



مطالعات اسلامی

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال ششم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۳

۲۰



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

سر دبیر: محمدرضا صدوق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نسلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط  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 می گردد.
۲. فصلنامه  به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه های 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 می شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است. دیدگاه های مطرح شده 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: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * 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

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر 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 میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

محمد سحرخوان، محمداسماعیل صالحی زاده، طاهره چاله دره، عیسی

عیسی زاده، محمود فلاح، فرج الله میرعرب، محمدعلی محمدی، محمدصادق

یوسفی مقدم.

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 قرآن بنیان 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 قرآن پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن پژوهی 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 مشابهت یابی 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 با پسوند DOCX یا 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 نبوده 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 مسنول** 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 مسنول 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 مشابهت یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

تشکر: (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 ۵۰۰ تا ۷۵۰ 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 الگوهای ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. طلاب: سطح (۴، ۳، 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

جدیدبودن 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 داندلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ روش‌شناسی مرجعیت علمی قرآن در مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی.....
محمدحسین صاعد رازی
- ۳۳ ادله روایی مرجعیت علمی قرآن کریم
محمد عزتی بخشایش
- ۶۴ نقش واژه‌شناسی در تفسیر آیات علمی قرآن
محمد فکوری - سیدعیسی مسترحمی
- امکان‌سنجی ولایت تکوینی انسان از دیدگاه علمای شیعه با استناد به قرآن و روایات
- ۹۹
میثم اورنگی - ابوالفضل اسماعیلی جمکرانی - مرتضی غریبان روزبهانی
- ۱۳۰ تحلیل آرای مفسران درباره نقص تعقل زن، ذیل آیه ۱۸ سوره زخرف
سیده فرناز اتحاد - حبیب اله حلیمی جلودار
- ۱۵۶ واکاوی عبارت «فی قلوبهم مرض» در قرآن کریم
عباس مصلاهی‌پور - زینت السادات مدنی



Methodology of the Scientific Authority of the Quran in Interdisciplinary Studies of the Quran and the Humanities

Mohammad Hossein Saed Razi¹

Received: 2024/11/09 • Revised: 2024/11/25 • Accepted: 2025/01/25 • Published online: 2025/03/10



Abstract

To establish the authority of the Quran as a comprehensive and infallible source in the humanities, interdisciplinary studies between the Quran and the humanities can lay the initial groundwork. Given the differences in research methodology between the humanities and the Quran, it is necessary to develop a methodology for interdisciplinary studies that facilitates epistemic connections between the two fields. To achieve this goal, considering the differences between existing humanities methodologies and Quranic studies, it is necessary to examine the methods through which an epistemic connection can be established between the data of the humanities and Quranic knowledge, and ultimately, an appropriate methodology should be presented. Methods such as discovery and inference, confirmation and completion, evaluation and refinement, reliance on Quranic presuppositions for the establishment of Islamic humanities, hypothesis formation based on Quranic teachings, indirect influence and non-intervention, and the production of humanities knowledge with Quranic fundamental teachings as theoretical premises are among the proposed approaches. However, none of these methods are complete or possess the necessary validity. Accordingly, this article, using a descriptive-analytical method, seeks to answer the question: Through

1. Assistant Professor, Department of Quran and Humanities, Higher Institute of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: h.saedrazi@yahoo.com

* Saed Razi, M. (2024). Methodology of the Scientific Authority of the Quran in Interdisciplinary Studies of the Quran and the Humanities. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(20), pp. 7-32.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70233.1338>

what methodology can the scientific authority of the Quran be established in interdisciplinary studies of the Quran and the humanities? The findings of this research present a well-reasoned and acceptable methodology for interdisciplinary studies of the Quran and the humanities.

Keywords

Methodology, Scientific Authority of the Quran, Interdisciplinary Studies, Humanities.

مرجعية القرآن الكريم العلمية في الدراسات البينية

محمد حسين صاعد الرازي^١

تاريخ الإسلام: ٢٠٢٤/١١/٠٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٢٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٥ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠

الملخص

ولكي يكون القرآن الكريم مرجعاً شاملاً لا يقبل الخطأ في العلوم الإنسانية، فلا بد من إرساء الأسس الأولية من خلال الدراسات البينية بين القرآن والعلوم الإنسانية، ونظراً لاختلاف منهج البحث في العلوم الإنسانية ومنهج البحث في القرآن الكريم، فلا بد من تقديم منهج دراسة بين القرآن والعلوم الإنسانية للربط المعرفي بينهما. ولتحقيق هذا الهدف، وبالنظر إلى المناهج المختلفة للعلوم الإنسانية والدراسات القرآنية الموجودة، لا بد من فحص المناهج التي يمكن من خلالها إقامة علاقة معرفية بين معطيات العلوم الإنسانية والدراسات القرآنية الموجودة، وأخيراً تقديم المنهج المطلوب. يمكن تقديم أساليب مثل "الكشف والاستنباط"، و"التأكيد والتكميل"، و"الحكم والتهديب"، و"الاعتماد على الافتراضات القرآنية لإقامة العلوم الإنسانية الدينية"، و"طرح الفرضيات المعتمدة على تعاليم القرآن"، و"التأثير غير المباشر وعدم التدخل"، و"إنتاج العلوم الإنسانية بدعم من التعاليم الأساسية للقرآن كفريضة نظرية"، ولكن أيّاً من هذه الأساليب

١. أستاذ مساعد، قسم القرآن والعلوم الإنسانية، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.
h.saedrazi@yahoo.com

* صاعد الرازي، محمد حسين. (٢٠٢٤م). مرجعية القرآن الكريم العلمية في الدراسات البينية، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ٧-٣٢.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70233.1338>

ليست كاملة ولا تتمتع بالصلاحيية اللازمة. وعليه فإن هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ستجيب على السؤال: كيف يمكن إثبات إمكانية مرجعية القرآن العلمية في مجال الدراسات البيئية للقرآن والعلوم الإنسانية؟ والإنجاز الجديد لهذا البحث هو تقديم منهج معقول ومقبول للدراسات البيئية للقرآن والعلوم الإنسانية.

الكلمات الرئيسية

المنهجية، مرجعية القرآن العلمية، الدراسات البيئية، العلوم الإنسانية.



روش‌شناسی مرجعیت علمی قرآن در مطالعات

میان‌رشته‌های قرآن و علوم انسانی



محمدحسین صاعد رازی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ • تاریخ آنلاین:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

برای مرجعیت منبع جامع و خطاناپذیر قرآن، در علوم انسانی، می‌توان با مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی زمینه‌های اولیه را فراهم کرد و با توجه به تفاوت روش‌شناسی تحقیق در علوم انسانی با روش‌شناسی تحقیق در قرآن کریم، لازم است یک روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی برای ارتباط معرفتی میان این دو عرضه شود. برای رسیدن به این هدف، باید با توجه به روش‌شناسی متفاوت علوم انسانی موجود و مطالعات قرآنی، روش‌هایی که می‌توان به وسیله آن روش‌ها، ارتباط معرفتی میان داده‌های علوم انسانی موجود و داده‌های قرآنی ایجاد کرد، مورد بررسی قرار دهیم و در نهایت روش مطلوب عرضه شود. روش‌هایی همچون «کشف و استنباط»، «تأیید و تکمیل»، «داوری و تهذیب»، «تکیه بر پیش‌فرض‌های قرآنی برای تأسیس علوم انسانی دینی»، «فرضیه‌انگاری تعالیم قرآن» و «تأثیر غیرمستقیم و عدم مداخله» و «تولید علوم انسانی با پشتوانه تعالیم بنیادی قرآن به مثابه

۱. استادیار گروه قرآن و علوم انسانی مجتمع عالی قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه، قم.

h.saedrazi@yahoo.com

* صاعد رازی، محمدحسین. (۱۴۰۳). روش‌شناسی مرجعیت علمی قرآن در مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۰)، صص ۷-۳۲.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70233.1338>

مفروضات نظری «قابل عرضه است، اما هیچ‌یک از این روش‌ها کامل نبوده و از وجاهت لازم برخوردار نیست. بر این اساس این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به این پرسش پاسخ خواهد داد که مرجعیت علمی قرآن در عرصه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی با چه روشی امکان‌پذیر است؟ نتیجه و دستاورد این تحقیق، عرضه روشی مستدل و قابل قبول برای مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، مرجعیت علمی قرآن، مطالعات میان‌رشته‌ای، علوم انسانی.

مقدمه

به نظر می‌رسد برای مرجعیت منبع جامع و خطاناپذیر قرآن، در علوم انسانی، می‌توان با مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی زمینه‌های اولیه را فراهم کرد و با توجه به تفاوت روش‌شناسی تحقیق در علوم انسانی با روش‌شناسی تحقیق در قرآن کریم، لازم است یک روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علوم انسانی برای ارتباط معرفتی میان این دو عرضه شود، که در پژوهش حاضر به این مسئله پرداخته خواهد شد. در این راستا روش‌هایی که می‌توان به وسیله آن روش‌ها ارتباط معرفتی میان داده‌های علوم انسانی موجود و داده‌های قرآنی را ایجاد کرد، لازم است مورد بررسی قرار گیرد و از میان آنها بهترین و توجیه‌پذیرترین روش عرضه شود. روش این تحقیق هم توصیفی - تحلیلی است.

پیشینه مفهوم «مرجعیت» در دانش‌ها مختلف سابقه طولانی دارد؛ ولی بحث از مرجعیت قرآن در علوم انسانی نوپدید است. در ادبیات مفسران قرآن بیشتر مفهوم «جامعیت» و «کمال» قرآن در گذشته مورد بحث قرار گرفته است. بررسی این بحث از دیدگاه علامه طباطبایی توسط چند محقق انجام شده است. مثل «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی» (حسینی، ۱۳۹۲، صص ۷-۲۰) و «جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان» (آریان، ۱۳۸۷، صص ۱۳۱-۱۶۶) همچنین برخی مفسران به مرجعیت قرآن در امور دینی مانند اصول، فروع و معارف الهی پرداخته‌اند (ملکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۳۴) و برخی دیگر بر مرجعیت همه‌جانبه قرآن اشاره کرده‌اند (هاشمی، بی‌تا، ج ۲۲، صص ۱۷۷-۱۸۵).

در آثار جدید نیز می‌توان به مقاله محمدعلی رضایی اصفهانی با عنوان «مرجعیت علمی قرآن» اشاره کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶).

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. علوم انسانی

در قدیم علوم انسانی به‌طور تقریبی با علوم غیرطبیعی مترادف بود که تحت عنوان حکمت عملی طبقه‌بندی شده بود. با وجود اینکه در معارف اسلامی با علومی چون

علم النفس، اخلاق و تدبیر منزل برخوردار می‌کنیم که می‌توان آنها را به‌عنوان علوم انسانی قلمداد کرد، ولی اصطلاح علوم انسانی همانند اصطلاح علوم طبیعی بحث‌برانگیز است. نویسندگان گوناگون ترجیح داده‌اند این علوم را با علوم اخلاقی یا علوم مربوط به فرهنگ، روح (نفس ناطقه)، انسان و یا علوم دستوری یا هنجاری همسان بنامند (فروند، ۱۳۸۵، ص ۷۲).

علوم انسانی علمی است که در آن از نهادها و امور اجتماعی بحث می‌شود. به هر حال علوم انسانی، انسان را از این حیث که موجودی مشخص و ممتاز از دیگر موجودات است و حالات و آثار مخصوص به خود دارد، بررسی می‌کند. در علوم انسانی نه فقط درباره جهان، بلکه درباره انسان بحث می‌شود و نه فقط حیات مادی انسان و بدن او موضوع علم قرار می‌گیرد، بلکه علمی هست که در آن ذهن و حیات درونی و حالات روانی انسان مورد مطالعه قرار می‌گیرد (مجتبوی، ۱۳۷۳، ص ۶۳).

علوم انسانی معارفی است که موضوع تحقیق آنها فعالیت‌های گوناگون بشری است؛ یعنی فعالیت‌هایی که متضمن روابط افراد بشر با یکدیگر و روابط این اشیاء و آثار و نهادها و مناسبات ناشی از آنهاست. اصطلاح علوم انسانی به‌طور معمول به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که موضوع تحقیق آنها فعالیت انسانی است؛ یعنی کوشش‌هایی که دربردارنده رفتار فردی انسان و روابط افراد بشر با یکدیگر است. علوم انسانی علمی هستند که به انسان مربوط می‌شوند و مجموعه روابط انسان با محیط و فعالیت‌های وی را از جنبه‌های گوناگون فرهنگی، دینی، روحی و روانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مطالعه می‌کنند.

برخی معتقدند علوم انسانی چند اصطلاح دارد. یکی از اصطلاحات علوم انسانی در واقع علوم انسانی به معنای علمی در برابر علوم طبیعی، تجربی، زیستی، ریاضی و مانند اینهاست. به این معنا، علوم انسانی یک گستره فراوانی داشته و شامل فلسفه، ادبیات و مانند اینها از علوم عقلی هم می‌شود. دیگر در برابر علوم عقلی نیست، بلکه در برابر علوم تجربی به معنای همان علوم طبیعی است. هرچند علوم انسانی هم به یک معنا خودش جزء علوم تجربی است. این یک اصطلاح است که شامل فلسفه و ادبیات و

مانند اینها می‌شود. علوم انسانی در واقع علمی است که به رفتارهای آدمی می‌پردازد و قوانین و قواعد حاکم بر رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان را بررسی می‌کند. به این معنا، فلسفه، ادبیات و مانند اینها به یک معنا خارج می‌شود و شامل مجموعه‌ای از علوم می‌شود؛ مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مدیریت و مانند اینها. البته در این مجموعه نیز بعضی از اینها آن روش‌های غیرتجربی را دارند؛ مثل حقوق و در پاره‌ای از موارد، در بعضی شاخه‌ها و گرایش‌های علوم سیاسی یا مثلاً تعلیم و تربیت. گاهی ما علوم انسانی می‌گوییم و منظورمان دقیقاً مجموعه‌ای از دانش‌هایی است که به رفتارهای فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد و قاعدتاً روش آن هم تجربی است (اعرافی، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

۲-۱. قرآن

کلمه «قرآن» بر وزن «غفران»، مشتق از ماده «قرأ»، مصدر به معنای خواندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۸). برخی معتقدند معنای آن «متابعت و پیروی کردن» است و «تلاوت» نیز همین معنا را دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸) و به همین معنا در آیات قرآن کریم به کار رفته است. مانند «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ؛ زبان خود را به این [قرآن] مجنبان تا بدان - خواندن و حفظ آن - شتاب کنی * همانا فراهم آوردن و خواندن آن بر ماست. * پس چون آن را بخوانیم - به زبان جبرئیل - خواندنش را پیروی کن» (قیامت، ۱۶-۱۸).

قرآن در اصطلاح نام کتابی است که بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شد و از آن جهت که خوانده می‌شود، بدین نام موسوم شده است؛ چنان که خدای تعالی فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما این کتاب را قرآنی عربی قرار دادیم شاید شما بیندیشید (زخرف، ۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵؛ زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲). به عبارت دیگر، قرآن وحی نامه اعجاز آمیز الهی، کتاب آسمانی و معجزه جاوید پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۲) که به زبان عربی، به عین الفاظ به وسیله فرشته امین وحی (جبرئیل) از جانب خداوند و از لوح محفوظ، بر قلب و زبان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هم اجمالاً یک بار و هم

تفصیلاً در مدّت بیست و سه سال نازل شده و حضرت آن را بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی [از میان اصحاب] آن را با نظارت مستقیم و مستمرّ حضرت نوشته‌اند و حافظان بسیار هم از میان اصحاب آن را حفظ و به تواتر نقل کرده‌اند. متن قرآن مقدّس، متواتر و قطعی الصدور است (خزّمشاهی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۳۰).

۱-۳. مرجعیت علمی قرآن کریم

برای عنوان «مرجعیت علمی قرآن کریم» تعریف‌های مختلفی عرضه کرده‌اند:
الف) منبع بودن و حجت بودن قرآن کریم و آموزه‌های آن برای متخصصان هر علم؛
ب) مرجع بودن و شاخص بودن قرآن برای تعیین اعتبار آموزه‌های علوم انسانی؛
ج) پاسخگو بودن قرآن به نیازهای هر عصر و ملاک عمل قرار گرفتن آن در علوم انسانی؛

د) تأثیر گذاری قرآن بر مبانی و مبادی علوم و جهت‌دهی به آنها؛
ه) مرجع معرفتی و منبع بودن قرآن برای معرفت بشری در حوزه علوم انسانی مانند عقل و حس و تجربه؛

و) سیطره علمی و حاکمیت داشتن آموزه‌های قرآن در ساحت‌های مختلف زندگی انسان (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶).

به نظر می‌رسد تعریف مطلوب برای مرجعیت علمی قرآن بدین شرح باشد: مرجعیت علمی قرآن در علوم انسانی به معنی مرجع بودن قرآن در تعیین مبانی علوم انسانی و منبع بودن قرآن در تولید علوم انسانی و مرجع و ملاک بودن قرآن در مقام داوری دستاوردهای علوم انسانی است.

۲. روش‌شناسی ایجاد ارتباط معرفتی میان داده‌های علوم انسانی موجود و داده‌های قرآنی

در عرصه مطالعات میان رشته‌ای قرآن و علوم انسانی برای ایجاد ارتباط معرفتی میان قرآن و علوم انسانی، هفت روش قابل تصور است که شش مورد از آنها دارای نقد و

اشکالات متعدد بوده و فقط روش هفتم این رابطه مصون از اشکالات است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. در هر روش، ابتدا آن روش بیان می‌شود، سپس مبانی آن روش بیان می‌شود و در نهایت نقدهای که به آن روش و مبانی آن وارد است، بیان می‌شود.

۱-۲. روش کشف و استنباط

منظور از این رویکرد، دیدگاهی است مبنی بر کشف کل علوم انسانی و استنباط آن از قرآن؛ یعنی قرآن با توجه به حقانیت مطلق، مورد تفسیر و فهم عالمان قرار می‌گیرد و هم در مقام کشف و هم در مقام داوری، نقش مستقیمی در فرآیند تولید علوم انسانی ایفا می‌کند.

ابوحامد غزالی می‌گوید: «در قرآن علوم زیادی وجود دارد ... در قرآن هفتادوهفت هزار و دو بیست علم است؛ زیرا برای هر کلمه علمی است و این علوم چهار برابر می‌شود، چون هر کلمه ظاهر و باطن و حد و مطلع و ... دارد» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۹)

همچنین زرکشی معتقد است که می‌توان همه علوم را از قرآن استخراج کرد (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۱). سیوطی نیز قرآن را شامل تمام علوم می‌داند (سیوطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۱). مرحوم فیض کاشانی در ضمن بیان اینکه قرآن کریم «تبیان کل شیء» است می‌گوید:

علوم انسانی دو گونه است: اول علوم مستفاد از حس که به وسیله تجربه و حواس به دست می‌آید و این علوم متغیر و فاس شدنی و محصور و متناهی است و اکثر علوم مردم این گونه است. دوم علومی که از مبادی و اسباب و غایات به صورت علوم واحد کلی بسیط بر وجه عقلی و غیرمتغیر به دست می‌آید. و آن علم به مسبب الاسباب هر چیزی است و این علم ضروری و کلی و محیط به همه امور و احوال است و شک و تغییر و غلط در آن نیست و این علم مثل دانش خدا به اشیاء و علم ملائکه و انبیا و اوصیاست که به احوال موجودات در گذشته و آینده آگاهی دارند. هر کس کیفیت این علم را بداند، معنی آیه «تبیاناً لکل شیء» را می‌فهمد و متوجه می‌شود که همه علوم و

معانی در قرآن هست و هر امری خودش یا مقومات و اسباب و مبادی و غایات آن در قرآن وجود دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷)

الف) مبانی

۱. نگاه دایرةالمعارفی به دین: درحالی که قرآن کتاب هدایت، اخلاق، تربیت و دین است و نازل شده تا انسان‌ها را به سوی فضیلت‌ها و خداشناسی هدایت کند، بنابراین ضرورتی ندارد که همه مسائل علوم انسانی، عقلی و نقلی را با تفصیلات آنها بیان کند؛ هرچند که این موارد گاهی اشارات حق و صادقی دارد. این مطلب مورد تأکید مفسران قدیمی و صاحب‌نظران معاصر است.

در حقیقت ظاهر آیات قرآن بر تمام علوم بشری (با تمام فرمول‌ها و جزئیات آن) دلالت ندارد، و اگر با توجه به بطون و ائمه علیهم‌السلام کسی چنین چیزی اثبات کند، از محل بحث ما خارج است و علم آن مختص به پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است. بلی، در قرآن اشاراتی به بعضی علوم و مطالب علمی شده است که استطرادی و عرضی است، ولی همه علوم بالفعل در قرآن مذکور نیست، و آیاتی مانند آیه ۸۹ سوره نحل و ۳۸ و ۵۹ سوره انعام، بر این مطلب دلالت دارد که تمام احتیاجات دینی و هدایتی مردم در قرآن به‌طور مفصل یا مجمل ذکر شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰).

۲. عدم استقلال علوم انسانی از قرآن: بدین معنا که فقط علوم انسانی‌ای معتبر است که از قرآن استخراج شده باشد و غیر آن قابل قبول نیست و بی‌اعتمادی بر یافته‌های مستقل عقل و تجربه بشری، با این استدلال که آنچه از غیر قرآن حاصل شود، بی‌ارزش و بی‌اعتبار است.

ب) نقد

۱. نقدهای اساسی‌ای که بر دایرةالمعارفی بودن قرآن وارد است، بر این دیدگاه نیز وارد است. به عقل مولد بشری در عرض دین و وحی توجهی نمی‌شود، درحالی که عقل

از نظر اسلام حجتی الهی تلقی می‌شود و هم‌دوش با نقل، منبعی معتبر و موجه برای شناخت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

۲. ظرفیت ذهنی و توانایی فرضیه‌پردازی عالمان هر علمی نادیده گرفته می‌شود. در حقیقت بسیاری از پیشرفت‌های علمی با فرضیات مستقل از قرآن انجام گرفته است و انکار آنچه واقع شده، معقول نیست.

۳. امکان مرادده علمی با غیردینداران از بین می‌رود و مخاطبان محدود به گروه دینداران مسلمان می‌شود؛ آن هم دسته خاصی از آنان که این مبانی را قبول دارند.

۲-۲. روش تأیید و تکمیل

در این رویکرد عموماً نتایج علوم انسانی رایج مورد قبول قرار می‌گیرد، ولی تکمیل و جهت‌دهی آنها توسط مفاد قرآن مد نظر می‌باشد؛ یعنی قرآن، صرفاً تکمیل و جبران نواقص دستاوردهای عقل و تجربه مستقل بشری را می‌تواند انجام دهد. این دیدگاه به عطاس نسبت داده شده است (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴).

الف) مبانی

۱. عدم‌اعتماد به‌طور نسبی مطلق به یافته‌های علوم انسانی: درحالی‌که علوم انسانی رایج به دلیل آنکه بر مبانی انسان‌شناختی‌ای استوار است که نگاه جامعی به انسان ندارد و او را مستقل از آخرت و منحصر در جسم می‌نگرد، دارای نقایص متعدد و خطاهای فراوانی است؛ چنان‌که مشاهده می‌شود دیدگاه‌های متعدد و متعارض در این خصوص در جامعه علمی وجود دارد.

۲. تلقی قرآن به‌مثابه مکمل عقل و تجربه بشری؛ زیرا در این روش قرآن فقط به تأیید و تکمیل می‌پردازد.

ب) نقد

۱. نگاه اثبات‌گرایانه به علوم انسانی و تأیید یافته‌های آن بدون توجه به ماهیت نظری

و سوگیری ارزشی محقق؛ درحالی که آنچه در اثبات گرایی محوریت دارد، استفاده از روش‌های علم مبتنی بر مشاهده است. معرفت علمی که به شکل قیاس و با استفاده از روش‌های علمی حاصل می‌شود، تلاش در تبیین علمی پدیده‌ها براساس قوانین جهانی دارد. در الگوی اثباتی، مکتب تجربه‌گرایی بر آن است که داده‌های حسی فقط ریشه‌های دانش ما هستند. پس مفاهیم متافیزیکی را باید از تمام نظریه‌های علمی زدود؛ زیرا اینها جایی در تجارب حسی ندارند. در نیمه دوم قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، اسلوب‌های مختلفی از تجربه‌گرایی رایج شد. وجه اشتراک تمامی این مکاتب، توجه صرف به تجارب حسی و نفی متافیزیک بود. از دید آنها، دانش تجربی تنها وسیله رسیدن به حقیقت است و حقیقت معادل است با آنچه از طریق این دانش به دست می‌آید (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۸۳). مکاتب تجربی افراطی‌ای چون پوزیتیویسم، شناخت علمی انسان را به شناخت حسی و تجربی محدود نموده و دخالت هرگونه شناخت فلسفی و فراتجربی در فرآیند علم را انکار می‌کنند. بنابر نظریه پوزیتیویسم، جای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون مسایل ماوراءالطبیعت باقی نمی‌ماند و همه مسایل فلسفی، پوچ و بی‌ارزش تلقی می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۹).

بدین ترتیب فرهنگ مسلط در غرب که علوم انسانی را به شکل پوزیتیویستی می‌بیند، واقعیات ارزش شناسه وحی را کنار می‌گذارد. این پارادایم محدود باعث شده که انسان وارد مبحث دوگانگی تعارض آفرین تصوف و پوزیتیویسم شود که در این روند، جایگاه خود انسانی در ازای ارزش‌های مذهبی و اخلاقی گسترش و توسعه می‌یابد. این موضوع به نوبه خود به گسترش لیبرالیسم فردی و آشوب اجتماعی متعاقب آن منجر شد. در واقع بیشتر رویکردهایی که در علوم تجربی یافت می‌شود، از طریق موارد خاصی صلاحیت می‌یابند تا اینکه به وسیله جنبه‌های عام مشخص گردند، اما جنبه عام و جهان‌شمول، جنبه‌ای است که با وحی قرآنی بیان می‌شود (الالوانی، ۱۳۷۴، ص ۳۷)؛ همچنین آینده‌گرایان به‌طور نسبی رهنمود اندکی برای مطالعه آینده بهتر می‌یابند؛ زیرا علوم، از جمله علوم انسانی، به‌طور قابل توجهی مسئله ارزش را نادیده می‌گیرند. این نکته ثابت شده که علوم انسانی در آغاز، جنبه اخلاقی را دربر می‌گرفت. کنت،

توکویل، دورکیم، مارکس و حتی وبر نیز چنین جنبه‌ای را در نوشته‌های خود جای می‌دادند. این جنبه اخلاقی تا دوره اخیر نیز باقی بود، اما از حدود آغاز جنگ جهانی اول به بعد، به دست کسانی که طرفدار دخالت ندادن اخلاقیات در مطالعه جامعه‌ای مبتنی بر الگوهای علوم طبیعی بودند، ارزش‌ها به نحو روزافزونی از علوم انسانی کنار زده شد (وندل، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

۲. منحصر دیدن نقش علوم انسانی در توصیف و تبیین واقعیات و بی‌توجهی به نقش تجویزی علوم انسانی.

۳. بی‌توجهی به تعالیم قرآنی ناظر به توصیف و تبیین واقعیات حوزه علوم انسانی؛ زیرا براساس این نظر قرآن کریم فقط تأیید کننده و تکمیل کننده است و در حوزه کشف واقعیات نمی‌تواند دخالت کند، درحالی‌که توصیف و تبیین واقعیات مربوط به علوم انسانی در آن موجود است.

۴. احتمال تلفیق نامناسب و دچار شدن به التقاط میان علوم سکولار انسانی و قرآن؛ زیرا قرآن در مرحله پیش‌فرض‌ها و مبانی نبوده است و در مرحله کشف هم دخالتی نداشته و فقط در مرحله پایانی به تکمیل می‌پردازد. عدم حضور قرآن در دو مرحله نخستین موجب التقاط خواهد شد.

۵. عدم استفاده از ظرفیت قرآن در مقام کشف و فرضیه‌پردازی در حوزه علوم انسانی و فقط استفاده از آن در مرحله تأیید و تکمیل.

۲-۳. روش داوری و تهذیب

در این رویکرد، دستاوردهای علوم انسانی متداول فقط به شرطی مورد قبول خواهند بود که از محک داوری نهایی و تأیید توسط قرآن سربلند بیرون آیند؛ یعنی عقل و تجربه مستقل بشری به‌طور مشروط مورد قبول می‌باشند و قرآن نقش داوری نهایی و احیاناً تهذیب دستاوردهای علوم انسانی را (در مقام داوری و نه در مقام کشف) بر عهده دارد. این شیوه را برخی به‌عنوان دیدگاه عطاس مورد نقد قرار داده‌اند (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰).

الف) مبانی

- ۱- نگاه به علوم انسانی به مثابه تابع قرآن (در مقام داوری).
- ۲- محدود کردن انتظار از قرآن به مقام داوری؛ در حالی که پیش فرض‌های محقق، آن هم در عرصه علوم انسانی، بسیار در جهت گیری و نتیجه گیری او مؤثر است.

ب) نقد

- ۱- بی توجهی به لزوم خضوع علوم انسانی نسبت به ملاک‌های فرادینی هم در مقام کشف و هم در مقام داوری.
- ۲- یافتن مخاطبان خود فقط در میان کسانی که قرآن را بدین شکل قبول دارند.
- ۳- افتادن در موضع انفعالی و پرداختن به نقد در پایان کار.
- ۴- مواجهه با این شبهه که چنانچه قرآن در مقام کشف هیچ نقشی نداشته باشد، چگونه می‌تواند به خوبی در مقام داوری دخالت کند؟
- ۵- تهذیب در پایان فرآیند تولید علم بسیار مشکل است و به احتمال زیاد منجر به التقاط خواهد شد.

۲-۴. روش فرضیه‌انگاری تعالیم قرآن

این رویکرد با عنایت به لزوم تکیه علوم انسانی بر ملاک‌های عقلی و تجربی (فرادینی)، پیشنهاد می‌کند تعالیم قرآنی مربوط به حیطه علوم انسانی به مثابه فرضیات قابل آزمون عقلانی و تجربی تلقی گردند و پس از تأیید، مبنای تکوین نظریه در علوم انسانی قرار گیرند.

در صورت موفقیت آمیز بودن آزمون فرضیه استخراج شده از قرآن و تبدیل آن به نظریه، رنگ تعلق به فرضیه قرآنی بر نظریه‌ها می‌ماند (باقری، ۱۳۸۴، ص ۳۸؛ باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰).

البته نباید به واسطه آزمون فرضیه، نگران اعتبار آموزه قرآنی بود؛ زیرا آزمون فرضیه به معنای آزمون پیش فرض نیست و آنچه مستقیماً دینی است، پیش فرض است و نه فرضیه.

این فرضیه‌ها که برگرفته شده از قرآن هستند، در معرض آزمون و ابطال قرار دارند، نه پیش فرض‌ها که خود ایده‌های قرآنی هستند (باقری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷؛ باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱). پس ابطال‌ها در وهله اول متوجه پرداخت‌های خام و نامناسب پژوهشگر از فرضیه‌ها می‌شوند و پژوهشگر بعد از هر ابطال، مجدداً سراغ منبع الهام خود رفته و سعی می‌کند با کفایت بیشتری فرضیه‌پردازی کند (باقری، ۱۳۸۰، ص ۲۵۵).

حتی در صورتی که این ابطال‌های مکرر آن قدر ادامه یافت که پژوهشگر را به این نتیجه رساند که نمی‌توان با تکیه بر این منبع الهام، فرضیه‌هایی پرداخت که از آزمون تجربی علوم انسانی سربلند بیرون آیند، باز هم پیش فرض‌ها رد و تضعیف نمی‌شوند؛ زیرا پیش فرض‌ها، گزاره‌هایی متفاوتی بوده و صورت تجربی ندارند، لذا ابطال پذیرند. حداکثر سخنی که در این مقام می‌توان گفت، این است که پیش فرض‌هایی از این دست، برای فرضیه‌پردازی در عرصه علوم تجربی انسانی حاصل خیز نیستند. به سخن دیگر، این گزاره‌های قرآنی در این حالت، اعتبار خود را به‌عنوان گزاره‌های دینی از دست نداده‌اند؛ بلکه تنها معلوم شده که برای فرضیه‌پردازی مناسب نیستند. (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

الف) مبانی

۱. لزوم تکیه علوم انسانی بر ملاک‌های غیر قرآنی در مقام داوری؛
۲. استفاده از تعالیم قرآنی در مقام کشف علمی؛
۳. استفاده از عقل و تجربه بشری برای تأیید و بررسی تعالیم قرآنی (با هدف معرفی قرآن به‌عنوان منبعی مورد تأیید علم و تجربه).

ب) نقد

۱. کاهش تعالیم قرآنی به اموری ابطال‌پذیر و حدسی؛ یعنی قرارداد دادن داده‌های قرآن در جایگاه فرضیه که ابطال‌پذیر است.
۲. احتمال دچار شدن به بحث تعارض علم و دین؛ زیرا ممکن است فرضیه‌ای با

توجه به اشتباه فهم مفسر از قرآن استخراج شود و نتیجه تحقیق خلاف آنچه در علم موجود آمده است باشد و تلقی تعارض پیش بیاید.

۳. احساس نیازمندی تعالیم مربوط به علوم انسانی در دین، به عقل و تجربه برای تأیید (دین علمی و نه علم دینی).

۴. وجود پارادوکس میان اعتقاد دینی عالم مبنی بر صحت تعالیم قرآنی و در عین حال، ابطال پذیر دانستن مفاد آن (فرضیه محصول خلاقیت عالم و امری ابطال پذیر است).

۲-۵. روش تأثیر غیرمستقیم و عدم مداخله

این رویکرد با تفکیک مقام کشف از مقام داوری، تأثیر گذاری تعالیم قرآنی را فقط در مقام کشف، آن هم به شکل غیرمستقیم از نظر نقش طبیعی جهان بینی و نظام ارزشی هر عالم در فعالیت علمی او می پذیرد و تأکید می کند که با تربیت عالم دیندار معتقد و مسلط بر مبانی و معارف قرآنی، ناگزیر فرضیه علمی متناسب با این مبانی در ذهن عالم پرداخته خواهد شد و لازم نیست قرآن هیچ نقشی در مقام داوری ایفا کند.

نقد

۱. عدم کفایت اعتقادات و ارزش های متکی بر قرآن عالم، برای تأثیر در فرآیند تولید علم، بدون سازوکار مشخص (به ویژه در فضای رایج سکولار و اثبات گرا)؛
۲. عدم مداخله در مباحث روش شناسی تولید علوم انسانی در مقام داوری و قبول کامل پارادایم کنونی؛
۳. این نوع تأثیر گذاری غیرمستقیم نمی تواند به عنوان نقش قرآن به مثابه منبع معرفتی علوم انسانی محسوب شود.

۲-۶. روش تکیه بر پیش فرض های قرآنی برای تأسیس علوم انسانی دینی

این رویکرد با توجه به نقش مباحث متافیزیکی بر نحوه تولید علم، بر آن است که با انتخاب و التزام به پیش فرض های متافیزیکی برگرفته از قرآن، در جریان تولید نظریه های

علوم انسانی و ایفای نقش الهام بخشی مثبت و منفی توسط آن در مراحل گوناگون تولید علم (از شناخت و تبیین مسئله تا تفسیر داده‌ها و...)، به ویژه در مرحله الهام بخشی فرضیه‌های متناسب با این پیش فرض‌های قرآنی، می‌توان در مقام داوری، این فرضیه‌های الهام گرفته از پیش فرض‌های قرآنی را محک آزمون تجربی و عقلانی قرار داد و هر چند صبغه قرآنی بر تارک این فرضیه‌ها (از دید محتوا) نمایان است، ولی با تبعیت از روش داوری علوم انسانی رایج، محصول این فرآیند، نوعی علم انسانی خواهد بود که می‌توان آن را دینی دانست.

در این خصوص دکتر باقری معتقد است دیدگاه‌ها درباره ماهیت انسان، تأثیرات عمیقی بر مفاهیم نظری و جهت‌دهی مشاهدات پژوهشگر ایفا می‌کند، از این رو معرفت‌های برگرفته از قرآن می‌توانند از جمله پیش فرض‌های علوم انسانی باشند؛ بدین معنا که می‌توان از علمی سخن گفت که مبتنی بر پیش فرض‌هایی است و برخی از این پیش فرض‌ها، برآمده از قرآن است (باقری، ۱۳۸۴، ص ۳۵).

الف) مبانی

۱. نگاه غیر اثبات‌گرایانه به علوم انسانی؛
۲. نگاه گزیده‌گو بودن قرآن؛
۳. توجه به عنصر خلاقیت ذهنی و فرضیه‌پردازی عالم در مقام کشف؛
۴. عنایت به لزوم استقلال علوم انسانی در حوزه داوری؛
۵. توجه به نقش مباحث متافیزیکی در شکل‌گیری و تحول علوم انسانی؛
۶. عنایت به لزوم رقابت نظریه‌های تربیتی حاصل شده با دیگر نظریه‌های رایج (امکان عرضه نظریه‌های حوزه علوم انسانی به بازار معرفت جهانی).

ب) نقد

۱. محدود کردن بحث تأثیر قرآن در علوم انسانی به مفروضات متافیزیکی (تعالیم بنیادین دین)؛

۲. بی توجهی به لزوم استفاده از علوم دیگر؛

۳. عدم عنایت به اصلاح روش‌شناسی علوم انسانی در مقام داوری؛

۴. بی توجهی به لزوم روشمندی فهم و تفسیر قرآن در قلمرو علوم انسانی.

۷-۲. رویکرد مطلوب در ارتباط معرفتی علوم انسانی با تعالیم قرآنی

تولید علوم انسانی با پشتوانه تعالیم بنیادی قرآن به‌مثابه مفروضات نظری؛ نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی با تکیه بر تعالیم قرآنی و با استفاده از یافته‌های دیگر علوم در چارچوب تعالیم بنیادی قرآن و آزمودن نظریه‌های حاصل این ارتباط براساس تناسب با تعالیم بنیادی و علمی اسلام، افزون بر داوری آنها براساس معیارهای فرادینی.

ویژگی‌های رویکرد مطلوب

۱. این رویکرد ضمن حفظ نقاط قوت رویکرد تأسیس علوم انسانی براساس تعالیم بنیادین قرآن کریم به‌عنوان مفروضات متافیزیکی پژوهش در عرصه علوم انسانی، بر استفاده از تعالیم مربوط به علوم انسانی در اسلام به‌مثابه پشتیبان و تکیه‌گاه اصلی در مرحله نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی تأکید دارد و در عین حال، نظریه‌های محصول این ارتباط معرفتی را جزئی از علوم مستقل بشری - البته با صبغه دینی - می‌داند، که به‌مثابه محصول عقل مولد آدمی باید نسبت به ملاک فرادینی نیز نقدپذیر و خاضع باشند تا بتوانند به رقابت با نظریه‌های غیر دینی در جلب نظر مخاطبان - اعم از دیندار و غیردیندار - بپردازند.

۲. در این رویکرد با توجه به نقش مهم مفروضات نظری، هم در مقام کشف و هم در مقام داوری، نسبت به نظریه‌ها، بر اصلاح الگوی رایج در روش‌شناسی تحقیق علوم انسانی و عرضه الگویی بدیل (ارزیابی توأمان برون‌دینی و درون‌دینی) برای آزمون نظریه‌های محصول ارتباط تأکید می‌نماید تا هم صبغه مستقل علمی و فرادینی محصول این ارتباط باقی بماند و قابل رقابت با نظریه‌های غیر دینی باشند، و هم به‌لحاظ تناسب

مفروضات نظری آنها با تعالیم قرآنی، صبغه دینی داشته و قابل انتساب و استناد به دین حق باشند.

۳. در این رویکرد استفاده محقق علوم انسانی از دستاوردهای علوم در چارچوب التزام نظریه پرداز به تعالیم بنیادین قرآنی (به مثابه مفروضات نظری تحقیق) و با الهام بخشی مثبت و منفی از آنها در گزینش و طرد و نقد دیگر مفاهیم و نظریه ها بر حسب تناسب با تعالیم، باعث می شود هم میان مؤلفه ها و عناصر گوناگون موجود در آحاد نظریه های علمی هماهنگی و انسجام درونی ایجاد شود، و هم زمینه تلفیق و همسویی میان مجموع نظریه های علمی محصول ارتباط معرفتی با تعالیم قرآنی در راستای عرضه تصویری یکپارچه فراهم خواهد آمد.

۴. در این رویکرد با وجود نقد معرفت شناختی بنیادین به علوم انسانی رایج - که بر اساس الگوی تبیین معرفتی با تعالیم قرآنی ساخته و پرداخته شده است -، به ارتباط معرفتی با تعالیم قرآنی به منزله شرط کمال و نه شرط قوام بخش ماهیت علوم انسانی نگریسته می شود.

نتیجه گیری

برای تحقق مرجعیت علمی قرآن، ابتدا روش های مطالعات میان رشته ای قرآن و علوم انسانی مورد بررسی شد و چهار روش تحمیل، استخدام، استنتاج و استخراج مورد بررسی قرار گرفت و به جز روش تحمیل، دیگر روش ها تأیید شد. سپس روش های ایجاد ارتباط معرفتی میان داده های علوم انسانی و قرآن کریم با توجه به روش شناسی متفاوت این دو مورد بررسی شد و شش روش مورد بررسی و نقد قرار گرفت و رویکرد مطلوب در این خصوص، «تولید علوم انسانی با پشتوانه تعالیم بنیادی قرآن به مثابه مفروضات نظری و نظریه پرداز در حوزه علوم انسانی با تکیه بر تعالیم قرآنی و با استفاده از یافته های دیگر علوم در چارچوب تعالیم بنیادی قرآن و آزمودن نظریه های حاصل این ارتباط بر اساس تناسب با تعالیم بنیادی و علمی قرآن، افزون بر داوری آنها بر اساس معیارهای فرادینی» معرفی شد.

این روش ضمن حفظ نقاط قوت روش‌های دیگر، از نقدهای وارد بر دیگر دیدگاه‌ها مصون است. بر این اساس، الگویی مستدل و قابل قبول برای نظریه‌پردازی قرآنی در عرصه علوم انسانی وجود دارد که می‌تواند گاهی موجب توسعه یا تضییق حوزه‌ها و ابعاد علوم انسانی شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آریان، حمید. (۱۳۸۷). جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان، قرآن‌شناخت، شماره ۱، صص ۱۳۱ - ۱۶۶.
۲. الالوانی، طاهما. (۱۳۷۴). اسلامی‌سازی معرفت دیروز و امروز (ترجمه مسعود پدram)، رهیافت، شماره ۱۱، صص ۳۷ - ۴۷.
۳. باقری، خسرو. (۱۳۸۰). چستی تربیت دینی. تهران: مرکز مطالعات تربیت دینی.
۴. باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. باقری، خسرو. (۱۳۸۴). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۷. حسینی، سیدمعصوم. (۱۳۹۲). جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبایی، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۴(۱۴)، صص ۷-۲۰.
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۵). دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی (ج ۲). تهران: جمهوری اسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۷۸). علوم بشری و مثال‌های علمی در قرآن، مشکوة، شماره ۶۲-۶۵، صص ۲۲۱-۲۳۶.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۶). مرجعیت علمی قرآن، مجموعه آثار کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی (ج ۱). قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن (ج ۱). قاهره: مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
۱۳. زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دارالمعرفة.

۱۴. سیوطی، جلال‌الدین. (بی تا). *الإنقان فی علوم القرآن* (ج ۲). بیروت: دارالمکتبه العلمیه.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن* (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸). *احیای علوم دین* (ج ۱)، مترجم: مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. فروند، ژولین. (۱۳۸۵). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی* (مترجم: علی محمد کاردان). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). *تفسیر صافی* (ج ۱). تهران: انتشارات صدر.
۲۰. گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. مجتوی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۳). *فلسفه در ایران؛ مجموعه مقالات فلسفی در ایران*. تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۴). *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷). *مجموعه آثار* (ج ۲). تهران: صدرا.
۲۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۸). *تأملاتی چند در باب امکان و ضرورت اسلامی شدن دانشگاه، نقد و نظر*، شماره ۱۹-۲۰، صص ۲۱۶-۲۳۳.
۲۵. ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. وندل، بل. (۱۳۷۴). *بازاندیشی در ارزش‌ها، عینیت و آینده* (مترجم: علی بهار)، رهیافت، شماره ۱۱، صص ۱۶-۲۷.

References

* The Holy Quran

1. Al-Alwani, T. (1995). The Islamization of knowledge: Past and present (M. Pedram, Trans.). *Rahyافت*, (11), 37-47. [In Persian]
2. Arian, H. (2008). The comprehensiveness of the Quran in the interpretation of *Al-Mizan*. *Quran Shenakht*, (1), 131-166. [In Persian]
3. Bagheri, K. (2001). *The nature of religious education*. Tehran: Center for Religious Education Studies. [In Persian]
4. Bagheri, K. (2003). *The identity of religious science*. Tehran: Organization for Printing and Publishing, Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
5. Bagheri, K. (2005). *A reconsideration of Islamic education*. Tehran: Madreseh Publications. [In Persian]
6. Feyz Kashani, M. (1994). *Tafsir al-Safi* (Vol. 1). Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
7. Freund, J. (2006). *Theories related to the human sciences* (A. Kardan, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
8. Ghazali, A. M. (1989). *Ihya Ulum al-Din* (Vol. 1, M. Khwarazmi, Trans.). Tehran: Ilmi va Farhangi. [In Persian]
9. Golshani, M. (1998). *From secular science to religious science*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
10. Hosseini, S. M. (2013). The comprehensiveness of the Quran from the perspective of Allameh Tabatabai. *Quranic Studies Journal*, 4(14), 7-20. [In Persian]
11. Javadi Amoli, A. (2007). *The status of reason in the structure of religious knowledge*. Qom: Isra. [In Persian]
12. Khorramshahi, B. (2006). *Encyclopedia of the Quran and Quranic studies* (Vol. 2). Tehran: Islamic Republic. [In Persian]

13. Maleki Mianji, M. B. (1996). *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
14. Malekian, M. (1999). Reflections on the possibility and necessity of Islamizing universities. *Naqd va Nazar*, (19-20), 216-233. [In Persian]
15. Mesbah Yazdi, M. T. (1985). *Philosophy education*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
16. Mojtabavi, S. J. (1994). *Philosophy in Iran: A collection of philosophical articles in Iran*. Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
17. Motahari, M. (1998). *A collection of works* (Vol. 2). Tehran: Sadra. [In Persian]
18. Raghieb Esfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic]
19. Rezaei Esfahani, M. A. (1999). Human sciences and scientific examples in the Quran. *Meshkat*, (62-65), 221-236. [In Persian]
20. Rezaei Esfahani, M. A. (2017). *The scientific authority of the Quran*. In *Proceedings of the International Congress on the Quran and Human Sciences* (Vol. 1). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
21. Suyuti, J. (n.d.). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Maktaba al-Ilmiyya.
22. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
23. Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
24. Wendel, B. (1995). *Rethinking values, objectivity, and the future* (A. Bahar, Trans.). *Rahyaft*, (11), 16-27. [In Persian]
25. Zarkashi, M. A. (1990). *Al-Burhan fi Ulum al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'arifa. [In Arabic]
26. Zarqani, M. A. (n.d.). *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Quran* (Vol. 1). Cairo: Isa al-Babi al-Halabi & Co.

Narrative Evidence for the Scientific Authority of the Holy Quran

Mohammad Ezzati Bakhshayesh¹

Received: 2025/01/07 • Revised: 2025/01/13 • Accepted: 2025/01/25 • Published online: 2025/03/10



Abstract

The scientific authority of the Quran, meaning the guidance and direction of structured human sciences by the Quran, can play a significant role in the advancement of sciences, ultimately leading to the production of beneficial science free from harmful consequences and contributing to the establishment of an authentic Islamic civilization. However, the question arises as to whether narrations support the theory of the Quran's scientific authority and whether the Fourteen Infallibles' perspective on this matter is favorable. This study aims to examine the narrative evidence for the scientific authority of the Quran using a descriptive-analytical method. In this paper, we establish the Quran's scientific authority based on six categories of narrations: narrations on the comprehensiveness of the Quran, narrations on presenting hadiths to the Quran (*Hadith al-'Ard*), narrations on the Quran's association with the Fourteen Infallibles, narrations indicating the Quran as a source of light and guidance, narrations affirming the Quran's perpetual relevance throughout all times, and narrations providing concrete examples of the Quran's authority in the statements of the Ahl al-Bayt (A).

Keywords

Scientific Authority, Hadith al-'Ard, Tibyan (Comprehensive Explanation), Association of the Quran with Ahl al-Bayt, Comprehensiveness.

1. Researcher and Graduate of Level Four of the Islamic Seminary of Qom, Qom, Iran.

Email: m.e.bakhshayesh.1360@gmail.com

* Ezzati Bakhshayesh, M. (2024). Narrative Evidence for the Scientific Authority of the Holy Quran. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 6(20), pp. 33-62.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70772.1350>

الأدلة الروائية لمرجعية القرآن الكريم العلمية

محمد عزتي بخشايش^١

تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠١/٠٧ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠١/١٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٥ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠

الملخص

إن مرجعية القرآن العلمية تعني هداية العلوم الإنسانية وإرشادها بالقرآن، مما يمكن أن يحدث تحولاً هائلاً في إنتاج العلوم المفيدة دون أضرار جانبية من أجل إقامة حضارة إسلامية حقيقية. ولكن يبقى السؤال: هل الروايات تؤيد نظرية مرجعية القرآن العلمية، وهل ينظر إليها المعصومون عليه السلام نظرة إيجابية؟ تم تنظيم هذه المقالة بهدف دراسة الأدلة الروائية على مرجعية القرآن الكريم العلمية باستخدام المنهج الوصفي التحليلي. وفي هذا المقال أثبتنا المرجعية العلمية للقرآن من خلال ستة أقسام من الروايات (روايات شمولية القرآن، وروايات عرض القرآن، وروايات معية القرآن والمعصومين عليهم السلام، والروايات الدالة على أن القرآن نور وهدى، والروايات الدالة على أن القرآن جديد في كل زمان، وروايات تدل على أمثلة ملموسة من مرجعية القرآن في كلام أهل البيت عليهم السلام).

الكلمات الرئيسية

١. باحث وخريج المستوى الرابع في الحوزة العلمية . قم. إيران. m.e.bakhshayesh.1360@gmail.com

* عزتي بخشايش، محمد. (٢٠٢٤م). الأدلة الروائية لمرجعية القرآن الكريم العلمية، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ٣٣-٦٢.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70772.1350>



المرجعية العلمية، روايات العرض، التبيان، معية القرآن وأهل البيت عليهم السلام، الشمولية.

٢٥
مُظَالِمَاتُ الْقُرْآنِ

ادله روایی مرجعیت علمی قرآن کریم

ادله روایی مرجعیت علمی قرآن کریم

محمد عزتی بخشایش^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ • تاریخ آنلاین:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰



چکیده

مرجعیت علمی قرآن به معنای جهت‌دهی و راهبری علوم ساخت‌یافته بشری توسط قرآن، می‌تواند تحول عظیمی را در راستای تولید علم ایفا نماید که نتیجه آن تولید علم مفید بدون آسیب‌های جانبی در راستای برپا کردن تمدن اصیل اسلامی است. اما این پرسش وجود دارد که آیا روایات مؤید نظریه مرجعیت علمی قرآن هستند و آیا نگاه معصومین علیهم‌السلام به آن مثبت است؟ نوشتار پیش‌رو با هدف بررسی ادله روایی مرجعیت علمی قرآن با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. در این نوشتار از راه شش دسته روایات (روایات جامعیت قرآن، روایات عرضه، روایات معیت قرآن با معصومین علیهم‌السلام، روایات دال بر نور و هدایت بودن قرآن، روایات بیانگر تازگی قرآن در تمام زمان‌ها و روایات بیانگر نمونه‌های عینی از مرجعیت قرآن در کلام اهل بیت علیهم‌السلام)، مرجعیت علمی قرآن را اثبات کردیم.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت علمی، روایات عرضه، تبیان، معیت قرآن با اهل بیت علیهم‌السلام، جامعیت.

^۱. پژوهشگر و دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم. m.e.bakshayesh.1360@gmail.com

^۱. پژوهشگر و دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.

* بخشایش، محمدعزتی. (۱۴۰۳). ادله روایی مرجعیت علمی قرآن کریم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم

قرآن، (۲۰)۶، صص ۳۳-۶۲. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70772.1350>

مقدمه و بیان مسئله

از مباحث مهم حوزه دین پژوهی، مسئله قلمرو دین است که کم و بیش متفکران اسلامی را با خود همراه کرده و در سده اخیر این همراهی در سایه ترجمه کتاب‌های اندیشمندان غربی پُررنگ‌تر شده است. اندیشه تعارض علم و دین در اثر سخت‌گیری‌های کلیسا از یک سو و تحریف آموزه‌های مسیحیت از سوی دیگر و یافته‌های علمی دانشمندانی از جمله کپلر، کپرنیک و گالیله و ... در طول چند قرن اخیر پروریده شد. در سایه اندیشه تعارض علم و دین و تقدّم علم، انتظار بشر از دین به حوزه فردی آن هم فقط در مسائل اخلاقی کاهش یافت. یگانه تازی تجربه در سنجش صحت و سقم یافته‌های علمی، صحنه را برای آموزه‌های وحیانی تنگ‌تر و به تبع آن میزان خطا را در آن یافته‌ها افزایش داده است. تسلط تمدنی غرب بر پیکره‌ی جهان و گام نهادن روشنفکران مترجم مسلمان در جاده تمدنی غرب، ره‌آوردش سکولاریزه کردن مفاهیم قرآنی بوده است. انحطاط بیشتر، سهم مسلمانان از این تبعیت ناآگاهانه بود. بارقه‌های برگشت به سوی قرآن در هیاهوی انتظار حداقلی از دین، از میان ره‌آورد پر زرق و برق سکولاریسم دینی، امید به حاکمیت قرآن را شکوفا کرده است. حاکمیت قرآن در بُعد علمی می‌تواند به‌عنوان پیشران تحول در جامعه اسلامی باشد. اسلامی‌سازی علوم با مرجعیت علمی قرآن در حال جوانه‌زدن است که تا رسیدن به حد بلوغ مسیری طولانی و پُرسنگ‌لاخی را در پیش رو دارد. مرجعیت علمی قرآن که زاینده اندیشه جامعیت قرآن است، با گستره‌ی معنایی که دارد (از منبع بودن تا مرجعیت پارادایمی) تنها راه برون‌رفت از انحطاط موجود است. مقام معظم رهبری در اهمیت مرجعیت علمی قرآن می‌فرماید: مسئله‌ی قرآن و مرجعیت قرآن و رجوع به قرآن و استفهام از قرآن در مسائل گوناگون فکری و عملی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و مانند اینها، خیلی چیز مهمی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۳/۱)؛ اما این مهم نیازمند بسترسازی و بررسی عمیق علمی (برون‌دینی و درون‌دینی) است. شاید مهمترین نیاز برای بسترسازی مرجعیت علمی قرآن، اثبات آن است که نیازمند بررسی عمیق و برگزاری کرسی‌های علمی در این زمینه است. نوشتار

پیش‌رو در همین مسیر گام نهاده است و رسالت آن عهده‌دار شدن بخشی از بررسی اثبات درون دینی مرجعیت علمی قرآن در حوزه علمی انسانی و اسلامی است. در نگاه‌ش پیش‌رو در پی تبیین دلالت ادله روایی مرجعیت علمی قرآن در حوزه علوم انسانی و اسلامی هستیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مرجعیت

«مرجعیت» مصدر جعلی از ماده «رجع» به معنای محل رجوع و مراجعه دیگران است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۰)؛ اما در اصطلاح در معانی مختلفی به کار رفته است از جمله منبعیت، اولویت، اولیت، جامعیت، حاکمیت، میزان بودن و مرجعیت پارادایمی (فاکر میدی، رفعی، ۱۳۹۸، ص ۸؛ بهروزی‌لک، ۱۳۹۶، ص ۳۷۱). تعاریف یادشده خالی از اشکال نیست و برخی از آنها متداخل در معانی دیگر است، اما آنچه در این نوشتار مدنظر است معنای جامع است. مرجعیت علمی قرآن کریم یعنی جهت‌دهی و راهبری علوم ساخت‌یافته بشری توسط قرآن. این جهت‌دهی از راه یکی از روش‌های زیر تحقق می‌یابد:

۱. استنباط محورهای گوناگون یک علم اعم از گزاره‌ها، مبانی، روش‌ها و ... از قرآن؛

۲. معیاربودن قرآن برای سنجش سره از ناسره علوم از جهات گوناگون؛

۳. تغییر بینشی و نگرشی؛

۴. کمال‌بخشی به یافته‌های بشری.

بنابر آنچه از تعریف مرجعیت گذشت، نما و نمود تعریف پیش‌گفته ممکن است نسبت به هر علمی متفاوت باشد؛ به‌طور مثال آنچه از مرجعیت قرآن در علم فقه مدنظر است، متفاوت با مرجعیت آن در علم اقتصاد است. همچنان‌که ممکن است در یک مورد چند معنا از مرجعیت لحاظ شود. به عبارت دیگر تعدد معانی مرجعیت به‌صورت مانعة‌الجمع نیست، بلکه از باب مانعة‌الخلو است. با توجه به مرجعیت علمی قرآن است

که ملاصدرا در توصیف قرآن می‌نویسد: سزاوار است تمام علوم و سخنان با قرآن سنجیده شود و اندیشه‌ها و نظریه‌ها با آن جهت‌گیری شود. وی علت مرجعیت و معیار بودن قرآن را فراتر از تأثیرگذاری قرآن در علوم می‌داند، بلکه قرآن را میزان و معیار هر حق و باطلی می‌داند. پشتوانه حقانیت هر حقی قرآن است و علاوه بر آن قرآن برهان هر حقی نیز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۵). هر علمی که بهره‌ای از حقانیت داشته باشد، قرآن معیار سنجش آن خواهد بود. نوشتار پیش‌رو بر بنیان این برداشت از مرجعیت علمی سامان یافته است.

۲-۱. تبیان

از واژگان بسیار مؤثر در بحث مرجعیت علمی قرآن، واژه «تبیان» در آیه ۸۹ سوره نحل است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» «تبیان» از «بَانِ يَبِينُ» و «بَانِ الامر» یعنی امر روشن و آشکار شد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۰). اصل در معنای «بان» جدایی و تفرق است که در سایه این جدایی و تفرق موضوع روشن می‌شود «تبیان» مصدر از همین ماده، مبالغه در وضوح و انکشاف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۶). برخی آن را مفعول لاجله دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۰) یعنی هدف از نزول قرآن، تبیان بودن قرآن است. براساس این معنا، آیه به این معنا خواهد بود: «و فرستادیم بر تو قرآن را به خاطر روشن و بیان کردن هر شیئی». برخی نیز آن را مصدر به معنای اسم فاعل دانسته‌اند که این نیز مبالغه‌ای افزون‌تری است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۲۰). بر این اساس «تبیاناً» در آیه به معنای «بسیار روشن‌کننده» خواهد بود. «و فرو فرستادیم بر تو قرآن را بسیار روشن و بیان‌کننده هر شیئی». هر دو معنا در بحث ما فرق چندانی ندارد، آنچه در معنی این کلمه مهم می‌نماید، دقت در معنای ریشه آن است. که به معنای جدا کردن است و در نتیجه جدا کردن، موضوع مجهول روشن می‌شود؛ از این رو معنای ذاتی این کلمه «روشن‌گر بودن» است که مستلزم «شمولیت» و «جامعیت» به معنای مصطلح نیست. اما این

بدان معنا نیست که روشنگری قرآن فقط مانند روشنگری چراغ است، چراغی که فقط یک ابزار است؛ بلکه قرآن «نور» است و نور، هم به‌طور ذاتی مطلوب است و هم برای کشف مجهولات و زدودن تاریک‌ها ضروری است.

۲. مبانی و پیش‌فرض‌ها

بررسی و تشریح مبانی و پیش‌فرض‌های مرجعیت علمی قرآن نیازمند نگاشته جداگانه‌ای است. ما در این جا به‌اختصار برخی نکات اصلی را بیان می‌نماییم و بحث اصلی را بر بنیان این نکات پی می‌گیریم:

۱. چیزی که در تبیان‌بودن قرآن و به تبع آن مرجعیت قرآن ملاک است، «روشنگری» قرآن نسبت به تمام مسائل از جمله علوم است. آنچه از آیه ۸۹ سوره نحل و آیات دیگر استفاده می‌شود، منطقه‌الفراغی وجود ندارد که قرآن نسبت به آن ساکت باشد و چیزی که از آن به‌عنوان منطقه‌الفراغ یاد می‌شود، خارج از گستره دین نیست، بلکه براساس آیه ۵۹ سوره نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تشریح آن امور به حاکم شرع واگذار شده است؛ اما این بدان معنی نیست که ظاهر آیات قرآن بیانگر تمام امور کلی و جزئی است. ما باورمندیم که قرآن در هر چیزی فرقان و معیار سنجش تمام امور است، ولی این هیچ استلزامی با جامعیت حداکثری ندارد.

۲. در نظریه مرجعیت علمی قرآن، تضادی میان مرجعیت قرآن با مرجعیت عقل وجود ندارد. در این نظر ادعا این است که قرآن نیز همچون عقل یکی از منابع موثر در تولید علم است. به بیانی دیگر باید مرجعیت قرآن طوری تفسیر شود که موجب تعطیلی عقل و حس نشود؛ زیرا یکی از رسالت‌های پیامبران آشکار کردن گنجینه‌هایی عقل است که در کلام حضرت علی علیه السلام آمده است (وَيُثْبِتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ) (نهج‌البلاغه، خطبه اول)؛ بنابراین مرجعیت قرآن به معنای قرآن‌بستگی نیست. تفکر قرآن‌بستگی با خود قرآن نقض می‌شود؛ قرآن به استفاده از حس و تجربه و عقل فراخوانده است: «قُلْ

سَيُرَوُّ فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ بگو در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را شروع کرده است؟ سپس خداوند جهان آخرت را ایجاد می کند یقیناً خدا بر هر چیز توانا است.» (عنکبوت، ۲۰) آیاتی از این دست، انسان‌ها را به تفکر در خلق آسمان و زمین فرامی خواند. منظور از نظر و تفکر در خلق الهی چیزی جز تعمق و مطالعه عمیق خلقت نیست. بر این اساس تعقل و همچنین نظاره بر طبیعت دو شیوه کارساز برای دریافت و تبیین اصولی هستند که در قرآن درباره حقایق طبیعی و تاریخی اظهار شده، بدیهی است که با اتخاذ این دو شیوه بسیاری از فروعاتی که توسط اصول یادشده القا شده‌اند کشف و دریافت می گردند، زیرا دریافت‌های عقلی و تجربی با صراحت مورد تأیید آیات قرآنی هستند. هر یک به منزله قراین لبی متصل و یا منفصل در تبیین ظهورات قرآنی و در تفسیر و تفهیم معانی‌ای که مربوط به همان حوزه از تعقل و تجربه هستند به کار می آیند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۹). پس مرجعیت قرآن به هدف تولید علم براساس روش، مبانی، گزاره‌ها و غایات الهی مورد نظر قرآن است، نه قرآن‌بندگی.

۳. استخراج تمام کلیات و جزئیات به صورت مستقیم و صریح از ظواهر آیات قرآنی ممکن نشاید، اما این بدان معنا نیست که در آیات و گزاره‌های الهی تعمق نشود، بلکه با تعمق در آیات الهی گزاره‌های علمی بسیاری کشف می شود. آنچه از آیات الاحکام در کتاب‌های آیات الاحکام بررسی شده، بخشی از چند صد آیه فقهی است؛ درحالی که نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است (خمینی، بی تا، ص ۱۱). در علم فقه باب معاملات صحت بسیاری از معاملات و فروعات آنها با آن همه وسعت، فقط از چند آیه از جمله آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (بقره، ۲۷۵) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده، ۱) استنباط می شود. یا در علم اصول بحث مهم استصحاب از حدیث «وَلَا يَنْفُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۵۲). سامان یافته است. پس چگونه است که آیات دیگری همچون «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء، ۳۰) و «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا» (هود، ۵۶) که از حیطه آیات الاحکام خارج

هستند و در مورد خلقت آسمان و زمین و مباحث دیگر سخن گفته‌اند، مغفول و مهجور مانده‌اند! این آیات که بخش اعظم قرآن را تشکیل داده‌اند، ظرفیت گسترده‌ای را برای استخراج فروع و دقائق علمی دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸ - ۱۷۱). اگر آیات اقتصادی، جامعه‌شناسی، زمین و کیهان‌شناسی و آیات سیاسی مورد بررسی دقیق علمی قرار گیرد، مسلم پاسخ‌گوی مسائل بشری خواهند بود. بسیاری از عقول بالفعل از درک مفاهیم این آیات عاجزند، ولی در سایه‌ی تعلیم، تفکر و تربیت می‌توان به بسیاری از علوم نهفته در این آیات دست یافت.

با اینکه بسیاری از انسان‌ها از درک بطون قرآن محروم‌اند، ولی این به معنای محدودیت در درک مفاهیم و علوم موجود در قرآن نیست. انسان هرچقدر تلاش کند باز در قرآن دریایی از مطالب وجود دارد که هنوز کشف‌شدنی هستند. این گونه نیست که شخص ادعا کند به نهایت درک مفاهیم موجود در ظواهر آیات دست یافته است. آیه ۲۹ سوره بقره (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) بهترین دلیل بر این عجز و ناتوانی است. میلیون‌ها نوع موجود روی کره خاکی وجود دارد که همه به‌خاطر انسان خلق شده‌اند، ولی تاکنون چه مقدار از این رابطه (انسان با موجودات دیگر) کشف شده است؟ انسان‌ها از چند درصد این موجودات ریز و درشت بهره می‌برند؟! از این روست که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «علم بیست و هفت حرف است. آنچه پیامبران آورده‌اند دو حرف است و مردم هم تاکنون بیش از آن دو حرف ندانسته‌اند، پس موقعی که قائم ما قیام می‌کند بیست و پنج حرف دیگر را بیرون می‌آورد و آن را در میان مردم منتشر می‌سازد و آن دو حرف را هم به آنها ضمیمه نموده تا آنکه بیست و هفت حرف را بین مردم منتشر خواهد کرد» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۴۱). البته درک نکردن و نیافتن علوم از قرآن، دلیل بر نبود آن نیست و تنها راه استخراج علوم از قرآن، استفاده از روش اجتهادی مصطلح نسبت به تمام آیات است.

۴. یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های مرجعیت علمی قرآن با کتاب‌های مرجع دیگر، کامل‌پرووری قرآن است. مراجع معرفتی دیگر هیچ‌گاه چنین نگرشی به علوم و انسان

ندارند و آنها فقط در حیطه تخصصی خود - فارغ از آسیب‌های جانبی دیگر - اندیشه‌پروری می‌کنند. به‌عنوان مثال هدف در علم داروسازی درمان بیماری فعلی شخص بیمار است و توجه به آسیب‌های دیگر (جسمی و روحی) ندارد. اما قرآن به هیچ روی چنین اندیشه‌ای را نمی‌پسندد و آن را ناکارآمد می‌داند. قرآن بر آن است که انسان کامل پرویزد و برای حل مشکلات جسمی انسان، آسیب‌های وارده بر روح وی را در این مسیر فراموش نمی‌کند. همچنان که روح را همدوش با سلامت جسم پرورش می‌دهد.

۳. روایات دال بر مرجعیت علمی قرآن کریم

مرجعیت علمی قرآن را می‌توان از زوایای گوناگونی در احادیث یافت. در نگاه کلی می‌توان گفت مرجعیت قرآن در تمام زمینه‌هایی که حق و باطلی وجود دارد، از جمله مرجعیت علمی قرآن، مورد پذیرش معصومین علیهم‌السلام بوده است و تمام تلاش معصومین علیهم‌السلام هدایت مردم به این مسیر بود. در اینجا ادله روایی مرجعیت علمی قرآن را پی می‌گیریم.

۱-۳. روایات جامعیت قرآن کریم

مهمترین دلیل برای اثبات مرجعیت علمی قرآن، احادیثی است که بر جامعیت قرآن دلالت دارند. احادیث بسیاری با بیان‌های گوناگون، مسئله جامعیت قرآن را مطرح کرده‌اند: (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶۷؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۱۲۷-۱۹۴-۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۶۱-۲۲۹ و ج ۲، ص ۶۲۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۳۵۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸۱). برخی روایات چنین است: امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید: «خداوند متعال قرآن را بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل کرد که در آن بیان هر چیز آمده است، در آن حلال و حرام، حدود و احکام و تمام آنچه را که مردم به آن نیاز دارند به صورت کامل بیان فرموده است. خداوند عزوجل می‌فرماید: هیچ چیزی را در این کتاب فرو نگذاشتیم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۹).

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: از من در باره قرآن پرسید، همانا در قرآن بیان هر چیزی آمده است، در قرآن علم اولین و آخرین وجود دارد (کوفی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۸)؛ همچنین آن حضرت می فرماید: قرآن معدن ایمان و مرکز آن و چشمه های علم و دریا های آن است (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸).

امام صادق علیه السلام می فرماید: همانا خداوند تبارک و تعالی نازل کرد در قرآن روشن کننده هر چیزی را تا آنجا که به خدا قسم هیچ چیزی را که مردم به آن نیاز دارند، در آن ترک نکرده است، تا مبدا هیچ بنده ای بتواند بگوید ای کاش این مطلب در قرآن بود، مگر آنکه خدا آن را در قرآن نازل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹).

برخی روایات گستره تبیان بودن قرآن را آنقدر وسیع بیان می کند که اخبار بهشت و جهنم، اخبار گذشتگان و آیندگان، هر آنچه در آسمانها و زمین است و هر آنچه از اول بوده و خواهد بود را داخل در این جامعیت می داند. امام صادق علیه السلام می فرماید: من از ذریه رسول خدا صلی الله علیه و آله هستم و بر قرآن دانایم و در آن شروع خلقت (اول خلقت و کیفیت ایجاد آن) و آنچه در عالم تا قیامت رخ می دهد و خبر آسمان و زمین و خبر بهشت و جهنم و خبر گذشته و آینده و خبر هر آنچه از اول بوده و خواهد بود، وجود دارد و آنچه در قرآن آگامه که گویی به کف دستم می نگرم؛ همانا خداوند می فرماید در آن تبیان هر چیزی هست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱) در حدیث دیگری آمده است هر آنچه خلقت خدا به آن تعلق گرفته، در قرآن وجود دارد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶). این نوع روایات به سه شکل قابل تفسیر هستند:

اول، این روایات به ظاهر قرآن ناظر نیست، بلکه اسراری را که از بطون قرآن کشف می شوند نیز شامل می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۵). آنچه این تفسیر را دشوار می نماید، معنای «تبیان» است. دو مشکل سر راه این تفسیر در مواجهه با معنای «تبیان» وجود دارد:

الف) «تبیان» به معنای شمولیت و جامعیت نیست، مگر آنکه بگوییم احادیث مزبور «تبیان» را به جامعیت تفسیر کرده اند که تعبداً باید پذیرا باشیم.

ب) کلمه «تبیاناً» در تقابل با سرّی و بطنی بودن است. گفته شد «تبیاناً» مفعول لاجله

است، یعنی قرآن نازل شده است به خاطر روشنگری و تبیان بودن و این متضاد با وجه نامبرده است که جامعیت قرآن نسبت به تمام امور را مربوط به باطن قرآن بدانیم. اگر هم مفعول لاجله بودن آن را نپذیریم، وضوح و روشنگری و به عبارت دیگر قابلیت فهم همگانی از معنای خود «تبیان» قابل انفکاک نیست.

دوم، مقصود روایات کلیاتی است که از ظاهر قرآن استخراج می‌شود، که قابلیت استخراج فروع را دارند. به عنوان نمونه، از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند که در قرآن تمام علوم وجود دارد غیر از علم طب؟ حضرت فرمودند، در قرآن آیه‌ای وجود دارد که تمام طب را در خود دارد و آن آیه: **كُلُّوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا** (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۵).

سوم، منظور روایات، شمولیت ظاهر و باطن قرآن بر تمام مطالب (کلی و جزئی) است. ظاهر روایات مورد اشاره، در این وجه بیشتر جلوه دارند، اما این تفسیر، با وضوح و تبیان بودن قرآن قابل جمع نیست، زیرا همه امور (جزئی و کلی) از قرآن بر عقلای عالم روشن نیست.

با چشم‌پوشی از اختلافی که در معنای جامعیت قرآن وجود دارد (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۵۹) چه باورمند به جامعیت حداکثری قرآن باشیم و چه پیرو نظریه اعتدالی، در هر صورت براساس این روایات مرجعیت قرآن قابل اثبات است. مدعا در مرجعیت علمی قرآن وجود تمام جزئیات و کلیات علوم در قرآن نیست، بلکه آنچه در پی آن در مرجعیت علمی قرآن هستیم، قرار دادن قرآن به عنوان میزان سنجش تمام علوم است. قرآن باید راهنمای اساسی برای تولید علوم باشد. صدرالمآلهین می‌گوید: «همانا قرآن میزان عدالت است که زبانش از بیان حق منحرف نمی‌شود و نور هدایتی است که برهانش خاموش نمی‌شود، پس سزاوار است تمام علوم و گفته‌ها با آن سنجیده شود و افکار و نظریه‌ها با آن جهت‌گیری شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۵). با توجه به روایات جامعیت قرآن، در کیفیت استخراج علوم از قرآن و در امکان دسترسی به آن علوم برای همگان، اختلاف نظر وجود دارد، ولی نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که زبان گویای روایات مورد بحث، وجود تمام علوم در قرآن است (با آن معنایی که پیش‌تر

گفته شد). اگر قرار بود امام معصوم بگوید تمام علوم در قرآن وجود دارد، بیانی به صراحت احادیث پیش گفته یافت نمی‌شود. حدیث «فَإِنَّ فِي الْقُرْآنِ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ فِيهِ عِلْمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ» (فرات کوفی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۸) به صراحت بیان می‌نماید که تمام علوم در قرآن وجود دارد یا در روایت دیگر می‌فرماید هر چیزی که اسم وجود بر آن صدق می‌کند، روشنگری در مورد آن در قرآن وارد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶).

۲-۳. روایات عرضه

در علم اصول در مبحث حجیت ظواهر کتاب، حجیت خبر واحد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۳۲) و تعادل و تراجیح (ر.ک: انصاری، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۷۱-۱۳۲-۹۵۴) از روایات عرضه (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، صص ۱۰۶-۱۲۴). بحث شده است. فارغ از مباحث اصولی در زمینه این روایات، آنچه می‌تواند در موضوع مرجعیت علمی قرآن راهگشا باشد، اطلاق روایات عرضه است. این روایات به دو صورت وارد شده‌اند:

الف) برخی از این روایات در مورد سنجش احادیث با قرآن است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر گاه دو حدیث متفاوت به شما رسید، پس آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید، پس هر کدام موافق قرآن بود به آن عمل کنید و هر کدام مخالف قرآن بود، آن را کنار نهید» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸).

ب) دسته دوم به روایات متعارض اشاره‌ای ندارد، بلکه متن روایت مطلق است و هر چیزی را که قابلیت صدق و کذب داشته باشد، شامل می‌شود. «هر حقی حقیقتی دارد و هر راه درستی نوری دارد؛ پس آنچه موافق قرآن باشد، آن را بگیرید و آنچه مخالف قرآن باشد، آن را رها کنید» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۹).

دسته اول مرجعیت علمی قرآن را اثبات نمی‌کند، مگر در صورتی که احادیث معصومین علیهم السلام جامعیت تام داشته باشند که بحث در مورد آن خارج از حیطه نوشتار حاضر است. اما دسته دوم شایستگی کافی برای استحکام بنیان مرجعیت قرآن را دارد. براساس روایت دوم هر چیزی که حظی از حقیقت دارد، در نفس الامر در قرآن وجود دارد و برهان هر راه درستی در قرآن وجود دارد. پس میزان حق و باطل در هر چیزی

قرآن است و تمام علوم و اندیشه‌هایی که در این عالم سامان یافته‌اند، بایسته است با قرآن سنجیده شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۱۵۷-۱۶۰).

عموم شارحان و علما از این حدیث عمومیت را استخراج کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۱۸ و مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۷) در عین حال برخی نیز آن را به امور دینی و شرعی اختصاص داده‌اند و معتقدند قرآن در امور دینی معیار است و از این روایت بیشتر از این فهمیده نمی‌شود (شریف شیرازی، ۱۴۳۰، ص ۲۹۷).

با بازخوانی روایات عرضه می‌توان این حقیقت را یافت که اکثر این روایات در مورد احادیث جعلی یا متعارض وارد شده است؛ بنابراین اطلاق روایاتی که مقید به «حدیث» یا «روایت» نشده‌اند، منصرف به فرد غالب یعنی «حدیث» می‌شود و بایسته است تمام این روایات اعم از روایاتی که تصریح به عرضه احادیث به قرآن دارد و روایاتی که می‌گوید تمام امور به صورت مطلق باید با قرآن سنجیده شود، مقید به عرضه روایات به قرآن شود. براساس این تحلیل، احادیثی که اطلاق دارند مانند حدیثی که گذشت یا حدیثی که می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ هر شیئی باید به قرآن و سنت عرضه شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۹) باید با احادیث دسته اول تفسیر شود و «كُلُّ شَيْءٍ» را به «کل حدیث» تفسیر نماییم. با این تحلیل دیگر نمی‌توان مرجعیت علمی قرآن را با احادیث عرضه اثبات کرد.

اما این سخن درست نمی‌نماید و چنین انصرافی با فرض وجود، نمی‌تواند جلوی تمسک به اطلاق را بگیرد، زیرا منشأ این انصراف غلبه افراد است و خود لفظ تأثیری در آن ندارد و انصرافی که منشأ آن غلبه فرد باشد، نمی‌تواند مانع از تمسک به اطلاق شود. انصراف تنها در صورتی می‌تواند جلوی تمسک به اطلاق را بگیرد که منشأ آن خود لفظ باشد، حال آنکه در این بحث چنین انصرافی وجود ندارد (مظفر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۵).

با دقت در هر دو دسته روایات می‌توان این سخن را پذیرفت که دسته اول از روایات عرضه که مقید به عرضه اخبار به قرآن شده‌اند، مصداقی از دسته دوم هستند. به عبارت دیگر نه فقط دسته دوم حمل به روایات مقید نمی‌شود، بلکه روایات مقید زیر

شاخه دسته دوم که مطلق هستند، به شمار می‌روند، زیرا براساس روایات عام عرضه، قرآن معیار حق از باطل است و در تمام امور باید با سنجش قرآن سره از ناسره شناخته شود. یکی از این امور که باید با میزان قرآن سنجش شود، روایات است. بنابر این روایات عرضه اخبار مصداقی از روایات عام عرضه است. اما دلیل اینکه اکثر روایات عرضه را روایات عرضه اخبار تشکیل می‌دهد، وجود روایات متعارض (به خاطر جعلی بودن، تقیه و علل دیگر) و حساسیت ائمه علیهم‌السلام و شیعیان به این مسئله است، از این رو بیشتر روایات عرضه مقید به عرضه احادیث به قرآن شده است. بنابر آنچه گفته شد، احادیث عرضه می‌تواند دلیل دیگری بر مرجعیت علمی قرآن باشد و با تکیه بر قرآن می‌توان سره را از ناسره باز نمایاند.

۳-۳. روایات معیت قرآن با اهل بیت علیهم‌السلام

روایات بسیاری از معصومین علیهم‌السلام در مورد علم آنان وارد شده است. تواتر معنوی متحصل از روایات مزبور، حاکی از جامعیت علم ائمه علیهم‌السلام و دارا بودن علم اولین و آخرین است (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۵۰). در روایات جهات مختلفی از علوم ائمه علیهم‌السلام وارد شده است؛ مانند علم ائمه به ۷۲ حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم، علم ما کان و ما یکون، وراثت علم تمام انبیا توسط اهل بیت علیهم‌السلام، داشتن علم بلایا و منایا (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۲۳۰-۲۶۰-۱۴۷-۲۲۳)؛ آگاهی از زبان حیوانات، آگاهی به تمام زبان‌ها، آگاهی از اعمال و درون انسان‌ها (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴، صص ۳۴۲-۳۳۳-۲۳۶). برای اثبات مرجعیت علمی قرآن باید تلازم جامعیت علم ایشان با جامعیت علمی قرآن اثبات شود.

۳-۳-۱. ادله تلازم جامعیت علمی ائمه علیهم‌السلام با مرجعیت علمی قرآن

۳-۳-۱-۱. روایات ثقلین

در روایات ثقلین، که با تعابیر گوناگونی بیان شده است، معیت و مصاحبت ثقل اکبر و ثقل اصغر بیان شده است. در یکی از این روایات می‌خوانیم: «بدانید من پس از خود

دو چیز گرانها در میان شما به جای می‌گذارم، آن چیز گرانقدری که بزرگتر است کتاب خدا است و گرانقدر کوچک‌تر عترتم یعنی خاندان من است، آن دو ریسمان خدایند که میان شما و خدای عزوجل کشیده شده، مادامی که آن ریسمان را دستگیر خود ساخته‌اید هرگز گمراه نمی‌شوید، یک طرف آن به دست خدا و طرف دیگرش به دست شما است، خدای بسیار لطف‌کننده و آگاه به من خبر داده که آن دو از یک دیگر جدا نمی‌شوند تا در کنار حوض با هم به من ملحق شوند، مانند این دو انگشت من - و دو انگشت سبابه خود را در کنار یکدیگر قرار داد - و فرمود نمی‌گویم مانند این دو - و انگشت سبابه را با انگشت وسطی قرار داد - که یکی بر دیگری برتری داشته باشد» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص ۴۲). منظور از همراهی اهل بیت با قرآن، فقط معیت طبیعی نیست، بلکه مراد آن است که در تمام نشئات وجودی، همراه و همسان یکدیگرند و هرگز از هم جدا نخواهند شد؛ زیرا هر دو به یک پایه استوارند و بر یک اساس تکیه دارند. مراد از معیت قرآن و عترت، معیت حقیقت قرآن در هر موطن از موطن وجودی خود با حقیقت معصوم علیه السلام (جوادی آملی، بی تا، ج ۱، ص).

افزون بر آنچه در بیان حدیث گفته شد، بیان دو نکته نیز می‌تواند در استحکام مطلب کمک کند:

الف) در ابتدای حدیث قرآن و عترت جدا فرض شده، ولی در ادامه روایت می‌فرماید: هُمَا حَبْلُ اللَّهِ مَمْدُودٌ، «هما» اشاره به تشبیه دارد، ولی خبر آن مفرد است و آن حبل الله بودن آن دو است. در ادامه بنا را بر وحدت می‌گیرد و می‌فرماید «مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا سَبَبٌ مِنْهُ يَدِلُّ اللَّهُ وَ سَبَبٌ يَأْتِدِيكُمْ» در این عبارت سخن از یک چیز است و دوئیتی در کار نیست و در این عبارت سه مرتبه از ضمیر وحدت استفاده کرده است.

ب) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تبیین همسانی و در حقیقت عینیت قرآن و عترت از کنار هم قراردادن دو انگشت سبابه دست راست و چپ استفاده کرده است و برای اینکه توهم دوگانگی مرتفع شود برای تبیین این مطلب از جمع کردن انگشت سبابه و انگشت وسطی یک دست در کنار هم اجتناب کرده است.

۳-۱-۲. نوربودن قرآن و عترت

در آیه «وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» (اعراف، ۱۵۷) و آیه «فَأَمُّوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أُنزِلْنَا» (تغابن، ۸) از قرآن با لفظ نور یاد شده که همراه پیامبر ﷺ نازل شده است. مفسران نور را در این دو آیه به قرآن تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۵۰). از طرف دیگر در احادیث شیعه نور در این آیات به امیرالمؤمنین ﷺ تأویل شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱). این دوگانگی نشان از تضاد و اختلاف نیست، بلکه هر دو درست است؛ یکی اشاره به ظاهر و دیگری اشاره باطن آیه دارد. این ادعا به قدری محکم و پذیرفتنی است که حتی مفسرانی که سعی دارند تفسیرشان را از دیدگاه‌های فلسفی - عرفانی بپیرایند، این سخن را پذیرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۱۹۳).

۳-۱-۳. قرآن منشأ علم ائمه علیهم السلام

در برخی احادیث، ائمه هدی علیهم السلام خبر از علم بی‌نهایت خود می‌دهند و منبع این علم را قرآن معرفی می‌کنند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «من آنچه را در آسمان‌ها و زمین است می‌دانم و آنچه را در بهشت و جهنم است می‌دانم و گذشته و آینده را می‌دانم، سپس اندکی تأمل کرد و دید این سخن بر شنوندگان گران آمد، فرمود: من این مطالب را از قرآن می‌دانم. خدای عزوجل می‌فرماید بیان هر چیز در قرآن است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۹). اگر قرآن منشأ علم بی‌نهایت ائمه علیهم السلام باشد، مرجعیت علمی قرآن ثابت می‌گردد. مرحوم فیض کاشانی علت ثقل اصغر بودن عترت را این می‌داند که منشأ علم عترت قرآن است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۷۲).

اشکال: ممکن است در جهت صدور این روایات خدشه وارد شود و گفته شود امام علیه السلام به خاطر متوسط بودن قوه فهم و درک راوی، قرآن را منشأ علم خود می‌داند؛ زیرا ابتدا امام علیه السلام بیان می‌کند به تمام امور علم دارد و این گفته موجب تعجب راوی می‌شود، برای اینکه برای وی مشکل اعتقادی ایجاد نشود، امام سریع منشأ این علم را قرآن معرفی می‌کند. یعنی به خاطر ضعف فهم راوی، امام منبع علم خود را قرآن معرفی کرد، نه اینکه علم امام وابسته به قرآن باشد.

پاسخ: این خدشه در ظاهر منطقی به نظر می‌رسد، ولی در اصل اثبات ادعا خللی وارد نمی‌کند؛ زیرا ما نیز می‌پذیریم امام همسان با قرآن است و همسانی در حدیث ثقلین بیان شد و این طوری نیست که اصل قرآن باشد و امام فرع باشد. اما استناد امام به قرآن به عنوان منبع در صورتی مورد پذیرش مخاطب است که این فضا میان شیعیان آن زمان حاکم باشد که همه علوم در قرآن وجود دارد. از آنجایی که پس از استناد امام به قرآن به عنوان منبع علمی خود حیرت و تعجب روای از بین می‌رود، روشن می‌شود که چنین فضایی در آن زمان حاکم بود.

۳-۴. روایات دال بر نور و هدایت بودن قرآن

از صفات قرآن که در قرآن و روایات آمده، نور و هادی بودن قرآن است؛ به عبارت دقیق‌تر نور بودن و هدایت بودن قرآن. خداوند متعال در توصیف قرآن می‌فرماید: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ به یقین برای شما از جانب خدا، نور و کتابی روشنگر آمده است. خدا کسی را که از خشنودی او پیروی کند، بوسیله آن [کتاب]، به راه‌های سلامت، راهنمایی می‌کند و به رخصت خویش، آنان را از تاریکی‌ها به سوی نور بیرون می‌برد و به سوی راهی راست راهنمایی‌شان می‌کند. (مانده، ۱۵-۱۶) توصیف قرآن به نور یکی از عالی‌ترین کمالات است، همان توصیفی که خداوند در وصف خود ذکر کرده است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور، ۳۵) سید قطب در توصیف نور بودن قرآن می‌نویسد: هیچ صفتی دقیق‌تر، درست‌تر و دلالت‌کننده‌تر بر طبیعت قرآن از صفت «نور» نیست (سید بن قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۶۲).

وجه استدلال با این نوع روایات بر مرجعیت علمی قرآن به این شکل است که نور و هدایت بودن قرآن عام است و منحصر به وجه خاصی نیست. این شکلی نیست که قرآن فقط در مسائل معنوی نور و هادی باشد، بلکه نور و هدایت در تمام جهات است. در هر جهتی که انسان نیاز به راهنمایی و روشنایی داشته باشد، قرآن در همان جهت به وجه احسن نیاز انسان را برطرف می‌کند. قرآن در تمام جهات در اوج قله نور و هدایت

است؛ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء، ۹) در میان همه ادیان و جوامع تنها اسلام است که قائم به مصالح زندگی و تمامی اهداف دنیوی و اخروی جامعه است، بدون اینکه از جامعه خیری از بین برده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۷). مقام معظم رهبری در توضیح هدایت قرآنی می‌فرماید: «هدایت قرآن به یک منطقه‌ی محدودی از زندگی بشر اختصاص ندارد؛ هدایت قرآنی، مربوط به همه‌ی گستره عظیم زندگی بشر است؛ یعنی این جور نیست که قرآن در یک بخشی انسان را هدایت کند و در یک بخش دیگری از موارد مورد نیاز بشر و زندگی بشر، انسان را مهمل بگذارد و بی‌اعتنا عبور بکند؛ نه قرآن مشرف به همه گوشه و کناره‌های صحنه‌ی زندگی و میدان حضور بشر است؛ از عروج معنوی انسان و کمال معنوی انسان بگیرد... تا مسئله‌ی جوامع بشری و اداره جوامع انسانی و بشری و اقامه عدل و رفتارهای مدیریتی برای اداره جوامع انسانی و دفع دشمنان گوناگون... یعنی قرآن بر همه بخش‌های زندگی انسان ناظر و برای همه‌ی آنها یک راهنمایی و هدایتی دارد و برای هر بخشی از زندگی انسان درسی دارد... و چقدر غافلند کسانی که خیال می‌کنند قرآن به مسائل زندگی، به مسائل سیاست، به مسائل اقتصاد، به مسائل حکومت کار ندارد؛ نه بخش عمده قرآن راجع به همین مسائل اجتماعی زندگی است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۱/۲۵). عمومیت هدایت یادشده در آیه: «يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» به قدری وسیع است که شامل تمام انسان‌ها بدون محدودیت زمان و مکانی می‌شود. هر تمدن و پیشرفت صحیحی که مکاتب مختلف، بشر را به سوی آن رهنمون می‌سازد، هدایت قرآنی به بهترین وجه به اوج آن تمدن صحیح راهبری می‌نماید. هدایت قرآن جهات مختلفی دارد، هدایت به بهترین عقیده، هدایت به بهترین اعمال عبادی، هدایت به بهترین قوانین ارتباطی انسان‌ها با یکدیگر (ارتباط بین خانواده، ارتباط بین افراد جامعه، ارتباط بین گروه‌ها، ارتباط بین دولت و مردم، ارتباط دولت‌ها) (سید بن قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۲۱۵)؛ از همین روست که امیرالمؤمنین علیه السلام نتیجه تبعیت از آموزه‌های قرآن را این‌گونه ترسیم می‌کند: «خداوند در تبعیت قرآن هر خیری که در دنیا و آخرت وجود داشته باشد، قرار داده است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷).

براساس آنچه گفته شد، روشن می‌شود که هدایت و نور بودن قرآن در تمام زمینه‌ها، مرجعیت علمی قرآن را به اثبات می‌رساند.

۵-۳. روایات دال بر تازگی قرآن در تمام زمان‌ها

دسته دیگر از روایات که می‌تواند مرجعیت علمی قرآن را اثبات کند، روایاتی است که بر تازگی قرآن و دارا بودن مفاهیم نو در همه زمان‌ها تأکید می‌کند. در روایتی آمده است مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: چگونه است که قرآن با وجود این همه واکاوی و تفسیر و تدریس، باز هر روز تازه‌تر از قبل است و مطالب جدیدتر از آن استفاده می‌شود؟ امام فرمودند: «همانا خداوند تبارک و تعالی آن را برای زمان و مردم خاص قرار نداده است. قرآن در هر زمانی تازه است و تا روز قیامت پیش هر گروهی تازگی دارد» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۸۰). ویژگی تازگی قرآن در تمام زمان‌ها برای تمام مردم و گروه‌ها، مهمترین و اصلی‌ترین خصوصیتی است که یک کتاب مرجع باید داشته باشد. گستره‌ای که در این روایت برای قرآن ترسیم شده، هر قید و تخصیصی را پس می‌زند. گستره یادشده، به مسئله خاصی اختصاص ندارد، همچنان که به مسلمان و مؤمن اختصاص ندارد، بلکه از هر جهتی عام است و به‌طور یقین شامل تمام دانشمندان می‌شود.

یکی از اعجاب‌آمیزترین موضوعات در تاریخ علوم و فلسفه اسلامی استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی، به‌ویژه قرآن، برای تحقیق و کشف و استنباط است. به مسائل فقهی و حقوقی اختصاص ندارد، در همه قسمت‌ها چنین است. هر کتاب بشری، هر چند شاهکار باشد، استعداد محدود و پایان‌پذیری برای تحقیق و مطالعه دارد و کار کردن چند نفر متخصص کافی است که تمام نکات آن را روشن نماید؛ اما قرآن در طول چهارده سده با آنکه همیشه صدها متخصص روی آن کار می‌کرده‌اند، نشان داده است که از نظر تحقیق و اجتهاد، استعداد پایان‌ناپذیری دارد. قرآن از این نظر مانند طبیعت است که هر چه بیش‌ها وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌شود و تحقیقات و مطالعات بیشتر انجام می‌گیرد، راز جدیدتری به‌دست می‌آید. یک مطالعه دقیق درباره مسائل مربوط به مبدأ و

معاد، حقوق، فقه، اخلاق، قصص تاریخی و طبیعیات که در قرآن آمده است با مقایسه با «بینش‌هایی» که در طول چهارده قرن پدید آمده و کهنه شده تا به امروز رسیده است، حقیقت را روشن می‌کند. بینش‌ها هرچه پیشتر رفته و وسیع‌تر و عمیق‌تر گشته خود را با قرآن متجانس‌تر یافته است و حَقّاً کتابی آسمانی که در عین حال معجزه باقیه آورنده خویش است باید چنین باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۹). دلیل این تازگی و استعداد پایان‌ناپذیری قرآن را می‌توان در سخن امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد قرآن یافت که می‌فرماید: «سپس قرآن را بر او نازل کرد، نوری که چراغ‌هایش خاموش نمی‌شود و چراغی که افروختگی‌اش کاهش برنمی‌دارد و دریایی که قعرش درک نمی‌شود، پس قرآن معدن ایمان و مرکز آن و چشمه‌های علم و دریاهای آن است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۸). قرآن مرکز و دریای علم است و هر چشمه‌ای از آن سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو حضرت می‌فرماید: «بَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَرْفُونَ؛ کسانی که از این دریا استفاده می‌کنند، نمی‌توانند آب آن را تمام کنند». این توصیفات از زبان معصوم علیه السلام است که توهم ذره‌ای مبالغه در آن جایز نیست. حضرت آنچه حقیقت دارد، بیان کرده است؛ آن هم در حدی که الفاظ و شنوندگان گنجایش داشته باشند. وقتی قرآن دریای تمام علوم باشد و براساس روایت نبوی «جَوَامِعُ الْكَلِمِ» باشد، انکار مرجعیت علمی آن ظلم بزرگی است که مصداق بارز آیه ۳۰ سوره فرقان است: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا؛ و پیامبر گوید: پروردگارا، قوم من این قرآن را کنار نهاده و فرو گذاشتند».

آیات بسیاری وجود دارد که در سایه گذشت زمان و پیشرفت‌های علمی، ابعاد جدیدی از آیات مزبور کشف شده است که در اینجا به یک نمونه اشاره می‌شود. «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ؛ و خورشید که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است این تقدیر خداوند قادر و داناست و برای ماه منزلگاه‌هایی قرار دادیم، سرانجام به صورت شاخه کهنه خوشه خرما (به هلال‌وارگی) در می‌آید. نه خورشید را سزاست که به ماه رسد و

نه شب بر روز پیشی می گیرد و هر کدام در مسیر خود شناورند» (یس ۳۸-۴۰).

در تفاسیر پیشین درباره «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» چند نظر بیان شده است؛ اول: خورشید تا زمان زوال دنیا حرکت می کند. دوم: تا زمان مشخصی که قابل تجاوز نیست، حرکت می کند. سوم: خورشید به سوی دورترین منازلش در زمستان و تابستان حرکت می کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۶۴). در تفسیر «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ...» گفته شده: یعنی در سرعت حرکت به ماه نمی رسد، چرا که سرعت خورشید کمتر از سرعت ماه است، چون خورشید مسیرش را در طول یک سال طی می کند، در حالی که ماه آن را در طول یک ماه طی می نماید. هیچ یک از این دو در فلکشان به هم بر نمی خورند. هر یک از خورشید و ماه و ستارگان در مدار خود با انبساط سیر می کنند و هر چیزی که در چیزی انبساط پیدا کند، همانا در آن شنا می کند و شنا در آب از این باب است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۶۴).

اما در تفاسیر جدید همگام با پیشرفت های جدید، نکات تازه ای از آیات کشف شده است. در برخی تفاسیر چنین آمده است: بعضی دیگر آن را اشاره به حرکت وضعی "کره آفتاب" دانسته اند، زیرا مطالعات دانشمندان به طور قطع ثابت کرده که خورشید به دور خود گردش می کند. آخرین و جدیدترین تفسیر برای آیه فوق همان است که اخیراً دانشمندان کشف کرده اند و آن حرکت خورشید با مجموعه منظومه شمسی در وسط کهکشان ما به سوی یک سمت معین و ستاره دوردستی که آن را ستاره "وگا" نامیده اند است. در این آیات اشاره ای پر معنی است به نظام سال شمسی که از حرکت خورشید در فلک خود حرکت آن همراه با منظومه شمسی و همراه با کهکشانی که ما در آن قرار داریم می باشد، چه اینکه امروز ثابت شده است که منظومه شمسی ما جزئی از کهکشان عظیمی است که به دور خود در حال گردش است. پس از فرو ریختن پایه های فرضیه بطلمیوس در پرتو کشفیات قرون اخیر و آزاد شدن اجرام آسمانی از قید و بند افلاک بلورین، این نظریه قوت گرفت که خورشید در مرکز منظومه شمسی ثابت و بی حرکت است و تمام منظومه شمسی پروانه وار به گرد او می چرخند.

در اینجا باز مفهوم تعبیرات آیات فوق که حرکت طولی و دورانی را به خورشید نسبت می‌داد روشن نبود. تا اینکه باز علم به پیشرفت خود ادامه داد و در این اواخر چند نوع حرکت برای خورشید ثابت شد: حرکت وضعی آن به دور خودش، حرکت طولی آن همراه منظومه شمسی به سوی نقطه مشخصی از آسمان. حرکت دورانی آن همراه مجموعه کهکشانی که جزئی از آن است و به این ترتیب یک معجزه دیگر علمی قرآن به ثبوت رسید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، صص ۳۸۱-۳۸۹).

۳-۶. نمونه‌های عینی

یکی از گونه‌های روایی که می‌توان برای استحکام بنیان مرجعیت علمی قرآن از آن استمداد جست، نمونه‌های روایی است که در آن معصوم در مورد اموری دنیوی که گفته می‌شود ارتباط چندانی هم با سعادت انسان ندارد، به آیات استناد کرده است (ما بر این باوریم که تمام امور دنیوی با سعادت اخروی در هم تنیده‌اند) با اینکه این روایات به شکل مستقیم مرجعیت علمی قرآن را اثبات نمی‌نماید، اما به ما می‌فهماند که گستره استفاده از قرآن فقط به امور دینی مصطلح منحصر نمی‌شود، بلکه ائمه علیهم‌السلام حتی در موارد شخصی دنیوی به قرآن استناد جسته‌اند. در اینجا به صورت اجمالی به برخی روایات اشاره می‌کنیم.

روزی معاویه به امام حسن علیه‌السلام عرض کرد خدا می‌فرماید: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»، آیا سخنی از ریش من و تو در قرآن آمده است؟ (محاسن شریف امام پُر پشت بود بر خلاف محاسن معاویه)، امام علیه‌السلام فرمودند: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۲۴۵) شیهه همین جریان در مورد سؤال عمروعاص از امام حسین علیه‌السلام نقل شده است (ابن شهر آشوب مازندارانی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۶۷).

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام سؤال شد که در قرآن حتی علم طب نیز وجود دارد؟ حضرت پاسخ دادند که در قرآن آیه‌ای وجود دارد که تمام طب را در خود دارد و آن آیه: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف، ۳۱) است» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷، ص ۷۵).

روایات بسیاری درباره تأثیر آیات قرآنی در امور مادی وجود دارد که از جمله آنها می‌توان به احادیثی اشاره کرده که حضرات معصومین علیهم‌السلام در مورد شفاگرفتن به وسیله آیات قرآن فرموده‌اند (ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۶).

این روایات اشاره مستقیمی به مرجعیت علمی قرآن ندارد، اما پیام‌شان روشن است و آن گستره وسیع تأثیرگذاری قرآن است که فراتر از مسائل دینی است، بلکه شامل تمام مسائلی است که انسان‌ها در زندگی خود با آنها درگیر هستند.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، نتایج زیر رخ می‌نمایند:

الف) مرجعیت قرآن به معنای جهت‌دهی و راهبری علوم ساخت یافته بشری توسط قرآن است.

ب) تبیان‌بودن قرآن به معنای روشن‌گر بودن قرآن نسبت به هر چیزی که حظی از حق و باطل را دارد و به معنای جامعیت حداکثری نیست.

ج) مرجعیت قرآن منافاتی با صحت و حجیت یافته‌های عقل و تجربه ندارد، بلکه عقل و تجربه در سایه نور قرآن مسیر را باز خواهد شناخت و خود را از غبار تاریکی‌هایی همچون منافع شخصی، تقدم منافع مادی بر منافع معنوی و مانند آن پیراسته خواهد کرد.

د) از راه شش دسته روایات، مرجعیت قرآن قابل اثبات است از:

۱. روایات جامعیت قرآن کریم؛ ۲. روایات عرضه بر قرآن؛ ۳. روایات معیت قرآن با اهل بیت علیهم‌السلام؛ ۴. روایات دال بر نور و هدایت بودن قرآن؛ ۵. روایات بیانگر تازگی قرآن در همه زمان‌ها؛ ۶. روایاتی که بیانگر نمونه‌های عینی از مرجعیت قرآن در کلام اهل بیت علیهم‌السلام است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه (صبحی صالح). (۱۴۱۴ق). قم: انتشارات هجرت.

۱. ابن ابی زینب. (نعمانی)؛ محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: نشر صدوق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير (ج ۱۳). بیروت: مؤسسه التاريخ.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدعلی. (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام (ج ۴). قم: انتشارات علامه.

۴. انصاری (شیخ)، مرتضی. (۱۳۷۹). فرائد الاصول (ج ۱). قم: انتشارات محبین.

۵. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۰). جامعیت قرآن کریم (چاپ سوم). رشت: کتاب مبین.

۶. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). المحاسن (ج ۱، چاپ دوم). قم: دارالکتب الاسلامیه.

۷. بهروزی لک، غلامرضا؛ قاسمی، محمدعلی. (۱۳۹۶). کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی، مرجعیت علمی قرآن کریم در مطالعه نظام سیاسی با الگوی علم دینی آیت الله جوادی آملی، ص ۳۷۱.

۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۹. جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). قرآن ممثل بودن اهل بیت علیهم السلام. پایگاه اینترنتی <http://javadi.esra.ir>.

۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۶). قم: انتشارات مؤسسه آل البیت.

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۰/۱/۲۵). بیانات رهبر انقلاب در محفل انس با قرآن کریم، پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۳/۱). بیانات رهبر انقلاب در دیدار دست‌اندرکاران اولین کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی، پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: <https://farsi.khamenei.ir>

۱۳. خمینی، سیدروح‌الله. (امام خمینی). (بی‌تا). ولایت فقیه.

۱۴. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: انتشارات دار القلم.

۱۵. سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (ج ۴، چاپ هفدهم). بیروت: انتشارات دارالشروق.

۱۶. شریف شیرازی، محمدهادی. (۱۴۳۰ق). الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی. قم: دارالحديث.

۱۷. صدرالدین الشیرازی، محمد. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (ج ۲). تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ج ۱، چاپ دوم). قم: انتشارات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲، ۱۳، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۶، ۸، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۲۱. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۹، چاپ چهارم). تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۲۲. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافه.

۲۳. عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی) (ج ۱، ۲). تهران: انتشارات چاپخانه علمیه.

۲۴. فاکر میبدی، محمد؛ رفیعی، محمدحسین. (۱۳۹۸). مرجعیت علمی قرآن از نگاه علامه طباطبائی، مطالعات علوم قرآن، سال اول، شماره ۱، صص ۸-۳۷.
۲۵. فیض کاشانی، مولامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۲). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه دارالهجره.
۲۷. قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبةالله. (۱۴۰۷ق). الدعوات. قم: انتشارات مدرسه امام مهدی.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر القمی (ج ۲، چاپ چهارم). قم: انتشارات دارالکتاب.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۲، ۳، محقق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۰. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (ج ۲، محقق: ابوالحسن شعرانی). تهران: انتشارات مکتبه الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۱، چاپ دوم). تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامية.
۳۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۱). تهران: صدرا.
۳۵. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۰). اصول الفقه (ج ۱، چاپ دهم). قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
۳۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۱۸، ۲۴). تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامية.
۳۸. هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البرعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۹، چاپ چهارم). تهران: مکتبه الاسلامیه.

References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balagha (Subhi Salih). (1993). Qom: Hijrat Publications.

1. 'Ayyashi, M. b. M. (1960). *Kitab al-Tafsir (Tafsir al-'Ayyashi)* (Vols. 1, 2). Tehran: 'Ilmiya Press. [In Arabic]
2. Ansari (Shaykh), M. (2000). *Fara'id al-Usul* (Vol. 1). Qom: Muhibbin Publications. [In Arabic]
3. Ayazi, S. M. A. (2001). *Jami'iyat-e Qur'an Karim* (3rd ed.). Rasht: Ketab Mobin. [In Persian]
4. Barqi, A. b. M. (1992). *Al-Mahasin* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
5. Behrouzi-Lak, G., & Ghasemi, M. A. (2017). *International Congress on the Quran and Humanities, The Scientific Authority of the Holy Quran in the Study of the Political System with the Model of Religious Science of Ayatollah Javadi Amoli*, p. 371. [In Persian]
6. Faker Meybodi, M., & Rafi'i, M. H. (2019). *The Scientific Authority of the Quran from the Perspective of Allameh Tabatabai*. *Journal of Quranic Sciences Studies*, 1(1), 8-37. [In Persian]
7. Fayyumi, A. b. M. (1993). *Misbah al-Munir* (Vol. 2, 2nd ed.). Qom: Mu'assasat Dar al-Hijra. [In Arabic]
8. Feyz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi* (Vol. 2). Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Library. [In Arabic]
9. Hashemi Khu'i, H. (1979). *Minhaj al-Bar'ah fi Sharh Nahj al-Balagha* (Vol. 9, 4th ed.). Tehran: Maktabat al-Islamiya. [In Arabic]
10. Hurr 'Amili, M. b. H. (1988). *Tafsil Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a* (Vol. 6). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
11. Ibn Abi Zeynab (Nu'mani), M. (1977). *Al-Ghayba*. Tehran: Sadouq Publications. [In Arabic]

12. Ibn Ashur, M. b. Tahir. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (Vol. 13). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh. [In Arabic]
13. Ibn Shahrashub Mazandarani, M. A. (2000). *Manaqib Al Abi Talib* (Vol. 4). Qom: Allameh Publications. [In Arabic]
14. Javadi Amoli, A. (1993). *Shari'at dar Ayineh-ye Ma'rifat*. Qom: Markaz-e Nashr-e Farhangi-ye Raja. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (n.d.). *Qur'an Mumaththil Budan-e Ahl al-Bayt*. Retrieved from <http://javadi.esra.ir>.
16. Khamenei, S. A. (April 8, 1979). *Statements of the Supreme Leader in the Gathering of Quranic Intimacy*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir>. [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (May 22, 2017). *Statements of the Supreme Leader in a Meeting with Organizers of the First International Congress on the Quran and Humanities*. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir>. [In Persian]
18. Khomeini, S. R. (Imam Khomeini). (n.d.). *Wilayat al-Faqih*.
19. Kufi, F. b. I. (1989). *Tafsir Furāt al-Kufi*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
20. Kuleyni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vols. 1, 2, 3, Eds. A. A. Ghaffari & M. Akhundi, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
21. Majlisi, M. B. (1984). *Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
22. Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemooneh* (Vols. 18, 24). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian]
23. Mazandarani, M. S. b. A. (1962). *Sharh al-Kafi* (Vol. 2, Ed. A. Shahrani). Tehran: Maktabat al-Islamiya. [In Arabic]
24. Mostafavi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
25. Motahhari, M. (2010). *Majmu'eh Athar* (Vol. 1). Tehran: Sadra. [In Persian]

26. Mufid, M. b. M. (1992). *Al-Ikhtisas*. Qom: The International Conference on the Millennium of Shaykh Mufid. [In Arabic]
27. Muzaffar, M. R. (2001). *Usul al-Fiqh* (Vol. 1, 10th ed.). Qom: Isma'iliyan Publications. [In Arabic]
28. Qummi, A. b. I. (1988). *Tafsir al-Qummi* (Vol. 2, 4th ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
29. Qutb al-Din Rawandi, S. b. H. (1986). *Al-Da'awat*. Qom: Madrasat Imam Mahdi Publications. [In Arabic]
30. Raghīb Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
31. Sadr al-Din Shirazi, M. (2004). *Sharh Usul al-Kafi* (Vol. 2). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
32. Saffar, M. b. H. (1984). *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]
33. Sayyid Qutb, I. (1992). *Fi Zilal al-Qur'an* (Vol. 4, 17th ed.). Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
34. Sharif Shirazi, M. H. (2009). *Al-Kashf al-Wafi fi Sharh Usul al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
35. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 6, 8, 3rd ed.). Tehran: Nashr-e Nasir Khusraw. [In Arabic]
36. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 12, 13, 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
37. Tusi, M. b. H. (1986). *Tahdhib al-Ahkam* (Vol. 9, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
38. Tusi, M. b. H. (1993). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]



The Role of Lexicology in the Interpretation of Scientific Verses in the Quran

Mohammad Fakouri¹

Sayyid Isa Mostarhami²

Received: 2024/11/09 • Revised: 2024/11/25 • Accepted: 2025/02/04 • Published online: 2025/03/10



Abstract

The scientific authority of the Quran is a subject that has drawn the attention of Quranic scholars in recent centuries. In this context, scientific findings are used as a means to better understand the verses of the Holy Quran. Therefore, the scientific authority of the Quran necessitates engagement with scientific discoveries, lexicology, and interpretation. Analytical studies of scientific exegeses indicate that employing lexicology in this field prevents misinterpretations of Quranic verses and addresses certain existing doubts. This research, using a descriptive-analytical method and referencing exegetical and lexical sources, has reached several conclusions, including: expanding the scientific meaning of verses, recognizing the morphological structure of words along with their meanings, validating scientific narrations, comprehending the subtleties of Quranic verses, and demonstrating the Quran's scientific marvels or miracles. The study highlights the crucial role of lexicology in the epistemological aspects of the scientific authority of the Quran, enhancing

1. PhD candidate at Al-Mustafa International University, specializing in Quran and Education. Qom, Iran (Corresponding Author). mfakoori1370@chmail.ir

2. Assistant Professor, Department of Quran and Sciences, Higher Education Complex of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. dr.mostarhami@chmail.ir

* Fakouri, M. & Mostarhami, I. (2024). The Role of Lexicology in the Interpretation of Scientific Verses in the Quran. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(20), pp. 63-96.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70228.1336>

exegetical capabilities in scientific interpretation and clarifying appropriate methodological approaches. The findings suggest that scientific exegeses can benefit from the specialized structural roles of words.

Keywords

The Holy Quran, Exegesis, Scientific Authority, Lexicology

دور علم المصطلح في تفسير آيات القرآن الكريم العلمية

محمد فكوري^١ السيد عيسى مسترحمي^٢

تاريخ الإسلام: ٢٠٢٤/١١/٠٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٢٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٠٤ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠



الملخص

إن المرجعية العلمية للقرآن الكريم من المواضيع التي نالت اهتمام باحثين القرآن الكريم في القرن الأخير، ففي الحديث عن مرجعية القرآن الكريم العلمية تم محاولة استخدام النتائج العلمية كأداة لفهم آيات القرآن الكريم بشكل أفضل، وبالتالي فإن مرجعية القرآن الكريم العلمية تتطلب النتائج العلمية والمصطلحات والتفسير. تبين دراسة تحليلية للتفسير العلمية أن استعمال علم المصطلح في مرجعية القرآن الكريم العلمية يمنع التفسير العلمية الخاطئة لآيات القرآن الكريم، ويجب على بعض الشكوك التي تثار بهذا الخصوص. وفي هذه الدراسة، وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي، وبالرجوع إلى الكتب التفسيرية والمعجمية، توصلنا إلى نتائج مثل: تطوير المعنى العلمي للآية، والتعرف على سعة البنية الصرفية للألفاظ ومعانيها، وإعطاء الحجية

١. باحث دكتوراه، جامعة المصطفى، قسم القرآن والتربية، قم، إيران (المؤلف المسئول).

mfakoori1370@chmail.ir

٢. أستاذ مساعد في قسم القرآن والعلوم، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية في قم، إيران.
dr.mostarhami@chmail.ir

* فكوري، محمد؛ مسترحمي، السيد عيسى. (٢٠٢٤م). دور علم المصطلح في تفسير آيات القرآن الكريم العلمية، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ٦٣-٩٦.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70228.1336>

للروايات العلمية، وفهم دقائق آيات القرآن الكريم وظرافتها، وإثبات الإعجاز العلمي للقرآن الكريم. يهدف هذا البحث إلى التعرف على الدور المهم للمفردات في توليد المعرفة بالمرجعية العلمية، وإزدياد قدرة المترجم وإمكاناته التفسيرية في التفسير العلمي، وتوضيح طريقة معالجتها. وقد أظهرت نتائج البحث أنه في التفسيرات العلمية يمكن استخدام البنية المحددة لأدوار الكلمات.

الكلمات الرئيسية

القرآن الكريم، التفسير، المرجعية العلمية، علم المصطلح

نقش واژه‌شناسی در تفسیر آیات علمی قرآن

محمد فکوری^۱ سیدعیسی مسترحمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ • تاریخ آنلاین:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰



چکیده

مرجعیت علمی قرآن، از موضوع‌هایی است که در سده اخیر مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. در مرجعیت علمی قرآن تلاش می‌شود یافته‌های علمی به‌عنوان ابزاری برای فهم بهتر آیات قرآن کریم مورد استفاده قرار گیرد؛ بنابراین در مرجعیت علمی قرآن به یافته‌های علمی، واژه‌شناسی و تفسیر نیاز است. مطالعه تحلیلی تفاسیر علمی نشان می‌دهد بهره‌گیری از واژه‌شناسی در مرجعیت علمی قرآن مانع از برداشت‌های نادرست علمی از آیات قرآن کریم شده و برخی شبهات مطرح شده در این زمینه را پاسخ می‌دهد. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، با مراجعه به کتب تفسیری و لغوی، به نتایجی دست یافتیم؛ همچون توسعه معنای علمی آیه، شناخت ظرفیت ساختار صرفی واژگان به همراه معانی، حجیت‌بخشی به روایات علمی، درک ظرایف و دقایق آیات قرآن و اثبات شگفتی یا اعجاز علمی قرآن. این پژوهش، نقش مهم واژگان در معرفت‌زایی مرجعیت علمی را مشخص می‌کند و توانایی مفسر و ظرفیت‌های تفسیری را در تفسیر علمی افزایش می‌دهد و روش پرداختن به آنها را تبیین می‌کند. از نتایج پژوهش برمی‌آید که در تفاسیر علمی می‌توان از ساختار خاص نقش‌های واژگان بهره برد.

کلیدواژه‌ها

۱. دانش پژوه دکتری جامعه المصطفی، گرایش قرآن و تربیت. قم. ایران (نویسنده مسئول).
mfakoori1370@chmail.ir

۲. استادیار، گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث جامعه المصطفی، قم. ایران.
dr.mostarhami@chmail.ir

* فکوری، محمد؛ مسترحمی، سیدعیسی. (۱۴۰۳). نقش واژه‌شناسی در تفسیر آیات علمی قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۰)، صص ۶۳-۹۶.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70228.1336>

قرآن کریم، تفسیر، مرجعیت علمی، واژه‌شناسی.

مقدمه

از مهمترین مؤلفه‌های فهم مرجعیت علمی قرآن کریم بهره‌گیری از معنای علمی واژگان در قرآن است. در تفاسیر علمی با بهره‌گیری از لغت‌نامه‌های معتبر و نزدیک به عصر نزول و به کمک قراین می‌توان شگفتی‌ها و نکات علمی فراوانی از قرآن دست یافت. رشد و شکوفایی معنایی واژگان در کنار مرجعیت علمی توانسته راه برداشت‌های دقیق‌تر تفسیری را هموار سازد. غفلت از بررسی واژگان علمی و بررسی علمی واژگان قرآن باعث توهم وجود تناقضات ظاهری شده که با اندک تأملی برطرف می‌گردد. واژگان قرآنی دارای دلالت‌ها و اشاراتی بوده که خداوند برای تبیین شگفتی‌های جهان، هدایت و تربیت بشر از آنها به‌عنوان اندیشه هدایت و راهبری به سوی کمال الهی به کار گرفته است.

در زمینه شناخت جایگاه واژگان علمی در مرجعیت علمی قرآن پژوهشی صورت نگرفته و این پژوهش درصدد است که نقش مهم واژه‌شناسی در مرجعیت علمی را بررسی کند.

۱. پیشینه

مطالعه پیشینه مباحث واژه‌شناسی نشان می‌دهد که اثری در مورد نقش واژه‌شناسی در تفسیر علمی به‌شکل مستقل به نگارش درنیامده است. اما کتاب‌های مختلفی با مضمون واژگان قرآنی وجود دارد همچون:

- کتاب معناشناسی واژگان قرآنی، اثر صالح عضیمه، که در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است.
- کتاب زیباشناسی واژگان قرآن، اثر احمد یاسوف که در سال ۱۳۸۸ منتشر شده است. در این کتاب به زیبایی‌های واژگان قرآن پرداخته شده است.
- کتاب واژه‌شناسی قرآن مجید، اثر غلامعلی همایی، که در سال ۱۳۹۳ منتشر

شده است. این کتاب با رویکرد متن محوری مبتنی بر تحلیل واژگان، معنا و مفاهیم است.

– مقاله قاموس‌شناسی و تحلیل واژگان قرآنی، اثر سیدمحمدحسن جواهری، که در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است.

– مقاله نقش واژه‌شناسی در حل شبهات قرآنی، اثر سیدمحمود طیب حسینی، که در سال ۱۳۹۹ منتشر شده است.

– همچنین نشست علمی در همین موضوع توسط عده‌ای از اساتید جامعه‌المصطفی در سال ۱۳۹۵ در مجتمع امام خمینی علیه السلام برگزار شد. هیچ کدام از این آثار منتشر شده به نقش واژه‌شناسی در تفسیر علمی نپرداختند؛ بنابراین خلأ موجود در این زمینه همچنان محسوس است.

۲. روش پژوهش

در این پژوهش با رجوع به منابع تفسیری و لغوی، توانستیم اهمیت و نقش واژگان در بررسی مرجعیت علمی تفسیر قرآن را بررسی کنیم. این پژوهش با بررسی توصیفی و تحلیلی آرای مفسران در زمینه آیات علمی و بهره‌وری از ظرفیت واژگان در زمینه‌های گوناگون در پی پرداختن به دفع شبهات و زدودن تعارضات ظاهری است؛ بنابراین روش پژوهش به شکل توصیفی و تحلیلی به همراه استنباط و نوآوری نقش واژگان از منابع تفسیری است.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. واژه‌شناسی

واژه، یک لفظ فارسی، به معانی «لغت، کلمه و لفظ» است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۸، ص ۶۳). اما در زبان عربی به معانی؛ «یک کلمه از کلام» (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۹۸۱). «هر حرفی از حروف الفبا، لفظی که از چند حرف تشکیل شده و دارای معنا باشد، جمله مفید» (صبان، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۲۸-۲۹) ذکر گردیده است. معنای آخر «معنای مجازی و از باب نام بردن

شیء به اسم جزء آن است، از این رو کلمه در بین نحویون به این معنا استعمال نمی شود» (سیوطی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲). اما کلمه در اصطلاح از دیدگاه زمخشری عبارت است از: «الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ص ۷۶) و ابن حاجب تعریفی شبیه زمخشری را ارائه می دهد: «الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد» (استرابادی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۹). و ابن عقیل نیز از او تبعیت نموده است (ابن عقیل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۶).

دانش واژه‌شناسی قرآن یا مفردات، دانشی است که درباره ریشه، اشتقاق لغوی، معنا و نوع کاربرد خاص واژگان قرآنی و نیز مناسبات آن واژه با دیگر واژگان بحث می کند.

۲-۳. مرجعیت علمی قرآن

مرجعیت از ریشه «رَجَع» به فتح جیم، مصدر جعلی و به معنای برگشت به چیزی است که آغاز از آن انجام شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۲). واژه مرجعیت در سده اخیر با تعاریف مختلفی بین مسلمانان شیوع پیدا کرده است؛ «مورد رجوع قرار گرفتن افرادی به عنوان اعلم و صاحب نظر در مسائلی همچون سنت نبوی، تفسیر قرآن، قضاوت، فرائض و... به گونه ای که عموم مردم و دانشمندان به این برتری های علمی اعتراف داشته باشند» (رفیعی، شریفی، ۱۳۹۰، ص ۲) و برخی معتقدند «هر نوع ارجاع، استناد، الگوگیری، تأثیرپذیری و الهام است که انسان مسلمان باید در زندگی اش نسبت به قرآن داشته باشد» (سادات فخر، ۱۳۹۸، ص ۸۹)؛ «در قرآن همه دانش ها با صراحت بیان نشده اند؛ اما بالقوه همه دانش ها در قرآن وجود دارند؛ از آن رو که در قرآن اصول و معیارهای بیان شده است که با ابتنا بر آن ها حکمت های پایان ناپذیر بر روی انسان گشوده می شود که همواره برای عام و خاص راه گشا است.» (حسینی رامندی، ۱۳۹۹، ص ۷).

با نگاهی جامع در تعاریف مختلف مرجعیت علمی قرآن می توان به این مطلب رسید که قرآن منبعی علمی، دارای اندیشه ها و علوم یقینی و معتبر است که در استدلالات و استنادات علوم می توان به آن رجوع کرد.

۳-۳. تفسیر علمی

تفسیر علمی، مرکب از دو واژه علم و تفسیر است. تفسیر در لغت به معانی «بیان و توضیح دادن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵۵). «جداً کردن» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶). و «آشکار ساختن امر پوشیده» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۱) است. اما در اصطلاح یعنی «تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار سازی مراد جدی آن براساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۳).

واژه علم در لغت به معانی «دانستن، شناخت، ادراک» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۵، ص ۲۹؛ معین، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۴۰). «یافتن حقیقت چیزی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰) و «حضور و احاطه بر شیء» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۰۶) بیان شده است. منظور از علم در این پژوهش، اعم از علوم تجربی، علوم طبیعی و علوم انسانی است.

تفسیر علمی از دیدگاه مفسران دارای تعاریف مختلفی است. احمد ابوحجر بر این باور است: «تفسیر علمی تفسیری است که در آن مفسر می‌کوشد عبارت قرآنی را در پرتو حقایق ثابت علمی بفهمد و رازی از رازهای علمی قرآن را کشف کند؛ زیرا قرآن معلومات علمی دقیقی را دربردارد که بشر عصر نزول، به آن آگاهی نداشت» (ابوحجر، ۱۴۱۱ق، ص ۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۳؛ ایازی، ۱۳۷۳، ص ۹۳؛ صباغ، ۱۳۹۴ق، ص ۲۰۳؛ رومی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۴۹).

دکتر رضایی اصفهانی می‌نویسد: تفسیر علمی، «استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن است؛ یعنی منبع علوم تجربی قطعی به‌عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی قرآن درآید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل صورت نگیرد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

قرآن فقط در پی گزاره‌هایی از دانش علمی مثل علوم تجربی و انسانی نیست، بلکه هدف قرآن، هدایت و تربیت است که برای این هدف از راه‌های مختلفی استفاده کرده است؛ گاهی به کمک داستان، مثال، گزاره‌ای با امر و نهی و گاهی با نکته علمی مقصود را بیان می‌کند که به صراحت یا تلویح و با نگاه هدایتی به کمک علم در مسیر هدایت

سوق می‌دهد و گاهی هم با خطاب‌هایی در زمینه آفرینش زمین و آسمان صحبت می‌کند، «مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ؛ و از نشانه‌های خداوند، آفرینش آسمان و زمین است و هر آنچه از جنبندگان در آن دو پراکنده است و او هر وقت بخواهد برگرد آوردن آنها تواناست» (شوری، ۲۹). ابتدای آیه یا انتهای آن گاهی در مورد زیست‌شناسی، فیزیک و... صحبت می‌کند که در این‌ها نشانه‌هایی است، بنابراین هدف اصلی در آیات، هدایت است. در قرآن نکات علمی به مثابه ابزار برای هدایت است.

۴. اهمیت واژه‌شناسی در مرجعیت علمی قرآن

با پیشرفت علوم تجربی و درک بهتر واژگان می‌توان به اعجازهای علمی قرآن همچون اعجاز تربیتی، اعجاز روان‌شناسی و... در عصر حاضر دست یافت. احمد یاسوف در مورد اهمیت واژه می‌نویسد: «واژه در بررسی بلاغت قرآن نهایت اهمیت را دارد؛ چون واحد تشکیل‌دهنده آیات است و عنصری تأثیرگذار در ارسال معنا به مخاطب به صورت بیانی؛ و کلام خداوند، از آن جایی که استوار و به هم پیوسته است، نه از واژه، حتی از حرفی بی‌نیاز نیست» (یاسوف، ۱۳۸۸، ص ۳۴۹). از اهمیت دیگر واژه‌شناسی می‌توان به دفع شبهات، شناخت معنای حقیقی و واقعی واژگان قرآنی، حل تعارض ظاهری آیات در عصر نوین پرداخت.

در عصر نزول قرآن درک مطالب علمی از قرآن دشوار بود و گاهی اوقات برداشت‌های خطایی وجود داشته که بخش عمده آن بی‌توجهی به مباحث لغوی است.

۵. نقش واژه‌شناسی در مرجعیت علمی قرآن

شناخت واژه یکی از اساسی‌ترین ارکان مرجعیت علمی است که به انسان توانایی می‌دهد مقصود از واژه را با روش فهم صحیح علمی آن بشناسد و در مباحث علمی به کار بندد تا پیشرفت علم به همراه درک صحیح از معانی آیات انجام گیرد. در

زمینه شکوفایی علوم یکی از مهمترین منابع آن قرآن است، البته فهم قرآن در گرو شناخت کافی نسبت به مفردات آن است. در اینجا به مواردی از نقش‌های مهم واژه‌شناسی می‌پردازیم.

۱-۵. جلوگیری از برداشت‌های اشتباه از قرآن

شناخت صحیح یک مرکب علمی در زمانی انجام می‌گیرد که اجزای آن به درستی شناخته شوند. در این هنگام اگر کوتاهی و غفلت انجام گیرد، هرگز به معنای دقیق آن دست نخواهیم یافت و نتیجه آن برداشت، اشتباه علمی خواهد بود. به عنوان مثال قرآن کریم در آیات ۸۵ و ۸۶ سوره کهف به سفر غربی ذوالقرنین اشاره می‌کند: «فَاتَّبَعَ سَبِيًّا، حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَّخَذُ فِيهِمْ حُسْنًا؛ وسیله‌ها را دنبال کرد. و تا هنگامی که به غروبگاه خورشید رسید، (و در تصورش) آن را یافت که در چشمه گل‌آلود تیره‌ای غروب می‌کند؛ و نزد آن گروهی را یافت، گفتیم: «ای ذوالقرنین! یا اینکه (آنان را) عذاب می‌کنی و یا اینکه میانشان (رفتار) نیکویی در پیش می‌گیری».

در این آیه شریفه کلمه «عَيْنٍ حَمِئَةٍ» به معنای چشمه‌ای یا برکه‌ای گل‌آلود معنا شده است؛ بنابراین خورشید از دیدگاه ذوالقرنین داخل چشمه یا برکه گل‌آلود فرو می‌رود. علم روز که بحث کروی بودن زمین و غروب خورشید را به شکلی خاص مطرح می‌کند با این تعبیر سازگاری ندارد؛ بنابراین از ظاهر آیه اشتباه تلقی می‌گردد.

نقد و بررسی

در این آیه شریفه باید به معنای «عَيْنٍ حَمِئَةٍ» دقت شود، زیرا «عین» معانی مختلفی دارد که یکی از معانی آن چشمه است و در این آیه شریفه منظور چشمه نیست، بلکه دریا - یکی از معانی عین - است. باتوجه به معنای عین «أَرَادَ عَيْنَ الْمَاءِ الَّتِي تَجْرِي وَلَا تَقْطَعُ لَيْلًا وَنَهَارًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۰۴) آبی که جاری است و شب و روز قطع نمی‌گردد هم می‌تواند به چشمه صدق کند و هم به دریا، زیرا هر دو این گونه هستند، اما

با قراین موجود در این آیه، مفسران منظور از عین در آیه را این گونه مطرح می‌کنند که «همانا مراد از عین دریا است که بسیار به این معنا به کار رفته است و مقصود از اینکه فرمود: آفتاب را یافت که در دریایی لجندار غروب می‌کرد، این است که به ساحل دریایی رسید که دیگر ماورای آن، وجود خشکی امید نمی‌رفت، و چنین به نظر می‌رسید که آفتاب در دریا غروب می‌کند، چون انتهای افق بر دریا منطبق است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۶۱).

و نکته دیگر اینکه خداوند در این آیه آنچه را که ذوالقرنین یافته و دیده است نقل می‌کند نه واقعیت را. به همین دلیل است که از کلمه وجدها استفاده کرده و ذوالقرنین این گونه می‌دیده است که خورشید در حال فرورفتن در آن چشمه است.

بنابراین می‌توانیم این شکلی بگوییم: ۱. واژه «وَجَدَ» به معنای (او یافت) است در این آیه خداوند آنچه را که ذوالقرنین یافته و دیده است با تعبیر (وَجَدَهَا) نقل می‌کند نه واقعیت را اینکه خداوند این گونه معتقد باشد. ۲. ذوالقرنین کنار ساحل ایستاده و به سمت خورشید نگاه می‌کند و از دید او خورشید داخل دریا فرومی‌رود و دریا هم در غروب با تابش اندک خورشید گل‌آلود نشان داده می‌شود. ۳. چون زمین کروی شکل است هرگاه شخصی در ساحل بایستد به نظرش می‌آید خورشید آهسته آهسته در انتهای افق به دریا فرود می‌رود. ۴. نباید از اشتراک لفظی غافل بود. باید توجه داشت که معانی عین مختلف است (چشم، چشمه، چشم‌زخم، جاسوس و...) ولی در ابتدای وضع در یکی از این معانی به شکل حقیقت بوده و در معانی دیگر به دلیل وجود علاقه بوده است، گرچه اکنون بر اثر کثرت استعمال در همه معنای به شکل حقیقت به کار می‌رود؛ بنابراین باید چارچوب کلی لغات را فراموش نکنیم تا بتوانیم به نقش‌های مهم واژگان دست یابیم و برداشت‌های ناصحیح از قرآن انجام ندهیم.

۲-۵. برطرف کردن تعارضات ظاهری

در نگاه اول، امکان تعارض واژگان قرآنی با علوم وجود دارد، اما با کمی تأمل و درنگ می‌توان این تعارض ظاهری را رفع کرد، زیرا تک تک واژگان قرآنی از

معنای والایی برخوردار است که در حکمت و هدایت را می‌گشاید. در این زمینه افراد بسیاری مبتلا به تعارض ظاهری بین واژگان آیات و علوم شده‌اند که در ذیل نمونه‌ای ذکر می‌شود.

«خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ» (طارق، ۶-۷) دکتر سها معتقد است؛ «آب جهنده‌ای خلق شده که از بین ستون فقرات و استخوان‌های سینه بیرون می‌آید.

استدلال سها: امروز این حرف از طریق علم به اثبات رسیده که منی در بیضه‌ها ساخته می‌شود و در کیسه‌ی منی ذخیره می‌شود و از مجرای ادرار خارج می‌شود و محل ساخت و مسیر خروج آب هیچ ربطی به ستون فقرات و سینه ندارد، بنابراین قرآن در این جا اشتباه می‌کند» (سها، ۱۳۹۳، صص ۵۶-۵۷).

نقد و بررسی

۱. «به نظر می‌رسد در این جا برای این که نام آلت تناسلی انسان به صراحت برده نشود، از تعبیر مابین صلب و ترائب یعنی آب جهنده که از مابین پشت (مرد) و دو استخوان (پا) استفاده شده است» (جهان مهین، ۱۳۹۷، ص ۷۸).

۲. از منظر علم پزشکی، کیسه منی، محل ذخیره منی نیست.

۳. سها معنای صلب و ترائب را اشتباه برداشت کرده است؛ زیرا محدث قرن اول اسلام ضحاک بن مزاحم متوفای ۱۰۵ هجری بنابر تفسیر القرآن العظیم معنای ترائب را چنین نقل می‌کند: الترائب بين الثديين والرجلين والعينين (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۶۸) معنی ترائب بین دو سینه دوپا و دو چشم است.

و همچنین مرحوم آیت‌الله معرفت از قول دکتر کنعان الجائی می‌نویسند: «آب منی از بین پشت و دو استخوان پا (محل آلت تناسلی) خارج می‌شود (معرفت، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۶۴).

برخی دیگر درباره مجرای منی چنین گفته‌اند: «مجرای منی از بیضه امتداد یافته و از راه مجرای معینی که در امتداد کشاله ران است به طرف داخل شکم می‌رود و به طرف

مثانه که در پشت استخوان عانه است برمی‌گردد و در زیر مثانه از میان پروستات رد شده وارد مجرای ادرار می‌شود. قسمتی از این مجرا که داخل شکم است و اطرافش حلقه استخوانی است که در جلوی استخوان عانه و در طرفین و عقب استخوان خاصره و در پشت ستون مهره و استخوان خارجی می‌باشد» (خلیلی چلبیانلو، ۱۳۹۹، ص ۲).

صاحب قاموس قرآن این نظریه را تأیید می‌کند و می‌نویسد «مقصود از صلب را قسمت آخر ستون مهره و ترائب استخوان‌های دیگر است که منی از میان آن‌ها گذشته وارد مجرای ادرار می‌شود» (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۴۰)؛ بنابراین معنی آیه؛ پس انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است؟ از آبی جهنده آفریده شده است آبی که از میان پشت و دو استخوان پای مرد بیرون می‌آید. علامه طباطبایی می‌فرمایند: «ظاهراً منظور از جمله بین صلب و ترائب این است که منی از محصوروی از بدن خارج می‌شود که بین استخوان‌های پشت و استخوان‌های سینه قرار دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۴۱). قرآن به‌خاطر رعایت ادب به‌جای به‌کارگیری تعبیر آلت تناسلی به تعبیر بین دو استخوان پا اشاره کرده‌است.

۳-۵. درک ظرائف و دقائق علمی قرآن

واژگان قرآنی دارای ظرافت‌های خاصی هستند که به کمک آنها می‌توان به نکات علمی جدیدی دست یافت و این جز با دقت زیاد در واژگان آیات به دست نمی‌آید. به‌عنوان مثال در آیه شریفه «يُنزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَابِرُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ» (نور، ۴) می‌گوید: از کوه‌هایی که در آسمان است تگرگ فرو می‌فرستد.

پژوهشگران علمی معتقدند که ابرهای بسیار سرد و یخ‌گون خاستگاه بارش‌های جوی هستند؛ بنابراین منشاء باران و تگرگ ابرها هستند. «در آسمان کوهی از برف یا یخ نیست که تگرگ از آن فرود آید، بلکه تگرگ قطره‌های باران است که در هنگام فرود آمدن از ابر به دلیل شدت سردی هوا، منجمد گشته‌اند» (نجار، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۳).

نقد و بررسی

بعضی پژوهشگران قرآنی و مفسران معتقدند که کوه‌هایی از تگرگ باعث باران می‌شوند. برای تبیین مطلب نیازمند بررسی لغت «بَرَد» هستیم. برای این واژه معانی مختلفی بیان شده است از قبیل؛ مَطَرٌ كَالْجَمَدِ به معنای باران یخ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷). حَبَّ الْعَمَامِ به معنای دانه‌های تگرگ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۸۵). ما ییرد مین المَطَرِ فی الهَوَاءِ فَيُصَلِّبُ؛ بارانی که در هوا سرد شده و در نتیجه سخت و محکم می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۷). عده‌ای از محققان گفته‌اند: منظور از جبال یعنی ابرها همانند کوه بزرگ و عظیم هستند و عده‌ای دیگر معتقدند مراد از جبال قطعات تگرگ است که به دلیل کثرت و تراکم از آن‌ها با تعبیر جبال یاد شده است. علامه طباطبایی البرد را به قطعات یخی که از آسمان فرود می‌آیند معنا کرده و بیان می‌دارد کوه‌بودن قطعات یخ در آسمان، کنایه از کثرت و تراکم آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۱۸۹). با دقت بیشتر می‌توان گفت که پژوهشگران علمی و بعضی پژوهشگران قرآنی در این زمینه دچار اشتباه شده یا به مقدار اندک توانسته‌اند به مطلوب پی ببرند؛ زیرا علاقه و مشابهت خاصی بین (جبال) با (سحاب) وجود ندارد و چنین حملی خالی از تکلف نیست.

در کتاب لسان العرب علاوه بر معنا کردن «بَرَد» به تگرگ، از معنای دیگری هم برای او خبر داده است از جمله؛ «الْبَرْدُ: سَحَابٌ كَالْجَمَدِ» بَرَد یعنی ابرهای مانند یخ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۴)؛ بنابراین «جِبَالٌ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ» یعنی؛ «کوه‌هایی از ابر بسیار سرد و یخ‌گون که در آسمان قرار دارند و آن ابرها از جهت سرد بودن، همانند یخ هستند نه آنکه واقع یخ باشند. پس جنس جبال از ابر یخ‌گون است (کوه‌هایی از ابرهای یخ‌گون که در آسمان است) این دیگر با علم هم هیچ منافاتی ندارد» (نجفی، ۱۳۹۲، ص ۱۱).

بازرگان می‌نویسد: «دانشمندان به ابرهایی متشکل و مستور (پنهان) از سوزن‌های یخ رسیدند که درست عنوان کوه‌هایی از یخ بر آنها صادق است و باز هم عجیب است که یکی از دانشمندان شوروی (روسیه) در تشریح ابرهای رگباری طوفانی، چندین بار از

آنها به عنوان «کوه‌های ابر» یا «کوه‌هایی از برف» یاد کرده است و به این ترتیب روشن می‌شود که به‌راستی در آسمان کوه‌هایی از یخ وجود دارد» (بازرگان، ۱۳۴۴، صص ۱۴۰-۱۴۱). آیت الله مکارم شیرازی معتقد است؛ «به‌وجود آمدن تگرگ‌های درشت و سنگین در صورتی امکان‌پذیر است که کوه‌های ابر بر فراز آن متراکم گردند تا هنگامی که بادهای شدید دانه یخ‌زده تگرگ را به میان آن پرتاب می‌کنند مقدار بیشتری آب به خود جذب کند و سنگین شود. به این ترتیب کوه‌های ابر منبع قابل ملاحظه‌ای برای تکوّن (تشکیل) تگرگ‌های درشت که در آیه به آن اشاره شده محسوب می‌شود و اگر این کوه‌ها همان توده‌های ذرات یخ باشد مسئله روشن‌تر می‌گردد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۹۷). ریزش تگرگ از کوه و تقابل مفروض آیه ۴۳ سوره نور با داده‌های علمی نیز مبتنی بر آن است که در آن آیه از واژه «بَرَد» معنای تگرگ اراده شده باشد، در حالی که بر وفق گواهی لسان العرب، معنا شدن «برد» به «سحاب کالجَمَد» (ابره‌ای یخ‌گون) نیز جایز است. بدین‌سان منظور از «جِبَالٌ فِيهَا مِن بَرَدٍ» کوه‌هایی از ابرهای یخ‌گون در آسمان ایجاد می‌گردد و بر وفق علم تجربی نیز ابرهای بسیار سرد و یخ‌گون خاستگاه بارش‌های جوی‌اند و هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند.

۴-۵. درک چند معنایی بودن واژگان

چند معنا بودن واژه، نشان از ظرفیت و توانایی بالای یک واژه است که کارایی آن را بالا می‌برد و به آن اهمیت ویژه‌ای می‌بخشد که نیازمند دقت بیشتر به همراه بررسی قراین موجود در کلام است. در این زمینه آیات فراوانی وجود دارد همچون «وَ الْأَرْضِ وَ مَا طَحَّاها؛ سوگند به زمین و آن که آن را گستراند» (شمس، ۶) منظور از «گسترش زمین» در این آیات چیست؟ در این آیه شریفه به معنای کلمه «طحا» باید دقت کرد تا معنای عالی به روز علمی از آن برداشت شود. مفسران در این مورد چند تفسیر عرضه کرده‌اند:

الف) خداوند متعال زمین را پس از آسمان گسترش داد. زمین پیش از آسمان آفریده

شده است، ولی در زیر کعبه مجتمع بود و سپس خداوند آن را پهن نمود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۱).

ب) زمین در ابتدا دارای پستی و بلندی‌های غیرقابل سکونت بود، که با بارش باران‌ها به تدریج مسطح و قابل سکونت شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، صص ۴۳-۴۴).

ج) یکی از معانی واژه «طحاها» راندن است؛ یعنی سوگند به زمین و کسی که آن را به حرکت درآورد؛ بنابراین، آیه فوق به حرکت انتقالی و وضعی زمین اشاره دارد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۰۹).

نقد و بررسی

با دقت علمی در کلمه «طحا» می‌توان به معنای مهم آن دست یافت؛ بنابراین زمین در اول آفرینش حالت پیچیدگی به خود داشته و کم‌کم گسترده شده است. واژگان دیگری از قبیل «دحا» که اگر به بعضی کتب لغوی رجوع کنیم به هدف اصلی در آیه نخواهیم رسید، از قبیل خلیل بن احمد فراهیدی «الدحو» در آیه «و الْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» را مترادف البسط معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۵۷) و همچنین جوهری (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۳۳۴) و فیروزآبادی (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۵۸) دحاها را به بسطها معنا کرده‌اند. زغلول نجار «بیان قرآن مبنی بر آماده و هموار و صاف شدن زمین را منطبق بر یافته‌های علمی جدید دانسته است، زیرا براساس نظر گاه علم، زمین در آغاز شکلی ناصاف، ناهموار و دندان‌دندان داشته است؛ به گونه‌ای که زندگی بر آن امکان‌پذیر نبوده است» (نجار، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۸). اما راغب اصفهانی در معناشناسی در دحو نوشتاری متفاوت دارد، او می‌گوید: «وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَي: أزالها عن مقرها، كقوله: يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ (مزمّل، ۱۴) و هو من قولهم: دَحَا المَطَرُ الحَصَى عن وجه الأرض، أَي: جرفها» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۸) «در توضیح سخن راغب باید گفت «إزالها عن مقرها» به این معناست که خداوند زمین را از محل خویش راند یا بیان دیگر، حرکت داد و جابجا کرد. «تَرْجُفُ الْأَرْضُ» نیز به معنای رانده‌شدن، حرکت کردن، تکان خوردن و لرزیدن زمین است. مراد از «جرف»

رفتن، رویدن، و جابه‌جا کردن است و جمله «دَخَا الْمَطْرُ الْحَصَى مِنْ وَجْهِ الْأَرْضِ» به این معناست که باران ریگ‌ها را از سطح زمین روید و به‌جای دیگر برد» (نجفی، جلالی، ۱۳۹۲، ص ۱۴).

بنابراین نظر راغب اصفهانی معنای جامع و مانعی از گسترش زمین دارد که به نکته مهم علمی اشاره می‌کند و به معنای ظاهری هم اکتفا نمی‌کند. این است که در معنای دحا افزون بر مفهوم بسط یافتن و پهن شدن، مفهوم تکان خوردن و جابجا شدن هم وجود دارد.

۵-۵. شناخت ظرفیت ساختار صرفی واژه علمی به همراه معانی مختلف

تعبیر مشرق و مغرب در قرآن کریم سه گونه به کار رفته است: مفرد، تثنیه و جمع. آیا این سه کاربرد (مفرد، تثنیه و جمع) نشان از این دارد که چندین مشرق و مغرب وجود دارد یا خیر؟ و دلیل این که مفرد و تثنیه و جمع به کار رفته چیست؟

در قرآن کریم باید نسبت به قالب صرفی واژه‌ها دقت زیادی شود تا مفهوم صحیح از آن برداشت شود، همان‌طور که در عربی حرکات تاثیر در ساختار معنایی واژه دارند، تغییر قالبی و شکلی واژه هم تاثیر در معنای آن دارد.

۱. کاربرد مفرد: در قرآن کریم ۶ مرتبه تعبیر مشرق و ۷ مرتبه تعبیر مغرب، به کار رفته است مثلاً: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ» (بقره، ۱۱۵) «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ» (شعرا، ۲۸).

این آیات با عرف و اصطلاح علمی مغرب و مشرق منافاتی ندارد؛ زیرا در اثر حرکت زمین و نسبت به هر فرد ساکن در زمین يك مغرب و يك مشرق وجود دارد. در اینجا مفرد معنای جنس دارد و تنها تکیه روی اصل مشرق و مغرب است بی آنکه نظر به افراد داشته باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۲).

۲. کاربرد تثنیه: در قرآن کریم تعبیر «مغربین» یک مرتبه و تعبیر «مشرقین» چهار مرتبه به کار رفته است «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» او پروردگار دو مشرق و دو مغرب است. اما مقصود از دو مغرب، مغرب زمستان و تابستان و مقصود از دو مشرق،

مشرق زمستان و تابستان باشد. امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند: «مشرق زمستان و تابستان هر کدام بر حد خود است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲۳، ص ۱۲۰). یا اینکه مقصود از دو مشرق و دو مغرب، مشرق و مغرب خورشید و ماه باشد؛ ولی برخی مفسران این معنا را مناسب آیه نمی‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۱۲۰). عدم منافات معنای دوم به این دلیل است که ماه و خورشید هر کدام طلوع و غروب خاص خود را دارند. اما معنای اول را برخی مفسران دلیل اعجاز علمی قرآن دانسته‌اند (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۳۷۵). چرا که یک مطلب علمی که مردم زمان نزول قرآن از آن اطلاع نداشتند بیان کرده است. در مورد این معنا لازم است بگوییم که حرکت زمین در نیم کره شمالی و جنوبی به حداکثر و حداقل خود می‌رسد که به نام میل شمالی (۲۳ درجه و ۲۷ دقیقه) و میل جنوبی (۲۳ درجه و ۲۷ دقیقه) مشهور است (نزد، ۱۳۷۴، ص ۵۳۹)^۱ که باعث پیدایش فصول چهارگانه و برکات زیادی می‌شود و با مشرق و مغرب خورشید در تابستان و زمستان متفاوت است و خداوند این را که موجب پیدایش نعمت فصل‌ها می‌شود تذکر می‌دهد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴).

۳. کاربرد جمع: در قرآن کریم تعبیر مشارق سه مرتبه و مغارب دو مرتبه ذکر شده است «فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ؛ قسم به پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌ها همانا ما تواناییم» (معرج، ۴۰) در تفسیر از مشارق و مغارب با توجه به قالب صرفی آن احتمال مختلف مطرح کرده‌اند از قبیل؛ «مشارق: عالم ملکوت یا جهان نور و نیرو؛ که تاریکی و شب، و نیز انس و جن به آن راه ندارند» (جان محمدلو، ۱۳۹۱، ص ۱۹). اما مفسران می‌نویسند: «خورشید هر روز از نقطه تازه‌ای طلوع و در نقطه تازه‌ای غروب می‌کند؛ لذا به تعداد روزهای سال مغرب و مشرق داریم و تعبیر جمع (مشارق و مغارب) اشاره به همین مطلب است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۴۵). همچنین صاحب تفسیر اطیب البیان می‌نویسد: «از آنجا که در نقاط مختلف زمین مشرق و مغرب مختلف است و

۱. مدار شمالی یعنی حد اکثر اوج خورشید در مدار شمالی در آغاز تابستان و حد اقل پایین آمدن خورشید در مدار جنوب در آغاز زمستان است که به نام مدار رأس السرطان و رأس الجدی نیز خوانده می‌شود.

گاهی مغرب يك نقطه هم زمان با مشرق نقطه دیگر است (که در دو طرف کره زمین واقع شده‌اند)؛ لذا تعبیر مشارق و مغارب اشاره به همین اختلاف افق‌هاست» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۱۹۸).

بنابراین مفرد ذکرشدن مغرب و مشرق منافاتی با جمع و تثنیه ذکرشدن ندارد، بلکه اشاره به جنس مغرب و مشرق دارد که دارای افرادی است. و علم روز هم با هر یک از این تفاسیر مطابقت دارد و هیچ اشکالی ندارد. در اینجا به اهمیت یکی دیگر از اصول مهم واژه‌شناسی پی بردیم که توانایی واژگان در تفاسیر به کمک قالب صرفی چقدر موثر است و در هنگام غفلت از این اصل دچار انحراف در تفسیر علمی می‌شود.

۵-۶. کشف اعجاز علمی قرآن

قرآن معجزه ادبی است به طوری که فصیح‌بودن آن در حد اعلای فصاحت و بلیغ و رسابودن آن نیز کامل است به گونه‌ای که در قبل و بعد از ظهور اسلام هیچ کلام و شعر و خطبه‌ای به حد آن نرسیده است. قرآن انسان‌ها را در آیات مختلف (اسراء، ۸۸؛ هود، ۱۳؛ بقره، ۲۳؛ طور، ۳۳-۳۴) به یکی از ارکان اصلی معجزه یعنی تحدی دعوت می‌کند، ولی کسی توانایی مقابله با آن را ندارد. واژگان علمی توانایی و ظرفیت خارق‌العاده‌ای دارند که توانسته‌اند در آیات الهی دارای اعجاز علمی باشند و امروزه به آنها دست یافته‌اند.

«قرآن کتاب هدایت است و در هدایت خویش از حقایق علمی هم خالی نیست. این آیات بر اعجاز قرآن و منشأ الهی بودن آن دلالت دارد» (یاسوف، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱). به طور مثال خداوند می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا؛ بزرگوار است آن کسی که در آسمان برجهایی نهاد، و در آن، چراغ و ماهی نوربخش قرار داد» (فرقان، ۶۱). کلمه سراج در قرآن چهار بار آمده است، سه بار در مورد خورشید (فرقان، ۶۱؛ نوح، ۱۶؛ نبأ، ۱۳) و یک بار به عنوان استعاره به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اطلاق شده است (احزاب، ۴۵)، زیرا «سراج» به معنای چراغ، و «منیر» به معنای نورافشان است، این

تعبیر شاید اشاره به معجزات و دلایل حقایق پیامبران باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱۷، ص ۳۶۴)، اما راغب اصفهانی معتقد است سراج در اصل به معنی چراغ است که با فیتله و روغن روشن می‌شود و به هر چیزی که منبع نور و روشنایی باشد اطلاق می‌شود مثل خورشید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۶). دو کلمه سراج و منیر در خود تمام معانی تحوّل یافته با تحوّل زمان و پیشرفت علوم و تغییر فهم مردمان را دارد» (یاسوف، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰). برخی می‌نویسند: «عرب عامی از آن چنین برداشت می‌کند که خورشید و ماه، نور به زمین می‌فرستند و این تعبیر در رابطه با خورشید و ماه از باب تنوع در لفظ، مغایرت دارد. این همان معنای درستی است که آیه بر آن دلالت دارد. اما اندیشمندان عرب در وای آن دریافته‌اند که آیه بر این نکته دلالت دارد که خورشید علاوه بر نور، حرارت هم دارد؛ لذا آن را سراج نامید و ماه نورافشانی می‌کند، ولی حرارت ندارد. از نظر دلالت لغوی نیز آیه بر این نکته دلالت دارد» (زرقانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۵۲). اما متخصصان نجوم از آیه این نکته را دریافته‌اند که «ماه، هیچ نوری ندارد. توصیف به نورانیت، متأثر از برداشت ابتدایی و عامیانه است که با دیدن ماه برای انسان حاصل می‌شود» (<http://www.bahaneh.net/hall/topic-show.php?t=6027>)؛ بنابراین علم تجربی هم بعد سال‌ها توانست کشف کند که ماه از خودش به شکل مستقل دارای نور نیست، بلکه این نور از خورشید به آن انعکاس یافته است.

۵-۷. توسعه معنای علمی واژگان

در بعضی واژگان علمی می‌توان به توسعه معنایی آنها دست یافت. البته در توسعه معنایی باید مراعات شود که معنای مناسب آن ذکر شود و از محدوده واقعی تجاوز نکنیم. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ و از هر چیزی دو گونه - که یکی جفت دیگری است - آفریدیم، باشد که یاد کنید و پند گیرید» (ذاریات، ۴۹). برخی مفسران درباره آیه ۳۶ سوره یس «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» می‌نویسند: «در اینکه منظور از ازوج چیست، مفسران نظریات گوناگونی دارند. آنچه مسلم است این است

که واژه ازواج، جمع زوج می‌باشد و معمولاً به دو جنس مذکر و مؤنث گفته می‌شود، خواه در عالم حیوانات باشد یا غیر آن‌ها، سپس این واژه، توسعه معنایی داده شده و به هر دو موجودی که قرین یکدیگر و یا حتی ضد یکدیگرند زوج اطلاق می‌شود، حتی به دو اتاق مشابه در یک خانه، یا دو لنگه درب، و یا دو همکار و قرین، این کلمه گفته می‌شود و به این ترتیب برای هر موجودی در جهان زوجی متصور است. به هر حال می‌توان گفت که بعید نیست که پدیده زوجیت در این جا به همان معنی خاص آن یعنی جنس مذکر و مؤنث باشد و قرآن مجید نیز در این آیه خبر از وجود زوجیت در تمام جهان گیاهان، انسان‌ها و موجودات دیگری که مردم از آن اطلاعی ندارند می‌دهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۳۷۸). واژه زوج در حیوانات به نر و ماده و در غیر حیوانات به هر یک از دو چیزی که قرینه یکدیگر است گفته می‌شود و به چیزهای مقارن مشابه و متضاد نیز اطلاق می‌گردد؛ از این رو برخی واژه زوج را در ذرات درون اتم (الکترون و پروتون) و نیروهای مثبت و منفی به کار برده‌اند. بسیاری از مفسران و صاحب‌نظران این را اعجاز علمی قرآن دانسته‌اند، زیرا انسان‌ها از قدیم می‌دانستند که برخی گیاهان همچون نخل، زوج هستند؛ اما نظریه زوجیت عمومی را کارولین گیاه‌شناس معروف سوئدی، در سال ۱۷۳۱ میلادی ابراز کرد؛ بنابراین مردم عصر نزول از زوجیت همه گیاهان اطلاع نداشتند، ولی قرآن نه تنها به این مطلب، بلکه به زوجیت همه موجودات اشاره می‌کند که تا قرن اخیر کسی از آن اطلاع نداشت» (پلانک، ۱۳۵۹، ص ۹۵؛ پی‌یر روسو، ۱۳۳۵، صص ۳۵۴ - ۴۰۸ به بعد؛ نجفی، ۱۳۸۶، ص ۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، صص ۳۷۷-۳۷۸) و این در واقع نوعی رازگویی قرآن است که حکایت از وجود اعجاز علمی در این کتاب مقدس دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، صص ۲۷۷-۲۸۲)؛ بنابراین توسعه معنای علمی واژگان قرآن (زوج) در زمینه‌های گوناگون (به جنس نر و ماده، دو موجود قرین، دو موجود ضد، دو اتاق مشابه و...) دارای اهمیت بسیاری است که حتی توانایی اعجاز علمی را دارد؛ بنابراین توسعه معنای واژگان یکی از نقش‌های دیگر واژه‌شناسی در مرجعیت علمی قرآن است.

۸-۵. تأیید و حجیت بخشیدن به روایات

واژگان علمی توانایی دارند بعد از مدت‌ها حجیت یک روایت را اثبات کنند. توضیح اینکه گاهی قرآن در مورد یک مسئله علمی نکته‌ای را مطرح کرده است و در همین زمینه روایت هم وجود دارد، اما مؤید و قرینه و یا حتی تأییدی برای حجیت حدیث علمی وجود ندارد و ممکن است حدیث اشتباه باشد و مستند نباشد، ولی پس از مدتی که علم پیشرفت کرد، این توانایی را پیدا می‌کند که بگوید این واژه علمی در قرآن مقصود و مطلوبش همان سخن در روایت است؛ بنابراین با توجه به نبود قرینه یا مؤید برای تأیید روایت می‌توان به همین نکته علمی به دست آمده در قرآن تکیه کرد و به آن روایت حجیت داد. در این زمینه به روایات گوناگون در مورد آیه شریفه «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ» (ذاریات، ۷) می‌پردازیم که با پیشرفت علم، نقش دقیق علمی واژه «ذات الحبک» و در کنار آن حجیت محتوای حدیث روشن شد. حسین بن خالد گوید: «از امام رضا علیه السلام درباره آیه: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ» پرسیدم، حضرت فرمود: «آسمان و زمین به هم بافته شده است». و برای نشان دادن آن، انگشتان دو دست خود را در هم فرو برد. عرض کردم: «چگونه ممکن است آسمان به زمین بافته شده باشد، در حالی که خداوند می‌فرماید: آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که برای شما دیدنی باشد، برافراشت (رعد، ۲) فرمود: خداوند پاک و منزّه است، مگر نفرموده است: «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا». عرض کردم: بلی! فرمود: «ستون‌هایی دارد، ولی شما آن‌ها را نمی‌بینید». حضرت با اشاره کردن دو دست در هم به طبقه و طبقه بودن هر یک بر روی دیگری تا آسمان هفتم اشاره کردند. این است که خداوند عزّوجلّ می‌فرماید: «خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید...» (طلاق، ۱۲) پرسیدم: پس در زیر ما فقط یک زمین قرار دارد؟ فرمود: در زیر ما فقط یک زمین قرار دارد (طایبی، ۱۴۳۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۷۹).

امروزه دانشمندان نجوم سخن از عظمت و اتقان این بافت می‌گویند و آن را از بزرگترین اکتشافات در علم نجوم می‌دانند و شاید بدین جهت باشد که خداوند به این

بافت سوگند یاد می‌کند. بافت کیهانی از رشته‌های باریکی تشکیل شده است که دانشمندان نام آن را Filaments نهاده‌اند که ماده تشکیل‌دهنده رشته‌های آن کهکشانی‌ها هستند که توسط نیروی جاذبه قوی کیهانی بین رشته‌های کهکشانی ارتباط برقرار شده است. دانشمندان مسیرها و پل‌ها و راه‌های ارتباطی کیهانی را که رشته‌های کهکشانی را به شکل محکم به یکدیگر اتصال می‌دهند می‌بینند. از جمله دانشمندان دکتر "بول میلر" اذعان دارد که ستاره‌هایی وجود دارند که در مسیرهای خود سیر می‌کنند و به یکدیگر می‌رسند و تجمع می‌یابند و یک کهکشان را تشکیل می‌دهند. همچنین او از رشته‌های Filaments و گره‌های Nodes و بافت Web سخن می‌گوید؛ آیا واژه «الْحُبُك» که در قرآن به کار رفته، شامل تمام این معانی نیست؟ بول میلر که از بزرگ‌ترین دانشمندان علم نجوم است و بر وجود "بافت کیهانی" صحنه می‌گذارد^۱ می‌گوید: ما تقریباً برای اولین بار رشته‌های کیهانی کوچک را در هستی مشاهده می‌کنیم. اگر دقت کنید متوجه می‌شوید که این دانشمند سخن از "مشاهده" رشته‌های بافت کیهان می‌کند و اذعان دارد که برای اولین بار است که بشر رشته‌های بافت کیهانی را دیده است.

نقد و بررسی

واژه «حُبُك» می‌تواند اشاره به استحکام آسمان‌ها و پیوند محکم کرات با یکدیگر داشته باشد، مانند ارتباط سیارات منظومه شمسی با قرص خورشید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۳۱۳). و همچنین «حُبُك» را با بافتن لباس و به‌خوبی و محکم بافتن آن مرتبط می‌دانند و موارد استعمال این واژه را در جایی می‌دانند که رشته‌هایی محکم به هم بافته شود و با گره‌هایی مستحکم با یکدیگر اتصال یابد. یک بافت عادی تشکیل شده از رشته‌ها و تارهایی است که محکم به همدیگر بسته شده است و هم‌چنین نیروهایی بین این رشته‌ها وجود دارد که آنها را به همدیگر متصل می‌کند.

1. Palle Møller, Johan Fynbo, Bjarne Thomsen, *A Glimpse of the Very Early Universal Web*, European Southern Observatory, 18 May 2001

بنابراین با توجه به اختلافات موجود در واژه «ذات الحُبک» بین روایات و مفسرین و لغویین نمی‌توان به شکل صریح مطرح کرد که منظور آیه چه چیزی است. واژه حُبک با معنای علمی‌ای که توسط علوم تجربی از آن کشف شد می‌تواند به حدیث امام رضا علیه السلام که فرمود آسمان و زمین به هم بافته شده‌اند حجیت بخشد. این رویکرد با توجه به فرض انگاشتن شک در سند حدیث است، یعنی به اصل سخن امام علیه السلام شک کردیم که چگونه ممکن است زمین و آسمان به هم بافته شده باشند؟ ولی با این چنین موید و قرینه محکمی برای حجیت حدیث منقول از امام رضا علیه السلام پی بردیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه یکی از مهمترین مولفه‌ها در تفسیر آیات علمی قرآن، نقش واژه‌شناسی است نباید در به کارگیری از دقت و ظرافت‌های واژگان علمی غافل شد، زیرا هر یک از واژگان علمی دارای مفاهیم عالی هستند. دقت در کشف معانی واژگان به این نکته که محدودیت و مرجعیت قرآن برای زمان خاصی وجود ندارد، بلکه در هر زمانی قرآن طراوت و شادابی را در خود دارد و برای هر زمانی تازگی دارد و با پیشرفت در مسائل علمی جدید در رسیدن به مقاصد قرآن نزدیک‌تر می‌شویم.

همچنین نباید از دو اصل مهم سیاق و چندمعنایی در مفاهیم واژگان غافل شد. در واژگان قرآنی از جهات مختلف باید یک کلمه مورد بررسی قرار گیرد و به‌ویژه تمام نکات علمی در تفاسیر علمی باید ذکر شود تا در جایی به اشتباه و غفلت از مسائل علمی بی‌بهره نماند. در این پژوهش به نکات مهمی راهبردی که منجر به عدم غفلت می‌شود بسیار تأکید شده است و نقش مهم واژگان قرآنی در تفسیر مرجعیت علمی را همچون؛

۱. جلوگیری از برداشت‌های علمی اشتباه در قرآن؛ ۲. برطرف کردن تعارضات ظاهری در قرآن (و برطرف کردن شبهات علمی)؛ ۳. درک ظرائف و دقائق علمی در قرآن (و دستیابی به محتوای عالی علمی در قرآن)؛ ۴. درک چند معنایی بودن واژگان؛ ۵. شناخت ظرفیت ساختار صرفی واژه به همراه معانی گوناگون؛ ۶. کشف اعجاز علمی قرآن؛

۷. توسعه معنای علمی واژگان؛ ۸. حجیت بخشیدن به روایات نیز دانسته‌ایم.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة (ج ۲). بیروت: دار العلم للملایین.
۲. ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۳۸۴). شرح ابن عقیل (ج ۱). قم: انتشارات المکتبه التجاریه الکبری.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱، ۳، ۱۰، ۱۳، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ج ۸). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۶. ابوحجر، احمد عمر. (۱۴۱۱ق). التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان. بی جا: دارالمدار الاسلامی.
۷. استرآبادی، رضی الدین. (۱۳۸۴). شرح الرضی علی الکافیة اثر (شرح غیرمزجی الکافیة ابن حاجب) (ج ۱). تهران: موسسه الصادق علیه السلام.
۸. ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۷۳). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. بازرگان، مهدی. (۱۳۴۴). باد و باران در قرآن. قم: انتشارات دارالفکر.
۱۰. پلانک، ماکس. (۱۳۵۹). تصویر جهان در فیزیک جدید (مترجم: مرتضی). صابر تهران: گسترده.
۱۱. پییر روسو، (۱۳۳۵). تاریخ علوم (مترجم: حسن صفاری). تهران: امیرکبیر.
۱۲. جان محمدلو، جعفر. (۱۳۹۱). اعجاز علمی قرآن کریم. نشریه مکانبه و اندیشه. شماره ۴۴، صص ۲۸-۴۴.

۱۳. جواهری، سیدمحمدحسن. (۱۳۹۱). قاموس‌شناسی و تحلیل واژگان قرآن، بینات، ش ۷۴، صص ۱۱۷-۱۴۴.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية (ج ۶). بیروت: دار العلم للملایین
۱۵. جهان مهین، شکرالله. (۱۳۹۷). نگاهی به تفسیر آیه صلب و ترائب و یافته‌های جدید طب. نشریه درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۶۸۷، صص ۶۱-۶۹.
۱۶. خلیلی چلبیانلو، حسن و همکاران. (۱۳۹۹). واکاوی و بررسی شبهات وارده بر مراحل رشد جنین بر مبنای آیات قرآنی. فصلنامه علمی و پژوهشی قرآن و طب، دوره ۵. ش ۱، صص ۱-۷.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا (ج ۳۵، ۳۸، چاپ دوم). تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۱). پژوهشی در اعجاز علمی قرآن. رشت: مبین.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). منطق تفسیر ۱ (ج ۱). قم: مرکز جهان علوم انسانی.
۲۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۰). تعامل قرآن و علوم. قم: آثار دانشوران.
۲۲. رفیعی، محسن؛ شریفی، معصومه. (۱۳۹۰). مبانی مرجعیت علمی اهل بیت رسول خدا از دیدگاه اهل سنت، اندیشه تقرب، ش ۲۷، صص ۱۱-۳۸.
۲۳. رومی، فهد. (۱۴۱۸ق). اتجاهات التفسیر في القرن الرابع عشر (ج ۲). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۴۱۷ق). مناهل العرفان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: مکتبه العصریه.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. (شمس الدین، ابراهیم). بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۶. سادات فخر، سیدعلی. (۱۳۹۸). درآمدی بر مبانی علوم قرآنی مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت الله معرفت، فصلنامه مطالعات علوم قرآن، (۱)، صص ۸۹-۱۱۱.
۲۷. سها. (۱۳۹۳). نقد قرآن، بی جا: بی نا.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۳ق). همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع (ج ۱). بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۹. صباغ، محمد. (۱۳۹۴ق). لمحات فی علوم القرآن. بیروت: المکتب الاسلامی.
۳۰. صبان، محمدبن علی. (۱۳۷۷). حاشیه الصبان علی شرح الاشمونی (ج ۱). قم: زاهدی.
۳۱. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن (ج ۶، چاپ چهارم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۲. طایی، نجاح. (۱۴۳۹ق). تفسیر اهل بیت علیهم السلام. بی جا: دارالهدی لاحیاء التراث.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳، ۱۵، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۵، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۵. طیب حسینی، سیدمحمود. (۱۳۹۹). نقش واژه شناسی در حل شبهات قرآنی (بررسی موردی واژه های «یطیقونه»، «ترائب»، «صبی»). شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، ۲ (۳)، صص ۹-۳۱.
۳۶. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲، ۱۳). تهران: بی جا.
۳۷. عظیمه، صالح. (۱۳۸۸). معنانشناسی واژگان قرآن (مترجمان: حمیدرضا نگهبان، سیدحسین سیدی). مشهد: به نشر وابسته به آستان قدس رضوی.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۲۹ق). کتاب العین (ج ۱، ۸، چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۳۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط (معجم لفظی) (ج ۲، ۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۴، چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۴۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۵۷). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۴۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۸). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۷ق). التمهید فی علوم القرآن (ج ۶). تهران: اسلامی.
۴۴. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۹ق). التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب (ج ۲). مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
۴۵. معین، محمد. (۱۳۸۰). فرهنگ فارسی (ج ۲، چاپ هجدهم). تهران: امیر کبیر.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). تفسیر نمونه (ج ۱۷، ۲۳، چاپ بیست و ششم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۸، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۷). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۸. نجاری، کامل. (۱۴۲۵ق). قراءة منهجية للاسلام. طرابلس: تاله للطباعة و النشر.
۴۹. نجفی، روح الله و جلالی، مهدی. (۱۳۹۲). ادعای مسطح انگاری زمین در قرآن. پژوهش تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء. دوره دهم، شماره ۱، صص ۱۴۵-۱۷۰.
۵۰. نجفی، روح الله. (۱۳۹۲). سه نمونه از دعاوی ناسازگاری قرآن و علم، پژوهشگاه علوم و انسانی و مطالعات فرهنگی. سال چهارم. ش اول.
۵۱. نجفی، گودرز. (۱۳۸۶). مطالب شگفت انگیز قرآن. تهران: نشر سبحان.
۵۲. نژد، محمد. (۱۳۷۴). جهان دانش فرهنگ دانستنیها. تهران: بنیاد.
۵۳. همایی، غلامعلی. (۱۳۹۳). واژه شناسی قرآن مجید. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۵۴. یاسوف، احمد. (۱۳۸۸). زیباشناسی واژگان قرآن (مترجم: سیدحسین سیدی). تهران: سخن.

55. <http://www.bahaneh.net/hall/topic-show.php?t=6027>

References

* The Holy Quran

1. Abu Hajar, A. U. (1990). *Al-Tafsir al-'Ilmi li-l-Qur'an fi al-Mizan*. Dar al-Madar al-Islami. [In Arabic]
2. Astarabadi, R. (2005). *Sharh al-Radi 'ala al-Kafiya (Sharh Ghayr Mazji al-Kafiya Ibn Hajib)* (Vol. 1). Tehran: Mu'assasa al-Sadiq. [In Arabic]
3. Ayazi, S. M. A. (1994). *Al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum*. Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications. [In Persian]
4. Azimeh, S. (2009). *Semantic Study of Quranic Vocabulary* (H. R. Negahban, S. H. Seyyedi, Trans.). Mashhad: Behnashr. [In Persian]
5. Bazargan, M. (1965). *Wind and Rain in the Qur'an*. Qom: Dar al-Fikr Publications. [In Persian]
6. Dekhoda, A. A. (1998). *Dekhoda Dictionary* (Vols. 35, 38, 2nd ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
7. Farahidi, K. b. A. (2008). *Kitab al-'Ain* (Vols. 1, 8, 2nd ed.). Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]
8. Firuzabadi, M. b. Y. (1994). *Al-Qamus al-Muhit (Lexical Dictionary)* (Vols. 2, 4). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
9. Homaei, G. (2014). *Lexicology of the Holy Quran*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
10. Ibn Aqil, A. A. (2005). *Sharh Ibn Aqil* (Vol. 1). Qom: Al-Maktaba al-Tijariyya al-Kubra. [In Arabic]
11. Ibn Durayd, M. H. (1988). *Jumhurat al-Lugha* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
12. Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (Vol. 2). Qom: Maktab al-'lam al-Islami. [In Arabic]
13. Ibn Kathir al-Dameshqi, I. A. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Vol. 8). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun. [In Arabic]

14. Ibn Manzur, M. M. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vols. 1, 3, 10, 13, 3rd ed.). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
15. Jahan Mahin, Sh. (2018). *A Study of the Interpretation of Ayah Sulb and Tara'ib and New Medical Findings. Lessons from Islam School*, (687), 61-69. [In Persian]
16. Jan Mohammadlu, J. (2012). *The scientific miracle of the Quran*. *Makataba wa Andisheh*, (44), 28-44. [In Persian]
17. Javaheri, S. M. H. (2012). *Lexicography and Analysis of Quranic Vocabulary*. *Bayyinat*, 74, 117-144. [In Persian]
18. Johari, I. b. H. (1996). *Al-Sihah: Taj al-Lugha wa Sihah al-'Arabiyya* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
19. Khalili Chalabianlu, H., & Colleagues. (2020). *Examination and Review of Doubts about Fetal Development Based on Quranic Verses*. *Quran and Medicine*, 5(1), 1-7. [In Persian]
20. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vol. 57). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
21. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemouneh* (Vols. 8, 18, 22, 23, 27). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
22. Makarem Shirazi, N. (1994). *Tafsir-e Nemouneh* (Vols. 17, 23, 26th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
23. Ma'rifat, M. H. (1996). *Al-Tamhid fi 'Ulum al-Quran* (Vol. 6). Tehran: Islami. [In Arabic]
24. Ma'rifat, M. H. (1998). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Thawbih al-Qashib* (Vol. 2). Mashhad: Al-Jami'a al-Razawiyyah. [In Arabic]
25. Moein, M. (2001). *Persian Dictionary* (Vol. 2, 18th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
26. Mostafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim* (Vol. 8). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

27. Najafi, G. (2007). *Amazing Topics in the Quran*. Tehran: Sobhan Publications. [In Persian]
28. Najafi, R. (2013). Three Claims of Inconsistency between the Quran and Science. *Institute for Humanities and Cultural Studies*, 4(1). [In Persian]
29. Najafi, R., & Jalali, M. (2013). Claim of Flat Earth in the Quran. *Research on Quranic and Hadith Sciences*, 10(1), 145-170. [In Persian]
30. Najjar, K. (2004). *Methodological Reading of Islam*. Tripoli: Tala Publications. [In Arabic]
31. Nejad, M. (1995). *The World of Knowledge: Encyclopedia of Knowledge*. Tehran: Bonyad. [In Persian]
32. Pierre Rousseau. (1956). *The History of Sciences* (H. Saffari, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
33. Planck, M. (1980). *The World Image in the New Physics* (M. Saber, Trans.). Tehran: Gostarda. [In Persian]
34. Qureshi Nabavi, S. A. (1992). *Quranic Lexicon* (Vol. 4, 6th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
35. Rafi'i, M., & Sharifi, M. (2011). The Scientific Authority of Ahl al-Bayt from the Viewpoint of Ahl al-Sunnah. *Andisheh-ye Taqrib*, 27, 11-38. [In Persian]
36. Raghieb Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
37. Rezaei Esfahani, M. A. (2002). *A Study on the Scientific Inimitability of the Quran*. Rasht: Mobin. [In Persian]
38. Rezaei Esfahani, M. A. (2008). *Logic of Interpretation 1* (Vol. 1). Qom: Center for World Humanities. [In Persian]
39. Rezaei Esfahani, M. A. (2011). *Interaction of the Quran and Sciences*. Qom: Athar Daneshvaran. [In Persian]

40. Rumi, F. (1998). *Ittijahat al-Tafsir fi al-Qarn al-Rabi' Ashar* (Vol. 2). Beirut: Mu'assasa al-Risala. [In Arabic]
41. Sabbaan, M. A. (1998). *Hashiyat al-Sabbaan 'ala Sharh al-Ashmuni* (Vol. 1). Qom: Zahidi. [In Arabic]
42. Sabbagh, M. (1974). *Insights into Quranic Sciences*. Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
43. Sadat Fakhr, S. A. (2019). *An Introduction to the Foundations of Quranic Sciences: The Scientific Authority of the Quran from the Viewpoint of Ayatollah Ma'rifat*. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 1(1), 89-111. [In Persian]
44. Soha. (2014). *Critique of the Quran*. [In Persian]
45. Suyuti, A. A. (1992). *Hama' al-Hawami' fi Sharh Jam' al-Jawami'* (Vol. 1). Beirut: Mu'assasa al-Risala. [In Arabic]
46. Ta'ei, N. (2017). *Tafsir Ahl al-Bayt*. No place: Dar al-Huda li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]
47. Tabarsi, F. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 5, 3rd ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
48. Tabataba'i, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 13, 15, 2nd ed.). Beirut: Mu'assasa al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]
49. Taleqani, M. (1983). *A Ray from the Quran* (Vol. 6, 4th ed.). Tehran: Sahami-ye Enteshar Company. [In Persian]
50. Tayyeb Hosseini, S. M. (2020). *The Role of Lexicology in Resolving Quranic Doubts: Case Study of "Yutiqunahu," "Tara'ib," "Sabiyy"*. *Doubt Research, Journal of Quranic Studies*, 2(3), 9-31. [In Persian]
51. Tayyeb, A. (1990). *The Best Explanation in the Interpretation of the Quran* (Vols. 12, 13). Tehran. [In Persian]
52. Yasuf, A. (2009). *Aesthetics of Quranic Vocabulary* (S. H. Seyyedi, Trans.). Tehran: Sokhan. [In Persian]

53. Zamakhshari, M. U. (1996). *Al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith* (I. Shams al-Din, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
54. Zarqani, M. A. (1996). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Maktaba al-'Asriyya. [In Arabic]
55. From: <http://www.bahaneh.net/hall/topic-show.php?t=6027>



Feasibility of Ontological Guardianship of Humans from the Perspective of Shi'a Scholars Based on the Quran and Hadith

Meisam Orangi¹

Abolfazl Esmaeili Jamkarani²

Morteza Gharasban Rouzbahani³

Received: 2024/11/09 • Revised: 2024/12/02 • Accepted: 2025/01/25 • Published online: 2025/03/10



Abstract

Ontological guardianship is a significant topic among Muslim thinkers and a fundamental belief in Shi'a theology. According to this doctrine, alongside legislative guardianship, Allah inherently possesses ontological guardianship. However, the central question of this research is whether humans can also possess ontological guardianship. This study examines this issue by analyzing the perspectives of philosophers and theologians with reference to the Quran and hadith. The findings indicate that, based on the views of philosophers and theologians—derived from Quranic verses and hadith—there is no intrinsic impossibility (*imtinā' dhātī*) in the occurrence of ontological guardianship for humans. Furthermore, the ontological guardianship of certain individuals, particularly prophets and Imams, has been widely accepted among Shi'a scholars, especially

-
1. Instructor, Department of Islamic Studies, Imam Hossein University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) misam.orangi1401@gmail.com
 2. Instructor, Department of Islamic Studies, Imam Hossein University, Tehran, Iran. salambarfateme@gmail.com
 3. Graduate of Level Three of the Islamic Seminary, Ph.D. Student in Teaching Islamic Studies (Specialization in Revolution of Iran), Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Iran. mgh1354@chmail.ir

* Orangi, M. & Esmaeili Jamkarani, A. & Gharasban Rouzbahani, M. (2024). Feasibility of Ontological Guardianship of Humans from the Perspective of Shi'a Scholars Based on the Quran and Hadith. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 6(20), pp. 97-127.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.70236.1340>

philosophers and theologians. This concept does not lead to *shirk* (polytheism) or exaggeration (*ghuluw*) regarding divine figures, particularly the Imams, and thus does not contradict divine lordship. Accordingly, the majority of Shi'a scholars, by referring to religious texts, maintain that intervention in the natural order is primarily and essentially for God and secondarily and derivatively for certain righteous servants, granted by divine permission. This study employs a library-based research methodology to collect data and utilizes a descriptive-analytical approach to address its primary research question.

Keywords

Guardianship, Ontological Guardianship, Theologians, Philosophers, Religious Texts, The Holy Quran, Hadith.

إمكانية ولاية الإنسان التكوينية من وجهة نظر علماء الشيعة

ميثم أورنجي^١ أبو الفضل إسماعيلي الجمكراني^٢

مرتضى غرسبان الروزبهاني^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١١/٠٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٢/٠٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٥ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠

الملخص

إن موضوع الولاية التكوينية من أهم المواضيع التي ناقشها علماء المسلمين، ومن عقائد الشيعة الأساسية التي تقول بأن الله تعالى بذاته له الولاية التكوينية بالإضافة إلى الولاية التشريعية. ولكن هل يمكن للإنسان أن يتمتع أيضاً بـ "الولاية التكوينية" هو السؤال الذي يتناوله هذا البحث، والذي يستند إلى آراء الفلاسفة واللاهوتيين ودراسة وجهات نظرهم، معتمداً على القرآن والحديث. وبناء على نتائج هذا البحث، ووفق وجهة نظر الفلاسفة والمتكلمين، المستمدة من الآيات والروايات، فإن ولاية الإنسان التكوينية ليست ممتنعاً ذاتياً من حيث إمكانية حدوثه فحسب، بل إن الولاية التكوينية لبعض البشر، وفي مقدمتهم الأنبياء والأئمة، هي من الأمور التي اتفق عليها مفكرو الشيعة، وبخاصة الفلاسفة والمتكلمين، ولا تؤدي إلى الشرك والغلو في

١. مدرس، قسم المعارف، جامعة الإمام الحسين (عليه السلام)، طهران (المؤلف المسئول).

misam.orangi1401@gmail.com

salambarfateme@gmail.com

٢. مدرس، قسم المعارف، جامعة الإمام الحسين (عليه السلام)، طهران.

٣. خريج المستوى الثالث من الحوزة العلمية، طالب دكتوراه تدريس المعارف الإسلامية-اتجاه الثورة الإسلامية، كلية الإلهيات والأديان، جامعة الشهيد بهشتي.

mgh1354@chmail.ir

* أورنجي، ميثم؛ إسماعيلي الجمكراني، أبو الفضل؛ غرسبان الروزبهاني، مرتضى. (٢٠٢٤م). إمكانية ولاية الإنسان التكوينية من وجهة نظر علماء الشيعة، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ٩٧-١٢٧. <https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70236.1340>

الأولياء الإلهيين، وبخاصة الأئمة الطاهرين، وبالتالي لا تتعارض مع التوحيد الربوبي. ولذلك فإن الشيعة تعتقد استناداً إلى النصوص الدينية أن التصرف في الخلق والتكوين هو لله أولاً وبالذات، ويمكن إثباته لبعض العباد الصالحين بإذن الله ثانياً وبالعرض. تم تجميع المعلومات في هذه الدراسة باستخدام المنهج المكتبي والسعي للإجابة على سؤال البحث الرئيسي باستخدام المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات الرئيسية

الولاية، الولاية التكوينية، المتكلمين، الفلاسفة، النصوص الدينية، القرآن، الروايات.



امکان‌سنجی ولایت تکوینی انسان از دیدگاه علمای شیعه با

استناد به قرآن و روایات



میثم اورنگی^۱ ابوالفضل اسماعیلی جمکرانی^۲ مرتضی غرسبان روزبهانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ • تاریخ آنلاین:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰

چکیده

ولایت تکوینی یکی از مباحث مهم در میان اندیشمندان مسلمان و از باورهای اساسی شیعه است که براساس آن، خداوند در کنار ولایت تشریحی، بذاته دارای ولایت تکوینی نیز می‌باشد. اما اینکه انسان نیز می‌تواند دارای ولایت تکوینی باشد یا خیر، پرسش این تحقیق است که براساس نظر فلاسفه و متکلمین و بررسی دیدگاه آنها با استناد به قرآن و روایات به آن می‌پردازد. براساس یافته‌های تحقیق و بنابر دیدگاه فلاسفه و متکلمین که منبعث از آیات و روایات است، ولایت تکوینی انسان، نه فقط از حیث امکان وقوعی داری امتناع ذاتی نیست، بلکه ولایت تکوینی برخی از انسان‌ها که انبیا و ائمه در رأس آنها می‌باشند، مورد وفاق اندیشمندان شیعه به‌ویژه فلاسفه و متکلمین بوده و منجر به شرک و غلو در حق اولیا الهی به‌ویژه ائمه اطهار نمی‌شود و در نتیجه با توحید ربوبی منافات ندارد؛ بنابراین

۱. مری گروه معارف دانشگاه امام حسین علیه السلام، تهران. misam.orangi1401@gmail.com

۲. مری گروه معارف دانشگاه امام حسین علیه السلام، تهران. salambarfateme@gmail.com

۳. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه، دانشجو دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب، دانشکده

الاهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی. mgh1354@chmail.ir

* اورنگی، میثم؛ اسماعیلی جمکرانی، ابوالفضل؛ غرسبان روزبهانی، مرتضی. (۱۴۰۳). امکان‌سنجی ولایت تکوینی انسان از دیدگاه علمای شیعه با استناد به قرآن و روایات. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۰)،

صص ۹۷-۱۲۷. <https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.70236.1340>

جمهور شیعه با مراجعه به نصوص دینی معتقد است تصرف در تکوین، اولاً و بالذات برای خداوند و ثانیاً و بالعرض برای برخی بندگان صالح با اذن خداوند قابل اثبات است. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به پرسش اصلی تحقیق برآمده است.

کلیدواژه‌ها

ولایت، ولایت تکوینی، متکلمین، فلاسفه، نصوص دینی، قرآن، روایات.

مقدمه

ولایت بر انسان‌ها و موجودات، یکی از شئون خداوند است که مورد اجماع مسلمانان است. ولایت الهی به دو نوع ولایت تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود که خداوند بذاته دارای هر دو نوع ولایت است؛ همچنین در تفویض ولایت تشریحی به معنای قدرت امر و نهی و قانون‌گذاری از سوی خداوند به انبیا، اختلافی وجود ندارد و سخن تنها در ولایت تکوینی است (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۵، صص ۵۲-۸۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳، صص ۶۱-۱۲۳).

ولایت تکوینی به معنای قدرت تسخیر و تصرف در عالم، از دیرباز مورد توجه گرایش‌های اسلامی بوده و به‌عنوان یکی از مباحث کلامی در تفکر شیعه مطرح بوده که دانشمندان علوم گوناگون از جمله فلاسفه و متکلمین به آن پرداخته‌اند. که در این خصوص ولایت تکوینی خداوند در این آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ جز این نیست که کار و فرمان او، چون چیزی را بخواهد، این است که گویدش: باش، پس می‌باشد» (یس، ۸۲) و در پنج آیه دیگر (بقره، ۱۱۷؛ آل‌عمران، ۴۷؛ نحل، ۴۰؛ مریم، ۳۵؛ غافر، ۶۸) به صراحت مطرح شده است. اما مسئله‌ای که در این تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد، ولایت تکوینی انسان و به بیان دقیق‌تر، تفویض بخشی از ولایت تکوینی از سوی خداوند به برخی انسان‌هاست.

از آنجا که اندیشه ولایت تکوینی انسان، مباحثی همچون تفویض، غلو، تقصیر و تکفیر را در پی داشته است، از اهمیت بسزایی برخوردار می‌باشد. ضروری است که این مسئله از منظر فلاسفه و متکلمین و براساس منابع دینی به‌ویژه قرآن و روایات، مورد بررسی جدی قرار گیرد؛ از این رو این تحقیق در پاسخ به این پرسش اساسی مطرح می‌شود که براساس نصوص دینی، فلاسفه و متکلمین درباره ولایت تکوینی انسان چه دیدگاهی دارند؟

در مورد مسئله این تحقیق، آثار گوناگونی همچون کتاب ولایت تکوینی و تشریحی نوشته آیت الله سبحانی؛ الولاية التكوينية حقيقة لها و مظاهرها تألیف سیدکمال الحیدری؛ رساله الولاية نوشته علامه طباطبایی؛ الولاية التكوينية لآل محمد، نوشته علی

عاشور و کتاب نظریة الاسلامیة حول ولایة التکوینیة تألیف علامه فضل الله به رشته تحریر درآمده است که عهده‌دار اثبات یا نفی ولایت تکوینی بوده‌اند. این تحقیق، با بررسی دیدگاه فلاسفه و متکلمین براساس نصوص دینی به این موضوع می‌پردازد. بر این اساس، عنوان این تحقیق، «بررسی دیدگاه فلاسفه و متکلمین در مورد ولایت تکوینی انسان با استناد به نصوص دینی» است که با روش کتابخانه‌ای و تحقیق و تفحص در آیات و روایات و همچنین آثار فلاسفه و متکلمین به استخراج داده‌ها پرداخته و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع خود می‌پردازد؛ از این رو در این تحقیق، پس از مقدمه، ضروری است ابتدا نگاهی گذرا به ولایت تکوینی داشته باشیم تا تعریف، سیر تطور، گستره و امکان وقوعی آن تبیین شود و در ادامه به ولایت تکوینی از منظر فلاسفه و متکلمین و همچنین ولایت تکوینی از منظر آیات و روایات پرداخته شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. ولایت

کلمه ولایت از «ولی، ولی» به معنای قرب و نزدیکی است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴۰، ص ۲۴۱). این واژه در ابتدا برای قرب مکانی و به تدریج برای امور معنوی که موجب اثبات تصرف و تدبیر در عالم است به کاربرده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱).

ولایت از الفاظ پر استعمال در نصوص دینی است که در اصطلاح به معنای قرابتی است که منجر به نوعی تصرف و تدبیر در امور غیر می‌گردد، همانند تصرفی که ولی میت و صغیر در اموال آن‌ها دارد (طبرسی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲؛ آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۸). این ولایت رحمانی که در مقابل ولایت شیطنی است، حاصل شناخت اسماء و صفات الهی است که هدف نهایی از آن سیر انسان به سوی پروردگار است (خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۴؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۵۲).

ولایت به معنای تصرف در تکوین، اولاً و بالذات و به شکل مطلق منحصر در خداوند است که ریشه در صمدیت او دارد. صمد به معنای خالی نبودن است که لازمه‌ی آن پر و کامل بودن است؛ بنابراین موجودی که کامل می‌باشد، دارای قدرت و علم

مطلق بوده و در این صورت می‌تواند به‌عنوان ولی بر غیر باشد. و ثانیاً و بالعرض به برخی از بندگان با شرایط خاص و اذن الهی اعطاء شده است (صدوق، بی‌تا، ص ۱۷۱؛ محسنی، ۱۳۹۶، ص ۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۶).

بیان این نکته لازم است که به مقتضای برخی آیات (کهف، ۴۴) آنچه از واژه ولایت مدنظر است ولایت با فتح واو به معنای سرپرستی و تصرف است، نه ولایت با کسر واو که به معنای دوستی است (سیحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

۲-۱. تکوین

واژه تکوین برگرفته از «کون» به معنای احداث و به‌وجودآوردن است که این احداث و برپا کردن بدون هیچ عیب و نقصی است؛ چنانکه گفته می‌شود خداوند مکون اشیاء است، یعنی اینکه اشیاء را از عدم بدون هیچ عیب و نقصی به وجود آورده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۱۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۶۵)؛ بنابراین معنای لغوی تکوین مجرد ایجاد و احداث است که همین معنا در اصطلاح نیز مدنظر است (خجاز قطیفی، ۲۰۱۳م، ص ۱۷).

۳-۱. ولایت تکوینی

با نظر به آنچه در رابطه با کلمه «ولایت» و «تکوین» گفته شد، منظور از ولایت تکوینی قدرتی است که منجر به تسخیر و سرپرستی موجودات (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲) و تصرف عینی در عالم در اموری همچون احیاء، اماتة و رزق است (حیدری، ۲۰۱۱م، ص ۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۲)؛ به عبارت دیگر ولایت تکوینی به معنای تسخیر مکنونات و کائنات امکانیه تحت اراده ولی، به اذن و مشیت الهی است (حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۱۹). چنانکه در زیارت امام زمان آمده است: «فَمَا شَيْءٌ مِّنَّا إِلَّا وَ أَنْتُمْ لَهُ السَّبَبُ؛ ما هیچ کاری انجام نمی‌دهیم مگر اینکه سبب انجامش شما باشید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۹۲).
تصرف در تکوین را می‌توان به دو قسم ولایت ذاتیه مستقله و ولایت افاضیه غیریه تقسیم کرد. قسم اول از ولایت منحصر در خداوند است که به معنای هیمنه و تسلط

خداوند بر تمام عالم است و مفاد صریح آیات قرآن همچون آیه «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری، ۹) «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره، ۱۰۷) گویای این مطلب است. قسم دوم ولایت به عنوان فیض الهی و عطایی ربانی برای ائمه بالخصوص و برای اوحدی از اولیا بالعموم با توجه به تفاوت سعه‌ی وجودی‌شان ثابت است (عاملی، ۲۰۱۳، ص ۳۴؛ خباز قطیفی، ۲۰۱۳، ص ۲۶؛ کربلایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹).

بر این اساس، ولایت تکوینی، نوعی ولایت اکتسابی است که با عمل به دستورات و قوانین شرع مقدس در انسان قدرتی روحی پدید می‌آورد که می‌تواند در عالم تصرف کند، به گونه‌ای که زبان او زبان خدا، دست او دست خدا و قلب او ظرف مشیت الهی می‌شود (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۷۸؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷) و در ایجاد و ابقاء ذرات عالم اعم از حیوانات و نباتات تاثیرگذار می‌گردد. البته لازم به ذکر است که ولی خدا در تصرفات خود در عالم چیزی جز مشیت و اراده الهی قصد نمی‌کند (خویی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۵؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۸).

کسب قدرت تصرف در تکوین امری ممکن است، چراکه وقتی دستیابی به قدرت تصرف در عالم از راه طبیعی وجود دارد، قطعاً اکتساب این قدرت از راه بندگی خداوند نیز میسر است (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۷). مؤید این مطلب، روایات بسیاری است که به بازگویی کرامات، تصرفات ائمه، تسلط آنها بر ضمائر و شهادت آنها بر اعمال پرداخته است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۲۸۶).

۲. سیر تطور ولایت تکوینی

واژه ولایت تکوینی اصطلاحی نو ظهور است که در آیات، روایت و در کلمات متقدمین از فلاسفه و متکلمین مطرح نبوده است. مفاد ولایت تکوینی به معنای تصرف در عالم از دیرباز میان عالمان مطرح بوده است. در امکان و ثبوت این نوع از ولایت اختلافاتی وجود دارد (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳؛ فضل الله، ۲۰۱۰، ص ۲۵).

ابوجعفر طبری (طبری، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱)، سیدحیدر آملی (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۸؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۷۸)، شیخ رجب برسی (برسی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۴) و دیگر عالمان در طی قرن‌های

مختلف بدون مطرح کردن نام ولایت تکوینی به این موضوع پرداخته‌اند. اما با عنوان ولایت تکوینی نخستین مرتبه در آثار سیدحسین بروجردی (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۴۳)، نائینی (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲) و اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۷۹) بازتاب یافته است. در ادامه علمای دیگری همچون صاحب قواعد الفقهیه (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۸)، خویی (خویی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۵)، طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱۲) و جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۸) به این مسئله توجه کرده‌اند؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مفاد و معنای ولایت تکوینی به طور اجمالی مورد پذیرش واقع شده است. توجه به این مسئله لازم است که به دلیل آنکه هیچ اجماعی بر وجوب پذیرش این ولایت از سوی علمای شیعه مطرح نشده است و همچنین این بحث از فروغ به حساب می‌آید؛ اعتقاد یا عدم اعتقاد به ولایت تکوینی محلل به اسلام و ایمان کسی نیست (مغنیه، ۱۹۹۳م، ص ۱۶۴؛ فضل الله، ۲۰۱۰م، صص ۲۳-۲۵).

۳. گستره ولایت تکوینی

ولایت تکوینی به ادله قرآنی و روایی امری پذیرفته شده است؛ اما در محدوده‌ی آن از جهت سعه و ضیق، اختلافات فراوانی وجود دارد (عاشور، بی‌تا، ص ۵۵). محل نزاع در محدوده‌ی ولایت تکوینی از این جهت است که آیا متعلق ولایت تکوینی همه اشیاء عالم است یا برخی اشیاء و یا حیثیتی دیگر (خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۲). برخی اندیشمندان بر این باورند که هیچ اجماع و اتفاقی از سوی علمای شیعه در رابطه با ولایت تکوینی ائمه فضلاً از سایر انسان‌ها وجود ندارد (فضل الله، ۲۰۱۰م، ص ۱۰۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۷). در مقابل افرادی نیز بر این اعتقادند که ولایت در تکوین برای ائمه به طور اتم و اکمل و برای اوحدی از اولیا به اندازه سعه‌ی وجودیشان ثابت است با این استدلال که ولایت آنان از سنخ ولایت خداوند است و همان گونه که خداوند قدرت تصرف و تدبیر عالم از حیث کم و کیف را دارا است، آنان نیز داری چنین هیمنه و قدرتی در عالم هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲؛ خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۲).

حق آن است که قدرت تصرف در تکوین به حسب افراد مختلف، متفاوت است

چنانکه بنابر آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» (نمل، ۴۰) آصف به دلیل داشتن علم به بخشی از کتاب، دارای ولایت تکوینی بوده است. از سویی بنابر روایات بسیاری، ائمه اطهار نیز به دلیل آنکه عالم به کل کتاب بوده‌اند ولایت آنان به‌طور اتم و اکمل قابل اثبات است (عاشور، بی‌تا، ص ۵۵)؛ بنابراین هر قدر انسان از نظر قرب و کمال روحی و معنوی به پروردگار عالم نزدیک‌تر باشد و اسماء الهی بیشتری در او تجلی یابد، همانندی او با خداوند بیشتر شده است؛ در نتیجه قدرت و تسلط او در تکوین به مراتب بیشتر خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۵۲؛ خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۸).

محدوده ولایت تکوینی با توجه به تعاریف پذیرفته شده از سوی علما بدین صورت قابل طرح است: ولایت به معنای سیطره پیامبر و ائمه بر تمامی ذرات عالم است (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۵۲)؛ امامان واسطه در ایجاد، وجود و خلق هستند و ولایت آنان همانند ولایت الله در خلق و ایجاد است (خویی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۸۰)؛ ولایت در تکوین به‌طور مطلق برای پیامبر و معصومین و به‌طور جزئی برای گملمین از علما و اولیا ثابت است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۸)؛ عالم مسخر و تحت اراده و مشیت معصومین است (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۳۲)؛ انبیا و اولیا به اذن الهی و به اراده‌ی خودشان در خلق و تکوین تصرف می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۸)؛ قدرت، علم، حیات و سایر صفات الهی از مجرای پیامبر و امامان افاضه می‌شود (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱۴).

۴. امکان وقوعی ولایت تکوینی

امکان وقوعی، بیانگر آن است که فرض تحقق چیزی منجر به امر محال نگردد؛ بدین معنا که تحقق آن، امتناع ذاتی و غیری نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۶۴). اعطای ربانی ولایت تکوینی از نظر افاضه‌کننده و پذیرنده امری ممتنع نیست. افاضه ولایت از جهت عطاکننده ممتنع نیست، چراکه به حکم آیه «إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر، ۴۴) خداوند به دلیل احاطه و تسلط بر عالم، قادر است بنابر حکمت برای برخی بندگان در چارچوبی تعریف‌شده این ولایت را اعطا کند (خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۶؛ الصغیر، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۵).

از جهت پذیرنده نیز قابلیت اعطای ولایت در تکوین محذوری را به همراه ندارد، چراکه ولایت تکوینی برای برخی انسان‌ها به اذن الهی به وفور به وقوع پیوسته است (حیدری، ۲۰۱۱، صص ۲۲-۷۵؛ حسینی شیرازی، ۲۰۰۲، ص ۱۳). از سویی شواهد قرآنی، روایی و کلام بزرگان دین نیز بهترین دلیل بر اثبات امکان تصرف در تکوین برای اولیای الهی است. هرچقدر تقرب انسان به خداوند بیشتر باشد، همانندی او با خداوند بیشتر شده و قادر به تأثیرگذاری در عالم می‌گردد. چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «ای بنده من؛ مرا فرمان ببر تا تو را همانند خود سازم، همچنان که من به هر چیزی فرمان دهم خواهد شد، تو را نیز چنان می‌کنم که به هر چه فرمان دهی انجام پذیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۲، ص ۱۶۵). نیز در روایت دیگری آمده است: «العبودية جوهرة کنهها الربوبية» بدین معنا که انسان در اثر عبودیت می‌تواند به مقام ربوبیت که همان تصرف در تکوین است نائل آید همچنین است حدیث قرب نوافل که بر این مطلب دلالت دارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۵۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۶۵).

۵. ولایت تکوینی از دیدگاه علمای شیعه

در این بخش، دیدگاه علمای شیعه اعم از فلاسفه و متکلمین در مورد ولایت تکوینی را بررسی می‌کنیم:

۱-۵. ولایت تکوینی از دیدگاه فلاسفه

فلاسفه امکان ذاتی و وقوعی ولایت تکوینی را مستند به آیات، روایات و عقل می‌دانند. آنان بر این باورند که دستیابی به این ولایت امری ممکن است (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷). از آنجایی که مادیات تحت فرمان مجردات هستند، هرقدر انسان از طریق قرب معنوی همانندیش با خداوند بیشتر شود، سیطره و تصرف او بیشتر شده و قدرت تأثیرگذاری بر غرایب عالم را حاصل می‌کند. در نتیجه ولایت او در تکوین از سنخ ولایت الله خواهد شد و همان گونه که خداوند قدرت تصرف و تدبیر از حیث کم و کیف را دارد، ولی خدا نیز به استعانت و اذن الهی به این درجه از ولایت می‌رسد

(صدرالمتالهین، ۱۴۲۲ق، ص ۶۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲) و تمامی خلق اعم از مجرد و ماده در برابر او خاضع می‌شوند؛ ملائکه بر او سجده می‌کنند؛ ملک و ملکوت تسلیم امر او می‌شوند؛ دعای او در عالم جبروت شنیده شده و بدین سبب ایجاد و تکوین در اختیار او قرار می‌گیرد (صدرالمتالهین، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۹۶؛ صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۷).

حصول این ولایت بدین جهت است که انسان قادر به ایجاد اتحاد میان ظرفیت ملکوتی خود با عالم است؛ از این رو وقتی عالم در وجود انسان محقق شد، ارتباط تکوین میان او و عالم پدید می‌آید که براساس آن می‌تواند همانند ملائکه در عالم تصرف کند. این امر دارای استبعاد نیست، چراکه تحصیل برخی از این امور برای غیر اولیای خدا به اسباب طبیعی فراهم است (ابن سینا، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۷). بی‌شک وقتی اشراقات معنوی بر نفوس مستعد بتابد، دارای آنچنان قدرت و علمی می‌شوند که نور الهی درون آنان مستقر می‌گردد و عالم مطیع و فرمان بردار محض آنان می‌شود و در سیر صعودی خود به مقام والای «کن» می‌رسند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۵۸۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۸).

۵-۲. ولایت تکوینی از دیدگاه متکلمین

متکلمین در سده‌های اخیر به‌صراحت به بحث ولایت تکوینی نپرداخته‌اند، اما در آثار آنان مؤلفه‌های این ولایت قابل مشاهده است. دلیل این مطلب نقل روایات فراوان در کتب برخی از آنان همچون شیخ صدوق، شیخ مفید و سیدمرتضی است، بدون اینکه شبهه یا تشکیکی درباره این روایات مطرح کنند (عاملی، ۲۰۱۳م، ص ۱۳۹).

از جمله مؤلفه‌هایی که اشاره به ولایت تکوینی دارد روایات مرتبط با علم ائمه به اسم اعظم، واسطه فیض بودن، اعجاز، نقش اهل بیت در امامت و احیاء، تسخیر و فرمان برداری زمین و کوه‌ها است که تمامی این احادیث نشان از قبول اجمالی ولایت تکوینی توسط متکلمین است (عاملی، ۲۰۱۳م، ص ۱۰۱؛ خباز قطیفی، ۲۰۱۳م، ص ۱۳۴).

به‌عنوان نمونه می‌توان به کلام کراجکی اشاره کرد؛ او بر این باور است که تبعیت از امام واجب است به همین دلیل برای یقین بر امامت آنان؛ خداوند از روی لطف و صلاح نشانه‌هایی به وسیله آنان ظاهر می‌کند؛ علم به غائبات و امور آینده می‌دهد؛ خصوصاً

برای تأیید امامت حضرت مهدی قدرت بر امور خارق العاده و زنده کردن مردگان افاضه می کند (کراچی، ۱۳۶۹، ج ۱، صص ۲۴۵-۲۴۷).

صاحب بصائر، ابن شهر آشوب، کلینی و صدوق از جمله متکلمانی هستند که به نقل روایات تصرف اهل بیت پرداخته اند. در باب "علم اهل بیت به اسم اعظم" از امام هادی نقل می کند: «آصف که توانست تخت ملکه سبأ را از یمن به فلسطین به کمتر از یک چشم بر هم زدن حاضر کند، تنها به یک حرف از هفتاد و سه حرف اسم اعظم علم داشته است، در حالی که هفتاد و دو حرف دیگر از اسم اعظم نزد ما اهل بیت است.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶، ج ۳، ص ۳۱۰) بالاتر از این مطلب آنکه در روایات دیگری امامت و احیاء، اطاعت و فرمان برداری زمین و کوه ها (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۶۰۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۶) به ائمه نسبت داده شده است.

متکلمانی همچون شیخ مفید و سید مرتضی اثبات امامت از طریق معجزه را مورد اتفاق علما می دانند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰) معجزه امری خارق العاده است که فرد مدعی نبوت یا امامت با تصرف در نوامیس طبیعت در پی اثبات مدعایش است. (خویی، ۱۹۷۵م، ص ۳۶)؛ بنابراین می توان برای اثبات ولایت تکوینی از آن بهره جست و اعجاز را یکی انحاء ولایت تکوینی دانست. (خباز قطیفی، ۲۰۱۳م، ص ۴۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۳۶۲) از این رو حصول این نتیجه که مؤلفه های ولایت تکوینی در آثار متکلمان بزرگ وجود دارد و قاطبه ی علما اعم از متکلم و فیلسوف معتقد به ولایت تکوینی می باشند، امری پذیرفته شده است.

۶. ولایت تکوینی از منظر قرآن و روایات

در این بخش به بررسی ولایت تکوینی از منظر قرآن و روایات پرداخته می شود:

۱-۶. ولایت تکوینی در آیات قرآن

قرآن کریم آیات فراوانی ذیل بحث تصرف در تکوین یاد آور شده است که انبیا و اولیا الهی شایستگی دارند با ارتقای کمال روحی و معنوی، قدرت تصرف بیشتر بر عالم

را حاصل کنند. نکته حائز اهمیت اینکه مقام ولایت امری اکتسابی است که منحصر به انبیا نیست، بلکه بندگان مقرب نیز توان بهره‌مندی از این فیض الهی را دارند (عاشور، بی‌تا، ص ۱۳۵؛ الصغیر، ۱۹۹۸م، ص ۱۵۴؛ حیدری، ۲۰۱۱م، ص ۹۹). باید توجه داشت که نسبت مجاز دادن به افعال اولیا الهی و انتساب این افعال به خداوند خلاف ظاهر آیات قرآن است. در ادامه براساس آیات الهی به برخی از مهمترین مصادیق ولایت تکوینی انسان‌ها اشاره می‌شود:

۶-۲-۱. علم الكتاب

آیه مربوط به آوردن تخت بلقیس توسط عاصف وزیر حضرت سلیمان، از جمله شایع‌ترین آیات در اثبات ولایت تکوینی انسان است. خداوند در این رابطه می‌فرماید: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت: «پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است» (نمل، ۴۰). این آیه دلالت بر دارابودن ولایت تکوینی آصف بن برخیا دارد. حضرت سلیمان ملکه سبأ را احضار کرد و از یاران خود درخواست انتقال تخت ملکه قبل از حضور او را کردند سرانجام تخت ملکه سبأ از یمن به فلسطین توسط آصف که فقط بهره‌اندکی از علم به کتاب داشت انجام گرفت.

آنچه از این آیه قابل برداشت است اینکه اولاً: یاران سلیمان توانایی بر این امر خارق‌العاده را داشتند که چنین درخواستی از آن‌ها توسط پیامبر خدا صورت پذیرفت (روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸)؛ بنابراین امکان تصرف در تکوین برای برخی بندگان صالح حاصل است. ثانیاً: در این آیه آصف قدرت انتقال تخت را به خودش انتساب داده است که نشان از تأثیر طولی او در این امر است (میلانی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳)، ثالثاً: میان علم و ولایت تکوینی تلازم وجود دارد، به هر میزان علم به کتاب بیشتر شود، قدرت ولایت نیز افزایش می‌یابد؛ لذا قدرت بر تصرف در تکوین برای حضرات معصومین که علم به کل کتاب داشتند به نحو اتم واکمل ثابت است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۷؛ خباز قطفی،

۲۰۱۳م، صص ۸۳-۲۵۰). چنانکه سلیمان بن سدیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت پرسید: «کسی که علم کل کتاب را دارا است بافهم‌تر است یا کسی که جزئی از علم کتاب را دارد؟» گفتم کسی که علم به کل کتاب دارد بافهم‌تر است. سپس امام اشاره به سینه خود نمود و فرمود: به خدا! تمام علم کتاب نزد ما حاضر است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۵۷). به بیان دیگر آیه مشعر به علیت است، زیرا علت اثبات ولایت تکوینی، داشتن بخشی از علم به کتاب مطرح شده است از این رو با توجه به قیاس اولویت که به دلیل قوی بودن مناط حکم در فرع، حکم اصل به فرع سرایت می‌کند؛ نتیجه گرفته می‌شود کسی که علم به کل کتاب دارد به طریق اولی علم به بخشی از علوم دارد؛ بنابراین به دلیل قوی بودن مناط حکم (علم به کل کتاب) به طریق اولی ولایت تکوینی برای حضرات معصومین ثابت است.

۶-۲-۲. معجزات انبیا

معجزه نیز یکی از انحاء ولایت تکوینی است؛ از این رو تمام آیاتی که دلالت بر معجزات انبیا دارد، همگی مثبت ولایت تکوینی است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۳۶۲؛ روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۶۸). از سویی بنابر اینکه هر آنچه از کمالات و امتیازات که برای مفضل ثابت است برای فاضل نیز ثابت است، تمامی ولأه‌های تکوینی انبیا برای ائمه به طریق اولی ثابت است، چرا که شیعه متفق بر افضلیت ائمه بر انبیا است (روحانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۵۸؛ خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱) برخی از آیاتی در این رابطه عبارت‌اند از:

آفریدن موجود جاندار از گِل، شفای کور مادرزاد، درمان مبتلایان به پستی و زنده کردن مردگان و اخبار از غیب، برخی مصادیق بارز تصرف در تکوین است که در آیه ۴۹ سوره آل عمران حضرت عیسی تمامی این تصرفات را به خود نسبت می‌دهد که نشان از قدرت و نفوذ او بر عالم تکوین است (حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۳): «أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ؛ من از گِل، چیزی به شکل پرنده می‌سازم؛ سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا، پرنده‌ای می‌گردد؛ و به اذن خدا،

کورِ مادرزاد و مبتلایان به برص [پسی] را بهبودی می‌بخشم؛ و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم؛ و از آنچه می‌خورید و در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید، به شما خبر می‌دهم».

آیات ۳۶ تا ۳۸ سوره ص از مواردی است که به تصرفات تکوینی حضرت سلیمان پرداخته است: «فَسَحَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءَ حَيْثُ أَصَابَ وَ الشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَ عَوَاصِ وَ آخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَضْفَادِ؛ ما باد را مسخر فرمان او کردیم که به امرش هر جا می‌خواست به آرامی روان می‌شد و شیاطین را هم که بناهای عالی می‌ساختند و از دریا جواهرات گران بها می‌آوردند مسخر امر او کردیم؛ و دیگران از شیاطین را (که در پی اضلال خلق بودند، به دست او) در غل و زنجیر کشیدیم.» عبارت «فسخرنا» و «تجری بامری» بیانگر این مسئله است که قدرت بر نظام آفرینش که یک مصداق آن تعیین جریان حرکت باد است به فرمان و دستور سلیمان انجام گرفته است.

۳-۲-۶. کرامات غیرانبیا

یکی دیگر از مصادیق ولایت تکوینی انسان، کرامات غیرانبیا است. که قرآن در برخی موارد به آنها اشاره کرده است:

قرآن به صراحت، قدرت تصرف در تکوین برای غیرانبیا را ذیل داستان انتقال تخت ملکه سبأ این گونه نقل کرده است: «قَالَ عَفْرِيَّتُ مِنَ الْجِنَّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ؛ یکی از جنیان کاردان و تیزهوش گفت: پیش از آنکه از مسند خود برخیزی آن را نزد تو حاضر می‌کنم، و من بر این [کار] توانا و مورد اعتماد هستم!» (نمل، ۳۹) آیه بیانگر آن است که اولاً: درخواست تصرف در تکوین از غیرنبی جایز است. ثانیاً: ضمیر منفصل «انا» و همچنین ضمیر متکلم «آتیک» دلالت بر ولایت فعلی و نه شأنی دارد، چراکه این تصرف به صورت مستقیم توسط غیرنبی در خارج محقق شده است (حمود، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۳۰). ثالثاً: نشان از عدم تضاد با توحید افعالی دارد در غیر این صورت چنین فعلی از پیامبر خدا صادر نمی‌شود. رابعاً: انتساب این گونه امور به غیرخدا حقیقی است؛ زیرا اگر به صورت مجازی به غیرخدا نسبت داده

می‌شد، درخواست چنین عملی از پیامبر الهی صحیح نبود (میلانی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳؛ حیدری، ۲۰۱۱، ص ۱۰۱).

آیه ۸۴ سوره کهف نیز از جمله آیاتی است که دلالت بر ولایت تکوینی دارد. قرآن در داستان ذوالقرنین می‌فرماید: «إِنَّا مَكْنَنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا؛ ما به او (ذوالقرنین) در روی زمین، قدرت و حکومت دادیم؛ و اسباب هر چیز را در اختیارش گذاشتیم» آیه بیانگر آن است که اولاً: ولایت تکوینی برای غیرانبیا ثابت است. ثانیاً: ذوالقرنین قدرت تصرف در تکوین به هرگونه و کیفیتی داشته است (خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱).

۶-۲. ولایت تکوینی در روایات

افزون بر آیات قرآن، روایات فراوانی در حد تواتر معنوی با موضوع تصرف در تکوین وجود دارد (خرسی بحرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۰؛ روحانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۵۷) که از گذشته مورد توجه علما بوده است. محمد بن حسن صفار در کتاب بصائر الدرجات، کلینی در کافی، سیدمرتضی در عیون المعجزات، علامه مجلسی در بحار الانوار و دیگر عالمان بزرگ شیعه این روایات را ذکر کرده‌اند. برخی از این روایات به طور صریح و برخی به نحو التزامی بر ولایت تکوینی دلالت دارند (عاملی، ۲۰۱۳، ص ۱۳۹؛ قطیفی، ۲۰۱۳، صص ۲۷۹-۳۰۲، خرسی بحرانی، ۱۴۳۱ق، صص ۱۲۰-۱۵۰).

از جمله روایاتی که به دلالت التزامی بر ولایت تکوینی دلالت دارد، احادیث علم به اسم اعظم است. کلینی بابی را تحت عنوان «ما اعطی الائمة علیهم السلام من اسم الله الاعظم» نگاشته است که احادیث آگاهی ائمه به اسم اعظم را بیان نموده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳۰). آنچه از نصوص روایی مستفاد است اینکه میان علم به اسم اعظم و ولایت تکوینی تلازم برقرار است. به هر میزان تملک نسبت به علم بیشتر باشد هیمنه و تسلط بر عالم وجود از حیث ایجاد و عدم بیشتر است؛ بنابراین، علم علت و شرط فاعلیتِ فاعل ولایت تکوینی است.

ائمه از جمله افرادی هستند که علم به تمام اسم اعظم دارند؛ لذا دارای قدرت بر

تصرف در تکوین به نحو اکمل می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۵؛ حیدری، ۲۰۱۱م، ص ۱۹۴). در همین رابطه جابر از امام باقر علیه السلام نقل کرده است: «اسم اعظم خدا هفتاد و سه حرف است و فقط یک حرف آن نزد آصف بود، آصف آن یک حرف را گفت و زمین میان او و تخت بلقیس در هم نوردید تا او تخت را به دست گرفت، سپس زمین به حالت اول بازگشت و این عمل در کمتر از یک چشم به هم زدن انجام شد و ما عالم به هفتاد و دو حرف از اسم اعظم هستیم و یک حرف هم نزد خداست که آن را در علم غیب برای خود مخصوص ساخته است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۸).

تصرف در عالم همچون زنده کردن مردگان و شفای کور مادرزاد از جمله مواردی است که از انبیا به ائمه اطهار ارث رسیده است. از ابویصیر نقل شده است: «بر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام وارد شدم و پرسیدم شما وارثان پیامبر هستید؟ فرمود آری. گفتم پیامبر وارث انبیا بوده است و هر آنچه انبیا می‌دانستند، پیامبر می‌دانست؟ فرمود: آری. سپس پرسیدم آیا شما قادر به زنده کردن مرده‌ها و شفادهنده کور مادرزاد و پیسی هستید؟ فرمود: به اذن الله قادر هستیم.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۶). در بسیاری از روایات آمده است که آسمان و زمین و هر آنچه در آن است مسخر و مطیع ائمه اطهار و اصحاب ایشان است. همان‌گونه که سلیمان نبی قدرت تصرف در زمین و زمان داشت؛ ائمه اطهار و اصحاب ایشان نیز چنین قدرتی دارند. از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «مردی از وی پرسید آیا خداوند تمام قدرت‌های سلیمان را به شما عطا کرده است؟ فرمودند آری.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۲۵؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۸۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۱).

نیز در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام بیان شده است که می‌فرماید: «گویی می‌بینم که یاران امام عصر جهان را محاصره کرده‌اند و همه موجودات مطیع و فرمانبردار آنها هستند، حتی درندگان و پرندگان؛ موجودات مختلف عالم فقط خشنودی آنها را می‌خواهند. حتی بعضی نقاط زمین مباحات می‌کند بر بعضی دیگر و می‌گوید امروز یکی از یاران قائم بر روی من عبور کرد» (صدوق، ۱۳۶۳، ص ۶۷۲، ح ۲۵).

از جمله تصرفات تکوینی ائمه قدرت بر معجزات پیامبران گذشته است. صدوق و کلینی از بزرگانی هستند که به بیان احادیث در این باب پرداخته‌اند. در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «عصای موسی نخست برای آدم بود؛ از او به شعیب پیامبر و آن‌گاه به موسی رسید و اینک آن عصا نزد ما خاندان پیامبر است. من تازه آن را دیده‌ام که سبز رنگ است همانند روزی که از درخت بریده شده است. آن عصا هنگامی که خواسته شود به قدرت خدا سخن می‌گوید و برای قائم ما آماده شده است و آن گرامی از آن همان‌گونه بهره می‌برد که موسی بهره برد و آن عصا هر آنچه دستور یابد انجام می‌دهد» (صدوق، ۱۳۶۳، ص ۶۷۲، ح ۲۷).

نتیجه‌گیری

واژه «ولایت تکوینی» در ادبیات علمای متقدم به کار نرفته است، اما مفهوم آن به معنای قدرت بر تصرف در تکوین همواره مورد قبول بوده است. قدرت تصرف در عالم در مرحله‌ی اول برای خدا و در مرحله دوم انتساب آن به دیگران به اذن الهی، امری قابل اثبات است. شأن تکوینی انبیا، اهل بیت و اولیا ثبوتاً و اثباتاً افزون بر آیات و روایات در کلام بزرگان شیعه به وضوح نمایان است.

ولایت تکوینی از جمله شئون مهمی است که امامیه برای ائمه اطهار و برخی اولیا خاص قایل است. مفاد و معنای ولایت تکوینی در کلام بزرگان از فلاسفه و متکلمان وجود دارد. آنان با بهره‌گیری از نصوص دینی به‌طور صریح و غیر صریح به این موضوع پرداخته‌اند. در گستره ولایت میان علما اختلاف نظر وجود دارد، اما اصل مسئله تصرف در تکوین مورد پذیرش جمهور شیعه است؛ همچنین بر اساس آیات و روایات، اصل ولایت تکوینی امری مسلم و پذیرفته شده است که تبیین درست آن منجر به شرک و غلو در حق اولیای الهی به‌ویژه ائمه اطهار نمی‌شود و در نتیجه با توحید ربوبی منافات ندارد.

در مجموع می‌توان گفت که ولایت تکوینی برخی انسان‌ها که انبیا و ائمه در رأس آنها هستند، مورد وفاق اندیشمندان شیعه به‌ویژه فلاسفه و متکلمین بوده و این دیدگاه،

منبعث از آیات و روایات فراوانی است که به این موضوع پرداخته‌اند. در قرآن کریم، علم الکتاب، معجزات انبیا و همچنین کرامات برخی افراد از مصادیق مهم ولایت تکوینی انسان برشمرده شده و در روایات نیز به مصادیقی نظیر علم به اسم اعظم الهی پرداخته شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آملی، حیدر. (۱۳۶۷). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: توس.
۲. آملی، حیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخظم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم (ج ۴). قم: نور علی نور.
۳. آملی، محمد تقی. (۱۴۱۳ق). المکاسب و البیع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). الاشارات و التنبیها (ج ۳). قم: دفتر نشر کتاب.
۵. ابن شهر آشوب، محمد. (۱۹۵۶م). مناقب آل ابي طالب (ج ۳). نجف: حیدری.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقایس اللغة. بیروت: دار الفکر.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۳). بیروت: دار صادر.
۸. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). حاشیه المکاسب (ج ۲). قم: ذوی القربی.
۹. بجنوردی، حسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهية (ج ۷). قم: الهادی.
۱۰. برسی، حافظ رجب. (۱۴۱۹ق). مشارق أنوار الیقین. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۱۱. بروجردي، سید حسین. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصراط المستقیم (ج ۳). قم: انصاریان.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). ولایت در قرآن. قم: نشر پژمان.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). ولایت فقیه ولایت فقاہت وامامت. قم: اسراء.
۱۴. حرعالمی، محمد. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة (ج ۴). قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: قیام.
۱۶. حسینی تهرانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). امام شناسی (ج ۵). مشهد: ناشر علامه طباطبائی.
۱۷. حسینی شیرازی، محمد. (۲۰۰۲م). الولاية التكوينية التشريعية لصديقة الطاهرة. بیروت: هیات محمد امین.

۱۸. حمود، محمد جمیل. (۱۴۲۱ق). الفوائد البهية في شرح عقائد الامامية (ج ۲). بيروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. حیدری، کمال. (۲۰۱۱م). الولاية التكوينية حقيقتها و مظاهرها. قم: دار فريد.
۲۰. خباز قطيفي، ضيا. (۲۰۱۳م). الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان. قم: باقيات.
۲۱. خرسی بحرانی، محمد. (۱۴۲۳ق). انوارالمحمدية في الولاية التكوينية. قم: انتشارات حضرت معصومه.
۲۲. خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۳. خمینی، روح الله. (۱۳۸۴). الحكومة الاسلامیة. تهران: عروج.
۲۴. خویی، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). مصباح الفقاهة، بقلم محمد علی توحیدی تبریزی (ج ۳، ۵). قم: داوری.
۲۵. خویی، ابوالقاسم. (۱۹۷۵م). البيان في تفسير القرآن. بيروت: دارالزهراء.
۲۶. راوندي، قطب الدين. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح (ج ۱). قم: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام.
۲۷. روحانی، محمد صادق. (۱۴۲۹ق). منهاج الفقاهة (ج ۴). قم: انوار الهدی.
۲۸. روحانی، محمد صادق. (۱۴۳۱ق). أجوبة المسائل في الفكر و العقيدة و التاريخ و الأخلاق (ج ۱). قم: دار زين العابدين.
۲۹. زبیدی، محمد. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفکر.
۳۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). ولایت تکوینی و تشريعی. قم: موسسه امام صادق عليه السلام.
۳۱. سبزواری، سيد عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الاحكام في بيان حلال و الحرام (ج ۱۶). قم: موسسه المنار.
۳۲. سهروردي، محمد. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراف (محقق: حسين ضيائي). تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگي.
۳۳. صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۹۳). ولایت تکوینی و ولایت تشريعی. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.

۳۴. صدر المتألهين، محمد. (۱۳۷۰). تفسير القرآن الكريم (ج ۵). قم: بيدار.

۳۵. صدر المتألهين، محمد. (۱۴۲۲ق). المبدأ والمعاد (محقق: سيد جلال الدين آشتياني). قم: مكتبة الاعلام الاسلام.

۳۶. صدر المتألهين، محمد. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ج ۳). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۷. صدوق، محمد. (۱۳۶۳). كمال الدين و تمام النعمة (مصحح: علي أكبر الغفاري). قم: دفتر انتشارات اسلامي.

۳۸. صدوق، محمد. (۱۴۱۷ق). الأمالي. قم: موسسه البعثة.

۳۹. صدوق، محمد. (بی تا). التوحيد. قم: دفتر انتشارات اسلامي.

۴۰. الصغير، جلال. (۱۹۹۸م). الولاية التكوينية الحق الطبيعي للمعصوم. بيروت: دار الأعراف للدراسات.

۴۱. صفار، محمد. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. تهران: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

۴۲. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۳۶۰). رساله الولاية. قم: موسسه اهل البيت.

۴۳. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۳۸۵). بداية الحكمة. قم: دارالعلم.

۴۴. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۶، ۱۰، ۱۲). قم: دفتر انتشارات اسلامي.

۴۵. طبرسي، فضل بن حسن. (۱۴۲۷ق). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ۳). بيروت: دار المرتضى.

۴۶. طبري، محمد. (۱۴۱۰ق). نوادر المعجزات. قم: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام.

۴۷. طيب، عبد الحسين. (۱۳۸۷). اطيب البيان في تفسير القرآن (ج ۱۲). تهران: اسلام.

۴۸. عاشور، علي. (بی تا). الولاية التكوينية لآل محمد. بی جا: بی نا.

۴۹. عاملی، اسماعیل. (۲۰۱۳م). الولاية التكوينية فيض الهي و عطا رباني. بيروت: دار الولاة.

۵۰. فضل الله، محمد حسين. (۱۴۱۹ق). من وحى القرآن (ج ۶). بيروت: دار الملاك.

۵۱. فضل الله، محمدحسين. (۲۰۱۰م). نظرية الاسلاميه حول ولاية التكوينية. بيروت: دارالملاک.
۵۲. فيض كاشاني، ملامحسن. (۱۴۱۶ق). تفسير الصافي (ج ۴). قم: صدر.
۵۳. قمی، علی بن ابراهيم. (۱۳۶۷). تفسير قمی (ج ۱). قم: دار الكتاب.
۵۴. كراجکی، ابوالفتح. (۱۳۶۹). كنز الفوائد (ج ۱). قم: مكتبة المصطفوی.
۵۵. كربلائی، جواد. (۱۳۸۰). الانوار الساطعة في شرح زيارة الجامعة (ج ۱). قم: دارالحدیث.
۵۶. كلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الكافي (ج ۱، مصحح: علی اكبر غفاری). تهران: دارالكتب الإسلامية.
۵۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۲۴، ۲۶، ۹۹، ۱۰۲). بيروت: موسسه وفا.
۵۸. محسنی، طاهره. (۱۳۹۶). نظام ولایت تكوينی در قرآن با تأکید بر تفاسیر فریقین. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). ولاء و ولایتها (ج ۳). تهران: صدرا.
۶۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۹۹۳م). فلسفات اسلامیه. بيروت: دارالجواد.
۶۱. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۴ق). أوائل المقالات (محقق: إبراهيم انصاری). بيروت: دار المفید.
۶۲. مكارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل (ج ۲). قم: موسسه امام علی علیه السلام.
۶۳. میلانی، علی. (۱۳۹۶). اثبات الولاية العامة للنبي و الائمة. تهران: حقائق.

References

* The Holy Quran

1. Al-Saghir, J. (1998). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah: Haqq Tabi'i li-l-Ma'sum*. Beirut: Dar al-A'raf li-l-Dirasat. [In Arabic]
2. Amili, I. (2013). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah: Fayd Ilahi wa 'Ata Rabbani*. Beirut: Dar al-Walaa.
3. Amoli, H. (1988). *Al-Muqaddimat min Kitab Nas al-Nusus*. Tehran: Tous. [In Arabic]
4. Amoli, H. (2001). *Tafsir al-Muhit al-A'zam wa al-Bahr al-Khaddam fi Ta'wil Kitab Allah al-'Aziz al-Muhkam* (Vol. 4). Qom: Nur 'Ala Nur. [In Arabic]
5. Amoli, M. T. (1993). *Al-Makasib wa al-Bay'*. Qom: Daftar Islamic Publications Office. [In Arabic]
6. Ashour, A. (n.d.). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah li-Al Muhammad*.
7. Barsi, H. R. (1998). *Mashaariq Anwar al-Yaqin*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
8. Bojnourdi, H. (1998). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyya* (Vol. 7). Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
9. Boroujerdi, S. H. (1996). *Tafsir al-Sirat al-Mustaqim* (Vol. 3). Qom: Ansariyan. [In Arabic]
10. Fazlullah, M. H. (1998). *Min Wahy al-Qur'an* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
11. Fazlullah, M. H. (2010). *Nadhariyyah al-Islamiyyah hawla Wilayah al-Takwiniyyah*. Beirut: Dar al-Malak. [In Arabic]
12. Feyz Kashani, M. H. (1995). *Tafseer al-Safi* (Vol. 4). Qom: Sadr. [In Arabic]
13. Hamoud, M. J. (2000). *Al-Fawa'id al-Bahiyyah fi Sharh 'Aqa'id al-Imamiyyah* (Vol. 2). Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]

14. Hassanzadeh Amuli, H. (2004). *The perfect human from the perspective of Nahj al-Balagha*. Qom: Qiyam. [In Persian]
15. Heidari, K. (2011). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah: Haqiqatuh wa Mazahiruh*. Qom: Dar Farid. [In Arabic]
16. Hor Amili, M. (1993). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 4). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li Ihya' al-Turath. [In Arabic]
17. Hosseini Shirazi, M. (2002). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah al-Tashri'iyyah li-Siddiqah al-Tahirah*. Beirut: Hay'at Muhammad Amin. [In Arabic]
18. Hosseini Tehrani, M. (1997). *Imamology* (Vol. 5). Mashhad: Allameh Tabataba'I Publisher. [In Persian]
19. Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lugha*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
20. Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vol. 13). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
21. Ibn Shahr Ashub, M. (1956). *Manaqib Al Abi Talib* (Vol. 3). Najaf: Haidari. [In Arabic]
22. Ibn Sina, H. (n.d.). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Vol. 3). Qom: Office for Books Publications.
23. Isfahani, M. (1998). *Hashiyat al-Makasib* (Vol. 2). Qom: Dhawi al-Qurba. [In Arabic]
24. Javadi Amoli, A. (1990). *Wilayat in the Quran*. Qom: Nashr Pejman. [In Persian]
25. Javadi Amoli, A. (2016). *Wilayat-e Faqih, Wilayat-e Fiqahat and Imamate*. Qom: Isra. [In Persian]
26. Karajki, A. F. (1990). *Kanz al-Fawa'id* (Vol. 1). Qom: Maktabah al-Mustafawi. [In Persian]
27. Karbalaei, J. (2001). *Al-Anwar al-Sati'ah fi Sharh Ziyarah al-Jami'ah* (Vol. 1). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]

28. Khabbaz Qatifi, Z. (2013). *Al-Wilayah al-Takwiniyyah bayn al-Quran wa al-Burhan*. Qom: Baqiyat. [In Arabic]
29. Khersi Bahrani, M. (2002). *Anwar al-Muhammadiyah fi al-Wilayah al-Takwiniyyah*. Qom: Hazrat Masumah Publications. [In Arabic]
30. Khoei, A. (1975). *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Zahra. [In Arabic]
31. Khoei, A. (1998). *Misbah al-Fiqahah*, by M. A. Tohidi Tabrizi (Vol. 3, 5). Qom: Davari. [In Arabic]
32. Khomeini, R. (1989). *Sharh Du'a-ye Sahar*. Tehran: Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
33. Khomeini, R. (2005). *Al-Hukumat al-Islamiyyah*. Tehran: Uruj. [In Arabic]
34. Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 1, ed. A. A. Ghafari). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
35. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vols. 24, 26, 99, 102). Beirut: Wafa Institute. [In Arabic]
36. Makarem Shirazi, N. (2000). *Al-Amthal fi Tafseer Kitab Allah al-Munazzal* (Vol. 2). Qom: Institute of Imam Ali. [In Persian]
37. Milani, A. (2017). *Ithbat al-Wilayah al-'Ammah li-l-Nabi wa-l-A'immah*. Tehran: Haqiqat. [In Persian]
38. Mohseni, T. (2017). *The System of Ontological Wilaya in the Qur'an with emphasis on Fariqain Interpretations*. Tehran: Imam Sadiq University. [In Persian]
39. Motahari, M. (2015). *Wilayah wa Wilayah-ha* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]
40. Mufid, M. b. N. (1995). *Awa'il al-Maqalat* (ed. I. Ansari). Beirut: Dar al-Mufid. [In Arabic]
41. Mughniyah, M. J. (1993). *Falsafah Islamiya*. Beirut: Dar al-Jawad.

42. Qummi, A. b. I. (1988). *Tafseer al-Qummi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Kitab. [In Persian]
43. Ravandi, Q. (1988). *Al-Khara'ij wa al-Jara'ih* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]
44. Rouhani, M. S. (2008). *Minhaj al-Fiqahah* (Vol. 4). Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
45. Rouhani, M. S. (2010). *Ajwibat al-Masa'il fi al-Fikr wa al-'Aqida wa al-Tarikh wa al-Akhlaq* (Vol. 1). Qom: Dar Zayn al-'Abidin. [In Arabic]
46. Sabzevari, S. A. (1993). *Muhadhdhab al-Ahkam fi Bayan Halal wa al-Haram* (Vol. 16). Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
47. Sadr al-Muta'allihin, M. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
48. Sadr al-Muta'allihin, M. (1991). *Tafsir al-Quran al-Karim* (Vol. 5). Qom: Bidar. [In Persian]
49. Sadr al-Muta'allihin, M. (2001). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (S. J. Ashtiani, Ed.). Qom: Maktabah al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
50. Saduq, M. (1984). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (A. A. Ghafari, Ed.). Qom: Daftar Intisharat Islami. [In Arabic]
51. Saduq, M. (1996). *Al-Amali*. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
52. Saduq, M. (n.d.). *Al-Tawhid*. Qom: Islamic Publications Office.
53. Safar, M. (1985). *Basa'ir al-Darajat*. Tehran: Library of Ayatollah Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]
54. Safi Golpayegani, L. (2014). *Ontological Guardianship and Legislative Guardianship*. Qom: Office for Preparation and Publications of Ayatollah Safi Golpayegani's Works. [In Persian]
55. Sobhani, J. (2006). *Ontological Guardianship and Legislative Guardianship*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]

56. Sohrevardi, M. (1993). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (H. Ziaei, Ed.). Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
57. Tabari, M. (1989). *Nawadir al-Mu'jizat*. Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
58. Tabatabai, S. M. H. (1981). *Risalah al-Wilayah*. Qom: Institute of Ahl al-Bayt. [In Persian]
59. Tabatabai, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafseer al-Qur'an* (Vols. 6, 10, 12). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
60. Tabatabai, S. M. H. (2006). *Bidayat al-Hikmah*. Qom: Dar al-'Ilm. [In Persian]
61. Tabrasi, F. b. H. (2006). *Majma' al-Bayan fi Tafseer al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Murtada. [In Arabic]
62. Tayyib, A. H. (2008). *Atayib al-Bayan fi Tafseer al-Qur'an* (Vol. 12). Tehran: Islam. [In Arabic]
63. Zubaidi, M. (1993). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



An Analysis of Commentators' Views on the Deficiency of Women's Reasoning in Relation to Verse 18 of Surah Al-Zukhruf

Seyyedeh Farnaz Ettehad¹

Habibollah Halimi Jelodar²

Received: 2024/09/06 • Revised: 2024/12/23 • Accepted: 2025/01/01 • Published online: 2025/03/10



Abstract

Verse 18 of Surah Al-Zukhruf is one of the verses that has posed interpretative challenges for commentators. The central debate surrounding this verse is whether its content—describing an individual raised in luxury, ornamentation, and delicacy, yet weak in argumentation and defense—is a statement from God or a reflection of the viewpoint of pre-Islamic Arabs. Thus, the primary point of contention among commentators is whether the verse expresses the perspective of pre-Islamic Arabs or conveys God's own viewpoint. This study, using a descriptive-analytical method, examines the opinions of commentators and refutes the views of those who interpret this verse as God's statement indicating a deficiency in women's reasoning. The study argues that it is inconsistent for God to reject the disapproval of daughters by polytheists, deeming their judgment to be unjust, yet simultaneously uphold the same notion Himself. If the content of this verse were indeed intended by God, could He still consider the pre-Islamic Arabs' judgment about daughters

1. Ph.D. Candidate, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. jلودار@umz.ac.ir.

* Ettehad, F. & Halimi Jelodar, H. (2024). An Analysis of Commentators' Views on the Deficiency of Women's Reasoning in Relation to Verse 18 of Surah Al-Zukhruf. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(20), pp. 128-153. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69519.1314>

to be wrong and undesirable? Moreover, such an interpretation would be inconsistent with the overarching Quranic principle of the spiritual equality of men and women.

Keywords

Deficiency of Reasoning, Proponents, Opponents, Nahj al-Balagha, Interpretative Views.

تحليل آراء المفسرين حول نقصان عقل المرأة في الآية ١٨ من سورة الزخرف

السيدة فرناز اتحاد^١ حبيب الله حليمي جلودار^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٩/٠٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٢/٢٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٠١ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠

الملخص

الآية ١٨ من سورة الزخرف من التحديات التي واجهت المفسرين في تفسيرها. الجدل حول هذه الآية هو هل مضمون الآية -أن الإنسان الذي يتربى في الرفاهية والجمال والأناقة ويقف عاجزاً أمام الصراع والأعداء- هو من الله أم هو من كلام ومنظور لعرب الجاهليين؟ ولذلك فإن نقطة الخلاف بين المفسرين هي هل هذه الآية صدرت من كلام ومنظور "العرب الجاهليين" أم أنها من الله. وتعتمد هذه المقالة على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة آراء المفسرين حول هذه القضية، وترفض آراء المفسرين الذين اعتبروا هذه الآية كلام الله ورأيه واستدلوا منها على نقص عقل المرأة، مع الاستشهاد بالأدلة التفسيرية وعرض نظرية المختار. فكيف يكون الله تعالى من جهة يرفض سخط المشركين على البنات ويعتبر هذا النظر حكماً قبيحاً منهم، وهو من

١٣٢

مُطالعات قرآنية

سال ششم، شماره دوم، تابستان ١٤٠٣ (پیاپی ٣٠)

١. طالب دكتوراه، قسم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (المؤلف المسؤول).
s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

٢. أستاذ مشارك، قسم القرآن والحديث، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.
jloadar@umz.ac.ir

* اتحاد، السيدة فرناز؛ حليمي جلودار، حبيب الله (٢٠٢٤م). تحليل آراء المفسرين حول نقصان عقل المرأة في الآية ١٨ من سورة الزخرف، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ١٢٨-١٥٣.
<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69519.1314>

جهة أخرى يرغب في ذلك؟ فإذا افترضنا أن محتوى هذه الآية هو مراد الله، فهل يستطيع الله أن يعتبر حكم العرب الجاهلي فيما يتعلق بالبنات قبيحاً ومستهجناً؟ علاوة على ذلك فإن هذا الرأي يتعارض مع مساواة الشخصية الروحية بين الرجل والمرأة، وهي الثقافة العامة التي تحكم القرآن.

الكلمات الرئيسية

نقصان العقل، المؤيدون، المخالفون، نهج البلاغة، الآراء التفسيرية.

تحلیل آرای مفسران درباره نقص تعقل زن، ذیل آیه ۱۸ سوره زخرف

سیده فرناز اتحاد^۱ حبیب اله حلیمی جلودار^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ • تاریخ آنلاین:
 ۱۴۰۳/۱۲/۲۰



چکیده

آیه ۱۸ سوره زخرف از آیاتی است که مفسران برای تفسیر آن با چالش روبه‌رو شده‌اند. بحث درباره این آیه آن است که آیا محتوای این آیه - آن فردی که در ناز، آرایش و لطافت پرورش یافته است و در مقابل جدال و دشمن، شخصی ناتوان است - از آن خدا است یا از قول و منظر عرب جاهلی صادر شده است؟ بنابراین، نکته مورد اختلاف مفسران این است که آیا این آیه، از قول و منظر عرب جاهلی صادر شده است یا مورد نظر خداوند است. مقاله پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی آرای مفسران در این خصوص می‌پردازد و دیدگاه آن دسته از مفسران که این آیه را کلام و نظر خداوند دانسته و از آن نقص تعقل زن را برداشت کرده‌اند با ادله تفسیری و عرضه نظریه مختار رد کرده است؛ زیرا چگونه ممکن است خداوند ناپسند بودن دختر را در نگاه مشرکان مردود و این برداشت را حکم زشتی از جانب آنان بداند و خود چنین مطلوبی داشته باشد؟ با فرض اینکه محتوای این آیه منوی خدا باشد آیا در این شکل خداوند می‌تواند حکم عرب جاهلی را درباره دختر، زشت و ناپسند بداند؟ افزون بر اینکه با تساوی شخصیت معنوی زن و مرد که فرهنگ کلی حاکم بر قرآن است ناسازگار خواهد بود.

کلیدواژه‌ها

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول).

s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

jloadar@umz.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

* اتحاد، سیده فرناز؛ حلیمی جلودار، حبیب اله. (۱۴۰۳). تحلیل آرای مفسران درباره نقص تعقل زن، ذیل آیه ۱۸ سوره زخرف. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۰)، صص ۱۲۸-۱۵۳.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69519.1314>

نقص تعقل، موافقان، مخالفان، نهج البلاغه، آرای تفسیری.

مقدمه و طرح مسئله

خدای تعالی انسان را از دو جنس مرد و زن آفرید و هر یک را دارای خصوصیات جسمی، روحی و روانی قرار داد و براساس خصوصیات جسمی و روانی، تکالیفی نیز بر هر یک تعیین کرد و بر همین اساس، قوانین حقوقی برای هر یک تنظیم کرد؛ در نتیجه حقوقی که خداوند برای هر یک از جنس زن و مرد تشریح کرد، منطبق بر خصوصیات وجودی مرد و زن از نظر جسمی و روحی است. قوانین الهی بر تجربیاتی شبیه تجربیات بشر استوار نیست که با آزمون و خطا، اصلاح و یا لغو شود و یا بر رفتار انسان‌ها در دوران مختلف تکیه ندارد که متأثر از فرهنگ زمانه باشد و با تغییر فرهنگ، تغییر یابد، بلکه براساس اراده خالق است که عالم مطلق به استعدادها، توانمندی‌ها و مصلحت‌های جنس مرد و زن و جوامع بشری است.

۱۳۵

مطالعات قرآنی

تحلیل آرای مفسران درباره نقص تعقل زن: ذیل آیه ۱۸ سوره زخرف

سؤال در این مقاله در زمینه آیه ۱۸ سوره زخرف است: «أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ؛ آیا کسی را که در لابلاى زینت‌ها پرورش می‌یابد و به هنگام جدال قادر به تبیین مقصود خود نیست (فرزند خدا می‌خوانید؟!». آیا این آیه گزارش کلام یا باور عرب جاهلی قبل از اسلام است؟ یعنی آیا خداوند که با زیر سؤال بردن فرهنگ غلط عرب جاهلی، حرف غلطشان را که می‌گویند «زن دختر خداست» را رد می‌نماید، یا این کلام خود خداوند است؟ زیرا اگر آن را منوی و منظور خداوند بدانیم، این محذور پیش می‌آید که خداوند هم نگاه عرب جاهلی را تأیید کرد و هم آنها را مؤاخذه کرد که چرا این ضعیف را فرزند خدا می‌دانند.

روش این مقاله، توصیف، بررسی و تحلیل سخنان و نگاه مفسران مختلف در این موضوع است که نتیجه آن، به ترجمه درست از آیه نیز کمک می‌کند. فرض ما هم این است که این آیه - با توجه به جایگاهی که خدای تعالی برای زن در قرآن اثبات کرده

است - گزارشی از سخن و تفکر عرب جاهلی است؛ زیرا سابقه دارد که عرب به واسطه پست‌انگاری از زن، او را دختر خدا نیز می‌داند.

۱. پیشینه

آنچه به احصاء نگارندگان در باره موضوع، به دست آمده نظرات مفسران در لابلاي تفاسیر، ذیل این آیه و آیات مشابه بوده است و نیز مقاله‌ای از جناب آقای عباس اسماعیلی‌زاده با عنوان «زن و روشن‌بینی در مقام مخاصمه؛ تأملی در آیه ۱۸ سوره زخرف» که در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی (اسماعیلی، ۱۳۸۲، صص ۲۲۶-۲۴۱) به چاپ رسیده است که فقط نقد و بررسی آراء مخالفان و موافقان است و بر نظری مختار تأکید ندارند؛ از این رو مقاله‌ای با این عنوان به احصاء نگارندگان در نیامده است.

۲. مفهوم‌شناسی

مفهوم «نقص تعقل زن» یکی از مباحث پیچیده و حساس در مطالعات اسلامی و اجتماعی است که نیازمند بررسی دقیق و جامع است. این مفهوم عمدتاً از روایات اسلامی نشئت گرفته و در طول تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در روایات اسلامی، به‌ویژه در حدیث «إِنَّ النِّسَاءَ ... نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۰)، این موضوع مطرح شده است. اکثر محققان، «نقص» را به معنای کمبود و کاستی معنا کرده‌اند و عقل را به معنای عقل نظری یا اجتماعی شمرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۴۵).

در بررسی این مفهوم، باید به تفاوت‌های زیستی و روان‌شناختی بین زنان و مردان توجه کرد. برخی محققان معتقدند که این تفاوت‌ها می‌تواند بر نحوه پردازش اطلاعات و تصمیم‌گیری تأثیر بگذارد (نصر، ۱۳۸۵، ص ۶۰). از سوی دیگر، باید به تأثیرات فرهنگی و اجتماعی نیز توجه داشت که ممکن است بر تفسیر و درک این روایات تأثیرگذار باشد (حکیمی، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

در نهایت، مفهوم «نقص تعقل زن» نیازمند بررسی‌های دقیق‌تر و جامع‌تری است که

بتواند به درک بهتری از این موضوع کمک کند. این بررسی‌ها باید با توجه به منابع حدیثی و قرآنی، و همچنین با در نظر گرفتن دیدگاه‌های گوناگون علمی و اجتماعی انجام شود تا بتوان به یک تفسیر جامع و منصفانه دست یافت.

آیه ۱۸ سوره زخرف (أَوْ مَنْ يُنشئُ فِي الْجَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) به تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان اشاره دارد، به‌ویژه در زمینه‌های عاطفی و اجتماعی. زنان به دلیل ویژگی‌های زیستی و روانشناختی خود، ممکن است در برخی موارد در بیان مقصود خود در مجادلات و مباحثات دچار مشکل شوند.

«نشء» و «نشأة» در لغت یعنی به‌وجود آوردن چیزی و تربیت کردن آن. «إنشاء» به معنی ایجاد چیزی است با تربیت و رشد آن که بیشتر در ایجاد حیات انسان گفته می‌شود. «أَوْ مَنْ يُنشئُ فِي الْجَلِيَّةِ» (زخرف، ۱۸) یعنی کسی که در زینت و زیور رشد می‌کند و تربیت می‌شود که به صورت «یُنشأ» هم خوانده شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۷) و «حلیه» یعنی زینت ظاهری که شیء با آن قشنگ می‌شود و فرق «حلیه» و «زینت» این است که «حلیه» آن زینتی است که عَرْضی و ظاهری است، ولی «زینت» در چیزی است که زیبایی از خود شیء ظاهر شده و دیده می‌شود، یعنی شیء فی نفسه زیبا است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۵).

واژه خِصَام جمع حَصَم (به فتح اوّل و سکون دوّم) است و در آیه «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف، ۱۸) مصدر و به معنی مخاصمه است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۴). برخی واژه «خِصَام» را «غلبه به همراه حَجّت» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۸۰). کلمه «مبین» به معنی آشکار یا آشکارکننده می‌باشد، مثل «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف، ۱۸) او در خِصَام و گفتگو آشکار کننده نیست (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۹). از این رو معنای عبارت این می‌شود که: «آیا کسی که در زیبایی‌های عارضی، رشد و نمو می‌یابد و در برابر خصم نمی‌تواند حَجّت آشکار عرضه کند را دختر خدا می‌دانید؟».

۳. نگاه مفسران و استنباط آنها از آیه

با غور و تفحص در تفاسیر با پنج گروه از تفسیر، ذیل آیه مذکور مواجه هستیم. دسته

اول، مفهوم آیه را دال بر نقصان تعقل زن می‌داند. این گروه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گروهی پیام آیه را بیان واقعیت شخصیت زن می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۹۰؛ معرفت، ۱۴۲۳، صص ۱۳۴-۱۳۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۸؛ قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، صص ۴۴۳-۴۴۲؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۱۸).

گروه دیگر از همین منظر، آن را نشانه نکوهش شخصیت خوار و خفیف زن می‌شمارند (طوسی، بی تا، ج ۹، صص ۱۹۰-۱۸۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۲۴۴؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۱۵۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۲۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۸۶؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۷۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۲۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۷، صص ۲۰۵-۲۰۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۷۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۳۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۵۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۷۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۱۲؛ سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲، ص ۴۹۰؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۴۹۵؛ طب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۳؛ خطیب، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۱۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۳۲؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۴۶۰).

دسته دوم، مفهوم آیه را گزارش فرهنگ عرب جاهلی تلقی کرده‌اند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، صص ۲۲۳-۲۲۱؛ دروزه، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۹۵؛ امین (بانو اصفهانی)، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۱۲؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۴۷۷).

تفسیری دیگر از این آیه که در این پژوهش به عنوان قسم سوم دسته‌بندی می‌شود، منظور آیه را اصنام و آلهه عرب جاهلی می‌داند که آن‌ها را به جواهرات و طلا، زینت می‌کنند و قدرتی بر تکلم و اقامه حجت بر الوهیت خود ندارند.

قول اول و دوم را شیخ طوسی آورده، ولی اولی را ترجیح داده و تأیید کرده است (طوسی، بی تا، ج ۹، صص ۱۹۰-۱۸۹). آلوسی نیز قول سوم را نقل و رد می‌نماید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۷۱). صاحب مجمع‌البیان می‌نویسد: «برخی هم این آیه را به معنای بت‌ها گرفته‌اند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۷).

تفاسیر دیگر که در دسته چهارم قرار دارند، آیه را درباره قضایای فرعون و موسی می‌دانند، چون فرعون بر فرش طلا باف می‌نشست و خود را به جواهرات

زینت می‌کرد، لذا این دسته از مفسران معتقدند که این آیه کلام فرعون است که من با این همه طلا و جواهرات نشو و نما کرده‌ام و ضمیر "هو" به موسی برگردد که زبانش لکنت دارد و از عهده بیان بر نمی‌آید (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۵۵؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۳). این تفسیر بسیار بعید است، همان‌طور که تفسیر قبلی بعید به نظر می‌آید.

آخرین دسته‌بندی از تفاسیر ذیل این آیه با معناکردن «غیرمبین» به «ناتوان در نصرت و یاری کردن» بر این باور هستند که این آیه اصلاً در پی بیان کاستی عقل زن نیست، بلکه این پیام را دارد که زن در میدان جنگ و کارزار ناتوان است و این امر با توجه به ساختار بدنی آنان امری طبیعی است. البته کلام خویش را به آیه «هَذَا نَحْضَمَانِ احْتَصَمُوا» (حج، ۱۹) مستند می‌نمایند، چون مدعی است که این آیه به غزوه بدر اشاره دارد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۲۲۹؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۱۸۱؛ خطیب، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۱۷). این تفسیر با سیاق آیه و آیات شاهد آن، همخوانی ندارد، از این رو قابل اعتناء نخواهد بود. این احتمال به نظر می‌آید که نکته مهم در کلام این دسته از مفسران این باشد که در پی مفزی برای تفسیر اول بوده‌اند، از این رو به این توجیحات پناه برده‌اند.

با توجه به برداشت‌های گوناگون تفسیری که اشاره شد، فقط تفسیر اول و دوم قابل اعتناء و بررسی است که به شکل دسته‌بندی، این مفاهیم را درباره این آیه دربر دارد:

۱. کلام خدا و مؤید کاستی تعقل در زن است که این خود، دو قسم است:
الف) یا با امتناع از تحقیر و خوارشمردن زن، در جهت بیان شخصیت واقعی زن است که زن، در تعقل ضعیف‌تر است. ب) یا در جهت نکوهش و خوار و خفیف‌شمردن شخصیت زن است، زیرا زن به واقع، کاستی عقل دارد.
۲. فقط گزارش فرهنگ و اعتقاد عرب مشرک جاهلی است و در جهت تأیید نقص تعقل زن نیست.

۱-۳. تفاسیر موافق با مفهوم نقص تعقل زن

شمار قابل توجهی از مفسران، چنین برداشتی دارند که این فراز، کلام خدا و مؤید نقص تعقل زن است. البته بر این نکته تأکید دارند که منظور، تحقیر زن نیست، بلکه بیان

حقیقتی از شخصیت زن است.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۶ زخرف با اعتراض به این باورِ مشرکان می‌نویسد: آیا هر چه پسر باشد مال شما باشد و او جز دختر نداشته باشد، چون شما از دختران خوشتان نمی‌آید و آنها را پست‌تر از پسران می‌پندارید و این پست‌تر را از خدا و جنس شریف‌تر را از خود می‌دانید؟ این حرف با اینکه فی نفسه سخنی است محال، یک نوع توهین و کفران به خدا نیز هست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹۰). ایشان ذیل آیه ۱۷، این‌گونه می‌آورد: عرب جاهلِ مشرک نه فقط دخترداری را دوست نمی‌دارد، بلکه از آن ننگ هم دارد، اما همین دختر را برای خدا می‌پسندد.

اما در مقابل، آیه ۱۸ را کلام خدا تفسیر می‌کند و نازپرودگی و ناتوانی در تعقل دختر را با استدلالی چنین تأیید می‌نماید که: «این دو صفت که برای زنان آورد، برای این است که زن بالطبع دارای عاطفه و شفقت بیشتری و تعقل ضعیف‌تری از مرد است و به عکس، مرد بالطبع دارای عواطف کمتری و تعقل بیشتری است و از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد و از تقریر حجّت و دلیل که اساسش قوه عاقله است ضعیف می‌باشد». شیخ طبرسی نیز با آوردن سخن قتاده (زن این‌گونه است که وقتی می‌خواهد به نفع خود سخن بگوید به‌خاطر ضعف ذاتی عقلی به ضرر خویش تمام می‌کند) همین مفهوم را اختیار کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۶۷).

مکارم شیرازی دو صفت علاقه شدید زن به زینت آلات و عدم قدرت کافی در هنگام مخاصمه را اولاً به غالب زنان، ثانیاً به جنبه عاطفی و حیا و شرم زن نسبت داده است. در هر صورت ایشان هم به مانند علامه طباطبایی نازپرودگی و عدم توان زن هنگام مخاصمه را با استدلال خود تأیید کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۸).

آیه الله معرفت با عبارت: «آیه ۱۸ سوره زخرف از دقیق‌ترین تعبیرها در شناخت شخصیت حقیقی زن است». تأیید می‌کند که این آیه، بیانگر نقیص حقیقی تعقل در زن است؛ هر چند که منظور تحقیر زن نیست (معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۴). ایشان ذیل بحثی با عنوان «المراه فی مجال القضاء» با نقل احادیثی با شاهد گرفتن آیه ۱۸، بر رجحان عواطف

زن بر تعقلش تأکید می‌نمایند (معرفت، ۱۴۲۳ق، صص ۱۳۶-۱۳۷).

قرشی ضمن نقل و تأیید کلام علامه طباطبایی در تفسیرش معتقد است: «ناگفته نماند: مراد تحقیر زن نیست که خداوند او را چنین آفریده است، بلکه منظور آن است که: این موجود کجا و فرزند خدا و همجنس بودن با خدا کجا؟!» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، صص ۱۷-۱۸) یعنی ایشان این آیه را مثل مرحوم علامه کلام خدا می‌دانند، ولی آفرینش این گونه زن را موجب تحقیر او نمی‌داند!

البته ایشان در قاموس قرآن، ضمن نقل کلام علامه طباطبایی این عبارت را با تردید آورده‌اند: ممکن است بگوییم: این سخن قول مشرکان است که در موقع بشارت به دختر می‌گفتند: آیا بشارت می‌دهید دختری را که... و اگر از کلام خدا باشد بیان واقع است چنان که المیزان گفته است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

صاحب التحقیق به گونه‌ای خواستند از طرفداران این برداشت که زن، نقص ذاتی به‌ویژه نقص عقلی دارد خود را خارج نماید ولی وقتی به توجیه ایشان توجه شود ایشان هم همانند کلام علامه طباطبایی، اما به نوعی دیگر، ضعف تعقل زن را، از این آیه، برداشت کردند. البته نه اینکه نقص بدانند، بلکه آن را تفاوت و تنوع در خلقت میدانند، در هر صورت ضعف تعقل را تأیید می‌کنند؛ از این رو ذیل آیه می‌گوید: «دختر به اعتقاد آنها فرزند خداست...؛ و بعد ادامه می‌دهد که: این بیان، دلیل بر نقص و عیب ذاتی زن نیست، زیرا که مراتب خلقت مختلف است و خصوصیات هر یک نیز متنوع و هر نوعی هم دارای صفات خاص خود است و صفات هر نوع برای موقعیتش و برنامه‌ها و تکالیفش کامل است. در عالم، نظم کاملی حاکم است و هر صنف و حتی هر فرد با توجه به موقعیت خودش کامل است و اگر تفاوتی هست در مقایسه با دیگری است. مرد هم برخی صفات را ندارد که زن دارد و بالعکس؛ همان گونه که این امر در مقایسه انسان با دیگر موجودات هم وجود دارد» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۱۸).

گروه دیگر از مفسران افزون بر این تفسیر، آیه مورد نظر را مؤید نکوهش شخصیت زن نیز می‌دانند و با نقل کلام امام علی علیه السلام از نهج البلاغه «إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُطُوطِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ» (خطبه ۸۰) بر اینکه آیه مذکور، کلام

الهی است و خلقت زن دارای نقایص ذاتی است تأکید می‌نمایند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶۰).

این نگاه و این استدلال را مفسرانی چون فخر رازی با واژگانی چون "ضعف تکلم، کمبود عقل و طبع کردن زن" تأیید مینمایند و با نقل سخن قتاده آن را تأکید می‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۲۴).

این کثیر با استناد به این آیه، زن را به کلی ناقص الخلقه می‌داند چه در ظاهر و چه در باطن، چه در صورت و چه در معنا؛ که معتقد است زن نقص ظاهرش را با زیورآلات می‌پوشاند. و نقص معنایی زن را در این می‌داند که در استدلال نه همّتی دارد و نه عبارتی، و جز گریه، هیچ نمی‌داند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۷، صص ۲۰۴-۲۰۵). صاحب معالم التنزیل، زن را به خاطر ضعف شخصیتی و سفاقت عقلی ناتوان در مخاصمه دانسته و با نقل سخن قتاده، آیه ۱۸ را بر این منظور تفسیر نمود (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۵۶).

این تفسیر که "این آیه کلام الهی است و این خداست که زن را ذاتاً دارای ناتوانی زبانی، کمبود عقل و کودنی طبع می‌داند" نگاه مفسران زیادی است که البته برخی سخن قتاده را نیز شاهد گرفته‌اند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، صص ۲۲۱-۲۲۲).

۲-۳. تفاسیر مخالف با مفهوم نقص تعقل زن

برخی مفسران بر این باورند که این آیه، فرهنگ عرب جاهلی را نقل می‌کند و با غلط شمردن این فرهنگ، آن را علیه آنان به شیوه جدل به کار می‌گیرد.

سیدمحمدحسین فضل‌الله پس از تفسیر آیه، به این شکل نقل می‌کند: «آیا این آیه بیانگر واقعیت شخصیت زن قرآنی است یا نشانگر نگاه عرب جاهلی؟! مسلماً توصیف زن از منظر عرب جاهلی است که با همان نگاه خود، تربیت مورد نظر خویش را بر او تحمیل می‌کرد تا زن را نازپرورده و کوتاه فکر بار آورد». در ادامه با بیان آیه ۳۵ سوره احزاب «الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ...» این گونه ادامه می‌دهد: «با ملاحظه تاریخ گذشته و زمان حال مشاهده میکنیم که زنانی در جدل و دفاع از حقوق انسانی با قوت بالا و اراده‌ای آهنین وجود داشته‌اند که این نمونه‌های ضعف ذاتی

شخصیت زن را رد می‌نماید، لذا به نظر می‌آید که مقتضیات تربیتی موجود، نقاط ضعف زنان را برجسته نموده و نقاط قوت را در آنان اهمال نموده است» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، صص ۲۲۲-۲۲۱).

محمد عزت دروزه بر این نظر است که معنای آیه ۱۸، اعتقاد قرآن کریم در باره زن خصوصاً در مورد زن مسلمان نیست، بلکه گزارش اعتقاد عرب جاهلی است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۴۹۵).

همچنین ذیل این آیه در تفسیری، ضمن تأیید کلیت امر - قوت جسمی و عقلی مردها نسبت به زن‌ها - آن را از نظر موردی و فردی رد کرده است با این سخن که زن‌هایی در عالم پدیدار گشته‌اند که به مراتب بهتر از بسیاری از مردها بوده و هستند. اما این آیه را با تأکید بر سیاق، بیان فرهنگ عرب و اعتراض باری تعالی بر آنها می‌داند و این گونه می‌گوید: «چنانچه از سیاق آیه معلوم می‌شود ذات متعال در مقام اعتراض به کفار است که اینها وقتی بشارت دختر به آنها داده می‌شد از شدت غیض روی آنها سیاه می‌گردید.... پس چرا آن فردی که به نظر شما ضعیف‌تر و پست‌تر است نسبت به خدا می‌دهید و فرد قوی‌تر را نسبت به خود» (امین، ۱۳۶۱، صص ۱۲-۱۳).

صاحب تفسیر عاملی ضمن توضیح معنای آیه، با نقل سخن قتاده، این شکلی نگاه خویش را تبیین کرد: «آیه در مقام بیان حال زن نیست، بلکه در مقام محاجه با خصم است به طریق جدل و معنایش این است: شما مشرکان که خود در باره زن چنین قایلید، پس چگونه می‌گویید که خدا ملائکه را برای خود، دختر اختیار کرده است؟ با اینکه شما آن را برای خود ننگ می‌دارید» (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۴۷۷).

۴. تبیین و تحلیل نظر مختار

آیه ۱۵ سوره زحرف «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ» با این مضمون که آن‌ها از میان بندگان برای خدای سبحان جزئی قرار دادند، درحالی که او، نزاده و زاده نشده و شبیه و مانندی هم ندارد» «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ؛ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید، ۳-۴) و خداوند در آیه بعد (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصْفَنَكُمْ بِالنَّبِيِّنَ) اعتراض

خود را اعلان می‌کند: «آیا خداوند به گمان شما دختران را برای خود برگزید و پسران را برای شما؟!» و با عبارتی دیگر اعتراض خود را ادامه می‌دهد: «اگر همان دختری را که برای خدا فرزند می‌خوانید به شما بشارت زادن آن را بدهند چهره‌تان از شدت خشم سیاه می‌شود! (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَانِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ) و در ادامه می‌فرماید: حالا این دختری را که خود از داشتنش اکراه دارید و در ناز و نعمت بزرگ شده و توان پاسخگویی به امور اجتماعی را ندارد فرزند خدا میدانید؟» (أَوْ مَنْ يُنشِئُوا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ).

در این آیات به دو نگاه عرب مشرک اشاره شده است: یکی اینکه دختر را فرزند خدا می‌دانستند و دیگر اینکه خود از داشتن دختر اکراه می‌داشتند. این موضوع که فرزند دختر را به خداوند نسبت می‌دادند در آیه ۵۷ نحل «وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ شُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» و در آیه ۲۱ نجم: «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنثَى» آمده است؛ و در آیه ۴۰ اسراء نیز بدان اشاره شد: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا» با این تفاوت که در اینجا دختران خدا از فرشتگانند و خداوند، این دیدگاه - که فرشتگان از اناث هستند - را در آیه ۱۵۰ صافات و ۱۹ زخرف مردود شمرده است.

این موضوع که از داشتن دختر، بیزار بودند نیز در آیه ۵۸ سوره نحل اشاره شد: «وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ» و براساس آیه ۵۹ سوره نحل آنچنان این بشارت او را خشمگین می‌کرد که از قوم و قبیله خویش متواری می‌شد و در بین دوراهی "نگاه داشتن دختر با ننگ یا زنده بگور کردنش" سردرگم بود.

آنچه به سیاق آیات بسیار کمک می‌کند این قسمت از آیه ۶۲ سوره نحل است که می‌فرماید: «وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ...» چیزی (دختر) را برای خداوند قرار می‌دهند که خود آن را ناپسند می‌دانند. خداوند در انتهای آیه ۵۹، نگاه آنان را از اینکه دختر، ناپسند است از بنیان رد می‌نماید: «أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ».

آنچه در پژوهش حاضر مسجّل می‌نماید این نکته است که "ناخرسندی از داشتن دختر" بنابر این علت بود که آنها دختر را نازپرورده (در لابلای زینتها پرورش یافته) و

ناتوان از تدبیر و تعقل می‌دانستند. از این رو وقتی خداوند سبحان ناپسند بودن دختر را در نگاه آنان مردود می‌داند و این‌گونه برداشت را حکم زشتی از جانب آنان می‌شناسد، چگونه ممکن است خود سخنی مانند آیه ۱۸ سوره زخرف داشته باشد؟ با فرض اینکه آیه ۱۸ سوره زخرف کلام خدا باشد که دختر چنین است و چنان! آیا در این صورت خداوند می‌تواند حکم عرب جاهلی را در باره دختر، زشت و ناپسند بداند؟ افزون بر اینکه با تساوی خلقت و شخصیت معنوی زن و مرد که فرهنگ کلی حاکم بر قرآن است سازگار نخواهد بود. برای تکمیل این ادعا چنین اشاره می‌شود که آیاتی چون نساء، ۱؛ انعام، ۹۸؛ اعراف، ۱۸۹؛ لقمان، ۲۸؛ زمر، ۶؛ روم، ۲۱؛ شوری، ۱۱ مؤید تساوی در خلقت زن و مرد و آیاتی چون آل عمران، ۱۹۵؛ نساء، ۱۲۴؛ نحل، ۹۷؛ غافر، ۴۰؛ احزاب، ۳۵؛ حجرات، ۱۳ مؤید تساوی در شخصیت معنوی زن و مرد است.

همچنین با اشاره به نمونه‌های تاریخی مثل حضرت آسیه همسر فرعون و حضرت مریم مادر حضرت عیسی علیه السلام در تعارض است. آسیه همان شخصیت عارف و بزرگواری است که در جلوگیری از قتل طفلی چون موسی علیه السلام پیشنهاد آینده‌نگرانه خویش را بیان می‌دارد و موسی علیه السلام را از مرگ حتمی حفظ می‌کند. به عبارتی دیگر آن بانویی است که لیاقت و شایستگی دریافت غیب الهی را در حفظ جان پیامبر آینده داشته است. «وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» و همسر فرعون گفت: (این کودک) روشنی چشم من و توست، او را مکشید، شاید (در آینده) ما را سودی بخشد یا او را به فرزندی گیریم و آنها (از عاقبت کار) آگاه نبودند» (قصص، ۹) آسیه از زنان تأثیرگذار در مسیر حفظ جان حضرت موسی علیه السلام به شمار می‌آید.

همچنین حضرت مریم مادر حضرت عیسی علیه السلام - که شخصیتش برای دانشیان و اندیشمندان دینی و قرآنی پوشیده نیست - شایستگی این را دارد که به شکل معجزه الهی مادر پیامبر اولوالعزم باشد. «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ؛ جز این نیست که مسیح عیسی بن مریم فرستاده خدا و کلمه

اوست که به مریم القا کرده (به واسطه کلمه «کن» او را در رحم مریم پدید آورده) و هم روحی از جانب اوست (که حیات بخش نفوس است)» (نساء، ۱۷۱) و به تعبیر قرآن این شخصیت محترم، آیت الهی است. «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً؛ و پسر مریم و مادرش را (در کیفیت ولادت و زمان نبوت و دریافت کتاب) آیه و نشانه (توحید و قدرت خود) قرار دادیم» (مؤمنون، ۵۰).

مقام این دو بانو نزد خداوند متعال از چنان ویژگی‌ای برخوردار است که خداوند سبحان آن دو را برای مؤمنین از زن و مرد به‌عنوان مثال برجسته انسان‌های خوب و صالح ذکر می‌کند (تحریم، ۱۱ و ۱۲).

قرآن کریم ملکه سبأ را با ویژگی‌هایی معرفی می‌کند که با عقل و شعور و درایت بر مردم خویش حکومت می‌کرد و وقتی با حضرت سلیمان، پیامبر الهی مواجه می‌شود می‌گوید: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و اینک با سلیمان خدای، پروردگار جهانیان، را گردن نهادم» (نمل، ۴۴) از این رو به آیین الهی او ایمان می‌آورد که ایمان او نیز نشانه درایت اوست (نمل، ۴۴-۲۲). آیا این امکان وجود دارد که این نوع مثال‌ها که به‌عنوان زنان خوب و نمونه در قرآن از آنها یاد شده است در عقل و شعور نقص داشته باشند؟ با این توضیح که قصص قرآن برای سرگرمی و تعریف سرگذشت نیست، بلکه بیان می‌شود تا نمونه‌ای برای عبرت و تعقل باشد: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ و هر گونه خبر از اخبار فرستادگان (خود) را برای تو بازگو می‌کنیم، اخباری که قلب تو را بدان ثابت و استوار سازیم، و در این سرگذشت‌ها حق به تو رسیده و پند و تذکری برای گروندگان آمده است» (هود، ۱۲۰).

نتیجه‌گیری

براساس آیه ۱۸ سوره زخرف، پنج تفسیر از منظر مفسران مطرح شد که با عدم تطابق مفهومی سه تفسیر براساس سیاق آیه، دو تفسیر اول و دوم که بیشتر قابل اعتنا بودند، مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

مهمترین نتایج حاصل از پژوهش حاضر به شرح ذیل گزارش می‌شود:

- زن و مرد از یک حقیقت و یک ذاتند و تفاوت‌های جزئی، مربوط به تفاوت وظایفشان است.
- زن در سیر حرکت معنوی و نفسانی، متفاوت از مرد نیست و از نگاه اسلام محرومیت از فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ندارد.
- با وجود نمونه‌های قرآنی چون حضرت آسیه، حضرت مریم و... و نیز با استناد به آیه ۱۹۵ آل عمران و آیه ۳۵ احزاب، نگاه جنسیتی به زن و مرد نگاه درجه دوم است.
- مقایسه زن و مرد در نظام آفرینش و برتر دانستن یکی بر دیگری نابجا و بی‌مورد است.
- زن اگر براساس احکام الهی به اندازه مرد اجازه حضور در امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی داشته باشد رشد، توانایی و قدرت او از مرد کمتر نخواهد بود؛ از این رو خدایی که بر تساوی خلقت و شخصیت معنوی زن و مرد تأکید دارد و نمونه‌هایی از زنان تاریخ را که دارای معنویت، درایت و تدبیر بودند - مانند حضرت آسیه، حضرت مریم و ملکه قوم سبأ - معرفی می‌نماید و حکم عرب جاهلی را در باره دختر زشت و ناپسند می‌داند، زن را در عقل، شعور و تدبیر ناقص خلق نکرده است و او را کمتر و پایین‌تر از مرد نمی‌داند.
- آنچه تأکید آن ضروری می‌نماید این است که اگر نگاه برخی پذیرفته باشد که به واقع، زن به خاطر عواطف بالا در تعقل ناتوان‌تر است، این آیه با توجه به سیاق و مباحث مطروحه، در پی تأیید این دیدگاه نیست.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه، (للصبي صالح). (۱۴۱۴ق). قم: هجرت.
۱. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۱۳)، محقق: علی عبدالباری عطیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم النفسیر. تحقیق: عبدالرزاق المهدي (ج ۴). بیروت: دارالکتب العربی.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر (ج ۲۵). بی جا: بی نا.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: محمد حسین شمس الدین (ج ۷). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (ج ۱۲)، چاپ سوم، محقق و مصحح: جمال الدین میر دامادی. بیروت: دارالفکر.
۶. اسماعیلی زاده، عباس. (۱۳۸۲). زن و روشن بینی در مقام مخاصمه؛ تأملی در آیه ۱۸ سوره زخرف، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، ۹(۳۵)، صص ۲۲۶-۲۴۱.
۷. امین (بانو اصفهانی)، سیده نصرت. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن (ج ۱۳). تهران: نهضت زنان مسلمان.
۸. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. تحقیق: عبدالرزاق المهدي (ج ۴). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳). تفسیر اثنا عشری (ج ۱۱). تهران: انتشارات میقات.

۱۱. حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان (ج ۱۵)، محقق: محمد باقر بهبودی. تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۲. حکیمی، محمد. (۱۳۹۰) زن در فرهنگ اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۳. خطیب، عبدالکریم. (بی تا). التفسیر القرآنی للقرآن (ج ۱۳). بی جا: بی نا.
۱۴. دروزه، محمد عزت. (۱۳۸۳ق). التفسیر الحدیث (ج ۴). قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۵. رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱۷)، محققان: محمدجعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۶. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج (ج ۲۵)، چاپ دوم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۱۹. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۰. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۱. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (ج ۵، چاپ هفدهم). بیروت: دارالشروق.
۲۲. سید کریمی حسینی، سید عباس. (۱۳۸۲). تفسیر علین. قم: انتشارات اسوه.
۲۳. شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی (ج ۴، محقق: میر جلال الدین حسینی ارموی). تهران: دفتر نشر داد.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸، ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (با مقدمه: محمد جواد بلاغی) (ج ۹). تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۹، محقق: احمد قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
۲۸. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). تفسیر عاملی (ج ۷، محقق: علی اکبر غفاری). تهران: انتشارات صدوق.
۲۹. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (ج ۲۰، چاپ دوم). بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تحقیق: حسین اعلمی. (ج ۴، چاپ دوم). تهران: انتشارات الصدر.
۳۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور (ج ۱۰، چاپ یازدهم). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۲. قرشی بنایی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث (ج ۲، چاپ سوم). تهران: بنیاد بعثت.
۳۳. قرشی بنایی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۲، چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۱۶). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. کاشانی، ملافتح الله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر (ج ۶). قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۶. کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۸). تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن. قم: موسسه التمهید.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۲۱). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار. تحقیق: علی اصغر حکمت (ج ۹، چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۴۲. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). اسلام و زن. تهران: انتشارات حکمت.

References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balagha. (Salih, S., Ed.). (1993). Qom: Hijrat. [In Arabic]

1. 'Ameli, I. (1981). *Tafsir 'Amili* (Vol. 7, 'A. A. Ghafari, Ed.). Tehran: Saduq Publications. [In Persian]
2. Al-Baghawi, H. b. M. (1999). *Ma'alim al-tanzil fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 4, 'A. al-Mahdi, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
3. Al-Khatib, 'A. (n.d.). *Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an* (Vol. 13).
4. Al-Qurtubi, M. b. A. (1985). *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an* (Vol. 16). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
5. Al-Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 9, Introduction by M. J. Balaghi). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
6. Al-Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 9, A. Qasir 'Amili, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
7. Alusi, S. M. (1994). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Vol. 13, 'A. A. Atiyah, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
8. Al-Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil* (Vol. 4, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
9. Amin (Banu Isfahani), S. N. (1982). *Makhzan al-'irfan dar tafsir Qur'an* (Vol. 13). Tehran: Muslim Women Association. [In Persian]
10. Darwaza, M. 'I. (1963). *Al-Tafsir al-hadith* (Vol. 4). Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah. [In Arabic]
11. Esmaeilizadeh, A. (2003). Woman and enlightenment in the context of debate: A reflection on verse 18 of Surah al-Zukhruf. *Quranic Researches*, 9(35), 226–241. [In Persian]
12. Fakhr al-Razi, M. b. 'U. (1999). *Mafatih al-ghayb* (Vol. 27, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

13. Fazlollah, S. M. H. (1998). *Tafsir min wahi al-Qur'an* (Vol. 20, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Milak lil-Tiba'ah wa al-Nashr. [In Arabic]
14. Feyz Kashani, M. M. (1994). *Tafsir al-Safi* (Vol. 4, 2nd ed., H. A'lami, Ed.). Tehran: Al-Sadr Publications. [In Persian]
15. Hakimi, M. (2011). *Women in Islamic culture*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
16. Hosseini Hamedani, S. M. (1983). *Anwar-e derakhshan* (Vol. 15, M. B. Behbudi, Ed.). Tehran: Lotfi Bookstore. [In Persian]
17. Hosseini Shah Abdolazimi, H. (1984). *Tafsir Ithna-'Ashari* (Vol. 11). Tehran: Miqat Publications. [In Persian]
18. Ibn 'Ashur, M. b. T. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanwir* (Vol. 25).
19. Ibn al-Jawzi, A. R. b. 'Ali. (2001). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir* (Vol. 4, 'A. al-Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
20. Ibn Kathir al-Dimashqi, I. b. 'U. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Vol. 7, M. H. Shams al-Din, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
21. Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vol. 12, 3rd ed., J. Mir Damadi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
22. Kashani, M. F. (1957). *Tafsir Minhaj al-Sadiqin fi ilzam al-mukhalifin* (Vol. 8). Tehran: Muhammad Hasan 'Ilmi Bookstore. [In Persian]
23. Kashani, M. F. (2002). *Zubdat al-tafasir* (Vol. 6). Qom: Islamic Knowledge Foundation. [In Persian]
24. Ma'rifat, M. H. (2002). *Shubihat wa rudud hawl al-Qur'an*. Qom: Mu'assasat al-Tamhid. [In Arabic]
25. Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemuneh* (Vol. 21). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
26. Meybodi, R. (1992). *Kashf al-asrar wa 'iddat al-abrar* (Vol. 9, 5th ed., 'A. A. Hikmat, Ed.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

27. Mostafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim* (Vol. 12). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
28. Motahhari, M. (1991). *Majmu'eh-ye athar*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
29. Nasr, S. H. (2006). *Islam and Women*. Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
30. Qara'ati, M. (2004). *Tafsir-i Nur* (Vol. 10, 11th ed.). Tehran: The Cultural Center of Lessons from the Qur'an. [In Persian]
31. Qarashi-Bana'i, S. 'A. (1991). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 2, 6th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
32. Qarashi-Bana'i, S. 'A. (1998). *Tafsir Ahsan al-Hadith* (Vol. 2, 3rd ed.). Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
33. Raghib Isfahani, H. (1991). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
34. Razi, A. (1987). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 17, M. J. Yahaqi & M. M. Naseh, Eds.). Mashhad: Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi. [In Persian]
35. Sabzevari-Najafi, M. (1998). *Irshad al-adhhan ila tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
36. Sayyid Karimi Hosseini, S. A. (2003). *Tafsir 'Aliyin*. Qom: Oswah Publications. [In Persian]
37. Sayyid Qutb b. I. Shazeli. (1991). *Fi zilal al-Qur'an* (Vol. 5, 17th ed.). Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
38. Sharif Lahiji, M. (1994). *Tafsir Sharif Lahiji* (Vol. 4, M. J. H. Armu'i, Ed.). Tehran: Dad Publications Office. [In Persian]
39. Tabataba'i, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 18-19). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]

40. Tayyib, S. 'A. (1999). *Atiyab al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 12, 2nd ed.). Tehran: Islam Publications. [In Persian]
41. Tha'labi Neishaburi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-bayan 'an tafsir al-Qur'an* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
42. Zuhayli, W. b. M. (1997). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqidah wa al-shari'ah wa al-manhaj* (Vol. 25, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]



An Analysis of the Phrase "Fi Qulubihim Marad" in the Holy Quran

Abbas Mosallaeipour¹

Zinat al-Sadat Madani²

Received: 2024/01/23 • Revised: 2024/12/08 • Accepted: 2025/01/25 • Published online: 2025/03/10



Abstract

In contrast to true believers, the Holy Quran mentions various groups such as polytheists, disbelievers, the People of the Book (Jews, Christians, and Magians), and hypocrites. Among these groups, the Quran refers to those described as having "*fi qulubihim marad*" (a disease in their hearts). This phrase appears in 11 verses—8 times with the relative pronoun "*alladhina*", twice without it, and once as "*alladhi fi qalbihi marad*". In some instances, the Quran places this group alongside the hypocrites and attributes similar traits to both. This usage has led some commentators to consider them identical to hypocrites. However, despite certain similarities, these two groups are distinct. The phrase "*fi qulubihim marad*" appears in both Meccan and Medinan surahs but is more frequently found in the latter. This descriptive-analytical study examines the precise characteristics of those referred to as "*fi qulubihim marad*", based on Quranic verses and the views of commentators. The study clarifies that this group is separate from the hypocrites, although they share some traits. However, their motives and objectives differ. Three

1. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Email: amusallai@isu.ac.ir.

2. Ph.D. Student, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author).

Email: zs.madani@isu.ac.ir

* Mosallaeipour, A. & Madani, Z. (2024). An Analysis of the Phrase "Fi Qulubihim Marad" in the Holy Quran. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(20), pp.154-186.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.68409.1284>

main perspectives exist among Quranic commentators regarding this phrase: 1. It refers to hypocrites and is simply another expression for them. 2. These individuals belong to the category of hypocrites, but the severity of hypocrisy varies between them and full-fledged hypocrites. 3. These individuals are not hypocrites but rather weak in faith and wavering in their belief. The third view, which sees them as weak believers rather than hypocrites, appears to be the most substantiated.

Keywords

"Fi qulubihim marad," hypocrites, weak faith, disease, deviation.

تحليل عبارة (في قلوبهم مَرَض) في القرآن الكريم

عباس مصلائي بور^١ زينة السادات مدني^٢

تاريخ الإستمالة: ٢٠٢٤/٠١/٢٣ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١٢/٠٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٥ • تاريخ الإصدار:

٢٠٢٥/٠٣/١٠



الملخص

يذكر القرآن الكريم فرقاً مثل المشركين والكفار وأهل الكتاب (اليهود والنصارى والمجوس) والمنافقين وغيرهم، في مقابل المؤمنين الحقيقيين. ومن هذه الفئات التي ذكرها القرآن الكريم "الذين في قلوبهم مرض". وقد وردت هذه العبارة في ١١ آية والتي ورد ذكرها في ٨ آيات مصحوبة باسم الموصول "الَّذِينَ" وفي آيتين بدون اسم الموصول "الَّذِينَ"، وفي آية واحدة وردت ذكره بصيغة "الذي في قلبه مرض". وفي بعض الآيات يستخدم القرآن الكريم أصحاب القلوب المريضة إلى جانب المنافقين ويتصف كلا الفريقين بصفات معينة. وقد أدى هذا الاستخدام ببعض المفسرين إلى اعتبار هذه الفئة هي نفس المنافقين، مع أن هاتين الفئتين، وإن تشابهتا، إلا أنهما مختلفتان. وقد وردت عبارة (في قلوبهم مرض) في السور المكية والمدنية، إلا أن تكرارها في السور المدنية أكثر. وفي هذه المقالة التي اتبعت المنهج الوصفي التحليلي، تم التعرف على الخصائص الدقيقة لأصحاب القلوب المريضة استناداً إلى آيات القرآن الكريم وآراء المفسرين، كما تم توضيح أن هذه الفئة هي فئة منفصلة عن المنافقين وعلى الرغم من أنهما يشتركان في

١٥٨

مُطالعة القرآن

سال تسنيم، شماره دوم، تابستان ١٤٠٣ (پیاپی ٣٠)

١. أستاذ مشارك. قسم علوم القرآن والحديث. جامعة الإمام الصادق (عليه السلام). طهران. إيران.

amusallai@isu.ac.ir

٢. طالبة دكتوراه، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام). طهران. إيران. (المؤلف المسؤول). zs.madani@isu.ac.ir

* مصلائي بور، عباس؛ السادات مدني، زينة. (٢٠٢٤م). تحليل عبارة (في قلوبهم مَرَض) في القرآن الكريم، الفصلية العلمية - الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (٢٠)، صص ١٥٤-١٨٦.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68409.1284>

بعض الخصائص، إلا أن دوافعهما وأهدافهما مختلفة. هناك ثلاثة أقوال بين المفسرين في معنى هذه العبارة: الأول: أن هذه العبارة تشير إلى المنافقين، وهي في الحقيقة تفسير آخر للمنافقين. الثاني: أن هؤلاء من جماعة المنافقين، مع فارق أن شدة النفاق بينهم وبين المنافقين مختلفة. الثالث: أن هؤلاء ليسوا منافقين، بل هم مسلمون ضعفاء الإيمان. والراجح هو هذا الرأي الثالث.

الكلمات الرئيسية

في قلوبهم مرض، المنافق، ضعيف الإيمان، المرض، الزيف.

واکاوی عبارت «فی قلوبهم مرض» در قرآن کریم

عباس مصلائی پور^۱ زینت السادات مدنی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶ • تاریخ آنلاین:

۱۴۰۳/۱۲/۲۰



چکیده

قرآن کریم در مقابل مؤمنان واقعی از گروه‌هایی مانند مشرکان، کافران، اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و مجوسی‌ان)، منافقان و... نام می‌برد. یکی از این گروه‌ها که قرآن از آنها یاد می‌کند کسانی‌اند که «فی قلوبهم مرض» (بیماردلان) هستند. این عبارت در ۱۱ آیه به کار رفته است که در ۸ مورد همراه با موصول «الذین» است و ۲ مورد بدون اسم موصول «الذین» است و در یک آیه به شکل «الذی فی قلبه مرض» آمده است. در بعضی از موارد، قرآن این گروه را در کنار منافقان به کار می‌برد و صفاتی را به هر دو گروه نسبت می‌دهد. همین کاربرد موجب شده که برخی مفسران، این گروه را همان منافقان بدانند، در حالی که این دو گروه در عین حال که اشتراکاتی دارند، از یکدیگر متفاوت هستند. عبارت «فی قلوبهم مرض» هم در سوره‌های مکی و هم در سوره‌های مدنی کاربرد دارد، اما بیشتر در سوره‌های مدنی دیده می‌شود. در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته، مشخصه‌های دقیق بیماردلان براساس آیات قرآن و نظرات مفسران، شناسایی می‌شود، و نیز روشن می‌شود این گروه، گروهی جدا از منافقان هستند؛ اگرچه در برخی صفات با آن‌ها مشترک هستند، اما انگیزه و اهداف

۱۶۰

مطالعات قرآنی

سال ششم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۳ (پیاپی ۲۰)

1. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام.

2. دانشجوی دکتری، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

* مصلائی پور، عباس؛ مدنی، زینت السادات. (۱۴۰۳). واکاوی عبارت «فی قلوبهم مرض» در قرآن کریم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۲۰)، صص ۱۵۴-۱۸۶.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.68409.1284>

آن‌ها متفاوت است. در مورد این عبارت، سه دیدگاه در میان مفسران وجود دارد. یک. این عبارت به منافقان اشاره دارد و تعبیر دیگری از منافقان است؛ دو. این افراد جزء دسته منافقان هستند با این تفاوت که شدت نفاق میان آنها و منافقان متفاوت است؛ سه. این افراد منافق نیستند و در واقع مسلمانان ضعیف‌الایمان و سست‌ایمان هستند. دیدگاه راجح همین دیدگاه سوم است.

کلیدواژه‌ها

فی قلوبهم مرض، منافق، سست‌ایمان، مرض، زیغ.

مقدمه و بیان مسئله

قرآن کریم در مقابل مسلمانان و مؤمنان واقعی از گروه‌هایی مانند مشرکان، کافران، اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و مجوسیان)، منافقان و بیماردلان (فی قلوبهم مرض) نام می‌برد. از این چند دسته گروه که در مقابل مؤمنان واقعی قرار دارند، دو گروه منافقان و بیماردلان مورد بحث است که آیا یک گروه هستند یا دو گروه؟ در این نوشتار این موضوع بررسی می‌شود.

نفاق و مشتقات آن ۳۷ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در برخی آیات قرآن به گروهی با عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» اشاره شده است و در سه مورد از این گروه در کنار منافقان یاد شده است. بی‌شک مفهوم منافق با مفهوم عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» متفاوت است؛ اما آیا مصداق این دو یکسان است؟ یعنی این گروه همان منافقان هستند یا با آنها تفاوت دارند؟ آیا مصداق بیماردلان و منافقان واحد است یا همان‌طور که مفهوم منافق و بیماردل متفاوت است، مصداق آنها نیز متفاوت است؟ به بیان دیگر، آیا میان این دو مفهوم تساوی است، یا عام خاص مطلق یا عام و خاص من وجه است؟ با توجه به خطری که منافقان برای جامعه اسلامی دارند، در صورتی که مشخص شود این دسته جزو گروه منافقان هستند، ضروری است که صفات دقیق و کامل ایشان شناسایی شده و امکان برخورد و مبارزه با آنها فراهم شود.

عبارت «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» در ۱۱ آیه به کار رفته است که در ۸ مورد همراه با موصول «الذین» است و ۲ مورد بدون اسم موصول «الذین» است (بقره، ۱۰؛ نور، ۵۰) و در یک آیه به شکل «الذی فی قلبه مرض» آمده است (احزاب، ۳۲) و در سه آیه از بیماردلان در کنار منافقان یاد شده است (انفال، ۴۹؛ احزاب، ۱۲، ۶۰) و در یک مورد بیماردلان در کنار کافران قرار گرفته‌اند (مدثر، ۳۱) و در یک مورد در کنار قسی‌القلبها قرار گرفته‌اند (حج، ۵۳) و در یک مورد نیز در کنار شایعه‌پراکنان در مدینه آمده‌اند (احزاب، ۶۰).

۱. پیشینه

کتابی با عنوان الذین فی قلوبهم مرض فی نظر المفسرین (قرنه الجزائری، عبدالباقی، ۱۳۸۵) که به زبان عربی است به این موضوع پرداخته است. مقاله‌ای با عنوان «بازیابی مصادیق الذین فی قلوبهم مرض در قرآن کریم» (اسماعیل‌زاده، آجیلیان مافوق، ۱۳۸۹) به تفاوت میان «الذین فی قلوبهم مرض» و «فی قلوبهم مرض» بدون اسم موصول اشاره کرده و نظرات علامه طباطبایی را نقد کرده است. مقاله دیگری با عنوان «بررسی تطبیقی معنای منافق و بیمار دل در قرآن کریم» (فیروزیان، نصیری، نوروزی، ۱۳۹۹) تألیف شده که هدف آن مقایسه میان منافق و بیمار دل است. مقاله‌هایی نیز وجود دارند که در بخشی از آنها به این موضوع پرداخته شده است؛ مانند مقاله «دلالت‌های تربیتی معناشناسی قلب در قرآن کریم» (دلبری، ۱۳۹۵) و مقاله «معناشناسی واژه مرض در قرآن بر پایه روابط هم‌نشینی» (ریاحی‌مهر، ابراهیمی، درستی، ۱۳۹۷) که به روش معناشناسی ایزوتسو از راه هم‌نشینی و جانشینی به بررسی معنای این واژه پرداخته است.

۱۶۳

مطالعات قرآنی

واکاوی عبارت «فی قلوبهم مرض» در قرآن کریم

جنبه نوآوری تحقیق حاضر در این است که افزون بر پرداختن به عبارت «فی قلوبهم مرض» و بررسی دقیق صفات بیمار دلان با توجه به نظرات مفسران، اولاً ارتباط احتمالی واژه مرض با زیغ بررسی شده است و ثانیاً به بررسی معنای واژه قلب در قرآن نیز پرداخته شده است. در هیچ کدام از تحقیقات انجام شده، به خصوصیات و ویژگی‌های بیمار دلان به‌طور دقیق پرداخته نشده است و بیشتر تحقیقات در پی قیاس بیمار دلان با منافقان بوده‌اند؛ در حالی که در تحقیق حاضر، ویژگی‌های بیمار دلان به‌طور دقیق بررسی و آرای برخی مفسران بیان شده است.

۲. مفاهیم

۲-۱. واژه مرض

مرض، بیماری و خلاف سلامت است. اصل مرض نقصان است (ابن منظور، ۱۳۶۹ق، ج ۷، صص ۲۳۲-۲۳۷). نیز به خارج شدن حالت مزاج انسان از اعتدال مرض می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۵). مرض و بیماری هم در بدن است و هم در دین، همان‌طور که

سلامت هم در دین است و هم در بدن (ابن منظور، ۱۳۶۹ق، ج ۷، ص ۲۳۲)؛ از این رو راغب اصفهانی می‌گوید مرض دو گونه است: اول مرض جسمی و دوم رذیلت‌هایی مانند جهل، ترس، بخل، نفاق و مانند چنین رذیلت‌های اخلاقی که مرض روحی می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۵).

برخی لغویان گفته‌اند: مرض هر چیزی است که از حد اعتدال و سلامتی آن خارج شود، مانند بیماری، نفاق، شک، ضعف، نقصان و مانند آنها (شرتوتی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۹۲). گفتنی است که بیماری دو نوع است: مزمن و غیرمزمن. نوع اول پرهیز ندارد و سرانجامش هلاکت است، اما نوع دوم قابل درمان است.

۲-۲. واژه زیغ

واژه «زیغ» در لغت به معنای انحراف از راه راست و مستقیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۷)، شک و تردید (شرتوتی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۷۸)، ریب و میل از حق به باطل (برهان، ۱۳۸۰، ص ۴۷۱) است.

در معنای لغوی واژه زیغ اکثر لغت‌شناسان مفاهیم مرادف زیغ را ضلالت، غوایت و میل دانسته‌اند؛ اما برخی به معنای شک و تردید و ریب نیز اشاره داشته‌اند.

۲-۲-۱. ارتباط زیغ و مرض

زیغ نوعی بیماری روانی و عقلی است که نظام ادراکات عقلی انسان را دچار اختلال می‌کند و کسی که مبتلا به این بیماری است نمی‌تواند به ندای عقل پاسخ مثبت دهد. این بیماری موجب می‌شود که بیمار از راهی که عقل آن را درست می‌داند، منحرف شود و به راهی نادرست رود. بیماری زیغ در نتیجه تکرار پاسخ‌های منفی به ندای عقل به وجود می‌آید. وقتی انسان از راهی که عقل آن را درست می‌داند، منحرف شد و کاری را که عقل آن را نادرست می‌داند، انجام داد و این عمل خلاف عقل را به دفعات تکرار کرد، انحراف از راستی و درستی، به تدریج، عادت او می‌شود و ضمیمه وجود او می‌شود، به گونه‌ای که دیگر به سختی می‌تواند به راه راست برود و گاهی هرگز

نمی‌تواند به راه راست برود و در مسیری که عقل آن را صحیح می‌داند قدم بردارد. این جاست که قلب و فکر انسان به بیماری زیغ و انحراف مبتلا شده است. «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف، ۵).

مرض عبارت است از خارج شدن از اعتدالی که ویژه انسان است. اگر جسم و قوای جسمانی انسان از مرز اعتدال خارج شود، انسان مریض است. چنین است اگر روح و قوای عقلانی انسان از مرز اعتدال بیرون رود. بیماری روح و عقل، از خطرناک‌ترین بیماری‌های جسم نیز به مراتب خطرناک‌تر و زیانبارتر است. انحراف عملی انسان از راه حق سبب می‌شود که قلب و عقل انسان به بیماری زیغ و انحراف مبتلا شود. به عبارت دیگر انحراف ظاهری در عمق‌اندیشه و جان انسان اثر می‌کند و موجب انحراف باطنی می‌شود؛ بنابراین مرض نتیجه زیغ است. ابتدا انسان منحرف دچار زیغ می‌شود و سپس قلبش مریض می‌شود.

امام علی علیه السلام در تبیین مراتب مصائب و رنج‌ها و بلاها و خطرهایی که بر سر راه انسان قرار گرفته است و او را تهدید می‌کند می‌فرماید: «أَنَّ مِنَ الْبَلَاءِ الْفَاقَةَ، وَ أَشَدُّ مِنْ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْبَدَنِ، وَ أَشَدُّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ؛ یکی از بلاها فقر است، و سخت‌تر از آن بیماری جسم، و سخت‌تر از آن بیماری قلب و جان است» (شریف‌الرضی، ۱۳۷۸، حکمت ۳۸۸).

۲-۲-۲. کاربرد قرآنی واژه‌های مرض و زیغ

مشتقات واژه مرض در ۲۴ آیه قرآن به کار رفته است. ۱۳ مورد به صورت مصدر سماعی "مرض" (بقره، ۱۰؛ مائده، ۵۲؛ انفال، ۴۲؛ توبه، ۱۲۵؛ حج، ۵۳؛ نور، ۵۰؛ احزاب، ۱۲ و ۳۲ و ۶۰؛ محمد، ۲۰ و ۲۹؛ مدثر، ۳۱). یک مرتبه در قالب فعل ماضی "مرضت" (شعراء، ۸۰)، پنج بار به صورت "مرضی" (توبه، ۹۱؛ نساء، ۴۳ و ۱۰۲؛ مائده، ۶؛ مزمل، ۲۰)، پنج مرتبه به صورت "مريض" (بقره، ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۱۹۶؛ نور، ۶۱؛ فتح، ۱۷).

ماده «مرض» ۱۲ مرتبه همراه کلمه «قلب» در قالب «فی قلوبهم مرض» و «فی قلبه مرض» هم‌نشین است. این کلمه در کاربرد قرآنی «قلب مریض» در مقابل کلمه «قلب

«سلیم» قرار گرفته است (شعراء، ۸۹؛ صافات، ۸۴). سلیم از ریشه سلم به معنای دور بودن از آفت درونی و بیرونی است. منظور از قلب سلیم، قلبی است که از هر نوع بیماری اخلاقی و اعتقادی مانند شرک، شک، فساد، معاصی و حب دنیا پاک است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۰۵).

افعال و صفات دیگری نیز همراه با کلمه قلب در قرآن به کار رفته است. افعالی که به قلب نسبت داده شده عبارتند از: اطمینان و ارتیاب (رعد، ۲۸؛ بقره، ۲۶۰؛ آل عمران، ۱۲۶؛ انفال، ۱۰؛ مانده، ۱۱۳؛ توبه، ۴۵)، آثم بودن (بقره، ۲۸۳)، ایمان (مانده، ۴۱؛ حجرات، ۱۴)، تعقل (حج، ۴۶)، رؤیت که هم نشین فواد شده و به قلب نسبت داده می شود (نجم، ۱۱، ۱۲)، شرب (بقره، ۹۳)، فقه و علم (انعام، ۲۵؛ اعراف، ۱۷۹؛ توبه، ۸۷، ۹۳؛ منافقون، ۳)، کسب (بقره، ۲۲۵).

صفاتی که به قلب نسبت داده می شوند از این قرارند: تقوا (حج، ۳۲؛ حجرات، ۳)، کنان (انعام، ۲۵؛ کهف، ۵۷؛ فصلت، ۵)؛ رین (مطففین، ۱۳ و ۱۴)، زیغ (آل عمران، ۷، ۸؛ صف، ۵)، زینت (حجرات، ۷)، قسوه (بقره، ۷۴)، قفل (محمد، ۲۴)، غلف (بقره، ۸۶؛ نساء، ۱۵۵)، غلظت (آل عمران، ۱۵۹)، طبع و ختم (بقره، ۷ و ۸؛ نساء، ۱۵۵؛ توبه، ۹۳؛ منافقون، ۳؛ توبه، ۹۳؛ اعراف، ۱۰۰؛ نحل، ۱۰۸)، لهُو (انبیاء، ۲، ۳).

کلمه زیغ به صورت مصدر فقهط در آیه ۷ آل عمران به کار رفته است. مشتقات این کلمه در آیات قرآن کریم مشاهده می شوند (توبه، ۱۱۷؛ صف، ۵؛ آل عمران، ۸؛ نجم، ۱۷؛ احزاب، ۱۰؛ ص ۶۳).

۲-۳. واژه «نفاق»

بیشتر لغویون واژه «نفاق» را مشتق از «نافقاء» می دانند؛ چون نافقا بر اظهار چیزی و اختفای چیز دیگر دلالت دارد و به معنای یکی از سوراخ‌های لانه موش صحرايي است که آن را برای روز فرار پنهان می کند و هنگام خطر با یک ضربه سر، آن لایه نازک را تخریب می کند و از آن خارج می شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۷؛ ابن منظور، ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۳۵۹). وجه تسمیه منافق از «نقق» به معنی نقب است که از راهی به دین وارد می شود و از راه دیگری خارج می شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۹). بر این اساس،

نفاق یعنی به دلیلی دین را پذیرفتن و داخل شدن در دین و از راه دیگر از آن بیرون رفتن.

۲-۴. واژه قلب

قلب در اصطلاح قرآن، مبدأ خواست‌ها، محرک اعضاء، درک، احساس و آلات حرکت است. قلب، این دستگاه‌ها را به اهتزاز در می‌آورد و هماهنگ می‌سازد تا خواسته او را بررسی نمایند و به مرحله اجرا رسانند. این فاعل، ضمن ایجاد حرکت در قوای درونی و بیرونی به تناسب خود نیز دچار حرکت می‌شود و در این حرکت، خود را تحقق می‌بخشد. این همان است که قرآن بیش از هر چیز، اراده و تفکر و تصمیم را به آن نسبت می‌دهد و کارکرد درست آن را مبتنی بر رفتارهای صحیح می‌داند. آن را ظرف علوم و نگرش‌ها (اعم از ایمان و ...) می‌نامد (دلبری، ۱۳۹۵، ص ۱۰۵).

منظور از قلب در قرآن همان لطیفه الهی یعنی روح است، نه عضو گرداننده خون در بدن. سلامت و بیماری قلب جسمانی در محدوده دانش پزشکی است و ربطی به سلامت و بیماری قلب روحانی ندارد. ممکن است انسان از سلامتی کامل قلب برخوردار باشد، اما نتواند نگاه خود را در برابر نامحرم مهار کند و در نتیجه قلب روحانی او بیمار باشد؛ همچنین کسی که گرایش‌های ناروای سیاسی دارد، بیمار دل است، گرچه از نظر پزشکی قلب صنوبری سالمی داشته باشد. بشر عادی بسیاری از بیماری‌های قلب روحانی را بیماری نمی‌داند، ولی قرآن آن‌ها را بیماری می‌داند و می‌فرماید: «فی قلوبهم مرض»، چون اگر قرآن بیماری را به مردم نشناساند، مردم دیگر در پی درمان آن‌ها نخواهند رفت؛ به همین مناسبت قرآن در جاهای مختلف به بیماری قلب اشاره می‌کند، زیرا براساس آیه ۸۲ سوره اسراء، قرآن کتاب شفا است. قرآن شفاست نه دوا. شفا اثرش قطعی است.

۳. ویژگی‌های بیمار دلان

۳-۱. رشد سرطان‌گونه بیماری دل

انسان‌ها از نظر قرآن کریم سه دسته‌اند: ۱. مؤمنان عادل که زنده‌اند و قلبی سلیم دارند؛

۲. مؤمنان ضعیف الایمان و تبهکار که زنده‌اند، ولی بیمار شدند؛ ۳. کافران و منافقان که مرده‌اند یا بیماری حاد و مزمن دارند. بنابر آیه ۳ سوره منافقون بر دل‌های منافقان مهر نهاده شده و حقایق را درک نمی‌کنند، که در نتیجه در حکم مرده‌اند، چون قلبشان به‌مثابه مرده‌است، از آن هیچ بهره‌ای نمی‌برند و چون دل‌هایشان به‌طور حاد بیمار است، درد و عفونت آن گریبانگیرشان است؛ زیرا مرده محض، عذاب دنیا را احساس نمی‌کند.

منافقان در مرگ و بیماری دل با کافران، سرنوشت یکسانی دارند: «إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا» (نساء، ۱۴۰). سر آن که گفته می‌شود دل‌هایشان در عین مردگی، بیمار است، مضاعف بودن بیماری آنهاست، که بخشی بر اثر تبهکاری‌های قبلی پدید آمده، و بعضی به‌عنوان کیفر، بر آن افزوده شده است؛ از این رو چنین قلب محتضری در حکم مرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۲۶۵).

داستان منافق، به لاشه و مرداری بد بو می‌ماند که در مخزن آبی افتاده باشد، هرچه آب در آن بیشتر وارد شود، فسادش بیشتر شده و بوی نامطبوع و آلودگی آن افزایش می‌یابد. نفاق، همچون مرداری است که اگر در روح و دل انسان باقی بماند، هر آیه و حکمی که از طرف خداوند نازل شود، به‌جای تسلیم‌شدن در برابر آن، دست به تظاهر و ریاکاری می‌زند و یک گام بر نفاق خود می‌افزاید. این روح مریض، تمام افکار و اعمال او را، ریاکارانه و منافقانه می‌کند و این نوعی افزایش بیماری است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۸).

درباره آیه ۱۰ سوره بقره، اکثر قریب به اتفاق مفسران عبارت «فی قلوبهم مرض» را در مورد منافقان می‌دانند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۷۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۵).

۳-۲. طرح دوستی بیمار دلان با دشمنان اسلام

در شأن نزول آیه ۵۲ سوره مائده (فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ) بسیاری از مفسران نقل کرده‌اند که پس از جنگ بدر،

عبادة بن صامت خزرجی به پیامبر عرض کرد: من هم‌پیمانی از یهود دارم که از نظر عدد زیاد و از نظر قدرت نیرومندند، اکنون که آنها ما را تهدید به جنگ می‌کنند و حساب مسلمانان از غیرمسلمانان جدا شده، من از دوستی و هم‌پیمانی با آنان براءت می‌جویم، هم‌پیمان من فقط خدا و پیامبر او است، عبدالله بن ابی گفت: ولی من از هم‌پیمانی با یهود براءت نمی‌جویم، زیرا از حوادث مشکل می‌ترسم و به آنها نیازمندم، پیامبر به او فرمود: آنچه در مورد دوستی با یهود بر عبادت می‌ترسیدم، بر تو نیز می‌ترسم (و خطر این دوستی و هم‌پیمانی برای تو از او بیشتر است) عبدالله گفت: چون چنین است من هم می‌پذیرم و با آنها قطع رابطه می‌کنم، آیات ۵۱ و ۵۲ سوره مائده نازل شد و مسلمانان را از هم‌پیمانی با یهود و نصاری بر حذر داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۱۰).

با توجه به سیاق آیات یادشده اکثر مفسران، مصداق بیماردلان در این آیه را همان منافقان می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۱۲).

علامه طباطبایی معتقد است که سوره مائده در حجة الوداع و پس از فتح مکه نازل شده است یا اینکه آیات ۵۱ تا ۵۴ این سوره قبل از فتح مکه و قبل از نزول همه سوره نازل شده و اجزای این آیات به یکدیگر متصل، اما بریده از آیات قبل و بعد است. روایات تقریباً گویای این است که جمله «نَحْشَى أَنْ تُصَيِّبَنَا دَائِرَةٌ» (مائده، ۵۲) را منافقان بر زبان آوردند، درحالی که ایشان آن را نفی می‌کند. آیه شریفه ناظر به منافقین اصطلاحی نیست، بلکه آنها افرادی از مؤمنین هستند. یعنی این افراد جزء منافقینی که در دل کافر و در ظاهر مسلمانند نیستند، بلکه نفاق این افراد به این دلیل است که در دل دشمن خداوند و مسلمانان را به دوستی گرفتند. در نتیجه، از نظر ایشان «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (مائده، ۵۲) گروهی از خود مسلمانان هستند.

مرض قلب، یعنی قلب دچار نوعی تردید و اضطراب شود و مسئله ایمان به خدا و اطمینان نسبت به آیات او کمرنگ شود و ایمان در قلب آمیخته با شرک شود. چنین فردی اعمال و اخلاقش متناسب با کفر می‌شود. تفاوت منافق و بیماردل در این است که منافق در زبان ایمان آورده و در دل کافر خالص است؛ اما مرض دل، یعنی شک و

تردیدى که بر درک آدم نسبت به امور معنوى و آیات الهى عارض مى شود و نمى گذارد قلب با آن معارف انس بگیرد. پس بیمار دل يعنى كسى که ایمانش ضعیف است و با هر نسیمی به سمتى کشیده مى شود. اشتراک بیمار دل با منافق در این است که هر دو گروه از داشتن ایمان واقعى محروم هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۷۵).

ابن عاشور نیز معتقد است که نزول این آیه قبل از نزول این سوره بوده و بعداً در این قسمت قرار گرفته است. مرض در این آیه، يعنى ضعف ایمان و اعتماد کم به یاری خدا (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۳۲).

۳-۳. همصدا شدن بیمار دلان با منافقان

در مورد آیه ۴۹ سوره انفال (إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، بر اساس دلالت عطف بر تغایر معطوفین، در صورت عطف عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» بر «المنافقون»، مفسران دو نظر داده اند. نظر اول: آنها دو گروه متفاوت اند، بیشتر مفسران «الذین فی قلوبهم مَرَضٌ» را گروهی جدا از منافقان معرفی می کنند و آنان را مسلمانانی می دانند که هنوز ایمان به قلب آنها نفوذ نکرده و در دل نسبت به اسلام شک و تردید دارند. کسانی که در دل هایشان بیماری است آنهايي هستند که در ظاهر اظهار اسلام می کنند و در باطن درباره آن تردید دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۶)؛ بنابراین درصدد تعیین مصداق برای این عبارت هستند. نظر دوم: عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» توضیحی برای منافقان است (اسماعیل زاده، آجیلیان مافوق، ۱۳۸۹).

بیمار دل كسى است که دلش خالی از شك و تردید نسبت به اسلام نیست. قلبشان به ایمان مطمئن نشده و شك و شبهه در آن باقی مانده است. سست ایمانها و یا همان بیمار دلان هم بودنشان میان مسلمانان تصور می شود و هم میان مشرکان (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۱۰۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۱۳). بیمار دلان کسانی اند که در حرف و به ظاهر اسلام آورده اند، ولی در آن ثابت قدم نیستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۸).

علامه جوادی آملی معتقد است عبارت «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» شامل کافر، منافق و فاسق می‌شود. در مواردی که این عبارت عطف بر «منافقون» شده است، یا از سنخ عطف عام بر خاص است یا چون تفصیل قاطع شرکت است، کسانی غیر از منافقان مرادند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۵۶۲).

۳-۴. افزایش پلیدی بیماردلان در صورت علاج نکردن بیماری

قرآن کریم درباره پلیدی بیماردلان می‌فرماید: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَ مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ؛ و کسانی که در دل‌های‌شان بیماری (شرک، کفر و نفاق) وجود دارد، خداوند پلیدی بر پلیدی آنها افزود و مردند، درحالی که کافر بودند (توبه، ۱۲۵).

سوره توبه در ترتیب نزول، صد و چهاردهمین سوره‌ای است که بر پیامبر ﷺ

نازل شده است (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۱۲۳۹-۱۲۳۸).

«الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» که در آیه ۱۲۵ سوره توبه آمده است، به کسانی می‌گویند که در دل‌های‌شان بیماری شک، نفاق، جهل، عناد و حسد وجود دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۸۳؛ طبرسی، ج ۵، ص ۱۲۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۴۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۰۰). واژه «رجس» که در آیه آمده است به معنای ضلالت است. عبارت «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» در مقابل مؤمنان قرار گرفته‌اند و ایشان کسانی‌اند که در دل‌شان ایمان صحیحی وجود ندارد. کسانی که ستمکارانه سلامت انسانی خود را از بین می‌برند و شک و انکار در دل‌شان وجود دارد و قلب الهی را با پلیدی گناه و طغیان بیمار می‌کنند، جان‌شان دچار رشد منفی می‌شود و از جهت آلودگی افزایش پیدا می‌کنند و سرانجام کافر از دنیا می‌روند. لذا در مورد آنها می‌فرماید: «مَاتُوا وَ هُمْ كَافِرُونَ». درباره مرض نفاق هم کسانی که از مسیر سلامتی قلب بیرون رفتند و خود را آلوده کردند خداوند آنها را در همین بیماری رشد داده و از جهت مرض آنها را افزایش می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، الف، ج ۱۴، ص ۱۹۲). مثل قلبی که در آن رجس هست، مثل لاشه مرده‌ای است که در استخر بیفتد، هرچه باران بیشتر بر آن ببارد، بدبوتر می‌شود. این بوی

بد به خاطر باران نیست، بلکه به خاطر آن مردار است. روح لجاجت و تکبر در انسان، سبب می‌شود که با نزول آیات قرآن، بیماردلان، متکبرتر شوند و لجاجت، تعصب و عناد بیشتری از خود نشان دهند. امام صادق علیه السلام فرمود: مراد از «رَجَساً إِلَىٰ رَجْسِهِمْ»، «شکاً الی شکهم» است (عرسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۵).

۳-۵. القانات شیطان، وسیله آزمایش افراد سنگدل و بیماردل

قرآن کریم درباره بیماردلان می‌فرماید: «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ الْقَاسِيَةَ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ» (هدف از تمکین شیطان این است) تا آنچه را که شیطان القا می‌کند وسیله آزمون کسانی که در دل‌هایشان مرض است و سنگدلان قرار دهد، و همانا ستمکاران در مخالفت و عداوت دور و درازی هستند (حج، ۵۳).

در این آیه بیماردلان در کنار سنگدلان قرار گرفته است. برخی مفسران بیماردلان در این آیه را همان منافقان می‌دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۳۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۴۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۹۳) و برخی دیگر آنان را مسلمان ضعیف‌الایمان معرفی کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۷، ص ۱۴۶).

علامه طباطبایی درباره اشتراک بیماردلان و سنگدلان بیان می‌کند: قلب مریض در این آیه قلبی است که در تعقل آنچه را که باید به آن معتقد شود نشود و در عقایدی که در آن هیچ شکی نیست تردید کند. قلب مریض زود حق را تصور می‌کند، اما دیر به آن یقین پیدا می‌کند. قساوت قلب به معنای صلابت و غلظت و خشونت آن است، که از «سنگ قاسی» یعنی سنگ سخت گرفته شده و صلابت قلب عبارت از این است که عواطف رقیقه آن که قلب را در ادراک معانی حقه یاری می‌دهد از قبیل خشوع و رحمت و تواضع و محبت، در آن مرده باشد. پس حق را هم دیر تصور می‌کند و هم دیر به آن اعتقاد پیدا می‌کند. اشتراک هر دو قلب در این است که وسوسه‌های شیطان را زود می‌پذیرند. القانات شیطان وسیله آزمایش دو دسته از افراد سعید و شقی است. و دسته سوم منافقین بیماردل هستند که مورد آزمایش قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۹۳).

علامه جوادی آملی، مردم را در مقابل القائنات شیطان به سه دسته تقسیم می‌کند: مریض القلب، قسی القلب و اولوالعلم. القائنات شیطان در دو گروه اول اثر می‌کند و برای آن‌ها فتنه می‌شود و آن دو دسته از ظالمان می‌شوند؛ اما دسته سوم از القائنات شیطان تأثیر نمی‌پذیرند و اهل نجات هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۱۴، ص ۲۱۲). همه این اوصاف به قلب که همان حقیقت آدمی است نسبت دارد و حقیقت آدمی همان قلب اوست که در اختیار دو وصف قهر و مهر الله است و خدای سبحان هر وقت صلاح ببیند آن را دگرگون می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، الف، ج ۱۲، ص ۱۱۶).

۳-۶. بیماردلی، دلیل اعراض از داوری رسول خدا ﷺ

خداوند درباره بیماردلان می‌فرماید: «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ آیا در دل‌های‌شان بیماری است، یا شک و تردید دارند، یا می‌ترسند خدا و رسولش بر آنان ستم کنند؟! نه، بلکه آنها خودشان» (نور، ۵۰).

در شأن نزول این آیه نقل شده است: آیه درباره مردی از منافقین نازل شده است که میان او و یک یهودی اختلافی بود. یهودی او را دعوت کرد که برای داوری خدمت رسول خدا بروند، ولی منافق می‌خواست که پیش کعب بن اشرف روند. بلخی گوید: عثمان از علی عليه السلام زمینی خریده بود که به واسطه بیرون آمدن سنگ‌هایی از آن می‌خواست رد کند. علی عليه السلام قبول نکرد و فرمود: میان من و تو پیامبر خدا. عثمان گفت: حکم بن ابی‌العاص، زیرا پیامبر پسر عموی تو است و به نفع تو حکم می‌کند! قریب به همین مضمون از امام باقر عليه السلام روایت شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۶).

از دیدگاه علامه طباطبایی نمی‌تواند عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» در این آیه مربوط به منافقان باشد؛ چون با در نظر گرفتن جمله «و ما اولئك بالمؤمنين» در آیات قبل (آیه ۴۷) که حکم به نفاق کرده و نفاق آنان را اثبات کرده است، دیگر معنا ندارد که از نفاق آنها پرسد و بعد خودش جواب دهد که نه، بلکه این‌ها از ظالمان هستند

(طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۱۴۷). اما برخی مفسران بیان می‌دارند که این افراد همان منافقان و کسانی هستند که به اصل نبوت رسول خدا ﷺ شک و تردید دارند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۱۱).

در تفسیر روح المعانی سه احتمال برای این آیه بیان شده است: ۱. سبب اعراضشان از قضاوت پیامبر ﷺ به دلیل بیماری دل آنها به خاطر کفر و نفاقشان بوده است؛ ۲. سبب آن، شک و تردید آنها در امر نبوت و اسلام و حقیقت آن بوده است؛ ۳. دلیل آن، ترس از ظلم و جور خداوند و پیامبرش در حق آنها بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۸۸).

طبق این آیه و آیاتی دیگر، کسانی که ادعای دین‌داری دارند، زمانی که به پای محاکمه الهی و رسول او دعوت میشوند تا کتاب الهی در میان آنها داروی کند، از آن اعراض می‌کنند. این گروه خودمحورند نه حق‌محور، چون هر چه از برنامه‌های دینی که به نفع آنها باشد می‌پذیرند و باقی را رد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۱۰، ص ۴۱۷). این آیات، بیانگر روحیه خناس گونه این افراد است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۲، ص ۴۳۲).

۳-۷. شک به وعده الهی و مایوس کردن رزمندگان و تضعیف روحیه آنان

قرآن کریم در ضمن بیان رخداد جنگ بدر می‌فرماید: «وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا؛ و (به یاد آر) زمانی که منافقان و کسانی که در دل‌هایشان بیماری (ضعف ایمان) است می‌گفتند: خدا و رسولش به ما جز وعده‌ای فریبنده نداده‌اند» (احزاب، ۱۲) در مورد این آیه، به جز فخررازی که این تعبیر را در مورد منافقان می‌داند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۶۲)، دیگر مفسران آن را در مورد کسانی می‌دانند که بین کفر و ایمان در تردد هستند و در دل شک و تردید دارند یا ایمانشان سست و ضعیف است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۱۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۴۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۲۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۲۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۶، ص ۸۴).

علامه جوادی آملی ذیل آیه مورد بحث بیان جالبی درباره این تعبیر عرضه می‌کند: مشکلات فردی و اجتماعی آزمون الهی است و آزمون الهی مراتب و درجاتی دارد. چنانچه آزمون الهی سنگین و شدید شود، مؤمنان به لرزه در می‌آیند؛ طوری که منافقان

و افراد ضعیف‌الایمان صحنه را ترک می‌کنند و می‌گویند که خدا و پیامبرش جز فریب وعده دیگری به ما نداده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۲۲۰). مراد از «فی قلوبهم مرض» در این آیه مسلمانان سست‌ایمان است که در اثر سستی ایمان به منافقان ملحق شده و در مقال باطل با ایشان سهیم هستند. هرچند بدون تامل نخواهد بود؛ لکن در کات ضعف باعث ملحق شدن به منافقان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۶، ص ۸۴).

۳-۸. طمع به نامحرم و ضعف در برابر غریزه حیوانی

قرآن کریم درباره روش برخورد زنان با بیمار دلان می‌فرماید: «یا نساء النَّبِيِّ كَسَتْ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتِنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا؛ ای همسران پیامبر! شما اگر پرهیزکاری پیشه کنید [از نظر منزلت و موقعیت] مانند هیچ یک از زنان نیستید، پس در گفتار خود، نرمی و طنازی [چنان‌که عادت بیشتر زنان است] نداشته باشید تا کسی که بیمار دل است طمع کند، و سخن پسندیده و شایسته گویند» (احزاب، ۳۲).

فقط در این آیه عبارت «الذی فی قلبه مرض» به صورت مفرد آمده است. به بیان مفسران این عبارت در مورد کسانی به کار رفته است که فاقد آن نیروی ایمانی هستند که آدمی را از میل به سوی شهوات باز می‌دارد.

مرض در این آیه به معنای فسق و فجور و طمع برای زنان است. کسانی که در دل‌هایشان طمع برای زنان دارند، افراد ضعیف‌الایمان هستند که در ابتدای ایمان قرار دارند و هنوز اخلاق اسلامی در دل‌های آن‌ها رسوخ نکرده است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۵، ص ۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۴۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۶۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰۹).

بیشتر مشکلات به یک بیماری اخلاقی منتهی می‌شود. بسیاری از جوانان در قلبشان دچار این مرض هستند و به سوی زنان طمع و تمایل پیدا می‌کنند. قرآن اشتیاق به محرمات را مرض نامیده است. کسی که توانایی حفظ چشم و زبان و دست و پایش را ندارد، مریض است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «ب»، ص ۵۰). یکی از بیماری‌های اخلاقی و اجتماعی

ترک عفت است. انسان بی عفاف مریض است. پس مرض در فرهنگ قرآن کریم بسیار عمیق و ریشه دار است. آن مردی که نتواند خود را در برابر آهنگ نامحرم مهار کند، مریض است. اگر زنی نتواند خود را در برابر نامحرم بپوشاند، مریض است. این مرض با درس حجاب و عفت درمان می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۵).

سنت الهی در این نیست که در ابتدا دل انسان را بیمار کند یا بر بیماری دل بیفزاید، بلکه در آغاز برای پیشگیری از ایجاد بیماری دل به افراد دستور ایمان و تقوا و پرهیز از دین فروشی می دهد. همان طور که با دستور عفاف و حجاب به زنان پیامبر ﷺ زمینه سوءاستفاده و گناه را از بیمار دلان می گیرد. اگر کسی با سوء اختیار خود را مریض کند، در مرحله بعد خداوند او را به اصل بیماری او آگاه می کند و به تبیین بیماری او می پردازد. چنانچه در مسائل اخلاقی طمع در نامحرم را نشانه بیمار دلی انسان می داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۲، ص ۲۶۶).

نیت پلید اثر دارد و در قیامت از نظر کلامی حساب می شود، چنان که قرآن طمع کردن در نامحرم را مرض قلب می داند. طمع برخاسته از مرض قلب، خود، بیماری ای قلبی است و اگر مرض قلب درمان نشود گسترش می یابد. بیماری قلب تنها کفر و نفاق نیست، بلکه اوصاف نفسانی بد مثل طمع در نامحرم نیز مرض قلب محسوب می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۲، ص ۴۲). بیماری های روحی و اخلاقی که ضد ارزش هستند و به دل نسبت داده می شوند نه مذکر هستند و نه مونث. آن مردی که با صدای نامحرم طمع می ورزد، دلش بیمار است و این بیماری نه مذکر است و نه مونث. آن قلب بیمار هم نه مذکر است و نه مونث (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۸۸).

۳-۹. تبلیغات سوء بیمار دلان در جهاد

قرآن کریم درباره تبلیغات سوء بیمار دلان می فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُزْحِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا؛ اگر منافقان و آنان که در دل هایشان بیماری [ضعف ایمان] است و آنان که در مدینه شایعه های دروغ و دلهره آور پخش می کنند [از رفتار زشتشان] باز نایستند، تو را بر ضد

آنان برمی‌انگیزیم [که یا تبعیدشان کنی یا با آنان بجنگی]، آن‌گاه در این شهر جز اندکی [که خالص و پاک هستند] در کنار تو نخواهند ماند» (احزاب، ۶۰).

علامه طباطبایی بیان می‌کند: منافقان و بیماردلان و کسانی که شایعه‌پراکنی می‌کردند اخبار کذب را در مدینه به منظور ایجاد اضطراب پخش می‌کردند. او توضیح بیشتری در مورد بیماردلان نمی‌دهند، ولی در بحث روایی نقل می‌کند که این آیه درباره مردمی از منافقان در مدینه نازل شد که همواره به رسول خدا ﷺ زخم‌زبان می‌زدند و چون آن جناب می‌خواست به جنگی برود، در بین مسلمانان می‌گفتند باز مرگ و اسیری، و مسلمانان اندوهناک می‌شدند و نزد رسول خدا ﷺ شکایت می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۴۱). در تفسیر نمونه آمده است: گروه دوم اراذل و اوباش هستند که قرآن از آنها تعبیر به بیماردلان کرده است (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ)؛ همان‌گونه که این عبارت در آیه ۳۲ سوره احزاب در مورد افراد هوسباز و شهوتران نیز آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۳۰). صاحب تفسیر مجمع البیان می‌گوید بیماردلان یعنی آنهایی که در دل‌هایشان بیماری گناه و زنا و ضعف در ایمان است و ایشان افرادی هستند که دین ندارند و مزاحم زن‌ها می‌شدند و آن‌ها را آزار می‌دادند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۱). ابن عاشور بیان می‌دارد که بیماردل کسی است که در تردد بین نفاق و ایمان است و مرجفون همان منافقان هستند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۳۰). مرض یعنی شک و نفاق و فجور (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۲). «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» گروه ضعیف‌الایمانی بودند که نه منافق محسوب می‌شدند نه یهودی و نه مشرک (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱، ص ۲۳۷).

این آیه گروه آشوبگران مدینه را این‌گونه می‌شناساند: ۱. منافقان؛ ۲. افراد سست‌ایمان که به قرینه تقابل با «المنافقون» منافق نیستند ۳. مرجفون (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۸، ص ۶۲۵).

قرآن منافق را مریض می‌داند (بقره، ۱۰) و نیز قرآن عده‌ای را مریض می‌داند که منافق نیستند، ولی ایمانشان ضعیف است و بر اثر ضعف ایمان مریض هستند (احزاب، ۶۰) در این آیه منافقان و بیماردلان و مرجفون جدا از هم ذکر شده‌اند، یعنی این عده با اینکه منافق

نیستند مریض هستند. ناشران اراجیف هم یا از منافقان هستند یا از بیماردلان؛ بنابراین بسیاری از مردم مریض هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۱ «الف»، ج ۱، ص ۱۸۴).

۳-۱۰. ترس از جهاد، نشانه بیماردلی

قرآن کریم درباره بیماردلانی که از جهاد می ترسند می گوید: «وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَى لَهُمْ؛ و مؤمنان می گویند: چه شده که سوره‌ای (در حکم جهاد کفار) نازل نشد؟ در صورتی که چون سوره‌ای محکم و صریح آید و در آن ذکر جنگ شود آنان را که دل‌هاشان مریض (نفاق) است بنگری که مانند کسی که از ترس، حال بی هوشی بر او دست می دهد در تو نگاه می کنند، آری مرگ و هلاک بر آنها سزاوارتر است» (محمد، ۲۰).

در این آیه موضع گیری‌های مختلف مؤمنان و منافقان در برابر فرمان جهاد روشن می شود. مؤمنان می گویند چرا سوره‌ای نازل نمی شود تا تکلیف ما در برابر دشمنان اسلام مشخص بشود؟ اما هنگامی که سوره محکم و استواری نازل می گردد که در آن نامی از جنگ و جهاد است، بیماردلان را می بینی که همچون کسی که در آستانه مرگ قرار گرفته با نگاهی مات و مبهوت، و چشمانی که حدقه آنها از کار ایستاده به تو می نگرند. و این گویاترین تعبیری است از حال منافقان ترسو و بزدل. تعبیر به «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» تعبیری است که در لسان قرآن معمولاً برای منافقین به کار می رود، و اینکه بعضی مفسران احتمال داده اند منظور افراد ضعیف الایمان است، نه با سایر آیات قرآن سازگار می باشد و نه با آیات قبل و بعد آیه مورد بحث که همه از منافقان سخن می گوید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۴۶۲). بعضی مفسران نیز این تعبیر را مربوط به منافقان می دانند و کسانی که در دل شک و نفاق دارند یا کفر خود را پنهان می کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۵۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۰۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۹۱). اما علامه طباطبایی معتقد است مراد از بیماردلان مومنان ضعیف الایمان هستند نه منافقین (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۳۹).

علامه جوادی آملی می گوید: در صدر اسلام به دلیل روشنگری قرآن و پیامبر ﷺ مسئله معاد برای مردم امری پذیرفته شده بود؛ اما حیات برزخی به این روشنی نبود و این امر مورد سؤال افراد سست‌ایمان قرار می گرفت. آن‌ها معتقد بودند انسان موقتا از بین می رود و در معاد زنده می شود، چنانکه منافقان و کافران در مورد مرگ توهم زوال داشتند. همین توهم نابودی پس از مرگ باعث می شد وقتی فرمان جهاد توسط آیه‌ای صادر می شد از ترس نگاهی غشوه گرفته و محتضرائه داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۷، ص ۶۱۷). آن‌ها در زمان آرامش و قبل از جنگ با زبان تند و تیز فرمان جهاد می خواستند، ولی به محض اینکه فرمان جهاد صادر می شد، از ترس حالت بیهوشی به آن‌ها دست می داد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۰، ص ۵۵۴). جمله «الذین فی قلوبهم مرض» هم منافقان و هم افراد بیماردل را در بر می گیرد، زیرا ضعف ایمان نوعی بیماری است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ج ۱۱، ص ۶۲۶). بنابراین گاهی ایمان وجود دارد، ولی قلب از سلامت کامل برخوردار نیست.

۱۱-۳. تردید در حقانیت قرآن و تمسخر آیات

قرآن کریم در یک مورد دیدگاه بیماردلان و کافران را همسو معرفی می کند: «و ما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة و ما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب و يزداد الذين آمنوا إيمانا و لا يزتاب الذين اوتوا الكتاب و المؤمنون و ليقول الذين في قلوبهم مرض و الكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء و يهدي من يشاء و ما يعلم جنود ربك إلا هو و ما هي إلا ذكري للبشر؛ و ما مأموران آتش را جز فرشتگان نکردیم و شمار آنها را (در این تعداد) جز آزمایشی برای کسانی که کفر ورزیده‌اند قرار ندادیم، تا آنان که به آنها کتاب داده شده (یهود و نصاری به خاطر مطابقت قرآن با کتابشان) یقین کنند، و مؤمنان نیز بر ایمانشان افزوده شود و اهل کتاب و مؤمنان شك نکنند، و از طرفی کسانی که در دل‌هایشان مرض (شك) است و نیز کافران گویند: خداوند از این (توصیف عدد مأموران دوزخ) چه مثلی اراده کرده؟ (آیا

می شود فقط نوزده نفر محیط پهناور دوزخیان بی شمار را اداره کنند؟! این گونه خداوند هر که را بخواهد (پس از اتمام حجت و عدم پذیرش) در گمراهی رها می کند، و هر که را بخواهد (پس از پذیرش دین به کمالات دیگر) هدایت می کند. و (شمار) سپاهیان پروردگارت را جز او کسی نمی داند، و این (آیات قرآنی) جز وسیله تذکر برای بشر نیست» (مدثر، ۳۱). با توجه اینکه سوره مُدَّثِّر از سوره های مکی قرآن است، اگر مراد از «الذین فی قلوبهم مرض» در آیه ۳۱ سوره مدثر مربوط به منافقان باشد، پس در شروع بعثت کسانی وجود داشتند که در ظاهر اسلام آورده و در دل کافر بودند. بعضی نیز لام در آیه را (لِیَقُولَ)، لام عاقبت گرفته اند. به این معنی که در آینده گروهی ظاهر می شوند که چنین مشخصه ای دارند.

جمعی از مفسران این آیه را مربوط به منافقان می دانند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۸۷). تفسیر نمونه احتمال دوگانگی این افراد و منافقان را می دهد. در اینکه منظور از «الذین فی قلوبهم مَرَضٌ» چه اشخاصی هستند؟ جمعی گفته اند منظور منافقان است، چرا که در آیات قرآن این تعبیر درباره آنها آمده است، چنان که در آیه ۱۰ سوره بقره که به قرینه آیات قبل و بعد در مورد منافقان سخن می گوید و این را دلیل بر مدنی بودن آیه فوق گرفته اند، زیرا گروه منافقان به هنگام قدرت اسلام در مدینه پیدا شدند نه در مکه؛ ولی بررسی موارد ذکر این تعبیر در آیات قرآن، نشان می دهد که این تعبیر منحصر به منافقان نیست، بلکه به تمام کفاری که حالت عناد و لجاج و دشمنی نسبت به آیات حق داشتند اطلاق شده است، حتی گاهی عطف بر منافقان شده که ممکن است دلیل بر دوگانگی آنها باشد، مثل آیه ۴۹ سوره انفال (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۴۲). برخی مفسران گفته اند مراد، منافقان و آنان که شِکَاک و بیمار دل باشند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲۰، ص ۳۲).

علامه طباطبایی معتقد است، این سوره مکی است، اما این تعبیر اشاره به منافقان دارد. او در توضیح این مطلب می گوید: مفسرین جمله «الذین فی قلوبهم مَرَضٌ» را به کسانی تفسیر کرده اند که دل هایشان مبتلا به شک و لجبازی و نفاق باشد و کلمه کافران

را به کسانی تفسیر کرده‌اند که تظاهر به کفر می‌کنند، چه از مشرکین و چه از دیگران. بعضی مفسرین که پذیرفته‌اند سوره مورد بحث در مکه نازل شده، و منافقین و بیمار دلان در مدینه پیدا شدند، درباره آیه «وَلْيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» گفته‌اند که: یک پیشگویی غیبی است از اینکه پس از هجرت جمعی منافق پیدا خواهند شد. و ما می‌گوییم: اینکه سوره مورد بحث همه‌اش در مکه نازل شده باشد مطلبی است که از نظر روایات متعین است، و بعضی مفسرین ادعای اجماع بر آن کرده‌اند، و اینکه از مقاتل نقل کرده‌اند که آیه «وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً...» در مدینه نازل شده از طریق نقل ثابت نشده که به راستی او چنین چیزی گفته باشد و بر فرض هم که ثابت باشد، یک نظریه شخصی از مقاتل است که فکر کرده نفاق در مدینه پیدا شده و آیه از آن خبر می‌دهد. اما اینکه نفاق در مدینه پیدا شد، بعضی مفسران بر آن اصرار ورزیده و استدلال کرده‌اند به اینکه رسول خدا ﷺ و مسلمانان قبل از هجرت آن قدر نیرومند نبودند، و امرشان نافذ و دستشان باز نبوده که مردم از هیبت آنان حساب ببرند، و کفر باطنی خود را پنهان کنند، و یا به امید خیرشان دم از اسلام بزنند، به خلاف حالی که مسلمانان پس از هجرت در مدینه داشتند. این استدلال تمام نیست، زیرا انگیزه و علت نفاق منحصر در ترس و پروا داشتن، و یا به دست آوردن خیر عاجل نیست، چون ممکن است کسی به امید نفع و خیر مؤجل و دراز مدت نفاق بورزد، و ممکن است کسی به انگیزه تعصب و حمیت نفاق بورزد، و یا انگیزه‌اش این باشد که نسبت به کفر قبلی خود عادت داشته، دست برداشتن از عادت برایش مشکل باشد، و همچنین ممکن است انگیزه‌هایی دیگر باعث نفاق شود. هیچ دلیلی در دست نیست که دلالت کند بر اینکه پای این انگیزه‌ها در مورد هیچ‌یک از مسلمانان مکه در کار نبوده، بلکه از بعضی از همان مسلمانان نقل شده که در مکه ایمان آورده، و سپس برگشته، و یا با شك و تردید ایمان آورده و سپس ثابت قدم شده است. سپس ایشان به‌عنوان شاهد آیات ۱۰ و ۱۱ سوره عنکبوت و آیه ۱۱ سوره حج را می‌آورند که در مکه نازل شده‌اند، اما در مورد منافقین صحبت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، صص ۸۹-۹۰).

نتیجه گیری

عبارت «الذین فی قلوبهم مرض» هم در سوره‌های مکی و هم در سوره‌های مدنی به کار رفته است اما غلبه از نظر استعمال در سوره‌های مدنی است. در مورد این تعبیر نظرات متفاوتی وجود دارد. یک عده از مفسران این افراد را همان منافقان و تعبیر «الذین فی قلوبهم مرض» را صفت منافقان می‌دانند. احتمال دوم این است که این افراد جزء دسته منافقان هستند با این تفاوت که شدت نفاق میان آنها و منافقان متفاوت است. و احتمال سوم که دیدگاه ارجح است، این است که این تعبیر اشاره به جریانی دیگر غیر از منافقین دارد و این افراد، مومنان ضعیف‌الایمان هستند.

با توجه به اصل دلالت عطف بر تباین معطوفین، در کنار هم قرار گرفتن این گروه با منافقان و مرجفون و کافران نشان دهنده این است که این افراد از نظر مصداق با هم تفاوت دارند اما در عین حال ممکن است تداخل مفهومی پیدا کنند. برای مثال در آیه ۶۰ سوره مبارکه احزاب، منافق ممکن است هم بیمار دل و هم شایعه پراکن باشد در عین حال گروهی جدا از بیمار دلان است. قرار گرفتن این افراد در کنار هم نشان دهنده وجود اشتراکاتی میان آنهاست. با توجه به آیات ۱۲۵ سوره توبه و ۵۳ سوره مائده، مشخص می‌شود که عاقبت هر سه گروه حیط اعمال و مردن در حالت کفر است.

در مورد خطر آفرینی این افراد برای حکومت اسلامی، به نظر می‌رسد این دسته از افراد در پی منافع شخصی هستند و خطر آنها برای حکومت اسلامی کمتر از منافقین اصطلاحی است و جز در مواردی که در کنار منافقان از آنها یاد شده فعالیت علی‌ه حکومت اسلامی در آنها دیده نشده است. اما با توجه به صفات و رذیله‌های اخلاقی ایشان ممکن است برای جامعه اسلامی خطر آفرین باشند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۵، ۶، ۹) بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۹ق). لسان العرب (ج ۷، ۱۰). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۹، ۱۶، ۲۰). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۵. اسماعیل زاده، عباس؛ آجیلیان مافوق، محمد مهدی. (۱۳۸۹). پژوهشی در بازیابی مصادیق "الذین فی قلوبهم مرض" در قرآن کریم، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲.
۶. برهان، محمد حسین بن خلف. (۱۳۸۰). فرهنگ فارسی برهان قاطع. تهران: نیما.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱/الف). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱، ۱۲، ۱۴). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). سروش هدایت. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). بنیان مرصوص امام خمینی علیه السلام. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸/الف). اسلام و محیط زیست. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸/ب). تسنیم (ج ۱، ۲، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۴۲). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). زن در آینه جلال و جمال. قم: رجا.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/ب). آفاق اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم (ج ۳۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۶). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی (ج ۲). تهران: دوستان؛ ناهید.
۱۶. دلبری، سیدمحمد. (۱۳۹۵). دلالت‌های تربیتی معناشناسی قلب در قرآن کریم، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال پنجم شماره ۱ (۹). صص ۱۰۶-۸۱.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.
۱۸. ریاحی مهر، باقر؛ ابراهیمی، لیلا؛ درستی، مهدی. (بهار و تابستان ۱۳۹۷). معناشناسی واژه «مرض» در قرآن بر پایه روابط هم نشینی، شماره ۳۴
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۲، ۳). بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۰. شرتوتی، سعید. (۱۴۱۶ق). اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد (ج ۵، ۳). تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۵، ۹، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اردن: دار الكتاب الثقافی
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (ج ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰). تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۸). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین (ج ۲). قم: اسماعیلیان.
۲۶. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۲، ۱۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۵). قم: انتشارات هجرت.
۲۸. فیروزیان، شبیر؛ نصیری، هادی؛ نوروزی، محمد جواد. (پاییز و زمستان ۱۳۹۹). بررسی تطبیقی معنای "منافق" و "بیماردل" در قرآن کریم، دو فصلنامه علمی انسان پژوهی دینی، شماره ۴۴، صص ۱۵۷-۱۴۳.
۲۹. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور (ج ۱). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۰. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس القرآن (ج ۷). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. عبدالباقی، قرنه الجزایری. (۱۳۸۵). الذین فی قلوبهم مرض فی نظر المفسرین. قم: دار التفسیر.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۸، ۱۷، ۲۱، ۲۵). تهران: دار الکتب الإسلامیه.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

1. 'Abd al-Baqi, Q. J. (2006). *Those in whose hearts is disease in the view of commentators*. Qom: Dar al-Tafsir. [In Persian]
2. 'Arusi Howeyzi, A. b. J. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* (Vol. 2). Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
3. Abu al-Futuh Razi, H. b. A. (1988). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 9, 16, 20). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
4. Al-Alusi, M. b. A. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani* (Vols. 5, 6, 9). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
5. Borhan, M. (2001). *Burhan-e Qati' Persian Dictionary*. Tehran: Nima. [In Persian]
6. Delbari, S. M. (2016). The educational implications of the semantic study of *heart* in the Holy Qur'an. *Journal of Quranic Interpretation and Language*, 5(1), 81-106. [In Persian]
7. Esmailzadeh, A., & Ajilian Mafuq, M. M. (2010). A study on the identification of the referents of "*those in whose hearts is disease*" in the Holy Qur'an. *Quranic Teachings*, Razavi University of Islamic Sciences, (12). [In Persian]
8. Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (Vols. 2, 12, 23, 24, 25). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
9. Farahidi, K. (1989). *Kitab al-'Ayn* (Vol. 5). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
10. Firuziyan, Sh., Nasiri, H., & Norouzi, M. J. (2020). A comparative study of the meanings of "*hypocrite*" and "*those with diseased hearts*" in the Qur'an. *Scientific Journal of Religious Anthropology*, 22(44), 143-157. [In Persian]

11. Ibn Ashur, M. T. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]
12. Ibn Manzur, M. b. M. (1950). *Lisan al-Arab* (Vols. 7, 10). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
13. Javadi Amoli, A. (2002). *Sorush-e Hedayat (The Call of Guidance)*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
14. Javadi Amoli, A. (2002/a). *Thematic Interpretation of the Holy Qur'an* (Vols. 11, 12, 14). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (2005). *Bunyan Marsus: Imam Khomeini &*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (2009). *Woman in the Mirror of Majesty and Beauty*. Qom: Raja. [In Persian]
17. Javadi Amoli, A. (2009/a). *Islam and the Environment*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
18. Javadi Amoli, A. (2009/b). *Tasnim* (Vols. 1, 2, 7, 10, 11, 12, 14, 16, 18, 42). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
19. Javadi Amoli, A. (2010/b). *The Horizons of Thought*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
20. Javadi Amoli, A. (2014). *Tasnim* (Vol. 32). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
21. Khorramshahi, B. (1997). *Encyclopedia of the Qur'an and Quranic Studies* (Vol. 2). Tehran: Doustan; Nahid. [In Persian]
22. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemuneh* (Vols. 8, 17, 21, 25). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
23. Qara'ati, M. (2009). *Tafsir-e Nur* (Vol. 1). Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an. [In Persian]
24. Qarashi, A. A. (1992). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 7). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]

25. Raghib Esfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
26. Riyahi Mehr, B., Ebrahimi, L., & Dorosti, M. (2018). A semantic study of the word "Maraz" in the Qur'an based on co-occurrence relations. *Journal of Islamic Studies*, (34). [In Persian]
27. Shartuti, S. (1995). *Aqrab al-Mawarid fi Fusah al-Arabiya wa al-Shawari* (Vols. 3, 5). Tehran: Dar al-Aswa for Printing and Publishing. [In Arabic]
28. Tabarani, S. b. A. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Al-Tabarani)*. Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
29. Tabarsi, F. b. H. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 5, 7, 8, 9, 10). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
30. Tabataba'i, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 5, 9, 14, 15, 16, 18, 20). Beirut: Al-A'lami Institute for Publications. [In Arabic]
31. Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
32. Zamakhshari, M. b. U. (1986). *Al-Kashshaf 'an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Vols. 2, 3). 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

Mohammad Saharkhan ، Mohammad Ismail Salehizade ، Tahereh chaleh dareh ، Isa Issazadeh ، Mahmoud Fallah ، Farajullah Mir Arab, Mohammad Ali Mohammadi, Mohammad Sadeq Yousefi Moghadam.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 6, No. 2, Summer 2024

20

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	فقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۳,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۴۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۲۰۰,۰۰۰	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:		پستاد:
				شرکت:
کد اشتراک قبلی:		کشور:		نشانی:
پوش شماره:		شهرستان:		
تلفن ثابت:		خیابان:		
تلفن همراه:		کسب و کار:		پلاک:

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

قم- چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۴۲۴۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۳۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۳۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: raqaz@ic@isca.ac.ir

شماره حساب سیسایانک ملی: ۰۱۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی