



مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال هفتم، شماره ۱، ۱۴۰۴

۲۳

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سرمدیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نشلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط **مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ** 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 **مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ** 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: ۳۷۱۸۵/ ۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سید عبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

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 رحمته الله علیه

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

محمد سحرخوان، فاطمه سیفعلی ئی، محمداسماعیل صالحی زاده، فهیمه غلامی

نژاد، محمدهادی قهاری کرمانی، مهدی کامران، فرج الله میرعرب، ابراهیم

نامداری.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

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

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

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، 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 می کند:
- پایان نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایلهایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۴. فایل نتیجه مشابهت یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

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

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه

(چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

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

سازمانی.

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

الکترونیکی سازمانی.

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

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، 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 دانلود فایل

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷ بررسی معناشناسی واژه «کسب» در قرآن کریم
مریم نظریگی - محسن فریادرس - زهرا نوروزی
- ۳۳ ارزیابی تطبیقی مؤلفه‌های معنایی پدیده فقر در قرآن کریم با تکیه بر روابط مفهومی
رحمان عشریه - سید محمد نقیب - فرشته محمدی
- ۶۴ ماهیت ازدواج سفید و امکان‌سنجی انطباق آن با نکاح معاطاتی با رویکرد به قرآن و سنت
محمدصادق یوسفی مقدم - محبوبه پدیدار
- ۱۰۲ بررسی واژگانی ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم (با تکیه بر نظریه سطح معنایی - لغوی گارسس)
ابراهیم فلاح
- ۱۳۳ نقد اشکال شیخ حر عاملی به دوری بودن استدلال موافقین تفسیر قرآن
مصطفی نیلی
- ۱۶۲ واکاوی شرط اعلمیت در ولی فقیه؛ رویکردی قرآنی و روایی
محمدعلی محمدی - سیدعلیرضا شفیعی

A Semantic Analysis of the Word *Kasb* in the Holy Quran

Maryam Nazarbeigi¹ Mohsen Faryadres² Zahra Norouzi³

Received: 2025/01/24 • Revised: 2025/03/10 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/30



Abstract

Given the divine, transcendental, and miraculous nature of the Holy Quran, Muslims and many Orientalists have long been drawn to understanding its sacred verses. Over time, numerous aspects of the Quran—including morphology, syntax, rhetoric, jurisprudence, ethics, and theology—have been extensively examined. Undoubtedly, a correct understanding of the Quranic text cannot be achieved without precise recognition and scholarly analysis of the words and vocabulary used in its verses. Therefore, one of the key issues in Quranic studies is the conceptual analysis of Quranic vocabulary. Accordingly, the present article seeks to explore the root *k-s-b* (*kasb*) and its derived forms, which occur 67 times in the Quran, and to analyze their meanings as presented by lexicographers and exegetes, whose views are often diverse and sometimes

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Lorestan, Iran (**Corresponding Author**). m.nazarbeygi@abru.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Lorestan, Iran. m.faryadres@abru.ac.ir.

3. M.A. Student in Quran and Hadith Sciences – Quranic Studies, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Lorestan, Iran. zahra.ahmad7880@gmail.com

* Nazarbeygi, M., Faryadres, M., & Norouzi, Z. (2025). A semantic study of the term *Kasb* in the Holy Quran. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 7-32.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.72026.1378>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



contradictory. Many linguists, commentators, and even translators of the Quran have referred to multiple meanings for this root and its augmented trilateral forms. Moreover, these scholars have proposed numerous, and at times conflicting, interpretations for the structures derived from this root. Lexicographers and exegetes have ascribed a wide range of meanings—sometimes even contradictory ones—to the simple (basic) forms of *kasb*. Specifically, for the unaugmented forms, meanings such as *request/seeking, stability, goodness, free choice, gain and loss, granting, attaining, appointing, writing, offspring, gathering, and action/work* have been mentioned. Among the augmented forms, for the *istifal* pattern, meanings such as *profit/gain, endurance, performing an action, interference, and striving* have been cited; for the *ifti'al* pattern, meanings such as *request/seeking, evil, and appointing* are given; and for the *tafil* pattern, meanings such as *interference and striving* are recorded. This diversity of opinions clearly reveals the dispersion of scholarly views and the resulting confusion for readers. Hence, the present study aims to respond to the issues arising from these numerous and scattered interpretations.

This research employs a descriptive–analytical method with the goal of clarifying and analyzing the opinions of lexicographers and exegetes concerning the core meaning and semantic essence of the root *k-s-b* and its derived forms as they appear in the Holy Quran, in order to facilitate a clearer understanding of the Quranic verses.

The findings of the study indicate that:

- a) There is no consensus among lexicographers on the meanings of *kasb* in either its basic or augmented trilateral forms.
- b) In Quranic lexicons, meanings such as *gathering, action, and offspring* are considered among the usages of *kasb*.
- c) Meanings such as *good and evil, profit and loss, and writing* are context-dependent and derived from specific usages with external clues; thus, they do not represent the primary, inherent meaning of the word.
- d) The exegetical argument that *kasb* denotes good deeds while *iktisab* denotes evil is incomplete, since Quranic verses present counterexamples.

- e) The claim that good deeds are obtained effortlessly while evil deeds require special effort is refuted, because in practice evil can be committed with ease, whereas good deeds face greater obstacles such as the *nafs ammara* (commanding soul) and Satan, which naturally create more difficulty. Furthermore, neither Quranic verses nor traditions support such a distinction.
- f) The essential, core meaning of the root *k-s-b* is the general sense of *acquiring* or *obtaining*. Other meanings ascribed to this word either represent specific instances, refer to the prerequisites or consequences of *acquisition*, or reflect context-based semantic shifts within particular sentences and external indications; therefore, they cannot be considered part of the primary meaning of the word.

It is worth noting that, regarding the semantic analysis of words derived from the root *k-s-b*, only lexicons and Quranic commentaries have addressed this subject, and no independent work devoted specifically to the conceptual study of this word was found. Thus, the novelty of this research lies not only in tracing the semantic root of *kasb* in the Quran but also in its pioneering nature as an independent study of this kind.

Keywords

The Holy Quran, vocabulary, semantics, the root *kasb*.

دراسة دلالية لمادة «كسب» في القرآن الكريم

مريم نظر بيكي^١ محسن فريادرس^٢ زهرا نوروزي^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠١/٢٤ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٣/١٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠



الملخص

تعدُّ دراسة معاني المفردات من القضايا الأساسية المرتبطة بالقرآن الكريم. وفي هذا السياق، تُعتبر مادة «ك-س-ب» والكلمات المشتقة منها، التي وردت في القرآن الكريم ٦٧ مرة، من المفردات التي فسرها اللغويون والمفسرون بتفسيرات متباينة وأحياناً متناقضة. ومن بين المعاني المقترحة لهذه المادة: «الاستقرار»، «الخير»، «الحرية»، «الولد»، «الوصول»، «الجمع» وغيرها. يسعى هذا البحث، باستخدام المنهج الوصفي-التحليلي، إلى بيان وتحليل آراء اللغويين والمفسرين لتوضيح الجوهر الدلالي ومفهوم مادة «كسب» والصيغ المشتقة منها بوضوح. وتشير نتائج الدراسة

١٠
مِظَالُ الْعِلْمِ

سألهتم، شماره ١٤٠٤، ٢

١. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، جامعة آية الله البروجدي، لرستان، بروجرد، إيران (المؤلف المسؤول).
m.nazarbeygi@abru.ac.ir

٢. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، جامعة آية الله البروجدي، لرستان، بروجرد، إيران.
m.faryadres@abru.ac.ir

٣. طالبة ماجستير في علوم القرآن والحديث - الدراسات القرآنية، جامعة آية الله البروجدي، لرستان، بروجرد، إيران.
zahra.ahmad7880@gmail.com

* نظريكي، مريم؛ فريادرس، محسن؛ نوروزي، زهرا. (٢٠٢٥م). دراسة دلالة كلمة "كسب" في القرآن الكريم. دراسات العلوم القرآنية، ٧(٢)، صص ٧-٣٢.

<https://doi.org/10.22081/IQSS.2025.72026.1378>

© ٢٠٢٥ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



إلى أنه عند دراسة هذه الكلمة، ينبغي إلى جانب مراعاة آراء اللغويين والمفسرين، الانتباه إلى الكلمات المصاحبة لها وسياق الآية.

ومن أهم النتائج التي يمكن الإشارة إليها، أن المعنى المحوري لجذر «ك-س-ب» هو مطلق «الحصول»، وبفضل التغير في بنية الكلمة، أصبحت قادرة على عكس معانٍ أكثر، مثل "الاكتساب" الذي يعني طلباً أكثر تحديداً.

الكلمات المفتاحية

القرآن، المفردات، علم الدلالة، مادة «كسب».

بررسی معناشناسی واژه «کسب» در قرآن کریم

مریم نظریبگی^۱ محسن فریادرس^۲ زهرا نوروزی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰



چکیده

یکی از مسائل کلیدی در ارتباط با قرآن کریم، مفهوم‌شناسی واژگان است. در این خصوص، ماده «ک.س.ب.» و واژگان برگرفته از آنکه ۶۷ مرتبه در قرآن به کار رفته‌اند، با آراء گوناگون و گاهی متعارضی از سوی لغویان و مفسران معناشناسی شده‌اند. برخی از این معانی عبارت‌اند از: «استقرار»، «نیکی»، «آزادی»، «فرزند»، «رسیدن»، «گردآوری» و... پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد است تا با تبیین و تحلیل آراء لغویان و مفسران، گوهر معنایی و معنای ماده «ک.س.ب.» و هیئت‌های برگرفته از آن را به صورت روشن بیان نماید. یافته‌های پژوهش نشانگر این است که در بررسی این واژه

۱۲
مِطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، لرستان، بروجرد، ایران (نویسنده مسئول).
m.nazarbeygi@abru.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، لرستان، بروجرد، ایران.
m.faryadres@abru.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث - گرایش معارف قرآن، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، لرستان، بروجرد، ایران.

zahra.ahmad7880@gmail.com

* نظریبگی، مریم؛ فریادرس، محسن؛ نوروزی، زهرا. (۱۴۰۴). بررسی معناشناسی واژه «کسب» در قرآن کریم. مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۷-۳۲.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.72026.1378>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



بایستی در کنار توجه به آراء لغویان و مفسران، از توجه به واژگان هم‌نشین با آن و سیاق آیه نیز استفاده کرد. از نتایج این پژوهش می‌توان به این نکته اشاره داشت که معنای محوری ریشه «ک.س.ب»، مطلق «به‌دست آوردن» است و با توجه به تغییر در ساختار کلمه، معانی زیادتری را بازتاب می‌دهد؛ مانند اکتساب که به معنای طلب ویژه‌تر است.

کلیدواژه‌ها

قرآن، مفردات، معناشناسی، ماده «کسب».

مقدمه و بیان مسئله

نظر به اینکه قرآن کریم از جنبه‌های وحیانی و ماورایی و اعجاز‌آمیز برخوردار است، از دیرباز توجه مسلمان و بسیاری از مستشرقان به فهم آیات الهی جلب شده و عملاً بخش‌های زیادی از جنبه‌های مختلف آن، اعم از صرف، نحو، بلاغت، فقه، اخلاق، کلام و... بررسی شده است.

بی‌شک درک صحیح از متن قرآن کریم بدون شناخت دقیق و واکاوی محققانه در واژگان و مفردات آیات فراهم نمی‌شود. از این جهت، در مقاله حاضر سعی شده ریشه «ک.س.ب.» و ساختارهای برگرفته از آن بررسی و مفهوم‌یابی شود. بسیاری از لغت‌پژوهان، مفسران و حتی مترجمان قرآن در مفهوم‌شناسی این ماده و هیئت ثلاثی مزید آن، به معانی متعددی اشاره نموده‌اند. افزون بر اینکه، همین دسته برای ساختارهای برگرفته از این ماده، معانی متعدد و بعضاً متناقضی با یکدیگر مطرح کرده‌اند. لغویان و مفسران برای ساختارهای برگرفته از ماده «ک.س.ب.» معانی مختلف و بعضاً متناقضی با نظریه دیگر واژه‌پژوهان مطرح نموده‌اند. به‌طور مشخص برای ساختارهای مجرد، معانی «طلب: خواستن»، «استقرار»، «خیر: نیکی»، «اختیار: آزادی»، «ریح و ضرر: سود جستن و زیان»، «أنال: دادن؛ رساندن»، «أصاب: رسیدن؛ به‌دست گرفتن»، «جعل: قرار دادن»، «رسم: نگاشتن»، «ولد: فرزند»، «جمع: گردآوری» و «عمل: کار» را ذکر و در میان ساختارهای مزید، برای باب استفعال آن، معانی «ریح: سود جستن»، «تحمل: برداشتن»، «عمل: انجام دادن»، «تصرف: دست بردن» و «اجتهد: تلاش کردن»، ذیل باب افتعال، معانی «طلب: خواستن»، «شر: بدی»، و «جعل: قرار دادن» و برای باب تفعیل آن، معانی «تصرف: دست بردن» و «اجتهد: تلاش کردن» بیان شده است.

با این بیان، تشطط آراء واژه‌پژوهان و سردرگمی مخاطب کاملاً محسوس و غیرقابل‌انکار است؛ از این‌رو نگاره حاضر بر آن شده تا به مسائل پدیدآمده از این آراء متعدد و متشطط پاسخ دهد. این مسائل که نگارش پیش‌رو با رویکرد توصیفی-تحلیلی درصدد پاسخ به آنها برآمده، به این شرح هستند:

الف) لغویان و مفسران چه معنای محوری برای ریشه «ک.س.ب.» ذکر کرده و چه نقدهایی بر آنها وارد است؟

ب) معانی ارائه شده برای ریشه «ک.س.ب» و ساختارهای برگرفته از آن در فرهنگ عرب و فرهنگ قرآن چیست و چه نقدهایی بر آنها وارد است؟
 ج) تفاوتی که لغویان و مفسران میان ثلاثی مجرد با ثلاثی مزید ماده «ک.س.ب» در نظر دارند، چیست و چه ارزیابی در خصوص آن وجود دارد؟
 ناگفته نماند که در رابطه با معناشناسی واژگان برگرفته از ریشه «ک.س.ب»، تنها کتب لغوی و تفاسیر قرآن به آن پرداخته اند و با تفحص انجام گرفته، اثری مستقلی برای مفهوم شناسی این واژه یافت نشد.

۱. فراوانی کاربردهای قرآنی ماده «ک.س.ب»

مطالعه ماده «ک.س.ب» در کتاب «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم» بیانگر آن است که این ریشه، ۶۷ مرتبه در ۲۷ سوره و ۶۰ آیه به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۱۵۰-۳۸۱-۸۰۳-۸۰۴-۱۰۳۳). با بررسی های انجام گرفته، مشخص شد که این موارد تنها در هیئت فعلی به کار رفته و از هیچ هیئت اسمی اعم از «مصدر و اسم فاعل و اسم مفعول و ...» استفاده نشده است. در ساختار فعلی، تقسیم بندی به صورت زیر است:

— ۳۸ مرتبه ماضی ساده؛ این ساختار در سوره و آیات زیر به کار رفته است: بقره، ۸۱؛ طور، ۲۱؛ مسد، ۲؛ مائده، ۳۸؛ بقره، ۲۰۲ و ۲۶۴؛ آل عمران، ۱۵۵؛ نساء، ۸۸؛ انعام، ۷۰؛ یونس، ۲۷؛ ابراهیم، ۱۸؛ کهف، ۵۸؛ فاطر، ۴۵؛ زمر، ۴۸؛ زمر، ۵۱؛ شوری، ۲۲؛ شوری، ۳۴؛ جاثیه، ۱۰؛ بقره، ۱۳۴؛ بقره، ۱۴۱؛ بقره، ۲۲۵؛ بقره، ۲۸۱؛ بقره، ۲۸۶؛ آل عمران، ۲۵؛ آل عمران، ۱۶۱؛ انعام، ۷۰؛ انعام، ۱۵۸؛ رعد، ۳۳؛ ابراهیم، ۵۱؛ روم، ۴۱؛ غافر، ۱۷؛ شوری، ۳۰؛ جاثیه، ۲۲؛ مدثر، ۳۸؛ بقره، ۱۳۴؛ بقره، ۱۴۱؛ بقره، ۲۶۷.

— ۲۴ مرتبه مضارع ساده؛ این ساختار در سوره و آیات زیر به کار رفته است: نساء، ۱۱۱؛ نساء، ۱۱۲؛ بقره، ۷۹؛ انعام، ۱۲۰؛ انعام، ۱۲۹؛ اعراف، ۹۶؛ توبه، ۸۲؛ توبه، ۹۵؛ یونس، ۸؛ حجر، ۸۴؛ یس، ۶۵؛ زمر، ۵۰؛ غافر، ۸۲؛ فصلت، ۱۷؛ جاثیه، ۱۴؛ مطففین، ۱۴؛ انعام، ۱۶۴؛ رعد، ۴۲؛ لقمان، ۳۴؛ انعام، ۳؛ اعراف، ۳۹؛ یونس، ۵۲؛ زمر، ۲۴.

۵- مرتبه ماضی باب افتعال؛ این ساختار در سوره و آیات زیر به کار رفته است: نور، ۱۱؛ نساء، ۳۲؛ احزاب، ۵۸؛ بقره، ۲۸۶؛ نساء، ۳۲؛

۲. گوهر معنایی ماده «ک.س.ب»

برای پی بردن به گوهر معنایی ماده «ک.س.ب»، بررسی سه کتاب معجم مقایس اللغة، التحقيق في كلمات القرآن و المعجم الاشتقاقی ضروری است. ابن فارس گوهر معنای این ریشه را به صورت «هو يدلُّ على ابتغاء و طلب و إصابة: ميل و رغبة به چیزی و طلب آن و رسیدن به آن» بیان کرده است (ابن فارس، ۱۹۷۹م، ج ۵، ص ۱۷۹).

مصطفوی نیز ضمن انتقال معنای صاحب معجم مقایس اللغة، ابتداءً میان واژگان «حصول: دوام هر چیز حادث شده» و «تحصیل: به دست آوردن چیزی و استقرار بخشی به آن؛ اعم از اینکه برای خود باشد یا غیر» با واژه «کسب: به دست آوردن و در اختیار گرفتن چیزی برای خود» تفاوت گذاشته، سپس در ادامه، اصل معنایی ریشه «ک.س.ب» را به صورت «هو تحصيل شيء مادی أو معنوی: به دست آوری هر چیز مادی یا معنوی» ذکر کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، صص ۵۷-۵۸).

دکتر جبل از واژه پژوهان معاصر نیز معنای محوری این ریشه را به صورت «جمع الشيء و تحصيله (شیئاً بعد شیء) بجهد ما أخذاً من حیث کان: گردآوری و به دست آوری اندک اندک چیزی با تلاش فراوان» بیان کرده و بر آن است که واژه «کسب» نیز از همین محور بوده و به معنای طلب روزی است (جبل، ۲۰۱۰م، ص ۱۸۹۳). در نهایت، با توجه به هسته های معنایی مذکور، یعنی: «ابتغاء»، «طلب»، «إصابة»، «تحصیل» و «جمع»، می توان گفت: گوهر معنایی ماده «ک.س.ب»، به دست آوری و گردآوری هر چیزی و نگه داری آن با رغبت و تلاش است.

۳. معنای ماده «ک.س.ب» در فرهنگ لغات زبان عربی

برای فهم معنای ریشه «ک.س.ب» و ساختارهای برگرفته از آن در زبان عربی، باید به

کتاب‌هایی که رسالت بحث آنها در این خصوص را دارند، مراجعه نمود. برای این منظور، آراء لغویان زیر مورد توجه قرار گرفته است.

فراهیدی معنای ریشه «ک.س.ب» و مشتقات اسمی و فعلی از نوع ساختار مجرد را «طلبیدن» ذکر کرده و چنین می‌گوید که «یکسب الرزق» به معنای «یطلب الرزق: روزی را می‌طلبد» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۱۵).

در این میان، نگاه فیومی به ساختارهای گوناگون برگرفته از این ماده متفاوت است. بدین صورت که ساختارهای مجرد آن، یعنی «كَسَبَ يَكْسِبُ كَسْبًا» را به صورت «ربح: خواستن» یا «أنال: به دست آوردن»، ساختار باب افعال آن، یعنی «اكتسب يكتسب اكتساب» را به صورت «ربح: خواستن» و «تحمل کردن» و ساختار باب استفعال آن، یعنی «استکسب يستکسب استکساب» را به صورت «طلب: طلبیدن» و «جعل: قرار دادن» معنا کرده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۲). وی این نکته را نیز اضافه می‌کند که ساختارهای مجرد، امکان متعدی شدن به دو مفعول را دارند؛ چراکه شامل طلبیدن برای خود و دیگری می‌شوند؛ لذا وقتی گفته می‌شود: «كَسَبْتُ زَيْدًا مَالًا وَعِلْمًا»، این به معنای آن است که «زید مال و ثروت را به دست آورد» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۲).

فیروزآبادی نیز ساختارهای مجرد را با معانی «أصاب: رسیدن» و «جمع: گردآوری»، ساختار باب افعال را با معنای «طلب: طلبیدن» و ساختار باب تفعیل، یعنی «كَسَبَ يَكْسِبُ تَكْسِيب» را با معنای «تَصَرَّفَ وَ اجْتَهَدَ: تصرف کردن و تلاش کردن» ذکر کرده است (فیروزآبادی، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص ۱۶۵).

طریحی نیز با تأکید بر آنکه، ساختار مجرد ریشه «ک.س.ب» به معنای «طلبیدن» و ساختار باب افعال آن به معنای «عمل: انجام دادن» است، در مقام بیان تفاوت دقیق میان این دو ساختار، در ذیل آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶)، چنین می‌گوید که ساختار مجرد برای «امور خیر» و ساختار باب افعال برای «امور شر» کاربرد دارد؛ چراکه در «اكتساب»، معنای «با تلاش برای خود کاری کردن» وجود دارد و نظر به اینکه، نفس آدمی برخلاف نیکی، به بدی‌ها میل دارد، طبیعتاً برای دستیابی به شرور، تلاش بیشتر و بهتری می‌نماید» (طریحی، ۲۰۰۷م، ج ۱، ص ۳۹۵). بنابراین و با توجه به اینکه،

دست یافتن به شرور، تلاش بیشتری را طلب می‌کند، از باب افتعال که دلالت بر تلاش دارد، استفاده شده و با توجه به اینکه، دستیابی به نیکی‌ها، چندان نیازمند به تلاش خاصی نیست، از ثلاثی مجرد این ماده استفاده شده است.

زبیدی نیز در یک بیان، تمام ساختارهای فوق را به صورت «طلبیدن» معنا و اصل مشترک در میان همه آنها را با استناد به بیان سیبویه، «جمع کردن» ذکر کرده است (زبیدی، ۱۹۸۷م، ج ۴، ص ۱۴۴). وی در ادامه با ایجاد تفکیک میان دو ساختار مذکور، معنای «أصاب: رسیدن به چیزی» را برای ساختار مجرد و معنای «تَصَرَّف و اجْتَهَد: دست‌بردن در کاری و تلاش در آن» را برای باب افتعال نیز ذکر کرده است (زبیدی، ۱۹۸۷م، ج ۴، ص ۱۴۴). استدلال ایشان برای این تفکیک و در بحث از معنایابی «کسب» و «اکتساب» در آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَت» (بقره، ۲۸۶)، دو مورد زیر است: الف) طبق بیان صاحب لسان العرب از قول ابن جنی، ساختارهای مجرد «عام» و ناظر به «کارهای نیک» و ناپسند است و ساختار باب افتعال «خاص» و ناظر بر «کارهای ناپسند» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۱۶؛ ب) طبق بیان صاحب أساس البلاغة و از باب مجاز، ساختار مجرد در «کارهای نیک» و ساختار باب افتعال در «کارهای ناپسند» کاربرد دارد (زمخشری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۳۴).

در نتیجه ناظر بر ساختارهای برگرفته از ریشه «ك.س.ب»، معانی «طلبیدن»، «ربح»، «أنال»، «أصاب» و «جعل» برای ساختار ثلاثی مجرد، معانی «ربح»، «تحمل»، «انجام دادن»، «تصرف» و «اجتهد» برای باب افتعال، معانی «طلب» و «جعل» برای باب استفعال، و معانی «تَصَرَّف و اجتهد» برای باب تفعیل ذکر شده است.

۳-۱. بررسی و نقد

با نگاهی به معانی مذکور، کاملاً روشن است که برخی معانی مانند «طلب»، «ربح» و «جعل»، یک‌بار در ساختار «ثلاثی مجرد» ذکر شده‌اند و دگر بار در ساختار «باب افتعال» و «باب استفعال». همچنین دو معنای «تَصَرَّف و اجتهد»، باری در ساختار «باب افتعال» ذکر شدند و باری دیگر در ساختار «باب تفعیل».

معانی همچون «عمل» داخل در معانی حقیقی واژه نیستند؛ بلکه مصادیقی از معنای «کسب» هستند؛ از این رو به هیچ عنوان در معنای حقیقی و وضعی واژه «کسب» داخل نیستند. در واقع مصداق، راهی است برای رسیدن به معنای واژه؛ نه اینکه خود معنای واژه باشد و میان مصداق و معنا، رابطه این‌همانی برقرار شود. مانند زید که یکی از مصادیق واژه «عالم» است. پس می‌توان گفت که زید، همان عالم است، اما نمی‌توان گفت که عالم، همان زید است. پس در واژه «کسب» نیز با توجه به همین مطلب، می‌توان گفت: عمل، همان کسب است، ولی نمی‌توان گفت: کسب، همان عمل است. یعنی «کسب» یک انسان، مصادیق مختلفی مانند خانه، ماشین، تقوا و... دارد که از جمله آنها عمل انسان است. بنابراین نمی‌توان در معنانشناسی واژه، «کسب» را به «عمل» ترجمه و معنا کرد.

معانی دیگری مانند «أصاب» و «جمع» و «طلب» و «اختیار» و «استقرار»، پیش‌نیاز و لازمه هرگونه از «کسب» است؛ چرا که طبعی است که به چیزی «کسب» گفته می‌شود که خود را بدون اجبار و با قصد خود، خواستار شد و به آن رسید و آن را گردآورد و ثبوت بخشید؛ در غیر این صورت، اصلاً معنا ندارد که این چنین دستاوردی را «کسب» خود نامید.

۴. معنای ماده «ک.س.ب» در فرهنگ قرآنی

در این مقام، ابتدا مطالب مربوط به لغویان قرآن پژوه ذکر و سپس آراء مربوط به مفسرانی که گرایش‌های ادبی دارند، بیان می‌شود:

۴-۱. آراء لغویان قرآن پژوه درباره ماده «ک.س.ب»

راغب با اشاره به اینکه، «کسب» در جایی است که انسان در پی جلب منفعت است، چنین می‌گوید که رابطه میان «کسب» و «اکتساب»، عموم و خصوص مطلق است؛ چرا که «کسب» در مورد چیزی کاربرد دارد که شخصی آن را برای خود و دیگری بخواهد؛ لکن

«اكتساب» تنها شامل خواستن برای خود می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۵). وی در ادامه، استعمالات قرآنی واژگان «کسب» و «اكتسب» را به دو دسته معنایی «حسنات»، مذکور در آیه «لَمْ تَكُنْ أَمْتًا مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» (أنعام، ۱۵۸) و «سینات»، مذکور در آیه «وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنُهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ» (أنعام، ۱۲۰) تقسیم کرده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۶) و سپس سه قول را ذیل آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره، ۲۸۶) ذکر می‌نماید: الف) «کسب» مختص به نیکی است و «اكتساب» مختص بدی؛ ب) «کسب» برای امور اخروی است و «اكتساب» برای امور دنیایی؛ ج) «کسب» جلب منفعت برای دیگری است و «اكتساب» جلب منفعت برای خود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۶).

روش تحلیل مصطفوی متفاوت با لغویان مذکور است. وی ابتداءً «کسب» را در استعمالات قرآنی به «معنویات»، مذکور در آیه «وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره، ۲۲۵)، «معاصی و سینات»، مذکور در آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم، ۴۱)، «خیرات»، مذکور در آیه «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» و «مطلق کسب»، مذکور در آیه «وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران، ۲۵) تقسیم می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۸). وی سپس برای تفاوت میان «کسب» و «اكتساب» چنین می‌گوید که «کسب»، مطلق به‌دست آوردن چیزی برای خود است؛ لکن «اكتساب» با توجه به اینکه از باب افتعال بوده، طبیعتاً بر اختیار و قصد ویژه‌ای دلالت دارد؛ ازاین‌رو در آیه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء، ۳۲)، برای مفهوم گناه از «اكتساب» استفاده شده است؛ چراکه گناه نیازمند قصد و اهتمام ویژه و بسیاری است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۹) صاحب التحقيق در ادامه معنای «کسب» را در هر دو عنصر «نفع» و «ضرر» گسترش داده و سپس علت کاربرد بدون قید «کسب» در آیه «فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (زمر، ۵۰) را چنین ذکر می‌کند که این واژه در آنجا بر مطلق هر چیزی اعم از خیر و شر دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۵۹).

در این میان، دامغانی در کتاب «قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه و النظائر في القرآن

الکریم» کاربست قرآنی ماده «ک.س.ب» را در ضمن چهار معنا به همراه آیات مرتبط با آن بیان می‌کند. بدین صورت که وی معنای «الرسم: نوشتن و نقش‌گذاشتن» را برای آیه «فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيَهُمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره، ۷۹)، معنای «الولد: فرزند» را برای آیه «مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ» (مسد، ۲)، معنای «الجمع: گردآوردن» را برای آیه «انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ» (بقره، ۲۶۷) و معنای «العمل: کاری کردن» را برای آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره، ۱۳۴) ذکر کرده است (دامغانی، ۱۹۸۳م، ص ۴۰۵).

۴-۱-۱. بررسی و نقد

بحث درباره برخی معانی فوق مانند «جمع»، «عمل» و... در بخش بررسی و تحلیل آراء لغویان فرهنگ عرب گذشت. در تحلیل برخی معانی نیز همان تحلیل معانی مذکور در نزد لغویان فرهنگ عرب صادق است؛ مانند معنای «ولد» که مصداق واژه «کسب» است؛ نه معنای آن.

معانی دیگر مانند «خیر و شر»، «سود و زیان» و «رسم» از جمله معانی هستند که از استعمال واژه در فضای خاصی به دست می‌آیند. به عنوان نمونه، در آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»، ماده «ک.س.ب» هیچ دلالتی بر «نیکی و پلیدی» یا «خیر و شر» ندارد و اساساً آنچه از این معانی در مورد «کسب» ذیل این آیه فهمیده می‌شود، به خاطر فضای دو قطبی آیه است که به وسیله حروف «ل» و «علی» ترسیم می‌شود.

عباس حسن در کتاب «النحو الوافی» به معنای «العاقبة المنتظرة: علی النتيجة المترقبة: (یعنی: سرانجام و برآیندی که امید دستیابی دارد)» برای حرف «لام» اشاره می‌کند و برای آن، چند مثال حسی از جمله: «رَبِيتُ النَّمَرَ لِلْهَجُومِ عَلَیَّ: شیر را پروراندم تا عاقبت به من حمله‌ور شود» ذکر می‌کند (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۲) وی در پاورقی به آیه: «فَالْتَفَتَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (قصص، ۸) (یعنی: پس خاندان فرعون او را [از آب] برگرفتند تا سرانجام دشمن [جان] آنان و مایه اندوهشان باشد) نیز ذیل همین معنا اشاره نموده است (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۲).

از طرف دیگر، سامرائی در کتاب «معانی النحو» ذیل مبحث «معانی حروف الجر» یکی از معانی «علی» را استعلاء می‌شمارد و از معنای ثانوی آن، به «کلفت؛ مشقت؛ استقلال» یاد می‌کند (سامرائی، ۱۴۳۸ق، ج ۳، ص ۴۹). وی سپس از قول ابن جنی بیان می‌دارد: حرف «علی» برای کارهای خسته کننده سنگین به کار می‌رود؛ مثلاً گفته می‌شود که ده شب گذشت و دو شب بر ما بجا مانده است... و دلیل فراوانی این نوع کاربرد برای حرف «علی» این است که این حرف در اصل برای مفاد بالا بودن و روی هم قرار گرفتن چیزی است. پس هر جا که حال خطاب، سختی و سنگینی داشته باشد و انسان را به زیر بکشاند و وی را خوار کند و بر بالا و روی او قرار گیرد تا جایی که انسان برای آن گرنش کند و در فراهم آوردنش فروتن شود، آنجا جایی است که مقتضای استفاده از حرف (علی) می‌باشد (سامرائی، ۱۴۳۸ق، ج ۳، ص ۴۹).

مصطفی جمالی در کتاب «سیری کامل در معانی حروف» نیز بیان می‌کند: «گاهی (علی) از حقیقت استعلاء خارج گردیده و برای اغراض ثانوی دیگر به کار می‌رود» که یکی از این اغراض، معنای «کلفت و ضرر» است؛ مانند: «...كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ...» (نساء، ۱۳۵) قضاوت قاضی و شهادت شاهد باید بر حق باشد حتی در مواردی که حکم آنها موجب ضرر و کلفت بر خود آنها باشد (جمالی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۴)؛ بنابراین معنای حقیقی و مطابقی «علی» بر زیان دلالت ندارد بلکه لازمه و معنای ثانوی آن به شمار می‌آید.

جالب توجه است که آیه «... وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...» و هیچ کس جز بر زیان خود [گناهی] انجام نمی‌دهد و هیچ باربرداری، بار [گناه] دیگری را بر نمی‌دارد» (أنعام، ۱۶۴). با روشنی هرچه تمام‌تر بیانگر این است که معنای «سود و زیان» و... از حرف (علی) فهمیده می‌شود؛ چرا که در آیه، از هیئت ثلاثی مجرد «کسب» استفاده شده است؛ نه ثلاثی مزید «اکتسب».

در نتیجه مفاهیمی همچون «خیر و شر» و «سود و زیان»، از واژه «کسب» به خودی خود و بدون هیچ قرینه‌ای به دست نمی‌آیند؛ بلکه از قرائن خارجی و احوالات و فضای آیات به دست می‌آید. به عبارتی دیگر، معنای مطابقی و حقیقی «کسب»، هیچ دلالتی بر این

مفاهیم نمی‌تواند داشته باشد.

۴-۲. آراء مفسران مشهور فریقین دربارهٔ ماده «ک.س.ب»

در خصوص تفاسیر قرآن نیز این اختلاف‌نظرها وجود دارد. طبری واژه «کسب» در آیه «فَوَيْلٌ لِلَّهِمَّ مِمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيَهُمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» را به معنای «عَمِلَ» دانسته و سپس «مِمَّا يَكْسِبُونَ» را تأویل به «مِمَّا يَعْمَلُونَ» می‌برد (طبری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۱۶۹). وی اصل معنایی ماده «ک.س.ب» را «الْعَمَلُ» دانسته و از همین باب، چنین می‌گوید که هر کس کاری را خودش انجام دهد و به دنبال حرفه‌ای باشد، کاسب است (طبری، ۱۹۹۱م، ج ۲، ص ۱۷۰). طبری ذیل سوره آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» نیز واژه «ما اكْتَسَبَتْ» را تأویل به «ما عَمَلَتْ مِنَ الشَّرِّ» برده و هیچ تفاوت معنایی را میان «کسب» و «اکتساب» بیان نمی‌کند (طبری، ۱۹۹۱م، ج ۴، ص ۱۵۴).

طبری نیز اصل معنایی «کسب» را «العمل: کاری که با انجام آن، سودی به انسان برسد یا زبانی از او دور شود» دانسته و سپس «کسب» در آیه ۸۹ سوره بقره را به صورت «انجام کارها به وسیله اعضای بدن» معنا کرده و در ادامه در تأویل «مِمَّا يَكْسِبُونَ»، از واژه «مِمَّا يَجْمَعُونَ» استفاده برده است (طبری، ۲۰۰۵م، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰). ایشان در آیه ۲۸۶ سوره بقره اشاره‌ای به تفاوت میان «کسب» و «اکتساب» ندارد؛ لکن آیه را به این صورت معنا کرده است: «لَهَا ثَوَابٌ مَا كَسَبَتْ مِنَ الطَّاعَاتِ وَعَلَيْهَا جزاءٌ مَا اكْتَسَبَتْ مِنَ السَّيِّئَاتِ» (طبری، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۱۸۶). از این تأویل می‌توان دریافت «کسب» در نیکی‌ها استعمال می‌شود و «اکتساب» در پلیدی‌ها.

زمخشری ذیل آیه ۲۸۶ سوره بقره، «كَسَبَتْ» را در نیکی‌ها و «اِكْتَسَبَتْ» را در پلیدی‌ها معنا می‌کند و در پاسخ به اینکه: «چرا برای خوبی‌ها از واژه «کسب» و برای بدی‌ها از «اکتساب» استفاده شده است؟»، چنین می‌گوید که در واژه «اکتساب»، معنای «به خود تکیه کردن» و «به‌تنهایی انجام دادن» کاری وجود دارد؛ از این رو با توجه به اینکه، نفس آدمی، میل به پلیدی دارد و انسان را به سمت خود می‌کشاند و انسان نیز به آن میل دارد، در بدست آوردن پلیدی تلاش بیشتر و بهتری می‌کند.

به همین دلیل، تلاشگرانه آن را می‌جوید و از این رو به او «مُكْتَسِب» گفته می‌شود؛ لکن در کار نیک، چنین کنش و واکنشی وجود ندارد؛ لذا واژه‌ای به کار گرفته می‌شود که دلالت بر تلاشگری نداشته باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۱).

فخر رازی ذیل آیه ۷۹ سوره بقره واژه «کسب» را در حلال و حرام، شمولیت بخشیده و بر این باور است اگر بخواهد تنها شامل یکی از این دو معنا باشد، باید قیدی برای آن ذکر شود (رازی، ۲۰۱۲م، ج ۲، ص ۱۶۰) وی در آیه ۲۸۶ سوره بقره، تفاوت‌گذاری میان «کسب» و «اکتساب» را مخالف نصوص قرآنی دانسته و این قول را نظر صحیح اهل لغت برمی‌شمارد و سپس در تفاوت میان آن دو، دو نظریه را از قول دیگران نقل می‌کند: اول آنکه، «اکتساب» تنها شامل «کسب لنفسه» می‌شود و «کسب» علاوه بر آن، شامل «کسب لغيره» نیز می‌گردد و دوم آنکه، در نیکی‌ها از «کسب» استفاده می‌شود و در بدی‌ها از «اکتساب» (رازی، ۲۰۱۲م، ج ۴، صص ۱۴۲-۱۴۳).

ابن عاشور بر این باور است که «کسب» و «اکتساب» در کلام عرب به یک معناست و هیچ تفاوتی میان آنها وجود ندارند؛ چراکه اختلاف تعبیر در این آیه، تنها برای جلوگیری از تکرار کلمه نخست است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۳۷). وی در ادامه معنای «اختیار» را برای «کسب» و معنای «مطاوعه» را برای «اکتساب» در نظر گرفته و در بیان دلیل آن، سخن زمخشری در الکشاف را نقل می‌کند: «با توجه به اینکه انسان مشتاق بدست آوردن پلیدی است، خداوند در این آیه از «اکتساب» استفاده کرده نموده؛ زیرا که باب افتعال، دلالت بر تلاش، مطاوعه [اثرپذیری] دارد» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۳۸). اما این را که واژه و هیئت «کَسَب»، دلالت بر نیکی داشته باشد و واژه و هیئت «اِکْتَسَب»، دلالت بر پلیدی، گمانی بیش نمی‌خواند و آن را مخالف با نظر اهل تحقیق برمی‌شمارد؛ از این رو در رد آن، به آیه «ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس، ۵۲) اشاره می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۳۸). ایشان در نهایت، معنای «اختیار و استطاعت» را در ماده «ك.س.ب» با تمامی هیئت‌های صرفی که دارد، دخیل می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۳۹).

علامه طباطبایی نیز در اینکه انسان صاحب اختیار است و به‌طور یکسان، قدرت بر

انجام کارهای نیک و بد را دارد، از ماده «ک.س.ب» موجود در آیه ۲۸۶ سوره بقره استفاده می‌برد و چنین می‌گوید که فرا نهادن به دعوت حق و اطاعت از او، محقق نمی‌شود؛ مگر زمانی که در آن امر، اختیار و قدرت وجود داشته باشد و در این حالت، سود یا زیان برای انسان به دست می‌آید؛ لذا بهترین دلیل برای حکم به اینکه کارهای انسان از روی اختیار است، همین واژه «کسب» می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۰). از این جهت، ظاهراً صاحب تفسیر المیزان دو معنای «اختیار، قدرت و وسع» و «شمولیت سود و زیان» را در ماده «ک.س.ب» دخیل می‌داند.

۴-۲-۱. بررسی و نقد

بحث درباره اغلب معانی فوق در سابق ذکر شد. تنها بحث باقیمانده که محل اختلاف نظرات متعددی است، تفاوت معنایی ساختار «ثلاثی مجرد» با «باب افتعال» برای ماده «ک.س.ب» است.

آن دسته که در رابطه با «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» گفته‌اند: «کسب» دلالت بر «خیر» دارد و «اکتسب» دلالت بر «شر» و از این دست بیانات که این معانی را در خود واژه «کسب» دخیل می‌دانند؛ یعنی منشأ معانی «خیر و شر» و «سود و زیان» را ماده یا هیئت «ک.س.ب» می‌دانند، به هیچ عنوان مورد قبول نیست؛ چراکه:

اولاً شواهد نقضی وجود دارد که نشان می‌دهد «کسب» نیز در معانی «شر» به کار گرفته شده است؛ همانند آیه «وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ» (انعام، ۷۰)، آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ» (انعام، ۱۲۰) و آیه «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام، ۱۶۴) که واژه «کسب» در آیه اول موجب هلاکت است و در آیه دوم به گناه نسبت داده شده و در آیه سوم نیز به قرینه «علی» دلالت بر پلیدی دارد. پس ثلاثی مجرد از ماده «کسب» نیز چونان که در فضای نیک استعمال می‌شود، در فضای شر نیز استعمال می‌شود.

ثانیاً استدلال به اینکه کار خیر بدون تلاش به دست می‌آید و کار شر نیاز به تلاش ویژه‌ای دارد، مردود است؛ چراکه از یک سو، کار شر نیز به راحتی هرچه تمام تر قابل

انجام است و برای انجام کار خیر است که نیرویی همچون نفس اماره و شیطان در مقابل آن قرار می گیرند و مانع انجام کار خیر می گردند، طبیعتاً سختی زیادتری وجود خواهد داشت. و از سوی دیگر، آیات و روایات، این معانی را تأیید نمی کنند؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: «كَسْبُ الْحَرَامِ يَبِينُ فِي الدُّرِّيَّةِ: اثر درآمد حرام و نامشروع، در نسل و اولاد ظاهر می شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۸۲). در این روایت، نسبت دادن مصدر ثلاثی مجرد این ماده بر معنای «حرام و پلیدی» کاملاً روشن است. در روایتی دیگری نیز در کتاب «أصول الكافي» از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ اكْتَسَبَ الْمَالَ مِنْ حِلِّهِ وَ أَنْفَقَهُ فِي حِلِّهِ لَمْ يُنْفِقْ دِرْهَمًا إِلَّا أَخْلَفَ اللَّهُ عَلَيْهِ: هر یک از شما که درآمدش از راه حلال باشد و آن را نیز در راه حلال مصرف کند به ازای هر درهمی (واحد پول) که خرج می کند خداوند همانند آن را در مال او جبران می نماید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۶). در این روایت نیز روشن است که اگر فرض شود که در «اکتسب»، معنای «شَرِّ» دخیل است، نه تنها قید «مِنْ حِلِّهِ» لغو و بیهوده می شد، بلکه روایت نیز دچار تناقض می گشت؛ چرا که «اکتسب» در روایت به معنای «بدست آوردن بدی» است و در مقابل آن، «مِنْ حِلِّهِ» است که به معنای «به دست آوردن نیکی» است.

۵. جمع بندی

با بررسی کتب مزبور می توان معنای حقیقی و گوهری ماده «ك.س.ب» را مطلق «به دست آوردن» چیزی از هر جهت مادی یا معنوی و نیکی یا بدی و سودآور یا زیانبار و برای خود یا دیگری دانست. با این تفاسیر گوهر معنایی مذکور نزد ابن فارس که از آن به: «ابتغاء و طلب و إصابة؛ یعنی: خواستن چیزی پس از میل به دست یافتن به آن، که به نتیجه برسد و حاصل گردد» نام برده است و گوهر معنایی مذکور در کلام مصطفوی که از آن به: «تحصیل هر چیز مادی یا معنوی برای خود» یاد کرده است و گوهر معنایی مذکور نزد جبل که از آن به: «گرد آوردن چیزی و تحصیل آن با تلاش فراوان به صورت اندک اندک یا قطره ای» نام برده است، جزئی و تک بُعدی است. معانی میل، اختیار و اصابت، جزء مقدمات و لوازم «كسب» است؛ چرا که کاربرد واژه «كسب» بدون

در نظر داشتن مفاهیم مذکور، معنایی ندارد؛ از این رو لازم نیست که در گوهر معنایی «کسب» ذکر شوند. قید «برای خود»، قید اضافه‌ای است که نباید در گوهر معنایی واژه از آن استفاده کرد؛ چرا که استعمالات (معانی حسی واژه)، نشان دهنده این است که به تحصیل چیزی برای دیگری نیز واژه «کسب» اطلاق می‌شود. و اینکه مفاهیمی همچون «جهد» و «شیئاً بعد شیئ»، در گوهر معنایی واژه، دخیل دانسته شود، مردود است؛ چرا که اولاً: دلیلی وجود ندارد که واژه «کسب» شامل کاسبی به صورت دفعی و یا بدون نیاز به تلاش فراوان نشود! و این تفصیل، تحکّم است. ثانیاً: اصل بر اطلاق واژگان است؛ و اگر قیدی بخواهد دایره مفهوم را تنگ کند، باید دلیلی برای آن وجود داشته باشد؛ و حال آنکه چنین دلیلی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از پژوهش در معنای ماده «ک.س.ب» با تفکیک منابع لغوی، قرآنی و تفسیری به شرح ذیل است.

الف) در کاربرد معانی کلمه «کسب» در ثلاثی مجرد و مزید میان لغویان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی معانی مانند «طلب»، «ربح» و «جعل»، یک‌بار در ساختار ثلاثی مجرد و بار دیگر در ابواب «افتعال» و «استفعال» ذکر شده‌اند. دو معنای «تصرّف» و «اجتهاد» نیز یک‌بار در ساختار باب «افتعال» و بار دیگر در ساختار باب «تفعیل» آمده‌اند. معنای «عمل»، جزء مصادیق معنای «کسب» محسوب شده و نمی‌توان آن را در معنای حقیقی این واژه داخل دانست. معانی دیگری مانند «أصاب»، «جمع»، «طلب»، «اختیار» و «استقرار»، مقدمات و لوازم «کسب» به شمار آمده و معنای حقیقی این واژه نیستند.

ب) در فرهنگ‌های قرآنی، معانی مانند «جمع»، «عمل» و «ولد» جزء مصادیق کلمه «کسب» هستند. همچنین در پاسخ به دیدگاه صاحبان این معاجم مبنی بر تفاوت معنایی دو واژه «کسب» و «اکتسب» که «کسب» را در معنای خیر و «اکتسب» را در معنای شر می‌دانند، باید گفت که معانی مانند «خیر و شر»، «سود و زیان» و «رسم» از جمله معانی هستند که از استعمال واژه در فضای خاص و با توجه به قرائن خارجی به دست می‌آیند

و جزء معانی مطابقی و حقیقی این کلمه به شمار نمی‌آیند.

ج) استدلال مفسران در دلالت کلمه «کسب» بر معنای خیر و «اکتساب» بر معنای شر به دلیل وجود موارد نقض در آیات قرآن کریم ناقص است و استدلال به اینکه کار خیر بدون تلاش به دست می‌آید و کار شر نیاز به تلاش ویژه‌ای دارد، مردود است؛ چراکه از یک سو، کار شر نیز به راحتی هرچه تمام‌تر قابل انجام است و برای انجام کار خیر است که نیرویی همچون نفس اماره و شیطان در مقابل آن قرار می‌گیرند و مانع انجام کار خیر می‌گردند، طبیعتاً سختی زیادتری وجود خواهد داشت. از سوی دیگر، آیات و روایات، این معانی را تأیید نمی‌کنند.

د) ماحصل بررسی و نقد دیدگاه‌های سه دسته مذکور آن است که معنای حقیقی و گوهری ماده «ک.س.ب»، مطلق «به دست آوردن» است و سایر موارد ذکر شده برای این کلمه یا از باب بیان مصداق است یا به مقدمات و لوازم «کسب» اشاره دارد و یا به موقعیت معنایی واژه با توجه به قرار گرفتن آن در سیاق جمله و سایر قراین مربوط است و از این رو نمی‌تواند داخل در معنای حقیقی این واژه باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن فارس، أبی الحسن أحمد. (۱۹۷۹م). معجم مقاییس اللغة (محقق: عبد السلام محمد هارون، ج ۵). بیروت: دار الجیل.

ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر (ج ۳). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱). بیروت: دار صادر.

جبل، محمد حسن. (۲۰۱۰م). المعجم الإشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم: موصل بیان العلاقات بین ألفاظ القرآن الکریم بأصواتها و بین معانیها. قاهره: مكتبة الآداب.

جمالی، مصطفی. (۱۳۹۳). سیری کامل در معانی حروف (ج ۲). تهران: دار الفکر.

حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۷). قم: مؤسسة آل البيت.

حسن، عباس. (۱۳۶۷). النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة (ج ۲). تهران: ناصر خسرو.

دامغانی، حسین بن محمد. (۱۹۸۳م). قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم (محقق: عبد العزیز سید الأهل). بیروت: دارالعلم الملايين.

رازی، فخر الدین. (۲۰۱۲م). التفسیر الکبیر (محقق: سید عمران، ج ۲، ۴). قاهره: دار الحدیث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (به کوشش: صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالقلم.

زبیدی، محمد مرتضی الحسینی. (۱۹۸۷م). تاج العروس من جواهر القاموس (محقق: عبد العلیم الطحاوی، ج ۴). کویت: مطبعة حکومت الكويت.

زمخشري، محمود. (۱۴۱۹ق). اساس البلاغة (ج ۲). بیروت: دارالکتاب العلمیه.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱). بیروت: دار الکتاب العربی.

سامرائی، فاضل صالح. (۱۴۳۸ق). معانی النحو (ج ۳). اردن: دار الفکر.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن. (۲۰۰۵م). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲). بیروت: دار العلوم.

طبری، ابی جعفر محمد بن جریر. (۱۹۹۱م). تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل القرآن (محقق: محمود محمد شاکر، ج ۲، ۴). قاهره: مکتبه ابن تیمیه.

طریحی، فخر الدین. (۲۰۰۷م). مجمع البحرین (محقق: أحمد الحسینی، ج ۱). بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.

عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. مصر: دار الکتب المصریة.

فراهیدی، خلیل ابن أحمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (محقق: عبد الحمید هنداو، ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیة.

فیروزآبادی، أبو طاهر محمد بن یعقوب. (۲۰۰۵م). القاموس المحیط (به اشراف محمد نعیم العرقسوسی، ج ۱). بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع.

فیومی، أحمد بن محمد بن علی المقرئ. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی (ج ۲). مصر: دار المعارف.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). أصول الکافی (ج ۲). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱۰). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

References

* The Holy Quran

- Abd al-Baqi, M. F. (1985). *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfaz al-Qur'an al-karim*. Egypt: Dar al-Kutub al-Misriyya. [In Arabic]
- Damghani, H. b. M. (1983). *Qamus al-Qur'an aw islah al-wujuh wa al-naza'ir fi al-Qur'an al-karim* (A. A. al-Ahl, Ed.). Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin. [In Arabic]
- Farahidi, K. b. A. (1988). *Kitab al-'Ayn* (Vol. 5, A. H. Hindawi, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Fayumi, A. b. M. (1993). *Al-Misbah al-munir fi gharib sharh al-kabir li-l-Rafi'i* (Vol. 2). Egypt: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]
- Firuzabadi, M. b. Y. (2005). *Al-Qamus al-muhit* (Vol. 1, supervised by M. N. al-'Arqusi). Beirut: Mu'assasat al-Risala li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'. [In Arabic]
- Hasan, A. (1988). *Al-Nahw al-wafi ma'a rabtihi bi-al-asalib al-rafi'a wa al-hayat al-lughawiyya al-mutajaddida* (Vol. 2). Tehran: Nasir Khusraw. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. b. H. (1988). *Tafsil wasa'il al-shi'a ila tahsil masa'il al-shari'a* (Vol. 17). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Ashur, M. T. (1999). *Tafsir al-tahrir wa al-tanwir* (Vol. 3). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. A. (1979). *Mu'jam maqayis al-lugha* (Vol. 5, A. S. M. Harun, Ed.). Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-'Arab* (Vol. 1). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Jabal, M. H. (2010). *Al-Mu'jam al-ishtiqaqi al-mu'assal li-alfaz al-Qur'an al-karim: Mawsil bi-bayan al-'alaqat bayna al-faz al-Qur'an al-karim bi-aswatiha wa bayna ma'aniha*. Cairo: Maktabat al-Adab. [In Arabic]
- Jamali, M. (2014). *A complete study of the meanings of particles* (Vol. 2). Tehran: Dar al-Fikr. [In Persian]

- Kulayni, M. b. Y. (1987). *Usul al-Kafi* (Vol. 2). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Mostafavi, H. (1989). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-karim* (Vol. 10). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1991). *Mufradat al-faz al-Qur'an* (S. A. Dawudi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Razi, F. al-D. (2012). *Al-Tafsir al-kabir* (Vols. 2, 4, S. Imran, Ed.). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Sameraei, F. S. (2017). *Ma'ani al-nahw* (Vol. 3). Jordan: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tabari, M. b. J. (1991). *Tafsir al-Tabari: Jami' al-bayan 'an ta'wil al-Qur'an* (Vols. 2, 4, M. M. Shakir, Ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. [In Arabic]
- Tabataba'i, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). Qom: Daftar Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Tabrisi, F. b. al-Hasan. (2005). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 1-2). Beirut: Dar al-'Ulum. [In Arabic]
- Tarihi, F. (2007). *Majma' al-bahrayn* (Vol. 1, A. al-Husayni, Ed.). Beirut: Mu'assasat Tarikh al-'Arabi. [In Arabic]
- Zabidi, M. M. (1987). *Taj al-'arus min jawahir al-qamus* (Vol. 4, A. al-Tahawi, Ed.). Kuwait: Kuwait Government Press. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1998). *Asas al-balaghah* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyya. [In Arabic]

A Comparative Analysis of the Semantic Components of the Phenomenon of Poverty in the Holy Quran with Emphasis on Conceptual Relations

Fereshteh Mohammadi¹ **Seyyed Mohammad Naqib²**
Rahman Ashriyeh³

Received: 2024/10/23 • Revised: 2025/02/21 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/03



Abstract

The derivatives of words related to *poverty* and *destitution* are among the frequently used terms in Islamic teachings. In religious doctrines, poverty and destitution are described as a form of disaster and affliction. The Holy Quran and other religious teachings present comprehensive programs in various forms to eliminate this bitter reality. Lexically, the word *faqir* (poor) originally refers to a person whose backbone has been broken. The word *faqr* (poverty) itself has multiple usages and appears in different contexts, and recognizing these distinctions helps resolve apparently contradictory descriptions of this term in Quranic verses and narrations. Poverty is generally classified into three categories: *essential (intrinsic)*,

-
1. Ph.D. Candidate in Comparative Exegesis, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran. mohammadi1993.1372@gmail.com.
 2. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran. naghib@quran.ac.ir
 3. Associate Professor, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran (**corresponding author**). oshriyeh@quran.ac.ir.

* Mohammadi, F., Naqib, S. M., & Ashriyeh, R. (1404). A comparative analysis of the semantic components of the phenomenon of poverty in the Holy Quran with an emphasis on conceptual relations. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 33-63
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.70176.1333>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



cultural, and *economic*. Semantics, as one of the key branches of linguistics, plays a fundamental role in the accurate understanding of religious texts, particularly the Holy Quran. Through analyzing conceptual relationships among words, this science uncovers the hidden layers of meaning. In this study, the semantic components of words closely related to the field of poverty and destitution are analyzed through the science of semantics in comparison to *faqr* and destitution.

This research adopts a comparative-analytical approach and a descriptive-analytical method, relying on semantic studies to examine Quranic vocabulary. It focuses on the analysis of terms such as *masghaba*, *matraba*, *faqr*, *imlaq*, *ba'sa*, *'usra*, *'ayla*, *miskin*, and *hajjah* within their Quranic contexts.

This article aims to clarify the subtle semantic distinctions of Quranic vocabulary within the conceptual field of poverty. With *faqr* as the focal point—due to its broader and more frequent use—this study systematically explains the semantic components of words that share this semantic domain in comparison to *faqr* and *destitution*.

The research proceeds in two main stages: first, it examines the lexical meaning of each word. Next, to identify the intended semantic components of *faqr* and other related terms in the Quran, it compares their conceptual nuances and explores the fine distinctions in each Quranic usage. The key Quranic words discussed in this study include: *Masghaba* (Balad 14), *Matraba* (Balad 16), *Faqr* (Baqarah 268), *Imlaq* (Isra 31), *Ba'sa* (Baqarah 177), *'Usra* (Baqarah 280), *'Ayla* (Tawbah 28), *Maskana* (Baqarah 61), *Hajjah* (Yusuf 68).

Findings

The findings of this study can be summarized as follows:

Faqr and *destitution*, the central concepts of this research, are expressed in the Quran through different words, each indicating a particular state, degree, or intensity of poverty and need. The word *faqr*, which serves as the focal term of this study, appears 13 times in the Quran along with its derivatives. In lexicons, it originally signifies a “fracture” or “gap” in a body part and metaphorically refers to a degree of need or want that denotes any state of deficiency. *Imlaq* refers to poverty caused by squandering and extravagance. It denotes financial destitution following a state of wealth and abundance. *Ba's*—another key word in this semantic

field—often occurs with the meaning of *battle* or *war*. Its derivatives, such as *bu's* and *ba'sa*, indicate severity and hardship in livelihood and are used to signify poverty and economic difficulty. *Hajah* conveys a meaning broader than outward poverty or destitution. Beyond the notion of need, it also carries the sense of a desire or longing that drives a person to strive for its fulfillment. In human life, *hajah* can indicate both material and spiritual deficiency. However, based on the Quranic contexts where it appears, this need often points to an inner, spiritual poverty. Noting this point leads us to the distinction between this word and other terms related to poverty. *'Ayla* also signifies poverty, typically used when a person faces financial hardship. Some scholars maintain that it not only refers to economic poverty but can also indicate inner or spiritual poverty and even a lack of awareness of divine rulings. *Maskana* denotes poverty accompanied by humiliation, lack of wealth, instability, weakness, and severe need. It may describe a person who is materially wealthy yet afflicted with spiritual or psychological poverty. *Matraba*, by contrast, refers exclusively to financial poverty. Unlike *maskana*, which can cover both material and spiritual destitution, *matraba* specifically describes one who is so poor that he sits upon the dust with no wealth or refuge. *Masghaba*, though related to hardship, does not directly belong to the semantic field of poverty and destitution. Occurring only once in the Quran, it denotes hunger accompanied by suffering and difficulty, often caused by famine or natural constraints. While it indirectly implies poverty, its primary meaning concerns the hardship of food scarcity.

Regarding the novelty of this research, it can be stated that despite the efforts made in various fields of Islamic studies, there remains a noticeable gap in focused lexical studies of Quranic vocabulary. In fact, what is needed is a systematic investigation that reveals the subtle semantic nuances of the words related to *faqr* (poverty) and other similar Quranic terms. Accordingly, the present study concentrates on clarifying the semantic components of *faqr* and its related vocabulary in the Holy Quran.

Keywords

Phenomenon of poverty, semantic components, comparative evaluation, conceptual relations

دراسة مقارنة حول مكونات ظاهرة الفقر الدلالية في القرآن الكريم مع التركيز على العلاقات المفهومية*

رحمان عشريه^١ السيد محمد نقيب^٢ فرشته محمدی^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١٠/٢٣ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢١ * تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠



الملخص

تعد ألفاظ الفقر والمسكنة من المصطلحات المتداولة بكثرة في المعارف الإسلامي. تهدف هذه الدراسة إلى إجراء تحليل دلالي مقارنة لألفاظ الفقر في القرآن الكريم، مع التركيز على العلاقات المفهومية بينها، وذلك في إطار منهج وصفي - تحليلي. تبدأ الدراسة ببيان المعنى اللغوي لكلمة "فقر"، ثم تتناول عددًا من الألفاظ القرآنية ذات الصلة، التي تشترك معها في المجال الدلالي، مثل: "المسغبة"، و"المتربة"، و"الإملاق"، و"البأساء"، و"الحاجة"، و"العسر"، و"العيلة"، و"المسكنة". وبمقارنة هذه الكلمات مع كلمة "الفقر" يتضح أن كل كلمة من هذه الكلمات تمثل حالة محددة، ودرجة وشدة من الفقر والحاجة لا يمكن استخدامها في أي مكان آخر.

الكلمات المفتاحية

ظاهرة الفقر، المكونات الدلالية، الدراسة المقارنة، العلاقات المفهومية.

١. أستاذ مشارك، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران. oshryeh@quran.ac.ir
٢. أستاذ مشارك، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران. naghib@quran.ac.ir
٣. طالب دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران (المؤلف المسؤول). mohammadi1993.1372@gmail.com

* عشريه، رحمان؛ نقيب، السيد محمد؛ محمدی، فرشته. (٢٠٢٥م). طبيعة الزواج الأبيض وإمكانية تطابقه مع الزواج المعاطاتي: دراسة من منظور القرآن والسنة. دراسات العلوم القرآنية، ٧(١)، صص ٣٣-٦٣.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2025.70176.1333>

© ٢٠٢٥ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



ارزیابی تطبیقی مؤلفه‌های معنایی پدیده فقر در قرآن کریم باتکیه بر روابط مفهومی



رحمان عشریه^۱ سیدمحمد نقیب^۲ فرشته محمدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

چکیده

مشقات واژگان فقر و تنگدستی از واژگان پر کاربرد در معارف اسلامی است. پژوهش پیش‌رو با رویکرد تحلیلی تطبیقی و با هدف تبیین ظرائف معنایی واژگان قرآنی حوزه معنایی فقر و تنگدستی، ابتدا معنای لغوی «فقر» بررسی شده و پس از آن به بررسی سایر واژه‌های همسو با آن پرداخته است. در این مرحله با محور قرار دادن فقر در نقطه کانونی این حوزه، برخی کلماتی که بیشترین مولفه‌های مشترک با این واژگان را در قرآن کریم دارد، معرفی و بایکدیگر بررسی تطبیقی شده‌اند. واژه‌هایی همچون: «مُسْكِنَةً»، «مُتْرَبَةً»، «إِفْلَاقَ»، «أَبْسَاءَ»، «حَاجَةً»، «عُسْرَ»، «غَنَلَةً»، «مُسْكِنَةً». از مقایسه این واژگان با واژه «فقر» معلوم می‌شود که هر یک از این واژگان نمایانگر حالتی خاص، شدت و مرتبه‌ای از فقر و نیاز است که نمی‌توان جای دیگری به کار رود.

کلیدواژه‌ها

پدیده فقر، مولفه‌های معنایی، ارزیابی تطبیقی، روابط مفهومی.

oshryeh@quran.ac.ir

naghib@quran.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

۳. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mohammadi1993.1372@gmail.com

* عشریه، رحمان؛ نقیب، سیدمحمد؛ محمدی، فرشته. (۱۴۰۴). ارزیابی تطبیقی مؤلفه‌های معنایی پدیده فقر در قرآن کریم باتکیه بر روابط مفهومی. مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۳۳-۶۳.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.70176.1333>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



مقدمه

در آموزه‌های دینی فقر و تنگدستی به عنوان نوعی از بلا و مصیبت بیان شده است. قرآن کریم و آموزه‌های دینی در قالب‌های مختلف برنامه‌های جامعی را برای از بین بردن این حقیقت تلخ ارائه نموده‌اند. فقیر در معنای لغوی به کسی گفته می‌شود که ستون مهره‌هایش شکسته شده باشد، لغت‌شناسان در رابطه با معنای لغوی واژه فقر چنین بیان داشته‌اند: «أصل الفقير هو المكسور الفقار يقال فَقَرْتُه فاقرةً أي داهيةً تكسر الفقار؛ اصل واژه فقیر کسی است که ستون مهره‌هایش شکسته شده؛ یعنی حادثه بزرگی برای او اتفاق افتاده که سبب شکسته شدن ستون فقرات او گردیده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۱). واژه فقر کاربردهای متفاوتی دارد و در موارد متعدد به کار رفته است، که اطلاع از این تفاوت‌ها سبب برطرف شدن توصیف متضاد از این واژه در آیات و روایات می‌شود. فقر به سه دسته ذاتی، فرهنگی و اقتصادی تقسیم می‌شود:

الف) فقر ذاتی؛ احساس عجز و نیازمندی هر موجودی فقر ذاتی وی است و مختص انسان نمی‌باشد. بنابر آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز ستوده است» (فاطر، ۱۵) همه انسان‌ها فقیر هستند و تنها خداست که غنی حمید است. فقر ذاتی از ویژگی‌های همه انسان‌ها، بلکه همه مخلوقات است و این نوع از فقر برای انسان فخر است و اینکه انسان اعتراف کند در مقابل خداوند سبحان فقیر است و چیزی از خود ندارد، افتخاری بزرگ برای او به حساب می‌آید. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که ایشان در رابطه با فقر فرموده‌اند: «گنجینه‌ایی از گنج‌های خداوند است» (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

ب) فقر فرهنگی؛ نبود آگاهی لازم در زندگی سبب آثار منفی از جمله تقلید از سنت نادرست گذشتگان و گروه‌های فاسد و پابندی به آنها می‌شود. در واقع فقر فرهنگی به جهل، که خود از بدترین انواع فقر محسوب می‌شود، اشاره دارد. امیرالمومنین علیه السلام به امام حسن علیه السلام فرمودند: «ای فرزندم هیچ فقری بدتر از جهل نیست» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۶). نیز در رابطه با فقر فرمودند: «فقر بزرگترین مرگ است». از ایشان پرسیدند مراد فقر مالی است؟ ایشان فرمودند: «خیر مقصود من فقر از دین است» (حرانی،

۱۴۰۴ق، ص ۵۳۴؛ چراکه مسبب و پایه بسیاری از عقب ماندگی ها و هرج و مرج ها فقر است. خداوند در قرآن می فرماید: «.....قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ...»؛ پاسخ می دهند ما در زمین از مستضعفان بودیم» (نساء، ۹۷). این آیه به فقر فرهنگی مستضعفان اشاره دارد. فقر فرهنگی از انواع فقر مذموم محسوب است و بر همه انسان ها لازم است که با این نوع فقر مبارزه کنند و بر دانشمندان و رهبران امت است برای رفع چنین فقری تلاش بسیار نمایند؛ همان طور که هدف اصلی انبیا تلاوت آیات قرآن تعلیم کتاب الهی و بیان حکمت های آن بوده است. خداوند در آیه ۱۶۴ سوره آل عمران می فرماید: «إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ؛ پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد».

ج) فقر مادی و معیشت؛ فقر مادی و معیشت که همان فقر اقتصادی است، به معنای محروم بودن از ضروریات اولیه زندگی از جمله خوراک، پوشاک و مسکن است. در قرآن کریم در آیات متعددی به چنین فقری اشاره دارد، از قبیل آیه «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» و هر مالی (به آنان) انفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است» (بقره، ۲۷۳) این آیه به شرح حال مسلمانان اشاره دارد که در راه خدا دچار فقر و تنگدستی گردیده، از وطن خود دور افتاده و حضور در میدان جهاد مانع از تلاش آنها برای ایجاد کسب و کار شده است و حتی از طریق سفرهای تجاری هم نمی توانند سرمایه ای به دست آورند. در آموزه های دینی یکی از مواردی که بسیار نکوهش شده است فقر اقتصادی است. پیامبر ﷺ می فرماید: «فقر سیاه رویی در دنیا و آخرت است» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰) نیز ایشان در مورد فقر معیشتی می فرماید: اگر رحمت خداوند بر فقرای امت من نبود، هر آینه فقر آنها را به کفر می کشاند (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

هدف نوشته پیش رو تبیین ظرائف معنایی واژگان قرآنی حوزه ی معنایی فقر است؛ از این رو با قرارداد فقر در نقطه کانونی به علت کاربرد وسیع تر و بیشتر، سعی می شود تا با پژوهشی روشمند به مقدار وسع پژوهش مولفه های معنایی واژگان همسو در این حوزه معنایی در مقایسه با فقر و تنگدستی تبیین گردد. در این راستا در مرحله اول معنای لغوی

این واژه تبیین می‌شود. در مرحله بعد برای دستیابی به مولفه‌های معنایی مراد از فقر و سایر واژگان این حوزه معنایی در قرآن کریم، به مقایسه مولفه‌های معنایی واژگان پرداخته می‌شود و تلاش می‌شود دقایق و ظرائف هر کدام از استعمالات قرآنی بیان شود. واژگان قرآنی مطرح شده در این بخش عبارتند از: «مُسْعَبَة» (بلد، ۱۴)؛ «مَثْرَبَة» (بلد، ۱۶) «فَقْر» (بقره، ۲۶۸)، «إِمْلَاق» (اسراء، ۱۲۱)، «بَأْسَاء» (بقره، ۱۷۷)، «عُسْرَة» (بقره، ۲۸۰)، «عَيْلَة» (توبه، ۲۸)، «مُسْكِنَة» (بقره، ۶۱) و «حَاجَة» (یوسف، ۶۸).

۱. پیشینه و نوآوری تحقیق

بیشتر آثار پژوهشی در زمینه فقر و تنگدستی با رویکرد فقرزدایی و علت‌های گرفتارشدن به فقر و در نتیجه راهکارهای برطرف کردن آن در آموزه‌های دینی پرداخته‌اند. از پژوهشگران معاصر، محمدجواد رودگر (۱۳۸۴) مقاله‌ای با عنوان «فقر وجودی انسان در قرآن با رویکردی فلسفی عرفانی» در زمینه اینکه انسان در ذات خود انسان فقیر و نیازمندی است به ثمر رسانده است. احمد پاکتچی و همکارش (۱۳۸۹) مقاله‌ای با عنوان «بازتفسیر واژگان فقر و غنا در قرآن کریم با تکیه بر زمینه‌های انسان‌شناختی ساخت مفهوم» در مورد فقر و بی‌نیاز تألیف نموده‌اند. سید محمود صادق‌زاده طباطبایی (۱۳۹۳) مقاله «بسته فقرزدایی با نگاه ویژه به آموزه‌های رضوی» تلاش کرده است تا نگاه جامع دین به مسئله فقر را براساس آثار رضوی بیان کند و راهکارهایی برای برون‌رفت از وضعیت نابهنجار جامعه ارائه دهد. همچنین محمدمهدی عسگری و حسین غفورزاده در مقاله «بررسی مفهوم فقر از منظر قرآن و روایات ائمه اطهار (علیهم‌السلام)» (۱۳۸۸) به پدیده فقر و اقسام آن در اسلام با استفاده از منابع تفسیری و فقهی پرداخته و نگاهی جامع به مسئله فقر و اقسام آن داشته‌اند.

با وجود تلاش‌هایی که در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی انجام گرفته است، جای خالی پژوهشی متمرکز بر واژه پژوهی کلمات قرآن کریم، احساس می‌شود. در واقع اقدام بایسته‌ای که به شناخت بیشتر واژگان یادشده و توجه ویژه معارف اسلامی به آن است که در پژوهشی روش‌مند ظرافت‌های معنای واژگان فقر و سایر کلمات قرآنی

همسان به دست بیاید؛ از این رو تحقیق پیش‌رو تمرکز بر تبیین مولفه‌های معنایی فقر و سایر واژگان مرتبط آن از قرآن کریم دارد.

۲. واژه‌شناسی

در این بخش مفهوم «مؤلفه‌های معنایی» مورد بررسی قرار می‌گیرد:

مؤلفه‌های معنایی

معناشناسان برای مطالعه دقیق واژه‌ها، مفاهیم آنها را به شاخصه‌هایی تجزیه می‌کنند که هر کدام از آنها برای فهم صورت زبانی یک واژه، به عنوان مؤلفه‌های معنایی خاصی محسوب می‌شوند (صفوی، ۱۳۹۷، ص ۷۸). در واقع، این مؤلفه‌های معنایی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها هستند که مفهوم یک واژه را شکل می‌دهند و موجب توصیف دقیق روابط معنایی در یک جمله و نیز روابط مفهومی در سطح واژه می‌شوند (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۴۷). از ترکیب این مؤلفه‌های معنایی، معنای گسترده‌تری از واژه حاصل می‌شود که استخراج آنها در تحلیل معنایی، از اهداف پژوهش به شمار می‌رود و می‌توان آنها را از متن یا بافت آن به دست آورد (پالمر، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳). در این روش، از واژه‌های مورد نظر تعریفی جامع‌تر و دقیق‌تر ارائه می‌شود و حدود و مرزهای معنایی واژگان مشخص می‌گردد (آزادی، ۱۳۸۴، ص ۳۱)؛ بنابراین با بررسی مؤلفه‌های معنایی یک واژه و مقایسه آنها با واژگان مترادف، معنای دقیق‌تر هر واژه و جایگاه و کاربرد آن در موقعیت‌ها و جملات مختلف مشخص شده و بر حسب شرایط به کار می‌رود.

۳. تحلیل تطبیقی واژگان

در حوزه معنایی فقر می‌توان واژگان و کلماتی مختلفی را معرفی کرد که هر کدام با تشکیل دایره‌ای مشترک از مفاهیم و مصادیق، در کنار یکدیگر معنا می‌یابند. در این پژوهش، برای درک ظرافت‌های واژگان مرتبط با فقر تلاش شده است برخی واژگانی که دارای مؤلفه‌های معنایی همسو با این مفاهیم هستند و در قرآن کریم نیز به کار

رفته‌اند، مورد بررسی و مقایسه قرار گیرند. در نگاه ابتدایی، واژگانی که در ادامه معرفی می‌شوند، به دلیل اشتراکات معنایی با واژه «فقر» و «تنگدستی»، می‌توانند در برخی موارد جایگزین آنها شوند.

۳-۱. فقر

واژه «فقر» در لغت به معنای «فُقْرَة»، یعنی گودال، آمده است. در زبان عربی به زمینی که در آن گودال‌های فراوانی وجود دارد، «أَرْضٌ مُتْفَقِرَة» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۰). شیبانی «فُقْرَة» را به معنای چاهی دانسته است که گروهی از آن آب می‌نوشند (شیبانی، ۱۹۷۴م، صص ۵۰، ۵۵)، و ابن درید «فُقْر» را به مجموعه‌ای از چاه‌ها تعبیر کرده که به یکدیگر متصل‌اند تا آب در آنها جمع شده و جریان یابد (ابن درید، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۷۸۴۰)؛ بنابراین فقر در معنای لغوی، به معنای گودال یا حفره آب است؛ از همین رو، فقیر را به چاهی تشبیه کرده‌اند که آب قنات از آن خارج می‌شود. این معنا با مفهوم اصلی فقر، یعنی حفره و شکاف، تناسب دارد، گویی که فقر موجب ایجاد شکاف در زمین می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۴۴).

واژه «فقر» معنای دوم و معنوی نیز دارد که شامل «حاجت» (طریحی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۶)، «ضد غنا و بی‌نیازی» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۳۷)، «شخصی که مال و ثروت اندکی دارد» (فیومی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۷۸) و همچنین «گرفتاری سخت و کمرشکن» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۱۴) می‌شود. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که معنای اولیه و مادی «فقر»، چاه یا گودال آب در زمین بوده و معنای دوم و غیرمادی آن، یعنی حاجت و نیازمندی، که از همان مفهوم اولیه گرفته شده است.

این واژه، همراه با مشتقاتش، ۱۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در این پژوهش، دو مورد از کاربردهای آن در قرآن بررسی می‌شود. مفسران، «فقر» را در آیه «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ...» (بقره، ۲۶۸) به معنای حاجت، ضد غنا، تنگدستی و بدحالی تفسیر کرده‌اند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۷۰). این عبارت به وضعیتی اشاره دارد که در آن شیطان مانع از اتفاق شده و چنین القا می‌کند که ممکن است در پیروی نیازمند و فقیر

شوی. همچنین، در آیه «...رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص، ۲۴)، فقر به معنای نیاز و حاجت تفسیر شده است. در تفسیر این آیه آمده است که حضرت موسی (ع) از شدت گرسنگی سبزی‌های زمین را می‌خورد و برای رفع گرسنگی، از خداوند درخواست روزی کرد و عرض نمود: «ای پروردگارم، به علت گرسنگی که بر من عارض شده، محتاج روزی تو هستم.» امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «به خدا سوگند، موسی در این دعا چیزی جز نانی که بخورد، از خدا نخواست؛ زیرا از شدت لاغری و تحلیل رفتن گوشت بدنش، سبزی‌های خورده‌شده در پوست شکمش نمایان بود» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۱۲۲). بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که واژه «فقر» در قرآن کریم تنها با معنای دوم و غیرمادی به کار رفته و معنای نخست آن، یعنی چاه یا گودال آب، در قرآن ذکر نشده است.

۳-۲. مَسْغَبَةٌ

واژه «مَسْغَبَةٌ» از ریشه (س.غ.ب) و مصدر میمی است که «ة» آخر آن برای تأکید و مبالغه به آن افزوده شده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۰، ص ۳۳۵). این واژه تنها یک‌بار در آیه ۱۴ سوره بلد، «ذِي مَسْغَبَةٍ»، به کار رفته و به معنای گرسنگی است. برخی آن را به گرسنگی همراه با رنج و سختی تعبیر کرده‌اند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۷۸). گروهی دیگر علاوه بر این معنا، بر این باورند که این واژه به گرسنگی‌ای اشاره دارد که در شرایط سخت و تنگنا رخ می‌دهد و دسترسی به غذا محدود می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۳۵)، که می‌توان آن را به قحطی، فقر و تنگدستی تعبیر کرد.

در قرآن کریم، عبارت «ذِي مَسْغَبَةٍ» (بلد، ۱۴) به معنای «دارای گرسنگی شدید و قحطی» آمده و در این آیه، توصیف‌کننده «یوم» است؛ یعنی اطعام کردن در روزی که قحطی و گرسنگی شدید بر آن حاکم است. اما طبق قرائت حسن بصری، که از قرائات شاذ محسوب می‌شود، این عبارت به صورت «ذَا مَسْغَبَةٍ» خوانده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۴۴). براساس این قرائت، «ذَا مَسْغَبَةٍ» در جایگاه مفعول قرار گرفته و دیگر به‌عنوان توصیف‌کننده «یوم» به کار نمی‌رود، بلکه معنای آن به «اطعام کردن گرسنه‌ای

در آن روز» تغییر می‌کند. همچنین، برخی از اهل لغت آن را به‌عنوان وصفی برای «یَتِيمًا» و «مِسْكِينًا» (که در آیات بعد آمده و مفعول‌اند) دانسته‌اند. در این صورت، تقدیر آیه چنین خواهد بود: «اطعام کردن یتیم یا مسکین گرسنه» (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۶۵).
میان واژه «مسغبة» و «بأس» که هر دو بر شدت دلالت دارند، تفاوت اندکی وجود دارد. شدت در «بأس» به فقر ناشی از جنگ اشاره دارد (دامغانی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۷)، اما شدت فقر و تنگدستی در «مسغبة» شامل گرسنگی و سختی‌ای است که به هر دلیلی ممکن است انسان را دچار کند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۳۱۶)؛ بنابراین هر دو واژه زمانی به کار می‌روند که فرد دچار نیاز شدید باشد، اما تفاوت آنها در علت ایجاد این حالت فقر و شدت تنگدستی است.

۳-۳. مَتْرَبَةٌ

یکی دیگر از واژگانی که در قرآن کریم به مفهوم فقر و تنگدستی اشاره دارد، واژه «مَتْرَبَةٌ» است که از ریشه «تَرَبَّ» به معنای خاک و هر آنچه از خاک باشد مشتق شده است. همچنین، این واژه به معنای مساوی بودن دو چیز با یکدیگر نیز آمده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۳۴۶). لغویان برای «مَتْرَبَةٌ» معانی‌ای همچون «فقر و نیازمندی» (سجستانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴۰) و «فردی که دچار خسارت مالی شده است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳) ذکر کرده‌اند.

این واژه، که اسم مکان است، از این جهت برای فقیر و تنگدست به کار رفته که به دلیل شدت نیاز و فقر، گویی به خاک افتاده و میان او و خاک هیچ فاصله‌ای نیست (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۴). در قرآن کریم، این واژه تنها یک‌بار در آیه «أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ» (بلد، ۱۶) آمده و مفسران آن را به فردی بسیار فقیر و نیازمند تفسیر کرده‌اند که از شدت تنگدستی پناهگاهی جز خاک ندارد و بدان چسبیده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۱). در واقع، به شخصی اطلاق می‌شود که خانه‌ای ندارد و در مسیر راه به خاک افتاده یا از وطن خویش دور شده و در غربت به سر می‌برد (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۷۹).

از دیگر تعبیر این واژه، اشاره به فردی است که نه تنها بشدت نیازمند است، بلکه حتی لباس و زیراندازی نیز ندارد و تنها چیزی که برای پوشاندن خود به آن دسترسی دارد، خاک است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۱، ص ۱۷۰). در مقایسه «مَثْرَبَة» با «حَاجَة» باید گفت که «مَثْرَبَة» بر فقر و تنگدستی مادی دلالت دارد؛ همان گونه که در آیه «أَوْ مُسْكِينًا ذَا مَثْرَبَةٍ» (بلد، ۱۶) آمده، این واژه بر فردی اشاره دارد که از شدت فقر و تنگدستی به خاک افتاده است. از ظاهر این آیه برمی آید که «مَثْرَبَة» ناظر به نیاز مادی و مالی است. در مقابل، واژه «حَاجَة» دلالتی گسترده تر دارد. این واژه علاوه بر فقر و نیاز مادی، به نیاز درونی، اشتیاق و علاقه انسان به چیزی نیز اشاره می کند، چنان که در آیه «حَاجَةٌ فِي صُدُورِكُمْ» (غافر، ۸۰) آمده است.

بنابراین، تفاوت این دو واژه در نوع نیازی است که بر آن دلالت دارند: «مَثْرَبَة» به نیاز مالی و مادی، و «حَاجَة» به نیازی که ناشی از میل، اشتیاق و علاقه باطنی انسان به چیزی است اشاره دارد.

۳-۴. املاق

واژه «إِمْلَاق» از ریشه «م.ل.ق» به معنای جدا شدن از چیزی و همچنین نرمی و خوش خویی آمده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۳۵۱). لغت شناسان این واژه را به «فقر» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۵۵۷)، «فقر و حاجت» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۸۱) و همچنین فقری که ناشی از بخشش بیش از حد و صرف تمامی اموال باشد (رازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷۴) معنا کرده اند. این واژه همچنین در معانی «افساد» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۸۱) و «کاهش مال» (ابن درید، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۳۶۹) نیز به کار رفته است.

این واژه در دو آیه از قرآن کریم ذکر شده است: «وَلَا تَقُولُوا أَوْلَادُكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ» (انعام، ۱۵۱) و «وَلَا تَقُولُوا أَوْلَادُكُمْ خَشِيَّةُ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ» (اسراء، ۳۱). مفسران در تفسیر این آیات، واژه «إِمْلَاق» را به «فقر» (قمی نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، صص ۳۴۴-۳۴۵)، «فقر و حاجت» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۵) و «نقصان در زندگی» (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۴، ص ۷۱) معنا کرده اند.

برای این واژه دو معنای اصلی ذکر شده است: «صافی و نرمی» که در زبان فارسی نیز به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۴)، و «حب شدید»، که معنای اصیل عربی این واژه است (ابن درید، ۱۹۹۸م، ج ۱۲، ص ۹۷۵).

در هر دو آیه یادشده، مراد از «إملاق» همان معنای اصیل عربی آن، یعنی حب شدید به بخشش مال است و ارتباطی با معنای فارسی آن ندارد. در واقع، «إملاق» به فقری اشاره دارد که ناشی از انفاق بیش از حد اموال به سبب علاقه شدید به کسی یا چیزی است، به گونه‌ای که فرد در اثر این انفاق پی‌درپی، دچار تنگدستی می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۷)؛ بنابراین می‌توان گفت «إملاق» نوعی فقر است که از اسراف در بخشیدن مال ناشی می‌شود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۳۵۱).

واژه «فقر» از ریشه‌ای گرفته شده که به معنای ایجاد شکاف در چیزی، مانند شکستگی مهره‌های کمر است. به همین دلیل، فقر را به این معنا دانسته‌اند که انسان در اثر نیاز و تنگدستی دچار ذلت و مسکنت می‌شود، همانند فردی که کمرش شکسته است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۴۳). این واژه بر شدت نیاز و حاجت اطلاق می‌شود و معمولاً دلالت بر نیاز مبرم و شکننده دارد، هرچند که می‌تواند هر درجه‌ای از حاجت را شامل شود. برخی مفسران، فقر را به معنای ناتوانی و زمین‌گیر شدن ناشی از نیاز شدید تفسیر کرده‌اند (کفوی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۶). در مقابل، «إملاق» به فقری اشاره دارد که بر اثر حب و علاقه شدید به کسی یا چیزی و در نتیجه بخشش بیش از حد اموال پدید آمده است؛ بنابراین، «فقر» معنای عام‌تری دارد و شامل همه انواع تنگدستی می‌شود؛ درحالی‌که «إملاق» یکی از عوامل ایجاد فقر است. به عبارت دیگر، «إملاق» همواره به فقر منجر می‌شود، اما فقر همیشه ناشی از «إملاق» نیست، بلکه می‌تواند علل دیگری داشته باشد.

۳-۵. بَأْسَاء

واژه بَأْسَاء از بَأْس (ب.ء.س) به مفهوم شدت و سختی در جنگ و تنگدستی در زندگی و معیشت است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵، ص ۳۲۸). واژه‌های «بُوس» و «بَأْسَاء» را به

معنی مشقت و ضرر (فراهمیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۲۸)، ضد نعمت (ابن درید، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۹۱)، فقر و تنگدستی (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۰۷) و بدحالی (سجستانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۱) و همچنین به معانی فقر بعد از بی‌نیازی (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۴) و یا ضرر (فیومی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۵) و یا حاجت شدید (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۰۷) معنا نموده‌اند. از دیگر معانی ذکر شده، طبق آیه «...لِتُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء، ۸۰) که بر جنگ و آیه «فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا...» (انعام، ۴۳) که بر عذاب دلالت دارد، بیان شده است (دامغانی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۲). واژه بَأْس و مشتقات آن ۷۳ مرتبه در قرآن به کار رفته، که تنها در ۶ آیه به معنای فقر همراه با رنج و سختی است. در معنای بَأْساء مفسران سه دیدگاه بیان داشته‌اند؛ اول: برخی مفسران واژه «بَأْساء» را در آیه «...وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ...» (بقره، ۱۷۷) به فقر معنا نموده‌اند (مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹). دوم: عده‌ای از مفسران واژه بَأْساء را در آیه «...مَسَّتْهُمْ الْبَأْسَاءُ...» (بقره، ۲۱۴) را به معنای شدت حاجت و نیاز و ضد نعمت و خوف شدید و همچنین به معنای فقر و مسکنت بیان نموده‌اند. این آیه در بیان تحمل سختی از جانب مومنان در گذشته و هشدار برای مسلمانان است (حقی بروسوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۰۸). در واقع بَأْس در این آیه بر هر گونه شدت و سختی غیرجانی که بر جاه و اهل و مال و... که انسان دچار می‌شود اشاره می‌نماید (مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶) و همچنین بیان شده که بر شداید و سختی‌ها هم اشاره می‌نماید (قاسمی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۱۹۰). این معنا از باسء به نوعی بر شدت و سختی که خارج از نفس آدمی بر او وارد می‌شود مانند، گرفتاری‌ها و سختی‌های مالی و... که در زندگی به آنها احتیاج پیدا می‌کند، دلالت دارد. سوم: از دیگر تفاسیر بیان شده برای واژه بَأْساء بر طبق آیه «...وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج، ۲۸) این است که منظور انسان نیازمندی است که زمین گیر شده باشد (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۹) و همچنین مراد از آن، انسانی است که زندگی خود را در رنج و سختی سپری می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۰) و علاوه بر آنها، انسان دردکشیده و مستمندی که سختی و نیازمندیش در چهره او پیدا باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۲۱) بیان نموده‌اند. همان‌گونه که مشخص است تفسیر دوم و سوم به همان تفسیر اول بازگشت

دارد؛ چراکه رنج و گرسنگی انسان و درد کشیدن و درمانده شدن او ریشه‌اش همان فقر و تنگدستی و نیاز و حاجت‌مندی است؛ بنابراین بَأْس در آیات قرآن کریم بر شدت و سختی که همراه با غم و ناراحتی است، دلالت می‌کند که از جمله آن سختی‌ها، سختی در معاش است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳). این واژه از جهت عارض شدن علت فقر و تنگدستی با واژه املاق تفاوت دارد، همان‌طور که در ذیل واژه املاق بیان گردید، به فقر ناشی از خرج کردن افراطی و تبذیر مال توسط خود انسان، واژه املاق اطلاق می‌گردد (فرایدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۲۸) از این جهت بعضی آن را به معنای ازدست‌دادن زاد و نفقه (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳) و ورشکستگی و همچنین نقص در هزینه‌های زندگی معنا نموده‌اند. در این نوع از فقر انسان خودش مقصر است؛ چراکه با بذل و بخشش افراطی مال، خودش را به فقر دچار نموده است؛ درحالی‌که واژه بَأْس به معنی شدت و سختی در معیشت است که از جانب کسی یا حادثه‌ای عارض شده و منجر به بروز فقر و اندوه شده و خود انسان در حصول آن هیچ دخالتی نداشته است.

۳-۶. حاجة

واژه حاجة از ریشه «ح.و.ج» به مفهوم اضطرار پیداکردن به چیزی، معنا شده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۱۱۴). لغت‌شناسان برای واژه حاجة معانی مختلفی از جمله «فقر و نیاز» (فرایدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۰)، «فقر و محنت» (طریحی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۲)، «محنت و رنج» (سجستانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۷). هرآنچه که انسان به آن نیازمند می‌شود و برای به‌دست آوردن آن تلاش می‌کند (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۱۸) و یا احساس نیاز به چیزی که به آن علاقمند است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۶۳) ذکر کرده‌اند. این واژه سه مرتبه در قرآن به کار رفته است که مفسران در ذیل هر کدام از آنها به نکات و مواردی در رابطه با نوع فقر و نیاز در آیه بیان شده، پرداخته‌اند. از جمله آیه «مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يُعْذِبُ قَضَاهَا» [این کار] چیزی را در برابر خدا از آنان برطرف نمی‌کرد، جز

اینکه یعقوب نیازی را که در دلش بود برآورد» (یوسف، ۶۸). مفسران در تفسیر این آیه حَاجَةً را به معنای نیازی که مورد علاقه و محبت است و همچنین به مفهوم خواسته مهم که مراد از آن نیاز درونی حضرت یعقوب علیه السلام، ترس از چشم خوردن فرزندانش و یا اینکه مورد حسادت قرار گرفته و رنج و سختی آن حضرت، و همچنین آگاهی بخشیدن و اخطاردادن به فرزندانش که همواره در همه امور توجه و توکل به خداوند لازم و ضروری است، بیان نموده‌اند (ثعالی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۶۵). از دیگر آیاتی که به حاجت و نیاز اشاره دارد آیه «وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ؛ و در آنها برای شما سودهاست تا با [سوار شدن بر] آنها به مقصودی که در دل‌هایتان است برسید» (غافر، ۸۰) که از حاجت به معنای نیاز درونی انسان به استفاده از مرکب برای رفتن از جایی به جای دیگر تفسیر نموده‌اند و در آیه «وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا؛ و نسبت به آنچه به ایشان داده شده است در دل‌هایشان حسدی نمی‌یابند (حشر، ۹) حاجت را به معنای چیزی که انسان به آن نیاز داشته و علاوه بر نیاز به آن علاقمند هم هست، تفسیر نموده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۸، ص ۷۵) و در واقع مراد از آن احساس نیاز آدمی برای بر طرف کردن خواسته و یا نیازی می‌باشد. همچنین به معنای مأرب «حوایج» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۸۲) که حسادت، غیظ، اندوه، و رنج روحی گفته می‌شود، دلالت دارد. این واژه به معانی مختلفی اشاره داشته که طبق آنچه بیان شد جامع‌ترین معنا و مفهوم برای حَاجَةً همان احساس نیاز انسان به چیزی که به آن میل و علاقه هم دارد و تلاش می‌کند آن نیاز را برطرف کند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۴) است. این احساس نیاز در انسان که برای او به منزله نقص محسوب می‌شود، می‌تواند شامل نیاز مادی و معنوی شود. اما آنچه از سیاق آیات پیداست حاجتِ مدنظر در قرآن کریم فقر و نیاز درون و نفس انسان است، نه فقر مالی و مادی او؛ چرا که در هر سه آیه واژه حاجت به نفس «حَاجَةً فِي نَفْسٍ» (یوسف، ۶۸) یا «فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً» (غافر، ۸۰؛ حشر، ۹) استناد شده است؛ بنابراین می‌توان گفت واژه حَاجَةً عام‌تر از نیاز مالی یا معنوی است، بلکه بر رغب و علاقه به آن نیاز دلالت می‌کند و از این جهت با سایر واژگان هم معنا متفاوت است.

از دیگر واژگان مترادف با واژگان فقر و تنگدستی در قرآن کریم واژه عسر است، که به معنای نبود نعمت است و از این جهت به شخصی معسور گفته می‌شود که در رنج و مضیقه باشد. یکی دیگر از معانی واژه عسر مخالفت است؛ به این معنا که عسر و مضیقه و رنج و سختی با آسانی و فراخی نعمت و سهولت متضاد و مخالف است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۲۶) و عسیر به شتری گفته می‌شود که تحمل بار برایش سخت و رنج‌آور است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱۴، ص ۳۲۰)؛ بنابراین واژه عسر مفهوم سختی و شدت و کمبود را همراه با مخالفت می‌رساند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۷۴۵). به این معنا که قبل از وقوع عسر، شرایط مطلوب بوده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۳۱۹). این واژه به همراه مشتقاتش ۱۲ مرتبه در قرآن کریم تکرار شده، که از این آیات چهار مرتبه به معنای دشواری (بقره، ۱۸۵)، دو مرتبه به مفهوم تنگدستی و سختی (بقره، ۲۸۰) به کار رفته است. مفسران ذیل آیه «ذُو عُسْرَةٍ قَنْظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ...» (بقره، ۲۸۰) بیان داشته‌اند، که اسلام حامی افراد مستضعف می‌باشد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۴۵) گفته شده، برای کسانی که انسان تنگدست و بدهکار را مهلت می‌دهند تا هنگام توانگری و به‌دست آوردن مال، طلب خود را پرداخت نماید، پاداشی برابر پاداش شهیدان ثبت می‌شود و در ازای هر روز که به شخص تنگدست و بدهکار مهلت داده شود به همان اندازه مبلغی که قرض داده است برای او پاداش صدقه ثبت می‌گردد (قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۲۱). از دیگر آیاتی که واژه عسر در آنها ذکر شده، آیه «... وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَعَسْرُكُمْ لَهُ أُخْرَىٰ» (طلاق، ۶) که عسر به مفهوم عدم توافق و سخت‌گیری متقابل و آیه «فَذَلِكِ يَوْمٌ عَسِيرٌ» (مدثر، ۹) که به معنای سختی و در آیه «... وَلَا تُزْهِقْنِي مِنْ أَمْرِ عُسْرًا» (کهف، ۷۳) به تنگنا اشاره دارد می‌باشد؛ بنابراین طبق آیات ذکر شده می‌توان گفت، معنای غیرمادی واژه «عسر» سختی و محدودیت بعد از گسترده‌گی نعمت است که در آیات قرآن این واژه به معنای رنج و سختی استعمال شده است. در باب مقایسه این واژه با سایر واژگان همسو با فقر و تنگدستی می‌توان اشاره نمود که عسر به نوعی از

فقر و نبود نعمت و فراخی دلالت دارد که موجب رنج و ناراحتی انسان می‌شود.

۳-۸. عیلة

عیلة از ریشه «ع.ی.ل» به معنی «حاجت و نیاز» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۳۲۲)، «فقر و فاقه» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۹۸)، «احتیاج و نیازمندی» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱۴، ص ۱۹۸) آمده و عائل به معنای فقیر می‌باشد (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۳۱۹). عیل از ریشه عول گرفته شده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۹۸). و عَیِّل به معنای حیوانی می‌باشد که از شدت احتیاج و گرسنگی به دنبال غذا می‌گردد (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۵). برخی مصدر تعلیل را به سوء تغذیه معنا نموده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۱۷۸۰) و از دیگر معنای ذکر شده برای عیلة معنای حاجت است و «عال الرجل یعیل عیلة» زمانی استفاده می‌شود که فرد نیازمند شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۴۹) و عبارت «عال الرجل فی أرض یعیل فیها» یعنی مادامی که انسان بر روی زمین در حال حرکت است و به علت نیازی که دارد درخواست چیزی می‌کند (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۵۷). این واژه تنها دو بار در قرآن به کار رفته است. یکی آیه «...وَإِنْ خِفْتُمْ عِیْلَةً...» (توبه، ۲۸) مفسران واژه عیلة را به معنای فقر و تنگدستی، ضیق و احتیاج در معاش و فقر و فاقه تفسیر نموده‌اند (ابن عطیه الاندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۱)، دوم آیه «وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (ضحی، ۸) واژه عائل به مفهوم انسان عائله‌مندی است که فقیر و نیازمند می‌باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۱، ص ۱۹۹). همان‌طور که ذکر گردید عائل در اصل به معنای فقیر و نیازمند و به کسی اطلاق می‌شود که مالی ندارد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۳)، اما آنچه مفسران در تفسیر این آیه بیان داشته‌اند، عائل را فقیر از جهت برهان و دلیل و از حیث علم به احکام الهی و فقر نفسانی است که خداوند همه این موارد را در مورد پیامبر ﷺ رفع نموده است (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۵۹). ازجمله معانی دیگری که برای واژه عیلة بین شده، تحت استیلا و استعلائی دیگری قرار گرفتن می‌باشد که از آثار و نتایج آن نیازمندی و فقر و تنگدستی است. از تفاوت‌های عیلة با فقیر می‌توان به این نکته اشاره نمود که عیلة را زمانی به شخص نیازمند و تنگدست نسبت

می دهند که عائله مند باشد و یا نا آگاه به احکام خداوند و دستورات الهی و.... (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۱، ص ۱۹۹)؛ اما واژه فقیر را به هر انسان نیازمند و تنگدستی، که در مضیقه و تنگنا است، حال چه عائله مند باشد و یا اصلاً عائله ای نداشت باشد قابل اطلاق است (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۶۹).

۳-۹. مَسْكَنْت

واژه مَسْكَنْت از ریشه «س.ك.ن» ضد و خلاف اضطراب و یا همان عدم تحرک است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۴) و به وسیله ای که کشتی را تعدیل می کند سکان کشتی می گویند (فراهدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۵۲) و به آن علت که مانع از حرکت و اضطراب کشتی می شود آن را سکان می نامند. خود مسکنت نوعی از انواع فقر است که هم شامل فقر و نیاز مالی و هم فقر نفس و خضوع و فروتنی می شود که از شدت زیاد، فرد را ناتوان کرده و توانایی حرکت را از او گرفته و سبب توقف چرخه زندگی گردیده است (ابن درید، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۱۶). این واژه تنها دو بار در قرآن ذکر شده، اما مشتقات آنکه «مسکین» و «مساکین» است در آیات متعددی به کار رفته است. در آیه «..ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةُ وَالْمُسْكَنَةُ» (بقره، ۶۱). مفسران واژه مسکنه را به فقر و حاجت همراه با خشوع و خواری و به خاک افتادن همراه با ذلت و فقر نفسانی و گرفتار شدن یهودیان به فقر روحی، هر چند که از نظر مال غنی و بی نیاز باشند، تفسیر نموده اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۰). برخی نظرات دلالت بر یکسان بودن معنای فقر و مسکنت دارند (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۸) و معتقدند که این دو واژه مترادف هستند و در آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ...» (نوبه، ۶۰) به جهت تأکید هر دو به یک معنا به کار رفته است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵). ابوعلی جبائی و ابویوسف معتقدند که اگر میت وصیت کرده باشد ثلث مالش را به فقراء و مساکین و فلان شخص بدهند، در این صورت نصف ثلث مال را به شخصی که تعیین شده باید پرداخت شود و نصف دیگر آن ثلث را به فقراء و مساکین پردازند، چرا که هر دو از یک گروه هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۴). در پاسخ به

این مطلب باید گفت طبق اینکه اصل بر تأسیس است نه تأکید، کاربرد یک معنای تازه و متفاوت از فقر، برای مسکین بهتر از هم معنا و برای تأکید دانستن این دو واژه می‌باشد (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۲۹۷-۲۹۸). از ظاهر آیه ۶۰ توبه هم چنین برداشتی می‌شود که مسکین و فقیر به یک معنا نمی‌باشند (طبری کیهاسی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۰۵). برخی مفسران معتقدند وضع و حال فقیر از مسکین بدتر است. فقیر به شخص محتاجی می‌گویند که نه مال دارد و نه کار، و اما مسکین انسانی است که کسب و کار دارد، اما کفاف زندگی‌اش را نمی‌دهد (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۶) یکی از آیاتی که در تایید این مطلب ذکر نموده‌اند آیه «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ...» (کهف، ۷۹) است. که با توجه به داشتن کشتی خداوند آنها را مسکین خوانده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). از دیگر دلایل ذکر شده برای مطلب فوق اشاره به آیه ۶۰ سوره توبه نموده‌اند که فقرا بر مساکین مقدم آورده شده است؛ چراکه فقرا محتاج‌تر از مساکین هستند و تأمین مایحتاج آنها در الویت است؛ زیرا قرآن متناسب با فرهنگ و زبان عرب براساس الأهم فالأهم مطلب را شروع می‌نماید (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۵۶). در روایتی نقل گردیده که پیامبر اکرم ﷺ از فقر به خداوند پناه برد و مسکنت را از خدا درخواست کرد: «اللهم إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَأَسْأَلُكَ الْمُسْكِنَةَ» (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷) و برخلاف آنچه گذشت برخی بر این باورند که اوضاع و احوال مسکین به مراتب بدتر از فقیر است؛ چراکه مسکین به کسی می‌گویند که هیچ چیزی ندارد، اما فقیر دارای اشیائی می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۶۱). در تایید این ادعا بیان داشته‌اند که مسکین مشتق از سکن است، یعنی انسان از شدت نداری و تنگدستی توان حرکت ندارد، همان‌گونه که خداوند متعال در قرآن کریم فرموده‌اند: «أَوْ مُسْكِينًا ذَا مَثْرَبَةٍ؛ محتاجی که از شدت احتیاج به خاک چسبیده است» (بلد، ۱۶) فاضل مقداد نقل کرده است که از شخص عربی سوال شد که آیا تو فقیر هستی؟ گفت به خدا قسم نه، بلکه من مسکین هستم (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ص ۲۳۵)؛ بنابراین طبق آنچه در مورد فقیر و مسکین و اوضاع مالی و شرایط هر کدام نقل شد، نمی‌توان پی برد که کدام گروه (فقراء یا مساکین)

بدحال‌تر هستند؛ چراکه هر دو دسته به علت عدم مال و دارایی محتاج زکات می‌باشند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش به شرح ذیل است:

فقر، که موضوع اصلی این پژوهش است، در قرآن با واژگان متفاوتی بیان شده و هر یک از آنها نمایانگر حالتی خاص، شدت و مرتبه‌ای از فقر و نیاز است. واژه فقر، که به عنوان واژه کانونی این پژوهش انتخاب شده، ۱۳ مرتبه به همراه مشتقاتش در قرآن ذکر شده است. در لغت، به معنای شکاف در عضو و... بوده و به مرتبه‌ای از حاجت و نیاز اشاره دارد که بر هر حالتی از احتیاج و کمبود دلالت می‌کند. املاق واژه‌ای است که بر فقری دلالت دارد که انسان در اثر تبذیر و اسراف به آن دچار شده است. این واژه به فقر مالی پس از دارایی و غنا اطلاق می‌شود. واژه بؤس که از دیگر واژگان این حوزه معنایی است، بیشتر در معنای جنگ به کار رفته است. مشتقات آن، از جمله بؤس و بؤساء، بر شدت و سختی در معیشت دلالت دارند و مراد از آنها همان فقر و تنگدستی است. در ادامه، با بررسی واژه حاجه، با مفهومی فراتر از فقر و تنگدستی ظاهری مواجه می‌شویم. این واژه، علاوه بر نیاز، بر حاجتی دلالت دارد که در دل آن میل و علاقه نهفته است، به گونه‌ای که فرد برای برطرف کردن آن تلاش می‌کند. در زندگی انسان، حاجه نوعی نقص مادی و معنوی محسوب می‌شود. با این حال، از سیاق آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته، روشن می‌شود که حاجت و نیاز مورد نظر در قرآن بیشتر ناظر به فقر درونی و نفسانی است. توجه به این نکته، ما را به تفاوت این واژه با سایر الفاظ مرتبط با فقر رهنمون می‌سازد. عیلة نیز به معنای فقر است و هنگامی به کار می‌رود که فرد در تنگنای معیشتی قرار گرفته باشد. برخی معتقدند که این واژه علاوه بر فقر مالی، به فقر درونی و نفسانی و همچنین به کمبود آگاهی نسبت به احکام الهی نیز اشاره دارد. واژه مسکنة نیز در حوزه معنایی فقر قرار دارد و بر فقر همراه با ذلت، کمی مال، وضعیت نابسامان، ضعف نشاط و حاجت شدید دلالت می‌کند. این امکان وجود دارد که فرد از نظر مالی

غنی باشد اما در عین حال، دچار فقر نفسانی و روحی گردد. در مقایسه، واژه متربه که از دیگر واژگان مرتبط با فقر است، تنها به فقر مالی اشاره دارد، برخلاف مسکنه که می‌تواند شامل فقر مالی یا روحی باشد. متربه به فقری اطلاق می‌شود که از شدت نیاز به خاک نشسته و هیچ مال و پناهی ندارد.

در مورد واژه مسغبه باید گفت که این واژه مستقیماً در حوزه معنایی فقر و تنگدستی قرار نمی‌گیرد. این واژه که تنها یک‌بار در قرآن آمده، به معنای گرسنگی همراه با رنج و سختی است و به دلیل عواملی چون قحطی و تنگناهای طبیعی پدید می‌آید؛ از این‌رو، گرچه به نوعی بر فقر و تنگدستی دلالت دارد، اما مفهوم اصلی آن، سختی ناشی از کمبود غذا است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزیه فی احادیث الدینیہ (ج ۱). قم: دارسید الشهداء.

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۹۸م). جمهره اللغة (ج ۱، ۲، ۳، ۱۲). بیروت: دارالعلم للملایین.
ابن عاشور، محمد طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر (ج ۳، ۱۲، ۱۴، ۲۸، ۳۰). بیروت: مؤسسه تاریخ.

ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر. (بی تا). احکام القرآن (ج ۲). بی جا: بی نا.
ابن عطیه الاندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ هندای، عبدالحمید. (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقانیس اللغة (ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۱۴). بیروت: دارالفکر.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، ۱۳). بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۳، ۹، ۱۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
آزادی، پرویز. (۱۳۸۴). مؤلفه های معنایی حق در قرآن کریم (پایان نامه). تهران: دانشگاه امام صادق. صادق.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۷ق). روح المعانی (مصحح: محمد حسین عرب، ج ۲۸). بیروت: دارالفکر.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.

پاکتچی احمد؛ شیرزاد، محمد حسن. (۱۳۸۹) باز تفسیر واژگان «فقر / غنا» در قرآن کریم با تکیه بر زمینه‌های انسان‌شناختی ساخت مفهوم. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. شماره ۹، صص ۲۵-۴۸.

پالمر فرانک. (۱۳۶۶). نگاهی تازه به معنی‌شناسی (مترجم: کوروش صفوی). تهران: نشر مرکز.
ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۶ق). الجواهر الحسان (محقق: ابو محمد غماری). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (ج ۲، ۷). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة (ج ۲، ۴). بیروت: دار العلم للملایین.

حرانی، حسین علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح. (۱۴۰۴ق). آیات الأحکام (ج ۱). تهران: انتشارات نوید.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۴). تفسیر اثنی عشری (ج ۱۰). تهران: میقات.

حقی بروسوی، اسماعیل. (۱۴۲۱ق). روح البیان (مصحح: احمد عبید، ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حلی، نجم‌الدین. (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر (ج ۱). قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.

دامغانی، حسین بن محمد. (۱۳۹۸). وجوه و نظایر. تهران: ایلاف.

رازی، ابوالحسن احمد. (۱۴۱۴ق). مجمل اللغة (محقق: شهاب‌الدین ابو عمر). بیروت: دارالفکر.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.

رودگر، محمد جواد. (۱۳۸۴). فقر وجودی انسان در قرآن با رویکردی فلسفی - عرفانی. مجله فلسفه و دین، شماره ۳. صص ۱۳۹-۱۵۹.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۱، ۲). بیروت: دار الکتاب العربی.

- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). أساس البلاغة. بيروت: دار صادر.
- سجستاني، ابوبكر. (۱۴۱۶ق). غريب القرآن. (محقق: محمد اديب). قاهره: دارالكتبه.
- شعيري، تاج الدين. (۱۳۶۳). جامع الأخبار. قم: انتشارات رضى.
- شيباني، اسحاق بن مرار. (۱۹۷۴م). كتاب الجيم. قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- صاحب، اسماعيل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة (ج ۲). بيروت: عالم الكتب.
- صادق زاده طباطبائي، سيد محمود. (۱۳۹۳). «بسته فقرزدايي با نگاه ويژه به آموزه هاي رضوي». نخستين همایش مدیریت اسلامی در فرهنگ رضوی.
- صافي، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه مع فوائد نحوية هامة (ج ۳۰). دمشق: دار الرشيد.
- صفوي، كوروش. (۱۳۹۷). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سوره ی مهر.
- طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن (ج ۱، ۱۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ۵، ۱۰). تهران: ناصر خسرو.
- طبري كياهراسي، ابوالحسن علي بن محمد. (۱۴۰۵ق). احكام القرآن، بيروت: دارالكتب العلمية.
- طبري، محمد بن جرير. (۱۴۱۲ق). جامع البيان في تفسير (ج ۱). بيروت: دارالمعرفة.
- طريحي، فخرالدين. (۱۴۰۶ق). تفسير غريب القرآن (محقق: محمد كاظم طريحي). بيروت: دارالاضواء.
- طوسي، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالي. قم: انتشارات دارالثقافة.
- طوسي، محمد بن حسن. (بي تا). التبيان في تفسير القرآن (ج ۴، ۷). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- عسگري، محمد مهدي؛ غفورزاده، حسين. (۱۳۸۸). بررسی مفهوم فقر از منظر قرآن و روايات ائمه اطهار. نشریه مطالعات قرآن و حدیث. ۳(۵)، صص ۸۹-۱۲۳.
- فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله. (۱۴۱۹ق). كنز العرفان في فقه القرآن. تهران: مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۱۳ق). التفسیر کبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۳۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.

فراء، ابوزکریا. (۱۹۸۰م). معانی القرآن (محقق: احمدیوسف نجاتی و محمدعلی نجار، ج ۳). قاهره: الهیئه المصریه العامه للكتاب.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین (ج ۱، ۳، ۵). قم: دارالهجرة.

فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). مصباح المنیر. بی جا: المكتبة العصریة.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.

قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۳۹۸ق). محاسن تاویل (مصصح: محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۳). بیروت: دارالفکر.

قطب، سید. (۱۴۰۸ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.

قمی نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیه.

کفوی، ابوالقاء. (۱۴۱۲ق). کلیات. بی جا: موسسه رسالت.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد. (۱۴۱۲ق). النکت و العیون (ج ۶). بیروت: دارالکتب العلمیه.

مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی (ج ۲). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۵). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

References

* The Holy Quran

- Ibn Abi Jumhur, M. b. Z. (1984). *'Awali al-la'ali al-'aziziyya fi ahadith al-diniyya* (Vol. 1). Qom: Dar Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
- Ibn Arabi, M. b. A. b. A. (n.d.). *Ahkam al-Qur'an* (Vol. 2). Place unknown: Publisher unknown. [In Arabic]
- Ibn Atiyya al-Andalusi, A. b. G. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-'aziz* (Vol. 3, A. A. M. Abd al-Shafi, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Sida, A. b. I., & Hindawi, A. (2000). *Al-Muhkam wa al-muhit al-a'zam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Azadi, P. (2005). *Semantic components of haqq in the Holy Qur'an* (Master's thesis). Imam Sadiq University, Tehran. [In Persian]
- Alusi, M. (1996). *Ruh al-ma'ani* (Vol. 28, M. H. Arab, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Bahrani, H. (1995). *Al-Burhan fi tafsir al-Qur'an*. Tehran: Bonyad Ba'thah. [In Arabic]
- Pakatchi, A., & Shirzad, M. H. (2010). Reinterpretation of the Qur'anic terms *faqr/ghina* with emphasis on the anthropological context of concept formation. *Qur'anic Studies and Islamic Culture*, 9, 25–48. [In Persian]
- Palmer, F. (1987). *A new look at semantics* (K. Safavi, Trans.). Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]
- Tha'alibi, A. b. M. (1995). *Al-Jawahir al-hisan* (A. M. Ghamari, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Tha'labi Neishaburi, A. b. I. (2001). *Al-Kashf wa al-bayan 'an tafsir al-Qur'an* (Vols. 2, 7). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Jowhari, I. b. H. (1956). *Al-Sihah: Taj al-lugha wa sihah al-'arabiyya* (Vols. 2, 4). Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin. [In Arabic]

- Harani, H. A. (1984). *Tuhaf al-'uqul*. Qom: Daftar Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Hosseini Jurjani, A. (1984). *Ayat al-ahkam* (Vol. 1). Tehran: Entesharat Navid. [In Arabic]
- Hosseini Shah Abd al-Azimi, H. (1985). *Tafsir ithna 'ashari* (Vol. 10). Tehran: Miqat. [In Persian]
- Haqqi Bursawi, I. (2000). *Ruh al-bayan* (Vol. 1, A. Ubayd, Ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Hilli, N. (1987). *Al-Mu'tabar fi sharh al-mukhtasar* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
- Damghani, H. b. M. (1979). *Wujuh wa nazair*. Tehran: Ilaf. [In Persian]
- Razi, A. b. A. (1994). *Mujmal al-lugha* (Sh. A. Abu Umar, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
- Rudgar, M. J. (2005). Existential poverty of man in the Qur'an: A philosophical-mystical approach. *Philosophy and Religion Journal*, (3), pp. 139-159. [In Persian]
- Zamakhshari, M. b. O. (1987). *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamid al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fi wujuh al-ta'wil* (Vols. 1-2). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. b. O. (1979). *Asas al-balagha*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Sajistani, A. b. (1995). *Gharib al-Qur'an* (M. Adib, Ed.). Cairo: Dar al-Qutaiba. [In Arabic]
- Shu'ayri, T. (1984). *Jami' al-akhbar*. Qom: Razi Publications. [In Arabic]
- Shaybani, I. b. M. (1974). *Kitab al-Jim*. Cairo: Al-Hay'a al-'Ammah li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriyya. [In Arabic]
- Sahib, I. b. 'A. (1993). *Al-Muhit fi al-lugha* (Vol. 2). Beirut: 'Alam al-Kutub. [In Arabic]

- Sadeqzadeh Tabataba'i, S. M. (2014). Poverty alleviation package with special focus on Razavi teachings. *The First Conference on Islamic Management in Razavi Culture*. [In Persian]
- Safi, M. (1997). *Al-Jadwal fi i'rab al-Qur'an wa sarfihi wa bayanihi ma'a fawa'id nahwiyya hama* (Vol. 30). Damascus: Dar al-Rashid. [In Arabic]
- Safavi, K. (2018). *An introduction to semantics*. Tehran: Sooreh Mehr. [In Persian]
- Tabataba'i, S. M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 1, 13). Qom: Daftar Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Tabrisi, F. b. H. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 5, 10). Tehran: Nasir Khusraw. [In Arabic]
- Tabari Kiyaharasi, A. b. M. (1985). *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Tabari, M. b. J. (1991). *Jami' al-bayan fi tafsir* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Turi'hi, F. (1986). *Tafsir gharib al-Qur'an* (M. K. Turi'hi, Ed.). Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (1993). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa Publications. [In Arabic]
- Askari, M. M., & Ghafurzadeh, H. (2009). The concept of poverty from the perspective of the Qur'an and the narrations of the Imams. *Journal of Qur'anic and Hadith Studies*, 3(5), pp. 89–123. [In Persian]
- Fadil Miqdad, J. b. A. (1998). *Kanz al-'irfan fi fiqh al-Qur'an*. Tehran: Majma' Jahani Taqrib Madhahib Islami. [In Arabic]
- Fakhr al-Din Razi, M. b. O. (1992). *Al-Tafsir al-kabir (Mafatih al-ghayb)* (Vol. 31). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Farra', A. (1980). *Ma'ani al-Qur'an* (Vol. 3, A. Y. Nejati & M. A. Najjar, Eds.). Cairo: Al-Hay'a al-Misriyya al-'Ammah li-l-Kitab. [In Arabic]
- Fayumi, A. b. M. (1997). *Misbah al-munir*. Place unknown: Al-Maktaba al-'Asriyya. [In Arabic]

- Firuzabadi, M. b. Y. (1994). *Al-Qamus al-muhit* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Qasemi, M. J. (1978). *Mahasin al-ta'wil* (Vol. 3, M. F. Abd al-Baqi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Qutb, S. (1987). *Fi zilal al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
- Qomi Neishaburi, N. b. M. (1995). *Tafsir ghara'ib al-Qur'an wa ragha'ib al-furqan*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Kafawi, A. (1991). *Kulliyat. Mu'assasat Risalat*. [In Arabic]
- Mawardi, A. b. M. (1991). *Al-Nukat wa al-'uyun* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Maraghi, A. M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Mostafavi, H. (1981). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-karim* (Vol. 5). Tehran: Book Translation and Publications Agency. [In Persian]
- Farahidi, K. b. A. (1988). *Al-'Ayn* (Vols. 1, 3, 5). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam maqayis al-lugha* (Vols. 2, 3, 4, 5, 14). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Durayd, M. b. H. (1998). *Jamhara al-lugha* (Vols. 1, 2, 3, 12). Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin. [In Arabic]
- Azhari, M. b. A. (2000). *Tahdhib al-lugha* (Vols. 3, 9, 13). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Ashur, M. T. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanwir* (Vols. 3, 12, 14, 28, 30). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. b. M. (1994). *Lisan al-'Arab* (Vols. 2, 13). Beirut: Dar al-Fikr li-l-Tiba'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzi'. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an* (Vols. 4, 7). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

The Nature of Cohabitation (“White Marriage”) and the Feasibility of Its Compatibility with Contractual Marriage (Nikah Mu‘atat) with Reference to the Quran and Sunnah

Mohammad Sadegh Yusefi Moqaddam¹

Mahbubeh Padidar²

Received: 2024/12/25 • Revised: 2025/03/10 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/30



Abstract

From the perspective of Islam and the verses of the Holy Quran, marriage is the cornerstone of family formation, the only legitimate means of satisfying sexual instincts, the foundation for emotional stability, and the guarantor of human continuity. It represents a middle path between monasticism and unrestrained sexual freedom. In Islamic jurisprudence, according to the school of Ahl al-Bayt, marriage (*nikah*) is classified into *permanent marriage* (*‘aqd da’im*) and *temporary marriage* (*mut’a*). In contemporary times, a new form of marriage known as *white marriage* (*cohabitation*) has emerged and gained popularity. This practice refers to a man and woman living together for an indefinite period without adhering to family principles or social norms. White marriage is a product of Western attitudes toward women and the family, arising from the

1. Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Quranic Sciences and Culture, Qom, Iran. y_moqaddam@yahoo.com

2. Ma'sumiyah Institute for Women, Qom, Iran (**Corresponding Author**). meshkat62@chmail.ir

* Yusefi Moqaddam, M. S., & Padidar, M. (2025). The Nature of Cohabitation (“White Marriage”) and the Feasibility of Its Compatibility with Contractual Marriage (Nikah Mu‘atat) with Reference to the Quran and Sunnah. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 64-101.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.70599.1347>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



weakening of the family institution in the West.

The feminist theorist Simone de Beauvoir, in her influential book *The Second Sex*, identifies the root of women's oppression in their sexual relationship with men and views womanhood as the result of gender stereotypes. Her famous statement, "One is not born, but rather becomes, a woman" (De Beauvoir, 2003, Vol. 2, p. 13), underscores this idea. According to her, marriage strips women of their independence and hinders their creative potential, preventing them from attaining the same level of autonomy as men. She strongly defended bodily autonomy, abortion rights, and methods of reproduction independent of men. Based on such views, feminists advocate for the unconditional fulfillment of natural desires, particularly sexual needs, and reject the family as the best framework for satisfying them. For them, the biological function of the family reinforces patriarchal conditions (Farahmand, 2006, pp. 85–115).

Consequently, in Western schools of thought, marriage is treated as a private and personal relationship. When a man and woman decide to live together solely for personal reasons, under one roof, without official registration, legal recognition, or any binding commitment to remain together, this arrangement is referred to as *white marriage*. Living together without formal marriage has become a common lifestyle in the West, where women have lost their true status and are treated like commodities, contributing to the spread of sexual deviations. The rise of this type of relationship in the West has been attributed to several factors, including the rejection of patriarchal conditions, tax reductions for single individuals, and the restoration of property rights to women.

The main question of this study is whether *white marriage* is legitimate and acceptable according to Islam (as derived from Quranic verses and narrations) and Islamic law. If *nikah mu'atat* (contractual marriage through mutual conduct without explicit verbal formula) is valid, can *white marriage* be considered a form of it? In light of Quranic verses and prophetic traditions, what is the legal and spiritual nature of *nikah mu'atat*?

The hypothesis of this research is that *white marriage* is neither a valid form of *nikah mu'atat* nor an independent legal contract. Therefore, it lacks both religious and legal legitimacy. If sexual intercourse occurs

between the man and woman in such a relationship, it constitutes an unlawful (illicit) act.

This study seeks to examine the nature and reality of *white marriage* and its possible connection to *nikah mu'atat* based on the Quran and Sunnah, while presenting supplementary arguments to complete the discussion and clarify the status of this practice according to Quranic and hadith-based evidence.

Employing a descriptive-analytical method, the article first defines the concepts of marriage, cohabitation, and *nikah mu'atat*. It then explores the essence of *white marriage* and assesses the possibility of its alignment with *nikah mu'atat*, emphasizing Quranic verses and traditions. The findings demonstrate that *white marriage* is incompatible with Islamic-Iranian culture, current Islamic laws in Iran, and the established forms of permanent and temporary marriage. Moreover, it does not meet the foundational conditions of *nikah mu'atat*. Therefore, it cannot be validated or supported by the Quran, Sunnah, or the fatwas of Islamic jurists.

The conclusion of this article is that *white marriage* and cohabitation cannot be considered a form of marital union because the essential elements required for a lawful and religious marriage—even for *nikah mu'atat*—are absent. Rather, such cohabitation typically serves as a temporary arrangement to escape economic or psychological difficulties or, at best, as a preliminary stage of acquaintance prior to formal marriage. Therefore, *white marriage* and cohabitation are neither legally nor religiously recognized as marriage and fail to satisfy the requirements of *nikah mu'atat*.

The novelty of this research lies in its attention to relevant Quranic verses and its integration of *ayat al-ahkam* (legal verses of the Quran) in analyzing this contemporary social phenomenon.

Keywords

The Holy Quran, Hadith, white marriage, Islamic jurisprudence, Nikah Mu'atat

طبيعة الزواج الأبيض وإمكانية تطابقه مع الزواج المعاطاتي: دراسة من منظور القرآن والسنة*



محمداصادق يوسفى مقدم^١ محبوبة بديدار^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/١٢/٢٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٣/١٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

الملخص

في الفقه الإسلامي، ينقسم الزواج إلى نوعين: دائم ومؤقت. في العصر الحالي، ظهر نوع آخر من الزواج يُعرف بـ«الزواج الأبيض» (cohabitation)، وهو يعني التعايش لفترة غير محددة بين الجنسين المختلفين دون الالتزام بالمبادئ الأسرية والاجتماعية. إن هذا النوع من الزواج هو تقليد للثقافة الغربية التي أصيب بها البعض في المجتمع الإسلامي. ومن أسباب ظهور هذا الزواج في الغرب، بالإضافة إلى القضاء على الحياة الأبوية، تخفيض الضرائب على العزاب، وإعادة الممتلكات إلى المرأة، وغيرها من الأمور. من الضروري، إذن، دراسة طبيعة هذا النوع من الزواج وتوضيح موقف الإسلام منه. تمت راسة المقال بالمنهج الوصفي التحليلي، بعد شرح مفاهيم الزواج والمعاشرة والزواج المعاطاتي، وتناولت طبيعة «الزواج الأبيض» وإمكانية توافقه

١. أستاذ، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، معهد الثقافة والمعارف القرآنية، قم، إيران.

y_moqaddam@yahoo.com

meshkat62@chmail.ir

٢. معهد أخوات معصومية للتعليم العالي، قم، إيران. (المؤلف المسؤول).

* يوسفى مقدم، محمداصادق، بديدار، محبوبة. (٢٠٢٥م). طبيعة الزواج الأبيض وإمكانية تطابقه مع الزواج المعاطاتي: دراسة من منظور القرآن والسنة. دراسات العلوم القرآنية، ٧(٢)، صص ٦٤-١٠١.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2025.70599.1347>

© ٢٠٢٥ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



مع الزواج المعاطاتي، مع التركيز على آيات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وقد أثبتت أن الزواج الأبيض لا يتعارض فقط مع الثقافة الإسلامية الإيرانية، بل يتعارض أيضاً مع الأحكام الشرعية السارية في إيران، ومع الزواج الدائم والمؤقت، ومع الزواج المعاطاتي وشروطه الأولية؛ ولذلك لا يمكن تطبيق القرآن والسنة وبالتالي فتاوى الفقهاء على هذا النوع من الزواج وإقراره.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، الأحاديث، الزواج الأبيض، الفقه الإسلامي، الزواج المعاطاتي.

ماهیت ازدواج سفید و امکان‌سنجی انطباق آن با نکاح معاطاتی بارویکرد به قرآن و سنت



محمداصداق یوسفی مقدم^۱ محبوبه پدیدار^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

چکیده

در فقه اسلامی ازدواج به دائم و موقت تقسیم شده است. در این زمان ازدواج دیگری به نام ازدواج سفید (cohabitation)، رایج شده است که به معنای هم‌باشی در مدت زمان نامعلوم بین دوجنس مخالف بدون رعایت اصول خانوادگی و اجتماعی است. این نوع ازدواج تقلید از فرهنگ غربی است که برخی در جامعه اسلامی به آن مبتلا شده‌اند. علل پیدایش این ازدواج در غرب، افزون بر حذف شرایط مردسالاری، کاهش مالیات از افراد مجرد و برگرداندن مالکیت به زنان و موارد دیگر است. ضرورت دارد که ضمن بررسی ماهیت این نوع ازدواج، دیدگاه اسلام درباره آن تبیین گردد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، پس از بیان مفاهیم ازدواج، هم‌باشی و نکاح معاطاتی، به ماهیت ازدواج سفید و

۱. استاد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، قم، ایران.

y_moqaddam@yahoo.com

۲. موسسه عالی معصومیه خواهران، قم، ایران (نویسنده مسئول). meshkat62@chmail.ir

* یوسفی مقدم، محمداصداق؛ پدیدار، محبوبه. (۱۴۰۴). ماهیت ازدواج سفید و امکان‌سنجی انطباق آن با نکاح معاطاتی بارویکرد به قرآن و سنت. مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۶۴-۱۰۱.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.70599.1347>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



امکان انطباق ازدواج سفید با نکاح معاطاتی با تأکید بر آیات قرآن و سنت پرداخته و ثابت کرده است که ازدواج سفید نه تنها با فرهنگ اسلامی ایرانی، قوانین اسلامی جاری در ایران و ازدواج دائم و موقت منطبق نیست، بلکه با نکاح معاطاتی و شرایط اولیه آن نیز سازگاری ندارد؛ از این رو امکان تطبیق و تایید قرآن و سنت و به تبع فتوای فقیهان بر این نوع ازدواج میسر نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، روایات، ازدواج سفید، فقه اسلامی، نکاح معاطاتی.

مقدمه

از منظر اسلام و آیات قرآن کریم ازدواج، سنگ بنای تشکیل خانواده، تنها راه ارضای غریزه جنسی، تحکیم عواطف و بقای نسل است و راه میانه‌ای در برابر روش رهبانیت و آزادی بی‌بندوباری جنسی است. قرآن کریم هنگام شمارش ویژگی‌های مؤمنان می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ؛ و آنان که نگهدارنده نیروی شهوت خویش اند. * مگر با همسران خود یا کنیز ملکی خود، که آنان (در اعمال شهوت در این موارد) مورد سرزنش نیستند. * پس هر که جز این (دو مورد) را طلب کند (و التذاذ جنسی به هر نوع و با هر کس انجام دهد) چنین کسانی (از حدود اسلام) متجاوزاند» (مؤمنون، ۵-۷).

در مکاتب غربی، ازدواج، رابطه‌ای خصوصی و شخصی است، و هنگامی که زن و مردی فقط به دلایل شخصی زیر یک سقف رفته و بدون ثبت رسمی، قانونی و حقوقی و بدون هیچ تعهدی برای کنارهم ماندن، در کنار هم زندگی می‌کنند، به آن ارتباط، ازدواج سفید گفته می‌شود. زندگی بدون ازدواج رسمی از شیوه‌های رایج زندگی غرب است که در آن، زن جایگاه حقیقی خود را از دست داده و مانند کالای قابل خرید و فروش سبب توسعه انحرافات جنسی شده است.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا از نظر اسلام (آیات قرآن و روایات) و حقوق اسلامی ازدواج سفید مشروعیت دارد و پذیرفتنی است؟ در صورت صحت نکاح معاطاتی، آیا می‌توان ازدواج سفید را از مصادیق نکاح معاطاتی قلمداد کرد؟

با توجه به آیات و روایات مربوط به نکاح، ازدواج معاطاتی چه ماهیتی دارد؟ فریضه این پژوهش آن است که ازدواج سفید نه از مصادیق نکاح معاطاتی است، و نه یک عقد مستقل است؛ از این رو مشروعیت شرعی و قانونی ندارد و چنانچه بین زن و مرد همبستری صورت گیرد، یک رابطه نامشروع و زنا خواهد بود.

این نوشتار در پی بررسی ماهیت و حقیقت ازدواج سفید و ارتباط آن با نکاح معاطاتی در قرآن و سنت است و دلایل دیگر به جهت کامل نمودن بحث مطرح می‌شود تا ماهیت چنین ازدواجی با توجه به ادله قرآنی و روایی واضح گردد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. مفهوم ازدواج

۱-۱-۱. ازدواج در لغت

ازدواج، مصدر باب افتعال، از ریشه «زو.ج» به معنای جفت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰) دو چیز همراه و قرین است چه مماثل باشند، مانند دو چشم و گوش چه متضاد (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۳۶۰) مانند شب و روز. در مواردی واژه زوج در معنای فرد، به شرط داشتن قرین به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۰). بر این اساس به هر یک از زن و شوهر زوج و به هر دوی آنها زوجین اطلاق می‌کنند. آیه «وَ أَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى» (نجم، ۴۵) دلالت دارد که همه چیز در جهان دارای زوج و قرین (ضد یا مثل یا جزء ترکیبی) است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۵). ازدواج در لغت به معنای جفت شدن، جفت گرفتن و تنظیم دوبه‌دوی اشیاء است (دمخدا، ۱۳۷۷، کلمه زوج) و ریشه آن، به معنی اقتران و اتحاد دو چیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۵).

در زبان عربی، واژه‌ی نکاح معادل ازدواج فارسی است. در قرآن (بقره، ۲۳۵ و ۲۳۷؛ نساء، ۳؛ احزاب، ۴۹) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۵۶۴ - ۴۹۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، صص ۱۰۷ و ۴۹۹) از کلمه نکاح برای ازدواج استفاده شده است که سبب پیوند و رابطه زناشویی میان مرد و زن می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۲، صص ۲۳۳ - ۲۳۴). این کلمه نخست به معنای عقد زناشویی وضع و از باب استعاره در معنای نزدیکی جنسی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، صص ۲۴۰ - ۲۴۱)، استعمال شده است. برخی آن را مشترک لفظی بین دو معنای عقد زناشویی و نزدیکی جنسی (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۳) و برخی آن را

انضمام دو چیز به یکدیگر دانسته و استعمال آن در عقد و نزدیکی را مجاز می‌شمارند (فیومی، بی‌تا، ص ۶۲۴).

۱-۲-۱. ازدواج در اصطلاح فقهی و حقوقی

مشهور فقیهان، نکاح را در شرع به معنای عقد دانسته (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۵؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۵) و بسیاری (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۲۴) بر آن، ادعای اجماع کرده‌اند. در مقابل، برخی نکاح را حق همخوابگی دانسته‌اند که مجازا به عقد، ازدواج اطلاق می‌گردد (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۷؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۸).

صاحب جواهر می‌گوید، واژه نکاح مانند بسیاری عناوین فقهی قبل از پیدایش دین مطرح بوده و چنانکه بیع به معنای عقد نیست، بلکه به معنای نقل ملک است، نکاح نیز چنین است؛ زیرا زن در وقت قرارداد که می‌گوید: «انکحت» عقد را قصد نمی‌کند، بلکه سلطه مرد و صاحب حق شدن او در کامجویی از همسرش را در برابر مهر معین قصد دارد. پس مراد از نکاح، همان حق همخوابگی است و مجازا به عقد ازدواج اطلاق می‌شود به جهت علاقه سببیتی که بین عقد خاص با حصول این حق وجود دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۵-۶). حق، قول مشهور است که نکاح، حقیقت در عقد است و همین معنا به ذهن تبادر می‌کند و اصل هم این است که در زمان معصومین علیهم‌السلام نیز نکاح در همین معنا استعمال شده است و دلیل صاحب جواهر مبنی بر مستحدث بودن عنوان عقد پذیرفته نیست (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۱۰-۹). افزون بر آن، استعمال مفاد کلمه نکاح در آیات و روایات معنای عقد است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵).

ازدواج، که در عرف و شرع، پیمان زناشویی است، براساس آن، برای زن و مرد نسبت به یکدیگر، تعهداتی اخلاقی و حقوقی پدید می‌آید که سرپیچی از آنها، عقوبت و کیفر را در پی خواهد داشت (قائمی، ۱۳۷۸، ص ۴۱)؛ به عبارت دیگر، نکاح از عقود دارای جنبه مالی و غیرمالی است، زیرا از طرفی، در اثر عقد نکاح مرد موظف می‌شود

که نفقه زن و سایر اعضای خانواده راپردازد و مهریه به زن بدهد، از سوی دیگر، زن و مرد برای استحکام مبانی خانواده و تربیت فرزندان با هم همکاری می کنند (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۰).

۲-۱. هم باشی (ازدواج سفید)

مقصود از هم باشی یا هم خانگی یا هم بالینی (cohabitation) زندگی مشترک دو شریک جنسی همراه با رابطه صمیمی و عاطفی بدون ازدواج با یکدیگر است (فرهنگ آکسفورد ماده cohabitation). در هم خانگی، پای بندی به شریک زندگی، جنبه عاطفی دارد، نه قانونی (گیدنر، ۱۳۸۶، ص ۷۹۵).

در زبان فرانسوی (marriage blanc) به این نوع ازدواج، ازدواج قانونی و بدون روابط جنسی اطلاق می شود. این رابطه محملی برای دور زدن قانون مهاجرت یا مسائل دیگر است، اما در فرهنگ لغت آکسفورد به ارتباط جنسی بدون ازدواج قانونی (هم باشی) گفته می شود (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

پس وقتی زن و مردی به دلایل شخصی خودشان زیر یک سقف بدون ثبت رسمی و قانونی و حقوقی و مشروعیت دینی و مذهبی در کنار هم زندگی کنند و هم خانه گردند، به این نوع ارتباط که جنبه خصوصی و شخصی در غرب دارد، «ازدواج سفید» می گویند (اراکي، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

برخی در بیان حقیقت ازدواج سفید گفته اند: حقیقت ازدواج سفید همان دوست پسر و دوست دختر داشتن بدون رعایت ضوابط شرعی و قانونی است که معمولاً به صورت مخفیانه صورت می گیرد (داودی لیمونی و خاضعی نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷).

این تعریف کامل به نظر نمی رسد، چون ازدواج سفید اولاً صرف دوستی نیست، بلکه زندگی مشترک است و ثانیاً یک امر مخفی و پنهانی نیست تا به آياتی دوست پنهانی گرفتن را نکوهش می کند، مستند نفی ازدواج سفید باشد، بلکه یک امر آشکاری است که دو نفر در یک خانه با یکدیگر زندگی می کنند.

براساس تعریف های یاد شده هم باشی، فاقد مشروعیت است و نباید آن را با دیگر

اشکال قانونی، شرعی و عرفی زندگی مشترک از جمله ازدواج دائم، ازدواج موقت و نکاح معاطاتی، اشتباه گرفت.

۱-۳. ازدواج عرفی یا ازدواج غیررسمی (Common-law marriage)

چهارچوبی قانونی در تعدادی محدود از حکومت‌هاست که یک زوج بدون اینکه رابطه‌شان را به صورت رسمی به عنوان ازدواج شهروندی یا دینی یا مذهبی ثبت کرده باشند، ازدواج کرده محسوب می‌شوند. راهکار اصلی «ازدواج عرفی» ازدواجی است که هر دو طرف شرکت کننده در آن، آن را تأیید شده بدانند، اما به صورت مذهبی یا دولتی به طور رسمی ثبت نشده باشد یا در یک آیین رسمی مذهبی جشن گرفته نشده باشد؛ و تنها گواه عملکرد و سازماندهی روابط بین دو زوج باشد که آنها را به عنوان زوج به دیگران معرفی کند. اصطلاح ازدواج عرفی به طور محاوره‌ای یا توسط رسانه‌ها برای اشاره به زوج‌های هم‌باش استفاده می‌شود (بدون توجه به حقوقی که این زوج‌ها می‌توانند داشته باشند) که این امر می‌تواند موجب سردرگمی عموم شود هم در ارتباط با این اصطلاح و هم در ارتباط با حقوق همسران ازدواج نکرده.

Common law marriage" and cohabitation - Commons Library Standard Note». Uk Parliament.

از نظر قانونی ازدواج عرفی فقط در شرایطی که در محکمه‌هایی (کشور یا حتی ایالتی) انجام شده باشد که این نوع ازدواج را به رسمیت می‌شناسند، رسمی خواهد بود.

ازدواج عرفی اغلب به اشتباه برای توصیف انواع روابط زوجی استفاده شده است، همچون هم‌باشی (خواه ثبت شده یا ثبت نشده) و همچنین دیگر روابط رسمی شده شرعی یا قانونی.

اگرچه این روابط بین فردی اغلب ازدواج عرفی نامیده می‌شوند، اما آن روابط از این لحاظ با ازدواج عرفی متفاوت‌اند که به صورت قانونی، با عنوان ازدواج شناخته نمی‌شوند، بلکه وضعیت‌های بین فردی موازی و متقابل در بیشتر محکمه‌های قانونی با

عنوان «شراکت خانگی»، «شراکت ثبت شده»، «اتحاد زوجی»، «اتحاد شهروندی» و امثال این شناخته می‌شوند.

برای مثال در کانادا زوجها در حین «روابط شبه ازدواج» می‌توانند بسیاری حقوق و مسئولیت‌های یک ازدواج را داشته باشند، زوجها در چنین شراکت‌هایی به‌طور شرعی و قانونی مزدوج شناخته نمی‌شود، هرچند به‌طور قانونی و شرعی می‌توانند با عنوان «همسران ازدواج نکرده» تعریف شوند و برای بسیاری از اهداف (همچون مالیات درآمد مطالبات‌ها، مطالبات مالی، مسائل قانونی مرتبط) آنها شریک هستند، اگر ازدواج عرفی کرده باشند.

Family Law FAQ». Court.nl.ca ,Unmarried Spouses». JP Boyd on Family Law.

۱-۴. نکاح معاطاتی

کلمه معاطات مشتق از عطا یعنی آن چیز را به او عطا کرد، چیزی را دست به دست دادن و به هم بخشیدن، به کسی خدمت کرد، عطاء کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۶۹؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۴۶).

از نظر فقهی، معاطات آن است که هر یک از خریدار و فروشنده، مالی را که می‌خواهد به‌عنوان عوض شیء دریافت شده از دیگری، با توافق طرف مقابل و بدون عقد لفظی به او بدهد. برخی معاطات را به معامله بدون ایجاب و قبول لفظی تعریف کرده‌اند (فتح الله، ۱۴۱۵ق، ص ۹۲؛ جبلی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۲۱۲). امام خمینی رحمه الله معاطات را به رضایت قلبی طرفین همراه با عمل دال بر آن تعریف می‌کند که در غالب معاملات جریان دارد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۰۶).

از نظر حقوقی گفته‌اند: بیع معاطات آن است که دو نفر بدون آنکه لفظ و صیغه مخصوص به کار برند، مالی را در برابر مال یا عوض معین، دادوستد کنند. بدیهی است که دادوستد موقعی به مرحله وجود می‌رسد که کاشفی داشته باشد، کاشف گاهی لفظ و زمانی فعل است، که در صورت دوم آن را عقد معاطاتی و معامله مطاطاتی می‌نامند (سنگلجی، ۱۳۴۷، ص ۳۴) برخی می‌نویسد: بیع ممکن است به خود دادوستد (معاطات) انجام

شود، بدون اینکه نیازی به قول و گفتار باشد (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۹۱؛ قاسم‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

از تعریف فقیهان و حقوقدانان دو نکته استفاده می‌شود:

۱. فعل در معاطات به قصد معاوضه و همراه با رضایت باشد.

۲. اعطای عوض در مقابل آنچه می‌گیرد، بدون لفظ ایجاب و قبول قول باشد.

در نتیجه معامله معاطاتی عبارتست از اظهار رضایت قلبی و باطنی که انشاء آن فعلی است.

۱-۵. نکاح معاطاتی

نکاح معاطاتی در فقه و حقوق تعاریف مختلفی دارد و معنای رایج آن عدم اجرای صیغه ایجاب و قبول است؛ هرچند برخی در نکاح به اعلام توافق و تراضی طرفین بدون ایجاب و قبول لفظی بسنده کرده‌اند (محقق داماد، بی‌تا، ص ۱۶۶)؛ اما امام خمینی علیه السلام اقدام عملی زوجین را نیز شرط دانسته و آن را چنین تعریف می‌کند: فلو تقاول الزوجان و قصداً لالزدواج ثم أنشأته المرأة بذهابها إلى بيت المرء بجهيزتها مثلاً و قبل المرء ذلك بتمكينها في البيت لذلك تحققت الزوجية المعاطاتية؛ اگر زن و مرد باهم گفتگو کردند و قصد ازدواج کردند و زن با رفتنش به خانه مرد، مثلاً به همراه جهیزیه، زوجیت را ایجاد کند مرد نیز زوجیت را با تمکین زن در خانه‌اش قبول کرد در این صورت ازدواج معاطاتی صورت می‌گیرد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۸).

در نتیجه می‌توان گفت نکاح معاطاتی به منظور تشکیل خانواده و با رضایت باطنی طرفین به داشتن حق تمتع جنسی، میان زن و مرد بسته می‌شود و ممکن است دربردارنده وضعیت حقوقی خاصی از قبیل پرداخت نفقه، مهریه از طرف مرد و همچنین ارث بردن از یکدیگر باشد.

۱-۶. نکاح معاطاتی در قانون مدنی

در قانون مدنی، معاطات در شمار عقود صحیح و بی‌نیاز از ایجاب و قبول لفظی

است. ماده ۱۹۳ قانون مدنی بیان می‌دارد: انشای معامله ممکن است به وسیله عملی که مبین قصد و رضا باشد، مثل قبض و اقباض حاصل گردد مگر در مواردی که قانون استثنای کرده باشد. مطابق این ماده، به غیر از موارد استثنایی، انشای معامله از طریق فعل (بدون لفظ) نیز ممکن است.

ادعای اینکه از مصادیق این بخش عقد نکاح است، با ماده ۱۰۶۲ قانون مدنی که وقوع نکاح را منوط به الفاظ صریح دانسته، می‌گوید: «نکاح واقع می‌شود به ایجاب و قبول به الفاظی که صریحا دلالت بر قصد ازدواج نمایند» مردود و خلاف سیستم حقوقی اسلام است که نکاح در آن اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا قانون‌گذار صرف بیان صریح اراده طرفین و یا انجام اعمالی از سوی آنان که بیانگر تراضی آنان باشد را در انعقاد نکاح کافی ندانسته، و براساس فقه امامیه افزون بر توافق طرفین، زوجین ناگزیرند که پیمان ازدواج خود را با ایجاب و قبول لفظی ایجاد نمایند. البته برخی گفته است: به موجب ماده ۱۰۶۲ قانون مدنی برای ایجاب و قبول صیغه خاص و لغت ویژه‌ای ملحوظ نشده، بلکه هر لغت (زبان) و هر نوع صیغه‌ای را که دلالت صریح بر قصد ازدواج داشته باشد کافی است (محقق داماد، بی‌تا، ص ۱۶۵).

۲. تاریخچه ازدواج سفید

ازدواج سفید، زائیده تفکر غرب نسبت به زن و نهاد خانواده به دنبال تضعیف خانواده در غرب به وجود آمد. سیمون دوبوار (Beauvoir De Simon) نظریه پرداز فمینیسم در کتابش با عنوان «جنس دؤم» ریشه ستم نسبت به زنان را در ارتباط جنسی با مردان و زن بودن را حاصل کلیشه‌های جنسی می‌داند. جمله مورد تأکید وی این است: «هیچ کس زن به دنیا نمی‌آید، بلکه بعداً زن می‌شود» (دوبوار، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳). براساس عقاید وی، زنان با ازدواج استقلال خود را از دست داده و نمی‌توانند مانند مردان خلاقیت داشته باشند. وی از مدافعان سرسخت حق بدن و سقط جنین و تغییر در امکان حاملگی بدون نیاز به مردان بود. براین اساس، فمینیست‌ها معتقد به ارضای نیازهای طبیعی به خصوص میل جنسی بدون قید و شرط هستند و خانواده را بهترین مسیر ارضای این نیاز نمی‌دانند؛

چراکه به نظر آنان کارکرد زیستی خانواده، قرار گرفتن در شرایط مردسالاری است (فرهمنده، ۱۳۸۵، صص ۸۵-۱۱۵).

گلوریلا استینم از طرفداران همجنس گرایی و عضو سازمان ملی زنان آمریکا می گوید: «ما خواستار از بین بردن همه اشکال مردسالاری چون ازدواج، خانواده، دگرجنس خواهی هستیم».

از دلایل ترجیح ازدواج سفید در غرب، امتیازات اقتصادی مجردهاست، مثلاً تا قبل از سال ۱۹۶۱ در آمریکا، زوج های متأهل می توانستند برای هر دو نفر در یک خانه، درخواست کاهش مالیات کنند، درحالی که مجردین حق یک درخواست را داشتند، اما در سال ۱۹۶۹ امتیازات بیشتری برای مجردین در نظر گرفته شد که همین مسئله باعث شد تا تمایل افراد برای زندگی توافقی افزایش یابد. نیز به اعتقاد سوزان آنتونی ازدواج همیشه مسئله ای یک جانبه بوده است، مرد با ازدواج همه چیز به دست می آورد و زن همه چیز را ازدست می دهد. گلدمن هم ازدواج را نوعی ترتیبات اقتصادی یا بیمه نامه دانسته که البته لازم الاجرا نیست و میزان سرمایه گذاری زن و دستاورد او از محل قرارداد ازدواج، خیلی کمتر از بیمه نامه های اقتصادی است و آزادی انصراف هم ندارد و تعهد این قرارداد، مادام العمر و اجباری است، حتی اگر به ضرر او باشد. شارلوت گیلمن بزرگترین جامعه شناس و اقتصاددان موج اول فمینیسم، خانه را از قدیمی ترین نهادها و در عین حال پست ترین آنها می داند که در آن فقط خوردن و خوابیدن، تنفس، لباس پوشیدن و سرگرم شدن برای زنان می ماند (مشیرزاده، ۱۳۹۰، صص ۱۱۲-۱۰۸).

به دنبال شکل گیری نهضت فمینیسم و تحت تاثیر دیدگاه آنان در مورد زن، ازدواج و خانواده، ازدواج سفید پس از فرآیندی بلندمدت به عنوان یکی از سبک های زندگی در برخی کشورهای غربی پذیرفته شده است. پیش از سال ۱۹۷۰ زندگی بدون ازدواج در ایالات متحده آمریکا غیر قانونی بود و در دهه ۷۰ در آمریکا جنبش (آزادی زن) به وجود آمد که هدف آن، تغییراتی در نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی جامعه آمریکا و برقراری شرایط عادلانه و مساوی برای آنان بود، اما آنچه از دل این جنبش به وجود آمد انقلاب جنسی بود که نتیجه آن رواج رفتارهای ناپهنجار و بی بندوبار بود. در این انقلاب

کلیه هنجارهای جنسی نابود شدند و یک نوع آنارشیزم و هرج و مرج به وجود آمد و پس از آن شاهد آزادی در روابط جنسی از همجنس گرایی تا روابط خارج از خانواده بود. از سال ۱۹۶۰ تا ۲۰۰۰ تعداد زوج‌های ازدواج نکرده‌ای که با یکدیگر زندگی می‌کردند ۱۰ برابر شد. فرانسه از پیشتازان و باسابقه‌ترین کشورها در به رسمیت شناختن (همبازی سیاه) است و از آن به ازدواج بدون وصال یا ثبت شده و قانونی یاد می‌شود. شاید یکی از علل گسترش هم‌بازی در کشورهای آمریکایی و اروپایی سختگیری مسیحیت و یهودیت در طلاق و مسائل قانونی آن است. به عنوان مثال با طلاق باید نصف اموال بین زوج تقسیم شود و اجازه طلاق به راحتی به افراد داده نمی‌شود. البته در کشورهای اروپایی قوانینی را برای این نوع همزیستی در نظر می‌گیرند تا به نوعی به رسمیت شناخته شود تا اگر زوجین سال‌ها با هم زندگی کردند در هنگام جدایی بتوانند حق و حقوقی را مطالبه کنند تا در این صورت راه بی‌تعهدی بسته شود.

پس از گسترش این ازدواج در غرب، این نوع ازدواج به قلمرو بلاد اسلامی نیز وارد شد. در سال ۱۳۹۱ مرتضی طلایی، رئیس وقت کمیسیون فرهنگی - اجتماعی شورای شهر تهران از شکل‌گیری خانه‌هایی در شمال شهر تهران خبر داد که در آنها دختران و پسران بدون ازدواج رسمی با یکدیگر زندگی می‌کنند و شاید بتوان گفت که این مدل همزیستی احتمال دارد قبلاً هم وجود داشته، اما کسی از آن اطلاعی نداشته است (پورفرهادی، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

در سال‌های جاری، بار دیگر این موضوع در روزنامه‌ها و رسانه‌ها مطرح شد و منابع از افزایش ازدواج سفید خبر می‌دادند. این در حالی است که به دلایل سنتی و مذهبی، هنوز پژوهشی رسمی و جدی در مورد این ازدواج صورت نگرفته است تا بتوان آمار دقیقی از میزان این نوع ازدواج و نکات نهفته آن کسب کرد. علاوه بر این، افرادی که این نوع ازدواج را انتخاب می‌کنند، همگی یک طبقه اجتماعی و سنی خاص را تشکیل نمی‌دهند. این نوع ازدواج، هم در میان جوانان و هم میانسالان (حتی بدون آگاهی خانواده‌ها) صورت می‌گیرد. به همین دلایل، ریشه‌یابی ازدواج سفید، چندان راحت نیست. بسیاری از منابع و افراد دلایل اقتصادی را عامل این اتفاق می‌دانند. اما نمی‌توان

همه سهم را به عوامل اقتصادی داد (آزاد ارملی و دیگران، ۱۳۹۱).

به هر حال چیزی که از آن به زندگی مشترک زن و مرد به همراه روابط جنسی بدون ازدواج یاد می‌شود در فرهنگ غرب (cohabitation "همباشی") آمده است، یعنی حتی فرهنگ غرب نیز این رابطه را ازدواج نمی‌داند و "هم‌باشی" تعریف می‌کند. همچنین واژه "wedding" White به ازدواجی رسمی در کلیسا که در آن عروس لباس سفید می‌پوشد گفته می‌شود.

در ایران به طور اشتباه واژه (cohabitation) به ازدواج سفید معنا شده است؛ در حالی که معنای اتخاذی غرب از این کلمه "زندگی مشترک با داشتن روابط جنسی بدون ازدواج" می‌باشد. البته چون ازدواج سفید در ایران مشهور شده است، گرچه ترجمه اشتباهی است، عنوان این مقاله براساس همان عنوان مشهور قرار داده شده است.

۳. بررسی فقهی نکاح معاطاتی

در هریک از نکاح دائم و موقت، ایجاب لفظی و قبول لفظی لازم است، البته الفاظی که در ایجاب معنای مقصود و در قبول رضایت به آن، معنا را برساند، به طوری که اهل زبان از آن الفاظ آن معانی را بفهمند. رضایت قلبی طرفین و نیز عملی که دلالت بر آن رضایت کند، معاطات نام دارد که در غالب معاملات جریان دارد (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۷).

بنابراین، نکاح معاطاتی ازدواجی است که با قصد انشاء زوجیت شرعی، به واسطه‌ی فعلی که عرفاً و صراحتاً دلالت بر نکاح کند، انشاء عقد صورت می‌گیرد. در فقه امامیه در عقد نکاح همانند عقود دیگر، قصد و اراده از ارکان اصلی آن محسوب می‌شود، از سویی اراده طرفین باید از طریقی اظهار شود و از نظر فقها، اظهار آن باید با الفاظی صریح در بیان مقصود صورت گیرد. عقد ازدواج چون امری مهم تلقی می‌شود، بر بیان صریح اراده در آن تأکید شده و از دیدگاه غالب فقها، لفظ قوی‌ترین مظهر این اراده دانسته شده است.

بر این اساس هیچ‌یک از فقهای صاحب نام قایل به صحت نکاح معاطاتی نشده‌اند.

مستند فقها بر این مطلب، آیات (احزاب، ۳۷؛ نساء، ۲۱)، روایات (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۵۰ و ج ۲۱، ص ۴۳)، اجماع و سیره مسلمین (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۱۰؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۷۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۳، ص ۱۵۷؛ خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۹؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۸۴) در اجرای عقد نکاح به الفاظ مخصوص است.

۳-۱. بررسی ادله عدم صحت نکاح معاطاتی

۳-۱-۱. قرآن

از آیات مستند عدم صحت نکاح معاطاتی آیه: «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً» است که دلیل نهی گرفتن مهر از زنان را دو چیز دانسته است. یکی آمیزش کامل با آنان و دیگر آنکه آنان در زمان ازدواج از شما عهد محکمی (یعنی عقد زوجیت) گرفته‌اند» (نساء، ۲۱). مفسران بسیاری جمله «وَ أَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً» را دلیل عقد ازدواج براساس سنت و احکام شرع می‌دانند (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۹۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۰). فقیهان نیز بر این باورند که براساس صحیحه برید مفاد این آیه، لزوم عقد ازدواج براساس سنت و شرع و بی‌اعتباری نکاح معاطات است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۲، ص ۸۶۹؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۹). در آن صحیحه آمده است: قال سألت أبا جعفر عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَأَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً» فَقَالَ: الْمِيثَاقُ هُوَ الْكَلِمَةُ الَّتِي عَقَدَ بِهَا النِّكَاحُ؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۵۸) برخی براساس اینکه مراد از ميثاق غلیظ همان کلمه‌ای است که با آن نکاح واقع می‌شود، می‌نویسد: این روایت بر اعتبار لفظ و عدم کفایت رضایت قلبی، بلکه بر عدم کفایت تلفظ به غیرالفاظ معین دلالت واضحی دارد (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۳، ص ۱۲۹).

بر استدلال یادشده اشکال شده است به اینکه آیه در مقام بیان فرد متعارف است، نه در مقام بیان شرطیت لفظ و شرایط نکاح (مکارم، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ شبیری زنجانی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص ۳۱۱). پرسش سائل نیز در مورد لفظ نیست، بلکه از پیمان محکم است و امام عليه السلام آن را به کلمه‌ای که عقد به آن بسته می‌شود تطبیق داده است. حال اگر نکاح با الفاظ

منعقد نشد بلکه با رفتاری واضح انجام شد در عرف به چنین عملی نیز پیمان می‌گویند. چنان‌که امام علیه السلام «غلیظا» را بر ارتباط جنسی تطبیق داده است «فهو ماء الرجل يفضيه اليها» حال آنکه به غیرارتباط جنسی نیز پیمان غلیظ محقق می‌شود؛ از این رو بیان امام علیه السلام ذکر مصداق است. افزون بر آن ممکن است مراد از کلمه در این روایت چیزی باشد که به آن عقد واقع می‌شود اعم از آنکه لفظ باشد یا غیر لفظ. با این احتمال عقلایی، نمی‌توان به روایت یادشده استدلال کرد (شیری زنجانی، ج ۹، ص ۳۱۱۰). چنان‌که در آیات و روایات کلمه بر موجودات تکوینی اطلاق شده است، مانند اطلاق آن بر حضرت عیسی (آل عمران، ۴۵)؛ از این رو برخی روایت را موید دانسته‌اند نه دلیل مستقل (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۸۴).

۲-۱-۳. روایات

ظاهر روایات ابواب نکاح، لزوم اجراء الفاظ برای تحقق زوجیت است. چنان‌که در صحیح زرارة بن أعین از امام صادق علیه السلام آمده است: خداوند عزوجل فرمود: او را (حوا) به سوی من فراخوان، پس آدم گفت: پروردگارا من او را به سوی تو خواندم سپس خداوند عزوجل فرمود: من او را به ازدواج تو درآوردم و تو او را به خودت ضمیمه کن. این حدیث دلالت دارد بر اینکه اولین ازدواج به امر خدای متعال و با لفظ «زوجت» انجام گرفته است. نیز صحیح محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در مورد زنی است که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: مرا به ازدواج کسی در بیاور. پیامبر فرمود: چه کسی حاضر به ازدواج با این زن است؟ مردی پیا خواست و گفت ای رسول خدا من با او ازدواج می‌کنم. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چه چیزی به او می‌دهی؟ آن مرد جواب داد من چیزی ندارم. پیامبر او را برگرداند (رد کرد) تا بار سوم که رسول خدا فرمود: آیا چیزی از قرآن را نیک می‌دانی؟ با پاسخ مثبت مرد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: قَدْ زَوَّجْتُكَهَا عَلَيَّ مَا تُحَسِّنُ مِنَ الْقُرْآنِ فَعَلَّمَهَا إِيَّاهُ ؛ من او را به ازدواج تو درآوردم بر اینکه آنچه از قرآن می‌دانی به او یاد دهی. این روایات بر لزوم مهر در ازدواج و اجراء صیغه دلالت دارد.

۳-۱-۳. اجماع و سیره مسلمین

از نظر فقها مهمترین دلیل بی اعتباری نکاح معاطاتی و لزوم لفظی بودن آن، اجماع فقها و سیره مسلمین است. محقق بحرانی تصریح کرده به اینکه علما شیعه و سنی اجماع دارند بر توقف نکاح بر ایجاب و قبول (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۳، ص ۱۵۶). نراقی نیز تأکید کرده که صیغه در نکاح به اتفاق علما اسلام واجب، بلکه ضروری دین است و ضرورت و وجوب بخاطر اصالت عدم ترتب آثار زوجیت بدون عقد است (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۸۴). امام خمینی^{ره} نیز قایل است که ایقاع نکاح به معاطات، مخالف ارتکاز متشرعه و تسالم اصحاب است، بلکه در این مورد اختلافی نیست (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۹). فاضل لنکرانی می گوید: به اجماع فقها، معاطات جاری در غالب معاملات، در نکاح جریان ندارد و ممکن است علت این باشد که نوعاً فعل بر مقصود و هدف در باب نکاح، دلالت نمی کند و این برای عدم جریان معاطات کفایت می کند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۰). مکارم شیرازی با اشاره به این مسئله می نویسد: «هیچ اشکال و سخنی بین علما در وجوب صیغه لفظی در عقد نکاح وجود ندارد و این مسئله از اموری است که فقهای شیعه و سنی بر آن اتفاق نظر دارند و لازمه وجوب صیغه لفظی نفی کفایت رضایت قلبی طرفین و همچنین معاطات می باشد. عدم کفایت معاطات در نکاح، با وجود کفایت آن بر تحقق عقد در سایر عقود اجماعی است و این اجماع مسلمین واجب ترین امتیاز نکاح از سایر عقود است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵۶).

بنابراین، عقد نکاح مانند سایر عقود است، ولی اجماع علمای اسلام این است که در نکاح باید صیغه خوانده شود و روایات نیز شاهد و موید اعتبار صیغه است، بلکه در میان عقلا و اهل عرف نیز همیشه در عقد نکاح نوعی قرارداد لفظی و کتبی وجود دارد و این نشان می دهد که نکاح، وضعی مخصوص به خود دارد. از سوی دیگر، معروف در میان فقها این است که نکاح به عبادات شبیه تر است تا به معاملات (کرکی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۸۶؛ جبلی عاملی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۳۰۶)؛ منظور این است که نکاح در شرع مقدس، دارای قیود تعبدی است که جنبه توقیفی دارد (جبلی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۹۱).

۲-۳. بررسی ادله صحت نکاح معاطاتی

برخی فقیهان معاصر، به صحت نکاح معاطاتی حکم کرده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۷۵، ص ۸۳؛ حسینی ادیبانی، ۱۳۸۲، صص ۱۱۰-۱۲۲). برخی با توجه به عبارت صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۵۳) این قول را به فیض کاشانی و برخی از ظاهریه نسبت داده‌اند. اما این برداشت صحیح نیست؛ زیرا عبارت جواهر مربوط است به احتمال صحت نکاح به الفاظ غیرمخصوص؛ یعنی رابطه خاصی که ناشی از رضایت باطنی طرفین بوده و این تراضی به الفاظی اعلام شده است که مورد تأیید شرع مقدس نیست و ربطی به صحت نکاح معاطاتی ندارد. کسانی که طرفدار صحت نکاح معاطاتی هستند، به برخی آیات و روایات استناد کرده‌اند.

۳-۲-۱. قرآن

فقیهان به عموم آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده، ۱) و «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۴) استناد کرده‌اند که خدای سبحان به طور عام بر لزوم پایبندی به عقد و عهد فرمان داده است؛ زیرا کلمه «عقود» جمع مُحَلَّى به الف و لام هر توافقی را که عنوان عقد بر آن صادق باشد شامل می‌شود؛ اعم از عقود جاری در بین مردم، مانند عقد بیع، نکاح و... یا عهدی که شخصی با خود می‌بندد و مثلاً سوگند می‌خورد که کار را انجام دهد یا انجام ندهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۹). همچنین عقود در آیه فوق مطلق است و هیچ قیدی ندارد و در صدق مفهوم عقد یا عهد، لفظ دخالتی ندارد. آنچه ضرورت دارد و بدون آن عقد و عهد شکل نمی‌گیرد، تراضی و توافق طرفین برای ایجاد یک اثر حقوقی و اظهار و اعلام صریح آن به هر وسیله ممکن اعم از لفظ، اشاره، نوشته و... است. بنابراین، معاطات نیز با توجه به تعریفی که برای آن ارائه شد عقد و لازم‌الوفاء است و در این مورد بین بیع و نکاح و سایر عقود تفاوتی وجود ندارد.

۳-۲-۲. روایات

برای صحت نکاح معاطاتی، می‌توان به روایات نیز استدلال کرد چنان که در خبر

محمد بن اسماعیل بزیع از امام رضا علیه السلام درباره زنی پرسیده می‌شود که در حال مستی خود را به عقد مردی در آورده و پس از افاقه، کارش را زشت می‌شمارد، ولی به گمان اینکه عقدی که در حال مستی بسته شد، الزام‌آور است نزد مرد باقی می‌ماند؛ آیا آن مرد بر زن حلال است؟ امام در پاسخ فرمود: «إذا أقامت معه بعد ما أفادت فهو رضاها؛ اگر بعد از افاقه، زن نزد مرد ماند، رضایت وی به نکاح خواهد بود. فقلت وهل يجوز ذلك التزويج عليها؟ آیا این ازدواج برای او صحیح است؟ پاسخ ایشان مثبت بود (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۱۰).

طبق این روایت، وقتی زن با میل خود نزد مرد می‌ماند، این ماندن با قصد زوجیت بوده و در نتیجه نکاح معاطاتی میان زن و مرد منعقد شده است و امام نیز آن را صحیح دانسته است، بنابراین نکاح معاطاتی صحیح است.

همچنین در روایتی نوح بن شعیب از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: زنی نزد خلیفه دوم آمد و اظهار داشت: من مرتکب زنا شده‌ام، مرا تطهیر کن. خلیفه دستور رجم داد. خبر به امام علی علیه السلام رسید و حضرت از زن پرسید چگونه زنا انجام داده‌ای؟ او در پاسخ بیان داشت: از بیابانی می‌گذشتم، سخت تشنه شدم و از یک مرد بیابانی درخواست آب کردم. او از دادن آب به من خودداری کرد مگر این که خود را تسلیم او کنم. پس وقتی تشنگی مرا از پای در آورد و بر جان خود ترسیدم، به من آب داد و من در قبال خواسته او تمکین کردم. امیرالمومنین علیه السلام فرمود: به خدای کعبه این تزویج است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۶۷).

مرحوم فیض کاشانی بر این روایت این گونه استدلال می‌کند که میان زن و مرد بیابانی، توافقی صورت گرفته و الفاظی که دال بر نکاح باشد رد و بدل شده و آب نیز مهریه و یک بار و طی به عنوان مدت محسوب می‌گردد، در نتیجه رابطه مورد نظر یک نکاح موقت است، امام نیز آن را نکاح دانستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۱، ص ۳۴۲).

این روایت از نظر سندی به دلیل وجود «عبدالرحمان بن کثیر» و «علی بن حسان» که متهم به وضع حدیث هستند، ضعیف می‌باشد (خویی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۷۲؛ ج ۱۲، ص ۳۳۶). از

نظر دلالتی در متن روایت، عبارتی مبنی بر نکاح مشاهده نمی‌گردد و اگر الفاظی هم دال بر نکاح میان آن دو رد و بدل شده باشد، نکاح با صیغه است و اشکالی ندارد و در این صورت نکاح معاطاتی نخواهد بود. همچنین میان صدر روایت با ذیل آن تعارض وجود دارد، زیرا در ابتدای روایت زن خود را گناهکار و مرتکب زنا می‌داند و تقاضای اجرای حد را دارد و این بیانگر آن است که زن و مرد قصد و رضای ازدواج را نداشته‌اند، چگونه ممکن است امام رابطه کسی را که قصد ازدواج ندارد، ازدواج بدانند. در نتیجه نمی‌توان برای اثبات نکاح معاطاتی به روایت فوق استناد کرد. افزون بر اشکالات یادشده، این روایت با روایتی دیگر به نقل از شیخ صدوق که عمل آن زن را از باب اضطرار دانسته سازگار نبوده و در تعارض است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۳۶-۳۵).

اما روایت محمد بن اسماعیل بزیع از حیث سند، صحیح است، ولی در دلالت آن مباحث زیادی میان فقیهان مطرح است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۱۳۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۴۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۳، ص ۲۶۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۵). مشهور فقهای امامیه معتقدند حکم مندرج در روایت خلاف قاعده است، بنابراین طرد روایت و عمل نکردن به آن ترجیح دارد (ر.ک: جلی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۹۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۳، ص ۱۷۴). بدین ترتیب روایات یادشده بر صحت نکاح معاطاتی دلالت نداشته و قابل اعتماد نیست. در نتیجه عمده دلیل صحت نکاح معاطاتی عمومات آیه‌های لزوم وفای به عقد و عهد است. حال آنکه بسیاری از فقیهان افزون بر استدلال بر عدم صحت نکاح معاطاتی که به طور اجمال بیان شد، بر عدم صحت آن به اجماع تمسک کرده‌اند. نیز آنان بر این باورند که بر خلاف عقود چون بیع که در میان مسلمانان قرن‌ها انجام شده، نکاح بدون خواندن صیغه لفظی در عرف و سیره مسلمین هیچ‌گاه رایج نبوده است.

ذکر این نکته نیز لازم است که موافقان نکاح معاطاتی انجام هر عملی را دال بر انعقاد نکاح ندانسته‌اند، بلکه آنان اعمالی را که به طور مستقیم بر اراده افراد بر عقد ازدواج دلالت داشته و یا اعمالی را که در عرف خاصی صریح در انشاء زوجیت باشد - مانند کتابت - پذیرفته‌اند.

۴. عدم انطباق ازدواج سفید با نکاح معاطاتی

پس از بیان دیدگاه‌های فقیهان درباره نکاح معاطاتی، این پرسش مطرح می‌شود که بر فرض صحت نکاح معاطاتی آیا بنابر نظر فقیهان امامیه ازدواج سفید مورد تأیید شارع است یا نه.

برای روشن شدن مشروعیت ازدواج سفید باید شرایط زوجیت در این نوع هم‌باشی وجود داشته باشد. همان گونه که در تعریف ازدواج سفید گذشت، زوجین در این نوع ازدواج بدون قصد زوجیت و بدون صیغه لفظی و ثبت قانونی و در اغلب موارد به صورت پنهانی و بدون اطلاع خانواده‌ها با هم زندگی می‌کنند؛ بنابراین ازدواج سفید شرایط ازدواج را ندارد. این توهّم که ازدواج سفید همان ازدواج موقت است که شرط توارث، نفقه و مسئولیت‌های مالی ندارد، صحیح نیست؛ زیرا در عقد موقت، داشتن قصد ازدواج، تعیین مدت و لزوم پرداخت مهریه لازم است که در ازدواج سفید این موارد وجود ندارد. به عبارت دیگر با تتبع در فقه اهل بیت و دیدگاه فقیهان ازدواج مورد تأیید شارع اعم از دائم و موقت (طوسی، بی‌تا، ص ۴۵۰) که دو مصداق از یک حقیقت‌اند، در آثار، لوازم و شرایط مانند لزوم اجراء عقد و التزام طرفین به عقد مشترک‌اند مگر در موردی خاص (مانند تعیین مدت به عنوان یکی از ارکان عقد موقت، اینکه جدایی و مفارقت در عقد دائم نیازمند اجرای طلاق است و در عقد موقت نیازمند بخشش یا انقضای مدت است و...) که دلیل بر عدم اشتراک باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۵۷). نیز برخی احکام و شروط مانند بلوغ، عقل، قصد ازدواج و... به متعاقدین و برخی مانند خواندن عقد با الفاظ خاص به صیغه عقد به هر دو عقد مربوط است (حلی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۵؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۰؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۲۷۶؛ جریری، ۱۴۱۹ق، ج ۴، صص ۴۲-۴۵).

این پرسش مطرح می‌شود که آیا نکاح معاطاتی در فرض صحت و با فرض نداشتن شرایط ازدواج موقت و دائم، می‌تواند ازدواج سفید را شرعیت بخشد یا در ضمن این نکاح قرار نمی‌گیرد. در پاسخ باید گفت طبق دیدگاه موافقان صحت نکاح معاطاتی، عقد ازدواج معاطاتی باید با فعلی انجام شود که به‌طور صریح بر قصد باطنی و اراده

طرفین دلالت کند و هر فعلی نمی‌تواند مبرز این قصد باشد؛ به عنوان مثال آب میوه خوردن باهم، برداشتن روسری از سر زن، شیرینی تعارف کردن و... دلالت بر انعقاد پیمان ازدواج نمی‌کند. در ازدواج سفید نیز با وجود شواهد، عملی دال بر اعلام صریح قصد طرفین وجود ندارد، بلکه آنان قصدشان تنها هم‌باشی است و هیچ قصدی برای ازدواج ندارند.

حتی در اصطلاح غرب، در تعریف ازدواج چنین آورده شده که ازدواج، ارتباط قانونی پذیرفته شده میان دو نفر است که باهم زندگی می‌کنند^۱ که دال بر قصد و پذیرش طرفین در این ارتباط قانونی است.

از سوی دیگر موافقان صحت نکاح معاطاتی حکم کرده‌اند که باید همه شرایط ازدواج دایم و موقت رعایت شود، مثلاً در صحت عقد موقت ذکر زمان و مهریه لازم است.

دیگر اینکه، همه فقیهان چه موافقان نکاح معاطاتی و چه مخالفان، اتفاق نظر دارند که با انعقاد نکاح، زوجیت شرعی منعقد می‌شود و در ازدواج دائم تنها طلاق است که امکان جدایی طرفین و قطع رابطه زناشویی را ایجاد می‌کند و طلاق هم نیازمند الفاظ است و اتمام عقد موقت نیز نیاز به اتمام زمان صیغه یا بذل مدت از جانب مرد دارد، اما در ازدواج سفید طرفین هیچ اعتقادی به طلاق نداشته، آنها بر این باورند که در این زندگی مشترک هرگاه یکی از طرفین یا هر دو احساس کنند که نمی‌توانند به این هم‌باشی ادامه دهند، بدون هیچ مسئولیتی به آن خاتمه می‌دهند و چنانچه علاقه‌مند به هم‌باشی با فرد دیگری باشند، می‌توانند آزادانه و بدون طی کردن مراحل قانونی و شرعی هم‌باشی جدید را آغاز کنند و حتی این زندگی را به نوعی زندگی آزمایشی می‌دانند تا بیشتر با روحیات و خلیات یکدیگر آشنا شوند و هرگاه به قطعیت در مورد داشتن یک زندگی با آرامش و خوش‌بختی در کنار هم رسیدند، پیمان ازدواج خود را منعقد کنند؛ از این رو این افراد شرایط نکاح معاطاتی را قبول ندارند.

1. marriage: a legally accepted relationship between two people in which they live together

از طرف دیگر، در ازدواج دختران، اذن پدر لازم و ضروری است؛ درحالی که در بسیاری از این هم‌باشی‌ها حتی خانواده از این موضوع مطلع نبوده و یا بدون اجازه پدران این زندگی‌ها آغاز می‌شود. همچنین این افراد با آغاز زندگی هیچ‌گونه تعهدی را نسبت به یکدیگر قبول نمی‌کنند و بویژه مردان که طبق تعالیم اسلام وظیفه تأمین نفقه همسر و فرزندان خود را دارند، با ازدواج سفید از تمام وظایف خود شانه خالی می‌کنند.

بر این اساس ادله ازدواج سفید با نکاح معاطاتی در شرع انطباق ندارد و شرایط ازدواج، اذن پدر، طلاق شرعی، عده نگه‌داشتن پس از جدایی از همسر و موارد دیگر در آن رعایت نمی‌شود و تنها نوعی هم‌باشی بوده و تحت عنوان زوجیت دینی قرار نمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

ازدواج پیمان مقدسی است که برقراری آن براساس مقررات، آداب، رسوم و تشریفات خاصی انجام می‌گیرد و نحوه انجام آن یا به صورت عقد دائم است یا موقت، حال آنکه ازدواج سفید پیوندی است که به مدت زمان نامعلوم بین دو جنس مخالف برقرار می‌شود و فاقد مشروعیت اجتماعی و حقوقی است. این ازدواج با ازدواج شرعی تعریف شده در اسلام و حقوق ایران مخالف است.

برخی فقیهان تحقق نکاح به صورت معاطات را مشروع بر می‌شمارند، اما مشهور فقیهان نکاح به صورت معاطات را نمی‌پذیرند و دلایل قایلین را مورد خدشه قرار می‌دهند. به تحقیق حتی با پذیرش نکاح به صورت معاطات، ازدواج سفید با آن مطابقت ندارد، زیرا در نکاح معاطاتی طرفین قصد و رضایت واقعی و فعلی به ازدواج دارند، حال آنکه در ازدواج سفید زن و مرد تنها قصد هم‌خانه‌شدن را دارند و پس از جدایی این رابطه بدون هیچ مسئولیتی خاتمه می‌یابد. حال آنکه در نکاح معاطاتی، پیامدهای ازدواج از جهت نفقه، مهریه، متعهد بودن زن به همسر و زنا محسوب شدن رابطه زن شوهر دار با مرد دیگر، جدایی با طلاق یا بخشش مدت در ازدواج موقت و... جاری

است و در ازدواج سفید امور ذکر شده پذیرفته نیست و طرفین تعهدی نسبت به یکدیگر ندارند و در رهایی از این رابطه، نیاز به طلاق یا بخشش مدت و... نیست. بنابراین این هم‌باشی زوجیت قلمداد نمی‌شود، بلکه هم‌خانگی برای رهایی از مشکلات اقتصادی، روانی و ... و یا حد اکثر مرحله آشنایی بیشتر برای ازدواج در آینده است. در واقع نه ازدواج شرعی و قانونی محسوب می‌شود و نه شرایط نکاح معاطاتی را داراست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

آزاد ارمکی، تقی؛ شریفی ساعی، محمدحسین؛ ایشاری، مریم؛ طالبی، سحر. (۱۳۹۱). هم خانگی؛ پیدایش شکل‌های جدید خانواده در تهران. جامعه پژوهی فرهنگی. سال سوم، ش ۱، صص ۴۳-۷۸.

آزاد ارمکی، تقی؛ شریفی ساعی، محمدحسین؛ ایشاری، مریم؛ طالبی، سحر. (۱۳۹۰). سنخ‌شناسی الگوهای روابط جنسی پیش از ازدواج در ایران. جامعه پژوهی فرهنگی. سال دوم، ش ۲، صص ۱-۳۴.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۲، ۱۵). بیروت: دارالفکر.
اراکي، محسن. (۱۳۸۶). زندگی مشترک زن و مرد بدون عقد ازدواج. مجله فقه اهل بیت. شماره ۵۱، صص ۸۸-۹۵.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب النکاح. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). حقائق الناضره فی احکام العتره الطاهره (ج ۲۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

بلاغی نجفی، محمدجواد. (۱۴۲۰ق). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۲). قم: بنیاد بعثت.
پورفرهادی، پریسا. (۱۳۹۳). علل گسترش پدیده خانواده سفید در کلان شهر تهران در سال‌های ۹۳-۱۳۹۲. پایان نامه کارشناسی ارشد. گرایش حقوق جزا.

جبلی عاملی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (ج ۳، ۷، ۸). قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۹۲
مِظَالِ الْعَالَمِیْنَ
سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

جبلی عاملی، زین الدین بن علی. (بی تا)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه (ج ۵). قم: منشورات المدرسه الرضویه.

جریری، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). الفقه علی المذاهب الأربعة و الغروی، مذهب أهل البيت (ج ۴). بیروت: دارالثقلین.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربیه (ج ۱). بیروت: دارالقلم الملايين.

حزّ عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۱۴، ۲۰، ۱۸، ۲۱). قم: مؤسسه آل البيت.

حسینی واسطی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۴، ۱۰). بیروت: دارالفکر.

حسینی ادیانی، سید ابوالحسن. (۱۳۸۲). نکاح معاطاتی. مقالات و بررسی ها. شماره ۷۴ صص ۱۰۳ - ۱۳۰.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه (ج ۷). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکره الفقها (ج ۲، ۷). قم: مؤسسه آل البيت.
حلی، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). کتاب البیع (ج ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح الله. (۱۳۸۶). تحریر الوسیله (ج ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

خوانساری، احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۴، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق)، موسوعه الامام الخوئی (ج ۳۳). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

خویی، ابوالقاسم. (بی تا). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال (ج ۱۰، ۱۲). بی جا: بی نا.

داودی لیمونی، سعید؛ خاضعی نیا، الهام. (۱۴۰۱). تحلیل مستندات قرآنی حرمت ازدواج سفید. قرآن پژوهی. سال اول، شماره ۴، صص ۱۰۷-۱۲۳.

دوبووار، سیمین. (۱۳۸۲). جنس دوم (مترجم: قاسم صنعوی، ج ۲). تهران: توس.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.

زحلی وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج (ج ۴). بیروت: دار الفكر المعاصر.

شیرازی زنجانی، سید موسی. (۱۴۰۲). کتاب نکاح (ج ۹). قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر.

سنگلچی، محمد. (۱۳۴۷). ضوابط و قواعد معاملات (چاپ چهارم)، تهران: حیدری.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۷۵). رساله توضیح المسائل نوین. تهران: جامعه علوم القرآن.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۳، ۴، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل (ج ۸، ۱۱). قم: مؤسسه آل البيت.

طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: انتشارات قدس محمدی.
طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام (ج ۷، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب
الاسلامیه.

طوسی، محمدبن حسن. (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۱ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة النکاح. قم: مرکز
فقهی ائمه اطهار (عج).

فاضل هندی، محمدبن حسن. (۱۴۱۶ق). کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام (ج ۷). قم:
دفتر انتشارات اسلامی.

فتح الله، احمد. (۱۴۱۵ق). معجم الفاظ فقه الجعفری. بی جا: بی نا.

فخررازی، محمدبن عمر (بی تا)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرهمند، مریم؛ بختیاری آمنه. (۱۳۸۵). «واگردهای فمینیستی در ازدواج». مطالعات راهبردی
زنان. شماره ۳۱. صص ۸۵-۱۱۵.

فرهنگ آکسفورد

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). الوافی (ج ۲۱، ۲۲). اصفهان: مرکز تحقیقات الدینیة
والعلمیة فی مکتبة الإمام أميرالمؤمنین علی (ع).

فیومی، احمدبن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: منشورات
دارالرضی.

قاسم زاده، مرتضی، و همکاران. (۱۳۹۳). تفسیر قانون مدنی. (چاپ ششم). تهران: سمت.

قائمی، علی. (۱۳۷۸). تشکیل خانواده در اسلام (چاپ دهم). تهران: امیری.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۸). حقوق مدنی خانواده (چاپ پنجم). تهران: شرکت سهامی انتشار با
همکاری بهمن برنا.

کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۸). حقوق مدنی دوره عقود معین (۱). (چاپ هفتم). تهران: شرکت
سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا.

کرکی، علی بن الحسین. (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۱۲). قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.

محقق داماد، سیدمصطفی. (بی‌تا). بررسی فقهی حقوق خانواده-نکاح و انحلال آن. قم: بی‌نا.

مشیرزاده، حمیرا. (۱۳۹۰). از جنبش تا نظریه اجتماعی تاریخ دوقرن فمینیسم. تهران: کتاب شمس.

مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۴، ۱۲). تهران: مرکز الکتاب

للترجمه و النشر.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح (ج ۱). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

نجفی، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (ج ۲، ۲۹، ۳۰، ۳۱).

بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نراقی، احمد بن محمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی احکام الشریعه (ج ۱۶). مشهد: موسسه آل

البیت علیه السلام لاحیاء التراث.

References

* The Holy Quran

- Ansari, M. (1994). *Kitab al-nikah*. Qom: International Congress on Commemoration of Sheikh al-Azam Ansari. [In Arabic]
- Araki, M. (2007). Joint life of man and woman without marriage contract. *Fiqh Ahl al-Bayt Journal*, 51, pp. 88–95. [In Persian]
- Azad Armaki, T., Sharifi Saei, M. H., Isari, M., & Talebi, S. (2012). Cohabitation: The emergence of new forms of family in Tehran. *Cultural Sociology Research*, 3(1), pp. 43–78. [In Persian]
- Azad Armaki, T., Sharifi Saei, M. H., Isari, M., & Talebi, S. (2011). Typology of patterns of premarital sexual relations in Iran. *Cultural Sociology Research*, 2(2), pp. 1–34. [In Persian]
- Bahrani, Y. (1985). *Al-Hadaiq al-nadira fi ahkam al-itira al-tahira* (Vol. 23). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Balaghi Najafi, M. J. (1999). *Ala' al-Rahman fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 2). Qom: Bunyad Ba'that. [In Arabic]
- Davudi Limuni, S., & Khaza'iniya, E. (2022). An Analysis of Quranic evidence on the prohibition of white marriage. *Quran Studies*, 1(4), pp. 107–123. [In Persian]
- de Beauvoir, S. (2003). *The second sex* (Vol. 2, Q. Sanavi, Trans.). Tehran: Tus. [In Persian]
- Dehkhoda, A. (1998). *Loghat-nameh-ye Dehkhoda*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Fakhr al-Din Razi, M. b. U. (n.d.). *Al-Tafsir al-kabir (Mafatih al-ghayb)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Farahmand, M., & Bakhtiari, A. (2006). Feminist shifts in marriage. *Strategic Studies on Women*, 31, pp. 85–115. [In Persian]
- Fathollah, A. (1994). *Mu'jam al-faz fiqh al-Ja'fari*. n.p.: n.p. [In Arabic]

- Fayumi, A. b. M. (n.d.). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir lil-Rafi'i*. Qom: Manshurat Dar al-Rida. [In Arabic]
- Fazel Hindi, M. b. H. (1995). *Kashf al-litham wa al-ibhham 'an qawa'id al-ahkam* (Vol. 7). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. (2000). *Tafsil al-shari'a fi sharh Tahrir al-wasila: al-nikah*. Qom: Pure Imams Jurisprudential Center. [In Persian]
- Feyz Kashani, M. (1994). *Al-Wafi* (Vols. 21, 22). Isfahan: Markaz al-Tahqiqat al-Diniyya wa al-'Ilmiyya fi Maktabat al-Imam Amir al-Mu'minin 'Ali. [In Arabic]
- Giddens, A. (2007). *Sociology* (M. Saburi, Trans.). Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
- Hilli, H. b. Y. (1992). *Mukhtalif al-shi'a fi ahkam al-shari'a* (Vol. 7). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Hilli, H. b. Y. (1993). *Tadhkira al-fuqaha'* (Vols. 2, 7). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Hilli, H. b. Y. (2008). *Idah al-fawa'id fi sharh mushkilat al-qawa'id*. Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]
- Hilli, J. b. H. (1987). *Sharayi' al-Islam fi masa'il al-halal wa al-haram*. Qom: Mu'assasat Isma'iliyan. [In Arabic]
- Hilli, M. b. M. (1990). *Al-Sarair al-hawi li-tahrir al-fatawi* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Hosseini Adyani, S. A. (2003). Mu'atati marriage. *Maqalat va Barrisiha*, 74, pp. 103-130. [In Persian]
- Hosseini Waseti Zobeidi, M. M. (1994). *Taj al-'arus min jawahir al-qamus* (Vols. 4, 10). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. b. H. (1988). *Tafsil wasa'il al-shi'a ila tahsil masa'il al-shari'a* (Vols. 14, 18, 20, 21). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Atiyya Andalusi, A. b. G. (2001). *Al-Muharrar al-wajiz fi tafsir al-kitab al-aziz* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]

- Ibn Manzur, M. b. M. (1994). *Lisan al-Arab* (Vols. 2, 15). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Jariri, A. (1998). *Al-Fiqh 'ala al-madhahib al-arba'a wa al-ghurawi, madhhab Ahl al-Bayt* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Thaqalayn. [In Arabic]
- Jebeli Ameli, Z. b. A. (1992). *Masalik al-afham ila tanqih sharayi' al-Islam* (Vols. 3, 7, 8). Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [In Arabic]
- Jebeli Ameli, Z. b. A. (n.d.). *Al-Rawda al-bahiyya fi sharh al-Lum'a al-Dimashqiyya* (Vol. 5). Qom: Manshurat al-Madrassa al-Radawiyya. [In Arabic]
- Johari, I. b. H. (1989). *Al-Sihah: Taj al-lugha wa sihah al-'arabiyya* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Qalam al-Malayin. [In Arabic]
- Karaki, A. b. H. (1987). *Jami' al-maqasid fi sharh al-qawa'id* (Vol. 12). Qom: Mu'assasat Aal al-Bayt. [In Arabic]
- Katouzian, N. (1999). *Civil Law of Family* (5th ed.). Tehran: Enteshar Company, in cooperation with Bahman Borna. [In Persian]
- Katouzian, N. (1999). *Civil Law: Specific Contracts, Vol. 1 (1)* (7th ed.). Tehran: Enteshar Company, in cooperation with Bahman Borna. [In Persian]
- Khomeini, R. (2000). *Kitab al-bay'* (Vol. 1). Qom: The Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, R. (2007). *Tahrir al-wasila* (Vol. 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Khui, A. (1997). *Mawsu'at al-Imam al-Khui* (Vol. 33). Qom: Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khui. [In Arabic]
- Khui, A. (n.d.). *Mu'jam rijal al-hadith wa tafsil tabaqat al-rijal* (Vols. 10, 12). [In Arabic]
- Khwansari, A. (1985). *Jami' al-madarik fi sharh Mukhtasar al-nafi'* (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Isma'iliyan Institute. [In Arabic]

- Kulayni, M. b. Y. (1987). *Al-Kafi* (Vol. 5). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2003). *Kitab al-nikah* (Vol. 1). Qom: Imam Ali b. Abi Talib School. [In Arabic]
- Mohaqqueq Damad, S. M. (n.d.). A jurisprudential study of family law: Marriage and its dissolution. Qom. [In Persian]
- Moshirzadeh, H. (2011). *From Movement to Social Theory: A Two-Century History of Feminism*. Tehran: Ketab-e Shams. [In Persian]
- Mostafavi, H. (1982). *Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-karim* (Vols. 4, 12). Tehran: Markaz al-Kitab lil-Tarjuma wa al-Nashr. [In Arabic]
- Najafi, M. b. H. (1983). *Jawahir al-kalam fi sharh sharayi' al-Islam* (Vols. 2, 29, 30, 31). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Naraqi, A. b. M. (1994). *Mustanad al-shi'a fi ahkam al-shari'a* (Vol. 16). Mashhad: Mu'assasat Aal al-Bayt li-Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Oxford Dictionary*. [In English]
- Pourfarhadi, P. (2014). Causes of the spread of the phenomenon of white family in Tehran metropolis in 2013–2014 (Master's thesis, Criminal Law). [In Persian]
- Qaemi, A. (1999). *Tashkil khanevadeh dar Islam* (10th ed.). Tehran: Amiri. [In Persian]
- Qasemzadeh, M., et al. (2014). *Tafsir qanun-e madani* (6th ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
- Sadeqi Tehrani, M. (1996). *Risala-ye tozih al-masa'il-e nowin*. Tehran: Jame'at 'Ulum al-Qur'an. [In Persian]
- Saduq, M. b. A. (1992). *Man la yahduruhu al-faqih* (Vols. 3, 4, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

- Sanglaji, M. (1968). *Principles and Rules of Transactions* (4th ed.). Tehran: Heydari. [In Persian]
- Shobeyri Zanjani, S. M. (2023). *Kitab al-nikah* (Vol. 9). Qom: Imam Muhammad Baqir Jurisprudential Center. [In Persian]
- Tabataba'i, A. b. M. (1997). *Riyad al-masa'il fi tahqiq al-ahkam bi-l-dalail* (Vols. 8, 11). Qom: Mu'assasat Aal al-Bayt. [In Arabic]
- Tabataba'i, S. M. H. (n.d.). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (1987). *Tahdhib al-ahkam* (Vol. 7, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Nihaya fi mujarrad al-fiqh wa al-fatawa*. Qom: Qods Mohammadi. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Zoheili, W. b. M. (1997). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqida wa al-shari'a wa al-manhaj* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]

A Lexical Analysis of Karim Zamani's Translation of the Holy Quran (based on Garces' Semantic-lexical Level Theory)

Ebrahim Fallah¹

Received: 2024/09/19 • Revised: 2025/02/21 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/30



Abstract

The continuous evolutionary process and movement of Quran translation not only demonstrate the importance of translation but also represents an undeniable necessity. This growing trend—rightly referred to as “*the springtime of Quran translation*”—cannot advance without critical evaluations of previous translations, particularly through the frameworks and theories of modern linguistics. Among the most significant linguistic theories for assessing translation quality is the *translation critique model* introduced by Carmen Garcés in 1944, which was designed to evaluate the qualitative level of translations and to conduct a qualitative analysis of literary translated texts.

Considering the undeniable importance of Quran translation, the present study, drawing on Garcés' model, seeks to critique and evaluate the lexical choices made by Karim Zamani in his translation of the Quran.

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran.

fallahabraham@gmail.com

* Fallah, E. (2025). A Lexical analysis of Karim Zamani's translation of the Holy Quran (based on Garces' semantic-lexical level theory). *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 102-132.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.69932.1330>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



explanatory and interpretive translation.

- 3) The use of multiple cultural or common equivalents is one of the notable aspects of Zamani's translation. The translator has both invented new words and employed archaic Persian terms, some of which are familiar while others are uncommon.
- 4) Lexical expansion and reduction in Zamani's translation often involve the omission of sentence elements, nominalization, the transformation of passive constructions into active ones, and verb deletion. Changes in Arabic syntactic structures are also observable at the lexical level, with structures such as the *absolute object* (*maful mutlaq*) contributing to lexical expansion and reduction.
- 5) In dealing with lexical ambiguity in polysemous words, Zamani often chooses a literal translation, which preserves the source word in the target text.
- 6) Regarding the general versus the specific (or vice versa), specific Arabic terms in Zamani's translation are sometimes rendered more generally. In terms of adaptation, Zamani clarifies the meaning of the verses by selecting the closest corresponding sense in the target language.
- 7) Zamani's translation is a combination of translation and interpretation. It is a valuable and distinguished work, ranking among the top ten contemporary Persian translations of the Quran. Minor shortcomings exist, which is natural in a project of such magnitude.

Keywords

The Quran, Garces' theory, semantic-lexical level, lexical choice, Zamani

دراسة معجمية لترجمة كريم زمانى للقرآن الكريم مع التركيز على نظرية المستوى الدلالي- اللغوي لغاريسيس*

إبراهيم فلاح^١



تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٩/١٩ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٢/٢١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠

المخلص

إن قضية تقييم جودة الترجمة في النصوص المقدسة، بما فيها القرآن الكريم والحديث الشريف، ضرورة ذات أهمية كبيرة من أجل الحفاظ عليها. من بين نماذج تقييم الجودة، يُعد نموذج غاريسيس أكثر شمولاً بشكل ملحوظ من غيره من النماذج المقترحة للنقد المعجمي لترجمات القرآن الكريم. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وتقييم اختيارات كريم زمانى المعجمية في ترجمته للقرآن الكريم، من منظار مكونات نموذج غاريسيس في المستوى الدلالي-اللغوي. ويتمحور حول الإجابة على السؤال: ما مدى توافق ترجمة كريم زمانى مع منهجية غاريسيس على المستوى الدلالي-اللغوي؟ تشير أهم نتائج هذا البحث، الذي تم تحليله بأسلوب وصفي تحليلي، إلى إمكانية نقد مفردات ترجمة السيد زمانى ودراساتها من منظور مكونات نظرية غاريسيس. لأن هذه

١. أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة آزاد الإسلامية، فرع ساري، ساري، إيران.

fallahabrahim@gmail.com

* فلاح، إبراهيم. (٢٠٢٥م). دراسة معجمية لترجمة كريم زمانى للقرآن الكريم مع التركيز على نظرية المستوى الدلالي-اللغوي لغاريسيس. دراسات العلوم القرآنية، ٧(٢)، صص ١٠٢-١٣٢.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2025.69932.1330>

© ٢٠٢٥ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



الترجمة، وهي ترجمة توضيحية - تفسيرية ومعجمية - تحتوي على حالات عديدة من إيجاد المكافئات - المتعارفة وغير المتعارفة - وكذلك التضييقات والتبسيطات النحوية، والنقل، والغموض.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، نظرية غارسييس، المستوى الدلالي-اللغوي، الاختيارات المفرداتية، زماني.

بررسی واژگانی ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم (با تکیه بر نظریه سطح معنایی- لغوی گارسس)



ابراهیم فلاح^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

چکیده

ارزیابی کیفیت ترجمه در متون مقدس از جمله قرآن و حدیث جهت صیانت از آنها، ضرورت دارد و از اهمیت بالایی برخوردار است. در میان الگوهای ارزیابی کیفیت، ترجمه الگوی گارسس به طور قابل توجهی از سایر مدل‌های پیشنهادی برای نقد واژگانی ترجمه قرآن جامع تر است. پژوهش حاضر در نظر دارد تا انتخاب‌های واژگانی ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم را براساس الگوی گارسس در سطح معنایی- لغوی، مورد نقد و بررسی قرار دهد. اساس این ارزیابی پاسخ به این پرسش است که میزان تطابق ترجمه کریم زمانی با روش گارسس در سطح معنایی- لغوی تا چه حد بوده است؟ مهمترین یافته‌های این پژوهش که به روش توصیفی- تحلیلی نگاشته شده، بیانگر آن است که واژگان ترجمه زمانی از منظر مؤلفه‌های نظریه گارسس، قابل نقد و بررسی است، به گونه‌ای که این ترجمه هم توضیحی- و هم توضیح تفسیری و واژگانی- است و یا موارد زیادی از معادل‌سازی- معادل مرسوم و غیر مرسوم- و قبض و بسط نحوی و انتقال- ابهام را در خود دارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، نظریه گارسس، سطح معنایی- لغوی، انتخاب واژگانی، زمانی.

۱. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری، ساری، ایران. fallahabrahim@gmail.com

* فلاح، ابراهیم. (۱۴۰۴). بررسی واژگانی ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم (با تکیه بر نظریه سطح معنایی- لغوی گارسس). مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۱۰۲-۱۳۲.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.69932.1330>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



مقدمه

تداوم سیر تکاملی و نهضت ترجمه‌های قرآن، نه تنها اهمیت موضوع ترجمه را نشان می‌دهد، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است. این حرکت روبه‌رشد که به‌درستی آن را «بهار ترجمه قرآن» نام نهاده‌اند، بدون نقد ترجمه‌های گذشته بویژه طبق الگو و نظریه‌های دانش زبان‌شناسی امکان‌پذیر نیست. الگوی ارزیابی نقد ترجمه که از سال ۱۹۴۴ میلادی از سوی گارسس ارائه شده از مهمترین نظریات زبان‌شناسی است که به منظور ارزیابی سطح کیفی ترجمه‌ها، سامان یافته و به تحلیل کیفی متون ترجمه ادبی می‌پردازد.

با توجه به اهمیت انکارناشدنی ترجمه قرآن کریم، پژوهش حاضر، با تکیه بر مدل گارسس در نظر دارد تا انتخاب‌های واژگانی کریم زمانی در ترجمه قرآن را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. انتخاب ترجمه زمانی به این دلیل است که رویکرد وی در فرایند ترجمه به گزینش‌های واژگانی، اهمیت زیادی داده است. با اینکه نقد و بررسی از ترجمه کریم زمانی انجام گرفته است، اما تاکنون پژوهش تخصصی و نظام‌مند در سایه دانش زبان‌شناسی براساس مدل گارسس در این ترجمه صورت نگرفته است. از آنجایی که الگوی گارسس در چهار سطح (معنایی-لغوی، نحوی-واژه‌ساختی، گفتمانی-کارکردی و سبکی-عملی) طراحی شده است که از این میان سطح معنایی-لغوی که ویژه ارزیابی واژگان ترجمه‌ای است، مورد نظر این پژوهش و مناسب ترجمه مطروحه است. گفتنی است که به کارگیری سایر سطوح در این مقاله امکان‌پذیر نیست و به سبب گستردگی، مجال دیگری را می‌طلبد.

۱. پیشینه پژوهش

در زمینه نقد و ارزیابی ترجمه قرآن کریم پژوهش‌های فراوانی انجام شده است، که بیشترین پژوهش را با استناد به مبانی علمی حوزه‌های بلاغی، نحوی، واژگانی و لغوی، ترجمه‌های قرآنی را مورد نقد و بررسی قرار دادند. اما پژوهش‌هایی که در زمینه نقد واژگان ترجمه‌های قرآنی در سایه دانش زبان‌شناسی و براساس مدل گارسس انجام گرفته است محدود و اندک است که از آن میان می‌توان به مقالات ذیل اشاره نمود:

مقاله «نقد واژگانی ترجمه موسوی گرمارودی از قرآن کریم (با تکیه بر سطح معنایی- لغوی گارسس) اثر رحیمی خویگانی (۱۳۹۶). این مقاله در شماره ۷ مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث چاپ شده و سعی نگارنده در این پژوهش این بوده که واژگان ترجمه گرمارودی را از منظر مولفه‌های نظریه گارسس در سطح معنایی-لغوی مورد ارزیابی قرار دهد. و به این نتیجه دست یافت که ترجمه گرمارودی هم توضیحی - توضیح تفسیری و واژگانی- است و هم موارد بیشماری از همانندی و معادل‌سازی - معادل مرسوم و غیر مرسوم- قبض و بسط واژگانی و همچنین انتقال ابهام را در خود دارد.

مقاله «بررسی واژگانی ترجمه‌های حداد عادل، معزی و انصاریان در آیاتی از جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن کریم با تکیه بر نظریه سطح معنایی لغوی گارسس اثر بابازاده اقدم، فیروزجایی، نامداری و مهدی‌پور (۱۳۹۹). این مقاله در شماره ۱۳ مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث چاپ شد. در این مقاله نگارندگان جزء ۲۹ و ۳۰ را براساس مدل گارسس در سطح معنایی- لغوی بررسی کردند و به این نتایج دست یافتند که ترجمه انصاریان بجز قبض نحوی بیشترین مطابقت را با سطح معنایی- لغوی دارد و ترجمه حداد عادل که همه این سطح در ترجمه وی مشاهده می‌شود و ترجمه معزی به دلیل تحت‌اللفظی بودن به جز قبض نحوی در موارد دیگر کمترین کاربست را از الگوی گارسس داشته است.

مقاله «تغییر بیان در سطح دستوری و واژگانی براساس مدل کارمن گارسس (مطالعه موردی: ترجمه‌های حداد عادل، معزی، انصاری از جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن) اثر بابا زاده اقدم و همکاران (۱۳۹۸) چاپ شده در مجله علمی - پژوهشی پژوهشهای ترجمه در زبان و ادبیات عربی دوره ۹ شماره ۲۱. در این مقاله نگارندگان جزء ۲۹ و ۳۰ را براساس مدل گارسس در سطح دستوری و واژگانی بررسی کردند و به این نتایج دست یافتند که طبق الگوی گارسس ترجمه معزی به صورت یک به یک است و هر کدام از حروف و واژگان را در جای خود ترجمه می‌کند که باعث نارسایی ترجمه وی می‌شود و ترجمه انصاریان و حداد عادل تنها به صورت توضیح و بسط معنا است.

اما در رابطه با ترجمه زمانی و به کارگیری الگوی گارسس در نقد آن، پژوهشی تاکنون صورت نگرفته است. البته یک پژوهش که نقد و بررسی ترجمه زمانی هست بدون تحلیل

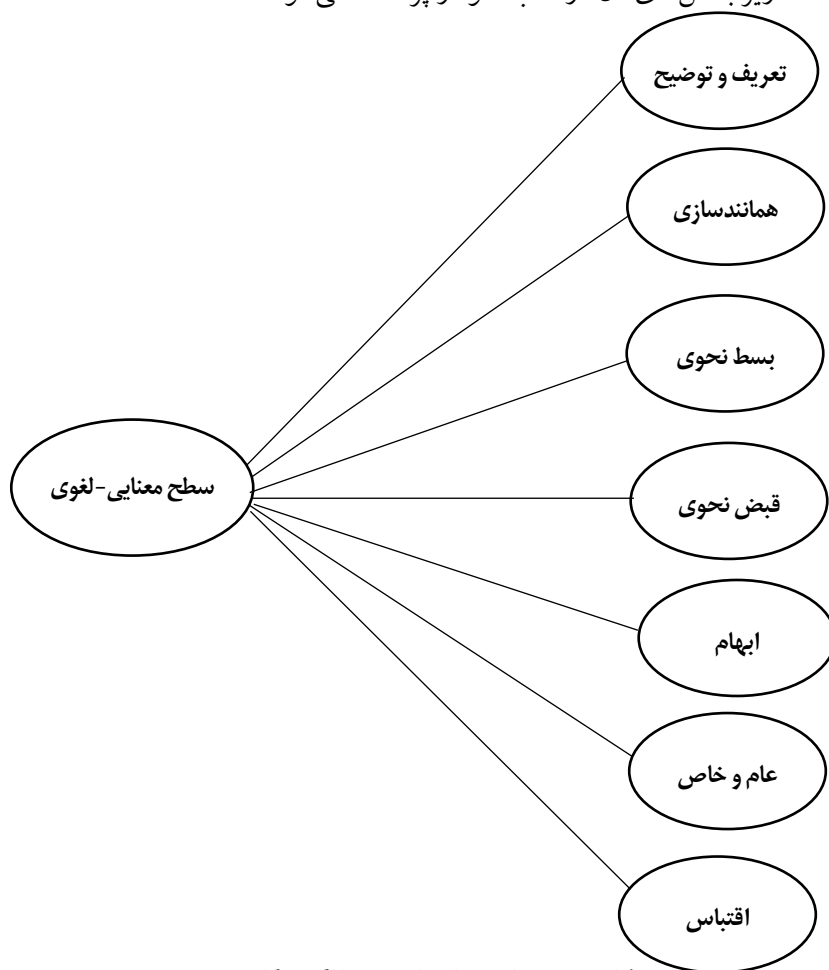
زبان‌شناسی در دو بخش در سال ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵ توسط نادعلی آشوری تلوکی نگاشته شد. بررسی ترجمه قرآن کریم استاد کریم زمانی بخش اول در مجله ترجمان وحی سال نوزدهم و بخش دوم آن در سال بیستم به چاپ رسید. که براساس الگوی علمی و دقیق و طبق نظریه‌های ترجمه بررسی نشد. عاشوری به این نتایج دست یافته است که استاد زمانی به خاطر انس مداوم با تفاسیر فقط به ترجمه کلام وحی اکتفا نکرده، در جنب آن به تفسیر مختصر آیات و شرح موجز آن پرداخته است. و نمی‌توان از نظر دور داشت که برخی کاستی‌ها، نظیر ترجمه ناشده‌ها و سهوالقلم‌ها و کم‌دقتی در برگردان برخی آیات در این ترجمه زیاد است. می‌توان گفت پژوهش حاضر، نخستین پژوهش مستقل در ارزیابی کیفیت ترجمه زمانی براساس الگوی گارسس در سطح معنایی-لغوی است.

۲. نظریه گارسس

الگوها و نظریات فراوانی به منظور ارزشیابی متون ترجمه شده، ارائه شده است. یکی از این نظریه‌ها مدل ترکیبی گارسس است که می‌تواند در تحلیل کیفیت متون ترجمه شده، راهگشا باشد. «الگوی پیشنهادی گارسس، مرکب از مدل پیشنهادی وینه و وداربلنه (۱۹۵۸) و آراء دیگر صاحب‌نظران در امر ترجمه همچون نایدا، نیومارک، دلیسل، مونن، نوبرت، سنتو یا توری است (رشیدی و فرزانه، ۱۳۸۹، صص ۵۷-۱۰۵). الگوی پیشنهادی گارسس مشتمل بر چهار سطح تحلیلی بوده است. گارسس خود به این نکته اذعان دارد که سطوح پیشنهادی گاهی با هم تداخل دارند (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷). از نظر وی، متن مبدأ و ترجمه، در چهار سطح می‌بایست تا حد امکان مطابقت داشته باشند. این چهار سطح عبارتند از:

۱. سطح معنایی - لغوی
 ۲. سطح نحوی - واژه‌ساختی
 ۳. سطح گفتمانی - کارکردی
 ۴. سطح سبکی - عملی (گارسس، ۱۹۹۴م، صص ۲۷۷-۱۲۰)
- از امتیازات مهم نظریه گارسس این است که به‌طور ویژه‌ای به نقد و ارزیابی کیفیت

ترجمه می‌پردازد، به دلیل اینکه نظریه در چهار سطح ارائه شده و گسترده است. رهگیری این چهار سطح در پژوهش حاضر مد نظر نیست. از این میان، سطح معنایی- لغوی که مخصوص ارزیابی واژگان ترجمه‌ای است مورد نظر این پژوهش و مناسب ترجمه مورد بحث است. تلاش بر این است که واژگان انتخابی مترجم از منظر مولفه‌های سطح معنایی- لغوی ارزیابی گردد، تا تصویری مناسب از انتخاب‌های واژگانی کریم زمانی ارائه کند. اکنون به سطح معنایی- لغوی الگوی گارسس و تک‌تک زیر بخش‌های آن در قالب نمودار پرداخته می‌شود:



شکل ۳-۱: سطح معنایی لغوی در الگوی گارسس

به نظر می‌رسد قبل از ورود به بحث زیربخش‌های سطح معنایی - لغوی معرفی شود.

الف) تعریف یا توضیح (The definition and explanation)

در این نوع ترجمه یک واژه به دلایل مختلف در زبان مقصد به صورت عبارت اسمی یا شبه جمله معادل‌یابی می‌شود.

(مانند آنچه در بعضی واژه‌نامه‌ها می‌بینیم، ثبات: گروه پراکنده. و توضیح، عبارت است از افزودن اطلاعاتی که در پی اختلافات فرهنگی بین زبان اصلی و مقصد ضروری می‌گردد) (گارسس، ۱۹۹۴م، صص ۸۱-۸۰) مانند کلمه هفت سین: السفره التقلیدیه التي تحضر لإحياء عيد النوروز (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

ب) معادل فرهنگی یا کارکردی (Cultural Equivalent)

در این روش، واژه فرهنگی یا کارکردی زبان مبدأ با مشابه آن در زبان مقصد جایگزین می‌شود.

— من قرعَ باباً و لَجَّ وَلَجَّ: عاقبت جوینده یابنده است.
— كُلُّ شَاطِئٍ تُنَاطُ بِرَجْلَيْهَا: هر کس را در قبر خود می‌گذارند (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

ج) اقتباس یا همانندسازی (Adaptation)

به معنای استفاده از معنای نزدیک و یا به کاربردن معادل جا افتاده است در این شیوه پیامی از طریق موقعیت مشابه انتقال می‌یابد و برای ترجمه اصطلاحات یا نهادهای فرهنگی مفید است.

— فَقَطَّبَ أَبُوهُ حَاجِيَّهَ فَجَاءَهُ: پدر ناگهان سگرمه‌هایش را توی هم برد.
در این نمونه مترجم از معادلی استفاده کرده که در زبان فارسی جا افتاده است (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۸).

د) بسط نحوی (Grammatical expansion)

این اصطلاح به معنای افزودن یک یا چند کلمه به متن ترجمه به خاطر ضرورت دستور زبان است.

– لقد شغل صباه بِ(-) الخيل: جوانی اش را با پرورش اسب گذرانده بود.

در متن مبدأ، معادلی برای کلمه «پرورش» قبل از واژه «الخيل» وجود ندارد. اما مترجم برای رفع ابهام موجود در متن اصلی که به دلیل حذف مضاف ایجاد شده، مضاف محذوف را به ترجمه برگردانده و بدین ترتیب سطح نحوی رخ داده است (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، صص ۱۲۹-۱۲۸).

ه) قبض (Contraction)

عکس شیوه فوق است و آن هنگام به کاربردن یک واژه در زبان مقصد است، در برابر چند واژه زبان مبدأ (گارسس، ۱۹۹۴م، ص ۸۰).

– اما الشيء الأكثر غرابه فهو... ترجمه: عجیب تر اینکه...

در این نمونه مترجم در برابر سه واژه «الشيء الأكثر غرابه» تنها واژه «عجیب تر» را به کار برده است. بدین ترتیب متن مقصد (به دلایل نحوی) نسبت به متن مبدأ از تعداد واژگان کمتری برخوردار است و قبل یا فشرده گی متن اتفاق افتاده است (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۲۹).

و) ابهام واژگانی (Lexical ambiguity)

گاهی در ترجمه ابهام پیش می آید. بویژه در زبان های مقصدی که فاقد ضمائر سوم شخص مونث و مذکر (she/he و her/ his) هستند. در این صورت مترجم باید در رفع آن بکوشد (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰). ابهام ممکن است عمدی باشد یا سهوی. اگر عمدی باشد باید آن را به زبان مقصد انتقال داد و اگر سهوی باشد باید آن را برطرف کرد (مختاری اردکانی، ۱۳۷۶، ص ۵۱). ابهام انواع مختلفی دارد که نیومارک انواع هفتگانه آن

را مطرح می‌کند (نیومارک، ۲۰۰۶م، صص ۳۶۵-۳۶۰) البته در این پژوهش به ابهام واژگانی پرداخته خواهد شد.

ز) عام و خاص (general versus particular)

ترجمه لغت خاص (ذات) به عام (معنی) است یا بر عکس. این شیوه معمولاً در مورد اقلام بزرگتر از واژه به کار می‌رود، اما در مورد واژه هم مصداق دارد. ترجمه واژه‌ای خاص به واژه عام یا برعکس.

– تَسْرِیْتُ الْمَعْلُومَاتِ مِنَ الصَّحِیفَةِ ترجمه: اطلاعات از روزنامه به بیرون نفوذ کرد. در این نمونه واژه خاص «درز کردن» به واژه عام «نفوذ کردن» ترجمه شده است (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹).

۳. سطح معنایی – لغوی الگوی گارسس و میزان کاربست آن در ترجمه زمانی

در ادامه بحث، مولفه‌های معرفی شده از نظریه گارسس، به‌طور عینی، بر ترجمه زمانی پیاده خواهد شد.

۱-۳. تعریف یا توضیح

از اصول مهم در ترجمه متون مقدس، وفاداری به متن مبدأ است. تلاش مترجم باید به گونه‌ای باشد که کلمات را تا آنجا که ممکن است تغییر ندهد و برگردانی کامل و جزء به جزء از واژه و جملات به دست دهد؛ درحالی که تعریف و توضیح واژه یا عبارت از نظر گارسس برخلاف اصول فوق است. با توجه به اینکه استفاده از تفسیر و توضیح در ترجمه متون مقدس و غیرمقدس، همیشه مطرح بوده است و مترجمان در زمان‌های مختلف درباره آن مطالبی را مختصر یا مفصل بیان داشته‌اند، ترجمه‌پژوهان و مترجمان قرآن، ترجمه‌ای را که همراه با پُرانتزها و پا نوشت‌ها و توضیحات باشد، ترجمه تفسیری می‌نامند (جوهری، ۱۳۸۹، ص ۵۹). برخی مترجمان معتقدند که ترجمه

تحت اللفظی به دلیل نارسا بودن نسبت به سایر انواع ترجمه از مقبولیت کمتری برخوردار است (معروف، ۱۳۸۰، ص ۱۳). بی‌آزار شیرازی در این باره گفته است: «ترجمه تحت اللفظی نمی‌تواند مطابق با شرایط زمانه باشد، او بر آن است که باید با استفاده از تفاسیر و ارتباط آیات و سایر شرایط ترجمه تفسیر و به کارگیری کلمات مناسب و با در نظر گرفتن مفاهیم آنها در اصل قرآن و زمینه‌های تاریخی آنها و احیاناً با افزودن یا جمله تفسیری و توضیحی در قلاب و پرانتز و دسته‌بندی و ردیف کردن و تیتراژ و استفاده از علائم و رموز جدید نگارش و یا توضیح پاره‌ای از مطالب در پانویس یا پی‌نوشت فاصله زمانی را جبران کنیم» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۷).

ترجمه زمانی از قرآن را باید ترجمه تفسیری نامید. توضیحاتش هم در کمانک‌های بیشماری که در متن گنجانده و هم در ذیل ترجمه ذکر شده است. این توضیحات تفسیری عمدتاً به سه شیوه در ترجمه زمانی دیده می‌شود:

«توضیحات مربوط به دلایل گزینش یک واژه»، «توضیحات داخل کمانک و تفسیری»، «توضیحات تکمیلی در ذیل ترجمه».

۳-۱-۱. توضیحات مربوط به دلایل گزینش یک واژه

زمانی، از مترجمان فرهیخته است که همه توانمندی‌هایش را در برگردان کلام خداوند و شرح و توضیح آیات انتقال معانی و مفاهیم آن به کار بست، و سعی کرد همه واژه‌ها را توضیح و تعریف نماید. به عنوان نمونه در همان ابتدای ترجمه اش بعد از توضیحات فراوان درباره واژه فاتحه معنای آن را «گشاینده و آغازگر» نوشته است (زمانی، ۱۳۸۹، ص ۱) و یا درباره واژه «رحمان» تصریح می‌کند: رحمان، صیغه مبالغه و معنای آن را مهرگستر ترجمه نموده است. درباره واژه دین ذکر کرده است: «دین معانی گوناگون دارد و از جمله به معنای جزا و پاداش است» (زمانی، ۱۳۸۹، ص ۲) و در ترجمه «مالک يوم الدين» صاحب روز جزا می‌آورد. بعد از توضیح درباره واژه «الله» و اشتقاق آن، معنای آن را خداوند ذکر نموده است و معنای «إله» را معبود نوشته است. توضیح و

تعریف واژه‌های کلیدی قرآن را می‌توان در کل ترجمه زمانی مشاهده نمود. دلیل این توضیح و تعریف به خاطر اختلاف فرهنگی و زبانی این واژه‌ها در دو زبان فارسی و عربی است.

۲-۱-۳. توضیحات داخل کمانک یا تفسیری

توضیحات داخل کمانک یا تفسیری در ترجمه زمانی بسیار مشاهده می‌شود، زیرا ترجمه وی، سراسر «تفسیر» است. توضیحات داخل کمانک به خاطر پیشگیری از برداشت نامناسب مخاطب است، که به عمد از سوی مترجم مورد استفاده قرار می‌گیرد و هدفش این است که آگاهی‌های افزون‌تری را در اختیار مخاطب قرار دهد. ترجمه زمانی، برخلاف تمامی ترجمه‌های فارسی قرآن سالیان اخیر، کمتر آیه‌ای را می‌توان سراغ گرفت که دست کم یک و گاهی چند افزوده تفسیری نداشته باشد، که به نظر می‌رسد فراوان و خسته کننده و مخلّ مقصود است، که در بسیاری موارد غیر ضروری است:

زمانی در ذیل آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (بقره، ۳) این گونه ذکر کرده است: «کسانی که به غیب [به جهان نهان و ناپیدای الهی] ایمان می‌آورند. و یا در ذیل آیه «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ» (بقره، ۲۰۳) این گونه نوشته است: «و خداوند را در روزهایی چند [که بدان ایام تشریق گویند و شامل روزهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم ذیحجه است] یاد کنید» و یا در ترجمه این آیه «إِذْ أُنْبِثَتْ أَشْقَاهَا» (شمس، ۱۲) این گونه نوشته است: «آن گاه که بدبخت‌ترینشان [برای کشتن ناقه صالح] به پا خواست [و آماده شد]» منظور از توضیحات تفسیری در این مجال این است که وقتی مترجم در ترجمه به واژه‌ای برمی‌خورد که خاص یک فرهنگ است، در انتقال آن به زبان مقصد، باید معنی آن را بیان کند و توضیحی ارائه دهد تا خواننده متن ترجمه شده در درک معنی دقیق با چالش روبرو نشود (بابازاده اقدم و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

۳-۱-۳. توضیحات تکمیلی در متن ترجمه

ترجمه قرآن کریم از زمانی، ترجمه تفسیرگونه است که به‌طور طبیعی یک نوع

در آمیختگی ترجمه و تفسیر را به همراه دارد به نمونه‌هایی اکتفا می‌شود:

در ترجمه آیه ۱۵۳ سوره نساء «فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا» این گونه آورده است: «ولی از این گناهشان در گذشتیم و به موسی حجت آشکار دادیم» در این ترجمه هم «ولی» و هم «گناه‌شان» تفسیری است و در لفظ آیه معادلی ندارد. و یا در سوره فاطر آیه ۲۹ «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ...» این گونه ترجمه کرده است: «براستی کسانی که کتاب خدا را از روی فهم و تدبّر می‌خوانند...» که «از روی فهم و تدبّر» معادلی در لفظ ندارد و تفسیری است.

و یا در ترجمه آیه ۸۳ سوره قصص «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» می‌نویسد: «این سرای آخرت را تنها برای کسانی نهاده‌ایم که در زمین هیچ گونه برتری جویی و فساد نمی‌خواهند» در ترجمه این آیه واژه‌های «تنها» و «هیچ‌گونه» معادلی در متن آیه ندارند؛ بنابراین ترجمه زمانی سراسر توضیح و تفسیر است، زیرا همان‌طور که مشاهده شد، کمتر خطی از این ترجمه هست که توضیحات تفسیری اشراپ شده در متن و یا داخل کمانک، نداشته باشد.

۲-۳. معادل فرهنگی یا کارکردی و رایج

معادل فرهنگی، پیدا کردن واژه‌ای از فرهنگ زبان مقصد به عنوان جایگزین واژه‌ای در زبان مبدا است، به شرط اینکه واژه جایگزین نزدیک‌ترین معنای واژه اصلی را البته با رعایت فرهنگ زبان مقصد داشته باشد؛ بنابراین معادل‌یابی در واژگان جایگزین در اختلاف ترجمه‌ها نقش اساسی دارد، به‌طوری که در ادبیات عرب، گاهی کلمه‌ای بجای کلمه‌ای دیگر به کار گرفته می‌شود و معنای اصلی خود را از دست می‌دهد. البته در قرآن کلماتی وجود دارد که بار معنایی خاصی دارند و این ویژگی در معادل فارسی آنها وجود ندارد. کلماتی مانند جهاد، زکات، کفر، نفاق، ایمان، انفاق و مشتقات آنها. برخی مترجمان این کلمات را به همان صورت ذکر و از آوردن معادل فارسی آنها در ترجمه خودداری کرده‌اند. در مقابل این گروه بسیاری از مترجمان معادل فرهنگی این کلمات را ذکر کرده‌اند. زمانی در ترجمه قرآن تلاش کرده که یک معادل‌های

فرهنگی-دینی فراوانی برای واژگان قرآنی انتخاب کند به گونه‌ای که این واژه‌های گزینش شده وی را می‌توان به دو دسته مرسوم و غیرمرسوم تقسیم کرد. واژه‌هایی که خودساخته است در زمره غیرمرسوم‌ها قرار می‌گیرند.

۳-۲-۱. واژگان مرسوم (Common Words)

یکی از مهمترین وظایف مترجم قرآن، معادل‌یابی و در صورت نیاز معادل‌سازی است. «نثر ترجمه زمانی در مجموعه خوب و رساست و مترجم سعی داشته از نثر معیار در برگردان آیات بهره جوید؛ ولی اولاً به نثر ادیبانه بیشتر نزدیک می‌شود تا نثر معیار. ثانیاً جدیتی را از سوی ایشان در جهت فارسی‌سازی نثر ترجمه و معادل‌سازی‌های دقیق شاهد نیستیم.» (عاشوری تلوی، ۱۳۹۵، ص ۱۷) زمانی سعی کرده است، بعضی واژگان مرسوم فارسی را بجای واژه‌های مشهور قرآنی بگذارد. با جستجو در ترجمه زمانی موارد بسیاری مشاهده می‌شود که ایشان واژگان قرآنی مشهور را ترجمه نموده است؛ که در ذیل به چند مورد اشاره می‌شود:

واژه «رستاخیز» بجای «القیامة»

«فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره، ۱۱۳).

انتخاب معادل فرهنگی «رستاخیز» بجای ماده «قیامت» برای مخاطبان زبان فارسی کنونی کمی غریب است، به خاطر اینکه واژه «قیامت» از «رستاخیز» پرکاربردتر شده است، اما این جایگزینی فرهنگی از مترجم است.

«بوستان‌ها» بجای «الجنات»

«وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره، ۲۵).

«به آنان که ایمان آورده و کارهای نیک کرده‌اند مژده ده که ایشان را بوستان‌هایی است که از زیر [درختزاران] آن، جویباران جاری است».

«روز بازپسین» بجای «الیوم الآخر»

«... مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...» (بقره، ۱۲۶).

«کسانی از آنان را که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌اند»

«نکووامی» بجای «قرض الحسنه»

«مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...» (بقره، ۲۴۵) در ترجمه ذکر نموده است (کیست

که به خداوند، نکووامی دهد).

«پیکار» بجای «القتال»

«... ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» (بقره، ۲۴۶).

«پادشاهی برای ما برگمار تا [تخت فرماندهی او] در راه خدا پیکار کنیم».

۱۱۹

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

بررسی واژگانی ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم (با تکیه بر نظریه سطح معنایی-نفوی گارسن)

۳-۲-۲. واژگان غیرمرسوم (Uncommon Words)

درباره واژگان غیرمرسوم هم باید گفت که گاهی تعمد مترجم بر گزینش معادل‌های فارسی، با افراط همراه بوده است، به‌طوری که واژگان انتخابی او دیگر برای فرهنگ مقصد آشنا نیست و غیرمرسوم است:

«قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا...» (یس، ۵۲).

«[و از روی حیرت و تعجب] گویند: وای بر ما! چه کسی ما را از خواب‌جایمان برانگیخته است؟ واژه «خواب‌جای» در زبان فارسی جزوه واژگان کم کاربرد است و از نظر بلاغی «غیر فصیح» است. و یا واژه «لاغ» در ترجمه زیر.

«وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق، ۱۴) «و سخنی لاغ و شوخی نیست».

و یا «پیری کلان‌سال» در ترجمه آیه زیر:

«... قَالَ مَا خَطْبُكُمْ فَالْتَمْنَا لَمْ نُشْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» (قصص، ۲۳).

«گفت کار شما چیست [یعنی چرا نمی‌گذارید گوسفندان‌تان از آب چاه استفاده کنند؟ و اصلاً چرا هیچ مردی همراه شما نیست؟] گفتند: [چهارپایان‌مان را] آب

نمی‌دهیم تا این شبانان [چهارپایان خود را از سر چاه] بازگردانند و [اگر فقط ما دو دختر همراه گله احشام آمده‌ایم بدین خاطر است که] پدرمان پیری کلان‌سال است».

و یا «جنانش» بجای «تَهْتَرُ».

«وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ...» (نمل، ۱۰).

«عصایت را بیفکن و [موسی بی‌درنگ عصای خود را بر زمین افکند و همان لحظه

به ازدهایی مهیب تبدیل شد!] و چون موسی نگریست، سخت جنانش دید».

و یا «پیروزان‌اند» بجای «الغالبون».

«وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (صافات، ۱۷۳).

«و سپاه ما قطعاً پیروزان‌اند» که فعل پیروزان‌اند برای مخاطب فارسی‌زبان

نامأنوس است.

۳-۳. بسط نحوی

بسط نحوی به معنای افزودن یک یا چند کلمه به متن ترجمه به خاطر ضرورت دستور زبان است. به عبارت دیگر «بسط نحوی یعنی مفهومی که در متن مبدأ به تلویح بیان شده در زبان مقصد تصریح گردد» (متقی‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷). از نظر گارسس، این روش دقیق نیست. اما اگر برای برون‌رفت از یک چالش ترجمه‌ای باشد، پسندیده است، ولی در جایی که ضرورتی نباشد، مخل ترجمه و برهم زنده تعادل واژگانی است. در ترجمه آیات الهی، گرایش به بسط و افزایش واژگانی برای فهم بهتر مقصود، بیشتر است (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹) به عنوان نمونه:

«وَإِذَا خَلَقُوا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا...» (بقره، ۱۴).

«و چون با دوستان شیطان صفت خود تنها شوند» در این آیه واژگان ترجمه شده

بیشتر از واژگان متن اصلی است، این عدول از ساخت نحوی باعث بسط می‌شود. همین

مسئله در آیه ذیل هم وجود دارد:

«... كَيْتَسَ بِي ضَلَالَةٍ...» (اعراف، ۶۱).

«در من هیچ گونه گمراهی ای نیست» در ترجمه کلمه «هیچ گونه» ذکر شد که معادلی در آیه ندارد.

و یا در این آیه «... صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...» (نمل، ۸۸) «این است آفرینش خدا! که [خلقت] هر چیزی را استوار داشته است» در ذیل آیه توضیح می دهد: «نصب صُنِعَ الله به جهت تقدیر فعل صنع است، لذا اضافه مصدر به فاعل است و در اصل، چنین بوده است: «صَنَعَ اللهُ صُنْعاً» توضیح بسیار دقیق است، اما آیه را به صورت اسنادی و خبر برای مبتدای محذوف ترجمه نمود (زمانی، ۱۳۸۹، ص ۷۶۸). گرمارودی در این زمینه گفته است: «در ترجمه این نوع مفعول مطلق ها که یا به فاعل اصلی خود (الله) اضافه می شده اند (مثل صبغه الله) و یا فاعل اصلی آن مجرور با حروف جاره است، گریزی جز این نیست که از ساخت نحوی اصلی، عدول کنیم، زیرا ما در فارسی برابر آن را نداریم.» (گرمارودی، ۱۳۸۳، ص ۶۰).

و یا این آیه «... فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء، ۱۱).

(این احکام) فريضه ای است از سوی خداوند، بی گمان خداوند دانای حکیم است.» «وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْآبَاتِ سُبْحَانَهُ...» (نحل، ۵۷) «و [مشترکان به پندار یاوه خود] برای خداوندی که از [جميع اوصاف مخلوق] پاک و منزّه است.»

۳-۴. قبض نحوی (کاهش)

قبض نحوی برعکس بسط نحوی است، یعنی به کار بردن یک واژه در زبان مقصد در برابر چند واژه از زبان مبدا است (متقی زاده و نقی زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). به عنوان نمونه اگر مترجم در برابر سه واژه «الشيء الأكثر غرابه» تنها واژه «عجيب تر» را به کار ببرد، ترتیب متن مقصد (به دلایل نحوی) نسبت به متن مبدا از تعداد واژگان کمتری برخوردار است و قبض یا کاهش یا فشردگی متن اتفاق افتاده است (نیازی، قاسمی اصل، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹). ترجمه زمانی در موارد بسیار، دارای قبض واژگانی است، که در ذیل به برخی از موارد اشاره خواهد شد.

۳-۴-۱. حذف فعل به قرینه لفظی

یکی از نمونه‌هایی که در ترجمه زمانی باعث قبض نحوی در متن مقصد می‌شود، حذف فعل به قرینه لفظی است، وی سعی نموده است، برای کوتاهی و فشرده‌گی متن از میان دو فعل مشابه فقط یک فعل آن را ترجمه و دومی را به قرینه لفظی حذف می‌کند. به‌عنوان نمونه:

«...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...» (محمد، ۳۳).

«از خدا و پیامبر اطاعت کنید» حذف فعل «اطاعت کنید» به قرینه لفظی. آنچه مسلم است اطاعت هر یک از این دو غیر از اطاعت از دیگری است. و جداگانه باید ذکر می‌شد و یا در ترجمه آیه ذیل:

۳-۴-۲. تبدیل مجهول (Active) به معلوم (Passive)

تبدیل مجهول به معلوم یکی از مولفه‌هایی است که باعث قبض واژگانی در ترجمه زمانی شده است به‌عنوان نمونه:

«...ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام، ۳۸).

«آنگاه جملگی به‌سوی پروردگارشان محشور شوند».

فعل «يُحْشَرُونَ» که مجهول است به صورت معلوم ترجمه شده است. در صورتی که باید به «گرد آورده می‌شوند» ترجمه می‌شد. و یا در این آیه:

«...يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ...» (انعام، ۱۴).

«طعام می‌دهد و از هیچ‌کس طعام نمی‌گیرد» فعل مجهول به صورت معلوم ترجمه شده است. ترجمه صحیح آن این چنین است: «می‌خوراند و خورانده نمی‌شود» (گرمارودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹).

«...وَنُزِّلُ عَلَىٰ أَغْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ...» (انعام، ۷۱).

«پس از آنکه خداوند ما را [به راه مستقیم] هدایت کرد [از آن راه] واپس می‌رویم» در این آیه فعل «نُزِّلُ» که مجهول است به صورت معلوم ترجمه شد. «نُزِّلُ» به «بازگردانده شویم» باید ترجمه شود.

۳-۴-۳. اسمی‌شدگی (Nominalization)

یکی از جنبه‌های قبض و کاهش واژگانی متن مبدأ، اسمی‌شدگی است که در ترجمه زمانی از قرآن کریم مشاهده می‌شود. اسمی‌شدگی یعنی «جایگزین شدن گروه فعلی با گروه اسمی» (طیبی، ۱۳۸۶، ص ۹۰۵) به عنوان نمونه در آیه ذیل: «...فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ...» (نمل، ۱۰) «پس موسی نگریست سخت جنبانش دید» در این ترجمه «تَهْتَزُّ» که فعل مضارع است به اسم، یعنی «جنبانش» ترجمه شد.

«... فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۲).

«پس برای خداوند [که هیچ همتایی ندارد] دانسته [و از روی علم و عمد] همتیانی بر مگمارید».

در ترجمه ی آیه، مترجم بجای «لا تعلمون» که یک گروه فعلی است، تنها یک واژه دانسته آورده است.

۳-۵. ابهام واژگانی

ترجمه «ابهام» در متون مقدس بویژه قرآن کریم یکی از چالش برانگیزترین مسائل زبان‌شناسی است که برای برون‌رفت از آن انواع راهبردها ارائه شده است. البته باید یادآوری شود که متن قرآن هیچ ابهامی ندارد و منظور از ابهام همان چند معنای واژگان قرآنی است، و در اصطلاح به معنای «این است که کلمه، عبارت و یا جمله‌ای بیش از یک معنا داشته باشد» (نظری، ۱۳۹۵، ص ۶۴؛ نیومارک، ۱۳۷۲، ص ۲۸۶). طبق نظر گارسس ابهام به «ابهام عمدی» و «ابهام غیرعمدی» تقسیم می‌شود. اگر غیرعمدی باشد، باید برطرف شود و اگر عمدی باشد باید آن را به زبان مقصد انتقال داد (متقی‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹). ابهام نوع اول در قرآن نیست، در اینجا نمونه‌هایی درباره نوع دوم ذکر می‌شود:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ...» (بقره، ۱۹۳).

«و با آنان پیکار کنید تا فتنه بر جای نماند، و دین، تنها مخصوص خدا باشد» در ترجمه آیه شریفه، انتخاب معنای درست برای واژه «الدین» نیاز به دقت دارد، چون واژه دین به معنای «پاداش»، «داوری کردن»، «کیش و آیین»، و «فرمانبرداری» و... است

(تفلیسی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱). علاوه بر آن واژه فتنه در قرآن به پانزده وجه و معانی در آیات مختلف آمده است. اما مترجم در اینجا آسان‌ترین و مبهم‌ترین شیوه یعنی ترجمه لفظی این دو واژه را انتخاب کرده است.

«الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى» (اعلی، ۱۲).

«همان کسی که به بزرگترین آتش در می‌آید» و در ترجمه این آیه «فَيَعَذَّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ» (غاشیه، ۲۴) «چرا که خداوند او را به عذاب بزرگتر معذب کند» این گونه آمده است.

مترجم واژه «العذاب الأكبر» را به عذاب بزرگتر ترجمه کرده است، ولی واژه «النار الكبرى» را به آتش بزرگ ترجمه نمود. معمولاً بزرگی و کوچکی را به آتش نسبت نمی‌دهند. اگر آتش سهمگین ترجمه شود، برای مخاطب آن آسانتر است و شاید معادل بهتری باشد.

«وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا» (مریم، ۵۲).

«و او را از سمت راست [کوه] طور، ندا دادیم».

مترجم در ذیل ترجمه «أَيْمَنِ» را به «طرف راست» ترجمه کرد، درحالی که واژه «أَيْمَنِ» چند معنا دارد که یکی از معانی آن طرف راست می‌باشد. احتمال آن است که این واژه «أَيْمَنِ» به معنای «راست» و یا از ریشه «أَيْمَنِ» (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۷۴) به معنای سعد و خجستگی باشد. از میان این سه وجوه معنایی مترجم باید بسته به بافت سخن، یکی از این موارد را انتخاب و توضیح آن در داخل کمانک و یا پراکنش باشد.

«... فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران، ص ۱۰۷).

«در رحمت خدا هستند و در آن [رحمت] جاودان‌اند».

لغویون برای کلمه «رحمت» معانی مختلفی برشمردند. از آن جمله دامغانی پانزده معنا، فیروزآبادی بیست معنا، سیوطی چهارده معنا، و منجد هفده معنا بیان کرده‌اند. سیوطی می‌نویسد «رحمت» به معنای اسلام، بهشت، ایمان، باران، نعمت، نبوت، رزق، عافیت، مودت، مغفرت و... آمده است (طیب حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). راهبرد مترجم در

ترجمه این آیه، ترجمه لفظی است و از میان معانی متعدد باید بسته به بافت سخن معنای متناسب را برگزیند. که «بهشت» معنای متناسب است.

۳-۶. عام در برابر خاص یا برعکس

ترجمه لغتی خاص، به صورت عام و برعکس آن است. به عنوان مثال واژه «السّلوٰی» معادل فارسی آن «بلدرچین» است؛ اما در ترجمه زمانی رویکردی عام یافته است. «...وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰ وَالسَّلٰوٰی...» (بقره، ۵۷).

و مَنْ [ترنگین یا شیر درختان] و سلوی [نوعی پرندۀ لذیذ گوشت] را روزی شما کردیم.

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا» (نبأ، ۶).

«مگر زمین را بستری نگردانیده ایم؟»

واژه «مهاد» در آیه اسم خاص (ذات) به معنی فرش است. مهاد: المكان الممهد الموطأ، یعنی مکان صاف و آماده و مرتب و از مصادیق آن گهواره یا بستر است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰ق، ص ۶۲۴)؛ درحالی که زمانی آن را به عام (بستر) ترجمه کرده است.

۳-۷. اقتباس (معنای نزدیک)

اقتباس یا معنی نزدیک، به کار بردن معادل جافتاده و کاربردی در بین مردم است (گارسس، ۱۹۹۴م، صص ۸۱-۸۰) و در واقع به کارگیری معادل و معنای نزدیک مصطلحات است و بیشتر در مورد انتقال اصطلاحات ادبی و بلاغی کاربرد دارد، نه مفردات و واژگان. شاید بتوان گفت که ترجمه خوب و ادبی آن است که هم اقتباس باشد و هم ترجمه، یعنی جنبه ادبی و بلاغی داشته باشد (صیادانی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۷).

«وَكُنَّا نَحْوُ صُعَمَ الْحَائِضِينَ» (مدثر، ۴۵).

«و تازه با یاهو گویان، یاهو نیز می‌بافیم».

با توجه به سیاق آیات تفسیر آنها که در مورد دوزخیان است روشن می‌شود که نحوُصٌ به معنای «فرورفتن در باطل» است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۶) و زمانی آن را به

یاوه‌گویان ترجمه نموده، که این واژه در میان مخاطب عصر ما مرسوم و رایج است. مترجم با انتخاب نزدیک‌ترین معنا در زبان مقصد، معنا و مفهوم کامل آیه را تبیین کرده است.

«... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ...» (بقره، ۶۱).

«و [بدین سان] مُهر خواری و بینوایی بر آنان [ناسپاسان بنی اسرائیل] زده شد.»
معنای تحت‌اللفظی عبارت قرآنی، چنین است: «خواری و درماندگی بر آنان زده شد» این ترجمه برای مخاطب فارسی زبان نامفهوم است. از این رو مترجم باید تلاش کند تا معنای عبارت قرآنی را برای مخاطب تبیین کند و از معادل نزدیک‌تر در زبان فارسی استفاده کند که زمانی از معنای نزدیک و کلمه‌ای که در زبان مقصد جا افتاده است، را به کار برده است: «مُهر خواری و بینوایی بر آنان [ناسپاسان بنی اسرائیل] زده شد» این نوع ترجمه جافتاده‌تر و ملموس‌تر از ترجمه تحت‌اللفظی است.

نتیجه‌گیری

۱. الگوی پیشنهادی کارمن گارسس در سطح معنایی - لغوی جهت نقد و ترجمه کریم زمانی از قرآن کریم الگوی خوبی است؛ زیرا مترجم در فرایند ترجمه هم از همانندسازی، توضیح و تفسیر واژگان و معادل‌گزینی سود جسته و هم اقدام به قبض و بسط واژگانی و انتقال ابهام نموده است.

۲. ترجمه زمانی، در مبحث توضیح و تفسیر واژگان، مصادیق زیادی از اضافات توضیحی و تفصیلی را در خود جای داده است؛ توضیحات تفصیلی عمدتاً به سه شکل در ترجمه زمانی قابل مشاهده است: الف) توضیحات مربوط به دلایل‌گزینش یک واژه. ب) توضیحات داخل کمانک یا تفسیری. ج) توضیحات تکمیلی در متن ترجمه؛ بنابراین ترجمه زمانی یک ترجمه توضیحی و تفسیری است.

۳. استفاده از چند معادل فرهنگی یا رایج، از جمله مسائل قابل توجه در ترجمه زمانی است. مترجم هم واژگان نو و جدید ابداع کرده و هم از واژگان کهن فارسی در ترجمه استفاده نموده، این واژگان گاهی مرسوم و گاهی غیرمرسوم است.

۴. بسط و قبض واژگانی در ترجمه زمانی، در بیشتر موارد شامل حذف ارکان جمله، اسمی‌شدگی و تبدیل مجهول به معلوم و حذف فعل است. در ترجمه زمانی تغییر ساختار عربی به سطح واژگان مشاهده می‌شود، ساختارهایی مثل مفعول مطلق که باعث قبض و بسط واژگانی شده‌اند.

۵. زمانی در بحث ابهام واژگانی در واژه‌های چند معنایی ترجمه لفظی را انتخاب نمود، که واژه مبدا را در متن مقصد نشان می‌دهد.

۶. در مبحث عام در برابر خاص یا برعکس، در ترجمه زمانی لغات خاص رویکردی عام یافته‌اند. و در بحث اقتباس، زمانی با انتخاب نزدیک‌ترین معنا در زبان مقصد، معنای آیات را تبیین کرده است.

۷. ترجمه زمانی جمع ترجمه و تفسیر است و اثری شایسته و گرانها و در زمره ۱۰ ترجمه ممتاز معاصر است که نواقص و کمبودهای مختصری در آن مشاهده می‌شود و این مسئله یک امر طبیعی است که در چنین پروژه‌های سنگینی پیش می‌آید.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- اندلسی، ابوحیان. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۷). بیروت: دارالفکر.
- بابازاده اقدم، عسگر؛ تک تبار فیروزجائی، حسین؛ نامداری، ابراهیم؛ مهدی پور، فاطمه. (۱۳۹۹). بررسی واژگانی ترجمه‌های حداد عادل، معزی و انصاریان در آیاتی از جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن کریم با تکیه بر نظریه سطح معنایی-لغوی گارسس، دو فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۷(۱۳). صص ۱-۳۲.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۷۷). قرآن ناطق. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم. (۱۳۷۸). وجوه قرآن (به اهتمام مهدی محقق). تهران: دانشگاه تهران.
- جواهری، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۹). درسنامه ترجمه، اصول مبانی ترجمه قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۳۰ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- رحیمی خویگانی، محمد. (۱۳۹۶). نقد واژگانی ترجمه موسوی گرمارودی از قرآن کریم (با تکیه بر سطح معنایی-لغوی گارسس)، دو فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، ۴(۷). صص ۶۹-۹۴.
- رشیدی، ناصر؛ فرزانه، شهین. (۱۳۸۹). ارزیابی و مقایسه ترجمه‌های فارسی رمان انگلیسی شاهزاده و گدا، اثر مارک تواین براساس الگوی گارسس (۱۹۹۴). فصلنامه زبان‌پژوهی ۲(۳). صص ۵۷-۱۰۵.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۹). ترجمه روشنگر قرآن کریم. تهران: نشر نامک.
- صیادانی، علی و همکاران. (۱۳۹۶). تحلیل محتوایی و آماری مقاله‌ی دو فصلنامه نقد ادب معاصر عربی چاپ دانشگاه یزد، مجله نقد ادب معاصر عربی، ۸(۱۶). صص ۱۶۱-۱۴۱.

طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲). درآمدی بر دانش مفردات قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طیبی، اکرم. (۱۳۸۶). بررسی فرایند اسمی شدگی در ترجمه اولین زن و مرد مترجم فارسی قرآن مجید. مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۲۲۰، صص ۹۱۶-۹۰۱.

عاشوری تلوکی، نادعلی. (۱۳۹۵). بررسی ترجمه قرآن کریم استاد کریم زمانی. مجله ترجمان وحی. ۱۹(۳۹)، صص ۱۷-۴۶.

متقی زاده، عیسی؛ نقی زاده، سیدعلاء. (۱۳۹۶). ارزیابی ترجمه متون ادبی فارسی به عربی، براساس مدل کارمن گارسس (پیام رهبر انقلاب به مناسبت موسم حج ۱۳۹۵ برای نمونه)، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۷(۱۶)، صص ۱۹۳-۱۶۹.

مختاری اردکانی، محمدعلی. (۱۳۷۶). چارچوبی نظری برای ارزیابی ترجمه، مجله مترجم، شماره ۲۵، صص ۵۸-۵۰.

معروف، یحیی. (۱۳۸۰). فن ترجمه، اصول نظری و علمی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن. تهران: نشر قدیانی.

نظری، یوسف. (۱۳۹۵). وجوه ابهام یا ابهام نحوی در زبان عربی و تأثیر آن بر ترجمه قرآن کریم، پژوهشهای ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۶(۱۵)، صص ۸۸-۶۴.

نیازی، شهریار. قاسمی اصل، زینب. (۱۳۹۷). الگوهای ارزیابی ترجمه (با تکیه بر زبان عربی). چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

نیومارک، پیترو. (۲۰۰۶م). الجامع فی الترجمة. ترجمه و إعداد: أ. د. حسن غزاله. بیروت: دارو مکتبه الهلال،

نیومارک، پیترو. (۱۳۷۲). دوره آموزش فنون ترجمه، تز: منصور فهیم و سعید سبزیان. تهران: رهنما.

Garcess. C. V. A. methodological proposal for the assessment of translated literary works. Bael. 40. Pp 77-101. (1994m).

References

* The Holy Quran

Andalusi, A. (2000). *Al-Bahr al-muhit fi al-tafsir* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Ashouri Taluki, N. (2016). A study of the Qur'an translation by Karim Zamani. *Tarjoman-e Vahy Journal*, 19(39), pp. 17–46. [In Persian]

Babazadeh Aghdam, A., Tak Tabar Firouzjai, H., Namdari, E., & Mehdi Pour, F. (2020). A lexical analysis of Haddad Adel, Moezzi, and Ansarian's translations of the Qur'an in selected verses from Juz' 29 and 30 based on Garces' semantic-lexical model. *Journal of Qur'an and Hadith Translation Studies*, 7(13), pp. 1–32. [In Persian]

Bi-Azar Shirazi, A. (1998). *Qur'an-e natiq* [The Speaking Qur'an]. Tehran: Islamic Culture Publication Office. [In Persian]

Garces, C. V. (1994). A methodological proposal for the assessment of translated literary works. *Babel*, 40, pp. 77–101.

Javaheri, S. M. (2010). *Darsname-ye tarjomeh: osul va mabani-ye tarjome-ye Qur'an* [Textbook on translation: Principles and foundations of Qur'an translation]. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]

Marouf, Y. (2001). *The art of translation: Theoretical and scientific principles of translation from Arabic to Persian and Persian to Arabic*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Mokhtari Ardakani, M. A. (1997). A theoretical framework for translation evaluation. *Motarjem Journal*, (25), pp. 50–58. [In Persian]

Motaghi-Zadeh, I., & Naqi-Zadeh, S. A. (2017). Evaluation of Persian-to-Arabic literary translations based on Carmen Garces' model (Case study: The Supreme Leader's message for Hajj, 2016). *Research in Arabic Language and Literature Translation*, 7(16), pp. 169–193. [In Persian]

- Mousavi Garmaroudi, A. (2004). *Translation of the Qur'an*. Tehran: Qadyani Publications. [In Persian]
- Nazari, Y. (2016). Aspects of syntactic ambiguity in Arabic and its impact on Qur'an translation. *Research in Arabic Language and Literature Translation*, 6(15), pp. 64-88. [In Persian]
- Newmark, P. (1993). *A Course on translation techniques* (M. Fahim & S. Sabzian, Trans.). Tehran: Rahnama. [In Persian]
- Newmark, P. (2006). *Al-Jame' fi al-tarjama* (H. Ghazala, Trans. & Ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Niazi, S., & Ghasemi Asl, Z. (2018). *Models of translation evaluation (with a focus on Arabic)*. (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. (2009). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an*. Beirut: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic]
- Rahimi Khoygani, M. (2017). A lexical critique of Mousavi Garmaroudi's Qur'an translation based on Garces' semantic-lexical level. *Journal of Qur'an and Hadith Translation Studies*, 4(7), pp. 69-94. [In Persian]
- Rashidi, N., & Farzaneh, S. (2010). Evaluation and comparison of Persian translations of Mark Twain's *The Prince and the Pauper* based on Garces' (1994) model. *Zaban-Pajoohi*, 2(3), pp. 57-105. [In Persian]
- Sayadani, A., et al. (2017). Content and statistical analysis of articles in the *Journal of Contemporary Arabic Literature Criticism* (University of Yazd). *Journal of Contemporary Arabic Literature Criticism*, 8(16), pp. 141-161. [In Persian]
- Tayeb Hosseini, S. M. (2013). *An introduction to the science of Qur'anic vocabulary*. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
- Tayebi, A. (2007). Analysis of nominalization processes in the translation of *The First Woman and Man*, the first Persian Qur'an translators. *Proceedings of Allameh Tabataba'i University*, (220), pp. 901-916. [In Persian]

- Teflisi, H. b. I. (1999). *Wujuh al-Qur'an* (M. Mohaqqiq, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Zamani, K. (2010). *Tarjomeh-ye roshangar-e Qur'an-e Karim* [Illuminating translation of the Holy Qur'an]. Tehran: Namak Publications. [In Persian]

A Critique of Sheikh Hurr Amili's Objection to the Remoteness Argument of Supporters of Quranic Interpretation

Mostafa Nili¹



Received: 2025/01/24 • Revised: 2025/03/10 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/30

Abstract

The issue of the authority (*hujjiyyah*) of understanding and interpreting the Quran by non-infallibles is one of the longstanding and contentious topics among Shia jurists and hadith scholars. This disagreement dates back to the very beginning of Islam and continues to the present day, giving rise to various approaches to Quranic exegesis. Among these approaches is the *Akhbari* school, which insists that the Quran must be interpreted only in conjunction with the narrations of the Infallibles (peace be upon them) and deems any interpretation without recourse to these narrations impermissible. Sheikh Hurr Amili, a prominent Shia scholar of the Safavid era and a key proponent of the *Akhbari* thought, addressed this issue in his book *al-Fawa'id al-Tusiyyah*. In it, he presented arguments against the permissibility of interpreting the Quran independently and questioned the applicability of the apparent meanings (*zawahir*) of the Quranic text as *muhkamat* (clear and decisive verses).

1. Third-level seminary student in Tafsir and Qur'anic Sciences, Ahl al-Athar Institute of Higher Education; Master's student in Qur'anic and Hadith Studies, University of Qur'an and Hadith, Qom, Iran. nilnmostafa44@gmail.com

* Nili, M. (2025). A Critique of Sheikh Hurr Amili's objection to the remoteness argument of supporters of Qur'anic interpretation. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 133-161.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.71167.1357>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



His views remain a subject of scholarly debate and critique. One of the arguments he offered in support of his position is based on the concept of circular reasoning (*dawr*). However, since the interpretation of the Quran directly affects the understanding of religion, Islamic beliefs, lifestyle, and the application of religious rulings, it is noteworthy that Sheikh Hurr Amili—despite belonging to the *Akhbari* school, which typically dismisses rational argumentation—resorted to logical reasoning and discussed these issues in a work like *al-Fawa'id al-Tusiyyah*, which reflects his theological stance. This makes a critical analysis of his views essential. This research aims to examine and critique Sheikh Hurr Amili's arguments, particularly his reasoning regarding the circularity of Quranic interpretation, and to highlight the strengths and weaknesses of his analyses—especially concerning the permissibility of interpreting the Quran.

Using a descriptive-analytical method, the study investigates the evidence he provides for the alleged circularity in interpreting the Quran.

Despite extensive searches among existing studies, no research directly dedicated to this specific topic was found. However, related works include *Ulum al-Quran 'ind al-Mufasssirin* (Quranic Sciences among the Exegetes) by Markaz al-Thaqafa wa al-Ma'arif al-Quraniyya; *Akhbariyyah (History and Beliefs)* by Ebrahim Beheshti; *Mabani Tafsir al-Quran* (Foundations of Quranic Exegesis) by Reza Modarres; the article "The Authority of Understanding and Interpreting the Quran by Non-Infallibles in Shia Narrations" by Kazem Qazizadeh and Mohaddeseh Moghiminezhad Davarani; and the article "An Examination the Akhbari Theory on the Non-Authority of Quranic Apparent Meanings" by Mohammad Javad Salmanpour. A review of these works reveals that none has comprehensively and exclusively dealt with the topic under study. Therefore, this paper explores the issue in detail for the first time.

This study aims to provide both *naqdi* (refutational) and *halli* (resolving) responses to Sheikh Hurr Amili's arguments and to demonstrate that, according to the majority of Shia and Sunni scholars, the apparent meanings of the Quranic verses possess authoritative value. On this basis, the interpretation of the Quran by non-infallibles is not only permissible but also an indispensable necessity for the correct understanding of religion.

The study shows that Sheikh Hurr Amili sought to present a logical argument to prove the impermissibility of interpreting the Quran without the narrations and to deny the authority of the Quran's apparent meanings. However, as demonstrated, his reasoning faces multiple objections—both refutational and resolving—such as the problem of circularity in relying on the Quran's authority while validating it through hadith, or the establishment of the authority of the Quran's apparent meanings through various arguments, including rational proof and the *sira 'uqala'iyya* (practice of rational people). Moreover, his general claim that the Quran is *qat'i al-sudur* (certain in transmission) but *zanni al-dalalah* (probable in meaning), as opposed to hadith, is countered by multiple evidences.

From these findings, it can be concluded that, according to the well-established opinions of leading Shia and Sunni scholars, the apparent meanings of the Quran are authoritative, and consequently, interpreting the Quran is permissible—indeed, based on strong evidence, it is deemed a necessity. Only *Akhbari* scholars, such as Sheikh Hurr Amili, due to their foundational differences, maintain the impermissibility of interpreting the Quran without recourse to narrations, a position rejected by exegetes (*mufasssirun*) and *usulis* (principlists).

Keywords

Akhbaris, Sheikh Hurr Amili, *Al-Fawa'id al-Tusiya*, authority of apparent meanings of the Qur'an, permissibility of interpretation, remoteness argument.

نقد إشكال الشيخ حر العاملي على دائرية استدلال مؤيدي تفسير القرآن*

مصطفى نبلي^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠١/٢٤ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٣/١٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠



الملخص

تُعَدُّ مسألة حجية فهم وتفسير القرآن من قبل غير المعصومين من المواضيع الجدلية والعريضة بين فقهاء ومحدثي الشيعة. وقد نشأ هذا الخلاف منذ بدايات الإسلام ولا يزال مستمراً حتى اليوم حيث نشأت رؤى متعددة حول تفسير القرآن الكريم. من بين هذه الرؤى، تيار الأخبارية الذي يؤكد على ضرورة تفسير القرآن بالاستناد إلى روايات المعصومين عليهم السلام، ويعتبر التفسير بدونها غير جائز. ومن أبرز الشخصيات التي تبنت هذا الرأي، الشيخ حر العاملي، الذي عرض في كتابه "الفوائد الطوسية" مجموعة من الأدلة لإثبات عدم حجية ظواهر القرآن ومنع تفسيره دون الرجوع إلى الروايات. من أهم حججه حجته القائمة على دورية التفسير، والتي عرضها في ثلاثة أبعاد مختلفة، مما يدل على قدرته الجدلية. في هذا البحث، تم تحليل هذه الأدلة باستخدام منهج نقدي وبأسلوب وصفي وتحليلي. الهدف من هذه الدراسة هو تقديم الردود والحلول لحججه

١٣٦
مِظَالُ الْعَالِي
سَالِ هُنْتُمْ، شَمَارُهُ ١٤٠٤٠٢

١. طالب في المستوى الثالث في التفسير وعلوم القرآن، معهد الأئمة الأطهار عليهم السلام للتعليم العالي، طالب ماجستير في علوم القرآن والحديث، جامعة القرآن والحديث، قم، إيران.
Nilnmostafa44@gmail.com

*نبلي، مصطفى. (٢٠٢٥م). نقد إشكال الشيخ حر العاملي على دائرية استدلال مؤيدي تفسير القرآن، دراسات العلوم القرآنية، ٧(٢)، صص ١٦١-١٣٣.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2025.71167.1357>

© ٢٠٢٥ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



وإثبات أن ظواهر آيات القرآن الكريم حجة حسب رأي أغلبية علماء الشيعة والسنة، وبالتالي فإن تفسير القرآن من قبل غير المعصومين ليس جائزاً فحسب، بل يعتبر ضرورة لا يمكن إنكارها لفهم الدين بشكل صحيح.

الكلمات المفتاحية

الأخباريون، الشيخ حر العاملي، الفوائد الطوسية، حجية ظواهر القرآن، جواز التفسير، الاستدلال الدوري.

نقد اشکال شیخ حر عاملی به دوری بودن استدلال موافقین تفسیر قرآن



مصطفی نیلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

چکیده

موضوع حجیت فهم و تفسیر قرآن توسط غیر معصومین یکی از مباحث چالش برانگیز و دیرین در میان فقها و محدثین شیعه به شمار می‌رود. این اختلاف، از همان آغاز اسلام نشأت گرفته و همچنان به حیات خود ادامه داده است و تفکرات گوناگونی درباره تفسیر قرآن شکل گرفته است. از جمله این تفکرات، جریان اخباریگری است که بر لزوم تفسیر قرآن همراه با روایات معصومین علیهم السلام تأکید می‌کند و در صورت عدم بهره‌گیری از این روایات، تفسیر را جایز نمی‌داند. یکی از شخصیت‌های برجسته در این دیدگاه، شیخ حر عاملی است که در کتاب الفوائد الطوسیه، دلایلی را در اثبات حجت نبودن ظواهر قرآن و منع تفسیر آن بدون رجوع به روایات ارائه می‌دهد. یکی از مهمترین استدلال‌های وی، نظریه دوری است که با سه بعد مختلف مطرح شده و از توانمندی استدلالی او حکایت دارد. در این پژوهش،

۱۳۸
 سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴
 مُطالعات قرآنی

۱. طلبه سطح سه تفسیر و علوم قرآنی موسسه آموزش عالی ائمه اطهار علیهم السلام، دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
 * نیلی مصطفی. (۱۴۰۴). نقد اشکال شیخ حر عاملی به دوری بودن استدلال موافقین تفسیر قرآن. مطالعات علوم قرآن، (۲)۷، صص ۱۳۳-۱۶۱.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.71167.1357>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



با استفاده از رویکردی نقادانه و روش تحقیق توصیفی و تحلیلی، به تحلیل و بررسی این ادله پرداخته شده است. هدف از این بررسی، ارائه پاسخ‌های نقضی و حلی به دلایل او و اثبات این مسئله است که براساس دیدگاه غالب دانشمندان شیعه و اهل سنت، ظواهر آیات قرآن کریم از حجیت برخوردارند و بر این اساس، تفسیر قرآن توسط غیرمعصومین نه تنها جایز، بلکه ضرورت انکارناپذیر برای فهم صحیح دین تلقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اخباریان، شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیه، حجیت ظواهر قرآن، جواز تفسیر، استدلال دور.

مقدمه

در طول تاریخ اسلام، تفسیر قرآن یکی از مهمترین حوزه‌های علمای دین برای فهم معانی و استخراج احکام الهی بوده است. با ورود دانشمندان بسیاری به این عرصه، این فرآیند همواره با چالش‌ها و مسائل متعددی مواجه بوده که از جمله آنها می‌توان به مسئله جواز تفسیر و حجیت آن اشاره کرد. شیخ حر عاملی، یکی از علمای برجسته شیعه در دوران صفویه و حامل تفکر اخباری‌گری، در کتاب الفوائد الطوسیه به این موضوع پرداخته و دیدگاه‌هایی مبنی بر جایز نبودن تفسیر قرآن و عدم شمول ظواهر قرآن در محکومات را مطرح کرده است که همچنان محل بحث و نقد محققان قرار دارد. از جمله استدلال‌هایی که برای دیدگاه خود مطرح کرده، استدلال دور است. اما از آنجایی که تفسیر قرآن نه تنها در نحوه فهم دین و عقاید اسلامی، بلکه در سبک زندگی و نحوه تطبیق احکام شرعی تأثیر مستقیم دارد، از طرفی مشهود است که شیخ حر عاملی، به‌رغم تعلق به جریان اخباری که به استدلال‌های عقلی اهمیتی نمی‌دهند، به استدلال منطقی روی آورده و این مباحث را در کتابی همچون الفوائد الطوسیه مطرح کرده که عقاید این عالم را بازگو می‌کند، تحلیل انتقادی دیدگاه‌های وی ضروری به نظر می‌رسد. این تحقیق تلاش دارد با تمرکز بر دیدگاه‌ها و استدلال‌های این عالم برجسته، به نقد و بررسی موضوع پرداخته و نقاط قوت و ضعف تحلیل‌های وی را بویژه در مسئله جواز تفسیر قرآن روشن سازد.

۱. پیشینه پژوهش

پس از جستجوی‌های فراوان میان پژوهش‌های گوناگون، پژوهشی که به‌طور مستقیم به این مبحث بپردازد یافت نشد؛ اما پژوهش‌هایی که به این مبحث به‌طور کلی مرتبط هستند را به‌اختصار اشاره کرده، تفاوت آنها را با این تحقیق ذکر می‌کنیم.

۱-۱. کتب

کتاب مستقلی در این امر و یا مسئله‌ای که به‌صراحت به موضوع بحث بپردازد،

یافت نشده است؛ اما در میان تعدادی از کتاب‌ها، مسائلی وجود دارد که ارتباطی به پژوهش دارد که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. علوم القرآن عند المفسرین نوشته مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة. آنچه در این کتاب وجود دارد در حقیقت مجموعه‌ای است از آراء دانشمندان علوم قرآنی که پیرامون موضوعات مختلف علوم قرآن مطالبی را در لابلای کتاب‌های تفسیری خود بیان نموده‌اند که یکی از آنها جواز تفسیر و اقوال در حول و محور آن است. مانند این پژوهش که در مسئله جواز تفسیر بحث می‌شود؛ اما تفاوت این کتاب با تحقیق پیش‌رو آن است که در این تحقیق دیدگاه یک اخباری پیرامون جایز نبودن تفسیر بیان می‌شود؛ اما در این کتاب به شکل جزئی و دقیق به دیدگاه شیخ حر عاملی و دیگر اخباریان پرداخته نشده است.

۲. اخباریگری (تاریخ و عقاید) نوشته ابراهیم بهشتی. این کتاب که در حوزه تاریخ تشیع به نگارش درآمده است، به یکی از گرایش‌های فکری آن، یعنی اخباریان پرداخته است. اثر یادشده افزون بر باز کاوی تاریخ اخبارگرایی و شناساندن اخباریان سرشناس و آراء و افکار آنان، به پژوهش در مبانی اخباریگری، نقد مبانی آنان و مقایسه آنها با مبانی اصولیان پرداخته است. در این کتاب به مسائلی همچون حجیت ظواهر نزد اخباریان پرداخته که می‌توان به پژوهش مرتبط باشد؛ اما پژوهش پیش‌رو فقط دیدگاه یکی از اخباریان یعنی شیخ حر عاملی را بیان می‌کند و آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

۳. مبانی تفسیر قرآن نوشته رضا مودب. کتاب حاضر، با هدف بررسی مبانی و پیش‌فرض‌های مفسران قرآن، برای درس «مبانی تفسیر» و برخی مباحث علوم قرآنی در دوره ارشد و... تدوین شده و در آن سعی شده است با توجه به اختلاف نظر مفسران، در خصوص اهم مبانی تفسیر، کامل‌ترین مبانی برگزیده شود و آراء دیگران تحلیل شود که یکی از آن مبانی، امکان و جواز تفسیر است که نویسنده به آن می‌پردازد. معظم بحث در این پژوهش هم درباره جواز تفسیر است؛ اما این پژوهش در مقام بیان همه ادله جواز

تفسیر و بررسی آنها نیست، بلکه نقد دیدگاه شیخ حر عاملی در جواز تفسیر و حجیت ظواهر قرآن است.

۲-۱. مقالات

۱. «حجیت فهم و تفسیر غیر معصومین از قرآن کریم در روایات شیعه» قاضی زاده، کاظم و مقیمی نژاد داورانی، محدثه.
در این مقاله، به بررسی دلالت برخی روایاتی می‌پردازد، مانند روایاتی که امر به تمسک به قرآن کریم می‌کنند و یا روایاتی که جایگاه قرآن را در حاکمیت بیان می‌کنند، روایاتی که شرط نافذ بودن شروط را عدم مخالفت آنها با قرآن کریم می‌دانند و.... تفاوت این مقاله با تحقیق پیش‌رو این است که تحقیق مربوط به استدلال به جایز نبودن تفسیر از سوی یکی از اخباریان یعنی شیخ حر عاملی است؛ اما آن مقاله روایات جواز تفسیر را بیان کرده است.

۲. «بررسی نظریه ی اخباریین در عدم حجیت ظواهر قرآن» سلمان پور، محمد جواد. این مقاله درصدد اقامه دلیل اخباریان بر عدم حجیت قرآن و انکار آنها نسبت به این مسئله است؛ اما پژوهش پیش‌رو فقط به یکی از علمای اخباری، یعنی شیخ حر عاملی می‌پردازد که ایشان برای عدم حجیت ظواهر قرآن جایز نبودن تفسیر دلیل اقامه می‌کند.

با مروری بر آثار فوق روشن می‌شود که تاکنون نگاشته‌ای به‌طور مفصل و همه‌جانبه به این مبحث به رشته تحریر در نیامده است؛ بنابراین نوشتار پیش‌رو برای نخستین بار به بررسی این موضوع پرداخته است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تفسیر

تفسیر از ماده «فسر» به معنای بیان و کشف (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳) و یا ایضاح و تبیین است (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳) و از همین لفظ و معنا در آیه «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جُنَاكَ

بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان، ۳۳) استفاده شده است. فسر و سفر همان گونه که از نظر لفظی قریب‌اند، از لحاظ معنایی نیز به یکدیگر نزدیک‌اند؛ با این تفاوت که فسر برای اظهار معنای معقول و مفاهیم غیر محسوس و سفر برای نمودار ساختن اشیای خارجی و محسوس به منظور دیدن است، مثلاً می‌گویند: سفرت المرأة عن وجهها و اسفرت: زن صورت خویش را آشکار کرد. یا گفته می‌شود: اسفر الصبح: سپیده صبح پدیدار گشت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷)؛ اما تفسیر در تعریف اصطلاحی حدّ خاصی ندارد و علما آن را تعریف شرح الاسمی و به وجوه متعددی معنا کردند مانند: ۱. زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار، که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳)؛ ۲. علمی که از کیفیت نطق به وسیله الفاظ و مدلولات و احکام فردی و ترکیبی آن و همچنین معانی آن که حالت ترکیب بر آن حمل می‌شود، بحث می‌کند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۱۳-۱۴)؛ ۳. بیان هر چه که در آن خفایی وجود دارد از قبیل مشترکات، مشکلات، مجملات و خفیّات (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۱)؛ ۴. تفسیر بیان معانی آیات قرآن و کشف از مقاصد و مدلول‌های آنها است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)؛ اما همه این تعاریف به قدر مشترکی برمی‌گردند که آن کشف و بیان معنای مشکل و مراد خداوند است.

۲-۲. اخباریگری

منظور از اخباریه، فرقه‌ای از علمای امامیه در دوران متأخر است که با استناد به روش و عمل سلف صالح (محدثان و حدیث‌گرایان)، اخبار اهل بیت را مهمترین مأخذ در عقاید حتی در اصول دین، اخلاقیات و احکام شرعی می‌دانند، و به روش‌های اجتهادی و رجالی متأخران، بویژه آنچه مبنایی جز عقل نداشته باشد، به دیده انتقاد می‌نگرند و در استنباط احکام، اصول فقه را به گستردگی اصولیان به کار نمی‌برند. در مقابل ایشان، اصولیان و پیروان مکتب اجتهاد قرار دارند که احکام را از کتاب، سنت، اجماع و عقل استنباط می‌کنند و در موارد شك، به اصول عملیه اربعه عمل می‌کنند. به اعتقاد مجتهدان و اصولیان، تنها اخبار می‌تواند مصدر تمام تکالیف و جواب‌گوی همه نیازهای جامعه در

هر عصر و زمان بدون استنباط و تفریع فروع از اصول باشد (بهشتی، ۱۳۹۱، صص ۲۸-۳۰).

۲-۳. استدلال دور

استدلال دوری یعنی شناختن شیء اول متوقف بر شیء دوم باشد، درحالی که خود شیء دوم با همان شیء اول شناخته می شود؛ به تعبیر دیگر، معرفتی که وسیله شناسایی معرفت است، خود به کمک همان معرفت قابل شناخت است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴). اگر توقف مزبور بی واسطه باشد، دور مصرح (آشکار) نامیده می شود و اگر باواسطه باشد، دور مضمّر (پنهان). دور در هر دو صورت، باطل و محال است؛ زیرا اقتضا دارد یک چیز بر خودش تقدم وجودی داشته باشد (طباطبایی، بی تا، ص ۸۸).

۳. تبیین دیدگاه ها در موضوع تفسیر قرآن

در بررسی مسئله جواز و امکان تفسیر قرآن، دو دیدگاه عمده قابل توجه است. گروهی از پژوهشگران بر این باورند که تفسیر قرآن نه تنها ممکن است، بلکه برای تمامی مفسران نیز امکان پذیر است. این گروه برای عقیده خود به مستندات و همچون به دلیل عقلی مانند اینکه اقتضای هدایت بشر فهم قرآن کریم است و دلیل قرآنی یعنی آیات و جوب تدبیر که لازمه امکان فهم را به همراه دارد (نساء، ۸۲) و احادیث عرضه و احادیث چگونگی استفاده از قرآن و روایات جاودانگی و... استناد نمود (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۹۲). در برابر، گروهی دیگر معتقدند تفسیر و فهم قرآن کریم، فقط برای معصومین علیهم السلام امکان دارد و آن را مختص آنها می دانند؛ دیدگاهی که تفسیر قرآن را (هرچند با فراهم بودن مقدمات لازم برای تفسیر) امری همگانی تلقی نمی کند و در واقع دست افراد عادی را به طور مستقیم از ساحت قرآن کوتاه دیده و شرط بهره مندی از این کتاب را تنها با واسطه علوم و معارف معصومان علیهم السلام روا می شمرد. اندیشه اختصاص تفسیر برای معصومین علیهم السلام بیشتر از طرف گروهی از محدثین که معروف به «اخباریون» هستند، ارائه شده است.

آنان برای عقیده خود به چند دسته از روایات تمسک کرده اند؛ روایات انحصار فهم

قرآن به معصومین علیهم السلام مانند روایت «من خطب به» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۶۹۶) و روایات استبعاد کمک عقل در فهم قرآن (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۹۱) و روایات نکوهش تفسیر به رأی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۰۷).

از جمله کسانی که دیدگاه و ایدیولوژی وی همگام با دیگر اخباریون است، شیخ حر عاملی است. وی در کتاب «الفوائد الطوسیه» عقیده خود را بیان می کند که بدون نص معصومین علیهم السلام، امکان استناد به ظواهر قرآن و تفسیر آن با وجود احتمال ناسخ، منسوخ، تخصیص، تقیید و متشابهات وجود ندارد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵۶). او منابع احکام نظری را فقط در اخبار و سنت می داند و اعتقاد دارد که در احکام نظری غیر ضروری دینی، استفاده از ظواهر قرآن جایز نیست، مگر اینکه نصی از اهل بیت علیهم السلام مطابق آن وجود داشته باشد. وی تفسیر براساس ظواهر قرآن را، بدون پشتوانه روایی، به عنوان تفسیر به رأی می داند که در روایات از آن نهی شده است و هنگام نبود نصوص معصومین باید از تفسیر خودداری کرد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۳).

مرحوم شیخ در این کتاب بعد از بیان دیدگاه و مبانی خودش نسبت به حجیت ظواهر قرآن و جواز تفسیر به اعتقاد معاصرین خود که رقیب فکری او محسوب می شود، می پردازد که برخلاف شیخ قائل به استناد به ظواهر قرآن و عمل به آن هستند و دلایلی هم برای مبنای خود ذکر می کنند که عمده دلیل آنها استناد به خود قرآن است؛ از این رو به آیات متعددی برای اثبات مبنای خویش اشاره دارند، مانند دعوت به تدبّر (نساء، ۸۲) و یا عربی بودن و قابل فهم بودن قرآن (شعراء، ۱۹۵) که دلالت به عمل به ظواهر، جواز تفسیر و محکّمات قرآن است (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۶-۱۵۹)؛ سپس مرحوم شیخ در قالب اشکال و جواب معاصر، اشکالاتی وارد می کند و جواب می دهد. در یکی از این اشکالات به هم عصر خود، مرحوم شیخ چنین اظهار می دارد: نویسنده معاصر بار دیگر به اشکال گیری بر روی نظر خویش پرداخته و می گوید ممکن است استدلال به آیات به این دلیل خدشه پذیر باشد که این آیات دلالت بر وجوب پیروی از آیات محکم و نکوهش پیروی از آیات متشابه دارند. از طرفی معاصر اظهار می دارد که نمی توان با قطعیت گفت معنای ظاهری یک آیه در زمره آیات محکم است؛ زیرا

ممکن است مخالفان ادعا کنند که این معانی در دسته آیات متشابه قرار دارند و حتی برخی ممکن است به صراحت چنین ادعایی کنند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵۹). در ادامه، نویسنده معاصر سعی می‌کند با ذکر دلایلی، ثابت کند که معنای ظاهری در دسته آیات محکم قرار می‌گیرد، مانند عمل دانشمندان و استفاده آنها از ظواهر دلالت بر محکم بودن آن دارد، تفاوت بین ظاهر و متشابه و یا عدم قول به فصل در دخول ظواهر در محکومات در قرآن و روایات و.... که می‌توان مورد توجه قرار داد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، صص ۱۵۹-۱۶۱). اما مرحوم شیخ به تمام استدلال‌های آن جواب می‌دهد، مانند فهم آیات ناسخ و منسوخ توسط معصومین علیهم‌السلام و رجوع موارد متشابه و مجمل به نصوص و روایات و... (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۱)؛ اما یکی از مهمترین پاسخ‌هایی که مرحوم شیخ به استدلال از قرآن به موافقان تفسیر می‌دهد، استدلال دور است که با توجه به جایگاه عقل نزد اخباریان می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.

۴. پاسخ شیخ حر عاملی به استدلال موافقان تفسیر قرآن

ما همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، نکته مهم در کلام ایشان که توجه ما را به تحقیق واداشت، پاسخ سوم مرحوم شیخ به معاصران خود است. او با وجود اینکه دیدگاه‌هایش ریشه در مبانی اخباریگری دارد و اخباریان معمولاً استدلال‌های صرفاً عقلی در مسائل دینی را به چالش می‌کشند و معتقدند که عقل به تنهایی نمی‌تواند مسائل شرعی و دینی را به درستی درک و تفسیر کند، از استدلال منطقی و عقلی (دور) استفاده کرده است. به همین دلیل، لازم است استدلال‌های وی را بیان کرده و بررسی کنیم. او برای پاسخ به موضوع استفاده از آیات قرآن برای تفسیر و اثبات حجیت ظواهر قرآن، از رویکرد دوری بهره می‌برد و برای این استدلال سه تقریر یا وجه ارائه می‌دهد.

۴-۱. استدلال از قرآن برای قرآن

برای اینکه بتوانیم از قرآن برای اثبات لزوم عمل به آن و اعتبارش استفاده کنیم، نیاز داریم که قبلاً اثبات شده باشد که قرآن حجیت و اعتبار دارد. به عبارت دیگر، برای

استفاده از قرآن به عنوان دلیل، باید پیش تر اعتبار آن ثابت شده باشد. مطابق این دیدگاه، حجیت دلیل (قرآن) و مدعا (لزوم عمل به قرآن) هر یک به تأیید و اعتبار دیگری وابسته است؛ به عبارت دیگر، برای اثبات حجیت قرآن، به خود قرآن استناد می شود که این نوعی دور باطل است؛ یعنی دلیل و مدعا به یکدیگر وابسته اند و بدون اثبات یکی، دیگری نیز ثابت نمی شود (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۱).

۲-۴. استدلال از ظاهر برای ظاهر

این استدلال هم به طور کامل شبیه استدلال اول مرحوم شیخ است. ایشان از جهت دیگری هم به استدلال دور نگاه می کند. در این استدلال، از ظاهر برای اثبات لزوم عمل به ظاهر استفاده شده است؛ یعنی از معنای ظاهری برای اثبات لزوم پیروی از همین معنای ظاهری استفاده شده است که این نوع استدلال نیز از لحاظ منطقی نادرست است؛ زیرا وقتی به ظاهریات برای اثبات پیروی از ظاهریات استناد می شود، باز هم مشکل دور پیش می آید، یعنی دلیل و مدعا به یکدیگر وابسته هستند و نمی توان یکی را بدون دیگری اثبات کرد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۱).

۳-۴. استدلال از ظن برای ظن

ایشان بیان می کند که ظواهر یا معانی ظاهری متون، تنها ظن یا گمانی ارائه می دهند و نمی توانند یقین کامل ایجاد کنند. وقتی گفته می شود استدلال براساس ظواهر، به معنی استفاده از این معانی ظاهری است که قطعیت و یقین کامل را فراهم نمی کنند. به عبارت دیگر اگر بخواهیم با استفاده از ظواهر متنی (که خودشان فقط گمان هستند) به ظواهر دیگری که آن هم موجب گمان است، استدلال کنیم، در واقع داریم از یک ظن برای تقویت یا اثبات ظن دیگری استفاده می کنیم. این نوع استدلال معمولاً در بحث های منطقی ضعف دارد؛ زیرا نمی تواند قطعیت و اعتبار لازم را فراهم کند. گواه این سخن هم اعتراف اصولیون است که معتقدند قرآن ظنی الدلالة و قطعی المتن است، اما حدیث برعکس آن است (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۶۲).

۵. نقد اشکال شیخ حرعاملی

۵-۱. نقضی

در استدلال مرحوم شیخ نقض وجود دارد که لازم است آن را بیان کنیم:

استدلال دور که ایشان نسبت به تفسیر قرآن و حجیت ظواهر قرآن آورده است مورد نقض است، چون همین استدلال‌ها بی‌کم‌وکاست در دیدگاه خود ایشان و دیگر اخباریان هم صادق است. توضیح مطلب این است که اگر اخباریان حجیت حدیث و سنت معصومین علیهم‌السلام را از راه حدیث دیگر، مانند احادیث رجوع به معصومین نظیر حدیث ثقلین اثبات می‌کنند، در این صورت این مبنای اخباریان هم مستلزم دور است، چون حجیت حدیث از احادیث معصومین علیهم‌السلام اثبات می‌شود؛ درحالی که خود احادیث نیاز به حجیت دارند.

۵-۲. حلی

۵-۲-۱. نقد استدلال قرآن از قرآن

الف) اشکال دور بودن این استدلال به این بیان که نزاع در جواز استدلال به آیات است و استدلال به آیات برای اثبات آن، دور باطل است، پاسخ داده می‌شود که نزاع در جواز استدلال به ظواهر آیات است و آیات یادشده از نصوص قرآن کریم است و مورد نزاع نیست (بابی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۷۷). افزون بر این زمانی که به‌وسیله نصوص و محکّمات استدلال شود، دیگر استدلال از ظن برای ظن و یا استدلال از ظاهر برای ظاهر باطل می‌شود.

ب) یکی از ریشه‌های این نزاع به مسئله رابطه قرآن و حدیث بر می‌گردد. در این مسئله، سخن بر سر آن است که حدیث، چه جایگاهی در کنار قرآن دارد؟ به چه میزان در معارف دینی تأثیر می‌گذارد؟ و حدود نیاز به آن در دین‌شناسی و درک معارف قرآنی چیست؟ این موضوع باعث پیدایش دیدگاه‌های متفاوتی شده است. دیدگاه اخباریان همان‌طور که بیان شد، این است که بدون احادیث معصومین علیهم‌السلام تفسیر قرآن و

فهم آن جایز نیست و هنگام فهم قرآن باید به احادیث رجوع کرد، در غیر این صورت منجر به تفسیر به رأی می شود. اما مشهور در بین شیعه و اهل سنت، قائل به این هستند که اولاً برخلاف اهل حدیث و اخباریان، این قرآن است که به حدیث حجیت می بخشد؛ چون بنابر آیات و روایات مختلف مانند حدیث ثقلین قرآن ثقل اکبر است و حجیت آن مستقل است و برای فهم و درک آن نیازی به چیزی ندارد؛ به عبارت دیگر راه فهم قرآن، بسته نیست و کتاب خداوند، خود، راهی برای فهم خودش است؛ یعنی برای تبیین مقاصدش به راهی دیگر نیازمند نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۸۶). در این گروه در مقابل ادعای اخباریان فرمودند: در تفهیم مرادات قرآن به بیان تنها پیغمبر اکرم ﷺ یا به بیان آن حضرت و بیان اهل بیت گرامش باید رجوع کرد؛ ولی این سخن قابل قبول نیست؛ زیرا حجیت بیان پیغمبر اکرم ﷺ و امامان اهل بیت ﷺ را تازه از قرآن باید استخراج کرد؛ بنابراین چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد، بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن که سند نبوت است چنگ زد (طباطبایی، ۱۳۵۳، صص ۳۲-۳۱).

به عبارت دیگر حجیت حدیث در طول حجیت قرآن است؛ یعنی حدیث به وسیله آیات رجوع به احادیث معصومین ﷺ اعتبار پیدا می کند، و گرنه جایگاه چندانی ندارد. این اعتبار هم به وسیله احادیثی همچون اخبار عرض، اخبار تفسیر قرآن به قرآن و یا احادیث فهم پذیری و همچنین به وسیله آیاتی همچون (نحل، ۸۹) و یا (نساء، ۸۲) ثابت می شود. حدیث ثقلین هم تنها بر اعتباردهی و منبعیت آنها دلالت می کند و نه استقلال سنت در حجیت از قرآن، ضمن آن که سنت نیز همان طور که گفته شد وامدار قرآن می باشد (مودب، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱).

ج) با بیان جواب دوم و اثبات آن باز به مرحوم شیخ در رابطه با دیدگاه و استدلالشان می توان در مقابلشان به استدلال دور تکیه کرد. به این بیان که این روایات در عرضه احادیث به قرآن، شرط اعتبار احادیث نقل شده از پیامبر ﷺ و امامان معصومین ﷺ را موافقت با قرآن قرار داده است؛ پس اگر در تفسیر قرآن و فهم معنا و مراد آن به احادیث نیاز باشد، دور لازم می آید؛ زیرا در این صورت اعتبار احادیث بر

معلوم شدن معنای قرآن و احراز موافقت احادیث با آن توقف دارد و تفسیر و معلوم شدن معنای قرآن بر اعتبار احادیث متوقف است، در نتیجه مدلول این روایات با توقّف داشتن تفسیر بر احادیث و لزوم کمک گرفتن از روایات در تفسیر آیات ناسازگار است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸۸).

۵-۲-۲. نقد استدلال از ظاهر برای ظاهر

در استدلال دوم، مبنای مرحوم شیخ بر عدم حجیت ظواهر قرآن است که به وسیله این مستلزم دور شد؛ اما بنابر مشهور شیعه و اهل سنت نه تنها ظواهر قرآن، بلکه مطلق ظواهر حجت است. علت حجیت ظواهر قرآن نیز منحصر در قرآن نیست، بلکه احادیث، راه عقل و سیره عقلاییه بر حجیت ظواهر وجود دارد که ظواهر را در زمره محکّمات به حساب می آورد. پس می توان با سه دلیل دیگر نتیجه گرفت که اولاً حجیت ظواهر فقط از خود قرآن اثبات نمی شود؛ ثانیاً ظواهر قرآن جز محکّمات است و می توان به وسیله آن، ظاهری را اثبات کرد. حال به اختصار دلایل حجیت ظواهر قرآن از غیر قرآن را اشاره می کنیم:

الف) روایات فراوانی مبنی بر حجیت ظواهر وجود دارد که بر مراجعه به قرآن و فهم پذیری اش دلالت دارند: ۱. روایات بسیاری به تمسک به قرآن امر می کنند و می گویند در حوادث و فتنه ها برای رهایی از آنها به قرآن تمسک کنید، نظیر حدیث ثقلین (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۱)؛ ۲. احادیث عرضه اخبار به قرآن، نظیر روایتی از رسول خدا ﷺ که فرمود: «ای مردم هر خبری که از ناحیه من به شما رسیده و موافق با قرآن بود، سخن من است و هر کلامی که مخالف قرآن باشد، من آن را نگفته ام» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ ۳. احادیث تدبّر در قرآن، نظیر روایتی از امیرالمومنین علیه السلام که می فرماید: «آگاه باشید خیری نیست در دانشی که در آن تفهّم نباشد؛ آگاه باشید خیری نیست در قرائتی که در آن تدبّر نباشد؛ آگاه باشید خیری نیست در عبادتی که در آن تفقّه نباشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۲۱۱)؛ ۵. احادیث تعلیم شیوه استنباط از قرآن، نظیر روایت زراره از امام صادق علیه السلام که پرسید از کجا فهمیدید که مسح سر در یک قسمت

آن است؟ حضرت در پاسخ فرمود: «لَمَكَانُ الْبَاءِ»؛ یعنی در آیه: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ» (مائده، ۶) از حرف «باء» استفاده تبعیض می‌شود و نباید کل سر را مسح کرد (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۲)؛ ۶. احادیثی که دلالت دارند هر آنچه ما گفتیم، محلّش را از قرآن بخواهید، نظیر روایتی از امام باقر (ع) که می‌فرمایند: «إِذَا حَدَّثَكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۶۰).

ب) دلیل عقلی به این شرح است که قرآن خود را تبیان و هدایتگر معرفی کرده است. در این صورت اگر ظواهرش حجت نباشد و متن آن غیرقابل فهم باشد، چگونه می‌تواند تبیین‌کننده، هدایت‌گر و مخرج از ظلمات باشد و اگر نباشد بیان این صفات برای قرآن لغو خواهد بود، پس عقل ما حکم به حجیت ظواهر قرآن و دخول ظواهر به محکّمات می‌کند (فاضل موحّدی لنگرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۴۱). افزون بر این بر کسی پوشیده نیست که قرآن سند نبوت و رسالت رسول خداست و در آیات متعددی به قرآن تحدی شده و از مردم خواسته شده که اگر منکر وحی و رسالت هستند، ده سوره و یا حتی یک سوره همانند آن را بیاورند، ولی مردم از آوردن همانند آن عاجز ماندند. سخن در اینجاست که اگر ظاهر قرآن برای مردم عرب قابل فهم نبود، چگونه می‌توانست سند نبوت و رسالت باشد و اساساً تحدی چگونه می‌توانست صورت گیرد؟ پس معلوم است که ظاهر قرآن برای آنها قابل فهم بوده است (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۹).

ج) سیره عقلاییه دال بر حجیت ظواهر و شمول آن تحت محکّمات است؛ چون عقلا در محاورات و مخاطبات و فهم از متن‌هایشان به ظهور تکیه و عمل می‌کردند و شارع هم به عنوان رییس عقلا این سیره را ردع نکرده، بلکه آن را امضاء کرده است پس اقتضای سیره عقلا وجدانا محرز است. معلوم است که این تطبیق عقلاییه بر عمل به ظهور در موارد اغراض تکوینیّه قرار دارد، برخلاف اغراض تشریعیّه. توضیح مطلب بدین بیان است که در اغراض تکوینیّه انسان بما هو انسان در نظر گرفته می‌شود، مانند غرض آن برای نوشتن کتابی؛ اما اغراض تشریعه عبارت است از غرضی که آمر در فعل مامور دارد. به عبارت دیگر در اغراض تکوینیّه حیث عبودیت، آمریت، مولویت و یا استحقاق ثواب و عقاب، مطرح نیست، برخلاف اغراض تشریعیّه که این گونه

موضوعات در آن دخیل است. وضوح عمل عقلا در ظواهر هم از باب اغراض تکوینیه است (صدر، ۱۴۰۰ق، ج ۹، ص ۲۴۶).

افزون بر این رجوع معصومین علیهم السلام به ظواهر قرآن می تواند مهر تأییدی بر همین سیره باشد. اینک نمونه‌ای از استدلال امام صادق علیه السلام که ظواهر الفاظ قرآن را مورد استناد و استشهاد قرار داده است، در اینجا می آوریم: زراره از امام باقر علیه السلام درباره علت مسح بعضی از سر را پرسید: امام در جواب وی فرمود: «لمكان الباء»، یعنی به جهت وجود «باء» که در آیه وضو به کار رفته است و از ظاهر آن چنین بر می آید که تنها به قسمتی از سر مسح کردن کافی است نه به تمام آن (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

۵-۲-۳. نقد استدلال از ظن برای ظن

ادعای مرحوم شیخ در وجه سوم استدلال خویش مبنی بر اینکه قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة است برخلاف حدیث که ظنی الصدور و قطعی الدلالة است. در این ادعای مرحوم شیخ، به همه وجوه صدور و دلالت تأمل نشده است و نمی توان همانند مرحوم شیخ نتیجه کلی گرفت؛ چون در هر کدام از آنها وجوه مختلف و نظرات مختلفی وجود دارد و هم ظنی الدلالة بودن قرآن و هم ظنی الصدور بودن حدیث با کلیت، تأیید نشده است که به اختصار به آنها اشاره می کنیم:

الف) صدور و دلالت قرآن

به اتفاق همه علمای شیعه و اهل سنت با هر مبنایی که دارند، قرآن از نظر صدور و ثبوت به نقل تواتر قطعی است؛ اما از حیث دلالت، مشهور علما معتقدند که دلالت قرآن ظنی است، به خاطر احتمال تقیید و تخصیص و نسخ و...؛ اما چیزی که مرحوم شیخ متذکر نشده این است که به غیر از این دلالت ظنی، در قرآن آیات صریح و بدون ابهامی وجود دارد که تعبیر محکمات برای آن اطلاق می شود و در اصطلاح اهل علم از آنها به عنوان نصوص یاد می شود. محکمات در اصطلاح لغویون و مفسرون هم به آنچه که از حیث لفظ و معنا شبهه‌ای در آن وارد نمی شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۰) این تعریف

نشان می‌دهد که که محکّمات نه تنها قطعی‌الدّلاله هستند، بلکه مفسّر آیات متشابه هم می‌توانند باشند، مانند آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) که آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح، ۱۰) را تفسیر می‌کند و بیان می‌کند که خداوند مانند انسان جسم ندارد و منظور از آیه متشابه قدرت خداوند است. پس به غیر از آیات ظنّی‌الدّلاله، قرآن نصوص و محکّماتی هم دارد که احتمالی در آن نمی‌رود و بالاتر آنکه در تعارض با احادیث، ملاک ترجیح و یا موافقت با این آیات است. البته اینکه برخی در دلالت قرآن پا را فراتر گذاشته اند و مدعی هستند که قرآن از نظر سند قطعی و از نظر دلالت ظنی است، و حدیث از نظر سند ظنی و از نظر دلالت قطعی است، چیزی جز یک خیال و تصویری نادرست نیست و ضربه‌ای به شأن قرآن است که بیانش فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین بیان است. تفسیر سنت برای کتاب تنها برای روشن کردن اموری است که برای افرادی با فهم محدود دشوار است، نه به دلیل نقص در دلالت‌های کتاب؛ زیرا دلالت‌های قرآن حتی در آیات متشابه نیز روشن است. آنچه دشوار است، معانی والایی است که بر فهم‌ها نظر دارد، نه الفاظی که در بالاترین قله‌های فصاحت و بلاغت قرار دارند (مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۴۶).

پس نگاه کلی بدون تفصیل بین آیات و حمل همه آنها به دلالت ظنّی کار نادرستی محسوب می‌شود.

ب) صدور و دلالت روایات

ادعای مرحوم شیخ در حدیث به مراتب بیشتر نقض خواهد شد؛ چون حدیث هم در صدور و هم در دلالت دارای تفصیل است.

در علم اصول و در باب حجیت خبر واحد بین اصولیون در حجیت روایات و عمل به آنها اختلاف بسیاری وجود دارد. شیخ طوسی در کتاب العده به بیان اختلافات بین علما در خبر واحد پرداخته است. بنابر یک دیدگاه، خبر واحد حجیت مطلق دارد. برخی مانند احمد ابن حنبل و ابن سریج به این دیدگاه متمایل شدند. بنابر دیدگاه دیگر خبر واحد حجیت ندارد. برخی مانند سید مرتضی و محمد ابن اسحاق به دلیل عدم حصول

علم توسط خبر واحد این دیدگاه رو برگزیده‌اند. همان‌طور در همین دو دیدگاه تفصیل وجود دارد که برخی قائل به این هستند که وقتی خبر واحد و روایت حجت است که محفوف به قرینه قطعی و طریق مخصوصی باشد که این طریق هم از راه شرع اثبات می‌شود و عقل دلالتی بر حجیت آن ندارد. شیخ طوسی و اکثر اصولیون شیعه این دیدگاه را برگزیده‌اند. برخی علما حجیت خبر واحد را فقط از راه عقل ثابت می‌کنند که ابن سربج این مذهب را اختیار کرده است. در عدم حجیت آن هم کسانی که عدم وجوب عمل به خبر واحد را ثابت می‌کنند، بعضی دیدگاه خود را منحصر در دلیل عقلی می‌دانند و بعضی بر خلاف آنها آن را منحصر در دلیل شرعی می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۹۸-۱۰۰) غیر از این تفصیل، تفصیل دیگری است که خبر واحد تنها در امور جزئی و احکام شرعی معتبر است، ولی در معارف و اصول اعتقادات معتبر نیست (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۹).

در باب روایات تفسیری هم نمی‌توان به راحتی به این روایات رجوع و اعتماد کرد؛ از این رو دانشمندان و مفسران شیعه در این باب باهم اختلاف کردند. برخی معتقدند حجیت بیان پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت فقط در مورد بیان شفاهی است؛ اما اخباری که کلام آنها را حکایت می‌کند در صورتی که متواتر یا محفوف به قرینه قطعی یا مانند آن باشد، حجت است، ولی اگر متواتر یا محفوف به قرینه قطعی نبوده، گرچه موافق کتاب الله باشد حجیت ندارد؛ چون خبر واحد ظنی مخالف کتاب، بیان نیست. خبر واحد ظنی موافق کتاب هم، احراز بیان بودن برایش نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۶۲)؛ اما برخی معتقدند تمامی احکام و سنن شریعت را که تفصیل مجملات قرآن است و تفسیر این آیات به حساب می‌آید و با خبر واحد جامع الشرائط به دست ما رسیده، پذیرفته و معتبر است؛ مگر خبری که خللی از لحاظ ضعف سند یا سستی محتوا در آن مشهود باشد، در این صورت اعتبار ندارد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۷).

همان‌طور که بیان شد این اختلاف در حجیت اخبار فقط گوشه‌ای از اختلافات و تفصیلات از اخبار و روایات است که نشان‌دهنده عدم رأی کلی به مسئله قطعی الدلالة بودن حدیث است.

اما یکی از مهمترین نقضیات دیدگاه کلی مرحوم شیخ این است که علما اهل حدیث در طی سالیان متمادی به موانعی از فهم حدیث برخوردند که با وجود این موانع به راحتی نمی توانیم صدور و دلالت حدیثی را قطعی بدانیم. نمونه هایی از این موانع را به اختصار ذکر می کنیم:

الف) تصحیف و تحریف: تصحیف و دگرگونی اشتباهی یا عمدی متن سخن و نوشته، همواره در جریان نقل حدیث، اتفاق افتاده است. این تغییرها، مخّل به معنا بوده و مانع از فهم درست متن شده اند. برای عنوان نمونه در روایتی آمده است: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَحِبُّ الْعَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» در نگاه بدوی به نظر می رسد که این حدیث از احادیث طبی به شمار می رود؛ اما ابهام در بین استحباب خوردن عسل در روز جمعه وجود دارد. با یافتن متن درست حدیث می یابیم که در واقع نقطه ای از عسل حذف شده که در اصل غسل بوده است، یعنی در روز جمعه غسل کردن مستحب است.

ب) اشتراک لفظی: الفاظ کلام عربی، مانند بسیاری از زبان ها، گاه چند معنا دارند و این واژه های چند معنایی، به دلیل نبود قرینه باعث ابهام در دلالت روایات می شود، مانند کلمه اختلاف در حدیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ: «اِخْتِلَافٌ أُمَّتِي رَحْمَةٌ»، می تواند هم به معنای تفرقه و چنددستگی باشد و هم به معنای آمدوشد؛ از این رو یکی از اصحاب امام صادق (ع) دچار سرگردانی می شود و معنای واژه را از امام جویا می شود.

ج) خلط معنای لغوی و اصطلاحی: خلط معنای لغوی و معنای اصطلاحی، حاصل تحول معنایی واژه است که فقط نزد گروه خاصی و نه همه عرف و اجتماع صورت پذیرفته است. مانند واژه صلاة در علم فقه و نزد همه فقیهان به معنای مطلق نماز است؛ نمی توان در ابواب فقه به سادگی برای آن معنای دیگری یافت؛ زیرا معنای عرفی و لغوی آن یعنی درود فرستادن و دعا کردن بیشتر در مباحث عقیدتی و غیرفقهی کاربرد دارد (مسعودی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۴-۱۸۹).

د) نقل به معنا: نقل به معنا در مقابل نقل به الفاظ قرار دارد. در نقل به معنا راوی موظف به حفظ حدیث یا الفاظ و عبارات آن نیست، بلکه معانی و مفاهیم روایات را با عبارات خود به دیگران انتقال می دهد که این کار در بعضی اوقات

باعث سرگردانی در فهم حدیث می شود (معارف، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳).

ه) وجود ناسخ، مقید، مخصص و معارض: این قسم نقضی بر ادعای مرحوم شیخ است که فرموده قرآن ظنی الدلالة است به خاطر وجود نسخ، تخصیص، تقیید و تعارض. با این حال نمی توان قرآن را بدون روایات تفسیر کرد؛ اما همین بیان در احادیث هم می تواند کاربرد داشته باشد؛ چون در احادیث هم مانند قرآن این وجوه و قرائن وجود دارد. افزون بر این انگیزه نگارش برخی کتب مانند تهذیب و استبصار این بوده که همین قرائن را کنار هم بچیند و آنها را جمع کند؛ لذا با این وجود نمی توان به راحتی از دلالت معنای حدیثی گذشت.

دانشمندان حوزه حدیث در آثار خود به موانع دیگری در دلالت احادیث برخوردند که به همین مقدار کفایت می کنیم؛ اما در صدور و سند هم اهل علم حدیث موانعی را یافتند که باعث ضعف حدیث و ظنی الصدور شدن آن می شود. موانعی همچون مرسل بودن سند حدیث، معلق شدن و یا تقطیع سند، جعل و وضع حدیث، قلب سند و دیگر موانعی که باعث عدم اطمینان به احادیث می شود.

با وجود این موانع و اختلافات است که برخی دانشمندان ادعای مبالغه آمیزی داشتند که قرآن، معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قطعی الصدور است، در حالی که روایات حتی اگر سند صحیح داشته باشند، قطعی الصدور نیستند و در رتبه پس از قرآن قرار می گیرند و خبر متواتر اگرچه اطمینان به صدور دارد، هم رتبه با قرآن نیست. افزون بر این، شمار اخبار متواتر نیز چندان زیاد نیست که بتوان در پژوهش های حدیثی بدان اتکا کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۱) و از متأخران امامیه، اشخاصی با تتبع خود بیان کردند که ادعای قطعی الدلالة بودن اکثر احادیث با وجدان سازگار نیست و نیازمند دلیل و اقامه برهان است و حصول دلالت قطعی در احادیث در غایت ندرت است (خاقانی، ۱۴۰۴، ص ۲۲۲).

پس در نتیجه به وسیله این موانع، تفصیل و اختلافات در مورد دلالت قرآن و حدیث نمی توانیم دید کلی نسبت به آنها داشته باشیم و نمی توان قاعده ای از دلالت و صدور آنها به دست آورد تا مرحوم شیخ از آن برای عدم جواز تفسیر و عدم حجیت ظواهر قرآن استفاده کند.

نتیجه‌گیری

مرحوم شیخ حر عاملی درصدد بیان استدلال منطقی برای جایز نبودن تفسیر قرآن بدون روایات و حجت نبودن ظواهر قرآن برآمد تا بتواند ادعای خود را اثبات کند؛ اما همان‌طور که بیان شد اشکالات متعددی، اعم از اشکال نقضی و حلّی به استدلال ایشان وارد بود، مانند اشکال دور در صورت اصالت قرآن و حجیت دادن قرآن با احادیث که مستلزم دور می‌شد و یا اثبات حجیت ظواهر قرآن با دلایل مختلف، مانند سیره عقلاییه و دلیل عقلی و همین‌طور اشکال در ادعای کلی ایشان مبنا بر اینکه قرآن قطعی الصدور و ظنی الدلالة است، برخلاف احادیث که ما با دلایل مختلف به این ادعا پاسخ دادیم. از این مسئله می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که ظواهر قرآن با دلایل متقن طبق مشهور علمای شیعه اهل سنت حجت است و به تبع آن تفسیر قرآن کریم هم می‌تواند جایز باشد، حتی بالاتر از آن طبق دلایل محکم حکم به ضرورت آن می‌دهند و فقط علمای اخباری، مانند مرحوم شیخ با توجه به اختلاف مبنا معتقد بر عدم جواز تفسیر قرآن بدون روایات هستند که مفسرون و اصولیون این مبنا را نمی‌پذیرند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری (ج ۱). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم
انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

بهشتی، ابراهیم. (۱۳۹۱). اخباریگری (تاریخ و عقاید). قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). التعريفات. تهران: ناصر خسرو.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسية. قم: بی‌نا.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۱).
قم: مؤسسه آل البيت.

خاقانی، علی بن حسین. (۱۴۰۴ق). رجال الخاقانی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ذهبی، محمدحسین. (بی‌تا). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.

رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان علیهم‌السلام (ج ۱). رشت: کتاب

مبین

سلمان‌پور، محمدجواد. (۱۳۸۳). «بررسی نظریه‌ی اخباریین در عدم حجیت ظواهر قرآن». نشریه

علوم انسانی الزهراء. ۱۴ (۵۰). صص ۱۰۵ - ۱۳۴.

صدر، محمدباقر. (۱۴۰۰ق). بحوث فی علم الاصول. بیروت: دارالاسلامیه.

طاهری، حبیب الله. (۱۳۷۷). درس‌هایی از قرآن (ج ۲). قم: اسوه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). بدایة الحکمة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسير القرآن (ج ۱، ۳، ۱۲). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمد کاظم. (۱۳۹۰). منطق فهم حدیث. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة فی اصول الفقه (ج ۱). قم: محمد تقی علاقبندیان. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۸ق). دراسات في الأصول (ج ۳). قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار.

قاضی زاده، کاظم؛ مقیمی نژاد داورانی، محدثه. (۱۳۹۰). «حجیت فهم و تفسیر غیر معصومین از قرآن کریم در روایات شیعه». حدیث پژوهی. ۳(۶)، صص ۲۲۱-۲۵۰.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی (ج ۱). قم: دار الحدیث.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۹۲). بیروت: بی نا

مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة. (۱۳۷۴). علوم القرآن عند المفسرین. قم: نشر مکتب الإعلام الإسلامی

مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۸۹). درسنامه فهم حدیث. قم: انتشارات زائر.

مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۹). المنطق. قم. جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی

معارف، مجید. (۱۳۸۷). شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند). تهران: نبأ.

معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامية.

مودب، رضا. (۱۳۸۶ق). مبانی تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم.

References

* The Holy Quran

- Abu Hayyan, M. b. Y. (2000). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Babaei, A. (2002). *Makatib Tafsiri* (Vol. 1). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Beheshti, E. (2012). *Akhbarigari (Tarikh va Aqa'id)*. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. [In Persian]
- Dhahabi, M. H. (n.d.). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. (2007). *Dirasat fi al-Usul* (Vol. 3). Qom: Pure Imams Jurisprudential Center. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. b. H. (1983). *Al-Fawa'id al-Tusiyyah*. Qom: n.p. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. b. H. (1989). *Tafsil Wasa'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Jurjani, A. b. M. (1991). *Al-Ta'rifat*. Tehran: Nashr-e Nashr Khosrow. [In Arabic]
- Khaghani, A. b. H. (1983). *Rijal al-Khaghani*. Qom: Maktab al-A'lam al-Islami. [In Arabic]
- Kulayni, M. b. Y. (2008). *Al-Kafi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ma'aref, M. (2008). *Understanding Hadith (Foundations of Textual Interpretation - Principles of Isnad Criticism)*. Tehran: Naba'. [In Persian]
- Ma'rifat, M. H. (1997). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Thawbihi al-Qashib*. Mashhad: al-Jami'ah al-Radawiyyah lil-'Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar* (Vol. 92). Beirut. [In Arabic]
- Markaz al-Thaqafa wa al-Ma'arif al-Qur'aniyyah. (1995). *'Ulum al-Quran 'ind al-Mufasssirun*. Qom: Nashr Maktab al-A'lam al-Islami. [In Arabic]
- Mas'udi, A. (2010). *Darsnamah Fahm Hadith*. Qom: Nashr-e Za'er. [In Persian]

۱۶۰
مجله مطالعات قرآنی
سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

- Mo'adab, R. (2007). *Principles of Quranic Interpretation*. Qom: University of Qom. [In Persian]
- Muzafar, M. R. (2000). *Al-Mantiq*. Qom: Society of Teachers, Islamic Seminary of Qom, Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Qazizadeh, K., & Moghiminejad Davarani, M. (2011). The authority of non-Infallibles' understanding and interpretation of the Quran in Shi'i traditions. *Hadith-Pajouhi*, 3(6), pp. 221–250. [In Persian]
- Raghib Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
- Rostami, A. (2001). *Asib-shenasi va Raveshe-shenasi Tafsir Ma'suman* (Vol. 1). Rasht: Ketab Mobin. [In Persian]
- Sadr, M. B. (1980). *Buhuth fi 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Salmanpur, M. (2004). An examination of the Akhbaryyun's theory on the non-authoritativeness of Quranic appearances. *Al-Zahra Journal of Humanities*, 14(50), pp. 105–134. [In Persian]
- Tabatabaei, M. K. (2011). *Mantiq Fahm Hadith*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Tabatabaei, S. M. H. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 3, 12). Beirut: Mu'assasat al-A'jami lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1974). *Quran dar Islam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). *Bidayat al-Hikmah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Taheri, H. (1998). *Lessons of the Quran* (Vol. 2). Qom: Usweh. [In Persian]
- Tusi, M. b. H. (1996). *Al-'Uddah fi Usul al-Fiqh* (Vol. 1). Qom: Muhammad Taqi Alaqbandiyan. [In Arabic]

An Analysis of the Condition of 'A'lamiyyah' in Wali Faqih: A Qur'anic and Narrative-Based Approach

Mohammad Ali Mohammadi¹

Seyed Alireza Shafiei²

Received: 2025/01/24 • Revised: 2025/03/10 • Accepted: 2025/03/25 • Published online: 2025/03/30



Abstract

The condition of 'A'lamiyyah (being most knowledgeable) is one of the criteria that, in Shia jurisprudence, is considered in following a religious authority (marja'). This term in the jurisprudential context refers to superiority in science of Islamic jurisprudence, deeper awareness of Sharia rulings, and the ability to derive legal judgments from jurisprudential sources. By referring to the Holy Quran and the narrations of the Infallibles, it is understood that one of the conditions for an Islamic ruler is 'A'lamiyyah—being the most knowledgeable. With regard to the condition of 'A'lamiyyah in Article 107 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran for leadership, the present study aims to explain and analyze the Qur'anic and narrative foundations of the necessity to observe this condition for an Islamic ruler and to clarify the precise meaning of 'A'lamiyyah. However, there is disagreement over whether 'A'lamiyyah means being most knowledgeable in jurisprudence or being most aware in

1. Assistant Professor, Research Center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (**corresponding author**). m.mohammadi@isca.ac.ir

2. Ale Tayeb Seminary, Ahvaz, Iran. ali.sh.1375@gmail.com

* Mohammadi, M. A., & Shafiei, S. A. (2025). An Examination of the condition of 'A'lamiyyah' in Wali Faqih: A Qur'anic and hadith-based approach. *Studies of Qur'anic Sciences*, 7(2), pp. 162-193. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.66539.1259>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



governance. Therefore, this article seeks to answer the question: What does 'A'lamīyyah mean for an Islamic ruler, and must the ruler be the most knowledgeable person in all fields related to governance? Since knowing and identifying an Islamic ruler during the occultation of the Infallible Imam is of great importance in the life of the Islamic community, clarifying the criteria for recognizing a ruler is essential. One of these criteria is the ruler's 'A'lamīyyah.

The hypothesis underlying this study, which constitutes its main claim, has two points:

a) By using Qur'anic verses and narrations, it is clarified that 'A'lamīyyah refers to the ruler being more knowledgeable in all matters related to governance. b) Absolute 'A'lamīyyah is neither required nor possible in all these matters; therefore, relative 'A'lamīyyah—to the extent that the ruler can derive Islamic interests and the welfare of Muslims through ijtihad from the sum of relevant knowledge—is sufficient. A jurist who lacks proper insight and decision-making ability in social and political matters cannot be considered a mujtahid (jurist) in governance and cannot take responsibility for leading society.

The main objective of this study is to clarify the concept of 'A'lamīyyah in the Islamic ruler with reference to the contents of the Quran and the narrations of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and its necessity.

This research, conducted using a descriptive-analytical and library-based method, after explaining the meaning of the term 'A'lamīyyah, examined related verses and narrations and reached the following results:

- 1) A review of the above studies shows that the condition of 'A'lamīyyah in religious authority and Islamic leadership is multidimensional and a matter of debate, and its Qur'anic and narrative foundations need to be clearly explained. This crucial task has not been adequately addressed in the studies mentioned; therefore, a precise analysis of the conditions of an Islamic ruler, including 'A'lamīyyah, from the perspective of the Quran and narrations, is very important and enlightening, and is the responsibility of researchers.
- 2) The term fiqh and its derivatives (such as faqih, afqah, etc.) in

narrations mean deep and absolute knowledge of religion and differ from their modern common usage.

- 3) The term 'A'lam in the well-known usage refers to being more knowledgeable in jurisprudence. Among the various interpretations of the term 'A'lam, it seems that the interpretation which understands 'A'lamīyyah as being more skilled in applying general rules to specific cases and deriving legal rulings from relevant sources is the closest to accuracy.
- 4) The term 'A'lam in most narrations appears alongside words relating to the leadership of the community and guidance of the nation, such as judgment; meaning that 'A'lamīyyah in these narrations is considered one of the conditions for an Islamic ruler. Since leading the community is not solely dependent on the ability to deduce jurisprudential rulings, 'A'lam in these narrations cannot mean the same as the conventional definition. Careful examination of the narrations where the word 'A'lam is used reveals that it refers to a jurist who is more knowledgeable than other jurists in managing society, leading the community, and securing the various interests of people in political, economic, military, and other matters, whether or not 'A'lam is understood in its conventional sense. For leading an Islamic society, being most knowledgeable in jurisprudence in the conventional sense is insufficient.
- 5) On this basis, it is suggested that the term afqah be used for a religious authority (marja'), and the term 'A'lam for the Islamic ruler.

Keywords

'A'lamīyyah', Islamic ruler, Wilayat al-Faqih, Marja' Taqlid.

۱۶۴
مجله مطالعات
فقهی و حقوقی
سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

تحليل شرط "الأعلمية" في ولاية الفقيه: من منظور قرآني وروائي

محمد علي محمدي^١ سيد علي رضا شفيعي^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠١/٢٤ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٣/١٠ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٢٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٣/٣٠



المُلخَص

تُعد "الأعلمية" من الشروط المهمة التي يُنظر إليها في الفقه الشيعي ضمن مسألة التقليد للمرجع الديني. هذا المصطلح في الثقافة الفقهية يشير إلى التفوق في العلم الفقهي والوعي العميق بالأحكام الشرعية، والقدرة على استنباط الأحكام من المصادر الفقهية. استناداً إلى شرط "الأعلمية" الوارد في المادة ١٠٧ من الدستور الإيراني لجمهورية إيران الإسلامية بشأن القيادة، يسعى هذا البحث إلى توضيح وتحليل الأسس القرآنية والروائية التي تبرز ضرورة مراعاة هذا الشرط في الحاكم الإسلامي، فضلاً عن تحديد المفهوم الدقيق لـ "الأعلمية". من خلال التأمل في آيات القرآن الكريم والأحاديث المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، حيث وردت كلمة «أعلم» أو ما يشابهها، يتضح أن هذا المصطلح غالباً ما يُستخدم في سياق القضايا الاجتماعية والسياسية والحكومية. الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو شرح مفهوم "الأعلمية" في الحاكم الإسلامي

١. أستاذ مساعد، معهد الثقافة والمعارف القرآنية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران (المؤلف المسؤول).
m.mohammadi@isca.ac.ir

٢. حوزة علمية آل طيب في الأهواز، الأهواز، إيران.
ali.sh.1375@gmail.com

* علي محمدي، محمد شفيعي، السيد علي رضا. (٢٠٢٥م). تحليل شرط "الأعلمية" في ولاية الفقيه: من منظور قرآني وروائي. دراسات العلوم القرآنية، ٧(٢)، صص ١٦٢-١٩٣.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2025.66539.1259>

© ٢٠٢٥ حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل



مستنداً إلى مضامين ومحتوى روايات أهل البيت عليهم السلام. هذا البحث الذي أُنجز باستخدام الأسلوب الوصفي-التحليلي، وبعد تحليل مفهوم "الأعلمية"، تناول دراسة الآيات والأحاديث ذات الصلة، وتوصل إلى أن المقصود بـ"الأعلمية" في الحاكم الإسلامي ليس مجرد التمكن من الاجتهاد في المسائل الفقهية فحسب؛ بل يجب على الحاكم الإسلامي، إلى جانب علم الفقه، أن يمتلك القدرة على الاجتهاد في المجالات السياسية والاجتماعية والثقافية وغيرها من المجالات المتعلقة بإدارة المجتمع. وعليه، فإن التفوق الفقهي وحده لا يكفي لتحمل مسؤولية الحكم الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

الأعلمية، الحاكم الإسلامي، ولاية الفقيه، المرجعية الدينية.

واکاوی شرط علمیت در ولی فقیه؛ رویکردی قرآنی و روایی

محمدعلی محمدی^۱ سیدعلیرضا شفیعی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰



چکیده

اعلمیت از جمله شرایطی است که در فقه شیعه، در بحث تقلید از مرجع تقلید مورد توجه قرار می‌گیرد. این اصطلاح در فرهنگ فقهی به معنای برتری در دانش فقهی و آگاهی عمیق‌تر نسبت به احکام شرعی و توانایی استنباط احکام از منابع فقهی است. با عنایت به شرط علمیت در اصل ۱۰۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای رهبری، پژوهش حاضر به تبیین و تحلیل مبانی قرآنی و روایی ضرورت رعایت این شرط برای حاکم اسلامی و نیز تبیین دقیق مفهوم علمیت می‌پردازد. با تأمل در آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام) که واژه «اعلم» یا عبارات هم‌معنا در آنها به کار رفته است، روشن می‌شود که این واژه غالباً در حوزه مسائل اجتماعی و حکومتی مورد استفاده قرار گرفته است. هدف اصلی این پژوهش، تبیین مفهوم علمیت در حاکم اسلامی با استناد به مضامین و محتوای روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است. این تحقیق که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، پس از مفهوم‌شناسی واژه

۱. استادیار، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
m.mohammadi@isca.ac.ir
۲. حوزه علمیه آل طیب اهواز، اهواز، ایران.
ali.sh.1375@gmail.com

* محمدی، محمدعلی؛ شفیعی سیدعلیرضا. (۱۴۰۴). واکاوی شرط علمیت در ولی فقیه؛ رویکردی قرآنی و روایی. مطالعات علوم قرآن، ۷(۲)، صص ۱۶۲-۱۹۳

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2025.66539.1259>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



اعلمیت، به بررسی آیات و روایات مرتبط پرداخته و به این نتیجه دست یافته که منظور از «اعلمیت» در حاکم اسلامی، فقط برخورداری از قدرت اجتهاد در مسائل فقهی نیست؛ بلکه حاکم اسلامی باید افزون بر دانش فقهی، از توانایی اجتهاد در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و سایر حوزه‌های مرتبط با اداره جامعه نیز برخوردار باشد؛ بنابراین، اعلمیت فقهی به تنهایی برای تصدی مسئولیت حاکم اسلامی کافی نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

اعلمیت، حاکم اسلامی، ولایت فقیه، مرجعیت تقلید.

مقدمه و بیان مسئله

بی تردید دین اسلام دربردارنده برنامه سعادت انسان در عرصه زندگی فردی و اجتماعی در همه زمان‌هاست. با مراجعه به قرآن کریم و روایات معصومان درمی‌یابیم، یکی از شرایط حاکم اسلامی «اعلمیت» و داناتربودن وی است. اما پیرامون اینکه مراد از اعلمیت، داناتربودن در علم فقه است یا آگاه‌تربودن در اداره جامعه، اختلاف نظر وجود دارد؛ ازاین‌رو مقاله حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که: معنای اعلمیت در حاکم اسلامی چیست و آیا حاکم اسلامی باید در همه رشته‌های مربوط به حکومت، داناترین فرد جامعه باشد؟

با توجه به اینکه شناخت و معرفی حاکم اسلامی در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام از اهمیت بالایی در زندگی امت اسلامی برخوردار است، تبیین ملاک‌های شناخت حاکم ضروری به نظر می‌رسد. یکی از این ملاک‌ها اعلمیت حاکم است. فرضیه‌ای که مقاله بر پایه آن به رشته تحریر در آمده، و مدعای مقاله محسوب می‌شود دو نکته است:

۱. با استفاده از آیات و روایات روشن می‌شود که منظور از اعلمیت، داناتربودن حاکم در همه مسائل مربوط به حکومت است.
۲. در این گونه مسائل نیز اعلمیت مطلق نیاز نبوده و امکان ندارد یک فرد در همه آنها داناترین باشد؛ ازاین‌رو اعلمیت نسبی در حدی که بتواند از مجموع دانش‌های یادشده، مصالح اسلام و مسلمانان را اجتهاداً استخراج کند، کافی است. و مجتهدی که در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست بگیرد.

۱. پیشینه‌شناسی

معناشناسی اعلمیت در حاکم اسلامی در برخی آثار بررسی شده است؛ برای نمونه در کتاب «الاعلمیة فی الحاکم الاسلامی» اثر استاد سیدعلی شفیعی به تفاوت اعلمیت در

حاکم اسلامی و مرجعیت تقلید پرداخته شده است (شفیعی ۱۳۷۹، ص ۷ به بعد). این اثر به زبان عربی و شامل حدود ۲۰۰ صفحه و از حوصله یک مقاله بیرون است. جناب آقای مهدی مهریزی در مقاله «صفات رهبری در بازنگری قانون اساسی» (حکومت اسلامی، ۱۳۷۶) به بحث اعلیت حاکم اشاره کرده، ولی به آیات و نیز بسیاری از روایات نپرداخته است. در مقاله «ولی فقیه و شرط اعلیت» نوشته آقای ولی الله ملکوتی فر (پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۳۹۰)، و مقاله «ولایت فقیه و اعلیت» نوشته آقای علی اکبر ذاکری (حوزه، ۱۳۷۷) شرط اعلیت در ولی فقیه بررسی شده است، ولی این دو مقاله نیز به دلایل قرآنی نپرداخته و بسیاری از روایات نیز تحلیل نشده‌اند؛ آقای سید محمد موسوی نظر در مقاله «ارزیابی شواهد روایی عدم اعتبار اعلیت در تقلید از مجتهد» (مجله فقیهانه، ۱۳۹۹) با دسته‌بندی و تحلیل روایاتی که توسط طرفداران نظریه عدم لزوم اعلیت در مرجع تقلید ارائه شده‌اند، نتیجه می‌گیرد که این شواهد روایی، دلالت کافی بر بی‌اهمیت بودن وصف اعلیت نزد اهل بیت (علیهم‌السلام) ندارند. این مقاله نیز ارتباط مستقیمی با اعلیت حاکم اسلامی ندارد.

آقای هادی حاج‌زاده در مقاله «فتوای معیار در قانونگذاری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران (نگاهی دوباره به مفهوم اعلیت در منظومه فقه حکومتی شیعه)» (مجله فقه و اصول، ۱۳۹۴) با بررسی مبانی فقهی و فلسفی قانونگذاری در نظام اسلامی، نتیجه می‌گیرد که فتوای فقیه اعلم به واقعیت و حجیت نزدیک‌تر است. وی تأکید می‌کند که در نظام جمهوری اسلامی، فقیه اعلم همان فقیه حاکم است که خبرگان جامعه اسلامی بر اعلیت او گواهی داده‌اند و مشروعیت قوانین به حکم او بازمی‌گردد. آقای حیدر حب‌الله (مترجم: عبدالله امینی‌پور) در مقاله «اجتهاد و اعلیت» (مجله فقه، ۱۳۸۷) اعلیت را توانمندی بیشتر در استنباط احکام شرعی و دقت در فهم منابع می‌داند. او تأکید می‌کند که فقیه باید علاوه بر دانش فقهی، از خرد اجتماعی و سیاسی نیز برخوردار باشد تا بتواند احکام متناسب با نیازهای روز را صادر کند و درک صحیحی از موضوعات جدید داشته باشد. سیدرضا شیرازی در مقاله «تفسیر اعلیت در اجتهاد و تعیین مصداق آن و تبیین جایگاه آن در اجتهاد حقوقی» (مجله پژوهش‌های فقهی، ۱۴۰۱) سه ویژگی اصلی

برای اعلـم بودن (فهم، حافظه، مهارت) و چهار شاخص (سابقه آموزش، تدریس، پژوهش و اجرایی) را معرفی می‌کند. او همچنین تفاوت اعلـمیت در مجتهد حقیقی و حقوقی (شورایی، گروهی و سازمانی) را بررسی کرده و به چالش‌های تشخیص مصداق اعلـمیت می‌پردازد. مصطفی جباری در مقاله «بررسی بن‌بست‌های موجود در ساختار اجرایی نظریه اعلـمیت» (مجله مطالعات اسلامی، ۱۳۸۵) با رویکردی انتقادی، به مشکلات عملی در تعیین و اجرای شرط اعلـمیت می‌پردازد و معتقد است که حتی اگر نظریه اعلـمیت از نظر تئوریک پذیرفته شود، در عمل تعیین مصداق آن دشوار و گاه غیرممکن است. او بر لزوم بازنگری در ساختار اجرایی این نظریه تأکید می‌کند. محمد میرزایی در مقاله «بررسی شرط اعلـمیت در مرجعیت» (مجله مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه، ۱۳۹۵) اعلـمیت را به معنای توانایی بیشتر در تطبیق قواعد اصولی و فقهی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که وجوب تقلید از اعلـم، فقط در مواردی که موجب عسر و حرج نباشد، الزامی است. فریدون اکبرزاده، محسن حسین دوست، شیوا جلال‌پور و روح‌الله شهابی در مقاله «نقد و بررسی مسئله‌ی شرط اعلـمیت در تعیین رهبر انقلاب اسلامی با تأکید بر نقد دیدگاه آیت‌الله منتظری» (مجله پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۱۴۰۲) با نقد دیدگاه آیت‌الله منتظری، نشان می‌دهند که شرط اعلـمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی بازنگری شده و امام خمینی علیه السلام نیز اعلـمیت را برای رهبری کافی نمی‌دانست. سید کاظم حائری و سید مفیدالدین حسینی در مقاله «شرط اعلـمیت در رهبری» (مجله حکومت اسلامی، ۱۳۷۷) با استناد به روایات و سیره اهل بیت علیهم السلام، اهمیت علم و آگاهی رهبر را تأکید می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که اگر فرد اعلـم فاقد قدرت مدیریت باشد، صلاحیت رهبری ندارد. آنان بر لزوم جمع میان اعلـمیت علمی و توان اجرایی تأکید دارند. بررسی مقالات فوق نشان می‌دهد که شرط اعلـمیت در مرجعیت و رهبری اسلامی، موضوعی چندبعدی و محل اختلاف نظر و لازم است مبانی قرآنی و روایی آن به خوبی تبیین شود و این مهم در مقالات یاد شده به خوبی تبیین نشده است؛ از این رو تحلیل دقیق شرایط حاکم اسلامی از جمله اعلـمیت از منظر قرآن و روایات بسیار مهم و راهگشا و از وظایف محققان است.

۲. مفهوم‌شناسی

کلمه «فقه» در لغت به معنای فهم، آگاهی و دانایی است خواه مربوط به دین باشد و یا چیز دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۲). در کتاب لسان العرب معنای «فقه» فراتر از مطلق دانستن است و منظور از آن علم و دانستنی است که همراه با دقت نظر و استنباط باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲).

«فقه» در اصطلاح فقهی امروزی آن، به معنای علم و آگاهی دقیق نسبت به علوم دین و احکام الهی و توان استنباط آنها از طریق ادله تفصیلی و به تعبیر دیگر به معنای به دست آوردن احکام الهی از طریق کتاب و سنت است (ممدوحی، ۱۳۷۸، ص ۴۶). این در حالی است که «فقه» و هم خانواده‌های آن در آیات و روایات معنایی بسیار گسترده‌تر از کاربرد امروزی آنها دارند. در متون دینی، تفقه به معنای بصیرت در امر دین و شناخت عمیق و همه‌جانبه دین است، نه فقط توانایی اجتهاد و استنباط احکام عملی. چنان‌که، در آیه ۱۲۲ سوره توبه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» چنین است. همچنین براساس حکمت ۹۰ نهج البلاغه، فقیه حقیقی کسی است که مردم را به رحمت الهی امیدوار می‌سازد.

و به فرموده امام رضا (ع)، فقیه کسی است که خیر خود را بر مردم فرو ریزد و آنان را از دشمنانشان نجات دهد و نعمت‌های بهشتی را بر آنها افزونی بخشد و خشنودی خدا را برایشان تحصیل نماید (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷).

به نظر می‌رسد کلمه فقه از اواخر قرن اول هجری از معنای عمومی خود فاصله گرفته و به مرور زمان مفهوم امروزی آن یعنی «فقه الاحکام» رواج یافته است. دلیل امر یادشده این بود که دانشمندان مسلمان از دیرباز مباحث اسلامی را به سه بخش عقلیات، نفسیات و بدنیات تقسیم کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۲، ص ۶۰۶). عقلیات، همان عقاید هستند که به عقل و فکر مربوطند؛ نفسانیات، بخش اخلاق و به نفس و ملکات و عادات نفسانی ارتباط دارد؛ بدنیات، احکام مربوط به اعضا و جوارح هستند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۳۴) که فقه متکفل آن است.

اعلمیت نیز در آیات و روایات معنایی گسترده تر از مفهوم امروزی آن دارد. روایاتی که اعلامیت را به عنوان ویژگی زعیم جامعه و حاکم اسلامی مطرح می کنند، اعلام بودن را تنها در فقه نمی دانند. به عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در توصیف امام می فرماید: «امام کسی است که دانایتر از همه به حلال و حرام الهی، انواع احکام، اوامر و نواهی خداوند و همه آنچه مورد نیاز مردم است باشد» (سیدمرتضی علم الهدی، ۱۳۹۰، ص ۵۵). بر این اساس، اعلام کسی است که نسبت به همه ابعاد احکام، اعم از فردی و اجتماعی و مسائل روز، آگاهی کامل داشته باشد چنان که مقصود از «مردم» در این روایت، تنها احکام فردی نیست، بلکه احکام اجتماعی و نیازهای روز جامعه را نیز شامل می شود (شفیعی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱).

در نتیجه، اعلام کسی است که افزون بر داشتن قدرت اجتهاد و استنباط احکام، در شناخت مصالح عمومی و نیازهای جامعه اسلامی و وظایف امامت نیز بر دیگران برتری داشته باشد. این برداشت، همسو با دیدگاه بسیاری از فقهاست. برای نمونه، آیت الله سیدمحسن حکیم می گوید: «مراد از اعلام کسی است که در شناخت وظیفه فعلی - چه عقلی باشد و چه شرعی - دانایتر باشد و بتواند هر فرعی را از اصول مربوطه استخراج کند» (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۵).

در نتیجه، معیار اعلامیت در فقه، برتری در قدرت استنباط، فهم عمیق تر متون دینی و توانایی تطبیق قواعد اصولی و فقهی بر مصادیق است، نه فقط داشتن اطلاعات بیشتر درباره احکام و مسائل فقهی.

۳. تفاوت های ولی فقیه و مرجعیت فقهی

موضوع بحث در این نوشتار، اعلامیت فقیه و مرجعیت فتوی نیست، بلکه اعلامیت «ولی فقیه» است. بیان تفاوت های میان ولی فقیه و مرجعیت فتوی در تبیین و تحریر محل گفتگو به ما کمک خواهد کرد. بین اعلامیت «ولی فقیه» و مرجع تقلید چند فرق می توان ذکر کرد:

۱. ولی فقیه گذشته از علم به قوانین الهی و عدالت و اجتهاد، باید دارای احاطه به

سیاست‌های دینی و شجاعت و مدیریت کافی برای رهبری بوده و از مسائل اجتماعی و سیاسی روز آگاه باشد.

۲. آنگاه که ولی فقیه بنا به مصالح مردم حکمی صادر می‌کند، بر همه، حتی بر مراجع تقلید و کسانی که از آنان تقلید می‌کنند، آن حکم واجب می‌شود (ممدوحی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷). چنان‌که وقتی مرحوم میرزای شیرازی رضوان‌الله علیه زعیم دینی و سیاسی، حکم تحریم تنباکو را صادر کرد و یا مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی حکم جهاد داد، چون حکم حکومتی بود، همه حتی علما تبعیت کردند. اگر فرد لایقی که دارای این خصال باشد، بپاخاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول ﷺ در امر اداره جامعه داشت، دارا است و بر همه مردم لازمست که از او اطاعت کنند.

۳. مقام مرجعیت فتوی می‌تواند در یک زمان متعدد باشد و هر کس هر مجتهدی را پارسا و داناتر تشخیص دهد از وی پیروی نماید، ولی مقام زعامت و ولایت فقیه نمی‌تواند متعدد باشد (ممدوحی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷) چه این مقام با ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دفاعی باید دارای یک قدرت مرکزی باشد و گرنه موجب تشتت و چند دستگی امت خواهد گشت و وحدت کلمه از بین خواهد رفت.

۴. کار مرجعیت فتوی را می‌توان تداوم کار نبوت، یعنی ابلاغ قوانین الهی به مردم، و کار ولایت فقیه را تداوم کار امامت، یعنی مسؤولیت اجرا و پیاده کردن قوانین دانست. ۵. از شرایط مرجعیت فتوی اعلیّت است؛ ولی برای ریاست دینی، زعامت و ولی و فقیه آگاهان دینی اعلیّت و یا اولویّت را شرط می‌دانند.

۶. در تعیین رهبری رأی اکثریت قاطع مردم شرط است؛ ولی در تحقق مرجعیت چنین شرطی لازم نیست، بلکه حتی با تقلید یک نفر شخص مفتی مرجع می‌شود.

۷. رهبری نیابت‌بردار است؛ از این رو می‌تواند در تمام امور مختلف قائم مقام داشته باشد، ولی مرجعیت از امور شخصی است و نیابت‌بردار نیست.

۸. توقف و تردد در فتوی که وظیفه مرجع است معنی دارد، ولی توقف و تردد در حکم رهبری معنی ندارد.

www.jqss.isca.ac.ir

گفت: خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می‌بخشد؛ و احسان خداوند، وسیع است؛ و (از لیاقت افراد برای منصب‌ها) آگاه است» (بقره، ۲۴۷).

گروهی از اشراف بنی اسرائیل بعد از موسی علیه السلام به پیامبر خود گفتند: زمامداری برای ما انتخاب کن تا به فرماندهی او در راه خدا پیکار کنیم. خداوند برای آنان طالوت را برگزید؛ ولی آنان به بهانه‌هایی که در آیه آمده است، از قبول حکومت او سر باز زدند. پیامبرشان در برابر بهانه‌های یاد شده فرمود: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ». به فرموده علامه طباطبایی، خلاصه پاسخ پیامبرشان چنین بود: غرض از تشکیل ملک و حکومت این است که صاحب حکومت امور جامعه را طوری تدبیر کند که هر فردی از افراد جامعه به کمال لایق خود برسد، و کسی و چیزی مانع پیشرفتش نگردد، و برای چنین حکومت چیزی که لازم است داشتن دو سرمایه است، یکی علم به تمامی مصالح حیات جامعه و مفاصد آن، و دوم داشتن قدرت جسمی بر اجرای آنچه که صلاح جامعه می‌داند، و این دو در طالوت هست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۷).

وجه استدلال به آیه برای لزوم دانایی و توانایی حاکم روشن است؛ زیرا مراد از بسطه در علم و جلم، داناتر و قدرتمندتر بودن از همه افراد قوم و ملت همان پیامبر است نه صرف علم و قدرت داشتن؛ زیرا جایی برای این باقی نمی‌ماند که در مقام رد و نفی کردن سخنان قومش که خودشان را برتر می‌دانستند به علم و قدرت استدلال شود. در روایت منقول از امام باقر علیه السلام ذیل آیه در وصف طالوت می‌خوانیم: «و کان اعظمهم جسما و کان قویا و کان اعلمهم الا انه کان فقیرا فعابوه بالفقر» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۱).

سوم: «أَفَمَنْ يُهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟ آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند؟ شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟!» (یونس، ۳۵).

تقریب استدلال: اعلم به اعتبار داناتر بودنش بیش از کسی که داناتر نیست، به‌سوی حق هدایت می‌کند؛ ولی غیراعلم به‌خاطر مقداری که از اعلم کمتر می‌داند و به همین

نسبت، هدایتگری او به حق کمتر است. پس رجوع به اعلم، اولی و بهتر است؛ زیرا آدمی را بهتر به هدفش رهنمون می‌شود.

۵. اعلیت حاکم اسلامی از نگاه روایات

برای لزوم اعلیت حاکم اسلامی به سه دسته از روایات می‌توان استدلال کرد: الف) روایات لزوم اعلیت در قضا؛ ب) روایات لزوم اعلیت در افتاء؛ ج) روایات لزوم اعلیت در رهبری سیاسی و ولایت.

از آنجا که دلالت روایات دو دسته اول به دلالت تضمینی یا التزامی است و برای رعایت اختصار به بیان برخی روایات دسته سوم اکتفا می‌کنیم.

۱. «عن رسول الله ﷺ قال: من ام قوما وفيهم اعلم منه او افقه منه لم يزل امرهم في سفال الى يوم القيامة» (برقی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۳)؛ کسی که امامت، امتی را بپذیرد و حال آنکه از او آگاه‌تر یا فقیه‌تر در میان آنان وجود دارد، کار آن جامعه تا روز واپسین در تباهی خواهد بود.

برابر این روایت در صورتی که در میان مردم شخصی اعلم وجود داشته باشد، دیگران حق ندارند قدم پیش نهاده و پیشنهاد حکومت را بپذیرند. البته از آنجا که در روایت، به نتیجه اقدام یادشده، یعنی تباهی جامعه اشاره شده از آن می‌توان لزوم انتخاب اعلم را استفاده نمود و نمی‌توان گفت به‌خاطر بیان نتیجه، این روایت بر ارشادی بودن حمل می‌شود.

۲. «عن رسول الله ﷺ: ان الرياسة لاتصلح الا لاهلها فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۱)؛ رسول خدا ﷺ فرمود: ریاست شایسته اهل آن است، هر آن کس که مردم را به‌سوی خود فراخواند و در میان آنان داناتر از او وجود دارد، خداوند تا روز واپسین به آنان نظر نکند.

۳. «عن رسول الله ﷺ: من استعمل عاملا من المسلمين و هو يعلم ان فيهم اولى بذلك منه واعلم بكتاب الله و سنة نبيه فقد خان الله ورسوله و جميع المسلمين» (بیهقی، ۲۰۰۳، ج ۱۰، ص ۱۱۸)؛ رسول خدا ﷺ فرمود: هر آن کس کارگزاری را از میان مسلمانان برگزیند

و می‌داند از او بهتر و داناتر به کتاب خدا و سنت پیامبر وجود دارد، به خدا و پیامبر و تمامی مسلمین خیانت ورزیده است.

تقریب استدلال این دو روایت همانند نخستین روایت است.

۴. در روایتی مرسل از پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْماً لِيَتِمَّارِي بِهِ السُّفَهَاءُ أَوْ لِيَبَاهِيَ بِهِ الْعُلَمَاءُ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ يَقُولُ: أَنَا رَأَيْتُكُمْ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرِّئَاسَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا فَمَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۱)؛ کسی که دانشی بیاموزد تا فریب دهد سفیهان را یا فخر بفروشد بر عالمان یا مردم را به سوی خویش بکشاند و بگوید: من رئیس شما هستم جایگاه او در آتش است؛ زیرا جز فرد شایسته برای ریاست شایستگی ندارد. پس کسی که مردم را به خود بخواند و در میان آنان داناتر از او باشد روز قیامت خدا به او توجهی نخواهد داشت.

استدلال به این روایت نیز روشن است و اختصاص آن به امام معصوم نیاز به دلیل دارد.
۵. مرسله نبوی ﷺ: «مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ يَرِي أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ» (امینی، بی تا، ج ۸، ص ۲۹۱)؛ کسی که بر گروهی از مسلمانان پیشی بگیرد و در بین آنان برتر از خود می‌باید، به خدا و رسول و مسلمانان خیانت کرده است.

این روایت عامی است و سند سستی دارد، ولی دلالت واضحی دارد؛ زیرا بدون شک، منظور از افضل در روایت اعلم فقهی نیست، بلکه منظور توانایی بر انجام مسئولیت و آشناتر و داناتر به زوایای کار است. کسی که می‌داند دیگران بهتر کارها را انجام می‌دهند و خود به انجام نارسای امور می‌پردازد به خدا و پیامبر و مسلمانان خیانت کرده است. در همین جا اگر عالم‌ترین و صاحب‌نظرترین و فقیه‌ترین شخص را در نظر بگیریم که توان اداره جامعه را ندارد، ولی اداره امور جامعه را به دست بگیرد، بی‌گمان به خدا و پیامبر و مسلمانان خیانت کرده است (ذاکری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹).

۶. «عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّهَا النَّاسُ إِنْ أَحَقَّ النَّاسُ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ

فان شغب شاغب استعتب فإن أبي قُوتِل» (نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبه ۱۷۳، ص ۵۵۸)؛ ای مردم سزاوارترین مردم نسبت به حکومت، تواناترین و داناترین آنان به فرمان خداوند است. اگر فتنه‌جویی فتنه آغازد، از او درخواست می‌شود تا با جمع مسلمانان بسازد و اگر سرباز زند با او مبارزه می‌شود.

در این سخن دو ویژگی برای امام و رهبر اسلامی آمده است: توانایی و دانایی. بنابراین آگاه‌تر به احکام الهی بر دیگران مقدم است. در این روایت اعلم به احکام به تنهایی معیار قرار نگرفته، بلکه توانایی انجام کار و مدیریت نیز معیار قرار گرفته است. چنان‌که ابن میثم در شرح روایت فوق می‌نویسد: تواناترین مردم در حکومت کسی است که بر سیاست توانایی کامل‌تر داشته باشد و بر دقایق و زوایا و زیر و بم جایگاه و چگونگی آن از کامل‌ترین و رساترین آگاهی‌ها برخوردار باشد، مانند اداره شهرها و جنگل‌ها و انجام این امور مهم بستگی به این دارد که شجاع‌ترین مردم بر سر کار باشد (نهج البلاغه ابن میثم، ج ۳، ص ۳۴۰).

۷. «عن امیرالمومنین (علیه السلام): افینبغی ان یکون الخلیفه علی الامه الا اعلمهم بکتاب الله وسنة نبیه وقد قال رسول الله (صلی الله علیه و آله): ما ولت امة قط امرها رجلا وفیهم اعلم منه الا لم یزل امرهم یدهب سفلا حتی یرجعوا الی ما ترکوا» (سلیم بن قیس، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۸)؛ آیا سزاوار است که خلیفه بر مردم جز داناترین آنها به کتاب خدا و سنت پیامبر باشد با آنکه رسول خدا فرمود: هیچ امتی فردی را به حکومت نگماردند با آنکه از او داناتر بود جز آنکه کارشان به تباهی رود، مگر آنکه برگردند.

وجه استدلال به این روایت نیز روشن است؛ زیرا منظور از اعلم، اعلم در فقه نیست، بلکه اعلم به کتاب خدا و سنت و به معنای دین‌شناس کامل است.

۸. «عن امیرالمومنین فی بیان صفات الامام (علیه السلام): واما اللواتی فی صفات ذاته فانه یجب ان یکون ازهد الناس واعلم الناس واشجع الناس واکرم الناس وما یتبع ذلک لعلک تقتضیه والثانی ان یکون اعلم الناس بحلال الله وحرامه وضروب احکامه وامره ونهیہ وجمع ما یحتاج الیه الناس فیحتاج الناس الیه و یستغنی عنهم» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۹۰، ص ۴۴)؛ امیرمومنان (علیه السلام) درباره ویژگی‌های امام و پیشوا فرمود: ویژگی‌های شخصی

امام آن است که زاهدترین، داناترین، شجاع‌ترین و کریم‌ترین مردمان باشد و نیز باید داناتر به حلال و حرام و دستورهای خداوند و اوامر و نواهی او و آنچه مردم بدان نیازمندند باشد تا مردم به او نیازمند باشند و او از مردم بی‌نیاز.

۹. «عن امیرالمومنین علیه السلام فی بیان احقیته بالخلافة: انهم قد سمعوا رسول الله صلی الله علیه و آله يقول عودا و بدء ما ولت امة رجلا قط امرها وفيهم من هو اعلم منه الا لم يزل امرهم يذهب سفلا حتى يرجعوا الى ماتركوا» (سلیم بن قیس، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۸)؛ امیرمومنان علیه السلام در بیان سزاواری خود در امر خلافت فرمود: آنان از پیامبر شنیدند که بارها می‌فرمود: هیچ گروهی فردی را به امامت برنگزیدند با آنکه داناتر در میان آنها وجود دارد، جز آنکه کارشان به تباهی رود، مگر اینکه باز گردند.

۱۰. «عن امیرالمومنین علیه السلام بعد ما طلبوا منه البيعة لابی بكر: انا اولی برسول الله صلی الله علیه و آله حیا ومیتا و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و انا الصديق الاكبر و الفاروق الاعظم، اول من آمن به و صدقه و احسنكم بلاء فی جهاد المشركين و اعرفكم بالكتاب والسنة و افقهم فی الدين و اعلمكم بعواقب الامور و اذر بكم لسانا و اثبتكم جنانا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۶)؛ امیرمومنان علیه السلام هنگامی که از او بیعت با ابی بکر را خواستند فرمود: من به رسول خدا نزدیک‌ترم در زمان حیات پیامبر و پس از مرگ‌شان، من وصی، وزیر، و دیعه‌دار اسرار اویم، من راستگوی بزرگتر، جداکننده برتر، اول مومن به رسول خدا، زیباترین شما در مبارزه با مشرکان، آشناترین به کتاب و سنت، فقیه‌ترین در دین، آشناترین به پیامد امور، و تندترین در زبان و گفتار و استوارترین شما از نظر قلب.

۱۱. «عن امیرالمومنین علیه السلام فی کتابه الى معاوية و اصحابه قال: فان اولی الناس بامر هذه الامة قديما و حديثا اقربها من الرسول و اعلمها بالكتاب و افقها فی الدين اولها اسلاما و افضلها جهادا و اشدها بما تحمله الائمة من امر الامة اضطلاعا» (ابن ابی الحديد، ج ۳، ص ۲۱۰)؛ امیرمومنان علیه السلام در نامه‌ای به معاویه و یارانش نوشت: سزاوار حکومت بر امت نزدیک‌ترین فرد به رسول خدا، داناترین انسان به کتاب، فقیه‌ترین در دین، نخستین فرد در گرایش به اسلام، برترین امت در جهاد و مبارزه، و صبورترین فرد در تحمل سختی‌ها است.

۱۲. امام حسن علیه السلام در سخنرانی پس از صلح با معاویه می‌فرماید: «واقسم بالله لو أن الناس بايعوا أبي حين فارقهم رسول الله صلی الله علیه و آله لا أعطتهم السماء قطرها... وقد قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ما ولت أمة أمرهم رجلاً قط وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلي ما تركوا وقد تركت بنو إسرائيل وكانوا أصحاب موسى عليه السلام هارون أخاه و خليفته و وزيره وعكفوا علي العجل وأطاعوا فيه سامريهم و هم يعلمون أنه خليفة موسى و قد تركت هذه الامة أبي وباعوا غيره» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۳)؛ سوگند به خدا اگر مردم پس از مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله با پدرم بیعت می‌کردند آسمان قطره‌های باران خود را به آنان می‌داد... و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: مردمی که زمام امور خود را به کسی بسپرنند که داناتر از وی در بین آنان باشد همواره رو به پستی خواهند داشت تا به گذشته‌ای که ترک کرده‌اند بازگردند. بنی اسرائیل هارون را ترک گفتند با وجود این که می‌دانستند او جانشین موسی است. این امت نیز پدرم را ترک گفتند و با دیگران بیعت کردند.

در این سخن و آنچه گذشت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: با وجود اعلم، غیراعلم نباید در امور دخالت کند؛ زیرا نتیجه آن تباهی امور اجتماعی است آن‌گونه که بنی اسرائیل گرفتار شدند و با بیعت با سامری به پرتگاه گوساله‌پرستی فروافتادند.

در این روایت دو نکته درخور یادآوری است: مثالی که زده شده نشان می‌دهد که مراد اعلم مطلق مصطلح نیست، بلکه اعلم در میان جمع است. کسی که شایستگی کامل برای امامت و خلافت داشته باشد و برخوردار از شرایط رهبری می‌تواند رهبری جامعه را به عهده گیرد؛ زیرا هارون در رده موسی نبود و موسی نیز توان علمی خضر را نداشت. در روایات به این نکته اشاره شده که دستور خداوند به موسی برای دریافت علم از خضر بدین جهت بوده که موسی بر این پندار بوده که اعلم مردم زمان خویش است (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۳۰۶)، البته مجموع روایات این موضوع را تقویت می‌کند که شاید پیامبر صلی الله علیه و آله چنین سخنی فرموده باشد؛ اما اعلم در این حدیث‌ها را نمی‌توان اعلم مصطلح فقهی دانست، بلکه مراد حکومت کسانی است که در مسائل فقهی و عقیدتی و گشودن گره‌های اجتماعی ناتوان بودند و در برابر امام معصوم خود را سزاوار

خلافت می‌دانستند که منظور امامت کبری است (ذاکری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹).

۱۳. روایت فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام: «من خرج يدعوا الناس و فيهم من هو افضل منه فهو ضالّ مبتدع ومن ادعى الامامة من الله وليس بامام فهو كافر» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵)؛ کسی که قیام کند و مردم را به خود بخواند و در بین آنان کسی برتر از او باشد، گمراه بدعتگذار است. و کسی که ادعای امامت از جانب خدا کند و امام نباشد کافر است. استدلال به بخش اول این روایت روشن است. هرچند به قرینه سیاق و با توجه به بخش دوم روایت، اختصاص آن به ادعای امامت مدعیان دورغین بعید نیست.

۱۴. روایت منقول از امام صادق علیه السلام: «من دعا الناس الي نفسه و فيهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضالّ» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۸)؛ کسی که مردم را به خود بخواند و در میان آنان داناتر از او باشد، پس او بدعتگذار گمراه است.

این روایت سند ندارد و مرسل است، ولی دلالت آن روشن است؛ زیرا منظور از دعوت به سوی خود، تقاضای بیعت و قبول حکومت فرد است.

۱۵. گفتگوی امام صادق علیه السلام با عمرو بن عبید: عبدالکریم بن عتبّه هاشمی نقل می‌کند: در مکه خدمت امام صادق علیه السلام بودم که گروهی از معتزله نزد آن حضرت آمدند. عمرو بن عبید به نمایندگی از آنان با حضرت به گفت‌وگو پرداخت. آنان بر آن بودند محمد بن عبدالله بن حسن را که از نظر عقل و دین و جوانمردی شایسته می‌دانستند به خلافت برگزینند و از امام صادق علیه السلام خواستند: او نیز با محمد بن عبدالله بیعت کند. امام پس از سفارش آنان به تقوا هشدار داد: «یا عمرو اتق الله وانتم ايها الرهط فاتقوا الله فانّ ابي حدّثني و كان خير اهل الأرض و أعلمهم بكتاب الله وسنة نبيه صلی الله علیه و آله انّ رسول الله صلی الله علیه و آله قال: من ضرب الناس بسيفه و دعاهم الي نفسه و في المسلمين من هو اعلم منه فهو ضالّ متكلف» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۴۲)؛ ای عمرو [بن عبید]! از خدا بترس و شما ای گروه! از خدا بترسید؛ زیرا پدرم که بهترین مردمان زمین و داناترین آنان به کتاب خدا و سنت پیامبر بود برای من حدیث کرد: رسول خدا فرمود: کسی که با مردم با شمشیر بستیزد و آنان را به خود فرا بخواند و در میان مسلمانان داناتر از او باشد گمراه و زورگوست.

گفته شده این سخنان ناظر به زمانی است که امام معصوم وجود داشته است و این گروه مورد خطاب امام، بر آن بوده‌اند که دیگری را حاکم کنند که نه شایستگی داشت و نه از زاویه علمی به پایه امام صادق (ع) می‌رسید، بلکه در برابر آن حضرت نادان به شمار می‌آمد (ذاکری، ۱۳۷۷، ص ۱۸۹)؛ ولی چنان که روشن است روایت عام است و از جمله «من ضرب الناس...» به خوبی می‌توان عمومیت را فهمید. همچنین گفته شده: در این حدیث سخن از درگیری و مبارزه مسلحانه است و در چنین مواردی اجازه امام معصوم و موافقت وی و یا دست کم ناسازگار نبودن آن حضرت با شخص روی کار آمده لازم است؛ درحالی که نتیجه قیام محمدبن عبدالله کنار گذاشتن امام بود. با فرض پذیرش این سخن نیز در عمومیت روایت خللی رخ نمی‌دهد؛ زیرا برابر نظر کسانی که برای قیام به سیف، رأی امام را شرط می‌دانند، تفاوتی نمی‌کند که قیام‌کننده اعلم باشد یا نباشد؛ درحالی که امام در این روایت اعلیت را شرط می‌داند.

حتی اگر ما این روایت و احادیث مشابه را مختص امام معصوم بدانیم، روایات و سیره علی (ع) در گماردن کارگزاران که نایب خاص نامیده می‌شوند و دلیل‌های ولایت فقیه که نتیجه آن نیابت عامه فقیه است، این گونه روایات را تخصیص می‌زند و شرط اجتهاد را برای ولایت کافی می‌داند.

۱۶. عن الصادق (ع): «وانظروا لانفسکم فوالله ان الرجل لیکون له الغنم فیها الراعی فاذا وجد رجلا هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرج و یجئ بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی کان فیها» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۰)؛ امام صادق (ع) فرمود: به خود بنگرید به خدا سوگند هر انسانی که گوسفندانی با چوپانی دارد و از آن چوپان شایسته‌تر بیابد، چوپان قبلی را کنار گذارده و داناتر را به کار گمارد.

امام (ع) در این روایت مثلی زده است که عمومیت را می‌توان از آن نیز استفاده کرد. در مورد انتخاب شبان برای یک گله، عاقلان، کسی را انتخاب می‌کنند که در امر شبانی داناتر باشد. برابر این همانندسازی اعلم کسی است که بهتر بتواند گوسفندان را از گزند به دور دارد و از اداره گله برآید، نه اینکه علم بسیار داشته باشد و از رشته چوپانی ناآگاه. در نتیجه اعلم در هر کاری به معنای آگاهی و توان لازم برای پیشبرد آن کار

است. کسی که در رأس مدیریت کشور قرار می‌گیرد، باید درک درستی از اوضاع سیاسی اجتماعی داشته باشد و اوضاع بین‌المللی و ترفندهای استکبار جهانی را به‌خوبی بشناسد تا بتواند در رهبری جامعه گام‌های موفقیت‌آمیز بردارد.

۶. دیدگاه امام خمینی

آنچه از مجموع آیات و روایات استفاده می‌شود این است که در زعامت و رهبری «ولی فقیه» باید به اعلیّت در همه مسائل مربوط به حکومت توجه شود و منظور از اعلیّتی که در قانون اساسی آمده نیز همین است. بر این اساس امام خمینی علیه السلام نیز ضمن تأکید بر فقاہت رهبر جامعه اسلامی بر ضرورت آگاهی کافی و تبخّر حاکم اسلامی تأکید فرموده‌اند. ایشان در پاسخ آیت الله مشکینی در بازنگری قانون اساسی «شرط مرجعیّت» رهبر را غیر ضروری دانستند، ولی بر علم و آگاهی ولی فقیه در اموری که مربوط به حکومت اسلامی است تأکید کردند. در بخشی از این نامه چنین آمده است: ...خواسته بودید نظرم را در مورد متمم قانون اساسی بیان کنم، هرگونه آقایان صلاح دانستند عمل کنند، من دخالتی نمی‌کنم، فقط در مورد رهبری، ما که نمی‌توانیم نظام اسلامیمان را بدون سرپرست رها کنیم. باید فردی را انتخاب کنیم که از حیثیت اسلامیمان در جهان سیاست و نیرنگ دفاع کند. من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیّت لازم نیست، مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور، کفایت می‌کند، اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد قهراً او مورد قبول مردم است، در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

و نیز می‌فرماید: اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد، بلکه یک فرد اگر اعلّم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و

حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست بگیرد. آشنایی با روش برخورد با حيله‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان داشتن بصیرت و دید اقتصادی اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان - شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌هایی دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست و هدایت یک جامعه‌ی بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوی و زهد که در خود شأن مجتهد است واقعاً مدیر و مدبر باشد...

(خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۱۷۷).

ایشان در مباحث فقهی مربوط به ولایت فقیه، تنها دو شرط اساسی را برای حاکم اسلامی لازم می‌شمرد که عبارتند از: علم به قانون و عدالت. البته علم به قانون را دارای گستره وسیعی می‌داند که دیگر شرایط نیز در آن داخل است (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶۵).

نیز ایشان پس از بیان این که همان اختیارات حکومتی که پیامبر ﷺ و علی علیه السلام داشته خداوند برای حکومت فقیه قرار داده است می‌نویسد: «حاکمی که می‌خواهد به وسیله تشکیلات دولت و قدرت آمرانه‌ای که دارد، هدف‌های عالی اسلام را عملی کند، همان هدف‌هایی را که امام شرح داد، بایستی همان خصال ضروری را که سابقاً اشاره کردیم داشته باشد، یعنی عالم به قانون و عادل باشد» (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶۵).

۷. دو اشکال و پاسخ آن

در اینجا ممکن است دو اشکال مطرح شود:

الف) آنچه پیرامون ارتباط زعامت و ولایت امر امت با اعلیت بیان شد مختص به امام معصوم است؛ چنان‌که در روایات پیامبر اکرم ﷺ در مورد وصایت و خلافت امیرالمومنین علی علیه السلام نیز از همین لفظ استفاده شده است. پس نمی‌توان از این روایات برای بیان ویژگی‌های حاکمان غیرمعصوم استفاده کرد.

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: حمل انحصاری کلمه امام بر ائمه معصومین نیاز به قرائن مقالیه یا حالیه دارد و اگر چنین قرینه‌ای وجود نداشته باشد، مقصود از امامت و زعامت در روایات مذکور، اعم از امامان معصوم و حاکمانی خواهد بود که در زمان غیبت امام معصوم براساس ادله ولایت فقیه و وظیفه اداره جامعه را به عهده دارند؛ هرچند در اینکه بعضی مقامات مانند ولایت معنوی و تکوینی، عصمت و علم غیب به امامان معصوم اختصاص دارد تردیدی نیست.

ب) اگر چنین است که باید لفظ «افقه» برای مرجع تقلید و واژه «اعلم» برای حاکم اسلامی به کار برده شود، چرا در بعضی روایات در کنار کلمه «اعلم» کلمه «افقه» نیز آمده است؟

پاسخ این است که این کلمه یا به عنوان عطف تفسیر برای کلمه «اعلم» آمده است یا در معنای عام تفقه (شناخت عمیق دین، نه صرف احکام فقهی) به کار رفته است.

نتیجه‌گیری

کلمه فقه و مشتقات آن (مانند فقیه، افقه و...) در روایات به معنای مطلق شناخت عمیق دین است و با معنای مصطلح امروزی تفاوت دارد.

واژه «اعلم» در اصطلاح مشهور، به معنای دانایان بودن در علم فقه است. در بین تفاسیر مختلفی که در مورد واژه اعلم بیان شده، به نظر می‌رسد تفسیری که مقصود از اعلمیت را دانایان بودن در فقه، به معنای مهارت بیشتر در تطبیق کبریات بر صغریات و توانایی استنباط احکام از منابع مربوطه می‌داند، به صواب نزدیک‌تر است.

واژه «اعلم» در اکثر روایات همراه با واژه‌هایی به کار رفته است که ناظر به رهبری جامعه و زعامت امت یا شعبه‌های آن، مانند قضاوت؛ به این معنا که اعلمیت در این روایات یکی از شروط حاکم اسلامی دانسته شده است. از آنجا که رهبری جامعه تنها متوقف بر توانایی استنباط فروع فقهی نیست، مراد از اعلم در این روایات نمی‌تواند همان معنای مصطلح باشد. با دقت در مضامین روایاتی که در آن‌ها کلمه اعلم به کار رفته، درمی‌یابیم که مراد از اعلم در این روایات، فقیه‌ای است که در امر اداره جامعه،

رهبری امت و تامین مصالح گوناگون مردم در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی و.. داناتر از دیگر فقها باشد، خواه اعلم به معنای مصطلح باشد یا نباشد. و برای رهبری جامعه اسلامی، اعلم بودن در فقه به معنای مصطلح آن کافی نیست. بر این اساس پیشنهاد می‌شود برای مرجع تقلید از واژه «افقه» و برای حاکم اسلامی از واژه «اعلم» استفاده شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- ابن ابی الحديد. (بی تا). شرح نهج البلاغه (ج ۳). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۴). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
- ابن منظور محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۳). بیروت: دار صادر.
- اکبرزاده، فریدون؛ حسین دوست، محسن؛ جلال پور، شیوا؛ شهابی روح الله. (۱۴۰۲). «نقد و بررسی مسئله شرط اعلیت در تعیین رهبر انقلاب اسلامی با تأکید بر نقد دیدگاه آیت الله منتظری». مجله پژوهش های انقلاب اسلامی. ۱۲(۴۶)، صص ۲۶۵-۲۹۵.
- امینی، عبدالحسین. (بی تا). الغدير (ج ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۴)، المحاسن (محقق: مهدی رجایی، ج ۱). قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
- بیهقی، احمد بن الحسین. (۲۰۰۳م). السنن الکبری (ج ۱۰). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جباری، مصطفی. (۱۳۸۵). بررسی بن بست های موجود در ساختار اجرایی نظریه اعلیت. مطالعات اسلامی. شماره ۷۱، صص ۶۷-۸۲.
- حاج زاده، هادی. (۱۳۹۴). فتوای معیار در قانونگذاری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران (نگاهی دوباره به مفهوم اعلیت در منظومه فقه حکومتی شیعه). فقه و اصول. ۴۷(۱۰۲)، صص ۵۹-۸۷.
- حائری، سید کاظم. (۱۳۷۷). «شرط اعلیت در رهبری». مترجم: سیدمفیدالدین حسینی. مجله حکومت اسلامی. شماره ۸.

حب الله، حيدر. (۱۳۸۷). اجتهاد و علميت (مترجم: عبدالله امينى پور). مجله فقه. سال ۱۵، شماره ۴، صص ۱۶۴-۱۸۶.

حرعاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعه (ج ۱۵). قم: موسسه آل البيت.

حكيم، سيدمحسن. (۱۳۷۴). مستمسك العروة الوثقى (ج ۱). قم: موسسه دارالتفسير.

خمينی، سيدروح الله موسوی. (۱۳۸۵). صحيفه امام (ج ۲۱). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينی.

خمينی، سيدروح الله. (۱۴۱۰ق). رسالة التعادل و التراجيح (ج ۲). قم: انتشارات اسماعيليان.

خمينی، سيدروح الله. (۱۳۵۹). رسالة نوين (ترجمه و توضيح بى آزار شیرازی). قم: مؤسسه انجام کتاب.

ذاکری، علی اکبر. (۱۳۷۷). ولايت فقيه و علميت. حوزه. دوره ۱۵، شماره ۸۵ و ۸۶، صص ۱۵۷-۲۴۴.

سليم بن قيس هلالی. (۱۴۱۶ق). اسرار آل محمد. قم: نشر الهادی.

شفيعی، سيدعلی. (۱۳۷۹). الاعلميه فى الحاکم الاسلامی و فى المرجع التقليد. قم: انتشارات خوزستان.

شفيعی، سيدعلی. (۱۳۸۰). اعلم و افقه از نگاهى ديگر. قم: انتشارات خوزستان.

شیرازی، سيدرضا. (۱۴۰۱). تفسير علميت در اجتهاد و تعيين مصداق آن و تبين جاىگاه آن در اجتهاد حقوقی. پژوهش های فقهی. دوره ۱۸، ش ۱، صص ۲۱۳-۲۴۴.

صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۳۶۹). اداره کل امور فرهنگى و روابط عمومى مجلس شورای اسلامى، اداره تبليغات و انتشارات، تهران

طباطبايی، سيدمحمدحسين. (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۲). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

طبرسى، احمد بن على. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج على أهل اللجاج (ج ۱). مشهد: نشر مرتضى.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین (ج ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۹۰). رساله المحکم والمتشابه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر قمی (ج ۱). قم: دار الکتاب.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶)، بحار الانوار (ج ۱۳، ۴۴، ۹۰). تهران: انتشارات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۲۲، ۲۳). تهران: صدرا.

مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

ملکوتی‌فر، ولی الله. (۱۳۹۰). ولی فقیه و شرط اعلیّت. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی. شماره

۲۳، صص ۱۴۹-۱۷۰

ممدوحی، حسن. (۱۳۷۸). حکمت حکومت فقیه. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

موسوی نظر، سیدمحمد. (۱۳۹۹). ارزیابی شواهد روایی عدم اعتبار اعلیّت در تقلید از مجتهد.

فقیهانه. (۱۵)۵، صص ۱۷۰-۱۸۷.

مهریزی، مهدی. (۱۳۷۶). صفات رهبری در بازنگری قانون اساسی «اعلمیت». حکومت اسلامی.

شماره ۵، صص ۱۹-۳۵.

میرزایی، محمد. (۱۳۹۵). بررسی شرط اعلیّت در مرجعیت. مطالعات علوم سیاسی، حقوق و

فقه. شماره ۱/۳، صص ۱۴۱-۱۵۰.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: صدوق.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

Akbarzadeh, F., Hosseindoust, M., Jalalpour, S., & Shahabi, R. (2023).

Review of the principle of A'lamyyat in selecting the Leader of the Islamic Revolution: Emphasis on Ayatollah Montazeri's critique. *Journal of Islamic Revolution Studies*, 12(46), pp. 265–295. [In Persian]

Alam al-Hoda, S. M. (2011). *Risalah al-Muhkam wa al-Mutashabih*. Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation. [In Arabic]

Amini, A. H. (n.d.). *Al-Ghadir* (Vol. 8). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Arousi Howeizi, A. A. b. J. (1996). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* (Vol. 1). Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]

Barqi, A. b. M. b. K. (1995). *Al-Mahasen* (Vol. 1, ed. M. Rajaei). Qom: Al-Majma' al-'Alami li Ahl al-Bayt. [In Arabic]

Beyhaqi, A. b. H. (2003). *Al-Sunan al-Kubra* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya. [In Arabic]

Detailed Minutes of the Constitutional Revision Council of the Islamic Republic of Iran. (1990). Tehran: Office of Cultural Affairs and Public Relations, Islamic Consultative Assembly. [In Persian]

Haeri, S. K. (1998). "A'lamyyat in leadership" (S. M. D. Hosseini, Trans.). *Islamic Government Journal*, 8. [In Persian]

Hajizadeh, H. (2015). Standard fatwa in legislation in the Islamic Republic of Iran: A re-examination of A'lamyyat in the Shi'i jurisprudential system. *Fiqh and Usul*, 47(102), pp. 59–87. [In Persian]

Hakim, S. M. (1995). *Mustamsak al-'Urwah al-Wuthqa* (Vol. 1). Qom: Dar al-Tafsir. [In Arabic]

Hobollah, H. (2008). *Ijtihad and A'lamyyat* (A. Aminipour, Trans.). *Journal of Fiqh*, 15(4), pp. 164–186. [In Persian]

- Hurr Amili, M. (1989). *Wasa'il al-Shi'ah* (Vol. 15). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid. (n.d.). *Sharh Nahj al-Balagha* (Vol. 3). Qom: Maktabat Ayatollah al-Marashi al-Najafi. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. b. F. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 4). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-'Arab* (Vol. 13). Beirut: Dar Sadr. [In Arabic]
- Jabari, M. (2006). A study on existing deadlocks in the executive structure of the A'lamiiyyat theory. *Islamic Studies*, 71, pp. 67-82. [In Persian]
- Khomeini, R. (1980). *Resalah-ye Novin* (Trans. B. Shirazi). Qom: Anjam-e Ketab. [In Persian]
- Khomeini, R. (1991). *Risalah al-Ta'adul wa al-Tarajih* (Vol. 2). Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2006). *Sahifeh Imam* (Vol. 21). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (2007). *Bihar al-Anwar* (Vols. 13, 44, 90). Tehran: Islamiyyah Publications. [In Arabic]
- Malkuti-Far, V. (2011). *Velayat-e Faqih va Shart-e A'lamiiyyat. Fiqh and Islamic Law Studies*, 23, pp. 149-170. [In Persian]
- Mamdouhi, H. (1999). *Hikmat-e Hokumat-e Faqih*. Qom: Bustan Ketab Institute. [In Persian]
- Mehri, M. (1997). Leadership characteristics in the constitutional revision: A'lamiiyyat. *Islamic Government*, 5, pp. 19-35. [In Persian]
- Mirzaei, M. (2016). An Examination of A'lamiiyyat in *Marja'iyyah. Political, Legal, and Fiqh Studies*, 3(1), pp. 141-150. [In Persian]
- Mofid, M. b. N. (1994). *Al-Ikhtisas*. Qom: International Congress of Sheikh Mofid. [In Arabic]

- Motahhari, M. (1997). *Collected Works of Martyr Motahhari* (Vols. 22–23). Tehran: Sadra. [In Persian]
- Mousavi Nazar, S. M. (2020). Evaluating the hadith evidence against the validity of *A'lam* in imitation of a *Mujtahid*. *Faqihaneh*, 5(15), pp. 170–187. [In Persian]
- Numani, M. b. I. (2018). *Al-Ghaybah*. Tehran: Sadoogh. [In Arabic]
- Qomi, A. b. I. (1988). *Tafsir Qomi* (Vol. 1). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Salim b. (1995). *Asrar al-Muhammad*. Qom: Al-Hadi Publications. [In Arabic]
- Shafiei, S. A. (2000). *Al-A'lam* in *al-Hakim al-Islami wa fi al-Marja' al-Taqlid*. Qom: Khuzestan Publications. [In Arabic]
- Shafiei, S. A. (2001). *A'lam va Afqah az Nahghi Digar*. Qom: Khuzestan Publications. [In Persian]
- Shirazi, S. R. (2022). Interpretation of *A'lam* in *Ijtihad* and identification of its application in legal *Ijtihad*. *Fiqh Studies*, 18(1), pp. 213–244. [In Persian]
- Tabarsi, A. b. A. (1984). *Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj* (Vol. 1). Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Mu'assasat al-A'lam lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Zakiri, A. A. (1998). *Velayat-e Faqih va A'lam*. *Hawzah*, 15(85–86), pp. 157–244. [In Persian]

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 ،fatemeh sifeali ei ،Mohammad Ismail Salehizade ،Fahima Gholam nejad ،Mohammad Hadi Qahari Kermani ، Mehdi Kamran ،Farajullah Mir Arab ،Ibrahim Namdari.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 7, No. 1, 2025

23

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

فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰
اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه 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: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی