، میان مردم به عدالت رفتار نماید.

۶- وجه استدلال به آیات قرآن کریم

وجه استدلال به آیات مذکور بدین صورت است:

اولاً، آیات مذکور، به صورت قضایای حقیقی بیان شده‌اند و همان‌طور که در تعریف آن ذکر گردید، موضوع قضیه حقیقی، مطلق افراد طبیعت است و شامل موجودین و معدومین می‌شود و فقها نیز معتقدند غالب احکام شرعی و آیات قرآن کریم به صورت قضیه حقیقی وارد شده‌اند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳). ثانیاً، خطابات قرآنی در این آیات به صورت کلی بیان شده و متوجه عموم مخاطبان است. خطاب واحد اما مخاطب متعدد است، مانند الفاظ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ» و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» که شامل کلیه افراد اعم از موجودین و معدومین می‌شود و اختصاص به شخص یا گروهی خاص ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۱). در واقع شارع مقدس در این موارد در مقام جعل قانون برای کلیه مکلفین است و خطاب واحد، قانونی است که به عنوان کلی و عام تعلق یافته و لاجرم بر همه افراد قابل انطباق و نسبت به همه مکلفین اعم از موجودین و معدومین حجت است (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۲۸). همچنین، مانند قوانین بشری است که توسط قانون‌گذار به تصویب می‌رسد و تبعیت از آن برای مردم آن منطقه لازم‌الاجرا است؛ اعم از اینکه در زمان تصویب آن قانون موجود بوده‌اند یا در آینده به دنیا بیایند که شامل آنان نیز می‌شود. در حقیقت می‌توان گفت که این آیات در مقام بیان احکام و وظیفه مکلفین و جعل قانون برای کلیه مکلفین است.

ثالثاً، «الف» و «لام» به کاررفته در واژه‌های «ناس» و «انام» از ادات عموم استغراقی هستند که افاده عموم می‌کنند و دلالت بر تعمیم حکم بر همه افرادش اعم از موجودین و معدومین دارد (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۵۳).

رابعاً، به کارگیری تعابیری مانند «لکم»، «للائنام» و «الناس» در آیات مذکور، بیانگر این حقیقت است که مواهب طبیعی، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های دینی و جغرافیایی و نژادی جوامع مختلف، برای تمام انسان‌هاست. گویی رسالت این موجودات آن است که در خدمت انسان باشند. از این روست که تعالیم

اسلام و نیز دستورات فقهی، همسو با تعمیم حق بهره‌گیری از مواهب طبیعت، برای همه افراد جامعه تنظیم و تدوین گردیده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۲۷۳-۲۷۴). بنابراین آیات مذکور علاوه بر نسل فعلی (موجودین)، دلالت بر نسل آینده (معدومین) هم دارد. همان‌گونه که احکام الهی و خطابات قانونی شامل موجودین و معدومین می‌شود، استفاده از مواهب طبق آیات مذکور نیز شامل نسل فعلی و نسل آینده می‌شود. نمی‌توان قائل بود که التزام به احکام الهی برای نسل آینده ثابت است اما در مقابل، حق استفاده آن‌ها از مواهب طبیعی را نادیده انگاشت؛ زیرا هرگاه برای انسان تکلیفی نسبت به امری پدید آید، در مقابل آن تکلیف، حقی نیز وجود خواهد داشت و اگر سخنی از «حق» بیان می‌شود، در مقابل «تکلیفی» نیز وجود دارد. از آنجا که اثبات هرگونه حقی برای اشخاص در جامعه، تکلیفی را نیز برای دیگران ایجاد می‌کند، نمی‌توان گفت که در جامعه همه دارای حقوق باشند اما افراد حاضر در آن، ملزم به رعایت حقوق یکدیگر نباشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

نتیجه‌گیری

۱. پژوهش حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی جایگاه حقوق نسل‌های آینده در قرآن و روایات پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر رعایت حقوق نسل‌های آینده تأکید دارند. این آیات، زمین و نعمت‌های الهی را برای همگان دانسته و نسل فعلی را در مقابل آن مسئول می‌شمارند. همان‌طور که احکام الهی برای آیندگان ثابت است و آنان را مکلف به اجرای آن می‌سازد، نعمت‌های خدادادی نیز به نسل‌های آینده تعلق دارد و مختص نسل فعلی نیست.

۲. شناسایی مؤکد این حقوق در قرآن کریم و قوانین موجود الهام‌بخش این باور است که منابع طبیعی به یک نسل خاص تعلق ندارد و طبیعت و منابع موجود در آن متعلق به تمامی انسان‌ها و نسل‌ها هستند و برای برطرف کردن نیازهای آنان آفریده شده‌اند.

۳. روایات فراوانی وجود دارد که ناظر بر رعایت حقوق نسل‌های آینده است. برخی از این روایات در خصوص بهره‌گیری از ذخایر طبیعی نهفته در زمین مانند معدن، طلا، مس و... است؛ برخی در خصوص امانت بودن اموال در دست مردم و جلوگیری از اسراف است و برخی از روایات نیز در خصوص انفال و اراضی مفتوحة‌العنوة است که صراحتاً به حقوق نسل‌های آینده اشاره دارد. بنابراین روایات وارده، زمین و نعمت‌های الهی را برای همگان دانسته، نسل فعلی را در مقابل آن مسئول می‌داند و همچنان که احکام الهی بر آیندگان ثابت است و مکلف به اجرای آن هستند، نعمت‌های خدادادی نیز به آنان تعلق دارد و مختص نسل فعلی نیست.

۴. هیچ دلیلی مبنی بر تعلق منابع طبیعی به نسل فعلی و برتری آن‌ها بر نسل‌های آینده وجود ندارد. نسل کنونی به همان اندازه که حق بهره‌برداری و استفاده از این مواهب را دارد، در برابر حفاظت از این منابع و انتقال آن به نسل‌های آینده نیز مسئول است و به‌عنوان جانشین خداوند، باید این امانت الهی را به آیندگان

بسپارد. این فرآیند نه تنها موجب همبستگی میان نسل‌ها می‌شود، بلکه ضامن توسعه پایدار و بهره‌مندی عادلانه همه نسل‌ها از منابع طبیعی است.

۵. عدم رعایت حقوق نسل‌های آینده، نه تنها ظلم به آیندگان محسوب می‌شود، بلکه می‌تواند منجر به بحران‌های زیست‌محیطی، اقتصادی و اجتماعی شود که بقای نسل‌های آینده را تهدید می‌کند. بنابراین، دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و تک‌تک افراد جامعه باید در راستای حفظ این حقوق گام بردارند. توصیه می‌شود که در پژوهش‌های آتی، به بررسی سازوکارهای قانونی و اجرایی برای حمایت از حقوق نسل‌های آینده در سطح ملی و بین‌المللی پرداخته شود. همچنین، ترویج فرهنگ مسئولیت‌پذیری در قبال نسل‌های آینده از طریق آموزش و اطلاع‌رسانی عمومی، می‌تواند نقش مهمی در تحقق این حقوق ایفا کند. هر نسلی باید در تعامل با طبیعت و منابع، انصاف را با نسل بعدی رعایت نماید تا آینده‌ای روشن و پایدار برای همه تضمین شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۸ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. انصاری، مرتضی (۱۳۷۵). مکاسب، قم: مطبعة اطلاعات.
۴. بجنوردی، میرزا حسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی.
۵. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). حق و تکلیف در اسلام، قم: نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۱). فلسفه حقوق بشر، قم: نشر اسراء.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). وسائل الشیعه، قم: آل البيت.
۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). الحیاة، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۳). بیانات در دیدار مسئولان و فعالان محیط زیست، منابع طبیعی و فضای سبز، مورخ ۱۳۹۳/۱۲/۱۷، وبسایت www.Khamenei.ir، مشاهده شده در تاریخ ۱۴۰۴/۰۴/۰۴.
۱۱. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق). أنوار الهدایة فی تعلیقة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____ (۱۳۸۸). کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____ (۱۴۲۰ق). معتمد الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). محاضرات فی أصول الفقه، قم: مؤسسه إحياء آثار آیت الله خویی.
۱۵. _____ (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهة، قم: انصاریان.
۱۶. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۴۰۰). کلیات حقوق اسلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. رازی، محمد بن ابی بکر (۱۹۸۱). مختار الصحاح، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیة.
۱۹. ساکت، محمد حسن (۱۳۷۱). حقوق شناسی، مشهد: نشر ثالث.
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول (تقریرات ابحاث آیت الله العظمی سید روح الله خمینی علیه السلام)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، نشر عروج.
۲۱. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.
۲۲. صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۶ق). دروس فی علم الأصول، بیروت: دار الکتب اللبنانی، مکتبة المدرسة.
۲۳. طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۹۰). منطق فهم حدیث، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶). مجمع البحرین فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۷). مجمع البحرین، تهران: مکتب النشر الثقافة الإسلامية.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۷. طیب، سید ابوالحسن (۱۳۸۶). أطیب البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه سبطین.

۲۸. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ق). التبیان فی إعراب القرآن، ریاض: بیت الأفكار الدولية.
۲۹. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۳۰. _____ (۱۴۴۲ق). کتاب الطهارة (تقریرات ابحات آیت الله العظمی سیدروح الله خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام، نشر عروج.
۳۱. فیومی، احمد بن مقری (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۶). اصول کافی، قم: اسوه.
۳۳. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فعالان حقوقی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۴. گروه پژوهش مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹). فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: نشر مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
۳۵. مؤمنی‌راد، احمد؛ افتخاری، مرضیه (۱۳۹۴). «حق بشر بر منابع طبیعی، با تأکید بر رعایت عدالت بین‌النسلی در بهره‌برداری منابع نفت و گاز»، مطالعات حقوق بشر اسلامی، شماره ۸، صص ۸۱-۹۳.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۷. مدکور، محمد سلام (۱۹۶۴). المدخل للفقہ الإسلامی، قاهره: دار التوحید.
۳۸. مراغی، احمد مصطفی (۱۴۰۴ق). تفسیر المراغی، بیروت: دار الفکر.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار، قم: صدرا.
۴۰. معین، محمد (۱۳۶۳). فرهنگ معین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). تفسیر نمونه، قم: دار الکتب الإسلامية.
۴۲. منتظری، حسینعلی (۱۳۹۴). رساله الحقوق فی الإسلام، قم: سرایی.
۴۳. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۶ق). تهذیب الأصول، بیروت: الدار الإسلامية.
۴۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶). فوائد الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامية.
۴۵. نجفی، محمد حسن (۱۹۸۱). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. هوفه، آلفرید (۱۳۸۸). برداشت‌های فلسفی درباره عدالت، تهران: اختران.
۴۷. یزدی، سید محمد کاظم (۲۰۱۲). حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری - کتاب بیع، لبنان: دار المصطفی، احیاء تراث.



Hazrat-e masoume
University

ISSN: 3134-0989

5

Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 2, No. 2, Summer 2026

- **From the Stagnation of Ignorance to the Light of Knowledge: An Analysis of the Concept of 'Ignorance' (Jahl) in the Qur'an and Narrations Based on Zagzebski's Responsibilist Virtue Epistemology**
Norouz Amini
- **A Quranic-Narrative Analysis of the Death and Revivification of a Group of the Children of Israel in Verse 243 of Sūrat al-Baqarah, with Emphasis on a Critical Examination of Mohammad 'Abduh's Viewpoint**
Seyyed Mahmoud Tayyeb Hoseini; Akram Sarwand
- **A Typology of the Exegetical Narrations Related to the Verses of Sūrat al-Tour and an Analysis of the Guiding Teachings Derived from Them**
Tahereh Rahimipour; Mohammad ali Tajari
- **A Critical Examination of the Views of Fakhr al-Rāzī, Tha'labi, and Meyboudi on the Verse Concerning Human Will's Dependence on Divine Volition (al-Takwir: 29) Based on Exegetical Traditions**
Hadi Razaghi Harekandeh
- **Narrative explanation of the purpose of Surah Al-Hujurat, emphasizing the internal structure of the verses**
Ensiyeh Asgari; Fatemeh sadat Razavi
- **Examining Qur'anic and Narrative Evidence for the Rights of Future Generations**
Mostafa Karamipour