



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال ششم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳

۲۱

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نشلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.
۲. فصلنامه مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) نمایه و در سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سید عبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمد تقی دباری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سید جعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر مبینی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میر عرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد صادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

علی تمکسی بیدگلی، محمد سحرخوان، محمد اسماعیل صالحی زاده، طاهره چاله دره، آزاده عباسی، عیسی عیسی زاده، فهیمه غلامی نژاد، محمدعلی قاسمی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسئله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word یا پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۴. فایل نتیجه مشابهت‌یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۴. طلاب: سطح (۳، ۴، ۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان؛
۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛
۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- نقش چندمعنایی الفاظ و عبارات قرآن کریم در مرجعیت علمی قرآن کریم ۷
سید محمود طیب حسینی
- اهمیت سنجی وجوه اعجاز قرآن کریم با تأکید بر بیانات قرآنی آیت الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی) ۴۰
محمد حسین میردریگوندی
- تبیین اعجاز قرآن کریم در اندیشه امام خامنه‌ای (دام ظلّه) ۶۸
احمد فصیحی اخلاقی
- تکلیف حیوانات از منظر قرآن کریم با تکیه بر آیات مربوط به حیوانات ۱۰۲
محمد ابراهیم نتاج
- بررسی افعال حرکتی در سوره فتح براساس نظریه تالمی ۱۳۱
علی اسودی - عیسی زارع دورنیانی - نسترن جباری آسا
- حقیقت تمثیل در دنیا، الفاظ و قصه‌های قرآنی با رویکرد تجسم اعمال ۱۶۰
محبوبه مونسان



The Role of Polysemy in the Words and Phrases of the Holy Quran in the Scientific Authority of the Quran

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini¹

Received: 2024/11/09 • Revised: 2025/01/20 • Accepted: 2025/02/09 • Published online: 2025/04/09



Abstract

In this article, polysemy refers to the indication of multiple and diverse meanings by the words and phrases of the Holy Quran. More precisely, it pertains to the extraction of multiple meanings from a single word or phrase in the Quran. In Usul Fiqh (principles of jurisprudence) and Quranic exegesis, this phenomenon is sometimes referred to as the use of a word in more than one meaning, the application of a homonymous term to more than one of its meanings, or the intention of two meanings from a single expression. This study, conducted using an analytical and descriptive approach, seeks to answer the question: How does the acceptance of polysemy in the words and phrases of the Quran contribute to the expansion of the Quran's scientific authority toward maximal authority across various fields of knowledge? The findings of this research affirm that permitting polysemy in Quranic words and phrases is one of the fundamental principles of the Quran's authority. This principle expands the scope of the Quran's authority toward maximal authority. Furthermore, most scholars who support the concept of the Quran's maximal authority—at various levels—have, either consciously or

1. Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Hawza and University, Qom, Iran.
tayebh@rihu.ac.ir

* Tayyeb Hosseini, M. (2024). The Role of Polysemy in the Words and Phrases of the Holy Quran in the Scientific Authority of the Quran. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(21), pp. 7-39.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70227.1335>

unconsciously, based their views on the acceptance of polysemy. To clarify and prove this perspective, the study first presents the arguments supporting the permissibility of polysemy in the Quran and then analyzes and examines notable Quranic verses that exemplify different forms of polysemy.

Keywords

Polysemy, Scientific Authority of the Quran, Types of Authority



دور التعدد الدلالي لألفاظ وعبارات القرآن الكريم في مرجعية القرآن الكريم العلمية

السيد محمود طيب حسيني^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/٢٠ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠١/٢٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٩ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

المقصود من التعدد الدلالي في هذا المقال هو دلالة ألفاظ وعبارات القرآن الكريم على المعاني المتعددة والمختلفة، وبعبارة أدق، هو فهم المعاني المتعددة من كلمة أو عبارة واحدة في القرآن الكريم، والذي يفسر في علمي أصول الفقه والدراسات التفسيرية أحياناً بأنه "استعمال اللفظ في أكثر من معنى"، وأحياناً بأنه "تحميل اللفظ المشترك على أكثر من معنى"، وأحياناً بأنه "إرادة المعاني المتعددة من لفظ واحد". تسعى الدراسة الحالية التي أجريت باستخدام المنهج الوصفي التحليلي إلى الإجابة عن السؤال التالي: "كيف يؤثر قبول تعدد المعاني في ألفاظ وعبارات القرآن الكريم على توسعة مرجعية القرآن الكريم للعلوم المختلفة نحو المرجعية القصوى؟" نتيجة هذا البحث إثبات القول بأن جواز التعدد في ألفاظ القرآن وعباراته من أهم أسس حجية القرآن الكريم، مما يدفع نطاق المرجعية العلمية للقرآن نحو المرجعية القصوى، ومعظم الذين يعتقدون بالمرجعية حد الأكثرية للقرآن الكريم - بمستوياته المختلفة - يبنون نظرتهم بوعي أو بغير وعي على الاعتقاد بجواز تعدد المعاني.

الكلمات الرئيسية

التعدد الدلالي، مرجعية القرآن العلمية، أنواع المرجعية.

١. أستاذ، قسم الدراسات القرآنية، معهد حوزة و دانشگاه للبحوث، قم، إيران. tayebh@rihu.ac.ir

* طيب حسيني، السيد محمود. (٢٠٢٤م). دور التعدد الدلالي لألفاظ وعبارات القرآن الكريم في مرجعية القرآن الكريم العلمية، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(٢١)، صص ٧-٣٩.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70227.1335>



نقش چندمعنایی الفاظ و عبارات قرآن کریم در مرجعیت علمی قرآن کریم



سید محمود طیب حسینی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

چکیده

مقصود از چندمعنایی در این مقاله، دلالت الفاظ و عبارات قرآن کریم بر معانی متعدد و مختلف، و به عبارت دقیق‌تر برداشت معانی متعدد از یک واژه یا عبارت قرآن کریم است که در دانش اصول فقه و تفسیر پژوهی گاه از آن به «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» و گاه به «حمل لفظ مشترک بر بیش از یک معنایش» و گاه به «اراده دو معنا از یک عبارت»، تعبیر می‌شود. پژوهش حاضر که با روش تحلیل و توصیف انجام گرفته، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که «پذیرش چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن کریم چگونه بر توسعه قلمرو مرجعیت قرآن کریم برای علوم مختلف به‌سوی مرجعیت حداکثری تأثیر گذار است؟» حاصل این پژوهش اثبات این دیدگاه است که جواز چندمعنایی الفاظ و عبارات قرآن یکی از اصلی‌ترین مبانی مرجعیت قرآن کریم است که قلمرو مرجعیت آن به‌سوی مرجعیت حداکثری سوق می‌دهد، و بیشتر کسانی که به مرجعیت حداکثری قرآن کریم - با مراتب مختلفش - باور دارند باور به جواز چندمعنایی را به‌صورت خودآگاه یا ناخودآگاه مبنای دیدگاه خود قرار داده‌اند. به منظور تبیین و اثبات این دیدگاه، بعد از اشاره به ادله جواز چندمعنایی الفاظ قرآن، نمونه‌های قابل توجهی از آیات قرآن در قالب شکل‌هایی از چندمعنایی توصیف، تحلیل و بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

چندمعنایی، مرجعیت علمی قرآن، گونه‌های مرجعیت.

tayebh@rihu.ac.ir

۱. استاد، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

* طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۳). نقش چندمعنایی الفاظ و عبارات قرآن کریم در مرجعیت علمی قرآن کریم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۷-۳۹.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70227.1335>

مقدمه و بیان مسئله

بی‌تردید الفاظ و معانی قرآن از جانب خداوند نازل شده است. مسلمانان موظفند احکام و معارف دین و مقاصد الهی را از قرآن به‌دست آورند و برای رسیدن به سعادت حقیقی، مطابق آن عمل کنند. از یک سو قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است و از دیگر سو مرجعیت علمی قرآن و ضرورت رجوع به آن در زندگی فردی و اجتماعی، صرف نظر از گستره و قلمرو آن، از اصول مسلم اسلام است که قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام بر آن دلالت دارند (نک: اسلامی، بی‌تا، ص ۲-۴). مطالعات اولیه نشان می‌دهد که یکی از ابعاد نظم اعجازین قرآن کریم آن است که در قالب کمترین الفاظ بیشترین معانی را جهت هدایت بشر به پیامبرش وحی کرده است؛ از این رو در بیان امیرالمؤمنین علیه‌السلام این کتاب الهی دریایی پهناور با ژرفایی دست‌نیافتنی معرفی شده است (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۸). یکی از مسائل مهم و مرتبط با دلالت الفاظ قرآن، قابلیت الفاظ و عبارات آن برای تفسیر به معانی متعدد است. از این مسئله گاه به «استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، «جواز ارادة المعینین المختلفین بعبارة واحد» و گاه «چندمعنایی و اشتراک لفظی» تعبیر می‌شود. در باب جواز یا عدم جواز اراده چند معنا از لفظ یا عبارت واحد (استعمال لفظ در بیش از یک معنا) بحث‌های دراز دامنی قابل طرح است و این مسئله همواره دارای موافقان و مخالفانی بوده است (نک: طیب حسینی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۱۸۷). در دوره معاصر بسیاری از قرآن‌پژوهان به‌صورت کلی موافق با جواز حمل الفاظ و عبارات قرآن به معانی متعددند، اما درباره محدود و شرایط آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. این مسئله بدیهی به نظر می‌رسد که اگر جواز اراده چندمعنا از لفظ یا عبارت واحد در قرآن پذیرفته شود، به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین مبانی مرجعیت علمی حداکثری قرآن نقش ایفا می‌کند؛ زیرا اگر بپذیریم خدای تعالی از الفاظ و عبارات قرآن چندمعنا اراده کرده است، به مفسر اجازه داده‌ایم پاسخ مسأله بیشتری را از قرآن دریافت و قرآن را در مسأله علمی بیشتری مرجع قرار دهد. براین اساس مسئله مقاله حاضر این است که جواز چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن به‌عنوان یک مبنا چگونه می‌تواند در گسترش قلمرو مرجعیت علمی قرآن به‌سمت مرجعیت حداکثری نقش‌آفرینی کند.

۱. پیشینه پژوهش

آثار مختلفی در موضوع چندمعنایی در قرآن کریم و در زمینه مسائل مختلف مرجعیت علمی قرآن انتشار یافته است، اما اثری یافت نشد که به موضوع ارتباط چندمعنایی با مرجعیت علمی قرآن پرداخته و چندمعنایی در الفاظ قرآن را به عنوان یکی از مبانی مرجعیت علمی قرآن به بحث گذاشته باشد.

۲. مفهوم‌شناسی

مفاهیم اساسی بحث عبارتند از: مرجعیت علمی قرآن، جواز اراده چندمعنا از لفظ، مبانی.

۱-۲. چندمعنایی

چندمعنایی برابر فارسی اشتراک لفظی است. برای چندمعنایی در دوره معاصر دو معنا بیان شده است:

الف) واژه‌ای در یک متن در چند معنا به کار رفته باشد و میان آن معانی ارتباط (از نوع ارتباط‌های مجاز یا اشتراک معنوی) وجود داشته باشد، خواه آن واژه در چند جمله به چند معنا آمده باشد و یا در یک جمله و یک کاربرد به چند معنا باشد. مثل «صلاة» که در چند آیه به چند معنا است و میان معانی آن نیز ارتباط وجود دارد (نک: صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵) در دانش معناشناسی، بیشتر مقصود از چندمعنایی این معناست.

ب) دلالت یک واژه در یک عبارت یا یک عبارت در جمله بر معانی متعدد. از این معنا در مباحث تفسیرپژوهی و دانش اصول فقه به «جواز اراده چندمعنا از لفظ واحد»، «حمل لفظ مشترک بر چندمعنایش» و «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» تعبیر می‌شود (نک: شاکر، ۱۳۸۷، صص ۶-۱۷). در مقاله حاضر مقصود از چندمعنایی همین معنای دوم است. یعنی از یک عبارت قرآن یا یک واژه به کار رفته در آیات معانی مختلف و متعدد برداشت شده و آن چندمعنا مراد آن عبارت یا واژه معرفی شود. به طور مثال در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه، ۹) فعل

«فاسعوا» - با توجه به معانی و کاربردهای متعددش در زبان عربی - به دو معنا: ۱. تلاش برای شرکت در نماز جمعه با انجام مقدمات آن مثل نظافت بدن، ناخن گرفتن، شارب گرفتن، غسل جمعه و...، ۲. سریع و بدون معطلی و فوت وقت به سمت نماز جمعه رفتن، تفسیر کرده‌اند و هر دو را مراد خدا دانسته و براساس این آیه به مطلوب بودن هر دو عمل در روز جمعه نظر داده‌اند. یا به‌طور مثال در آیه «وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (بقره، ۲۸۲) واژه «لَا يُضَارَّ» که از نظر ساختاری قابلیت حمل بر صیغه معلوم و مجهول را دارد، به هر دو معنا تفسیر کنیم و بگوییم آیه مخاطبان را سفارش می‌کند در معاملات خود، نباید نویسنده و گواه به‌واسطه زیاد و کم کردن، به صاحب حق ضرر بزنند و نباید به نویسنده و شاهد به‌سبب ندادن حقتشان ضرر برسد؛ بنابراین اگر جواز اراده چند معنا از یک لفظ اثبات شود، به دنبال آن ضرورتاً الفاظ آیه به چندمعنا تفسیر خواهد شد، آن‌گاه پذیرش این مبنا راه را برای مرجعیت حداکثری قرآن باز خواهد کرد.

۲-۲. مرجعیت علمی قرآن کریم

برای شناخت معنای مرجعیت علمی ابتدا باید مفهوم در واژه «مرجعیت» و «علمی» روشن گردد.

«مرجعیت» از واژه «مرجع» مصدر جعلی^۱ و به معنای مرجع بودن، مورد رجوع بودن، محل مراجعه دیگران بودن. «مرجع» با کسر جیم در زبان عربی مصدر میمی و اسم مکان است به معنای بازگشت، بازگشتن و محل بازگشت. در قرآن مجید آمده است: «اللی اللّهُ مرجعُکم؛ بازگشت شما به سوی خداست» (هود، ۴). اصطلاح «مرجع» در دوره معاصر به معنای کسی یا چیزی که منبع و محل رجوع در علم و ادب است به کار می‌رود، اعم از

۱. مصدر جعلی (ساختگی) آن است که کلمه در اصل مصدر نباشد، بلکه به آخر اسم فارسی یا بیگانه (مستعمل فارسی) نشانه مصدری «یدن»، «آندن» یا «آئیدن» درآورد مانند: فهمیدن، بلعیدن، طلییدن، تلگرافیدن، تپاندن، غارتیدن، جنگیدن، قاپیدن و جز آن. همچنین لغاتی را که از اضافه شدن یک اسم با «یت» درست شده باشد مصدر جعلی یا صناعی نامند، مانند: ایرانیت، انسانیت، آدمیت و جز آن. (نک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «جعلی».)

آنکه شخص عالم باشد یا کتاب (مصطفی و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳)؛ بنابراین هنگامی که سخن از مرجعیت علمی قرآن به میان می‌آید، مقصود آن است که مسلمانان در زمینه علوم مختلف به قرآن به‌عنوان کتاب دین مراجعه کرده و گزاره‌ها و نیازهای علمی خود را از آن بگیرند.

واژه «علمی» منسوب به «علم» است. «علم» در اصل به معنای ادراک حقیقت چیزی، یقین، معرفت (شناخت) و... (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۷). به نظر بعضی علم به معنای ادراک کلی و مرکب است در مقابل «معرفه» که در مورد ادراک جزئی و بسیط به کار می‌رود، به همین دلیل درباره خدا فقط تعبیر معرفت به کار می‌رود (عرفتُ الله. نمی‌گویند: علمتُ الله) (مصطفی و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۲۴). در اصطلاح دانش‌های مختلف علم عبارت است از مجموعه‌ای از مسائل و اصول کلی و نظری که دارای جامع و جهت مشترک باشند، مانند علم کلام، علم نحو، علم فقه و... در دوره جدید به علوم طبیعی و تجربی که نیازمند تجربه و مشاهده و آزمایش است نیز علم گفته می‌شود، اعم از علوم پایه مانند شیمی، ریاضیات، علوم طبیعی، هیئت و نجوم، زیست‌شناسی و... یا علوم کاربردی و عملی مانند طب، هندسه، کشاورزی، دام‌پزشکی و نظیر اینها (مصطفی و همکاران، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۲۴).

اما محققان درباره مقصود از مرجعیت علمی قرآن و اینکه آیا مرجعیت علمی قرآن همه علوم یادشده را دربر می‌گیرد یا نه اختلاف نظر دارند. برخی با توسعه در مفهوم مرجعیت علمی و بیان گونه‌های مختلف برای آن از قبیل منبع بودن، مرجع امضایی، پاسخ‌گوبودن، جهت‌دهی به علوم، مرجع معرفتی، سیطره علمی و مرجعیت الگویی به مرجعیت حداکثری علمی قرآن برای همه علوم معتقدند (نک: فاکرمبیدی و رفیعی، ۱۳۹۸، ص ۱۴). در نقطه مقابل، دیدگاه حداقلی قرار دارد که با توجه به رسالت قرآن (هدایت و تربیت)، ظواهر قرآن را تنها دربردارنده همه آموزه‌ها و معرفت‌های لازم و ضروری برای هدایت انسان - و نه هر دانش و معرفتی - تا دامنه قیامت می‌داند (نک: اسلامی، بی‌تا، ص ۱)؛ به عبارت دیگر طرفداران دیدگاه دوم با نگاه حداقلی به مرجعیت علمی قرآن معتقدند ساحت قرآن از ساحت علم دور است و به‌طور اساسی قرآن ارتباطی با دانش ندارد؛

زیرا علم دنبال یک سلسله حقایق است، درحالی که قرآن برای هدایت انسان آمده است و این دو در عرض هم و مکمل هم هستند، ولی متداخل یکدیگر نیستند تا گفته شود یکی مرجع دیگری است، اما طرفداران دیدگاه نخست با نگاه حداکثری به مرجعیت علمی قرآن با استناد به ظواهر آیاتی همچون «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۸۹) و «...وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۵۹) می‌گویند همه علوم ریشه در قرآن دارد و ما باید همه علوم را از قرآن بگیریم. دیدگاه میانه‌ای نیز هست که رسالت قرآن را در هدایت انسان به سوی رستگاری و سعادت می‌شمرد و از آنجا که بیشتر علوم رایج از جمله علوم انسانی در سعادت و سیادت انسان نقش دارند، قرآن را مرجع همه این نوع دانش‌ها از جمله علوم انسانی هم می‌دانند. در میانه این سه دیدگاه نیز دیدگاه‌های جزئی‌تری هست که پرداختن به آنها خارج از موضوع مقاله حاضر است (نک: اسلامی، بی‌تا، ص ۱). فارغ از اینکه کدام یک از این دیدگاه‌ها در باب مرجعیت علمی قرآن قابل دفاع‌تر و صحیح‌تر است، باید گفت که در این مقاله مبنای بودن نظریه «چندمعنایی الفاظ قرآن» با همه تعاریف از مرجعیت علمی قرآن، از محدودترین تا گسترده‌ترین تعریف سازگار بوده و چندمعنایی الفاظ قرآن در مرجعیت علمی قرآن برای همه علوم اعم از علوم دینی مثل فقه، کلام، فلسفه، اخلاق و... تا علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، علوم تربیتی، و... و علوم طبیعی، کاربردی، علوم پایه، کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و... به‌عنوان یک مبنای بنیادین باید پذیرفته شود، در غیر این صورت بحث مرجعیت علمی قرآن برای هر یک از علوم یاد شده - به جز علوم دینی - با چالش مواجه خواهد شد.

۲-۳. مبانی مرجعیت علمی قرآن کریم.

«مبانی» جمع «مبنا»، در لغت به معنای بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۹؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۷؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۶۵۹۱ و ۶۶۰۳) و در اصطلاح دانش‌های مختلف از جمله تفسیرپژوهی تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است (نک: روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، صص ۹۵-۱۰۳). از میان تعاریف مختلف تعریف ذیل

مناسب‌تر به نظر می‌رسد و مبنای بحث در مقاله حاضر است: میانی قضایا و باورهای بنیادینی هستند که قواعد و مسائل یک علم بر آنها استوار بوده و هر نوع موضع‌گیری درباره آنها بر نتایج آن علم تأثیرگذار است (نک: روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، صص ۹۵-۱۰۳)؛ بنابراین مقصود از مبنا بودن چندمعنایی برای نظریه مرجعیت علمی قرآن این است که قضیه «الفاظ و عبارات قرآن در چندمعنا به کار رفته و از آنها چندمعنا اراده شده است». این معنا یک باور بنیادینی است که نظریه مرجعیت علمی قرآن بر آن بنیان نهاده شده و پذیرش یا عدم‌پذیرش آن بر نظریه مرجعیت علمی قرآن، و قلمرو آن تأثیرگذار است.

۲-۴. گونه‌های مرجعیت علمی قرآن و رابطه آن با چندمعنایی

برای مرجعیت علمی قرآن پنج گونه برشمرده‌اند:

الف) مرجعیت استنباطی؛ یعنی پژوهشگران در طرح مسائل علمی و گسترش علوم به قرآن کریم به‌مثابه یک منبع علمی نگریده و با بهره‌گیری از روش‌های علمی از جمله روش اجتهادی، روش‌های تحلیل محتوا و تحلیل مضمون و... به‌طور مستقیم گزاره‌های یک علم را از آن استنباط کنند. در این روش پژوهشگر به‌طور مستقیم از درون مایه‌های قرآن در توسعه مسائل و قضایای علم بهره می‌گیرد. روشن است که چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن تأثیر بسیاری بر مرجعیت استنباطی قرآن دارد؛ زیرا پذیرش چندمعنایی امکان برداشت‌های بسیار بیشتری از قرآن به پژوهشگر می‌دهد.

ب) استکمالی؛ یعنی قرآن در کمال‌بخشی به نظریه‌ها و ایده‌های علمی و گسترش مسائل و قضایای یک علم تأثیرگذار است.

تمایز این گونه با گونه نخست: در گونه نخست، پژوهشگر قضایا و مسائل علم را به‌طور مستقیم از قرآن استنباط می‌کند، اما در این گونه پژوهشگر با بهره‌گیری از روش‌های تحقیق رایج در علوم انسانی و با تکیه بر عقل و تجربه بشری و آزمون و خطا به تولید علم و نظریه‌پردازی روی می‌آورد و در این راه از آیات قرآن نیز برای تکمیل و ارتقای دیدگاه‌های علمی خود بهره می‌برد (نک: غرسبان، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴). تأثیر چندمعنایی

در این گونه زیاد است؛ زیرا جواز برداشت‌های متعدد و گسترده‌تر از متن قرآن، راه را برای نظریه‌پردازی‌ها و گرفتن ایده‌های بیشتر از قرآن هموار می‌سازد.

ج) مرجعیت استلهامی؛ یعنی پژوهشگر در مراجعه به قرآن به‌طور مستقیم قضایا و مسائل علم را استنباط نمی‌کند، بلکه از آیات قرآن الهام گرفته و با روش‌های رایج علمی به توسعه مسائل و قضایای یک علم مبادرت می‌کند. به عبارت دیگر پژوهشگر هیچ رابطه مستقیمی میان آیات قرآن با مسائل و قضایای یک علم درک نمی‌کند و برای اثبات مسائل و قضایای یک علم و نظریه‌پردازی نه به‌طور مستقیم از مضامین آیات قرآن بهره می‌برد و نه با تلفیق دستاوردهای عقلی و تجربی در کنار آیات قرآن (استکمالی) به گسترش مرزهای دانش در یک شاخه خاص مبادرت می‌کند، بلکه آیات قرآن فقط منشأ الهاماتی برای وی می‌شود تا مبتنی بر آن به تولید دیدگاه‌ها و نظریات علمی دست می‌زند. در این گونه، پژوهشگر در کنار تحقیقات علمی خود، با تلاوت قرآن با قرآن انس می‌گیرد و در آیات آن، به منظور بهره‌مندی از هدایت قرآن، تدبیر می‌کند، این انس و تدبیر در قرآن چه بسا منشأ الهاماتی در مسائل علمی شده و منجر به رشد و گسترش دانش‌های بشری می‌شود. تأثیر چندمعنایی بر مرجعیت استلهامی قرآن کریم نیز غیرقابل انکار است؛ زیرا هرچه دامنه برداشت‌ها از قرآن گسترده‌تر باشد، دامنه الهام گرفتن از قرآن نیز پهناورتر خواهد بود.

د) حکمیتی؛ از آنجاکه بسیاری از دیدگاه‌های مطرح در علوم مختلف از سوی دانشمندان غیرقطعی و در حد فرضیه است، در این گونه از اثر گذاری، پژوهشگر بعد از گسترش مرزهای دانش و تولید علم و نظریه براساس عقل و تجارب بشری، از قرآن به‌عنوان داور جهت تأیید یا رد تولیدات علم بشری مدد می‌گیرد. جنبه دیگر بهره‌مندی از مرجعیت قرآن به گونه حکمیتی آن است که پژوهشگر مسلمان به منظور حل یک مسئله از مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... ابتدا نظریه‌ها و مدل‌های غربی را به‌طور دقیق بررسی کرده و هر یک از آنها را بر قرآن عرضه کرده و هر کدام را که با آیات قرآن سازگاری بیشتری دارد انتخاب کرده و در حال مسائل اجتماعی از آن بهره می‌برد و آن نظریه یا مدل را بر سایر مدل‌های رقیب ترجیح می‌دهد (نک: عبداللہی نیسانی، ۱۳۹۷،

صص ۲۷-۵۶). در بدو امر به نظر می‌رسد تأثیر پذیرش چندمعنایی بر مرجعیت حکمیتی قرآن نیز تأثیر گسترده‌ای دارد، اما از آنجا که ویژگی گزاره‌های علمی ابطال‌پذیری است و بسیاری از گزاره‌های علمی پیوسته در حال تغییر و تکامل است، ولی گزاره‌های قرآن به‌عنوان وحی الهی تغییرناپذیرند، بنابراین باید در تأیید گزاره‌های علمی براساس آیات قرآن احتیاط کرده هر نظریه‌ای علمی را با اندک تناسبی با برداشت‌های مختلف علمی مورد تأیید قرآن نپنداشت، تا مبادا با ابطال نظریه علمی، افراد غیرعالم در گزاره‌های قرآن تردید کنند.

ه) بینشی؛ گونه دیگری از تأثیرگذاری قرآن بر گسترش و رشد علوم بشری جهت‌گیری نگرش انسان به جهان و علم است. بدیهی است که نوع نگرش انسان به جهان و عالم طبیعت در جهت‌گیری گسترش و رشد علوم بشری تأثیر بسزایی دارد. دانشمندی که انسان را محور عالم طبیعت قرار داده و همه سعادت بشر را در تأمین رفاه و لذت‌گرایی مادی در دنیا محدود می‌بیند، در گسترش و رشد علم به گونه‌ای متفاوت با دانشمندی که به خدا و عالم قیامت باور داشته و دنیا را محل گذر و سعادت حقیقی بشر را در عالم آخرت می‌بیند، هدف‌گذاری می‌کند (نک: غرسان، ۱۳۹۹، صص ۱۰۴-۱۰۶).

تأثیرگذاری چندمعنایی بر مرجعیت علمی قرآن از نوع بینشی ناچیز به نظر می‌رسد، دست‌کم به اندازه چهارگونه قبل نیست؛ زیرا گزاره‌های فعلی قرآن برای ایجاد بینش و نگرش درست انسان به جهان و عالم طبیعت به قدر کافی عمیق و سازنده است، به‌طوری که اگر کسی منکر چندمعنایی در قرآن کریم هم گردد، می‌تواند از آیات قرآن بینش و نگرش درست و عمیقی نسبت به عالم پیدا کند.

۳. پیشینه موضوع چندمعنایی در قرآن

توجه به مسئله چندمعنایی در قرآن ابتدا از سوی فقها و سپس مفسران جهت برداشت‌های مختلف از قرآن مطرح شد. این مسئله، که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام هم به آن توجه شده، همواره در تاریخ علم اصول‌فقه مورد اختلاف بوده و موافقان و مخالفانی داشته است. راغب اصفهانی مسئله «جواز ارادة المعین المختلفین بعبارة واحدة» را یکی

از اصول تفسیر می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، صص ۹۹-۱۰۱). بسیاری از مفسران در عمل تفسیری خود به جواز اراده چندمعنا از یک لفظ یا عبارت گرایش داشته و برخی مانند ابن عاشور به عنوان یک اصل به این مسئله نگاه مثبت داشته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۳). در دو سه دهه اخیر به دلیل موافقت و دفاع چند اصولی و مفسر نامدار از جواز حمل الفاظ قرآن بر بیش از یک معنا، دیدگاه منکران سلطه خود را از دست داده است، اما همچنان برخی اهل تحقیق جواز اراده چندمعنا از لفظ واحد را در کلمات قرآن به دایره مشترک معنوی و معانی طولی محدود دانسته (نک: معرفت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۸) و به عدم جواز آن در معانی عرضی معتقدند (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴). از جمله شقوق این مسئله در کلمات قرآن که مورد توجه اصولیان قرار گرفته عبارتست از: ۱. جواز یا عدم اراده چندمعنا در کلمات مشترک و دارای دو معنای حقیقی؛ ۲. جواز یا عدم جواز اراده چندمعنا در کلمات دارای معنای حقیقی و مجازی؛ ۳. جواز یا عدم جواز اراده چند معنا در کلمات تشبیه و جمع؛ ۴. جواز یا عدم جواز اراده چندمعنا در کلمات مشترک در سیاق منفی؛ ۵. جواز یا عدم جواز اراده چندمعنا در رابطه با معانی باطنی؛ ۶. جواز اراده چندمعنا در عبارات، و...

مفسران نیز کم‌وبیش هنگام تفسیر برخی آیات این موضوع را مطرح کرده و آیاتی را مطابق این مبنا و قاعده برآمده از آن به چند معنا تفسیر کرده‌اند، اما بیش از هم ابن عاشور و مکارم شیرازی این اصل تفسیری را به کار گرفته‌اند.

۴. دلایل جواز اراده چندمعنا از الفاظ و عبارات قرآن کریم

برای موضوع چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن سه نوع دلیل می‌توان مطرح کرد:

۱-۴. دلایل زبان‌شناختی

از آنجاکه مقوله دلالت الفاظ بر معانی امری عقلایی و تابع وضع است، نخستین و مهمترین دلیل جواز و وقوع و رواج آن، دلایل زبانی و ادبی است. براین اساس اصولیان برخی صناعات ادبی - بلاغی را دلیل جواز و وقوع چندمعنایی بیان کرده‌اند

از جمله: وجود ایهام (توریه) و استخدام در سبک ادبی، وجود و رواج کنایه و تعریض، وجود تعمیم به عنوان یکی از صناعات بدیعی در زبان و... (نک: طیب حسینی، ۱۳۸۹، صص ۱۷۳-۱۸۷).

۲-۴. دلایل روایی

دلایل روایی سه گونه است: یکم. روایات دال بر ذوجوه بودن قرآن، که محدثان و مفسران شیعه و سنی نقل کرده‌اند. از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده‌اند: «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ الْأَحَادِيثَ تَحْتَلِفُ عَنْكُمْ قَالَ فَقَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَ أَدْنَى مَا لِلْإِمَامِ أَنْ يُفْتِيَ عَلَى سَبْعَةٍ وَجُوهٍ ثُمَّ قَالَ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۳۵۸) دو بخش این روایت بر جواز حمل کلمات قرآن بر بیش از یک معنا، یا به عبارت دیگر ظرفیت آیات قرآن برای برداشت‌های معانی، معارف و احکام متعدد و لزوم استخراج این احکام و معارف توسط فقیه برای پاسخ‌گویی به نیازهای هدایتی، تربیتی و معرفتی مردم در طول زمان دلالت می‌کند.

دوم. روایات دال بر ظاهر و باطن داشتن قرآن و نیز روایات دال بر تنزیل و تأویل داشتن قرآن، که محدثان و مفسران شیعه و سنی نقل کرده‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۹).

سوم. روایات تفسیری فراوان از اهل بیت علیهم السلام که در آنها کلمات و عباراتی از قرآن به معانی متعدد تفسیر شده است. این دسته از روایات را مفسران شیعه نقل کرده‌اند و تعداد آن فراوان و فراتر از حد تواتر است.

۳-۴. دلیل عقلایی

هنگامی که ثابت شود در وضع الفاظ برای معانی، لفظ نشانه و قراردادی برای معناست، از نظر عقل هیچ معنی وجود ندارد که بنا بر وضع تعیینی یا وضع تعینی، یک لفظ نشانه برای دو معنای مختلف قرار گیرد یا مستعمل یک لفظ در متنی ادبی به کار

رود و از آن دو معنا قصد شود. این روش میان عقلا پذیرفته است و دلیلی بر رد و انکار آن وجود ندارد. وجود استخدام الفاظ در معانی متعدد آن قدر در متون ادبی و شعر فراوان است که راه را بر انکار آن می‌بندد.

برخی فقهای معاصر و در رأس آنان شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، صص ۸۷-۹۵) و آیت الله سیستانی (سیستانی، ۱۴۱۴ق، صص ۱۸۵-۲۰۹) مهمترین دلیل جواز حمل کلمات بر معانی متعدد را وقوع فراوان آن در متون ادبی دانسته‌اند.

از میان دلایل یادشده، دلایل زبانی و عقلایی بر امکان و قابلیت حمل الفاظ و عبارات قرآن بر معانی متعدد دلالت می‌کند، اما دلایل روایی افزون بر اثبات امکان و قابلیت حمل کلمات بر چند معنا، بر جواز و مطابق برخی روایات بر ضرورت اقدام مفسر یا فقیه دارای آگاهی کامل به دین، به تفسیر الفاظ و عبارات قرآن به چند معنا و مراد خدا بودن آنها - در صورت احراز صحت و اعتبار روایت - دلالت دارد (نک: طبیب حسینی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۱۸۷؛ صادقی فدکی، ۱۳۹۰، صص ۶۱-۸۶).

۵. آثار پذیرش مبنای اراده معانی متعدد از الفاظ و تعابیر واحد در قرآن

برخی از آثار پذیرش اراده معانی متعدد از الفاظ و تعابیر واحد در قرآن که می‌تواند به دانش‌های مختلف و مرتبط و به صورت تخصصی‌تر در هر یک از آن دانش‌ها دنبال شود عبارتند از:

۱. کشف جنبه‌های جدیدتر از اعجاز بیانی و هنری قرآن کریم؛ با اثبات چندمعنایی در قرآن و حمل الفاظ قرآن بر معانی متعدد اعم از اینکه میان معانی متعدد رابطه معنوی باشد (مشترک معنوی و معانی طولی، معانی مجازی) یا مصادیق متعدد یک مفهوم عام و کلی باشد و یا معانی عرضی (عدم وجود رابطه میان معانی متعدد) این بعد اعجازین قرآن آشکار می‌شود که چگونه خداوند به‌عنوان آفریننده این متن، در الفاظ قرآن و نظم اعجازین عبارات آن بیشترین معارف و معانی را گنجانده است. به عبارت دیگر قرآن مجید اقتصاد زبانی را در برترین مرتبه ممکن و قابل تصور آن رعایت کرده است و این یک معجزه است که از غیر خداوند ناممکن است.

۲. پاسخ‌گویی به نیازهای روزافزون عصری؛ پذیرش چند معنایی در قرآن و تأثیر آن بر گسترش قلمرو مرجعیت علمی قرآن، راه را برای پاسخگویی گسترده‌تر قرآن به نیازهای روزافزون و متنوع بشر در دوره معاصر در حوزه علوم دینی و علوم انسانی، هموارتر و قاعده‌مندتر کرده، به گسترش و تعمیق علوم انسانی مبتنی بر منابع دینی منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، باور و پذیرش چندمعنایی ظرفیت‌های بیشتری از استنتاج از قرآن و استنباط و استخراج احکام و معارف از آن به منظور تولید و توسعه علوم انسانی دینی در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد (نک: صدر، بی‌تا، ص ۲۱).

۳. گسترش دامنه مرجعیت قرآن؛ بحث چندمعنایی در قرآن با موضوع مرجعیت قرآن ارتباط آشکاری داشته و اثبات چندمعنایی به گسترش دامنه و ابعاد مرجعیت قرآن می‌انجامد. این اثر مهم‌ترین اثر و ثمره پذیرش چندمعنایی است که بر نظریه مرجعیت علمی قرآن اثر گذار است و بدون پذیرش این مبنا به سختی می‌توان در باب مرجعیت علمی قرآن برای علوم مختلف دینی و غیردینی، به‌ویژه علوم انسانی سخن گفت و اثربخشی مستقیم و غیرمستقیم قرآن بر علوم مختلف را به بحث گذاشت. به عبارت دیگر انکار چندمعنایی در قرآن - با معنای موسعی که در این مقاله عرضه شد - موجب محروم کردن پژوهشگران از بخشی از ظرفیت قرآن برای مرجعیت علمی و پاسخ‌گویی به پاره‌ای از نیازهای عصر و مسائل مستحدثه می‌شود. می‌توان گفت که همه کسانی که از مرجعیت علمی قرآن - در دیدگاه غیرحداقلی - سخن گفته و از آن دفاع کرده‌اند، حتی اگر از چندمعنایی الفاظ و عبارات قرآن به‌عنوان مبنای دیدگاه خود به‌طور صریح یاد نکرده باشند، به‌طور ناخودآگاه به این قابلیت الفاظ قرآن توجه داشته و دیدگاه خود را بر آن مبتنی ساخته‌اند.

۶. قلمرو چندمعنایی در قرآن کریم

مقصود از قلمرو چندمعنایی، گونه‌های چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن است که توجه به این گونه‌ها و تنوع آنها برای کسانی که بحث مرجعیت علمی قرآن را دنبال می‌کنند دارای اهمیت است. در این بخش مهم‌ترین محورهای چندمعنایی در

قرآن و حمل الفاظ و عبارات آن بر معانی متعدد با ذکر نمونه یا نمونه‌هایی برای هریک معرفی می‌شود:

۱-۶. دلالت لفظ بر چندمعنا با وجود ارتباط میان معانی متعدد

یکی از محورهای حمل کلمات قرآن بر چندمعنا آن است که میان معانی متعدد واژه ارتباط وجود داشته باشد. ارتباط میان معانی متعدد لفظ، خود به چند صورت قابل فرض است:

۱-۱-۶. نوع ارتباط به صورت مشترک معنوی

مشترک معنوی از جمله مصداق چندمعنایی است که در گسترش قلمرو مرجعیت علمی قرآن کریم تأثیر گسترده‌ای دارد. محققان به ویژه محققان علوم انسانی امروزه بر اساس وجود مشترک معنوی در واژگان قرآن به توسعه دلالت‌های قرآن دست زده و گزاره‌های قرآن را بر مصداق عصری خود تطبیق می‌دهند، مانند واژه «سجد» به دو معنای: ۱. انقیاد و تسلیم، ۲. پیشانی بر خاک نهادن، که هر دو مصداق معنای جامع «نهایت خضوع و انقیاد» می‌باشند (زحلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸)، یا واژه «سعی» به دو معنای سریع رفتن و تلاش برای انجام کاری به موقع، که هر دو مصداقی از معنای جامع تر هرگونه تلاش (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۸، ص ۳۴۶). بر این اساس تفسیر «فَاسْعُوا» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه، ۹) به «باسرعت به سمت نماز جمعه رفتن» و «مقدمات حضور در نماز جمعه را از قبل انجام دادن مثل غسل جمعه، گرفتن ناخن‌ها، کوتاه کردن شارب و...» که در روایات به آنها تصریح شده است (نک: مروجی طبسی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۶). نمونه دیگر واژه «الفحشاء» در آیه «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ...» (بقره، ۲۶۸) است که به معنای بخل و ارتکاب معاصی و ترک طاعت، تفسیر شده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۵۷) و جامع هر دو معنا، قول یا فعل بسیار زشت است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۳۰) و با توجه به سیاق آیه به هر دو قابل تفسیر است (مهدوی‌راد، هادیان، ۱۳۹۹، صص ۲۰۸-۲۲۴).

نمونه دیگر برپایه اشتراک معنوی واژه «قوه» در آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰)، در حوزه علوم سیاسی، یکی از مصادیق آن را فرزند به منظور تقویت جبهه حق در برابر باطل دانسته و به آیه برای فرزندآوری به قدر استطاعت استدلال کرده‌اند، یا برخی با توسعه در معنای «موؤدة» در آیه «وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ» (تکویر، ۸) از دختر زنده به گور شده، به «هر موجود زنده‌ای که در زیر فشار ظلم از بین می‌رود» آیه را به مصادیق مختلف عصر بعد از نزول قرآن که پدیده زنده‌به‌گور کردن دختران از میان‌شان رخت بر بسته، تعمیم و توسعه داده است (نک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۷۷؛ مهدوی‌راد، هادیان، ۱۳۹۹، صص ۲۱۲-۲۱۳).

نمونه دیگر واژه «ازواج» در آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، ۲۱) که هم به معنای زن قابل تفسیر است و هم به معنای شوهر؛ زیرا که در زبان عربی به زن هم «زوج» اطلاق می‌شود و قرآن در همه کاربردهایش برای زن و مرد واژه «زوج» و «ازواج» به کار برده است. حال در برخی آیات به قرینه سیاق، مقصود از «ازواج» فقط زنان‌اند، مانند آیه ۲۳۴ و ۲۴۰ بقره، ۵ طلاق و...، اما در برخی آیات مانند ۲۱ روم و ۷۲ نحل واژه این واژه قابلیت تفسیر به هر دو معنا را داشته و برخی مفسران به هر دو تفسیر کرده‌اند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۶۶).

۶-۱-۲. نوع ارتباط به صورت علاقه‌های مجاز

گاهی نوع ارتباط میان معانی متعدد یک واژه یکی از علائق مجاز است (نک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۲۹-۴۴)، مانند دلالت واژه «بیت» بر خانه و اهل خانه که هر دو معنا در قرآن مجید آمده است (نک: مروجی طبسی، ۱۴۰۱، صص ۱۶۸-۱۶۹) یا «قریه» بر شهر و بر مردم شهر. و مانند تفسیر «زینة» به آراستگی، لباس و غسل کردن، و «مسجد» به مسجد، نماز و امام معصوم در آیه «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف، ۳۱). و میان هر سه معنای دو واژه یادشده علائق مجاز دیده می‌شود. در نظر گرفتن همه این معانی که ریشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام هم دارد آیه را برخوردار از مجموعه‌ای از معانی و آموزه‌ها

می‌کند که مؤمنان به عمل به آنها سفارش شده‌اند (نک: طیب حسینی، ۱۴۰۱، صص ۱۷۷-۱۸۱) و مانند تفسیر «بیوت» در آیه ۳۶ نور (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...) به خانه‌های پیامبران، از جمله خانه علی و فاطمه و به اهل آن خانه‌ها. گفتنی است که در روایاتی از اهل بیت «بیوت» در این آیه به اهل بیت عليه السلام تفسیر شده و کلمه «رجال» در ادامه آیه، قرینه این معنا گرفته شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۲) در این نمونه میان معانی مسجد و نماز و محضر امام معصوم ارتباط وجود دارد و می‌توان میان آنها یکی از قرائن مجاز مثل قرینه حال و محل میان معنای صلاة و مسجد، و قرینه مشابهت میان صلاة و امام یا قرائنی دیگر در نظر گرفت، همچنین تفسیر زینة در این آیه به اصل لباس پوشیدن و ستر عورت در نماز که امری واجب است و شانه کردن موها و لباس سفید و پاکیزه پوشیدن در نمازهای عیدین و جمعه که امری مستحب است نمونه دیگری از چندمعنایی است (نک: مروجی طبسی، ۱۴۰۱، صص ۱۷۷-۱۸۱).

۳-۱-۶. رابطه طولی میان معانی

گاهی ارتباط میان معانی مختلف بدین صورت است که معانی مختلف در طول هم باشند، از قبیل ظاهر و باطن، مانند دلالت «لاتعبدوا» بر نهی از عبادت بتان سنگی و چوبی، و نهی از ریا و نهی از تبعیت از هوای نفس، که هر سه مصادیقی از عبادت غیر خداوند می‌باشند و عبارت یادشده از آن نهی کرده است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۳، صص ۲۰-۲۲) و مانند تفسیر «احیا» در آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) به نجات انسان از غرق شدن یا سوختن یا هر نوع مرگ دیگری، و به هدایت کردن انسان گمراه، و به طعام دادن به مؤمن فقیر و گرسنه تا مبادا به جهت نیاز از غیر مسلمان کمک بخواهد و از ایمان خارج شود، و به گسترش دادن سنت نیکویی در جامعه اسلامی. همه این معانی مختلف که هر یک مصداقی از معنای عام احیا است در روایات مختلف بیان شده است (نک: مروجی طبسی، ۱۴۰۱، صص ۱۸۸-۱۹۱).

گفتنی است درباره اینکه معانی طولی و معانی باطنی قرآن از مصادیق چندمعنایی است یا نه، میان صاحب نظران اختلاف نظر است. برخی مانند صاحب کفایه و امام خمینی علیه السلام معانی باطنی را بیگانه از چندمعنایی می دانند (نک: آخوندخراسانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶)، اما بسیاری دیگر معانی باطنی قرآن را از مصادیق چندمعنایی به شمار می آورند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۱۴۶-۱۵۴).

۲-۶. دلالت لفظ بر چندمعنا بدون ارتباط میان معانی مختلف

گاه واژه‌ای از قرآن بر معانی متعدد دلالت دارد و آیه قابل تفسیر به همه آنها است، بدون آنکه میان معانی مختلف هیچ گونه ارتباطی از نوع ارتباط‌های یادشده در بند نخست یا ارتباط شناخته شده دیگری وجود نداشته باشد.

در دانش زبان‌شناسی جدید، مقصود از چندمعنایی دلالت الفاظ بر معانی متعدد است، مشروط بر آنکه میان معانی متعدد رابطه وجود داشته باشد، اما در صورتی که میان معانی متعدد واژه رابطه معنایی وجود نداشته باشد، به جای اصطلاح «چندمعنا» از آن به «واژه هم‌آوا هم‌نویس» تعبیر می‌شود؛ بنابراین هم‌آوا هم‌نویس‌ها همان واژه‌های دارای معانی متعدد در عرض هم و نامرتب‌اند.

این قسم از دلالت الفاظ بر چندمعنا خود گونه‌های مختلفی دارد از جمله:

۱-۲-۶. دلالت لفظ بر چندمعنای در عرض هم

مانند واژه «انحر» در آیه ۲ سوره کوثر (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) که به معنای قربانی کردن شتر و بالا آوردن دست‌ها در نماز هنگام تکبیر الاحرام تفسیر شده است، یا «مُخَلَّدُونَ» در آیه «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» (واقعه، ۱۷) به معنای جاودانان یا گوشواره به گوشان. این چندمعنایی هر دو آیه را برخوردار از دلالت بیشتر و گسترده کرده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۲۷، ج ۱۰، ص ۸۳۷).

گونه دیگری از دو معنای مختلف که با هم در یک معنای یک واژه جمع شده را

می‌توان در واژه «قریه» شناسایی کرد. به نظر برخی محققان واژه «قریه» ریشه در دو بُن ثنایی مختلف دارد، یکی «قر» به معنای ماندن و اقامت کردن، که از آن واژه ثلاثی «قرر» یا «وقر» ساخته شده و دیگری «قر» به معنای صدازدن و فراخواندن، که از آن واژه ثلاثی «قرأ» و «قری» ساخته شده است؛ از این رو واژه «قریه» در بردارنده دو معنای: سکونت کردن و پذیرایی کردن از میهمان است. بر این اساس در بسیاری از آیات قرآن مقصود از «قریه» به معنای شهر یا آبادی‌ای است که شماری از مردم در آنجا زندگی می‌کنند و آن شهر در جایگاه شهرهای مهمان‌پذیر، در میانه راه‌های مواصلاتی قرار گرفته و نقش منزلگاه‌های بین راهی برای استراحت و تجهیز مسافران دارد (نک: شیرزاد و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۳۱-۶۰).

نمونه دیگری از این دست واژگان واژه «فوم» در آیه ۶۱ بقره است: «فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْتِثُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصْلِهَا». در لغت برای «فوم» دو معنا بیان شده است: گندم و سیر (جوهری، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۵۴۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۰). همه مفسران و مترجمان قرآن به هر دو معنا توجه کرده‌اند؛ بنابراین دلالت «فوم» بر دو معنای سیر و گندم، همچون دلالت بر معنای هم عرض است که تفسیر این واژه در قرآن به هر دو معنا در دانش تغذیه و طب سنتی نقش آفرین است.

۲-۲-۶. دلالت صیغه و هیئت واژه بر چندمعنا

گاه معنا حاصل ماده کلمه و گاه حاصل صیغه کلمه و گاه حاصل ماده و صیغه یا هیئت کلمه است. نمونه‌های یادشده تاکنون بیشتر معنای متعدد واژه حاصل ماده کلمه بوده است، از جمله محورهای چندمعنایی در قرآن دلالت هیئت و صیغه‌های کلمات بر معنای متعدد است. توضیح آنکه یکی از ویژگی‌های زبان عربی وزن و صیغه یا هیئت کلمات است که بخشی از معنای الفاظ مدلول آنها است. برخی هیئت‌ها و صیغه‌ها کلمات مشترک میان دو یا سه معنا و مدلول است. به‌طور مثال وزن فاعیل گاه بر معنای فاعلی و گاه بر معنای مفعولی دلالت دارد، یا وزن‌های مفعول یا فاعل مشترک میان

مصدر و اسم فاعل یا اسم مفعول است. مثل کلمه «عافیة» یا «مفتون» که اولی مشترک میان مصدر و اسم فاعل و دومی مشترک میان مصدر و اسم مفعول است. واژه «مفتون» در آیه ۶ قلم آمده و به هر دو معنا تفسیر شده است. نیز به دلیل اجرای قواعد اعلال و ادغام، برخی کلمات معتل و مضاعف مشترک میان دو صیغه می‌شوند، مانند کلمه مختار مشترک میان اسم فاعل و مفعول و کلمه «لایضار» در آیه ۲۸۲ سوره بقره مشترک میان صیغه معلوم و مجهول و مشترک میان صیغه خبر و انشاء. «لایضار» به دو معنای ضررنزدن (فعل معلوم) و ضررندیدن (فعل مجهول) است و نتیجه حمل هر دو معنا بر آیه این است، هم نباید کاتب و شاهد در معاملات به یکی از طرفین معامله ضرر بزنند و هم نباید کاتب و شاهد به جهت کتابت و شهادت دادن در معامله، ضرر ببینند (نک: طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱).

نوع دیگری از دلالت صیغه و هیئت در مدلولات صیغه‌های امر و نهی و... دیده می‌شود، به‌طور مثال دلالت صیغه امر بر وجوب و ندب، یا دلالت صیغه نهی بر حرمت و کراهت، که میان این معانی نیز معنای جامع وجود دارد و می‌توان هر یک از وجوب و ندب یا حرمت و کراهت را مصداقی از آن معنای جامع برشمرد. مثل صیغه «إنحر» در آیه ۲ کوثر که می‌توان آن را همزمان به دو معنای وجوب (برای قربانی) و ندب (برای معنای دست بالا آوردن هنگام تکبیرهای نماز) دانست. در آیه انکاح (وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ) می‌توان امر را هم حمل بر وجوب کرد (در جایی که عدم ازدواج فرد موجب وقوع وی در گناه و معصیت می‌شود) و هم حمل بر استحباب کرد (در غیرمورد وجوب یا مواردی که ازدواج فرضاً حرام باشد) و دلالت امر در آیات امر به معروف بر وجوب امر به معروف در فعل‌های واجب و بر استحباب امر به معروف در اعمال مستحب (نک: بستان، ۱۳۹۹، ص ۸۵) یا دلالت صیغه امر در آیه وضو به هنگام برخاستن برای نماز (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...) (مانده، ۶)، بر وجوب وضو برای فرد فاقد طهارت و دلالت آن بر استحباب وضو برای فرد واجد طهارت (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۹) و نمونه‌های فراوان دیگر.

۲-۳-۶. دلالت عبارات‌ها و جمله‌ها بر چندمعنا

در حوزه عبارات نیز اراده چندمعنا از عبارت واحد باب گسترده و گونه‌هایی مختلف دارد که به آن اشاره می‌شود:

۲-۳-۶-۱. دلالت عبارت یا جمله بر چندمعنا بدون حذف واژه‌ای

یک نوع از دلالت عبارات و جمله‌ها بر چندمعنا، آن است که عبارت یا جمله‌ای از قرآن بر چندمعنا دلالت کند بی‌آنکه واژه یا واژه‌هایی از جمله حذف شده باشد. چنان که در آیه «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ...» (بقره، ۲۳۷) عبارت «الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» میان شوهر و پدر زن مشترک است؛ زیرا گره ازدواج به دست هریک از این دو است. در صورتی که به شوهر تفسیر شود آیه بیان می‌کند که در ازدواجی که قبل از مباشرت جنسی زن و شوهر به طلاق انجامیده در صورت تعیین مهریه، باید نصف مهریه از طرف شوهر به زن پرداخت شود، مگر آنکه زن آن را به شوهر ببخشد و از مهریه هیچ‌نگیرد یا شوهر نصف دیگر را ببخشد و تمام مهر را به وی ببخشد، و در صورتی که به پدر زن تفسیر شود پیام آیه آن است که در طلاق یادشده شوهر نصف مهریه را باید به زن بپردازد، مگر آنکه زن آن را ببخشد و یا پدر زن آن را ببخشد و در هر دو صورت هیچ مهریه‌ای از شوهر به زن پرداخت نشود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴۵؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۶). هر دو تفسیر در روایات اهل بیت علیهم‌السلام آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۰۶).

۲-۳-۶-۲. دلالت جمله بر چندمعنا، ناشی از حذف واژگان

گونه‌ای دیگر آن است که دلالت مجموع جمله یا عبارت بر چندمعنا ناشی از حذف واژه یا واژگانی از آیه باشد. که حذف واژه به جمله قابلیت چندمعنایی داده است. یکی از سبک‌هایی که فراوان در بیان و زبان قرآن به کار گرفته شده، حذف است و انواع مختلفی از آن در قرآن مشاهده می‌شود، که یکی از اغراض حذف در قرآن تعمیم و

شمول است و نتیجه این تعمیم و شمول در بسیاری از موارد برخورداری عبارات قرآن از معانی متعدد است. بنابراین باید گفت که یکی از محورهایی که به الفاظ و عبارات قرآن قابلیت برخورداری از دلالت‌ها و معانی متعدد می‌دهد، محور حذف است؛ برای نمونه در آیه «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لَإِنَّ الْأُمَمَ لَكُلِّمَةً جَمِيعًا» (رعد، ۳۱) جواب شرط «لو» نیامده و مفسران برای آن دو جواب مختلف در تقدیر گرفته‌اند: ۱. جمله «لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ»، یعنی اگر بنا بود قرآن باشد که بتوان با آن کوه‌ها را به حرکت در آورد یا زمین را پیمود یا با مردگان سخن گفت، همین قرآن می‌بود. ۲. به تقدیر «کَمَا آمَنُوا بِهِ» بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: اگر قرآنی با مشخصات یاد شده نازل می‌شد، باز آن مشرکان ایمان نمی‌آوردند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۳۰).

نمونه مشابه دیگر این آیه است: «كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکواثر، ۶۰۵).

۶-۳-۳. دلالت عبارت برچندمعنا داخل و خارج از سیاق

نوعی دیگر از چندمعنایی عبارات و جمله‌ها در قرآن، آن است که عبارتی از قرآن داخل سیاق آیه هماهنگ با سیاق مفید یک معناست، در عین حال می‌توان از همان عبارت، خارج و منقطع از سیاق معنای دیگری برداشت کرد. در چنین مواردی بیشتر، معنای خارج از سیاق آیه اعم از معنای مبتنی بر سیاق بوده، و معنای سیاقی می‌تواند یکی از مصادیق معنای عام عبارت تلقی شود. بسیاری از احکام فقهی برگرفته از آیات قرآن در روایات اهل بیت علیهم‌السلام با قطع نظر از سیاق است. از جمله برداشت وجوب زکات فطر و تکبیرات پیش از نماز عید فطر از آیات ۱۴ و ۱۵ سوره اعلیٰ، وجوب تحصیل طهارت برای مس خط قرآن از آیه ۷۹ واقعه، به‌جا آوردن فوری نماز قضا شده به محض به‌یاد آمدن آن از آیه ۱۴ طه (نک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، صص ۱۹۱-۲۰۳). نمونه دیگر عبارت «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» در سیاق آیه فیء (حشر، ۷) است که ظاهرش اختیار مطلق پیامبر نسبت به اموال فیء است، اما این عبارت در روایات متعدد،

دلیل تفویض همه امور امت به پیامبر ﷺ دانسته شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۸)؛ از این رو معنای فراسیاقی عبارت مذکور نیز درست بوده و مراد الهی است. قرآن پژوهان معتقدند چون عموم این عبارت با سیاق آیه سازگاری دارد، بدین صورت که این جمله کبرایی کلی و صدر آیه صغرای آن است، سیاق نمی‌تواند عموم این جمله را تخصیص بزند و مفاد آن را به موضوع فیء محدود کند (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰)؛ بنابراین از ظاهر آیه یک معنای سیاقی و یک معنای فراسیاقی فهمیده می‌شود که هر دو درست می‌باشند.

روشن است زمانی یک مفسر مجاز است یک واژه قرآنی را به معانی مختلف تفسیر کرده و همه را مراد احتمالی خداوند به شمار آورد و به آن ملتزم گردد و در علوم اسلامی انسانی از آنها بهره گرفته، قرآن را در آن علوم مرجع علمی قرار دهد که اولاً میان آن معنای تعارض نباشد، به شکلی که معنای متعارض یکدیگر را نفی کنند، و آن معنای به‌طور ذاتی قابل جمع باشند، ثانیاً، هیچ دلیل معتبری از قرآن و حدیث و عقل یکی از معنای متعدد برداشت شده از لفظ را ناراست نشمرد، ثالثاً همه آن معنای متعدد با فصاحت بلاغت خاص قرآن سازگار باشد؛ چراکه در این صورت به حکم تعارض عقلی میان معنای متعدد، یا به حکم آن دلیل معتبر بر نادرستی یکی از معنای، نمی‌توان واژه قرآنی را به آن معنای متعدد تفسیر کرد و همه معنای را مراد خداوند شمرد.

نتیجه‌گیری

از مباحث مقاله به دست آمد که چندمعنایی در الفاظ و عبارات قرآن، یکی از بنیادی‌ترین مبانی مرجعیت قرآن کریم است که نقش تعیین‌کننده‌ای در سوق دادن مرجعیت قرآن به سمت مرجعیت حداکثری قرآن برای علوم مختلف در چهار محور مفروض مرجعیت استنباطی، استکمالی، استلهامی و حکمیتی دارد و همه یا اکثر قریب به اتفاق محققانی که به مرجعیت علمی حداکثری قرآن گرایش یافته‌اند به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه دیدگاه خود را بر پذیرش جواز چندمعنایی استوار ساخته‌اند. روشن است که اولاً مرجعیت حداکثری، امری نسبی است و دامنه متغییری دارد، ثانیاً

میانی دیگری چون حجیت انواع دلالت‌ها در قرآن، جواز توسعه معنایی در الفاظ قرآن یا باور به استعمال الفاظ قرآن در روح معنا و باورهایی دیگر از این قبیل نیز هر یک در سوق دادن مرجعیت علمی قرآن به مرجعیت حداکثری تأثیرگذار است، اما در این میان نقش پذیرش چندمعنایی در گرایش به حداکثری غیرقابل انکار است. بعد از پذیرش این مبنا، شناخت محورها و حوزه‌های چندمعنایی الفاظ قرآن و قواعد و شرایط آن از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ از این رو در مقاله حاضر آیات متعددی از قرآن در قالب سه اصل، توصیف و تحلیل شد. این سه اصل عبارتند از: ۱. دلالت لفظ بر چندمعنا با وجود ارتباط میان معانی متعدد، که شامل سه نوع فرعی؛ نوع ارتباط به صورت مشترک معنوی؛ نوع ارتباط به صورت علاقه‌های مجاز؛ و رابطه طولی میان معانی می‌شود؛ ۲. دلالت لفظ بر چندمعنا بدون ارتباط میان معانی مختلف، شامل دو گونه فرعی؛ دلالت لفظ بر چندمعنای در عرض هم و دلالت صیغه و هیئت واژه بر چندمعنا می‌شود؛ ۳. دلالت عبارت‌ها و جمله‌ها بر چندمعنا، شامل سه گونه فرعی؛ دلالت عبارت یا جمله بر چندمعنا بدون حذف واژه‌ای؛ دلالت جمله بر چندمعنا، ناشی از حذف واژگان؛ و دلالت عبارت بر چندمعنا داخل و خارج از سیاق می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه، (صبحی صالح).

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (بی تا). کفایة الاصول (ج ۱). تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير (ج ۱، ۲). بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. اسلامی (مدبر)، علی. (بی تا). مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت الله جوادی آملی. بی جا: بی نا.
۵. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۷). تهران: سخن.
۶. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۴). قواعد تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. بستان (نجفی)، حسین. (۱۳۹۹). فقه عفاف جنسی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۴ق). تاج اللغة و صحاح العربیة (ج ۱۷). بیروت: دار الفکر.
۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغتنامه (ج ۱۲). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۵ق). مقدمة جامع التفاسیر. کویت: دارالدعوه.
۱۲. روحی دهکردی، احسان؛ محمد علی تجری. (۱۳۹۴). اصطلاح شناسی مبانی تفسیر. فصلنامه پژوهشهای قرآنی. ش ۹۹، صص ۹۴-۱۱۷.
۱۳. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج (ج ۲). دمشق: دارالفکر.
۱۴. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ق). اصول الفقه الاسلامی (ج ۱، ۲). بیروت: دارالفکر.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲). بیروت: دارالکتب العربی.

۱۶. سیستانی، السیدعلی‌الحسینی. (۱۴۱۴ق). الرافد. (تقرير السيد منير السيد عدنان القطيفي). قم: مكتب السيد السيستاني.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). الإنتقان في علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دار الكتاب العربي.
۱۸. شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۷). مدلهای چندمعنایی در تفسیر قرآن و کتاب مقدس. فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم. سال دهم، ش ۲، صص ۴۰-۵.
۱۹. شیرزاد، محمدحسن؛ پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسین. (۱۴۰۱). بازشناسی مؤلفه‌های معنایی قریه در قرآن کریم با تکیه بر ریشه‌شناسی واژه. دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. ش ۳۱، صص ۳۱-۶۰.
۲۰. صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة (ج ۲۸). قم: فرهنگ اسلامی.
۲۱. صادقی‌فدکی، سیدجعفر. (۱۳۹۰). بررسی و نقد دیدگاه‌های چندمعنایی قرآن کریم. اندیشه نوین دینی. ش ۲۴، ص ۶۱۰۸۶.
۲۲. صدر، محمدباقر. (بی تا). المدرسة القرآنية. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. صدوق، محمدبن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. صفوی، کورش. (۱۳۷۹). در آمدی بر معناشناسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۲۵. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن (ج ۳). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۱۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۹، ۱۰). تهران: ناصر خسرو.
۲۹. طبیب‌حسینی، سید محمود. (۱۳۸۹). چندمعنایی در قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۰. طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۱). مفردات قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. عبد‌الهی نیسانی، علی. (۱۳۹۷). روش تحلیل محتوای کیفی تطبیق یافته باه منظور تحقیق در متن قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی. ش ۲۸، صص ۲۷-۵۶.
۳۲. غرسبان، مرتضی. (۱۳۹۹). مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه دکتر گلشنی. مطالعات علوم قرآن. ش ۳، صص ۸۹-۱۱۶.
۳۳. فاکر میدی، محمد؛ رفیعی، محمدحسین. (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبایی. فصلنامه مطالعات علوم قرآن. ش ۱، صص ۸-۳۷.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات صدر.
۳۵. فیومی، احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۳۶. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۵). قاموس قرآن (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۶، محقق: علی اکبر غفاری). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. مروجی طبسی، محمدعلی؛ طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۱). واکاوی واژگان قرآن در روایات اهل بیت. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. مصطفی، ابراهیم و همکاران. (۱۳۸۵). المعجم الوسیط (ج ۱، ۲). تهران: مکتبه المرتضوی.
۴۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۰). تفسیر و مفسران (ج ۱). قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۱. معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی (ج ۳). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۶ق). انوار الاصول (ج ۱). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۳. مهدوی‌راد، محمدعلی و هادیان، الهه. (۱۳۹۹). بازشناسی مفهوم توسعه معنایی. مجله پژوهش دینی. ش ۴۰، صص ۲۰۷-۲۲۸.
۴۴. نجفی اصفهانی، محمدرضا. (۱۴۱۳ق). وقایع الاذهان. قم: مؤسسه آل‌البتیت.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

1. Abdollahi Nisiani, A. (2018). Qualitative Content Analysis Method Adapted to Qur'anic Texts Research. *Qur'anic Teachings Journal*, 28, 27-56. [In Persian]
2. Akhund Khorasani, M. K. (n.d.). *Kifayat al-Usul* (Vol. 1). Tehran: Ismailia Bookstore.
3. Anwari, H. (2002). *The Persian Dictionary* (Vol. 7). Tehran: Sokhan. [In Persian]
4. Babaei, A. A. (2015). *Principles of Qur'anic Interpretation*. Qom: Institute for Research in the Islamic Seminary and University. [In Persian]
5. Bostan (Najafi), H. (2020). *Jurisprudence of Sexual Modesty*. Qom: Institute for Research in the Islamic Seminary and University. [In Persian]
6. Dekhoda, A. K. (1994). *The Dictionary* (Vol. 12). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
7. Eslami (Modaber), A. (n.d.). *Scientific Authority of the Qur'an from the Viewpoint of Ayatollah Jawadi Amoli*.
8. Faker Meybidi, M., & Rafiei, M. H. (2019). Scientific Authority of the Qur'an from Allama Tabatabai's Viewpoint. *Quarterly Journal of Qur'anic Studies*, 1, 8-37. [In Persian]
9. Feyz Kashani, M. H. (1995). *Tafsir al-Safi* (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Sadr Publications. [In Persian]
10. Foyumi, A. (1995). *Al-Misbah al-Munir* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
11. Gharasban, M. (2020). Scientific Authority of the Qur'an from Dr. Golshani's Viewpoint. *Journal of Qur'anic Sciences*, 3, 89-116. [In Persian]

12. Ibn Ashur, M. b. T. (2000). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vols. 1 & 2). Beirut: Dar al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
13. Ibn Kathir, I. b. O. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
14. Johari, I. b. H. (1995). *Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyyah* (Vol. 17). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
15. Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vols. 1 & 6, Ed. A. K. Ghafari). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
16. Ma'refat, M. H. (2001). *Tafsir and the Interpreters* (Vol. 1). Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
17. Mahdavi Rad, M. A., & Hadian, E. (2020). Reidentifying the Concept of Semantic Development. *Religious Studies Journal*, 40, 207-228. [In Persian]
18. Makarem Shirazi, N. (1995). *Anwar al-Usul* (Vol. 1). Qom: Al-Imam Ali bin Abi Talib School. [In Persian]
19. Moein, M. (1992). *The Persian Dictionary* (Vol. 3). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
20. Moraveji Tabasi, M. A., & Tayeb Hosseini, S. M. (2022). *Lexical Exploration of Qur'anic Words in the Narrations of the Ahl al-Bayt*. Qom: Institute for Research in the Islamic Seminary and University. [In Persian]
21. Mustafa, I., et al. (2006). *Al-Mu'jam al-Waseet* (Vols. 1 & 2). Tehran: Maktabah al-Murtadha. [In Arabic]
22. Najafi Isfahani, M. R. (1995). *Waqayat al-Azhhan*. Qom: Al-Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
23. Qarashi, S. A. K. (1996). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
24. Raghib Isfahani, H. (1993). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]

25. Raghīb Isfahānī, H. b. M. (1985). *An Introduction to Comprehensive Tafsirs*. Kuwait: Dar al-Dawah. [In Arabic]
26. Rouhi Dehkordi, E., & Tajri, M. A. (2015). Terminology of Interpretation Foundations. *Quarterly Journal of Qur'anic Studies*, 99, 94-117. [In Persian]
27. Sadeghi Fadaki, S. J. (2011). Review and Critique of the Polysemy Viewpoint of the Qur'an. *New Religious Thought*, 24, 61-86. [In Persian]
28. Sadeghi Tehrani, M. (1986). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an wa al-Sunnah* (Vol. 28). Qom: Islamic Culture. [In Arabic]
29. Sadouq, M. b. A. (1983). *Al-Khisal*. Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
30. Sadr, M. B. (n.d.). *Al-Madrassa al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at.
31. Safavi, K. (2000). *An Introduction to Semantics*. Tehran: Institute for Research in Islamic Culture and Art. [In Persian]
32. Shaker, M. K. (2008). Models of Polysemy in Qur'anic and Biblical Interpretation. *Quarterly Journal of Qom University*, 10(2), 5-40. [In Persian]
33. Shirzad, M. H., Pakatchi, A., & Shirzad, M. H. (2022). Reidentifying the Semantic Components of 'Qaryah' in the Qur'an with Focus on Word Etymology. *Journal of Qur'anic and Hadith Studies*, 31, 31-60. [In Persian]
34. Sistani, A. H. (1995). *Al-Rafid* (Report by Sayyid Munir Sayyid Adnan al-Qatifi). Qom: Office of Sayyid al-Sistani. [In Arabic]
35. Suyuti, A. R. (2001). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
36. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 9, 10). Tehran: Nasir Khusro. [In Arabic]
37. Tabatabai, S. M. H. (1974). *The Qur'an in Islam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]

38. Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2 & 16). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
39. Taleghani, S. M. (1983). *A Ray of Light from the Qur'an* (Vol. 3). Tehran: Public Shareholding Company for Publishing. [In Persian]
40. Tayeb Hosseini, S. M. (2010). *Polysemy in the Qur'an*. Qom: Institute for Research in the Islamic Seminary and University. [In Persian]
41. Tayeb Hosseini, S. M. (2022). *Mufradat al-Qur'an*. Qom: Institute for Research in the Islamic Seminary and University. [In Persian]
42. Zamakhshari, M. b. O. (1986). *Al-Kashaf'An Haqa'iq Ghawamidh al-Tanzil* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
43. Zuhaili, W. (1992). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj* (Vol. 2). Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
44. Zuhaili, W. (1997). *Usul al-Fiqh al-Islami* (Vols. 1 & 2). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



An Evaluation of the Significance of the Aspects of the Quran's Miraculous Nature with Emphasis on Quranic Statements of Ayatollah Khamenei

Mohammad Hossein Mirderikvandi¹

Received: 2024/11/25 • Revised: 2024/12/19 • Accepted: 2025/02/09 • Published online: 2025/04/09



Abstract

The Holy Quran is a divine book whose content and wording were entirely revealed by God to the Prophet Muhammad (PBUH). It is the everlasting miracle of the Prophet and serves as proof of his prophethood. One way to establish the divine origin of the Quran is by demonstrating its miraculous nature. Islamic scholars have identified various aspects of the Quran's miraculousness, with some considering a particular aspect as the most significant. This article highlights the most well-known aspects of Quranic miracles and, drawing on the views of Ayatollah Khamenei, identifies the most significant aspect of the Quran's miraculousness. By analyzing several dimensions of Quranic miracles and examining the statements of the Supreme Leader of Iran on this subject, the study also reviews the perspectives of other scholars. Using a descriptive-analytical approach, this research establishes that the Quran, as a clear and enlightening book, possesses multiple dimensions of miraculousness. However, considering

1. Level 4 Islamic Seminary Student in Darse Kharij, Master's Student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. mmir7876@gmail.com

* Mirderikvandi, M. H. (2024). An Evaluation of the Significance of the Aspects of the Quran's Miraculous Nature with Emphasis on Quranic Statements of Ayatollah Khamenei. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(21), pp. 40-67.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70387.1345>

the Quran's universality, eternity, and the purpose behind granting miracles to prophets, the most significant aspect of the Quran's miraculous nature is its guiding miracle (I'jaz Hidayati).

Keywords

Miraculousness, Aspects of Miraculousness, Guiding Miracle, Miracle of the Quran, Ayatollah Khamenei.

تقييم أهمية الجوانب الإعجازية في القرآن الكريم مع التركيز على الكلمات القرآنية لسماحة آية الله الخامنئي (دام ظله)

محمد حسين ميردريكوندي^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/٢٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٢/١٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٩ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

القرآن الكريم كتاب سماوي، وكل ما فيه من كلمات وعبارات أنزلها الله على النبي ﷺ، وهو معجزة النبي ﷺ الخالدة، وإحدى الطرق لإثبات إلهية القرآن الكريم هو إثبات إعجازه. وقد ذكر كل من علماء الإسلام جوانب عديدة من إعجاز القرآن، وأكد بعضهم على جانب واحد باعتباره أهم جانب من جوانب إعجاز القرآن. ويتناول هذا المقال أشهر هذه الجوانب، ثم يقدم بعد ذلك، وفقاً لفكرة آية الله الخامنئي (مد ظله الوارف)، البعد الأهم من إعجاز القرآن الكريم. ومن خلال دراسة جوانب متعددة من إعجاز القرآن الكريم، وفي خلال دراسة كلمات القائد الأعلى حول هذا الموضوع، تم دراسة بعض أقوال العلماء الآخرين أيضاً. في هذه المقالة وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي أثبتنا أن للقرآن أبعاداً إعجازية متعددة، ولكن بالنظر إلى عالمية القرآن وخلوده والغرض من منح المعجزات للأنبياء فإن أهم جانب من جوانب معجزة القرآن هو الإعجاز الهدائي.

الكلمات الرئيسية

الإعجاز، أبعاد الإعجاز، الإعجاز الهدائي، إعجاز القرآن الكريم، آية الله الخامنئي.

١. طالب مستوى الخارج (المستوى الرابع)، طالب ماجستير في فلسفة الدين؛ مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث. قم. إيران.
mmir7876@gmail.com

* ميردريكوندي، محمد حسين. (٢٠٢٤م). تقييم أهمية الجوانب الإعجازية في القرآن الكريم مع التركيز على الكلمات القرآنية لسماحة آية الله الخامنئي، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، (٢١)٦، صص ٤٠-٦٧.
<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70387.1345>



اهمیت‌سنجی وجوه اعجاز قرآن کریم با تأکید بر بیانات قرآنی آیت الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی)



محمدحسین میردریگوندی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

چکیده

قرآن کریم کتابی الهی است که تمامی محتوا و الفاظ آن از سوی خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است، کتابی که معجزه‌ی جاویدان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و نبوت آن حضرت را اثبات می‌کند. یکی از راه‌های اثبات الهی بودن قرآن کریم، اثبات معجزه بودن قرآن است. هر یک از علمای اسلام چند وجه از وجوه اعجاز قرآن را ذکر کرده و برخی از آن‌ها یک وجه را مهمترین وجه اعجاز قرآن به حساب آورده‌اند. در این مقاله به معروف‌ترین آنها اشاره شده و با توجه به اندیشه‌ی آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی)، مهمترین بُعد اعجاز قرآن معرفی شده است. با بررسی چند بُعد اعجاز قرآن کریم، در ضمن بررسی کلمات مقام معظم رهبری در آن خصوص، برخی کلمات علمای دیگر هم بررسی شده است. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی اثبات می‌شود که این کتاب مبین، دارای ابعاد مختلفی از اعجاز است ولی باتوجه به جهانی بودن و جاودانه بودن قرآن و باتوجه به هدف از اعطای معجزه به پیامبران، مهمترین وجه اعجاز قرآن، اعجاز هدایتی آن است.

کلیدواژه‌ها

اعجاز، ابعاد اعجاز، اعجاز هدایتی، اعجاز قرآن، آیت الله خامنه‌ای.

۱. طلبه درس خارج (سطح ۴)، دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه دین؛ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، قم، ایران.
mmir7876@gmail.com

* میردریگوندی، محمدحسین. (۱۴۰۳). اهمیت‌سنجی وجوه اعجاز قرآن کریم با تأکید بر بیانات قرآنی آیت الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی). فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۴۰-۶۷.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70387.1345>

یکی از پرسش‌های که در فلسفه دین مطرح می‌شود این است که هر یک از باورمندان به ادیان مختلف با چه استدلالی حقایق آن دین را پذیرفته‌اند؟ به دیگر بیان، چگونه اطمینان یافته‌اند پیامبری که مدعی نبوت و رسالت است، در ادعای خود صداقت دارد؟ از کجا ثابت می‌شود اشخاصی مانند نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و ... پیامبران الهی هستند؟ یکی از راه‌های باورمندی به راستی مدعی پیامبری، داشتن معجزه است، مانند حضرت موسی علیه السلام که عصایی را انداخت و تبدیل به اژدها شد «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ»، (اعراف، ۱۰۷) و حضرت عیسی علیه السلام مرده‌ای را زنده کرد و به استنطاق در آورد «وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (مائده، ۱۱۰)؛ بنابراین معجزه راهی است که پی ببریم خداوند بعد از مدت زمان طولانی که پیامبری را به سوی مردم ارسال نکرد (مائده، ۱۹) پیامبر دیگری را برانگیخته است تا مشعل هدایت را در میان ظلمات جهل برافروزد. پس تا دلیل قاطعی از جانب مدعی پیامبری عرضه نشود ما حجتی بر اطاعت از او نداریم.

تفاوت پیامبر آخرالزمان با دیگر پیامبران در این است که دین او باید تا روز قیامت در میان مردم باشد، یعنی حتی مردمی که حضور او را درک نکرده و از معجزات موقت و زمان‌مند او آگاه نشده‌اند؛ بر خلاف دیگر پیامبران که دعوتشان در برخی موارد محدود به مردم زمان خودشان بود، بنابراین به همان معجزات موقت اکتفا کردند؛ از این رو آخرین مشعلی که خداوند می‌افروزد باید دارای چنان نور اعجازی باشد که تا روز قیامت برای تمام مردمی که خواهند آمد، نورافکنی کند. این معجزه‌ی جاودانه و نورافشان، چیزی نیست جز قرآن کریم که اعجاز آن مختصر در یک جهت نیست.

این معجزه مکتوب هم اعجاز ادبی دارد، هم اعجاز علمی دارد، هم به صورت معجزه‌آسایی هدایت‌بخش است و هم از دیگر گزینه‌های اعجاز‌آمیز بهره‌مند است. پرسشی که بسیار مهم بوده و کمتر به پاسخ آن پرداخته شده، این است که از میان این ابعاد گوناگون اعجاز قرآن کریم، کدام یک از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و ستون اصلی معجزه بودن قرآن را شکل می‌دهد؟

در خصوص بررسی ابعاد اعجاز قرآن کریم، از دیرباز تاکنون کتب و مقالات بسیاری نوشته شده است. اما با توجه به اینکه هدف ما در این تحقیق نه تنها بررسی این ابعاد، بلکه مقایسه و اهمیت‌سنجی میان این ابعاد است، می‌توانیم بگوییم که پژوهش‌های کمتری به این مقصود پرداخته‌اند، که ما به اختصار به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مرحوم ملکی میانجی در درس تفسیر خود که پس از آن ذیل تفسیر مناہج البیان منتشر شده است، در جلد نخست صفحه ۵۸، با توجه‌دادن به عمومیتی که تحدی قرآن نسبت به غیر عرب زبانان دارد، به این نتیجه می‌رسند که تحدی باید به آن بُعدی از اعجاز باشد که دیگر ملل و اقوام نیز شریک در آن باشند، و آن بُعد، بُعد هدایت‌بخشی قرآن است.

۲. شیخ مجتبی قزوینی خراسانی در جلد دوم تفسیر بیان الفرقان صفحه ۱۹۷، با ذکر این نکته که فروکاستن اعجاز قرآن به اعجاز ادبی، موجب فروکاسته شدن اهمیت قرآن در حد کلام شعرای عرب زبان، شأن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را هدایت‌بخشی و عرضه مطالب هدایت‌بخش می‌داند. در نتیجه مهمترین وجه اعجاز قرآن را اعجاز هدایتی آن می‌شمارد.

در این پژوهش تلاش شده است تا با عرضه ملاکی از اعجاز که از فرمایشات آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) نیز قابل برداشت است، به اهمیت‌سنجی وجوه اعجاز قرآن کریم پراخته شود.

۱. ابعاد اعجاز قرآن کریم

قرآن کریم معجزه‌ای است که اعجاز آن تنها از یک جهت نیست، بلکه هر کس با هر سطح علمی قرآن مطالعه کند این کتاب را دارای معجزه می‌بیند. توضیح اینکه هر انسانی دست کم در انسان‌بودن با دیگر انسان‌ها یکسان است. این انسان اگر از نگاه یک انسان به قرآن نظر کند، با قطع نظر از اینکه شغل او چیست و به چه مسائلی علاقه‌مند است، درمی‌یابد که قرآن مطالب شگرفی را برای هدایت انسان و برای فطرت

زیبایی جوی او قرار داده است،^۱ و از این جهت پی به اعجاز او می‌برد. افزون بر اینکه دست کم برخی صاحبان فنون و علوم خاص نیز می‌توانند از نگاه تخصصی خود اعجاز قرآن را کشف کنند.^۲ در اینجا برخی از ابعاد اعجاز قرآن کریم را به اختصار بیان می‌کنیم.

۱-۱. اعجاز موسیقایی

یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم زیبایی شنیداری است. قرآن دارای آهنگ موسیقایی دلنشینی است که گوش هر شنونده‌ای را جذب خود می‌کند. آیت الله سیدعلی خامنه‌ای (مد ظله العالی) در این رابطه می‌فرماید: «زیبایی قرآن فقط در معانی و معارف قرآن نیست؛ الفاظ قرآن هم زیبا است... الفاظ قرآن، آهنگ قرآن، شیوه و سبک قرآن، خودش یک معجزه است. قرآن شعر نیست، نثر هم نیست؛ اما هم زیبایی بهترین شعر را و هم زیبایی بهترین نثر را دارد. وزن هم گاهی در بعضی از آیات قرآن هست، اما زیبایی لفظی قرآن با وزن نیست؛ آنجایی که وزنی هم وجود ندارد، زیبایی و لفظ قرآن، انسان را مجذوب می‌کند؛ تعبیر "مسحور" درست نیست، اما باید بگوییم دل انسان را می‌رباید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۱۸).

اکثر مفسران قبول دارند که سبک بیان قرآن سبکی جدید است و در آن زمان این گونه سبک بیان وجود نداشت. انواع کلام در میان فصحای عرب در سه قالب متداول بود که عبارتند از: شعر، سجع و نثر. هر یک از این سه شیوه محاسن و معایب خاص خود را دارند، اما قرآن سبک و شیوه جدیدی عرضه می‌کند که ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر و حسن و لطافت سجع را داراست، بی‌آن که در تنگنای قافیه و وزن

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰).

۲. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَضْرِيضِ الرِّيحِ وَ السَّحَابِ الْمَسْحُورِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره، ۱۶۴).

دچار گردد یا پراکنده‌گویی کرده تکلف به خود راه دهد. همین امر موجب حیرت ادبای عرب گردیده است و بسیاری از علما این سبک قرآن را از برجسته‌ترین ابعاد اعجاز ادبی و بیانی قرآن دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۷۹، صص ۳۵۷-۳۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، صص ۱۰۶-۱۰۸؛ مطهری، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

پروفسور دورمان آمریکایی در این باره می‌نویسد: «قرآن لفظ به لفظ به وسیله جبرئیل، بر حضرت محمد ﷺ وحی شده و هر یک از الفاظ آن کامل و تمام است. قرآن معجزه‌ای جاوید و شاهد بر صدق ادعای محمد رسول خدا ﷺ است. قسمتی از جنبه اعجاز آن، مربوط به سبک و اسلوب انشای آن است و این سبک و اسلوب، به قدری کامل و عظیم و باشکوه است که نه انسان و نه پریان، نمی‌توانند کوچک‌ترین سوره‌ای نظیر آن را بیاورند» (زقروق، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۶).

برای نمونه به آیات نوزدهم تا بیست و دوم سوره مبارکه نجم توجه کنید: «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَ مَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ»، در آیه بیستم و بیست و دوم اگر کلمه اخری و اذن نبود افزون بر اینکه معنی به‌درستی رسانده نمی‌شد، وزن آیات نیز از بین می‌رفت، از این رو خداوند متعال با اضافه کردن این دو کلمه هم معنا را کامل کرد و هم وزن آیات را حفظ کرد.

۲-۱. اعجاز ادبی

اعجاز ادبی قرآن به معنای این است که کلمات این کتاب در بالاترین مرتبه‌ی فصاحت و بلاغت هستند. فصاحت و بلاغت در لغت به معنای آشکار شدن و بیان کردن است و در اصطلاح، فصاحت عبارت است از زیبایی کلام که ناشی می‌شود از صحت نحوی، راحتی تلفظ و راحتی فهم مراد کلام به همراه فصاحت مفردات آن کلام و بلاغت به معنای مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال خطاب است.

آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) در خصوص اعجاز ادبی قرآن می‌فرماید: «قرآن را یک کسی که آشنا به فنون فصاحت و بلاغت و اهل بیان و سخنوری نیست، وقتی نگاه می‌کند، تفاوت او را با یک سخن عربی، بخصوص اگر آن سخن عربی دارای زر و

زیورهای بیانی باشد، چندان نمی‌فهمد، اما آن کسانی که خودشان اهل سخنوری بودند، همین که سخن قرآن مطرح می‌شد آنها می‌دیدند یک امر فوق‌العاده‌ای است و از نوع کار آنها نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶).

استاد مطهری درباره تبیین این وجه اعجاز چنین می‌گویند: «یکی از وجوه اعجاز قرآن که از قدیم‌الایام مورد توجه قرار گرفته و فوق‌العاده مورد توجه بوده است جنبه لفظی و جنبه ظاهری آن است که به جنبه فصاحت و بلاغت تعبیر می‌کنند. فصاحت و بلاغت را تا حدودی هر کسی در هر زبانی وارد باشد در آن زبان می‌شناسد، که خودش یک موضوعی است؛ یعنی روشنی بیان، شیرینی بیان، زیبایی یک بیان، جذابیت یک بیان» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۵۲).

حال ادعا این است که قرآن کریم هم دارای وصف فصاحت است و هم دارای وصف بلاغت. قبل از اینکه به ادله و شواهدی استشهاد کنیم بهتر است به این سوال پردازیم که به‌طور اساسی چرا باید یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم فصاحت و بلاغت آن باشد؟

در روایتی از امام هادی علیه السلام علت فصاحت و بلاغت قرآن این‌گونه بیان شده است: «زمانی که خداوند، حضرت موسی علیه السلام را با معجزه عصا و دست نورانی برانگیخت، سحر و جادو کار مرسوم بود و موسی علیه السلام با این اعجاز بر همه سحر و جادوها چیره شد و حجت را بر مردم تمام کرد. زمانی که خداوند، عیسی علیه السلام را با معجزه شفا دادن کور و مبتلا به بَرَص و زنده کردن مرده‌ها مبعوث کرد، درمان و معالجه‌های مختلف کار مرسوم و شایعی بود و حضرت عیسی علیه السلام نیز با این اعجاز همه را مقهور اعجاز خداوندی ساخت. حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز در زمانی با قرآن و شمشیر مبعوث شد که کار رایج در آن زمان جنگجویی با شمشیر و سرودن شعر بود. پیامبر خدا نیز با قرآن و شمشیر بر شعر و شمشیر آنان پیروز شد و حجت را بر آنان تمام کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰، ص ۱۶۴).

زیبایی فصاحت و بلاغت قرآن به حدی است که در تاریخ آمده که ابوجهل، ابوسفیان و اخنس بن شریق، سه نفر از سران مشرکان، سه شب متوالی بدون اینکه به بقیه یا به همدیگر خبر دهند، به‌صورت مخفیانه در گوشه‌ای می‌نشستند و تا صبح به آیات

قرآن کریم از زبان پیامبر ﷺ گوش فرا می‌دادند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۲۵).

استاد شهید مطهری مطلب بسیار عجیبی درباره قرآن کریم دارند. ایشان مقایسه‌ای را میان کلمات نورانی امیرالمومنین علیه السلام با کلمات وحیانی قرآن انجام داده و می‌گویند با اینکه کلمات حضرت امیر علیه السلام دارای فصاحت و بلاغت بسیار بالایی است، با این حال وقتی خود ایشان در بین سخنان خود از آیات قرآن استفاده می‌کنند، کاملاً تفاوت میان این دو نوع سخن مشخص است؛ زیرا کلمات قرآن کلماتی وحیانی هستند که به‌طور مستقیم توسط خود خداوند نازل شده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۵۳۷).

شخصیتی مانند علی بن ابی طالب علیه السلام که امیر بیان و بلیغ زمان است، کسی که خطبه بدون الف (کفعمی، ۱۳۲۱، ص ۹۶۸) و خطبه‌ی بدون نقطه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۴۸) می‌خواند، بدون اینکه از اتقان و زیبایی مطلبش کم شود، وقتی کلامش را با کلام خالقی مقایسه می‌کنیم، گویا که در فضایی تاریک یک مرتبه ستاره‌ی پرنوری بدرخشد، یا به تعبیر استاد شهید مطهری مثل این است که شما از یک جاده‌ی پرفراز و نشیب وارد یک جاده‌ی هموار شوید! این معنای فصاحت و بلاغت قرآن کریم است.

علمای فصاحت و بلاغت دست کم پنجاه زیبایی معنوی و لفظی را برای یک کلام ذکر کرده‌اند، زیبایی‌هایی که ریشه در ذوق سلیم انسان و زبان کامل عربی دارد. حال شما ممکن است دیوان بزرگترین شاعر را هم که بررسی کنید چند نمونه از این محسنات را بیابید، درحالی که در قرآن کریم، شما تمامی این محسنات را به نحو احسن مشاهده می‌کنید و حتی گاهی در یک فقره از آیات چند نمونه از محسنات باهم جمع شده‌اند.

یکی از این آیات آیه ۴۴ سوره هود است: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَفْلَعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَ قِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ؛ و (پس از غرق کافران بر اساس اراده حتمی خدا) گفته شد: ای زمین آب خود فرو بر، و ای آسمان (از ریزش خود) باز ایست و آب (در زمین) فرو شد و کار (حتمی) هلاکت کفار) پایان یافت و کشتی بر (کوه) جودی قرار گرفت و (از جانب حق یا فرشتگانش)

گفته شد: مرگ و دوری (از رحمت حق) بر ظالمان باد!»

در این آیه بیش از ۶۰ نکته‌ی بلاغی وجود دارد! کدام کلام بشری است که دارای چنین حدی از فصاحت و بلاغت باشد؟ برای نمونه به چند مورد از این نکات اشاره می‌کنیم:

۱. در عبارت «قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلَعِي» خداوند متعال یک امر تکوینی را بیان می‌کند که در آن زمین و آسمان باید آب را فرو برده و از باریدن دست بردارند، ولی خداوند متعال این اراده تکوینی را به اراده تشریحی استعاره کرده است و لفظ قول که برای اراده تشریحی است را برای این اراده تکوینی به کار برده است.

۲. تشبیه کردن زمین و آسمان به یک انسان دارای درک و شعور اولاً خود یک نکته‌ی بلاغی است و ثانیاً وجه شبه این تشبیه یک امر خیالی است، از این رو این تشبیه دارای صنعت تخیل است.^۱

۳. در اضافه کلمه ماء به کاف ضمیر که به ارض برمی‌گردد مجاز عقلی نهفته است، ارض محل ماء است نه مالک آن، ولی اضافه‌ی فوق مالکیت ارض برای ماء را می‌رساند که یک مجاز در اسناد و مجاز عقلی است (هاشمی، ۱۳۸۸، صص ۳۱۹-۳۳۰).

۱-۳. اعجاز هماهنگی و عدم اختلاف

قرآن کریم در طول ۲۳ سال بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شد، در دوره‌ای که پیامبر بیشترین فراز و فرودی را که یک مصلح اجتماعی می‌تواند تجربه کند، تجربه کرده است. از مرگ همسر و بزرگترین حامی به نام ابوطالب، تا جنگ‌ها و خیانت‌ها و زخم‌ها و فقر و گرسنگی. هر کدام از این اتفاقات به تنهایی کافی است تا یک نفر را به گونه‌ای از مسیر خارج کند که افعال و اقوال قبل و بعد از آن اتفاق به‌طور کامل متفاوت باشد،

۱. البته لازم به ذکر است که این نوع نگاه به آیات قرآن، نگاه بلاغی است که توسط علماء بلاغت بیان شده است، ولی از منظر خود قرآن کریم تمامی موجودات تحت امر الهی‌اند و می‌توانند مخاطب به خطاب تشریحی یا تکوینی باشند. در این آیه نیز حقیقتاً زمین و آسمان مورد خطاب الهی‌اند و مأمور به فرو بردن آب و توقف بارش می‌باشند.

به‌ویژه اگر بخواهد کلامی بگوید که مقتضای آن بیان روش هدایت و زندگی درست است، که به‌طور طبیعی دقت و ظرافت بیشتری را می‌طلبد. اما با این وجود، با کمال تعجب دیده می‌شود که در قرآن کریم، یک خط مستقیم به سوی کمال ترسیم شده و هیچ‌گاه این کلام از این خط منحرف نمی‌شود. حتی در آیاتی که بعد از شکست‌هایی مثل شکست در جنگ احد نازل می‌شود، شما همان خدایی را می‌بینید که بعد از پیروزی در جنگ بدر دیدید، قواعد همان قواعد و احکام همان احکام است. پس ما شاهد یک نظم دائمی در قرآن کریم هستیم.

از طرف دیگر علم انسان مانند تمام شئون دیگر او تکامل تدریجی دارد و اگر قرار بود این قرآن را یک نفر از جانب خود بیاورد، به‌یقین علمیت و اتقان آیات سال اول قابل مقایسه با علمیت و اتقان آیات سال‌های آخر تدوین قرآن نبود، و حال آنکه تمامی قرآن در یک سطح علمی است که بالاترین سطح قابل فرض است؛ همچنین با توجه به اینکه شخص تکامل تدریجی دارد، احتمال بالایی هست که سخنانی متناقض در کتابش گفته باشد، و حال آنکه حتی یک مورد در قرآن پیدا نمی‌شود که تناقضی بین کلمات وجود داشته باشد. آیت الله سبحانی در این باره می‌فرماید: «قرآن با آنکه در مدت بیست و سه سال و به تدریج بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده و از جامعیت برخوردار بوده و در مورد مطالب گوناگون سخن گفته، کمترین نشانه‌ای از تناقض و اختلاف در نظم و هماهنگی آن مشاهده نمی‌شود و این دلالت بر اعجاز قرآن دارد، زیرا اگر از سوی غیر خدا بود در آن ناهماهنگی پیدا می‌شد و حال که چنین اختلافی نیست پس از سوی خدا نازل شده است» (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۵).

بنابراین قرآن کریم کتابی است که در طول ۲۳ سال، به‌رغم تمامی مشکلات و گرفتاری‌ها نازل شد، به نحوی که حتی یک مورد تناقض و تضاد در قرآن یافت نمی‌شود. خود قرآن در این باره می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ و اگر از نزد غیر خدا می‌بود در آن ناسازگاری و ناهمگونی بسیار می‌یافتند» (نساء، ۸۲). البته برخی مستشرقین و به‌ظاهر روشن‌فکران آیاتی را به ادعای تناقض علم کرده‌اند، ولی به تمامی موارد مورد ادعای

آنها پاسخ‌های منطقی داده شده است که در این نوشتار مجال پرداختن به آنها نیست (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۸؛ هاشمی، ۱۳۹۷).

۴-۱. اعجاز علمی

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم، اعجاز علمی آن است. فرض کنید یک روز صبح در اخبار صبحگاهی بشنوید که دانشمندان پس از سال‌ها تلاش طاقت‌فرسا و پس از آزمایشات گوناگون و صرف هزینه‌های بسیار به یک کشف مهم علمی نائل آمدند. اما بعد از چند روز وقتی برای موضوعی مشغول مطالعه کتابی هستید، ببینید نویسنده آن کتاب سال‌ها قبل به این موضوع علمی پرداخته و پاسخی را که امروزه دانشمندان با صرف هزاران هزینه به آن رسیده‌اند، آن شخص بدون هزینه یا با هزینه بسیار کمتر به آن رسیده بوده است. به یقین به ذهن شما خطور می‌کند که آن شخص دارای نبوغ و استعداد فوق‌العاده‌ای بوده است. حال اگر این کشف علمی در امروز با دستگاه‌های بسیار پیشرفته علمی حاصل شده باشد به نحوی که به‌طور اساسی بدون آن دستگاه‌ها و از روش عادی نمی‌توان به این کشف رسید، پس آن نویسنده چگونه بدون داشتن آن شرایط به آن پاسخ رسیده است؟ اینجاست که این احتمال قوی در ذهن شما پدید می‌آید که آن شخص از طریقی ماورایی و غیرعادی به آن جواب دست یافته است.

قرآن در حدود ۱۴۰۰ سال قبل، توسط مردی درس‌نخوانده و در میان قومی نازل شد که تنها تعداد اندکی‌شان خواندن و نوشتن بلد بودند و آن مقدار هم صرف شعرسرایی می‌شد (خضری و دیگران، ۱۳۹۴، صص ۷۹-۱۰۵). نه تنها آن قوم، بلکه در آن زمان وضعیت اکثر مردم جهان این چنین بود، یعنی اکثر مردم حتی سواد خواندن و نوشتن نداشتند و علوم آن زمان جز در برخی علوم مثل فلسفه و نجوم و بعضا ریاضیات، بسیار سطحی و ساده بود. حال اگر این شخص ادعا کند سخنانی از جانب خدا به او رسیده است و ما در این سخنان به مناسبت مطالب علمی را یافت کنیم که محال است توسط خود او ساخته و پرداخته شده باشد، ما را به این نتیجه می‌رساند که ادعای او مبتنی بر واقعیتی است. حال روز به روز اعجاز علمی قرآن واضح‌تر شده و موارد بیشتری کشف

می‌شود. استاد مطهری می‌فرماید: «همین کتاب باد و باران آقای مهندس بازرگان، من یک دور مطالعه کردم، به نظرم خیلی فوق‌العاده آمد، یعنی خودش کشف یکی از اعجازهای قرآن در مسائل طبیعی است. قهرا باید همین طور باشد که اعجازهای علمی قرآن باید نوبه‌نو کشف شود، که در این زمینه هم باز ما در کلمات پیغمبر اکرم و ائمه داریم که قرآن چون مخصوص به یک زمان معین نیست در همه زمان‌ها تازه است و قرآن استعداد کشف جدید دارد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۶۸).

برای نمونه به یک مورد از معروف‌ترین اعجازهای علمی قرآن اشاره می‌کنیم: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا؛ سپس آب اندک سیال را به صورت [خون بسته] آویزان آفریدیم؛ و [خون بسته] آویزان را به صورت (چیزی شبیه) گوشت جویده شده آفریدیم؛ و گوشت جویده شده را به صورت استخوان‌هایی آفریدیم و بر استخوان‌ها گوشتی پوشاندیم» (مؤمن، ۱۴).

در تفسیر نمونه ذیل این آیه چنین آمده است: «نویسنده تفسیر فی ظلال ذیل آیه مورد بحث در اینجا جمله عجیبی نقل می‌کند و آن اینکه جنین بعد از آنکه مرحله علقه و مضغه را پشت سر گذاشت، تمام سلول‌هایش تبدیل به سلول‌های استخوانی می‌شود و بعد از آن تدریجاً عضلات و گوشت روی آن را می‌پوشاند؛ بنابراین، جمله «فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» یک معجزه علمی است که پرده از روی این مسئله که در آن روز برای هیچ کس روشن نبود، بر می‌دارد؛ زیرا قرآن نمی‌گوید: ما مضغه را به استخوان و گوشت تبدیل کردیم، بلکه می‌گوید: ما مضغه را به استخوان تبدیل کردیم و بر استخوان‌ها لباس گوشت پوشاندیم. این اشاره است به اینکه مضغه نخست به استخوان تبدیل می‌شود و بعد از آن، گوشت روی آن را می‌پوشاند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۱۳).

تصور کنید چگونه کتابی به ترتیب مراحل شکل‌گیری جنین را توضیح می‌دهد، بدون اینکه مجهز به دستگاه‌های پیشرفته پزشکی باشد. به‌ویژه اینکه در برخی مراحل تشبیهاتی را به کار می‌برد که واقعا انسان را به اعجاب می‌کشاند. قرآن واقعا چگونه جنین را در مراحل اولیه شکل‌گیری به «علقه» تشبیه می‌کند؟ علقه‌ای که یکی از معانی آن زالو است و امروزه ثابت شده است جنین در مراحل اولیه شکل‌گیری دقیقا شبیه زالو

است و مثل زالو که به بدن انسان آویزان می ماند از دیواره رحم آویزان است. پروفیسور کیت مور کالبدشناس و استاد دانشگاه تورنتو کانادا با تصریح به وحی بودن قرآن می گوید: «تا آنجا که تاریخ جنین شناسی نشان می دهد تا قرن بیستم دانش کمی در خصوص مرحله بندی و طبقه بندی جنین انسان وجود داشته است. با این حال قرآن مراحل جنین شناسی انسان را با جزئیات واضح توضیح می دهد. بسیار قبل تر از آنکه هیچ کس چیزی درباره جنین شناسی ارائه کند چه برسد به بیان مراحل جنین شناسی ... تنها نتیجه ی منطقی این است که این توصیفات از طرف خدا برای محمد آشکار شده اند». (<https://ejazquran14.blogfa.com/post/19>).

۱-۵. اعجاز آورنده

بر اساس شواهد تاریخی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا قبل از بعثت، نه دیده شد کتابی بخوانند و نه چیزی بنویسند، اما پس از بعثت جملاتی را بر زبان می آوردند که تا به امروز هیچ کس نتوانسته است حتی شبیه آن را بیاورد. حال سوال این است شخصی که ابتدایی ترین جملات را نمی خوانده و نمی نوشته است، چگونه با یک رفت و برگشت به غار حرا به حدی می رسد که این گونه کلمات بلند و پرمغزی را بر زبان جاری کند؟

فرمایش آیت الله خامنه ای (مدظله العالی) در خصوص اُمی بودن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدین نحو است که ایشان اُمی بودن را نه به معنای اهل ام القری بودن و نه به معنای دارای فطرت پاک بودن، بلکه با توجه به آیه چهل و هشتم سوره مبارکه عنکبوت (وَ مَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْ أَلَزَّتْ أَلْفُ مَبْطُلُونَ)، به معنای ندانستن خواندن و نوشتن می دانند. زیرا در این آیه می فرماید اگر پیامبر قبل از نبوت چیزی می خواند یا چیزی می نوشت، اهل باطل در نبوت او و کتاب آسمانی اش شک می کردند (خامنه ای، ۱۳۷۱/۲/۳۰).

آیا این کار خارق العاده شبیه کار حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نیست که تا به حال هیچ کس ندیده بوده که ایشان چیزی را به چیز دیگری تبدیل کند، ولی یک مرتبه در یک مجلس عصای خشکی را به اژدهای بزرگی تبدیل می کند. همین طور شفای بیماران و

زنده کردن مردگان که ابتدائاً از حضرت عیسی علیه السلام صادر شد بدون اینکه قبل از آن سابقه‌ای داشته باشد و یا برای آن تمرینی شده باشد. فهم و تحلیل تمام این اتفاقات با تبیین مسئله معجزه و تفاوت آن با امور خارق‌العاده دیگر به راحتی حاصل می‌شود که در کتب اعتقادی مفصلاً ذکر شده است (علامه حلی، ۱۳۸۲، صص ۱۵۸-۱۵۹).

پس براساس این وجه اعجاز پیامبری که به طور اساسی خواندن و نوشتن نمی دانست کتابی را به جهانیان عرضه کرد که دارای والاترین معارف بشری و زیباترین کلمات و ترکیبات است و تنها تحلیل ممکن برای این پدیده مسئله وحی و اعجاز است.

۱-۶. اعجاز اخباری

یکی دیگر از وجوه اعجاز قرآن کریم این است که خبر می‌دهد از به وقوع پیوستن اموری که فهم آنها برای مردم ممکن نیست. به عبارت دیگر قرآن کریم پیشگویی و خبر غیبی ارائه می‌دهد. این پیشگویی به دو گونه است؛ گاهی از رخ دادن یک واقعه‌ی خاص خبر می‌دهد، چه این واقعه در گذشته رخ داده باشد، و کسی از آن خبر نداشته باشد و یا در آینده رخ بدهد مثل آیات اولیه‌ی سوره روم که خبر از پیروزی لشگر روم بر لشگر ایران در آینده‌ای نزدیک در مکانی مشخص می‌دهد. گاهی نیز قاعده‌ای کلی را بیان می‌کند که مصادیق متعددی ذیل آن قرار می‌گیرند. آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) به یکی از این مصادیق اشاره می‌کنند: «چه بود ایران؟ ایران طاعت، ایران آمریکا، ایران پیوسته‌ی با صهیونیست‌های غاصب؛ او چه بود، حالا چیست: قطب قدرتمند مقابله‌ی با استکبار و صهیونیسم، سند محکم ملت‌های مسلمان؛ اینها را داریم جلوی چشم‌مان مشاهده می‌کنیم. این معجزه‌ی دعوت قرآن و خبر قرآن و آگاهی‌هایی است که قرآن به ما می‌دهد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۱۴)

گاهی شرایط اجتماعی به نحوی پیش می‌رود که تقریباً تمامی افراد آن اجتماع پیش‌بینی خاصی در مورد ادامه روند آن اجتماع دارند، اما در کمال تعجب اتفاق دیگری در آن اجتماع رخ می‌دهد.

برای نمونه در خاطرات آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) می‌خوانیم که ایشان و

عموم مبارزین قبل از انقلاب، اصلاً تصورش را هم نمی‌کردند که انقلاب در سال پنجاه و هفت پیروز بشود، ولی خداوند به نحوی صفحه‌ی روزگار را چرخاند که این اتفاق در جامعه‌ی ایران بیفتد (آذر شب، ۱۴۰۰، صص ۳۱۳-۳۱۸). این مسئله را می‌توان در مباحث اراده‌ی الهی جستجو کرد که اگر خداوند متعال امری را اراده نماید آن امر به‌طور یقین محقق خواهد شد، حتی اگر عده‌ی زیادی از انسان‌ها مخالفت کنند.

۱-۷. اعجاز هدایتی

اعجاز هدایتی بدین معناست که قرآن دارای مضامینی است که تماماً هدایت‌بخش بوده و هیچ نکته‌ی گمراه‌کننده‌ای در آن وجود ندارد. به عبارت دیگر قرآن کریم یک نظام هدایتی را به انسان‌ها برای رسیدن به کمال ارائه می‌دهد که هیچ‌یک از دیگر نظام‌های ادعا شده را یارای مقابله با نظام قرآنی نیست. نظام هدایتی قرآنی نظامی است که صدر و ذیل آن به‌طور کامل هماهنگ بوده و بشر را بدون ذره‌ای لغزش به مقصود از خلقت که کمال است می‌رساند.

آیه‌ای که در قرآن کریم به بحث اعجاز هدایتی اشاره دارد آیه ۴۹ سوره قصص است که می‌فرماید: «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ بگو: اگر راست می‌گویید، کتابی از نزد خداوند بیاورید که رهنمون‌تر از آن دو باشد تا آن را پیروی کنم».

در این آیه‌ی مدنی خداوند خطاب به یهودیان مدینه و مشرکان می‌فرماید: اگر شما از جانب خود کتابی دارید که از دو کتاب آسمانی تورات و قرآن هدایت‌بخش‌تر است، پس آن را بیاورید. آنچه مشهود است این است که خداوند متعال به صفت هدایتگری قرآن تحدی کرده است و چون تحدی فقط نسبت به امری معنا دارد که معجزه‌آمیز باشد، پس معلوم می‌شود که هدایت‌بخشی قرآن یک معجزه است. توضیح اینکه غرض خداوند از تحدی این است که افراد به سمت مقابله با قرآن بیایند تا خود به عجزشان پی برده و متوجه بشوند که قرآن محصول دست بشر نیست تا بشر بتوانند مثل آن را بیاورند، بلکه امری است از جانب خداوند که بر لسان پیامبرش جاری گشته است.

حال وقتی خداوند در این آیه به هدایت بخشی قرآن تحدی می کند معلوم می شود که هدایت بخشی قرآن یک امر اعجاز گونه است و گرنه مورد تحدی قرار نمی گرفت. حال سوال این است که قرآن چگونه هدایت بخش است؟ به عبارت دیگر چه مطالبی در قرآن وجود دارد که خود را هدایت بخش می خواند؟

قرآن کریم دست کم در دو بخش معجزه است:

۱. بخش اول مباحث اعتقادی است که در قرآن کریم ذکر شده است. قرآن کریم در عصری نازل شد که هنوز بسیاری از مردم جهان بت پرست بودند و اندک ادیان توحیدی موجود در جهان به جعل، تحریف و انحراف کشیده شده بودند، اما قرآن با بیانی شیوا و کاملاً عقلانی هم وجود خداوند را به اثبات می رساند و هم اهم صفات او را مستدلانه بیان می کند. در بحث نبوت خداوند متعال فلسفه نظام نبوت را بیان می کند و هم چنین ادله و شواهد محکمی برای معاد و رستاخیز ارائه می دهد. معارفی که قرآن در این زمینه عرضه کرده است امروزه همچنان پابرجاست و هرچه زمان می گذرد این اتقان توسط پژوهش های فلسفی و کلامی تایید می شود.

۲. بخش دوم نظام تشریحی قرآن کریم است. بدون شک هر مکتبی که انگیزه ی بقا دارد، باید علاوه ی بر ارائه ی یک جهان بینی عقلانی، یک راه و روش زندگی را هم برای پیروان خود ترسیم کند. و مهمتر از آن باید این راه و روش زندگی منطبق بر آن جهان بینی باشد و گرنه پیروان به زودی تناقض در مرحله باورها با هنجارها را تشخیص داده و از آن دین رویگردان می شوند. قرآن دقیقاً همین کار را انجام داده است، یعنی یک نظام تشریحی را تدوین کرده که هم از انسجام درونی برخوردار است و هم از انسجام بیرونی که با جهان بینی خود دارد. از زمان نزول قرآن تا به امروز هیچ کس نتوانسته خدشه ای نه بر نظام اعتقادی قرآن وارد کند و نه بر نظام تشریحی آن، و هر شبهه ای که بر این دو حوزه وارد شده با پاسخ های محکم و منطقی عالمان دین مواجه شده است.

آیت الله خامنه ای (مد ظله العالی) در خصوص پاسخگویی قرآن به نیاز اعتقادی و تشریحی بشر می فرماید: «هدایت در قرآن است، اگر با قرآن اُنس گرفتیم، اگر قرآن را

درست فهمیدیم، اگر در قرآن تدبّر کردیم، آن وقت پاسخ درست به سؤالات زندگی به ما داده خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۳/۶).

۲. جاودانگی اعجاز قرآن

در ابتدای امر می‌توان گفت که جاودانگی قرآن با جاودانگی اعجاز قرآن دو مطلب متمایز است، به این بیان که مراد از اولی این است که قرآن فیزیکی که در دستان من و شماست تا روز قیامت در بین انسان‌ها موجود خواهد بود و هیچ‌گاه مانند صحف حضرت ابراهیم علیه السلام و زبور حضرت داوود علیه السلام، همه آن یا بعضی از آن از بین نمی‌رود. و مراد از دومی این است که افزون بر اینکه خود وجود خارجی قرآن تا ابد محفوظ است، قرآنیّت آن هم تا ابد دست نخورده باقی می‌ماند. به عبارت بهتر تمامی وجوهی که برای اعجاز قرآن ذکر شده است، همراه با آن باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود، یعنی نمی‌توان گفت روزی بیاید که قرآن باشد، ولی به‌طور مثال دیگر فصاحت و بلاغت آن در حد اعجاز نباشد.

اما با دقت نظر به این نتیجه می‌رسیم که مراد از هردوی جاودانگی قرآن و جاودانگی اعجاز قرآن باهم محقق می‌شود. یعنی به‌طور اساسی قرآن ماهیتی اعجاز‌آمیز دارد و نمی‌توان تصور کرد قرآنی به‌شکل فیزیکی باقی بماند، ولی قرآنیّت آن و اعجاز آن از بین رفته باشد، به این دلیل که اعجاز قرآن برآمده از همان الفاظ قرآنی است و اگر بر فرض الفاظ قرآن از نظر فیزیکی باقی بماند، تبعاً اعجاز قرآن نیز باقی مانده است. آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله) در این باره می‌فرماید: «وقتی خود آن حقیقت و پدیده یعنی قرآن معجزه است، لازمه‌اش جاودانگی است و فرق می‌کند با یک عمل معجزه‌آسا در یک زمان خاص. فرض کنید حضرت موسی علیه السلام که معجزه کرد... این معجزه یک حادثه بود و تمام شد، لکن قرآن جاودانه است. و این جاودانگی قرآن با جاودانگی دین مرتبطند و چون دین اسلام دین آخر و دین جاودانه است، پس معجزه‌ی او هم باید معجزه‌ی جاودانه و همیشگی باشد، ولذا اعجاز را در خود قرآن قرار داده‌اند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۲/۱۶).

۳. عمومیت طولی و عرضی اعجاز قرآن

برای اعجاز می‌توان به دو نحو عمومیت قایل شد:

۱. گاهی یک معجزه فقط نسبت به یک سری از افراد اعجاز خود را نشان می‌دهد و گاهی به نحوی است که تمامی مردم با هر سطح فکر و علم از اعجاز آن آگاه می‌شوند. در صورت اول معجزه دارای عمومیت عرضی نخواهد بود. به‌طور مثال اگر یک پیامبری یک مسئله‌ی پیچیده‌ی ریاضی را حل کند، مسئله‌ای که بر فرض هیچ‌کسی قبل او آن را نتوانسته حل کند و بعد او هم کسی نمی‌تواند این مسئله را حل کند، در این صورت این معجزه عمومیت عرضی ندارد؛ زیرا فقط ریاضی‌دانان می‌توانند معجزه بودن این عمل را درک کنند. اما به‌طور مثال وقتی حضرت موسی علیه السلام عصایی را از درخت می‌کند یا حضرت عیسی علیه السلام مرضی را در لحظه و بدون دارو شفا می‌دهد، همه‌ی مردم متوجه می‌شوند که این عمل فوق‌العاده است؛ زیرا به‌طور اساسی اگر متوجه نشوند، غرض از اعطای معجزه به نبی که همان هدایت مردم است محقق نمی‌شود. البته برخی اقشار مثل ساحران و پزشکان درک عمیق‌تری از این اعجاز پیدا می‌کنند. حال قرآن کریم معجزه‌ای است که اعجاز آن بر تمام مردم آشکار بوده است؛ زیرا در غیر این صورت غرض از دادن معجزه به پیامبر صلی الله علیه و آله که همانا هدایت مردم است، محقق نمی‌شود.

۲. تمام معجزاتی که در دستان انبیا ظاهر گشته است، زمان‌مند بوده است. توضیح اینکه تنها کسانی معجزه‌ی حضرت موسی علیه السلام را درک کردند که در آن مجلس کذایی فرعون حاضر بودند و دیدند که ایشان عصایی خشک را به ازدهایی ترسناک بدل کرد و انسان‌های بعد از آن واقعه تا روز قیامت، از درک مستقیم این اعجاز عاجز هستند. همین‌طور معجزات سائر انبیا و حتی سائر معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اگر آن معجزات به حد تواتر یا به حدی که اطمینان به وقوع آن حاصل شود، برای دیگران هم نقل شود برای دیگران هم سودمند است، اما همان‌طور که گفته شد هیچ معجزه‌ای غیر از قرآن قابل درک مستقیم توسط مردم غیر از زمان آن معجزه نمی‌باشد.

اما براساس فرمایش آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی) از آنجایی که قرآن خودش فی

نفسه معجزه است (و به تعبیر ما اعجاز آن از قرآنیت آن جدا نمی‌شود و این دو یکی هستند) تا وقتی که قرآنی باشد معجزه بودن آن باید باقی باشد. افزون بر اینکه فرض ما جاودانگی و جهان‌شمولگی اسلام است، بالتبع سند حقانیت این دین هم باید جاودانه (یعنی دارای عمومیت طولی) و جهانی (یعنی دارای عمومیت عرضی) باشد؛ بنابراین براساس مطالبی که در عمومیت عرضی بیان شد باید برای تمام مردم تمام دوران‌ها معجزه باشد نه تنها ادیبان و یا دانشمندان.

۴. هدف از اعطای معجزه به پیامبران

بسیاری از اندیشمندان اسلامی تصریح کرده‌اند که غرض از ارسال پیامبران هدایت بشریت به سوی کمال الهی می‌باشد (علامه حلی، ۱۳۸۲، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۱۳۴؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۶۲؛ عبده، ۱۳۷۴، ص ۱۷؛ موسوی لاری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۲). حال این هدف خداوند وقتی محقق می‌شود که مردم به پیامبران ایمان آورده و به دستورات ایشان عمل کنند. از طرف دیگر وقتی مردم به مدعی نبوت ایمان می‌آورند که شخص مدعی، بینه‌ای را بر اثبات ادعای خود اقامه کند؛ بنابراین خداوند متعال به بعضی پیامبران خود که نیاز به این اثبات دارند، معجزه عطا می‌کند تا به وسیله‌ی آن، صدق ادعای ایشان ثابت گردد. برخی پیامبران توسط پیامبر قبلی به‌عنوان پیامبر بعدی معرفی شده‌اند و برخی دیگر نیز به‌خاطر زندگی طولانی سالمی که میان مردم داشته‌اند مورد اعتماد مردم هستند، از این رو برای هدایت مردم نیازی به عرضه معجزه ندارند، گرچه برای اعتماد بیشتر ممکن است معجزاتی را هم عرضه کنند. پس هدف نهایی اعطای معجزه به پیامبران هدایت مردم است.

آیت الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) نیز ضمن اشاره به این مطلب می‌فرماید که هدف از ارسال پیامبران تکامل بشر در تمام زمینه‌های مادی و معنوی است (خامنه‌ای، ۱۴/۸/۱۳۸۰).
باتوجه به این مقدمه می‌گوییم معجزه گاهی به‌طور مستقیم این هدف را تأمین می‌کند و گاهی با واسطه. توضیح اینکه اگر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله با قدرت اعجاز سنگریزه‌ها را به سخن در بیاورد، مردم به او ایمان می‌آورند و وقتی به دستورات او عمل

کنند به هدایت رسیده و هدف خداوند محقق می‌شود، پس در این صورت هدف الهی با واسطه محقق می‌شود. مثال دیگر اینکه اگر مردم به فصاحت و بلاغت اعجاب‌انگیز قرآن پی ببرند، ایمان آورده و در صورت عمل به دستورات خداوند هدایت می‌شوند. پس در این جا نیز هدایت مردم با واسطه بود.

اما در صورت دوم مردم به‌طور دقیق به وسیله مفادی هدایت می‌شوند که همان مفاد معجزه است. این قسم منحصر در اعجاز هدایتی قرآن کریم است. توضیح اینکه وقتی مردم مطالب شگرف اعتقادی و تشریحی موجود در قرآن کریم را می‌بینند، ایمان می‌آورند و متعلق ایمان دقیقا همان چیزی است که اعجاز داشت و موجب ایمان مردم شد، از این رو واسطه‌ای در میان نیست، برخلاف بقیه‌ی انواع اعجاز که فقط شخص را به ایمان آوردن رهنمون می‌کند، ولی متعلق ایمان در جای دیگر باید جستجو بشود.

نتیجه گیری

از مطالبی که گفته شد، روشن گردید که جاودانگی قرآن و جاودانگی معجزه بودن قرآن از یک‌دیگر جدایی‌ناپذیر است و هر دو جاودانه هستند. نیز روشن شد که قرآن کریم از جهات متعدد معجزه است و معجزه آن، عمومیت طولی (فرازمانی و جاودانه) و عرضی (فرازمینی و جهان‌شمول) دارد. نیز روشن شد که از میان انواع و ابعاد اعجاز قرآن، هدایت‌بخشی قرآن بزرگترین، مهمترین و محکم‌ترین وجه اعجاز قرآن است. وجه اعجازی که اولاً دارای عمومیت طولی و عرضی به‌شکل همزمان است، ثانیاً با هدف ارسال رسل تطابق بیشتری دارد و ثالثاً به‌طور مستقیم دست بشر را در دست هدایتگر خداوند قرار می‌دهد.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم

۱. آذرشب، محمدعلی. (۱۴۰۰). خون دلی که لعل شد (مترجم: محمدحسین باتمان غلیچ). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۶ق). مناقب آل ابی طالب (ج ۲). قم: المکتبه الحیدریه.
۳. پروفیسور کیتور، <https://ejazquran14.blogfa.com/post/19>
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱). بیانات در جلسه بیست و پنجم تفسیر سوره بقره، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17179>
۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱). بیانات در جلسه بیست و هفتم تفسیر سوره بقره، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17181>
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰). دیدار جمعی از سپاهیان پاسدار و بسیجیان و خانواده‌های شهدای استان اصفهان، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11667>
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار شرکت کنندگان در مسابقات قرآن، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12866>
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33309>
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36663>
۱۰. خضری، سیداحمدرضا؛ فرهی، عبدالله. (۱۳۹۴). تطور مفهوم علم در گذر از عصر جاهلی به عصر نبوت. مطالعات تاریخ اسلام. شماره ۲۷، صص ۱۰۶-۷۹.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۰۵ق). مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطلع البقره. کویت: دارالدعوه.
۱۲. زقزوق، محمود حمدی. (۱۳۸۷). اسلام و غرب (ج ۱، مترجم: حجت الله جودکی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶). سیمای عقائد شیعه. تهران: نشر مشعر.
۱۴. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷). دانش نامه کلام اسلامی. قم: موسسه امام صادق ع.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور (ج ۴). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإقتان فی علوم القرآن (ج ۳). بیروت: دار الكتاب العربي.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۰). ترجمه تفسیر مجمع البیان (ج ۱، مترجم: سیدهاشم رسولی محلاتی). تهران: انتشارات فراهانی.
۱۹. عبده، محمد. (۱۳۷۴). ترجمه رساله التوحید (مترجم: عبدالله احمدیان). سقز: انتشارات سقز.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۳۲۱). مصباح کفعمی. تهران: چاپخانه مدرسه فخریه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۵۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۴). تهران: صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). وحی و نبوت. تهران: صدرا.
۲۵. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). علوم قرآنی. تهران: سمت.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۱۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۷. موسوی لاری، مجتبی. (۱۴۲۹ق). اصول عقائد (ج ۱). قم: مرکز نشر ثقافه السلامیه فی العالم.

۲۸. هاشمی، احمد. (۱۳۸۸). جواهرالبلاغه. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۲۹. هاشمی، سیدعلی. (۱۳۹۷). اعجاز هماهنگی قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

* The Holy Quran

1. Abduh, M. (1995). *Translation of Risalat al-Tawhid* (A. Ahmadian, Trans.). Saqqez: Saqqez Publications. [In Persian]
2. Allameh Helli, H. Y. (2003). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
3. Azarshab, M. A. (1980). *The Blood of My Heart Became a Ruby* (M. H. Batman Ghelich, Trans.). Tehran: Islamic Revolution Publications. [In Persian]
4. Hashemi, A. (2009). *Jawahir al-Balaghah*. Qom: Management Center of Qom Seminary. [In Persian]
5. Hashemi, S. A. (2018). *The Miracle of the Harmony of the Holy Quran*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
6. Ibn Shahr Ashub, M. A. (1956). *Virtues of the Family of Abu Talib* (Vol. 2). Qom: Al-Maktabah al-Haydariyyah. [In Arabic]
7. Kaf'ami, I. A. (1942). *Misbah Kaf'ami*. Tehran: Fakhrieh School Printing House. [In Arabic]
8. Khamenei, S. A. (1992). *Statements in the Twenty-Fifth Session of the Interpretation of Surah Al-Baqarah*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17179> [In Persian]
9. Khamenei, S. A. (1992). *Statements in the Twenty-Seventh Session of the Interpretation of Surah Al-Baqarah*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17181> [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (2001). *Meeting with a Group of IRGC Members, Basijis, and Families of Martyrs from Isfahan Province*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11667> [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (2011). *Statements in a Meeting with Participants of the Quran Competition*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12866> [In Persian]

12. Khamenei, S. A. (2016). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33309> [In Persian]
13. Khamenei, S. A. (2017). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36663> [In Persian]
14. Khezri, S. A. R., & Farahi, A. (2015). The Evolution of the Concept of Knowledge from the Age of Ignorance to the Age of Prophethood. *Islamic History Studies*, 27, 79–106. [In Persian]
15. Ma'arefat, M. H. (2000). *Quranic Sciences*. Tehran: SAMT. [In Persian]
16. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vol. 50). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
17. Makarem Shirazi, N., et al. (1992). *Tafsir Nemouneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
18. Motahhari, M. (1997). *Collected Works* (Vol. 4). Tehran: Sadra. [In Persian]
19. Motahhari, M. (2013). *Revelation and Prophethood*. Tehran: Sadra. [In Persian]
20. Mousavi Lari, M. (2008). *Principles of Beliefs* (Vol. 1). Qom: Center for Islamic Culture Publications. [In Arabic]
21. Professor Kitmor. Retrieved from <https://ejazquran14.blogfa.com/post/19>
22. Raghیب Isfahani, H. (1984). *Introduction to Comprehensive Interpretations with the Exegesis of Al-Fatihah and the Beginning of Al-Baqarah*. Kuwait: Dar al-Da'wah. [In Arabic]
23. Sobhani, J. (2007). *The Image of Shi'a Beliefs*. Tehran: Nashr Mash'ar. [In Persian]
24. Sobhani, J. (2008). *Encyclopedia of Islamic Theology*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]

25. Suyuti, A. A. B. (1984). *Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur* (Vol. 4). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
26. Suyuti, A. A. B. (2000). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
27. Tabarsi, F. I. H. (1971). *Translation of Tafsir Majma' al-Bayan* (Vol. 1, S. R. Mahallati, Trans.). Tehran: Farahani Publications. [In Persian]
28. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
29. Zagzoug, M. H. (2008). *Islam and the West* (Vol. 1, H. Joudaki, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]



An Explanation of the Miraculous Nature of the Holy Quran in the Thought of Imam Khamenei

Ahmad Fasihi Akhlaqi¹

Received: 2024/04/01 • Revised: 2025/02/03 • Accepted: 2025/02/09 • Published online: 2025/04/09



Abstract

The Holy Quran is an enduring miracle and a steadfast pillar of Islam across time and space. The study of the Quran's miraculous nature is an external Quranic science that has drawn the attention of many scholars. Imam Khamenei, as a contemporary innovative and insightful scholar, has frequently addressed the miraculous aspects and wonders of the Quran in various contexts. Given the diversity of perspectives on the interpretation of the Quran's miraculousness, it is essential to examine how the Supreme Leader of the Islamic Revolution conceptualizes this phenomenon. Employing a descriptive-analytical approach and utilizing library and software resources, this study seeks to answer the question: What is the nature of the Quran's miraculousness in the thought of Imam Khamenei? The hypothesis suggests that, in his view, the Quran is an eternal miracle that responds to humanity's fundamental needs throughout history and in all aspects of life. An analysis of Ayatollah Khamenei's statements reveals that miracles are real phenomena beyond ordinary human comprehension, and that God has equipped His messengers with miracles aligned with their respective eras to convince people and establish divine truth. The Holy Quran, in line with Islam's universal and perpetual mission, is

1. Ph.D. Student, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. fasihi7276@gmail.com

* Fasihi Akhlaqi, A. (2024). An Explanation of the Miraculous Nature of the Holy Quran in the Thought of Imam Khamenei. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(21), pp. 68-101.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.68808.1291>

presented as the Prophet Muhammad's (PBUH) comprehensive and everlasting miracle. It manifests multiple dimensions of miraculousness: its linguistic beauty represents an unparalleled artistic masterpiece, and its structure—characterized by rhythm, resonance, coherence, and harmony—demonstrates an extraordinary composition. Moreover, its eloquent and sublime expressions encompass principles that ensure human prosperity and well-being, maintaining their freshness and relevance across generations.

Keywords

Holy Quran, Imam Khamenei, Quranic Miracle, Linguistic Artistry, Principles of Life.



بيان إعجاز القرآن الكريم في فكر آية الله الخامنئي (دام ظله)

أحمد فصیحی أخلاقی

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٤/٠١ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٠٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٩ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

إن القرآن الكريم معجزة باقية وسندا ثابتا للإسلام عبر الزمان والمكان، وتعد معجزة القرآن من العلوم غير القرآنية التي استحوذت على اهتمام كثير من الباحثين. لقد أوضح الإمام الخامنئي، الذي يعد من أكثر العلماء المعاصرين إبداعاً وبصيرة، معجزات القرآن وعجائبه في مناسبات مختلفة. ونظراً لاختلاف وجهات النظر في تفسير إعجاز القرآن، فإن تفسيره في نظر قائد الثورة الإسلامية مهم وجدير بالملاحظة. وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي والأدوات المكتبية والبرمجية، يسعى هذا المقال للإجابة على سؤال ما هو وجه إعجاز القرآن الكريم في فكر الإمام الخامنئي؟ والفرضية هنا هي أن القرآن الكريم من وجهة نظره كان ولا يزال معجزة أبدية تستجيب للاحتياجات الأساسية للإنسانية عبر التاريخ وفي كافة مجالات الحياة الواسعة. تشير الأبحاث التي أجريت على كلمات آية الله خامنئي إلى أن المعجزات ظاهرة حقيقية لها عوامل خارجة عن فهم البشر العاديين، وأن الله زود رسله بمعجزات تناسب مع عصرهم من أجل إقناع الناس وإثبات شرعيته. وفقاً لرسالة الإسلام العالمية والدائمة، فقد تم تقديم القرآن الكريم باعتباره معجزة شاملة وخالدة للنبي الكريم ﷺ، ذات أبعاد مختلفة؛ فهو عمل فني فريد في جماله

١. طالب دكتوراه، جامعة المصطفى، قم، إيران. fashihi7276@gmail.com

* أخلاقی، أحمد فصیحی. (٢٠٢٤م). بيان إعجاز القرآن الكريم في فكر آية الله الخامنئي (دام ظله)، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(٢١)، صص ٦٨-١٠١.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68808.1291>

اللفظي وأناقته، وفي صياغته وتركيب جملته، وله لحن، ورنين، ونظام، وأسلوب خاص. وهذه الكلمات البليغة والجميلة تحتوي على قواعد تجلب السعادة والصحة للمجتمع البشري وتكون دائماً طازجة ومثمرة.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، الإمام الخامنئي، إيجاز القرآن، الفن الكلامي، قواعد الحياة.



تبیین اعجاز قرآن کریم در اندیشه امام خامنه‌ای (دام‌ظله)

احمد فصیحی اخلاقی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰



چکیده

قرآن کریم معجزه ماندگار و پشتوانه استوار اسلام در گستره زمان و پهنه مکان است. اعجاز قرآن یکی از علوم برون قرآنی است که همت پژوهشگران بسیاری بدان عطف شده است. امام خامنه‌ای که از دانشمندان نواندیش و ژرف‌نگر معاصر است، در فرصت‌های گوناگون به تبیین اعجاز قرآن و شگفتی‌های آن پرداخته است. با توجه به ناهمگونی دیدگاه‌ها در تفسیر اعجاز قرآن، تبیین آن در نگره‌ی رهبر انقلاب اسلامی بایسته است. این نوشتار با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ی نرم‌افزاری در پی پاسخ‌بدین پرسش است که اعجاز قرآن کریم در اندیشه امام خامنه‌ای چیست؟ فرض بر آن است که قرآن از نظرگاه ایشان یک معجزه جاوید و پاسخگوی نیازهای اساسی بشر در همه تاریخ و نسبت به همه صحنه‌های وسیع زندگی بوده و هست. پی‌جوی‌های انجام شده در گفتارهای آیت‌الله خامنه‌ای حکایت از آن دارد که اعجاز یک پدیده واقعی و دارای عوامل فراتر از درک بشر عادی است و خداوند فرستاده‌های خویش را به منظور اقناع مردم و اثبات حقانیت خویش، مجهز به معجزه هم‌سو با زمان‌شان می‌کرد. قرآن کریم به تبع رسالت عالم‌گیر و دائمی اسلام، به‌عنوان معجزه‌ی جامع و جاوید پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معرفی شده است که دارای ابعاد گوناگون است؛ در جمال و زیبایی لفظی یک اثر هنری

۷۲
مطالعات قرآنی

سال دهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳ (پیاپی ۲۱)

fasihi7276@gmail.com

۱. دانشجوی مقطع دکتری، جامعه المصطفی، قم، ایران.

* فصیحی اخلاقی، احمد. (۱۴۰۳). تبیین اعجاز قرآن کریم در اندیشه امام خامنه‌ای (دام‌ظله). فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۶۸-۱۰۱.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68808.1291>

بی نظیر و در عبارت بندی و جمله پردازی دارای آهنگ، طنین، نظم و نسق خاص است. همین الفاظ رسا و زیبا در بردارنده ی قواعد سعادت بخش و سلامت آفرین برای جامعه ی بشری بوده و همواره از تازگی و زاینده گی برخوردار است.

کلیدواژه ها

قرآن کریم، امام خامنه ای، اعجاز قرآن، هنر لفظی، قواعد زندگی.

مقدمه

یکی از دانش‌های برون‌قرآنی، علوم قرآن است و اعجاز یکی از جستارهای مهم آن به‌شمار می‌رود که یک حقیقت ماوراءالطبیعی و دارای اسباب پنهان است. پیامبران الهی در مسیر ایفای نقش خود با سلیقه‌ها، افکار و بینش‌های گوناگون مواجه می‌شدند. آنان پس از دعوت مردم به حق، درپاره‌ی از زمان‌ها جهت اثبات حقانیت دعوت خویش و اقناع افکار مردم از معجزه یاری می‌جستند، تا انسان‌ها از شرک و آلودگی فکری به سوی توحید و طهارت روحی هدایت یابند. به تعبیر یکی از دانشمندان «رساندن پیام الهی به بشر بایستی با استدلال همراه باشد، تا با فهم آن را بپذیرد، حال اگر برای فهمیدن و پذیرفتن او، برهان به علت پایین بودن ذهن‌ها کافی نبود، آوردن معجزه لازم می‌باشد تا عقل‌های بشر را خاضع کنند.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶)؛ بنابراین، هدف از آوردن معجزه اقناع‌سازی و باورمندسازی جهت هدایت بشر است. اعجاز قرآن از دیرباز تاکنون محور توجه قرآن‌پژوهان است. آیت‌الله خامنه‌ای که از فقیهان و مفسران چیره‌دست معاصر بوده و از مهارت ادبی و ذایقه‌ی هنری و شعری نیز برخوردار است، اعجاز قرآن را دقیق‌تر و روزآمدتر بیان کرده است؛ از این‌رو گردآوری و تحلیل منطق فکری ایشان در این زمینه دارای اهمیت دوچندان است. نگارش پیش‌رو با مراجعه به بیانات رهبر انقلاب و نیز نظر به نگرش‌های برخی نویسندگان قرآنی، به پرسش‌های از قبیل چیستی، ابعاد و کارکردهای اعجاز قرآن کریم در نظام فکری امام خامنه‌ای پاسخ می‌دهد.

۱. پیشینه

اعجاز قرآن کریم از مباحث بنیادین دانش تفسیر، کلام و علوم قرآن است و آثاری بسیاری پیرامون آن تولید شده است که فهرست و بررسی آن‌ها پژوهشی جداگانه می‌طلبد. به‌عنوان مثال «المجید فی إعجاز القرآن المجید» اثر زملکانی، «البیان فی تفسیر القرآن» اثر آیت‌الله خویی، «التمهید فی علوم القرآن» نگارش آیت‌الله معرفت، نمونه‌ای از آثار دانشمندان علوم قرآنی در حوزه اعجاز است. بسیار از مفسران نیز ذیل آیه ۲۳ و

۲۴ سوره بقره به بحث اعجاز قرآن پرداخته‌اند. رهبر معظم انقلاب در جلسات ۲۳، ۲۵ و ۲۷ تفسیر سوره بقره و جلسات انس با قرآن، اعجاز قرآن و عرصه‌های آن را مطرح و نکات ظریفی را مطرح کرده است؛ بنابراین اعجاز قرآن دارای پیشینه پژوهشی غنی است؛ اما نوشته‌ی که نگرش مقام معظم رهبری در این زمینه را گردآورده باشد، یافت نشد. بدین جهت وجهه‌ی همت این قلم جمع‌آوری، تنظیم و تحلیل بیانات و اشارات ایشان درباره‌ی اعجاز قرآن کریم است و در این راستا از روش توصیفی-تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ی و نرم‌افزاری بهره گرفته است.

۲. مفهوم‌شناسی اعجاز

اعجاز، مصدر باب افعال از ماده «عجز» در لغت به معنای ضعف و ناتوانی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۵۸؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۸۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۵)؛ درنگ کردن و تأخیر داشتن (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۵۳؛ ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۸۳)؛ پایان و مؤخر چیزی (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۸۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۵۳)؛ فوت و از دست رفتن (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴، ص ۲۴) است. «اعجاز» در لغت به معنای «یافتن عجز» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۳) یا «ایجاد عجز» (طریحی، ۱۳۷۵ق، ج ۴، ص ۲۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۴۷) در طرف مقابل است. موضوع اعجاز از موضوعات کلامی است که همواره مورد گفت‌وگوی دانشمندان بوده است (ر.ک: طوسی و حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸). معجزه امر خارق‌العاده‌ی است که دارای سه ویژگی است:

۱. معجزه‌گر: آورنده‌ی معجزه باید مدعی منصب الهی و تحدی‌کننده باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲) و مغلوب واقع نشود (خویی، بی‌تا، ص ۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۱۱۵-۱۱۶)؛
۲. خود معجزه: معجزه باید خارق‌عادت باشد، پس از ادعای منصب الهی واقع شود (خویی، بی‌تا، ص ۳۵)، محال عقلی یا محال نقلی نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۰) و از امور شر نبوده و مطابق با ادعا باشد. (طوسی، علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۰) و مغلوب واقع نشود (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

۳. مخاطبان معجزه: مخاطب معجزه باید قدرت درک معجزه را داشته و از آوردن مثل آن ناتوان باشد (خوبی، بی‌تا، ص ۳؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). اینک که مفهوم معجزه روشن شد، مؤلفه‌های مطرح شده از سوی امام خامنه‌ای در حوزه اعجاز قرآن، مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

۳. اعجاز و اصل علیت

هستی بر اساس نظام علیت استوار است. هیچ پدیده‌ی بدون علت نمی‌باشد. معجزه نیز یک پدیده است پس باید علت داشته باشد؛ اما علت آن در زمان خود فراتر از درک بشر است. آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه می‌گوید: «معجزه فعل و انفعالی است که از قانون الهی در طبیعت خارج نیست؛ اما بشریت آن قانون را نشناخته - لاقول در هنگام وقوع - و توانایی ایجاد آن فعل و انفعال را ندارد، بلکه تنها اثر آن قانون (فعل و انفعال) را احساس می‌کند و می‌بیند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶) ایشان می‌افزاید: «...هر پدیده‌ای که به شکل معجزه آسا اتفاق می‌افتد، حتماً یک علتی دارد؛ اگرچه با آن علت ظاهری همخوان نبوده و برای ما ناشناخته است». ایشان در پاسخ بدین سؤال که مگر می‌شود ما یک علتی را نشناخته باشیم، می‌فرماید: «بشر علت و معلول‌های کمی را در دنیا شناخته‌اند. برای مثال ما قانون جاذبه و قانون الکتریسته و... را کشف کردیم. قانون جاذبه که با نیوتن متولد نشد، بلکه میلیاردها سال از اول عمر جهان طبیعت، وجود داشت و انسان‌ها آن را کشف نکردند...؛ بنابراین امروز نیز قوانین بی‌نهایت زیادی وجود دارد که کشف نشده است؛ زیرا دانش بشر روزبه‌روز پیش می‌رود، اگر همه‌ی علت‌ها را کشف کرده بودیم، پیشرفت دانش بشر و افزایش کشفیات معنا نداشت. البته هیچ استبعادی ندارد که زمانی اراده‌ی خداوند بر روشن کردن علل معجزات تعلق گیرد...» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۳۰).

از نگاه رهبر معظم انقلاب «کشف علت معجزه، آسیبی به معجزه بودن آن نمی‌رساند؛ زیرا چه معجزه‌ی بالاتر از اینکه انسانی فی‌المثال حضرت موسی علیه السلام کاری را انجام دهد که دانش بشری بعد از سه هزار سال بتواند به راز آن پی‌برد؟ این

خودش معجزه بزرگی است...» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶)؛ بنابراین «معجزه نقض قانون علیت نیست، اما نقض روال طبیعی عملکرد قانون هست، یعنی عملکرد این قانون طبیعی به طور طبیعی عوض شده و آن شکلی که این کار، طبیعی انجام می‌گرفت، نقض شده و این مانعی ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). برخی نظریه پردازان دیگر نیز به این نکته توجه کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۱ و ۹۳). علامه طباطبایی می‌نویسد: تبدیل شدن عصا به اژدها محال عقلی نیست، ولی نیازمند علل و شرایط زمانی و مکانی مخصوصی است (تدریجی بودن حوادث طبیعی)؛ لیکن در مسیر معجزه، نیازی به این شرایط پیچیده و مدّت دار نیست، زیرا «علة العلل» که همان اراده‌ی خداست، همه‌ی آن تأثیرهایی را که می‌بایست در طول قرن‌ها انجام پذیرد، در یک آن، به کار می‌اندازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۵)، یعنی آورنده معجزه از راه علل خفیه‌ی غیبیه نفسیه که در کار است و از آن‌ها خبر دارد، پدیده را ایجاد می‌کند و این کار از بشر عادی ساخته نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۱ و ۹۳). آیت‌الله جوادی آملی در تبیین سازگاری معجزه با نظام علیّت می‌نویسد: در اعجاز «طفره» نیست؛ هر امر ممتدی اعم از اینکه امتداد آن زمانی، مکانی، جوهری یا وجودی باشد، اول، وسط و آخر دارد، اگر موجودی این امر ممتد را طی کند و از اول به آخر برسد حتماً وسط را هم طی کرده است. طفره یعنی اینکه متحرکی از مبدئی به مقصدی برسد، ولی بین مبدأ و معاد را طی نکند، طفره مستحیل است. در هیچ امری از جمله اعجاز طفره رخ نمی‌دهد و همه چیز براساس علت و اسباب خود صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۹۶-۹۷).

براساس آنچه گذشت می‌توان گفت: معجزه پدیده‌ی خارق‌العاده و دارای علل خفیه است که در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد و بشر قادر به درک آن نیست؛ زیرا در ظاهر با علل و اسباب طبیعی ایجاد نمی‌شود؛ اما خارج از نظام علیت نبوده و ناقض آن نیست.

۴. اعجاز و سحر

پدیده‌ها و رفتارهای خاصی وجود دارد که همچون معجزه دارای عوامل ناشناخته و

نامأنوس هستند و در نگاه اول برخلاف روال طبیعی ظهور می‌یابند؛ همانند سحر، شعبده و... حال سؤال آن است که تفاوت معجزه و سحر در چیست؟ آیت‌الله خامنه‌ای با عرضه نمونه‌های تاریخی از معجزه و سحر و استناد به آیات قرآن، دو تمایز میان آن دو قایل شده است.

الف) معجزه، ارائه‌ی یک حقیقت و واقعیتی است که بیننده از آن واقعیت فقط خود آن پدیده را می‌بیند و علل آن را درک نمی‌تواند؛ مثلاً حضرت موسی علیه السلام وقتی عصا را به سنگ زد، آن سنگ حقیقتاً شکافته شد و از آن دوازده چشمه‌ی جوشان آب بیرون آمد که هر کس از آن آب می‌خورد احساس رفع عطش می‌کرد، یعنی مواد آب وارد بدنش می‌شد و هیچ توهمی برایش وجود نداشت؛ اما سحر، ارائه یک امر خیالی باطل و یک امر دروغین است که به‌صورت واقعیت نشان داده می‌شود. مثل آن ریسمان‌ها و عصاهای سحری فرعون که وقتی آن عصاها و ریسمان‌ها را روی زمین ریختند کسانی که مشاهده می‌کردند به نظرشان می‌رسید آن ریسمان‌ها و عصاها حرکت می‌کنند، درحالی که در واقع حرکت نمی‌کردند، لکن تأثیر سحر در چشم بینندگان، حرکت ریسمان‌ها را تداعی می‌کرد، و لذا قرآن می‌گوید: بر اثر سحر آن ساحران آن‌ها به خیالشان می‌رسید که این‌ها دارند حرکت می‌کنند (طه، ۶۶)؛ از این رو قرآن می‌فرماید: این عمل یک حیل‌گری جادوگرانه بود و واقعیتی نداشت. (طه، ۶۹) (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۳۰) پس معجزه حقیقتی است دارای تأثیر مستقیم و حقیقی؛ اما سحر تصرف در قوه خیال است که اثر آن نیز خیالی و تخیلی است. حتی اگر اثر واقعی هم بر انسان گذارد، این اثر به صورت غیرمستقیم و از طریق تأثیرگذاری در قوه خیال است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

ب) معجزه قابل تعلیم و تعلم نیست؛ اما سحر قابل تعلیم و تعلم است (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۳۰) به بیان دیگر؛ معجزه یک پدیده شهودی است و تنها با تهذیب نفس و قداست روح و ارتباط با قدرت خداوند به دست می‌آید؛ اما سحر یک عمل حصولی و فکری است که با آموزش و تمرین حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴). نتیجه آنکه، معجزه به دلیل مبادی و اهداف خود، دارای ویژگی‌های است که

موجب تمایز آن از امور مشابه می‌شود. معجزه یک حقیقت ناشی از طهارت روح و دارایی اثر واقعی است، درحالی که سحر و شعبده، یک خیال باطل و دارای اثر کاذب و غیر مستقیم است.

۵. اعجاز و تناسب آن با زمان

رساندن هر پیامی ابزار مناسب، تأثیرگذار و هماهنگ با عصر خودش را می‌طلبد. مبارزه‌ای اثربخش خواهد بود که سلاح و روش آن از نوع سلاح و روش دشمن؛ اما در سطح بالاتر باشد تا بتوانند بر آنان فائق آید. امام خامنه‌ای مسئله‌ی هم‌نوایی معجزه با زمان خود را با استناد به معجزات حضرت موسی علیه السلام، حضرت عیسی علیه السلام و قرآن کریم این‌گونه بیان می‌دارد: «در زمان حضرت موسی علیه السلام بازار کارهای خارق‌العاده و جادوگری رواج زیادی داشته و سحره با کارها و تردستی‌های عجیبی که می‌کردند اذهان انسان‌ها را به خودشان جذب می‌کردند. حضرت موسی علیه السلام هم با معجزه که در نگاه عامیانه و سطحی میان آن و سحر شباهتی وجود داشت، به میدان آمد و آنان را به مبارزه طلبید. زمان حضرت عیسی علیه السلام دوران رونق و رواج دانش پزشکی و پدید آمدن پزشکان بزرگ و معروف دنیا بود، و مایه‌های پزشکی و شفا دادن بیماران رایج بوده است، لذا معجزه آن حضرت برای قانع کردن و گرفتن میدان از دست طرف دیگر، به حسب بینش سطحی و عامیانه شبیه کار همان‌ها بود، آن‌ها مریض را معالجه می‌کردند، حضرت عیسی علیه السلام مریض را معالجه می‌داد، یا مثلاً کور مادرزاد را بینا می‌کرد و یا مرده را زنده می‌کرد، یعنی چیزی در همان میدان، منتها در سطح بالاتر. در محیط نزول قرآن؛ آن چیزی که مایه‌ی تفاخر حساب می‌آمد سخن و سخنوری بود، یعنی هنر مهم بزرگان قبایل و حتی شاهزاده‌ها و امیرزادگان عربی آن دوران، سخنوری بود. مردم عرب، مردم با ذوق، شعرفهم و شعرشناس بودند، در مقابل شعر به هیجان می‌آمدند و تحت تأثیر قرار می‌گرفتند.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶)؛ از این رو حکمت الهی اقتضا نمود تا پیامبر صلی الله علیه و آله را با معجزه‌ی بیان و بلاغ خارق‌العاده قرآن مفتخر کند، به طوری که چیره‌دستان عرب در برابر فصاحت و اسلوب قرآن زانوی عجز بر زمین زنند و خود را

در برابر بلاغت و حلاوت قرآن در مانده بینند و به وحی بودن آن اعتراف کند (خوئی، بی تا، ص ۴۱).

رهبر انقلاب تأکید می کند: «همه‌ی معجزه‌های که نسبت به فن رایج زمان خود میدان داری، تحدی و مبارزه طلبی می کند؛ هر چند به نظر عامیانه هم سطح و هم سنخ همان فن رایج است؛ اما یک تفاوت جوهری با آن کارها دارد که خود اهل فن (ساحر، پزشک و سخنور و...) آن را می فهمند...؛ بین شفا دادن کور مادرزاد با شفا دادن کسی که چشم داشته و نابینا شده تفاوت زیاد است... همچنان زبان شناسان دوران پیامبر ﷺ می دانستند که سخن قرآن یک چیز فوق العاده‌ای است و از نوع کار آن‌ها نیست، لذا ایمان می آوردند؛ مگر اهل عناد و لجاجت» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). روایات نیز بر همین نظریه دلالت دارند؛ چنانچه امام رضا علیه السلام در بیان چرایی تفاوت معجزات انبیا می فرماید: معجزه هر پیامبری متناسب و هماهنگ با دانش و فن رایج زمان خودش است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۴). از نگاه قرآن پژوهان علت این هماهنگی آن است که دانشمندان، غیربشری بودن معجزه را سریع تر درک کرده و در برابر آن خضوع و به حقانیت آن اعتراف کنند (خوئی، بی تا، ص ۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۴-۱۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۲).

حاصل آنکه پیامبران برای اثبات حقانیت خود، در مقابل دشمنان لجوج و تردیدکنندگان دعوت حق، گاهی از امور غیرعادی یاری می گرفتند و معجزه از سنخ همان دانش رایج و فن مرسوم، اما در سطح بالاتر می آوردند تا دانشمندان با درک غیرطبیعی بودن آن، به صدق مدعی نبوت، اعتراف کنند. قرآن کریم نیز با توجه به رواج زبان و ادبیات در عصر نزول، در اوج فصاحت و بلاغت نازل شد.

۶. اعجاز و تحدی قرآن کریم

گفتمان‌های فطرت‌محور و مکاتب حق‌بنیان همواره در قله‌های رفیع پیروزمندی قرار داشته و با تکیه بر پایه‌های استوار خود بدون ترس و هراس داعیه خویش را فریاد زده و مخالفان خویش را به محاجه و مبارزه فراخوانده است. قرآن کریم که از منشأ الهی و معارف هدایت‌گر و سعادت‌بخش برخوردار است، ضمن دعوت همگان به پذیرش و

بهره‌گیری از این اقیانوس عظیم، فرصت معارضه و همانندآوری را برای ستیزه‌گران فراهم ساخته است که تاکنون هیچ پاسخ درخور دریافت نکرده است. این عجز و ناتوانی معاندان، بهترین دلیل بر حقانیت و اعجاز جاودانه قرآن است.

امام خامنه‌ای با تکیه بر آیه ۲۳ و ۲۴ سوره بقره می‌فرماید: «در این دو آیه یک اتمام حجت و سخن راه‌گشا است برای کسانی که در مقابل دعوت اسلام لجاجت و سرکشی از خود نشان می‌دهند، یا کسانی که حقیقتاً در شک و تردید به سر می‌برند و در واقع راه را جستجو می‌کنند.» از نگاه ایشان «تحدی قرآن یک فراخوان فراگیر بوده و شامل همه‌ی بشریت در طول تاریخ می‌شود شمول افرادی (اسراء، ۸۸)، شمول زمانی (بقره، ۲۴)، شمول احوالی (اطلاق آیات). اگر کسی به مضمون این دو آیه توجه داشته باشد و عمل نکند، همان خاصیت شک‌زدایی را خواهد داشت، لذا مخاطب فقط کفار صدر اسلام نیستند.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲). دیگر دانش‌وران نیز به این موضوع تأکید دارند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲). آیت‌الله خامنه‌ای مخاطبان دعوت اسلام را دو گروه لجاجت‌گران و تردیدداران دانسته، می‌فرماید: «افراد و جریان‌های لجاجت‌پیشه و بهانه‌گیر، به آسانی و با هیچ استدلالی نمی‌توانند حقیقت را ببینند و لجاجت خود را کنار گذارند؛ یعنی... حب آن باورهای پوسیده‌ی به ارث رسیده‌ی قدیمی و احساسات نفسانی... نمی‌گذارد شک خودش را با این چیزها زایل کند؛ زیرا شک او ناشی از ندانستن نیست... تا با ابزار دانستن برطرف شود. از این رو قرآن می‌گوید: «اگر در این شکی که دارید دنبال پیدا کردن حقیقت هستید» (بقره، ۲۴) راهش این است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲). این مفسر نونگر قرآن در بیان حالت افرادی که دچار شک و تردید هستند می‌فرماید: «اگر مخاطب صادق و حقیقت‌جوی قرآن در اینکه واقعاً این کتاب از سوی خداست شک دارد، چنانچه این راهی را که قرآن در مقابل او می‌گذارد بپیماید، شک و تردیدش به طور قهری بر طرف خواهد شد... یاد کرد این نکته در این‌گذر مناسب است که از نگاه امام خامنه‌ای «تحدی قرآن نسبت به کارشناسان و دانشمندان است نه عوام مردم، به همین جهت آیه نمی‌گوید حتماً شخص خودت بیاور، بلکه می‌گوید: برو چیره‌دستان سخنور را پیدا کن و از آن‌ها بخواه تا یک

سوره مثل این سوره درست کنند و بیاورند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲)؛ زیرا توده‌ی مردم قدرت مبارزه علمی و فرهنگی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲). از دید رهبر انقلاب «آیات تحدی نسبت به کسانی که واقعاً شک دارند و می‌خواهند مطلب برایشان روشن بشود اتمام حجت و در مقابل دشمنان عنود و لجوج تحدی است، ولذا نسبت به همه تحدی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲). آیت الله جوادی آملی تحدی قرآن را در قالب قیاس و برهان تبیین کرده است؛ یعنی اگر این کتاب، کلام الهی نباشد پس کلام بشری است و اگر بشری باشد، سایر افراد بشر هم باید بتوانند مثل آن را بیاورند؛ اگر نتوانستند مثل آن را بیاورند، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستند، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که ادعای نبوت آورنده‌ی خویش را به اثبات می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

۷. اعتراف دانشمندان به عجز از هم‌آوردی با قرآن کریم

مقام معظم رهبری پس از بیان مطالبی در مورد تحدی می‌فرماید: «۱۴۰۰ سال است که تحدی قرآن به قوت خودش باقی است و تاکنون هیچ‌کسی نتوانسته بدان پاسخ دهد، بلکه کسانی از قبیل ابن ابی العوجاء چیزهایی از خودشان ساختند؛ اما هیچ داوری آورده او را، هم‌وزن سخن قرآن ندانست. ولذا وقتی یک نفر اهل فن بگوید چنین چیزی در طول این چهارده قرن پیدا نشده خیلی مهم است!» ایشان می‌افزاید: «سرشناسان ادب عرب نه فقط نتوانستند این کار را بکنند، بلکه در مقابل این درخشش و نفوذ دعوت پیغمبر ﷺ، آنچنان در ماندند که به زور (تبلیغات منفی) متوسل شدند». (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲) آیت‌الله معرفت نیز به این مسئله اشاره کرده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۰). سیوطی تصریح می‌کند که عرب عصر نزول که در میان خود فصیحان و ادیبان چیره‌دست داشتند، حریص‌ترین مردمان به خاموش کردن نور قرآن بودند، اگر توان مقابله و معارضة داشتند، حتما هم‌آوردی می‌کردند تا حجت را قطع کنند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

از دید رهبر انقلاب اعتراف اهل فن به عجز در برابر قرآن چیزی مهم و نشان‌دهنده‌ی اعجاز آن است. ایشان می‌فرماید: «نویسنده و شاعر فصیح بزرگ مسیحی به نام

شبلې شمیل، قصیده‌ی مفصلی درباره‌ی قرآن و درباره‌ی پیغمبر ما دارد که یک بیتش این است: «إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ لَمْ أَدِينْ بِدِينِهِ هَلْ أَكْفُرُنَّ بِمُحْكَمِ الْآيَاتِي» یعنی من اگر چه به دین او اعتقادی ندارم، اما آیا می‌توانم کفر بورزم به این آیات محکمه قرآن. او یک عرب مسیحی است که به قرآن اعتقادی ندارد؛ اما می‌گوید من حقایق قرآن را نمی‌توانم انکار کنم. یا توماس کارلایل انگلیسی که ظاهراً اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ می‌زیسته، درباره‌ی قرآن کتاب دارد و مفصل حقایق قرآن را گفته... یا همین جان دیون پورت انگلیسی معروف که کتابش بنام «عذر تقصیر به پیشگاه محمد» ترجمه شده، همه‌ی این‌ها غیر مسلمان و مسیحی هستند و چون خودشان اهل دانش و بینش هستند وقتی نگاه می‌کنند به حقایق قرآن و محکمت آیات این کتاب، می‌بینند و تشخیص می‌دهند که این حقایق مربوط به ذهن محدود بشر نیست، ولذا غیر قابل انکار است و این خود بر اعجاز قرآن دلالت دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). آیت الله مصباح یزدی نیز در همین زمینه می‌نگارد: شهادت ادیبان بزرگ عرب از صدر اسلام تا کنون، بر فوق توان بشر بودن فصاحت و بلاغت قرآن، بهترین دلیل بر خدایی بودن قرآن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۰).

بر پایه آنچه گذشت می‌توان گفت: از دید رهبر معظم انقلاب تحدی قرآن کریم و عجز و درماندگی بشر از معارضه و هم‌آوردی با آن، بهترین دلیل بر وحی‌انیت و اعجاز قرآن است؛ زیرا به اعتراف دانشمندان لطافت‌ها و ظرافت‌های لفظی و ادبی و نیز محتوای غنی، ژرف و جامع قرآن کریم، از حیظه قدرت محدود بشر بر نمی‌آید.

۸. جاودانگی اعجاز قرآن کریم

جامعیت محتوایی و ظرافت لفظی قرآن کریم، عقل بشری را به حیرت واداشته و عاجز ساخته است، تا آن‌جا که به‌رغم همه‌ی عنادها و تلاش‌ها، کسی نتوانسته سخنی در وزن قرآن به میدان آورد. در نتیجه باید گفت قرآن معجزه‌ی جاوید اسلام است. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در این باره چنین است: «لازمه معجزه بودن قرآن، جاودانگی است. اعجاز قرآن، با یک عمل معجز‌آسا در یک زمان خاص فرق می‌کند. مثلاً معجزات

حضرت موسی علیه السلام مربوط به یک زمان خاص بود و تمام شد؛ اما قرآن معجزه جاودانه است؛ زیرا اسلام، دین جاودانه است. پس معجزه بودن قرآن حتی بعد از گذشت چهارده قرن همچنان به قوت خود باقی است.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶) سیوطی با تمسک به خاتمیت دین اسلام، بر جاودانگی اعجاز قرآن این گونه استدلال می‌کند: معجزه انبیا سلف بیشتر از امور حسی و موقت بوده؛ اما معجزه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با توجه به خاتمیت و ابدیت شریعت اسلام عقلی، ادراکی و جاودانی می‌باشد. خارق‌العاده بودن اعجاز قرآن، در اسلوب، بلاغت و اخبار از غیب همیشگی است، پس هیچ عصری از اعصار نمی‌گذرد مگر اینکه قسمتی از آنچه خبر از وقوعش داده آشکار می‌گردد که بر صحت ادعای قرآن دلالت کند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۳۸). به بیان کوتاه‌تر؛ خداوند قرآن را معجزه ماندگار قرار داد تا برهانی بر صدق شریعت ماندگار بوده و برای آینده‌گان حجت باشد (خونی، بی‌تا، ص ۴۵). جاودانگی اعجاز قرآن و تناسب معجزه با زمانه، می‌طلبد تا قرآن کریم نسبت به هر زمانی پیش‌قدم و پاسخ‌گو باشد، یعنی در زمان کنونی که دوران شکوفایی علم است، قرآن باید در بعد علمی معجزه بوده و در جهان علم دست برتر را داشته باشد. امام خامنه‌ای می‌فرماید: «ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد... باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو و پیدا کرد.» (خامنه‌ای، دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور ۱۳۸۷/۰۷/۲۸) ایشان در حوزه علوم طبیعی می‌فرماید: «آن روزی که قرآن فرمود: «...وَمَا بَثِّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ...» (شورا، ۲۹)؛ یعنی خدا جنبندگان را در زمین و آسمان قرار داد، بشر در آسمان جنبنده‌ای را نمی‌دید. ظاهراً آسمان یک سقفی بود با میخ‌های نورانی که همان ستاره‌ها باشند و از جنبنده در آنجا خبری نبود. اما امروز که بشر آسمان را کشف می‌کند، فرضیات بشری خبر از وجود موجودات و شرایط زیستی در بعضی از کرات دیگر می‌دهد. این فرضیه که موجودات کرات دیگر ممکن است دانش پیشرفته داشته باشند، ممکن است یک روزی کشف بشود، لکن وقتی کشف شد معجزه بودن قرآن را که هزاران سال قبل آمده یک حقیقتی را که بشر، حتی به مغزش هم خطوط نمی‌کرد، به این روشنی بیان کرده از بین نمی‌برد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶).

کوتاه سخن: معجزه دو نوع است؛ موقت و دائم. معجزات انبیا گذشته متناسب با شریعت‌شان، موقت و منحصر به زمان و مکان خود بوده است؛ اما اعجاز قرآن به تبع خاتمیت اسلام، دائمی است تا در همه تاریخ و برای همه نسل‌ها، دلیلی بر درستی اسلام باشد. بدین سبب خداوند اعجاز را در قرآن قرارداد و آن را جاودانه گردانید.

۹. وجوه اعجاز قرآن کریم

آنچه در عصر نزول و قرن‌ها بعد از آن شهره بود، اعجاز قرآن در ساحت فصاحت و بلاغت و زیبایی‌های لفظی بود؛ اما در سده‌های اخیر خارق‌العاده بودن قرآن در ابعاد دیگر نیز مورد توجه پژوهش‌گران قرآنی قرار گرفته است. برخی متفکران در این زمینه می‌نویسد: اعجاز قرآن منحصر به اعجاز ادبی نیست؛ بلکه برای هر کسی به تناسب توانایی و تخصص او معجزه است؛ برای بلیغان در بلاغت، برای قانون‌گذاران در تقنین، برای سیاستمداران در سیاست و... و برای همه جهانیان معجزه است از نظر مطالبی که بدان‌ها راه نتوانند یافت، مانند: پیشگویی غیبی، معارف عالی و حقایق والا (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۰؛ معرفت، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴).

۹-۱. اعجاز قرآن از نظر آورنده‌ی آن

از هر زاویه به قرآن چشم بدوزیم، خارق‌العاده بودنش آشکار و هویدا است. یکی از ابعاد اعجاز قرآن، از نظر آورنده آن است. اینکه یک فرد مدرسه نرفته، معلم ندیده، خط ننوشته، کتاب نخوانده و به تعبیر علامه طباطبایی انسانی که تمام عمرش را در حضور قوم بی‌تمدن و فرهنگ سپری کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۰) متنی را عرضه دهد که در همه جهات در اوج باشد و هیچ اثری در تراز آن یافت نشود، نمایان‌گر اعجاز و خارق‌العاده بودن آن است.

آیت الله خامنه‌ای با تکیه بر ائمه بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از وجوه اعجاز قرآن را اثبات و چنین بیان می‌دارد: «کسی که خواندن و نوشتن نمی‌دانسته و در عین حال متنی را ارائه می‌دهد که در قله‌ی فصاحت و بلاغت است، نشانه‌ی بر معجزه بودن آن متن

است؛ از طرفی دیگر اگر پیامبر ﷺ مکتب رفته بود و خواندن و نوشتن می دانست، مردم گمان می کردند که قرآن رونوشتی از کتب آسمانی پشین و کتب معارفی دیگر است (عنکبوت، ۴۸)؛ اما وقتی آن حضرت اُمّی بوده، راهی برای چنین شبهه و اشکالی باز نمی ماند. پس ارائه مطالبی دارای کمال زیبایی و بلاغت از سویی کسی که خواندن و نوشتن را نیاموخته، خود معجزه بزرگ است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۳۰). پیامبر ﷺ خود فرمود: من مدّت‌ها پیش از نزول قرآن، در میان شما زندگی کرده‌ام (و هرگز ادعای رسالت نداشته‌ام) آیا هیچ تعقل نمی کنید؟! (یونس، ۱۶) آن حضرت در طول این ۴۰ سال نه سخن علمی به میان آورد، نه یک بیت شعر سرود و نه یک سطر نثر نوشت؛ اما پس از چهل سال، ناگهان سخنانی آورد، که بزرگان عرب در مقابلش زانو زدند، و فصیحان و بلیغان آن روزگار در برابرش فرو ماندند. آن گاه سخنان خویش را در دنیا منتشر ساخت؛ اما هیچ دانشمند فرزانه و اندیشمند نابغه جرأت مبارزه و معارضه با آن را در خود نیافت (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۳)؛ زیرا این کتاب مالا مال از معارف عقلی و دقایق علمی و فلسفی است، به طوری که متفکران شرق و غرب عالم را مهیوت و متحیر ساخته است. این تفوق بر افکار و اندیشه‌ها تا قیامت ادامه خواهد داشت که خود از بزرگترین جنبه‌های اعجاز قرآن مجید است (خوئی، بی تا، ص ۴۸)؛ بنابراین آوردن کتابی با این ویژگی از سوی فردی اُمّی با آن خصوصیات و سوابق، خارج از توان بشر بوده و جز به اراده و قدرت الهی (اعجاز) میسر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۶۴).

۹-۲. اعجاز لفظی قرآن کریم

الفاظ و کلمات ابزار انتقال پیام به مخاطب است. انتخاب واژه‌ها و ترکیب آنها در چگونگی تفهیم تأثیر بسزایی دارد. خداوند حکیم معارف و حقایق بس عمیق و گسترده را از عالم معنی به عالم لفظ تنزل داده و در صحیفه به اسم قرآن در اختیار بشریت قرار داده است. در گزینش و چینش کلمات قرآن به گونه‌ای عمل شده که هیچ بشری یارای مقابله با آن را نداشته و نخواهد داشت. به دیگر بیان، قرآن یک معجزه ادبی است که فصاحت آن در حد اعلا و بلاغت و رسایی آن بی مانند است. همین خصوصیت قرآن،

همگان را شگفت زده و از آوردن آن مانند آن عاجز و ناتوان ساخته است. امام خامنه‌ای که در عرصه شعر و ادبیات تخصص دارد، اعجاز لفظی قرآن را در زیبایی الفاظ، آهنگین بودن و نظم و نسق آن می‌داند.

۹-۳. زیبایی لفظی قرآن کریم

رهبر انقلاب که در زیبایی‌شناسی داری مهارت است، با بیان اینکه قرآن معیار استاندارد زبان عربی است، الفاظ قرآن را معجزه و رباینده‌ی دل‌ها می‌داند. ایشان در مورد الفاظ قرآن می‌فرماید: «الفاظ قرآن زیباترین الفاظ است، همه فصحا و بلغای عرب که پیرامون علوم مختلف ادبی عرب کتاب نوشتند، در جاهای مختلف به قرآن استشهاد می‌کنند یعنی هر جا که می‌خواهند زیبایی جمله یا عبارتی را ثابت کنند استدلال می‌کنند به آیه قرآن؛ یعنی قرآن معیار و استاندارد زبان عرب است و هیچ کس تردید ندارد که وقتی چیزی در قرآن آمد، در اوج زیبایی، صحت و اتقان است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶)، ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «همین زیبایی لفظی موجب شد، آن کسانی که دل‌هایشان را بر روی قرآن قفل زده و بسته بودند و حاضر نبودند مفاهیم قرآن را در هنگام نزول بفهمند، استفاده و قبول کنند، در مقابل زیبایی معجز‌آسای این الفاظ درماندند. الفاظ قرآن، خود یک معجزه است. قرآن شعر نیست، نثر هم نیست؛ اما هم زیبایی بهترین شعر را و هم زیبایی بهترین نثر را دارد. وزن هم گاهی در بعضی از آیات قرآن هست؛ اما زیبایی لفظی قرآن با وزن نیست؛ آنجایی که وزنی هم وجود ندارد، زیبایی لفظی قرآن، انسان را مجذوب می‌کند ... و دل انسان را می‌زباید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۸)، آیت‌الله معرفت نیز این مطلب را بیان کرده است (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۷). از نگاه رهبر انقلاب یکی از ابعاد عظمت قرآن جمال و زیبایی لفظی آن است: «قرآن یک اثر هنری بی‌نظیر است... عرب‌ها، که هم موسیقی الفاظ را می‌فهمیدند، هم با زبان ادب آشنا بودند، ناگهان دیدند یک پدیده هنری فوق‌العاده آمد که شبیه آن را نشنیده‌اند. این همان چیزی است که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳) «أُنِيقٌ» یعنی آن زیبایی شگفت‌آور و حیرت‌انگیز» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۰۲/۱۶). فخر رازی نیز با

تأکید می‌گوید: قرآن در نهایت وجوه فصاحت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۸).
محصول سخن آنکه قرآن برای انتقال مفاهیم، زیباترین الفاظ را برگزیده است تا آنجا که کلمات و جملات قرآن معیار سنجش زبان عرب قرار گرفته است. این جمال لفظی، قرآن را به یک اثر هنری بی‌نظیر در تاریخ تبدیل کرده است تا آنجا که دل‌ها را ربوده و قلب‌ها را ناخودآگاه تسخیر می‌کند.

۹-۴. آهنگین بودن قرآن کریم

یکی از جنبه‌های اعجاز لفظی قرآن موسیقی و آهنگ آن است. در بینش امام خامنه‌ای قرآن یک سخن آهنگین، بدون سبک آهنگ شعری است. ایشان می‌فرماید: «قرآن سخن آهنگین است و یک طنین ویژه، آهنگ خاص و نظم و نسق خاصی در همه‌ی عبارات، جملات و کلمات قرآن وجود دارد و هیچ آیه‌ای از آیات قرآن را انسان پیدا نمی‌کند که این خصوصیت را نداشته باشد. البته وزن مخصوصی ندارد. این آهنگ غیر از اوزانی است که در اشعار عرب یا فارسی، یا اشعار اروپایی یا اشعار انگلیسی هست؛ بلکه یک شکل خاص و یک آهنگ ویژه است که با خواند قرآن حس می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). ایشان می‌افزاید: «موسیقی کلمات قرآن، آنجایی هم که حتی وزن ندارد، یک چیز عجیب و بسیار گوش‌نواز است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۲۱). آیت الله مصباح یزدی نیز در این مورد چنین اظهار می‌دارد: آهنگ ویژه قرآن از آغاز نزول تاکنون مورد توجه بوده تاحدی که توجه مخالفان قرآن و نیز دانشمندان دیگر ادیان را به خود جلب کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۰)؛ بنابراین یکی از ابعاد اعجاز لفظی، آهنگین بودن عبارت و موسیقی گوش‌نواز قرآن است.

۹-۵. نظم و نسق قرآن کریم

از دیگر ساحت‌های اعجاز ادبی قرآن نظم و نسق ویژه آن است. با اینکه قرآن از حروف و کلمات معمولی زبان عرب تشکیل شده است؛ اما نظم خاص و تألیف منحصر به فرد آن در ترکیبات کلامی معجزه و غیرقابل تقلید و معارضه است. رهبر معظم

انقلاب در این مورد می‌فرماید: «کیفیت نظم و نسق بیان قرآنی یک کیفیت ابتکاری است، نه شعر است و نه نثر. گاهی یک وزن گونه در آن وجود دارد، اما وزنش مثل وزن شعر با آن اوزان و ترتیب خاص نیست. یک چیزی شبیه قافیه در آخرش هست؛ اما نه مثل قافیه شعر، بلکه با همان نظم و نسق «إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۸۴) یا «إِنْ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده، ۱۰۵) و... (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۰۲). بسیاری از دانشمندان علوم قرآن نظم و تألیف ویژه قرآن را عامل مصونیت آن از هماوردی و معارضه می‌دانند. سیوطی از قول ابوبکر القاضی می‌نویسد: اعجاز قرآن در نظم، تألیف و ترتیبی است که با نظم معتاد در کلام عرب و با شیوه‌های خطابی آن‌ها متفاوت است و همین موجب سلامت آن از معارضه شده است. ایشان می‌افزاید: نحوه نظم قرآن الگو و نمونه ندارد که طبق آن عمل گردد، و پیشوایی ندارد که به آن اقتدا شود تا همانند آن آورد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۴۲). از نگاه زملکانی وجه اعجاز به تألیف مخصوص قرآن مربوط می‌شود؛ مفردات آن از لحاظ ترکیب و توازن در حد اعتدال است، و مرکبات آن از نظر معنی در اوج است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۴۳). ابن عطیه نیز گوید: اعجاز قرآن به نظم، صحت معانی و فصاحت پیاپی الفاظ آن می‌باشد، و این ناشی از احاطه علمی خداوند به همه‌ی امور است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۲). به بیان دیگر: قالب و محتوای قرآن به گونه‌ای است که جز با علم و قدرت ویژه خداوندی تحقق نمی‌یابد و از این روست که بشر تاکنون نتوانسته همانندش را بیاورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۵). در نتیجه؛ نظم، نسق، تألیف و ترکیب الفاظ و گزاره‌های قرآن به‌رغم اینکه از الف‌بای معمولی زبان عرب شکل یافته است، بی‌مانند بوده و موجب سلامت آن از هماوردی شده است.

۹-۶. همه‌جانبه بودن اعجاز لفظی

اعجاز ادبی قرآن همه‌جانبه است؛ یعنی در هر ساحت و عرصه که وارد شده است به زیبایی سخن گفته است. امام خامنه‌ای در این بخش می‌فرماید: «در باب شعر: شعرای عرب می‌گویند اوج شعری فلان شاعر آن جایی است که راجع به جنگ سخن می‌گوید، اما اوج شعری فلان شاعر دیگر، آن وقتی است که در بزم سخن می‌گوید و...

در فارسی هم همین طور است؛ مثلاً لحن فردوسی حماسی، و لحن سعدی حکمت‌آمیز و تخصص حافظ غزل است - هر کدام وقتی از آن حوزه بیرون می‌آید تا وارد حوزه دیگر بشود-، شعرش از اوج می‌افتد. لکن قرآن این طور نیست و در همه‌ی بخش‌ها آن روح زیبایی خودش را دارد، یعنی آنجا که آیات عذاب را بیان می‌کند درست مثل همان جایی است که نعیم بهشت را بیان می‌دارد... یعنی میدان‌ها، صحنه‌ها و ساحت‌های مختلف، هیچ تفاوتی نمی‌کند در اینکه لفظ زیبا باشد...» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶).

۹-۷. اعجاز معنوی قرآن کریم

قرآن مجید، افزون بر اعجاز بیانی، در ساحت مفاهیم و معانی نیز معجزه است. رهبر معظم انقلاب اسلامی که خود شاعر و ادیب است، برای بیان اینکه قرآن معانی واقعی و حقیقی را در قالب زیباترین الفاظ جایی داده و این یک معجزه است، به شعر مثال زده، می‌فرماید: «زیباترین شعر آن است که خیال‌آمیزترین و از واقعیت دورترین باشد. می‌گویند چرا نظامی گنجوی در مثنوی‌های پنجگانه (خمسه‌ی نظامی)... مثلاً به سراغ خسرو و شیرین و اسکندرنامه رفته؟ و آدم حکیمی مثل نظامی چرا به سراغ داستان پیغمبران... نرفته؟ جواب می‌دهند که اگر می‌خواست سراغ آن حقایق تاریخی و مقدس برود نمی‌توانست خیال‌انگیزی کند؛ اما در باب خسرو و شیرین هر چیزی به ذهنش بیاید که می‌توانی زیباتر تصویر کنی میدان آزاد است. اگر بخواهند متن واقع را بیان کنند نمی‌توانند شعر بگویند.» آیت‌الله خامنه‌ای با بیان این تمثیل به‌جا، اعجاز معنوی قرآن را این گونه تبیین می‌کند: «اما قرآن آن اوج زیبایی و هنری‌اش مَرّ واقعیت است، یعنی متن واقع، بدون یک ذره خیال‌پردازی بیان شده است و این از آن جهات معنوی اعجاز قرآن است که امکان ندارد بشر بتواند به این زیبایی دور از دروغ‌پردازی و خیال‌بافی سخن بگوید و تمام داستان‌های قرآن همین طور است!» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶). از دید امام خامنه‌ای «فصاحت و بلاغت بی‌مانند قرآن بستر دست‌یابی به آن فضای بوستانِ پُربرکت و پُرشکوه معارف قرآنی است. به هر میزان که لفظ قرآن زیبا است، هزاران برابر، معانی و معارف آن زیباتر است. در هر عصری، اگر انسانی که با مسائل زندگی سروکار دارد و

با قرآن ارتباط نزدیک داشته باشد، معجزه قرآن را درمی‌یابد. به نظر من ما امروز معجزه معارف قرآنی را بیشتر از آن‌هایی که هزار سال قبل بودند می‌توانیم درک کنیم. در این دنیای پیچیده، طوفانی و سرشار از معضلات، قرآن وقتی وارد میدان می‌شود و حرف می‌زند «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»، آدم این را حس می‌کند که واقعاً «یهدی لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ» (اسراء، ۹) «(خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۸). قرآن کریم با تعالیم برهانی، عقلی، عدالت‌محور و دوری از افراط و تفریط، جامعه‌ی منحط عرب را متحول ساخت و یک امت عزیز به وجود آورد (خوئی، بی‌تا، صص ۶۱-۶۲). این تحول همه‌جانبه و شگفت‌انگیز به فضل معارف و حیانی قرآن صورت پذیرفت که از عهده هیچ بشری بر نمی‌آید. اعجاز معنوی قرآن دارای ساحت‌ها و ابعاد گوناگون است. در بینش امام خامنه‌ای جهات ذیل جزء اعجاز معارفی قرآن است.

۹-۸. عمق و پایان ناپذیری قرآن کریم

از آغاز نزول قرآن تاکنون متفکران پرشماری، به تفسیرنویسی و پژوهش‌های قرآنی مشغول بوده و هستند؛ اما هیچ‌یک به انتهای معارف قرآنی دست نیافته است و این نشان‌گر عمق و گستردگی مفاهیم قرآن و بیان‌گر اعجاز آن است. آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «قرآن یک گنجینه‌ی تمام‌نشده است. قرآن از لحاظ کمیت محدود است؛ اما وقتی انسان در آن غور می‌کند، می‌بیند واقعاً تمام نمی‌شود. هرکسی با درون قرآن آشنا باشد و در آن تدبر و تفکر کند، می‌بیند «بحر لایفنی» است که هرچه در آن فرو می‌رود به عمق آن نمی‌رسد. حتی عارفان بالله و علمای بزرگ و ائمه هدی علیهم‌السلام می‌گویند هرچه غور می‌کنیم می‌بینیم عمق آن پایان ندارد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۱۶)، «بلکه نکته‌ی جدید و مطلب بدیعی به دست می‌آید و بر فهم درست قبلی افزوده می‌شود... قرآن کتابی است که برای همه‌ی نسل‌ها و عصرها حرف دارد و هیچ‌گاه تکراری و کهنه نمی‌شود و این یکی از تمایزهای قرآن با سایر متون است که می‌تواند به اعجاز قرآن دلالت کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۲/۳۰). از نگاه رهبر انقلاب همین جامعیت، پایان‌ناپذیری و تازگی قرآن موجب شده که این مصحف شریف تا ابد، معارف مورد نیاز برای زندگی

را به دست دهد. یعنی قرآن باید بتواند و می‌تواند درباره‌ی آن صحنه‌ی وسیع و گستره زندگی انسان، پاسخ بدهد و به معارف بلند الهی راهنمایی کند. البته این، با تفقه و تطهیر قلب حاصل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۰۱/۱۴).

ایشان در توضیح همین خصوصیت قرآن می‌فرماید: «هدایت قرآن به یک منطقه‌ی محدودی از زندگی بشر اختصاص ندارد؛ بلکه قرآن مشرف به همه گستره عظیم صحنه زندگی و میدان حضور بشر است؛ از عروج معنوی و جوار الهی انسان بگیرد تا اداره جوامع انسانی، اقامه عدل، رفتارهای مدیریتی برای اداره جوامع بشری و دفع دشمنان گوناگون، یا رفع دشمنی‌ها، تا اخلاق، تا خانواده، (فرقان، ۷۴؛ نور، ۳۲)، تا مسئله‌ی آرامش و سکون روحی و فرونشاندن تلاطم‌های درونی (فتح، ۲۶)، تا توصیه به علم و شناخت طبیعت (هود، ۶۱)، تا رفتارهای فردی انسان (لقمان، ۱۸ و ۱۹) و... همه این عرصه‌های زندگی مورد هدایت قرآن است. چقدر غافلند کسانی که خیال می‌کنند قرآن به مسائل زندگی، سیاست، اقتصاد و حکومت کار ندارد؛ درحالی که بخش عمده‌ی قرآن راجع به زندگی اجتماعی است.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۰۱/۲۵).

در پایان می‌تون گفت؛ قرآن کریم، کتابی است که بشریت نه تنها از معارضه با آن ناتوان است؛ بلکه از فهم و کشف تمام معانی آن نیز عاجز است. از نگاه امام خامنه‌ای، قرآن کتابی است جامع و پایان‌ناپذیر که برای همه ادوار تاریخی و همه نسل‌ها حرف داشته و تمام صحنه عظیم زندگی بشر را دربر می‌گیرد.

۹-۹. استحکام قواعد قرآنی

قوانین بشری همواره با تغییر و تحول و آزمون و خطا همراه است؛ زیرا وضع‌کنندگان آن احاطه علمی بر مبادی قواعد و مصالح و مفاسد واقعی انسان و جهان ندارد، با اینکه هیئت قانون‌گذار از برجسته‌گان و زبده‌گان یک جامعه برگزیده می‌شود. از آنجایی که پیش‌گیری از معضلات و انحطاط اجتماعی لازم است، می‌بایست قوانین حاکم بر جامعه از استواری و استحکام برخوردار باشند و چنین قانونی پدید نمی‌آید جز از عالم به غیب و شهود. قرآن کریم که از محضر خداوند علیم و حکیم فرود آمده است

دارای قواعد مستحکم و هماهنگ با مصالح واقعی بشر است. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نگارد: «قوانین قرآنی مبتنی بر توحید، فطرت، نوامیس طبیعت و اخلاق پسندیده است؛ بدین جهت همواره ثابت بوده و باگذر زمان و تحول مکان دچار اضطراب و دیگرگونی نمی‌شود؛ اما قوانین بشری براساس تحول اجتماعی تدوین شده و معنویت، اخلاق، قوانین فطرت و نوامیس طبیعت را از نظر دور داشته‌اند، بدین سبب همواره با تزلزل و تحول همراه است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶۳).

آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «قرآن کتاب زندگی است. اگر آحاد بشر قواعد زندگی را با قرآن تطبیق بکنند، سعادت دنیا و آخرت نصیب آنها خواهد شد. قرآن افزون بر آنکه کتاب علم و معرفت و یک سرچشمه‌ی تمام‌نشدنی است، دستورات کاربردی برای زندگی دارد؛ یعنی محیط زندگی را آباد می‌کند، زندگی را از امنیت، سلامت و آسایش برخوردار می‌سازد. «يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده، ۱۶) انسان‌ها در طول تاریخ دست به گریبان ظلم، تبعیض، جنگ، ناامنی و لگدمال شدن ارزش‌ها بوده‌اند، امروز هم هستند؛ راه علاج این‌ها قرآن است. یعنی جوامع بشری اگر به دستورات کاربردی قرآن عمل بکنند، بدون تردید از همه این مشکلات نجات پیدا خواهند کرد. در همین ظاهر قرآن شگفت‌انگیز و زیبا است (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۸) برای کسانی که اهل نگاه زیباشناسانه هستند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۲/۰۶).

بنابراین «عزت، رفاه، پیشرفت مادی و معنوی، اخلاق نیک، سلطه و غلبه بر دشمنان در سایه‌ی قرآن است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۴/۳۱). امام خامنه‌ای در بیان‌های گوناگون، قواعد زندگی ساز قرآن را تبیین کرده است، ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود برخی از قواعد قرآن را این‌گونه برشمرد: «ارائه تفسیر صحیح از زندگی در مقابل تفسیرهای مادی‌گرایانه (بقره، ۲۰۰ و ۲۰۱)، ارائه چگونگی به مصرف رساندن ثروت (قصص، ۷۷ و ۷۸)، تنظیم مناسبات اجتماعی است (حجر، ۱۲)، رعایت عدالت و انصاف با دشمن (مائده، ۸)، گفتار سدید و از روی علم (اسراء، ۳۶)، اعتماد نکردن به ظالمان (هود، ۱۱۳). (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۰۲/۰۶)، موارد شمرده شده بخش اندکی از موضوعات انبوهی است که در قرآن

مورد گفت و گو قرار گرفته است. آیت الله خوئی نیز با برشمردن تعدادی از مسائل مطرح شده در قرآن، می‌فرماید: «قرآن در همه این مسائل، بهترین و جالب‌ترین حقایق را به بشر عرضه کرده است؛ حقایقی که خلل، فساد و بطلان هرگز بر آنها راه ندارد و کوچک‌ترین اشکال و ایرادی متوجه آنها نمی‌باشد. این چیزی است که ذاتاً برای بشر امکان‌پذیر نیست و کسی نمی‌تواند در هر مورد جزئی و کلی قانون‌گذاری کند و این قانون برای همیشه و تا ابد زنده و بی‌نقص و عیب باشد، مخصوصاً اگر این افراد از میان ملت بی‌علم و دانش برخیزد که کوچک‌ترین آشنایی با این گونه معارف و حقایق نداشته باشد (خوئی، بی‌تا، ص ۶۸)؛ بنابراین قرآن کریم با خواستگاه و حیانی خود در برگیرنده‌ای قواعد خلل‌ناپذیر و راه‌گشا برای بشریت در طول تاریخ و پهنه‌ی مکان است.

نتیجه‌گیری

اعجاز قرآن کریم، گواه روشنی بر حقانیت نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و دلیل جاودانه بودن دین اسلام است. در این مورد سخن بسیار گفته شده است؛ اما دیدگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی که یکی از صاحب‌نظران برجسته حوزه قرآن‌پژوهی است، لطافت و جایگاه ویژه دارد. بدین جهت این نوشته نظرگاه ایشان در مورد معجزه بودن قرآن را جمع‌آوری و تحلیل کرده است. جست‌وجو در گفتارهای امام خامنه‌ای در این حوزه مطالب ذیل را پدید آورد:

۱. معجزه واقعه‌ی خارق‌العاده و دارای اسبابی است که بشر عادی توانایی درک و تحلیل آن را ندارد؛ بنابراین معجزه خارج از نظام علیت نبوده و ناقض آن نیست؛
۲. پدیده معجزه به دلیل مبادی و اهداف خود، دارای ویژگی‌های است که موجب تمایز آن از امور مشابه می‌شود. معجزه یک حقیقت ناشی از طهارت روح و دارای اثر واقعی است در حالی که سحر و شعبده و مانند آن، یک خیال باطل و دارای اثر کاذب و غیر مستقیم است؛
۳. تحدی و هم‌اوردطلبی قرآن کریم و عجز و درماندگی بشر از معارضه با آن، بهترین دلیل بر وحی بودن قرآن است؛ زیرا به اعتراف دانشمندان، لطافت‌ها

وظرافت‌های لفظی و ادبی و نیز محتوای غنی، ژرف و جامع قرآن، در علم و قدرت محدود بشر نیست؛

۴. پیامبران برای اثبات حقانیت خود، در مقابل خصوم لجوج و تردید کنندگان دعوت حق، گاهی از امور غیرعادی یاری می‌گرفتند و معجزه‌ی از سنخ دانش رایج و فن مرسوم؛ اما در سطح بالاتر می‌آوردند تا دانشمندان با درک غیر طبیعی بودن آن، به اعجاز و صدق نبوت مدعی اعتراف کنند.

۵. معجزات انبیا گذشته متناسب با شریعت‌شان، موقت و منحصر به زمان و مکان خود بوده است؛ اما اعجاز قرآن به تبع خاتمیت اسلام دائمی است؛

۶. قرآن کریم برای انتقال مفاهیم، زیباترین الفاظ را برگزیده تا آنجا که کلمات و جملات قرآن معیار سنجش زبان عرب قرار گرفته است. این جمال لفظی، موسیقی گوش‌نواز، نظم و تألیف بی‌مانند قرآن دل‌ها را ربوده و قلب‌ها را تسخیر می‌کند؛

۷. جامعیت، پایان‌ناپذیری، تازگی و قواعد مستحکم و زندگی‌ساز قرآن، این کتاب را به معجزه‌ی جاودانه تبدیل کرده است که برای همه‌ی ادوار تاریخی و همه‌ی نسل‌ها حرف داشته و همه‌ی صحنه‌ی عظیم زندگی بشر را در بر می‌گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۲۰ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴، چاپ سوم). بیروت: دارالکتب اسلامیة.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۹، چاپ سوم). بیروت: دارصادر.
۳. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ قرآن در قرآن (چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۵. جوهری، اسماعیل ابن حماد. (۱۴۰۴ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة (ج ۳، چاپ سوم). بیروت: دارالعلم.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱). بیانات در جلسه بیست و پنجم تفسیر سوره بقره، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17179>
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱). بیانات در جلسه بیست و سوم تفسیر سوره بقره، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17178>
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱). بیانات در جلسه بیست و هفتم تفسیر سوره بقره، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17181>
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸). بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن پژوه کشور، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259>
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33309>

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیانات در دیدار هیئت علمی و دست‌اندرکاران برگزاری همایش ملی «فقه هنر»، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری:
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31931>
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42448>
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹). بیانات در دیدار قاریان، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20482>
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45426>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47709>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983>
۱۷. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی‌تا). البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۲۶ق). مفردات ألفاظ القرآن (چاپ پنجم). قم: ذوی القربی.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن (ج ۲، محقق: زم‌ملی، فواز احمد). بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۲). اعجاز قرآن. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۴، چاپ سوم). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر (تفسیر العیاشی) (ج ۱، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی). تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۱۰ق). العین (ج ۱، چاپ دوم). قم: هجرت.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی (ج ۲). قم: دارالهجرة.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۸). قرآن‌شناسی (ج ۱، چاپ هفتم، محقق: محمود رجبی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸). التمهید فی علوم القرآن (ج ۴). قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

1. 'Ayyashi, M. I. M. (1960). *Al-Tafsir (Tafsir al-'Ayyashi)* (Vol. 1, S. H. R. Mahallati, Ed.). Tehran: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
2. Fakhr Razi, M. I. (1999). *Al-Tafsir al-kabir (Mafatih al-ghayb)* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
3. Farahidi, K. I. A. (1989). *Al-'Ayn* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]
4. Fayumi, A. I. M. (1984). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir lil-Rafi'i* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
5. Ibn 'Atiyyah, A. G. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
6. Ibn Faris, A. (2000). *Mu'jam maqayis al-lughah* (Vol. 4, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
7. Ibn Manzur, M. I. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vol. 9, 3rd ed.). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
8. Javadi Amoli, A. (2002). *Thematic Interpretation of the Holy Quran: The Quran in the Quran* (3rd ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
9. Jawhari, I. I. H. (1984). *Al-Sihah - Taj al-lughah wa sihah al-'Arabiyyah* (Vol. 3, 3rd ed.). Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
10. Khamenei, S. A. (1992). *Statements in the 23rd Session of the Exegesis of Surah al-Baqarah*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17178>] [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (1992). *Statements in the 25th Session of the Exegesis of Surah al-Baqarah*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17179>] [In Persian]

12. Khamenei, S. A. (1992). *Statements in the 27th Session of the Exegesis of Surah al-Baqarah*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17181>] [In Persian]
13. Khamenei, S. A. (2009). *Statements in a Meeting with a Group of Female Quranic Scholars*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8259>] [In Persian]
14. Khamenei, S. A. (2016). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33309>] [In Persian]
15. Khamenei, S. A. (2019). *Statements in a Meeting with the Scientific Committee and Organizers of the National Conference on "Fiqh and Art."* Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31931>] [In Persian]
16. Khamenei, S. A. (2019). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42448>] [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (2020). *Statements in a Meeting with Quranic Reciters*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20482>] [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (2020). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45426>] [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (2021). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47709>] [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (2022). *Statements in the Gathering of Intimacy with the Holy Quran*. Retrieved from [<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49983>] [In Persian]

21. Khoei, S. A. (n.d.). *Al-Bayan fi tafsir al-Quran*. Qom: Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]
22. Kulayni, M. I. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 1, A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
23. Ma'refat, M. H. (2009). *Introduction to Quranic Sciences* (Vol. 4). Qom: Al-Tamhid Cultural Publishing Institute. [In Persian]
24. Mesbah Yazdi, M. T. (2019). *Quranic Studies* (Vol. 1, 7th ed., M. Rajabi, Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Press. [In Persian]
25. Raghib Esfahani, H. (2005). *Mufradat alfaz al-Quran* (5th ed.). Qom: Dhawi al-Qurba. [In Arabic]
26. Suyuti, A. A. (2000). *Al-Itqan fi 'ulum al-Quran* (Vol. 2, F. A. Zumrali, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
27. Tabatabai, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi tafsir al-Quran* (Vol. 1, 2nd ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamiyyah lil-Matbu'at. [In Arabic]
28. Tabatabai, S. M. H. (1983). *The Miraculous Nature of the Quran*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
29. Tarihi, F. (1996). *Majma' al-bahrayn* (Vol. 4, 3rd ed.). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]
30. Tusi, K. N., & Hilli, H. I. Y. (1986). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i'tiqad*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]



The Accountability of Animals from the Perspective of the Holy Quran: Focusing on Verses Related to Animals

Mohammad Ebrahim Nataj¹

Received: 2024/08/06 • Revised: 2024/09/29 • Accepted: 2025/02/16 • Published online: 2025/04/09



Abstract

The accountability of animals is a topic that requires thorough investigation into its scientific foundations, as well as relevant Quranic verses and narrations. Such research enhances our understanding and deeper knowledge of narrations and verses concerning resurrection, as well as verses and hadiths related to the will, choice, and glorification of animals. Therefore, this study, employing a descriptive-analytical approach and referencing the interpretative perspectives of prominent exegetes, seeks to examine whether animals are accountable for their actions. Given that, according to certain Quranic verses, animals possess awareness, perception, will, choice, glorification, and resurrection—albeit within the limits of their existential capacity—and that birds, insects, and other creatures enjoy these attributes within their own existential ranks, it seems that animals should bear certain responsibilities in their worldly lives. This is because all the conditions and attributes necessary for accountability exist within them, albeit at a lower level compared to human beings.

Keywords

Accountability, Resurrection, Resurrection Verses, Animal Accountability, Animal Resurrection.

1. Assistant Professor, Payame Noor University, Tehran, Iran. Mohamad.nataj@pnu.ac.ir

* Nataj, M. E. (2024). The Accountability of Animals from the Perspective of the Holy Quran: Focusing on Verses Related to Animals. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(21), pp. 102-130.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69658.1321>



تكليف الحيوان من منظور القرآن الكريم استناداً إلى الآيات المتعلقة بالحيوان

محمد إبراهيم نتاج^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٨/٠٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٩/٢٩ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

إن تكليف الحيوان موضوع يحتاج إلى بحث وتدقيق في الأسس العلمية والآيات والروايات المتعلقة به. يساعدنا مثل هذا البحث في فهم أفضل ومعرفة أعمق لأحاديث وآيات الحشر، وكذلك الآيات والأحاديث المتعلقة بالإرادة والحرية وتسبيح الحيوانات؛ لذلك تسعى هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ومن منظور تفسيري لبعض المفسرين البارزين، إلى دراسة وتحليل السؤال: هل للحيوانات واجبات وتكليف؟ مع العلم بأن الحيوانات، بحسب بعض الآيات القرآنية، لها الوعي، والذكاء، والإرادة، والاختيار، والتسبيح، والبحث، وهذه الأمور محدودة بقدرتها الوجودية وبحسب آيات القرآن فإن الطيور والحشرات والحيوانات لها هذه الصفات في مرتبتها الوجودية، ويبدو أن هذه المخلوقات، بالنظر إلى الصفات المذكورة أعلاه، لا بد أن يكون لها واجبات في حياتها الدنيوية؛ لأنهم يمتلكون كافة الشروط والصفات اللازمة للقيام بالمهمة، وإن كانت هذه الشروط والصفات بلا شك أدنى من البشر.

الكلمات الرئيسية

التكليف، الحشر، آيات الحشر، تكليف الحيوان، حشر الحيوان.

Mohamad.nataj@pnu.ac.ir

١. أستاذ مساعد، جامعة پیام نور، طهران، إيران.

* نتاج، محمد إبراهيم. (٢٠٢٤م). تكليف الحيوان من منظور القرآن الكريم استناداً إلى الآيات المتعلقة بالحيوان، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(٢١)، صص ١٠٢-١٣٠.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69658.1321>



تکلیف حیوانات از منظر قرآن کریم با تکیه بر آیات مربوط به حیوانات

محمدابراهیم نتاج^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰



چکیده

مکلف بودن حیوانات از مباحثی است که نیازمند تحقیق و بررسی دقیق مقدمات علمی، آیات و روایات مربوط به آن است. چنین پژوهشی ما را در فهم بهتر و معرفت عمیق تر به روایات و آیات حشر و نیز آیات و احادیث مربوط به اراده، اختیار و تسییح حیوانات کمک می‌کند؛ بنابراین پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، با نگاه تفسیری برخی مفسرین شاخص، درصدد بررسی و تحلیل این پرسش است که آیا حیوانات دارای تکلیف هستند؟ با توجه به اینکه حیوانات براساس برخی آیات قرآنی دارای آگاهی، شعور، اراده، اختیار، تسییح و حشر هستند و این امور محدود به سعه وجودی آنهاست و براساس آیات کریمه، پرندگان، حشرات و حیوانات در رتبه وجودی خود از این ویژگی‌ها برخوردارند، به نظر می‌رسد این موجودات با توجه به ویژگی‌های فوق باید در حیات دنیوی خود دارای تکالیف باشند؛ زیرا همه شرایط و اوصاف برای تکلیف داشتن در آنها وجود دارد، گرچه بی تردید این شرایط و اوصاف نسبت به انسان در سطح پایین تری قرار دارد.

کلیدواژه‌ها

تکلیف، حشر، آیات حشر، تکلیف حیوانات، حشر حیوانات.

Mohamad.nataj@pnu.ac.ir

۱. استادیار، دانشگاه پیام نور، تهران. ایران.

* نتاج، محمدابراهیم. (۱۴۰۳). تکلیف حیوانات از منظر قرآن کریم با تکیه بر آیات مربوط به حیوانات. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۱۰۲-۱۳۰.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69658.1321>

۱۰۴
مطالعات قرآن

سال دهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳ (پیاپی ۲۱)

مقدمه

از اواخر سده نخست تا سده چهارم، مفاهیم ابتدایی، مقدمات و گاه مبانی نظریه تکلیف، مورد بحث و بررسی مکاتب اعتقادی قرار گرفت؛ اما بعد از سده چهارم، نگاه کلامی به آن در مباحث اعتقادی امامیه و به‌ویژه از نظر متکلمان معتزلی در ذیل بحث عدل الهی مطرح شده است. در فضای فکری امامیه متکلمانی مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، ابوصالح حلبی، سیدمرتضی، علامه حلی در مباحث کلامی، به بحث تکلیف و ضرورت و انواع آن پرداخته‌اند.

تکلیف معانی مختلفی می‌تواند داشته باشد، به‌ویژه زمانی که برای آن «مضاف‌الیه» در نظر گرفته شود؛ مانند تکلیف شرعی، تکلیف عقلی و تکلیف قانونی. در علوم اسلامی تکلیف در حوزه‌های مختلف علمی، معانی متعددی دارد که به برخی انواع تکالیف اشاره می‌شود و در نهایت به معنای مناسب آن در این پژوهش تصریح خواهد شد. تکالیف می‌توانند فقهی یا شرعی، عقلی یا فلسفی، اعتقادی یا کلامی، قانونی یا مقرراتی و حتی عرفی باشند.

تکلیف در لغت به معنی سختی و مشقت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۰۷) و در اصطلاح معنای متعددی برای آن مطرح کرده‌اند. برای تکلیف شرعی و فقهی گفته‌اند: طلب کردن امری مشقت‌آور از سوی شارع (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۴۸) یا شخصی برتر (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۲)؛ خطاب شارع به الزام انجام یا ترک کاری و یا تخییر بین آن دو، یعنی تکلیف در فقه همان امر و نهی شارع است که به افعال مکلفین تعلق گرفته است (حکیم، ۱۴۳۱ق، ص ۵۷). در تعریف کلامی تکلیف آورده‌اند: دستور کسی که اطاعت از او واجب است (دغیم، ۱۹۹۸م، ج ۱، صص ۳۵۵-۳۵۳)؛ وجوب اعتقاد به اصول و یا فروع دین (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۴۲). در تکلیف عقلی گفته‌اند: تکلیف عقلی، آن احکامی است که به کمک عقل و قوه تفکر انسان [بدون تکیه بر نقل] به دست آید (حلبی، ۱۴۰۳ق، صص ۳۵-۳۳).

در قرآن تکلیف در معانی مختلفی آمده است. از معنای لغوی آن گرفته (بقره، ۲۳۳) تا

حدود الهی (بقره، ۲۲۹) که به معنای اوامر و نواهی هستند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۸) و یا تکلیف شرعی (ابن جوزی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۷۳) و یا تکلیف و هدایت تکوینی (طه، ۵۰)؛ اما تکلیف به معنای کلی تر و در اصطلاح و فرهنگ دین، به فرمان الهی اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

یکی از موضوعاتی که در قرآن بسیار تکرار شده، حشر در قیامت است. واژه حشر در لغت به معنای جمع شدن و جمع کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۴). نیز گفته شده: حشر به معنای بیرون کردن جماعت از مقر آنهاست به جنگ و نحو آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۷). حشر حیوانات به معنای جمع شدن، گرد آمدن و یا اخراج جمعیت حیوانات از دنیا برای حسابرسی در رستاخیز است.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا براساس آیات مربوط به حشر حیوانات و نیز آیات تسبیح موجودات، برای حیوانات تکلیف اثبات گردد. اما نه تکلیف مبتنی بر عقل که حیوان را هم‌تراز انسان مکلف بدانیم، بلکه تکلیف به معنای فرمان الهی مبتنی بر علم و آگاهی که حیوانات سطح پایین تری از آن را برخوردارند و براساس آن مکلف هستند. به نظر می‌رسد در قرآن نیز می‌توان این نوع تکلیف را برای حیوانات اثبات کرد. که تلاش ما و مسئله ما در این نوشتار همین است.

اما برای اهل علم و علاقه‌مندان به اسرار قرآن کریم، تبیین و اثبات تکلیف حیوانات، افزون بر فهم بهتر آیات مربوط به تسبیح و به‌ویژه حشر حیوانات، افزایش معرفت قرآنی را نیز به ارمغان می‌آورد؛ همچنین در صورت پاسخ به این مسئله و اثبات مکلف‌بودن حیوانات، لازم است برای این موجودات حقوقی هم در نظر گرفت؛ زیرا همواره تکالیف و حقوق همراه هم هستند؛ بنابراین بحث حق و تکلیف از محدوده انسانی گذشته و به مرز حیوانات هم سرایت خواهد کرد. چنین پژوهشی برای قانون‌گذاران، اساتید و دانشجویان رشته حقوق و عموم مردم مفید خواهد بود.

در این نوشتار سعی می‌شود تا با روش بنیادی، کتابخانه‌ای و تحلیل کیفی، به این سوال پاسخ داده شود که آیا حیوانات مکلف هستند و اگر تکلیف دارند، معنی و ماهیت

تکلیف آنها چیست و تکلیف حیوانات در چه سطحی تعریف می‌شود؟ از این رو تلاش می‌شود عناصر و مولفه‌های دخیل در اثبات تکالیف برای حیوانات احصاء، تحلیل و تبیین شود؛ بنابراین سیر منطقی بحث از تبیین هوشمندی همه موجودات عالم هستی شروع می‌شود و سپس فهم و شعور حیوانات و پرندگان اثبات می‌شود و آن‌گاه با تحلیل و تثبیت دو عنصر اراده و اختیار برای حیوانات به بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان حشر حیوانات پرداخته می‌شود. در پایان با توجه به مقدار و سطح فهم، اراده و اختیار حیوانات، مکلف بودن آنها اثبات می‌شود.

۱. پیشینه

بحث از تکلیف حیوانات به طول تاریخ قرآن است؛ زیرا در قرآن از تسبیح موجودات و حشر انسان و حیوانات سخن به میان آمده است؛ از این رو در تفاسیر شیعه و سنی، به ویژه در «تفسیر المیزان» و «تفسیر نمونه» این موضوع در ذیل بحث تسبیح موجودات و حشر حیوانات آمده است.

با جستجو در پیشینه بحث، کتاب یا پایان‌نامه و یا مقاله‌ای اختصاصی در موضوع تکلیف حیوانات یافت نشد، اما درباره تسبیح، حشر، شعور و آگاهی حیوانات پایان‌نامه و مقالات بسیاری به رشته تقریر درآمده که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

الف) پایان‌نامه با عنوان شعور موجودات در قرآن و روایات که درباره حشر و گواهی حیوانات در روز قیامت مباحثی را طرح نموده است (عظیمی شندآبادی مقدم، ۱۳۸۸)؛

ب) مقاله ادراک توحیدی حیوانات در قرآن (آذر زمانی و حمیدرضا بصیری، دو فصلنامه تفسیر پژوهی اثری)؛

ج) تکلم و گفتگوی حیوانات در قرآن کریم (باقر طاهری‌نیا، علی نظری و مریم بخشی، فصلنامه لسان مبین)؛

د) بررسی تطبیقی هوشمندی نظام طبیعت از منظر علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی (ام‌البنین اسدی و محمد مهدی کریمی‌نیا و... مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی)؛

۲. فهم و شعور در حیوانات

حیوانات دارای ادراک حیاتی خود هستند، به این معنی که آنها از وجود خود، شیوه زندگی خود و مسئولیت‌های خود آگاهی دارند و اگر نام این آگاهی را غریزه هم بگذاریم به این معنی می‌شود که شناخت غریزی و آگاهی ضعیفی از درک، فهم و شعور در حیوانات است که در دیگر موجودات فرودست، مثل جمادات نیست، چون آنها غریزه ندارند. این آگاهی برای هر حیوانی محدودیتی دارد که فراتر از آن نمی‌تواند رفتار کند؛ از این رو خداوند در قرآن می‌فرماید: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا؛ هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه خداوند زمام گیرنده اوست» (هود، ۵۶). همان‌طور که پیداست این آیه نشان از هدایت عمومی و آگاهانه آنها توسط خالق عالم هستی دارد. همان‌گونه که به زنبور عسل الهام آگاهانه کرد: «وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ؛ و پروردگار تو به زنبور عسل الهام کرد که از کوه‌ها و درختان و از داربست‌هایی که [مردمان از تاکها] می‌سازند خانه‌هایی بگیر» (نحل، ۶۸).

از عبدالله بن سوقه نقل شده است که من و یکی از دوستانم همراه امام رضا علیه السلام به صحرائی وارد شدیم که گله‌ای از آهو در آنجا بود. امام به بچه آهو اشاره‌ای کرد، هنگامی که آمد و در مقابل ایشان ایستاد، او را نوازش کرد و به دست غلامش داد، در این هنگام آهو مضطرب شد و تلاش کرد تا به چراگاهش برگردد، پس امام با کلامی که ما آن را نفهمیدیم با آهو صحبت کرد تا آرام گرفت و بعد به او امر کرد که به گله‌اش ملحق گردد. بچه آهو نیز قبل از رفتن، درحالی که به شدت اشک می‌ریخت، خود را به ابوالحسن علیه السلام مالید، امام پرسید می‌دانی چه می‌گویی؟ گفتم نه، فرمودند: او می‌گوید: هنگامی که صدایم کردی، امیدوار بودم تا از گوشتم تناول کنی، و اکنون که مرا به رفتن امر می‌کنی، اندوهگینم کردی (قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۵). این روایت نشان می‌دهد که حیوانات می‌فهمند و درخواست دارند و ارزش امام معصوم را درک می‌کنند و آثار خدمت به امام را نیز در حد خود فهم می‌کنند و اندوهناک می‌شوند و ولی خدا را با غیر او تشخیص می‌دهند، گریه می‌کنند و نیز به اوامر واکنش نشان

می دهند و با امام ارتباط برقرار می کنند و ناراحت می شوند و احساس خسران می کنند و از دستورات اطاعت می کنند. حتی با توجه به برخی آیات، حیوانات برخلاف جمادات براساس مقدار شعور خود تعلیم می پذیرند: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَفْسَكْنَ عَلَيْكُمْ» (مائده، ۴) در این آیه، برای انسان‌ها و سگان شکاری، واژه تعلیم آورده شده است، ولی توان تعلیم پذیری انسان را بالاتر از حیوان قرار داده است؛ زیرا انسان از خدا تعلیم می پذیرد و سگان از انسان. و این تفاوت در تعلیم (بین معلم و متعلم) به دلیل وجود برخی ابزار قوی تر در درک تعالیم از سوی معلم است. مانند عقل، قدرت تحلیل و آینده‌نگری.

در قرآن کریم می خوانیم: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» هیچ پدیده‌ای در آسمان‌ها و زمین نیست، مگر اینکه با حال بندگی نزد خداوند رحمان می آید» (مریم، ۹۳). در این آیه واژه «مَنْ» آمده است که در آیه حشر حیوانات (نحل، ۴۹) هم واژه «مَنْ» برای انسان‌ها و حیوانات به کار برده شده است، پس این آیه شامل حیوانات هم می شود و عبودیت و بندگی گرچه درجاتی دارد، در مراتب پایین تر از انسان‌ها، حیوانات را هم شامل می گردد و این عبودیت نشان از نوعی شعور و ادراک نسبت به مولای خود و خالق عالم هستی است و از نوعی رابط ادراکی با او برخوردار است (مطهری، بی تا، ج ۲۷، ص ۳۷۹). در ادعیه نیز به تسبیح آگاهانه حیوانات و پرندگان تصریح شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۹). در کتاب فتوحات مکیه آمده است که هر حیوان ناطق، بلکه زنده ناطق، عمل تسبیح دارد و نیز نسبت به کسی که تسبیح می کند، آشنایی دارد (ابن عربی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۴۷-۱۵۵).

در برخی دیگر ادعیه، دعا و طلب از خدا از سوی حیوانات مطرح شده است (ر.ک: کنعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳۳). ابوذر غفاری از پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت می کند که فرمود: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَ هِيَ تَسْأَلُ اللَّهَ كُلَّ صَبَاحٍ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي مَلِيكًا صَالِحًا يُسَعِّنِي مِنَ الْعَلْفِ وَ يُرْوِينِي مِنَ الْمَاءِ وَ لَا يُكَلِّفُنِي فَوْقَ طَاقَتِي؛ هیچ جنبنده‌ای نیست، مگر اینکه هر صبح گاهان از خداوند درخواست می کند: بار خدایا! صاحبی نیکوکار نصیبم فرما که آب و علف مرا

تأمین کند و بیش از وسع و طاقتم از من کار نکشد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۹؛ کفعمی، ۱۴۱۸، ص ۱۳۳).

برخی مفسران مانند قرطبی (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۷۱) و محمد بن بابویه (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۷۸) برای حیواناتی مانند مورچگان ذیل آیه ۱۸ سوره نمل، غفلت از یاد خدا، کفران نعمت و علم به اسم سلیمان و درک عظمت و جلال لشکر سلیمان را نسبت می‌دهند. این ادراک به‌طور حتم مبتنی بر شعورمندی این مورچگان است. البته به نظر می‌رسد درک و شناخت دشمن، مربوط به غریزه مورچه باشد، ولی دانستن نام سلیمان و اینکه همراهان سلیمان ارتش او هستند، این فهمی بالاتر از غریزه است. همان‌طور که در قرآن (سوره نمل) اطلاع هدهد از شرک مردم، خداپرست‌نبودن مردم سبأ، شناخت تفاوت توحید و شرک، ضرورت گزارش به سلیمان عليه السلام و آوردن عذری موجه و مقبول، مرحله‌ای از فهم آگاهی است که بالاتر از غریزه است؛ بنابراین پرنده‌ای که تا این حد، کارهای دقیق و مرموزی را درک می‌کند، از شعور ویژه‌ای برخوردار است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۰۸) و قطعاً این گزارش حکیمانه، نشان از هوش سرشار توحیدی و سیاسی هدهد دارد و بی‌شک، بیشتر انسان‌ها از اقامه‌ی چنین برهانی عاجزاند، مگر پس از درس خواندن و تربیت‌شدن (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۵، صص ۱۷۸-۱۷۹).
براین‌اساس هیچ دلیلی در دست نیست که ما داستان «سلیمان و مور» یا «سلیمان و هدهد» را بر کنایه، مجاز و یا زبان حال و مانند آن حمل کنیم و نه زبان قال، به‌ویژه هنگامی که حفظ ظاهر آن و حمل بر معنای حقیقی امکان‌پذیر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۳۶). اما نباید از این مهم غافل بود که در حیوانات مرتبه‌ای از درک و آگاهی وجود دارد، ولی هرگز خدا در وجود آنها عقل به معنای قوه عالمه‌ای که خاصیت منع و کنترل دارد و عاقل را از ورود در مهالک باز می‌دارد، قرار نداده است، چون هیچ‌گاه در آیات مربوط به حیوانات نمی‌بینیم که خداوند به آنها نسبت ایمان داده باشد؛ زیرا ایمان به موجوداتی داده می‌شود که بهره کاملی از عقل داشته باشند، چون ایمان مبتنی بر اصول معرفتی است و اصول فقط با عقل قابل درک و شناخت است.

در سوره نمل آیه ۱۷ خداوند برای سپاه سلیمان نبی عليه السلام نظم و نظام آگاهانه قابل

است؛ سپاهی که از جن، انس و حتی پرندگان بودند. این نظم در پرندگان نشان از شعور بود که به عنوان سپاه نزد سلیمان آمدند. به نظر می‌رسد هر گروه برای خود به دستور سلیمان یک رهبر یا فرمانده‌ای داشته‌اند. حتی خداوند در آیه ۱۴ سوره سبأ آگاهی از مرگ سلیمان را نیز به جنیندگان (موریانه‌ها) که عصای سلیمان را خورده‌اند، نسبت می‌دهد. «دروشر» استاد زیست‌شناس در اثبات آگاهی حیوانات می‌گوید: تقریباً تمام جانوران می‌دانند که در چه زمانی و مکانی باید در انتظار مواد غذایی و یا دشمن باشند (دروشر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰)؛ بنابراین با دقت در مطالب گذشته می‌توان مدعی شد که حیوانات دارای شعور، ادراک و فهم هستند و همین مطلب ایجاب می‌کند که دارای حشر و معاد باشند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۹، صص ۴۵-۴۶). حتی برخی قایل به عقل و «ادراک کلی» برای حیوانات شده‌اند (شجاری، ۱۳۸۳، ص ۸۵) که در این صورت تکلیف و حشر حیوانات امری بدیهی به‌شمار می‌رود. توجه به این نکته مهم است که شعور مرتبه‌ای از ادراک و فهم است که به نوعی جزیی است و تعقل مرتبه‌اعلای از شعور و فهم است که به صورت «ادراک کلی» ظهور و تجلی می‌یابد و در دنیا مختص به انسان‌هاست.

بر اساس آنچه که گفته شد حیوانات و موجودات زبان‌قال (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۲) و قدرت درک، علم و شعور و حتی تکلم با غیر خود دارند و این از تکلم خداوند متکلم است که در کوه‌ها و پرندگان قدرت کلام ایجاد نمود (زحلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۷، ص ۱۰۰). در قرآن کریم به دلیل فهم، شعور، تکلم و نطق حیوانات به آنها شخصیت داستانی داده شده است و به آنها آگاهی، درک و احساسات شبیه به انسان و حتی درک معارف توحیدی و اجتماعی داده شده است. و یا مورچه که دارای دلسوزی، حس‌نگرانی نسبت به مورچگان دیگر و دارای شناخت از حضرت سلیمان است (سوره نمل). هدهد که حضرت سلیمان را به گوش دادن خبر ترغیب کرد و از آن حضرت به خاطر قبولی عذرش دلجویی کرد و هوشیاری هدهد نسبت به دانستن اسم منطقه سبأ، وقایع مهم منطقه سبأ، توصیف سرزمین سبأ، شناخت عمیق هدهد نسبت به خدا، توحید و پرستش خدا، طرد خورشیدپرستی، دوری از وسوسه‌های شیطانی، خبر دادن از فرمانروایی ملکه سبأ، فهم و هدایت و عدم‌هدایت‌شوندگی اهالی سبأ همه نشان از فهم، درک و علم این

حیوانات دارد. زمخشری معتقد است؛ بعید نیست که خداوند متعال راه یابی به معرفت خدا، وجوب سجده برای او و انکار سجده در برابر خورشید را بر هدهد الهام کرده باشد. همچنان که خدا به او و به سایر پرندگان و حیوانات، معارف ظریفی را الهام نموده که تقریباً اکثر علما نسبت به آن آگاهی دارند (زمخشری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۱).

۳. اراده و اختیار در حیوانات

اصل کلی ای وجود دارد و آن اینکه اراده و اختیار آثار حیات هر موجودی است؛ استاد مصباح یزدی می نویسد: «حیات، عبارت از نحوه وجود موجودات و ملازم با علم و قدرت و اراده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۴۱۵). قرآن کریم برای آسمان و زمین اختیار قایل است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱). براساس این آیه خداوند برای آسمان و زمین، دو راه مطرح می کند و برای آن دو حق انتخاب قایل است. این انتخاب، نشان از درک، اختیار و اراده است. نیز در سوره احزاب می فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا؛ ما امانت را به آسمانها و زمین عرضه کردیم، آنها از حمل امانت امتناع کرده و از آن بیمناک شدند» (احزاب، ۷۲). امتناع به همراه ترس نشان از یک هوشیاری آگاهانه است، گرچه ضعیف و متناسب با موجودات است. و نیز سخن از شهادت زمین (زلزال، ۵) و گواهی اعضای بدن انسان در قیامت (فصلت، ۲۱) گواه دیگری است بر اینکه تمامی موجودات عالم از نوعی علم، شعور و اراده و تکلیف برخوردارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰ و ج ۱۷، ص ۳۸۱). اما از سوی دیگر چون حیوانات از نظر حیات از آسمان، زمین و بسیاری از موجودات دیگر کامل ترند، پس به طریق اولی از اختیار و اراده برخوردار هستند. علامه طباطبایی می نویسد: «خواننده هشیار اگر در این آیات و مطالب آن دقت کرده و آن مقدار فهم و شعوری که از این حیوانات استفاده می کند وزن کرده و بسنجد تردید برایش باقی نمی ماند که تحقق این مقدار از فهم و شعور موقوف به داشتن بسیاری دیگر و ادراکات گوناگونی از معانی بسیطه و

مرکبه است و چنین عجایب و غرایبی جز از موجودی صاحب اراده و دارای فکر لطیف و شعور تیز و عمیق سر نمی‌زند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۷). و چون اراده، شعور و اختیار از مراحل تکلیف است، پس حیوانات به اندازه وسعت وجودی خود می‌توانند از تکلیف برخوردار باشند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۲۳). بر این اساس اینکه موجودات غیرانسانی، مانند حیوانات از علم، شعور و اراده برخوردارند به این معنی نیست که همه آثار علم انسان‌ها در آن موجودات وجود دارد، بلکه علم، شعور و اراده در موجودات با توجه به مراتب و سنخیت وجودی آنها و نیز با توجه به تشکیکی بودن مراتب هستی، اوصاف و کمالات آنها نیز تشکیکی خواهد بود.

با توجه به تفاوت رفتار حیوانات از یک نوع مثل سرکش و رام بودن اسبان، حفظ جان خود و فرزندان خود، آگاهی از منافع خطرات خود، تصمیم در کشاکش زندگی، شناخت دشمن و حتی روحیات او و یا ترسیدن از تنبیه صاحب خود، یا تربیت پذیری، همه این موارد نشان از یک صفتی در حیوانات دارد به نام «اختیار» و «استعداد حکم‌دادن به خوبی در مقابل بدی»؛ گرچه این استعداد در برابر استعداد اختیار انسان بسیار ضعیف باشد. به طور مثال در آیه ۲۲ سوره نمل، سلیمان احتمال می‌دهد هدهد برای حفظ جان خود دروغ بگوید، بدین جهت حضرت سلیمان علیه السلام به او می‌گوید: «قَالَ سَتَنُقِرُّ أَوْ صَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ؟» اختیاری می‌کنم تا ببینم تو راست می‌گویی یا از دروغ‌گویان هستی؟» (نمل، ۲۷) این مورد هم نشان می‌دهد هدهد دارای شعور، آگاهی و اختیار برای حفظ حیات خود است. یا صاحب شرح کافی نقل می‌کند: «ابرهه فیلی بزرگ و قوی به اسم محمود داشت. هنگامی که عبدالمطلب او را دید، صدایش کرد و فیل با سر تکان دادن پاسخ داد. سپس پرسید: می‌دانی تو را برای چه آورده‌اند؟ فیل با جنباندن سر خود گفت: نه، عبدالمطلب فرمود: تو را آورده‌اند تا خانه پروردگارت را خراب کنی، این کار را انجام می‌دهی؟ فیل با سر گفت: نه، پس صبحگاه هر چه تلاش کردند، فیل از جای خود بلند نمی‌شد و به سمت حرم حرکت نمی‌کرد» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۱۷۳) این روایت هم بر فهم، اراده و اختیار حیوانات دلالت دارد.

۳. حشر حیوانات

حشر در اصطلاح برانگیختن مردگان از قبور و گردآوری آنان در روز قیامت برای حسابرسی است و اکثر دانشمندان مسلمان برای حیوانات حشر قایل هستند. اما برخی ملاک حشر را تکلیف و مسئولیت می‌دانند و برخی دیگر چون برای حیوانات فهم و آگاهی قایل نیستند، تکلیف و مسئولیت داشتن آنها را نیز انکار می‌کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۵۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۱۷۳). اما در مقابل تعدادی از اهل نظر برای حیوانات افزون بر اثبات درک و شعور، دلیل عقلی نیز بر آن اقامه می‌نمایند و همین مطلب را ملاک حشر حیوانات می‌دانند (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۷)؛ از این رو چه ملاک حشر، آگاهی و شعور باشد و چه تکلیف و مسئولیت داشتن حیوانات باشد، در هر حال آنها ملاک حشر را دارند و بدین سبب مانعی برای حشر آنها وجود ندارد. از این رو در قرآن می‌خوانیم: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا قَوَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال پرواز می‌کند، نیست مگر اینکه آنها امت‌هایی مانند شما انسان‌ها هستند و ما در کتاب هیچ چیز را فروگذار نکردیم، سپس تمام حیوانات در قیامت به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند» (انعام، ۳۸). در این آیه «امم» جمع امت است و آن به گروهی گفته می‌شود که در یکی از این امور مثل دین، زبان، آداب و رسوم، زمان و مکان واحد آنان را گرد هم آورده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶). تعبیر امت در مورد جنبندگان، نشان‌دهنده نوعی زندگی اجتماعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، صص ۷۳-۷۵).

مطالعه و دقت در مراحل زندگی حیوانات این حقیقت را روشن می‌کند که آنها هم مانند انسان‌ها دارای افکار و اندیشه‌های فردی و اجتماعی هستند و در راستای تأمین نیازمندی‌های خود با آگاهی لازم اقدام می‌نمایند و همین آگاهی‌هاست که آنها را به جلب منفعت و دفع ضرر راهنمایی می‌سازد. دانشمندانی که درباره زندگی حیوانات تحقیق کرده‌اند، آثار بسیار شگفتی از اجتماع و جامعه در آنها کشف کرده‌اند. کارهای حیوانات بر همین آگاهی‌ها و اراده‌ها و اختیارها استوار است و آنها را به بعضی از امور

برمی‌انگیزاند و از یک سلسله کارها باز می‌دارد؛ گویی اعمال نیک و بد را می‌فهمند. و می‌بینیم که حیوانات عاطفه دارند؛ دشمنی و دوستی را می‌فهمند. و همه این موارد ملاک حساب و کتاب به‌شمار می‌رود و این نوع امور حشر حیوانات را روشن و منطقی می‌سازد. ظلم و عدالت، زشتی و خوبی در حیوان برخاسته از فطرت طبیعی و آیین تکوینی الهی است؛ بنابراین اگر عمیق‌مطالعه شود، انسان می‌فهمد که حیوانات نیز به‌شکل ضعیف از نعمت اختیار بی‌بهره نمی‌باشند. ما در بسیاری از حیوانات علائم تردید را مشاهده می‌کنیم. پس ملاک تکلیف در حیوانات نیز وجود دارد، گرچه از حد و حدود آن اطلاعی نداریم؛ بنابراین ملاک تکلیف، اختیار و آزادی از یک سو و عقل و شعور از جانب دیگر است؛ که این ملاک‌ها در حد بسیار ضعیفی در حیوانات نیز یافت می‌شود. افزون بر اینکه فلسفه رستاخیز (گذشته از مؤاخذه بر تکالیف) رسیدن موجودات به کمال وجودی و ظهور و بروز واقعیت‌ها در پیشگاه خدا است. احادیث بسیاری از مکافات غفلت حیوانات از یاد خدا داریم که از آگاهی‌های جانوران و موجودات ذی روح حکایت دارد.

متأسفانه بسیاری فکر می‌کنند تنها این انسان است که در میان مخلوقات از اختیار برخوردار است، لذا در تمایز انسان و حیوان اختیار انسان را یکی از وجوه تمایز می‌دانند. اما اگر هم حیوانات دارای اختیار باشند، به‌طور مسلم آن اختیار از سنخ اختیار انسان نیست، چنانچه حیات آگاهی، نطق، ذکر و تسبیح موجودات غیرانسانی از سنخ آنچه در انسان است نمی‌باشد.

براساس آیه ۱۱ سوره فصلت، همه موجودات به‌عنوان زمین و آسمان در جریان آمدن به جهان هستی از اختیار بهره‌مند می‌باشند. خداوند به آسمان و زمین فرمود: بیایید چه از روی اختیار و چه از روی اکراه آن دو گفتند: ما با اختیار آمدیم. در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ ما امانت را به آسمان‌ها و زمین عرضه کردیم، آنها از حمل امانت امتناع کرده و از آن بیمناک شدند، ولی انسان آن را حمل کرد و او ستمکار و نادان بود» (احزاب، ۷۲).

انسان در ابتدای تولد در ادراکش به حیوانات شباهت دارد، ولی با رشد خود به حدی می‌رسد که می‌تواند تکلیف بپذیرد؛ کاری را انجام دهد یا ترک کند. در این مرحله می‌تواند خوبی، بدی و صلاح بودن یا نبودن کارها را درک کند. در واقع رشد انسان به حدی می‌رسد که دین، آن را مبدأ تکلیف می‌داند؛ گویا این مرز حیوانیت و انسانیت است. یعنی انسان به قدری در عقل و فهم و شعور و ادراک به تکامل می‌رسد که خدا برای او تکلیف معین می‌کند و در مقابل برای اطاعتش پاداش و برای مخالفتش کیفر قرار می‌دهد.

عده‌ای از علما معتقدند حیوانات در معاد محشور می‌شوند و به خاطر اعمال و اراده و اختیارشان پاداش و یا کیفر می‌بینند. طبری می‌گوید: حشر حیوانات به معنای جمع آنهاست. به نظر این گروه، حیوانات وحشی در روز قیامت حاضر می‌شوند و خداوند درباره آنها حکم (به کیفر و پاداش) می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۴۳). فیض کاشانی می‌نویسد: حشر در آیه حشر حیوانات به معنای بعث است (فیض کاشانی: ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۹۰). براساس گزارش قرآن حکیم، برخی حیوانات که مرده بودند بار دیگر در همین دنیا زنده شدند مانند مرکب حضرت ارمیا یا عزیر پیامبر (بقره، ۲۵۹) و پرندگان حضرت ابراهیم (بقره، ۲۶۰) که این وقایع، استبعاد حیات مجدد حیوانات در عالم دیگر را برطرف ساخته و امکان وقوعی حشر و کیفر و پاداش حیوانات را مدلل می‌گرداند.

باتوجه به آنچه که گفته شد در قیامت حیوانات براساس تکلیفی که دارند برای کیفر به جهنم و یا برای پاداش به بهشت وارد می‌شوند؛ زیرا بهشت پاداش موجودی است که از سر اختیار رفتار نیکویی داشته است. امام رضا علیه السلام در روایتی فرمودند: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ الْبَهَائِمِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ حِمَارَةٌ بَلْعَمَ وَ كَلْبٌ أَصْحَابِ الْكَهْفِ وَ الذَّنْبُ...» از میان حیوانات، سه دسته حیوان وارد بهشت می‌شوند: الاغ بلعم باعورا، سگ اصحاب کهف و گرگی که به خاطر ظلم بیش از حد ظالمی، از او انتقام گرفت (جزایری، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱۱) در حدیث دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «خِيُولُ الْغَزَاةِ فِي الدُّنْيَا خِيُولُهُمْ فِي الْجَنَّةِ؛ اسب‌های عرصه جنگ، اسبان بهشت خواهند بود (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳) و روایتی که خبر از حضور برخی حیوانات در قیامت می‌دهند. می‌فرماید: کسی که از پرداخت زکات خودداری

می‌کند، در روز قیامت هر حیوان درنده‌ای او را می‌درد و هر شُمداری او را لگدمال می‌کند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۸۷).

۴. تکلیف حیوانات

۴-۱. تکلیف حیوانات براساس فهم و آگاهی آنها

آیه «إلی ربّهم یحشرون» (انعام، ۳۸) این معنی را می‌رساند که حیوانات بعد از مرگ به سوی خدا محشور می‌شوند، همان‌طور که آدمیان در قیامت به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند. شاهد آن این است که در آیه کریمه ضمیر «هم» در «ربّهم» برای عقلا به کار برده می‌شود و مرجع این ضمیر نیز در آیه فوق، «أُمم» است که هم شامل انسان‌ها می‌شود و هم شامل حیوانات، و از ارجاع ضمیر به حیوانات و انسان‌ها این‌گونه استنتاج می‌شود که قدر متیقن حیوانات دارای شعور و آگاهی هستند، اما درجات شعور و شدت و ضعف شعور حیوانات را نمی‌توان فهمید؛ بنابراین به یقین، نمی‌توان فهم و درک حیوانات را به اندازه انسان‌ها دانست و حتی شواهد بر خلاف آن است. در نهایت درک حیوانات از زندگی اجتماعی و تسبیح نیز به اندازه شعورشان است. البته اثبات حداقلی از درک، آگاهی و شعور برای حیوانات و اشتراک آنها با انسان‌ها موجب نمی‌شود تا آنان را به‌طور کامل در کیفیت و کم، پاداش و حشر با هم مشترک بدانیم، بلکه به دلیل اختلاف مراتب محشورشوندگان و قوانین حاکم بر قیامت، می‌توانند دارای درجات باشند. همان‌طور که حشر، کیفر و پاداش افراد یک نوع از انسان‌ها نیز با هم متفاوت‌اند؛ بنابراین همان‌طور که میان وجود انسان‌ها و حیوانات و نیز میان شعور و آگاهی آنها اختلاف در مراتب و درجات است، بعید نیست که در دارابودن تکلیف نیز مراتب و درجاتی باشد و حیوانات از درجات پایین‌تر تکلیف برخوردار باشند.

اکنون دیدگاه صاحب‌نظران و علمای اسلام را درباره مکلف‌بودن حیوانات می‌آوریم؛ صاحب کتاب «تسنیم» می‌نویسد: کسانی که حیوانات را دور از آگاهی و شعور می‌دانند، منکر تکلیف داشتن آنها هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۵، ص ۱۸۱)؛ اما برخی برای حیوانات مرحله‌ی ساده‌تر و پایین‌تری از تکلیف قایل‌اند؛ زیرا معتقدند مختصر فهم

و شعور برای تکلیف مدار بودن آنها کافی است و نمی‌توان این مسئله را در مورد حیوانات انکار کرد (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ص ۱۱۰)، البته مکلف بودن یک موجود و مخاطب امر و نهی قرار گرفتن آن، بدون داشتن اختیار، معنا و مفهومی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۲۲۶-۲۲۷)؛ از این رو به اعتقاد استاد مصباح آنها نیز مانند انسان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره‌مندند و متناسب با افق فهم و اختیارشان تکلیف دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵).

علامه طباطبایی می‌نویسد: خداوند انعام و انتقام را در آیات زیادی در وصف احسان و ظلم ذکر کرده است و این دو وصف اجمالاً در میان حیوانات نیز وجود دارد؛ یعنی افرادی از حیوانات را می‌بینیم که در عمل خود ستم می‌کنند و افراد دیگری را مشاهده می‌کنیم که به دیگران احسان می‌نمایند؛ از این رو آنها در قیامت محشور می‌شوند، اگرچه خداوند چگونگی پاداش و کیفر را بیان نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۶) و این غیر از تکلیف برای حیوانات چه می‌تواند باشد. مرحوم صدوق با ذکر روایتی معتقد است حیوانات تکلیف به عدم ظلم دارند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۹۲)؛ زیرا در حیوانات نوع ضعیفی از اندیشه و شعور و آگاهی وجود دارد و اگر کسی ادعا کند ظاهر یا صریح برخی روایات، نفی هرگونه اندیشه‌ای در حیوانات است، در جواب گفته می‌شود: چنین روایتی مخالف قرآن است و باید کنار گذاشته شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۵، ص ۱۷۷). بدین ترتیب علامه طباطبایی می‌گوید: حیوانات نیز مانند انسان‌ها دارای عقاید و آرای فردی و اجتماعی‌اند که مبنای حرکات و سکناات آنها در راستای بقا و جلوگیری از نابودی می‌باشد و زندگی آنها براساس فهم و شعور، اداره می‌شود، سخنی به گزاف نیست. اگر گفته شود: به اندازه‌ی فهم، درک و شعورشان و متناسب با آن، از انتخاب، تکلیف و مسئولیت برخوردارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۳) و این همه دلایل روشنی بر داشتن تکلیف حیوانات است.

بنابر استدلال نویسنده کتاب اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، کسانی که دیگران حقی بر عهده آنان دارند یا حقی از آنها به عهده‌ی دیگران است به حکم عقل از جهت احقاق حق، حشر و بعث آنها لازم است؛ زیرا هر حقی تکلیفی را به دنبال دارد. و نیز به

حکم عقل، بعث و برانگیختن کسانی که به نفع یا ضرر آنها حقی هست، و جوب دارد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۲۷). از منظر شیخ مفید نیز همه کسانی که در دنیا متصف به حیات می‌شوند (حتی حیوانات) و به اصطلاح زنده‌اند، بعد از مرگ اعاده (بازگشت) می‌شوند؛ زیرا عقل، بر اعاده کسی که له یا علیه او عوض است دلالت دارد (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۴۶) و به قول فخر رازی این بعث و برانگیختگی با هدف حسابرسی و تعیین تکلیف موجودات محشورشونده است. البته فخر رازی الزام و جوب بر خدا را نفی می‌کند و می‌گوید: حشر هیچ موجودی و یا حیوانی بر خدا و جوب عقلی ندارد، ولی اگر خدا بخواهد محشورشان می‌گرداند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۴)، اما بر خلاف دیدگاه وی، ملاصدرا حشر حیوانات را براساس رجوع حیوانات به مدبر عقلی و رب النوع خود واجب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۳۳۲-۳۳۳).

۲-۴. برخورداری حیوانات از مرتبه‌ای از تکالیف

تکلیف مراتب دارد و در هر مرتبه، ادراک و شعور متناسب خود را می‌خواهد. اما نوع تکالیفی که در قوانین اسلامی برای مسلمان وجود دارد به میزانی است که بدون داشتن مرتبه بالایی از عقل و درک انجام آن قوانین عمل به آن تکالیف ممکن نیست؛ بنابراین هرگز نمی‌توان چنان تکالیفی را برای حیواناتی که فاقد عقل هستند پذیرفت، اما چون با توجه به ادله عقلی، نقلی و آزمایش‌های متعدد، حیوانات دارای درک، شعور و آگاهی سطح پایین‌تری هستند، تکلیف ساده‌تری نیز برای آنها ممکن است. همان‌طور که کودکان در حد خود تکالیفی دارند و پدر و مادر در قبال کارهایشان، آنها را تنبیه و یا تشویق می‌کنند و یا انسان‌هایی که از توان هوشی کمتری برخوردارند، و یا مقداری عقب‌ماندگی ذهنی دارند، و یا کم‌توان ذهنی محسوب می‌شوند، در حد خودشان تکالیفی دارند، قابل‌تعلیم هستند و اموری را درک و فهم می‌کنند و در قبال برخی رفتارها مانند بی‌نظمی، از بین بردن وسایل مراکز آموزشی و بی‌توجهی به تعالیم و تمارین باید به معلمان، مربیان و یا مالکین و ضابطین قانون پاسخگو باشند. گرچه این تنبیه و تشویق و بازخواست نسبت به بزرگسالان خفیف‌تر باشد. شرط علم کامل‌تر، بلوغ

و عقل برای تکالیف سنگین تر و کامل تر است و آثار بیشتری هم بر آن مترتب است؛ از این رو حیوانات هم براساس آنچه که می‌فهمند و درک می‌کنند می‌توانند تکلیف داشته باشند.

با توجه به آنچه گفته شد، تکلیف مراتب دارد و هر مرتبه هم ادراک و شعور متناسب خود را می‌خواهد. اما نوع تکالیفی که در قوانین اسلامی برای مسلمان وجود دارد به قدری است که بدون داشتن یک مرتبه بالای از عقل و درک انجام آنها عمل به آنها ممکن نیست؛ بنابراین هرگز نمی‌توان چنین تکالیفی را برای حیواناتی که فاقد عقل هستند پذیرفت، اما چون با توجه به ادله عقلی، نقلی و آزمایش‌های متعدد، حیوانات دارای درک، شعور و آگاهی سطح پایین‌تری هستند؛ از این رو تکلیف ساده‌تری نیز برای آنها ممکن است و استبعاد عقلی ندارد، همان‌طور که کودکان در حد خود تکالیفی دارند و پدر و مادر در قبال کارهایشان، آنها را تنبیه و یا تشویق می‌کنند، گرچه این تنبیه و تشویق نسبت به بزرگسالان خفیف‌تر باشد.

با توجه به این مطالب حیوانات هم براساس آنچه که می‌فهمند و درک می‌کنند می‌توانند مکلف باشند؛ اما فرق میان انسان ملکف و حیوان مکلف در این است که انسان ماهیت تکلیف، ضرورت و اهمیت آن و نیز گاهی آثار تکلیف خودش را درک می‌کند، ولی حیوان هرگز. اما حیوان براساس غرایز و شعور اندک خود به رفتارهای بد و خوب، در محدوده ظرفیت وجودی خود عمل می‌کند، تحلیلی از این قانون وجودی خود و تبعات بعدی آن ندارد، ولی در حد خود اختیار و اراده آگاهانه دارد. شرط انتخاب آگاهانه دو چیز است؛ یکی دانش آگاهانه و یکی خواست آگاهانه. دانش کما بیش در حیوانات وجود دارد و غریزی است که به آن علم اجمالی می‌گویند و خودش هم نمی‌داند که چرا و چگونه آن را افزایش دهد؟ اما در انسان هم دانش تفصیلی هست و هم خواست تکامل یافته هست. این حقیقت اوج تفاوت انسان با حیوان را نشان می‌دهد؛ زیرا در انسان استعدادها و ویژگی‌هایی وجود دارد که می‌تواند براساس عمل به تکالیف خود به مقام خلیفه الله و امانت‌داری خدا برسد و به اصطلاح عرفا، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی گردد.

در قرآن کریم انسان‌ها و جن‌ها مقام عبودیت دارند، چون صاحب عقل و اراده هستند «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶) و حیوانات چون عقل ندارند و تنها از اراده (کهف، ۱۸) و شعور اندکی برخوردارند فقط به مقام تسبیح می‌رسند. علامه طباطبایی معتقد است: «ملاک اصلی و محور حسابرسی در قیامت، رضای خدا، ناخشنودی او، ثواب و عقابش می‌باشد که در مورد حیوانات وجود دارد. و این همه مبتنی بر شعور، آگاهی، اراده، اختیار و تکلیف متناسب با آن موجود حیوانی می‌باشد؛ از این رو حیوانات همانند انسان‌ها دارای تکلیف و حشر هستند؛ زیرا با قرینه «الی» در «إلی رَبِّهِمْ» غایت و مقصد همه جنندگان در دنیا محشور شدن در معاد به جهت هدفی می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۸۲).

نتیجه‌گیری

با بررسی آیات قرآن و تفسیر این آیات از دیدگاه برخی مفسران شاخص، فرضیه «مکلف بودن حیوانات» با تحلیل و اقامه برهان اثبات شد. در این فرایند تعدادی از مقدمات موثر در پاسخ به مسئله و اثبات آن، تبیین شده که نتایج ذیل بدست آمد:

۱. موجودات افزون بر تسبیح حال و مجازی، دارای تسبیح قال و حقیقی‌اند. بر این اساس حیوانات که مرتبه‌ای از مراتب وجودی موجودات محسوب می‌شوند، نیز دارای تسبیح‌اند و بنابر آیات قرآن، به تسبیح خود ایمان هم دارند. اما انسان‌ها نوعاً به خاطر تعلقات مادی از درک و فهم این تسبیح عاجزند.
۲. همه موجودات جهان هستی و نیز حیوانات و پرندگان به میزان سعه وجودی خود از درک، فهم و شعور برخوردارند و نیز از درستی و نادرستی برخی رفتارهای خود آگاهند، گرچه به دلیل نداشتن عقل همانند انسان‌ها از تحلیل، عاقبت‌اندیشی و برنامه‌ریزی براساس آن عاجزند.
۳. براساس آیات قرآن کریم حیوانات اراده و اختیار دارند؛ بر این اساس تصمیم می‌گیرند و تعدادی از روش‌های محدود در زندگی را برای خود بر می‌گزینند.
۴. حشر حیوانات از امور مسلم و محرز در قرآن کریم است. این موضوع مخالفان و

موافقانی دارد که در این پژوهش با رد دلایل مخالفان، دیدگاه موافقان تایید و پذیرفته شده است. و پذیرش حشر حیوانات در اثبات مکلف بودن آنها بسیار موثر است.

در نهایت با توجه به محدودیت‌ها، نقصان و ضعف وجودی حیوانات و اثبات حشر آنها و نیز دارا بودن بخشی از علم، آگاهی، شعور، اراده و اختیار به این نتیجه رسیدیم که حیوانات باید در همین حد، در حیات دنیوی خود تکالیفی داشته باشند و در آخرت بر همین اساس نیز دارای پاداش و کیفر باشند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۱۵، محقق: علی عبدالباری عطیه). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۲، چاپ دوم، محقق: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا (ج ۲). تهران: نشر دانش.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. (۱۴۰۷ق). زادالمسیر (ج ۴). بیروت: المکتب الاسلامی.
۵. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۶۲). فتوحات مکیه (ج ۱). قاهره: [بی نا].
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۴، ۹، ۱۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. اسدی رکابدار کلایی، ام البنین؛ کریمی نیا، محمد مهدی؛ انصاری مقدم، مجتبی؛ محمد رضایی، غلامرضا. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی هوشمندی نظام طبیعت از منظر علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی. پژوهش و مطالعات علوم اسلامی. سال سوم، شماره ۳۲، صص ۷۶-۶۴.
۸. انصاری، محمد علی. (۱۴۱۵ق)، الموسوعه الفقهیه (ج ۱۳). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۱، چاپ دوم، تصحیح: جلال الدین محدث). قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۰. جزایری، سید نعمت الله. (۱۴۲۳ق). نور المبین فی قصص الانبیاء و المرسلین (الطبعه الثانيه). قم: دارالکتب.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). حق و تکلیف در اسلام (چاپ دوم). قم: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تسنیم (ج ۲۵، چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۳. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۳ق). معادشناسی (ج ۹). مشهد: نور ملکوت قرآن.
۱۴. حکیم، سیدمحمدتقی. (۱۴۳۱ق). الاصول العامة للفقہ المقارن. تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
۱۵. حلبي، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق). الكافي في الفقه (به كوشش: رضا استادی). اصفهان: مكتبة اميرالمؤمنين.
۱۶. حلبي، ابومنصور جمال الدين. (۱۴۱۹ق). كشف المراد (ج ۱)، به كوشش: حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۱۷. دروشر، ويتوس. (۱۳۸۰). جانوران چگونه می بینند، می شنوند و حس می کنند (مترجم: بهروز بیضایی). تهران: انتشارات قدیانی.
۱۸. دغیم، سمیع. (۱۹۹۸م). موسوعة مصطلحات علم الكلام الاسلامي (ج ۱). قم: ناشرون.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۲۰. زحیلی، وهبه بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج (ج ۱۷). بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۱. زمانی، آذر؛ بصیری، حمیدرضا. (۱۳۹۴). ادراک توحیدی حیوانات در قرآن کریم. تفسیرپژوهی اثری، ۳(۳)، صص ۱۱۱-۸۳.
۲۲. زمخشری، محمود. (۱۴۱۶ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل (ج ۳). بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). منشور جاوید (ج ۱). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. شجاری، مرتضی. (۱۳۸۳). ماهیت انسان از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی، تبریز: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۱۹۱، ص ۷۵.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المنهج السلوكية (چاپ دوم، با تصحیح و تعلیق: جلال الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة (ج ۶، چاپ سوم، با حاشیه: علامه طباطبایی). بیروت: دار إحياء التراث.

۲۷. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن (ج ۳، چاپ چهارم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۸. طاهری نیا، باقر؛ نظری، علی؛ بخشی، مریم. (۱۳۹۸). تکلم و گفت و گوی حیوانات در قرآن کریم. لسان مبین. دوره ۲، شماره ۱، صص ۱۷۹-۱۹۶.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان (ج ۱۹، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۷، ۱۳، ۱۷، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۴). قم: انتشارات ناصر خسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۳۰). بیروت: دار المعرفة.
۳۳. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد (ج ۲). بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۳۴. عظیمی شندآبادی مقدم، علی. (۱۳۸۸). شعور موجودات در قرآن و روایات. دانشکده علوم حدیث پایان نامه (کارشناسی ارشد).
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۳۱، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۵، چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.
۳۷. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۲). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۸. قرطبی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۴). الجامع الاحکام القرآن (ج ۱۴). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۹. قطب راوندی، سعد بن هبه الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج والحرائج (ج ۱). قم: موسسه الامام المهدي.

۴۰. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ق). البلد الأمين و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۱ق). الکافی (ج ۵). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۴۲. مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی، الاصول و الروضة (ج ۷). تهران: المکتبه الاسلامیه:
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۱). آموزش عقائد (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۱). آموزش فلسفه (ج ۲، چاپ هشتم). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۵. مطهری، مرتضی. (بی تا). مجموعه آثار استاد (ج ۲۷). تهران: انتشارات صدار.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق / الف). النکت الاعتقادیة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق / ب). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۸. مقداد بن عبدالله اسدی سیوری حلّی (فاضل مقداد). (۱۴۲۲ق). اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة (چاپ دوم، محقق: محمد علی قاضی طباطبائی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۵، ۱۵، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

References

* The Holy Quran

1. Alusi, M. b. A. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-azim wa al-sab' al-mathani* (Vol. 15, A. A. Atiya, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]
2. Ansari, M. A. (1994). *Al-Mawsu'a al-fiqhiyya* (Vol. 13). Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
3. Asadi Rekabdar Kalayi, U.; Karimi-Nia, M.; Ansari Moghadam, M.; & Mohammadrezaei, G. (2021). A comparative study of the intelligence of nature from the perspective of Allameh Tabatabai and Ayatollah Mesbah Yazdi. *Islamic Research and Studies of Humanities*, 3(32), 64–76. [In Persian]
4. Azimi Shendabadi Moghaddam, A. (2009). *The consciousness of creatures in the Qur'an and Hadith* (Master's thesis). Faculty of Hadith Sciences. [In Persian]
5. Barqi, A. b. M. b. K. (1952). *Al-Mahasin* (Vol. 1, 2nd ed., J. Mowahhed, Ed.). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
6. Dogheim, S. (1998). *Mawsu'at Mustalahat 'Ilm al-Kalam al-Islami* (Vol. 1). Qom: Nashirun. [In Arabic]
7. Droescher, V. (2001). *How animals see, hear, and feel* (B. Beizaei, Trans.). Tehran: Qadyani Publications. [In Persian]
8. Fakhr Razi, M. b. O. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (Vol. 31, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
9. Feiz Kashani, M. (1995). *Tafsir al-Safi* (Vol. 5, 2nd ed.). Tehran: Maktabat al-Sadr. [In Arabic]
10. Hakim, S. M. T. (2010). *Al-Usul al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqaren*. Tehran: Al-Majma' al-'Alami li al-Taqrīb bayn al-Madhahib al-Islamiyya. [In Arabic]
11. Halabi, A. (1983). *Al-Kafi fi al-fiqh* (R. Ostadi, Ed.). Isfahan: Maktabat Amir al-Mu'minin. [In Arabic]

12. Hilli, A. J. (1998). *Kashf al-Murad* (Vol. 1, H. H. Amoli, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
13. Hosseini Tehrani, S. M. (2002). *Resurrection Studies* (Vol. 9). Mashhad: Nur Malakut Quran. [In Persian]
14. Ibn al-Jawzi, A. A. (1987). *Zad al-masir* (Vol. 4). Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
15. Ibn Arabi, M. (1983). *Al-Futuh al-Makkiyya* (Vol. 1). Cairo. [In Arabic]
16. Ibn Babawayh (Sheikh Saduq), M. b. A. (1992). *Man la yahduruhu al-faqih* (Vol. 2, 2nd ed., A. A. Ghafari, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
17. Ibn Babawayh, M. b. A. (1958). *Uyun akhbar al-Rida* (Vol. 2). Tehran: Danesh Publications. [In Arabic]
18. Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vols. 4, 9, 11). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
19. Javadi Amoli, A. (2006). *Right and Obligation in Islam* (2nd ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (2012). *Tafsir-e Tasnim* (Vol. 25, 2nd ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
21. Jazayeri, S. N. (2002). *Nur al-Mubin fi Qisas al-Anbiya wa al-Mursalin* (2nd ed.). Qom: Dar al-Kutub. [In Arabic]
22. Kaf'ami, I. b. A. (1997). *Al-Balad al-Amin wa al-Dar' al-Haseen*. Beirut: Al-Alami Publications. [In Arabic]
23. Kulayni, M. b. Y. (1990). *Al-Kafi* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbuat. [In Arabic]
24. Makarem Shirazi, N., et al. (1992). *Tafsir Namuneh* (Vols. 5, 15, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
25. Mazandarani, M. S. (2003). *Sharh al-Kafi: Al-Usul wa al-Rawda* (Vol. 7). Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]

26. Mesbah Yazdi, M. T. (2002). *Teaching Beliefs* (Vol. 1). Tehran: International Printing and Publishing Company, Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
27. Mesbah Yazdi, M. T. (2022). *Teaching Philosophy* (Vol. 2, 8th ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
28. Motahari, M. (n.d.). *A collection of Professor Motahari's Works* (Vol. 27). Tehran: Sadr Publications. [In Persian]
29. Mufid, M. b. M. b. N. (1994). *Al-Nukat al-'Itiqadiya*. Qom: World Conference of Sheikh al-Mufid. [In Arabic]
30. Mufid, M. b. M. b. N. (1994). *Awail al-Maqalat fi al-Madhahib wa al-Mukhtarat*. Qom: World Conference of Sheikh al-Mufid. [In Arabic]
31. Qarashi, S. A. (1992). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 2). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Arabic]
32. Qurtubi, M. b. Y. (1985). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Vol. 14). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Arabic]
33. Qutb Rawandi, S. b. H. (1989). *Al-Khara'ij wa al-Kharayij* (Vol. 1). Qom: Institute of Imam Mahdi. [In Arabic]
34. Raghیب Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
35. Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-'Aqliyya al-Arba'a* (Vol. 6, 3rd ed., A. Tabatabai, Commentary). Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]
36. Sadr al-Din Shirazi, M. b. I. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manhaj al-Suluki* (2nd ed., J. Ashtiani, Ed.). Mashhad: Al-Markaz al-Jami'i li al-Nashr. [In Arabic]
37. Seyyori Hilli, M (Fadhil Miqdad). (2002). *Al-Lawami' al-Ilahiyya fi al-Mabahith al-Kalamiya* (2nd ed., M. A. Qazi Tabatabai, Ed.). Qom: Office of Islamic Propagation. [In Arabic]

38. Shajari, M. (2004). The nature of humans from the perspective of Mulla Sadra and Ibn Arabi. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, (191), 75. [In Persian]
39. Sobhani, J. (2004). *Manshur-e Javid* (Vol. 1). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
40. Tabari, M. b. J. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 30). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
41. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 4). Qom: Nasir Khosrow Publications. [In Arabic]
42. Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan* (Vol. 19, M. M. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Publications Office. [In Persian]
43. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 7, 13, 17, 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
44. Taheri-Nia, B., Nazari, A., & Bakhshi, M. (2019). Speech and communication of animals in the Qur'an. *Lisan-e Mobin*, 2(1), 179-196. [In Persian]
45. Taleqani, S. M. (1983). *A light from the Quran* (Vol. 3, 4th ed.). Tehran: Enteshar Company. [In Persian]
46. Tusi (Sheikh Tusi), M. b. H. (1991). *Misbah al-Mutahajjid wa Silah al-Muta'abbid* (Vol. 2). Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shi'a. [In Arabic]
47. Zamakhshari, M. (1995). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Vol. 3). Beirut: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
48. Zamani, A., & Basiri, H. R. (2015). The monotheistic perception of animals in the Qur'an. *Research in Narrative interpretation of the Qur'an*, 3(3), 83-111. [In Persian]
49. Zuhayli, W. b. M. (1997). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqida wa al-Shari'a wa al-Manhaj* (Vol. 17). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]



A Study of Motion Verbs in Surah Al-Fath Based on Talmy's Theory

Ali Asvadi¹

Isa Zare Dorniani²

Nastaran Jabbari Asa³

Received: 2024/07/12 • Revised: 2025/02/05 • Accepted: 2025/02/16 • Published online: 2025/04/09



Abstract

Cognitive linguistics opens new avenues in understanding the Quran. To facilitate a better understanding of abstract matters, the Quran utilizes motion verbs in its verses. The linguistic approach to Quranic topics leads to discoveries that are often overlooked in traditional studies. One of these approaches is the study of motion verbs in the Quran based on Leonard Talmy's theory of motion verbs, which provides a deeper insight and a better understanding of Quranic verses. Talmy considers a motion event as a state involving movement and the succession of different spatial locations. This study examines motion verbs in Surah Al-Fath according to Talmy's motion theory using a descriptive-analytical method, analyzing the words with motion and their components. The findings indicate that in Surah Al-Fath, various motion verbs are used to conceptualize abstract

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature, Tehran, Iran (Corresponding Author). asvadi@khu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Faculty of Literature, Tehran, Iran. isazaredorniani@khu.ac.ir

3. Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran. nastaran.jabbari.80@gmail.com

* Asvadi, A.; Zare Dorniani, I.; Jabbari Asa, N. (2024). A Study of Motion Verbs in Surah Al-Fath Based on Talmy's Theory. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 6(21), pp. 131-159.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69517.1315>

matters such as victory, tranquility, reward, and conflict. The types of motion-related meanings are represented in Surah Al-Fath, with 77% of the motion verbs being transitive, 17% self-contained motion verbs, and 6% static verbs. Among these, transitive directional motion verbs, including *anzal* (sent down) and *adkhul* (enter), dominate and align most closely with the content of Surah Al-Fath, reflecting the greatness and majesty of divine punishments and blessings.

Keywords

The Holy Quran, Surah Al-Fath, Motion Verbs, Talmy's Theory, Cognitive Linguistics.



دراسة الأفعال الحركية في سورة الفتح على ضوء نظرية ليونارد تالمي في اللغويات

علي أسودي^١ عيسى زارع دورنياني^٢ نسترن جباري آسا^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٧/١٢ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٦ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

تفتح اللسانيات المعرفية أبواباً جديدة في فهم القرآن الكريم، فقد استخدم القرآن الكريم الأفعال الحركية في آياته لفهم الإنسان في علاقته بالأمر الانتزاعية، ويؤدي النهج اللغوي لموضوعات القرآن الكريم إلى الوصول إلى قضايا لم تعالجها الدراسات التقليدية. ومن بين الاتجاهات اللغوية، فإن دراسة الأفعال الحركية في القرآن الكريم تعتمد على نظرية ليونارد تالمي في الأفعال الحركية، مما يؤدي إلى فهم أعمق وفهم أفضل لآيات القرآن الكريم، حيث يعتبر تالمي الحدث الحركي حالة تتضمن حركة وتوالي لمواضع مكانية مختلفة. تتناول هذه الدراسة دراسة الأفعال الحركية في سورة الفتح في ضوء نظرية الحركة للتالمي، مستخدمة المنهج الوصفي التحليلي، وتدرس الكلمات الحركية ومكوناتها الحركية. وتشير النتائج إلى أن سورة الفتح

١. أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة خوارزمي، كلية الآداب، طهران، إيران (المؤلف المسؤول).
asvadi@khu.ac.ir

٢. أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة خوارزمي، طهران، إيران.
isazaredorniani@khu.ac.ir

٣. اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة خوارزمي، طهران، إيران.
nastaran.jabbari.80@gmail.com

* أسودي، علي؛ زارع دورنياني، عيسى؛ جباري آسا، نسترن. (٢٠٢٤م). دراسة الأفعال الحركية في سورة الفتح على ضوء نظرية ليونارد تالمي في اللغويات، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(٢١)، صص ١٣١-١٥٩.
<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69517.1315>

استخدمت أنواعاً مختلفة من الأفعال الحركية لتصور الأمور الانتزاعية مثل الفتح والسكينة والأجر والشطأ، وتمثلت في سورة الفتح مفاهيم دلالية مختلفة للحركة، حيث تحتوي على ٧٧% من الأفعال الحركية الانتقالية، و١٧% من الأفعال الحركية الشاملة لذاتها، و٦% من الأفعال الساكنة. ولكن في الوقت نفسه فإن الأفعال الانتقالية ذات الحركة الاتجاهية، ومنها الفعلان "أنزل" و"أدخل"، لها نسبة أكبر من الأفعال الحركية الأخرى، ولهذا السبب فإن هذه الأفعال تنسجم تماماً مع مضمون سورة الفتح وتمثل عظمة وجلال العقوبات والنعم الإلهية.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، سورة الفتح، الأفعال الحركية، نظرية تالمي، اللسانيات المعرفية.

بررسی افعال حرکتی در سوره فتح براساس نظریه تالمی

علی اسودی^۱ عیسی زارع دورنیانی^۲ نسترن جباری آسا^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰



چکیده

زبان‌شناسی شناختی، در فهم قرآن کریم دریچه‌های نوین می‌گشاید. قرآن کریم برای فهم بهتر بشر نسبت به امور انتزاعی، از افعال حرکتی در آیات خود بهره برده است. رویکرد زبان‌شناسانه به موضوعات قرآن کریم، باعث دستیابی به مسائلی می‌شود که در مطالعات سنتی به آنها پرداخته نشده است. از جمله رویکردهای زبان‌شناسانه بررسی افعال حرکتی در قرآن کریم براساس نظریه افعال حرکتی لئونارد تالمی است که به دید عمیق‌تر و درک بهتر آیات قرآن منجر می‌شود. تالمی رویداد حرکتی را حالتی می‌داند که دارای حرکت و توالی موقعیت‌های مکانی مختلف است. پژوهش پیش‌رو، به بررسی افعال حرکتی در سوره فتح براساس نظریه حرکتی تالمی با روش توصیفی - تحلیلی پرداخته است و واژه‌های دارای حرکت و مؤلفه‌های حرکتی آنها را بررسی می‌کند. یافته‌ها حاکی از این است که در سوره فتح، انواع افعال حرکتی به منظور مفهوم‌سازی امور انتزاعی مثل فتح، سکینه، أجر، شطاً استفاده شده و انواع مفاهیم معنایی حرکت در سوره فتح بازنمایی شده است که سوره فتح دارای ۷۷

۱. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی خوارزمی دانشکده ادبیات دانشگاه خوارزمی، تهران. ایران (نویسنده مسئول).

asvadi@khu.ac.ir

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه خوارزمی، تهران. ایران.

isazaredorniani@khu.ac.ir

۳. زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه خوارزمی، تهران. ایران. nastaran.jabbari.80@gmail.com

* اسودی، علی؛ زارع دورنیانی، عیسی؛ جباری آسا، نسترن. (۱۴۰۳). بررسی افعال حرکتی در سوره فتح براساس نظریه تالمی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۱۳۱-۱۵۹.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69517.1315>

درصد افعال حرکتی انتقالی، ۱۷ درصد افعال حرکت خودشامل و ۶ درصد افعال ایستا است. اما در این میان، افعال حرکتی انتقالی جهت محور از جمله افعال أنزل و أدخل نسبت بیشتری بر دیگر افعال حرکتی دارد و به همین علت، این افعال با محتوای سوره فتح به طور کامل همسویی دارند و نمایانگر بزرگی و عظمت عذاب‌ها و نعمت‌های الهی هستند.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، سوره فتح، افعال حرکتی، نظریه تالمی، زبان‌شناسی شناختی.

مقدمه

خدای متعال قرآن کریم را برای آگاهی و ایمان بشر بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فر فرستاد. بشر برای فهم بهتر آیات قرآنی، نیاز به دانشی برای تحلیل آن دارد، یکی از انواع مختلف علوم برای تحلیل قرآن کریم، علم زبان‌شناسی شناختی است. در زبان‌شناسی شناختی، زبان وسیله‌ای برای نظم‌بخشی و انتقال اطلاعات است. مفاهیم انتزاعی با به کارگیری از مفاهیم عینی ساماندهی می‌شوند. زبان به ما نشان می‌دهد که مفاهیم انتزاعی براساس مفاهیم عینی درک می‌شوند. «در واقع ساختار قرآن کریم، یکی از مسائلی است که لزوم استفاده از روش‌های نوین را بیشتر نمایان می‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۳۳).

علوم شناختی، یکی از دانش‌ها و مکاتب نوین زبان‌شناسی است که در آن به بررسی رابطه میان زبان انسان، ذهن او و تجارب اجتماعی و فیزیکی او پرداخته می‌شود (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳، ص ۷). «زبان‌شناسی علم به دست آوردن شناختی، نظام یافته و قاعده‌مند از موضوع زبان، در ابعاد، سطوح و جنبه‌های مختلف آن است» (حقیقین، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴). این دانش، به‌عنوان رویکردی میان‌رشته‌ای، دارای کاربردهای متعددی در حوزه‌های مختلف علمی است. پیدایش این رویکرد به دهه ۱۹۸۰ باز می‌گردد. در واقع زبان به‌طور مستقیم موقعیت‌های بیرونی را نشان نمی‌دهد، بلکه زبان، مفهوم‌سازی را که توسط ذهن انجام گرفته است، نشان می‌دهد. در زبان‌شناسی شناختی، تعامل با جهان به وسیله ساختارهای اطلاعاتی ذهن انجام می‌گیرد و در این میان به زبان طبیعی به‌عنوان وسیله‌ای برای سازماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات تأکید می‌شود. در این رویکرد، زبان دانشی است که در درک مقولات معنادار در جهان خارج به ما یاری می‌رساند.

چون قرآن کریم به شکل متن نازل شده و اساس متون، چیزی جز زبان نیست، علم زبان‌شناسی شناختی برای مفهوم‌سازی رویدادهای قرآن، مورد استفاده قرار گرفته است. یکی از مسائلی که در علم زبان‌شناسی شناختی مورد بررسی قرار می‌گیرد حرکت است. در واقع تمام هستی بر پایه حرکت بنا شده و حرکت از جمله مفاهیمی است که برای انسان، قابل فهم و درک است. بررسی رویدادهای حرکتی با نظریه تالمی در سال

۱۹۷۲ آغاز شده است. از دیدگاه وی، افعال حرکتی به افعالی اطلاق می‌شود که دارای حرکت و یا ایستایی بوده و از چهار رویداد اصلی حرکتی، پیکر، زمینه، مسیر و دو رویکرد خارجی یعنی شیوه و سبب تشکیل شده است. تالمی از مقایسه زبان انگلیسی با زبان‌های پیوندی بومی کالیفرنیا، نخستین نظریه خود را در پیوند با افعال حرکتی ارائه کرد. به نگاه تالمی هر رویداد حرکتی متشکل از پیکر (شیء در حال حرکت) یا ایستا است (talmy, 1972: p 257). «طبق نظریه روانشناسی شناختی، افعال حرکتی هنگامی که در معنی حقیقی خود به کار رفته باشند، حرکت فیزیکی را بازنمایی می‌کنند که در مسیری که دارای مبداء، طول مسیر و مقصد است صورت می‌گیرند» (گلفام و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). تالمی زبان‌ها را بر پایه نوع قالب‌بندی عناصر مفهومی در روساخت، به دو دسته دسته‌بندی می‌کند: فعل‌محور و قمرمحور. در واقع عناصر قمر در فعل، از جنبه مفهومی در ریشه فعل، انجام نشده است و به‌عنوان قمری بر فعل در کنار آن نمایان می‌گردند. (talmy 2000: p 25) در قرآن کریم بسیاری از مفاهیم ذهنی که انسان قادر به درک کامل آنها نیست برای درک بهتر به شکل رویداد حرکتی ذکر شده و از مفاهیم انتزاعی به شکل مفاهیم عینی تعبیر می‌شود. «در واقع یکی از جلوه‌های زیبای قرآن، آن است که از تمامی روش‌ها و ابزارها برای حیات بخشیدن به مفاهیم و حقایق بهره می‌جوید» (محمد قاسمی، ۱۳۸۷، ص ۸). اهمیت این پژوهش، آشنایی با تعاریف نظریه مرتبط با حرکت براساس نظریه تالمی، استخراج نمونه‌های عینی و تطبیق با آیات قرآن کریم است. در قرآن کریم، حرکت به شکل‌های مختلف، برای به تصویر کشیدن هرآنچه که فهم کامل آن برای انسان دشوار بوده، بیان شده است.

۱. پیشینه پژوهش

کتاب معناشناسی شناختی، اثر علیرضا قائمی‌نیا (۱۳۹۰)، ایشان به فضای ذهن و حرکات خیالی در ساختار معنایی قرآن می‌پردازد، ضمن اینکه تلاش می‌کند تا اصول نقشه شناختی قرآن را ترسیم کند.

یافته‌ها مقاله‌ای با عنوان «افعال حرکتی در قرآن کریم از دیدگاه شناختی بررسی

موردی آتی» (۱۳۹۶) نوشته نادیا دادپور و دیگران، نشان می‌دهد که معنای فعل آتی در سطحی فراتر مطرح می‌شود و معنای انجام کار و سوگند خوردن نیز می‌دهد. فاطمه میرخالقداد و ولی الله حسومی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کارکرد و افعال حرکتی در قرآن با رویکرد شناختی» (۱۳۹۷) به این نتیجه رسیدند که مفاهیم انتزاعی، برای اینکه برای بشر قابل فهم و درک باشند، در قالب حرکت، مفهوم‌سازی شده است. مفاهیمی مانند، رحمت، حساب، ذکر، یوم و غیره که فاقد مکان فیزیکی هستند، برای درک انسان که در قید مادی محصور است، به شکل استعاری، دارای مکان و حرکت تصویر می‌شوند.

فتحیه فتاحی‌زاده و فاطمه حبیبی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بازنمود رویداد حرکتی فعل ذهب در قرآن کریم»، طرح‌واره حرکت فعل ذهب، را براساس نظریه تالمی در قرآن کریم بررسی کردند. به نظر آنها قرآن برای بیان مفاهیم انتزاعی مرگ، نابودی و نفاق از حوزه مبدا حرکت استفاده می‌کند و فعل ذهب نشان‌دهنده وقوع بسط معنایی در این آیات است.

علی اسودی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تصویرپردازی افعال حرکتی در سوره مبارکه شعراء» (۱۴۰۰) به این نتیجه رسیده است که قرآن کریم سرشار از توصیفات و تصویرپردازی است و تمامی مطالب همچون توصیف بهشت و جهنم را به زیبایی به تصویر می‌کشد. حرکت در داستان‌های مورد بررسی، موجب شده که مخاطب مانند دانای کل تمام اتفاقات را رصد کند و از سرانجام آنها آگاه شود و خود را در آن صحنه‌ها حاضر و ناظر می‌بیند.

در این پژوهش تلاش شده تا با بررسی افعال حرکتی در سوره فتح، اطلاعات نهفته در افعال بیان شود؛ زیرا درک واژگان و کلمات به کار رفته در سوره فتح، باعث رهایی از سطحی‌نگری به این سوره عظیم‌الشأن و درک معنای کلمات آن می‌شود. در این مقاله تلاش بر آن است پس از طرح مباحث نظری در زمینه افعال حرکتی، به روش تحلیلی به بررسی بیست فعل حرکتی مورد نظر در سوره فتح می‌پردازد.

۲. پرسش‌های پژوهش

- الف) در سوره فتح از چه نوع افعال حرکتی استفاده شده است؟
 ب) پربسامدترین افعال حرکتی در سوره فتح کدام است؟

۳. روش پژوهش

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی ۲۹ فعل حرکتی در سوره فتح به بررسی واژه‌های دارای عنصر حرکت، نوع حرکت آنها و مؤلفه‌های حرکتی این طرح‌واره‌ها می‌پردازد تا یافته‌های آماری به دست آمده از آن نمایانگر طبقه‌بندی رده شناختی تالمی باشد. در میان طرح‌واره‌های موجود در سوره فتح، آن دسته از واژگان حاوی عناصر حرکت که در بردارنده معانی شناختی است، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و با تبیین معانی شناختی، معانی الفاظ و پنهان آیه‌ها مشخص شده است.

۴. زبان‌شناسی شناختی و نظریه لئونارد تالمی

«زبان‌شناسی شناختی، زبان را به عنوان منبعی از دانش فرد، نسبت به جهان خارج دانسته و آن را بخش اصلی شناخت بشر است می‌انگارد» (از کیا و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۳) یکی از عناصر مهم زبان، فعل است. «فعل، در راستای بیان نشاط حرکت رویدادهای زندگی، نقش مهمی در کلام ایفا می‌کند و از طریق ارتباط با سایر عناصر، کامل‌کننده معنای کلام است» (داود، ۲۰۰۲، ص ۳۲). لئونارد تالمی، استاد بازنشسته دانشگاه بوفالو نیویورک است. وی متخصص مطالعه زبان‌های بومی آمریکا و یکی از پیشگامان حوزه زبان‌شناسی شناختی است. دو کتاب معروف او به سوی معناشناسی شناختی و نظام توجه زبان است. به عقیده تالمی، زبان، نظام مفهومی ما را با استفاده از طرح‌واره تصویری که حاصل درک جسمی هستند نشان می‌دهد» (راسخ‌مهند، ۱۳۹۳، ص ۵۲). بر اساس الگوی حرکت، مفاهیم انتزاعی از کلمات برداشته می‌شود. تالمی در کتاب خود با عنوان به سوی معناشناسی شناختی، معانی شناختی را تعریف می‌کند و در پی فهم آن است که چطور زبان، مفهومی را به کمک تحلیل مجموعه‌ای از عناصر مفهومی خاص مانند فضا، زمان،

مکان و حرکت ساماندهی می‌کند. تالمی معتقد است واژگانی شدن یعنی وابستگی سامان یافته یک جز معنایی با تکواژ (talmy 2000: p 110). رویدادها، اتفاقاتی هستند، که در جهان بیرون رخ می‌دهند و به وسیله افعال مفهوم سازی می‌شوند. رویداد حرکتی، حالتی است که در آن حرکت یا ایستایی وجود دارد؛ این افعال در زبان شناسی شناختی به دو نوع ایستا و پویا تقسیم می‌شوند. افعال ایستا، دارای ثبات هستند و تغییری نمی‌کنند، اما افعال پویا، دارای تحول و تغییر هستند. این رویداد، چهار جز دارد: پیکر، زمینه، مسیر و جزء حرکت. در رویداد حرکتی دو مؤلفه جانبی، شیوه و سبب نیز وجود دارد. «طبق نظر تالمی، مفاهیم در فعل‌های حرکتی تجلی می‌یابد، که به دو گروه فعل محور و قمر محور تقسیم می‌شوند. «در مفهوم سازی جریان حرکتی فعل، مؤلفه‌های جز حرکتی، پیکر، زمینه و مسیر تأثیر بسزایی ایفا می‌کنند» (بهروزی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۵).

یکم پیکر: به نظر تالمی، پیکر موجودیتی دارای قابلیت حرکت است که در رویداد حرکتی، نسبت به زمینه یا حرکت می‌کند، یا تداوم و سکون دارد.

دوم زمینه: زمینه یک چهارچوب ثابت است که با توجه به آن، مسیر، پیکر و مکان تعیین می‌شود. (talmy,2000 p 312)

سوم مسیر: مسیر جهتی است که پیکر با توجه به زمینه می‌پیماید یا اشغال می‌کند (talmy,2000: p 25). مسافتی که پیکر تا مقصد طی می‌کند مسیر است (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰). چهارم جز حرکتی: جز حرکتی به رخداد حرکت یا قرار گرفتن در یک مکان اشاره دارد (talmy,2000: p 25) فعل حرکتی یا واژه، جایگزین فعل است که مفهوم حرکت را بدون در نظر گرفتن سایر مؤلفه‌های معنایی، بازنمایی می‌کند (اسودی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۷۵).

پنجم شیوه و سبب: شیوه، طریقه به انجام رسیدن حرکت را در خود نشان می‌دهد؛ رویداد همراه سبب یعنی آنچه که باعث و سبب حرکت می‌شود (گلفام و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵).

ششم قمر (تابع): قمر، وابسته به فعل است و معنای فعل را در خود بیان می‌کند

تالمی، زبان‌ها را در دو گروه مجزای «قمر بنیاد» و «فعل بنیاد» طبقه‌بندی می‌کند. زبان‌های قمر بنیاد، مفاهیم محوری (شیوه و مسیر) در آنها بر روی قمر، بیان می‌شود.

۵. افعال حرکتی و طرح‌واره حرکتی

حرکت، عنصر مهم در حیات موجودات است. حرکت در وجود تمامی موجودات نهادینه شده است. از حرکت در افعال برای نشان‌دادن زنده‌بودن اتفاقات و تصاویر بهره گرفته شده است.

۵-۱. افعال حرکتی ایستا

افعال ایستا، ناظر بر رخدادها یا حالاتی هستند که در هیچ‌یک از مراحل خود، دستخوش تغییر نمی‌شوند؛ برخلاف افعال پویا که اگر رخدادها یا حالاتی را که با آنها بیان می‌شوند، به مراحل مختلف تقسیم کنیم، هر مرحله آن با مرحله‌های قبل تفاوت دارد» (ابوالحسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵).

۵-۲. افعال حرکتی پویا

رویدادهایی که در جهان بیرون اتفاق می‌افتد، به وسیله افعال پویا و موقعیت‌های حاوی وضعیت و حالت، عموماً با افعال ایستا، مفهوم‌سازی می‌شوند» (ناظمیان و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۴۶).

۵-۲-۱. افعال حرکتی خودشامل

بازگشت پیکر به جایگاه اولیه خود پس از طی مسیری معین (بهریزی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۵). در واقع حرکت خودشامل یا وضعی، حرکتی است که در آن پیکر از یک نقطه شروع به حرکت می‌کند و بعد از طی مسیری به نقطه شروع برمی‌گردد و یا پیکر بدون اینکه مکان اصلی خود را تغییر دهد، متحمل حرکت درجا می‌شود؛ چرخش، لرزش، تکان چرخشی، نوسانی، اتساعی، دورانی، جنیندن‌ها،

پرسه زدن‌ها و ماندن‌ها از این دسته از حرکت‌ها هستند (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

الف) وضعی قدرتی: این فعل، علاوه بر حرکت و موضوعیت، از مولفه قدرت نیز بهره برده است؛ مانند فعل **ضغط** (داود، ۲۰۰۲، ص ۳۸۴).

ب) وضعی احتکاکی: این افعال، افزون بر شاخص‌های اصلی مثل حرکت، موضع و احتکاک، با شاخص‌های فرعی مانند قدرت، ضعف و آرامش همراه‌اند. در این افعال دو شیء با یکدیگر تماس دارند؛ مانند فعل **حکَّ** (داود، ۲۰۰۲، ص ۴۱۵).

ج) وضعی لرزشی: این افعال از شاخص‌های فرعی چون قدرت، سرعت، ضعف و حس شادی به وجود آمده‌اند، مانند فعل **ارتعش** (داود، ۲۰۰۲، ص ۴۳۳).

۵-۲-۲. افعال حرکتی انتقالی

حرکت انتقالی، به صورت انتقال پیکر از نقطه اول به نقطه دوم است (بهریزی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۵) «افعال حرکتی انتقالی، از دو شاخص اساسی حرکت و انتقال تشکیل شده‌اند» (داود، ۲۰۰۲، ص ۷۰) حرکت انتقالی، حرکتی است که طی آن پیکر از نقطه به نقطه دیگر تغییر مکان می‌دهد، و ذاتاً با شیوه حرکت یا به عبارت دیگر با هم رویدادهای حرکت مرتبط است. حرکت‌های انتقالی، بیشتر بیانگر مسیر حرکت هستند. از انواع حرکت‌های انتقالی می‌توان به حرکت انتقالی شامل بالا به پایین، پایین به بالا، راست به چپ، چپ به راست و چند جهتی اشاره کرد (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵).

الف) انتقالی مطلق: این افعال، به جز حرکت و انتقال، از شاخص‌های دیگری از جمله گام برداشتن، شادی و دویدن برخوردارند؛ مانند فعل **لعب** (داود، ۲۰۰۲، ص ۱۱۵).

ب) انتقالی افقی: این افعال، از چهار شاخص اصلی حرکت، انتقال، رفتن و آمدن تشکیل شده‌اند» (داود، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸) اما شاخص‌هایی مانند مدت غیاب، نزدیکی مسافت، سرعت و قدرت را دارا هستند؛ مانند فعل **ذهب**.

ج) انتقالی جهت‌محور: این افعال، از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و جهت‌محور تشکیل گردیده‌اند» (داود، ۲۰۰۲، ص ۱۷۲) این فعل، به دو محور بالا و پایین تقسیم می‌شود؛ مانند فعل **رفع** (داود، ۲۰۰۲، ص ۱۹).

د) انتقال قدرتی: این افعال از سه شاخص اصلی حرکت، انتقال و قدرت پدید آمده‌اند» (داود، ۲۰۰۲م، ص ۲۲۸) شاخص‌های دیگری مانند به سمت بالا انداختن و سرعت را نیز با خود همراه کرده‌اند؛ مانند فعل دفع (داود، ۲۰۰۲م، ص ۲۵۲).

مشاهده حرکت توسط انسان، او را قادر می‌سازد تا یک طرح‌واره انتزاعی از حرکت را در ذهن به وجود آورد و برای هر آنچه قادر به حرکت نیست، ویژگی حرکت را در نظر بگیرد. هر حرکتی، ابتدا و انتهای دارد و مسیر، از حد فاصل میان دو نقطه آغاز و پایان برخوردار است. در این شکل، نقطه آغاز و پایان با الف و ب نمایش داده می‌شوند. گذر از نقطه الف به ب، نیازمند گذر از مسیر حرکتی است و رسیدن از نقطه الف به نقطه ب، نیازمند زمانی است که می‌تواند به شکل سریع و یا ضمنی، در طرح‌واره حرکتی مطرح باشد (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۶). ممکن است گوینده در ابتدا، انتها یا در میان مسیر قرار داشته باشد، این طرح‌واره به سه گروه تقسیم می‌شود: طرح‌واره مبدا، طرح‌واره مسیر و طرح‌واره مقصد. حرکت جلوه‌های گوناگون دارد و ممکن است طرح‌واره‌های متعددی شکل بگیرد. افزون بر این سه طرح‌واره می‌توان طرح‌واره‌های سقوط و صعود (حرکت در مسیر عمودی)، طرح‌واره چرخشی (حرکت دایره‌وار)، طرح‌واره سرعتی و طرح‌واره جهت را نیز مطرح کرد (باقری، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹).

۶. سوره فتح و تحلیل عنصر حرکت

این سوره، مدنی و چهل‌وهشتمین سوره قرآن کریم است که ۲۹ آیه دارد و در جز ۲۶ قرآن، صدودوازدهمین سوره است. علت برگزیدن نام فتح برای این سوره، این است که خداوند در ابتدای سوره از پیروزی درخشان سخن می‌گوید؛ «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا؛ ما برای تو پیروزی آشکاری فراهم ساختیم.» (فتح، ۱) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۹). محتوای اصلی این سوره در مورد پیروزی مسلمانان پادشاه ایمان و اخلاص هشدار به کافران و مسلمانان و در نهایت جهانی شدن دین خداست. غرض این سوره بیان منتی است که خدای تعالی به رسول خدا نهاده و در این سفر فتحی آشکار نصیبش فرموده

است و نیز متنی که بر مؤمنین همراه وی نهاده و مدح شایانی است که از آنان کرده و وعده جمیلی است که به همه کسانی از ایشان داده که ایمان آورده و عمل صالح کرده‌اند که در دنیا به غنیمت‌های دنیایی و در آخرت به بهشت می‌رساند و مذمت عرب‌های متخلف که رسول خدا خواست آنان را به سوی جنگ حرکت دهد، ولی حاضر نشدند و مذمت مشرکین در اینکه سد راه رسول خدا و همراهان ایشان از وارد شدن به مکه شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، صص ۳۷۸-۳۷۹).

ردیف	آیه	تعداد
ایستایی	آیه ۲۵	فعل صد

ردیف	ضربتی	قدرتی	نزولی	صعودی	افقی	چندجهتی	جنبشی
انتقالی	تصیب	انطلق وضع	انزل ارسل یوتی	اخرج استوی	تجری	تقدم - تاخر ادخل - تاخذون اتبع - خلی جعل	یبلغ
شماره آیات	۲۵	۱۵ - ۱۵	۴ - ۸ - ۱۶	۲۹ - ۲۹	۵	۲ - ۲ ۵ - ۱۵ ۲۳ - ۱۵ ۲۶	۲۵

ردیف	آیات	قدرتی	واژگونی	چرخشی
خودشامل	۱ - ۱۲ - ۲۱	فعل فتح	فعل ینقلب	فعل احاط ب

۱۴۵
مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ
بررسی افعال حرکتی در سوره فتح بر اساس نظریه تالمی

۱-۶. فعل ایستا

«الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا كُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ؛ أَنهـا كسانی هستند که کافر شدند و شما را از زیارت مسجد الحرام و رسیدن قربانی‌هایتان به محل قربانگاه بازداشتند» (فتح، ۲۵).

جزء حرکتی «صدوا» + زمینه

فعل صدّ با حرف عن، به معنای جلوگیری و ممانعت کردن بیان شده است. در واقع فعل صدّ، بازداشتن از انجام حرکت را القا می‌کند. به همین علت در دسته افعال ایستایی توقفی قرار می‌گیرد. جز حرکتی «صدوا» با زمینه «المسجد الحرام» ذکر شده است.

۲-۶. فعل حرکتی خودشامل (وضعی)

«إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا؛ ما برای تو پیروزی آشکاری فراهم ساختیم» (فتح، ۱).

جزء حرکتی «فتح» + پیکر و زمینه

فتح در سوره فتح با ساختار اسمی، سه بار و با ساختار فعلی، یکبار آمده و نشان‌دهنده اهمیت مفهوم فتح در این سوره است (محمدزاده، ۱۳۹۹، ص ۹). فتح، در لغت به معنای گشایش سرزمین، حکم بین گروه‌های متخاصم، نصرت و پیروزی آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۶۹) فتح (جزء حرکتی) به معنای گشودن و باز کردن، همراه با زمینه (لک) و پیکر (فتحا مینا) ذکر شده است. حرکت فعل فتح، حرکت وضعی قدرتی است. در اینجا فعل فتح، قدرت را نمایان می‌کند.

«بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا؛ ولی شما گمان کردید پیامبر و مؤمنان هرگز به خانواده‌های خود باز نخواهند گشت» (فتح، ۱۲).

جزء حرکتی «ينقلب» + پیکر

ينقلب از باب انفعال به معنای بازگشتن و واژگون شدن است. فعل ینقلب جز حرکتی است و کلمه «اهلیهم» پیکر آن است. در واقع این فعل دارای حرکت

وضعی_واژگونی و بازگشت به نقطه شروع پس از طی مسیر است.

«وَأُخْرَى لَمْ تُقَدِّرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ اللَّهُ بِهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى شَيْءٍ قَدِيرًا» و نیز غنایم و فتوحات دیگری نصیبان می‌کند که شما توانایی آن را ندارید، ولی قدرت خدا به آن احاطه دارد و خداوند بر همه چیز تواناست» (فتح، ۲۱).

جزء حرکتی «احاط ب» + پیکر

«فعل احاط به همراه حرف اضافه باء به معنای محاصره کردن، احاطه کردن و حلقه زدن گرد چیزی است» (ولایتی و مشکین‌فام، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) از این فعل حرکتی، برای نشان دادن علم خداوند بهره برده شده است. خداوند بر هر آنچه که از علم وجود داشته باشد، احاطه دارد. این فعل، دارای حرکت خودشامل (وضعی) چرخشی است و با ضمیر «ها» که پیکر است همراه شده و فعل احاط، پس از طی کردن مسیر مشخص، به جای خود برمی‌گردد.

۳-۶. فعل حرکتی انتقالی

«لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» تا خداوند گناهان گذشته و آینده‌ای را که به تو نسبت می‌دادند ببخشد و حقانیت تو را ثابت کرده و نعمتش را بر تو تمام کند و به راه راست هدایتت فرماید» (فتح، ۲).

جزء حرکتی «تقدم» و جزء حرکتی «تأخر»

فعل تقدم از ریشه قدم در باب تفاعل به کار رفته و به معنای جلو افتادن است. فعل تأخر از ریشه آخر در باب تفاعل به کار رفته و به معنای عقب افتادن است. هر دو فعل دارای حرکت انتقالی هستند و پیکر و زمینه در این آیه ذکر نشده است.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْذَبُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» اوست آن که آرامش را در دل‌های مؤمنان فرو آورد تا ایمانی بر ایمان خویش بیفزایند. و خدای راست لشکرهای آسمان‌ها و زمین، و خدا دانا و با حکمت است» (فتح، ۴).

جزء حرکتی «أنزل» + پیکر

این فعل حرکتی، سه بار در سوره فتح ذکر شده است. «نزل به معنی پایین آمدن از جهت بالا به سوی پایین و به معنای فرود آمدن است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۵۷) «حرکت نزولی کارکرد ذهنی دارد، بدین صورت که پیکرها به صورت موجودیت عینیت یافته، مسیر نزولی را به سوی زمینه یعنی زمین و مخلوقات می‌پیمایند» (بهریزی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱) کنشگر فعل انزل در این آیه، خداوند متعال است. جزء حرکتی (انزل) با پیکر (السکینه) و زمینه (قلوب) ذکر شده است و دارای حرکت انتقالی جهت‌محور نزولی (بالا به پایین) است و به معنای فرود آرامش از سوی خدا به سوی دل‌های مومنین است.

«لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَكَانَ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا؛ هدف دیگر از آن فتح مبین این بود که مردان و زنان با ایمان را در باغ‌هایی از بهشت وارد کند که نه‌رها از زیر درختانش جاری است؛ درحالی‌که جاودانه در آن می‌مانند و گناهانشان را می‌بخشد و این نزد خدا رستگاری بزرگی است» (فتح، ۵).

جزء حرکتی «أدخل» + پیکر و زمینه

این فعل حرکتی چهار دفعه در سوره فتح ذکر شده است. دخل به معنی داخل شدن است و متضاد آن خارج شدن است. این فعل در باب افعال به کار رفته و معنای آن داخل کردن است. جز حرکتی (أدخل) همراه با پیکر (مومنین و مومنات) و زمینه (جنات) ذکر شده است. فعل أدخل دارای حرکت انتقالی و به معنی حرکت و ورود پیکر به زمینه است. درواقع وارد کردن مومنین و مومنات به بهشت را ترسیم می‌کند.

جزء حرکتی «تجری» + پیکر

این فعل حرکتی دوبار در سوره فتح ذکر شده است. مصدر یجری، جریان است و به معنای حرکت کردن است. جزء حرکتی (تجری) با پیکر (الأنهار) ذکر شده است. فعل تجری دارای حرکت انتقالی و افقی است و امر انتزاعی جاری شدن رود را به

تصویر کشیده است. در واقع جریان رود، همان حرکت رود است.
«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا؛ به یقین ما تو را گواه بر اعمال آنها و بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده فرستادیم» (فتح، ۸).

جزء حرکتی «أرسل» + پیکر و زمینه

أرسل، فعل متعدی باب افعال به معنای فرستاد، است. در این آیه با توجه به اینکه فاعل أرسل خداوند است و ارسال از بالا به سمت پایین است، پس فعل أرسل دارای حرکت انتقالی جهت محور نزولی (بالا به پایین) است. حرکت و ارسال شاهد، مبشر و نظیر به سمت تو است. جز حرکتی (أرسل) با پیکر (شاهدا و مبشرا و نذیرا) و زمینه (ضمیر كَ) ذکر شده است.

«سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَائِمٍ لِّتَأْخُذُوا ذُرُوعًا وَنَبَعِجْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَبَدِّلُوا كَلِمَتَنَا كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا؛ هنگامی که شما برای به دست آوردن غنایمی حرکت کنید متخلفان حدیبیه می‌گویند: بگذارید ما هم در پی شما بیانیم آنها می‌خواهند کلام خدا را تغییر دهنده بگو: هرگز نباید به دنبال ما بیایید؛ این گونه خداوند از قبل گفته است. آنها به زودی می‌گویند شما نسبت به ما جسد می‌ورزید، ولی آنها جز اندکی نمی‌فهمند» (فتح، ۱۵).

جزء حرکتی (إنطلق)

«حرکت رفتن در این فعل، حرکتی ممتد، سریع همراه با قوت و شدت و همچنین ذاتی است به این معنا که فاعل آن، بدون نیاز به نیروی خارجی، قادر به انجام فعل است» (ولایتی و مشکین‌فام، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶) در واقع فعل حرکتی إنطلق، دارای حرکت انتقالی قدرتی است.

جزء حرکتی (تأخذون) + پیکر

مصدر أخذ به معنای گرفتن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۹۸) تأخذون فعلی است که برای امور انتزاعی یعنی گرفتن غنیمت‌های بسیار، به کار برده شده است. جز حرکتی

تأخذون) به همراه پیکر آن یعنی مغانم، دارای حرکت انتقالی جهت محور است. انتقال مغانم از نقطه‌ای به نقطه دیگر در مسیر معین.

جزء حرکتی «إِتْبَع» + پیکر

إِتْبَع در باب افتعال از ریشه تبع، به معنای پیگیری و دنبال کردن است. إِتْبَع دارای حرکتی ارادی است و تبعیت، بر پایه بینشی شکل گرفته و این غفلت در قلب آنان نقش بسته و با نیرو و توان آنها قدرت می‌یابد و پیش می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۶). در این آیه جزء حرکتی (إِتْبَع) به همراه پیکر آن (ضمیر ك) به شکل حرکت انتقالی جهت محور ذکر شده است.

«فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمْ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا؛ اگر اطاعت کنید خداوند پاداش نیکی به شما می‌دهد و اگر سرپیچی نمایید، همان‌گونه که در گذشته نیز سرپیچی کردید، شما را با عذاب دردناکی کیفر می‌دهد» (فتح، ۱۶).

جزء حرکتی «يُؤْتِي» + پیکر و زمینه

فعل يُوْتِي از ریشه اُتِي است و مصدر آن اِتِيان می‌باشد «أَتَى إِلَهَ شَيْءٍ بِمَعْنَى سَوَّقَ دَانًا وَ أَمَدَنَ اسْت» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴) فعل يُوْتِي در این آیه، حرکت انتقال را برای پیکر اجرا به تصویر کشیده است» در این فعل، پیکر به سوی زمینه حرکت می‌کند و در نهایت به مقصد می‌رسد» (میرخالداده و حسومی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۰) فعل حرکتی يُوْتِي، به همراه پیکر (أَجْرًا) و زمینه (ضمیر کم) دارای حرکت انتقالی جهت محور و حرکت نزولی است؛ زیرا پیکر که همان پاداش است، از جانب الله یعنی خدا به سوی زمین یعنی کم (شما) می‌آید.

«سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا؛ این سنت الهی است که در گذشته نیز بوده است؛ و هرگز برای سنت الهی تغییر و تبدیلی نخواهی یافت» (فتح، ۲۳).

جزء حرکتی «خَلَّت» + زمینه

خَلَى به معنی گذشت و ترک کرد است. این فعل دارای حرکت انتقالی جهتی است و زمینه آن قبل است و پیکر در آن ذکر نشده است.

«هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ فَتُصَيِّبُكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ يَبْلُغُونَ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا؛

آنها کسانی هستند که کافر شدند و شما را از زیارت مسجد الحرام و رسیدن قربانی هایتان به محل قربانگاه بازداشتند؛ و هرگاه مردان و زنان باایمانی در این میان بدون آگاهی شما زیر دست و پا از بین نمی‌رفتند که از این راه عیب و عاری ناآگاهانه به شما می‌رسید، خداوند هرگز مانع این جنگ نمی‌شد! هدف این بود که خدا هر کس را می‌خواهد در رحمت خود وارد کند و اگر مؤمنان و کفار در مکه از هم جدا می‌شدند کافران را عذاب دردناکی می‌کردیم» (فتح، ۲۵).

جزء حرکتی «یبلغ» + زمینه

«بلغ» به معنی پایان یافتن یک چیز یا رسیدن به دورترین مقصد یک مکان است و در قرآن کریم، به معنی حرکتی حسی آمده است» (ولایتی و مشکین‌فام، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴) یبلغ حرکت به مقصد (محل) است. این فعل دارای حرکت انتقالی و جنبشی است.

جزء حرکتی «تصیب» + زمینه

فعل أصاب، از باب افعال با ریشه صوب است و در کتاب‌های مختلف معادل ینالون بیان شده است. جز حرکتی (تصیب) با زمینه (هم) ذکر شده و دارای حرکت انتقالی ضربتی است. در واقع این فعل شدت حرکت را نشان می‌دهد.

«إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ؛ به خاطر بیاورید هنگامی را که کافران در دل‌های خود خشم و نخوت جاهلیت داشتند» (فتح، ۲۶).

جزء حرکتی (جعل) + زمینه و پیکر

معانی مختلفی برای جعل ذکر شده است؛ از جمله آنها، قراردادادن و گرداندن است. اگر معنای جعل را قراردادادن در نظر بگیریم، جزء حرکتی (جعل) همراه با زمینه (فی قلوبهم) و پیکر (الحمية) ذکر شده است. با در نظر گرفتن معنای آیه، حرکت فعل جعل، حرکت انتقالی جهتی است؛ در واقع به انتقال حمیه بر قلوبهم اشاره دارد.

«مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ؛ این توصیف آنان در تورات و توصیف آنان در انجیل است همانند زراعتی که جوانه های خود را خارج ساخته سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است و بقدری نمو و رشد کرده که زارعان را به شگفتی وا می دارد» (فتح، ۲۹).

جزء حرکتی «أخرج» + پیکر

«تخرج از ماده خرج، به معنی خارج شدن و متضاد داخل شدن است» (فراهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۵۹) توضیح معنایی در اینجا، خروج از زمینه است که با عبور از مرز همراه است. جز حرکتی (أخرج) حرکت انتقالی و پویا را به نمایش می گذارد. این فعل دارای حرکت صعودی است و شطاً پیکر به شمار می رود و از زمینه خارج شده است. این فعل حرکتی، خارج کردن جوانه از زیر زمین به سمت بالا را نشان می دهد.

جزء حرکتی «إستوی» + زمینه

سین، واو، یا، سه حرف اصلی این فعل است که بر استقامت و اعتدال میان دو چیز، اشاره دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۲) به کارگیری این سه حرف اصلی در باب افتعال، بر معنای بزرگی و بالا رفتن دلالت دارد. (سلیمان الجبور، بی تا، ص ۳) فعل إستوی، بالا رفتن را نمایان می کند و به همراه زمینه (سوقه) ذکر شده است و دارای حرکت انتقالی جهتی صعودی (پایین به بالا) است.

نتیجه گیری

هرآنچه امکان بیان زمان و مکان را داشته باشد، می تواند حرکت را نمایان کند. از جمله عناصر پر کاربرد در قرآن کریم، عنصر حرکت است، که تصاویر را پویاتر نمایان می کند. عنصر حرکت در قرآن کریم، منحصر به نوع خاصی از حرکت نیست، بلکه تنوع ساختاری متعددی دارد. برای اینکه مطالب قرآن برای انسان قابل فهم باشد، خداوند متعال بسیاری از مفاهیم انتزاعی را به شکل حرکت بیان کرده است؛ بنابراین

می‌بینیم که فهم مفاهیم انتزاعی که دارای مکان فیزیکی نیستند، مانند فتح، سکینه، أجر، شطاً و غیر آن، بدون تصور حرکت، دشوار است. یکی از اهداف اصلی پژوهش حاضر، مشخص کردن نوع حرکت افعال بود تا به فهم بهتر ما نسبت به کلام خداوند منجر شود. در واقع نظریه افعال حرکتی لئونارد تالمی در تبیین حرکتی، چهار مولفه اصلی پیکر، جزء حرکتی، مسیر و زمینه است و با رویکرد طرح‌واره تصویری که از زیرشاخه‌های معناشناسی شناختی است، امور ذهنی و انتزاعی را واقعی جلوه می‌دهد. افعال مختلفی که دارای حرکت می‌باشند، در این پژوهش بررسی شده است. در این میان، انواع مختلفی از افعال حرکتی، از جمله حرکت انتقالی (چند جهتی، افقی، صعودی، نزولی، قدرتی، جنبشی و ضربتی) و حرکت خود شامل (چرخشی، واژگونی و قدرتی) یافت می‌شود که نمایانگر مفهوم‌سازی انواع مختلف حرکت در قرآن کریم است. در میان افعال حرکتی به کار رفته در سوره فتح، ۱۲ مرتبه از افعال انتقالی جهتی، ۴ مرتبه از افعال انتقالی نزولی، ۴ مرتبه از افعال انتقالی افقی، ۲ مرتبه از افعال انتقالی صعودی، ۱ مرتبه از فعل انتقالی ضربتی، ۱ مرتبه از فعل انتقالی جنبشی و ۱ مرتبه از فعل انتقالی قدرتی استفاده شده است؛ و همچنین یک مرتبه از فعل وضعی قدرتی، یک مرتبه از فعل وضعی چرخشی، یک مرتبه از فعل وضعی واژگونی و یک مرتبه از فعل ایستای توقفی استفاده شده است که غلبه افعال انتقالی جهت‌محور را نشان می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که در افعال حرکتی سوره فتح، بیشترین افعال دارای حرکت انتقالی با ۷۷ درصد، افعال دارای حرکت خودشامل با ۱۷ درصد و افعال ایستا با ۶ درصد هستند. پرتکرارترین افعال حرکتی در این سوره ادخل و أنزل است. علت غلبه افعال حرکتی انتقالی در این سوره را می‌توان با محتوای آن همسو دانست؛ زیرا که این سوره در مورد عذاب‌های گوناگون الهی برای پیمان شکنان و متخلفان از فرمان خدا و پیامبرش است که بزرگی و عظمت این عذاب‌ها با افعال حرکتی نشان داده شده است.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۳، ۴). قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن کرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۳. ابوالحسنی چیمه، زهرا. (۱۳۹۰). نمود انواع واژگانی در افعال فارسی. مجله ادب فارسی دانشگاه تهران. دوره ۱. شماره ۶، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۴. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰ق). معانی متن پژوهشی در علوم قرآن (مترجم: مرتضی کریمی نیا). تهران: انتشارات طرح نو.
۵. ازکیا، ندا؛ ساسانی، فرهاد؛ افراشی، آریتا. (۱۳۹۴). واژگانی شدگی چهارچوبی برای تبیین فعل غیر ساده حرکتی در زبان فارسی. زبان پژوهی. سال هفتم، شماره ۱۴، صص ۳۱-۵۷.
۶. اسودی، علی. (۱۴۰۰). بررسی تصویرپردازی افعال حرکتی در سوره مبارکه شعراء. فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی. سال ششم، ۴(۲۴)، صص ۱۳۵-۱۵۲.
۷. اسودی، علی؛ مظفری، سوده؛ برزگریش، کبری. (۱۴۰۱). تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف براساس نظریه تالمی. فصلنامه زبان پژوهی. دانشگاه الزهراء، سال چهاردهم، شماره ۴۲، صص ۶۹-۹۵.
۸. باقری، علی اکبر؛ محرابی کالی، منیره. (۱۳۹۲). طرح‌واره چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ. فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی. سال ششم، شماره ۲۳، صص ۱۲۵-۱۴۸.
۹. بهروزی، زهره؛ بلاوی، رسول؛ خضری، علی. (۱۳۹۹). تحلیل کاربست فعل حرکتی أنزل در قرآن بر مبنای نظریه زبان‌شناختی تالمی. مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی. سال هشتم، شماره ۱، صص ۱-۲۴.
۱۰. حقیقین، فریده. (۱۳۹۵). زبان‌شناسی ادیان مذاهب و عرفان، دانشنامه جهان اسلام. شماره ۲۱، صص ۲۲۶-۲۳۹.

۱۱. دادپور، نادیا؛ ابن رسول، سیدمحمدرضا؛ رضایی، حدائق. (۱۳۹۶). افعال الحركة فی القرآن الکریم من واجهة اللسانیات الادراکیة أتی، نموذجاً. مجلة دراسات فی اللغة العربیة و آدابها. السنة الثامنة، العدد السادس و عشرون، صص ۴۳-۶۲.
۱۲. داود، محمد. (۲۰۰۲م). الدلالة والحركة دراسة لأفعال الحركة فی العربیة المعاصرة فی إطار المنهج الحدیثة. قاهره: دار غریب.
۱۳. راسخ مهند، محمد. (۱۳۹۳). درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی نظریه‌ها و مفاهیم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی سمت.
۱۴. سلیمان الجبور، فادی صعود. (بی‌تا). فعل إستوی فی القرآن الکریم. دراسة لغویة عقدیة دلالیة، صص ۱-۹.
۱۵. صفوی، کوروش. (۱۳۸۷). درآمدی بر معناشناسی. تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. فتاحی زاده، فتحیه؛ حبیبی، فاطمه. (۱۳۹۹). باز نمود رویداد حرکتی فعل ذهب در قرآن کریم. رویکردی شناختی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال چهارم، شماره ۳، صص ۹۳-۱۱۸.
۱۸. فراهیدی، عبدالرحمان خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین، (ج ۴، چاپ دوم). قم: انتشارات هجرت.
۱۹. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). معناشناسی شناختی قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. گلفام، ارسلان؛ افراشی، آزیتا و مقدم، غزال. (۱۳۹۲). مفهوم‌سازی حرکت بسیط زبان فارسی رویکردی شناختی. فصلنامه مطالعات زبان‌ها و گویش‌های غرب ایران، دانشگاه رازی. سال یکم، شماره ۳، صص ۱۰۳-۱۲۲.
۲۱. محمدزاده، فریده؛ عربی، نسیم؛ معارف، مجید؛ زرسازان، عاطفه. (۱۳۹۹). معناشناسی واژه فتح با تأکید بر سوره فتح. دو فصلنامه کتاب قیم. سال دهم، شماره ۲۳، صص ۷-۲۵.

۲۲. محمدقاسمی، حمید. (۱۳۸۷). جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۷). تفسیر نمونه (ج ۲۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. میرخالقداد، فاطمه؛ حسومی، ولی‌الله. (۱۳۹۷). تحلیل کارکرد افعال حرکتی در قرآن کریم با رویکرد شناختی. مطالعات قرآن و حدیث. شماره ۲۴، صص ۱۰۳-۱۳۳.
۲۵. ناظمیان، هومن؛ اسودی، علی؛ مختاری، الهه. (۱۴۰۱). تحلیل شناختی افعال حرکتی اجرام آسمانی در قرآن کریم براساس نظریه تالمی. پژوهش‌های ادبی قرآنی. دوره ۱۰، شماره ۴، صص ۳۹-۵۸.
۲۶. واعظی، هنگامه؛ نوعی هاشجین، معراج؛ رضی نژاد، محمد. (۱۳۹۵). بازنمود مفاهیم معنایی در افعال حرکتی زبان ترکی آذری براساس نظریه تالمی. دو فصلنامه زبان‌شناسی گویش‌های ایرانی. سال اول، شماره ۲، صص ۱۰۲-۱۲۱.
۲۷. ولایتی، مریم؛ مشکین‌فام، بتول. (۱۳۸۹). نقش عنصر حرکت در حیات بخشی به تصاویر قرآنی و بررسی آن در جزهای ۲۸ و ۲۹ قرآن کریم. تحقیقات علوم قرآن و حدیث. سال هفتم، شماره ۱ صص ۱۰۵-۱۳۸.
28. talmy, leonard 1972, semantic structures, in English and Atsugewi, doctoral dissertation, university of California, Berkeley, USA.
29. talmy, leonard 2000, toward a cognitive semantics, London, Asco typesetters.

References

* The Holy Quran

1. Abolhasani Chimeh, Z. (2011). The Manifestation of Lexical Types in Persian Verbs. *Persian Literature Journal, University of Tehran*, 1(6), 101-120. [In Persian]
2. Abu Zayd, N. H. (2001). *Textual Meaning Research in Quranic Sciences* (M. Karimi-Nia, Trans.). Tehran: Tarh-e-No Publications. [In Arabic]
3. Asoudi, A. (2021). *The Representation of Motion Verbs in Surah Ash-Shu'ara in the Holy Quran*. *Journal of Literary Studies of Islamic Texts*, 6(24), 135-152. [In Arabic]
4. Asvadi, A., Mozafari, S., & Barzegar-Pish, K. (2022). Cognitive Analysis of the Element of Motion in Surah Al-Kahf Based on Talmy's Theory. *Linguistic Research Journal, Alzahra University*, 14(42), 69-95. [In Arabic]
5. Azkia, N., Sasaei, F., & Afrashi, A. (2015). The Lexicalization of the Framework for Explaining Non-Simple Movement Verbs in Persian. *Linguistic Research Journal*, 7(14), 31-57. [In Persian]
6. Baqeri, A. A., & Mehrabi-Kali, M. (2013). Rotational Schema in the Ghazals of Saadi and Hafez. *Scientific Journal of Literary Criticism*, 6(23), 125-148. [In Persian]
7. Behrouzi, Z., Belavi, R., & Khazari, A. (2020). A Cognitive Analysis of the Application of the Motion Verb "Anzal" in the Quran. *Journal of Quranic Literary Studies*, 8(1), 1-24. [In Arabic]
8. Dadpour, N., Ibn Rasoul, S. M. R., & Rezaei, H. (2017). Motion Verbs in the Holy Quran from the Perspective of Cognitive Linguistics: ATB as a Model. *Journal of Arabic Language and Literature Studies*, 8(26), 43-62. [In Arabic]
9. Dawood, M. (2002). *Signification and Movement: A Study of Motion Verbs in Contemporary Arabic within the Modern Approach*. Cairo: Dar Gharib. [In Arabic]

10. Farahidi, A. K. b. A. (1990). *Kitab al-Ayn* (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]
11. Fatahi-Zadeh, F., & Habibi, F. (2020). The Representation of the Motion Event of the Verb 'Dhahaba' in the Holy Quran: A Cognitive Approach. *Research Center for Humanities and Cultural Studies*, 4(3), 93-118. [In Arabic]
12. Gulfam, A., Afarashi, A., & Moghaddam, G. (2013). The Conceptualization of Simple Motion in the Persian Language. A Cognitive Approach. *Journal of Language and Dialects Studies in Western Iran*, Razi University, 1(3), 103-122. [In Persian]
13. Haqbin, F. (2016). Linguistics of Religions, Sects, and Mysticism. *Encyclopedia of the Islamic World*, 21, 226-239. [In Persian]
14. Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (Vols. 3-4). Qom: Maktabat al-A'lam al-Islami. [In Arabic]
15. Ibn Manzur, M. b. K. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 11, 3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
16. Makarim Shirazi, N., et al. (2008). *Tafseer Namuneh* (Vol. 22). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
17. Mir Khaleq Dad, F., & Hosseini, W. A. (2018). Cognitive Analysis of the Function of Motion Verbs in the Quran. *Quran and Hadith Studies*, 24, 103-133. [In Arabic]
18. Mohammad Qasemi, H. (2008). *Aspects of the Art of Image Creation in the Quran*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
19. Mohammadzadeh, F., Arabi, N., Ma'aref, M., & Zar Sazan, A. (2020). Cognitive Semantics of the Word 'Fath' with Emphasis on Surah al-Fath. *Quarterly Journal of Valuable Books*, 10(23), 7-25. [In Persian]
20. Nazemian, H., Asvadi, A., & Mokhtari, E. (2022). Cognitive Analysis of the Motion Verbs of Celestial Bodies in the Quran Based on Talmy's Theory. *Quranic Literary Studies*, 10(4), 39-58. [In Arabic]

21. Qaemania, A. (2011). *Cognitive Semantics of the Quran*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought Publications. [In Persian]
22. Rasekh Mahand, M. (2014). *Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts*. Tehran: SAMT Publishing. [In Persian]
23. Safavi, K. (2008). *Introduction to Semantics*. Tehran: Soura Mehr Publications. [In Persian]
24. Sulaiman al-Jabour, F. S. (n.d.). *Fi'l 'Istawa' fi al-Quran al-Karim: Dirasah lughavia Aqdiya Dilalya*, 1-9. [In Arabic]
25. Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan fi Tafseer al-Quran* (Vol. 18). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
26. Talmy, L. (1972). *Semantic Structures*, in English and Atsugewi, Doctoral Dissertation, University of California, Berkeley, USA. [In English]
27. Talmy, L. (2000). *Toward a Cognitive Semantics*. London: Asco Typesetters. [In English]
28. Vaezi, H., Noyi Hashjin, M., & Razi Nejad, M. (2016). The Representation of Semantic Concepts in the Motion Verbs of Azerbaijani Turkish Based on Talmy's Theory. *Journal of Iranian Linguistic Dialects*, 1(2), 102-121. [In Persian]
29. Velayati, M., & Meshkin Fam, B. (2010). The Role of the Motion Element in Revitalizing Quranic Imagery and Its Examination in Quranic Chapters 28 and 29. *Quran and Hadith Science Studies*, 7(1), 105-138. [In Persian]



The Truth of Parables in the World, Words, and Quranic Stories with the Approach of the Visualization of Actions

Mahbubeh Moonesan¹

Received: 2024/05/29 • Revised: 2024/11/02 • Accepted: 2025/02/09 • Published online: 2025/04/09



Abstract

Parables are among the most magnificent literary and artistic manifestations of the Quran, through which divine truths and eternal realities are expressed in a way that nourishes each individual according to their capacity. Parables have been primarily studied from a literary perspective, with an emphasis on their rhetorical aspects, often overlooking their deeper, educational dimensions and the unique methods used in their illustration. Additionally, Quranic stories and the entire wording of the Quran, which offer a higher form of parable than common and widespread ones, have been ignored. However, it must be understood that when an individual encounters the parables of the Quran, they do not merely focus on the literary aspects but instead pursue the educational goals and impacts they convey. While literature serves as a key that unlocks these meanings, it is essential to acknowledge that existing studies on Quranic parables are but a glimpse into the infinite expanse of the Quran's depth. A more profound and detailed exploration of the concept of parables is necessary to uncover its secrets, which represent lofty divine knowledge. This study, using a descriptive-analytical method, expands the concept of parables from the conventional examples to stories and all

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payam Noor University, Garmsar, Iran. mahbubeh_moonesan47@yahoo.com

* Moonesan, M. (2024). The Truth of Parables in the World, Words, and Quranic Stories with the Approach of the Visualization of Actions. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(21), pp. 160-189. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69211.1302>

Quranic words. It aims to investigate the embodied truths of human actions as presented through parables in the Quran. This paper offers an overview of parable methods in the Quran, defining parables, their types, and their benefits, and explores the nature of parables in the world and the Quran, emphasizing the portrayal of the visualization of human actions as outlined by God.

Keywords

Quran, Eloquence, Parable, Visualization, Truth

حقيقة التمثيل في العالم، ألفاظ وقصص قرآنية، بالتركيز على تجسّم الأعمال

محبوبة مونسان^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٥/٢٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٠٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٩ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٤/٠٩

الملخص

إن التمثيل والاستعارة من أروع التحليلات الأدبية والفنية للقرآن الكريم، حيث يتم من خلاله صياغة الحقائق الإلهية الثابتة الصادقة، ليسقي كل فرد حسب طاقته. ولم يُنظر إلى "الاستعارة" إلا من الناحية الأدبية ومن جوانبها البلاغية، ولم يُنظر إليها إلا إلى جانبها الأدبي. وتم إهمال دراسة الأبعاد التربوية الفريدة للتمثيلات القرآنية في إرشاد الناس وأبعاد الأساليب الاستعارية، كما تم إهمال قصص القرآن وجميع كلمات القرآن التي تعد أمثلة ممتازة للاستعارات الشائعة والرأجة في القرآن، مع العلم بأن المستمع حين يواجه بأمثال القرآن لا يلتفت إلى جانبها الأدبي إطلاقاً، بل يسعى إلى أهدافها وآثارها التربوية، ولكن البعد الأدبي قد يكون المفتاح الذي يفتح أقفاله المغلقة. ولا بد أن نعترف بأن ما تم بحثه عن استعارات القرآن لا يزال يشكل جزءاً ضئيلاً من المعرفة اللامتناهية التي يتضمنها القرآن. ومن المناسب أن ننظر عن كثب وعمق إلى بحث "الاستعارة والتمثيل" ونتفحصها من زوايا مختلفة لنصل إلى أسرارها التي هي حقائق المعرفة الإلهية السامية. وفي هذا المقال حاولنا استخدام المنهج الوصفي التحليلي لتوسيع

١. أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بيام نور، كرمسار، إيران.

mahbubeh_moonesan47@yahoo.com

* محبوبة، مونسان. (٢٠٢٤م). حقيقة التمثيل في العالم، ألفاظ وقصص قرآنية، بالتركيز على تجسّم الأعمال، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦(٢١)، صص ١٦٠-١٨٩.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69211.1302>

نطاق المناقشة من الأمثال والاستعارات الشائعة إلى قصص القرآن وكلماته بأكملها، ومن خلال بعض الأمثال الشائعة في القرآن الكريم، دعونا نتناول بعض الحقائق في أفعال البشر المجسمة، والتي تم تقديمه في شكل الأمثال. يتناول هذا المقال عرضاً موجزاً لأساليب الاستعارة في القرآن الكريم، ويحاول أن يقدم لمحة عامة عن تعريفاتها وأنواعها وفوائدها، مثل: حقيقة الاستعارة في الكون، وحقيقة الاستعارة في القرآن الكريم، وبيان وظائفها، وأمثلة على الاستعارة القرآنية، وبيان الصورة التي عرضها الله تعالى عن تجسم الأفعال البشرية وتمثيلها في القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، البلاغة، التمثيل، التجسم، الحقيقة.



حقیقت تمثیل در دنیا، الفاظ و قصه‌های قرآنی با رویکرد تجسم اعمال



محبوبه مونسان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ • تاریخ آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

چکیده

تمثیل از جمله باشکوه‌ترین جلوه‌های ادبی و هنری قرآن است که به واسطه آن حقایق حق و ثابت الهی به قالب آن ریخته می‌شود تا هر کسی را بنا به ظرفیت خودش سیراب کند. تمثیل فقط از منظر ادبیاتی و از جنبه‌های بلاغی آن مورد توجه قرار گرفته و تنها به جنبه ظاهری ادبیاتی آن نگریسته شده است. بررسی ابعاد تربیتی منحصر به فرد مثال‌های قرآنی در هدایت انسان‌ها و ابعاد روش‌های تمثیل مغفول مانده و قصه‌های قرآن و تمام الفاظ قرآن که مثلی اعلا تر از تمثیل‌های رایج و شایع در قرآن است نادیده گرفته شده است، در حالی که باید دانست که شنونده در مواجهه با تمثیل‌های قرآن به هیچ وجه به جنبه ادبیاتی آن توجه نمی‌کند، بلکه اهداف و آثار تربیتی آن را تعقیب می‌کند، اما ادبیات می‌تواند کلیدی باشد که قفل‌های ناگشوده آن را می‌گشاید. باید اعتراف کرد آنچه درباره تمثیلات قرآن پژوهش شده هنوز نمی‌ازم بیکران قرآن است. جا دارد با نگاهی دقیق‌تر و عمیق‌تر به بحث تمثیل بنگریم و از زوایای مختلف بررسی نماییم تا به اسرار آن، که حقایق بلند معارف الهی است، دست یابیم. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی تلاش شده دایره آن را از امثال‌های رایج آن، به قصه‌ها و کل الفاظ قرآن گسترش دهیم و با نمونه‌هایی از تمثیل‌های رایج قرآن اندکی از حقایق تجسم یافته اعمال انسان، که در قالب

۱۶۴

مطالعات قرآنی

سال دهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳ (پیاپی ۲۱)

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه پیام نور، گرمسار، ایران. mahbubeh_moonesan47@yahoo.com

* مونسان، محبوبه. (۱۴۰۳). حقیقت تمثیل در دنیا، الفاظ و قصه‌های قرآنی با رویکرد تجسم اعمال. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۱)، صص ۱۶۰-۱۸۹.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69211.1302>

تمثیل آمده است، را بررسی کنیم. این مقاله نگاهی اجمالی به روش‌های تمثیل در قرآن دارد. در آن تلاش شده تا کلیاتی از تعاریف، انواع و فواید مثل، حقیقت تمثیل در عالم، حقیقت تمثیل در قرآن، بیان کارکردهای آن و نمونه‌هایی از تمثیل‌های قرآنی پرداخته شود و تصویری که خداوند از تجسم و تمثیل اعمال انسان‌ها در قرآن عرضه کرده، تبیین گردد.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، بلاغت، تمثیل، تجسم، حقیقت.

مقدمه و طرح مسئله

قرآن کریم اقیانوسی بی‌کران است که از موطن عقل محض تنزل یافته و به کسوت الفاظ و کلمات اعتباری که قرارداد محض است، درآمده است، از این رو غواصان طریق حقیقت هر یک به فراخور حال خود گوهرهای نهفته در آن را صید می‌کنند. لیک تیزپروازان اندیشه بر آسمان بی‌نهایتش به پرواز درآمده، ستارگان حقیقت آن را از افقی بالا و روشن نظاره‌گردند.

تمثیل از جمله باشکوه‌ترین جلوه‌های ادبی و هنری قرآن است که به واسطه آن حقایق حق و ثابت الهی از عرش لوح محفوظ به قالب آن ریخته می‌شود تا هر رهگذر خسته‌ای را بنا به ظرفیت خودش سیراب کند.

تمثیل در گذشته‌ای نه چندان دور فقط از منظر ادبیاتی و از جنبه‌های بلاغی آن مورد توجه قرار گرفته است و تنها به جنبه ظاهری ادبیاتی آن نگریسته‌اند.

بررسی ابعاد تربیتی منحصر به فردی که مثال‌های قرآنی در پرورش نفوس و هدایت انسان‌ها بر عهده دارند، مغفول مانده است.

همچنین بررسی ابعاد و روش‌های تمثیل مورد غفلت قرار گرفته به طوری که همواره فقط مثل‌های قرآنی را به چشم تمثیل نگریسته‌اند، قصه‌های قرآن و تمام الفاظ قرآن که مثلی‌اعلاتر از تمثیل‌های رایج و شایع در قرآن است، نادیده گرفته شده است، درحالی‌که باید دانست که شنونده در مواجهه با تمثیل‌های قرآن به هیچ وجه به جنبه ادبیاتی آن توجه نمی‌کند، بلکه اهداف و آثار تربیتی آن را تعقیب می‌کند، اما ادبیات می‌تواند کلیدی باشد که قفل‌های ناگشوده آن را می‌گشاید.

باید اعتراف کرد آنچه درباره تمثیلات قرآن به رشته تحریر درآمده هنوز نمی‌ازلم بیکران قرآن است. جا دارد با نگاهی دقیق‌تر و عمیق‌تر به بحث تمثیل نگاه کرد و از زوایای مختلف مورد بررسی قرار داد تا به اسرار و رموز آنکه حقایق بلند معارف الهی است، دست یافت. در این نوشتار مجال بررسی کامل آن نیست، چراکه دریای تمثیل‌های قرآن در این پژوهش کوتاه نمی‌گنجد، با این حال تلاش شده است؛ اولاً:

روزنه‌ای کوچک را به باغ گسترده تمثیل بکشاییم و دایره آن را از امثال‌های رایج آن به قصه‌ها و کل الفاظ قرآن بسط و گسترش دهیم. ثانیاً: با نمونه‌هایی از تمثیل‌های رایج قرآن اندکی از حقایق تجسم یافته اعمال انسان که در قالب تمثیل آمده است را مورد بررسی قرار بدهیم. چنانکه این روش از به تصویر کشیدن حقیقت عمل انسان در قالب تمثیل هم در قرآن کریم رایج است و هم در معراج حضرت رسول اکرم ﷺ که حقایق اعمال مردمان که بی‌صورت است در ظرف صورت‌ها و شکل‌ها برای حضرت رسول اکرم ﷺ به نمایش درآمدند و این قصه‌های نمایش داده شده تمثیلی شد از ممثیل حقیقی اعمال انسان‌ها. تصویرهایی از اعمال صالح و ناصالح که پیامبر اکرم ﷺ بعد از بازگشت برای مردم بازگو کردند.

در این نوشتار بر آنیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. ۱. حقیقت تمثیل چیست؟ ۲. آیا تمثیل‌های قرآن به همین مثل‌های رایج محدود می‌شود؟ ۳. آیا خداوند کریم در قرآن بازتاب و نتیجه حقیقی عمل انسان در آخرت را مشخص کرده و ظهور حقیقی هر عمل در قیامت در قرآن تبیین و توضیح داده شده است؟ ۴. آیا مثل‌های قرآن گویای حقیقت نهفته در اعمال انسان است؟

در این پژوهش به پرسش‌های مذکور از نظر قرآن کریم و مفسران و اندیشمندان تشیع پاسخ داده می‌شود.

۱. پیشینه تحقیق

درباره تمثیل در قرآن، نوشتارهای متعددی وجود دارد؛ «علوم قرآنی» اثر محمدهادی معرفت، «اسرار البلاغه» و «دلایل الاعجاز» اثر عبدالقاهر جرجانی، «جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن» اثر محمد قاسمی. در نوشتارهای مذکور درباره تشبیه و تمثیل در قرآن بحث شده است، اما به شکل جزئی به واکاوی روش‌های تمثیل و نمود آن در تجسم اعمال پرداخته نشده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تشبیه تمثیل در قرآن از نگاه زمخشری» توسط غلامرضا کریمی فرد نوشته شده است و نیز مقاله‌ای با عنوان «مقایسه تمثیلی در قرآن» از محمد مهدی رکنی یزدی وجود دارد که شیوه‌ای به‌طور کامل

متفاوت با این مقاله را دارند، از جمله مقاله‌های دیگری که به‌طور تقریبی با این موضوع مناسبت دارند، اما با شیوه و روشی متفاوت از این مقاله نوشته شده است. روش منحصر به فرد مقاله حاضر، نگاه گسترده و متنوع به حقیقت تمثیل است و رمزگشایی حقیقت اعمال انسان در جسم تمثیل، درحالی که مقاله‌های مذکور و مشابه آن فقط شرح مبسوط تشبیه تمثیلی را بیان کرده‌اند.

۲. تعریف مثل

واژه «مثل» در لغت به معنای شبه، نظیر، صفت، عبرت و نشانه، حجت و سخن و شاخص آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۵۶). در معنای اصطلاحی میان محققان و نویسندگان دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. زمخشری می‌گوید: «به سخن رواج یافته‌ای که در آن مضرب به مورد تشبیه شده باشد، «مثل» گفته می‌شود» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۲).

نظام در تعریف مثل می‌گوید: «در مثل چند چیز جمع می‌شود که در کلام دیگر یک‌جا وجود ندارد: ایجاز، لفظ، حسن تشبیه و زیبایی کنایه و بلاغت» (میدانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۹).

سکاکی فقط استعاره تمثیلی را مثل نامیده است و می‌گوید: «تشبیه تمثیلی اگر بر پایه استعاره نه غیر آن، رواج یابد «مثل» نامیده می‌شود و «مثل» تنها به روش استعاره است و تغییر نمی‌یابد» (سکاکی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۷).

اما عبدالقاهر جرجانی «مثل» را فقط استعاره تمثیلی نمی‌داند، بلکه در نگاه وی «مثل» یعنی «تشبیه تمثیل» یا «استعاره تمثیلی» است. «شایسته است که بدانی مثل واقعی و تشبیهی که بهتر است تمثیل نامیده شود آن مثل را از تشبیه ظاهر و صریح دور می‌کند و تمثیل حاصل نمی‌شود مگر به یک یا دو جمله یا بیشتر» (جرجانی، ۲۰۰۹م، ص ۴۷).

بدین ترتیب نتیجه می‌گیریم که امکان محدود کردن مثل در استعاره تمثیلی یا تمثیل وجود ندارد، بلکه بهتر است بگوییم پایه مثل تشبیه است، چه در قالب تشبیه تمثیل و چه در استعاره تمثیلی و چه تشبیه ساده باشد.

۳. ویژگی‌ها و فواید تمثیل

تمثیل فنی است در سخن که برای تسهیل و تسریع در فهم شنونده به کار می‌رود؛ زیرا مفاهیم معقول، گاه چنان ظریف و پیچیده هستند که جز از راه تمثیل قابل فهم و تفهیم نیستند؛ از این روست که بسیاری تمثیل را تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند. ابن اثیر تمثیل را دارای سه ویژگی مبالغه، بیان و ایجاز دانسته است (ابن اثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

به گفته جرجانی، هرگاه تمثیل، پشت‌بند کلام قرار گیرد، و یا جایگزین سخن گردد و از صورت اصلی به صورت مثل درآید، آن را ابهتی شایسته فراگیرد و فضیلتی والا به دست آورد که بر ارزش آن بیفزاید و آتش آن را شعله‌ورتر سازد. افزون بر این، نیروی کلام را بالا برده، در برانگیختن نفوس و جلب قلوب تأثیر بیشتر و بهتری خواهد داشت (جرجانی، ۲۰۰۹م، صص ۸۸-۸۹).

از فواید مثل این است که معارف معقول و بلند را به سطح مطالب متخیل و محسوس تنزل می‌دهد تا در سطح فهم همگان قرار دهد، مانند ریسمانی که از اوج معرفت‌های والا به سطح افهام مردم آویخته می‌شود تا آنان که درک معارف بلند را ندارند، به مثل تمسک جسته و در حدّ خود بالا روند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۳۲۶-۳۲۷).

«مثل» پرده از روی معناهای پنهان برمی‌دارد و زوایای تاریک آن را روشن می‌سازد و مفاهیم کلی که ذهن در مواجهه با آنها دچار ابهام می‌شود و در فهم حقایق آن به دشواری می‌افتد، «مثل» امور مبهم آن را آشکار می‌سازد و چراغی پرفروغ برای هدایت ذهن‌ها به سمت حقیقت می‌شود.

تمثیل یکی از روش‌های بلاغی است که بیشترین تأثیر را بر مخاطب دارد، روشی که گوینده ماهرانه و زیرکانه مخاطبش را غرق در ظاهر مثل می‌کند تا بدون اینکه او را در استدلال‌های سخت بیندازد، به اصل حقیقت و معنایی که در نظر دارد برساند.

فخر رازی می‌گوید: «مثال‌ها آنچنان تأثیری در دل‌ها می‌گذارند، که توصیف خود شیء نمی‌تواند آن تأثیر را داشته باشد، چراکه هدف از مثل، تشبیه امور مخفی به آشکار و غایب به حاضر است. و مثال حقیقت یک امر را بهتر می‌نمایاند و حس را با عقل منطبق می‌نماید» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۱۲).

رواج اصطلاح ضرب المثل (زدن مثل) در میان مردم به جهت تأثیری است که بر جان‌ها و روح‌های مردم می‌گذارد مانند این است که گوینده سخن خود را چنان بر گوش‌های مخاطبان می‌کوبد که اثر آن بر قلب و جان فرومی‌رود.

«مثل» معانی بسیاری را که شاید سخن فرسایی درباره آن صفحه‌های بسیاری را اشغال کند، در جمله کوتاه و مختصر بیان می‌کند. مثل کوزه‌ای کوچک است که آب بسیاری را در خود می‌فشارد.

اصل و اساس همه مثال‌ها در این عالم و بالاترین، شریف‌ترین و عظیم‌ترین آنها، تمثیل عالم ماده (حس) است از عالم روحانی غیب و ملکوت، آنچه از لفظ عالم مثال در الفاظ جاری است، عالم بالاتر از ماده را مثال می‌شمارد، درحالی که مثال‌ها همواره مرحله تنزل یافته عالم بالاتر هستند، با این دیدگاه عالم ماده مثلی است از عالم غیب هم صورت‌های جزئی آن و هم صور کلی آن خبر از حقایق عالم بالاتر از خود را می‌دهند.

صورت‌های اشیا در این عالم «صَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمُ» (غافر، ۶۴) نشان می‌دهند که در ورای این صورت ظاهری حقایقی که نشانگر واقعیت این صورت‌ها هستند، نهفته است و فهم آنها بر طبق این آیه: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت، ۴۳) نصیب کسانی نمی‌شود که فقط عالم خاکی را درک می‌کنند و درکی از حقایق نهفته در این مثال‌ها ندارند، بلکه درک حقایق ماورای این صورت‌های مثالی تنها به وسیله عالمان، دانشمندان و متفکران انجام می‌پذیرد.

این ژرف‌نگران با نگاه به این مثال‌ها به حقایق بالاتر آنها پی می‌برند، لازم به ذکر است خداوند برای عالمان به شکلی دیگر در قرآن سخن گفته، آنها با تیزبینی و دقت‌نظری که دارند زودتر از دیگران به نتیجه می‌رسند، چراکه راسخان در علم به چینش و نظم و هماهنگی حاکم بر عالم آگاهی و تسلط دارند و روش درست رسیدن به حقایق را می‌دانند.

۴. توضیح و تعریف تمثیل در قرآن

بیانات لفظی قرآن، مثل‌هایی برای معارف حقه الهیه است. خدای تعالی برای اینکه آن

معارف را آشکار کند و آنها را تا سطح افکار عامه مردم که جز حسیات را درک نمی‌کنند، پایین آورد و معانی کلیه را در قالب حسیات و جسمانیات به فراخور حال مخاطبان عرضه کرد. در تمثیل، غرض گوینده این است که شنونده از مثال به ممثل منتقل شود. غرض این نیست که فقط خبری داده باشد، بلکه گوینده در پی این است که شنونده از ظاهر کلام عبور کرده به معانی مجرد «مثل» راه یابد. هر یک از تمثیلات قرآنی، با کلیه کلمات خود در پیچه روح آدمی را گشوده و با ترسیم‌های دقیق و عمیق خود معقول را محسوس ساخته و مخفی را آشکار می‌کند (صبحی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹).

روشی که با آن قرآن حقایق عالم غیب را مجسم می‌سازد، نقش بسزایی در پوشاندن لباس حیات و زندگی بر تن جسمانیت دارد. قرآن کریم با سبکی خاص، حقایق گسترده عالم ملکوت را که حیاتی جاودانه دارند بر پیکره بی‌جان جسمانیات می‌ریزد و با آن آیاتی را می‌آفریند که تا قیامت رحمت برای جهانیان است.

چه زیبا این حقیقت را سید قطب به تصویر کشیده است؛ تصویری است با رنگ، تصویری با حرکت، با سازندگی و کوبندگی، نوای زنگ کاروان کلمات و سوزش نغمه‌های عبادت‌ها و موسیقی که چشم و گوش آدمی را فرامی‌گیرد و فکر و خیال و وجدان را پر می‌کند و یک تصویری زنده و نمایش سازنده که از عالم حیات و زندگی آمده نه تصویری بی‌جان و مرده، تصویری که ابعاد آن به اندازه مشاعر وجدان‌های بیدار است (قطب، ۱۳۵۹، صص ۱۰۷-۱۰۸).

از مشخصه دیگر تمثیلات قرآنی نظم بدیع و منطقی آن است که بر مجموع آیات دارای تمثیل حاکم است. تمثیل قرآن برای رسیدن به یک نتیجه مطلوب با ذکر مقدمه‌ای زمینه‌سازی می‌کند، سپس آن موضوع را با ذکر یک مثال به معنا و حقیقت اصلی آن مقدر می‌سازد. آنگاه با آوردن نتیجه حکم، هدف نهایی را اعلام می‌دارد.

گوناگونی شکلی تمثیلات قرآنی که آن را از یکنواختی درآورده و با تنوعی ماهرانه تابلویی جذاب با رنگ‌های گوناگون و هماهنگ را در مقابل دیدگان مخاطبان به تصویر کشیده است، از دیگر شاخصه‌های تمثیل در قرآن است.

۵. مراتب و جایگاه‌های مثال در عالم و روش‌های عرضه آن در قرآن

تمثیل‌های قرآن بر سه اصل استوار است: ۱. مایه تذکر و یادآوری است (روم، ۵۸). ۲. سبب تفکر و اندیشه است (۲۱، حشر). ۳. حقیقت حقه آن را فقط عالمان می‌فهمند (عنکبوت، ۴۳)، ولی خداوند همه عالم حس را مثلی از عالم بالاتر آفریده و هر مرتبه از عالم نشان‌دهنده بالاتر از خود است و این روش از مراتب و جایگاه‌های تمثیل در قرآن هم رواج دارد.

۵-۱. حقایق تنزل یافته در الفاظ قرآن

اولین و اساسی‌ترین روش عرضه مثال در قرآن، کل الفاظ قرآن کریم است. اصل و مبدأ قرآن کریم، نشئت گرفته از صفحات مُکَرَّم و بلندمرتبه و پاک و منزه است که به دست سفیران حق و ملائکه مقرب و عالی‌رتبه و با حسن و کرامت از آن مرتبه عالی به این مرتبه أسفل تنزل یافت و در کسوت لغت و لفظ عربی مبین خود را نشان داد. از آن مقام بالا که عالم بسیط است و از حدود و کثرت خبری نیست، شکل و شمایلی ندارد، پایین آمد و تفصیل یافت و در قالب الفاظ درآمد، این الفاظ مثلی شد برای آن حقایق، پس اگر بخواهیم از تمثیلی بودن قرآن سخن بگوییم، بالاترین درجه و مرتبه آن این است که کل الفاظ قرآن تمثیلی شد برای نشان دادن آن مرتبه بالای حقایق حقه الهیه که بی‌شکل و مثل بود؛ زیرا کل مسائل عالم ماده مثلی است از حقایق عالم بالا، الفاظ نیز به نوبه خود ظرف‌هایی هستند که حقایق بالای عالم معنا را در اشکال خود جا داده‌اند در واقع شکل ظاهر یک کلمه که تشکیل یافته از حروف است خبر از معنای بالاتر از خود می‌دهد. صفت و معنای حاصل از لغت‌ها و کلمه‌ها مربوط به عالم ماده نیست؛ بنابراین کل حروف، کلمه و جمله مثال‌هایی هستند که معانی عالم مجردات را در خود جای داده‌اند و به‌ویژه آیات قرآن که نسبت به بقیه الفاظ جایگاه ویژه‌ای دارند از آن جهت که تجلی حقایق نور الهی هستند.

۵-۲. همه عالم تمثیل یافته حقیقت عالم بالا

خداوند در آیه ۱۶۴ سوره بقره می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ

اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و شد شب و روز، و کشتی‌ها که در دریا به سود مردم روان می‌شوند، و آبی که خدا از آسمان فرو فرستاد و با آن زمین را پس از مُردگی‌اش زنده کرد و از هر جنبه‌ای در آن پراکند، و گرداندن بادها و ابر رام‌شده میان آسمان و زمین، نشانه‌هایی است برای مردمی که خرد را به کار برند» و در بسیاری از آیات دیگر همین مسئله را یادآوری می‌کند. در این آیات انسان را به تفکر، تعقل و تدبیر در این آیه‌ها که همان خلقت آسمان و زمین است، دعوت می‌کند.

خداوند خلقت آسمان‌ها و زمین و تمام آنچه در آن آفریده را به‌عنوان آیت معرفی می‌کند؛ یعنی اینها نشان، علامت و مثلی هستند که شما را به حقایقی بلند می‌رساند. این مسئله نشانگر آن است که آفریده‌های خداوند در دنیا در عین اینکه نعمت‌هایی از جانب خداوند برای زندگانی انسان در روی زمین هستند، مَثَل، نظیر و حجتی از حقیقت‌های ماورایی خود می‌باشند و انسان تیزبین و عمیق را به کشف باطن خود دعوت می‌کنند. این مسئله در الهیات به‌عنوان برهان آفاقی مطرح می‌شود، یعنی این مَثَل مانند ریسمانی است که از عرش خدا آویخته شده تا خردمندان عالم با تفکر و تعمق به حقایق آن پی ببرند.

ملاصدرا درباره مثالی بودن دنیا برای آخرت پس از آنکه بیان می‌دارد، حال اهل دنیا و انس و الفت ایشان به شهوات دنیایی به‌سان حال خفاشان کوری است که به ظلمت و تاریکی انس گرفته و با طلوع صبح قیامت اضطراب و وحشت بر ایشان مسلط می‌شود، می‌گوید: هدف از تمام مثل‌هایی که در قرآن و روایات نبوی وارد شده آگاه ساختن نفوسی است که از درک احوال جهان آخرت بیگانه است. ملاصدرا معتقد است تمام محسوسات طبیعی و مادی نسبت به انواع عقلی خود مثال‌ها و شبیه‌ها به‌شمار می‌آیند؛ چنان‌که دنیا و تمام آن چیزی که در آن است، نسبت به آخرت و تمام آنچه در آن است مثال و شبیه به حساب می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۰).

وی در جای دیگر می‌گوید: عرفا و متصوفه برای تعبیر نزول فیض وجود از سوی حضرت حق به سوی عالم دنیا و عالم آخرت یعنی دو فرودگاه نزول فیض الهی و نیز تعبیر دو صفت جمال و جلال حق به دو دست حضرت حق از زبان تمثیل استفاده کرده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۵۶).

۵-۳. حقایق متنزل در حوادث، زمان

سومین مسئله‌ای که در رابطه با روش تمثیل در قرآن قابل ذکر است، این است که خداوند حکیم در قرآن حوادث و وقایع تاریخی را در قالب قصه‌ها و داستان‌های واقعی برای بشر می‌فرستد. این قصه‌های حقیقی قرآن، مثلی هستند از حقایق تنزل یافته عالم اله که در قالب حوادث و وقایع در ظرف زمان ریخته شده‌اند، بارانی پاک، طاهر و مطهر که درجات وجودی را از عالم الوهیت طی کرد و بر زمین زمانه باریدن گرفته تا دانه‌ها و استعداد‌های همان زمان را شکوفا کند.

تمام حکایت‌ها و حوادث در طول تاریخ یک تمثیل واقعی است که در زمان گذشته اتفاق افتاد، خداوند «معقول» را در «محسوس» حوادث زمان قرارداد. مردم هر عصر و زمان کتاب محسوسی بودند از آن حقایق نازل شده که آفریننده آن حوادث در طول تاریخ شدند.

برای اثبات این قضیه خود قرآن شاهدهی حقیقی است، چراکه هدف خداوند در قرآن از تصویرگری حوادث نقل قصه برای سرگرمی نیست، بلکه از باطن حوادث حقایق حیات طیبه و روش درست یک زندگی الهی را برای بنده خود بازگو می‌کند. و در این بازگویی همواره نمادی از عقل به‌طور مثال «موسی عَلَيْهِ السَّلَام» و نمادی از جهل به‌طور مثال «فرعون» خود را نشان می‌دهند. انسان که با عالم حس مأنوس است و انس و الفت دارد، غرق در قصه‌ها و حوادث واقعی قرآن می‌شود و بدون اینکه متوجه باشد، تمام حقایق نهفته در قصه را یاد می‌گیرد، زمانی که قصه را کامل آموخت از مرتبه حس کمی بالاتر می‌رود خود قرآن هم تلنگرهایی به او می‌زند که به‌طور معمول این تلنگرها در آخر آیات ذکر می‌شود، مانند «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» «إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ» «مَا يَدَّكُرُ إِلَّا

أولوالباب» و به طور یقین غواصان مرواریدهای معرفت و بلندپروازان اندیشه‌های بلند از این ظاهر و مثال عبور کرده، هر کدام به اندازه ظرف وجودی خود تا مرحله لوح محو و اثبات و ام‌الکتاب صعود می‌کنند.

چنان که استاد جوادی آملی می‌فرماید: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با ترقی به مقام لَدُن و عقل محض، حقیقت قرآن و ام‌الکتاب را از نزد خدای سبحان تلقی کرده است و تنزل قرآن بدون ترقی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و تنزل وحی بدون ترقی روح انسان کامل امکان‌پذیر نیست. متکلم (باری تعالی) با تجلی و تنزل فیض، کلام خود را به مستمع مترقی رسانده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۳) و هر انسانی به اندازه‌ای که از عالم حس اوج می‌گیرد به حقیقت قرآن با پیروی و تبعیت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دست می‌یابد.

۴-۵. تمثیل‌های حسی قرآن

انسان یک سیر هبوطی داشته به عالم حس که این عالم آغاز و ابتدای سیر صعودی او به سوی عالم عقل است. پروردگار انسان جرعه جرعه، علم و معرفت و عقل را از همین عالم حس به او می‌نوشاند، عالم ماده علم انباشته است، چراکه حقایق پنهان در آن از منبع علم، قدرت و اراده مطلق خداوند سرچشمه می‌گیرد و در این عالم تفصیل می‌یابد. حقایق بسیط، بی‌رنگ و واحد عالم مجردات در عالم ماده لباس ترکیب، رنگ، شکل و کثرت به تن کرده است. خداوند در قرآن کریم مثل‌های زیادی را آورد و حقیقت معانی را با این مثل‌ها به انسان نشان داد.

مثل‌های قرآن نمونه‌هایی از عالم حس است که حقایق واقعی معانی را در درون خود حمل می‌کنند، بشر در ابتدا قادر به درک این مسئله نیست، بلکه چنان غرق در مثل‌ها می‌شود که آن را حقیقت می‌پندارد، اما فراوانی تمثیل در قرآن، آرام آرام انسان را متوجه این قضیه می‌کند که همه عالم ضرب‌المثل‌ها حقیقتی بالاتر از ظاهر مثال را در خود نهفته‌اند و همین‌طور مرتبه بالاتر مثلی برای حقیقت بالاتر خود است و اینها همه نردبان ترقی انسان به سوی رشد و کمال است.

تمثیل‌های قرآن حقایق پیچیده عقلی که از دسترس افکار دور است، نزدیک

می آورد و در آستانه حس قرار می دهد، و درك آن را دلچسب، شیرین و اطمینان بخش می سازد، یعنی خداوند در قرآن بسیاری از حقایق که نیاز به برهان و استدلال محکم دارد را با مثال در ظرف حس می ریزد، هم از طرفی حیات واقعی معارف حقه الهی را بر پیکر حس جاری می کند و هم با پایین آوردن حقایق، زمینه ای را فراهم می سازد تا پایین ترین استعدادها هم بتوانند بهره ای از آن ببرند، اما حقایق بلند آن فقط در دسترس عالمان است.

در ترسیم و تجسیم اعمال انسان، مثل هایی که نوع زندگی دنیایی و آخرتی انسان را به تصویر کشیده اند، در درجه ای بالاتر از بقیه تماثل قرار دارند، مرجع فکری انسانها در این عالم یا به سمت دنیا و پرستش آن است یا به سمت خدا و بندگی او. در تمثیل های مربوط به دنیا و آخرت حقیقت غرض و هدف هر گروه نمایان می شود. مقصود و مقصد انسان در زندگی دنیا ممکن است همین حیات دنیا باشد و یا بالعکس. قرآن کریم حقیقت و ماهیت هر کدام از این دو را از طرق مختلف آشکار ساخته که یکی از این روش ها آوردن تمثیل است برای رونمایی از حقیقتی که ممکن است با روش معمول به درستی آشکار نشود.

۴-۵-۱. نمونه هایی از تمثیل حقایق دنیا و آخرت (تعیین کننده غرض و مرجع

فکری انسان)

۴-۵-۱. سرعت زوال پذیری دنیا

«وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ؛ (ای پیامبر) زندگی دنیا را برای آنان با زدن مثالی وصف کن. حیات دنیا مانند آبی است که آن را از آسمان نازل کنیم سپس گیاه زمین (به طور انبوه و درهم پیچیده) بروید آن گاه در مدتی کوتاه خشک و ریزریز شود که بادها آن را به هر سوئی پراکنده کنند» (کهف، ۴۵).

آب مایه حیات است، یعنی حیات و زندگانی که در این دنیا است را ما از آسمان فرستادیم، سپس این حیات و زندگانی با نبات ارض درهم آمیختند، این درهم

آمیختگی در بهار سرسبزی و طراوتی را برای گیاهان دارد، اما اولین گرمای تابستان اینها را به علفی خشک تبدیل می‌کند، سپس ریزریز می‌شوند و بادها آنها را به هر سمت پراکنده می‌کنند. دنیا در این مثل به گیاهان سست و نازک بهاری تشبیه شده که تحمل گرما و کم‌آبی تابستان را ندارند و به سرعت از بین می‌روند.

در آیه ۲۴ سوره یونس که دنیا را با همین توصیف معنی کرده است در آخر آیه می‌فرماید: «كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». عالمان، اندیشمندان و صاحبان خرد هستند که معنای حقیقی و عمیق این مثل را تشخیص می‌دهند. کلمه نُفَصِّلُ در این قسمت از آیه برای ما حقیقت تام و بسیط و مجردی را آشکار می‌سازد که به واسطه این مثل تفصیل یافته است.

۵-۴-۱-۲. دنیا عرضی زائل و سرابی باطل در عین سرعت زوال

خداوند در آیه ۲۰ حدید زوال زندگی دنیا را به شکل دیگری در قالب تمثیل درآورد.

«اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَاتِهِ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرِيَهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا؛ بدانید که جز این نیست که زندگی این دنیا بازی و سرگرمی و آرایش نمودن و فخرفروشی تان به یکدیگر و افزون‌طلبی از همدیگر در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که گیاهان (سرسبز حاصل از) آن کشاورزان را به شگفت آورد سپس پژمرده شود و آن را زرد بینی سپس خشک و شکسته شود» (حدید، ۲۰).

خداوند در این آیه دو تمثیل از عرضی و زایل بودن دنیا آورد.

اول: لعب و لهو بودن آن؛ دگرگونی‌های این دنیا یا لعب و بازی یا لهو و هزل است، سرگرم‌کننده است، اموری خیالی و زایل هستند، فسون و افسانه‌اند، فسون چیزی است که تو را مخمور می‌کند، در حالت خلسه و بی‌خبری می‌برد، افسانه، قصه‌های تخیلی و بی‌محتواست. دنیا انسان را به سمت بی‌خبری می‌برد، چراکه خبردار بودن صفت انبیا است، خاص انسان‌های الهی است، خبر از عالم غیب است.

دوم: همانند بارانی که گیاهان آن کشاورزان را به شگفت آورد؛ مثل دنیا در بهجت و فریبندگیش و سپس در زوال و از دست رفتنش، مانند بارانی است که به موقع می بارد، باعث رویدن گیاهان و زراعت‌ها می شود و زراعت کاران از رویدن آنها خوشحال می شوند، آن زراعت و گیاه همچنان رشد می کند تا به حد نهایی نموش برسد، رفته رفته به زردی می گراید، سپس به گیاهی خشکیده و خرد شده تبدیل شود و بادها آن را به هر سو ببرند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۸۹).

۵-۴-۳. دائمی و جاودانگی آخرت

«مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا؛ وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده این است که از زیر (ساختمان‌ها و درختان) آن همواره نهرها در جریان است میوه و خوراکی و روزی فراوان آن دائمی و سایه‌اش همیشگی است. این سرانجام کسانی است که تقوا ورزیده‌اند» (رعد، ۳۵).

خداوند در این آیه حقیقت حال کسانی که مرجع و مقصود افکار و اعمال‌شان آخرت است تمثیل مجسم ساخته، یعنی نتیجه فکر و عمل که حقیقتی مجرد است را خداوند به قالب جسم در آورده تا موصوف را در مقابل چشمان بیننده حاضر کند. میوه‌هایی دائمی و سایه‌هایی پایدار، آنچه مخاطب از میوه در عالم حس می‌داند، دو چیز است: اول: همیشگی نیست؛ دوم: زود از بین می‌رود. اما آنچه حقیقت مرجع فکری و عملی مؤمن است ثمره و میوه‌ای رسیده دارد، که همیشگی هم هست، نه اینکه فقط در فصل خاصی قابل دریافت باشد و هم زود از بین نمی‌رود، میوه‌ای که همیشه هست و همیشه هم تازه است. و همین‌طور مثل سایه همین دو شاخصه را در دنیا دارد، اما عمل مؤمن برخلاف عمل دنیاپرستان همیشگی و دائمی است و نوبه نوبه می‌شود، چراکه مؤمن هم در اعمالش دائمی بود و بر آنها استقامت می‌ورزید، و بعد از هر کاری مشغول کار دیگری می‌شد (فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ) در سختی‌ها برای حفظ فکر و عمل خود صبر می‌کرد به طوری که اعمال صالح او در وجودش یک صفت حقیقی، همیشگی و پایدار

شد و حالا در قیامت حقیقت خود را نشان داده است. حقیقت و صفت آخرت دائمی و پایدار بودن است و کهنگی و تغییر به آن راه ندارد. پس آنها که غرض و مقصود اعمالشان رضای پروردگار و آخرت باشد، آنچه به دست می آورند، دائمی بودن است و کهنگی و تغییر به آن راه ندارد. همیشه تازه و نو است. آنان که غرض و مرجع اعمالشان به دنیا برمی گردد، حقیقت و صفت دنیا، زوال پذیری، نابودی و هلاکت است.

۵-۵. تمثیل عالمان عامل و عالمان بی عمل

۵-۵-۱. فهم تمثیل های قرآن مخصوص عالمان

خداوند در آیه ۴۳ سوره عنکبوت (وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُظَرِ بِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقُلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) تعقل و تفکر در مثل ها و تمثیل های قرآن را مخصوص اهل علم و اندیشه می داند. همه مردم این مثل ها را می شنوند، ولی حقیقت معانی آن و لب مقاصدش را تنها اهل دانش درک می کنند، آن کسانی که حقایق ماورا و مثل ها را می فهمند و بر ظواهر چیزی جمود نمی ورزند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۹۶). پس درک مثل هایی که خداوند در قرآن ذکر کرده به فهم و شعور مردم مختلف است و این آیه اشاره به این دارد که مثل های قرآن خالی از دلیل نیست، بلکه پایه ای از حجت و برهان دارد و حقیقت حقه و ثابتته ای دارد که راسخان در علم حقایق حقیقی و بالاتر آن را می فهمند.

۵-۵-۲. تجسم فکر صحیح و عالمانه و عقیده درست به کلمه طیبه

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ وَ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا...» (ابراهم، ۲۶-۲۴).

براساس تفسیر المیزان و تسنیم، «کلمه طیبه» در این آیه عقاید حقه است که صاحبان خرد و راسخان در علم به حقیقت آن دست می یابند، این فکر و اندیشه سالم و محکم در جای دیگر قرآن به قول ثابت تعبیر شده است، یعنی عقیده محکم، استوار و سالم ریشه هایی استوار و ثابت دارد به مانند درختی که ریشه هایش در زمین جای گرفته و با عروق خود در زمین پنجه انداخته و شاخه هایش در آسمان است و این درخت در

نهایت برکت است که در تمام دوران سال و تا ابد و در هر آن و لحظه به إذن پروردگارش میوه می دهد. آیه ۱۰ سوره فاطر می فرماید «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» بنابراین آیه کلمه طیب به سوی او بالا می رود و عمل صالح است که آن را بلند می کند، یعنی فکر اندیشه درست و محکم با همراهی عمل صالحی که از اندیشه درست برمی خیزد، مانند درختی استوار و بلند و پرمیوه ای است که این استواری و بلندی و میوه دهی آن دائمی و همیشگی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، صص ۷۰-۷۳) این دو فکر درست و عمل صالح مانند دو بالی هستند که انسان را به عمق ارتفاع انسانی و آسمانی می کشانند و این همان شجره طیبه است که اصل او ثابت و شاخه هایش بر آسمان ها گسترده شده و هر زمان میوه خود را از ریشه های تنیده و ثابتش دریافت می کند، یعنی این بلندی، استواری و شاخ و برگ های فراوان و میوه های آن نتیجه استواری و استحکام فکر و اندیشه در کسب معارف حقه الهی است.

پس قول به وحدانیت خدا و استقامت بر آن، قول حقی است که دارای اصل ثابت است و به همین جهت از هر تغیر و زوال و بطلان محفوظ است، از این ریشه معارف حق فرعی اخلاق پسندیده و اعمال صالح جوانه می زند و گسترش می یابد که مؤمن، حیات طیبه خود را به وسیله آنها تأمین می کند و به وسیله آنها عالم بشریت رونق و عمارت واقعی می یابد.

۵-۳-۵. تمثیل بی بهره گی عالمان از معارف حقه الهی به خران کتاب بر دوش

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه، ۵).

آنان عالمانی هستند که خداوند به واسطه پیامبرشان موسی عليه السلام معارف و شرایع را تعلیمشان داد، اما به دستورات آن عمل نکردند و معارف و شریعت را رها کردند، خداوند عمل آنها را به الاغی تشبیه کرده که کتاب هایی بر آنها حمل شده، ولی خود حیوان هیچ آگاهی از معارف و حقایق آن کتاب ها ندارد، در نتیجه از حمل آن کتاب ها چیزی جز خستگی برایش نمی ماند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۴۹). این به ظاهر عالمانی که معارف حقه الهی به آنها رسید و آن را رها کردند و به آن عمل نکردند، بلکه دل به

دنیای زوال‌پذیر سپردند و در راه عمل به معارف الهی پایداری نکردند، در واقع بال (عمل کردن) آنها شکست و بال دیگر (بال علم) فایده‌ای برایشان نداشت تا جایی که از آن معارف بلند حق به عالم جسم سقوط کردند و به حیوان لایعقلی شبیه شدند که بار سنگینی را حمل می‌کند، اما جز خستگی برایش نمی‌ماند.

۵-۶. تمثیل حقیقت عمل مؤمن و کافر

۵-۶-۱. نابودی عمل کافران

«مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» (ابراهیم، ۱۸).

این تمثیل قرآنی عمل کافران را به خاکستری تشبیه کرده که نتیجه آتش است، شاید این آتش هم حقیقت عمل جهنمی آنان است؛ زیرا عمل ناصالح هیزم آتش جهنم است، این خاکستر پسماند آن آتشی است که از عمل خود افروختند، پس اعمال کافران هر یک به منزله یک ذره خاکستر است که در برابر تندباد و توفان روزی توفانی قرار گرفته، که این شدت توفان که در طول روز ادامه دارد اثری از این خاکستر باقی نمی‌گذارد.

۵-۶-۲. حیات یافتن عمل مؤمن

همه مثال‌ها و تمثیل‌ها و تشبیهاتی که خداوند از بهشت مؤمنین ذکر کرده، صورتی از حقیقت عمل مؤمن است که خداوند آن حقایق بلندمرتبه بهشت را که نتیجه عقاید حقه و عمل صالح مؤمن است به مسائل حسی قابل درک تشبیه کرده است، یعنی اینکه بهشت ظهور و نمایش حقیقی فکر درست و عمل صالح مؤمنین است.

خداوند در آیه ۹۷ سوره نحل می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً».

حیات طیبه نتیجه اندیشه و فکر و معرفت درست به همراه عمل صالح است. گفته شده حیات طیبه همان بهشت است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۱۵). چنان‌که حقیقت عمل

مؤمن در سوره فتح چنین مثال زده شده است: «كَرَّرِعَ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعِي؛ مثل مؤمنان مثل زراعت و گیاهی است که از کثرت برکت جوانه‌هایی هم در پیرامون خود رویانده باشد، و آن را کمک و یاری کند تا آن نیز قدرتمند و محکم و استوار گردد تا مستقلاً روی پای خود بایستد، به طوری که برزگران از خوبی رشد آن به شگفت درآمده باشند».

این آیه اشاره می‌کند که خدای تعالی در وجود مؤمنان برکت قرار داده و روزه‌روز به قدرت و استحکام وجودی آنان بیفزاید و عِدّه و عُده آنان را افزایش دهد و به همین جهت دنبال این کلام فرمودند: «لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ» تا خداوند به وسیله آنان کفار را به خشم آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۴۸).

۵-۷. تمثیل و تجسیم انفاق خالصانه و ریاکارانه

«مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِتَتْ سِنْعًا سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مثل (انفاقات) کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند مثل دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند، در هر خوشه‌ای یک صد دانه باشد (پس انفاق هر چیزی هفتصد برابر پاداش دارد) و خداوند برای هر که بخواهد (و حکمتش اقتضا کند) چند برابر می‌کند، و خداوند (از نظر وجود و توان و رحمت) دارای وسعت است و داناست» (بقره، ۲۶۱)

شاید ذکر این آیه پشت سر آیات مربوط به معاد برای این است که یکی از مهمترین اسباب نجات در قیامت انفاق و بخشش در راه خدا است. کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند به مانند این است که بذری را در زمینی مستعد افشانده، قاعدتاً باید عمل آنها به دانه تشبیه شود نه خود اینها، از این رو برخی مفسران گفته‌اند در آیه محذوفی وجود دارد مانند «الصدقات» قبل از «الذین» یا کلمه «بأذن» قبل از «حبه» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۰)

دلیلی بر حذف نیست، بلکه این تمثیل بسیار پرمعناست. در واقع حقیقت وجودی این افراد و روح آنها هست که رشد می‌یابد و سعه وجودی می‌یابد، منفق خالص چون

دانه‌ای که در زمین بکارند، به تدریج رشد می‌کند و اگر در انجام این عمل خالص، همیشگی باشد و آن چون صفتی پایدار در درونش درآید، این بالندگی ادامه می‌یابد تا درختی استوار گردد.

در آیه ۲۶۵ بقره این معنا را طور دیگری بیان می‌کند: «وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ و مثل (انفاقات) کسانی که اموالشان را برای طلب خشنودی خدا و استوارسازی روحشان (در ایمان و عمل) انفاق می‌کنند، مثل باغی است در جایی مرتفع که باران تندی بدان رسیده پس میوه خود را دو چندان داده باشد، پس اگر باران تندی نرسیده باران نرمی رسیده (و بی‌گیاه نمانده است)، و خداوند به آنچه عمل می‌کنید بیناست» و حقیقت عمل انفاق کافران را چنین به تصویر می‌کشد: «مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ؛ مثل آنچه در این زندگی دنیا هزینه می‌کنند چون داستان بادی است با سرمایی سخت که به کشتزار گروهی که به خود ستم کرده‌اند برسد و آن را نابود کند» (آل عمران، ۱۱۷) واقعیت عمل آنها مانند بادی آمیخته با سرمایی سخت است که به کشتزار قومی که به خود ستم کرده‌اند برسد و آن را نابود کند.

خداوند در آیه ۳۸ نساء «وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا» منفقانی که ریاکارانه انفاق می‌کنند را همراه و قرین شیطان توصیف کرده است و در آیه ۵۴ توبه، بازتاب حال کافر منفق چنین نمایش می‌دهد، انفاقی همراه با کراهت بی میلی و ناخشنودی (و لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ).

۵-۸. تمثیل قصه‌های قرآن در مجسم کردن حقیقت عمل فرد و جامعه

مثل بودن آیات قرآن منحصر به دسته‌ای خاص از آیات نیست، بلکه شامل همه آیات قرآن می‌شود و نمادها همواره به حقایق ماوراء خود اشاره دارند. بعد از تمثیل‌های متداول قرآن، برجسته‌ترین شکل مثل در قرآن ذکر قصه‌های

زندگی پیامبران، مؤمنین و منافقان و کافران است، که ماورای این امثال نیز حقایق مثل است. مدبر عالم دقایق و رقایق حقایق عقلی عرشی روش زندگی بشر در روی زمین را حکیمانه در ظرف قصه‌های قرآن به عالم حس نازل کرده است.

قوه خیال آدمی که دل بسته تجسد معانی است، آرام آرام از لایه‌ها و زوایای این داستان‌ها روش زندگی درست را می‌آموزد، که هدف از تمام مثل‌های قرآن آگاه ساختن نفوسی است که از درک احوال آخرت و ملکوت عالم عاجز هستند. خداوند در این زمینه چنان امر می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ» (مریم، ۱۶)، «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً» (مؤمنون، ۵۰)، «عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَةً» (نساء، ۱۷۱). غوص در دریای قصص انبیاء، عقل آدمی را در ابتدا با این امور حسی و وهمی همنشین ساخته تا کم‌کم روح و جوهر معنا را دریابد.

خداوند در مجسم کردن عمل مؤمنانه، همه مؤمنان را به کتاب مریم و زندگی پرهیزکارانه همسر فرعون دعوت می‌کند، چرا که زندگی زنانه ظرایف و رموز مخصوص خود را دارد که از زندگی مردان مؤمن برداشت نمی‌شود، به همین جهت به‌طور مفصل حوادث زندگی مریم سلام الله علیها را شرح کرده، و ذکر و تذکر به کتاب مریم را یادآور شده تا کتاب حکیم از این بخش که به تصویر کشیدن روش و سبک زندگی زنانه هست، خالی نماند. و در مقابل آن همسران نوح و لوط را معرفی کرده که همسر آنها دو بنده صالح خداوند بوده‌اند، ولیکن این زنان بهره‌ای از آن زندگی صالحانه نبرده‌اند. مثال قرآن برای همسر فرعون حقیقتی را مسلم می‌سازد که فرد صالح می‌تواند با همسری شخصی متکبر و ظالم مثل فرعون هم پرهیزکار بماند و این همنشینی‌هایی که همسران با هم دارند به حفظ اعتقاد و پایداری آنان در راه حق، خللی وارد نمی‌کند (تحریم، ۱۱).

نتیجه‌گیری

قرآن با روش‌های گوناگون از مثل برای بیان حقایق استفاده می‌کند.

۱. به صورت «تشبیه تمثیلی» و چه به شکل «استعاره تمثیلی» در تمثیل‌های متداول؛

۲. به صورت قصه‌های قرآنی که قصه، تمثیل قرار می‌گیرد برای ممثل‌های واقعی؛
۳. الفاظ قرآن، نقش مثل و معارف حقه الهی نقش ممثل را ایفا می‌کنند؛
۴. وصف نعمت‌های بهشتی در قرآن امثالی برای ممثل خود یعنی حقیقت بهشت هستند؛
۵. خود عالم حس و ماده امثالی هستند برای ممثل حقیقی خود که همان آخرت یا عالم ملکوت است؛
۶. تجسم و تجسد یافتن حقیقت عمل انسان، اعم از اعمال صالح یا عمل سیئه و قبیح در تمام الفاظ، امثال و قصه‌های قرآن در وصف بهشت و بهشتیان، جهنم و جهنمیان؛
۷. بلکه تمام دنیا مثل است برای ممثل عمل انسان، چنان‌که در محاوره‌های خود، حرص انسان را مثل می‌زنیم به گرگ، شجاعت را به شیر، رام بودن را به گوسفند، نیش زدن به مار، لطافت به گل، خشوع به درخت پرمیوه، قساوت قلب به سنگ و ...؛
۸. بلکه همه عالم حس، نوشته شده ساحت وجودی انسان کامل است، تمثیلی است از حقیقت وجودی انسان و تفصیل حقیقت او است به این جهت قرآن کریم با دعوت به نظارت و تدبیر انسان به عالم، وی را به معرفت نفس خویش و بالاتر از آن حقیقت اسماء و صفات الهی راهنمایی می‌کند.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱). بيروت: دار صادر.
۲. ابن اثير، نصرالله بن محمد. (۱۴۲۰ق). مثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر. بيروت: المكتبة العصرية.
۳. جرجاني، عبدالقاهر. (۲۰۰۹م). اسرار البلاغه. تحقيق محمد الفاضلي. صيدا: المكتبة العصرية.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم (ج ۲). قم: نشر اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). قرآن در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. رکنی یزدی، محمدمهدی. (۱۳۸۸). مقایسه تمثیلی در قرآن. فصلنامه مشکوة. ۲۸ (۱۰۴)، صص ۴۷-۵۴.
۷. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل (ج ۱). بیروت: دار الكتاب العربی.
۸. سکاکی، ابو یعقوب یوسف. (۱۴۰۷ق). مفتاح العلوم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. صبحی، ص الح (۱۳۶۳). مباحث فی علوم القرآن (مترجم: جمعی از محققین). تهران: مرکز نشر فرهنگي رجاء.
۱۰. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر قرآن (ج ۳). قم: انتشارات بیدار.
۱۱. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الأسفار الاربعه (ج ۹). قم: مصطفوی.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (ج ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۱۹). مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۴). بیروت: دار المعرفه.
۱۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). قاموس المحيط (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه قرآن کریم
۱۶. قطب، سید. (۱۳۵۹). تصویر فنی در قرآن (مترجم: محمدعلی عابدی). تهران: نشر انقلاب.
۱۷. کریمی فرد، غلامرضا. (۱۳۸۷). تشبیه تمثیل در قرآن از نگاه زمخشری. نشریه نثرپژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)، شماره ۲۰، صص ۲۵۷-۲۷۰.
۱۸. محمدقاسمی، حمید. (۱۳۸۷). جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱). علوم قرآنی. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۰. میدانی، احمد بن محمد. (۱۳۶۶). مجمع الامثال (ج ۱). مشهد: آستانه الرضویه المقدسه.

References

1. Fakhr al-Din Razi, A. b. A. M. b. O. (2000). *Al-Tafseer al-Kabir* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
2. Firuzabadi, M. b. Y. (1994). *Qamus al-Muhit* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
3. Ibn Athir, N. b. M. (2000). *Mithal al-Sa'ir fi Adab al-Katib wa al-Shair*. Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah. [In Arabic]
4. Ibn Manzur, M. b. M. (1995). *Lisan al-Arab* (Vol. 11). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
5. Javadi Amoli, A. (1999). *Tafseer Tasnim* (Vol. 2). Qom: Isra Publications. [In Persian]
6. Javadi Amoli, A. (2010). *Quran in the Quran*. Qom: Isra Publications Center. [In Persian]
7. Jurjani, A. (2009). *Asrar al-Balagha* (M. al-Fazeli, Ed.). Sidon: al-Maktabah al-Asriyyah. [In Arabic]
8. Karimi-Fard, G. (2008). Allegorical Simile in the Quran from Zamakhshari's Perspective. *Persian Prose Studies Journal* (Literature and Language), 20, 257-270. [In Persian]
9. Ma'refat, M. H. (2002). *Quranic Sciences*. Qom: al-Tamhid Cultural and Publishing Institute. [In Persian]
10. Meidani, A. b. M. (1987). *Majma' al-Amthal* (Vol. 1). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
11. Mohammad Qasemi, H. (2008). *Aspects of Artistic Image Creation in the Quran*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
12. Qutb, S. (1980). *Tasir Fanni fi al-Quran* (Trans. M. A. Abedi). Tehran: Enqelab Publications. [In Persian]
13. Rokni Yazdi, M. M. (2009). Comparative Allegory in the Quran. *Mishkah Quarterly*, 28(104), 47-54. [In Persian]

14. Sadr al-Mutallihin, M. b. I. (1987). *Tafseer al-Quran* (Vol. 3). Qom: Bidar Publications. [In Persian]
15. Sadr al-Mutallihin, M. b. I. (1989). *Al-Asfar al-Arba'ah* (Vol. 9). Qom: Mustafawi. [In Persian]
16. Sakkaki, A. Y. (1987). *Miftah al-'Ulum*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
17. Sobhi, S. (1984). *Mabahith fi 'Ulum al-Quran* (A. of Scholars, Trans.). Tehran: Rajaa Cultural Publications Center. [In Persian]
18. Tabari, M. b. J. (1992). *Jami' al-Bayan fi Tafseer al-Quran* (Vol. 14). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
19. Tabatabai, S. M. H. (1995). *Translation of Tafseer al-Mizan* (Vols. 12, 16, 18, 19). (S. M. B. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]
20. Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashaf 'An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Ali Tamski Bidgoli, Mohammad Saharkhan, Mohammad Ismail Salehizade, Tahereh chaleh dareh, Azadeh Abbasi, Isa Issazadeh, Fahima Gholam nejad, Muhammad Ali qasemi.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 6, No. 3, Autumn 2024

21

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

**Tel.: + 98 25 31156910 • P.O. Box: 37185/3688
jqss.isca.ac.ir**

www.jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	تقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای فقهی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
نام پست:		نام و نام خانوادگی:		نام:
میزان تحصیلات:		تاریخ تولد:		شماره:
کد اشتراک قبلی	گسدهی:	انسان:		نشانی:
پیش شماره:	مستویستی:	شهرستان:		
تلفن ثابت:	رایسنامه:	خیابان:		
تلفن همراه:		کسبوجه:		
		پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم-چهارراه شهید آیت الله خبایان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کندیسستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۴۹
شماره پستی: ۳۰۰۳۶۲۵۰۰۰۰۰
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۴
رایسنامه: marjome@isca.ac.ir

شماره حساب میبایانک علی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی