



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



دوره اول، شماره ۲، زمستان ۱۴۰۰

فصلنامه

کارآمدی و دین پژوهی





فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۱، شماره ۲، زمستان ۱۴۰۰

گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمد تقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسنب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملک‌اف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی
تلفن: ۰۴۱۳۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سر دبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با

شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱* ۱-۱* ۲-۱* ۲-۱* ۱-۲* ۱-۲* ۱-۱* ۱-۲* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت

کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مقالات

امکان‌سنجی تبعیت از کنوانسیون‌های بین‌المللی در تعیین سن کودک از منظر فقه و حقوق ایران
رضا الهامی، ماندانا میرزایی / ۱

تحلیل مقام «امامت انبیاء» در قرآن؛ رویکردشناسی و ابعاد پژوهی
مجید زارعی، سید محمد موسوی مقدم / ۱۹

آرای مفسران درباره آیات اشراط الساعة: تحلیل و مقایسه آراء
زهرا طهماسبی، مژگان سرشار، سید محمدعلی ایازی / ۳۵

تأثیر بررسی تعارض انگاری «مِثْل» و «مَثَل» در مسأله معرفت ربّ از طریق معرفت نفس؛
با تأکید بر حدیث من عرف نفسه و خلق آدم علی صورته
عباس عباس‌زاده / ۶۱

نقد و بررسی انگاره تاریخ‌مندی تمثیلات قرآنی با تأکید بر آراء علامه طباطبایی
رحمان عشریه، زهرا منصوری / ۸۵

نقد شبهات ابن تیمیه و قفاری درباره آموزه‌ی تقیه در شیعه
محمد عظیمی / ۱۰۱



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



امکان سنجی تبعیت از کنوانسیون‌های بین‌المللی در تعیین سن کودک از منظر فقه و حقوق ایران

رضا الهامی^{۱*}، ماندانا میرزایی^۲

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

۲. دانشجوی دکتری، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.46435.1082

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13651.html

چکیده

نویسنده مسئول:

رضا الهامی

ایمیل:

dr.elhami.reza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

کودک، کنوانسیون حقوق کودک، بلوغ، اهلیت، سن مسئولیت.

سن کودک از جمله مسائل مهم و چالش برانگیزی است که امروزه کانون توجه حقوقدانان و حامیان حقوق کودک قرار گرفته است. مطابق ماده ۱ کنوانسیون حقوق کودک مصوب ۱۹۸۹، ۱۸ سالگی معیار بزرگسالی شناخته شده است. اما در فقه اسلامی ملاک اصلی برای ثبوت احکام و تکالیف، سن بلوغ می‌باشد و در حقوق موضوعه ایران نیز به تبعیت از فقه اثنی عشری، سن مسئولیت مدنی و همچنین مسئولیت کیفری، سن بلوغ دانسته شده است. عمده دلیل این تغایر میان قوانین داخلی و کنوانسیون‌ها، التفات به عنصر بلوغ در فقه امامیه می‌باشد. مسأله حائز اهمیت این است که کاهش یا افزایش سن در تعیین «کودکی» چه آثاری را بر حقوق و تأمین مصالح کودک، بر جای خواهد گذاشت؟ همچنین، با عنایت به اینکه سن کودک در حقوق ایران متبع از فقه امامیه می‌باشد، چگونه می‌توان بر خلاف آن عمل کرد و سن مذکور را منطبق بر مفاد کنوانسیون‌های بین‌المللی دانست؟ بدین جهت در پژوهش حاضر سعی شده است تا امکان تبعیت از کنوانسیون‌های بین‌المللی در تعیین سن کودک با توجه به امکان صدور احکام ثانویه و حکم حکومتی حاکم اسلامی در موارد تشخیص مصلحت، مورد بررسی قرار گیرد.

بیان مسأله

شاید در نگاه ابتدائی به مفهوم کودک این مهم به ذهن متبادر گردد که کودک در تمام فرهنگ‌ها و حوزه‌ها دارای مفهومی واحد می‌باشد، اما با دقت در قوانین مختلف در نظام حقوقی ایران و مقایسه آن با سایر نظام‌های حقوقی و کنوانسیون‌های بین‌المللی، مبرهن می‌گردد که مفهوم «کودک» و تعیین سن آن و مرز میان کودکی و بزرگسالی نه تنها در غالب مکاتب و نظام‌های حقوقی یکسان نیست، بلکه در قوانین داخلی نیز یکسان نبودن معیار تعیین سن کودک مشهود است، که این مهم آثار بسیار متفاوتی در پی خواهد داشت، آثاری که منحصر به شخص نبوده و ردپای آن بر چهره جوامع نیز بر جای خواهد ماند. به همین منظور ضروری است تا با واکاوی معیار تعیین شده توسط قانونگذار و بررسی آثار و پیامدهای آن و همچنین با التفات به مصالح کودک و جامعه، امکان تطبیق قوانین داخلی بر قوانین بین‌المللی به موجب حکم حکومتی و قوانین ثانوی بر پایه مصالح جمعی مورد مطالعه قرار گیرد.

۱. بررسی سن کودک در فقه

بلوغ در لغت به معنای رسیدن، نزدیک شدن و در شرف و آستانه چیزی بودن است. همانند آیه «فاذا بلغن اجلهن...» (طلاق: ۲)؛ یعنی نزدیک به آن شدند و "بلغ الغلام ادرک" یعنی بالغ شد (جوهری، ۱۴۱۰: ج ۴، ص. ۱۳۱۶).

در فقه اسلامی و مبانی فقهی فقیهان، اصطلاح و مفهوم مستقلی برای کودک ارائه نشده است، بلکه مبنای ایشان در استقرار احکام برای شخص و همچنین نفوذ اقدامات و تصرفات حقوقی ایشان، سن بلوغ می‌باشد. ناگفته نماند که در سن بلوغ نیز میان ایشان وحدت دیدگاه ملاحظه نمی‌شود به عنوان مثال، محقق بحرانی در شرائع الاسلام بر اختلافات گسترده میان فقیهان امامیه و عامه اشاره کرده است (بحرانی، ۱۳۶۳: ج ۲۰، صص. ۳۴۸ - ۳۴۹).

آنچه که در منابع فقهی به چشم می‌خورد این است که به طور کلی به فرزند انسان از زمان تولد تا ابتدای بلوغ، کودک و یا همان «طفل» اطلاق می‌شود (انصاری، ۱۳۹۱: ج ۱، ص. ۵۸)، اما آنچه که حائز اهمیت می‌باشد، این است که از چه زمانی اقدامات حقوقی وی نافذ و او را دارای مسئولیت مدنی و کیفری می‌دانند.

به طور کلی در اصطلاح فقهی، به فرزند انسان از زمان تولد تا ابتدای بلوغ، کودک اطلاق می‌شود. این تعبیر در بسیاری از مباحث به چشم می‌خورد، تحت عناوینی همچون: «طفل»، «صغیر»، «صبی». برای مثال به برخی از این موارد و مصادیق اشاره می‌شود:

الف) در رابطه با الحاق فرزند به پدر و مادرش در اسلام و کفر گفته شده است حکم طفلی که به سن بلوغ نرسیده است اعم از اینکه دختر باشد یا پسر، همان حکم والدین اوست و از ایشان تبعیت می‌کند (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص. ۱۰۹). چنانچه ملاحظه گردید در این عبارت عنوان «طفل» بر فرزند زیر سن بلوغ اطلاق شده است.

ب) شهید ثانی(ره) در خصوص اجاره طفل می‌گوید: در متعاقدين شرط است که هر دو کامل بوده و بتوانند در مال تصرف نمایند. بنابراین اجاره طفل اگر چه ممیز بوده یا ولی به او اذن داده باشد صحیح نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص. ۳۳۲). عدم نفوذ اجاره طفل بدین جهت است که وی فردی کامل تلقی نشده است و چنانکه روشن است یکی از شرایط کمال، بلوغ فرد می‌باشد. البته در این عبارت شهید ثانی (ره) به دلیل ذکر لفظ «طفل» و همچنین التفات به مؤلفه‌های عدم تمییز و اذن ولی، روشن می‌گردد که مبنای اصلی عدم نفوذ اجاره طفل، صغر می‌باشد.

ج) راجع به اینکه اگر مادر طفل در حال صغر ملک او را فروخته باشد، آیا طفل بعد از بلوغ می‌تواند استرداد کند یا نه؟ گفته شده است: اگر معلوم نباشد که حاکم شرع او را قیم طفل کرده است و مادر به جهت مصلحت طفل، ملک را فروخته است، می‌تواند استرداد بکند، و هر گاه مادر ادعای قیمومت را مطرح کند، باید قیم بودن وی به اثبات برسد ولی هرگاه ولی شرعی طفل، ملک را فروخته باشد، پس از بلوغ، برای طفل امکان طرح ادعائی راجع به ملک وجود ندارد جز در صورتی که ادعا کند، ولی شرعی وی بر غیر وجه مصلحت، ملک را فروخته است (میرزای قمی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص. ۴۵۹). در این مسأله نیز موضوع ولایت شرعی و قیمومت در خصوص طفل صغیر مطرح شده است و امکان طرح ادعا راجع به مالکیت که یک اقدام و تصرف حقوقی می‌باشد، به زمان پس از بلوغ موکول شده است.

د) برخی فقیهان معاصر نیز از جمله امام خمینی (ره) از کودک تحت عنوان صغیر یاد کرده است. ایشان در بیان صغیر و احکام آن می‌فرماید: «صغیر کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد و شرعا محجور است، پس تصرفاتش در مال خودش با بیع و صلح و هبه و قرض دادن و اجاره و ودیعه دادن و عاریه و غیر این‌ها نافذ نیست - مگر آنچه استثناء شده است، مانند وصیت ... اگرچه در کمال تمییز و رشد باشد و تصرفش در نهایت منفعت و صلاح باشد، بلکه اذن ولی در سابق و یا اجازه بعدی وی نیز نزد مشهور فقیهان در صحت تصرفاتش، فایده ندارد و اقوی همین است» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص. ۱۴). در این کلام امام (ره) به وضوح، صغیر را کسی دانسته است که از بلوغ برخوردار نیست. عنوان ذکر شده به صورت مطلق بوده و اعم از صغیر ممیز و غیر ممیز می‌باشد. همانطور که ایشان نیز بر این مطلب تصریح کرده است.

همانطور که ملاحظه گردید، مستظهر از عبارات فقیهان این است که ایشان، بلوغ را مرز میان کودکی و بزرگسالی می‌دانند چرا که ثبوت تکلیف و رفع حجر و ممنوعیت از اغلب تصرفات را منوط به سن بلوغ دانسته‌اند و طفل را کسی می‌دانند که به سن بلوغ نرسیده است (غدیری، ۱۴۱۸: ص. ۳۳۶). در قوانین داخلی نیز مبتنی بر همین نظر مشهور در فقه امامیه، سن بلوغ تعریف شده است و بر مبنای آن احکام قانونی وضع شده است، که متعاقبا به برخی از آثار و پیامدهای مخرب ناشی از این احکام اشاره می‌گردد.

ناگفته نماند که تعیین سن بلوغ معیار واحدی میان فقیهان وجود ندارد. محقق بحرانی معتقد است مشهور میان فقیهان این است که سن بلوغ در پسران، رسیدن به پایان ۱۵ سالگی و در دختران پایان ۹ سالگی است. محقق خود نیز این نظر را پذیرفته است و به ذکر ادله آن می‌پردازد: وی دلیل آن را در مورد پسران، حسنه یزید کناسی و روایت حمران، و در خصوص دختران نیز روایت حمران می‌داند. حمران می‌گوید امام (ع) فرمود: «هرگاه دختر ازدواج کرد و مدخوله شد و نه سال داشت، حجر و ممنوعیت از وی برداشته می‌شود و مالش را به او می‌دهند (تا در آن تصرف کند) و در خرید و فروش (معاملات) صاحب اختیار می‌شود» (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۴، ص. ۷۰). همچنین روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) که می‌فرماید: «چون دختر به سن نه سال رسید این چنین است (بر او حسنات و سیئات نوشته می‌شود) زیرا دختران در نه سالگی حیض می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۱، ص. ۶۵). این در حالی است که از شیخ طوسی در باب صوم (شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ج ۱، ص. ۲۶۶) از کتاب مبسوط و ابن حمزه نقل شده است که بلوغ زن در ده سالگی است در حالی که شیخ طوسی در جای دیگر از همان کتاب با قول مشهور موافقت کرده است (همان، ص. ۲۶۶). محقق بحرانی در ادامه می‌گوید: «و ما دلیلی بر قول به ده سالگی دلیلی نیافتیم و در موققه عمار سن بلوغ دختران، سیزده سالگی دانسته شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص. ۴۵) اما به این خبر عمل نمی‌گردد». مستنبط از این عبارت محقق بحرانی این است که وی رأی مشهور یعنی ۹ سالگی را برگزیده است.

محقق بحرانی در ادامه به سایر دیدگاه‌ها اشاره می‌کند. وی به نقل از علامه می‌گوید: ابن جنید نیز بر این باور است که سن بلوغ در پسران چهارده سالگی است. همچنین، برخی از متأخرین نیز از بعضی از قدماء و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار و غالب محققین متأخر نقل کرده‌اند که: پسران، با ورود به سن چهارده سالگی بالغ می‌شود. فیض کاشی در مفاتیح این دیدگاه را خالی از قوت ندانسته و فرمایش حضرت (ع) در صحیح عبدالله بن سنان (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص. ۲۲۱) بر آن دلالت دارد: «هرگاه پسر سیزده سال را تمام کرده و وارد چهارده سالگی شد هر آنچه بر مردان بالغ واجب باشد بر او نیز واجب می‌گردد، خواه محتلم بشود یا نه. گناهان و حسنات وی نوشته می‌شود و در انجام امور خود صاحب اختیار می‌گردد مگر اینکه سفیه یا ضعیف باشد». (بحرانی، ۱۳۶۳: ج ۲۰، صص. ۳۴۸ - ۳۴۹).

بنابراین مطابق با نظر مشهور فقیهان امامیه، سن بلوغ در پسران، ۱۵ سال تمام قمری و در دختران، ۹ سال تمام قمری می‌باشد. محقق نیز خود بر این نظر است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۲، ص. ۸۵).

۱-۱. «بلوغ» در آیات قرآن

در آیات قرآن، سن خاصی به عنوان اتمام دوران کودکی و ورود به دوران بزرگسالی عنوان نشده است. اما آیات زیادی احکام و تکالیف اعم از تکالیف اجتماعی و تکالیف حقوقی را منوط به «سن بلوغ» دانسته است.

۲-۱. بلوغ حلم

الف) آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...» (نور: ۵۸) ناظر بر این است که ضروری است هنگامی که کودکان به سن بلوغ می‌رسند، در تمام اوقات کسب اذن کنند، نه تنها در سه وقت مذکور در آیه، چرا که درخواست نکردن رخصت در غیر این اوقات سه‌گانه به کودکان نابالغ اختصاص دارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۴، ص. ۴۴۰). البته با توجه به اینکه کودکان نابالغ می‌باشند، خطاب و دستور به سوی اولیای آنها می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص. ۵۳۹). که این سیره شارع مقدس نیز مؤیدی بر این است که کودک، نابالغی است که قدرت درک و ترتیب اثر دادن به خطاب الهی و تشخیص خوبی و بدی را ندارد، به همین جهت امر به ولی او واگذار شده است.

ب) «وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...» (نساء: ۶). این آیه دلالت دارد که مال را نباید به کودک داد تا زمانی که دو ویژگی بلوغ و رشد را دارا گردد (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۲، ص. ۲۵۶). در این آیه شریفه به بلوغ جسمی و جنسی بسنده نشده است و برای تحویل مال به او، «رشد» را نیز شرط دانسته است. البته در این باره اختلاف نظر وجود دارد، برخی گفته‌اند: مراد این است تا یتیمان به مرحله‌ای برسند که از نظر بلوغ جسمی و روحی به کمال رسیده باشند و بتوانند تشکیل خانواده دهند. برخی گفته‌اند: وقتی عقل یتیم کامل و از رشد کافی برخوردار شد، مال به او داده می‌شود که این نظر صحیح می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص. ۱۶).

۳-۱. بلوغ اشد

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...» (قصص: ۱۴). در بلوغ یاد شده در این آیه به دو نوع بلوغ جسمی (اشد) و بلوغ عقلی (استوی) اشاره شده است. «اشد» از ماده شدت به معنی نیرومند شدن است، و «استوی» از ماده «استواء» به معنی کمال خلقت و اعتدال آن است.

برخی معتقدند: «بلوغ اشد» آن است که انسان از نظر قوای جسمانی به سر حد کمال برسد که غالباً در سن ۱۸ سالگی است، و «استواء» نیز همان اعتدال و استقرار در امر حیات و زندگی است که غالباً بعد از کمال نیروی جسمانی حاصل می‌شود. عده‌ای دیگر نیز بر این نظرند که «بلوغ اشد» به معنی کمال جسمی، و «استواء» به معنی کمال عقلی و فکری می‌باشد. در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که: «اشد ۱۸ سالگی است، و استواء زمانی است که محاسن بیرون آید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۶، ص. ۳۹-۴۰).

علامه طباطبایی ضمن تفسیر این آیه، آغاز و مبدأ بلوغ اشد را ۱۸ سالگی دانسته و معتقد است که در این سن آثار کودکی از بین می‌رود (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۱، ص. ۱۱۸). وی در تفسیر آیه «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ

إِلَّا بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...» (اسری: ۳۴) به بلوغ جسمی اکتفا نکرده و «رشد» را نیز در تحقق بلوغ اشد شرط دانسته است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۳، ص. ۹۱).

در تفسیر صورت گرفته از آیه «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ» (انعام: ۱۵۲) در معنای «بلیغ اشد» اختلاف زیادی میان مفسرین وجود دارد، چنانکه برخی (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ص. ۵۹۳) از ایشان با ذکر نظرات سایر اندیشمندان، به این مهم نیز اشاره کرده‌اند:

«حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ» یعنی تا وقتی که به نیروی خود برسد. درباره معنای آن اختلاف است. شعبی معتقد است: مقصود بالغ شدن است. برخی دیگر بر این نظرند که منظور ۱۸ ساله شدن است. سدی می‌گوید: مراد ۳۰ سالگی است، لکن توسط آیه «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» نسخ شده است (نساء: ۶). برخی دیگر نیز ارائه سن خاص را معتبر نمی‌دانند و بر این باورند که: حدی برای سن او (یتیم) نیست و هرگاه به سن بلوغ رسید و رشد او احراز شد، مال را به او تسلیم می‌کنند این قول اقوی است. در واقع دیدگاه قرآن کریم بر این است که فقط در صورتی که شخص از نظر بلوغ و عقل و رشد به مرحله کمال برسد می‌توان مسئولیت حفظ مال را به وی واگذار کرد. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا» (نساء: ۶).

ذیل تفسیر آیه شریفه «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۲۲) نیز برای «بلوغ اشد» سنین مختلفی ارائه شده است: ابن عباس معتقد است: از هیجده سال تا سی سال را «اشد» می‌گویند (همان، ج ۵، ص. ۳۳۹).

دیگر آیه‌ای که در آن «بلوغ اشد» بیان شده است؛ آیه شریفه «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا...» (کهف: ۸۲) است. در تفسیر این آیه، «بلوغ اشد» را حمل بر قوه تشخیص خوبی و بدی کرده‌اند. چرا که گفته‌اند: اراده خداوند بر این بود که آنها رشد پیدا کنند و بتوانند نیک و بد خود را تشخیص دهند و مال خود را حفظ کنند (همان، ج ۶، ص. ۷۵۴). مستخرج از تفاسیر صورت گرفته این است که در امور اجتماعی و یا احکام عبادی به بلوغ جسمی کودک که معمولاً در دختران در سن ۹ سالگی و در پسران در سن ۱۵ سالگی رخ می‌دهد، اکتفا شده است. اما در احکام حقوقی و مسائل کلان‌تر مانند تسلط و تصرف بر اموال خویش، تنها به بلوغ جسمی و جنسی اکتفا نکرده است و مؤلفه دیگری به نام رشد لحاظ شده است. چنانکه ملاحظه گردید، در آیات ناظر بر امور حقوقی و تصرفات مالی از کلمه «اشد» استفاده شده است و از آن جایی که مفسرین در سن وقوع بلوغ اشد اختلاف دارند، قدر می‌تقن این است که مراد از بلوغ اشد، صرف بلوغی نیست که در سن ۹ سالگی در دختران و ۱۵ سالگی در پسران رخ می‌دهد. این در حالی است که صرف بلوغ جسمی در سنین ۹ و ۱۵ سالگی، مبنای اصلی اتمام کودکی و ثبوت احکام و قوانین واقع شده است.

۲. مسؤلیت مدنی و کیفری کودک در حقوق موضوعه

۱-۲. مسؤلیت مدنی کودک

ماده ۱۲۱۶ ق.م.مصوب ۱۳۰۷/۰۲/۱۸ مقرر می‌دارد: «هر گاه صغیر یا مجنون باعث ضرر شود ضامن است». مطابق با این ماده در صورتی که کودک موجب ورود زیان به دیگری شود، ضامن می‌باشد اما این جبران زیان وارده به ولی و یا نگهدارنده وی منتقل می‌شود هر چند که در این ماده از مسؤلیت سرپرست آنان سخن به میان نیامده است. اما این مهم از دلالت ماده ۷ ق.م.مصوب ۱۳۳۹ / ۰۲ / ۰۷ به دست می‌آید. ماده مذکور ضمان و مسؤلیت سرپرست را در صورت تقصیر در نگهداری به صراحت پذیرفته است: «کسی که نگهداری یا مواظبت مجنون یا صغیر قانونا یا بر حسب قرارداد به عهده او می‌باشد، در صورت تقصیر در نگهداری یا مواظبت، مسؤل جبران زیان وارده از ناحیه مجنون یا صغیر می‌باشد و در صورتیکه استطاعت تمام یا قسمتی از زیان وارده را نداشته باشد، از مال مجنون یا صغیر زیان جبران خواهد شد و در هر صورت جبران باید به نحوی صورت گیرد که موجب عسرت و تنگدستی جبران‌کننده زیان نباشد» (ره‌گشای و سلیمانیان، ۱۳۹۶: ص. ۱۰۱).

در نظام حقوقی ایران، مطابق با نظر اکثر حقوقدانان، کلمه «صغیر» اطلاق داشته و صغیر ممیز و غیرممیز را شامل می‌شود. به همین جهت مسؤلیت سرپرستان صغیر نسبت به اعمال زیان آور آنها، صرف نظر از قابلیت یا عدم قابلیت انتساب مسؤلیت به صغیر، در صورت اثبات تقصیر در نگهداری و مواظبت برقرار است (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۱: ص. ۴۲). در واقع، مسؤلیت صغیر یکی از مصادیق مسؤلیت ناشی از فعل غیر است که استثناء بر قاعده شخصی بودن مسؤلیت است. مسؤلیت سرپرست نیز مطابق قواعد عمومی مسؤلیت مدنی مبتنی بر تقصیر است یعنی هنگامی سرپرست مسؤل جبران زیان است که در نگهداری یا مواظبت از صغیر کوتاهی کرده باشد. علاوه بر آن، فعل زیانبار مجنون یا صغیر نیز فعل نامتعارف باشد. اما در صورتی که سرپرست مقصر نباشد به موجب ماده ۱۲۱۶ ق.م. از مال صغیر جبران خسارت می‌شود. علاوه بر آن، در ماده ۱۲۱۶ ق.م. که برگرفته از فقه اسلامی است نیز بر استقرار ضمان و مسؤلیت وی تصریح شده است: «هرگاه صغیر یا مجنون یا غیر رشید باعث ضرر شود ضامن است». در واقع در حقوق اسلام محجور بودن مانع ضمان نیست، زیرا ضمان حکم وضعی است نه تکلیفی؛ بنابراین به افراد بالغ و عاقل اختصاص ندارد (ره‌گشای و سلیمانیان، ۱۳۹۶: ص. ۱۰۷ - ۱۱۰). اما نکته حائز اهمیت نارسایی قانون در جبران خسارت توسط طفل پس از بلوغ است؛

در ماده ۱۲۱۰ ق.م.مقرر شده است: «هیچ کس را نمی‌توان بعد از رسیدن به سن بلوغ به عنوان جنون یا عدم رشد محجور دانست، مگر آنکه عدم رشد یا جنون او ثابت شده باشد». منطوق این ماده بر استقرار مسؤلیت مدنی پس از سن بلوغ دلالت دارد و معیار را در رفع حجر، سن بلوغ دانسته است. محجور نداشتن شخص و نافذ دانستن تصرفات و اقدامات وی، مستلزم این است که ضمان و جبران خسارت متوجه خود شخص باشد. در متن ماده

پس از بلوغ اصل بر عدم حجر می باشد مگر اینکه حجر وی به موجب جنون یا سفه ثابت گردد (صغر که یکی از اسباب حجر می باشد، به موجب بلوغ زایل شده است) اما در تبصره ۲ همین ماده مقرر شده است: «اموال صغیری را که بالغ شده است در صورتی می توان به او سپرد که رشد او ثابت شده باشد». در این تبصره، پس از بلوغ و رفع صغر، در خصوص تصرفات مالی، همچنان وی را محجور دانسته و اثبات رشد وی را لازم دانسته است، در حالی که در متن ماده، پس از رسیدن به سن بلوغ، فرض را بر رفع حجر و اهلیت استیفاء و نفوذ تصرفات و به تبع آن جبران خسارت توسط شخص گذاشته است. بنابراین مطابق با تبصره ۲ ماده، صغیری که به سن بلوغ رسیده است، تنها در فرضی که «رشد» او احراز شود ملزم به جبران خسارت می باشد. بنابراین مطابق با ماده ۱۲۱۰ ق.م نیز نمی توان به صورت مطلق پذیرفت که مجرد سن بلوغ مذکور در قانون، مبدأ تعلق احکام قانونی است و در غالب این احکام نیاز به مؤلفه «رشد» ضروری به نظر می رسد؛ آنچه که در کنوانسیون حقوق کودک ضمن ارائه تعریف کودک، در تقدیر گرفته شد.

۲-۲. مسؤلیت کیفری کودک

مسؤلیت کیفری اطفال در تمام دنیا تقریباً از لحاظ سنی به ویژه سن مسؤلیت مطلق کیفری، یک حد مشخص و مشابه دارد. مطابق کنوانسیون حقوق کودک سن مسؤلیت کیفری ۱۸ سال است. مطالعات پزشکی و روانشناسی نیز در این راستا بوده و تأیید کرده اند که تعادل جسمی و عقلی اطفال از سن ۱۷ تا ۱۹ سالگی محقق می گردد و بر همین اساس است که سن مسؤلیت کیفری اطفال چنین تعیین شده است.

در معاهده حقوق کودک، سن طفل، زیر ۱۸ سال تعیین شده است؛ اما از آن جایی که تشخیص قابلیت اجرای آن، به حقوق داخلی کشورها منوط شده است، لازم است تا معیارهای مناسب ملی در نظر گرفته شود و منافع اطفال نیز لحاظ گردد. به این منظور در نظام های حقوقی که مفهوم سن مسؤلیت کیفری را برای نوجوانان پذیرفته اند، شروع آن سن نباید در سطح بسیار پایینی در نظر گرفته شود، بلکه ضروری است تا واقعیت های مربوط به بلوغ عاطفی، ذهنی و عقلی وی نیز مورد توجه قرار گیرد. همچنین، توجه به این نکته ضروری است که در ماده یک معاهده حقوق کودک، سن طفل به طور کلی بیان شده است و میان وضعیت حقوقی و کیفری اطفال تفاوتی قائل نشده است (موسوی، ۱۳۹۵: ص. ۲).

در نظام حقوقی ایران، ق.م.ا مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱، به تبعیت از شرع اسلام و فقه امامیه، سن کودک را همان سن تعریف شده در شرع اسلام و به عبارتی همان «بلوغ شرعی» می داند، که این امر به موجب ماده ۱۴۷ این قانون بیان شده است: «سن بلوغ، در دختران و پسران، نه و پانزده سال تمام قمری است». ماده ۱۴۶ این قانون نیز، مسؤلیت کیفری را منوط به بلوغ دانسته است: «افراد نابالغ مسؤلیت کیفری ندارند». مستنبط از سیاق این دو ماده این است که در قانون مجازات اسلامی، تنها مؤلفه لازم برای ثبوت و استقرار مسؤلیت کیفری «سن بلوغ»

می‌باشد و آن نیز همان بلوغ شرعی تعریف شده در فقه اسلامی می‌باشد. گرچه برخی در استقرار مسئولیت کیفری، علاوه بر بلوغ جسمی، رشد عقلی و عاطفی را نیز لازم می‌دانند (راعی و سایر، ۱۳۸۸: ص. ۱۱۱).

مطابق با نظر برخی از حقوق‌دانان، رشد جزایی راجع به تمییز و درک فرد بوده که به قوای عقلی مربوط بوده و بلوغ جنسی به تکامل قوای بدن و جسمی ارتباط دارد. و این دو پدیده لازم و ملزوم یکدیگر نیستند و باید میان آن دو تفکیک قائل شد بدین نحو که، آنچه که ملاک و مبنای اهلیت جزایی و تحمل مسئولیت کیفری است، رشد جزایی می‌باشد نه بلوغ جنسی. علاوه بر آن، معیار قرار دادن بلوغ جسمی و جنسی به تنهایی، با واقعیت اجتماعی فعلی تطبیق ندارد (رهامی، ۱۳۸۱: ص. ۱۹۵). برای اینکه بتوان کسی را از نظر جزایی مسؤل دانست می‌بایست امکان انتساب خطا یا تقصیر به وی وجود داشته باشد. طفلی که مرتکب یک عمل خلاف قانون شده است را نمی‌توان مجازات کرد، چرا که وی اصولاً فاقد قوه تمییز بوده و قدرت پیش‌بینی و عواقب عمل مجرمانه خود را ندارد (طالبی طادی و مختاری، ۱۳۹۵: ص. ۴). در واقع، در تحقق مسئولیت کیفری، علاوه بر بلوغ جنسی، بلوغ فکری یا همان رشد نیز شرط است. به عبارتی، در تحقق این نوع مسئولیت دو شرط لازم است: «رسیدن به حد بلوغ» و «رسیدن به رشد و بلوغ فکری». در صورت عدم اجتماع این دو شرط، شخص مسئولیت کیفری ندارد و نمی‌توان او را در قبال اعمالش مسؤل دانست (راعی و سایر، ۱۳۸۸: ص. ۱۱۱). اقدام عملی قانونگذار ایران مؤیدی بر این نظر است که افراد زیر ۱۸ سال به درجه‌ای از رشد و بلوغ عقلی نرسیده‌اند به طوری که بتوانند همانند بزرگسال پذیرای اقدامات سالب حیات و مجازات‌های تشدید شده باشند. لذا با توجه به محور قرار گرفتن بلوغ جنسی صرف در سن شرعی و عبادی از سویی و واقعیت‌های اجتماعی و روانی و رشد تدریجی قوه عقل از سوی دیگر، سن بلوغ شرعی و عبادی نمی‌تواند مبنای دقیقی برای تحقق مسئولیت تلقی گردد و قانونگذار ایران در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ با عنایت به همین واقعیت‌ها و عدم رشد کامل و عدم آمادگی طفل برای پذیرش مسئولیت، راهکاری نو برای عدم مجازات شرعی افراد زیر ۱۸ سال اتخاذ کرده است (فرویدی‌نیا، کاوسی خسرقی، ۱۳۹۶: ص. ۱۲۹) که مجموعه این اقدامات در فصل دهم از ق.م.ا ذکر شده است. در واقع مبنای اصلی این اقدام قانونگذار پذیرش این باور است که کودکان زیر سنین ۱۸ سال فاقد رشد عقلی و حتی رشد جسمی کامل برای پذیرش مسئولیت ناشی از فعل خود هستند.

۳. سن کودک در کنوانسیون‌های بین‌المللی

ماده ۱ کنوانسیون حقوق کودک مقرر می‌دارد:

«از نظر این کنوانسیون، منظور از کودک افراد انسانی زیر هجده سال است، مگر اینکه طبق قانون قابل اجرا در مورد کودک، سن بلوغ کمتر تشخیص داده شود». (Convention on The Rights of child, Article1)

نکته مهمی که در خصوص این ماده وجود دارد عبارت از این است که کنوانسیون میان سن بلوغ و رشد تفکیک قائل نشده است و ۱۸ سالگی را سنی می‌داند که شخص در آن اهلیت استیفاء نسبت به کلیه حقوق خود پیدا می‌کند، هر چند که برخی بر این باورند که واژه (majority) به کار رفته در ماده ۱ به معنای بلوغ است. اما باید گفت که مبانی کشورهای غیر اسلامی و به ویژه کنوانسیون بر اساس مفهوم رشد پایه ریزی شده است و بلوغ در تعریف کودک جایگاهی نخواهد داشت و ترجمه (majority) به سن قانونی صحیح‌تر به نظر می‌رسد (زنگی اهرمی، ۱۳۹۳: ص. ۵).

در سایر اسناد بین‌المللی نیز تعیین ۱۸ سالگی به عنوان پایان سن کودکی، به چشم می‌خورد. بند ۵ ماده ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ می‌گوید: «حکم اعدام در مورد جرائم ارتكابی اشخاص کمتر از هجده سال قابل اجرا نیست» (International Covenant on Civil and Political, Rights, Article 6).

قسمت الف شماره یک بخش دوم از مقررات سازمان ملل متحد برای حمایت از نوجوانان محروم از آزادی مصوب ۱۹۹۰، نوجوان را هر شخص زیر ۱۸ سال می‌داند و این سنی است که کمتر از آن نباید اجازه داد کودک از آزادی محروم شود. حتی گفته شده است که در برخی از ایالات آمریکا سنین ۱۹ و ۲۱ سالگی به عنوان سن بزرگسالی تعریف شده است (Robin Leonard and Stephen, P. 1).

در ماده ۱ پروتکل اختیاری منضم به کنوانسیون حقوق کودک راجع به استفاده از کودکان در مناقشات مسلحانه مصوب ۲۰۰۰ مقرر می‌دارد: «کشورهای عضو همه گونه اقدام لازم را به عمل خواهند آورد تا اطمینان حاصل نمایند. هیچ یک از افراد نیروهای مسلح آنها که هنوز به سن ۱۸ سالگی نرسیده‌اند در درگیری‌ها شرکت مستقیم نداشته باشند».

یکی از مبانی لحاظ «رشد» در تعیین سن کودک توسط قوانین مذکور، به جهت به حداقل رساندن معضلاتی از قبیل خشونت علیه کودکان، استفاده ابزاری از آنها، رواج کودک سربازی، ترویج کودک همسری و امثال آنها می‌باشد. همچنین، احقاق حقوق کودک و رشد و تعالی وی، باز نماندن از محیط‌های آموزشی و استفاده حداکثری از پتانسیل‌های کودکی و رفاه وی که از جمله اهداف کنوانسیون می‌باشد، به عنوان دیگر عامل آن تصور می‌گردد. کنوانسیون حقوق کودک، تعریفی جامع از کودک به طوری که در بردارنده وجوه تمایز با بزرگسالان از حیث جسمی و روانی باشد ارائه نمی‌کند و به منظور جلوگیری از تشتت آراء و برداشت‌های سلیقه‌ای که بی‌درنگ تبعیض را به دنبال دارد، سن کمتر از ۱۸ سال را به عنوان سن کودک ارائه کرده است (دنکوب و سایر، ۱۳۹۶: ص. ۲). در نظر گرفتن سن ۱۸ سالگی در اسناد بین‌المللی به عنوان مرز میان کودکی و بزرگسالی و عدم توجه به مؤلفه بلوغ جسمی صرف، حکایت از آن دارد که توجه عمده این قوانین به عنصر «رشد» و توانایی عقلی فرد

برای تصرفات حقوقی و پذیرش مسئولیت بوده است. و در واقع درصدد اعلام اماره‌ای برای احراز رشد کامل افراد برآمده است. برخلاف قوانین کشورهای اسلامی از جمله قوانین داخلی ایران که تنها معیار را بلوغ جسمی دانسته است. ناگفته نماند چنانکه پیش‌تر ذکر شد، قوانین داخلی نیز در مواردی مؤلفه «رشد» را به بلوغ جسمی ضمیمه کرده‌اند؛ از جمله تصرفات حقوقی.

البته تفاوت و تنوع در ارائه سن بزرگسالی در قوانین برخی از کشورها که به موجب ذیل ماده ۱ کنوانسیون حقوق کودک رخ داده است، و کنوانسیون دولت‌های عضو را در تعیین سن کودک، بسته به قوانین، فرهنگ جوامع و... مبسوط‌الید قرار داده است را می‌توان با توجه به مفاد بند یک ماده ۳ همین قانون، حمل بر این کرد که تنها آن سنی منظور و ملحوظ کنوانسیون بوده است، که در راستای مصلحت و منافع کودکان باشد نه ناقض آن، از جمله اینکه مخل آزادی کودک و موجب بازماندن وی از محیط آموزش و تحصیل نگردد. با حفظ این مقدمه، برخی از آثار سن تعیین شده در قوانین داخلی ذکر می‌گردد.

۴. بررسی برخی از آثار سن کودک در قوانین داخلی

معیار قرار دادن سن بلوغ به عنوان مرز میان کودکی و بزرگسالی در قوانین داخلی، آثار و تبعاتی را برای کودک و جامعه در پی دارد. از جمله این آثار که بستر مناسبی برای آسیب‌های جدی بر فرد و جامعه می‌باشد و یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل جامعه امروز می‌باشد و نشأت گرفته از قانون مدنی کنونی است، رواج کودک همسری می‌باشد. هرچند که سن تعیین شده برای دختران بیش از آن چیزی است که در شرع گفته شده است اما تفاوت چندانی در آثار میان این دو سن ملاحظه نمی‌گردد و همچنان انطباق قوانین داخلی بر کنوانسیون‌های بین‌المللی ضروری به نظر می‌رسد. در قانون مذکور، به وضوح غفلت قانونگذار مشاهده می‌شود. چرا که عدم توانایی جسمی، روحی و همچنین عدم آمادگی آموزشی و تربیتی کودکان برای پذیرش مسئولیت اجتماعی و اقتصادی بزرگ و سنگینی همچون همسری، پدر و مادری، نه تنها منجر به آسیب‌پذیری و عدم ماندگاری آنها در نقشه‌ای اجتماعی گردیده، بلکه سبب سستی بنیان‌های خانواده، وقوع تجارب تلخ اجتماعی، آسیب‌پذیری جسمی و روحی فرد کودک و در نهایت محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی حاصل از انگ بی‌همسری (بیوه یا مطلقه) شده است (منوچهری، ۱۳۹۹: ص. ۲). عمده آسیبی که از قبل این جریان متوجه کودک می‌شود، دور شدن از فضای آموزشی و تحصیلی که از اقتضات مهم روز است می‌باشد. این در حالی است که به موجب بند ۱ ماده ۳۲ کنوانسیون حقوق کودک: «کشورهای طرف کنوانسیون حق کودک را جهت مورد حمایت قرار گرفتن در برابر استثمار اقتصادی و انجام هرگونه کاری که زیان بار بوده و یا توقیفی در آموزش وی ایجاد کند و یا برای بهداشت جسمی، روحی، معنوی، اخلاقی و یا پیشرفت اجتماعی وی مضر باشد را به رسمیت می‌شناسند» و به موجب بند ۲ همین ماده، در راستای اجرای مفاد ماده مذکور، دولت‌ها موظف به انجام اقدامات قانونی، اجرایی، اجتماعی و آموزشی شده‌اند.

علاوه بر آن، استفاده از کودکان در محیط‌های شغلی در قانون کار فعلی ایران، آثار و پیامدهایی را در پی خواهد داشت که علاوه بر اینکه موجب ترویج و افزایش «کودکان کار» در جامعه می‌گردد، تبعات روانی که بر ایشان وارد می‌شود و موجب می‌گردد تا کودک از محیط آموزشی به طور کامل و یا به صورت جزئی بازماند. چنانکه در ماده ۸۰ قانون مذکور مقرر شده است: «کارگری که سنش بین ۱۵ تا ۱۸ سال تمام باشد، کارگر نوجوان نامیده می‌شود...» مستنبط از ماده مذکور این است که تنها افراد زیر ۱۵ سال کودک می‌باشند. این در حالی است که به موجب ماده ۲ کنوانسیون ممنوعیت و اقدام فوری برای محو بدترین اشکال کار کودک: «... اصطلاح کودک در مورد کلیه اشخاص کمتر از ۱۸ سال به کار برده می‌شود». در واقع کسانی که به موجب این قانون کودک محسوب می‌گردند به موجب قانون کار ایران به دو دسته کودک و نوجوان تقسیم شده و اشتغال اشخاص ۱۵ تا ۱۸ سال تحت عنوان «کارگر نوجوان» بلامانع اعلام شده است. در حالیکه در سن ۱۵ تا ۱۷ سالگی کسب دانش و مهارت‌های لازم برای اشتغال یا برای ادامه تحصیل، به عنوان یک نیاز مهم در تعلیم و تربیت فرد مطرح است (حسین خانی، ۱۳۸۵: ص ۱).

نکته حائز اهمیت این است که با دقت در قوانین داخلی ملاحظه می‌گردد این قوانین از رویه واحدی تبعیت نمی‌کنند. چرا که به موجب برخی از قوانین، فرد بالغ محسوب می‌گردد و به موجب برخی دیگر نابالغ. در ق.م و ق.م.ا نیز تفاوت‌های آشکاری وجود دارد؛ سن بلوغ معیار تعیین سن کودکی قرار گرفته است و آن نیز بسته به جنسیت افراد متفاوت است؛ در دختران ۹ سال تمام و در پسران، اتمام دوره کودکی و ورود به بزرگسالی، ۱۵ سال می‌باشد. اما در قوانین دیگر از جمله قانون کار، سن به طور مطلق بیان شده و میان دختران و پسران تفاوتی وجود ندارد. همچنین در تعیین سن قانونی برای شرکت در انتخابات و اخذ گواهینامه وسایل نقلیه که ۱۸ سال تمام مرقوم شده است. در ماده ۲ قانون خدمت وظیفه عمومی ورود به سن ۱۹ سالگی فرد را مشمول وظیفه عمومی خواهد کرد.

بنابراین با مذاقه در قوانین داخلی ملاحظه می‌گردد که قانونگذار نسبت به اماره قرار دادن ۱۸ سالگی تمایل دارد. چرا که در غالب احکام و قوانین عملاً با در نظر گرفتن «رشد» مشی کرده است و پا را فراتر از سن شرعی گذاشته است. برای نمونه می‌توان به اقدام وی در قانون مجازات جدید و نیز قوانین نظام وظیفه عمومی، اخذ گواهینامه و توجه کرد.

با این حال در قوانینی همچون قانون مدنی و قانون کار با اینکه سن تعیین شده در بردارنده آثار روحی روانی برای فرد و جامعه است، همچنان به سنین زیر ۱۸ سال متمسک شده است. پر واضح است که امور غیرمالی همچون ازدواج، طلاق و حضانت، دارای اهمیت بیشتری بوده و احراز رشد در آنها بسیار ضروری به نظر می‌رسد

(حیدری، ۱۳۹۸: ص. ۱۸۲). بنابراین شایسته است تا در خصوص قوانینی همچون قانون مدنی و قانون کار نیز با لحاظ مؤلفه‌های «رشد عقلی» و «رشد کامل جسمی» سن ۱۸ سال را مبدأ بزرگسالی تلقی کند.

۵. اختیارات حاکم اسلامی در تقنین قوانین مربوطه

مطابق با اصل ۵۸ ق.ا، اعمال قوه مقننه تنها از طریق مجلس شورای اسلامی است که اعضای آن را نمایندگان منتخب مردم تشکیل می‌دهند. سیستم قانونگذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران، به صورت تک مجلسی بوده و مجلس شورای اسلامی تنها مرکز تقنین می‌باشد و جز از طریق این مجلس هیچ قانونی در ایران تصویب نخواهد شد. گرچه در خصوص برخی موضوعات، از طریق همه پرسی نیز قانونگذاری صورت می‌گیرد، اما رویه اصلی و غالب، تقنین از طریق مجلس شورای اسلامی می‌باشد. از سویی، دو نهاد دیگر در مسیر قانونگذاری تعبیه شده است؛ یکی از آن دو، شورای نگهبان می‌باشد که بدون تأیید آن، قوانین تدوین شده توسط مجلس مشروعیت نخواهد داشت. نهاد دیگر نیز مجمع تشخیص مصلحت نظام است که به موجب اصل ۱۱۲ ق.ا لازم دانسته شده است و در فرض اختلاف میان نظر شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی با در نظر گرفتن مصلحت نظام، میان آنها داوری می‌کند (شعبانی، ۱۳۸۸: ص. ۱۵۶-۱۵۷).

حال با التفات به همه این توضیحات سؤالی که مطرح می‌شود این است که در صورت تعیین مسیر اصلی قانونگذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران، در صورتی که قانونی با تصویب مجلس شورای اسلامی و تأیید شورای نگهبان به تصویب رسد چگونه می‌توان نسبت به الغا و یا تغییر این قانون اقدام کرد؟ با عنایت به اینکه تأیید شورای نگهبان به معنای انطباق کامل این قانون بر موازین شرعی و دینی است؟

در پاسخ باید گفت هر چند که در نظام جمهوری اسلامی ایران، اصل تفکیک قوا و استقلال نسبی آنها مطرح است، و رویه تقنین نیز تبیین شده است، اما مطابق با اصل ۵۷ قانون اساسی: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند؛ این قوا مستقل از یکدیگرند». در این اصل، ضمن به رسمیت شناختن استقلال هر یک از قوا، نظارت بر هر سه قوه و تنظیم روابط میان آنها را به ولایت مطلقه واگذار شده است، در واقع قانون اساسی، پس از پذیرش مهم‌ترین اصل خود یعنی اصل ولایت مطلقه فقیه عادل و جامع الشرایط که عامه مردم قبول ولایت او را بر خود واجب و لازم شمرده‌اند، نقطه پیوند و اتصال قوای حاکم را ولی فقیه دانسته است و اعمال حاکمیت قوای مزبور را صرفاً براساس نظر و نظارت رهبری مشروع و قانونی می‌داند (شعبانی، ۱۳۸۸: ص. ۷۳). در واقع وجه تمایز اصلی نظام جمهوری اسلامی ایران با سایر نظام‌های سیاسی در همین است که ضمن پذیرش استقلال قوای حاکم، اعمال این قوا را تحت نظارت ولایت مطلقه فقیه می‌داند. به عبارتی، برای حاکم و حکومت اسلامی، اختیارات فراقانونی ملحوظ شده است. که این امر منطبق با دیدگاه امام خمینی (ره) می‌باشد،

ایشان می‌فرماید: «اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام (ص) یک پدیده بی معنا و محتوا باشد ... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند» (خمینی، بی‌تا، ج ۲۰، ص. ۴۵۰ - ۴۵۱؛ ۱۳۸۴، ص. ۲۳۳ - ۲۳۴). محور الغاء و یا توقیف اجرای برخی از قوانین فرعی الهی، مصالح کشور اسلامی و مسلمانان می‌باشد. این اقدام اکنون توسط مجمع تشخیص مصلحت نظام صورت می‌گیرد. در بند ۸ از اصل ۱۱۰ متذکر شده است که هر گاه حل معضلات نظام از طریق عادی ممکن نباشد رهبر می‌تواند از طریق مجمع آن را حل و فصل نماید. بنابراین اگرچه در مواردی هم تاکنون مجمع تشخیص مصلحت اقدام به تصویب و تدوین برخی از مقررات نموده است لیکن این عمل به طور مستقیم از وظایف و اختیارات آن مجمع نبوده بلکه به اعتبار اینکه رهبر در مواردی برای رفع مشکلات نظام با آنها مشورت نموده و در واقع نظر کارشناسی آنها را خواسته است و سپس با تأیید نظرات آنها به صورت مقررات و مصوبات قابل اجرا مطرح نموده‌اند و لذا می‌توان گفت این امر منافاتی با اختیارات مجلس نخواهد داشت (شعبانی، ۱۳۸۸؛ ص. ۱۹۶) چرا که این امر اقتضای اختیارات فراقانونی حاکم اسلامی و نیز اقتضای تشکیل مجمع تشخیص مصلحت و به موجب بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی می‌باشد. مبنای اصلی این مهم، اهمیت بسیار زیادی است که مصالح جمعی دارد؛ امام خمینی (ره) می‌فرماید: «...مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد...» (خمینی، بی‌تا، ج ۲۰، ص. ۴۶۳ - ۴۶۴؛ ۱۳۸۴؛ ص. ۵۳۲).

در واقع، یکی از مهمترین مؤلفه‌های تقنینی در نظام اسلامی، مصلحت اندیشی است که می‌تواند منجر به صدور حکم حکومتی از سوی حاکم اسلامی گردد به ویژه اینکه اجتماعی بودن این احکام، از ویژگی‌های مهم آن تلقی شده است تا جایی که برخی دایره شمول این احکام را محدود به امور اجتماعی دانسته‌اند (فوزی، ۱۳۸۴؛ ص. ۱۶۱). علاوه بر این در شرایطی که حکمی از احکام و یا قانونی از قوانین زمینه ساز عسر و حرج نوعی و نیز اضرار به ملت و منافع ایشان گردد، مجرای صدور حکم ثانوی بوده و حاکم اسلامی با اختیارات شرعی و

قانونی خود که هم اکنون از درگاه مجمع تشخیص مصلحت نظام صورت می‌گیرد، می‌تواند نسبت به اصلاح و تنظیم احکام و قوانین اقدام کند.

نتیجه‌گیری

با عنایت به اینکه مبنای تعیین سن ۱۸ سال در کنوانسیون‌های بین‌المللی به ویژه کنوانسیون حقوق کودک، لحاظ «رشد» در تمامی تصرفات حقوقی و در راستای جلب منافع کودک بوده است، و از سویی با تتبع و مذاقه در قوانین داخلی ایران تمایل قانونگذار به اشتراط رشد در غالب احکام و قوانین ملاحظه می‌گردد، شایسته است تا سن مزبور در نصوص قوانین داخلی راه یابد و قوانین مذکور منطبق بر سن تعیین شده توسط کنوانسیون گردد. تا هم سبب ایجاد رویه واحد در قوانین داخلی و ارائه یک مفهوم واحد از «کودک» گردد. و اینگونه نباشد که شخص به موجب برخی از قوانین بالغ و رشید قلمداد شود؛ مانند آنچه که در خصوص سن نکاح مطرح است. و براساس برخی دیگر فاقد رشد؛ مانند آنچه که در قانون انتخابات، تصرفات مالی صغیر و ... ذکر شده است. از طرفی، مطابقت قوانین داخلی بر سن تعیین شده در کنوانسیون‌ها موجب می‌گردد تا آسیب‌های ناشی از سنین بسیار پایین از قبیل اشتغال کودکان کم سن و سال و نیز ازدواج ایشان در سنین کم به طوری که آموزش‌های لازم را طی نکرده‌اند، به حداقل برسد. و از آن جایی که سن تعیین شده در قوانین داخلی مبتنی بر فقه امامیه می‌باشد، حاکم اسلامی با لحاظ مصالح کودک و چشم‌اندازی که به منافع وی دارد، می‌تواند نسبت به تعیین سن کودک منطبق با نیازهای روز او اقدام کند.

منابع

کتاب‌ها:

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ه.ق، *من لایحضره الفقیه*، مصحح: غفاری، علی‌اکبر، جلد ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- انصاری، قدرت‌ا...، ۱۳۹۱ ه.ش، *احکام و حقوق کودکان در اسلام* برگرفته از موسوعه احکام الاطفال و ادلتها جواد فاضل لنکرانی، جلد اول، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- بحرانی، یوسف بن احمد، ۱۳۶۳ ه.ش، *الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره*، جلد ۲۰، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- پروتکل اختیاری منضم به کنوانسیون حقوق کودک راجع به استفاده از کودکان در مناقشات مسلحانه مصوب ۲۰۰۰.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ ه.ق، *الصحاح، تاج العربیه و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ه.ق، *وسائل الشیعه*، مصحح: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، جلد اول، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ ه.ق، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، اسماعیلیان.
- خمینی، روح‌ا...، ۱۳۹۲ ه.ش، *تحریر الوسیله*، جلد ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- _____، ۱۳۸۴ ه.ش، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی (س)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____، بی‌تا، *صحیفه امام (ره)*، جلد ۲۰، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- شعبانی، قاسم، ۱۳۸۸ ه.ش، *حقوق اساسی و ساختار حکومت اسلامی*، تهران، اطلاعات.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۰ ه.ق، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه*، جلد ۴، قم، مکتبه الداوری.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ه.ق)، *مبسوط*، تهران: المکتبه المرتضویه.
- صفایی، سید حسین و رحیمی، حبیب‌ا...، ۱۳۹۱ ه.ش، *مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرارداد)*، تهران، انتشارات سمت.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ه.ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۳، تهران، ناصر خسرو.
- علامه طباطبائی، ۱۳۹۰ ه.ش، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۸، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- غدیری، عبدالله عیسی ابراهیم، ۱۴۱۸ ه.ق، *القاموس الجامع للمصطلحات الفقهیه*، بیروت، دارالرسول الاکرم صلی الله علیه و آله و سلم.
- فوزی، یحیی، ۱۳۸۴ ه.ش، *اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)*، قم، نشر معارف.
- قانون کار مصوب ۱۳۶۹/۰۸/۲۹

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱

قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷/۰۲/۱۸

قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹/۰۲/۰۷

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ه.ق، کافی (ط-دارالحدیث)، جلد ۱۴، مصحح: دارالحدیث، قم، دارالحدیث.

مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، ۱۴۰۶ه.ق، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط-القدیمیة)*، مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهاوردی علی‌پناه، جلد ۱۱، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ه.ق، *التفسیر الکاشف*، جلد ۴ و ۲، قم، دارالکتب الاسلامی.

مقررات سازمان ملل متحد برای حمایت از نوجوانان محروم از آزادی مصوب ۱۹۹۰.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ه.ش، *تفسیر نمونه*، جلد ۱۶، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۷۱ه.ش، *جامع الشتات*، جلد ۲، تهران، کیهان.

مقالات:

حیدری، مظاهر، ۱۳۹۸ه.ش، «تفاوت سن بلوغ و رشد در شریعت اسلام و سن قانونی در قانون مدنی ایران»، دو فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات فقه امامیه، سال هفتم، شماره ۱۲.

دنکوب، ابوالفضل و سایر، ۱۳۹۶ه.ش، «بررسی فقهی کنوانسیون حقوق کودکان»، کنفرانس ملی رویکردهای نوین علوم انسانی در قرن ۲۱.

راعی، مسعود و سایر، ۱۳۸۸ه.ش، «سن مسولیت کیفری کودک و عدالت حقوقی از نظر فقه و حقوق اسلامی»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، دوره ۵، شماره ۱۵، صفحه ۷۵ تا صفحه ۱۱۲.

رهامی، محسن، ۱۳۸۱ه.ش، «رشد جزایی»، *دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، دوره ۵۸، شماره ۵۰۹.

ره‌گشای، لیلا و سلیمانیان، محمد هادی، ۱۳۹۶ه.ش، «مسئولیت مدنی والدین و سرپرست در قبال فعل زیانبار اطفال»، ماهنامه پژوهش ملل، دوره دوم، شماره ۲۴.

فروودی‌نیا، حسن و کاوسی خسرقی، پرزاد، ۱۳۹۶ه.ش، «رابطه مبانی ضرورت رشد عقلی و مسولیت پذیری کودکان و نوجوانان در پرتو منابع اسلامی و تحول الگوی اسلامی - ایرانی»، *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، شماره نهم، ۱۳۹۶، صفحه ۱۱۳ - ۱۳۶.

منوچهری، حسن، ۱۳۹۹ه.ش، «مطالعه آسیب‌های کودک همسری با یک جهت‌گیری روانی - اجتماعی»، *ششمین کنفرانس بین‌المللی روانشناسی، مشاوره و علوم تربیتی*.

موسوی، معصومه، ۱۳۹۵ه.ش، «تحلیل و بررسی سن مسولیت کیفری کودک و نوجوان در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲»، اولین کنفرانس بین‌المللی کاربرد پژوهش و تحقیق در علوم و مهندسی، تهران.

پایان نامه‌ها:

زنگی اهرمی، عهدیه، ۱۳۹۳ ه.ش، بررسی سن کودک و آثار آن از دیدگاه حقوق بین الملل، مهدی عباسی سرمدی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

منابع لاتین:

convention on the Rights of the child .

International Covenant on Civil and Political, Rights.

Robin Leonard stephn; children: Rights Responsibilities and Troubles; (www.Lwctlaw.com).



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تحلیل مقام امامت انبیاء، در قرآن؛ رویکرد شناسی و ابعاد پژوهی

_____ مجید زارعی^۱، سید محمد موسوی مقدم^{۲*} _____

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشیار، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.41440.1025

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13568.html

چکیده

آموزه «امامت»، موضوعی است که از جنبه‌های مختلف کلامی، فقهی، عرفانی و قرآنی مورد کاوش و پژوهش قرار گرفته است. در این میان، شناخت مفهوم «امامت انبیاء» از منظر قرآن کریم، می‌تواند راهگشای طریقی باشد که حاصل آن، شناختی مبنایی از آموزه امامت به معنی الاخص، از زاویه‌ای تاریخی است. به رغم کوشش فراوان مفسران فریقین در جهت تبیین مقام امامت حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۱۲۴ سوره بقره، هنوز شاهد یک نظریه منسجم و خالی از اشکال در این زمینه نمی‌باشیم. افزون بر آن، خلط مباحثی همچون معناشناسی امام، لوازم امامت، ویژگی‌های امام و... بر شعله این اختلافات دامن زده است. نظر بر اهمیت و جایگاه این مبحث در اندیشه اسلامی، پژوهش حاضر کوشیده است تا با روش تحلیلی-انتقادی ضمن سنجش اجمالی آراء مفسران فریقین در حوزه «معناشناسی امامت انبیاء»، راهکار جدیدی را با تفحص همه‌جانبه از آیات امامت انبیاء، عرضه نماید. در سایه تبیین این چالش، دیگر ابعاد موضوع امامت قرآنی نیز که عموماً در امامت اهل بیت (علیهم السلام) متبلور بوده، رخ خواهد نمود. نتایج پژوهش حاکی از آن است که با محورگیری «کتاب» و «شریعت الهی» در میان سلسله انبیاء، قادر خواهیم بود تا مقام امامت انبیاء در اندیشه قرآنی را تحلیل نماییم؛ سپس با فارغ شدن از این موضوع، گستره این آموزه در دیگر ابعاد آن، به آسانی قابل واکاوی خواهد بود.

نویسنده مسئول:

سید محمد موسوی مقدم

ایمیل:

sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

امامت انبیاء، آیه ۱۲۴ بقره، معناشناسی مقام امامت، ابعاد امامت.

بیان مسأله

در حوزه امامت، گرچه آثار مفید فراوانی به رشته تحریر درآمده است؛ اما نخست آنکه عمده این مباحث در آثار متکلمان قابل ردیابی است و دوم این که در حوزه تبیین مسئله امامت با محوریت قرآن نیز، توجه بیشتر پژوهشگران به آیاتی نظیر آیات ۵۵ مائده، ۶۷ مائده، ۳ مائده و... معطوف بوده که صبغه کلامی - جدلی در آن مشهود است. به نظر می‌رسد که می‌توان آیه ۱۲۴ سوره بقره را یکی از آیات غرر قرآن در زمینه تبیین مسئله امامت دانست که در سایه توجه بیشتر به آن، امید است که بسیاری از اختلافات کلامی میان شیعه و سنی نیز رخت بر بسته یا کم رنگ شود. این در حالی است که متأسفانه دلالت خود این آیه شریفه، نه تنها میان فریقین، معرکه آراء بوده، بلکه امامیه نیز در تفسیر آن هم‌داستان نیستند. نظر بر این اهمیت مغفول مانده، پژوهش پیش‌رو با محوریت این کریمه و آیاتی مشابه نظیر آیه ۷۳ انبیاء، ۲۴ سجده، ۵۹ نساء و ... با روش تحلیلی - انتقادی تلاش دارد تا ابعاد مختلف امامت در میدان‌های گوناگون: معنانشناسی، اوصاف و ویژگی‌های امام، لوازم امامت و مسئولیت‌های او را تبیین نماید.

پیشینه این پژوهش را می‌توان در قالب دو نوع پیشینه عام و خاص جستجو نمود. پیشینه عام به حوزه تفاسیر فریقین و میراث روایی آنها مرتبط است و پیشینه خاص به تک‌نگاری‌های مربوطه نظر دارد. در زمره این تک‌نگاری‌ها می‌توان به این موارد اشاره نمود: الف) مقاله‌ای با عنوان «آیه ۱۲۴ بقره و حقیقت امامت از دیدگاه مفسران شیعه»، منتشر شده در شماره ۱۲۲ مجله «نامه جامعه» (حسین زاده باردئی، ۱۳۹۶: ۱۳۷-۱۱۷)؛ ب) مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی معنانشناسی واژه امام در آیه امامت حضرت ابراهیم» در شماره ۲ مجله «کتاب قیم» (نजारزادگان، ۱۳۹۰: ۷-۳۰)؛ ج) مقاله «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلای حضرت ابراهیم(ع)» منتشر شده در شماره ۱۷ مجله «سفینه» (غلامی، ۱۳۸۶: ۱۳۹-۱۱۵)؛ د) مقاله «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین»، نشر یافته در شماره ۲۵ مجله «مطالعات تفسیری» (کردنژاد، ۱۳۹۵: ۷-۲۴) و ... وجه فارق پژوهش حاضر با این آثار را می‌توان در این نکته دانست که در اینجا کوشش شده تا نخست، رویکرد قرآن‌پژوهان در زمینه معنانشناسی مقام امامت مورد ارزیابی اجمالی قرار گرفته تا زمینه برای ارائه رویکرد معیار به نحو تفصیل فراهم گردد؛ دوم این که به کمک روش تفسیری قرآن به قرآن، ابعاد مسئله «امامت انبیاء» مورد پژوهش واقع شده تا ضمن تفکیک این ابعاد از یکدیگر و همچنین جلوگیری از خلط معنانشناسی امامت با دیگر ابعاد این مقام، این آموزه به درستی تحلیل گردد؛ مفهومی که محصور و منحصر در امامت حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوب (علیهم السلام) نخواهد بود.

از این رو پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی نسبت به آراء ابراز شده تلاش خواهد داشت تا به پرسش‌های زیر پاسخ مناسبی دهد:

۱- امامت حضرت ابراهیم(ع) در آیه ۱۲۴ سوره بقره ناظر به کدام مقام معنوی در زندگی آن حضرت بوده است؟

۲- آیا مقام امامت مذکور در آیه ۱۲۴ سوره بقره منحصر در حضرت ابراهیم(ع) بوده یا دیگر انبیاء را نیز شامل می‌شود؟

۳- آیا مقام امامت انبیاء نیز همانند مقام نبوت آنان، مفهومی ذومراتب است؟

۴- بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال قبل، محور مشترک این منزلت چیست و چه مراتبی می‌توان برای آن متصور بود؟

۵- چه ابعاد دیگری از آموزه «امامت» را می‌توان از مجموعه آیات مرتبط با این مبحث، از قرآن استخراج نمود؟

بر این اساس، در ابتدا با تحدید قلمرو بحث، سعی شده تا با تمرکز بر آیه ۱۲۴ سوره بقره مشهور به آیه ابتلاء یا آیه عهد، به شناسایی، ارائه و نقد رویکرد مفسران فریقین در حوزه معناشناسی مقام امامت انبیاء پرداخته شود؛ سپس در ادامه رویکرد معیار را با استمداد از دیگر آیات به بحث خواهیم نشاند. در قسمت دوم این مقاله تلاش شده تا ضمن واکاوی ابعاد مختلف مقام «امامت انبیاء»، ضمن رفع چالش خلط این ابعاد با یکدیگر و با معناشناسی مقام امامت، تبیینی نسبتاً جامع از این آموزه ارائه گردد.

۱. معناشناسی لغوی امام

در باب معنای لغوی «امام» اختلافی میان فریقین مشاهده نشده و همگان آن را از ریشه «أمم» به معنای «قصد و آهنگ چیزی کردن» دانسته اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۴۵۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/۱۴۹). آنگاه واژه «امام» که مصدر است؛ گاه در معنای اسم مفعول «قُدوه» و «مُقْتدی» و «مَنْ یُؤْتَمُّ بِهِ» به کار می‌رود که همگان او را قصد کرده و به او متوجه می‌شوند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۴۲۹-۴۲۸) و گاه در زمره اسم آلت در معنای ابزار مورد استفاده به‌شمار می‌رود که با آن وسیله می‌توان به مقصود نائل شد (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱/۶۸۵). نگاهی به موارد کاربرد واژه «امام» و مشتقات آن در قرآن کریم نشان می‌دهد که این واژه ۱۲ بار در قرآن به کار رفته است: (حجر/۷۹، فرقان/۷۴، هود/۱۷، احقاف/۱۲، یس/۱۲، اسراء/۷۱، قصص/۵، قصص/۴۱، توبه/۱۲، انبیاء/۷۳، سجده/۲۴، بقره/۱۲۴).

از آنجا که محور پژوهش ما در این مقاله بر اساس آیه ۱۲۴ سوره بقره می‌باشد، در این آیه شریفه اینگونه می‌خوانیم: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴)؛ با تأمل در این کریمه، نخست روشن خواهد شد که به شکل قدر مُتَيَقَّن، مراد الهی از واژه «امام» در آیه ۱۲۴ بقره، معنای لغوی نخواهد بود چرا که حضرت ابراهیم(ع) در دوران کهنسالی به این

مقام نائل شده و حال آنکه تا پیش از این، پیشوا و اسوه و الگوی مردم در همان کسوت نبوت و رسالت بوده است؛ دوم این که بنا بر نکته اخیر، حوزه معنایی دیگر آیات دوازده‌گانه به غیر از آیات ۷۳ انبیاء و ۲۴ سجده، از فضای آیه ۱۲۴ بقره بیگانه است (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۴۱-۲۱؛ اسعدی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۱؛ معارف، ۱۳۹۱: ۳۷-۳۳). در مورد دو آیه سوره انبیاء و سجده احتمال قرابت معنایی زیاد است که در ذیل رویکرد معیار به آن پرداخته خواهد شد.

۲. آراء تفسیری فریقین در معنانشناسی مقام امامت

مفسران فریقین در مورد معنانشناسی مقام «امامت انبیاء»، دست کم پنج رویکرد را مد نظر خویش قرار داده‌اند. در بخش نخست این مقاله، نقل و نقد اجمالی این دیدگاه‌ها مورد اهتمام قرار خواهد گرفت تا زمینه برای ارائه رویکرد معیار فراهم شود:

۲-۱. زمامداری و تدبیر امور جامعه

این دیدگاه، کهن‌ترین نظریه در باب تبیین مقام امامت است که تفاوت میان امامت و نبوت را در امر زعامت دین و دنیا و تدبیر امور جامعه و به خصوص امر جهاد تفسیر می‌کند (طوسی، بی تا: ۱۱۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۱ / ۳۸۰؛ بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۲۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱ / ۱۰۹).

این دیدگاه ناتمام است چرا که مسئولیت زعامت و تدبیر امور جامعه بر دوش تمامی سلسله انبیاء بوده و از اختصاصات مقام «امامت» نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶ / ۴۶۱-۴۴۸).

۲-۲. پیشوایی بر همگان و پیامبران

طرفداران این نظریه با بسط قلمرو رسالت و نبوت حضرت ابراهیم (ع) به تمامی اعصار پس از وی، او را پیشوا و مقتدای همه مردم و تمامی انبیای پس از او می‌دانند. آنان بر این باورند که دستور به تبعیت از آیین حنیف ابراهیمی (نحل / ۱۲۳) برای امت مرحومه و اطلاق کلمه «الناس» در آیه شریفه را می‌توان از جمله شواهد بر این رویکرد قلمداد نمود (قرشی، ۱۳۷۷: ۱ / ۲۳۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۷۷؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۴۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۱ / ۲۷۶).

در نقد اجمالی این دیدگاه نخست باید گفت که استشهاد به آیاتی نظیر آیه ۱۲۳ سوره نحل در جهت استحکام این دیدگاه ناتمام است. توضیح این که بنا بر موقعیت ممتاز حضرت ابراهیم (ع) در شبه جزیره عربستان و سعی گروه اهل کتاب اعم از یهود و نصاری در انتساب خود به آیین آن حضرت، خدای سبحان ضمن ابطال این نگره و پنداره اهل کتاب (بقره / ۱۴۰؛ آل عمران / ۶۷-۶۵)، پیامبر اکرم (ص) و امت ایشان را به پیروی از حقیقت آیین ابراهیمی امر نموده (نحل / ۱۲۳) و آنان را برترین پیروان حضرت ابراهیم (ع) معرفی می‌نماید (آل عمران / ۶۸)؛ نکته دوم این که طرفداران این نظریه در تبیین امامت فرزندان حضرت ابراهیم (ع) ناکام مانده‌اند؛ مطلب سوم این

که در این نظریه حضرت نوح(ع) به عنوان اولین پیامبر اولوالعزم که قبل از حضرت ابراهیم(ع) می‌زیسته، جایگاهی نداشته و نمی‌توان او را مأموم ابراهیم(ع) دانست؛ بلکه به‌عکس، چنانکه در قرآن شاهدیم، حضرت ابراهیم(ع) از شیعیان نوح(ع) محسوب شده است(صافات / ۸۳). لذا جای این پرسش از مدعیان این رویکرد وجود دارد که آیا اصولاً مقام امامت با امامت حضرت ابراهیم(ع) آغاز شده است؟ در حالی که پاسخ مثبت به این پرسش نیازمند ارائه ادله کافی در این زمینه است؛ پاسخ منفی به آن نیز، اصل رویکرد را با مناقشه جدی مواجه خواهد ساخت.

۲-۳. هدایت تکوینی

علامه طباطبایی(ره) به عنوان مبتکر این نظریه و برخی دیگر از مفسران امامیه بر این باورند که «امام»، شخصی است که به وسیله «امر» الهی که از کلمه «کُن» نشأت یافته با وجه ملکوتی عالم، ارتباط گرفته و هدایت به امر در معنای «ابصال به مطلوب» را برای پیروان خویش رقم می‌زند(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۷۳-۲۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱ / ۴۴۲-۴۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶ / ۴۶۶-۴۶۱).

در نقد این رویکرد، نخست می‌توان اظهار داشت که دلیلی مبنی بر انحصار معنای «امر» در امر تکوینی و وجه ملکوتی عالم در دست نیست؛ دوم این که پذیرش این معنا برای امامت گرچه برای درجه‌اعلای آن یعنی امامان از اهل بیت نبی اکرم(ص) متصور است، اما نمی‌توان بدون شواهد و قرائن کافی، آن را به امامت حضرت ابراهیم(ع) تعمیم بخشید؛ مضاف بر اینکه در مورد امامان از اهل بیت(علیهم السلام) نیز پذیرش این معنا به عنوان وصف تعیین کننده مقام امامت آنان و نه یکی از شؤون آن، محل تردید است(نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۴۵؛ خان صنی، ۱۳۹۳: ۱۱۰-۸۷).

۲-۴. وجوب پیروی و اطاعت مستقل

مُبدع این رویکرد، با استمداد از نظریه کلامی تفویض دین و استناد به مجموعه‌ای از روایات در باب «تشریح احکام دائمی» توسط شخص نبی اکرم(ص)، «امامت» را مقام «مفترض الطاعه» شدن می‌داند که بر طبق آن، امام در دو حوزه کلی: ۱- «حاکمیت سیاسی، زمامداری و قضاوت»، ۲- «تبيين وحی و تشریح احکام دائمی»، به شکل مستقل عمل نموده و بر همگان پیروی از وی واجب است. این وجوب پیروی نیز به شکل وجوب مستقل مطرح بوده و نه وجوب طریقی تا رسیدن به خدا و رسول، بلکه خود اطاعت از امام، موضوعیت خواهد داشت. (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۹۰-۱۵۴)

نقدهایی به قرار زیر بر این رویکرد وارد است:

۱- در آیاتی که مورد استناد واقع شده، نظیر آیات ۷ حشر و ۲۹ توبه، از پیامبر اکرم(ص) با عنوان «رسول» تعبیر شده و نه «امام». همچنین در آیه ۵۹ نساء معروف به آیه اولی الامر نیز اطاعت مستقل از رسول خدا(ص) تحت عنوان «اطیعوا الرسول» مطرح شده که طبق اصالة الظهور، در رسالت ایشان جاری خواهد بود.

۲- بر طبق آیه ۵۹ نساء، اطاعت از اولی الامر در ذیل اطاعت از رسول گنجانده شده است؛ این مطلب با دو قرینه داخلی در آیه شریفه قابل اثبات است: نخست آنکه کلمه «أطیعوا» در مورد «اولی الامر» تکرار نشده و دوم آنکه در مواقع نزاع، ارجاع به اولی الامر پیش بینی نشده است. از این رو وجوب پیروی مستقل برای اولی الامر به عنوان امامان از اهل بیت نبی اکرم(ص) با چالش جدی مواجه خواهد شد.

۳- در این نظریه، محور بحث بر امامت رسول اکرم(ص) و اهل بیت ایشان استوار است؛ در حالی که نظریه پرداز محترم نتوانسته آن را به امامت انبیای الهی از جمله حضرت ابراهیم(ع) و ذریه ایشان تعمیم بخشد. از روایت نقل شده مبنی بر «مفترض الطاعه» بودن حضرت ابراهیم(ع) نیز پیش از این بر نمی آید که اطاعت از ایشان در دوران کهنسالی بر مردم واجب شد؛ اما نخست این که روایت شریفه بر مستقل بودن این وجوب دلالتی نداشته و دوم این که بر طبق آیاتی نظیر «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء/۶۴)، مُطَاع بودن از شؤن «رسول» الهی دانسته شده که اختصاصی به حضرت ابراهیم(ع) نداشته است؛ نهایت آنکه بگوییم در مورد ایشان، قلمرو شمول یا کیفیت آن با دیگر رسولان الهی متفاوت بوده است ولی در اصل «اطاعت شوندگی» فرقی میان رسول و امام مشهود نیست و می توان آن را از شؤن مشترک «رسول» و «امام» دانست. بنابراین به نظر می رسد «مُطَاع بودن» و «مفترض الطاعه» شدن، فصل مُقَوِّم «امامت» نخواهد بود.

۴- هیچ شاهد تاریخی یا نقل معتبری مبنی بر جعل مستقیم احکام توسط حضرت ابراهیم(ع) یا ذریه ایشان در دست نیست و اصولاً با توجه به عدم پیچیدگی شرایع در عصر انبیای سلف، پذیرش این معنا برای «امام» دشوار است.

۵- در آیه محل بحث یعنی آیه ۱۲۴ بقره پس از اعلام الهی مبنی بر به امامت رسیدن حضرت ابراهیم(ع)، آن حضرت بلافاصله همان مقام را برای ذریه خویش طلب می کند. تأمل در آیه شریفه این نکته را به دنبال خواهد داشت که حضرت ابراهیم(ع) تا پیش از این، مقام امامت را به خوبی درک می کرده که از خصوصیات آن سؤالی به درگاه خدای سبحان مطرح نکرده و افزون بر آن، همان مقام را برای ذریه خویش نیز طلب نموده است. این در حالی است که نه تنها در این نظریه، بلکه در سایر رویکردهای معناشناسی امام، مقام «امامت» با امامت حضرت ابراهیم(ع) آغاز می شود و تا پیش از آن حضرت، این مقام، مسبوق به سابقه نبوده و طبیعتاً حضرت ابراهیم(ع) تا پیش از این زمان، تصور معناداری از آن نداشته است. دست کم این که می توان این رویکردها را در باب تبیین امامت پیش از آن حضرت و همچنین منشأ و کیفیت اطلاع آن حضرت از این مقام، ساکت دانست.

۲-۵. امامت در معنای نبوت

این دیدگاه بیشتر در میان قرآن پژوهان اهل سنت از دوره متقدم تا دوره متأخر مطرح بوده است (رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۵۹۱/۱). هرچند که دو تن از مفسران امامیه (سید محمد تقی مدرسی مؤلف «من هدی

القرآن» و سید محمد حسین فضل الله صاحب تفسیر «من وحی القرآن» نیز با تقریری متفاوت متمایل به آن بوده‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۲۵۴/۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۱/۳). از آنجا که این نظریه مخالف مضمون آیه ۱۲۴ بقره مبنی بر اعطای مقام امامت به حضرت ابراهیم (ع) در کهنسالی و همچنین در تضاد با روایات منقول از فریقین است، مطرود خواهد بود. گرچه جمعی از مفسران اهل سنت که از طرفداران این نظریه محسوب می‌شوند، در رفع اشکالات وارد بر آن کوشش زیادی نموده‌اند (رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۵۹۱/۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۶۰۳/۱)؛ اما این تلاش‌ها ثمربخش واقع نشده است (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۱۴-۹۰).

۳. رویکرد معیار

در این رویکرد، با محوریت آیه ۱۲۴ بقره و استمداد از آیاتی دیگر با روش قرآن به قرآن و در نهایت شواهد و مؤیدات روایی تلاش خواهیم نمود تا نخست مفهوم «امامت» به درستی تبیین گردد؛ دوم این که دیگر وجوه مرتبط با این مبحث در قرآن کریم، جایگاه خویش را باز باید. بدین منظور در ابتدا مقدمات زیر را در نظر می‌گیریم:

مقدمه اول: نیل به اصل مقام امامت، همانند مقام نبوت و رسالت، اکتسابی نیست.

مقدمه دوم: گرچه کلمه «إِذْ» در ابتدای آیه ۱۲۴ بقره می‌تواند ناظر بر «أَذْكَرُ» مقدر باشد و نه فعل «قال»، اما در هر دو صورت، وابستگی مقام امامت بر ابتلائات حضرت ابراهیم (ع)، خالی از این اشعار نیست که درجاتی از اکتساب و تلاش قابل در کنار اعطای فاعل برای رسیدن حضرت ابراهیم (ع) به این مقام منیع لازم بوده است. به عبارت دیگر «پیوند بین شرط و جزا و سبب و مسبب اقتضا دارد که بین آن کلمات و بین جعل امامت، حداقل در خصوص ابراهیم خلیل، پیوندی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۳۸/۶).

مقدمه سوم: مقام امامت قرآنی در قرآن کریم به شکل قدر متیقن برای دو تن دیگر از انبیای الهی یعنی حضرت اسحاق و حضرت یعقوب (علیهم السلام) مطرح شده (انبیاء / ۷۲-۷۳) و این در حالی است که در مورد این دو امام الهی، شاهد گزاره‌هایی در قرآن، دال بر مسبوق بودن این مقام به ابتلائات و آزمون‌های دشوار چونان حضرت ابراهیم (ع) نمی‌باشیم. بلکه اصاله الظهور حاکی از آن است که این دو نبی خدا با زمینه دعا و درخواست حضرت ابراهیم (ع) بدین مقام نائل گشته‌اند (بقره / ۱۲۴).

از مجموع این سه مقدمه این نتیجه حاصل می‌شود که گرچه این سه پیشوای الهی در اصل نیل به مقام امامت مشترک‌اند؛ اما امامت آنان دارای مراتب و درجاتی است که موجب برتری بعضی بر بعضی دیگر می‌شود. به عبارت دیگر نیل به مرتبه عالی از این مقام، مستلزم خروج موفقیت آمیز از ابتلائات الهی خواهد بود. بنابراین همان‌گونه که انبیاء الهی بنا بر کریمه «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...» (بقره / ۲۵۳) دارای درجاتی می‌باشند که موجب ترفیع برخی بر بعضی دیگر است؛ می‌توان مفهوم «امامت انبیاء» را نیز مفهومی ذو مراتب و مُشکک دانست. از سوی دیگر انتخاب اشخاصی که عهده‌دار مناصب الهی و از جمله منصب امامت می‌باشند، بر اساس فرآیند

«إِصْطَفَاء» انجام خواهد پذیرفت. «إِصْطَفَاء» در معنای خالص سازی و پاکسازی از آلودگی‌ها (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹/ ۶۰۱-۶۰۴) به وسیله آزمون‌های مختلف پدید خواهد آمد. حال هرچه این ابتلائات، دشوارتر باشد، درجه این إصطفاء نیز بالاتر خواهد یافت. از این رو می‌توان مراتب و درجاتی از «امامت» را متصور بود که در آن، شخص امام به اعلی درجه خلوص و صفا رسیده است. از این رو در مقام ثبوت، در نظر گرفتن درجاتی فوق درجه امامت حضرت ابراهیم(ع) نیز هیچ منع عقلی نداشته و قابل فرض است. به مقام اثبات این مرتبه و درجه در اثناى بحث خواهیم پرداخت.

بنابراین در تحلیل مقام امامت انبیاء با دو سطح از بحث روبرو خواهیم بود: سطح اول، محور مشترک یا همان گوهر اصلی و فصل مُمومّ مقام «امامت» است که در میان تمامی آنان مشترک خواهد بود که بر اساس آن اصطلاح «امامت» قرآنی معنا می‌شود؛ و سطح دوم، محور تفاضل و ترفیع رتبه امامان از انبیاء نسبت به یکدیگر است. اکنون تلاش خواهیم نمود تا در ابتدا به تبیین محور مشترک پرداخته و در ادامه محور تفاضل را بررسی نماییم.

۳-۱. محور مشترک مقام امامت

در آیات ۷۳-۷۲ سوره انبیاء اینچنین می‌خوانیم:

«وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (انبیاء / ۷۳-۷۲)

با بازگشت مرجع ضمیر «ه» در «لَهُ» به حضرت ابراهیم(ع)، این کریمه به محور مشترک میان امامت حضرت ابراهیم(ع) با حضرت اسحاق و یعقوب (علیهم السلام) اشاره دارد.

از طرف دیگر در آیات ۲۴-۲۳ سوره سجده نیز این چنین آمده است:

«وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده / ۲۴-۲۳)

از مقایسه این دو دسته از آیات معلوم خواهد شد که توصیف «یهدون بامرنا» برای واژه «ائمه» (جمع «امام»)، همان قدر مشترک هر دو دسته از این آیات است. این گونه به نظر می‌رسد که این توصیف، وصف تفسیری «امام» خواهد بود که با تعقیب آن می‌توان حقیقت مشترک در معناشناسی «امام» را واکاویید. از این رو با انتقال به آیات ۲۳-۲۴ سجده و تأمل در مفاد آن، سعی خواهیم کرد تا حقیقت این وصف و در پی آن، گوهر ذاتی معناشناسی «امامت» را استخراج نماییم. تأمل در این آیات شریفه (۲۳-۲۴ سجده) با مقدمات زیر دنبال خواهد شد:

مقدمه اول: بنابر نظر بسیاری از مفسران، همسو با سیاق آیه، ضمیر «ه» در «جعلناه» به کتاب «تورات» بازگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۳۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/ ۱۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/ ۲۲۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/ ۱۵۰).

مقدمه دوم: اطلاق کلمه «بنی اسرائیل» حاکی از آن است که هدایت این قوم، همواره چه در عصر حضرت موسی(ع) و چه پس از آن، به کمک کتاب آسمانی «تورات» انجام می‌شده است.

مقدمه سوم: پس از رحلت حضرت موسی(ع)، امامانی از میان قوم بنی اسرائیل بدین مقام منصوب گشته‌اند که وظیفه اصلی آنان، هدایت به امر بوده است.

از مجموع این مقدمات این چنین نتیجه‌گیری می‌شود که این دو جعل الهی (جعل «تورات» به عنوان سبب هدایت و جعل ائمه به عنوان هادیان به امر) مکمل یکدیگر بوده و پیشوایان بنی اسرائیل در مصاحبت یا ملابست کتاب تورات، نقش خود را به عنوان هادیان الهی ایفا می‌نموده‌اند. بنابراین وصف تفسیری «یهدون بامرنا» با محوریت کتاب آسمانی و شریعت الهی در هر برهه از زمان، حقیقت معنای «امامت» را روشن خواهد نمود.

در جهت دفع اشکال مقدر بر امامت بنی اسرائیل در آیه ۲۴ سجده، این نکته لازم به ذکر است که این مقام امامت، همسان با آیات ۱۲۴ بقره و ۷۳ انبیاء در معنای مصطلح آن و نه معنای لغوی می‌باشد؛ معنای لغوی امامت بنی اسرائیل را می‌توان در آیه ۵ سوره قصص دنبال نمود: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص / ۵). این نکته به چند دلیل، مستند است: نخست این که در آیه ۵ قصص، تمامی بنی اسرائیل به عنوان «ائمه» معرفی شده‌اند حال آنکه در آیه ۲۴ سجده، تعبیر «منهم» نشانگر آن خواهد بود که بعضی از بنی اسرائیل به این مقام نائل گشته‌اند؛ دوم این که در آیه ۵ قصص، سخن بر سر به ارث بردن زمین است ولی در آیه ۲۴ سجده، هادیان الهی وارثان کتاب تورات بوده‌اند که تعبیری والاتر و اختصاصی‌تر است؛ در نهایت این که سیاق آیه ۵ قصص به فرج قوم بنی اسرائیل در زمان موسای کلیم و پس از نجات از فرعون اشاره دارد که محدود به زمانی مشخص است، اما در آیه ۲۴ سجده، مقام بحث تا عصر پس از حضرت موسی(ع) امتداد می‌یابد که نشانه‌ای از استمرار یک مقام معنوی در میان بنی اسرائیل است.

شواهد و قرائن

شواهد و مؤیداتی را می‌توان بر این رویکرد به معناشناسی مقام «امامت انبیاء»، اقامه نمود:

شواهد قرآنی

از آیات ۱۵۹ سوره اعراف و ۴۸ سوره مائده می‌توان در جهت اثبات مدعای خود بهره گرفت: در آیه ۱۵۹ سوره اعراف این چنین آمده است که: «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف / ۱۵۹). «من» بعضیه و تعبیر «یهدون» در این آیه شریفه، همسان با آیه ۲۴ سجده در صدد بیان مقام پیشوایی گروهی خاص در میان بنی اسرائیل است. پس از اثبات این تشابه ساختاری، می‌توان این نکته را مطرح نمود که واژه «أُمَّة» در این آیه، واژه‌ای است که جانشین واژه «امام» یا «أئمة» در آیه ۲۴ سجده شده است (فتاحی زاده،

۱۳۹۳: ۶۳-۶۴). مؤید این برداشت، توجه به ریشه لغوی مشترک در هر دو واژه «امام» و «أئمة» می باشد که از «أ - م - م» به معنای «قصد و آهنگ» بوده که پیش از این توضیح داده شد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/ ۱۴۸).

همچنین در آیه ۴۸ سوره مائده آمده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَيَّ اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده / ۴۸). از این آیه استفاده می شود که امت ها در ذیل سرفصل شرایع و مناهج قرار دارند که آن نیز مبتنی بر کتاب الهی است. این کتاب در هر برهه از زمان در دست یکی از انبیای اولوالعزم قرار می گیرد؛ از این رو هر امت با نبی اولوالعزم خود ارتباطی وثیق می یابد که از آن با عنوان رابطه «امام» و «امت» یاد می شود. بنابراین بر طبق آیه ۱۵۹ اعراف و ۴۸ مائده، مقام امامت در میان بنی اسرائیل یا غیر آنان، با مسئله شریعت و کتاب الهی پیوند مستحکمی می یابد که شاهدی بر معنای تقریر شده برای «امامت» خواهد بود.

شاهد روایی

شاهد دیگر بر رویکرد معیار در جهت تبیین معناشناسی مقام «امامت انبیاء»، روایتی است که شیخ کلینی در کتاب کافی آن را ذکر می کند:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابی یحیی الواسطی عن هشام بن سالم و درُست بن ابی منصور، عنه قال: قال ابو عبد الله (ع): الانبياء والمرسلون على اربع طبقات: فنبی منبا فی نفسه لا یعدوا غیرها؛ و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظه و لم یبعث الی احد و علیه امام مثل ما کان ابراهیم علی لوط (ع). و نبی یری فی منامه و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طائفة قَلَّوا أو کثروا، کیونس (ع)، قال الله لیونس: «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» (صافات / ۱۴۷) قال: یزیدون ثلاثین الفا و علیه امام؛ و الذی یری فی نومه و یسمع الصوت و یعاین فی الیقظه و هو امام، مثل اولی العزم، و قد کان ابراهیم نبیاً و لیس بامام حتی قال الله: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» فقال الله: «لَأَيِّنَّا لُعَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره / ۱۲۴)، من عبد صنماً او وثناً لا یكون اماماً (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۷۵-۱۷۴).

از تأمل در حدیث شریفه چند نکته برداشت می شود:

- ۱- امامت مورد نظر در این حدیث شریف، تنها مختص به امامان از انبیاء است و شامل امامان اهل بیت (علیهم السلام) نخواهد بود تا مشاهده ملک در بیداری برای امام با مجموعه روایات دیگر در این باب، در تنافی باشد.
- ۲- مطرح شدن امامت حضرت ابراهیم (ع) به عنوان یکی از انبیای اولی العزم در دسته چهارم از این روایت، حاکی از آن است که امر امامت در میان انبیاء، اختصاصی به آن حضرت نداشته، بلکه قدر متیقن این است که تمامی انبیاء اولی العزم را شامل می شود.

۳- اختصاص یافتن مقام امامت، به انبیاء اولی العزم از میان گروه‌های چهارگانه مذکور در این روایت، از یکسو و تعلق داشتن کتاب و شریعت جداگانه به هریک از انبیاء اولی العزم از سوی دیگر، حاکی از این است که امامت انبیاء اولی العزم، بر حول محور کتاب و شریعت آنان دور می‌زند و این نکته، همان گوهر ذات و حقیقت معنای امامت خواهد بود که در رویکرد معیار مورد بررسی واقع شد.

۴- مطابق با این روایت، قادر خواهیم بود تا حضرت نوح(ع) - اولین نبی اولی العزم - را به عنوان اولین امام در میان امامان از انبیاء محسوب نماییم. این نظر، مخالف با خوانش مشهور مبنی بر آغاز جریان امامت انبیاء با حضرت ابراهیم(ع) است که در غالب رویکردها شاهد آن بودیم. در جهت تبیین نکته اخیر نیز می‌توان شواهد و قرائنی از آیات شریفه ذکر کرد:

الف) همان گونه که پیش از این ذکر شد، حضرت ابراهیم(ع) در زمان نیل به مقام امامت، در موقعیتی قرار داشته که معنای «امامت» را به خوبی درک می‌کرده است و لذا به جای سؤال از کیفیت این مقام، آن را برای ذریه خویش نیز طلب نموده و معقول نخواهد بود که امر ندانسته را برای ایشان نیز طلب کند. از سوی دیگر بر طبق کریمه «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ» (صافات / ۸۳)، حضرت نوح تا پیش از رسیدن به مقام امامت از زمره شیعیان و مأمومین حضرت نوح(ع) محسوب می‌شده است. لذا مقام امامت و پیشوایی حضرت نوح(ع) برای حضرت ابراهیم(ع) کاملاً مشخص و هویدا بوده است.

ب) زمینه‌هایی که برای دستیابی به مقام امامت، از جمله صبر و یقین در آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده / ۲۴) مطرح شده، به نحو مطلوبی در سیره حضرت نوح(ع) مشاهده می‌شود. مقام صبر ایشان از آیاتی نظیر «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...» (عنکبوت / ۱۴) و مقام یقین ایشان از آیاتی همانند «وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ» (یونس / ۷۱) قابل برداشت است.

بنابراین محور مشترک امامت انبیاء، همان وصف هدایتگری همه‌جانبه‌ی آنان در مصاحبت با کتاب و شریعت الهی خواهد بود که تا برهه‌ای از زمان و آمدن شریعت و کتاب آسمانی بعدی ادامه خواهد یافت. وجه افتراق این گونه معنانشناسی امامت انبیاء با هدایتگری سایر انبیاء و رسولان الهی نیز در قلمرو ولایت(تصرف) آنان و میزان بهره‌مندی آنان از مفاهیم کتاب آسمانی هر زمان نهفته است؛ به‌گونه‌ای که هدایت انبیاء و رسولان الهی معطوف به گروه یا منطقه خاص جغرافیایی بوده که بعضاً در سطح یک خانواده یا یک روستا مشاهده می‌شده است؛ همچنین این هدایتگری در جهت رفع مشکلات خاص هر قوم، متناسب با اوضاع اجتماعی - فرهنگی آنان بوده است (همانند کم فروشی قوم شعیب(ع) یا شیوع عمل شنیع لواط در میان قوم لوط(ع))؛ این در حالی است

که وجود امام در هر برهه از زمان بر سایر انبیاء و رسولان الهی ولایت و سیطره داشته و آنان موظف به تبعیت از او هستند؛ همچنین امام، واجد تمامی مفاهیم کتاب هر عصر بوده و از این رو موظف به حفظ شریعت الهی در چارچوب کلی ترسیم شده برای آن است.

۳-۲. محور تفاضل مقام امامت

اکنون که محور مشترک امامت، تبیین گردید؛ می توان به کمک آیات ۳۲-۳۱ سوره مبارکه فاطر، محور تفاضل را بیان کرد. در این آیات می خوانیم: «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ * ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر / ۳۱-۳۲)

گرچه بر طبق سیاق آیه که «کتاب» را در مصداق «قرآن» متعین می کند و همچنین روایات متواتر ذیل آن که «مصطفین» را عترت طاهره (علیهم السلام) معرفی می کند؛ این مقام وراثت، منحصر در اهل بیت مطهر پیامبر اکرم (ص) می باشد (راد، ۱۳۹۰: ۲۵۸-۲۱۰)؛ اما می توان این الگو را به امامت دیگر وارثان برگزیده از امامان سابق نیز تعمیم بخشید. بر طبق مفاد آیات سوره فاطر، سابقان در خیرات با وراثت حقیقت کتاب الهی از مورثان خود، به مقام «إِصْطَفَاء» و «امامت» بر مردم نائل آمده اند. سر سلسله این مورثان نیز به صاحب کتاب و شریعت الهی در هر دوره ختم می شود.

بنابراین محور تفاضل امامت انبیاء را می توان در وجه انتساب آنان به کتاب الهی دانست. گروهی که صاحبان کتاب و شریعت بوده در مرتبه عالی و گروه دیگر که وارثان کتاب الهی اند در مرتبه متوسط این امامت، جای خواهند گرفت. لذا بر اساس اصل «الْفَضْلُ لِمَنْ سَبَقَ»، امامت انبیاء الوالعزم در مرتبه بالاتری از امامان پس از ایشان تا ظهور کتاب و شریعت بعدی قرار خواهد داشت.

از سوی دیگر در عین واحد بودن جریان دین نزد خدای سبحان (آل عمران/۹۱)، شرعه ها و منهای گوناگونی بر اساس کتاب آسمانی در هر برهه برای مردم وضع شده است (مائده/۴۸؛ حج/۶۷)؛ و از آنجا که کتاب آسمانی قرآن و شریعت محمدی، مهیمن و مسلط بر دیگر کتب و شرایع است (مائده/۴۸)؛ لذا می توان امامت پیامبر اکرم (ص) را حدّ اعلی و مرتبه نهایی امامت انبیاء دانست که به دلیل خاتمیت ایشان، مقامی مافوق آن متصور نمی باشد.

در خصوص امامت حضرت ابراهیم (ع) و ذریه آن حضرت، چنانچه از فراز «لاینال عهدی الظالمین» استشمام می شود، دعای حضرت ابراهیم (ع) به طور فی الجمله و موجبه جزئیه اجابت شده است. به عبارت دیگر در مورد برخی از انبیای اولوالعزم پس از وی، به نحو کامل به اجابت رسیده و آنان به مقام امامت مرتبه عالی نائل گشته اند و در مورد برخی دیگر از آنان، این درخواست به نحو امامت مرتبه متوسط، مستجاب شده است. شاید بتوان سر

بیان این فراز از آیه ۱۲۴ بقره در قالب یک اسلوب منفی را ضمن حفظ بازگویی اصل «عدم سازگاری مقام امامت با ظلم»، در بیان همین ذومراتب بودن این مقام دانست.

۳-۳. ابعاد مقام امامت

تاکنون رکن اصلی و اساسی آموزه امامت انبیاء یعنی همان معناشناسی این امامت در دو محور نقاط اشتراک و نقاط تفاضل، مورد بحث و بررسی قرار گرفت. اکنون با روشن شدن حقیقت معنای «امامت انبیاء»، می‌توان به تبیین دیگر ابعاد این موضوع پرداخت. این ابعاد به نحو اجمال به قرار زیر خواهد بود:

۳-۳-۱. لوازم امامت

بر طبق مفاد آیات ۷۳ انبیاء و ۲۴ سجده، دستیابی به مقام امامت، منوط به احراز مقام صبر، یقین و عبودیت تام الهی خواهد بود.

۳-۳-۲. ویژگی‌های امام

برترین خصوصیتی که در آیات و روایات برای امام قابل استخراج است؛ همان مقام «مفترض الطاعه» بودن ایشان خواهد بود. توضیح آن‌که «مُلک عظیم» در آیه «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (نساء/ ۵۴) بر طبق روایت معصومان (علیهم السلام)، به مقام «مفترض الطاعه» بودن امام تفسیر شده است (بحرانی، بی تا: ۱/ ۲۷۶-۲۷۸). همین مقام برای حضرت ابراهیم (ع) نیز در روایتی از حضرت صادق (ع) اثبات شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۹). بنابراین این ویژگی امام سبب خواهد شد تا همگان از دستورات او به طور مطلق تبعیت نمایند. البته این اطاعت با توجه به مرتبه امام، ذو مراتب خواهد بود که در قسمت آینده توضیح بیشتری در مورد آن داده خواهد شد. ویژگی و خصوصیت «مفترض الطاعه» بودن امام از آن رو در ذیل این مبحث و نه ذیل مبحث معناشناسی امامت، مطرح شد که بر طبق آیه شریفه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي...» (یونس / ۳۵)، تبعیت و اطاعت، فرع بر مقام هدایتگری هادیان در نظر گرفته شده که هماهنگ با رابطه گوهر ذاتی معنای امامت با مطاع بودن امام می‌باشد.

دومین ویژگی امام، بهره‌مندی او از وحی تسدید است تا بتواند مسئولیت‌های خویش را در قبال مردم در تمامی شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی به نحو احسن ایفا نماید.

۳-۳-۳. مسئولیت‌های امام

مسئولیت‌های امام به اموری مربوط می‌شود که مردم موظف به تبعیت و اطاعت از امام در آن امور می‌باشند. به طور کلی با سه دسته از مسئولیت‌ها در این زمینه روبرو هستیم:

۱- مرجعیت دینی از طریق انتساب به کتاب الهی

۲- زمامداری، قضاوت و اجرای فرامین الهی

۳- تشریح مستقل احکام

مسئولیت بند اول مربوط به امامان مرتبه عالی از طریق صاحب کتاب بودن و امامان مرتبه متوسط از طریق وراثت کتاب الهی خواهد بود. در مورد بند دوم نیز با فرض مساعدبودن شرایط اجتماعی و اقبال عمومی جهت تشکیل حکومت، تکلیف حاکمیت سیاسی بر دوش تمامی امامان قرار خواهد گرفت. اما در مورد بند سوم باید اظهار داشت که همان‌گونه که از مجموعه دلایل و شواهد نقلی و تاریخی برمی‌آید، انجام این مسئولیت فقط بر دوش نبی اکرم(ص) در عالی‌ترین مرتبه امامت از میان انبیاء قرار گرفته است؛ گرچه شاید بتوان از مجموعه شواهد و قرائن دیگری استفاده نمود که امامان از اهل بیت(علیهم السلام) نیز در مقام ثبوت(و نه لزوماً مقام اثبات) در این منزلت با آن حضرت شریک‌اند. طبیعی است که با فرض پذیرش این نظر، این مسئولیت در مرحله بالذات و بالاصاله مختص به آن حضرت و در مرحله بالتبع و بالتیابه برای اهل بیت گرامی آن حضرت به عنوان وصیان وی قابل طرح است. این معنا از تأمل در سیاق آیه ۵۹ نساء معروف به آیه اولی الامر تا حدودی قابل ردیابی است؛ هم‌ردیفی و عطف بلاواسطه «رسول» با «اولی الامر» در این آیه شریفه، ضمن گواهی‌دادن بر عصمت اولی الامر، ضرورت اطاعت مطلق از آنان در جمیع شؤون رسول اکرم(ص) در مرحله استخلاف از آن حضرت را نشان خواهد داد(اسعدی، ۱۳۹۲: ۳۳۴-۳۳۶).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا با محوریت آیه ۱۲۴ سوره بقره در مورد امامت حضرت ابراهیم(ع)، معناشناسی مقام امامت انبیاء با روشی تحلیلی- انتقادی به رویکردهای موجود در میان فریقین، مورد بازپژوهی قرار گیرد. اهم نتایج مستخرج از این پژوهش را می‌توان در رئوس زیر خلاصه نمود:

- گوهر ذات و حقیقت معنای «امامت انبیاء»، همان وصف هدایتگری همه‌جانبه‌ی آنان- وصف تفسیری «یهدون بامرنا»- در مقارنت با کتاب و شریعت الهی خواهد بود که این مقام معنوی را در انبیاء اولی العزم به عنوان صاحبان شرایع و کتب آسمانی متعین می‌کند.

- امامت دیگر انبیاء الهی همچون امامت حضرت اسحاق و یعقوب(علیهم السلام) و برخی از انبیاء بنی اسرائیل- که در نصوص قرآنی مورد اشاره واقع شده- در چارچوب همان معناشناسی از امامت و در سطحی پایینتر از آن قابل تحلیل است. از این رو این امامان به عنوان وارثان کتاب و حافظان شریعت نبی اولی العزم سابق بر خود، هادیان مردم عصر خویش و حجت بر آنان در هر برهه‌ای از زمان خواهند بود.

- عدم تفکیک حوزه معناشناسی امامت انبیاء از دیگر ابعاد آن، تقیصه‌ای بوده که در بیشتر پژوهش‌هایی از این

دست، رخ داده است. از این رو اهمیت ابعاد پژوهی موضوع «امامت انبیاء»، قابل طرح خواهد بود.

- ویژگی‌های امام یا مسئولیت‌های او از جمله ابعادی از آموزه «امامت» است که در رویکرد برخی از قرآن‌پژوهان، در جایگاه معناشناسی حقیقت مقام «امامت» نهاده شده است؛ از این رو تبیین و تفکیک آن از رویکرد معیار، یکی از اهداف مدنظر این پژوهش واقع شد.

منابع

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود، ۱۴۱۷ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالفکر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی‌تا، التحریر و التنویر، بیروت، موسسه التاریخ.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسعدی، محمد، ۱۳۹۲ش، ولایت و امامت؛ پژوهشی از منظر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بحرانی، سید هاشم، بی‌تا، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه اسماعیلیان.
- بلاغی، محمد جواد، ۱۴۲۰ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، تسنیم تفسیر قرآن کریم، تنظیم واعظی محمدی، قم، مرکز نشر اسراء.
- حسین‌زاده باردئی، خدیجه و سید احمد موسوی باردئی و حسن صادقی، ۱۳۹۶ش، «آیه ۱۲۴ بقره و حقیقت امامت از دیدگاه مفسران شیعه»، نامه جامعه، ش ۱۲۲، ص ۱۳۷-۱۱۷.
- خان‌صنمی، شبانعلی و فاطمه خان‌صنمی، ۱۳۹۳ش، «تحلیل مفهوم امامت در آیه «ابتلی» از دیدگاه علامه طباطبایی»، مطالعات تفسیری، ش ۱۹، ص ۸۷-۱۱۰.
- راد، علی، ۱۳۹۰ش، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، انتشارات سخن.
- رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- زبیدی، محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳ش، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.
- صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تصحیح محمد کوجه باغی، قم، بی‌نا.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی، فضل، ۱۴۰۶ق، مجمع البیان لعلوم القرآن، تحقیق محلاتی و طباطبایی، بیروت، دارالمعرفه.
- طوسی، محمد، بی تا، رساله فی الفرق بین النبی و الامام ضمن الرسائل العشر، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
- غلامی، اصغر، ۱۳۸۶ش، «مفهوم امامت در پرتو آیه ابتلای حضرت ابراهیم علیه السلام»، سفینه، ش ۱۷، ص ۱۳۹-۱۱۵.
- فتاحی زاده، فتحیه و فریده امینی، ۱۳۹۳ش، «معناشناسی «امام حق» در آیات قرآن»، مطالعات تفسیری، ش ۲۰، ص ۷۲-۵۱.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
- فیضی دکنی، ابوالفضل، ۱۴۱۷ق، سواطع الالهام فی تفسیر القرآن، قم، دارالمنار.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷ش، تفسیر أحسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- کاشانی، مولی فتح الله، ۱۳۳۶ش، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.
- کاشانی، ملافتح الله، ۱۳۳۶ش، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.
- کردنژاد، نسرین و زهره شریعت ناصری و محمد هادی مفتاح، ۱۳۹۵ش، «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین»، مطالعات تفسیری، ش ۲۵، ص ۲۴-۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی (ط - الاسلامیه)، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرسی، سید محمد تقی، ۱۴۱۹ق، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسن
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- معارف، مجید و جلیل پروین، ۱۳۹۱ش، «مفهوم امامت در قرآن با تأکید بر بررسی تطبیقی مراتب امامت و نسبت آن با نبوت در اهم تفاسیر اشاعره و شیعه امامیه»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۱۰، ص ۵۸-۲۹.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نچارزادگان، فتح الله، ۱۳۹۰ش، «بررسی معناشناسی واژه امام در آیه امامت حضرت ابراهیم»، کتاب قیام، ش ۲، ص ۳۰-۷.
- _____ ۱۳۹۰ ش، بررسی تطبیقی معناشناسی امام و مقام امامت از دیدگاه مفسران فریقین، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



آرای مفسران درباره آیات اشراط الساعة: تحلیل و مقایسه آراء

_____ زهرا طهماسبی^{۱*}، مهژگان سرشار^۲، سید محمدعلی ایازی^۲ _____

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق - الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق - الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.44976.1061

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13617.html

چکیده

نویسنده مسئول:

زهرا طهماسبی

ایمیل:

zahratahmaseb@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

اشراط الساعة، حوادث آخر زمان، نفخ صور، خروج، دابة الارض.

در قرآن آیاتی بیانگر این مطلب هستند که مرحله اول معاد با ظهور نشانه‌های رستاخیز یا به تعبیر قرآن و به تبع آن کتاب‌های تفسیری، «اشراط الساعة» آغاز می‌گردد موضوع این مقاله آرای مفسران درباره آیات اشراط الساعة: تحلیل و مقایسه آراء است. این نوشتار روند تاریخی آراء مفسران از تفسیرهای بسیط قبل از قرن دوم هجری که در قلمرو برداشت‌های اثری و نقلی اکتفا ورزیده‌اند و مطالب سنتی و سمبلیک را باور نموده‌اند، تا آثار مدون دوران‌های معاصر که مبنای تطبیق قرآن با علم روز را داشتند در خصوص آیات مرتبط با نفخ صور و دابة الأرض و برخی تحول‌های آسمان را گزارش می‌دهد. سپس نشان می‌دهد که پیشرفت علوم و نجوم و بالا رفتن آگاهی مفسران در تفسیر واژگان قرآن در زمان‌های مختلف تأثیرگذار است و سبب گردیده است که در قرون اخیر مفسران از منظر دیگری به صور و دابه و برخی تحول‌های کرات آسمانی بنگرند و سعی نمایند به گونه‌ای عقلانی و منطقی، مطالب دینی را با رویکردی اثباتی روشن کنند مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش مقایسه و تطبیق آراء متفاوت مفسران با توجه به مبانی مختلف آنان در قرون متمادی در مواجهه با تعبیر نفخ صور و دابة الأرض و برخی تحول‌های آسمان به ویژه در عصر حاضر است که فهمی کاملاً مادی و طبیعی ارائه می‌کنند.

بیان مسأله

مسئله رستاخیز و چیستی و کیفیت وقوع قیامت از مباحث پرچالش در میان متکلمان اسلامی است. مطابق بررسی‌ها حدود ۱۳۰۰ آیه از آن درباره معاد و حوادث آستانه قیامت است. بخشی از این آیات حکایت‌گر رویدادی است که پیش از واقعه عظیم قیامت رخ خواهد داد. در منابع اسلامی و کتاب‌های تفسیری از این رخدادها به عنوان اشراط الساعة یاد می‌شود. حدود ۶۰ آیه از قرآن این حوادث را بازگو می‌کنند که عبارتند از: نفخ صور، درهم پیچیدگی خورشید، تیرگی ستارگان، شکافتن آسمان، خروج دابة الأرض و امثال آن.

عالمان و مفسران در قرون متمادی برای شرح و تبیین این آیات با توجه به پیش فرض‌ها و مبانی خاص خود در تفاسیر تلاش‌های بسیاری نموده‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند. این تفاوت آراء در سه موضوع پرابهام - نفخ صور، خروج دابة الأرض و تحول کرات آسمانی - وضوح بیش‌تری دارد و محور اصلی و مانور مرکزی قرآن در بیان اشراط الساعة است. برای تحلیل و دست‌یابی به برداشتی صحیح از آرای مفسران کهن (از قرن دوم تا سیزدهم) و معاصر (سده چهاردهم تا عصر حاضر) لازم است همه دیدگاه‌های موجود در طیف گسترده‌ای از تفاسیر و نوشته‌های تفسیری در مورد آیات مورد بحث، مورد توجه قرار گرفته و مطالعه شود تا مخاطب همین بحث را به کل واقعه قیامت تسری داده و سایر آیات مرتبط با آن را در همین منابع بازنگری کند و با تطبیق و مقایسه آراء مفسران میزان تغییر دیدگاه‌ها را متوجه گردد. در واقع خواننده در می‌یابد که خواسته مخاطبان هر عصری با نسبت نوع نگرش و سبک اندیشه آن‌ها تا چه حد باعث شده که مفسران این مسئله را متفاوت تبیین و توجیه کنند و سرانجام تصویری به اندازه آگاهی خود در هر زمان تولید کنند.

مطابق آیات قرآن کریم با پایان یافتن این دوره از زندگی بشر، رخدادهای هولناکی به وقوع خواهد پیوست که از آنها به عنوان اشراط‌الساعة یاد می‌شود. عقیده به وقوع این حوادث در بین مفسران از بسامد بالایی برخوردار است. با توجه به این‌که دوره‌های قیامت به این چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱- شیپور خاموشی و از بین رفتن همگانی ۲- بازسازی آسمان‌ها ۳- بازسازی بشر ۴- معاد و حسابرسی. در شروع این وقایع مهم‌ترین چیزها و نکات برجسته آیات اشراط؛ خروج دابة الأرض، تحول کرات آسمانی و نفخ صور است که بیشترین تفاوت آراء ذیل این موضوع‌ها به چشم می‌خورد و از سویی این مقدمات برای برپایی قیامت بیش از موارد دیگر جنجال‌آفرین است که با تبیین این موارد سایر علامت‌های دیگرهم به حول همین‌ها شرح و تبیین می‌گردد. لذا موضوع این مقاله از میان همه حوادث و تحولات کیهانی به این سه رخداد عظیم اختصاص یافته است.

خواننده قرآن وقتی با پیشگویی خروج جنبه‌ای از زمین مواجه می‌شود که با دیدن او دیگر فرصت توبه و ایمان برداشته می‌شود، نزد خود درباره چگونگی و چیستی ماجرا می‌اندیشد و سوال می‌کند که این زایش چگونه قابل تبیین، تحلیل یا اساساً قابل باور است.

این‌که جنبنده‌ای سخنگو از دل خاک خارج شود، چگونه منجر به برجیده شدن زندگی از روی کره زمین و برپایی دوران قیامت منجر می‌شود. همچنین است موضوعی چون نفخ صور. شاید در اولین وهله، چنان‌که بیشتر شنیده‌ایم، تصور کنیم در شیپوری می‌دمند و اعلان خاموش باش یا بیدارباشی همگانی می‌کنند. سرآخر وقتی قرآن می‌گوید که آسمان کدر می‌شود، با چه تحلیلی می‌توان نزدیکی وقوع قیامت را دریافت.

البته پیش از این، علاوه بر مفسران که آرای خود را ذیل آیات مذکور بیان نموده‌اند؛ تحقیق‌هایی در این خصوص انجام شده است؛ به عنوان مثال برای مرور درباره علائم مختلفی که در آستانه قیامت به عنوان اشراف الساعه مطرح می‌باشند. پایان نامه زهرا طهماسبی در سال ۱۳۹۹ با عنوان تفسیر آیات اشراف الساعه تحلیل مبانی و دیدگاه‌های مفسران کهن و معاصر که در بخش دوم این رساله آراء تفسیری مفسران از قرن دوم تا معاصر ذیل آیاتی که بیانگر اشراف الساعه است آورده شده است. سپس در فصل سوم تحلیل مبانی و دیدگاه‌های مفسران بیان شده است. مقاله مطهری‌نیا و موحدی‌محب در سال ۱۳۹۱ با عنوان بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین در موضوع اشراف الساعه که نویسنده با استفاده از آیات و روایات و تحلیل محتوایی و مصادیق بیان شده در آنها به تفکیک علائم قیامت و علائم ظهور می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که بنا بر منابع تفسیری شیعه رویدادهای مربوط به اشراف الساعه به دو دسته یکی پیش از ظهور و دیگری قبل از قیامت دسته‌بندی می‌شود.

مقاله دیگری را نیری و بارانی و دیاری در سال ۱۳۹۴ ش با عنوان تفسیر تطبیقی دابة الأرض در آیه ۸۲ سوره نمل و ارتباط آن با رجعت به چاپ رسانده‌اند. آنان ضمن بررسی آرای مفسران درباره دابة الأرض و مصادیق آن، این رویداد را به عنوان یکی از اشراف الساعه دانسته‌اند که پیش از قیامت خواهد بود و جز رجعت امر دیگری نیست. مطالعه دیگری را سلحشور با غروی و روحی و نیل‌ساز، در سال ۱۳۹۸ با عنوان تحلیل بافت متنی آیات «نفخ صور» بر اساس معناشناسی واژگانی؛ کارکردشناسی حروف و زیبایی‌شناسی به چاپ رسانده است. وی ضمن تفسیر و تحلیل آرای مفسران در خصوص تعداد نفخات و تقدم و تأخر مشاهده الساعه؛ با تحلیل کارکرد ادبی برخی حروف به کاررفته در این آیات و تحلیل زیباشناسی مبتنی بر انسجام واژگانی نشان داده است که قرآن کریم خبر از وقوع سه نفخه فزع، صعقه و إحیا داده است و حوادث مسمی به مشاهد الساعه پس از نفخه اول روی خواهد داد.

با وجود چنین پیشینه‌ای، هنوز این مسئله باقی است که با وجود این سوال دائمی بشر که چگونه دنیا پایان می‌یابد و چه تحولاتی در آستانه رستاخیز در طبیعت رخ می‌نماید، مفسران چه پاسخی داده‌اند و آنان به نوبه خود، در هر زمان، برای پایان دادن به این دوره از زندگی بشر روی زمین، چه تصویری با چه استدلال‌هایی، از این دست پیشگویی‌های قرآن ارائه داده‌اند. برای حل این مسئله ناگزیریم به سه سوال پاسخ دهیم. اولاً فهم مفسران از کهن تا عصر حاضر چه روند و تغییری داشته است؟ ثانیاً با بالا رفتن سطح اطلاع‌های علمی، تا چه حد تغییر

کرده است و چه تحلیلی در این باره می‌توان ارائه داد؟ ثالثاً به تبع تحول تئوری‌های علمی و نجومی تفسیر آیاتی که تحول‌های کرات آسمانی را بیان می‌کند، چه تغییری داشته‌اند؟ و سرانجام این روند آرای مفسران، چگونه و تا چه حد می‌تواند این مسأله را روشن کند.

۱. تصویرسازی ظاهری دابة الارض در تفاسیر در گذر تاریخ

اولین نشانه‌ای که شروع ماجرای اتمام این دوره از زندگی و اعلام ورود به مرحله بعدی را بارگذاری می‌کند، در پازل مراحل موت و حیات بشر، تولید و زایش جنبنده‌ای سخن‌گو از دل خاک است، بی آنکه در زمینه ماهیت، نحوه خوج و جزئیات آن اطلاعاتی در اختیار مخاطب قرار داده شود.

اصطلاح دابة الارض در آیه ۸۲ سوره نمل در وصف رویدادی مهم در آستانه قیامت آمده است که منشأ توجه فراوان محدثان و مفسران اسلامی به «اصطلاح دابة الارض» شده است. این آیه در سیاقی مبهم، از موجودی یاد می‌کند که خداوند او را در آستانه رستاخیز یا هنگام تحقق وعده الهی، از زمین خارج می‌سازد در حالی که درباره اینکه مردم، به آیات خداوند ایمان نمی‌آوردند، با مخاطبان خود سخن می‌گوید.

آرای مفسران درباره مسائلی از قبیل ماهیت، زمان و مکان خروج، محتوای سخن و مخاطبان این جنبنده و دیگر مباحث مرتبط آراء متفاوتی ارائه نموده‌اند که اینک بیان می‌گردد.

۱-۱. حیوان بودن دابة الارض

در منابع تفسیری و حدیثی اهل سنت توصیف‌های مختلف و عجیبی از موجود مذکور و اوضاع و احوال، زمان و مکان ظهورش و شکل و شمایل آن آمده است و روایات ذکرشده براین نکته دلالت دارد که دابة از جنس انسان نیست. اکنون شواهدی در این زمینه ذکر می‌کنیم.

یحیی بن سلام (د ۲۰۰ق) در قرن دوم در تفسیر خود ذیل ۸۲ آیه نمل از ابن عباس روایتی با این مضمون نقل کرده است که دابة یکی از جانوران زمین است و دارای پروبال و چهار پا است (یحیی بن سلام، ۲ / ۵۶۵).

طبری (د ۳۱۰ق)، ذیل آیه ۸۲ سوره نمل به روایتی از حذیفه استناد می‌کند که از پیامبر خدا (ص) نقل کرده است. در این خبر دابة حیوانی است به طول ۶۰ ذراع که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را بگیرد و احدی نمی‌تواند از چنگ او فرار کند. میان دو چشم مؤمن علامت می‌گذارد و می‌نویسد: مؤمن و میان دو چشم کافر اثر می‌گذارد و می‌نویسد: کافر، عصای موسی و انگشتری سلیمان با اوست. صورت مؤمن را به عصا روشنی می‌دهد. همچنین در این منابع، مکان ظهور دابة مسجدالحرام، کوه صفا، وادی تهامه، بین صفا و مروه، مسجد کوفه یا شهر طائف دانسته شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰ / ۱۱).

ابن ابی حاتم (د۳۲۷ق) در قرن چهارم به استناد بسیاری از منابع، دابه را موجودی غیر انسان، با دم قوچ، پاهای شتر، سرگامیش، چشمان خوک، گوش‌های فیل، شاخ‌های گوزن، سینه شتر، رنگ ببر، پهلوه‌های گربه و صورت انسان که فاصله میان پاهایش، دوازده و قدش، شصت ذرع است؛ توصیف شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۹/۲۹۲۴). این احادیث را طبرانی (د۳۶۰ق) و ابن ابی زینین (د۳۹۹ق) و ثعلبی (۴۲۷ق) هم در شرح دابه بیان کرده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۵/۴۱؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴ق، ۲/۱۰۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۷/۲۲۴).

میبدی (د۵۳۰ق) علاوه بر بیان روایات فوق در توصیف دابه، بیرون آمدن دابه الارض را یکی از علامت‌های مهین قیامت و خاص رستاخیز می‌داند (میبدی، ۱۳۷۱ش، ۷/۲۵۶).

ابن عطیه (د۵۴۲ق) در قرن ششم هم در «المحرر الوجیز» علاوه بر بیان سایر روایات یاد شده، در نقلی به این نکته اشاره می‌کند که دابه اسم جنس است و یک ماهیت ندارد بلکه نوع آن هم در هر سرزمینی به تناسب موقعیتش، متفاوت است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق: ۴/۲۷۱).

ابن جوزی (د۵۹۷ق) در «زاد المسیر» بر این باور است که سند برخی از احادیثی که توصیف‌های عجیب و غریب از دابه ارائه نموده‌اند، ضعیف است (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۳/۳۷۰-۳۶۹).

فخررازی (د۶۰۶ق) در قرن هفتم علاوه بر این که دابه را یکی از علامت‌های وقوع قیامت می‌داند، شرط پذیرش و صحت اخباری که به توصیف آن پرداخته‌اند را اتصال سند روایت به پیامبر (ص) می‌داند و چنین بیان می‌کند که: «و اعلم أنه لا دلالة فی الكتاب علی شیء من هذه الأمور، فإن صح الخبریه عن الرسول صلی الله علیه و سلم قبل و إلا لم یلتفت إليه» (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۲۴/۵۷۲).

مفسران متأخر اهل سنت نیز اغلب به پیروی از گذشتگان خود، همچنان صفات عجیب و غریبی برای دابه الارض ذکر نموده‌اند:

قرطبی (د۶۷۱ق) در قرن هفتم در تفسیرش ذیل آیه ۸۲ سوره نمل علاوه بر بیان ویژگی‌هایی که مفسران پیشین بیان نموده‌اند، چنین آورده است که برخی قولی را صحیح‌ترین می‌دانند که دابه را (فصیل) همان بچه شتر صالح دانسته است. زیرا بنا بر نقلی هنگامی که ناقه صالح کشته می‌شود او فرار می‌کند و سنگی برایش گشوده می‌شود که به آن پناه می‌برد و در آنجا می‌ماند سپس به اذن خداوند از آنجا خارج می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴ق: ۱۳/۲۳۵).

بیضاوی (د۶۸۵ق) حدیثی را با این مضمون نقل کرده است که طول دابه را شصت ذراع، به ذراع حضرت آدم توصیف کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۴/۱۶۷). ابوحنیفان نیز در قرن هشتم ذیل آیه ۸۲ نمل درباره دابه می‌گوید ظاهراً فقط یکی است و این روایت که در هر زمینی به شکل خاص است و یا ماهیت متفاوت دارد و سایر روایاتی که ویژگی‌های دابه را بیان می‌کند همه را مضطرب می‌داند و به این دلیل که بعضی از آن‌ها دیگری

را تکذیب. یا معارض همدیگر هستند از بیان آن‌ها خوداری نموده‌است و چنین می‌گوید: «فاطرحنا ذکرها، لأن نقله تسويد للورق بما لا یصح، و تضييع لزمان نقله» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۸ / ۳۶۹).

سیوطی (۹۱۱ق) نیز ذیل آیه ۸۲ سوره نمل افزون بر همان روایات فوق این مطلب را اضافه کرده‌است که گردن دابة الأرض بلند است و هر که در مشرق و مغرب است او را می‌بیند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۱۱۶).

حقی بروسوی (د ۱۳۷ق) دابه را جساسه یا همان جاسوس دجال معنی کرده است که خبرها را برای او جاسوسی می‌کرده است و درباره زمان خروج و نحوه خروجش می‌گوید: چون زوال دنیا نزدیک باشد حق تعالی همانگونه که ناقه صالح را از سنک بیرون آورد دابة الأرض را نیز بیرون می‌آورد (حقی بروسوی، بی تا: ۶ / ۳۷۲). توصیف حقیقت دابة الارض با این ویژگی‌ها در تفاسیر اهل سنت تا قرن دوازدهم در عین حال که هیچ کدام در این زمینه مدرک قابل قبولی ارائه نمی‌کنند، امتداد تاریخی داشته است. نکته قابل توجه این که قرن یازدهم تا سیزدهم دوران جولان حدیث گرایی و رشد فرهنگ اخباریگری و کوییدن دستگاه عقل و کنکاش‌های تفکر گرایانه است (ایازی ۱۳۹۳ش، ۶۴۸). از قرن سیزدهم مفسران هنگام نقل برخی روایات به تحلیل و بررسی آن‌ها پرداخته‌اند و به ضعف سند یا تکذیب راوی اشاره نموده‌اند که اینک مواردی از آن‌ها بیان می‌گردد.

آلوسی (د ۱۲۷۰ق) در قرن سیزدهم ذیل آیه ۸۲ سوره نمل در شرح واژه دابه افزون بر آنچه ابن‌ابی‌حاتم (د ۳۲۷ق) و فخر رازی (د ۶۰۶ق) درباره ویژگی‌های متنوع و مکان خروج آن، بیان نموده‌اند؛ ضمن تکذیب و مردود دانستن برخی از روایات را به دلیل کاذب بودن راوی آن‌ها، مردود دانسته‌است و آن را تکذیب می‌کند و تنها این روایت نقل شده از ابن عباس را مشهور و حق می‌داند که دابة را ماری می‌داند که درون کعبه بوده است و هنگامی که قریش قصد تجدید بنای کعبه را داشتند، عقاب آن را در گورستان حجون انداخت و زمین آن را بلعید و این همان جنبنده‌ای است که از زمین بیرون می‌آید و با مردم سخن می‌گوید. همو بر این عقیده است که این جنبنده بزرگ، انسان نیست و در آخر زمان خداوند آن را از زمین بیرون می‌آورد و مقید کردن این اخراج به زمین هم، بدین معناست که ایجاد شدن آن از طریق توالد و به واسطه پدر و مادر نیست، بلکه مثل حشرات به صورت تولد و بدون پدر و مادر است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰ / ۲۳۳-۲۳۴).

طنطاوی (د ۱۳۵۸ق) شرح آیه ۸۲ سوره نمل ضمن اشاره به روایاتی که درباب توصیف دابه آمده است می‌گوید هرچه در صحاح جست‌وجو کردم به این ویژگی‌ها برای دابه برنخوردم و به فرض صحیح بودن این روایات، دابه مخالف تمامی حیوانات است (طنطاوی، ۱۳۴۷ش: ۱۳ / ۲۳۴).

سید قطب (د ۱۳۸۷ق) ذیل آیه ۸۲ سوره نمل می‌نویسد: روایاتی که در توصیف دابة الارض آمده است، صحیح نیست، بنابراین آن‌ها را مطرح نمی‌کنیم. سپس به قسمتی از این اوصاف اشاره می‌کند و همه آن‌ها را بی‌معنا می‌داند (سید قطب، ۱۴۲۵ق: ۵ / ۲۲۶۷).

ابن عاشور (د ۱۳۹۴ق) در قرن چهاردهم علاوه بر تکرار حرف ابوحیان از مفسران کهن این مطلب را اضافه دارد که دابه اسم موجود زنده غیر انسان است و لفظ آن را مشتق از «دیب» به معنای راه رفتن بر روی زمین که از ویژگی‌های موجود زنده است می‌داند. او همچنین هدف از اخراج دابه را اثبات معاد دانسته است و علت ایجاد کردن کلام از زبان جنبنده نیز به خاطر تحقیر کردن و پشیمان کردن آن‌ها از نافرمانی است و این برای آن‌ها توییحی به خاطر روی گردانی از بلیغ‌ترین کلام از زبان شریف‌ترین انسان است که در آن زمان از زبان حیوانی زبان بسته مورد خطاب واقع می‌شوند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۹ / ۳۱).

۱-۲. انسان بودن دابه الارض

دابه در تفاسیر روایی شیعی به ندرت به شکل جانوری عجیب توصیف شده است. در بیشتر روایات تفسیری شیعه به «انسان» تفسیر شده است. در اغلب روایات از دابه الارض به امام علی (ع) تأویل برده شده است. به دلیل کثرت این روایات تنها به برخی از آن‌ها را بیان می‌کنیم.

علی بن ابراهیم قمی (د ۳۲۹ق) در قرن سوم ذیل آیه ۸۲ سوره نمل در مورد اینکه دابه همان امام علی (ع) است، از پدرش روایتی نقل کرده است با این مضمون که پیامبر (ص) دابه الله را برای امام علی (ع) به کار برده‌اند و در پاسخ یکی از اصحاب که می‌پرسد آیا می‌توانیم هم‌دیگر را به این اسم صدا بزنیم؟ فرموده‌اند که این اسم فقط مختص اوست و در ادامه می‌فرمایند که او همان دابه‌ای است که خداوند در کتابش یاد کرده است (قمی، ۲۰۷ق: ۲ / ۱۳۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱ / ۱۹۸).

شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) ذیا آیه ۸۲ سوره نمل در تفسیر دابه افزون بر بیان روایات نقل شده در تفاسیر اهل سنت روایتی با این مضمون نقل کرده است که از علی (ع) پرسیدند: دابه (جنبنده) چیست؟ فرمود: بخدا سوگند که دم ندارد، ریش دارد. وی از آن چنین برداشت نموده‌اند که دابه از فرزندان آدم است. (طوسی، بی تا: ۸ / ۱۱۹) و طبرسی (د ۵۴۸ق) نیز ضمن بیان روایت مذکور از آن روایت به انسان بودن دابه اشاره نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۷، ص ۳۶۵).

ابوالفتوح رازی (د ۵۵۶ق) علاوه بر بیان همان نقل‌های روایی که در تفاسیر پیشین بیان شد به این مورد نیز اشاره می‌فرمایند که به گفته اصحاب ما دابه الارض کنایه از حضرت صاحب الزمان (ع) است که مهدی امت است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۱۵۷۵) و پذیرش این دیدگاه در تفاسیر شیعی تا قرن معاصر امتداد تاریخی داشته و آن را می‌توان در آرای که استرآبادی (د ۹۴۰ق) فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) بحرانی (د ۱۴۱۵ق) عروسی حویزی (د ۱۱۱۲ق) و ارائه نموده‌اند مشاهده کرد.

حسینی طهرانی (د ۱۳۷۴ش) در عصر حاضر در کتاب معاد شناسی ذیل بحث علائم قیامت افزون بر بیان روایاتی دال بر اینکه مراد از دابه الارض را امیرالمؤمنین (ع) می‌داند، به این مطلب اشاره می‌نماید که دابه الارض

همان ظهور ولایت مطلقه امام علی (ع) است که ملک و ملکوت را در بر گرفته است و تنها برای بندگان مقرب و مخلص ظهور دارد ولی وقتی که مقدمات قیامت برپا می شود آن ولایت برای عامه مردم نیز بروز می نماید (حسینی طهرانی، ۱۴۳۰ق، ۴ / ۱۱۱).

مکارم شیرازی بر این باور است که دابه بر هریک از پیشوایان بزرگ که در آخر زمان قیام و حرکت فوق العاده می کنند و حق و باطل و مؤمن و کافر را از هم مشخص می سازند، دلالت دارد و اینکه در روایات وارد شده دابه عصای موسی و انگشتر سلیمان را که رمز قدرت و پیروزی و حکومت است به همراه دارد، قرینه ای است بر اینکه دابه الارض یک انسان بسیار فعال است و اینکه در روایات آمده است که مؤمن و کافر را نشانه گذاری می کند و با مردم صحبت می کند، با انسان بودنش سازگار است و از سویی با توجه به قرائن متعددی که در خود آیه وجود دارد، و روایات فراوانی که در تفسیر آیه وارد شده است، نشان می دهد که او انسان است و ظهورش در آستانه رستاخیز یکی از آیات عظمت پروردگار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۵ / ۵۵۴).

نقد و بررسی دیدگاه تاویلی: ذکر این نکته ضروری است که در بیان تاویل میان رهیافت های صوفیانه ضابطه گریز بارهیافت های عرفانی قانون مند تمایز وجود دارد. به این ترتیب می توان گفت که اگر به این سبک تاویل روی آوریم، تفسیری بدون جهت و غیر علمی ارائه کرده ایم که وجهی برای آن نیست و صرفاً خواست و ذوق مفسر را دانسته ایم. نگرش تاویلی برخی مفسران به حادثه نفخ صور یا دابه دلیل انکار و غیر واقعی بودن آن نیست. زیرا به عقیده دانشمندان شیعه، اینان در هر زمینه ای که منافعشان اقتضا می کرد و به تاویل آیات قرآن پرداختند و مسائلی را به قرآن نسبت دادند که اساساً روح قرآن از آنها بی خبر بود. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ص ۲۷۳). باطنیان در واقع مصداق این روایت نقل شده از پیامبر هستند که فرمودند: "من فسر القرآن برأیه فلیتوبء مقعده من النار" یعنی هرکس قرآن را به رأی خود تفسیر کند پس جایگاهش در آتش است "که بنابه فرموده ی شهید مطهری این خیانتی بزرگ به قرآن است (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۲ و ۱، ص ۲۷).

۱-۳. هویت نامعلوم دابه الارض

برخی مفسران معتقدند در باره هویت دابه روایت معتبری وجود ندارد و باید علم آن را به خدا واگذار کنیم؛ چنانکه بانو امین (د ۱۳۶۲ق) پس از نقل روایات و اقوال مختلف در بیان در بیان ویژگی های دابه الارض می نویسد: لکن بهتر این است که گفته شود چون این آیه از تشابهات قرآن به شمار می رود این است که سکوت در آن و محول کردن علم آن را به خدا و راسخین فی العلم اولی می نماید، اگر از تشابهات نبود البته بایستی در خود آیات و نیز در احادیث بهتر و واضح تر از اینکه رسیده بیان شده باشد، و اخباری که در بیان اوصاف دابه رسیده چندان معتبر نیست و مفسرین نیز با اختلاف نقل نموده اند. واللّه العالم بحقایق الامور (امین، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۳۹۹).

برخی مفسران از جمله مغنیه (د ۱۴۰۰ق) هیچ نظری درباره دابه را نپذیرفته است و براین باور است که خداوند مقصود از این واژه را برای ما بیان نکرده و حدیثی از معصوم علیه السلام نیز درباره معنای آن به ما نرسیده است و حتی اگر چنین حدیثی رسیده و سندش هم درست باشد، ما نمی‌توانیم بدان عمل کنیم. زیرا که، این حدیث خبر واحد است و تنها در احکام فرعیّه حجّت است، نه در موضوعات و اصول عقیده و از سوی دیگر سخن گفتن و اظهارنظر کردن بدون آگاهی حرام است. بنابراین، تنها راهی که برای ما باقی می‌ماند، عمل کردن به ظاهر آیه است که نشان می‌دهد: وقتی خداوند مردم را برای حسابرسی گرد می‌آورد، آفریده‌ای را از زمین بیرون می‌آورد، تا اعلام کند که کافران، دلایل روشن و براهین قطعی بر اثبات و وجود یگانگی خدا و نبوت پیامبران او را انکار کردند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۶ / ۴۰)

طباطبایی (د ۱۴۰۲ق) از مفسران معاصر ذیل آیه ۸۲ سوره نمل ضمن بحث مفصل پیرامون کلمه دابه و معانی آن در تعریف دابه می‌نویسد که این کلمه به معنی جنبنده است و به هر صاحب حیاتی که در زمین راه می‌رود، خواه انسان باشد یا حیوانی غیر انسان، اطلاق می‌شود. اگر منظور از جنبنده مدنظر در این آیه انسان باشد که تکلم و سخن گفتنش امری عادی است و خارق‌العاده نیست، ولی اگر غرض از آن جنبنده حیوانی بی‌زبان باشد آن وقت است که حرف زدنش مانند بیرون شدنش از زمین، امری خارق‌العاده به نظر می‌رسد.

وی این سؤالات را درباره دابه مطرح می‌کند که این دابه‌ای که خداوند به زودی از زمین بیرون می‌آورد چیست؟ صفات و نشانی‌هایش چیست؟ با مردم چه تکلمی می‌کند؟ چگونه از زمین بیرون می‌آید؟ چه می‌گوید؟ او قائل به این است که پاسخ آن‌ها در متن قرآن به صراحت ذکر نشده است تا براساس آن بتوان هویت دابه را معلوم کرد ولی سیاق آیه بهترین دلیل است بر اینکه مقصود مبهم‌گویی است و جمله مزبور از کلمات مرموز قرآن است و حاصل معنای آن این است که وقتی مردم به گونه‌ای شوند که از آیات حسی و مشهود ما یقین برایشان حاصل نشود در این هنگام وقت آن می‌رسد که آن آیت خارق‌العاده را که وعده داده بودیم، به آن‌ها نشان دهیم و حق را برایشان آن چنان بیان کنیم که دیگر جز اعتراف به آن، چاره‌ای برایشان نماند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ۱۵ / ۳۹۵).

صادقی تهرانی (د ۱۴۳۲ق) در عصر حاضر بر این عقیده است که این «دابه» یک حیوان است و طبعاً این حیوان آن چنان بزرگ نیست که به پهنای کره زمین باشد، بلکه حیوانی معمولی است که سخنی نامعمول می‌گوید و گروهی که باید آن سخن را بشنوند به هر ترتیب ممکن می‌شنوند و این حیوان همچون دستگاه فرستنده جهان‌شمول حجت عینی علیه این کافران است. گروهی شاخص از زمامداران کفرند، که این سخن را از آن حیوان می‌شنوند، و آن گاه آن را برای پیروانشان نقل می‌کنند. زیرا در زمان ظهور حضرت ولی امر (عج) وسایل برای

دیدن‌ها و شنیدن‌ها از راه‌های دور مقرر است. ولی هر حیوانی که باشد دیگر ملائکه و پرنده نیست و از اولیای خدا هم نمی‌باشد.

وی تفسیر دابة الأرض به امام علی (ع) را به شدت انکار کرده است و می‌نویسد: قرآن که افراد دارای درجات پایین ایمان را، مؤمن خطاب می‌کند، چگونه ممکن است که از بزرگترین اولیای خدا بعد از پیامبر به دابه یاد کند. باتوجه به این‌که در برخی روایات آمده است که ممکن است امیرالمؤمنین باشد، به کار بردن این واژه برای اولیاء دور از ادب قرآن است از طرف دیگر در مقام تعریف کسی در منطق، رسم بر این است که از فصل اخیر آن استفاده کنند پس قرآن که بهترین آداب را دارد هیچگاه برای فصل اخیر انسان آن هم اولیاء خدا، از دابه استفاده نمی‌کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۲/۲۶۰).

براساس برخی روایات اهل سنت امام علی «علیه السلام» خود، این نسبت را انکار کرده است. این دست روایت‌ها نیز ساختگی و غیرقابل قبول هستند (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۵، / ۱۱۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۹/۲۹۲۴). بهبودی (۱۳۹۳ش) در عصر حاضر در مورد کلمه دابه که به صورت نکره استعمال شده است بر این باور است که دابه نمی‌تواند ناظر به شخص و یا شخصیت معینی باشد. آیه کریمه نشان می‌دهد که از داخل خاک به همان صورت که قرآن وعده رستاخیز را عملی می‌داند برای منکران رستاخیز یک نمونه از کشت نطفه انسان را در دل خاک عملی می‌سازد تا به یقین برسند.

بنابراین خروج یک جاننداری از دل خاک باید به صورت برنامه‌های علمی دانشمندان پرآوازه صورت بگیرد تا بتواند یقین آور باشد نظیر آنکه در حال حاضر نطفه‌ها را در داخل لابراتوار و محفظه‌ها کشت می‌دهند و به اصطلاح آدم آزمایشگاهی تربیت می‌کنند در عهدی نه چندان دور در صدد می‌شوند که لابراتواری از خاک و گل مرداب تهیه نمایند و نطفه آدمی را و چه بسا دی ان ای «DNA» برگرفته از استخوان مردگان را کشت بدهند و آدمی از دل خاک برون آرند. ولی در این موقع پرونده آزمون بسته خواهد شد و یقین‌داران بی‌نتیجه خواهد بود. وی دقیقاً تمام الفاظ قرآن را حجیت داده است و هیچ یک را تأویل نبرده است. از نظر او تمام واژگان بر معنای حقیقی خود حمل شده‌اند. او بیشتر در نظر داشته است که با توجه به نوع خلقتی که برای بشر در نظر گرفته است، این امر را نیز روشن کند و نشان دهد که پیشرفت علمی، با وعده قرآن، تا این حد تحقق می‌پذیرد (تدبری در قرآن، ص ۲۷۷).

در جمع‌بندی مطالب فوق می‌توان گفت گرچه مفسران در مورد دابة الأرض اختلاف نظر زیادی دارند؛ اما در اینکه دابة الأرض در آخرالزمان خروج می‌کند و این خروجش از اشراطالساعة می‌باشد اتفاق نظر دارند. بیشتر مفسران اهل سنت دابه را موجودی جاندار، جنبنده‌ای غیرمادی از غیر جنس انسان می‌دانند؛ از این رو برایش

مصادیق و صفات متعددی بیان می‌کنند. و برخی مفسران شیعی آن را بر مصادیقی مثل امام علی (ع) و امام زمان (ع) تطبیق می‌دهند.

۲. تحول‌های آسمانی و کرات آن

در آستانه قیامت، آسمان نیز همانند زمین متحول خواهد شد و نظم و ثبات فعلی خود را از دست می‌دهد، آیات متعددی این تحول‌ها را بیان نموده‌اند و مفسران نیز شرح‌هایی ذیل آیات مذکور آورده‌اند. ولی در این بخش از مقاله تنها به تغییرات خورشید، ماه و ستارگان که تطور آرای مفسران در مورد آن‌ها بیشتر نمایان است، بسنده می‌گردد.

۱-۲. تکویر

مفسران به استناد آیه ۱ سوره تکویر «إذا الشمس كورت» یعنی «در آن هنگام که طومار خورشید در هم پیچیده شود» یکی از نشانه‌های نزدیک شدن قیامت را خاموشی چشمه خورشید دانسته‌اند.

مقاتل (م ۱۵۰) ذیل آیه ۱ سوره تکویر واژه «کورت» را به معنای از بین رفتن نور و روشنایی خورشید و تمام و نابود شدن آن ترجمه نموده‌است (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۴/ ۶۰۱، طبری، ۱۴۱۲ق: ۳۰/ ۴۱). ابن ابی حاتم (۳۲۷ق) منظور از تکویر را همان پیچیدن و جمع و جور کردن یک چیز دانسته‌است. بدین معنا که خورشید نورش مانند پیچیدن عمامه بر سر جمع می‌شود و مثل یک آهن تفتیده می‌افتد و نور و حرارتش تمام می‌شود (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۱۰/ ۳۴۰۲). قابل توجه اینکه پذیرش معنای اخیر برای واژه «کورت» از قرن سوم تا سیزدهم امتداد تاریخی داشته است و این را می‌توان در آرای که ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۴۹۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/ ۱۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰/ ۶۷۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق: ۸/ ۳۲۸؛ ثعالبی، ۵/ ۵۵۵؛ حقی بروسوی، بی تا ۱۰/ ۳۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/ ۲۵۳؛ بیان نموده‌اند، مشاهده کرد. ابن عربی «عبدالرزق» (۶۳۸ق) در قرن هفتم که روش اصلی تفسیرش توجه به معانی باطنی آیات با عنایت به اصول عرفان نظری است در شرح آیه ۱ سوره تکویر می‌نویسد؛ خورشید روح به آرامی نورش که همان حیات و زندگی است خاموش می‌شود و از بین می‌رود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲/ ۴۱۰).

طنطاوی (۱۳۵۸ق) در شرح واژه کورت می‌نویسد: نور خورشید در هم پیچیده می‌شود سپس انبساطش از بین می‌رود. هم اکنون در علم نجوم نیز مشهور است که هرگاه عمر یکی از خورشیده تمام شود متلاشی می‌شوند و به همان حالت اویه اشان برمی‌گردند و همه نظامشان از بین می‌رود و به کارگاه‌های الهی برگشت داده می‌شوند تا از آن‌ها عالم جدیدی ساخته شود (طنطاوی، ۱۴۲۵ق: ۲۵/ ۸۹).

طالقانی (۱۳۹۹ق) در عصر حاضر در ترجمه واژه «کورت» افزون بر معانی که بیان شد به داخل شدن رشته‌های تاریک در روشنایی، نیز اشاره کرده‌است و با توجه به خورشید، فعل را این‌گونه ترجمه می‌کند که این

دگرگونی و درهم پیچیدگی در جرم خورشید رخ می‌دهد و از میان رفتن نور وضوء از لوازم آنست و با توجه به این ظاهر، بیان مفسران را که «کورت» را از میان رفتن نور و وضوء یا نابود شدن خورشید دانسته‌اند، مخالف ظاهر آیه و توجیهی بی‌دلیل می‌داند.

وی بر این اعتقاد است که این تعبیر قرآن وسیع‌تر و عمیق‌تر از لغات انقباض، تاریک شدن، و سرد شدن است؛ زیرا این تعبیر می‌رساند که خورشید دارای طبقاتی از صورت‌های مواد گسترده و تشعشع‌هایی است که همه اطراف آن را فرا گرفته و هنگام پایان کار آن، این طبقات مانند پارچه، پی در پی بهم پیچیده و فشرده می‌شوند و جرم و حرارتش رو به ضعف و نابودی می‌گذارد که شاید پس از این با پیشرفت تحقیقات علمی این حقیقت بیشتر آشکار شود (طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ۳ / ۱۶۵ - ۱۶۶).

(جهت دیدن بیان‌های جدید از این دیدگاه نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق: ۳۰ / ۱۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۰ / ۲۱۳).

بهبودی (د ۱۳۹۳ ش) در ترجمه آیات ۱ و ۲ سوره تکویر به آن اشاره کرده است. وی در ترجمه «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» می‌گوید: آن روز که جرم سنگین ماه بر گرده خورشید فروافتد، موجی شگرف از دریای خورشید به هوا پرتاب شود و به سان حلقه آتشین، برگرد خورشید به چرخ آید. آن روز که گازهای خورشیدی فضای منظومه شمسی را پر کنند و ستارگان شب‌تاب به تیرگی گرایش یابند (بهبودی، ۱۳۹۵ ش: ۶۹). در نتیجه با تحول علوم و پیشرفت معلومات بشر در زمینه خورشید و موقعیت آن در منظومه شمسی بیان مفسران نیز متفاوت‌تر گردیده است.

۲-۲. جمع شدن خورشید و ماه

به استناد آیه ۸ سوره قیامت «وَجُمُعُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» یعنی «و خورشید و ماه یک جا جمع شوند». یکی از مهم‌ترین پدیده‌های انقلابی آخر جهان، جمع شدن خورشید و ماه با یکدیگر است اما آراء مفسران در مورد منظور از جمع شدن این دو کره نورانی؛ متفاوت به نظر می‌رسد.

مقاتل (د ۱۵۰ م) ذیل آیه ۹ سوره قیامت منظور از جمع شدن خورشید و ماه را، ایستادن آن‌ها در مقابل مردم، شبیه دو گاو یا شتر کنار هم می‌داند (مقاتل، ۱۴۲۳ ق: ۴ / ۵۱۰) و یا هر دو با هم از مشرق طلوع کرده در مغرب غروب می‌کنند.

طبرانی (د ۳۶۰ ق) مفسر قرن چهارم در شرح آیه ۹ سوره قیامت علاوه بر آنچه مقاتل بیان نموده است، روایتی با این مضمون نقل کرده است که خورشید و ماه بعد از از بین رفتن نورشان به درون آتش پرتاب می‌شوند. به این دلیل که خلقت اولیه آن‌ها از آتش بوده است لذا در قیامت دوباره به اصل خود که آتش است برمی‌گردند (طبرانی، ۲۰۰۸ م: ۶ / ۳۹۳).

ثعلبی (د۴۲۷ق) در قرن پنجم ذیل آیه ۹ سوره قیامت افزون بر حرف‌هایی که قبلاً مقاتل و طبرانی گفته بودند، روایتی از عطاء بن یسار نقل کرده است که به پرتاب کردن خورشید و ماه به درون دریا اشاره نموده است. و آن را مصداق «نار الله الکبری» همان آتش بزرگ خداوند شمرده شده است سپس در ادامه به روایتی از امام علی (ع) با این مضمون اشاره نموده که (خورشید و ماه) در حجاب‌هایی از نور قرار خواهند گرفت (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۸۴). ابن کثیر (د۷۷۴ق) در قرن هشتم از قول مجاهد برای شرح واژه جُمع در آیه ۸ سوره قیامت می‌گوید که ابی‌زید هنگام تفسیر این آیه ۱ سوره تکویر «اذا الشمس کورت» را قرائت می‌کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۸/۲۸۰).

طبرسی در مجمع البیان می‌گوید جمع سه گونه است: جمع در مکان، جمع در زمان، و جمع اوصاف در شیء واحد (مانند جمع علم و عدالت در یک انسان) ولی جمع به معنی "اشتراک دو چیز در صفت" مثل بی‌نور شدن ماه و خورشید با هم یک نوع تعبیر مجازی است که باید از قرینه استفاده شود (طبرسی، ۱۰/۳۹۵).

وحدت خورشید روح و ماه قلب و طلوع هر دوی آن‌ها از مغرب بدن از دیگر آرای است که ذیل آیه ۸ سوره قیامت؛ حقی بروسوی (د۱۳۷ق) در قرن دوازدهم به آن اشاره نموده است. با وجود اینکه وی در تفسیر آیات تمام اهتمامش مباحث اشاری و صوفی است، ولی در عین حال به اقوال صحابه، تابعان و مفسران پیشین نیز توجه می‌کند (حقی بروسوی، بی تا، ۱۰/۲۴۶). گفتنی است که در این بیان، باز هم هیچ روشنگری صورت نمی‌گیرد تا مراد از یکی شدن آن‌ها یا طلوع از مغرب مشخص شود. ضمن این که وی هیچ دلیل علمی یا استدلالی بر این سخن خود نمی‌آورد.

طلوع خورشید و ماه هر دو باهم از مشرق و غروب آن‌ها از مغرب و یا اجتماع آن دو در رفتن نورشان یکی دیگر از آرای است که آلوسی (د۱۲۷۰ق) ذیل آیه ۸ سوره قیامت بیان نموده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۱۵۴).

پذیرش این دیدگاه که هر دو در این صفت که نور خود را از دست می‌دهند جمع خواهند بود ذیل آیه ۹ سوره قیامت؛ از قرن دوم تا دوازدهم امتداد تاریخی داشته است و آن را می‌توان در آرای که ابن‌ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق: ۴۶۸/۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۱۳/۲۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵۲۱/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۶/۲۸۸؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ق: ۴/۱۴۵ بیان کرده‌اند، مشاهده نمود.

طنطاوی (د۱۳۵۸ق) نیز منظور از جمع شدن خورشید و ماه را ذیل آیه ۸ سوره قیامت، از بین رفتن نورشان دانسته است. (طنطاوی، ۱۴۲۵ق: ۲۴/۳۰۱).

اختلال در نظام کنونی خورشید و ماه یکی از آرایبی است که صادقی تهرانی (د ۱۴۰۶ق) در عصر حاضر ذیل آیه ۸ سوره قیامت به آن اشاره نموده است. وی منظور این آیه را زائل شدن نورانیت کره ماه و نداشتن رابطه افاضه نور و حرارت خورشید و کره ماه و بالاخره مختل و پراکنده شدن نظام کنونی خورشید و ماه دانسته است و در بیانی ساده آن را عیادت چراغ خورشیدی به هنگام احتضار «ماه» برادر کوچک ترش می داند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق: ۲۹/ ۲۷۶).

تیره و بی فروغ شدن کره ماه به دلیل قرار گرفتن در پشت حجابی از بخار و دود و گاز و غبار از دیگر آرایبی است که بهبودی (د ۱۳۹۳ش) در عصر حاضر ذیل آیه ۸ سوره قیامت درباره مفهوم جمع شدن ماه و خورشید، به آن اشاره کرده است. وی در ترجمه آیه مذکور آورده است که «کره ماه در پشت حجابی از بخار، دود، گاز و غبار تیره و بی فروغ بماند و با رهایی از جاذبه زمین به سوی خورشید بتازد و بعد از تصادف با خورشید و افشاندن امواج تکویری کمانه کند و بر گرد خورشید چرخان بماند (بهبودی، ۱۳۹۵ش: ۴۹).

مکارم شیرازی نیز ذیل آیه ۹ سوره قیامت افزون بر بیان نظرات مفسران کهن می گوید این احتمال نیز وجود دارد که ماه تدریجا تحت تاثیر جاذبه خورشید به آن نزدیک و سرانجام به سوی آن جذب و جمع می شود، و هر دو بی فروغ می گردند (مکارم شیرازی، ۲۵ / ۲۸۸).

در مجموع این نوع تحول و تغییر در خورشید و ماه یکی دیگر از مراحل تبدیل نهایی آسمان است که دانشمندان کیهان شناس با بیانی علمی نقل نموده اند.

۲-۳. انتشار

پراکنده شدن ستارگان با استناد به آیه ۲ سوره انفطار «وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ» یکی از نشانه های قیامت است. در تفاسیر در شرح این آیه آرای مختلفی ارائه شده است که اکنون برخی از آن ها را یادآور می شویم. مقاتل (د ۱۵۰م) ذیل آیه ۲ سوره انفطار واژه انتثرت را به سقوط کردن ستارگان ترجمه نموده است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۴ / ۶۱۳).

پذیرش ترجمه انتشار به معنای سقوط کردن و فروریختن ستارگان از قرن دوم تا سیزدهم امتداد تاریخی داشته است و این را می توان در آرائی که طبری، ۱۴۱۲ ق: ج ۳۰، ص ۵۴؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴ق: ۲ / ۴۹۴؛ طوسی، بی تا، ۱۰ / ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰ / ۶۸۱؛ طنطاوی ۱۳۴۷ش: ج ۲۵، ص ۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۵ / ۲۶۷ بیان کرده اند؛ مشاهده کرد.

فخررازی (د ۶۰۶ق) ضمن تأکید بر اشراط الساعة بودن این حادثه، علت آن را به هم ریختن ترکیب آسمان می داند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۳۱ / ۷۲).

حقی برو سوی (د۱۳۷۵ق) در قرن دوازدهم ذیل آیه ۲ سوره انفطار این نکته را متذکر شده که در این عالم، آسمان مانند سقف است و زمین ساختمان است و هرکس که بخواهد خانه‌ای را ویران کند ابتدا از خراب کردن سقف شروع می‌کند و قول خداوند هم در اینجا به همین معنی است و آن اشاره‌ای به پراکنده شدن ستارگان حواس ده‌گانه ظاهری و باطنی و رفتن آن‌ها به وسیله مرگ طبیعی است. پس هنگامی که نور روح از ظاهر بدن قطع می‌شود حواس به طور کامل تعطیل می‌شوند. البته در مرگ ارادی هم این چنین است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۵۵/۱). البته این تعبیر نوع خرابی آسمان‌ها را روشن نمی‌کند و صرفاً سخن زیبایی است که داستانی را زینت می‌بخشد، اما در حقیقت معلوم نمی‌شود که رستاخیز با خراب شدن سقف زمین چگونه برپا می‌شود و دقیقاً چه اتفاقی در عالم هستی رخ می‌دهد.

طنطاوی (۱۳۵۸ق) نیز واژه انتشار را به افتادن ستارگان به حالت پراکنده، ترجمه نموده است (طنطاوی، ۱۴۲۵ق: ۸۹/۲۵).

طباطبایی (۱۴۰۲ق) در عصر حاضر ذیل آیه ۲ سوره انفطار دلیل افتادن و سقوط ستارگان را ره‌اشدن آنها از مدارهایشان و درهم و برهم شدن آنها به دلیل گسیخته شدن رشته ارتباط بیان نموده است. وی در ادامه این آیه ستارگان را به گردن‌بندی از مروارید تشبیه کرده است که دانه‌های ریز و درشتش با نظمی معین چیده و به نخ کشیده شده باشند و ناگهان رشته‌اش پاره شده و دانه‌هایش درهم و برهم و متفرق شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۲۰/۲۲۳).

(برای امتداد پذیرش همین دیدگاه در تفاسیر معاصر شیعی، نک: صادقی تهرانی، ۱۳۹۰ش: ۳۳۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۲۶/۲۱۰).

طالقانی (۱۳۹۲ق) ذیل آیه ۲ سوره انفطار ضمن ترجمه واژه کوكب به ستاره فروزان و درخشان. بر این باور است که در این سوره که انتشار کواکب پس از انفطار آسمان بیان شده معلوم می‌شود که مقصود از آن مجموعه‌ای از خورشیدها می‌باشد لذا با نظر به ترتیب این آیه با آیه قبل مقصود این است که با از هم گسیختن یا انفطار آسمان، کواکب یا خورشیدهای آن که در یک رشته به هم پیوسته و منظم گردیده‌اند، مانند دانه‌هایی، پراکنده می‌گردند. این آیه می‌رساند که مقصود از سماء در آیه قبل همان اجرام نورانی یا مجموعه خورشیدی با رشته‌هاییست که آنها را به هم پیوند داده است، به این ترتیب می‌توان دریافت که ستاره‌های درخشان (خورشیدها) در بخش‌ها یا بازوهایی از کهکشان راه شیری در اثر گسیختگی نظام جاذبه‌ای، از مجموعه وابسته به خود جدا می‌شوند. منظور منظومه شمسی ما نیست (طالقانی، ۱۳۶۲ش: ۳/۲۱۶).

بهبودی در قرن حاضر ذیل آیه ۲ سوره انفطار به آن اشاره نموده است. وی در سبکی علمی با توجه به آیه قبل که درباره انفطار آسمان صحبت می‌کند در ترجمه این آیه چنین آورده است؛ «وآن هنگام که آسمان درهم شکافت و آن هنگام که جرعه‌های آن پخش گردد (بهبودی، ۱۳۹۵ش: ۲۲۱).

شجاعی (۱۳۲۰ش) که مسأله معاد را با استفاده از تحقیقات فلسفی و عرفانی بحث و بررسی نموده است و به استناد آیه «یوم تبدل الأرض غیر الأرض و السموات و برزوا لله الواحد القهار» آیه ۴۸ سوره ابراهیم بر این باور است که سیر و حرکت آسمان‌ها و زمین مانند سایر موجودات به سوی معاد و مبدأ متعال است و این تبدل و تحول از همان ابتدای خلقت آسمان‌ها و زمین آغاز شده و همچنان به سوی خداوند ادامه دارد. آیات زیادی دلالت بر این تبدل و تحول می‌کند که هر کدام دارای تعبیر به خصوصی است و هر کدام به مرحله‌ای از این مراحل تبدل و تحول می‌پردازد. آیات قرآنی مربوط به این تحول‌ها دارای تعبیر واحدی نیستند و هر آیه‌ای به گوشه‌ای از این تحول و تطور می‌پردازد. وی بر این باور است که خداوند در سوره انفطار آیه دوم به یکی از تغییراتی که در مقدمات قیامت متوجه ستاره‌ها می‌شود، اشاره کرده است (شجاعی، ۱۳۹۷ش: ص ۶۹). او اما در باره این پراکندگی شرحی ارائه نکرده است تا معلوم باشد که مراد دقیقاً چیست. صرفاً حقیقی بودن آن را پذیرفته و اعلان کرده است.

۳. نفع صور و صیحه

مسلمانان معتقدند که شروع دوره بعدی از مراحل گذران بشر، اتمام دوره زندگی بشر کنونی بر زمین، با اعلامی جهانی است. این اعلام به تعبیر قرآن، با اصطلاح نفع صور یا صیحه آمده است. مهم‌ترین تطوره‌های تفسیری که در زمینه معنای واژه «صور» از سوی مفسران در گذر تاریخ رخ داده است به اختصار به ترتیب از قرن دوم تا عصر حاضر گزارش می‌گردد.

۳-۱. صور به معنای بوق و شیپور

واژه «صور» در بیشتر تفاسیر کهن به معنای قرن یا همان شاخ معنی شده است. در بررسی سیر تاریخی این موضوع به جهت جلوگیری از اطناب و تکرار، حدالمقدور از ذکر شواهد مشابه خود داری شده و تنها به ارجاع منابع اکتفا گردیده است.

مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ق) در قرن دوم صاحب قدیمی‌ترین تفسیر به روش اجتهادی و نقد و بررسی اقوال است (ایازی، ۱۳۹۳ش: ۵۳۵). وی ذیل آیات ۴۱ و ۴۳ سوره ق و آیه ۶ سوره قمر می‌گوید دمنده در صور اسرافیل است که در صخره بیت المقدس می‌ایستد، جایی که نزدیک‌ترین مکان به آسمان است. فاصله‌ای که به اندازه هجده میل (در زبان عربی میل یکی از واحدهای سنجش و شمارش فرسخ است) همچنین ذیل آیه ۱۸ سوره نبأ اسرافیل را دمنده در صور و تداوم بخش صدا معرفی می‌کند و در شرح آیه ۶۸ سوره زمر دایرة روی آن شاخ

به اندازه سطح آسمان و زمین است (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۴/ ۱۱۶، ۱۷۸ و ۹/ ۶۸۶-۵۶۰) و ذیل آیه ۸ سوره مدثر، «ناقور» را نیز تعبیر دیگری از صور دانسته است (همان، ۴/ ۴۹۱). (برای دیدن بیان‌های جدید از این دیدگاه نک: تیمی، ۱۴۲۵ق: ۱/ ۲۰۹، ۲۷۸، ۲۸۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۴/ ۱۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۷/ ۱۵۷).

طبری ضمن بیان این نکته «و الصواب من القول فی ذلک عندنا ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله صلی الله علیه و سلم» در شرح واژه صور آورده است که شاخی است بوق مانند که در آن دمیده می‌شود (طبری ۱۴۱۲ق: ۱۶/ ۲۴-۲۵). تمسک به ظاهر آیات، در نقد و داوری و جرح و تعدیل، میان روایات متعارض، یکی از مستندات طبری است. او در برخی از موارد، اقوال علما را به دلیل مخالفت با ظاهر آیه، مردود دانسته و گاهی نیز از معیار هماهنگی با ظاهر آیه، برای گزینش تفسیری مناسب، بهره گرفته است (شاکری ۱۳۸۳ش: ص ۸۵).

علی بن ابراهیم قمی (د ۳۰۷ ق) از راویان موثق شیعه در قرن سوم، ذیل آیه ۶۸ سوره زمر روایت نسبتاً جامعی از امام علی بن الحسین (ع) در باب معنا و چگونگی وقوع نفخ صور بیان نموده است که در این روایت برای صور یک سر ترسیم شده با دو طرف خروجی که فاصله بین سر هر طرف تا طرف دیگر همانند (فاصله) ما بین آسمان و زمین است (قمی، ۱۳۶۳ق: ۲/ ۲۵۳). این روایت در تفاسیر مفسران قرون متأخر نیز بیان گردیده است (نک: دینوری، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۳۴۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۹/ ۵۴۳).

ابن ابی حاتم (د ۳۲۷ ق) در قرن چهارم روایتی از پیامبر (ص) با این مضمون نقل کرده است: «لو ان اهل منی اجتمعوا علی ان یقلوا القرن من الارض ما اقلوه» یعنی «اگر تمام اهل این سرزمین گرد آیند برای حمل کردن قرن (صور) نخواهند توانست آن را جابجا کنند» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۹/ ۲۹۲۸).

(برای دیدن بیان‌های جدیدتر از همین دیدگاه، نک: ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳/ ۲۵۲-۲۵۳؛ ۵/ ۱۷۹؛ ۶/ ۱۹۴؛ الثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵/ ۱۰۰، شیبانی، ۱۴۱۳ق: ۴/ ۳۴۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۴/ ۱۳۲۳؛ ۷/ ۲۲۷-۲۲۸).

سمرقندی (د ۳۹۵ ق) ذیل آیه ۷۳ سوره انعام ضمن رد سخن ابو عبیده مبنی بر دمیده شدن ارواح در اجسام، روایتی مشتمل بر تشبیه خروج ارواح از صور اسرافیل به خروج زنبورها را هم آورده است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۲۶۰، ۲/ ۵۹۵، ۳/ ۱۹۴).

ابوالفتوح رازی (د ۵۵۶ق) در قرن ششم ذیل آیه ۶۸ سوره زمر و آیه ۸۷ سوره نمل نیز روایتی از عبدالله بن عمر و عبدالله بن عباس آورده است که در آن صور به سرو تشبیه شده است، به این صورت که یک سر آن در دهان اسرافیل و یک سرش در زیر عرش است. و در ادامه از رسول خدا (ص) نقل کرده است که ایشان فرمودند: شب معراج که مرا به آسمان بردند. فرشته‌ای را دیدم چیزی شبیه سر گاو که چهل هزار سر داشت، در دهان گرفته است که اقطار و جوانب عرش را دربر گرفته است. او یک پای در پیش و یک پای عقب نهاده است و چشم به زیر عرش دوخته است. گفتم: ای جبرئیل! این کیست و برای چه کار ایستاده است؟ گفت این اسرافیل است از

وقتی که خدای تعالی او را بیافرید، منتظر فرمان خدای ایستاده است تا بگوید که در صور بدمد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ق: ۱۶/۳۴۷؛ ۱۳/۴۳).

قرطبی (د ۶۷۱ق) در قرن هفتم در تفسیر فقهی سنی - اجتهادی خود، ذیل آیه ۷۳ سوره انعام نیز پس از بیان اقوال مختلف، دیدگاه خود را در مورد واقعیت صور چنین بیان می‌دارد «الصور قرن من نور ینفخ فیه، النفخة الأولى للفناء و - الثانية للإنشاء و - ليس جمع صورة كما زعم بعضهم» یعنی صور شاخی از نور است که در آن دمیده می‌شود که نفخه اول برای مرگ و نابودی و نفخه دوم برای خلق و ایجاد است و آن را برخلاف نظر برخی جمع صورت نمی‌داند وی نیز در تفسیرش از ابوهیثم نقل کرده است که انکار نفخ صور و طلب تاویلات برای آن، مانند آنست که گروهی به انکار عرش و صراط و میزان بپردازند و این سخن با احادیث صحاح در تعارض است (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۷/۲۱).

سیوطی (د ۹۱۱ق) در قرن دهم در تفسیر روایی سنی خود ذیل آیه ۷۳ سوره انعام افزون بر توصیف ظاهر صور و دمیده در آن، روایتی از وهب بن منبه در باب جنس صور نیز با این مضمون آورده است که صور از جنس مرواریدی است که در صفا و زلالی همچون شیشه است (سیوطی، ۱۴۰۴، ق: ۳/۲۲).

فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) در قرن یازدهم ذیل آیه ۷۳ سوره انعام صور را به شاخی از نور تعریف می‌کند. وی روایت دیگری را با این توصیف آورده است که در صور سوراخ‌هاییست به عدد هر انسانی و در هر سوراخی روح یک انسانست و دو طرف آن لبه دارد یکی وسیع و دیگری تنگ است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق: ۲/۱۴۰). حقی بروسوی (د ۱۳۷۷ق) در قرن دوازدهم در تفسیر عرفانی‌اش ذیل آیه ۷۳ سوره انعام درباره کیفیت صور روایتی با این مضمون از پیامبر (ص) نقل کرده است که بزرگی دایره‌اش را به اندازه عرض آسمان‌ها و زمین بیان کرده است.

آلوسی (د ۱۲۷۰ق) در شرح آیه ۶۸ سوره زمر افزون بر حرف‌هایی که مفسران کهن یادآور شده‌اند به این نکته نیز اشاره نموده است که تنها خداوند از حقیقت صور آگاه است (آلوسی، ۱۴۱۵، ق: ۱۲/۲۸۲).

ابوعبیده معمر بن مثنی، در کتاب مجاز القرآن، ذیل انعام، ۷۳" صور را جمع صورت‌ها دانسته است و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) ذیل آیه‌ی (زمر، ۶۸) از حسن بصری و در جایی دیگر از قتاده نقل کرده است (طوسی، ۷/۳۹۵، ۴۶/۹) و آلوسی نیز با وجود اینکه قول مشهور را تشبیه صور به شاخ می‌داند در عین حال به مبنا قرار دادن قرائت آن با واو مفتوح «صُور» تأویل آن به دمیده شدن ارواح در صورت‌هاست اشاره کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ق: ۴/۱۸۰). چنان که بیان خواهد شد، با دقت در آنچه در اقوام گذشته شهرت دارد، تعبیر صور اسرافیل، نشان می‌دهد که مضاف‌الیه حذف شده است و به جای آن الف و لام بر سر مضاف آمده است. لذا خواندن صور به جای صور از نظر ادبی نادرست است.

۳-۲. صور تمثیل و نماد شیپور حرکت و احضار

از قرن چهاردهم تا عصر حاضر با پیشرفت ادب و علوم و معارف، تمامی جوانب فهم معانی قرآن در همه زمینه‌ها روز به روز شکوفاتر گردید و در تفاسیر مفاهیم ادبی عرفانی و فلسفی و علمی جایگزین ترجمه تحت‌اللفظی واژگان گردیدند. بر این اساس اکنون تحول معنایی صور از منظر مفسران معاصر بررسی می‌گردد.

طالقانی (د ۱۳۹۹ ق) بر این باور است که صور (به سکون واو، به قرائت مشهور) تمثیلی از دمیدن حیات و حشر نهایی است که در این آیه به شیپور حرکت، احضار و جمع و کوچ سربازان تشبیه شده است و با این تشبیه، آن حقیقت غیر محسوس و معنوی برای فهم عموم، در مشهودات حسی تصویر گردیده است. این تمثیل نمایان‌کننده ظهور کامل قدرت حق و فرمانروایی الهی، دمیدن حیات و فرمان جمع و حرکت ناگهانی گروه‌های انسان به سوی عرصه محشر است. و ذیل آیه ۱۸ سوره نبا می‌گوید: نفخ همان پیدا شدن حیات جدید و ناگهانی یا فوق‌العاده است که پس از تسویه و آماده شدن خلق سابق یا آماده شدن فکری و جسمی محل، یکباره از طرف باری دمیده می‌شود. با توجه به این آیات، نفخ در موارد دمیده شدن روح (سر حیات) در محل قابل به صورت ناگهانی است (طالقانی، ۱۳۶۲ ش: ۳ / ۲۲-۲۳).

طباطبایی (د ۱۴۰۲ ق) در قرن پانزدهم و از مفسران معاصر «صور» را بوق یا شیپور معنی کرده‌اند؛ اما نه همان معنای ظاهری که لفظ صور بر آن دلالت دارد، بلکه معنای تمثیلی و کنایی آن را لحاظ نموده‌اند. به عقیده برخی دمیدن در بوق کنایه از فراخوان دادن به جمعیت انبوهی مثل یک لشکر، در مورد جهت خروج از قبرهایشان هم باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش: ۱۵ / ۳۹۹).

بی‌آزار شیرازی از مفسران عصر حاضر در تفسیرش صور را بوق، شیپور یا ابزار صوت‌زایی معرفی می‌کند که صدای مهیب و بسیار شدید آن یک بار موجب مرگ همه زندگان و بار دیگر موجب حیات دوباره آن‌ها می‌گردد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۵ ش: ۳ / ۳۴۷).

مکارم شیرازی ضمن استناد به همان روایتی که در «تفسیر قمی» از امام سجاد (ع) آمده بود برای تقریب به ذهن و توجیه واقع‌نما بودن این رخداد به مواردی از دستاوردهای علمی روز دنیا اشاره کرده‌است و می‌گوید: این مسئله، که چگونه ممکن است صدا این چنین مرگ آفرین باشد؟ اگر در گذشته برای بعضی شگفت‌انگیز بود امروز برای ما تعجبی ندارد چرا که بسیار شنیده‌ایم موج انفجار گوش‌ها را کر، بدن‌ها را متلاشی و دست پرتاب می‌کند. بسیار دیده شده است که حرکت سریع یک هواپیما و به اصطلاح شکستن دیوار صوتی چنان صدای وحشتناک و امواج ویران‌گری به وجود می‌آورد که شیشه‌های عمارت‌ها را در شعاع وسیعی خرد می‌کند و در جایی که نمونه‌های کوچک صوتی که به وسیله انسان‌ها ایجاد شده این چنین اثراتی از خودشان می‌دهد. معلوم نیست آن صیحه عظیم الهی، آن انفجار بزرگ جهانی چه آثاری به بار خواهد آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش: ۱۹ / ۵۳۹، ۵۴۰)؟

با دقت در تمام موارد بیان شده کاربرد مفسران از روش‌های مختلف بیان مثل: مجاز، تمثیل و تشبیه، استعاره، کنایه، در تفسیر و شرح برخی از حوادث اشراط‌الساعة هر چند مرادشان مدلول مطابقی الفاظ نیست، ولی دلالت الفاظ بر مراد خداوند در غیر از معنای مطابقی مثلاً از طریق تشبیه و استعاره و حتی کنایه برای مخاطبان رساتر و دلنشین‌تر است و استفاده‌ی از آن‌ها هیچ‌گاه مخالف واقع‌نمایی و تحقق یافتن آن وقایع در آستانه‌ی قیامت نیستند همه‌ی اینها حکایت از آن دارد که این حادثه اتفاق می‌افتد و این اخبار حقیقت دارد. اگر این نوع تأویل‌ها را بپذیریم و اساساً قبول کنیم که اجازه تأویل آیه‌ها را تا این حد داریم، می‌توان بیش از ده‌ها تأویل بسیار متفاوت از هم ارائه داد و در عین حال به هیچ یک پایبند نبود. زیرا هر ذهنی می‌تواند تأویلی برای خود تصور کند. از این رو تأویل‌های مفسران در این باره که بدون قرینه و استدلال علمی بیان شده‌اند، چندان علمی به نظر نمی‌رسند. مثلاً اگر قرار باشد که صرفاً مراد از پیچیده و طومار شدن آسمان‌ها، نابودی آن‌ها باشد، نمی‌توان الفاظ قرآن را حکیم پنداشت، بلکه تشبیه و تمثیلی بسیار دور از ذهن می‌نماید. یا دانه‌های مروارید، به جای ستارگان، قرینه‌ای علمی ندارد. بلکه برعکس، ستارگان مانند دانه‌های مروارید گرد به نظر نمی‌رسند، بلکه به اشکالی چند ضلعی با زاویه‌های تند و باز ترسیم می‌شوند.

۳-۳. صور همان شهاب طارق

با پیشرفت علم نجوم و دسترسی انسان به فضا و کرات آسمانی در قرون اخیر به ویژه عصر حاضر مفسران صور را به صورتی دیگر تفسیر کردند. مثلاً بهبودی (۱۳۹۳ش) در عصر حاضر بر این باور است که صور همان شهاب طارق است که غرشی دهشت‌زا و سهمگین داشته و دنباله آتشین، تابناک و خیره‌کننده آن، به شکل شیپور و بوق مشهود مصور می‌گردد. مراد از صور را همان شهاب کوبنده یا ستاره دنباله‌داری دانسته‌اند که با زمین برخورد می‌کند و صدای مهیبی می‌آفریند؛ شاید با این نوع رویکرد بتوان اعجاز علمی قرآن را اثبات کرد (بهبودی، ۶۷).

بهبودی معتقد است صدای مهیبی که در اثر ایجاد اصطکاک بین آن شهاب کوبنده با جو زمین تولید می‌شود که برای دو نیم‌کره قابل شنیدن است. زیرا در اثر سقوط آن ستاره به زمین، در همان لحظه به پوسته نمی‌رسد. بلکه مقداری به جلو می‌رود و صدایی شبیه شکستن دیوار صوتی اتفاق می‌افتد به عبارت دیگر او معتقد است که زمان برخورد آن کره سیال با زمین، در زاویه بین آن‌ها پدیده‌ای شبیه سورنا یا بوق قابل تصور است و صدا به صورتی که در بالا ذکر شد، حاصل این اصطکاک است (بهبودی، ۱۳۹۵ش: ۶۷).

از نظر وی از این غرّش سهمگین یا همان نفخ صور در سوره یس آیات ۴۸ تا ۵۰، به عنوان صیحه یا فریاد مهیب یاد شده است و در آیه ۱ سوره واقعه از برخورد این شهاب طارق بر سطح زمین گاهی به «واقعه» یاد می‌کند؛ یعنی این برخورد، چنان شدید است که بخشی از زمین را پایین و بخشی را بالا می‌برد و در آیه ۱۶ سوره دخان، از آن به عنوان «بطشة الکبری» یا مشت کوبنده یاد می‌کند که آن همان کره سیال است که بعد از نوسانی چند، به راه خود

ادامه می‌دهد. گازهای درونی زمین مشتعل سپس منفجر می‌شوند و کوه‌ها درهم می‌پاشند، دریاها بخار می‌شوند و افراد بشر آنها که بر سطح زمین می‌باشند و آنها که تازه در گور شده باشند، به همراه همه چیز دیگر به فضا پرتاب می‌شوند و شناور می‌مانند (بهبودی، ۵۴-۵۹).

بهبودی با توجه به اعتقاد جازم بر حجیت ظواهر الفاظ قرآن، نفخ صور را پدیده‌ای که به صورت طبیعی هدایت شود، می‌داند و می‌گوید کلمه اسرافیل به فرانسوی اسرافین به معنای درخشش آتشین است (بهبودی، ۱۳۹۵ش: ۵۶-۵۷).

در نتیجه الصور، همان صور اسرافیل است که شهری در ادیان گذشته نیز دارد؛ و از نظر وی، به قرینه حذف مضاف‌الیه، ال بر سر مضاف یعنی صور آمده است. وی تعبیرهای دیگری مانند، حاقه، قارعه، شهاب ثاقب را نیز تعبیرهای دیگری از همین حادثه طبیعی تلقی کرده است (رک. همانجا). با این تعبیر، درست است که تصویری که وی از نفخ صور ارایه می‌دهد، با ظاهر قرآن عمیقاً منطبق است، اما نوع تعبیر او از این واقعه، کاملاً با مفسران نامبرده متفاوت است؛ زیرا در این جا به کارگیری تعبیر صور که برای مردم آشناست، برای تصویرسازی اتفاقی که قرار است بیفتد، آمده است. نه اینکه شیپوری در دست کسی باشد.

۴. دیگر معانی صور

هرچه از سده‌های کهن که نمادهایشان برای معرفی صور، محسوس است، فاصله می‌گیریم، تصورات مفسران معاصر، عقلی‌تر می‌گردد که اینک به دو مورد از آن اشاره می‌شود.

۴-۱. صور به معنای قدرت و قابلیت

حسینی طهرانی (د ۱۳۷۴ش) با تعبیر متفاوت‌تری نسبت به قبل به تعریف صور می‌پردازد. وی در مورد آن چنین می‌گوید: منظور از صور همان بوق معمولی نیست، بلکه از باب تشبیه معقول به محسوس است و جهت قابل درک شدن معنی صور برای امثال ما که در عالم ماده بوده و قدرت درک معانی و حقایق عوالم بالا را نداریم، آن را در قالب حس ریخته است. براین اساس بوق اسرافیل، بوق قدرت اوست و صور او بال‌های ملکوتی و معنوی اوست. بوق او قابلیت و استعدادی است که حضرت ربّ «جَلَّ و علا» به او عنایت فرموده است و او را بدین تجهیزات خاص مجهز نموده است و امکان احیا و زنده کردن را به او داده است. در این نظر، بوق او سرمایه علمی و قدرت است که در اختیار او بوده است و اختیار او ذیل اختیار خداست. اسرافیل چون فرشته مقرب الهی است، در بوق خاص خود می‌دمد و تمام موجودات را هلاک می‌کند. سپس بار دیگر در آن می‌دمد و تمام مردگان زنده می‌شوند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۰ق: ۴ / ۱۳۶).

۴-۲. صور کنایه از فریاد قوی

صادقی تهرانی (۱۴۳۲ق) در قرن پانزدهم نیز صور را به معنی بوق دانسته است، اما نه آن بوق مشهور که ما می‌شناسیم و نه آن مدل دمیدنی که ما تصور می‌کنیم؛ از نظر وی لفظ بوق تنها کنایه‌ای بیش نیست، آن فریادی بسیار قوی و ترسناک است که همه کائنات با هر ویژگی و شرایطی که دارند، با تمام وجود آن را می‌شنوند و این فریاد آثاری دارد که یکبار می‌میراند و بار دیگر زنده می‌کند. او برگشت ضمیر مذکر به صور را در عبارت «ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى» شاهدی صادق بر این که صور جمع صورت نیست، می‌داند (صادقی تهرانی ۱۴۰۶ق: ۳۰ / ۳۶).

در جمع‌بندی روند مطالب فوق می‌توان گفت از قرن اول تا قرن سیزدهم مفسران در تفسیر قرآن کریم بیشتر به نقل مطالب گذشتگان که تنها متکی به روایات و اقوال صحابه و تابعان و اهل لغت باشد، اکتفا نموده‌اند و برداشت اولیه آنان از آیات قرآن، به سادگی همان معنی اولیه و حقیقی لغت و عبارت‌ها متناسب با دانش مخاطب عصر نزول است که بیشتر به مطالب سنتی بسنده کرده‌اند. به عنوان مثال تصریح به اشکال مادی صور به عنوان آلت ایجاد صدا و شیء دانستن و جهت‌دار بودن آن، توصیفات مادی از صور در باب ابعاد و بزرگی آن به چشم می‌خورد.

در قرن چهاردهم و معاصر برخی که نتوانستند مطالب سنتی را باور کنند و مبنای تطبیق قرآن با علم روز را نداشتند، پدیده نفخ صور را در قالب نماد، تمثیل و استعاره به کار برده‌اند ولی با پیشرفت علوم و نجوم در قرون اخیر مفسران از منظر دیگری به صور نگریسته‌اند و سعی کرده‌اند به گونه‌ای عقلانی و منطقی، مطالب دینی را با رویکردی اثباتی روشن کنند. آنان کوشیده‌اند تا با استفاده از قرائن روشن عقلی و علمی که مورد قبول خردمندان باشد، برای فهم معانی الفاظ و عبارات قرآن و حدیث، آیات را شرح دهند.

نتیجه‌گیری

با توجه به جمع‌بندی فوق در پاسخ به دو سوال نخست، می‌توان گفت که این مطالعه نشان داد که فهم مفسران کهن تا عصر حاضر با توجه به مبانی و پیش فرض‌های آن‌ها در تفسیر قرآن متفاوت است. برخی به استناد به قاعده اصالة الظهور به نقل اخبار و مآثورات پرداخته و کمتر به نقد مطالب و تبیین روایات در تفسیر آن‌ها پرداخته‌اند. از قرن سیزدهم، دیدگاه‌های فلسفی و کلامی و گرایش فقهی، اخلاقی-تربیتی و علمی در تفاسیر نمایان است، بدین‌سان کتاب‌های تفسیری در هر عصری جلوه‌ای ویژه به خود گرفته‌اند. که برداشت‌های متفاوت و متغییر مفسران در شرح حوادثی چون نفخ صور و دابه و تحولات کرات آسمانی، به وضوح یافت می‌شود.

با گذر زمان و کشف قوانین جهان، و بالا رفتن اطلاعات علمی مفسران و اتکاء آنان به مباحث عقلی و استدلالی ادبی و کلامی و تأویل‌های عرفانی تفاسیر چهره دیگری به خود گرفتند. آرای مفسران متناسب با گرایش تفسیری شان در مورد این تعبیر نیز متفاوت شده‌است برخی مفسران با استناد به اصل تأویل به شرط قرینه از روایات و

احادیث تفسیری به عنوان قرائن منفصل در فهم آیات مرتبط با اشراط الساعه بهره برده اند و نفخ صور ودابه به تأویل برده‌اند و این متفاوت است با نگرش تأویلی، که رهیافت‌های شخصی بی‌ضابطه را به عنوان تفسیر قرآن عرضه می‌دارد، نوعی انحراف در فهم کتاب خداست. که مبتنی بر خواست‌ها و امیال شخصی و گروهی است و برخی با استفاده از صناعات ادبی و توجه به مباحث بلاغی به تبیین حوادثی چون نفخ صور و دابه و حتی آسمان و کرات آسمانی پرداختند.

به تبع تحول تئوری‌های علمی و نجومی تفسیر آیاتی که تحول‌های کرات آسمانی را بیان می‌کند، نیز متحول گردیدند. پیشرفت علم و تحول تئوری‌های و نجومی و مسافرت‌های کیهانی بشر منجر به شناخت بیشتر آسمان و کرات آسمان گردید لذا بیان وقایع آستانه قیامت در آسمان ملموس‌تر و عینی‌تر به نظر می‌رسید. بدانگونه که تعبیر نفخ صور از یک بوق معمولی به شهاب طارق یا نجم ثاقب تغییر گردیده که صدای مهیبی در اثر اصطکاک با جو زمین دارد گویا که در شیپوری فریاد بزنند، و در اثر این برخورد زمین متلاشی می‌شود و یا صورت‌تمثیلی از شیپور احضار و حرکت و یا چیزی شبیه به دیوار صوتی است. حاصل جمع همه نظرات این است که آسمان دچار اختلال گردیده و ارتباط اجزاء آن از گسسته خواهد شد و این اتفاق‌ها در عصر حاضر که بر اساس علوم طبیعی حاصل شده است، نوع و اندازه تغییر آرای مفسران را نشان می‌دهد.

منابع

- قرآن کریم، اصل عربی؛ ترجمه، محمد مهدی فولادوند (تهران، دار القرآن الکریم، ۱۳۷۹ش)
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش شمس‌الدین، سناء بزین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۴ق)، *تفسیر ابن ابی زینین*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، تأویلات عبدالرزاق، به کوشش سمیر مصطفی رباب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، دارالکتب العلمیه، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *تأویل المشکل القرآن*، به تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی.
- ابوحیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
- امین، نصرت بیگم، *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*، ۱۵جلد، بی نا، بی جا،
- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۹۳ش)، *شناختنامه تفاسیر*، تهران، نشر علم.
- بهبودی، محمد باقر، (۱۳۸۰ش)، *معارف قرآن*، تهران، نشر سرا.
- ، (۱۳۷۸ش)، *تدبری در قرآن*، تهران، نشر سنا.
- حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، دارالفکر، لبنان،
- بی آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۷۲ش)، *تفسیر کاشف*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تیمی، یحیی بن سلام، (۱۴۲۵ق)، *تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی*، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد، بیروت،
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر الثعالبی، المسمیة الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، (۱۴۱۸ق)، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت)
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان، تفسیر الثعلبی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۳ق)، *معادشناسی*، انتشارات حکمت، مشهد.

- سمرقندی، نصرین محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی المسلمی*، بحر العلوم، دارالفکر، بیروت.
- شجاعی، محمد (۱۳۹۷ش)، *معاد یا بازگشت به سوی خدا*، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- شاکری، سیمین دخت، *مبانی تفسیرنگاری طبری*، مقالات و بررسی‌ها، دفتر اول شماره ۷۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ش،
- شیبانی، محمد بن علی نقی (۱۳۷۶ش)، *مختصر نهج البیان*، دار الأسوه، تهران.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ ق، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، فرهنگ اسلامی، قم،
- ، *ستارگان از دیدگاه قرآن*، انتشارات شکرانه، قم.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲ق)، *پرتوی از قرآن*، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر الطبری)*، دار المعرفه، بیروت.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالکتاب، اردن.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، دارالکتاب، ایران، قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات اهل السنه*، دارالکتاب العلمیه، بیروت.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۳۷۸ش)، *ترجمه تفسیر کاشف*، بوستان کتاب، قم.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل*، دارالاحیاء التراث، بیروت.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیه، تهران.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بی‌نا.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار*، تهران، امیر کبیر.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تأثیر بررسی تعارض انگاری «مثل» و «مَثَل» در مسأله معرفت رب از طریق معرفت نفس؛ با تأکید بر حدیث من عرف نفسه و خلق آدم علی صورته

عباس عباسزاده^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12920

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12920.html

چکیده

از یک سو خداوند، مثل و مانند ندارد و از سوی دیگر، نفس آدمی آینه‌ای برای شناخت پروردگار معرفی شده است. سئوالی که مطرح می‌شود این است که این دو امر چگونه قابل جمع‌اند؟ آیا نفس بالجمله دالّ بر ربّ است یا فی الجمله؟ آیا حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه»، تعلیق به محال است یا ناظر به امکان؟ و در صورت امکان، این دلالت، چگونه است؟ و بین نفس و ربّ چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی وجود دارد؟ و در حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»، منظور از آدم کیست؟ و ضمیر «صورته» به کجا بر می‌گردد؟ و منظور از صورت چیست؟ مطالعه‌ی حاضر در پی پاسخ به این سئوال است. از نظر نگارنده اینگونه احادیث تعلیق به محال نبوده و ناظر به امکان شناخت ربّ توسط معرفت نفس هستند و این شناخت، قطعاً به خاطر اختلاف مراتب وجودی، فی الجمله است و نه بالجمله و منظور از آدم، بنی آدم است و ضمیر «صورته» به خدا بر می‌گردد و منظور از صورت نیز صورت معنوی و اوصافی است و از آنجایی که نفس، در دسترس‌ترین موجود برای نفس است و خودش، خودش است، خداشناسی از این طریق، یک شناخت شهودی و حضوری قابل اعتماد به حساب می‌آید.

نویسنده مسئول:

عباس عباسزاده

ایمیل:

aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۱۴



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

معرفت نفس، معرفت ربّ، صورت خدا، مثل و مَثَل، انسان کامل.

بیان مسأله

اندیشمندان مسلمان، به صورت برهان اِنّی، برای شناخت خدا، راه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، معرفت نفس است. قرآن کریم در آیات متعددی همانطور که به سیر در آفاق تأکید دارد، بر سیر بر نفس نیز توصیه فرموده است؛ «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿۲۰﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؟» و در زمین نشانهایی است برای اهل یقین و در جان‌هایتان، آیا پس نمی‌نگرید» (ذاریات، ۲۰ و ۲۱). و در جای دیگر می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ...» به زودی به آنان نشانه‌ای خود را در آفاق و نفس نشان خواهیم داد تا برایشان روشن شود که خدا حق است» (فصلت، ۵۳) و در یک جا مراقبت از نفس را سفارش کرده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسِكُمْ...» ای کسانی که ایمان آوردید بر شما باد (مراقبت) از نفس‌هایتان...» (مائده، ۱۰۵) و در جای دیگر انسان را از خدا فراموشی بر حذر کرده است؛ چرا که موجب خود فراموشی می‌گردد «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...» مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نفسشان را از یاد آن‌ها برد» (حشر، ۱۹) البته سیر در نفس دو جور قابل طرح است: یک بار به عنوان مخلوقی از مخلوقات خداوند که خود نوعی سیر در آفاق به حساب می‌آید و یکبار به عنوان یک ابزار و منبع معرفت که تحت عنوان عرفان در برابر علم و فلسفه قرار می‌گیرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳)

مسأله در اینجا است که از یک سو، قرآن فرموده: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱)؛ خداوند، مثل و مانند ندارد و از سوی دیگر، فرموده است: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» (نحل، ۶۰) و برای خدا مثل اعلا هست. پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) در حدیثی فرموده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲؛ آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۹۴۶)؛ هر کس که خود را شناخت، به راستی که خدای خود را شناخته است» البته صورت‌های دیگری از این حدیث، از پیامبر (ص) نظیر «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۲۳۴) «اعلمکم بنفسه، اعلمک بربه» (علم الهدی، ۱۹۹۸م: ۳۲۹/۲) «اعرفکم بربه، اعرفکم بنفسه» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۴) و از علی علیه السلام به صورت «أعرف نفسک، تعرف ربک» (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۴۱۳/۵) نقل شده است. در حدیثی دیگر، پیامبر اکرم (ص) در جواب سؤال مشاجع که پرسید: راه معرفت حق، چگونه است؟ فرمود: «معرفة النفس» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰/۷۶) و فی صحف ادریس: «من عرف الخلق، عرف الخالق؛ و من عرف الرزق، عرف الرزاق؛ و من عرف نفسه، عرف ربه؛ هر کس آفریده‌ها را بشناسد، آفریننده را نیز می‌شناسد و هر که روزی را بشناسد، روزی رسان را می‌شناسد و هر کس خود را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۴۵۶)

در احادیث دیگری نیز تأکید فراوانی بر اهمیت معرفت نفس و نکویش جهل به نفس شده است؛ مانند: علی (ع) می‌فرماید: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين؛ خود شناسی سودمندترین دو معرفت است» (از سیر آفاقی بهتر

است) (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۱۶۷۵) «أفضل المعرفة، معرفة الانسان نفسه؛ برترین شناخت، خود شناسی است» (همان، ح ۲۹۳۵) «معرفة النفس أنفع المعارف؛ معرفت نفس، سودمندترین شناختها است» (همان، ح ۶۳۹۵) و امام باقر (ع) می‌فرماید: «لا معرفة كمعرفتك بنفسك؛ هیچ شناختی چون شناخت تو از خودت نیست» (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۸۶)

برخی روایات هم هست که جهل به نفس را مورد مذمت قرار داده است؛ مانند: علی (ع) می‌فرماید: «أعظم الجهل، جهل الانسان أمر نفسه؛ بزرگترین نادانی، نادانی انسان به امر خویش است» (آمدی، ۱۳۶۰: ح ۷۰۳۷) «من جهل نفسه، كان بغیر نفسه أجهل؛ کسی که به نفس خود جاهل باشد، به دیگران جاهل‌تر خواهد بود» (همان، ح ۸۶۲۴) «لا تجهل نفسك؛ فإنّ الجاهل معرفة نفسه، جاهل بكلّ شیء؛ به نفس خود جاهل مباش؛ چرا که چنین کسی بر هر چیزی جاهل خواهد بود» (همان، ح ۱۰۳۳۷) «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؛ در شگفتم از کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه پروردگارش را می‌شناسد؟!» (همان، ح ۶۲۷) و همچنین پیامبر (ص) در حدیث دیگری فرموده است: «إنّ الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۱)

گفتنی است اگر چه سند برخی از این روایات ضعیف است؛ اما اولاً می‌توان ادعای تواتر معنوی داشت و ثانیاً مضمون آن‌ها را آیات فوق‌الذکر از قرآن و برخی احادیث دیگر تأیید می‌کند.

به هر حال از این آیه و مجموعه این احادیث چنین بر می‌آید که می‌توان بین نفس آدمی و خدا به تشابه‌هایی دست یافت که می‌تواند در معرفی دو سویه از آن دو بهره‌جست؛ یعنی با شناخت نفس، می‌توان خدا را بهتر و بیشتر شناخت؛ همچنان که مردان الهی با شناخت خدا به نفس شناسی می‌پرداختند؛ با این تفاوت که اولی، برهان‌انی است که اکثر است و دومی، برهان‌لمی است که با ارزش‌تر می‌باشد. در برخی از آثار فلاسفه اسلامی نیز نفس انسان کامل از جهت ذات، صفات و افعال، مثال ذات، صفات و افعال الهی معرفی شده است؛ (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳/۶۳۲) یعنی ذات انسان کامل، نائب‌مناب ذات خدا و صفات وی، جانشین صفات خدا و افعال وی، خلیفه افعال الهی به حساب آمده است.

پیشینه

۱. پیشینه مسأله

۱-۱. در ادیان: موضوع تشابه نفس آدمی بر پروردگار در ادیان پیش از اسلام و اسلام آمده است. در تاریخ آیین هندو، دو فرقه مبتدع به نام‌های جینی و بودایی ظهور کردند. (ر.ک. ناس، ۱۳۹۲: ۱۱۰) این دو مکتب می‌کوشند، با سلوک اخلاقی و ریاضت‌های ویژه، انسان را در گرایش به جهان‌درون و فرورفتن در

اعماق وجود مدد رسانند. بوداییان معتقدند آزادی و نجات انسان، برای رسیدن به غایت خویش، فقط از راه خویشتن‌شناسی تحقق می‌پذیرد. (ر. ک. شایگان، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۲۰)

در تورات آمده است: «سرانجام خدا فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان، و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می‌خزند، فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید.» (سفر پیدایش، ۱ / ۲۶ و ۲۷) البته صورت انسانی داشتن خدا، به معنای جسمانی بودن خدا نیست؛ چرا که وجه شبه در این تمثیل، حکومت است که انسان بر زمین و خدا بر هستی دارند. موسی بن میمون، از فلاسفه یهود، که صورت را در زبان عبری غیر از تخطیط و شکل دانسته و آن را به معنای شباهت معنوی تفسیر کرده است، می‌گوید: از این نظر که انسان از ادراک عقلی برخوردار است، مخلوق بر صورت خدا و شاکله الهی است. منظور از «صورت» و «مثال» همان معرفت عقلی و آگاهی تعقلی است که انسان از آن برخوردار است و چنین کمالی همان شاکله الهی است که آدم بر آن صورت، مثال و شاکله خلق شده است. (قرطبی اندلسی، بی‌تا: ۲۵ و ۷۱۶)

این خویشتن‌شناسی و درونکاوی در دنیای مسیحیت به گونه‌ای دیگر رخ می‌نماید. در مسیحیت، حضرت عیسی، خدا انگاشته شد که تجسد و تجسم یافته است. و بدینسان مسیحیان، نفس انسان را صورت خدا می‌دانستند. البته این موضوع بیشتر در نوشته‌های پولس و انجیل یوحنا مطرح شده است (نامه پولس به کولسیان، ۹ / ۲؛ انجیل یوحنا، ۱ / ۱ تا ۴) در حالی که در اناجیل همونا حداکثر بر پسر خدا بودن حضرت عیسی تأکید شده است و نه بر الوهیت وی. (مرقس، ۱۱ / ۱؛ متی، ۱۷ / ۳؛ لوقا، ۳ / ۲۲) «پولس» که دومین مؤسس مسیحیت خوانده می‌شود، با طرح اصل آزادی ضمیر و حریت روح، به نفی شریعت پرداخت. به اعتقاد او، حقیقت مسیح در باطن مؤمن تجلی می‌کند و او را به سر منزل رستگاری رهنمون می‌شود. از این رو، ضرورت ندارد پیوسته به دستورهای رسمی و قوانین دینی رجوع شود. (ر. ک. میشل، ۱۳۸۷: ۶۱۶) البته برخی از شاخه‌های عرفان مسیحی به بخشی از احکام شریعت توجه دارند.

در متون اسلامی، این خویشتن‌شناسی به قدری ظریف و دقیق با خداشناسی گره می‌خورد که نظیر آن در متون بودایی، یهودی و مسیحی دیده نمی‌شود که نمونه‌هایی از احادیث مربوط به شناخت رب از طریق شناخت نفس در مقدمه ذکر شد.

۱-۲. در میان فلاسفه غربی: دکارت در خصوص صورت الهی خویش می‌گوید: «اما تنها از این لحاظ که خداوند مرا به صورت و مثال خویش آفریده باشد و من این مماثلت را با همان قوه ادراک می‌کنم که با آن خودم را ادراک می‌نمایم.» (دکارت، ۱۳۶۱: ۵۷)

لایب نیتس در معرفی نفس آدمی می‌گوید: به تنهایی خود الوهیت کوچکی را تشکیل می‌دهد و کل جهان را در خود به نمایش می‌گذارد. و از آنجا که نفس، تصویر خدا است بنا بر این نمایانگری آن از بقیه کامل تر است. (به نقل از دیباچی، ۱۳۷۸: بند ۲۱-۱۸) و در جای دیگر می‌گوید: نفوس علاوه بر آن که تصویر عالم وجودی مخلوقاتند، تصویر عالم الهی یا خالق طبیعت هم هستند. (همان، بند ۸۳)

اکهارت نیز در تبیین حضور نفس در همه بدن، به حضور خدا در کل هستی و همه مکان‌ها استشهاد کرده است. (کاکایی، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

دنسی در کتاب مقدمه‌ای بر بارکلی می‌نویسد: در سنت عقلانی‌ای که مشترک بین لاک و بارکلی است، انسان به صورت خدا آفریده شده است. البته از نظر روح یعنی قوای عقلانی انسان از روی قوای عقلانی خدا ساخته شده است... و معرفت انسان به وجود اشیاء و چگونگی آن‌ها، همانند معرفت خدا است. (دنسی، ۱۳۷۵: ۷۹ و ۸۰ و ۱۳۹)

۲. پیشینه تحقیق

علاوه بر کتاب‌های تفسیری و کتاب‌هایی چون بحار الانوار و مرآة العقول که شرح آن و حدیث‌های مربوطه در آن آمده است، بعضاً تک نگاشته‌هایی نیز در این موضوع نوشته شده؛ نظیر شرح حدیث من عرف نفسه نوشته تنکابنی که با تصحیح مهدی مهریزی به چاپ رسیده است؛ همچنین کتاب سه‌گانه‌های عالم معرفت از سوی انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی و مقاله‌ای تحت عنوان فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل در حکمت اسلامی، در قیسات، هر دو نوشته علی بابایی و مقاله‌ای تحت عنوان خود آگاهی به مثابه خدا آگاهی در اندیشه ملا صدرا نوشته محمد کاظم علمی سولا در دو فصلنامه تأملات فلسفی منتشر شده است؛ لکن به صورت منسجم و جامع این تلازم دو سویه بین معرفت نفس و ربّ و خلقت انسان به صورت الهی تقریر نیافته است. در اینجا ابتدا به موضوع نفی مثل و مانند از خدا و مثل داشتن خداوند اشاره و سپس شرح این دو حدیث آورده و در نهایت با ذکر اقوال و نیز تشابه‌ها و تفاوت‌های نفس انسانی و خداوند، به نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود.

نفی مثل و مانند از خداوند: نفی مثل و مانند برای خداوند، هم از نظر عقلی امری محرز است و هم نصوص دینی بدان تصریح دارند؛ چرا که مثل و مانند بیشتر مربوط به شباهت جسمانی است که در خدا راه ندارد.

از نظر عقلی بین علت و معلول و نیز بین خالق و مخلوق و بین حادث و قدیم و بین واجب و ممکن و ... کمال مابینت در ذات، در فلسفه مشاء و در مراتب نور یا وجود در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه وجود دارد؛ به طوری که به هیچ عنوان نمی‌توان بین آن دو قائل به وحدت شد.

قرآن کریم نیز می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱) که یکبار «کاف» را زاید می‌گیریم و مدلول آیه، نفی مطلق مماثلت می‌شود. و یکبار کاف تشبیه می‌گیریم و معنایش این می‌شود که خدا مثل دارد اما هیچ مثلی، مثل او نیست. و در جای دیگر می‌فرماید: «و لم یکن له کفواً احد» (توحید، ۴)

در سخنان معصومان (ع) نیز خدا از هر گونه شباهت به مخلوقات خود، منزّه و مبرا شمرده شده است. علی (ع) می‌فرماید: «هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه و انه عز و جل احدی المعنی لاینقسم فی وجود و لا وهم و لا عقل» (صدوق، ۱۳۹۸: باب ۳، ح ۳، ۸۴)

یکی از راویان نقل کرد به امام موسی بن جعفر (ع) نامه نوشتم و در مورد جسم و صورت (خدای سبحان) از ایشان پرسش نمودم. حضرتش در پاسخ چنین نوشت: سبحان من لیس کمثله شیء؛ لا جسم و لا صورة؛ منزّه است آن خدایی که هیچ چیز مانند او نیست؛ نه جسم است و نه صورت. (کلینی، بی‌تا: ۱۰۴/۱؛ عسگری، ۱۳۸۲: ۲۹۷/۲)

۳. مثل و مثال داشتن خداوند

با این که خداوند، مثل و مانند ندارد؛ ولی برای وی می‌توان مثال آورد؛ چرا که مثال، نوعی مدل انگاری غیر جسمانی است. قرآن می‌فرماید: «و له المثل الاعلی فی السموات و الارض» (روم، ۲۷) و در حدیث آمده است که نفس انسان به عنوان نفخه ای الهی، مثال پروردگار معرفی شده است که مخلوق به صورت ربّ است. «ان الله خلق آدم علی صورته» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۲۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۴)

در اصول کافی در حدیثی از امام صادق (ع) در شرح حدیث فوق از رسول اکرم (ص) آمده است: «آن صورتی مخلوق است که خداوند آن را برگزید و بر سایر صورت‌ها ترجیح داد و آن را به خود نسبت داد؛ همانطور که کعبه (بقره، ۱۲۵) و روح (حجر، ۲۹) را به خود نسبت داده است. (کلینی، بی‌تا: ۲۸۳/۱)

ابن عربی نیز که از سلسله جنابان عرفان صوفیانه است می‌گوید: «از تشبیهات حق که بر زبان پیامبرش جاری شده این است که «ان الله خلق آدم علی صورته» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۹۰/۲) و در جای دیگر می‌نویسد: «هر که خود را با این معرفت بشناسد، پروردگارش را شناخته است؛ زیرا خدا او را به صورت خویش آفریده است بلکه او (خدا) عین هویت و حقیقت انسان است» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۵/۱)

حسن‌زاده آملی از ابن عربی نقل می‌کند که چون خدا می‌خواست خود را ببیند، عالم را آفرید؛ اما بدون آفرینش آدم، آفرینش عالم همانند آینه جلا نیافته یا همچون شبح و موجودی بی روح است. بنابراین پس از آن آدم را آفرید. آدمی به منزله چشمی است که خدا بواسطه آن، به عالم می‌نگرد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۳)

جامی نیز چنین می‌سراید:

صورت خلق و حق در او واقع	آدمی چیست برزخ جامع
ذات حق و صفات بی چویش	نسخه مجمل است مضمونش
که نه در ذات او بود پیدا	یک صفت نیست از صفات خدا

(جامی، ۱۹۵۶م: ۱/۱۲۹)

عبدالکریم جیلی می‌فرماید: «تلقی من آن است که جهان محسوس، فرع عالم خیال و انسان بواسطه قوه خیال، همانند خدا، متصف به عنوان خالقی است.» (جیلی، ۱۴۰۱ق: ۷۸)

سید حیدر آملی با استناد به احادیثی نتیجه گرفته که انسان به حسب صورت وجودی با خدا انطباق دارد و علی (ع) می‌فرماید: من، وجه خدا، دست خدا و ... هستم. (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹۸) و پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «کسی که من را ببیند، خدا را می‌بیند (حیدر آملی، ۱۳۵۲: ۱/۴۴۱)

۴. شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

در شرح حدیث «من عرف نفسه»، اقوال گوناگونی شکل گرفته است؛ زیرا در متن روایت، مقدمه دوم ذکر نشده است و لذا برخی این روایت را دلیلی بر استحاله معرفت نفس و ربّ قلمداد کرده‌اند؛ یعنی چون معرفت نفس، محال است، پس معرفت ربّ نیز ممکن نیست. و برخی دیگر این حدیث را دلیل امکان شناخت ربّ از طریق شناخت نفس دانسته‌اند؛ زیرا هر انسانی تا حدودی خود را می‌شناسد پس می‌تواند ربّ خود را نیز تا حدودی بشناسد. البته بدیهی است که معرفت، یک امر نسبی است و هر کس به میزانی که به خود شناسی برسد، می‌تواند پروردگارش را نیز بشناسد.

در ذیل به برخی از قائلین این دو قول اشاره می‌شود:

حسن‌زاده آملی از شیخ بهایی نقل کرده است که ایشان فرموده است: «عقلا از شناخت نفس و حقیقت آن، متحیر مانده‌اند و بسیاری از آنان، از نیل به معرفت و شناخت، اظهار عجز کرده‌اند. حتی کسی از علمای اعلام گفته است مقصود حدیث، آن است که همانطور که نیل به معرفت نفس ناممکن می‌باشد، دستیابی به معرفت ربّ نیز محال است و قول خداوند که می‌فرماید: «یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربّی و ما أوتیتم من العلم إلاّ قليلاً» (اسراء، ۸۵) مویّد همین واقعیت است.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۲)

علامه شبّر نیز می‌نویسد: «ثمّ من الاقوال فی تفسیر الحدیث، أنّه تعلیق المحال» (شبّر، بی‌تا: ۱/۲۰۵)

در ارزیابی این قول باید گفت:

اگر منظور قائلین به تعلیق محال، این باشد که نفس را آنگونه که هست نمی‌توان شناخت و در نتیجه از شناخت خدا نیز آنگونه که هست، برای همیشه عاجزیم، این گفتار می‌تواند صادق باشد؛ چرا که پیامبر نیز بر عدم معرفت ربّ آنگونه که هست، اعتراف کرده است؛ آنجا که فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۲/۶۹) اما اگر منظور این باشد که انسان به کلی راهی برای معرفت نفس و در نتیجه ربّ ندارد، این درست نیست؛ چرا که اولاً هر انسانی نسبت به خود تا حدودی شناخت دارد؛ آن هم از نوع شناخت حضوری و خداوند نیز تا حدودی برای انسان قابل شناسایی هست. علامه طباطبایی آیه شریفه «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» را عکس نقیض حدیث من عرف نفسه، دانسته و هر دو را صادق معرفی کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۷۰/۶) به عبارت دیگر، تعلیق به محال، مربوط به معرفت تفصیلی و مربوط به برخی افراد است و الا معرفت اجمالی به نفس و ربّ، برای برخی افراد مقدور است. (دهدار شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۵۸)

و ثانیاً اگر اصلاً نتوان نفس را شناخت، پس چرا قرآن و اهل بیت (ع) دعوت به معرفت نفس می‌کنند؟! و همچنین مضمون برخی روایات به شکلی است که گویای ملازمه می‌باشد و احتمال تعلیق به محال را ناصحیح می‌سازد؛ نظیر روایتی از رسول اکرم (ص) که فرمود: «أعرفکم بنفسه، أعرکم بربه» (کربلایی، ۱۳۷۷: ۷۵/۱)

ملاصدرا تعبیراتی دارد که نشانگر محال بودن شناخت ربّ است؛ نظیر «أنه يستحيل عليك معرفة ربّ العالمين و انت عاكف بيت جسدك في عالم التراب» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۲۱۰) ولی حسن‌زاده آملی معتقد است ملاصدرا شناخت نفس و ربّ را دشوار معرفی کرده است و نه محال؛ آنجا که می‌گوید: «نفس انسانی را نه مقامی معلوم در هویت است و نه درجه‌ای معین در وجود؛ بلکه دارای مقامات و درجاتی است و موجودی که شأن آن این است، ادراک حقیقتش سخت و فهم هویت آن دشوار است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۹)

عبدالرزاق کاشانی نیز به نقل از دیگران، معرفت والا و بالا را در دو مرحله ممتنع دانسته است. در یک مرحله برای همه انسان‌ها و در مرحله دیگر برای انسان‌های عادی. در خصوص مرحله اول می‌نویسد: گروهی قائلند بر این که معرفت عالیّه تنها مخصوص به ذات اقدس الله است و انسان با معرفت نفس و هر حقیقت دیگر نمی‌تواند به آن درجه از معرفتی که حق به خود دارد، برسد. و در خصوص مرحله دوم باید گفت: معرفت ربّ با معرفت نفس، برای اولیا الله حاصل است؛ اما برای افراد معمولی مقدور نیست. (کاشانی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)

ابن ترکه نیز قائل است بر این که امتناع معرفت نفس و ربّ، ناظر به معرفت فکری و عقل نظری است و الا معرفت شهودی با نفس کاملاً امکان پذیر است. (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۹۴۱/۲)

ابن عربی نیز بهترین معرفت خدا را معرفت به وسیله خود خدا می داند و معتقد است نفس و سایر آیات الهی، هر چند آینه تمام نما هستند؛ لکن انسان به تنهایی نمی تواند از طریق آیات به خدا معرفت حاصل کند؛ بلکه باید از خدا مدد بخواهد. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۳)

بنابر این معرفت خداوند سبحان، از طریق معرفت نفس، مقدور است لکن شناخت نفس انسان و در نتیجه شناخت ربّ چند نحوه قابل تصور است:

۱- شناخت تجربی جسم و جان انسان به عنوان یک مجموعه منظم که برگشت آن به برهان نظم است و وجود ناظمی دانا و توانا را به اثبات می رساند. (مجلسی، بی تا: ۹۶-۵۴؛ تجلیل، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۱۵)

۲- شناخت کلامی - فلسفی نفس انسان که به صور گوناگونی طرح شده است:

۱-۲- به عنوان «حدوث» که متکلمان در قالب برهان حدوث مطرح کرده اند: نفس، حادث است و هر حادثی، نیازمند محدثی است پس نفس، نیازمند محدثی است. (ملاصدرا، بی تا: ۴۵/۶ و ۴۶) و امیر بیان علی (ع) فرموده: «الدال علی قدمه، بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

۲-۲- به عنوان «امکان ما هوی» که فلاسفه مشاء در قالب برهان امکان و وجوب مطرح کرده اند: نفس، ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی، نیازمند واجب الوجود است پس نفس، نیازمند واجب الوجود است (ملاصدرا، بی تا: ۲۶/۶)

۲-۳- به عنوان «امکان فقری» که ملاصدرا در حکمت متعالیه در قالب برهان فقر و غنی مطرح ساخته است: نفس، فقیر است و هر فقیری، نیازمند غنی بالذات است پس نفس، نیازمند غنی بالذات است و معلول چیزی جز عین الربط به علت نیست. قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) و امام سجاد (ع) می فرماید: طلب نیازمندی از نیازمندی، نشانه سفاهت رأی و گمراهی عقل اوست. (صحیفه سجادیه، دعای ۲۸)

۲-۴- به عنوان «حرکت نفس از قوه به فعل» که فلاسفه طرح کرده اند؛ بدین صورت که نفس، حرکت دارد و هر متحرکی نیازمند فاعل حرکت و غایت حرکت است. پس نفس، نیازمند فاعل حرکت و غایت حرکت است که همان خداست. آشتیانی در این زمینه می نویسد: «إِنَّ مَخْرَجَهَا الْغَائِي، بَعِينَهُ، مَخْرَجَهَا الْفَاعِلِي» (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۰۱)

۳- شناخت عرفانی نفس انسان که عرفا مطرح کرده اند: از نظر اینان نفس انسان به مانند هر چیزی «نمود» است و فلسفه وجودی نمود، ارائه سیمای «بود» است و آنان در این میان، آیت کبرای الهی است.

(ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۴ و ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۷ و ۸)

اگر انسان بداند که مربوب است نه مثل فرعون که ادعای ربوبیت داشت «أنا ربکم الأعلى» (نازعات، ۳۶) می‌فهمد که ربّی دارد و بدیهی است که میزان ظهور ربّ متناسب با ظرفیت مربوب خواهد بود. (حسن‌زاده، ۱۳۷۱: ۳۴)

اگر انسان خود را به نقص بشناسد، خدای خود را به کمال شناخته و شوق او را خواهد داشت. (ملاصدرا، بی‌تا: ۲/ ۲۳۷ و ۲۳۸)

۴- شناخت و حیانی نفس انسان که به دو صورت قابل ارائه است:

۴-۱- خداوند در قرآن انسان را «خلیفه الله» نامیده (بقره، ۲۵) که باید نشانه‌های «مستخلف عنه» را داشته باشد.

«الانسان اذا عرف نفسه المستخلف، عرف ربّه الذی استخلفه و امکنه الوصول اله و الزلفی لدیه؛ انسان وقتی نفس خود را به عنوان مستخلف شناخت می‌تواند پروردگاری را که خلیفه وی گشته بشناسد و به وی برسد و در پیشگاهش مقرب شود» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۳۰/۱)

در این که مراد از این خلیفه، انسان خارجی است و نه مفهوم کلی، بین علما اختلاف نظری وجود ندارد اما در این که خلیفه خدا کیست، بین علما اختلاف نظر وجود دارد.

ابن عربی معتقد است این مقام رفیع، به صورت بالقوه در همه انسان‌ها هست؛ اما به صورت بالفعل، مختص انسان کامل است. (ر. ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۴۰۲) و سایر انسان‌ها باید سعی کنند خلیفه خدا را بشناسند و بدان اقتدا کنند که آینه کامل صفات خدا است. (ملاصدرا، بی‌تا: ۷/ ۲۱ و ۲۲)

حسن‌زاده آملی با استناد به جامعیت انسان به لیاقت وی برای خلیفه خدا شدن استدلال می‌کند و می‌فرماید: اگر آدم به صورت کسی که او را جانشین خود قرار داد و در آنچه که جانشین او شده است ظاهر نباشد، خلیفه نیست. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۴) و در ادامه می‌فرماید: پس هر گاه او را بنگریم، خودمان را دیده‌ایم و چون او ما را بنگرد، او ذات متعین را می‌بیند و در صورت ما ظاهر می‌شود؛ چرا که ما آینه ذات و صفات اویم. (همان، ۴۵)

اما ابن ترکه معتقد است این مقام به صورت بالفعل در همه انسان‌ها هست و اختصاص به حضرت آدم (ع) ندارد. (ابن ترکه، ۱۳۷۲: ۵۶۵) و بدیهی است که هر کس به اندازه ظرفیت وجودی خود می‌تواند این نمایندگی را به عهده بگیرد.

۴-۲- خداوند در قرآن انسان را مفضور به فطرت الهی معرفی کرده است. (روم، ۳۰ و اعراف، ۱۷۲) و دلیل آن این است که اولاً در پدیده خدا شناسی و خدا گرایی هیچکس کوچکترین شکی به خود راه

نداده و همراه همیشگی انسان در طول تاریخ بوده است. (ابراهیم، ۱۰) و ثانیاً انسان به هنگام اضطراب و خطر به او روی می آورد (عنکبوت، ۶۵).

۴-۳- خداوند در قرآن نفس را نفخه الهی می خواند. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) و همچنین ر. ک سجده، ۹)

که یا اضافه تملیکی و یا تشریفی است.

این سه دسته از آیات نشان می دهد که روح و نفس انسان، دارای مقام والایی و شرافت بالایی است که با خالق خویش هم سنخ بوده و باید قدر و منزلت خود را بداند و به خالق خویش از طریق ایجاد صفات و افعال الهی در خود، تقرب یابد.

۵. شرح حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته»

این حدیث، اشاره به خلقت انسان به صورت الهی دارد، که می تواند مؤیدی بر حدیث قبلی به حساب آید اما از آنجایی که شارحین از جهات گوناگونی در آن بحث نموده و احتمالات مختلفی داده اند، ما نیز به شرح آن می پردازیم تا معلوم گردد در چه صورتی این حدیث می تواند در ردیف حدیث من عرفه نفسه مؤید امکان معرفت رب از طریق خودشناسی باشد. در این حدیث از چهار جهت می توان بحث نمود: ۱- منظور از «آدم» کیست؟ حضرت آدم (ع) است یا بنی آدم؟ ۲- منظور از «صورت» چیست؟ صورت جسمانی است یا صورت معنوی و صفاتی؟ ۳- مرجع ضمیر در «صورت» به آدم بر می گردد یا به «الله»؟ ۴- سند حدیث آیا قابل وثوق است یا جعلی؟ به هر حال اقوال یا احتمالات مختلفی در این حدیث وجود دارد که به سه دسته می توان تقسیم نمود:

۱- برخی در معنی حدیث، دعوت به سکوت کرده اند (ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۲۱۷)

در میان ان اقوال، قول اول که ساکت است و قول دوم، حدیث را از حجیت انداخته و قول سوم که احتمالات چهارگانه ای را مطرح کرده، احتمال اول و دوم و تا حدودی احتمال سوم، با هدف مقاله بیگانه است ولی احتمال چهارم که به نظر می رسد احتمال قوی تری است، در راستای تأمین هدف این نوشتار بوده و گویای آن است که انسان باید از طریق خودشناسی به خدا شناسی رسیده و از طریق خدا شناسی به تربیت نفس خود پردازد و به عنوان مثال دعای جوشن کبیر را که در آن هزار اسم و صفت پروردگار ذکر شده است، نه فقط برای خداشناسی بلکه برای آزمونی از مرتبه نفس خویش قرائت کند.

۲- برخی گفته اند: این حدیث، جعلی است (شرف الدین، بی تا: ۵۷-۵۴)؛ چرا که اولاً روایانش ضعیف است و ثانیاً برگشت ضمیر به حضرت آدم (ع)، معنای محصلی ندارد و ثالثاً برگشت ضمیر به خدا نیز تشبیه ناروایی است.

۳- و برخی ضمن پذیرش حدیث به شرح آن پرداخته و احتمالاتی را در آن عنوان کرده اند:

احتمال اول این که ضمیر «صورت» به بعضی از بنی آدم برگردد (مازندرانی، ۱۳۴۲: ۴/۱۲۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)؛ چرا که در برخی از روایات، از امام رضا (ع) از معنی روایت پرسیدند و امام فرمود: خداوند بکشد آنان را که اول این حدیث را حذف کرده‌اند. پیامبر (ص) از کنار دو مردی که در حال ناسزا گفتن بر یکدیگر بودند، عبور می‌کرد که یکی به دیگری گفت: خداوند صورت تو و هر آنکه به تو شبیه است را زشت گرداند. پیامبر (ص) فرمود: ای بنده خدا! این جمله را به برادرت نگو؛ به راستی که خداوند حضرت آدم را نیز بر هیئت و صورت این مرد آفریده است. (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۱۱۱) نظیر این روایت در منابع اهل سنت از ابوهریره نیز نقل شده است. (احمد بن حنبل، ۱۳۱۳: ۲/۲۴۴) و به همین خاطر است که در بسیاری از روایات آمده است کسی را از صورت نزنید و حتی برای شناسایی حیوانات بر صورتشان داغ نگذارید. (صدوق، ۱۳۷۶: ۵۰۷)

احتمال دوم این است که ضمیر به حضرت آدم (ع) برگردد و معنای آن این باشد که خداوند حضرت آدم را به صورت حضرت آدم خلق کرد و نه از نطفه و علقه (ابن جوزی، ۱۴۱۳: ۱۴۷-۱۴۴) و همچنین به همان صورتی خلق کرد که پس از هبوط یا به هنگام مرگ بود و تغییری در آن قرار نداد. (سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)

احتمال سوم این است که ضمیر به «خدا» برگردد و منظور از این اضافه، صرفاً اضافه تشریفی باشد؛ چرا که در روایتی از امام باقر (ع) این اضافه را به اضافه «یاء متکلم» به «بیت» و «روح» تشبیه کرده است که آنها اضافه تشریفی است. (کلینی، بی تا: ۱/۲۸۳)

احتمال چهارم این است که ضمیر به «خدا» برگردد و منظور از آن، تشبیه صورت بنی آدم با صورت خدا باشد (خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۹: ۱۷۶)؛ چرا که در برخی روایات، تعبیر «علی صورة الرحمن» آمده است. (عمرو بن ابی عاصم، ۱۴۱۳: ۲۲۹) البته اولاً منظور از این تشبیه، در اینجا قطعاً صورت معنوی است نه صورت ظاهری (احسائی، ۱۴۰۳: ۵۳؛ خمینی، ۱۳۷۲: ۶۳۵) و مراد از آن، مشابهت در ذات، صفات و افعال است؛ مولانا گوید: به هر طرف نگری صورت مرا بینی. بنابراین اگرچه اهل ظاهر، اطلاق اسم «صورة» را بر محسوسات، حقیقی و بر حق متعال، مجازی می‌دانند، ولی عرفاً بعکس آنها، اطلاق «صورة» را بر محسوسات، مجازی و بر حق متعال، حقیقی می‌دانند؛ چراکه نزد این طایفه عالم با جمیع اجزای روحانی، جسمانی، جوهری و عرضی‌اش، صور تفصیلی حضرت حق هستند؛ همان‌گونه که انسان کامل صورت جمعی آن حضرت است. ثانیاً این تشبیه، تشبیه بالجمله نیست؛ زیرا خداوند مثل و ماندی ندارد؛ بلکه تشبیه فی الجمله است و این مقاله در بیان تفاوت‌ها و تشابه‌های صورت الهی با صورت خدا به این موضوع می‌پردازد.

۶. حصولی یا حضوری بودن معرفت ربّ از طریق معرفت نفس

در این که معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، آیا یک معرفت حصولی است یا حضوری؟ سه دیدگاه وجود دارد: برخی قائل به معرفت حصولی نسبت به پروردگار شده‌اند و برخی دیگر قائل به معرفت حضوری هستند. و برخی این موضوع را به نحوه استدلال حواله می‌دهند.

قبل از بیان اقوال باید خاطر نشان کرد که معرفت حصولی، آسانتر و معرفت حضوری، با ارزش تر است؛ زیرا لازمه معرفت حضوری، تهذیب نفس است؛ چرا که وقتی خودِ نفس، ابزار معرفت می‌شود، هر چه صیقلی تر باشد، نمایانگری بیشتری از حقایق وجودی خود و ربّ خواهد داشت. و همچنین اگر معرفت، حصولی باشد؛ یعنی از طریق مفاهیم حصولی در نفس تدبر کند، این معرفت، از سنخ سیر آفاقی خواهد بود؛ زیرا این تعابیر هر چند از نفس حکایت می‌کنند؛ اما از هویت عینی و شخصی نفس، بیگانه‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۳)

ابن سینا برای اثبات تجرد نفس، مثالی می‌زند و می‌گوید: فرض کنید انسانی به صورت معلق در فضایی قرار گیرد و حواس پنجگانه وی تعطیل شود. در چنین حالتی اگر وی از خود پیرسد من کیستم و چیستم؟ پاسخ‌هایی که به این سؤال در مورد مجرد بودن از عمق، طول، عرض، جهت و مکان، خواهد داد، نشانگر تجرد نفس از ماده است. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۰) به عنوان مثال، من واحدم و نه تعدد بردار، من بسیطم و نه مرکب، من همه جای بدنم هستم و در هیچ جای آن نیستم، من پشت و رو و فوق و تحت و چپ و راست و جهت ندارم و ... که ما می‌توانیم این اوصاف را آینه‌ای برای معرفت ربّ قرار داده و مفاهیم بساطت، فقدان جهت و مکان را به خداوند نیز تسری دهیم.

مرحوم شبر نیز وجوه دوازده گانه ای را مبنی بر حصولی بودن این معرفت بیان داشته است: از جمله: ۱- واحد بودن انسان در تن خاکی که اگر متعدد می‌بود، امکان تعارض و فساد در بدن، وجود می‌داشت؛ همانطور که قرآن می‌فرماید: «لو كان فيهما آلهة آلا الله لفسدتا» (انبیاء، ۲۲) ۲- مخفی نبودن احوال بدن از نفس؛ پس احوال مخلوق نیز از خدا مخفی نیست. قرآن می‌فرماید: «و ما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض و لا في السماء» (یونس، ۶۱) ۳- نسبت مساوی داشتن نفس انسان با همه اعضای بدن، نسبت به قرب و بعد و علم و قدرت؛ پس خداوند نیز نسبت به جهان هستی چنین است. ۴- مجرد بودن نفس انسان و این که با حواس ظاهری قابل درک و شناخت نیست؛ پس خداوند نیز در طور حسّ نمی‌گنجد. ۵- تصدیق کردن وجود کمال مطلق از طریق پی بردن نفس انسان به نقص خود؛ زیرا نقص، دالّ بر حدوث است؛ همانطور که لازمه کمال، قدیم بودن است. (شبر، بی‌تا: ۲۰۴ و ۲۰۵)

ولی علامه طباطبایی این نوع معرفت را، از معرفت حضوری و از سنخ سیر انفسی می‌داند و می‌فرماید: نگرستن در نفس و توان آن و گونه‌های وجودش و شناخت بدست آمده از آن، یک نگاه شهودی و از سنخ علم حضوری است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۶/۱۷۶)

در حدیثی از علی (ع) در پاسخ به سئوالی در چگونگی شناخت پروردگار فرمودند: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم؛ خدا را به گسستن عزم‌ها و شکستن همت‌ها، شناختم.» (رضی، ۱۳۸۴: ح ۲۵۰)

مولانا نیز در مثنوی این را به نظم در آورده و گوید:

عاشقان از بی مرادی‌های خویش
با خبر گشتند از مولای خویش

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۶۷)

و در جای دیگر می‌گوید:

صد عزیمت می‌کنی بهر سفر
می‌کشاند مر تو را جای دگر

(همان، بیت ۴۴۵۴)

جوادی آملی نیز در این زمینه می‌فرماید: نیاز انسان و سایر موجودات، دالّ بر وجود وجودی بی‌نیاز دارد تا تسلسل در نیاز لازم نیاید. (ر. ک. جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۵۲)

از مجموع نظرات چنین بر می‌آید که معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، قابلیت هر دو نوع علم حصولی و حضوری را دارد؛ بدین صورت که اگر نفس به عنوان یک ابزار معرفت در نظر گرفته شود که از طریق تهذیب و صیقل نفس، آینه ربّ شده است، علم حضوری و اگر نفس به عنوان پدیده‌ای در جهان هستی مورد مطالعه قرار گرفته شود که به مانند سایر پدیده‌ها، حاکی از وجود ناظم و برخی از صفات اوست، علم حصولی می‌باشد.

۷. مشابهت‌ها و تفاوت‌های نفس و ربّ

الف) مشابهت‌ها

البته قبل از ذکر مشابهت‌ها باید خاطر نشان کرد که در هر تشبیهی، هر چند وجه شبه برای ایجاد اتصال بین مشبه و مشبه به است؛ اما کاف تشبیه نیز برای آن است که بین آن دو مابینت را حفظ کند و کار تشبیه به این همانی منجر نشود. بنابر این حق نداریم انسان و خدا را از هر جهت عین هم بدانیم؛ همانطور که حق نداریم آن‌ها را به حدی مابین از هم بدانیم که برای باز شناخت آن دو از هم، به دو نوع لغت نامه نیازمند باشیم؛ یکی در حق خدا و دیگری در حق انسان. به عبارت دیگر، هر مثالی از یک جهت مقرب است و از جهت دیگر مبعّد و لذا تشابه نفس و رب، بالجمله نیست؛ ولی فی الجمله است و باید در عین توجه به مشابهت‌ها، به تفاوت‌ها نیز توجه داشت.

مشابهت بین نفس انسان و پروردگار را به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

اول آنکه از جهت ذات، صفات و افعال بررسی شود. بنابر آن که انسان به مثال خداوند آفریده شده است، با معرفت ذات، صفات و افعال خویش، به ذات، صفات و افعال خداوند، معرفت می‌یابد. (ملاصدرا، بی تا: ۱/۲۶۵)

۱- مشابهت از جهت ذات و شناخت کنه و حقیقت حق تعالی: بسیاری از محققان این شناخت را ناممکن می‌دانند؛ ولی گروهی معتقدند، اگر ادراک حضوری باشد، درک کننده به اندازه ظرفیت وجودی اش حقیقت و کنه خدا را در می‌یابد؛ زیرا خداوند، علت نفس است و نفس، وجود منتزله علت به شمار می‌آید. از این رو با ادراک حضوری نفس (شهود قلبی)، کنه و حقیقت خدای تعالی شناخته می‌شود اما نه به نحو تمام و کمال. معلول به اندازه خود، کمال علت را می‌شناسد.

همچنین همانطور که نفس، از ماده، مکان و محل، جهت، و تقسیم مجرد و مبرا است، خداوند نیز چنین حالتی دارد و همه این اوصاف سلبی در وی جاری است.

۲- مشابهت از جهت صفات و شؤون حق تعالی: همانطور که از ذات جهان مخلوق به ذات خالق پی برده می‌شود، از صفات جهان نیز می‌توان به صفات خالق پی برد؛ زیرا شناخت آثار و صفات و شؤون نفس، در همان مرتبه خود، با آثار و صفات و شؤون حضرت حق تعالی سنخیت دارد؛ همان گونه که ذات اقدس خداوند دارای صفات و شؤونی است؛ برای مثال، صفات ذاتی حق تعالی عین ذات او است و هر یک از صفات ذاتی، عین دیگری است؛ صفات ذاتی عیناً و مصداقاً واحدند، گرچه مفهوماً تعدد دارند؛ (طباطبایی، بی تا: ۲۸۴ و ۲۸۵) علم به ذات درباره حق تعالی یعنی حضور خود ذات برای ذات. (طباطبایی، بی تا: ۲۸۸) نفس هم با صفات خود همین نسبت را دارد. همچنین همانطور که نفس، موجودی زنده، دانا، توانا، شنوا، بینا و مرید است، خداوند نیز دارای عالی‌ترین درجه از این صفات می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۳/۶۳۲ و ۶۳۳؛ همو، بی تا: ۱/۲۶۵)

۳- مشابهت از جهت فعل: همانطور که نفس، قادر به ابداع صورت در ذهن خود بدون ماده و طرح پیشین و کن فیکون است، خداوند نیز چنین حالتی دارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸؛ همو، بی تا: ۱/۲۶۵)

البته «کن فیکون» بودن انسان در دنیا منحصر به عالم ذهنی است ولی در قیامت به صورت عینی نیز کن فیکون خواهد بود. البته هستند عارفان به حق پیوسته ای که در دار دنیا نیز به اذن الهی قدرت بر ایجاد اعیان خارجی دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۸)

ابن عربی می‌گوید: چگونه نفست، بدنت را تدبیر می‌کند؟ آیا داخل در آن است یا خارج از آن؟ یا نه داخل است و نه خارج؟ به عقلت رجوع کن. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳/۱۰۵)

و نوع دوم آن که به تناسب استدلال‌هایی که در سنخیت نفس و رب آورده شد، شباهت‌ها را متذکر می‌شود:

۱- تقریر صورت و بهترین نوع آن در انسان به صورت کلی

از آنجایی که انسان به صورت حق (ان الله خلق آدم علی صورته) و نیز به بهترین صورت (لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم) (تین، ۳) آفریده شده است، پس با معرفت نفس، می توان به معرفت ربّ که مصوّر نفس است، نائل گشت. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶۵)

۲- تقریر صورت و بهترین نوع آن در «انسان کامل» به صورت شخصی

در این تقریر، شخص پیامبر اکرم (ص) به عنوان کامل ترین انسان و جامع ترین مظهر ربّ، بر ربّ الارباب دلالت دارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۶۱)

هر که پیامبر را که «اولی بالمومنین من أنفسهم» (احزاب، ۶) است بشناسد، ربّ وی را هم خواهد شناخت. خلیفه الله آینه ای است که همه اشیاء، در آن، مشاهده می شوند و حق تعالی با جمیع اسماء خود در او جلوه می کند... چنانچه رسول الله (ص) فرمود: «من رآنی فقد رأى الحق» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۵/۵۸) «ملاصدرا، بی تا: (۲۱/۷)

حضرت امام (ره) نیز در شرح چهل حدیث می فرماید: و این «مثلیت» و «وجهیت» همان است که در حدیث شریف فرماید: إن الله خلق آدم علی صورته. یعنی آدم مثل اعلاى حق و آیت الله کبری و مظهر اتم و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و ید الله و جنب الله است: هو یسمع و یبصر و یبطش بالله، و الله یبصر و یسمع و یبطش به و بالجمله، انسان کامل، که آدم أبو البشر یکی از مصادیق آن است، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی است. و خدای تبارک و تعالی از «مثل» یعنی شبیه، منزّه و میراست، ولی ذات مقدس را تنزیه از «مثل»، به معنی آیت و علامت، نباید نمود و لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى. (روم، ۲۷) همه ذرات کائنات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل عزّ و جلّ هستند، منتها آنکه هر یک به اندازه وعاء وجودی خود، ولی هیچیک آیت اسم اعظم جامع، یعنی «الله»، نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری، جلّت عظمته بعظمة باریه. (خمینی، ۱۳۷۸: ح ۳۸)

۳- تقریر تعمیم عرفان به همه موجودات و درک آنان از ربّ: با عنایت به این که علم و معرفت، در همه اجزاء عالم، جریان و سریان دارد، حدیث من عرف نفسه به کل هستی قابل تعمیم بوده و هر موجودی علم به ربّ خویش دارد و حتی وی را تقدیس می کند. (جمعه و تغابن، ۱؛ اسراء، ۴۴) حضرت امام می نویسد: «سراسر عالم آیت و نشان اوست؛ بنابر این هر شیء آیه الله است و در این میان انسان، آیت کبرای الهی است» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۷)

۴- تقریر وجود رابطی یا نقص نفس و عدمیت آن: در این تقریر، توجه به جنبه وجود رابطی و حدودی نفس و نقص آن از جهات گوناگون، انسان را به وجود وجودی قدیم، واجب و کامل هدایت می‌کند که بدون وجود آن، نفس نه می‌توانست وجود یابد و نه کمال وجود. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۶۳۸)

۵- تقریر ذات شوون و اطوار بودن نفس و رب: در این تقریر چون شخص انسانی در عین حقیقت واحد داشتن، یک حقیقت ذات شوون و اطوار نیز هست که «عال فی دنوه و دان فی علوه» و خداوند نیز «یا من علی فلا شیء فوقه و یا من دنی فلا شیء دونه» است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۱۰۲)؛ پس آن دو به راحتی می‌توانند آینه همدیگر باشند.

به عبارت دیگر، همان نظام تشکیکی در عالم خارج و این که آنچه در مرتبه ادنی وجود دارد، در مرتبه اعلی موجود است، در باره نفس انسان نیز وجود دارد. در انسان، بدن مرتبه نازل؛ نفس، مرتبه متوسطه و عقل و فوق عقل، مراتب عالیه انسان است که ملاصدرا به ترتیب آن‌ها را انسان طبیعی، انسان نفسی و انسان عقلی و فوق عقلی نام می‌نهد. (رضی‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷) «فهذه كأنها ظل لها و حکایه عنها فأن جمیع ما یوجد فی العالم الأدنی الطبیعی من الصور و أشکالها و أحوالها، توجد نظائرهما فی العالم الأعلی علی وجه اشرف و أعلی» (ملاصدرا، بی‌تا، ۲۵۵/۸) و در جای دیگر آورده است: «فالنفس الإنسانیة لکونها جوهرًا قدسیا من سنخ الملکوت، فلها وحدة جمعیة هی ظل الوحدة الإلهیة» (همان، ۱۳۴)

۶- تقریر از جهت انشاء و ایجاد: این تقریر هر چند همان نیابت نفس از رب در افعال است؛ اما به جهت اهمیت آن، به صورت جداگانه نیز طرح می‌شود. خداوند نفس آدمی را قادر بر خلق صور در عالم نفس کرده است. ملاصدرا با استناد به چنین قدرتی در انسان، قدرت رب را در ایجاد اشیاء تصدیق می‌کند. (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۸۰/۹) در جای دیگر می‌نویسد: قوه خیال انسان، محل تجلی الهی، و موطن تصورات و انعکاس صورت‌های خیالی است و بنابراین با قوه قاهره الهی مشابهت دارد و نمایانگر عالم قدرت الهی است. جز این که این قوه خیال در آخرت، ظاهر و در دنیا، باطن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳۳۴) البته این صور ذهنی واقعی هستند و واقعیت دارند؛ هر چند واقعیت ذهنی و عارفان حقیقی، می‌توانند در همین دار دنیا آن را به واقعیت عینی تبدیل کنند. نفس در خلق صور ذهنی خود بدون نیاز به ابزار و ماده و طرح پیشین، کن فیکون است. و علت هر شیء کمالات معلول خود را در حد اعلی دارد. پس خداوند نیز در فاعلیت خویش، چنین می‌باشد. (ملاصدرا، بی‌تا: ۸۶/۹؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۴)

۷- تقریر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت: فلاسفه در عین اعتقاد به تعدد و تکثر قوای نفس، آن را واحد می‌دانند و قوای آن را متمایز و مستقل از نفس نمی‌دانند؛ به عنوان مثال نفس در چشم، همان قوه بینایی است و در گوش، همان قوه شنوایی و ... همانطور که در خداوند نیز کلیه اسماء و صفات با وجود کثرت و اختلاف در معنی و مفهوم، با ذات آن متحدند؛ زیرا طبق قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء، واجب الوجود، در عین وحدت، مشتمل بر حقیقت وجودی همه موجودات عالم علوی و سفلی و مادی و مجرد است. (ملاصدرا، بی تا: ۳۷۷/۶؛ همان، ۱۲۱/۸) و همچنین خداوند می‌تواند چشم و گوش انسان مومن باشد. (حدیث قرب نوافل: کلینی، بی تا: ۳۵۲/۲) همانطور که انسان، خلیفه خدا در زمین است.

۸- تقریر تجرد نفس و ربّ و علم حضوری آن دو: در این تقریر، نفس انسان، همانند خدا، مجرد از جسمانیت و ماده است. (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۳۵۴) البته نفس، فقط در مقام ذات، مجرد از جسمانیت است؛ و نه در مقام فعل. اما خداوند در هر دو مقام، مجرد از جسمانیت است؛ هر چند در مقام فعل، گاهی از وسائط مادی نیز بهره می‌برد. و همچنین از طریق درک نوع علم حضوری نفس، به نوع علم حضوری ربّ به خود پی می‌بریم. به عبارت دیگر، نفس، معلول خدا و مجرد از ماده است و هر معلولی با علت خود هم سنخ است، پس خدا مجرد از ماده است. و همانطور که مجرد، غایب از خود نیست؛ خداوند نیز علم به ذات خود دارد.

به عبارت دیگر، هنگامی که امری مجرد و حاضر نزد خویش باشد، معلوم و عالم به خویش نیز خواهد بود و همین موضوع، منشأ علم به خارج خود نیز خواهد شد؛ به همین ترتیب خداوند نیز در غایت تجرد، علم به ذات خود و علم به غیر خود به نحو اعلی و اکمل دارد. (علمی سولا، ۱۳۹۵: ۶۴)

۹- تقریر نیازمندی مخلوقات: در این تقریر معلوم می‌گردد مخلوقات هر دو، چه در حدوث و چه در بقاء، نیازمند هستند (ملاصدرا، بی تا: ۲۱۶/۲)

۱۰- تقریر توجه به همه شئون: هر دو این قدرت را دارند که در صورت توجه به موضوعی، از سائر شئون غفلت نمی‌ورزند. در مورد نفس وارد شده است که «النفس فی وحدتها کل القوی» و در مورد خداوند قرآن فرموده است: «عَالَمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبا، ۳) و در حدیث آمده است که «لا يشغله شأن» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۸) و نتیجه این که مخلوقات هر دو در عین مخلوقیت، معلوم آن‌ها نیز هستند؛ چرا که علم هر دو نسبت به مخلوقاتشان، از سنخ حضوری است. (ملاصدرا، بی تا: ۱۸۰/۶)

حاصل گفتار آن که بین نفس و ربّ مشابَهت‌هایی وجود دارد که به دو صورت عمده قابل دسته‌بندی است: اول آن که ذات، صفات و افعال ربّ به استناد ذات، صفات و افعال نفس به دست می‌آید و دوم آن که به تناسب استدلال‌هایی که در وجوه سنخیت نفس و ربّ آمده، بُعدی از ابعاد مسأله شکافته می‌شود و درک بهتری از نوع انسان یا شخص انسان کامل یا درکی که سایر موجودات از خدا دارند و یا وجود رابطی خویش و ذات شئون و اطوار بودن ربّ و یا قدرت بر ایجاد از عدم و یا درک بهتر از مفهوم وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و یا تجرد رب و علم به ذات و یا نیازمندی مخلوقات، به دست می‌آید.

(ب) تفاوت‌ها

بین نفس و ربّ با وجود مشابَهت‌هایی که دارند، بین آن دو تفاوت‌هایی هم هست. متاسفانه مشبّهه، حیلولیه و مسیحیان، با خلط بین مثال و مثل، گمراه شدند و برای بشر، نوعی الوهیت قائل شدند (خداانگاری انسان) و یا الوهیت را نوعی بشر فرض کردند (انسان‌انگاری خدا) که در آن صورت دیگر فرقی بین آن‌ها نمی‌توان تصور نمود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۹۵)

(۱) نفس، نمی‌تواند خالق بدن باشد؛ در حالی که خدا، خالق هستی است.

(۲) نفس، به بدن نیاز دارد؛ در حالی که خدا به چیزی نیاز ندارد.

(۳) بین نفس و بدن، ترکیب اتحادی وجود دارد؛ در حالی که حق تعالی بسیط من جمیع جهات است.

(۴) ربّ، احدی المعنی است و هیچ انقسام وجودی، وهمی و حتی عقلی در ساحت مقدس او راه ندارد؛ در حالی که انقسامات وهمی و عقلی در مورد نفس قابل تصور است.

(۵) نفس، به واسطه بدن، استکمال می‌یابد؛ در حالی که ربّ، کمال محض است و فرض استکمال در حق وی، محال می‌باشد.

(۶) نفس از بدن منفصل می‌شود و آن را به کلی ترک می‌گوید و رها می‌سازد؛ در حالی که جهان از ربّ قابل انفصال نیست و خداوند آن را هرگز رها نمی‌سازد.

(۷) نفس، وجودی حادث است و نیاز به محدث دارد و ازلی و قدیم ذاتی نیست؛ در حالی که ربّ، وجودی قدیم و ازلی است و نیاز به محدث ندارد.

(۸) صفات نفس، جملگی اعطایی من جانب الله است؛ در حالی که صفات خدا، ذاتی است.

(۹) خداوند حی بالذات است؛ در حالی که حیات نفس، بالغیر است؛ یعنی اعطایی از جانب غیر و با عنایت ربّ است. (ملاصدرا، بی تا: ۱۴۰/۸)

۱۰) برای علم نفس به احوال خود یا اشیاء خارجی، و نیز عمل نفس، موانعی همچون: نقصان جوهر ذات نفس مانند نفس کودکان و بلها و مجانین و خبث جوهر ذات نفس و ظلمت آن مانند شهوات و گناهان و حجاب تقلید و ... وجود دارد که هیچکدام از آنها در علم و عمل خداوند مطرح نیست. (ر.ک. ملاصدرا، بی تا: ۶ / ۱۰۸ و ۱۰۹؛ همان، ۹ / ۱۳۹-۱۳۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۵۹؛ همو، ۱۴۲۰: ۴۲۵)

حاصل آن که بین نفس و ربّ در عین تشابه‌ها، تفاوت‌های عمیقی وجود دارد که توجه به آنها ما را از انسان‌انگاری خدا و یا خدا‌انگاری انسان، باز می‌دارد که به ده مورد از آن در بالا اشاره رفت و قطعاً تفاوت‌های زیادی نیز وجود دارد که نیازمند مطالعه‌ای مستقل است.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این مباحث به دست می‌آید عبارتند از:

- مسأله تلازم معرفت ربّ و نفس و همچنین خلقت انسان به صورت الهی، در ادیان سابق نیز طرح شده است.
- طبق شهادت قرآن و تأیید عقل، خداوند به هیچ عنوان مثل و مانند ندارد؛ اما مخلوقات وی و به ویژه نفس آدمی می‌تواند آینه‌ای برای معرفت ربّ تلقی شود و این معرفت، معرفت بالجمله نیست؛ بلکه معرفت فی الجمله است و هر چه انسان به سوی کمال رود، بیشتر می‌تواند نمایانگر ربّ باشد و انسان کامل، آینه تمام نمای ربّ است؛ همانطور که ربّ، خود را در آینه انسان کامل، به طور کامل می‌یابد.
- احادیث معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، از باب تعلیق به محال نیست و معرفت نفس می‌تواند تا حدودی شناخت پروردگار را تسهیل کند.
- معرفت ربّ از طریق معرفت نفس، تبیین‌های مختلفی دارد که در برخی تبیین‌ها به مانند تبیین علوم تجربی و کلامی و فلسفی یک نوع معرفت حصولی است و در تبیین عرفانی آن، یک نوع معرفت شهودی و حضوری است؛ مشروط بر آن که خود شخص آن را تجربه کند نه اینکه دیگر عارفان برایش نقل کنند که در این صورت نیز حصولی خواهد بود.
- بین نفس و ربّ، تفاوت‌ها و تشابه‌های فراوانی وجود دارد که در آینه قرار دادن نفس بر ربّ، باید آن‌ها را مورد ملاحظه قرار داد تا وجه شبه مشخص شود و تشبیه، مقرب باشد.

منابع

- کتاب‌ها:
- قرآن کریم.
- تورات.
- نهج البلاغه.
- صحیفه سجادیه.
- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۰). *غرر الحکم*، تحقیق میر سید جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
- آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر بن علی (۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، ج ۱، به اهتمام هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، نشر توس.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۶۷)، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت*، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶)، *مسند*، بیروت، موسسه الرساله.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۷۲)، *تمهید القواعد*، ترجمه عبدالله جوادی آملی، قم، انتشارات الزهرا.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدار فر، قم، بیدار.
- ابن سینا (۱۳۸۸)، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، نشر دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۷)، *رساله حقیقه الحقایق (ضمن ده رساله فارسی)*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عفیفی، تهران، دانشگاه الزهرا.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۰۵)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳)، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، المکتب الاسلامی و الدوحة، موسسه الاشراق.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۳)، *عوالی الثالی العزیزه فی الاحادیث الدینیة*، محقق مجتبی عراقی، قم، موسسه سید الشهداء.
- اخوان الصفا، بصره (۱۴۱۲)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
- بابایی، علی (۱۳۹۸)، *سه گانه‌های عالم معرفت*، شاکله حکمت، عرفان و هنر اسلامی، اردبیل، دانشگاه محقق اردبیلی.
- تجلیل، ابوطالب (۱۳۸۰)، *پایه‌های علمی و منطقی عقاید اسلامی*، قم، نشر تسنیم.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۹۵۶م)، *هفت اورنگ*، ج ۱، مصر.
- ناس، جان بایر (۱۳۹۲)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- الجلیلی، عبدالکریم (۱۴۰۱)، *الانسان الکامل فی معرفة الأواخر و الاوائل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰)، *الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة*، تهران، دهقان.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *سرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۷۷)، *انسان در عرف عرفان*، تهران، سروش.
- حسنزاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، کلمه علیا در توقیفیت اسماء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حرانی، حسین بن شعبه (۱۴۰۴)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، *شرح چهل حدیث*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (ره).
- خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، موسسه پاسدار اسلام.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- دنسی، جانانان (۱۳۷۵)، *مقدمه ای بر بارکلی*، ترجمه حسن لطفی، تهران، نشر فکر روز.
- دهدار شیرازی، محمد بن محمود (۱۳۷۵)، *رسائل دهدار*، به کوشش محمد حسین اکبر ساوجی، تهران، میراث مکتوب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۵)، *الذریعة الی مکارم الشریعة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- سید رضی، محمد (بی تا)، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۰۹)، *تنزیه الانبیاء*، ترجمه: امیر سلمانی رحیمی، شرکت به نشر.
- سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین (۱۹۹۸ م)، *امالی المرتضی*، قاهره، دار الفکر العربی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- شیر، عبدالله (بی تا)، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، تصحیح علی شیر، قم، بصیرتی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق)، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، موسسه اعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران، کتابچی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا)، *الاسفار الأربعة*، قم، مصطفوی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۲۰)، *المبدأ والمعاد*، بیروت، دارالهادی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۹)، *شرح اصول کافی*، تصحیح و ترجمه محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۲)، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷)، *المیزان*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- عسگری، سید مرتضی (۱۳۸۲)، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران، انتشارات مرکز فرهنگی منیر، چاپ اول.
- عمرو بن ابی عاصم (۱۴۱۳)، *کتاب السنة*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- قرطبی اندلسی، موسی بن میمون (بی تا)، *دلالة الحائرین*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.

- کربلایی، جواد (۱۳۷۷)، *الانوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة*، محقق محسن اسدی، قم، موسسه دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۴۲)، *شرح اصول کافی*، تهران، المکتبه الاسلامی للنشر و التوزیع.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه وفا.
- مجلسی، محمد باقر (بی تا)، *توحید مفضل*، تهران، کتابخانه صدرا.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹)، *میزان الحکمه*، ترجمه حمید رضا شیخی، قم، موسسه فرهنگی دارالحدیث.
- میشل، توماس (۱۳۸۷)، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، قم، موسسه آل البيت لإحياء التراث.

مقالات

- بابایی، علی (۱۳۹۷)، *فهم رابطه خدا با عالم از روی مَثَل در حکمت اسلامی با تأکید بر دیدگاه صدرا، قیسات*، شماره ۹۰، ۱۴۴-۱۱۹.
- دیباچی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، *رابطه نفس و بدن به عنوان مدل فلسفی رابطه خدا و ...*، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، ج ۵.
- رضی زاده، سید علی، و خادمی، عین الله (۱۳۹۲)، *تکامل و صیورورت نفس در پرتو تخلق به آموزه‌های اخلاقی با تکیه بر آراء صدر المتألهین شیرازی، فصلنامه تأملات فلسفی*، سال سوم، شماره ۱۱، ۷۲-۴۱.
- علمی سولا، محمد کاظم، و لعل صاحبی، طوبی (۱۳۹۵)، *خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا، فصلنامه تأملات فلسفی*، سال ششم، شماره ۱۷، ۶۱-۷۶.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۰)، *وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل، فصلنامه اندیشه دینی*، دوره دوم، (۸ و ۹)، ۷۹-۱۱۲.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



نقد و بررسی انگاره تاریخ‌مندی تمثیلات قرآنی با تأکید بر آراء علامه طباطبایی

_____ رحمان عشریه^۱، زهرا منصوری^{۲*} _____

۱. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

۲. دانشجوی دکتری، گروه تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.45734.1074

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13563.html

چکیده

نویسنده مسئول:

زهرا منصوری

ایمیل:

z.mansury@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

تاریخ‌مندی، امثال قرآن، علامه طباطبایی، تمثیل، تشبیه.

بافت متنی، شرایط نزول و مخاطب اولیه قرآن کریم از یک سو و فرض جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن کریم از سوی دیگر بستر طرح شبهات و سؤالات مهمی را، به‌خصوص ناظر به اجزای متن قرآن کریم، به‌وجود آورده است. یکی از این شبهات ناظر به تمثیلات قرآنی و تاریخ‌مندی بودن آن‌ها است. مطابق چنین نگرشی، تمثیلات قرآنی بازتاب تامی از فرهنگ عصر نزول بوده و جز برای مخاطب اولیه کارایی ندارند. پژوهشی حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در واکاوی داده‌ها تلاش دارد نظریه‌ی تاریخ‌مندانگاری تمثیلات قرآن کریم را مبتنی بر آراء قرآنی علامه طباطبایی به‌بوتی نقد و نظر قرار بدهد؛ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که تاریخ‌مندانگاری قرآن حاصل برقراری نسبتی میان داده‌کاوی درون‌قرآنی درباره‌ی تمثیلات قرآن با ادبیات معهود عصر نزول است. این قسمت ضمن آن‌که دارای نقصان محتوایی است، اساس تاریخ‌مندانگاری قرآن را مخدوش می‌کند، اساساً بر پایه‌ی اصل جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن، عمومیت تأویل‌پذیری آیات و بررسی مصادیق تمثیلات قرآن به لحاظ عمومیت و اطلاق آن‌ها، نمی‌توان تمثیلات قرآنی را بازتابی تام از فرهنگ زمانه‌ی عصر نزول قلمداد کرد.

بیان مسأله

قرآن کریم ضمن آن که هدف از ارسال رسل را دعوت به دین و سعادت یافتگی عموم بشریت در یرتو آموزه‌ها و برنامه‌های وحیانی معرفی می‌کند، از چالش‌های متعدد و گوناگونی در مسیر دعوت دینی انبیاء نیز سخن به میان آورده است. این چالش‌ها عموماً متوجه دو کانون اصلی بوده است؛ یکی رسولان الهی و دیگری هم معجزات آن‌ها که صدق نبوت رسولان به شمار می‌آمده‌اند. در چالش با معجزات رسولان الهی، سویه کنش‌ها یا به سمت انکار آن‌ها بوده یا تلاش می‌شده کارکرد اختصاصی هر معجزه مخدوش و نادیده انگاشته شود.

درباره‌ی قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین معجزه‌ی پیامبر(ص)، هر دو نوع کنش وقوع یافته است؛ عده‌ای به‌کلی منکر چنین رخداد و پدیده‌ی وحیانی شدند و عده‌ای ضمن پذیرش اصل آن و اذعان نسبی به امتیازات این کتاب به‌خصوص در حوزه‌ی ادبی و بلاغی، سعی کرده‌اند با مخدوش نمودن کارکرد اختصاصی قرآن، آن را از فایده‌مندی ساقط نمایند. از آن جایی که کارکرد اختصاصی قرآن در قیاس با معجزات دیگر انبیای الهی، وجه «جاودانگی» آن است. (رک: خوبی، ۱۴۳۰ق) بر این اساس تلاش می‌شده از هر طریقی، جاودانگی قرآن کریم مخدوش شود. ممکن است نفی جاودانگی قرآن مستلزم نفی اعجاز آن نباشد و با تقیید وجه اعجاز آن به زمانی محدود و شرایطی خاصی، صرفاً جاودانگی و جهان‌شمولی آن نفی شود، اما نفی جهان‌شمولی و فرازمانی قرآن کریم به‌منزله‌ی نفی خاتمیت دین خواهد بود.

آیات متعددی از قرآن کریم گویای این است که همزمان با نزول وحی قرآنی در برهه‌ای از تاریخ و مبارزه‌ی آن با طواغیت و جاهلیت فراگیر و حاکم بر جوامع عصر نزول از یک سو و نوگرایی‌های آن نسبت به فرهنگ و زیست جاهلی مردم از سویی دیگر، هجمه‌ی گسترده‌ای از مخالفت‌ها و معارضه‌ها نسبت به آن شکل گرفته است. مخالفت‌ها البته در شکل‌ها و صورت‌های مختلفی نمود پیدا کردند: برخی قرآن را قول بشری (مدثر: ۲۵) و برخی سحر (نمل: ۱۳)، عده‌ای آن را شعر (طور: ۳۰) و کهنات (۴۲: حاقه)، بعضی هم آن را اختلاق و خودساخته (ص: ۷) و نهایتاً دروغ (۲۵: قمر) معرفی می‌کرده‌اند.

در این میان وجه دیگری از تقابل با قرآن وجود داشته که بیش از دیگر چالش‌ها، متوجه کارکرد اختصاصی قرآن یعنی عنصر جاودانگی و جهان‌شمولی آن بوده است. گروهی تلاش می‌کردند این کتاب الهی را در رده‌ی دیگر کتب تاریخی قرار دهند و در مواجهه با قرآن رفتاری مشابه کتب تاریخی داشته باشند؛ در آیاتی از قرآن کریم تحت عنوان «اساطیرالاولین» به این مسئله پرداخته شده است. از این نظر اساطیر خواندن قرآن کریم حاکی از این بوده که امت‌های گذشته در چهارچوب اقتضات عصری خود آن را به رشته تحریر درآورده‌اند. شیخ طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان نظرات برخی را ذیل آیه‌ی ۲۵ انعام، آورده است که حاکی از همین رویکرد به قرآن

است. بر آن اساس اساطیرالاولین اشعار به مطالب پوچ و مهملی داشته که توسط برخی مهمل‌گو و دروغ‌پرداز برای دیگر نسل‌ها باقی مانده و هیچ نفعی برای آنها ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸ / ۵۰)

این روند کماکان تداوم یافته و امروزه در صورت‌های مختلف نمود یافته است. ادعای «تاریخ‌مندی قرآن» از رهگذر تاریخ‌مندی امثال قرآن کریم را می‌توان در این چهارچوب نگریست. بر این اساس مسئله‌ی اصلی که این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به آن است، سنجش نظریه‌ی تاریخ‌مندی امثال قرآن کریم بر پایه‌ی آراء قرآنی علامه طباطبایی^(ده) می‌باشد که با روش تحلیلی-توصیفی دنبال می‌شود. آنچه ضرورت بررسی شبهه تاریخ‌مندانگاری قرآن کریم را ایجاد می‌کند، پیامدهای تاریخ‌مندانگاری قرآن است که با اختصاص احکام و امثال قرآن به عصر نزول، آن را برای دیگر قرون و اعصار به‌ویژه قرن حاضر ناکارآمد جلوه می‌دهد، همچنین خاتمیت پیامبر اکرم (ص) را خدشه‌دار کرده و راه را برای تفسیر به رأی از آیات قرآن و در نتیجه نظریه‌ی پلورالیسم دینی باز می‌کند. در خصوص پیشینه‌ی پژوهش با بررسی‌های انجام شده، اثر تحقیقی مستقلی که کل عنوان را پوشش دهد، یافت نشده است؛ از کتبی که به بررسی تمثیلات قرآنی پرداخته‌اند برای نمونه، می‌توان به تشبیهات و تمثیلات قرآن (ثواب، ۱۳۷۶)، مثل‌های آموزنده قرآن (سبحانی، ۱۳۸۲) و امثال قرآن (حکمت، ۱۳۷۸) اشاره نمود. همچنین می‌توان به مقالاتی از جمله «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس» نوشته محمدمحمدرضایی و همکاران و مقاله «استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه» نوشته مریم صالحی‌منش اشاره نمود.

۱. مفاهیم نظری پژوهش

لازمه‌ی ورود به بحث، آشنایی اجمالی با نظریه‌ی تاریخ‌مندی قرآن کریم و همچنین فهم وجوه اشتراک و افتراق تشبیه و تمثیل می‌باشد، چرا که آگاهی و پیش‌زمینه اجمالی در یک موضوع، زمینه را برای دریافت دانش بالاتر در آن موضوع، تسهیل می‌کند.

۱-۱. تاریخ‌مندی قرآن

آنچه از واژه‌ی تاریخ‌مندی به ذهن متبادر می‌شود این است که قرآن دارای یک حقیقت تاریخی است، تعریفی که برخی نواندیشان دینی از تاریخ‌مندی قرآن ارائه نموده‌اند این است که معنای اصلی آن یک معنای تاریخی است که در شرایط تاریخی عصر نزول ایجاد شده و بر همین اساس طبق میزان درک و فهم و ظرفیت مخاطبان در آن زمان بوده و تابع شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر نزول است. (سروش، ۱۳۸۶: ص. ۷؛ ابوزید، ۱۳۸۰: ص. ۱۲۳)

از واژه تاریخ‌مندی قرآن دو مفهوم مستفاد می‌گردد: الف) محدود نمودن قرآن در دوره‌ی تاریخی خاص و ب) شاهد تاریخی واقعیات در دید مفسر که تاریخ‌مندی فهم نام‌گذاری شده است. از منظر دیدگاه دوم، زبان قرآن تاریخ‌مند است، تقسیم سوره‌های قرآن بر مکی و مدنی، اسباب نزول، احکام ناسخ و منسوخ و تشریح برخی

احکام مناسب با آن عصر شواهدی بر این نوع تاریخ‌مندی است. (ایازی، ۱۳۸۱: ص. ۷۷) اما مقصود از مفهوم اول تأثیرپذیری مطلق قرآن از فرهنگ عرب جاهلی است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ص. ۲۷) پیامدهایی که مفهوم اول دارد این است که قرآن محدود به عصر نزول می‌گردد، وحی نادیده گرفته شده و قرائت‌های مختلف و نامتعارفی از آیات قرآن ایجاد گشته و در نتیجه هادی بودن قرآن کریم که هدف نزول آن است نادیده گرفته می‌شود.

۱-۲. تمثیلات قرآن

تمثیل از ریشه (م، ت، ل) به معنای مثل (بر وزن فرس) سخنی است درباره دو سخن که به هم شباهت دارند و یکی از این دو سخن دیگری را تصویر و مجسم می‌کند. (فراهیدی، ج ۸، ص. ۲۲۸، راغب، ۱۴۱۲: ص. ۷۵۹). نقشی که مثال در بیان مباحث علمی و بیان حقایق دارد انکارناپذیر است، استفاده از مثال در تبیین مطالب و فهم آنها توسط مخاطب، لازم است، هیچ علمی بی‌نیاز از استفاده از مثال نیست؛ زیرا یک مثال درست مطلب پیچیده و سخت را برای مخاطبش آسان و قابل فهم می‌سازد. (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ص. ۱۷۳) قرآن کریم از مثال‌های مختلفی استفاده نموده است و توسط این مثال‌ها از مسائلی پراهمیت سخن گفته است.

در رابطه بین تشبیه و تمثیل گفته‌اند که تشبیه و مثل در لغت یکی و مقصود از آنها تساوی در صفت است و معمولاً به امور محسوس نزد مردم صورت می‌گیرد، حدفاصلی نیز بین این دو وجود ندارد و هر دو به یک معنا هستند. (رک: فتاحی زاده، افشاری؛ ۱۳۸۸: ص. ۱۵-۱۴)

۱-۳. هرمنوتیک

تفکر دینی جهان معاصر، شاهد طرح مباحث جدیدی، از جمله تاریخ‌مندی قرآن کریم است که ریشه در هرمنوتیک دارد، به همین دلیل تعریف مختصری از هرمنوتیک لازم می‌آید؛ «واژه هرمنوتیک در یونان باستان متداول بوده لیکن، معمولاً ران هاور را نخستین کسی می‌دانند که این واژه را در عنوان کتاب خود، (۱۶۵۴ م) برای شناساندن گونه‌ای از دانش به کار برده است. از این رو، بررسی تاریخچه هرمنوتیک را از سده هفدهم میلادی آغاز می‌کنند و دوران پیش از آن را «پیش تاریخ» هرمنوتیک می‌نامند.

این واژه از منظر ریشه‌شناختی، برگرفته از فعل یونانی هرمنیون^۱ به معنای تفسیر کردن است و رابطه‌ای نیز با هرمس، خدای پیام رسان یونانیان دارد. هرمنوتیک^۲ شاخه‌ای از معرفت است و به حوزه عالم هرمنوتیک مربوط می‌شود. (واعظی، ۱۳۸۱: ص. ۲)

1. Hermeneuin
2. Hremeneuties

هرمنوتیک دو نوع است: ۱- هرمنوتیک روش‌شناسی: توسط شلایر ماخر و پس از دیلهم دپلتای ارائه گردید، ارائه قواعدی که توسط آن مقصود گوینده یا مؤلف توسط آن کشف می‌گردد. مقصود از این نوع هرمنوتیک، ارائه روشی برای دریافت مقصود گوینده است و جزء مسائل کلامی و فلسفی نیست. ۲- هرمنوتیک فلسفی: مارتین هایدگر و هانس گادامر نظریه هرمنوتیک فلسفی را مطرح نموده‌اند و مقصود از آن «کاوشی فلسفی در خصوص خصلت شرایط لازم برای هرگونه فهم» می‌باشد. (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص. ۲۷۱-۲۷۲)

۲. تبارشناسی تاریخ‌مندنگاری قرآن کریم

مضاف بر اشاره‌ای که در مقدمه ذیل تعبیر «اساطیرالاولین» رفت، خاستگاه تاریخی صورت جدید تاریخ‌مندی قرآن کریم را باید در مبانی فلسفی و معرفتی غرب جست‌وجو کرد. با ابتدای فلسفه غرب بر پایه اومانیسم و نفی تدبیر ربوبی خداوند، دیگر شئون جامعه‌ی غربی نیز متأثر از اومانیسم تکوین یافت تا جایی که عرصه‌های دانشی غرب را نیز دربرگرفت. از جلوه‌های بسیار مهم اومانیسم، قرائت انسانی از دین است که یک پایه‌ی چنین قرائتی را «می‌توان به اومانیسم و انسان‌محوری پیوند داد که بر اساس آن، انسان، فهم انسانی، نیازها، مطالبات و علایق انسان، می‌تواند مبنای اصالت خواست و خوانش انسان از متن باشد». (احمدپور، ۱۳۹۹: ۳۴۶) یکی از بنیان‌های نظریه‌ی هرمنوتیک به همین مسأله بازگشت دارد. مبتنی بر نظریه هرمنوتیک غربی تمامی متون بدون در نظر گرفتن مقصود ماتن و طبق نظرات شخصی مفسر قابل تفسیر هستند و متن وحیانی و غیروحیانی نیز تفاوتی در این مسئله با هم ندارند؛ از این نظر، هر آنچه مفسر از متن برداشت کند، اصالت دارد و می‌توان به ماتن نسبت داد. این نظریه قرآن را متنی می‌داند که هر انسانی طبق تمایل خود آزاد به هر نوع تفسیر و برداشتی است. بر اساس نظریه گادامر «هرگونه فهم و تفسیر آدمی متأثر از سنت تاریخی‌ای است که در آن ایستاده است.» (جمشیدیها، شالچی، ۱۳۸۷: ۱۷۸) این طور به نظر می‌رسد که طرح تاریخ‌مندی امثال و احکام قرآن کریم و انحصار آن‌ها به جغرافیا و فرهنگ عصر عرب جاهلی و در نتیجه عقیده به تعمیم‌ناپذیری آن‌ها در اعصار و حتی جغرافیای دیگر که از سوی برخی از جامعه‌ی علمی مسلمانان مطرح شده است، متأثر از چنین فضایی بوده است.

۳. تقریری از تاریخ‌مندی امثال قرآن

فرهنگ عرب همانند فرهنگ دیگر اقوام دارای ارکان و عناصر عام و خاص است، مقصود از عناصر عام، عناصر فرهنگی است که در همه فرهنگ‌ها وجود دارد، مقصود از عناصر خاص نیز ویژگی‌های فرهنگی است که مخصوص فرهنگ عرب جاهلی یا جنبه‌ی غالب آن است هرچند در دوره‌های دیگر در فرهنگ‌های اقوام غیرعرب وجود داشته است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ص. ۴۴) از رهگذر نظریه‌ی تاریخ‌مندی، قرآن کریم به شدت تحت تأثیر افراد و محیط عصر نزول قرار داشته و آیات قرآن هم تحت تأثیر همین شرایط و افراد تحقق یافته‌اند، طرفداران این نظریه برای روشن شدن مدعای خود به نمونه‌هایی از آیات خداشناسی و معادشناسی استناد می‌کنند

که در آنها عناصری از فرهنگ عرب استعمال شده است. تمثیلات زیرمجموعه‌ی ویژگی‌های عام فرهنگ عرب به شمار می‌رود، «ضرب‌المثل‌ها و تشبیهاتی که مردم عرب جاهلی از آنها در شعر و نثر و گفت و گوهای روزانه استفاده می‌کردند و قرآن نیز از این مثال‌ها برای تشبیه امور معقول به محسوس استفاده کرده و نیز از ضرب‌المثل استفاده کرده است.» (همان، ص. ۴۴)

آیاتی که تأثر قرآن از فرهنگ زمانه را نشان می‌دهد، چند دسته‌اند:

۱. گروهی از آنها فرهنگ و آداب مردم جاهلی را نشان می‌دهند ۲. گروهی دیگر نیازها و خواسته‌های آن عصر را ترسیم می‌کنند ۳. گروهی دیگر نمایانگر ارزش‌ها، دانستنی‌ها و باورهای مردم حجاز است (ایازی، ص. ۱۶) تمثیلاتی که قرآن کریم استفاده کرده و زمینه شبهه‌پراکنی گشته است تمثیلاتی است که به قول برخی با فرهنگ حجاز تناسب دارد. طرفداران نظریه تاریخ‌مندی، معتقدند اصطلاحات زبان قرآن و تشبیهات و استعاره‌های قرآن، لغت محیط عصر پیامبر(ص) است و در خواسته‌ها و آرزوهای طبیعی، به تشبیهات و توصیفات عرب استناد شده است. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۷۸؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۲۴) آنان می‌گویند تصویر لذات حسی، اسلوبی از روش‌های قرآن کریم در بیان مثل است که این روش مطابق علایق اعراب بادیه‌نشین است که دور از آب و میوه و سایه زندگی می‌کردند، زیرا برای اعراب حجازی که در آرزوی دستیابی به آب بودند، تشبیهات و توصیفات از رودهایی مملو شیر و عسل نهایت خوشبختی است. (علی الصغیر، ۱۴۱۲: ص. ۳۸۲)

معتقدان به نظریه‌ی تاریخ‌مندی قرآن کریم، متأثر از هرمنوتیک فلسفی، محور و اصل در دریافت متن را خواننده و مخاطب متن می‌دانند. به نظر آنان، هر متن فقط محصول فرهنگی عصر متکلم و مخاطب است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص. ۵۰۵ و ۵۰۶) بنابراین در اعصار دیگر، افراد برای فهم پیام یک متن باید طبق روش تحلیل زبانی و اصل جایگزینی در هرمنوتیک، خود را در جایگاه مخاطب اولیه قرار دهند تا به فهم صحیح از متن برسند. (ابوزید، ۱۹۹۴، ص. ۲۵)

۳-۱. نمونه آیاتی از تمثیلات تاریخ‌مند در قرآن

تمثیلات قرآن در شرایط مختلف و برای تبیین مسائل گوناگون استفاده شده است؛ برخی افراد نظیر نصر حامد ابوزید، عبدالکریم سروش، الاطراقچی و ... مدعی شده‌اند این تمثیلات متأثر از عصر نزول بوده و اگر قرآن کریم در مکان و زمان دیگری تحقق می‌یافت، تمثیلات دیگر و متناسب با همان مکان به کار می‌برد.

به عقیده‌ی این افراد تشبیهات و تمثیلات قرآن رابطه‌ی تنگاتنگی با فرهنگ عرب حجازی دارد، آب در منطقه‌ی حجاز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به همین جهت این واژه در قرآن کریم با تعابیر گوناگون استفاده شده است. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۷۸) یا این‌که دلیل استفاده‌ی قرآن کریم از سراب برای نشان دادن پوچی و بیهوده‌گی

اعمال کفار را بخاطر کمبود آب در سرزمین حجاز و ایجاد سراب در گرمای زیاد آن منطقه می‌دانند که مردم با آن آشنایی دارند. (اطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۹۴؛ علی الصغیر، ۱۴۱۲: ص. ۲۰۶).

به گفته اطراقچی، خداوند برای حق و اهلش به آب نازل شده از آسمان که موجب سیل می‌شود مثال زده است، چون اعراب آشنایی با سیل داشتند و بسیار اتفاق می‌افتاد که پس از مدت زیادی عدم بارش باران، ناگهان باران شدیدی آمده و سیل جاری شده و همه جا را خراب می‌کرد. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۱۰۰)

اطراقچی در جای دیگر دلیل استفاده از این تشبیه را این می‌داند که عرب به لؤلؤ و مرجان آشنایی داشته و از آنها به عنوان زینت استفاده می‌کردند. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۱۰۴-۱۲۷)

در سوره‌ی ابراهیم، اعمال کفار به خاکستری که در روز طوفانی باد شدیدی بر آن می‌وزد، تشبیه شده است (ابراهیم: ۱۸) دلیل کاربرد این تشبیه را این دانسته‌اند که عرب قحطی و خشکسالی را به عام الرماد توصف می‌کند همچنین رماد در معنای مدح و افتخار نیز بکار می‌رود و دلیل بر کرم و اطعام و سخاوت‌مندی است، مثل معروف کثیر الرماد در مورد کسی بکار می‌رود که با اطعام‌های فراوان سخاوت‌مندی و مهمان‌داری او زبان زد مردم شده باشد. (اطراقچی، ۱۹۸۷: ۲۴۴-۲۴۷)

به قول معتقدان به تاریخ‌مندی، دلیل استعمال واژه‌ی سگ در تشبیهات قرآن کریم این است که عرب سگ را حیوانی باوفا میدانستند، اما در عین حال سگ حیوانی، ذلیل و خبیث نزد آنان بود که وقتی می‌خواستند شخصی را مذمت کنند، او را به سگ تشبیه می‌کردند. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص. ۱۷۴؛ علی الصغیر، ۱۴۱۲: ص. ۲۰۷)

به گفته طرفداران نظریه تاریخ‌مندی، بدلیل این‌که اعراب در تشبیهات خود برای مبالغه در حجم و رنگ، از جمل استفاده می‌کنند؛ شراره‌های آتش جهنم در آیه ۳۳ مرسلات برای ایجاد ترس و وحشت، بیان حجم آتش و رنگ آن به جمال تشبیه شده است، چرا که اعراب توجه زیادی به شتر داشتند و به رنگ و شکل و صورت آن آشنا بودند. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ۱۸۱-۲۰۷)

همچنین مطرح شدن جنون و صرع به واسطه‌ی شیطان در قرآن کریم (الأنعام: ۷۱)، به گفته‌ی زمخشری (کشاف، ۳۲۰/۱) و بیضاوی (انوار التنزیل، ذیل آیه) متأثر از فرهنگ زمانه است، فخر رازی نیز در این باره می‌گوید: «چون مردم مرض صرع را به جن و شیطان نسبت می‌دادند، در قرآن نیز بر اساس عقیده پذیرفته شده خودشان، مورد خطاب واقع شده‌اند» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۷، ص. ۷۲).

افراد دیگری نیز این آیه را متأثر از اعتقادات عصر نزول دانسته و قرآن کریم براساس نگاه خرافی عرب جاهلی سخن گفته است. (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ص. ۹۵؛ ابوزید، ۱۹۹۲: صص. ۲۰۳-۲۰۷؛ جلیلی، ۱۳۷۳: ص. ۴۲)

عقیده طرفداران تاریخ‌مندی بر این است که قرآن کریم متأثر از آداب و رسوم عرب، سخن گفته است؛ مانند: «طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ شَيْطَانٍ» (صافات/۶۵) که همان تعبیرات مرسوم عرب را بکار برده است؛ چراکه روش عرب

برای ایجاد وحشت، استفاده از این واژه‌هاست. نزول عربی قرآن به این معنا نیست که تنها واژگان و جملات آن عربی باشد، بلکه قرآن با معلومات و ادبیات و معتقدات آن روز عرب تلازم دارد (خرمشاهی، ص ۹۴؛ سروش، ۱۳۷۸؛ الاطراقچی، ۱۹۷۸: صص. ۲۵۳-۲۵۶).

گفته‌اند از آنجایی که عرب سوار شدن بر الاغ را ننگ می‌دانستند و از سوار شدن بر الاغ پرهیز می‌کردند، آیه برای تحقیر یهود از این لفظ استفاده کرده است (جمعه: ۵) و معنای حمار مراد آیه را دقیق‌تر بیان می‌کند، چرا که یهود همانند حمار دارای حس، شعور، توانایی راه رفتن و صبر و تحمل دارد اما در نهایت جهالت است. (الاطراقچی، ۱۹۷۸: ص ۱۸۱)

۴. نقد و بررسی

از آنجا که نظریه‌ی تاریخ‌مندی امثال قرآن کریم یک بحث درون‌قرآنی و مایه‌گرفته از خود آیات قرآن است، بنابراین نقد و بررسی آن نیز در وهله‌ی اول باید قرآنی و ناظر به آیات و آموزه‌های آن باشد. پس از تقریر نظریه‌ی تاریخ‌مندی امثال قرآن کریم و ذکر نمونه‌هایی از آیات مورد استناد مدعیان این نظریه، لازم است به نقد و بررسی آن بر پایه‌ی آراء تفسیری علامه طباطبایی پرداخته شود. با فحوصی که در آراء علامه طباطبایی صورت گرفته است، می‌توان نظریات ایشان را در دو بخش صورت‌بندی نمود؛ یک بخش حاکی از نگرش و راهبرد کلی ایشان است که به منزله‌ی پایه‌ای برای «دفع شبهه» تاریخ‌مندی قرآن و تمثیلات قرآنی است و بخش دیگر شامل آن دسته از نظریات علامه است که تخصصاً ناظر به تمثیلات قرآنی مطرح شده است و در این زمینه «رفع شبهه» می‌کند.

۴-۱. نگرش کلی علامه طباطبایی در دفع شبهه

علامه طباطبایی در انتقاد به نظر کسانی که قرآن کریم را تراوشات ذهنی پیامبر (ص) و متأثر از عصر نزول می‌دانند چنین می‌فرماید: «بی‌پایه‌تر از قولی که نقل کردیم، قول کسی است که گفته: قرآن، هم به الفاظش و هم به معنایش از منشآت رسول خدا (ص) بوده، که آن را یک مرحله از قلب آن جناب، که نام آن مرحله روح الامین است، القاء کرده به مرحله دیگر نفس که نامش قلب است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۵، ص ۳۱۷) به این طریق علامه نظرات معتقدین به تاریخ‌مندی را رد کرده و آن را بی‌پایه و اساس می‌خوانند.

۴-۱-۱. جهان‌شمولی قرآن کریم

علامه طباطبایی ذیل آیه «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ» (انعام: ۱۹) بیان می‌دارد که اگرچه از آیه اینطور برمی‌آید که خطاب «کم» در آیه به مشرکین مکه، عموم قریش یا جمیع عرب‌ها باشد، اما با مقابله بین «کم» و «مَن بَلَغَ» دلالت بر این دارد که مراد از «ضمیر خطاب کم» در جمله «لَأُنذِرْكُمْ بِهِ» کسانی هستند که پیامبر اکرم (ص) آنها را قبل از نزول آیه یا مقارن یا پس از نزول انذار می‌فرمود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ص ۳۹) در نتیجه این عبارت قرآنی دلالت بر عمومیت رسالت پیغمبر اکرم (ص) و ابدی و جهانی بودن قرآن

کریم دارد و هیچ تفاوتی بین کسانی که قرآن را از خود پیامبر اکرم (ص) می‌شنوند و یا از غیر او می‌شنوند وجود ندارد. (رک: همان، ص. ۳۹)

اگر قرآن کریم به گفته‌ی آیات مبین خود، برای جهانیان است، لازمه‌ی این جهانی بودن فهم همگانی آیات و عبارات و تمثیلات آن است، در نتیجه تمثیلاتی که قرآن کریم برای بیان و تبیین مقاصد خود و تفهیم آیات استفاده می‌کند، قابل فهم برای عموم بشر است.

علامه یکی از وجوه جامعیت قرآن را جاودانگی قرآن دانسته و می‌گوید: «قرآن خود را متضمن کلیات زندگی انسان از حیث فردی و اجتماعی می‌داند. ارکان زندگی بشر عبارت است از: هدف، راه، برنامه. قرآن کریم حاوی برنامه‌ای مطابق با ارکان زندگی انسان است به گونه‌ای که هیچ یک از نیازهای وجود انسان در آن الغا نشده و مشتمل بر جهان‌بینی و اصول عملی کاملی می‌باشد و هرگاه قرآن حاوی سخن کامل و تام در باب جهان‌بینی و اصول عملی باشد، قطعاً مقید به زمان خاصی نیست و همیشگی خواهد بود.» (همان، ص ۳-۱۶) همچنین ایشان برای جاودانگی قرآن سه نوع دلیل قرآنی اقامه می‌فرمایند، نوع اول آیات قرآن از جمله آیه حفظ، آیه نفی باطل، آیه تحدی و... است، دسته دوم مربوط به آیات جاودانگی دعوت پیامبر (ص) هستند که آیات انذار، هدایت و دیگر آیات را شامل می‌شود؛ دسته‌ی سوم نیز آیات جاودانگی رسالت پیامبر (ص) است که آیه بعثت، اظهار و دیگر آیات را شامل می‌گردد؛ همچنین ایشان دلایل روایی نیز بر سخن خویش ارائه می‌دهند که روایت ثقلین از جمله‌ی آنهاست. (علیانسب؛ امیری، ۱۳۹۳: صص. ۱۳۱-۱۵۹)

در صورت قبول جاودانگی قرآن، بایسته‌های آن که شمولیت آیات قرآن بر عموم جهان است نیز باید پذیرفته گردد؛ متأثر بودن آیات و تمثیلات قرآنی از عصر نزول با شمولیت و جاودانگی قرآن کریم همخوانی ندارد.

۴-۱-۲. عمومیت تأویل پذیری قرآن کریم

علامه طباطبائی، تأویل را حقیقتی واقعی می‌داند که چه احکام و مواظ و چه حکمت‌های قرآن مستند به آن است؛ ایشان حقیقت تأویل را در باطن تمامی آیات موجود دانسته و دلیل اینکه خداوند آنها را در قالب الفاظ آورده، نزدیک ساختن ذهن بشر به گوشه و روزه‌ای از آن حقایق بوده است. علامه کلام الهی را به منزله‌ی مثل‌هایی می‌داند که برای تقریب ذهن مخاطب به مقصود گوینده زده می‌شود تا براساس فهم شنونده تبیین گردد و به آیه: «حَمَّ * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (الزَّخْرَف / ۴-۱) استناد نموده است و گفته که در آیات دیگر نیز اشارات و تصریحاتی در این معنا وجود دارد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۸). علامه طباطبائی دیدگاه متفاوتی در زمینه‌ی تأویل با دیگر مفسران دارد، ایشان تأویل را این‌گونه بیان می‌دارد: «مراد از تأویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی

تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممتل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.» (همان، ج ۳، ص. ۴۶-۴۷) مطابق نظر علامه طباطبایی که تمامی آیات قرآن را تأویل پذیر می‌داند، در برخی تمثیلات و تشبیهات قرآن نیز اگرچه قرآن واژه‌های رایج در عرف عرب عصر نزول را به استخدام گرفته است، ولی همین الفاظ و تمثیلات حکایت از حقایق دارد که مراد خداوند متعال بوده است و استخراج و استنباط آن‌ها بر اساس ملاک‌های منطقی و اصولی امکان‌پذیر و قابل تعمیم به همه اعصار می‌باشد.

۴-۱-۲-۱. جری و تطبیق در امثال قرآن

علامه طباطبایی می‌گوید: «قرآن کریم از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصادیق و بیان حال مصادیقش دامنه‌ای وسیع دارد، پس هیچ آیه‌ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه با هر موردی که با مورد نزولش متحد باشد، و همان ملاک را داشته باشد جریان می‌یابد.» (همان، ج ۳، ص. ۶۷) مطابق این دیدگاه، اختصاص تمثیلات قرآن کریم بر مورد نزول و در پی آن عصر نزول قابل قبول نیست، چرا که تمثیلات مورد استفاده قرآن کریم در هر زمان و در هر مکان مصداق داشته و تمامی انسان‌ها آشنایی با مثال‌های مستعمل در قرآن کریم از جمله شتر، حمار و ... دارند؛ علامه معتقد است همچنان که تمامی آیات قرآن بر مصادیق متعدد قابل تطبیق است مثل‌های قرآن نیز اختصاص به اولین موردش ندارد، بلکه شامل همه موارد مناسب با آن مورد نیز می‌شود. (همان، ص. ۶۷)

۴-۲. بررسی نظریه علامه طباطبایی در زمینه تمثیلات قرآن

علامه طباطبایی منظور از مثل را بیانی می‌داند که چیزی را در نظر مخاطب و شنونده مجسم کند، به این نوع سخن استعاره تمثیلیه هم گفته می‌شود. (همان، ج ۲، ص. ۱۵۹) از نظر ایشان، کاربرد مثل در قرآن به این دلیل است که آسان‌ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه‌ی خاص خود از آن بهره مند می‌شوند. (همان، ج ۳، ص. ۶۲). علامه کاربرد مثل را وصف مراد می‌داند و به نظر ایشان، بیان مقصود اصلی با تمثیل باعث می‌شود ذهن مخاطب به حقیقت نزدیک‌تر شود. (همان، ج ۱۳، ص. ۲۰۲) تمثیل در نگاه ایشان توصیف یا تشبیه حقایق معقول به محسوس است، تمثیل برای توصیف یک امر و تبیین حقایق، امری متعارف و آسان است که آن امر به ذهن شنونده نزدیک باشد و بتواند آن را در ذهن خود مجسم کند. (همان، ج ۱۳، ص. ۲۰۲ و ج ۱۵، ص. ۱۲۵). و زبان تمثیلی، زبانی است که معانی ناشناخته را با آنچه شناخته شده و معهود در ذهن عموم مردم است، بیان می‌کند (همان، ص. ۶۲). این بیان علامه با زبان تمثیلی قرآن که بیان حقایق قرآن در قالب ادبی و هنری است متفاوت است، چرا که در بیان علامه قرآن داری دو سطح است، در سطح اول مخاطب او فهم و شعور عموم مردم و در سطح دوم مخاطب کسی است که توانایی فهم و درک معنای حقیقی آن را دارد. (محمدرضایی، شریف‌پور، علم‌الهدی، محمدی، ۱۳۹۲، ۹۵)

طبق نظر علامه قرآن کریم ذوسطوح است، از سویی لازمهی جهان‌شمولی قرآن کریم، فهم همگانی آن است، پس یکی از راه‌های فهم همگانی آیات قرآنی استفاده از مثل و تمثیل بوده است، چرا که مجسم نمودن حقایق توسط مثال‌ها سهل بوده و به این وسیله ذهن مخاطب به راحتی به مقصود ماتن رهنمون می‌شود؛ معقولات به راحتی قابل درک نیستند مگر اینکه به محسوسات عالم خارج تشبیه شوند، از لوازم تشبیه نیز وجود وجه‌شبهه بین مشبه و مشبه‌به است، پس اگر قرآن کریم واژه یا عبارت محسوسی را برای تقریب ذهن مخاطب به معقولات، به عنوان تمثیل آورده است حتماً و حقیقتاً بین مشبه و مشبه‌به، وجه یا وجوهات اشتراکی وجود داشته است و از علم و حکمت الهی به دور است که واژه یا عبارتی دور از مقصود مورد نظر برگزیند، علم الهی اقتضا می‌کند که نزدیک‌ترین واژه یا شیء به معقولات را برای تشبیه انتخاب کند و اگر واژه یا عبارت دیگری گویاتر از تمثیلات مستفاد در قرآن بود آن را به کار می‌برد حتی اگر آن واژگان در زبان‌ها یا فرهنگ‌های دیگر باشد، چرا که خداوند منزله از جهل و غفلت بوده و آگاه به تمامی امور است.

۴-۲-۱. عدم همراهی قرآن کریم با فرهنگ و باورهای جاهلی

علامه بر بهره‌گیری قرآن کریم از مثال و تمثیل صحه گذاشته و می‌گوید: در تمام فرهنگ‌ها مرسوم و متداول است که معارف ژرف و عمیق را در قالب مثال به سطح پایین آورده و برای مردم قابل فهم می‌کنند. (همان، ج ۳، ص ۶۱) پس در فرهنگ قرآن کریم که از سوی خداوند متعال نزول یافته است، به طریق اولی لازم است از مثال بهره گرفته شود تا مطالب ژرف الهی قابل فهم برای عموم باشد.

علامه قرآن را دارای دو بعد لاهوتی و لفظی می‌داند، یعنی معارف قرآن از رتبه‌ای بسیار بالا فرود آمده (لاهوته) و در قالب الفاظ برای عموم مردم منعکس گردیده (لفظی)، پس به ناگزیر، بیانات لفظی آن به صورت امثال به آن حقایق اشاره دارد. (همان، ج ۳، ص ۶۱) بیان مرتبه‌ی لاهوتی با الفاظ و اصطلاحات ناسوتی امکان‌پذیر نیست و دلیل آن طبیعت دو عالم لاهوت و ناسوت است، پس برای تجسیم بُعد لاهوتی، از تمثیلات بهره گرفته می‌شود؛ علامه طباطبایی هدایت دینی را مختص به قشر خاصی نمی‌داند بلکه چون هدایت قرآن عمومیت دارد پس میزان درک و سطح فکری عموم در نظر گرفته می‌شود و عموم مردم نیز غیر از محسوسات مادی و طبیعی را درک نمی‌کنند و در اینجا است که برای تفهیم معانی غیر مادی استفاده از مثال ضرورت می‌یابد. (همان، ج ۳، ص ۶۲) همانطور که در سطور پیشین نیز اشاره شد، لازمهی جهان‌شمولی قرآن کریم استفاده از واژه‌ها، عبارات و تمثیلاتی است که عوام‌فهم باشد، در صورتی که قرآن کریم از تمثیلات و واژه‌های رایج عرب عصر نزول، که مخاطب اولیه‌ی قرآن کریم بودند، برای تبیین مقاصد خویش استفاده نمی‌کرد، اشکال بر قرآن وارد بود که مطابق فهم مخاطب صحبت نکرده و قابل فهم و استفاده نیست بلکه می‌توان استفاده از واژه‌های مورد استفاده عرب توسط قرآن کریم

برای هدایت مردم جهان را یکی از وجوه برتری قرآن کریم دانست که با همان واژه‌های رایج توانسته مقصود خویش را بر جهانیان تفهیم کند.

شاید برخی اشکال کنند که امثال قرآن بسیار ساده و برای عموم است ولی به گفته علامه، اگر چه این امثال ساده و برای عوام هستند ولی آگاهی بر حقیقت معانی قرآن و لب مقاصد امثال قرآن، ویژه اهل دانش است، کسانی که در حقایق امور تعقل می‌کنند و بر قشرها و ظواهر آنها منجمد نمی‌شوند. (همان، ج ۱۶، ص. ۱۳۲) علامه دلیل بر این معنا را جمله "ما يَعْقُلُهَا" در آیه ۴۳ عنکبوت می‌داند، زیرا به گفته ایشان ممکن بود بفرماید: «و لا یؤمن بها»، و یا تعبیری نظیر آن بیاورد، پس اینکه فرمود: «ما يَعْقُلُهَا» دلیل بر آن است که منظور درک حقیقت و عمق آن مثل‌ها است، و گر نه بسیاری از غیر عالمان هم به ظواهر آن مثل‌ها ایمان دارند. (همان، ص. ۱۳۲) کاربردی که مثال برای عموم مردم دارد، تفهیم مقاصد مورد نظر مآتن است، اما همین مثال‌هایی که به نظر برخی ساده و عوامانه و به نظر برخی نیز متأثر از عصر نزول قرآن کریم است، حقایق قرآن را برای اولوالالباب روشن می‌کند.

علامه طباطبایی غیر از تمثیلات و امثال بکار رفته در قرآن، کل آیات قرآن را مثلی برای حقایق موجود نزد خداوند معرفی می‌کند، به گفته ایشان فهم حقیقت برخی از آموزه‌های قرآنی، برای بشر ممکن نیست و در قالب الفاظ نمی‌گنجد، و آیات قرآن حقایقی هستند که در روز قیامت به طور کلی آشکار می‌شوند. تأویل قرآن یک حقیقتی است که تنزیل قرآن و فرو آمدن آن در حکم مثال برای حقیقت است (همان، ج ۲، ص. ۱۹؛ ج ۳، ص. ۷۲) دلیل اینکه علامه تمامی آیات قرآن را مثل برای حقایق می‌داند وجود ظهر و بطن در آیات قرآن کریم است که ظواهر برای عموم مخاطبان و همگان و بطون برای خواص قابل بهره‌برداری و استفاده است، اما وجهی که علامه برای آیات برگزیده و آنها را مثل معرفی کرده این را می‌رساند که تمامی مثل‌ها نیز دارای ظواهر و بطون هستند، و فهم ظواهر تمثیلات برای همگان و فهم بطون آنها ویژه اهل دانش است و تمثیلات قرآن نیز خارج از این محدوده نیست.

با توجه به مطالب بیان شده، باید بیان گردد که بین اثرپذیری قرآن کریم از فرهنگ زمانه و بهره‌گیری قرآن کریم از واژه‌ها و عبارات رایج عصر نزول برای تبیین مقاصد خود، باید تمییز قائل شد؛ قرآن کریم برخی از فرهنگ و باورهای عرب جاهلی را مورد رد و نکوهش قرار داده، برخی از آنها را که آمیخته با جاهلیت بوده از جهالت پیراسته و تکامل بخشیده و برخی از آنها را که در مسیر هدایت انسانها کارساز بوده یا ریشه در آیین‌های الهی پیشین داشته را تأیید کرده است. اما در هیچ‌یک از این رویکردهای سه گانه با خرافات و باورهای باطل عرب جاهلی همراهی نکرده است. (همان، ج ۲، ص. ۴۱۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ج ۴) تذکر این موضوع لازم است که وجود عناصر فرهنگی در همه فرهنگ‌ها لازم است و قرآن نیز از این عناصر استفاده کرده است و نمی‌توان آن را به معنای تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه دانست چرا که تمامی ادیان و کتاب‌ها از این عناصر استفاده

کرده‌اند و نمی‌توان گفت که آنها نیز تحت تأثیر فرهنگ زمانه‌ی خود بوده‌اند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ص. ۴۵) در اینکه قرآن کریم از عبارات، تمثیلات و باورهای عموم مخاطبانش برای تبیین و تفهیم مقاصد خویش استفاده کرده است تردیدی نیست، زیرا لازمه‌ی فهم متن یا سخن توسط مخاطب این است که ذهن او به تمثیلات و عبارات مستفاد توسط ماتن یا گوینده آشنا باشد ولی طبق آیه لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه، هیچ باطلی اعم از تمثیلات و تشبیهات متأثر از باورهای عوامانه در آن راه ندارد.

علامه طباطبائی (ره) در آیه‌ی *إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلَعُهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ* (صافات: ۶۵-۶۴) غیرواقعی بودن تمثیل آیه را می‌پذیرد، دلیل استفاده از این تمثیل برای درختان جهنم به نظر ایشان این است که عوام شیطان را در زشت‌ترین صورت‌ها تصور می‌کنند همچنان که فرشتگان را به زیباترین وجه به تصویر می‌کشند؛ علامه ذیل این آیه پاسخ کسانی را که امثال قرآن را امثالی می‌دانند که برگرفته از تصورات یا فرهنگ جامعه عصر نزول است به این شکل می‌دهد: «دیگر جایی برای این اشکال نمی‌ماند که در تشبیه هر چیز این معنا لازم است که به چیزی تشبیه شود که شنونده آن را بشناسد، و مردم سر شیطانها را ندیده‌اند و نمی‌شناسند.» (همان، ج ۱۷: ص. ۱۴۰) علامه در اینجا استفاده‌ی قرآن کریم از باورهای عوام را، برای تبیین مقاصد خود، می‌پذیرد ولی این به معنای اثرپذیری قرآن کریم از عقاید نیست بلکه نشان از بهره‌گیری این کتاب الهی از تصورات عموم مردم برای بیان مفهوم و مقصود خویش است.

در آیه دیگری «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره: ۲۷۵) علامه طباطبائی (ره) تشبیه به کار رفته در این آیه را اشاره به امکان تحقق دیوانگی توسط شیطان می‌داند، زیرا اگرچه دلالت آیه بر تأثیر شیطان در همه‌ی انواع جنون اشاره ندارد ولی بر تأثیر شیطان بر برخی دیوانگی‌ها دلالت دارد.

زمخشری تأثیر تصرف شیطان در جنون افراد را قبول ندارد و این را متأثر از تصور عامیانه و موهوم اعراب جاهلی دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص. ۳۲۰) اما علامه با اشاره به این دیدگاه و در نقد آن فرموده است: «وجه نادرستی این سخن این است که همانطور که خدای تعالی عادل‌تر از آن است، بزرگتر از این هم هست که گفتار خود را مستند به یک عقیده کودکانه باطل کند، ولو از باب آن مثل معروف باشد، مگر اینکه بعد از استناد و تشبیه بطلان آن عقیده را هم بیان کند، و دارنده چنان عقیده‌ای را تخطئه نماید، چون خودش در کلام مجیدش فرموده: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» باطل نه در عصر نزول به آن راه دارد، و نه در اعصار بعد و نیز فرموده: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ، وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ - به یقین قرآن معیار جدا سازی حق از باطل است، نه شوخی.» (طباطبائی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص. ۴۱۰)

نقدی که علامه بر نظر زمخشری وارد نموده ناظر بر این است که زمخشری آیه را متأثر از عقاید باطل عرب می‌داند، اما با توجه به نظر علامه طباطبائی که هیچ باطلی در قرآن کریم راه نمی‌یابد دو وجه متصور است: اولاً

اینکه عبارت آمده در آیه از عقاید عرب نبوده و وجه دوم اینکه جزو عقاید عرب بوده ولی عقیده ناصحیحی نیست، و وجه دوم مورد پذیرش علامه است چرا که امکان تحقق دیوانگی توسط شیطان و تصور شیطان در زشت‌ترین شکل توسط عوام را می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

تاریخ‌مندانگاری تمثیلات قرآن کریم را باید در چهارچوب نظری هرمنوتیک متأثر از فلسفه‌ی اومانیسم غربی جانمایی و تحلیل نمود. مواجهه‌ی این انگاره با متن قرآن کریم همچون مواجهه‌ی آن با دیگر متون بشری است که در خوانش متن، ماتن را نادیده می‌گیرد و اصالت را به مفسر و خواننده‌ی متن می‌دهد. تاریخ‌مندی امثال قرآن کریم هرچند لزوماً نفی اعجاز از قرآن نمی‌کند، جاودانگی و جهان‌شمولی آن را با چالش مواجه می‌کند و همین می‌تواند دست‌مایه‌ای برای نفی خاتمیت دین نیز قلمداد شود. مطابق این دیدگاه، تمثیلات قرآن بازتاب تامی از فرهنگ عصر نزول است که جز برای عرب جاهلی همان عصر معهود و شناخته شده نیست.

از آن‌جا که تاریخ‌مندانگاری تمثیلات قرآنی محصول داده‌کاوی درون‌قرآنی است، نقد و بررسی آن نیز در وهله‌ی اول باید درون‌قرآنی صورت بگیرد. بر این اساس آراء قرآن‌شناخت علامه طباطبایی و دیگر نظریات ایشان ذیل نمونه‌ها و مصادیق تمثیلات قرآنی بستر بسیار مناسبی است تا تاریخ‌مندانگاری امثال قرآن کریم مورد نقد و ارزیابی قرار بگیرد. پیش‌فرض موجود در نظریه‌ی تاریخ‌مندی این است که استعمال تعابیر، واژگان و امثال معهود عرب عصر جاهلی در قرآن کریم، به منزله‌ی اثرپذیری قرآن از فرهنگ آن‌ها است و در نتیجه اختصاص به همان مخاطب اولیه دارد. این پیش‌فرض با اثبات جهان‌شمولی قرآن، تأویل‌پذیری تمامی آیات و اثبات عمومیت تمامی تمثیلات قرآن نسبت به همه‌ی آحاد بشر و اطلاق آن‌ها نسبت به همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها به‌کلی مخدوش می‌شود. از نظر علامه طباطبایی، بررسی مصداقی تمثیلات قرآنی حاکی از این است که ممثّل هر تمثیل، امروزه نیز برای عموم بشر شناخته شده و حاوی همان حدّ از زشتی یا زیبایی یا خوبی یا بدی است که تمثیل برای بیان آن به‌کار رفته است. آن‌چه در تمثیلات قرآنی نمود یافته است، صرفاً استخدام بلیغ‌ترین تعابیر و امثال رایج در عرف عصر نزول بوده است و این با تأثیرپذیری انفعالی در برابر فرهنگ زمانه کاملاً متفاوت است.

منابع

قرآن کریم

- ابن جعفر، قدامه، *نقد الشعر*، تحقیق: عبدالمنعم خفاجی، مصر: مکتبه الکلیات الأزهریه.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، انتشارات طرح نو.
- احمدپور، علی، *مجله فلسفه دین، قرائت انسانی از دین؛ ارزیابی دیدگاه محمد مجتهد شبستری*. دوره ۱۷، شماره ۳ پاییز ۱۳۹۹ صفحه ۳۴۳-۳۶۰.
- ایازی، سید محمدعلی، *قرآن و فرهنگ زمانه*، قم انتشارات کتاب مبین، بی تا.
- (۱۳۸۱)، *قرآن اثری جاویدان*، ج ۱، رشت، ایران، کتاب مبین
- جمشیدیه، غلامرضا؛ شالچی، وحید، *هرمنوتیک و مسئله تاریخ‌مندی فهم انسانی*، ۱۳۸۷ فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۹۱-۱۵.
- جلیلی، هدایت الله، *وحی در هم‌زمانی با بشر*، مجله کیان، شماره ۲۳.
- حسینی، ابوالحسن (۱۳۵۰)، *سیطره دین بر ساحت دنیا*، قم: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۳.
- حکمت، علی اصغر، *امثال قرآن فصلی از تاریخ قرآن*، تهران، انتشارات مجلس، ۱۳۳۳.
- خرمشاهی، بهاء الدین، *بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن*، مجله بینات، شماره ۵.
- خویی، سید ابوالقاسم، ۱۴۳۰، *البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، موسسه احیاء الآثار الامام الخویی
- دروزه، محمدعزت، *تفسیر الحدیث*، قاهره، احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ ق، ۱۹۹۸ م.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *علوم قرآن ۲*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۲ ش.
- (۱۳۹۳)، *منطق تفسیر قرآن (۴)*، ج ۱، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)
- زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، قرن: ششم بیروت دار الکتب العربی ۱۴۰۷ ق، چاپ: سوم.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۰۸)، *مسائل جدید کلامی*، قم: توحید قم، ۱۳۹۷.
- سروش، عبدالکریم، *بشر و بشیر (پاسخ دکتر سروش به آیت الله سبحانی)*، روزنامه کارگزاران، ش ۱۹، اسفند ۱۳۸۶.
- ، *مقاله بسط تجربه نبوی*، مجله کیان، شماره ۳۹، سال ۱۳۷۶.
- ، *قبض و بسط*، تنویریک شریعت، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- ، *نامه «طوطی و زنبور»*، اردیبهشت، ۱۳۷۸.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش، چاپ: سوم.
- علی الصغیر، محمدحسین، *الصورة الفنية فی المثل القرآنیة*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۲هـ، ۱۹۹۲م.
- علیانسب، سیدضیاءالدین؛ امیری، لیلای؛ *دلایل جاودانگی قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی*، دوفصلنامه قرآن در آینه پژوهش، پاییز و زمستان ۹۳، سال اول، شماره دوم، صص ۱۳۱-۱۵۹
- علوی مهر، حسین، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، ج ۱، قم، اسوه، ۱۳۸۱
- فتاحی زاده، فتیح؛ افشاری، نجمیه، *تشبیهات و تمثیلات قرآن و فرهنگ زمانه مجله: سفینه* « پاییز ۱۳۸۸ - شماره ۲۴، صفحه - از ۹ تا ۳۴».
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، ۱۴۱۰هـ، چاپ دوم
- قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ هـ، ۱۹۸۳ م.
- محمدرضایی، محمد؛ شریف پور، مریم؛ علم الهدی، سیدعلی؛ محمدی، ناصر، *بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس*، مجلیه کلام اسلامی، زمستان ۱۳۹۲، شماره ۸۸، صص ۹۵-۱۰۸
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، قرن: پانزدهم، تهران، دارالکتب الإسلامیة ۱۳۷۴ ش، چاپ: اول.
- مجید الاطراقچی، واجده، *التشبیهات القرآنیة و البیئة العربیة*، بغداد، منشورات الوزارة الثقافه الفنون، ۱۹۷۸م.
- واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، کتاب نقد، ۱۳۸۱، ش ۲۳.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



نقد شبهات ابن تیمیه و قفاری درباره آموزه‌ی تقیه در شیعه

محمد عظیمی^۱

۱. استادیار، گروه شیعه‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه تبریز، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12917

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12917.html

چکیده	نویسنده مسئول: محمد عظیمی
<p>تقیه یکی از آموزه‌هایی است که ادله قرآنی، روایی و عقلی بر مشروعیت آن دلالت دارند. بر این اساس اختلافی در اصل جواز آن میان مسلمانان وجود ندارد، ولی به دلیل مختصات خاص تاریخی، شیعه بیشتر به آن شهرت یافته است. به این سبب مخالفان شیعه، آن را دستاویزی برای حمله به شیعه قرار داده‌اند. ابن تیمیه سلفی و ناصر قفاری از وهابیان معاصر، تمسک شیعه به این آموزه را غالبانه دانسته‌اند. مناقانه بودن، تعمیم نادرست، لسانی دانستن تقیه، اضرار به غیر و قوام آن بر امام‌شناسی نادرست از جمله شبهات آنان بر شیعه در این آموزه است. در جستار حاضر، این شبهات به روش توصیفی تحلیلی بر اساس منابع کتابخانه‌ای مورد نقد قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد بر خلاف ادعای این دو، شیعه تقیه را تنها در شرایط اضطرار، به صورت موردی، به قدر ضرورت و مشروط به عدم اضرار به دیگران مجاز می‌داند. ادله جواز تقیه بر عمومیت آن دلالت داشته و تنها تقیه در مقابل کفار را اثبات نمی‌کند. هم‌چنین مفهوم تقیه با نفاق مصطلح متفاوت بوده و نیز ادله این دو در روی‌آوری شیعه به تقیه ناصواب می‌باشد.</p>	ایمیل: azimimohammad57@gmail.com
	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۸
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱
	تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱
	 دسترسی آزاد
	کلیدواژه‌ها: تقیه، تقیه خوفی، تقیه مداراتی، تقیه کتمانی، تقیه سکوتی، ابن تیمیه، قفاری.

بیان مسأله

یکی از آموزه‌های اسلامی که در شیعه بیشتر چهره نموده است، آموزه تقیه است. تقیه مفهومی قرآنی و در لغت، اسم مصدر از فعل «تَقَى يَتَّقِي» برگرفته از ریشه «وقی» به معنای حفظ کردن و هم ریشه با کلمه تقوی است. در اصطلاح دینی اجمالاً نوعی پنهان ساختن اعتقاد است. در تعریف آن آورده‌اند:

تقیه آن است که انسان برای حفظ خود از ضرر، در سخن یا کاری که مخالف حق است با دیگری موافقت و همراهی کند (سبحانی، ۱۴۲۷: ۲۹۳/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۹/۲).

این آموزه، احادیث بسیاری را در متون روایی شیعه به خود اختصاص داده است و به صورت‌های گوناگون به آن تاکید شده است. ضرورت تقیه، تقیه جهت حفظ دین، تقیه امامان (ع)، نمونه‌های قرآنی تقیه، موارد عدم جواز تقیه، ادله قرآنی تقیه، تقیه در صورت اضطرار، تقیه مداراتی و بیان فلسفه تقیه محتوای پاره‌ای از این روایات است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۳۹۳).

مخالفان نیز از دیرباز شیعه را در این آموزه مورد نقد خود قرار داده‌اند. ابن تیمیه (م ۷۲۸ق)؛ بنیانگذار سلفیه و ناصر قفاری از حامیان معاصر تفکر محمد بن عبد الوهاب از جمله این منتقدان می باشند. سلفیان با تفکیک تقیه اسلامی و مشروع و «تقیه شیعی» (الهی ظهیر، ۱۳۹۶ق: ۱/۱۵۸) با طرح شبهاتی اساس تشیع را نشانه گرفته‌اند. در این تحقیق به شبهات این دو درباره تقیه پاسخ داده می شود. بنابر این پرسش اصلی این تحقیق چنین است: شبهات ابن تیمیه و قفاری بر آموزه تقیه در شیعه و پاسخ به آنها چیست؟

۱. مشروعیت اصل تقیه از منظر ابن تیمیه و قفاری

تقیه از مفاهیم قرآنی است که در آیات متعددی از قرآن کریم بر مشروعیت آن تصریح شده است (آل عمران، ۲۸؛ نحل ۱۰۶؛ غافر، ۲۸). افزون بر این آیات، روایات فریقین نیز بر این مشروعیت دلالت دارند (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹: ۴۷۴/۶؛ سیوطی، بی تا: ۲۸۱/۸؛ متقی هندی، ۱۴۳۱: ۵۱/۳). از این رو در اصل جواز آن اختلافی بین مسلمانان وجود ندارد. تنها خوارج، مطلق تقیه را انکار کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۳۱/۴؛ مغنیه، ۱۴۱۴: ۲۲۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۸۰/۳؛ شکری آلوسی، ۱۳۷۳: ۲۷۷/۱ و ۲۸۹) حتی سلفیه و وهابیت که شیعه را در این آموزه سرزنش می کنند، اصل آن را قبول دارند.

ابن تیمیه و قفاری به صراحت، مشروعیت اصل این آموزه را پذیرفته و برخی آیات قرآن را از ادله مشروعیت آن شناسانده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲۱/۶ و ۲۴۲/۸؛ قفاری، ۱۴۱۵: ۸۰۶/۲). این دو بر این باورند که این آیات، تقیه مسلمان در مقابل کفار را در حالت اضطرار اثبات می کنند. از این رو تقیه و عقب نشینی از باورهای اعتقادی در حالت عادی جایز نبوده و نوعی نفاق حرام به شمار می آید (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶؛ قفاری، ۱۴۱۵: ۸۰۶/۲).

هم چنین تقیه مداراتی را که تنها به معنای خوش رفتاری و تعامل شایسته با مخالفان است و هیچ نوع عقب نشینی اعتقادی در آن وجود ندارد، نیز مشروع می دانند (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶؛ شکری آلوسی، همان، ۲۹۵) این دو متفکر سلفی، شیعه را در این آموزه مورد نقد قرار داده و قرائت شیعی از این آموزه اسلامی را نادرست و غالیانه پنداشته و شبهاتی را به آن طرح کرده‌اند.

۱-۱. شبهه نخست: منافقانه بودن تقیه شیعی

ابن تیمیه و قفاری یکی از مشخصه‌های اصلی و به تعبیر خود «راس المال» رافضه را تقیه عنوان کرده و تقیه شیعی را نوعی نفاق می دانند. از نظرگاه این دو، مسلمانان با وجود آن که در صدر اسلام کم تعداد و ضعیف بودند، ایمان خود را کتمان نمی کردند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۲۱/۶ و ۲۴۲/۸)، ولی روافض مانند یهود، تقیه را اصل دین خود و نفاق را به معنای ایمان قرار داده (همان، ۳۸/۱ و ۶۸/۱؛ قفاری، ۱۴۱۵: ۸۰۵/۲؛ الهی ظهیر، ۱۳۹۶ق: ۱۲۷/۱؛ شکری آلوسی، همان، ۵۶) و بر این باورند که:

«نشانه‌ها و اسباب نفاق، در هیچ صنفی از اصناف امت اسلامی، به اندازه مذهب شیعه نیست. نفاق شدید و آشکاری که در شیعه هست، در غیر شیعه وجود ندارد. اساساً شعار شیعه، تقیه است. تقیه در شیعه یعنی سخنی را بر خلاف آنچه در دل داری بر زبان جاری کنی و این نشانه نفاق است» (ابن تیمیه، همان، ۱۵۱/۷).

پاسخ شبهه

نفاق در لغت از ریشه «نَفَق» مشتق شده است. «نَفَق» به سوراخ داخل زمین که راه فراری داشته باشد، گفته می شود. منافق از جهت لغوی کسی است که خلاف آن چه را آشکار می سازد، کتمان می کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۵). مانند بسیاری از اصطلاحات دیگر، معنای قرآنی و اصطلاحی نفاق با معنای لغوی آن یکی نیست. صرفاً تناسب معنایی بین معنای لغوی و اصطلاحی وجود دارد. نفاق در اصطلاح قرآنی به معنای کتمان کفر و اظهار ایمان است. این معنا اخص از معنای لغوی است که عدم توجه به این تفاوت سبب مغالطه خواهد شد. از این رو نفاق قرآنی در نقطه مقابل تقیه قرار دارد؛ چرا که تقیه اظهار کفر یا باطل و کتمان ایمان یا حق است (سبحانی، ۱۴۱۲: ۴۳۲/۴). اگر تقیه همان نفاق بود هیچ گاه در قرآن، مؤمن آل فرعون یا همسر فرعون مدح نمی شدند.

بررسی سخنان ابن تیمیه و قفاری نشانگر این است که این دو، تقیه لسانی در حالت اختیار را مساوی با نفاق می دانند ولی معتقدند صرف کتمان حق و تقیه سکوتی تا زمانی که در بیان و فعل ظهور پیدا نکند نفاق نیست و اگر در صورت اجبار به کفرگویی و تقیه لسانی منجر گردد با وجود تحقق نفاق، حرام نبوده و از باب ضرورت بی اشکال است. حال آن که ثابت شد تقیه لسانی حتی در شرایط اضطرار هم نفاق مصطلح نمی باشد. در ادامه هم ثابت خواهد شد که شیعه نیز مانند دیگران تقیه خوفی را تنها در حالت ضرورت مجاز می داند و تقیه مشروع نیز منحصر در تقیه سکوتی نمی باشد.

۲-۱. شبهه دوم: حصر تقیه مشروع در تقیه کتمانی (سکوتی)

این دو، تقیه را صرفاً به کتمان باور قلبی معنا کرده و اظهار لسانی یا فعلی خلاف باور قلبی را جائز ندانسته‌اند. ابن تیمیه معتقد است فرد با ایمان هر گاه در بین کفار و فجار قرار بگیرد و نتواند به جهاد با آنان پردازد بر اساس روایت نبوی (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶) باید با زبان خود به مقابله روی آورد و اگر مقابله لسانی هم میسر نبود به انکار قلبی بسنده نماید. به هیچ وجه دروغ و اظهار خلاف باور قلبی جائز نیست؛ حد اکثر می تواند مانند مؤمن آل فرعون، ایمان خود را کتمان نماید، مگر این که مجبور به کفرگویی گردد که در این صورت اظهار خلاف، مجاز خواهد بود (همان).

پاسخ شبهه

رجوع به تفاسیر اهل سنت خلاف پنداشت ابن تیمیه و فقاری را ثابت می کند. بسیاری از این اندیشمندان به تقیه لسانی و فعلی در عبارات خود تصریح کرده اند.

طبری (م ۳۱۰ق) از مفسران اهل سنت در تعریف تقیه این چنین آورده است:

تقیه لسانی یعنی این که فردی از روی جبر سخنی بگوید که معصیت به شمار می آید، ولی برای حفظ جان خویش آن را بر زبان جاری سازد در حالی که قلبش آکنده از ایمان است. در این صورت هیچ گناهی بر او نیست (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۳/۳).

یک اندیشمند دیگر اهل سنت می گوید:

تقیه آن است که انسان خود را با اظهار خلاف آن چه که به آن باور دارد، از عقوبتی حفظ کند (سرخسی، ۱۴۲۱: ۴۵/۲۴).

فخر رازی اشعری (م ۶۰۶ق) بیان می کند:

تقیه آن است که هرگاه فردی در میان کفار قرار گیرد و از آنها نسبت به جان و مال خود بترسد در زبان با آنها مدارا و همراهی داشته باشد و به اظهار عداوت اقدام نکند بلکه جایز است با آنان مهربانانه و دوستانه سخن بگوید ولی در دل ایمان حقیقی خود را داشته باشد، زیرا تقیه تنها در ظاهر است نه در دلها (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹۳/۸).

نسفی سنی (م ۷۱۰ق) هم در ذیل آیه «...إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» (آل عمران، ۲۸) گفته است:

«هر گاه کافر تسلط بر تو داشته باشد و از او بر جان و مال خود بترسی در این هنگام جایز است اظهار دوستی کنی و دشمنی خود را با او پنهان سازی» (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۳۱/۱).

غزالی (م ۵۰۵ق) در اثر معروف خود احیاء العلوم، یکی از موارد جواز بلکه وجوب دروغ را جایی دانسته است که سبب حفظ خون مسلمانی گردد (غزالی، بی تا: ۴۱/۹).

صاحب تفسیر المنار نیز در تعریف تقیه می آورد: «تقیه آن است که انسان برای حفظ خود از ضرر، سخنی خلاف حق گوید یا کاری مخالف با حق انجام دهد» (رشید رضا، همان، ۲۸۰/۳). در این عبارات به اظهار خلاف باور قلبی در تقیه تصریح شده و تنها به کتمان باور قلبی بسنده نشده است. این اظهار ممکن است لسانی یا فعلی باشد. افزون بر آن که گاه کتمان به صرف سکوت حاصل نمی شود و تقیه کننده جهت کتمان، ناگزیر به اظهار لسانی یا فعلی خلاف باور قلبی می گردد. از این رو هر گاه در تعریف تقیه به صرف کتمان نیز بسنده شود به معنای عدم جواز اظهار نخواهد بود؛ همان گونه که شیخ مفید در تعریف تقیه به صرف کتمان بسنده کرده و معتقد است تقیه، پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن در برابر مخالفان، به جهت دوری از ضرر دینی یا دنیایی است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۷). آن چه مهم است دور کردن ضرر و زیان است که گاه با صرف سکوت یا تقیه سکوتی به دست می آید و گاه نیز متقی مجبور به اظهار لسانی می گردد.

از شان نزول آیه تقیه (نحل، ۱۰۶) و جریان عمار یاسر نیز چنین بر می آید که عمار تنها به کتمان حق روی نیاورده است. مشرکان او را مجبور به اظهار کرده و عمار نیز نبوت پیامبر اسلام (ص) را انکار نموده است و این عکس العمل عمار مورد تایید خداوند و پیامبر اسلام (ص) واقع شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۸/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵۲۰/۴).

خود ابن تیمیه و قفاری در حالت اکراه و اضطرار، اظهار را نیز تجویز می کنند (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶). از این استثنا چنین بر می آید که تقیه کتمانی که این دو از آن سخن گفته اند در حالت اختیار و غیر اکراه است ولی در حالت اکراه می توان به کتمان قناعت نکرده و باطل را اظهار نمود.

ابن تیمیه در شرایط تقیه، سجده برابر بت را نیز جایز می داند، او می گوید: «اگر تقدیر چنین آید که مسلمانی در برابر بتی سجده کند و در دل قصد عبادت آن را نداشته باشد، بلکه نیتش سجده برای خدا باشد، این کفر نخواهد بود. برای کسی که در بین مشرکان است و بر نفس خویش از آنان ترس دارد، جایز است که در فعل ظاهری با آن ها همراه شود - و بر بت هایشان سجده کند - و در قلبش قصد سجود برای الله تعالی را داشته باشد، ...» (ابن تیمیه، ۱۴۳۲: ۱۲۰/۱۴).

آن چه از ادله تقیه بر می آید و شیعه نیز به آن معتقد است تقیه تنها در حالت اضطرار و اکراه جایز است و در حالت اختیار همان گونه که خود ابن تیمیه و قفاری هم برآند، تنها تقیه مداراتی (سبحانی، ۱۳۸۱: ۳۴۸/۲؛ شکر الوسی، همان، ۲۸۸) مشروع می باشد. کیفیت و نوع تقیه وابسته به مقدار ضرورت و اکراه است؛ گاه به صرف کتمان، ضرورت بر طرف می شود در این صورت بیشتر از آن جائز نخواهد بود ولی گاه نیز ضرورت مقتضی اظهار می باشد. در این فرض، اظهار لازم خواهد بود ولی کیفیت و کمیت اظهار وابسته به مقدار و چگونگی ضرورت می باشد. (الضرورات تقدر بقدرها).

۱-۳. شبهه سوم: تعمیم نادرست تقیه در شیعه

ابن تیمیه و قفاری، با وجود این که تقیه را به عنوان آموزه‌ای اسلامی و شرعی قبول دارند ولی بر آنند که تقیه تنها در مقابل کفار است و حال آن که تقیه شیعه در مقابل مسلمانان است؛ افزون بر آن که بعد از عزت و قوت یافتن اسلام، تقیه شایسته نیست (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶؛ قفاری، ۱۴۱۵: ۸۰۶/۲) بنابراین شیعه را به دلیل این که تقیه را در مقابل کفار منحصر نکرده اند و در مقابل مسلمانان دیگر نیز روا می‌دانند سرزنش کرده و حتی غالی می‌پندارند.

پاسخ شبهه

ادله مشروعیت شیعه علاوه بر آن که اصل مشروعیت آن را اثبات می‌کنند بلکه بر صحت دیدگاه شیعه نیز دلالت دارند.

عمومیت ادله قرآنی جواز تقیه

هر چند ظاهر آیات تقیه و شان نزول آنها درباره تقیه مسلمان در مقابل کافر است ولی فلسفه تشریح آن، که عبارت از صیانت نفس، مال و آبرو است، تقیه مسلمان در برابر مسلمان را نیز در برمی‌گیرد.

دلالت روایات بر عمومیت

در صحیح بخاری؛ معتبرترین کتاب حدیثی اهل سنت، آمده است عایشه از رسول اکرم (ص) پرسید: «آیا حجر اسماعیل، جزء «کعبه» است یا جزء آن نیست؟ پیامبر (ص) فرمود: بله جزء بیت و کعبه است. عایشه می‌گوید پرسیدم: پس چرا دستور نمی‌دهید آن را داخل در «بیت» قرار دهند؟ پیامبر خدا (ص) پاسخ داد: ای عایشه! اگر قوم تو تازه از جاهلیت به اسلام در نیامده بودند، دستور می‌دادم تا خانه خدا را خراب بکنند و حجر اسماعیل را که از خانه خارج شده در بیت داخل می‌کردم» (بخاری، ۱۴۰۷: ۵۷۴/۲).

ابن زبیر می‌گوید: «خاله من عائشه می‌گفت: رسول خدا (ص) فرمود: اگر قوم تو تازه از کفر و جاهلیت جدا نشده بودند، کعبه را خراب می‌کردم و کف آن را با زمین یکی می‌کردم و برای آن، دو در از شرق و غرب می‌گذاشتم و شش ذراع از سمت حجر به آن اضافه می‌کردم؛ زیرا قوم تو کعبه را به همین اندازه (کوچک‌تر) درست کرده‌اند» (احمد بن حنبل، بی تا: ۱۷۹/۶). البانی از پیروان اندیشه محمد بن عبد الوهاب، این روایت را بنابر شروط بخاری صحیح دانسته است (آلبانی، ۱۴۰۵: ۳۰۵/۴).

بی شک این عمل رسول خدا (ص) تقیه در برابر مسلمانان بود ولو تازه مسلمانان.

دلالت سیره اصحاب بر عمومیت تقیه

اصحاب پیامبر اکرم (ص) منزلت برجسته‌ای در نزد اهل سنت و به ویژه سلفیه و وهابیت دارند به گونه‌ای که ذم هیچ یک از صحابه را جایز ندانسته و شیعه را در این باره خطاکار و غالی می‌دانند (ابن تیمیه، همان: ۴۶۳/۳).

از جمله اصحاب مورد احترام نزد اهل سنت، ابوهریره است که در منابع اهل سنت روایات بسیاری از او نقل شده است. در عبارتی که بخاری از وی نقل کرده است می گوید:

«از رسول خدا دو ظرف پر از حدیث حفظ کرده‌ام یکی از این ظرف ها را خالی کردم (احادیث آن را بیان کردم) ظرف دیگر را اگر خالی می کردم گردنم زده می شد» (بخاری، همان، ۵۶/۱). بنابراین ابوهریره اعتراف می کند که به جهت خوف جان نیمی از احادیث پیامبر اکرم (ص) را منتشر نکرده است. آیا این عمل ابوهریره، چیزی غیر از تقیه است؟! بی شک این تقیه، در هنگام عزت و قدرت اسلام و در برابر مسلمان روی داده است نه کافر. ابوهریره در حدیثی دیگر مشخص ساخته است که از چه کسی تقیه می کرده است. از وی نقل کرده‌اند که گفت:

«من احادیثی در سینه دارم که اگر در زمان عمر و یا در نزد او به زبان می آوردم، سرم را می شکافت» (ذهبی، ۱۹۹۷: ۱۸۹/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۰۷/۸؛ ابن عساکر، ۲۰۰۳: ۳/۷۱).

فارغ از این که این احادیث فاش نشده در چه موضوعی بوده است، این رفتار ابوهریره، که از علمای سلف بوده و فهم او نزد سلفیه در نهایت اعتبار است، برعمومیت تقیه دلالت دارد؛ چرا که ابن تیمیه و قفاری به هیچ وجه راضی نمی شوند که فردی چون عمر را از جرگه مسلمانان خارج سازند.

این حجر معتقد است منظور ابوهریره از این احادیث، روایاتی بود که نام و احوالات امراء و حاکمان سوء در آن درج شده بود و ابوهریره از ذکر این احادیث بیمناک بود و گاه به کنایه از آنان یاد می کرد؛ مانند این حدیث که او نقل کرده است، پیامبر (ص) فرمود: «به خدا پناه می برم از سال ۶۰ و حکومت بچه ها» که به حکمرانی یزید بن معاویه اشاره داشت (ابن حجر، ۱۴۲۴: ۱۷۳/۱).

سخن عبد الله بن مسعود یکی دیگر از اصحاب پیامبر (ص) نیز بر جواز تقیه در مقابل مسلمان دلالت آشکاری دارد. وی می گوید:

«اگر صاحب قدرتی مرا مجبور سازد تا با سخنی، خود را از دست یک یا دو تازیانه او در امان نگه دارم، چنین حرفی را خواهم زد» (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۴۷۴/۶).

بی تردید اگر مراد ابن مسعود از سلطان، سلطان مسلمان نباشد، در عام بودن آن تردیدی وجود ندارد و شامل سلطان مسلمان نیز می گردد.

حسن بصری درباره قدر، باوری بر خلاف نظر حکومت اموی داشت. هنگامی که دوستانش او را از این مخالفت ترساندند، گفت از این به بعد مخالفت نخواهد کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱۶۷/۷).

ابو الدرداء می گوید: «همانا ما در ظاهر به برخی لبخند می زدیم ولی در دل نفرینشان می کردیم» (بخاری، همان، ۳۷/۸).

تصریح برخی بزرگان اهل سنت بر عمومیت

شافعی یکی از فقهای اربعه اهل سنت بر آن است هر گاه وضعیت مسلمانان شبیه وضعیت مسلمانان با مشرکان و کفار گردد به جهت حفظ نفس و جان تقیه حلال خواهد بود (فخر رازی، همان، ۱۲/۸).

فخر رازی بعد نقل دیدگاه مجاهد مبنی بر عدم جواز تقیه بعد تشکیل دولت اسلامی و قوت گرفتن مسلمانان، نظریه مقابل آن را که تقیه تا روز رستاخیز جایز شمرده شده را قول بهتر معرفی می کند (فخر رازی، همان). بقای تقیه تا روز قیامت در احادیث اهل سنت وارد شده است. (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹:ق/۶:۴۷۴).

هم چنین فخر رازی بر خلاف نظر ابن تیمیه که آیه ۲۸ سوره آل عمران را به دلیل مدنی بودن و قوت و عزت مسلمانان در مدینه و عدم جواز تقیه مسلمان در مقابل مسلمان غیر مرتبط با تقیه دانسته (ابن تیمیه، همان، ۴۲۳)، معتقد است این آیه بر مشروعیت تقیه دلالت می کند (همان).

آلوسی نیز قسمی از تقیه را در مقابل کافر و قسم دیگر آن را اعم دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱۷/۲).

۱-۴. شبهه چهارم: تقیه شیعه در حالت اختیار

ابن تیمیه و قفاری تاکید دارند که تقیه تنها در حال ضرورت مجاز است ولی شیعه چنین باوری نداشته و آن را مانند نماز حتی فراتر از آن رکنی از ارکان دین می پندارد (قفاری، ۱۴۱۵: ۸۰۷/۲) از این رو پایبندی به آن در هر حالتی لازم است.

از نظر گاه ابن تیمیه و قفاری، اسلامی که دین جهاد و دعوت است تقیه نمی تواند به عنوان یک شیوهی عمومی و رویکردی اجتماعی مشروعیت داشته باشد، بلکه راهکاری فردی و موقت است که در شرایط اضطرار مجاز شده و با تغییر شرایط و زوال اضطرار دیگر مجاز نخواهد بود و حال آن که شیعه این آموزه موقت و اضطراری را به عنوان یک اسلوب عمومی و طبیعی و در حال اختیار به کار می بندد. بنابراین شیعه در این آموزه اسلامی گرفتار غلو شده است (همان، ۸۰۸ و ۱۱۲۵).

پاسخ شبهه

دقت در احادیث شیعه و عبارات متفکران شیعه در بحث تقیه، جواز آن را درحالت اضطرار آشکار می سازد. قید «الضرورة» به صراحت در متون روایی شیعه آمده است. برای مثال امام باقر (ع) می فرماید: «تقیه در هر ضرورتی است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۲۱۹). هم چنین می فرماید: «تقیه در هر چیزی است که بنی آدم به آن مضطر شود و خداوند به سبب ضرورت تقیه را بر وی حلال کرده است» (همان، ۲۲۰).

افزون بر روایات، در سخنان اندیشمندان شیعی نیز به شیوه های مختلف به این نکته تاکید شده است. در عبارات متفکران شیعه هم، قید «عند الضرورة» به صراحت بیان شده است یا آن را مقید به وقوع خوف جانی یا مالی تجویز کرده اند (شیخ مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۱۱۸؛ شیخ طوسی، بی تا: ۲/۴۳۵). فاضل مقداد بعد از

تعریف تقیه می گوید: «تقیه از احکام ثانویه‌ای است که ضرورت شدید آن را واجب می کند» (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۵۰۳). شیخ صدوق در وجوب تقیه قید «فی دولة الظالمین» را آورده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۸: ۵۱). برخی نیز آن را هم چون «اکل میت» دانسته‌اند که در وقت ضرورت جایز می شود (سبحانی، ۱۴۲۵: ۳۶/۱). این همان چیزی است که در ادبیات متأخران «تقیه خوفی» نام گرفته است. شبهه سلفیه هم ناظر به همین نوع تقیه است و گر نه آنان نیز مدارا و تقیه مداراتی را در حال اختیار مشروع می دانند (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶).

۱-۵. شبهه پنجم: تقیه شیعی مجوزی برای اضرار به غیر

یکی دیگر از ایرادات سلفیه این است که شیعه از تقیه به عنوان یک ابزار علیه دیگران استفاده کرده و از این آموزه اسلامی به عنوان مشروعیت بخشی به خیانت خود بهره می گیرد. ابن تیمیه می نویسد: مؤمنی که در دارالکفر زیست می کند به مقتضای ایمان خود با این مردمان رفتاری حسنه داشته و خیر خواه آنان بوده و هیچ گاه به آنان خیانت نمی کند؛ حال آن که شیعه هر اقدام شری که از دستش بر آید علیه مخالفان خود انجام می دهد (ابن تیمیه، همان: ۴۲۴/۶).

پاسخ شبهه

یکی از تقسیمات تقیه، تقسیم آن به تقیه خوفی و تقیه مداراتی است. تقیه کننده در تقیه خوفی از بیان اصول اساسی دین یا مذهب اجتناب کرده یا در صورت اضطرار خلاف آن را اظهار می نماید، در مقابل تقیه مداراتی که تنها به هدف جذب مخالفان صورت می گیرد و متقی (تقیه کننده) لزوماً از اعتقادات اساسی کوتاه نیامده یا خلاف آنها را اظهار نمی کند بلکه تنها به همکاری، همراهی و محبت به مخالفان می پردازد. ملاحظه روایات تقیه نیز این تقسیم بندی را تایید می کند. پاره‌ای از این روایات ناظر به تقیه خوفی بوده و شیعیان برای حفظ جانشان توصیه به تقیه شده اند. دسته ای دیگر نیز برای جذب مخالفان به مذهب حق به تقیه‌ی مداراتی ناظرند. در این روایات توصیه شده شیعیان در جماعات مخالفان شرکت کنند، به عیادت مریض‌های آنان بروند و در تشییع جنازه شان شرکت نمایند (کلینی، همان، ۲/۲۱۹).

باری، شیعه برای حفظ جان خود و دفاع از خویشتن به تقیه خوفی روی می آورد و به جهت خیرخواهی و نوع دوستی به تقیه مداراتی مامور می شود. این بر خلاف آن چیزی است که ابن تیمیه و قفاری می گویند و شیعه را به بداندیشی و بدخواهی در قبال مسلمانان متهم می کنند.

از سوی دیگر، بزرگان شیعه جواز تقیه را بر اساس قاعده «لا ضرر و لا ضرار» به عدم اضرار به غیر مقید ساخته‌اند (مغنیه، ۱۴۱۴: ۲۲۴). هر گاه تقیه سبب کشته شدن یا غصب اموال غیر یا شهادت دروغ علیه دیگری یا اطلاع کفار بر اسرار مسلمانان گردد، جائز نیست. در روایات شیعه آمده است: تقیه تا زمانی جایز است که به ریختن خون بی گناهی منجر نشود. هر گاه فردی تحت فشار قرار گیرد تا بی گناهی را بکشد به هیچ وجه نمی

تواند از باب تقیه به چنین جنایتی مرتکب گردد. امام باقر (ع) فرمود: «تقیه برای حفظ خون تشریح شده است پس هر گاه به ریزش خون مسلمانی منجر شود جایز نخواهد بود» (کلینی، همان، ۲۲۰). توجه به این نکته هم مهم است که مراد از غیر اعم بوده و حتی غیر شیعه و غیر مسلمان را نیز شامل می‌گردد.

۱-۶. شبهه ششم: تقیه شیعی معلول امام شناسی غالبانه

قفاری در بیان اسباب رویکرد غالبانه شیعه به غلو به چند نکته اشاره می‌کند (قفاری، همان، ۸۱):

الف. شیعه خلافت خلفای سه گانه را مشروع نمی‌داند و از طرفی می‌بیند امام علی (ع) خلافت آنان را مشروع می‌دانست. برای توجیه این اختلاف به تقیه پناه می‌برد.

ب. شیعیان به عصمت علمی و عملی امامان خود معتقدند. ولی بزرگان آنها مانند شیخ طوسی به وجود روایات متعارض اقرار دارند که با عصمت سازگار نیست. برای این که بتوانند این تعارض را توجیه کنند به تقیه افراطی روی آورده و با تقیه‌ای دانستن یک قسم از این روایات، تعارض را رفع می‌کنند (همان).

پاسخ شبهه

این که شیعه به دلیل توجیه عدم همراهی خود با رفتار امام علی (ع) در پذیرش خلافت خلفای سه گانه به تقیه افراطی روی آورده، بی اساس است. ادله و شواهد بسیاری بر عدم مشروعیت خلافت این خلفا نزد امام علی (ع) دلالت دارد. بی تردید حضرت، خلافت و امامت را حق خود می‌دانست (طبری، بی تا: ۲۰۲/۳). سخنان و احتجاجات بسیاری در این باره از حضرت و پیروان و منسوبین به ایشان در منابع شیعی و سنی موجود است. عدم قیام حضرت در مقابل دستگاه حاکمه هیچ گاه به معنای مشروعیت بخشی به حکومت وقت نیست.

ابن قتیبه (م ۲۱۳ق) حنبلی مسلک می‌نویسد: «حضرت علی (ع) را به زور نزد ابوبکر آوردند در حالی که حضرت می‌فرمود: من بنده خدا و برادر رسول او هستم. به ایشان گفتند: بیعت کن. حضرت فرمود: من به خلافت از شما شایسته‌تر هستم، بیعت نمی‌کنم شما باید با من بیعت کنید ... تا این که عمر به حضرت گفت: تو را رها نمی‌کنیم مگر این که بیعت کنی. حضرت به عمر فرمود: بدوش شیری را که پستان دیگرش برای توست؛ الان خلافت ابوبکر را محکم کن تا فردا نوبت تو رسد. ای عمر! سوگند به خدا به سخن تو گوش نداده و بیعت نخواهم کرد. ابوبکر گفت: حالا که این گونه است مجبورت نمی‌کنم» (ابن قتیبه، ۱۴۱۰: ۲۹/۱).

لزوم عصمت امام و عصمت امامان شیعه نیز در جای خود با ادله عقلی و نقلی بسیاری اثبات شده است و به شبهات مخالفان هم در این باره پاسخ‌های بسیاری داده شده است (حلی، ۱۴۱۳: ۳۶۴). بر این اساس، چنین باوری حق و غیر غالبانه بوده و از محکمت اعتقادی شیعه به شمار می‌آید. بر اساس این باور صحیح، هیچ گاه امام یا هر معصوم دیگری دچار تناقض قولی یا رفتاری نخواهد شد. بنابر این هر گاه چنین تناقضی در احادیث

آنان مشاهده گردید، این تناقض مولود کلام آنها نبوده بلکه متأثر از اسباب بیرونی بوده است. یکی از این علل بیرونی؛ نه تنها علت، تقیه می باشد.

از سوی دیگر چنین تعارضی در روایات اهل سنت که از پیامبر اکرم (ص) نقل می کنند، نیز وجود دارد به گونه‌ای که بزرگان اهل سنت بحث از این موضوع را در دانش «مختلف الحدیث» ضروری می دانند (سیوطی، ۱۴۰۹: ۱۹۶). دانشمندان اهل سنت در این باره تالیفات مستقلی نیز داشته و به راهکارهای رفع تعارض و اختلاف احادیث پرداخته‌اند. کتاب «اختلاف الحدیث» محمد بن ادریس شافعی و «تاویل مختلف الحدیث» ابن قتیبه دینوری از جمله آنهاست.

تقیه در تاریخ تشیع

اصل تقیه آموزه‌ای اسلامی است ولی علت این که شیعه بیشتر به این آموزه ملتزم شده است به جهت مختصات و شرایط خاص تاریخی بوده است (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۵). بعد رحلت پیامبر اکرم (ص) تا اعصار و امصار متعدد همواره مخالفان شیعه قدرت سیاسی را در اختیار داشته‌اند و بر شیعه سخت می گرفتند و شیعه چاره‌ای جز تقیه نداشته است.

معاویه بعد روی کار آمدن، فرمان داد بر شیعیان سخت گرفته شود. به کارگزاران خود بخشنامه کرد؛ هر کس در فضائل اهل بیت رسول خدا (ص) روایتی نقل کند در امان نباشد، شهادت هیچ شیعه‌ای در محکمه‌ای پذیرفته نشود، اسامی شیعیان از دیوان بیت المال حذف گردد و خانه‌هایشان ویران گردد. کارگزاران معاویه نیز اطاعت امر کرده و شیعیان را در مضیقه قرار دادند (امینی، ۱۴۱۶: ۱۱/۲۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/۵۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۴۴). ابن حجر عسقلانی می نویسد: معاویه چنان وحشتی در بین مردم ایجاد کرده بود که از نام گذاری فرزندانشان به نام علی می ترسیدند (ابن حجر، بی تا: ۷/۳۱۹). بسیاری از بزرگان شیعه مانند امام حسن مجتبی (ع)، حجر بن عدی، رشید هجری، عبد الله حضرمی و عمرو بن حمق خزاعی در این دوره به شهادت رسیدند. در چنین شرایطی شیعه به اجبار به تقیه روی آورده است. این شرایط کم و بیش تا قرن‌های متمادی حاکم بوده و هر گروهی نیز جای شیعه می بود از چنین آموزه‌ای استفاده می کرد. بنابراین اگر قرار بر ملامت کسی باشد کسانی باید مذمت شوند که شیعه را مجبور به تقیه کرده‌اند.

در عصر حاضر، شرایط نسبت به گذشته بسیار متفاوت گشته و شیعیان در برخی مناطق قدرت سیاسی پیدا کرده‌اند یا دولت‌های حاکم نسبت به مذهب بی تفاوت هستند. در چنین شرایطی تقیه‌ای که در گذشته بوده است وجود ندارد. از این رو به دلیل رفع ضرورت، شیعه تقیه را کنار گذاشته است. مراد آقای مغنیه نیز از این که شیعه در عصر حاضر تقیه نمی کند، همین معنا می باشد، چون وی به برداشته شدن ظلم از شیعه یا عدم تقیه در «بلاد الشیعه» تصریح می کند (مغنیه، ۱۴۱۷: ۵۲). بنابر این نقد قفاری (قفاری، همان، ۱۱۲۰) در این باره وارد نیست.

به عبارت دیگر از نظر گاه مغنیه هر گاه به صورت موردی حتی در بلاد الشیعه ضرورت اقتضا کند تقیه لازم خواهد شد.

بنابراین تنها سبب تقیه به ویژه تقیه خوفی در شیعه سخت گیری‌ها و فشارهایی است که از ناحیه دشمنان و مخالفان بر آنها وارد شده است. این شرایط نه تنها شیعه را به تقیه مجبور می‌ساخته است بلکه امامان شیعه را نیز تحت شرایط تقیه قرار داده و وادار کرده احادیثی از روی تقیه بگویند. شیعیان نیز مکلف بودند در شرایط تقیه‌ای از چنین احادیثی پیروی کنند (کلینی، همان، ۶۵/۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۷/۲۷).

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش به قرار زیر است:

۱. اعتقاد شیعه به آموزه تقیه غالیانه نیست.
۲. شهرت شیعه در عمل به تقیه به دلیل مختصات خاص تاریخی بوده است.
۳. شیعه فقط در حالت اضطرار تقیه (خوفی) را مجاز می‌داند.
۴. تقیه تا جایی جایز است که سبب اضرار به غیر نشود.
۵. ادله جواز تقیه بر عمومیت آن دلالت دارد، بنابراین تقیه مسلمان در مقابل مسلمان جایز است.
۶. تقیه غیر از نفاق است، زیرا تقیه بر خلاف نفاق، اظهار باطل و کتمان حق است.
۷. تقیه صرفاً به معنای کتمان حق نیست بلکه وابسته به شرایط تقیه و چگونگی ضرورت، می‌تواند به صورت اظهار باطل نیز باشد.
۸. سخت‌گیری و فشار مخالفان در طول تاریخ، شیعه را به تقیه وادار کرده است نه اسباب دیگر.
۹. نه تنها شیعه در اثر سخت‌گیری مخالفان به تقیه روی آورده است بلکه امامان شیعه نیز گاه مجبور به تقیه شده‌اند. بر این اساس پاره‌ای از روایات، تقیه‌ای به شمار می‌آیند. محتوای این احادیث بیانگر مراد جدی آنان نیست.
۱۰. تقیه یکی از علل وجود روایات متعارض در متون حدیثی شیعه است نه معلول آن.

منابع

- قرآن کریم (ترجمه الهی قمشه ای)
- ابن ابی شیبه، عبد الله بن محمد، ۱۴۰۹ق، *المصنف فی الاحاديث والآثار*، رياض، مكتبة الرشد ناشرون.
- ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغة لابن ابی الحديد*، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن تيمية حراني، احمد بن عبد الحليم، ۱۴۳۲ق، *مجموع الفتاوى*، بيروت، دارالوفاء.
- ابن تيمية حراني، احمد بن عبد الحليم، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية*، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية.
- ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، بي تا، *تهذيب التهذيب*، بيروت، دار صادر.
- ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي، ۱۴۲۴ق، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰ق، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عساکر، ۲۰۰۳ق، *تاريخ مدينة دمشق*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي.
- ابن قتيبه دينوري، عبد الله بن مسلم، ۱۴۱۰ق، *الامامة والسياسة*، بيروت، دار الاضواء.
- ابن قتيبه دينوري، عبد الله بن مسلم، بي تا، *تأويل مختلف الحديث*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البداية والنهاية*، بيروت، دار الفكر.
- ألباني، محمد ناصر، ۱۴۰۵ق، *إرواء الغليل*، بيروت، المكتبة الإسلامي.
- آلوسی، محمود بن عبد الله، ۱۴۱۵ق، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، بيروت، دارالكتب العلمية.
- الهي ظهير، احسان، ۱۳۹۶ق، *الشيعة والسنة*، لاهور، ادارة ترجمان السنة.
- اميني، عبد الحسين، ۱۴۱۶ق، *الغدير في الكتاب والسنة والادب*، قم، مركز الغدير.
- بخاري، محمد بن اسماعيل، ۱۴۰۷ق، *صحيح البخاري*، بيروت، دار ابن كثير.
- حلي، حسن بن يوسف، ۱۴۱۳ق، *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- ذهبي، محمد بن أحمد، ۱۹۹۷م، *سير أعلام النبلاء*، بيروت، دار الفكر.
- رشيد رضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسير المنار*، بيروت، دارالمعرفة.
- سبحاني، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، قم، مركز العالمي للدراسات الاسلامية.
- سبحاني، جعفر، ۱۳۸۱، *الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف*، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحاني، جعفر، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سبحاني، جعفر، ۱۴۲۷ق، *بحوث في الملل والنحل*، قم، مؤسسة الامام الصادق (ع).
- سرخسي، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *المبسوط*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- سيوري، فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، *اللوائح الإلهية في المباحث الكلامية*، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
- سيوطي، عبد الرحمن بن ابى بكر، بي تا، *جامع الاحاديث*، باشراف دكتور على جمعة، بي جا، بي نا.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، ۱۴۰۹ق، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النووی*، بیروت، بی نا.
- شافعی، محمد بن ادريس، ۱۴۰۶ق، *اختلاف الحديث*، به کوشش محمد احمد عبدالعزيز، بیروت، بی نا.
- شکری آلوسی، محمود، ۱۳۷۳ق، *مختصر التحفة الاثنی عشریة*، قاهره، المطبعة السلفية.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۸ق، *الهدایة فی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه امام هادی (ع).
- شیخ طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *اویل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- شیخ مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر، بی تا، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، مکتبه خیاط.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- غزالی، محمد بن محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بی جا، دار الکتب العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قفاری، ناصر بن عبد الله، ۱۴۱۵ق، *اصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنی عشریة عرض و نقد*.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- متقی، علی بن حسام الدین، ۱۴۳۱ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمد جواد، ۱۴۱۴ق، *الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعة*، بیروت.
- مغنیه، محمد جواد، ۱۴۱۷ق، *الشیعة فی المیزان*، بیروت، دار الجواد.
- نسفی، عبد الله بن احمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر النسفی*، بیروت، دار الفنائس.



Feasibility Study of Compliance with International Conventions in Determining the Age of the Child from the Perspective of Iranian Jurisprudence and law

Reza Elhami ^{1*}, Mandana Mirzaei ²

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and law, Faculty of Theology and Islamic studies, Tabriz university, Tabriz, Iran.

2. Ph. D student, Department of Jurisprudence and law, Faculty of Theology and Islamic studies, Tabriz university, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.46435.1082

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13651.html

Corresponding Author:

Reza Elhami

Email:

dr.elhami.reza@gmail.com

Received: 2021/10/09

Accepted: 2021/12/01

Available: 2021/12/28

Open Access



Keywords:

Child, Convention on the Rights of the Child, maturity, competence, age of responsibility.

ABSTRACT

The age of the child is one of the most important and challenging issues that is the focus of lawyers and advocates of children's rights today. According to Article 1 of the 1989 Convention on the Rights of the Child, 18 years of age is recognized as an adult. But in Islamic jurisprudence, the main criterion for proving the rulings and duties is the age of puberty, and in the case law of Iran, the age of puberty is known. The main reason for this discrepancy between domestic law and conventions is the attention to the element of maturity in Imami jurisprudence. The important question is what effect will the decrease or increase of age in determining "childhood" have on the rights and interests of the child? Also, given that the age of the child in Iranian law is a follower of Imami jurisprudence, how can it be done against it and match the mentioned age? Therefore, in the present study, an attempt has been made to determine the possibility of complying with international conventions.



Analysis of the Imamate of the Prophets in the Quran; Approach Cognition and Dimensions Research

Majid Zarei¹, Seyed Mohammad Mousavi Moghadd^{*2}

1. Ph.D. Student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Associate Professor, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.41440.1025

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13568.html

Corresponding Author:

Seyed Mohammad
Mousavi Moghadd

Email:

sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

Received: 2021/10/08

Accepted: 2021/12/16

Available: 2022/01/05

Open Access



Keywords:

the Imamate of the Prophets, the Verse 124 al – Baqara, the Semantics of the Position of the Imamate, Dimensions of the Imamate.

ABSTRACT

Teaching of Imamate is a subject that has been investigated and researched from various theological, jurisprudential, mystical and quranic aspects. In this regard, understanding the concept of "the Imamate of the prophets" from the perspective of the quran can be in some way that it is a basis for the teaching of Imamate particularly from the historical look. In spite of the abundant efforts of the shi'ite and sunni commentators to explain the position of the Imamate of prophet Ibrahim (AS) in verse 124 al - Baqara, we did not see a coherent and complete theory in this regard. In addition, the mucus of topics such as Imam semantics, necessities of Imamate, Imam features and ... has added on the flame of these conflicts. In regard to the importance and position of this discussion in Islamic thought, the present study has tried to present a new strategy by holistic examining the verses of the Imamate of prophets in addition to measure the opinions of the shi'ite and sunni commentators briefly in the field of "the semantics of the Imamate of the prophets" in critical-analytical method. In the light of the explanation of this challenge, other aspects of the subject of the Imamate of the Quran, which have generally been crystallized in the leadership of the Household of the Prophet (AS) would be appeared. The results of the study show that we will be able to analyze the position of the Imamate of the prophets in the quranic thought with concentration on the "Book" and "Divine Shari'a" among the prophets "and" divine sharia"; then, by releasing this issue, the range of this teaching in other dimensions will be easily analyzed.



Votes Interpreters a Bout Ashrāt al-Sā'a: Analysis and Compression of the Votes

Zahra Tahmasebi¹, Mozghan Sarshar², Mohammad Ali Ayazi²

1. Ph.D. student, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Law, Theology and Political sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.44976.1061

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13617.html

Corresponding Author:
Zahra Tahmasebi

Email:
zahratahmaseb@gmail.com

Received: 2021/10/14

Accepted: 2021/12/18

Available: 2022/01/09

Open Access



Keywords:

Ashrāt al-Sā'a (Indications of the Hour); Nafkh al-sur (Blowing the Trumpet); Daba Tul Arz (The Beast of the Earth) exit; Akir al-Zaman (apocalypse) events.

ABSTRACT

In Qur'an, there are verses stating this matter that the first resurrection step begins with advent of resurgence signs or according to Qur'an interpretation and in consequence interpretative book (A shrāt alSā'a the topic of this essay is interpretations votes in verses interpretation of Ashrāt al-Sā'athe analysis and comprasion of the votes. This writing reports historical trend of interpreters votes from simple interpretations of before second century of Hejri that they have contended in domain of narrative and quotable perceptions they have believed traditional 'symbolic matters till codified works of temporary periods which had basis of Quran adaption with current science concerning related verses to Nafkh al-sur and Daba tul arz and Some evolutions of ceiestial spheres Then it shows that science and astronomy development and knowledge growth of interpreters in Qur'an terms in different eras is effective Interpreters have looked to Sur and Dabeh from another view with development of science·astronomy in recent centuries. They have tried to clarify the religious matters with demonstrable approach rationally and logically. And the most important findings of this research includes the comparison and accordance of the different votes interpreters in prolonged centuries in encounter Nwafkh alsur and Daba tul arz and Some evolutions of ceiestial spheres interpretation.particularly.



The Study of the Controversial Issue of "like" and "Example" in the Problem of Knowledge of the Past Through Self-Knowledge with an Emphasis on one of the "Ahadith"

_____ **Abbas Abbaszadeh** ¹ _____

1. Assistant Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12920

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12920.html

Corresponding Author:
Abbas Abbaszadeh

Email:
aabbaszadeh@tabrizu.ac.ir

Received: 2021/10/03

Accepted: 2021/12/19

Available: 2022/01/04

Open Access



Keywords:

The Analogy of the Soul, The Perfect Man, God, "Soorat", Likeness and Tranquility.

ABSTRACT

On the one hand, God does not have the like and on the other hand, the soul of man is a mirror for the knowledge of the Lord. The question that arises is how are these two things conclusive? Does the soul have any sign of God? Is the hadith "man arafa nafsah faqad araf rabbah" is impossible or possible? What are the differences and similarities between soul and creator? In the hadith "In'allah khalaq adam ala sooratah" what is the meaning of "Adam"? What is the meaning of the "sooratah"? The present study seeks to answer these questions. In the writer's view, such hadiths are not suspensive and they are concerned with the possibility of recognizing the paste by the knowledge of the soul, and this recognition is certainly due to differences in the levels of existence, in particular, and not in the womb, and the meaning of Adam is the Adam, and the meaning of the sign is God, and the meaning of the "sooratah" is also a spiritual face. And since the soul is in the best available for the soul and it is itself, theology is in this way an intuitive cognition and a trusted presence.



Critique of the Idea of the Historicity of Quranic Allegories with Emphasis on the Views of Allameh Tabatabai

_____ Rahman Oshryeh¹, Zahra Mansouri*² _____

1. Assistant Professor, Department of Qur'an Commentary and Sciences, University of Science and education Quran Karim, Qom, Iran.

2. PhD student, Department of Comparative Interpretation, University of Science and education Quran Karim, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.45734.1074

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13563.html

Corresponding Author:
Zahra Mansouri

Email:
z.mansury@gmail.com

Received: 2021/09/29

Accepted: 2021/12/09

Available: 2022/01/03

Open Access



Keywords:
Historicity, Qur'anic Proverbs, Allameh Tabataba'i, Allegory, Analogy.

ABSTRACT

The textual context, the causes of revelation and the initial addressee of the Holy Qur'an, on the one hand, and the assumption of its immortality and universality, on the other, have prepared the ground for raising misconceptions and important questions about the Qur'an, especially regarding its textual components. One of these misconceptions concerns the Qur'anic allegories and their historicity. According to this attitude, Qur'anic allegories are a complete reflection of the culture of the Revelation Age and have no function except for the audience of that time. Using the descriptive-analytical method, this research will review and criticize the historicity theory of allegories of the Holy Qur'an based on the Qur'anic views of Allameh Tabataba'i. Findings show that the historicity theory of the Qur'an is the result of establishing a relation between the Qur'anic internal materials on the allegories and the conventional literature of the Revelation Age. While having a content deficit, this criticizes the basis of the historicity of the Qur'an. Based on the principle of immortality and universality of the Qur'an, the generality of interpretability of verses and the study of examples of the Qur'anic allegories in terms of their generality and application, the Qur'anic allegories cannot be considered a complete reflection of the culture of the Revelation Age.



Critique of Ibn Taymiyyah and Qafari's Doubts About the Teachings of Taqiya in Shia

_____ **Mohammad Azimi** _____

1. Assistant Professor, Department of Shia Studies, Al-Mustafa International University, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12917

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12917.html

Corresponding Author:

Mohammad Azimi

Email:

azimimohammad57@gmail.com

Received: 2020/03/28

Accepted: 2020/07/22

Available: 2021/12/22

Open Access



Keywords:

Taqiya, Taqiya Khofi, Taqiya Madrati, Taqiya Katmani, Taqiya Sokuti, Ibn Taymiyyah, Qafari.

ABSTRACT

Taqiya is one of the teachings that the Qur'anic, narrative and rational arguments indicate its legitimacy. Accordingly, there is no difference in the principle of its permission among Muslims, but due to its special historical characteristics, the Shiites have become more famous for it. For this reason, the Shiite opposition has used it as a pretext to attack the Shiites. Ibn Taymiyyah Salafi and Nasser al-Qafari, contemporary Wahhabis, have considered the Shiite reliance on this doctrine to be exaggerated. Hypocrisy, incorrect generalization, knowing the language of Taqiya, harming other than its consistency on incorrect Imamology are among their doubts about Shiites in this doctrine. In the present paper, these suspicions were critiqued in a descriptive-analytical manner based on library sources. The findings of the study show that contrary to the claims of the two, the Shiites allow Taqiya only in cases of emergency, on a case-by-case basis, as necessary and provided that they do not harm others. The evidence for the permissibility of Taqiya indicates its generality and does not prove Taqiya alone against infidels. Also, the concept of Taqiya is different from the term hypocrisy, and the arguments of the two are incorrect in turning the Shiites to Taqiya.

Contents

Feasibility Study of Compliance with International Conventions in Determining the Age of the Child from the Perspective of Iranian Jurisprudence and law

Reza Elhami, Mandana Mirzaei / 1

Analysis of the Imamate of the Prophets in the Quran; Approach Cognition and Dimensions Research

Majid Zarei, Seyed Mohammad Mousavi Moghadd / 19

Votes Interpreters a Bout Ashrāṭ al-Sā'a: Analysis and Compression of the Votes

Zahra Tahmasebi, Mozghan Sarshar, MohammadAli Ayazi / 35

The Study of the Controversial Issue of "like" and "Example" in the Problem of Knowledge of the Past Through Self-Knowledge with an Emphasis on one of the "Ahadith"

Abbas Abbaszadeh / 61

Critique of the Idea of the Historicity of Quranic Allegories with Emphasis on the Views of Allameh Tabatabai

Rahman Oshryeh, Zahra Mansouri / 85

Critique of Ibn Taymiyyah and Qafari's Doubts about the Teachings of Taqiya in Shia

Mohammad Azimi / 101



University of Tabriz



Vol. 1, Issue. 2, Winter 2022

A large, intricate decorative border on the left side of the cover, featuring a gold outline with white and green floral motifs, including a large white scalloped shape in the center.

Journal of Religious Research and Efficiency