

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق

صاحب امتیاز و مدیر مسؤل: علی غضنفری

سرمدیر: آیت الله احمد عابدی

اعضای هیأت تحریریه:

آیات عظام و حجج اسلام آقایان: سید خلیل باستان، مهدی باکویی، عبدالکریم بی‌آزار
شیرازی، سید عبد الرسول حسینی زاده، محمد فراهانی، داوود کمیجانی، سید مرتضی موسوی
خراسانی، علی محمدی، سید محمد نقیب، محمد حسین واثقی. خانم‌ها: خدیجه جلالی، طاهره
سادات طباطبائی امین، فاطمه کاظم‌زاده
و آقای سید مجید نبوی.

ویراستار فارسی: حسین احمدی

ویراستار عربی: دکتر فاطمه کاظم زاده، دکتر طاهره سادات طباطبائی امین

کارشناس اجرایی: سید علیرضا قمصری

حروف چینی و صفحه آرایی: مؤسسه گوهر

طراح: رسول خلج

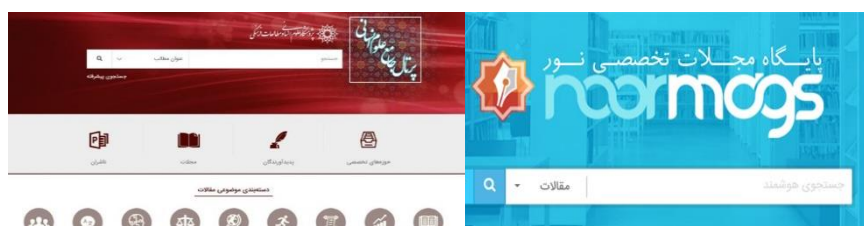
نشانی مجله: www.qazanfari.net

پست الکترونیکی: faslname@quransonnat.net

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ نسیم

این دوفصلنامه علمی، به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، از معاونت امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی با عنوان «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» به صورت تخصصی و به زبان فارسی و عربی، در مورخه ۱۳۹۶/۴/۱۲ و به شماره ثبت ۷۹۵۵۹، پروانه نشر اخذ نموده است

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» در نورمگز، مگ ایران، پرتال جامع علوم انسانی و سیویلیکا نمایه می‌شود.



شیوه‌نامه نگارش مقالات

دوفصلنامه «پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت»، مقالات ارائه شده مطابق شیوه‌نامه را بررسی و نتیجه را از طریق پست الکترونیکی نویسنده مسئول، منعکس می‌نماید. لطفاً قبل از ارسال مقاله به نکات نگارش توجه و مقاله خود را بر طبق آن تنظیم فرمائید: شیوه تنظیم چکیده مقاله

- چکیده حداکثر دارای حدود ۱۵۰ واژه (بین ۱۰ تا ۱۲ سطر) و منعکس کننده روش تحقیق، متن و نتیجه بوده و بعد از عنوان آورده شود.

- کلیدواژه‌ها: حداقل ۳ و حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.

شیوه تنظیم متن مقاله

- در آغاز مقاله بعد از بسمله، به ترتیب عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان آورده شود. لازم است تحصیلات، عنوان علمی و تخصص نویسنده یا نویسندگان و آدرس الکترونیکی آنان و شماره تماس ذیل عنوان ذکر شود.

- عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله باشد.

- متن مقاله حدود ۴۰۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه و حدود حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۰ صفحه آه باشد.

- مقاله در کاغذ آ ۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷ و با فونت (متن مقاله با قلم ۱۲) B Lotus عربی B ۱۲، لاتین TimesNewRoman ۱۰) و یادداشت‌ها، منابع و پاورقی B Lotus ۱۱ حروفچینی شود.

- تیتراها بر اساس اعداد و حروف ابجدی شماره گذاری و راست چین شوند.

- مقدمه در حدود ۲۰۰ کلمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق بوده و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.

- ارجاعات متن بعد از اتمام نقل قول در متن آورده شود. لطفاً (نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، جلد و صفحه کتاب یا شماره و صفحه مجله) و (آدرس سایت به لاتین) آورده شود.

- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/ صفحه) استفاده شود.

- نتیجه حداکثر ۲۵۰ کلمه و بیان کننده مبحث، اثبات یا رد نظریه و ارائه یافته‌های تحقیق باشد.

شیوه تنظیم منابع

منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی و نام نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود.

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، سال نشر.

مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان مقاله، نام نشریه، دوره نشریه، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله. سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی و نام نویسنده، عنوان و موضوع، نام و آدرس سایت اینترنتی.

در نگارش فهرست منابع در آخر مقاله به تذکرات ذیل توجه شود:

در انتهای مقاله، ترجمه عربی روان چکیده که از سوی مترجم حاذق تهیه شده‌است، آورده شود.

توجه: حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات و چاپ آن برای مجله محفوظ و مقالات دریافتی مسترد نمی‌شود. نیز چنانچه مقاله‌ای خارج از ضوابط باشد، قابل بررسی نخواهد بود. جهت ارتباط مستقیم با مدیر مسئول می‌توانید از قسمت تماس با استاد استفاده نمایید. در صورتی که قبل از چاپ به پذیره مقاله نیاز دارید از همان طریق که مقاله ارسال کرده‌اید، پیام دهید.

محورهای مورد پذیرش:

محور اصلی مقالات پذیرفته شده، آموزه‌های قرآنی و حدیثی خواهد بود و بنابراین کلیه مباحث حوزه مسائل قرآن و حدیث که بتواند در ارائه مناسب نظر صحیح دین در مسائل مبتلابه مانند الگو سازی زندگی، ارائه سبک زندگی دینی، تحلیل و پاسخ به شبهات قرآنی و حدیثی و... مؤثر باشد پذیرفته می‌شود.

فهرست مقالات

- سخن سردبیر..... ۷
- ارتباط رسوم اصحاب رس با نوروز و واکاوی سندی و دلالتی روایات نوروز/ علی غضنفری،
فاطمه اسبقی..... ۹
- اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی/ منصوره شفیعی‌محمد میر
حسینی..... ۲۹
- واکاوی تأثیر اختلاف قرائات سوره نور در تفسیر آن / افسانه زارع کاریزی..... ۴۹
- بررسی اختلاف قرائات سبع در تفسیر سوره مومنون / فاطمه ذاکر..... ۸۵
- فلسفه و تشریح قصاص در نظام حقوق کیفری قرآن کریم/ محمدمهدی کریمی نیا، نجیب الله
حکیمی، مجتبی انصاری مقدم..... ۱۰۵
- بررسی معنای استوای بر عرش از دیدگاه مفسران فریقین / زهرا محلوجی..... ۱۳۳
- واکاوی مراحل خلقت انسان در تفاسیر فریقین / هنگامه آراسپ..... ۱۵۱
- چکیده های عربی..... ۱۸۴

راهنمای اشتراک

بهای اشتراک سالانه ۶۰۰/۰۰۰ ریال و تک‌شماره ۳۰۰/۰۰۰ ریال است. خواهشمند است مبلغ حق اشتراک را به کارت شماره ۶۰۳۷ ۹۹۷۷ ۰۰۴۰ ۹۲۲۱ بنام «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» واریز و تصویر آن را به آدرس الکترونیکی نشریه «faslname@quransonnat.net» ارسال فرمائید.

اینجانب:.....شغل:.....تحصیلات:.....
.....مایلم مجله «دوفصلنامه پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت» را از نیم سال:..... سال:..... دریافت نمایم.

آدرس: استان: شهر: خیابان: کوچه:
..... پلاک:..... واحد:..... کدپستی: صندوق
..... پستی:

تلفن منزل / محل کار: تلفن همراه
.....
..... پست الکترونی:.....

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا و نبينا محمد و على اهل بيته الطاهرين

در شماره های قبل در باره تعویذ مطالبی بیان شد. قابل یادآوری است تفاسیری چون تفسیر المیزان و تسنیم که استعاذه را تفسیر نکرده‌اند، به جهت بی دقتی بوده و دلیل دیگری ندارد؟ حتی مشاهده شده که بعضی از مفسران که فقط تفسیر سوره جمعه را نوشته‌اند، بسم الله الرحمن الرحيم را تفسیر نکرده‌اند، که این عمل ناشی از بی دقتی است. بی‌شک اگر کسی تفسیر کل قرآن را نوشته است و در سوره فاتحه، فقط بسم الله الرحمن الرحيم را تفسیر کرده‌است، باید در مابقی سور بگوید که قبلا این آیه را تفسیر کردیم و دیگر آنرا تکرار نمی‌کنیم نه اینکه بی توجه از تفسیر این آیه رد شود.

علاوه اینکه این بنابر قولی است که بگوییم تمامی بسم الله الرحمن الرحيم در قرآن یک معنا می‌دهد و الا هر بسم الله الرحمن الرحيم در هر سوره تفسیر جدای خود را می‌طلبد. اینها همه ناشی از کم توجهی به قرآن است که در قرآن آمده‌است و قال الرسول یا رب ان قومی اتخذوا هذا القرآن مهجورا. اما درباره اعوذ بالله، انسان وقتی می‌گوید اعوذ بالله من الشیطان الرحيم، باید بداند شیطان رجیم چیست یعنی بداند از چه چیزی می‌خواهد پناه ببرد. ما باید از سه چیز پناه ببریم که عبارت است از:

اول: مشکلات و وسوسه های اعتقادی، دوم: مشکلات و وسوسه های اخلاقی، سوم: مشکلات و وسوسه های عملی. مثلا جبر یک مشکل اعتقادی است، بی‌دینی یک مشکل اعتقادی است یا مثلا می‌خواهد از بی‌توجهی به خدا، به خدا پناه ببرد، یا از مشکلات عملی پناه ببرد، که مثلا یک عمر نماز را غلط نخواند.

پس قبل از گفتن اعوذ بالله باید بداند چه چیزی صحیح است و چه چیزی غلط است تا از آن غلط‌ها برای رسیدن به درست‌ها به خدا پناه ببرد، مثلا می‌خواهد سیلی بزند به گوش یتیم باید بداند حکم این عمل چیست که از آن به خدا پناه ببرد یا نبرد. خلاصه باید منکر را دانست و بعد آن به خدا پناه برد.

استعاذه یعنی انسان دل خود را از هر چیزی که مانع یاد خداست پاک کند، یعنی انسان قلب خود را تطهیر کند از آنچه مانع یاد خداست.

کلمه اعوذ در لغت به معنی التّجاء، استجاره (پناه بردن)، التصاق (چسبیدن) می‌باشد. کلمه شیطان یا از ماده «شطن» است یا از ماده «شیط». (یا نون لام الفعل است یا زائد است) اگر از «شطن» باشد به معنی بُعد (دوری) است و در این صورت یعنی کسی که انسان را از خدا دور می‌کند. اگر از «شیط» باشد به معنی باطل است که در این صورت شیطان یعنی کسی که اعمال انسان را باطل می‌کند. «رجیم» صفت مشبه و به معنای اسم مفعول به معنی مرجوم است. در قرآن آیات متعددی است که کلمه رجم به معنی سنگ زدن به کار رفته است.

شیطان را رجیم می‌گوییم یعنی دور شده از درگاه خدا، در انسان‌ها، با سنگ دیگری را دور می‌کنیم، در دوری شیطان از خداوند نیز یا واقعا با سنگ او را دور کرده‌اند یا اینکه به معنی طرد شده از درگاه خداوند است و بهترین روش طرد، لعنت کردن شیطان است.

در اعوذ بالله حتما باید سمیع العلیم بودن خداوند ذکر شود، زیرا وسوسه شیطان در دل بوده و پنهانی است و باید گفته شود که خداوند از باطن‌ها خبر دارد، سمیع العلیم یعنی خیانت‌های زیر چشمی یعنی يعلم خائنة العین و ما تخفی الصدور.

مثلا من کار این برادر مؤمن را حل می‌کنم آیا برای کمک به مؤمن بوده‌است یا برای جایگاه خود، یا صاحب مغازه‌ای که اجناسش را ارزان می‌فروشد برای جلب رضایت مردم است یا برای جلب مشتری بیش‌تر، اعوذ بالله یعنی خدا می‌داند که در دل چه می‌گذرد.

ما باید به قانون عمل کنیم نه طبق قانون، وقتی فروشنده برای جلب مشتری جنس را ارزان می‌فروشد، او طبق قانون عمل می‌کند اما وقتی برای کمک به برادر مؤمن ارزان می‌فروشد به قانون عمل می‌کند. فلسفه به قانون عمل می‌کند، که این باید باشد.

در نماز میت اگر بگوییم این نماز صرفا دعا است، اعوذ بالله نمی‌خواهد، اما اگر بگوییم خود نماز میت یک نوع قرائت است، شبیه بحث امام جماعت است. امام جماعت در نماز جماعت اعوذ بالله می‌گوید، اما مأوموم دو حالت دارد: اگر بگوییم مأوموم پشت سر امام نماز می‌خواند اینجا مأوموم اعوذ بالله ندارد اما اگر قرائت قرآن می‌کند باید یک اعوذ بالله بگوید، بنابراین احتیاط این است که در نماز جماعت مأوموم یک اعوذ بالله بعد تکبیره الإحرام بگوید.

سردبیر

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۲۸-۹

ارتباط رسوم اصحاب رس با رسوم نوروز و واکاوی سندی و دلالتی روایات نوروز

علی غضنفری^۱

فاطمه اسبقی^۲

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

نوروز یکی از سنت‌های ایران باستان است که قبل از اسلام رواج داشته است. با فراگیری اسلام در میان ایرانیان، برخی از جشن‌های گذشته فراموش شد و بعضی به حیات خود ادامه داد. جشن‌هایی همچون نوروز و مهرگان نمونه‌هایی از این مراسم است که همراه با آداب و رسوم خاصی همراه است که برخی از آداب همچون خوردن شیر و پنیر تازه در نوروز از میان رفته و رسومی چون دید و بازدید و عیدی هنوز باقی است. ورود آداب و رسوم نوروز در دوره اسلامی به دوره اول عباسی برمی‌گردد. در این دوره روایاتی با مضامین اهمیت نوروز، اعمال مخصوص نوروز که از لسان ائمه به چشم می‌خورد، نگارنده در این نوشتار سعی کرده است که با روش توصیفی - تحلیلی پس از بیان تفاسیر قرآنی و روایات اسلامی، تاریخچه و پیشینه اصحاب‌الرس و نیز جشن و مراسم آیین نوروز که از آیین‌های اصحاب‌الرس بوده است به بررسی سندی و دلالتی روایات نوروز بپردازد. نتایج حاصل از پژوهش نشان داده شده است که مبدأ و منشأ عید نوروز از زمان اصحاب‌الرس بوده که ایرانیان آن عید را از آن قوم اقتباس کرده، جزء آئین و رسوم خود قرار داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اصحاب‌الرس، ایران باستان، جشن نوروز، دوره اسلامی، روایت، سند، دلالت.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف ali@qazanfari.net

۲. دانش پژوه حوزه علمیه و کارشناس قرآنی rohangizasbaghi@yahoo.com

مقدمه

اصحاب‌الرس به گفته قرآن کریم، قومی کافر بودند که به سبب تکذیب و کشتن پیامبرشان در شمار اقوام عذاب شده پیشین قرار گرفتند. آن‌ها قومی بودند که درخت صنوبری را می‌پرستیدند و به آن «شاه درخت» می‌گفتند و آن درختی بود که «یافث» فرزند حضرت نوح علیه السلام بعد از طوفان در کناره‌ای به نام «روشن آب» غرس کرده بود (کاشته بود). این قوم دوازده شهرآباد داشتند که بر کنار نهری به نام «رس» قرار داشت. این شهرها به نام‌های فروردین، اردیبهشت، خرداد، تیر، مرداد، شهریور، مهر، آبان، آذر، دی، بهمن و اسفند نام داشتند که ایرانیان نام ماه‌های سال خود را از آن‌ها گرفته‌اند. (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۱۸۶)

جشن‌هایی که در ایران باستان برپا می‌شد، بسیار زیاد بوده و اغلب با نیایش‌هایی از اوستا و پرستش اهورامزدا شروع می‌شد و بعد از آن با برنامه اصلی جشن ادامه می‌یافت. جشن‌های دوران باستان را می‌توان به دو دسته جشن‌های ماهانه و جشن‌های سالانه تقسیم کرد. از میان جشن‌های ایرانی دوران باستان، نوروز و مهرگان در این دوره رایج‌تر بود. (رضی، ۱۳۷۹: ۳۸۸) اما این آیین‌ها از کجا آمده و چگونه وارد فرهنگ اسلامی شده‌است، سؤال اساسی است که در این پژوهش به آن پاسخ داده خواهد شود. بنابراین، هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی ارتباط اصحاب‌الرس با مراسم و آیین عید نوروز ایران باستان و بررسی سندی و دلالتی روایات نوروز است.

۱. مفهوم شناسی

در لغت واژه‌ی «رس»، واژه‌ای سامی است که ریشه در زبان‌های قدیم داشته و در آرامی و عبری به معنای شکافتن و شکستن به کار می‌رفته مفهوم شکافتن، حفر کردن و چاه از معنای این واژه در زبان عبری است که بنا بر اقوال مختلف، در ترکیب قرآنی همین معنای «چاه» است. (ابوطیب لغوی، ۱۳۸۲ق: ۱ / ۳۱۹)

«نوروز» واژه‌ای مرکب از دو جزء و روی هم به معنی «روز نو» است و به نخستین روز از نخستین ماه سال اطلاق می‌شود. ریشه پهلوی این واژه «نوک زوج» یا «نوک روز» است و بعدها در زبان عربی نیروز هم گفته شده‌است. (اذکایی، ۱۳۵۳ش: ۲) همچنین تقی زاده درباره وجه تسمیه این جشن اشاره می‌کند که از آنجا که کلمه سال از «سرد» آمده، اسم اصلی نوروز در

آغاز «نوسرد» به معنی سال نو بود و بعدها روز ششم فروردین یا نوروز بزرگ «نوسرد» خوانده می‌شد. (تقی‌زاده، ۱۳۹۳ش: ۱۲ / ۲۱۲)

اصحاب‌الرس از منظر مفسران فریقین

اینکه اصحاب رس چه گروهی بوده‌اند، روایات مختلفی وجود دارد:

* صاحب مجمع معتقد است:

«اصحاب‌الرس طایفه‌ای بودند که بعد از قوم ثمود در یمامه می‌زیستند و پیامبری به نام حنظله بر ایشان مبعوث شد و آنان وی را تکذیب کرده و در چاه انداختند؛ آن پیامبر شهید گردید. چون افکندن در چاه در یکی از لغات عرب رس تعبیر می‌شود. از این جهت این قوم را اصحاب‌الرس نامیدند». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۲۶۶)

* گروهی چون کعب الاحبار و مقاتل، رس را نام چاهی در انطاکیه دانسته‌اند که اصحاب مؤمن آل یاسین، حبیب نجار را کشتند و در آن انداختند. (طوسی، ۱۴۱۱: ۷ / ۴۹۱)

* دیدگاه مورد تأیید شیعه آن است که «رس» نام رودخانه‌ای بوده که قوم «رس» در کنار آن منزل داشتند. (ر.ک. بحرانی، ۱۴۱۶: ۴ / ۱۳۳)

* علامه طباطبائی نیز در این رابطه روایت طولانی را ذکر کرده‌است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۲۱۸)

* ابوالفتوح رازی هم ضمن بیان‌های مختلفی که در مورد اصحاب‌الرس دارد به این موضوع اشاره می‌کند که: «ایشان را جوی آبی بود که آن را رس خواندند و این جوی از میان آذربایجان و ارمینه بود از آن جانب که آذربایجان بود آتش‌پرست بودند و از آن جانب که با ارمینه بود بت‌پرست بودند». (رازی، ۱۳۸۵ش: ۸ / ۲۷۶)

* در بیان اقوال مربوط به اصحاب‌الرس، شاید قدیمی‌ترین سخن، حدیثی منقول از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به نقل از محمد بن کعب بن قرظی باشد که روایت کرده‌است:

«خدا برای قومی پیامبری فرستاد که با تکذیب آنان روبه برو شد. آنان پیامبر خدا را در چاهی انداختند و بر در چاه سنگ بزرگی گذاشتند. در آن دیار غلامی می‌زیست که با جمع کردن همیزم امرارمعاش می‌کرد. او به آن پیامبر ایمان آورده بود و هر روز آب و خوراکی برای پیامبر در چاه فرو می‌فرستاد. روزی به دنبال جمع‌آوری همیزم بود که خواب بر او چیره شد و به فرمان خدا ۱۴ سال در خواب ماند. هنگامی که بیدار شد گمان کرد فقط ساعتی خواب بوده‌است. سپس طعامی را آماده کرد و بر سر چاه رفت، اما از

پیامبر خبری نبود. بر اساس این حدیث، هنگامی که او در خواب بود، خدا عذابی بر قومش نازل کرده بود و آنان از کرده خود پشیمان شده و پیامبر را آزاد کردند». (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵ / ۱۰-۱۱)

* برخی دیگر از مفسران اصحاب‌الرس را اصحاب‌الحدود و رس را ا حدود دانسته‌اند. (زمخشری، ۱۳۶۶ق: ۳ / ۲۸۰) «ارس نه‌ری است در حوالی آذربایجان. بسیار واضح است که مفاد آیه اشاره به ظهور زرتشت در آن حدود است؛ زیرا هیچ تاریخی نشان نمی‌دهد به‌غیر از زرتشت پیامبر دیگری در آذربایجان و در حدود سواحل رود ارس مبعوث شده باشد». (خزائی، ۱۳۵۵ش: ۱۴۹؛ اورنگ، ۱۳۳۷ش: ۵۴)

بنابراین نظریه اصحاب‌الرس پیروان زرتشت پیغمبر بودند. مطلب مشترک بین اقوال اذعان به وجود چاه است.

اصحاب‌الرس و جشن سالانه نوروز

مرحوم صدوق در کتاب شریف علل الشرایع از امام حسین بن علی علیه السلام نقل می‌کند که سه روز قبل از ضربت خوردن پدرشان امیرالمؤمنین علی علیه السلام مردی به نام عمرو از اشراف بنی تمیم آمد و از سرگذشت اصحاب‌الرس سؤال کرد. حضرت در پاسخ چنین فرمودند: «آنها قبیله‌ای بودند که درخت صنوبری را که به آن شاه درخت می‌گفتند عبادت می‌کردند و این درخت را «یافت» بن نوح کنار چشمه‌ای که روشاب نام داشت پس از طوفان نوح، غرس نموده بود و بدین جهت به آنان اصحاب‌رس می‌گفتند؛ زیرا آنها پیامبرشان را درون چاهی انداختند و این واقعه پس از سلیمان بن داود اتفاق افتاد. آنها دارای دوازده قبیله بودند که همگی آنها در کنار نه‌ری به اسم ارس که از بلاد شرق است زندگی می‌کردند و این نه‌ر نیز به نام آنها نام‌گذاری شده است.» بزرگ‌ترین شهر از این بلاد به نام اسفندار است و این همان شهری بود که پادشاه در آن سکونت داشتند و به نام ترکوذ بن غابور بن یارش بن سازن بن نمرود بن کنعان که همان فرعون زمان حضرت ابراهیم بود نامیده شده بود و در این شهر همان چشمه معروف و درخت صنوبر وجود داشت. در آداب و رسوم این قوم حضرت چنین می‌فرمایند: «در هر ماه از سال در یکی از این قریه‌ها، مراسم عید برگزار می‌کردند؛ و در کنار درخت صنوبر همگی اجتماع می‌کردند و بر روی درخت پارچه‌ای از حریر که منقوش به انواع تصاویر بود می‌انداختند و گوسفندان و گاوهایی به جهت قربانی برای آن درخت می‌آوردند و ذبح می‌کردند و آنها را در میان شعله‌های آتش برخاسته از هیزم، طبخ می‌نمودند و هنگامی که دود آتش به هوا برمی‌خاست و هوا را آلوده و تار

می‌نمود همگی به پای آن درخت به سجده می‌افتادند و به گریه و تضرع مشغول می‌شدند و انتظار رضایت و خشنودی آن درخت را نسبت به خود می‌کشیدند. در این حال شیطان از راه می‌رسید و شاخه‌های آن درخت را به حرکت درمی‌آورد و از میان درخت همانند فریاد طفل خردسال فریاد برمی‌آورد که: «ای بندگان من، از شما راضی و خشنود گشتم پس آسوده باشید و دیدگان شما روشن باد در این وقت، آن‌ها سر از سجده برمی‌داشتند و به شرب خمر و موسیقی می‌پرداختند و دستاری به دست می‌گرفتند و به شادی و پای‌کوبی، روز و شب خویش را می‌گذراندند و سپس به خانه‌های خود باز می‌گشتند؛ و به خاطر همین است که ایرانیان، ماه‌های خود را به نام‌های دوازده‌گانه این شهرها نام‌گذاری کرده‌اند چون: آبان ماه و آذرماه و ...». (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق: ۴۰/۱)

بنابر روایت فوق، می‌توان رابطه معناداری بین مردم و رسوم ایران با اصحاب و رسوم قوم رس برقرار کرد. در روایت امام علی علیه السلام سخن از درخت صنوبر به میان آمده‌است که از نظر جغرافیایی و پوشش گیاهی منطقه ارس مکانی مناسب برای رشد درختان سوزنی است و دارای درختان انبوه صنوبر است. داخل شدن نام ماه‌های ایرانیان به این روایت و ذکر آتش‌پرست بودن بخشی از منطقه، نشان‌دهنده ورود عنصر ایرانی در آن است. جشن و پای‌کوبی در اوّل فصل بهار که دوازده روز را به آن اختصاص می‌دادند و روز سیزدهم را به عنوان اخراج نحوست، از منزل و کاشانه خود بیرون می‌رفتند. از سوی دیگر، مقدس بودن نهر آب کنار درخت مورد پرستش با برخی باورهای ایرانیان قدیم درباره تقدیس آب در کلیات قابل تطابق است. در ادامه لازم است به پیدایش و پیشینه نوروز باستان اشاره‌ای کرد تا حق مطلب بهتر بیان شود.

جشن نوروز

چنانکه در آثار الباقیه آمده نخستین روز فروردین‌ماه، نوروز است و با آمدن خورشید به برج سرطان مطابق است، اما در ایام بهار این روز تغییر کرد و در موقعیتی قرار گرفت که کل سال، از بارش باران و برآمدن شکوفه‌ها و برگ درختان و آغاز نو شدن و پژمردن را طی کرد، به همین سبب این روز را نوروز یعنی روز نو دانستند. (بیرونی، ۱۳۶۳ش: ۲۱۵)

شکی نیست که نوروز در دوره هخامنشیان برگزار می‌شد؛ مهرداد بهار با توضیح این مطلب که فرهنگ وسیعی با وجوه مشترک از دوره سند تا ساحل مدیترانه وجود داشت، به سابقه رواج جشن نوروز در بین‌النهرین نیز اشاره می‌کند؛ اما گفته او به معنی وام‌گیری این جشن از فرهنگ

این منطقه نیست. (بهار، ۱۳۷۷ش: ۳۳۹) این محقق می‌نویسد: «جشن نوروز در شوش و به احتمال در تخت جمشید با مراسم بزرگی برگزار می‌شد، نقش برجسته‌های تخت جمشید باید گواه جشن و سرور بزرگی باشد. در این مراسم، سنت‌های نوروزی بین‌النهرینی نیز مرسوم بود که با سنت‌های مشترک جشن سال نو در همه دنیا ارتباط دارد». (همان: ۳۴۰)

اسطوره‌های نوروز در دوره باستان

از پیشینه و خاستگاه تاریخی نوروز و آیین‌های آن در دوره‌های کهن، آگاهی‌های مکتوب بسیار و دقیقی در دست نیست. بی‌تردید نوروز و جشن نوروزی یک آیین کهن‌سال همگانی و مربوط به پدیده نوگشتگی سال و دگرگونی طبیعت از حالتی به حالتی دیگر در میان اقوام مختلف جهان و بومیان ایران، پیش از آمدن آریایی‌ها به این سرزمین بوده‌است.

مهرداد بهار نویسنده کتاب از «اسطوره تا تاریخ نوروز» می‌نویسد:

«این آیین یا همراه با کوچ بومیان نجد ایران به بین‌النهرین به آن سرزمین رفته، یا همان زمان در سراسر منطقه وجود داشته است». (بهار، ۱۳۷۷ش: ۲۵۰)

آلوسی در بلوغ‌الارب می‌نویسد:

«مردم مدینه، پیش از ظهور اسلام، دو عید داشتند: نوروز و مهرگان و چون رسول خدا ﷺ به مدینه آمد و بر آداب و رسوم ایشان در این دو عید آگاه شد، فرمودند: «خدای تبارک و تعالی به جای این دو عید، بهتر از آن را به شما ارزانی داشته که «يَوْمَ الْفِطْرِ وَ يَوْمَ النَّحْرِ» است». (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۶ / ۱۳۶؛ اذکایی، ۱۳۵۳ش: ۱۴)

در نوشته‌های پهلوی و مانوی از نوروز، جشن اول سال نو بسیار سخن رفته و در تخت جمشید نیز که یک مرکز آیینی - دینی بوده، مراسم نوروز برگزار می‌شد. بر اساس پژوهش‌هایی که روی آثار سنگ‌نگاره‌ها و کتیبه‌های بازمانده از دوره هخامنشیان صورت گرفته و مردم آن را به‌عنوان آیینی کهن به هنگام گردش سال، جشن می‌گرفتند. موضع نوروز و سال نو و برپایی آیین نوروزی در طول دوره هخامنشیان به سبب کاربرد گاه‌شماری‌های چندگانه مورد اختلاف است بنا بر پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده سه نوع گاه‌شماری رسمی در میان درباریان و دوگاه شماری همگانی در میان توده مردم به کار می‌رفته است.

در زمان اشکانیان (از ۲۵۰ پس از میلاد تا ۲۲۶ میلادی) مردم، نوروز را بنابر سنت‌های رایج در فرهنگ ایرانی، در آغاز سال جشن می‌گرفتند. در این دوره نیز همچون گذشته جایگاه نوروز

در میان مردم در یک روز معین سال استوار نبود و در فصول سال می‌گشت و هر چهار سال یک روز از محل فصلی پیشین خود عقب‌تر می‌رفت. (اذکایی، ۱۳۵۳ش: ۲۰۴-۲۰۵)

در زمان ساسانیان، جشن نوروز هم در میان مردم و هم در دربار با مراسم مخصوص و شکوه فراوان همراه بود. بنابر آنچه از رسوم نوروز در منابع این عهد آمده، پادشاه جامه‌هایی که معمولاً از برد یمانی بود بر تن می‌کرد و زینتی بر خود استوار می‌فرمود و به‌تنهایی در دربار حاضر می‌شد و شخصی که قدم او را به فال نیک می‌گرفتند بر شاه داخل می‌شد. در هریک از ایام نوروز پادشاه بازی سپید پرواز می‌داد و از چیزهایی که شاهنشاهان در نوروز به خوردن آن تبرک می‌جستند، اندکی شیر تازه و خالص و پنیر نو بود؛ و در هر نوروزی برای پادشاه با کوزه‌ای آهنین یا سیمین آب برداشته می‌شد، در گردن این کوزه قلاده‌ای قرار می‌دادند از یاقوت‌های سبز که در زنجیری زرین کشیده و بر آن مهره‌های زبرجدین کشیده بودند؛ این آب را دختران دوشیزه از زیر آسیاب‌ها برمی‌داشتند. (جاحظ، ۱۳۲۱ق: ۲۳۴، خیام نیشابوری، ۱۳۵۷ش: ۲۷)

ورود نوروز در دوره اسلامی

بنابر تصریح محققان، نخستین باری که نوروز در دوره اسلامی در دستگاه‌های رسمی همانند دوران باستان وارد شد، دوره اول عباسی بود. در حقیقت نه‌تنها ایرانیان آن را به‌رسم آیین باستانی جشن می‌گرفتند، بلکه یکی از جشن‌های عمومی بود و خلفا نیز در آن شرکت می‌کردند. (واعظ قلشقندی، ۱۳۸۵ش: ۹ / ۴۸؛ محمدی ملایری، ۱۳۵۶ش: ۱۱۶)

برگزاری و رواج برخی از آداب و رسوم این جشن را در این دوره به تقلید از دوره ساسانی، می‌توان از لابه‌لای منابع و اشعار شاعران یافت. جاحظ در آثار خود به تفصیل به شرح این دسته از اعیاد پرداخته و در «المحاسن و الاضداد» بابتی با عنوان «النوروز و المهرجان» نوشته و ضمن اشاره به پیشینه این جشن‌ها، از آداب و رسوم پادشاهان در نوروز نیز سخن گفته است. او می‌نویسد پادشاه درحالی که لباس زیبا و فاخری بر تن داشت در مجلس حاضر می‌شد و مرد نیکوکار، خوش‌یمن، زیباروی و خوش‌زبانی را بر او وارد می‌کردند. سپس، بزرگان و خواص به حضور او می‌آمدند و هدایایی تقدیم می‌کردند. (جاحظ، ۱۳۲۱ق: ۳۱۳-۳۱۷)

طبق روایت راغب اصفهانی، مأمون، خلیفه دیگری از دوره عباسی در مجلسی از اصحابش درباره اصل و رسوم نوروز و مهرگان پرسید و اصحابش در جواب علت پیدایش نوروز را شرح دادند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۲)

در ایام نوروز، شادی بسیاری بین مردم در این دوره حاکم بود. در این باره گفته شده است که مردم عادی در نوروز خانه‌های خود را با تکه‌هایی از پنبه و بخوردان‌های گلین چراغانی می‌کردند. کاخ‌های سلطنتی نیز با قطعه پارچه‌های گران‌بهای آغشته به روغن‌های خوشبو، چراغانی می‌شد. همچنین در این ایام شیرینی‌هایی پخته می‌شد و مردم میان خود پخش می‌کردند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۸ / ۱۶۹)

علاوه بر این، باید از رسم آب پاشیدن به یکدیگر و افروختن آتش نیز یاد کرد که از رسوم جاری زمان ساسانی بود. در این دوره نیز در بغداد این رسم بسیار رایج بود، در کوی و برزن و بر بلندی‌ها آتش فراوانی می‌افروختند و شادمانی در این ایام شش روز و شش شب ادامه داشت. این شادمانی‌ها و آتش‌افروزی‌ها آن‌چنان بود که خلفا توانایی جلوگیری از آن را نداشتند. به طوری که طبری نیز از جشن آب‌ریزگان و آتش‌افروزی در نوروز یاد می‌کند. (همان: ۸ / ۱۷۰)

به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که جشن نوروز و آداب و رسوم جشن نوروز سابقه دیرینه داشته. حتی قبل از باستان و دوره اسلامی. قدمت نوروز و وجود این جشن به زمان‌های پیش از شکل‌گیری ایران و قبل از دوره ساسانیان و هخامنشیان برمی‌گردد.

۲. نقد و بررسی احادیث وارده در اثبات یا نفی نوروز

با توجه به مطالب گذشته، لازم است صحت و سقم آیین و مراسم عید نوروز را از جهت انتساب به معصومین علیهم‌السلام و از جهت سند و دلالت، مورد بررسی قرار گیرد.

الف) حدیث امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام

یکی از روایاتی که برای تأیید سنت و عید نوروز به آن متوسل می‌شوند، روایتی است از امیرالمؤمنین علیه‌السلام شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» این روایت را ذکر کرده است: «أُتِيَ عَلِيُّ عليه‌السلام بِهَدِيَّةِ النَّيروزِ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، الْيَوْمُ النَّيروزُ. فَقَالَ: اصْنَعُوا لَنَا كُلَّ يَوْمٍ نَيروزًا! وَ رَوَى أَنَّهُ قَالَ: نَيروزْنَا كُلَّ يَوْمٍ؛ فِي رَوْزِ نَيروزٍ لِبِرِّهِ هَدِيَّةٌ أُورِدَتْ (ظاهراً پالوده بوده) حضرت فرمودند: «این چیست؟» گفتند: «یا امیرالمؤمنین این به جهت نوروز است و امروز چون نوروز است، رسم بر این است که این غذا طبخ گردد». حضرت فرمودند: حال که چنین است پس هر روز ما را نوروز قرار دهید و از این طعام برای ما آماده سازید! یا اینکه فرموده باشد: «نوروز ما هر روز است». (ابن بابویه، ۱۳۸۱ق: ۲ / ۳۲۶ / ح ۴۰۷۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ۱۷ / ۲۸۸؛ ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۲ / ۳۲۶)

بررسی سندی

این حدیث از حیث سند و رجال حدیث، خالی از اشکال نیست. مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه سند حدیث اول را عطف به سند روایت قبل نموده‌است، که آن را هم بدون سند و با عبارت (قال) به حضرت صادق علیه السلام استناد می‌دهد. و در دعائم الاسلام نیز بدون راوی فقط روایت‌ها را بیان فرموده‌است.

بررسی دلالتی

پر واضح است که این روایت، هیچ دلالتی بر تأیید آن حضرت نسبت به این سنت و این عید ندارد و صرفاً در مقام تشکر از هدیه افراد است و همراه با مزاح فرموده‌اند که: «چه خوب بود که هر روز ما را نوروز قرار می‌دادید!» و اگر عبارت دوم که فرمودند: «هر روز ما نوروز است» صحیح باشد. خود به نحوی طعن در این سنت خواهد بود. زیرا حضرت می‌خواهند بفرمایند: ما به این روز به خصوص اعتنایی نداریم، و هر روز برای ما شروعی است مبارک و طلوعی برای جلب رحمت پروردگار و استفاده از نعمت حیات و فضل الهی است.

هم‌چنین اگر نوروز همان‌طور باشد که در روایت مجعول و دروغ آمده باشد، باید امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به این قضیه واکنش و عکس‌العمل شگفت‌آوری نشان می‌دادند و به تعظیم و تعریف و تمجید آن می‌پرداختند، نه اینکه به‌طور کلی اظهار بی‌اطلاعی کنند و بعد این چنین پاسخ دهند. و این مسئله خود قرینه و شاهدهی است گویا بر اینکه: در اسلام عید نوروز اصلاً معنایی ندارد و برای او به‌طور کلی ارزش و بهایی قائل نمی‌باشند.

ب) حدیث معلی بن خنیس

روایات متعددی در باب اهمیت نوروز و اعمال آن از معلی بن خنیس روایت شده که به بررسی سه روایت از ایشان پرداخته می‌شود.

روایت اول:

مفضل در خصوص نوروز از امام صادق علیه السلام سؤالاتی مطرح فرمودند امام علیه السلام در جواب ایشان فرمودند: «شما عرب‌ها آن را ضایع کردید و عجم‌ها آن را گرامی داشتند». (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۵۶ /

بررسی سندی

معلى بن خنيس يکى از شاگردان امام صادق عليه السلام بود و نزد آن حضرت منزلتي رفيع و مقامى متين داشت و از زمره خواص و حواريون آن امام همام به شمار مي‌رفت. به طوري که او را به عنوان پيشکار و مدير امور اداري حضرت به حساب مي‌آوردند. ابن غضائري بيان داشته: «غاليان، رواياتي را به معلى نسبت مي‌دهند و لهذا نمي‌توان به اخبار او اعتماد نمود». (ابن غضائري، ۱۴۲۲ق: ۱ / ۸۷) مقام و منزلت معلى نزد امام صادق عليه السلام به حدّي بود که براي انتساب اکاذيب و مجهولات غلوآمیز به امام صادق عليه السلام مورد مناسبی بوده است. از نظر مرحوم مجلسي روايت معلى بن خنيس از درجه اعتبار ساقط است و آنچه در نزد ايشان مسکوت گذاشته شده است روايت معلى است که در مصباح المتهدّد شيخ طوسي آمده است. (مجلسي، ۱۴۰۲ق: ۵۶ / ۱۰۹)

جعل سند و انتساب دروغين حديث به حضرات معصومين عليهم السلام پس از ارتحال رسول خدا صلى الله عليه وآله شروع شد و در طول تاريخ اسلام همچنان ادامه و استمرار يافت و اکنون نيز ما خود شاهد اين بدعت و عمل شنيع هستيم!

بررسی دلالي

اين فکر به ذهن خطور مي‌کند که مهم‌ترين سبب تضييع اين روز بي‌مانند مي‌تواند عملکرد خود ائمه عليهم السلام باشد چراکه باگذشت حدود يکصد و پنجاه سال از دوران امامت و ولايت هنوز اين روز به مردم معرفي نشده است و هيچ‌کس جز خود ائمه عليهم السلام نمي‌تواند در تعريف و توصيف و ابلاغ آن به مردم نقشي داشته باشد. اگر بر فضيلت نوروز در بين ايرانيان حرفي بيان شده يا براي امور مقارن آن است و اتفاقات واقع در آن که بسياري از آن‌ها پيش از زمان يزدجرد بوده و بر پايه کبيسه بوده و پس از آن از بين رفته است؛ و يا براي برخي از اوضاع فلکيه يا زميني بوده مانند ورود خورشيد در برجی، پديد شدن گل و روئيدن گياه و درخت. نظر اقوي همين است؛ اما مقصود و منظور روايات غيراين است، نوروز در زمان امام صادق عليه السلام مشهور و معمول نبوده است باينکه معلى بن خنيس مي‌گويد: «من روز نوروز نزد امام صادق عليه السلام رفتم»؛ بنا بر اين جمله نوروز بايد آن روز معروف باشد درحالي که در آن زمان، جز تاريخ يزدجری وجود نداشته است اين درست نيست و با دسته‌بندي‌های زماني و تاريخي که بيان شده است تطابق ندارد.

روایت دوم:

شیخ طوسی در مصباح از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که حضرت به معلی بن خنیس فرمودند: «اذا كان يوم النوروز فاغتسل و البس انظف ثيابك و تطيب باطيب طيبك و تكون ذلك اليوم صائماً» (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۵۶ / ۹۲)

بررسی سندی

اما روایت شیخ در مصباح که در آن اشاره به اعمال مستحبی در این روز شده است به طور کلی فاقد سند است و خود شیخ برای این روایت سندی ذکر نکرده است. این روایت در هیچ کتاب معتبر از قدما وجود نداشته است و استناد آن به کتاب مصباح المتهجد و نیز مختصر آن، کذب محض است. نکته قابل توجه اینکه این روایت را معلی بن خنیس از امام صادق علیه السلام در فضیلت و اهمیت آداب و رسوم نوروز بیان کردند.

اولین بار توسط شیخ طوسی مطرح شد و این مطلب نه تنها در هیچ یک از کتب معتبر شیعه نیامده است، بلکه اصلاً در هیچ کتاب معتبر و غیر معتبر دیگر نیز نیامده است؛ و روایتی که شیخ طوسی در مصباح بیان فرموده مختصر و خلاصه شده‌ی آن روایت مفصل است؛ زیرا معنا ندارد که یک روایت را چند بار معلی از امام صادق علیه السلام به طرق مختلف شنیده باشد و هر بار با توضیحاتی بیش‌تر و در بعضی با حذف و نقصانی متفاوت با دیگری! آخر چگونه ممکن است روایتی با این مضامین اکیده از امام صادق علیه السلام صادر شود ولی هیچ کدام از ائمه علیهم السلام ما تا زمان غیبت کبری، آن را پیگیری نکرده باشند و همین‌طور مسکوت و مغفول مانده باشد؟!

بررسی دلالی

چگونه می‌توان تصور کرد روایتی با این مضامین و مطالب کثیر، در کتاب فقهی چون شیخ طوسی بیاید ولی از اعمال مستحب و سنن وارده در آن ابدأ در هیچ کتاب فقهی او و سایرین پیش از او و حتی پس از او خبری نباشد؟ این مطلب تقریباً از محالات شمرده می‌شود. عجیب اینکه فقها و بزرگانی که پس از ده‌ها سال از حیات او بر اساس معلی در مصباح شیخ فتوا به استحباب غسل روز نوروز داده‌اند، ابدأ به این نکات توجه ننموده‌اند؛ و از اینجا به دست می‌آید که شخصی که این روایت را وارد در کتاب شیخ نموده است، در فاصله بین حیات او و زمان سایرین بوده است و اگر فقها و اعظام که به بعضی از نسخ خطی نظر انداخته‌اند، به سایر نسخه‌ها توجه می‌کردند متوجه این خیانت و جعل می‌گردیدند چگونه ممکن است معلی بن خنیس، این روایت را از امام علیه السلام شنیده باشد و آن را برای سایر اصحاب و فقهای زمان خود نقل نکرده باشد؟!

روایت سوم:

معلى بن خنيس روايت مى‌کند: روز نوروز به محضر امام صادق عليه السلام وارد شدم. امام از من پرسيد: آيا مى‌داني امروز چه روزى است؟ عرض کردم: فدايتان شوم اين روزى است که ايرانيان آن را بزرگ مى‌دارند و به يکديگر هديه مى‌دهند. امام صادق عليه السلام فرمود اى معلى، روز نوروز، روزى است که خداوند از بندگانش پيمان گرفت که تنها او را بپرستند و شرک نوزند و به پيامبران و امامان و حجت‌هايش ايمان بياورند و اين روز اولين روزى است که در آن خورشيد دميد و بادهاى بارور کننده بر درختان وزيد و گل‌ها و شکوفه‌هاى زمين آفريده شد. اين روز روزى است که کشتى نوح پس از طوفان بر کوه جودى نشست. اين روز روزى است که جبرئيل بر پيامبر صلى الله عليه و آله نازل شد و نيز روزى است که پيامبر اکرم صلى الله عليه و آله على عليه السلام را بر دوش خود سوار کرد تا هم‌چون ابراهيم عليه السلام بت‌هاى عرب را درهم بکوبد و به زير افکند. اين روز روزى است که براى بار دوم براى على عليه السلام بيعت گرفته شد. در اين روز على عليه السلام بر اهل نهران پيروز شد. نوروز روزى است که قائم ما و صاحب امر ظهور مى‌کند و در اين روز بر دجال چيره مى‌شود و او را در کنار کوفه به دار مى‌زند. هيچ نوروزى نمى‌رسد مگر اينکه ما در آن منتظر فرج هستيم زيرا نوروز از روزهاى ما و شيعيان ما است که عجم آن را حفظ نمود و شما اعراب ضايع‌اش کرديد. (مجلسى، ۱۴۰۲ق:

۵۶ / ۹۲)

بررسى سندی

روايت جزو احاديث ضعيف و غير معتمد محسوب شده‌است. به دليل وجود معلى بن خنيس که نمى‌توان به رواياتش اعتماد کرد. (نجاشى، ۱۴۱۶ق: ۴۱۷)

بررسى دلالى

در کدام روايت يا اثرى از معصوم عليه السلام يافت مى‌شود که براى انعقاد مناسبت‌هاى مذهبي مانند واقعه عاشورا يا عيد غدير و مبعث يا عيد فطر و قربان و امثال آنها از تاريخ شمسي ياد کرده باشند؟! اين همه روايت و حديث که در مورد اعمال و عبادات و ساير امور در روز عيد غدير و مبعث وارد شده‌است، مربوط به روز اول سال و نوروز است يا مربوط به روز هجدهم ذى الحجه الحرام؟ اگر مربوط به روز نوروز است پس ديگر چه وجهى مى‌تواند براى روز هجدهم ذى الحجه داشته باشد؟ مگر يک جريان مى‌تواند در دو روز مختلف اتفاق بيفتد؟ مثلاً اگر در يک سال روز هجدهم ذى الحجه هفدهم مهرماه باشد، بايد هم آن روز را عيد گرفت و اعمال مستحب در شب و روز بجاي آورد و آداب خاص آن روز را که در روايات موجود است انجام داد و هم در

روز نوروز عیناً همین آداب و اعمال را تکرار نمود! از اینجا استفاده می‌شود اینکه برخی از علما، جشن گرفتن در نوروز را به‌عنوان قرار گرفتن عید غدیر روز بیست و هفتم اسفند مستحب دانسته‌اند، سخنی ناصواب است در تقابل با مبانی و قواعد و موازین شرعی و دینی و از این جهت مردود است. با توجه به اینکه سند این روایت اصلاً قابل‌اعتماد نبوده و روایت جزو احادیث ضعیف و غیر معتمد محسوب شده‌است. از همه این‌ها گذشته، در این روایت مطالبی است که امکان ندارد وقوع خارجی داشته باشد و اکثر موارد عنوان یک واقعه مهم و استثنایی در آن آمده‌است، از جهت ریاضی با تاریخ مذکور سازگاری ندارند و این خود دلیل بر کذب این روایت و انتساب آن به امام معصوم علیه السلام است؛ بنابراین کسانی که می‌گویند: مضامین آن، مخالف با واقع ولی اصل آن منسوب به امام علیه السلام است، سخت در اشتباه و خطا هستند. چرا که انطباق تاریخ نوروز با تاریخی که در روایات بر وقایعی چون مبعث و غدیر و فتح مکه دارای اشکال است. تحقق نوروز در دو مورد از این وقایع جمع نمی‌شوند چه رسد به اجتماع همه‌ی آن‌ها؛ زیرا مبعث ۱۳ سال قبل از هجرت است و فتح مکه در سال ۸ هجرت و واقعه‌ی غدیر ۱۰ هجرت، با توجه به فاصله میان نوروز و مبعث بیش از ۷ ماه است؛ و فاصله میان نوروز و غدیر و فتح مکه کمتر در اواخر ماه رمضان و غدیر در اواخر ذی‌الحجه است. تاریخ معلومی مانند مبعث در دسترس نیست و ممکن است هر یک از این وقایع به یکی از نوروزهای پادشاهانی منطبق باشد. همان‌طور که بیان شد شاهان در طول سالیان متمادی تاریخ، به عبارتی نوروز را جابه‌جا می‌کردند. با توجه به تغییر در زمان‌های نوروز ممکن است هرکدام از این وقایع منطبق بر نوروز باشند. تاریخ فتح نهروان با تاریخ ایرانیان نیز موافق نیست چراکه سال قبل از آن یا در اواسط محرم بوده یا پس‌از آن در اواسط شوال، (این اختلاف ۲ زمانی (محرم و شوال) به اعتبار اختلاف نظر بر سقوط یا عدم سقوط یزدجردی است) بنابراین فتح نهروان در آغاز بهار نبوده‌است. یکم فروردین که آغاز سال بوده در فصول می‌چرخیده و تا عهد جلال‌الدین ملک‌شاه سلجوقی چنین بوده، در این زمان جلال‌الدین تصمیم گرفت تاریخی جدا به نام خود بسازد از دانشمندان فن خواست انتقال خورشید را در نیمه‌روز آغاز حمل آغاز سال بدانند که آن هم‌زمان با روز جمعه ۱۰ ماه مبارک رمضان سال ۴۷۱ هجری و ۱۸ فروردین‌ماه سال یزدجردی بود و آن روز را یکم فروردین‌ماه سال جلالی ساختند و آن را نوروز سلطانی نامیدند بنابراین معلوم می‌شود روزهای شمسی در ماه‌های (عربی) قمری می‌چرخد.

معلى بن خنيس معتقد است (که ایام ۱۲ ماه و ماهی ۳۰ روز بوده بی کم و بیش و مؤید آن اخبار بسیار زیادی است که دلالت دارند سال ۳۶۰ روز است و آغاز فروردین بدین حساب نوروز است) اشکالی بر این مطلب وارد است مبنی بر این که حساب کردن اولاً ماه فروردین نوروز است از قانون‌گذار دور است. ثانیاً بنیادگذاری یک امری شرعی بر امر متغیر که در هر زمان به دنبال فرمان شاهان تغییر می‌یافته (هریک از شاهان در طول تاریخ ماه‌ها و سال‌ها، سال کیسه و آغاز فروردین را بنا به سلیقه و دیدگاهی تغییر می‌دادند). (ر. ک. مجلسی، ۱۳۵۱ ش: ج ۵۴) بسیار بعید است.

نکته مشترک در بررسی ۳ سند روایات مذکوره معلى بن خنيس است که در کتب رجالی شیعه از افراد ضعیف‌السند است، به همین دلیل هرگاه در سلسله اسناد روایات نام معلى باشد با احتیاط عمل می‌شود. (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۴۱۷) کسی که مدعی است تطابق غدیر با نوروز دلیل بر تعظیم نوروز است، ابتدا باید اعتبار سال شمسی را از منظر شرع مقدس اسلام اثبات نماید و سپس چنین استدلالی بنماید؛ «وَأْتَى لَهُ ذَلِكَ».

حقیقت آن است که: پس از آنکه شرع مقدس اسلام سال قمری را معتبر دانسته و سال شمسی را از اعتبار ساقط نموده‌است و در هیچ جا اشاره‌ای به جشن نوروز ننموده و از عصر رسول خدا ﷺ تا قرن ششم همه امامیه و عامه نوروز را عید مجوس می‌شمردند، صرف مقارنت روز غدیر با این روز فضیلتی برای نوروز نخواهد بود؛ خصوصاً که عرض شد که اول حمل و آغاز بهار در سال مزبور نیز با دو سه روز فاصله با عید سعید غدیر واقع شده بود.

بگذریم از آنکه امروزه در میان عامه مردم، کسی نوروز را به‌عنوان بزرگداشت غدیر جشن نمی‌گیرد و عملاً احیاء آن احیاء عید غدیر نیست.

ج) روایت موسی بن جعفر رضی الله عنه

علامه مجلسی در بحارالانوار روایت می‌کند:

«حُكِيَ أَنَّ الْمَنْصُورَ تَقَدَّمَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجُلُوسِ لِلتَّهْنِئَةِ فِي يَوْمِ النَّيْرُوزِ وَ قَبْضِ مَا يُحْمَلُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قَدْ فَتَّشْتُ الْأَخْبَارَ عَنْ جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَمْ أَجِدْ لِهَذَا الْعِيدِ خَيْرًا وَ إِنَّهُ سُنَّةُ الْفُرْسِ وَ مَحَاهَا الْإِسْلَامُ وَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَحْيَا [نَحْيِي] مَا مَحَاهَا الْإِسْلَامُ فَقَالَ الْمَنْصُورُ إِنَّمَا نَفَعَلُ هَذَا سِيَّاسَةً لِنَجْنِدَ فَسَأَلْتِكَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ إِلَّا جَلَسْتَ فَجَلَسَ إِلَيَّ آخِرَ مَا أوردتهُ فِي أَبْوَابِ تَارِيخِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حکایت است که

منصور حضرت موسی بن جعفر علیه السلام را پیش داشت تا روز نوروز جلوس کند و آنچه عیدی نزد او آورند دریافت کند امام علیه السلام فرمود: من اخبار از جدم رسول خدا صلی الله علیه و آله را بازرسی کردم، از این عید خبری نیافتم این روش پارسیان بوده و اسلام آن را محو کرده و پناه می‌برم به خدا که آنچه را اسلام نابود ساخته، زنده بدارم». (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۵۶ / ۱۰۰)

بررسی سندی

علامه مجلسی با استناد به مناقب (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ۴ / ۳۱۹) این روایت را بیان می‌دارد؛ و در مناقب بدون سند بیان شده است.

بررسی دلالی

در این روایت، امام موسی بن جعفر علیه السلام صریحاً عید نوروز را سنت جاهلیت شمردند. علامه مجلسی بعد از نقل این روایت می‌گوید:

«این نشان می‌دهد که نوروز اعتبار شرعی ندارد و روایات معلی بن خنیس در تأیید و آداب و رسوم نوروز از باب تقیه است.» (مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۵۶ / ۱۰۰)

بنابراین این روایت فاقد شرایط حجیت است چراکه از قول حضرت علی علیه السلام نقل شده: «نوروز ما هر روز است و هر روزی که در آن معصیت و نافرمانی خدا نشود آن روز، روز عید است.»

پس از جریان حضرت موسی بن جعفر علیه السلام با منصور دوانیقی، دیگر تا زمان غیبت کبری هیچ روایتی از ائمه علیهم السلام درباره مسئله نوروز در دست نیست و حتی در بین فقهای شیعه تا زمان شهید، نسبت به قضیه نوروز در کتب فقهی آن‌ها مطلبی مشاهده نشده است. شاهد بر این مطلب آنکه: در شرح کتاب تهذیب مرحوم شیخ مفید، اسمی از نوروز و اعمال مستحبی که برخی در کتب خود برای این روز ذکر کرده‌اند، به چشم نمی‌خورد؛ و نیز در کتاب‌های فقهی شیخ صدوق، اثری از اعمال این روز موجود نیست؛ و اما علت اینکه در زمان شهید و علامه و پس از آن‌ها قضیه نوروز و اعمال مستحب منسوب به آن چون غسل و روزه و امثال آن پیدا شده است فقط و فقط، روایت مجعول و ضعیف معلی بن خنیس است که توسط بعضی از ناسخین و نویسندگان نااهل و چه بسا مغرض، در حاشیه کتاب مصباح المتهجد و نیز کتاب مختصر مصباح اضافه شده است. البته برخی معتقدند معلی بن خنیس در حال تقیه این اعمال را بیان داشته است. نویسنده کتاب (نوروز در جاهلیت و اسلام) می‌گوید: «این حقیر در مراجعه به کتابخانه‌های معروف ایران

و خارج از ایران و مشاهده بیش از بیست نسخه خطی، متوجه شدم که این روایت در نسخه اصلی به هیچ وجه من الوجوه وجود ندارد و انتساب آن به مصباح شیخ طوسی کذب محض است و همان طور که ذکر شد اگر خود شیخ این روایت را در مصباح و یا مختصر آن آورده است پس چرا در تهذیب، غسل روز نوروز را در عداد اغسال مستحب نیاورده است؟! در روایت موسی بن جعفر رضی الله عنه نهی اکید شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ۴ / ۳۱۸)

در روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز فرموده شده است که: «به جای نوروز و مهرگان، دو عید فطر و قربان را من جایگزین نمودم». (نوری، ۱۳۶۰ق: ۶ / ۱۵۳) و در روایت معهوده از امیرمؤمنان رضی الله عنه فرموده اند: «برای ما نوروز تمامی روزها خواهد بود» (ابن بابویه، ۱۳۸۱ق: ۳ / ۳۰۰)، دیگر چه جای شک و تردیدی می ماند که برگزاری مراسم جشن و سرور در این روز مشخص، از ناحیه زعمای دین مورد رضایت و امضا نبوده است و رفت و آمد افراد در این ایام چه بخواهند چه نخواهند به حساب این روز گذاشته خواهد شد؛ و این درست همان چیزی است که مورد نهی و تحذیر اولیای دین قرار گرفته است.

بعضی از افراد در مقام جمع بین روایات موافق با برگزاری عید البتّه به زعم و توهم آنان مانند روایت معلى بن خنیس و مخالف مانند روایت مناقب ابن شهر آشوب درباره موسی بن جعفر رضی الله عنه و روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و غیره، برآمده اند، بسیار در اشتباه و غفلت افتاده اند؛ زیرا در روایات مخالف خصوصاً روایت موسی بن جعفر رضی الله عنه نهی و تحذیر از خود عید به عنوان یک سنت جاهلی یاد شده و ارتباطی به دیدوبازدید افراد ندارد. اگر در روایات موافق به زعم اینان تحفه و هدیه ای مطرح بوده است، در روایات مخالف چیزی در میان نبوده است و امر خلافی در بین نبوده است که به خاطر آن از برقراری مجالس عید و جشن و سرور مخالفت بنمایند!

تمسک به صلّه رحم مؤید نوروز و رد آن

یکی از مؤیدات بر جواز برگزاری مجالس عید نوروز، چه از نظر عرفی و چه از ناحیه شرعی مسئله معاشرت و صلّه رحم و دیدوبازدید است که در شرع مقدس نیز بسیار بدان تأکید شده است و امری است ممدوح و قابل پذیرش به عنوان یک سنت و روش. مسئله صلّه ی رحم و معاشرت با دوستان و اطلاع از احوال خویشان و بستگان، امری است بسیار پسندیده و شایسته که نیازی به شرح و بیان آن از ناحیه شرع نیست و برای اهمیت این موضوع، توصیه امیرالمؤمنین رضی الله عنه در آخرین وصیت نامه خویش ساعاتی پیش از ارتحال به سرای آخرت، در این باره کفایت می کند که فرمود:

«اللَّهُ فِي الْآيَاتِ، فَلَا تُعْبُوا أَفْوَاهَهُمْ وَ لَا يُضِعُوا بِخَضْرَتِكُمْ؛ وَ اللَّهُ فِي جِيرَانِكُمْ فَإِنَّهُمْ وَ صَبِيَّهُ نَبِيَّكُمْ مَا زَالَ يُوصِي بِهِمْ حَتَّى ظَنَّنَا أَنَّهُ سَيُورَثُنَا ... وَ عَلَيْكُمْ بِالتَّوَّاصِلِ وَ التَّبَادُلِ وَ الْإِيَّامِ وَ التَّدَائِرِ وَ التَّقَاتُعِ؛ خدایا در نظر آورید نسبت به رسیدگی به امور ایام و اطعام آنان؛ این چنین نباشد که روزی به سراغشان روید و دیگر روز از آنان غفلت ورزید، درحالی که میان شما زندگی می‌کنند از آموزش غافل و آنان را به دست نسیان و فراموشی بسپارید. خدایا در نظر آورید درباره همسایگان؛ زیرا وصیت پیامبر شما این چنین بوده است، پیامبر آن قدر به آنان سفارش می‌نمود که ما گمان کردیم می‌خواهد آنان را وارث یکدیگر قرار دهد ... و بر شما باد به دوام ارتباط و پیوند (با خویشان و دوستان و افراد اجتماع) و هدیه دادن به یکدیگر و تحفه برای همدیگر بردن؛ و زنده از دوری گزیدن و پشت کردن و قطع رحم و ...». (علامه مجلسی، ۱۴۰۲ق: ۴۲ / ۲۴۸)

در اینجا ملاحظه می‌شود که در آخرین دقایق حیات، آن حضرت چگونه به صلہ رحم و ارتباط با خویشان و دوستان و رسیدگی به امور ایام و سرکشی از احوال همسایگان توصیه و تأکید نموده است؛ رسیدگی به امور همسایگان و ارتباط با آنها را در حدی ذکر فرموده است که تصور می‌رفته همسایه از همسایه ارث خواهد برد.

بنابراین، بر تمامی جامعه مسلمان خصوصاً شیعیان لازم است که نسبت به انجام چنین موضوعی (صله رحم) اهتمام بلیغ داشته باشند و در ایام دو عید سعید فطر و قربان با برپایی مراسم جشن و سرور و تعطیل چند روز، یکی از زمینه‌ها و مظاهر اتحاد و ائتلاف بین فرق اسلامی را به منصفه ظهور بگذارند و به صرف فرستادن تبریک به یکدیگر اکتفا نکنند. خصوصاً جوامع شیعی از ایران و غیر آن، که پیوسته پیشگام و پیشتاز در عرصه ولای اهل بیت علیهم السلام و مطیع امر ولایت و وصایا ائمه هدی علیهم السلام بعد از واقعه عظیم غدیر بوده‌اند، انتظار می‌رود که با کنار نهادن سنت جاهلی نوروز و با پرداختن به این سنت و روش پسندیده و مرضی اولیای دین، به احیای امر ائمه اطهار علیهم السلام و مدرسه تشیع راستین اقدام نمایند و با برپایی جشن و مراسم‌های باشکوه و پیاپی در ایام غدیر چند روز را تعطیل نموده، به انجام اعمالی که در این روز سفارش شده پردازند و به اقامه دیدوبازدید و صلہ رحم و جشن پرداخته و با این اعمال و برنامه‌ها در نفوس و قلوب جامعه، علی‌الخصوص اطفال و نوجوانان و جوانان محبت اهل بیت علیهم السلام را کاشته و رشد دهند؛ و آنان را با حس و درک باطنی ولایت اهل بیت علیهم السلام در تمامی مراحل زندگی و حیات ظاهری و باطنی قرین و مألوف نمایند که قطعاً مورد رضای خداوند و اهل بیت علیهم السلام قرار خواهد گرفت.

شکی نیست که پرداختن به شادی و تفریح اشکالی ندارد، ولی از آنجاکه این امور در روز و موقعیتی انجام می‌شد که یادآور سنن و آداب جاهلی بوده‌است؛ لذا از طرف رسول خدا ﷺ مورد نهی و تحذیر قرار گرفته است. عید و آداب و رسومش یک امر قراردادی و اعتباری و جعلی است و هر قومیت و ملیتی با توجه به اتفاقات ملی و عقاید مناسب با خود، یک روز یا چند روز را در سال عید قرار می‌دهند و در آن آداب و رسومی بنابر عقاید و احساساتشان بر پا می‌کنند و نامی بر روی آن می‌گذارند مانند عید نوروز در ایرانیان، کریسمس در مسیحیان و فصح در یهود.

مراسم و آداب عید نوروز ایرانیان بر دو نوع است اعمال مشروع مانند صلهرحم، هدیه دادن، درخواست گذشت از بدی‌های یکدیگر که این اعمال مورد تأیید اسلام است؛ و اعمال غیر مشروع مانند سازوآواز و می کاملاً رد می‌شود بنا بر دیدگاه اسلام؛ و منظور روایات در باب نوروز، کاملاً مشخص نیست بلکه هر روزی که به جعل ایرانیان مسلمان که معاصر امام صادق علیه السلام بودند به‌عنوان عید شناخته می‌شود یا بعدازآن این عنوان را پیدا کند مورد توجه است و در شرع هم از نظر عید بودن پذیرفته‌شده ولی مراسم نامشروع آن ملغی شده و مراسم مشروع و نیکو چون غسل و تطهیر و معطر کردن و نماز بجای آن مقرر شده‌است. به‌عبارتی دیگر نوروز در روایات روز نوعی است نه روز شخصی تا همه به آن نیاز داشته و جستجو کنند و تحقق آن به عرف مسلمانان ایرانی است به هر وضعی و در هر زمان و هر تاریخی مورد توافق شود و نزد مسلمانان ایران عید نوروز مقرر شد و احتمالاً از روزهایی که در آن بیان‌شده چون مبعث و غدیر خم و فتح مکه این است که این روزها هم صلاحیت دارند که عید باشند و در آنها مراسم و آداب مشروع و مستحسن عید انجام شود.

نتیجه

با توجه به مطالب فوق آشکار می‌شود که مبدأ و منشأ عید نوروز از همان زمان اصحاب رس بوده و دین مجوس آن عید را از آن قوم اقتباس کرده و جزء آئین و رسوم خود قرار داده‌است. با بررسی روایات، نتیجه گرفته می‌شود که نوروز رنگ دینی ندارد و اسلام آن را تأیید نمی‌کند. هم‌چنین هیچ اساس و پایه‌ای دینی و منطقی در عرف و آداب ایران باستان نداشته است و به‌عنوان روز خاص در تمام قرون و اعصار مطرح نبوده‌است؛ بلکه در هر زمانی و حکومت هر شاه و سلطانی در فصلی از فصول سال برگزار می‌شده‌است و ثالثاً ورود آن به جامعه مسلمانان از ناحیه زعمای دین، که از جانب ایرانیان و مخصوصاً برمکیان در زمان خلفای عباسی بوده است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله ﷺ، ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۴۲۲ق)، رجال ابن الغضائری، ج ۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۴۱۲ق)، مناقب آل‌ابی طالب، ج ۴، بیروت: دارالاضواء.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۱ق)، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵. _____، (۱۴۰۴ق)، الأمالی، ج ۲، قم: تهذیب.
۶. _____، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، ج ۱، قم: منشورات مکتب الداوری.
۷. اذکایی، پرویز، (۱۳۵۳ش)، نوروز، تاریخچه و مرجع شناسی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم شناسی ایران.
۸. ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، (۱۳۸۲ق)، الاضداد فی کلام العرب، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. اورنگ، مراد، (۱۳۳۷ش)، فرهنگ اورنگ، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۱۰. بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهانی فی تفسیر القرآن، ج ۴، تهران: بنیاد بعثت.
۱۱. بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۳ش)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، تهران: امیرکبیر.
۱۲. بهار، مهرداد، (۱۳۷۷ش)، از اسطوره تا تاریخ نوروز، تهران: نشر چشمه.
۱۳. تقی‌زاده، سیدحسین، افشار، ایرج، (۱۳۹۳ش)، مقالات تقی‌زاده: نوشته‌های تاریخی و نوروز، ج ۱۲، بی‌جا: نشر توس.
۱۴. جاحظ، عمرو بن بحر، (۱۳۲۱ق)، المحاسن و الأضداد، بیروت: دارومکتبه الهلال.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ج ۱۷، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام الاحیاء التراث.
۱۶. خزائلی، محمد، (۱۳۵۵ش)، اعلام قرآن، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۷. خیام نیشابوری، عمر، حصوری، علی، (۱۳۵۷ش)، نوروزنامه، تهران: نشر طهوری.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۹. رازی، جمال‌الدین ابوالفتوح، (۱۳۸۵ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالحسن شعرانی، ج ۸، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۲۰. رضی، هاشم، (۱۳۷۹ش)، گاه شماری و جشن‌های ایران باستان، تهران: بهجت.
۲۱. زمخشری، محمود، (۱۳۶۶ق)، الکشاف، ج ۳، تهران: بی‌جا.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ج ۸، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۲ق)، بحارالانوار، ج ۴۲، ج ۵۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. _____، (۱۳۵۱ش)، آسمان و جهان (ترجمه السماء و العالم بحار الأنوار)، مترجم: کمره ای، محمد باقر، ج ۵۴، تهران: اسلامیه.
۲۷. محمدی ملایری، محمد، (۱۳۵۶ش)، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و عربی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، رجال النجاشی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۳۶۰ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۶، بیروت: مؤسسه آل‌البتین (پب) الاحیاء التراث.
۳۰. واعظ قشقندی، محمد بن عبد الله، (۱۳۸۵ش)، إتحاف السائل بما لفاطمه من المناقب و الفضائل، محقق: موسوی، محمد کاظم، ج ۹، بی‌جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق. صص ۴۸-۲۹

اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی

منصوره شفیعی^۱

دکتر محمد میر حسینی^۲

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

علامه طباطبایی یکی از مفسران بزرگ امامیه در دوران معاصر است که تفسیر وی از ابعاد گوناگون علوم و معیار قرآنی از اهمیت بسیاری برخوردار است. بررسی اختلاف قرائات، نقد و یا ترجیح یک قرائت بر قرائات دیگر یکی از آن موضوعاتی است که جایگاه ویژه‌ای در تفسیرالمیزان دارد. راجحه پیش‌نیازهای تفسیر قرآن در اختیار داشتن قرائت ابلاغ شده از سوی پیامبر ﷺ است از نظر علامه طباطبائی (ره) این قرائت اکنون در میان قرائت‌های مختلف پنهان است و به همین جهت برای بازیابی آن به قرائت‌های مختلف توجه کرده و با توجه به آنها تفسیر گران سنگ المیزان را نگاشته است.

پژوهش در این موضوع نشان می‌دهد که نقد قرائت، ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، عدم ترجیح یک قرائت بر دیگری، گاه به دلیل إفاده معنایی یکسان و عدم اظهار نظر در برابر دو یا چند قرائت و ذکر یک قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری، مهم‌ترین شیوه‌های علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قرائات است.

علامه با رد تواتر قرائات و تنها مشهور دانستن آنها و منحصر ندانستن قرائت صحیح قرائت عاصم، به قرائت‌های دیگر نیز توجه دارد؛ چراکه به باور ایشان سه خصیصه صحت سند، موافقت با قواعد عربی و مطابقت با رسم مصحف در این قرائات وجود دارد. از نظر علامه، قرائن بازیابی قرائت پیامبر ﷺ عبارت‌اند از: أفصحیت، سیاق آیات، قواعد صرفی، سازگاری با مفاد آیات، دلیل عقلی و نیز روایات. وی بر این باور است که معصومان علیهم‌السلام به پیروی از قرائت مشهور فرمان داده‌اند و لذا از قرائت منسوب به آنان تنها به‌عنوان مؤید یا تفسیر آیات استفاده می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، علامه طباطبائی (ره)، قرائت، اختلاف قرائات، تفسیر المیزان

۱. دانش پژوه حوزه علمیه و کارشناس قرآنی shafie135@gmail.com

۲. دانشیار و مدیر گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) m_mirhosini89@yahoo.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم قرآن‌پژوهی که هم صبیغه علمی دارد و هم جنبه عملی، بحث قرائات قرآن است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان علوم قرآن و مفسران بوده‌است؛ به‌گونه‌ای که تنها از سال ۱۵۰ تا ۳۰۰ هجری بیش از شصت عنوان کتاب در قرائات نگاشته شده‌است. این حرکت با فراز و نشیب‌هایی تا روزگار حاضر، چه به‌صورت تک‌نگاری یا در لابه‌لای مباحث علوم قرآن و نیز در مقدمه تفاسیر، ادامه دارد و در اصل ثبوت قرائت‌ها، حجیت، نقد و بررسی قرائات و نیز وحدت و تعدد آن به نحو عام یا خاص نوشته شده‌است. لیکن آنچه در این عرصه کمتر بدان پرداخته شده نقش تعدد قرائات در تفسیر قرآن است که می‌توان گفت پیشینه چندان درازی ندارد؛ هرچند اخیراً آیت‌الله معرفت در موسوعه التمهید و عبدالحلیم قابه در کتاب القرائات القرآنیة؛ تاریخها، ثبوتها، حجیتها و احکامها بهتر و بیش‌تر به مسئله پرداخته‌اند.

اختلاف قراءات و توجیه آن یکی از مهم‌ترین مباحث علم قرائات است که از دیرباز جایگاه ویژه‌ای میان دانشمندان علم قرائات داشته است لذا تاریخ این علم افراد بسیاری که در این زمینه آثار ارزشمندی نگاشته‌اند را ذکر می‌کند. علاوه بر تک‌نگاری‌های نوشته شده در خصوص این مسأله، برخی از مفسران نیز در تفاسیر خویش عنایت بسیاری به این مسأله داشته‌اند.

تفسیرالمیزان نوشته علامه طباطبایی از تفاسیری است که مؤلف در مباحث تفسیری خویش جایگاه ویژه‌ای به اختلاف قرائات و نقد و توجیه آن اختصاص داده‌است. با توجه به جایگاه علمی این تفسیر و ابتکارهای علامه طباطبایی در آن و مواجهه وی با اختلاف قرائات و بررسی و تبیین وی در نقد و یا ترجیح قرائات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در این نوشتار موارد و شواهد قرائت در «المیزان» مورد بررسی قرار گرفته که نحوه مواجهه وی با اختلاف قرائات را در محورهای «نقد قرائت»، «ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر»، «عدم ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، ذکر یک قرائت در تأیید دیدگاه تفسیری، می‌توان بررسی نمود.

پیشینه تاریخی مواجهه با اختلاف قرائات

نحوه برخورد با اختلاف قرائات از حیث نقد، ترجیح و تأیید مبحثی است که آغاز نگارش رسمی آن ناظر به نگارش کتاب «الحجۃ» می‌باشد. عبدالهادی فضل‌ی سیزدهمین مرحله از مراحل تطور علم قرائت پس از مرحله انتخاب هفت قرائت از ناحیه ابن مجاهد (۳۲۴ق)

را مرحله احتجاج در اختلاف قرائات ذکر کرده که کتاب ابن مجاهد مبنا و آغازی برای نگاره‌های بعدی در باب احتجاج بود که مهم‌ترین این مولفان عبارتند از: ابن مقسم عطار(۳۳۲ق) که ابن ندیم کتاب احتجاج القراءات، کتاب السبعة بعللها الکبیر، کتاب السبعة الاوسط، کتاب الاوسط و کتاب الاصغر(شفاء الصدور) را در زمره آثار او ذکر کرده‌است (ابن ندیم، ۳۶-۳۵، بی تا)

سپس محمد بن حسن انصاری (۳۵۱ق) که کتاب «السبعة بعللها الکبیر» را نوشت (همان، ۳۶). سپس ابن خالویه (۳۷۰ق) کتاب «الحجة فی علل القرائات السبع» و ابوعلی فارسی (۳۷۷ق)، کتاب «الحجة للقراء السبعة» را نوشت (همان، ۶۹). البته عبدالهادی فضلی تصریح می‌کند: منظور ما این نیست که مباحث احتجاج در این مرحله آغاز شد زیرا ابن ندیم از کتاب «احتجاج القراء» نوشته مبرد (۲۸۵ق) و از کتاب احتجاج القرائات نوشته شاگرد وی به نام ابن سراج (۳۱۳ق) یاد کرده‌است. لذا از مرحله سیزدهم می‌توان به مرحله آغاز شیوع و گسترش گونه‌ای از نگارش‌های در باب قرائت تعبیر کرد. (همان، ۶۵ و ۶۸)

لیکن در مفسران متأخر امامی کمتر به مباحث اختلاف قرائت اشاره کرده‌اند. لذا نفس مواجهه با اختلاف قرائات در «المیزان» اگرچه در موارد معدودی بوده لیکن از این حیث به عنوان یک امتیاز شمرده شده و بر جامعیت این تفسیر می‌افزاید و شباهت این تفسیر با تفاسیری چون «التبیان» و «مجمع البیان» از حیث مواجهه استدلالی با اختلاف قرائات را نشان می‌دهد. گفتنی است علامه طباطبایی به اندازه شیخ طوسی و طبرسی مباحث مستقلی در مباحث قرائت و حجت ندارد لیکن در مقایسه نحوه مواجهه وی با اختلاف قرائات که در موارد معدودی بوده‌است با تفاسیر مذکور، علاوه بر بکارگیری از همان شیوه معمول همچون استفاده از علم لغت، صرف و نحو و شهرت قرائت، ابتکارات کم‌نظیری در این باب همچون توجه به سیاق و قرائن روایی به خوبی دیده می‌شود. بر این اساس با بررسی مباحث قرائت در این تفسیر به خوبی می‌توان هندسه نظام‌مند شیوه علامه طباطبایی در مواجهه با اختلاف قرائات را ترسیم نمود.

اعتقاد به وحدت قرائت قرآن در عین توجه به اختلاف قرائات

آثار تفسیری و علوم قرآنی علامه بیانگر این است که این مفسر بزرگ مانند بسیاری از مفسران شیعه، اصل اختلاف قرائات را در ظرف مباحث علمی پذیرفته‌است. (طباطبائی، المیزان، ج ۱،

ص ۲۲ و ج ۱، ص ۱۳۳ و ج ۲، ص ۲۱۶) نکته مهم سرآغاز تعدد و اختلاف قرائات است. باید گفت جدا از عوامل زبان‌شناختی، درخصوص نقطه آغازین و ریشه اصلی اختلاف قرائت قرآن، چند موضع طولی قابل تصور است:

یک. نزول متعدد و مختلف (قابه، القرائات القرآنیه، ص ۴۷) دو. نزول واحد و ابلاغ متعدد؛ (فضلی، القراءات القرآنیه، ص ۱۱۸) سه. نزول واحد، ابلاغ واحد با اذن تعدد (ترمزی، سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۴) چهار. نزول، ابلاغ و قرائت واحد، روایت متعدد. بینش اخیر از آن کسانی است که معتقدند تعدد قرائت ریشه در اجتهاد راویان دارد (طوسی، تفسیر التبیان، ج ۱، ص ۷)

مبنای این دیدگاه روایات صحیح از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاهِ؛ قرآن واحد است و از سوی خدای واحد نازل شده است، لیکن اختلاف از ناحیه راویان پدید آمده است» (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۶۳۰) نکته درخور توجه اینکه علامه در هیچ جای تفسیر المیزان به این حدیث اشارتی ندارد، لیکن از لابه‌لای کلمات ایشان می‌توان به این دیدگاه رسید که وحدت نزول قرآنی را پذیرفته‌اند و صور مختلف الفاظ را تنها به‌عنوان معنی و تفسیر می‌دانند (طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۲۷۵)

ضمن آنکه علامه در بحث جمع قرآن با نقل حدیثی از منابع اهل سنت از سویدبن غفله روایت می‌کند که امام علی علیه السلام فرمود: «ما تقولون فی هذه القراء؟ فقد بلغنی أن بعضهم یقول: إن قراءتی خیر من قراءتک و هذا یکاد یکون کفراً؛ شما درباره این قراء چه می‌گویید؟ به من خبر رسیده که اینها به یکدیگر می‌گویند قرائت من از قرائت تو بهتر است و این نزدیک به کفر است». روای می‌گوید از حضرت پرسیدیم نظر شما چیست؟ فرمود: «أری أن یجمع الناس علی مصحف واحد فلا یکون فرقه ولا اختلاف؛ نظر من این است که مردم بر گرد یک مصحف [قرائت] جمع شوند تا تفرقه و اختلاف نباشد» (همان، ج ۱۲، ص ۱۲۳)

الف - شیوه مواجهه علامه طباطبائی با اختلاف قرائات

شیوه مواجهه علامه طباطبائی با اختلاف قرائات در المیزان عبارتند از:

۱- نقد قرائت

علامه طباطبایی گاه در مواجهه با اختلاف قرائت درباره برخی از آیات، برخی از قرائات را مورد نقد قرار داده که بررسی‌ها نشان می‌دهد که وی در نقد قراءات به ملاک‌های متعددی تکیه نموده است که در این مقاله به آن می‌پردازیم.

۲- نقد سندی قرائت

نقد سندی قرائت، یکی از ملاک‌های علامه طباطبایی در نقد قراءات است که در نمونه زیر مشاهده می‌شود: وی در ذیل آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم: ۴۱) روایتی از عیاشی از یکی از صادقین علیه السلام نقل کرده که حضرت ابن آیه را به صورت «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لَوْلَدَيَّ» قرائت می‌کرد یعنی اسماعیل و اسحاق (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲، ۲۳۴) و نیز از امام باقر علیه السلام نقل کرده که حضرت فرمود: این کلمه‌ای است که کاتبان قرآن تصحیف کرده‌اند، جز این نیست که استغفار ابراهیم علیه السلام برای پدر بود که به وی وعده داده بود و فرمود: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لَوْلَدَيَّ» یعنی اسماعیل و اسحاق... (همان، ۲۳۵، ۲) وی در ذیل این دو روایت می‌نویسد: «ظاهر این دو روایت این است که چون پدر ابراهیم کافر بوده امام علیه السلام آیه را بدین صورت قرائت نموده، لیکن هر دو روایت ضعیف است و چنان نیست که بشود بدان‌ها اعتماد نمود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۲، ۸۰).

۳- نقد دلالی قرائت

علامه طباطبایی در ذیل آیه «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) تصریح می‌کند: «یکی از قرائت‌های نادرست، قرائت بعضی‌ها است که کلمه «روحنا» را با تشدید نون خوانده، و گفته: روحنا اسم آن فرشته‌ای بوده که برای مریم مجسم شده، و او نیز جبرئیل روح الامین بوده، که فساد این نیز روشن است.» دلیل نقد این قرائت که ابوحیوة و سهل به صورت «روحنا» قرائت کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲، ۳۰۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳۹۴، ۸) نقد دلالی قرائت است که وی در ابتداء تفسیر این آیه به استناد آیات متعدد اثبات می‌کند که آن روح فرستاده شده برای حضرت مریم همان جبرئیل است، لذا این قرائت که بیانگر این است که فرشته‌ای به نام «روحنا» بر مریم فرستاده شده را قرائتی نادرست دانسته است.

با این توضیح از ظاهر سیاق برمی‌آید که فاعل کلمه «تمثل» ضمیری است که به روح بر می‌گردد پس روحی که به سوی مریم فرستاده شده بود به صورت بشر ممتثل شد و معنای تمثل و تجسم به صورت بشر این است که در حواس بینایی مریم به این صورت محسوس شود، و گرنه در واقع باز همان روح است نه بشر و از جنس بشر و جن نبود، بلکه از جنس ملک و نوع سوم مخلوقات ذوی العقول بود که خدا او را در کتابش وصف نموده و ملک نامیده و آن فردی را که مامور وحی است جبرئیل نامیده، مثلاً فرمود: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (البقره: ۹۷) و در آیات «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (النحل: ۱۰۲) و نیز فرمود «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴) او را روح، و در آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (الحاقه، ۴۰) او را رسول خوانده‌است.

لذا آن روحی که برای مریم به صورت بشری مجسم شد، همان جبرئیل بوده‌است. اما درباره آیات «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ» (آل عمران: ۴۵-۴۷) اگر با آیات مورد بحث تطبیق شود هیچ شکی باقی نمی‌ماند که سخن ملائکه با مریم که در سوره آل عمران آمده عیناً همان کلامی است که در آیات مورد بحث به روح نسبت داده‌است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۴).

۴- نقد بر اساس قواعد نحوی

علامه طباطبایی در ذیل آیات «وَ أَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» (سوره جن آیه ۳) ابن عامر، حفص، حمزه، کسائی و خلف «أنه وأنهم وأنا» در ابتدای آیات ۳ الی ۱۴ سوره جن را به فتح همزه قرائت کرده‌اند، ابوجعفر نیز در خصوص (وأنه تعالی وأنه كان يقول وأنه كان رجال) به همین صورت قرائت کرده، لکن سایر قراء ابتدای این آیات را به کسر همزه قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۶ ق، ۱۷۵؛ واسطی، ۱۴۲۵ ق، ۲، ۶۹۵) علامه به قرائت مشهور آیه به صورت فتح و به قرائت کسر اشاره کرده و با توجه به سیاق آیات که ظهور در این مطلب دارد که این آیات مقول قول جن بوده، قرائت به کسر را ارجح دانسته سپس بر اساس قواعد نحوی توجیهاً نحوی قرائت به فتح را بیان و آن را نقد کرده‌است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰، ۴۰ - ۴۱)

۵- متواتر نبودن قرائات سبع

بسیاری از علمای اهل سنت قرائات سبع را متواتر می‌دانند و حتی جمعی از ایشان روایت نبوی «نزل القرآن علی سبعة احرف» را به قرائات سبع تفسیر کرده‌اند. عبارت علامه در المیزان و قرآن

در اسلام نشان می‌دهد که قرائات سبع را متواتر نمی‌داند و ارتباطی بین حدیث «سبعه احرف» و قرائات هفتگانه نمی‌بیند.

به نظر علامه طباطبائی(ره)، این حدیث که در منابع شیعی و اهل سنت به الفاظ مختلف آمده، هرچند الفاظش مختلف است به لحاظ معنی مستفیض است (طباطبائی، المیزان ج ۳، ص ۷۵) اما ارتباطی میان این حدیث و قرائات هفتگانه که برخی از آنها پس از سه قرن در میان مسلمانان رواج یافته، وجود ندارد. براساس گزارش قرائت پژوهان و نیز بیان علامه طباطبائی(ره)، تا پیش از ابن مجاهد در آغاز قرن چهارم، اصطلاح قراء سبعه وجود نداشته است و قاریان هفتگانه جزء دیگر قراء بودند. در این زمان وی کتابی به نام السبعه فی القرائات می‌نگارد و نام این هفت نفر را در آن ذکر می‌کند. (طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۱۴۳) ابن جزری نیز می‌نویسد: روا نیست که بگوییم مراد از «سبعه احرف» قرائت هفت قاری مشهور است آن‌گونه که برخی گمان کرده‌اند؛ زیرا این هفت نفر در زمان پیامبر ﷺ وجود نداشتند و نخستین کسی که قرائت آنها را گرد آورد، ابن مجاهد بود(ابن جزری دمشقی، النشر فی القرائات العشر، ج ۱، ص ۳۵) وی هم‌چنین می‌نویسد: ابن مجاهد چنین کرد تا عدد قراء قرآن را با عدد سبع که قرآن براساس آن نازل شده‌است مطابق کند نه اینکه وی اعتقاد داشته باشد غیر از قرائات سبع، دیگر قرائت‌ها روا نیست.

علامه طباطبائی(ره) نیز با قبول اصل روایات سبعه احرف، احرف سبعه را به هفت قسم خطاب و بیان تفسیر کرده‌است. به نظر می‌رسد سیاق برخی از این روایات با فرض قبول آن، مانع از این است که هفت حرف را بتوان به غیر از قرائت معنی نمود؛ زیرا امر تسهیل و تیسیر با دیگر تفسیرها هماهنگی ندارد.

علامه راز روی آوردن مردم به قراء سبعه را فزونی راویان می‌داند و می‌نویسد: درحالی‌که قاریان دیگری مثل این هفت نفر، بلکه بهتر از آنها وجود داشتند، این است که روات ائمه [امامان در قرائت] بسیار زیاد شدند و مردم نتوانستند همه آنها را ثبت و ضبط نمایند، بنا گذاشتند تا قرائت چند نفر از کسانی را که قرائتشان با رسم خط مصحف موافق و از جهت ضبط و حفظ آسان‌تر بود، انتخاب کنند(طباطبائی قرآن در اسلام، ص ۱۴۳)

بر همین اساس، با رعایت عدد مصاحف پنجگانه که عثمان به شهرهای مکه، مدینه، کوفه، بصره و شام فرستاده بود، پنج قاری از این شهرها را انتخاب کردند و قرائتشان را معمول داشتند. لذا ابن

جُبیر پنج نفر از قراء سبعة یعنی با استثنای حمزه و کسایی ذکر کرد و پس از وی ابن مجاهد دو قاری دیگر بر اینها افزود و از روی اتفاق با عدد «سبعة أحرف» مطابق شد. (همان، ص ۱۴۴)

علامه طباطبائی (ره) درخصوص تواتر قرائات می‌نویسد: جمهور علمای عامه قرائات سبع را متواتر می‌دانند و حتی جماعتی روایت نبوی «نَزَلَ الْقُرْآنَ عَلَی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» را به قرائات سبع تفسیر کرده‌اند. (همان، ص ۱۴۲) ولی علامه ذیل همین کلام آشکارا می‌گوید که قرائات سبع مشهورند نه متواتر. در نتیجه، دیدگاه علامه درباره تواتر قرائات منفی است.

گفتنی است که درخصوص تواتر قرائات دو مرحله یا دو عرصه زمانی مطرح است: یکی تواتر قرائات از زمان قراء هفتگانه یا دهگانه تا پیامبر ﷺ؛ دوم تواتر قرائات از عصر حاضر تا قراء هفتگانه یا دهگانه. درباره مرحله دوم بین دانشمندان اختلافی در تواتر قرائات مشاهده نمی‌شود. اما در مورد مرحله اول بحث و اختلاف دیدگاه شدید است. برخی چون ابوشامه معتقد است که قرائات سبع متواتر است. (ابن جزری دمشقی، النشر فی قرائات العشر، ج ۱، ص ۲۴)

برخی مانند عبدالوهاب سبکی بر این باورند که قرائات عشر متواتر است. وی می‌نویسد: قرائات سبع که شاطبی بر آن اقتصار کرده، به همراه سه قرائت دیگر- ابوجعفر، یعقوب و خلف - متواتر است و این از ضروریات دین است. تمام اینها بر پیامبر ﷺ نازل شده‌است و هر کس در این زمینه مکابره کند نادان است. از متأخران نیز قابه همین دیدگاه را دارد. (قابه، القرائات القرآنیة، ص ۱۸۸)

برخی نیز قائل به تفاوت بین قرآن و قرائات شده‌اند؛ به این معنی که قرآن متواتر ولی قرائات متواتر نیست. زرکشی می‌گوید قرآن و قرائات دو حقیقت متغایرند و قرائات سبعة متواتر نیست بلکه مشهور است. آیت‌الله خویی نیز همین دیدگاه را دارد و بر این باور است که تواتر قرآن مستلزم تواتر قرائات نیست. طبق این سخن قرآن و قرائات دو حقیقت متمایز است؛ قرآن در حکم ماده الفاظ، و قرائات در حکم هیئت آن است

۶- حجت نبودن قرائت شاذ

قرائت شاذ عبارت است از قرائتی که بدون تواتر و استفاضه به‌عنوان قرآن نقل و تلقی به قبول شده‌است. (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۲) برخی نیز گفته‌اند قرائت شاذ عبارت است از قرائتی که فراتر از قرائات دهگانه باشد (قابه، القرائات القرآنیة، ص ۲۰۲) با توجه به مبانی

مختلف در تعریف تواتر و تردید در محدوده زمانی تواتر از قاری تا پیامبر ﷺ یا از قاری تا امروز، نمی‌توان به معنای روشنی دست یافت. از سوی دیگر، به یقین باید گفت تواتر مصطلح در فقه در اینجا محقق نیست و این مسئله به راحتی با بررسی سند قرائات از هر قاری تا پیامبر ﷺ روشن می‌شود. آیت‌الله خوئی نیز به این امر تصریح دارد. (خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۶۵) به هر صورت با فرض قبول تواتر قرائات سبعة یا قرائات عشره یا شهرت آنها، بقیه قرائت‌ها شاذ به شمار می‌آید.

علامه طباطبائی (ره) که قائل به تواتر قرائات سبعة نیست و فقط شهرت آنها را باور دارد، طبعاً باید قرائات غیرمشهور یعنی فراتر از قراء سبعة را قرائت شاذ بداند. البته ایشان در جایی تصریح می‌کنند که قرائت شاذ حجیت ندارد و آن را مردود می‌دانند.

علامه بعد از آنکه آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ» (نساء: ۲۴) به نکاح موقت تفسیر می‌کند و تفسیر آیه به نکاح دائم و نیز نسخ شدن حکم متعه در آن را مردود می‌داند، به نقد کسانی می‌پردازد که گمان برده‌اند شیعه در این مسئله به قرائت شاذ ابن عباس و ابن مسعود و امثال آن - که آیه را به این صورت «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى» (طبری، جامع البیان، ج ۸، ص ۱۷۶) خوانده‌اند - تمسک کرده است و لذا بر شیعه خرده گرفته‌اند که به این گونه قرائات قرآن ثابت نمی‌شود. علامه طباطبائی (ره) در نقد این ادعا می‌نویسد: هر کس به کلام اینها (مفسران اهل سنت) رجوع کند متوجه می‌شود که این سخن پایه و اساس ندارد؛ زیرا شیعه اصلاً قرائات شاذ حتی شواذ منقول از امامان خود را حجت نمی‌داند چه برسد به سخن کسی که کلامش را اصلاً حجت نمی‌داند. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۰۰) هر چند از کلمات علامه چنین برمی‌آید که قرائت مشهور در نظر وی مقدم بلکه معیار است، در مواردی قرائت شاذ را با لغت عرب سازگارتر می‌داند؛ چنان‌که در آیه «إِنَّهُ هُوَ يُبَدِّلُ وَيُعِيدُ» (بروج: ۱۳) می‌نویسد: مقابله بین مُبَدِّءٌ و مُعِيدٌ مفید این معنی است که مراد از إبداء، آغاز و افتتاح چیزی است. از سوی دیگر گفته‌اند که إبداء در لغت عرب وجود ندارد. لیکن قرائت قرآن این گونه «يُبَدِّئُ» به ضم یاء است و در بعضی از قرائات شاذه يَبْدَأُ به فتح یاء و دال خوانده شده است. (همان، ج ۲۰، ص ۲۵۳)

۷- تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف نما

ملاک دیگر وی در نقد قرائت، تشخیص مورد تفسیر و تمییز آن از قرائت در روایات تحریف نداشت. در نگاه اول به این دسته از روایات چنین پنداشته می‌شود که در این گونه از روایات، قرائتی از برخی آیات بیان شده و با توجه به اینکه واژگان و عبارات ذکر شده در آن از آیات مربوطه بیش‌تر است، گاه چنین تصور می‌شود که برخی از آیات قرآن دچار تحریف به نقصان شده‌است. علامه طباطبایی گاه برخی از چنین روایاتی را ذکر کرده و با توجه به اینکه قرآن را از تحریف، مصون می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۲، ۱۰۴ - ۱۳۳) در ذیل روایت، عبارات زائد آیات در آن به نسبت آیات مصحف کنونی را از قبیل تفسیر و بیان مراد از آیه دانسته است مانند نمونه‌های زیر:

الف - در ذیل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ» (البقره: ۲۱۰) پس از نقل روایتی از امام رضا علیه السلام که فرمود: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ بِالْمَلَائِكَةِ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَ هَكَذَا أَنْزَلَتْ» (ابن بابویه ۱۳۷۸ ق، ۱، ۱۲۵ - ۱۲۶) این عبارت را تفسیری از آیه و از قبیل قرائت دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲، ۱۰۵) عدم ذکر این قرائت در قراءات هفت گانه، ده گانه و چهارده گانه (نک: خطیب، ۱۴۲۲ ق، ۱، ۲۸۴ - ۲۸۵) مؤیدی بر دیدگاه مذکور است که این قرائت از قبیل قرائت نیست بلکه ناظر به تفسیر آیه می‌باشد.

ب - در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ...» (النساء، ۵۹) روایتی از الکافی از امام باقر علیه السلام نقل کرد که ایشان آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را قرائت کرد، و به جای جمله «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ...» فرمودند: «فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازَعًا فِي الْأَمْرِ فَارْجِعُوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (کلینی، ش ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۸۴ - ۱۸۵)

علامه می‌نویسد: «ممکن است کسی از این روایت و مخصوصا از جمله‌ای که قرائت کردند چنین بفهمد که امام خواسته است بفرماید: آیه شریفه این طور که من می‌خوانم نازل شده، لیکن این توهم باطلی است، چون روایت بیش از این دلالت ندارد که امام آیه شریفه را به آن چند کلمه اضافی تفسیر کرده‌اند، و خواسته است بیان کنند که مراد از آیه چیست، وی دلیل این مطلب را اختلاف در عبارات این دسته از روایات دانسته، همچون روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: قال نَزَلَتْ «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَارْجِعُوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (قمی ۱۴۰۴ ق،

ج ۱، ص ۱۴۱) و نیز روایتی از امام باقر علیه السلام که فرمود: «فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازَعًا فِي الْأَمْرِ فَارْجِعُوا إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، هَكَذَا نَزَلَتْ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۷)

با توجه به اختلاف عبارات مذکور در روایات، وی بر این باور است که آن عبارات از قبیل قرائت نیست بلکه تفسیر و بیان مراد از آیه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۴، ۴۱۰ و ۴۱۱) لذا این دسته از روایات بیانگر تحریف قرآن نیست.

۸- تحریف نشدن قرآن با وجود اختلاف قرائات

علامه طباطبائی (ره) مانند بسیاری از دانشمندان علوم قرآنی و مفسران بر این باور است که قرآن کریم عاری از هرگونه تحریف و تغییر است. وی می‌نویسد: قرآن کریم که خداوند بر پیامبرش با وصف «ذکر محفوظ» نازل کرده است، به صیانت الهی مصون از زیادت و نقصان و تغییر است و این وعده الهی است که به پیامبر صلی الله علیه و آله داده است. (طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۳) بر همین اساس، تمام قرائت‌هایی را که به نوعی موهم افتادن کلمه یا جمله‌ای است، به تفسیر و تطبیق برگشت می‌دهد. وی پس از بحث مفصل در نفی تحریف می‌نویسد: خلاصه اینکه قرآن منزل بر پیامبر صلی الله علیه و آله با اوصاف خاص اگر با زیادت یا نقیصه در لفظ یا در ترتیب اثرگذار، تغییر کند، آثار اعجازی، هدایتی، نوریت، ذکری و هیمنه خود را از دست خواهد داد؛ درحالی‌که ما آن آثار را در بهترین وجه می‌یابیم. آری اگر تغییری رخ داده، قطعاً به‌گونه‌ای بوده است که تأثیری در آن نداشته است؛ مثل افتادن آیه تکراری، اختلاف در نقطه، اختلاف در اعراب و امثال آن بوده است. بر همین پایه، علامه برخی از مواردی را که مشعر به تحریف است بر اختلاف در قرائت حمل کرده است. از جمله در آیه «يُحْكُمُ بِهٖ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ...» (مائده: ۹۵) که طبق روایت زراره، امام صادق علیه السلام فرمود آیه «ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ» بوده است و در ادامه فرمود: «هَذَا مِمَّا أَخْطَأَتْ بِهٖ الْكُتَّابُ» یعنی این از اشتباهات نویسندگان است. (کلینی، کافی، ج ۴، ص ۳۹۶) در این‌باره چند نکته درخور ملاحظه است:

الف. از بیان علامه به‌خوبی معلوم می‌شود که ایشان تغییر در اعراب، نقطه و امثال آن را می‌پذیرند لیکن این مقدار از تغییر را مضر به صیانت قرآن نمی‌دانند. این ادعا درحقیقت منتهی به این معنی می‌شود که این نوع از تغییر از دایره شمول حفظ الهی مستفاد از آیه حفظ بیرون است.

ب. آیت‌الله خوئی نیز در این بینش با علامه هم‌نظر است. آقای خوئی با قبول تحریف بودن زیادت و نقیصه در حروف و حرکات در اختلاف قرائی آن را زیان‌بار به تواتر قرآن نمی‌داند و

عدم تواتر قرائات را به این معنی می‌داند که خصوص هر یک از این قرائات به طور مشخص متواتر نیست، ولی متن و ماده قرآن متواتر است. هرچند این متن در هیئت و با اعراب مختلفی نقل شده است، سرانجام قرآن منزل در قالب یکی از این قرائات است و بقیه دچار زیادت یا نقیصه‌اند. (خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۱۶) علامه طباطبائی (ره) نیز اختلاف قرائات را در حدی نمی‌داند که به تحریف قرآن بینجامد.

گفتنی است که اختلاف قرائات همیشه از سنخ تغییر نقطه و اعراب نیست، بلکه گاهی از نوع تقدیم و تأخیر، تبدیل و تغییر، کاهش و افزایش نیز هست. مثلاً در اینکه امام صادق علیه السلام در آیه تبلیغ «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (مائده: ۶۷) فرمود این گونه بوده است: «... ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [فی علی]»^{۱۰} (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۳۹) حذف تعبیر «فی علی» را اگر بتوان بر قرائت حمل نمود، مصداق تغییر مضر است، اما علامه به این حدیث حتی در بحث روایی نیز اعتنا نکرده است، بلکه روایت بیانگر شأن نزول آیه یا درصدد تفسیر آیه است. علامه این قبیل روایات را حداکثر در حد اضافات تفسیری می‌پذیرد.

ب- اختلاف قرائات و تأثیر آن در المیزان

هنگامی که مفسر با متن و نص قرآن روبه‌رو می‌شود، دو مقوله وحدت قرائت و تعدد آن بر وی رخ می‌نماید. در صورتی که مفسر قائل به وحدت قرائت باشد و قرائت رایج و دارج را به عنوان یگانه قرائت مورد اعتماد بپذیرد، فارغ از همه مباحث مربوط به قراء و قرائات در چار چوب قرائت رایج به تفسیر قرآن می‌پردازد؛ ولی اگر بر این باور باشد که قرائت رایج، یگانه قرائت واقعی نیست، بلکه تعدد قرائت یک حقیقت انکارناپذیر است یا قرائت واقعی در میان قرائات مشهور نهان است و باید با اعتنا به قرائات مختلف و تفسیر آنها به آن حقیقت پنهان دست یابد، برای وی در تفسیر قرآن راهی جز بررسی تمام قرائت‌های مشهور نخواهد بود.

علامه طباطبائی (ره) از جمله مفسران عظیم‌الشأنی است که با قبول شهرت قرائات- و رد تواتر آنها- و نیز نفی انحصار قرائت صحیح در قرائت رایج، به سایر قرائت‌ها نیز توجه کرده و در تفسیر گران سنگ المیزان بر پایه همین باور به تفسیر آیات پرداخته است. اکنون به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

ج-تنوع تفسیر بدون تصریح به ترجیح قرائت

علامه در تفسیر آیه «وَكذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ» (انعام: ۱۳۷) می‌نویسد: ابن عامر (دمشقی) کلمه «زَيْنَ» را به ضم زاء و مبنی بر مفعول خوانده‌است و «قَتَلَ» را به ضم لام به‌عنوان نائب فاعل آن و «أَوْلَادِهِمْ» را به نصب به‌عنوان مفعول مصدر و «شُرَكَاءَهُمْ» را به جر به‌عنوان مضاف الیه قرائت کرده و درحقیقت میان مضاف یعنی «قَتَلَ» و مضاف الیه یعنی «شُرَكَاءَهُمْ» فاصله انداخته است. غیر از ابن عامر بقیه قاریان «زَيْنَ» را به فتح زاء و به‌عنوان فعل معلوم، و «قَتَلَ» را به نصب لام به‌عنوان مفعول «زَيْنَ» و مضاف، و «أَوْلَادِهِمْ» را به جر و مفعول «قَتَلَ» و مضاف‌الیه، و «شُرَكَاءَهُمْ» را مرفوع و به‌عنوان فاعل «زَيْنَ» خوانده‌اند.

تفسیر آیه بنا بر قرائت مشهور این است که بت‌ها به دلیل محبوبیت کاذبی که در دل مشرکان دارند، کشتن فرزندان را برای آنها تزیین کرده و آن را وسیله تقرب قرار داده‌اند و این غیر از موضوع وئاد است چراکه وئاد مخصوص دختران است و این به قرینه اولاد عمومی است. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۶۱) البته بنا بر قرائت ابن عامر که زین مجهول است، بی‌شک شیطان فاعل اصلی آن خواهد بود؛ برخلاف آنکه اگر زین معلوم باشد، فاعل آن بت‌ها است.

علامه طباطبائی (ره) آیه «وَ كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَ لِيَتَّقُوا دَرَسَتْ وَ لِيُنَبِّئَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (انعام: ۱۰۵) را براساس دو قرائت دوگونه تفسیر می‌کند بدون اینکه یک قرائت را بر قرائت دیگر ترجیح دهد. در این اختلاف، عاصم، حمزه و کسایی - قاریان کوفه - و نافع (مدنی)، کلمه «دَرَسَتْ» را به صیغه خطاب و باب مجرد خوانده‌اند و ابن کثیر مکی و ابوعمر و بصری آن را به صیغه خطاب و باب مفاعله - دارست - قرائت کرده‌اند و ابن عامر دمشقی آن را به صیغه تأنیث و غیاب - دَرَسَتْ - خوانده‌است. (طباطبائی، المیزان ج ۷، ص ۳۰۷) علامه پس از آنکه تصریف را به بیان یک معنی به صورت‌های گوناگون برای تجمیع فایده تفسیر می‌کند، می‌نویسد: «دَرَسَتْ» از ریشه درس به معنی تعلم و تعلیم از راه تلاوت و خواندن است. بنابراین، معنی قرائت «دارست» تنها مفید این معنی است که فزونی مبانی بر افزایش معنی دلالت دارد. [بدین معنی که اگر «دَرَسَتْ» باشد، تنها به معنی آموختن و فراگیری است و اگر «دارست» باشد به معنی فراگیری توأم با مذاکره و گفتگو است. اما با قرائت «دَرَسَتْ» از ریشه «دروس» به معنی از بین رفتن اثر است. بر این اساس، تصریف آیات برای بیان غایاتی است از جمله کهنه شدن این حرف‌ها و بی‌اثر شدن آن؛ چنان‌که

کفار می‌گفتند: «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أساطيرُ الأولين» (انعام: ۲۵) یا اینکه با اتهام به پیامبر ﷺ بگویند: تو این کلمات را از اهل کتاب فراگرفته‌ای یا بگویند: دوره این حرف‌ها گذشته و امروزه هیچ سودی ندارد. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۰۳)

د- تأیید قرائت مشهور

. علامه طباطبائی (ره) در تفسیر آیه «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» (انفال: ۱) ابتدا به سراغ اختلاف قرائت رفته و نوشته است: به اهل بیت ﷺ و برخی دیگر مثل عبد الله بن مسعود و سعد بن ابی وقاص و طلحه بن مصرف نسبت داده شده‌است که اینان آیه را این گونه «يَسْتَلُونَكَ الْأَنْفَالِ» قرائت کرده‌اند. درحقیقت گفته شده کلمه «عن» یا در قرائت مشهور زائد است یا در قرائت شاذ در تقدیر است. منظور از اهل بیت در اینجا امام سجاد، امام باقر، امام صادق ﷺ و زید بن علی هستند. (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۹۵)

علامه سپس می‌افزاید به کمک سیاق می‌توان گفت آیه دلالت دارد بر اینکه میان افراد مورد اشاره در آیه منازعه و مخاصمه بوده‌است که هریک مدعی درستی سخن خود بودند و تفریعی که در ادامه آیه آمده و فرموده‌است: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» دلالت می‌کند بر اینکه مورد خصومت انفال بوده‌است، و پرسشی که در ابتدای سوره بدان اشاره شده، برای قطع این خصومت آمده‌است. گویا اینان در امر انفال مخاصمه کردند و برای قطع آن نزد پیامبر ﷺ رفتند تا مرتفع شود و این مؤید قرائت مشهور است؛ زیرا سؤال هرگاه به عن متعدی شود به معنی استعمال است، اما اگر خود به خود متعدی باشد به معنی استعطف - در خواست - است که مناسب مقام نیست.

به‌خوبی ملاحظه می‌شود که علامه با اهتمام تمام قرائات منسوب به ائمه ﷺ را در کانون توجه قرار داده، اما به لحاظ اینکه در مقابل قرائات مشهور است، با سکوت توأم با تأیید مشهور عبور کرده است.

علامه در مواردی با بیان قرائات متعدد، به دفاع از قرائت مشهور می‌پردازد. ازجمله در آیه «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ» (توبه: ۱۰۰) می‌نویسد: قرائت مشهور به کسر أنصار و عطف بر مهاجرین است، و تقدیر چنین است که پیشینیان نخست از مهاجران و پیشینیان نخست از انصار و کسانی که به نیکویی از آنها پیروی کردند از خدا راضی‌اند و خدا از آنها راضی است. اما یعقوب أنصار را به رفع خوانده‌است که در نتیجه همه

انصار مدنظر خواهد بود نه فقط پیشینیان از آنها. یعقوب بن اسحاق حضرمی (م ۲۰۵ق) از قراء عشره است که طبعاً قرائتش غیر مشهور است. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۷۴)

عوامل ترجیح و تأیید قرائت

یکی از مباحثی که دربارهٔ اختلاف قرائات در تفسیر المیزان طرح شده، ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر است؛ اگرچه مواردی نیز ممکن است یافت شود که علامه بعد از بیان قرائات مختلف یکی را ترجیح داده باشد و عاملی برای ترجیح بیان نکرده باشد، مثل آیه: قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُثَلَّىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكُصُونَ مَسْتَكْبِرِينَ بِه سامراً تهجرون (مؤمنون: ۶۷ و ۶۶)

وی می‌نویسد: سامر از ریشهٔ سمر به معنی سخن گفتن در شب است کلمه «سامراً» در آیه به ضم سین و تشدید میم و به صیغۀ جمع «سمرأ» و به ضم سین و تشدید میم و الف بعد از میم «سَمَار» نیز قرائت شده است و لیکن قرائت دوم ارجح است. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۴۴) قرائت غیر مشهور قرائت شاذی است که از ابن مسعود، ابن عباس، عکرمه و ابن محیصن است. (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۷) به هرصورت ایشان در بسیاری از موارد پس از تفسیر آیه براساس قرائات متعدد، به بیان ترجیح برخی بر برخی دیگر می‌پردازند. مهم‌ترین عوامل ترجیح در نگاه علامه امور زیراست.

۱. ترجیح قرائت به أفصحیت

علامه در تفسیر آیه شریفه «قَالُوا أُرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ يَا تُوَكُّ بِكُلِّ سَخَّارٍ عَلِيمٍ» (شعراء: ۳۶ و ۳۷) می‌نویسد: در قرائت رائج کلمه «أُرْجِهْ» به سکون هاء خوانده شده است که از لحاظ ساختاری امر از «الإرجاء» به معنی تأخیر و امهال است و معنی آیه چنین می‌شود که به موسی و برادرش مهلت بده و در کارش عجله نکن و در قرائت دوم به کسر هاء «أُرْجِهْ» و در قرائت سوم «أُرْجِهْ» به همزه بین جیم و هاء و ضم هاء خوانده شده است. طبق بیان طبرسی قرائت اول از عاصم و قرائت دوم از قاریان مدینه یعنی یزید بن قعقاع، شبیه بن نضاح و نافع و نیز کسائی و خلف از قاریان کوفه است و قرائت سوم از بقیه قراء است. (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۷۰۸) علامه سپس می‌افزاید: هرچند معنی آیه بنابر این قرائت‌ها تفاوت نمی‌کند، قرائت دوم و سوم فصیح‌تر است. آنچه علامه می‌گوید مبتنی بر این است که أُرْجِهْ از باب افعال به معنی تأخیر باشد و ضرورتی ندارد که وزن الفعل آن را که مطابق قواعد و بدون ترخیم است، تغییر دهیم.

ب. ترجیح قرائت به اقتضای سیاق

علامه در موارد متعددی با توجه به سیاق آیه به ترجیح قرائت مبادرت می‌کند، از جمله در آیه «يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ» (مائده: ۵۳) می‌نویسد: کلمه یقول که در قرائت رایج به رفع خوانده به نصب هم خوانده شده است و در این صورت عطف بر فترتِ الَّذِينَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ « در آیه قبل است، و این قرائت بر قرائت رفع ترجیح دارد؛ زیرا موافق با مقتضای سیاق است. (طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۷۶) به دلیل اینکه پشیمانی افراد مورد بحث در دوستی پنهانی با دشمنان اسلام و نیز گفتار مؤمنان همگی سرزنش کسانی است که دوستی با یهود و نصاری را پذیرفتند؛ بنابراین، کلمه یقول عطف بر «فَيُصْبِحُوا» است قرائت نصب، بنا به گزارش طبرسی، از ابوعمر و بن علاء بصری از قراء سبعة است. وی می‌نویسد: همه قراء کلمه «يقول» را مرفوع خوانده‌اند مگر ابوعمر و که آن را با عطف بر «أَنْ يَأْتِيَ» منصوب خوانده‌است (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳) به خوبی ملاحظه می‌شود که علامه طباطبائی قرائت همه قراء سبعة و عشره و بیشتر را که قرائت متداول است و می‌تواند کلام مستأنف برای سخن مؤمنان باشد، مرجوح و قرائت تنها یک نفر را راجح می‌داند.

ج. ترجیح قرائت به قواعد دانش صرف

یکی از عواملی که علامه طباطبائی در ترجیح قرائت به کار بسته، قواعد ادبیات عرب است که به چند نمونه آن اشاره می‌شود. واما الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَت السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبِّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ « (هود: ۱۰۸)

علامه می‌نویسد: فعل «سعدوا» به دو شکل مجهول و معلوم قرائت شده و قرائت مجهول با لغت عرب سازگارتر است. (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۳) بنا به نقل طبرسی «قرائت مجهول «سعدوا» از قراء کوفه به استثنای ابوبکر بن عیاش، چون «عاصم بن ابی نجود، حمزه بن حبیب و علی بن حمزه کسایی از قراء سبعة، سلیمان بن مهران اعمش» از قراء اربعة عشر و دیگران است و قرائت معلوم «سعدوا» از دیگر قاریان یعنی قراء مکه، مدینه، بصره و شام است. (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۹)

د. ترجیح قرائت به سازگاری بیش‌تر با مفاد آیه

یکی از عوامل ترجیح قرائت در بینش علامه، موافقت قرائت با مفاد و مفهوم آیه است. برای نمونه، علامه در تفسیر آیه: «وَيُضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ يَا هَارُونَ» (شعراء: ۱۳) می‌نویسد: دو فعل «يُضِيقُ» و «لَا يَنْطَلِقُ» مرفوع و عطف بر «أَخَافُ» در آیه قبل است که می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» در واقع عذری که حضرت موسی آورد سه چیز بود: نخست بیم از تکذیب، دوم ضیق صدر، سوم نارسایی بیان. اما یعقوب از قراء عشره و برخی دیگر آن را به نصب و عطف بر «يُكَذِّبُونِ» خوانده‌اند و این قرائت با معنی آیه موافق‌تر است و در حقیقت عذر حضرت موسی یک چیز است و آن خوف تکذیب است و ضیق الصدر و منطلق نبودن زبان فرع و مترتب بر آن است چنان‌که در آیه دیگر فرمود: «إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ» (قصص: ۳۴) نیز همین معنی آمده است. (طباطبائی؛ ج ۱۵، ص ۲۸۵)

ه. تأیید قرائت به قضاوت عقل

از جمله عوامل ترجیح قرائت در تفسیر المیزان، دلیل عقلی است. برای نمونه، علامه در تفسیر آیه: إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقُولُوا اللَّهُ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (مائده: ۱۱۲) می‌نویسد: متن پرسشی که قرآن حکایت می‌کند این است که می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» عقل باور نمی‌کند که حواریون که از اصحاب خاص و بارز و از ملازمان عیسی هستند و از انوار علومش استفاده کرده‌اند چنین سؤالی کرده باشند؛ زیرا هر کسی با پائین‌ترین مراتب ایمان می‌داند که خدا بر چنین کاری قدرت دارد، حال چگونه ممکن است حواریون عیسی از توانایی خدا بر کار ساده‌نزل مائده پرسیده باشند. بر این اساس کسانی از قراء سبعة «يَسْتَطِيعُ» را به نصب و بنا بر مفعولیت خوانده‌اند. بدین معنی که آیا تو می‌توانی از پروردگارت سؤال کنی؟ در حقیقت فعل ناصب حذف شده و «يَسْتَطِيعُ» جای آن نشسته است. (طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۲۳) البته علامه می‌کوشد قرائت مشهور را نیز با معنی معقولی توجیه کند و از این رو به نقل از مفسران می‌افزاید ممکن است استطاعت در قرائت متداول کنایه از مصلحت باشد.

نتیجه

- علامه طباطبایی در تفسیر قرآن اگر چه قرائت حفص از عاصم را مبنای تفسیر خویش قرار داده، لکن این امر سبب بی توجهی وی به قرائات دیگر نشده است، لذا گاه قرائات دیگر را هرچند غیر مشهور و یا شاذ باشد بر قرائت حفص ترجیح داده است و این امر بیانگر جایگاه ویژه اختلاف قرائات در تفسیر المیزان است.
- علامه طباطبایی اگر چه در تفسیر خود به منظور ترجیح برخی از قرائات بر قرائات دیگر در موارد اندکی از ملاک‌های متعدد استفاده کرده است لیکن این ملاک‌ها به عنوان ملاک‌های ترجیح و نقد قرائات می‌تواند الگویی کارآمد در موارد دیگر باشد که این امر از یک سو بیانگر برخورد نظام‌مند علامه طباطبایی با قرائات در المیزان است و از سوی دیگر اهمیت و جایگاه اختلاف قرائت در فهم و تفسیر قرآن کریم را به خوبی نشان می‌دهد.
- از توجه به سیره تفسیری علامه طباطبایی در ترجیح قرائت، می‌توان دریافت که وی شهرت یک قرائت را به تنهایی دلیل و ملاکی بر ترجیح آن قرائت بر قرائت نیر مشهور ندانسته است. به عبارت دیگر وی شهرت قرائت در میان قراء را به تنهایی مرجح یک قرائت ندانسته بلکه ملاک‌های دیگری را مرجح یک قرائت دانسته است. لذا آنجا که ملاک‌های دیگر موافق قرائت مشهور باشد ترجیح با قرائت مشهور است و در صورتی که ملاک‌های دیگر متناسب با قرائت نیر مشهور باشد، قرائت نیر مشهور را ترجیح داده است.
- در میان شیوه‌های مواجهه علامه طباطبایی با اختلاف قرائات، بیش‌ترین شیوه مربوط به توجه به سیاق آیات است که بیش از ۱۲ مورد در المیزان به وضوح دیده می‌شود. تشخیص مورد تفسیر از قرائت در روایات تحریف نما قریب به ۱۰ مورد و نیز توجه به معنای آیه و عدم ترجیح به دلیل إفاده معنای یکسان نیز از دیگر شیوه‌های پرکاربرد است که بیش از ۶ مورد در المیزان دیده می‌شود.

منابع

- قرآن کریم
- آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ قمری.
- ابن جزری دمشقی، محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، علی محمد الضباع، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین
- طبرسی، فیل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمد جواد بلانی، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، به کوشش احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۰۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، به کوشش سید هاشم رسولی، تهران: چاپخانه علمیه.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ابن فارس، أبوالحسین أحمد بن فارس بن زکریا، مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، اتحاد الکتاب العرب، ۱۴۲۳ ق.
- ابن مجاهد تمیمی، أبوبکر أحمد بن موسی، السبعة فی القراءات، تحقیق شوقی ضیف، چ دوم، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۰۰ ق.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
- بخاری جعفری، ابوعبدالله محمد بن ابراهیم بن اسماعیل، التاریخ الصغیر، تحقیق محمود ابراهیم زاید، حلب/ قاهره، دار الوعی / مکتبه دار التراث، ۱۳۹۷ ق.

- بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ترمذی، محمدبن عیسی، الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، الأحادیث مذیلہ بأحكام الألبانی علیها، تحقیق أحمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، دار الفکر، قم، ۱۴۱۱ ق.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، دیوان حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چ سوم، نگاران قلم، ۱۳۸۳
- حرعاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
- دمیاطی، شهاب الدین أحمدبن محمد، إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، تحقیق أنس مهرة، لبنان، دار النشر/ دار الكتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
- دوری، ابو عمر حفص بن عمر بن عبدالعزیز، جزء فیہ قراءات النبی، حکمت بشیر یاسین، مدینة منوره، مکتبه الدار، ۱۹۸۸ م.
- دیاری، محمدتقی، درآمدی بر تاریخ علوم قرآنی، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۵.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان، بیروت الدار الشامیة.

دوفصلنامه علمی تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق. صص ۸۴-۴۹

واکاوی تأثیر اختلاف قرائات سوره نور در تفسیر قرآن

افسانه زارع کاریزی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

علم قرائت قرآن، یکی از علوم قرآنی و لازمه تفسیر قرآن به‌شمار می‌آید. پژوهش‌های صورت گرفته در این باره نشان می‌دهد که اختلاف قرائات در قرآن توانسته است در تفسیر آیات تأثیر بسیار بگذارد تا حدی که این اثر در فتاوی فقها نیز مؤثر باشد چنانچه همین امر در آیه ۲۲۲ سوره بقره قابل مشاهده است.

این مهم در سوره نور مورد کنکاش قرار گرفته شده است. محقق با بررسی آیات این سوره به این مهم دست یافته که اختلاف قرائات این سوره، نتوانسته است تأثیر معناداری در تفسیر آیات این سوره داشته باشد. ناگفته نماند که اختلاف قرائت در این سوره را می‌توان، نهایت بلاغت، و اعجاز در قرآن کریم دانست؛ اما این ویژگی زیبا وقتی زیباتر جلوه می‌نماید که خللی در معنا ایجاد نکند و این امر در این سوره اتفاق افتاده است. بنابراین بیش‌ترین اختلافات در قرائت واژه‌های این سوره، یا مربوط به اختلاف در اعراب کلمات است که به معنا خللی وارد نساخته و در واقع، نوعی لطافت و ظرافت در کلام به حساب می‌آید و یا مربوط به چگونگی قرائت از لحاظ اماله، تفخیم، ترقیق، اظهار و... است و طبعاً اختلافی شکلی بوده و توان تأثیر معنایی را ندارد.

واژگان کلیدی: سوره نور، قرآن، قرائت، اختلاف قرائات.

۱. دانش پژوه حوزه علمیه و کارشناس قرآنی rohangizasbaghi@yahoo.com

مقدمه

ما مسلمانان در رابطه با خواندن قرآن با قرائت‌های گوناگون روبه‌رو هستیم. علم قرائت علمی است که درباره قرائت قرآن کریم و وجوه مرتبط با آن، صحبت می‌کند و فایده علم قرائت، نگهداری و صیانت از قرآن کریم، در مقابل هرگونه تحریف می‌باشد.

بحث و مطالعه درباره قرائت قرآن، علاوه بر آن‌که علمی بسیار مفید و سودمند است، از جهت مطالعه و فهم کلام الهی هم، ضروری به‌نظر می‌آید و می‌تواند به محققانی که در این زمینه (تفسیر و ترجمه) فعالیت دارند، بسیار کمک کند.

سوره نور بیست و چهارمین سوره قرآن و از سوره‌های مدنی است که در جزء ۱۸ قرآن جای گرفته است. این سوره را از آن جهت نور می‌نامند که کلمه نور ۷ بار در آن به کار رفته و آیه نور در آن آمده است. سوره نور احکام فقهی بسیاری چون حدّ زنا و نسبت زنا دادن قذف و واجب بودن حجاب برای زنان را بیان می‌کند. همچنین در این سوره به ماجرای اِفک و مسائل مربوط به نکاح و افتراء، بهتان، تهمت اشاره شده و از اشاعه فحشا نهی شده است.

در ضمن، سوره نور دارای شصت و چهار آیه است که تعداد نوزده آیه از آن، دارای اختلاف قرائت می‌باشد.

که این آیات عبارتند از آیات ۱، ۲، ۴، ۶، ۷، ۹، ۲۱، ۲۴، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۵، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۸ و ۶۱

مفهوم شناسی

۱- قرائت: مصدر آن قرء بوده و جمع آن قرائات می‌باشد. درباره این واژه، میان لغوی‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ گروهی آن را واژه‌ای عربی و به معنای جمع کردن و پیوستن می‌دانند:

«القارئُ: التالی و أصله الجمع» (طریحی، مجمع البحرین)

و گروهی نیز آن را به معنای تلاوت و خواندن معنا کرده‌اند. (راغب اصفهانی، مفردات قرآن: ج ۳ ص ۱۸۰)

۲- اختلاف: به این معنا می‌باشد که هر شخصی راه و روشی غیر از راه و روش دیگری در سخن و یا عمل برگزیند. (راغب اصفهانی، مفردات قرآن، ج ۱، ص ۶۳۰)

اختلاف ضد اتفاق است. (فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۳، ص ۱۸۶)

۳- قرائت در اصطلاح:

« قرائت، عبارت است از تلفظ الفاظ قرآن کریم به همان صورت و یا کیفیتی که در حضور رسول اکرم ﷺ خوانده شده است و آن حضرت آن تلفظ را تایید کرده‌اند. (فضلی، تاریخ قرائت قرآن کریم، ص ۸۱)

قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است. بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به گونه‌ای باشد که از نص وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قرآء معروف -بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده- استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است. البته قرآن دارای نص واحدی است و اختلاف میان قرآء بر سر به دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است. (معرفت، علوم قرآنی، ص ۱۸۳)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إن القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الاختلاف یجیء من قبل الرواء.»

قرآن یکی بیش نیست و اختلافات بر سر قرائت آن از جانب راویان (قاریان) صورت گرفته است. (اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰، حدیث ۱۲)

قاریان قرآن (قرآء معروف) راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نص نشأت گرفته و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاد کرده است. پایه‌های آن عوامل عبارتند از:

- اختلاف مصاحف اولیه، چه قبل از یکسان سازی مصاحف در زمان عثمان و چه پس از آن.

- ابتدائی بودن خط قرآن که از هر گونه علائم مشخصه و حتی از نقطه عاری بوده است.

- ابتدایی بودن خط نزد عرب آن روز. (معرفت، علوم قرآنی، ص ۱۸۳)

مراحل و تطوّر قرائات:

یکی از مهم‌ترین مسایل قرآنی، قرائت قرآن و تلاوت آیات آن به شمار می‌رود، به طوری که از صدر اسلام پیوسته عده‌ای به این کار همت گماشته و عهده‌دار قرائت قرآن و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده‌اند. طبقات قرآء شامل بزرگان صحابه چون عبد الله بن مسعود، ابی بن کعب و زید بن ثابت در طبقه اول و افرادی چون عبدالله بن عباس، ابوالاسود دؤلی، علقمه، مسروق بن اجدع در طبقه دوم و بالاخره بزرگانی دیگر در طبقات بعدی می‌گردد.

سلسله قرآء و قرائت‌ها، پیوسته ادامه پیدا کرد تا این که در اوایل قرن چهارم، ابن مجاهد، شیخ القراء بغداد، قرائات را در هفت قرائت و از هفت قاری معروف، به رسمیت شناخت. در دوره‌های بعد، هفت قاری دیگر نیز اضافه شد که تعداد قرائت‌ها، به چهارده قرائت رسید و به دلیل این که هر کدام از این قرائات به وسیله دو راوی روایت شده‌است، مجموع قرائات رایج، به بیست و هشت قرائت می‌رسد. (معرفت، علوم قرآنی، ص ۱۸۱)

در حجیت قرائات و تواتر آنها، مباحث زیادی صورت گرفته است که به طور کلی از آن مباحث می‌توان نفی تواتر قرائات را نتیجه گرفت، زیرا طبق رأی محققین، فقط یک قرائت از پیامبر اکرم ﷺ رسیده‌است و آن قرائتی است که در میان جمهور و عموم مسلمانان، متداول است و هر قرائت که با آن مطابق باشد، مقبول و گرنه مردود است. (معرفت، التمهید، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۱۸)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور، ۱)

(این) سوره‌ای است که آن را فرو فرستادیم و (عمل به آن را) واجب نمودیم و در آن آیات روشنی نازل کردیم، شاید شما متذکر شوید!

«قرأ ابن كثير و ابو عمرو و «وَفَرَضْنَاهَا» بتشديد الراء و الباقون بتخفيفها.» (التيسير، ص ۱۳۰)

ابن كثير و ابو عمرو و «وَفَرَضْنَاهَا» را با تشديدِ راء و بقيه قرآء، آن را با تخفيف خوانده‌اند.

و اختلاف کرده‌اند در « وَفَرَضْنَاهَا»، پس ابن كثير و ابو عمرو، به خاطر مبالغه، آن را با تشديد راء خوانده‌اند و ابن محيصن و يزیدی، با آنها موافقت کرده‌اند و باقی هم با تخفيف خوانده‌اند؛ به این معنا که آن را واجب قطعی قرار دادیم. (اتحاف، ص ۴۰۸)

قوله تعالی: وَفَرَضْنَا يقرأ بتشديد الراء و تخفيفها. فالحجّة لمن شدد: أنه أراد: بيّناها و فصلناها، و أحكامها فرائض مختلفة و آداباً مستحسنة. (الحجّه، ص ۲۵۹)

قول خداوند که می‌فرماید: «وَ فَرَضْنَاها»، با تشدید راء و تخفیف آن خوانده می‌شود. پس دلیل کسانی که به آن تشدید می‌دهند، این است که: احکام را به تفصیل بیان نمودیم و به فرائض مختلف و آداب نیکو حکم نمودیم.

قال (الفرأء): وجه التشديد: أن الله تعالى فرضه عليه و على من يجيء بعده، فلذلك شدّده. و الحجّة لمن خفف: أنه جعل العمل بما أنزل في هذه السورة لازماً لجميع المسلمين. (همان)

فرأء می‌گوید: دلیل تشدید این است که: خدای تعالی این احکام را بر او و بر کسانی که پس از او می‌آیند، واجب نموده و به همین دلیل، آن را با تشدید آورده‌است. و دلیل برای کسی که «راء» را با تخفیف می‌آورد، این است که خداوند عمل به آنچه را که در این سوره آمده‌است، برای جمیع مسلمین، واجب و لازم دانسته‌است.

قرائت عامه	نافع	ابن كثير	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسانی
فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا	فَرَضْنَاهَا

مفهوم شناسی:

ابوعمر و می‌گوید: بنا بر تشدید معنی آن این است که این سوره را تفصیل داده و واجبات مختلف را در آن بیان کرده‌ایم. (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۹۷)

راغب می‌گوید کلمه «فرض» به معنای بریدن چیز محکم و تأثیر در آن می‌باشد، مانند، فرض آهن و ... سپس گفته: فرض، همان معنای ایجاب را می‌دهد، با این تفاوت که واجب کردن چیزی را به اعتبار وقوع و ثباتش ایجاب می‌گویند، و به اعتبار بریده شدن و یک طرفی شدن تکلیف در آن، فرض می‌گویند، هم چنان که خدای تعالی فرموده: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا»، یعنی سوره‌ای که ما عمل به آن را بر تو واجب کردیم. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۷۸)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: وَفَرَضْنَاهَا، ابن كثير و ابو عمرو به تشدید «را» خواندند من التّفريضة و هو لتكثير الفعل. ابو عمرو گفت: معنی این قرائت آن است که: فصلناها، ما آن را تفصیل دادیم و مفصل و مبین کردیم؛ بعضی دیگر گفتند که معنی آن است که در او حلال و حرام بسیار کردیم.

و بعضی دیگر گفتند: تشدید برای تأیید احکام است، از وقت نزول تا به قیام ساعت. و باقی قرآن، به تخفیف «را» خواندند من الفرض، و اصل فرض قطع باشد. (روض الجنان و روح الجنان، ج ۱۴، ص ۶۵)

اگر فرضناها بدون تشدید حرف «راء» خوانده شود، به معنی الزام عملی است که خداوند آن را فرض و واجب‌گردانیده و اگر با تشدید حرف «راء» خوانده شود، به دو وجه است، یکی زیادتی معنی در آن و دیگری: یعنی حدود احکام شرعی را مفصلاً بیان کردیم و روشن نمودیم. (ترجمه مفردات، ج ۳، ص ۳۸)

«تفاوت و فرق میان «فرض» و «وجوب» آن است که فرض جز از خدای تعالی نیست، ولی ایجاب و وجوب، هم از خدا و هم از غیراوست.» (الفروق اللغویه، ص ۱۸۴)

بررسی تفاسیر:

طبرسی می‌گوید: «و فرضناها» یعنی احکامی را که در آن سوره است واجب قطعی قرار دادیم، فرض در اصل به معنای قطع است. بعضی آن را با تشدید «راء» خوانده‌اند که مفید تأکید و مبالغه در ایجاب است، یا به این سبب که در آن، احکام پراکنده‌ای است، مثل فرضت الفریضة و فرضت الفرائض. «تذکرون» با تشدید و تخفیف «ذال» خوانده شده‌است. (جوامع الجامع، ج ۳، ص ۹۳-۹۲)

طباطبایی می‌گوید: راغب می‌گوید کلمه «فرض» به معنای بریدن چیز محکم و تاثیر در آن می‌باشد، مانند فرض آهن و ... سپس گفته: فرض، همان معنای ایجاب را می‌دهد، با این تفاوت که واجب کردن چیزی را به اعتبار وقوع و ثباتش ایجاب می‌گویند و به اعتبار بریده شدن و یک طرفی شدن تکلیف در آن، فرض می‌گویند، هم‌چنان که خدای تعالی فرموده: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَ فَرَضْنَاهَا»، یعنی سوره‌ای که ما عمل به آن را بر تو واجب کردیم. (المیزان، ج ۱۵، ص ۷۸)

گنابادی می‌گوید: «وَ فَرَضْنَاهَا» و آن را زمان‌بندی کرده و تعیین نمودیم، یا آنچه را که در سوره است بر مردم واجب کردیم، یا آن را تفصیل و تمییز دادیم، احکام موجود در سوره را تمییز دادیم، یا آن را عطا کردیم. (بیان السعادة، ج ۳، ص ۱۰۷)

میبدی می‌گوید: فرض یعنی واجب کردیم عمل به احکام را، اما به تشدید راء دو وجه دارد: وجه اول به معنای تکثیر است، یعنی به خاطر کثرت، فرائض بر شما واجب کردیم. وجه دوم به معنای

تفصیل و تبیین است، یعنی بیان کردیم و تفصیل دادیم آنچه را از حلال و حرام وجود دارد؛ اما در نهایت قرائت بر تخفیف را می‌پذیرد. (میبدی، کشف الاسرار، ج ۶، ص ۴۸۲)

جمع بندی:

بررسی‌ها نشان می‌دهد که به‌کارگیری کلمه «فرض» در هر دو صورت، یعنی چه با تخفیف و چه با تشدید، معنای واحدی را در بر دارد و هر دو، معنای وجوب و قطع را می‌دهد؛ اگرچه کاربرد آن با تشدید شدت و کثرت را نشان می‌دهد و غالب مفسرین، قرائت با تخفیف را پذیرفته‌اند.

«وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نور، ۲)

و نباید رأفت (و محبت کاذب) نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید!

ابن کثیر بهما رَأْفَةٌ هنا بتحريك الهمزة و الباقون بإسكانها و لا خلاف في الذي في الحديد (آیه ۲۷). (التيسير، ص ۱۳۰)

ابن کثیر در «بهما رَأْفَةٌ»، همزه را با حرکت قرائت نموده‌است و باقی قراء، آن را با سکون آورده‌اند و در آیه ۲۷ از سوره حدید اختلافی وجود ندارد. (یعنی همگی، همزه را با سکون خوانده‌اند)

«يجوز سکون الهمزة و بذلك قرء الجمهور ويجوز فتحها و بالفتح قرء ابن کثیر» (الحججه، ص ۲۶۰)

جایز است سکون همزه، که جمهور اینگونه قرائت کرده‌اند و جایز است فتح آن، و ابن کثیر همزه را با فتح قرائت نموده‌است.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ	رَأْفَةٌ

مفهوم شناسی:

رَأْفَةٌ در لغت به معنای مهربانی و ترحم می‌باشد. (فرهنگ معین، ذیل واژه رأفت)

رَأْفَةٌ در بندگان خدا به معنای نرم و نازک‌دل بودن است.

طریحی می‌گوید: تفاوت رافت با رحمت که آن نیز به معنای نازک‌دلی آمده در این است که رقت قلب در رافت بیش‌تر از رقت قلب در رحمت است. (مجمع البحرین، ج ۲، ص ۱۱۳، واژه رؤوف)

بررسی تفاسیر:

طبرسی می‌گوید: رَافَةٌ به سکون همزه است و برخی آن را به فتح خوانده‌اند. (جوامع الجامع، ج ۳، ص ۹۳)

ابن عاشور می‌گوید: یجوز سکون الهمزة و بذلک قرء الجمهور و یجوز فتحها و بالفتح قرأ ابن کثیر. (التحریر، ج ۱۸، ص ۱۲۱)

جایز است سکون همزه و جمهور چنین قرائت کرده‌اند و جایز است فتح همزه که ابن کثیر این‌گونه قرائت کرده است.

کاشانی می‌گوید: ابن عباس می‌گوید مراد از آیه آن است که به جهت رافت و مرحمت شما بر زانیه و زانی تعطیل حدود الهی مکنید. و در ضرب حد مسامحه ننمایید. (منهج الصادقین، ج ۶، ص ۲۴۹)

زمخشری می‌گوید: .. با یاء قرائت شده‌است و رافه هم با همزه فتح آمده و رآفه بر وزن فعاله است که معنایش می‌شود: واجب است بر مؤمنین که در دین الهی محکم باشند و در این راه سعی بر جدیت داشته باشند و دچار سستی نشوند. (الکشاف، ج ۳، ص ۲۰۹)

جمع‌بندی: در قرائت‌ها می‌بینیم که همزه هم به‌صورت سکون و هم با حرکت فتحه، آمده‌است، گرچه در بیش‌تر قرائات، با سکون قرائت شده‌است، ولی بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که اختلاف قرائت، در معنای آیه تأثیری نداشته است.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. (نور، ۴)

و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد (بر مدّعی خود) نمی‌آورند، آنها را هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را هرگز نپذیرید؛ و آنها همان فاسقانند!

الکسائی الْمُحْصَنَاتِ حَيْثُ وَقَعَ بَكْسَرُ الصَّادِ وَ الْبَاقُونَ بِفَتْحِ الصَّادِ. (التيسير، ص ۷۹، و اتحاف، ص ۴۰۸)

کسائی، المحصنات را با کسر صاد و باقی قراء، مفتوح خوانده‌اند.

هر دو کلمه «الْمُحْصَنَاتِ» و «مُحْصَنَاتِ» را در این آیه، در اغلب قرائات به صورت «مُحْصَنَاتِ» (اسم مفعول) قرائت کرده‌اند، اما در قرائت کسائی (از قراء سبعة و اهل کوفه) و حسن (از قراء اربعة عشر) و علقمه به صورت «الْمُحْصَنَاتِ» قرائت شده‌است. (معجم القراءات، ج ۲، ص ۵۱)

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ	الْمُحْصَنَاتِ

مفهوم شناسی:

«حصن» مکانی است که به جهت ارتفاع و بلندی‌اش، قدرت بر دستیابی به آن نیست و «حصان» اسب ارزشمندی است که پشت آن برای سوارش همچون دژ محکم است و به همین دلیل به آن حصان گویند. «حصان» زن عقیفه است و جمع آن «حُصْنٌ» است. جمله «أَحْصَنَ» به معنای تزویج است و «محصنات» به معنای زنان شوهردار است. (فیومی، مصباح المنیر، ص ۱۳۹) برخی آن را به معنای اسلام نیز دانسته‌اند و نوشته‌اند در صورتی که «احصن» در آیه بیست و چهارم سوره نساء به فتح همزه قرائت شود، به معنای اسلام است. (مجمع البیان، ج ۳، ص ۵۵) گفتنی است معنای اصلی این واژه مصونیت و حفظ است. (معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۶۹)

بررسی تفاسیر:

جوادی آملی می‌گوید: مقصود از الْمُحْصَنَاتُ زنان شوهردارند که ازدواج با آنان حرام است، خواه عقیفه باشند یا نباشند. (تسنیم، ج ۸، ص ۲۹۶)

مغنیه می‌گوید: مراد از محصنات، زن‌های عقیفه است، خواه ازدواج کرده باشند و یا ازدواج نکرده باشند. (الکاشف، ج ۵، ص ۳۹۸)

ابن عاشور می‌گوید: المحصنات، یعنی زن‌های ازدواج کرده و آزاد؛ و المحصن، اسم مفعول است و زوج احصان و حفظ می‌کند همسرش را. (التحریر، ج ۱۸، ص ۱۲۸)

جمع بندی:

به نظر می‌رسد که اختلاف قرائت، تاثیری در معنا نداشته است؛ گرچه اغلب مفسران، قرائت عامه و قول به نصب را پذیرفته‌اند.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. (نور، ۶)

و کسانی که همسران خود را (به عمل منافی عفت) متهم می‌کنند، و گواهی‌های جز خودشان ندارند، هر یک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است.

حفص و حمزه و الكسائي أربَعُ شَهَادَاتٍ برفع العين و الباقون بالنصب. (التيسير، ص ۱۳۱)

أربَعُ شَهَادَاتٍ را حفص، حمزه و کسائی، با رفع عین، و باقی قراء، با نصب خوانده‌اند.

قوله تعالى: أربَعُ شَهَادَاتٍ يقرأ بالرفع و النصب. فالحجة لمن رفع: أنه جعله خبراً لقولهم: فشهادة أحدهم. والحجة لمن نصب: أنه أضمراً فعلاً له معناه فشهادة أحدهم أن يشهد أربع شهادات (الحجة، ص ۲۶۰)

أربَعُ شَهَادَاتٍ، با رفع و نصب (عین) خوانده می‌شود. پس دلیل کسانی که رفع می‌دهند، این است که آن را خبر می‌گیرند، برای شهادتِ احدهم. و دلیل کسانی که نصب می‌دهند، این است که فعلی را در تقدیر می‌گیرند، که می‌شود: فشهادة أحدهم أن يشهد أربع شهادات.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
أربَعُ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ	أربَعِ شَهَادَاتٍ

مفهوم شناسی:

اربع: چهار، چهارمرد، چهارگانه (فرهنگ فارسی معین)

شهادت: گواهی دادن (غیاث اللغات)

شهید و شهادت در لغت به معنای شهود یا حضور است و شاهد و شهید یعنی حاضر و جمع آن شهدا است. (لسان العرب، به نقل از بهاء‌الدین خرمشاهی، دانشنامه قرآن، ج ۲، ص ۱۳۳۹، کلمه شهید و شهادت)

در مجمع البحرین آمده است: شهادت یعنی کشته شدن در راه خدا. وجه تسمیه چنین قتلی به شهادت، بدین جهت است که ملائکه رحمت بدین صحنه حضور یابند و بر این وجه، شهید به معنای شهود است، یا بدین سبب که خدا و فرشتگانش به دخول شهید به بهشت گواهی دهند و یا بدین لحاظ که شهید به همراه انبیاء در قیامت بر دیگر امم گواهی دهند و یا چون شهید زنده و حاضر است، به موجب آیه: «احیاء عند ربهم یرزقون» (آل عمران، ۱۶۹) شهدا زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند» و یا به این جهت که وی به شهادت حق قیام نمود تا کشته شد. (طریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۵۵۳)

بررسی تفاسیر:

شیخ طوسی گوید: «آیه لعان درباره عاصم بن عدی نازل شده و نیز گویند: درباره هلال بن امیه نزول یافته است، چنان که ابن عباس روایت کرده است.» (کافی، ج ۶، ص ۱۴۹)

مکارم می‌گوید: از نظر قرآن، کسانی که همسران خود را (به عمل منافی عفت) متهم می‌کنند، و گواهانی جز خودشان ندارند، هر یک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است. (نمونه، ج ۱۴، ص ۳۸۱)

قرائتی می‌گوید: قرآن می‌فرماید کسانی که به همسران خود نسبت زنا دهند و جز خودشان شاهدی نداشته باشند، گواهی هر یک از آنان چنین است که چهار مرتبه به خدا سوگند یاد کند که از راستگویان است. (نور، ج ۸، ص ۱۴۸)

طبرسی می‌گوید: آنها که زنان پاکدامن را متهم به زنا می‌کنند و برای اثبات صحت مدعای خود، چهار شاهد عادل نمی‌آورند، به هشتاد ضربه شلاق کیفر دهید و هرگز شهادت آنها را در هیچ موردی قبول نکنید که اینها فاسقند. (مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۹۹)

خداوند متعال بعد از بیان حدّ زنا، حدّ قذف یعنی نسبت دادن کسی را به زنا، بیان فرموده به نحو اجمال، به این تقریب که آن کسانی که نسبت می‌دهند زنان عقیفه را به زنا و چهار شاهد عادل اقامه نمی‌کنند بر تحقق آن، به شروطی که در باب اثبات زنا ذکر شده، پس باید حکام شرع هشتاد

أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ	أَنَّ عَضَبَ
اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ	اللَّهِ

مفهوم شناسی:

الخامسة: از اعداد ترتیبی و به معنای پنجم می‌باشد. این کلمه، مؤنث بوده و مذکر آن الخامس است.

لعنة: در اصل به معنی راندن است و در ادیان ابراهیمی، به معنی دور شدن یا دور کردن بنده از رحمت خداوند است. (لغت‌نامه دهخدا)

لعن انسان‌ها به معنای تقاضای قطع رحمت از درگاه خداوند برای طرف مقابل است؛ اما لعن خداوند، به معنای محروم شدن از رحمت، لطف و برکات خداوند در دنیا و آخرت است. (معارف نت)

غضب: خشمگینی، خشم گرفتن، خشم (لغت‌نامه دهخدا)

غضب یعنی دشمن داشتن کسی توأم با حس انتقام گرفتن از او. (اقرب الموارد)

بررسی تفاسیر:

طباطبایی می‌گوید: خداوند می‌گوید کسانی که به زنان عقیفه نسبت ناروا می‌دهند و چهار شاهد بر صدق ادعای خود نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به ایشان بزنید و چون آنها فاسق شده‌اند، تا ابد شهادتشان را نپذیرید. (المیزان، ج ۱۵، ص ۸۲)

گنابادی می‌گوید: و الخامسة یعنی شهادت پنجم، أَنَّ لَعْنَةُ اللَّهِ بِتَخْفِيفِ نون «أَنَّ» و رفع «لعنة الله» و تشدید نون «أَنَّ» و نصب «لعنة الله» خوانده شده است. عَلَيْهِ إِذَا كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ لعنت خدا بر او اگر از دروغگویان باشد، این لعان مرد است، که حکم آن سقوط حدّ قذف از او، لزوم جدایی بین او و بین زن است.

وَ يَذْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَمَّا وَ قَتِي عَذَابِ رَجْمٍ وَ سَنَگِ از زن برداشته می‌شود که أَنَّ تَشْهَدُ اَرْبَعِ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ که چهار بار به خدا سوگند خورد که شوهرش در نسبتی که به او داده است از دروغگویان است.

وَ الْخَامِسَةَ لَفْظَ «الْخَامِسَةَ» با رفع خوانده شده تا مبتداء باشد، با نصب خوانده شده تا عطف بر «أربع شهادات» منصوب باشد. أَنَّ عَضَبَ اللَّهِ لَفْظَ «انَّ» با تخفیف نون و «غضب الله» مصدر مرفوع، با تشدید نون و «غضب الله» مصدر منصوب خوانده شده است. عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ برای پنجم می‌گوید خشم خدا بر او اگر شوهرش در نسبتی که داده است از راستگویان باشد. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۰۹)

جمع بندی:

گرچه این آیات، جزء آیات فقهی و آیات الاحکام می‌باشند، ولی با مراجعه به تفاسیر مختلف، به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف قرائات تاثیری در معنای آیات و احکام فقهی، نداشته است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُواتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْ أَنَّا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (نور، ۲۱)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از گام‌های شیطان پیروی نکنید! هرکس پیرو شیطان شود (گمراهش می‌سازد، زیرا) او به فحشا و منکر فرمان می‌دهد! و اگر فضل و رحمت الهی بر شما نبود، هرگز احدی از شما پاک نمی‌شد؛ ولی خداوند هر که را بخواهد تزکیه می‌کند، و خدا شنوا و داناست!

قنبل و حفص و ابن عامر و الكسائي خُطُواتٍ بضمّ الطاء حيث وقع و الباقون بإسكانها. (التيسير، ص ۶۷)

قنبل و حفص و ابن عامر و کسائی، خطوات را با ضمّ طاء، همان‌گونه که جمهور قرائت کرده‌اند، آورده‌اند و باقی قراء، آن را با سکون قرائت کرده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ	خُطُواتٍ

مفهوم شناسی:

معنی خُطُواتٍ: گام‌ها (جمع خطوة) به معنی گام یا فاصله بین دو پا در حال راه رفتن) ریشه
کلمه:
«خُطُواتٍ» جمع «خُطُوة» (بر وزن قُربه) به معنای گام و قدم است و خطوات شیطان گام‌هایی است

که شیطان برای وصول به هدف خود و اغواء مردم برمی‌دارد. خطوه (به ضمّ اوّل) فاصله میان دو پا در راه رفتن است. و به فتح اوّل یکدفعه گام برداشتن است. (مجمع - مفردات - قاموس)

و جمع آن در اوّلی خطوات (به ضمّ اوّل و دوّم) و در دوّمی به فتح اوّل بر وزن ضربات است (قاموس)

بررسی تفاسیر:

طبرسی، خطوات شیطان را آثار وسوسه‌ها و راه‌های شیطان دانسته و می‌گوید: خداوند می‌فرماید: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ ای مردم مؤمن از پیروی آثار و راه‌های شیطان- و به قولی وسوسه‌های او- که موجب خشنودی او می‌شود، خودداری کنید. (طبرسی، ترجمه مجمع البيان، ج ۱۷، ص ۱۱۷)

مغویه می‌گوید: خطوات شیطان، عبارت است از شقاق، نزاع، درگیری و شرارت و فساد. (تفسیر کاشف، ج ۱، ص ۳۱۲)

زمخشری می‌گوید: خطوات به فتح طاء و سکون آن، قراءت شده‌است. (الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۲) اما ایشان به تفاوت قرائت‌ها، اشاره‌ای ندارد.

قرائتی می‌گوید: «خُطُواتٍ» جمع «خطوه» به معنای گام است. قرآن در مورد چگونگی منحرف کردن شیطان، عبارت «خطوات الشیطان» را به کار می‌برد تا بگوید که شیطان، گام به گام و مرحله به مرحله، افراد را به سوی انجام گناهان و معاصی می‌کشاند.

قرآن در چند آیه، از «خُطُواتِ الشَّيْطَانِ» سخن به میان می‌آورد؛ در یک آیه می‌فرماید:

«ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ» (بقره، ۲۰۸) همگی در صلح و آشتی درآید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید. و در آیه دیگر می‌فرماید: «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ.» (بقره، ۱۶۸)

از چیزهای حلال و دلپسند بخورید و مواظب گام‌های شیطان باشید و از آن پیروی نکنید. در این آیه نیز در مورد اشاعه فحشا نسبت به مؤمنین می‌فرماید: از گام‌های شیطان پیروی نکنید. (تفسیر نور، ج ۶، ص ۱۶۱)

«نمونه گام‌های شیطان عبارت است از: دوستی با افراد فاسد، شرکت در مجالس آنان، ارتکاب گناهان کوچک و پس از آن گناهان بزرگ و در نهایت قساوت قلب و بدعاقبتی و پایانی شوم.» (همان)

جمع بندی:

با بررسی تفاسیر، به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف قرائت‌ها در این آیه، تاثیری در معنای آیه ندارد؛ زیرا در تفاسیر اشاره‌ای به آن نشده است.

يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمُ السَّيِّئَاتُ وَاَيُّدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (نور، ۲۴)

در آن روز زبان‌ها و دست‌ها و پاهایشان بر ضد آنها به اعمالی که مرتکب می‌شدند گواهی می‌دهد!

حمزه و الكسائي يوم يشهد بالياء والباقون بالتاء. (التيسير، ص ۱۳۱)

حمزه و کسائی، يشهد را با ياء آورده‌اند؛ ولی باقی قراء، آن را با تاء آورده‌اند.

دلیل کسائی که يشهد را با ياء آورده‌اند، این است که فاعل را مذکر و کسائی که آن را با تاء آورده‌اند، این است که فاعل را مؤنث مجازی دانسته‌اند. (اتحاف، ص ۱۰، و الحجه، ص ۲۶۰)

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	تَشْهَدُ	يَشْهَدُ	يَشْهَدُ

مفهوم شناسی:

تَشْهَدُ: شهادت می‌دهد (فاعل، مؤنث و یا مؤنث مجازی)

يَشْهَدُ: شهادت می‌دهد (فاعل، مذکر)

بررسی تفاسیر:

طبرسی می‌گوید: يوم تشهد را با « ياء » نیز خوانده‌اند. (طبرسی، جوامع الجامع، ج ۴ ص ۲۹۹)

گنابادی می‌گوید: لفظ «تشهد» با تاء و یا (يشهد) خوانده شده یعنی روزی که بر آنان گواهی می‌دهند.

ابن عاشور می‌گوید: به دلیل آن‌که فاعل اسم ظاهر و جمع مکسر است، جواز الحاق تاء و ترک آن وجود دارد. (ابن عاشور، التحریر، ج ۱۸، ص ۱۵۳)

زمخشری می‌گوید: و قرئ: یشهد، بالياء؛ یعنی یشهد با یاء خوانده شده است. (که اشاره به قرائت غیر مشهور دارد.) (زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۳)

جمع بندی:

با بررسی تفاسیر نتیجه می‌گیریم که اختلاف قرائات تأثیری در معنا و محتوای آیه نداشته است و برخی از تفاسیر هم برای آن علت نحوی بیان کرده‌اند.

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. (نور، ۳۱)

و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فرو گیرند، و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را -جز آن مقدار که نمایان است- آشکار ننمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود)، و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدر شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران همسرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان هم‌کیششان، یا بردگانشان [=کنیزانشان]، یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند؛ و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانشان دانسته شود (و صدای خلخال که بر پا دارند به گوش رسد). و همگی به سوی خدا بازگردید ای مؤمنان، تا رستگار شوید!

نافع و عاصم و أبو عمرو و هشام علی جُيُوبِهِنَّ بضم الجیم و الباقون بكسرها أبو بكر و ابن عامر غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ بنصب الراء و الباقون بجرها ابن عامر أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ بضم الهاء فی الوصل و الباقون

بفتحها و وقف أبو عمرو و الكسائی علی «أیها» بالألف و وقف الباقون بغير ألف. (التیسیر، ص ۱۳۱)

نافع و عاصم و ابو عمرو و هشام، علی جُیُوبِهِنَّ را با ضمّ جیم، آورده‌اند و باقی قراء، با کسره، قرائت کرده‌اند. و ابن عامر غَیْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ، را با نصب راء، و باقی قراء، آن را با جر آورده‌اند. ابن عامر أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ را با ضم هاء، در وصل می‌آورد و باقی قراء، آن را با فتحه می‌آوردند و ابو عمرو و کسائی، بر ایها، وقف به الف نموده‌اند و باقی قراء، به غیر الف وقف کرده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابو عمرو	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ	عَلَى جُيُوبِهِنَّ
غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ	غَيْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ
أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَ الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ	أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ

مفهوم شناسی:

«جیوب» جمع «جیب» (بر وزن غیب) به معنای یقه پیراهن است، که از آن تعبیر به «گریبان» می‌شود و گاه به قسمت بالای سینه به تناسب مجاورت با آن نیز اطلاق می‌گردد. (دانشنامه اسلامی)

«جیوب»: قلب، سینه (قاموس)

غَیْرِ أُولَى الْإِرْبِیَّةِ: «اربه» در اصل از ماده «أرب» (بر وزن عرب) می‌باشد.

«راغب» در «مفردات» می‌گوید اربه، به معنای شدت احتیاج است که انسان برای برطرف ساختن آن چاره‌جویی می‌کند؛ گاهی هم به معنای نیاز و حاجت به طور مطلق استعمال می‌شود. و منظور از «أُولَى الْإِرْبِیَّةِ مِنَ الرِّجَالِ» در اینجا کسانی‌اند که میل به همسر دارند. بنابراین «غیر اولی الاربه» کسانی هستند که این تمایل در آنها وجود ندارد. (دانشنامه اسلامی)

المؤمنون (ج، المؤمن)

المؤمن: «والأصل أن يستعمل فی سکون القلب». (التحقیق، ج ۱، ص ۱۴۹)

یعنی کلمه مؤمن که از «أمن» مشتق شده است به معنای آرامش قلبی می‌باشد. چنانچه در برخی منابع لغت نیز این معنا، با عبارتی متفاوت آمده است: «أصل الأمان: طمأنينة النفس و زوال الخوف (المفردات، ج ۱، ص ۹۰)

یعنی اطمینان و آرامش قلبی و برطرف شدن خوف و ترس می‌باشد.

بررسی تفاسیر:

علامه طباطبایی می‌گوید: کلمه «جیوب» جمع جیب- به فتح جیم و سکون یاء است که معنایش معروف است، و مراد از جیوب، سینه‌ها است؛ و معنایش این است که به زنان دستور بده تا اطراف مقنعه‌ها را به سینه‌های خود انداخته، آن را بپوشانند (المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۶)

قرائتی می‌گوید: کلمه «الْأَرْبِئَةُ» به معنای حاجت و نیاز است و مراد از «غَيْرِ أَوْلَى الْأَرْبِئَةُ» خدمتگزاران و کسانی هستند که تمایل به همسر ندارند. (تفسیر نور، ج ۸، ص ۱۷۶)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: قرآء در اعراب «غیر»، دچار اختلاف شده‌اند: ابو جعفر و ابن عامر به روایت ابو بکر «غیر» خوانده‌اند به نصب راء، بنا بر حال بودن و باقی قرآء هم به جرّ خوانده‌اند، بنا بر صفت بودن. (روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۷)

نیز می‌گوید: ابن عامر، ایّه المؤمنون را به ضمّ «هاء» قرائت کرده، و در کتابت، بی «الف» نوشته است؛ و باقی قرآء، به فتح «هاء» خوانده‌اند و در کتابت «الف» نوشته، و در حال وقف «الف» آورده‌اند مانند: رأیت زیدا (همان)

جمع بندی:

با بررسی عده‌ای از تفاسیر، می‌بینیم که، اختلاف قرائات مربوط به نحو می‌شود و در معنای آیه تأثیری ندارد.

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (نور، ۳۴)

ما بر شما آیاتی فرستادیم که حقایق بسیاری را تبیین می‌کند و اخباری از کسانی که پیش از شما بودند، و موعظه و اندرزی برای پرهیزگاران!

ابن عامر و حفص و حمزه و الکسائی آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ فی الموضعین هنا و فی الطلاق [الآیه: ۱۱] بکسر الیاء و الباقون بفتحها. (التیسیر، ص ۱۳۱)

ابن عامر و حفص و حمزه و الکسائی «آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ»، رادر این آیه و در آیه یازده از سوره طلاق، با کسر یاء و باقی قرءاء، با فتح یاء خوانده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ	آیاتِ مُبَيِّنَاتٍ

مفهوم شناسی:

آیات: نشانه‌ها

آیه: در لغت به معنی نشانه است. (آذرتاش آذرنوش)

و در اصطلاح، کوچک‌ترین واحد تقسیم قرآن است. (قرآن و قرآن پژوهی، بهاء‌الدین خرمشاهی)

مُبیِّنَات: روشن و آشکارکننده‌ها، روشن‌گرها، روشن‌ها و آشکارها. (دانشنامه اسلامی)

بررسی تفاسیر:

گنابادی می‌گوید: وَ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ و ما آیاتی که روشن‌کننده یا روشن هستند، بر شما فرو فرستادیم. لفظ «مبیّنات» با کسره یاء و فتحه آن خوانده شده، فعل‌های «بان، أبان، تبین، تبیین، استبان» همه به صورت لازم و متعدی استعمال می‌شوند. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۱۸)

طبرسی می‌گوید: «مبیّنات»: به کسر (یاء) آیاتی که برای بیان احکام و حدود، روشن و واضح است، و به فتح (یاء) آیاتی که دارای تفصیل است و توضیح داده شده‌است. (جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۰۷)

کاشانی می‌گوید: آیه می‌فرماید به تحقیق که فرستادیم به سوی شما آیت‌های روشن گردانیده شده یعنی احکام و حدودی که تبیین و توضیح یافته است. و حفص بکسر یاء می‌خواند به صیغه فاعل، یعنی آیت‌های روشن‌کننده حلال و حرام و حدود و احکام. (منهج الصادقین، ج ۶، ص ۲۸۹)

جمع بندی:

مُیِّنَات، در برخی از قرائات به صورت اسم فاعل، و در برخی دیگر به صورت اسم مفعول آمده است و در تفاسیر به هر دو روش اشاره شده است. در هر حال آیات قرآن هم روشن هستند و هم روشن کننده اند. و می توان گفت که اختلاف قرائت، در این آیه تاثیری در معنای آیه نداشته است.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (نور، ۳۵)

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پر فروغ) باشد، آن چراغ در حبایی قرار گیرد، حبایی شفاف و درخشانده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می شود که از درخت پربرتک زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ (روغنش آنچنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هرکس را بخواهد به نور خود هدایت می کند، و خداوند به هر چیزی داناست.

أبو عمرو و الكسائي «دریء» بكسر الدال و المد و الهمز و أبو بكر و حمزة بضم الدال و بالهمز و الباقون بضم الدال و تشديد الياء من غير همز ابن كثير و أبو عمرو «توقد» بالتاء مفتوحة و فتح الواو و الدال و القاف مشددا و أبوبكر و حمزة و الكسائي بالتاء مضمومة. (التيسير، ص ۱۳۱)

قرات عامه	نافع	ابن كثير	ابوعمر	ابن عامر	عاصم (ابوبكر)	حمزه	كسائي
دُرِّيٌّ	دُرِّيٌّ	دُرِّيٌّ	دِرِيٌّ	دُرِّيٌّ	دُرِيٌّ	دُرِيٌّ	دِرِيٌّ
يُوقَدُ	يُوقَدُ	تُوقَدُ	تُوقَدُ	يُوقَدُ	تُوقَدُ	تُوقَدُ	تُوقَدُ

بررسی تفاسیر:

ابن عاشور می گوید: بر مبنای قرائت کسائی و ابوعمرو، دری به معنای دفع می باشد یعنی تاریکی را با نور و اشعه های خودش دفع می کند. وی قرائت حمزه و ابوبکر را نادر توصیف می کند. (ابن عاشور، التحرير، ج ۱۸، ص ۱۹۱)

طبرسی می‌گوید درّی منسوب به درّ است، یعنی سفید، روشن و دارای تلالؤ. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۱۴)

گنابادی می‌گوید: لفظ «درّی» با ضمّه دال و کسره‌ی آن با یاء مشدّد و همزه‌ی آخر منسوب به «درّ» است، یا بر وزن «فعلول» با تشدید عین و ضمّه فاء، یا بر وزن «فَعِيل» با تشدید عین و ضمّه فاء یا کسره فاء از «درء» به معنای دفع است و به هر تقدیر به معنای تلالؤ و درخشندگی است.

نیز لفظ «یوقد» با یای تحتانی، و «توقد» یعنی، آن آبیگنه چون ستاره‌ای درخشان است با تای فوقانی به صورت مجهول از «أوقد» خوانده شده (یعنی بر افروخته شد) و «توقد» به صورت ماضی معلوم از «توقد» خوانده شده است. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۲۰)

جمع بندی:

بررسی‌ها در مورد تفاسیر، نشان می‌دهد که اختلاف قرائت در کلمه درّی به اختلاف لهجه و ادای واژه مربوط می‌شود و به معنای آیه خللی وارد نمی‌سازد.

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ. (نور، ۳۶)

(این چراغ پرفروغ) در خانه‌هایی قرار دارد که خداوند اذن فرموده دیوارهای آن را بالا برند (تا از دست‌برد شیاطین و هوسبازان در امان باشد)؛ خانه‌هایی که نام خدا در آنها برده می‌شود و صبح و شام در آنها تسبیح او می‌گویند...

ابن عامر و أبو بکر يُسَبِّحُ لَهُ بفتح الباء و الباقون بكسرها. (دانی، التیسیر، ص ۱۳۲)

ابن عامر و ابوبکر «يُسَبِّحُ لَهُ» را با «فتح باء» و باقی قراء، آن را با «کسر باء» می‌خوانند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ

بررسی تفاسیر:

گنابادی می‌گوید: لفظ «يسبّح» به صورت مجهول و معلوم با یاء تحتانی و با تاء فوقانی خوانده شده، اگر به صورت مجهول و با یاء تحتانی خوانده شود مرفوع و نایب فاعل آن یکی از ظروف سه‌گانه است که می‌آید، اگر با تاء فوقانی باشد مرفوع آن «سبحه» است که از فعل استفاده می‌شود

و اگر به صورت معلوم خوانده شود مرفوع آن «رجال» است و مؤنث آمدن فعل به اعتبار صورت جمع مکسر است.» (گنابادی، بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۲۴)

طبرسی می‌گوید: وَ يُذَكِّرُ فِيهَا اسْمُهُ كِتَابِ خِدا در آن جا تلاوت می‌شود و نیکوترین نامهایش ذکر می‌شود. «یسبح» این فعل به‌طور مجهول نیز قرائت شده و به یکی از ظروف سه گانه (له، فیها، بالغدو) اسناد داده شده‌است، و رفع «رجال» به واسطه فعل معلومی است که یسبح (فعل مجهول) بر آن دلالت می‌کند، یعنی یَسْبِحُ رِجَالًا. (طبرسی، جوامع‌الجامع، ج ۳، ص ۱۱۱)

ابوالفتوح رازی می‌گوید: ابن عامر و عاصم یَسْبِحُ له، را به فتح «باء» خوانده‌اند، بنا بر مجهول بودن فعل. (روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۵۲)

جمع بندی:

با بررسی غالب تفاسیر، معلوم می‌شود که اختلاف قرائات، تاثیری در معنای آیه کریمه نداشته است، چون در تفاسیر به آن اشاره نشده‌است و بعضی هم برای آن علت نحوی ذکر کرده‌اند.

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أُخْرِجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. (۴۰)

یا همچون ظلماتی در یک دریای عمیق و پهناور که موج آن را پوشانده، و بر فراز آن موج دیگری، و بر فراز آن ابری تاریک است؛ ظلمت‌هایی است یکی بر فراز دیگری، آن‌گونه که هرگاه دست خود را خارج کند ممکن نیست آن را ببیند! و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست!

ابن کثیر ظُلُمَاتٍ بِالْخَفْضِ وَ الْبَاقُونَ بِالرَّفْعِ. (التیسیر، ص ۱۳۲)

ابن کثیر ظلمات را با تنوین کسر و باقی قرآء، با تنوین رفع خوانده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٍ	ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٌ	ظُلُمَاتٌ

مفهوم شناسی:

ظُلُمَاتٌ، ج ظلمت، تاریکی‌ها (فرهنگ فارسی معین)

بررسی تفاسیر:

گنابادی می‌گوید: لفظ «ظلمات» با رفع خوانده شده که مبتدا باشد، و مجوز مبتدا بودن، وصف بودن آن است که از تنوین استفاده می‌شود، یا خبر مبتدای محذوف است، و با جرّ خوانده شده (سحاب ظلمات) که بنا بر قرائت تنوین، «سحاب» بدل از «ظلمات» می‌شود. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۲۶)

مکارم می‌گوید: این که آیه کریمه می‌فرماید: *ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ* یعنی ظلمت‌هایی است که یکی بر فراز دیگری قرار گرفته است! (تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۴۹۱)

ابن عاشور می‌گوید: ظلمات به معنای ظلمت شدید است. (التحریر، ج ۱۸، ص ۲۰۴)

طبرسی می‌گوید: *ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ*: ظلمت‌ها روی یکدیگرند: ظلمت دریا، ظلمت موج و ظلمت ابر.

مقصود این است که کافر کارها را از روی حیرت انجام می‌دهد و رشد پیدا نمی‌کند و به واسطه جهل و حیرت، همچون کسی است که گرفتار این ظلمت‌هاست. زیرا عمل و سخن و اعتقادش همه ظلمانی است. ابی‌گوید: کافر گرفتار پنج ظلمت است: سخنش ظلمت، عملش ظلمت، محل داخل شدنش ظلمت، محل خارج شدنش ظلمت و سرانجام او در قیامت نیز ظلمت است. (مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۰)

جمع بندی:

به نظر می‌آید که، لفظ *ظُلُمَاتٌ* چه با تنوین رفع و چه با تنوین کسر، قرائت شود تاثیری در معنای آیه ندارد و در بعضی از تفاسیر، برای آن علت نحوی ذکر کرده‌اند.

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (نور، ۴۵)

و خداوند هر جنبنده‌ای را از آبی آفرید؛ گروهی از آنها بر شکم خود راه می‌روند، و گروهی بر دو پای خود، و گروهی بر چهار پا راه می‌روند؛ خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند، زیرا خدا بر همه چیز تواناست!

حمزه و الكسائی خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ بِالْأَلْفِ و رفع القاف علی وزن «فاعل» و خفض ما بعد ذلك و الباقون «خلق» علی

وزن «فعل» و نصب ما بعده (التیسیر، ص ۱۳۲)

حمزه و کسائی، خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ را خَالِقُ كُلِّ دَابَّةٍ، خوانده‌اند و باقی قراء، خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ خوانده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ	خَالِقُ كُلِّ دَابَّةٍ	خَالِقُ كُلِّ دَابَّةٍ

مفهوم شناسی:

خَلَقَ: خلق کرد، فعل ماضی ثلاثی مجرد

خلق، اصلش اندازه گیری و تدبیر و نظم مستقیم و استوار در امور است. (ترجمه مفردات، ج ۱، ص ۶۳۳)

واژه خلق در معنی نو آفرینی و ایجاد چیزی، بدون این‌که آن چیز سابقه وجودی داشته باشد و ایجادش بدون نمونه داشتن باشد، به کار می‌رود.

كُلٌّ: همه، همگی، همه اجزاء. این لفظ اگر چه مفرد است ولی در معنی جمع استعمال می‌گردد و مذکر و مونث در آن یکسان است. (لغت‌نامه دهخدا)

دَابَّةٌ: الدَّبُّ و اللَّبِيب یعنی آرام راه رفتن، که درباره حیوانات و حشرات بیش‌تر بکار می‌رود و در حرکت نفوذی آرام آب و رطوبت و نوشیدنی و مانند اینها که حرکتشان را حواس درک نمی‌کند به کار می‌رود و هم‌چنین در باره تمام جانداران، هر چند که عرف مردم فقط اسب را «دَابَّة» گویند.

بررسی تفاسیر:

ابوالفتوح رازی می‌گوید: وَ اللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ، و خداوند هر موجودی را از آب آفریده است. کوفیان جز عاصم، «خالق» قرائت نمودند بنا بر اسم بودن. و باقی قراء خَلَقَ گفتند، بنا بر این‌که فعل ماضی باشد. (روض الجنان و روح الجنان، ج ۱۴، ص ۱۶۴)

شوکانی می‌گوید: یحیی بن وثاب و اعمش و حمزه و کسائی، «و الله خالق کلّ دابّه» قرائت کرده‌اند و باقی قراء، خَلَقَ خوانده‌اند و هر دو معنی صحیح می‌باشد. (فتح القدير، ج ۴، ص ۵۰)

ابن عاشور می‌گوید: جمهور، وَ اللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ را به صیغه فعل ماضی و نصب کُلّ، خوانده‌اند و کسائی، آن را و الله خالق كل دابة بصیغه اسم الفاعل و جر کُلّ، با اضافه کردن اسم فاعل به مفعولش خوانده‌است. (التحریر، ج ۱۸، ص ۲۱۲)

جمع بندی:

می‌بینیم که اختلاف قرائات تأثیری در معنای آیه نداشته است و در برخی از تفاسیر برای آن علت نحوی ذکر کرده‌اند. نیز اکثر قراء، در قرائت روش جمهور را انتخاب نموده‌اند.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ. (نور، ۵۲)

و هر کس خدا و پیامبرش را اطاعت کند، و از خدا بترسد و از مخالفت فرمانش بپرهیزد، چنین کسانی همان پیروزمندان واقعی هستند!

أبو بکر و أبو عمرو وَ يَتَّقِهِ بِاسْكَانِ الْهَاءِ وَ الْبَاقُونَ بِصَلْتِهَا وَ حَفْصُ «و يتقه» بِاسْكَانِ الْقَافِ وَ الْبَاقُونَ بِكَسْرِ الْقَافِ وَ الْهَاءِ فِي الْوَقْفِ سَاكِنَةٌ بِإِجْمَاعٍ. (التيسير، ص ۱۳۲)

ابو بکر و ابو عمرو، در «وَ يَتَّقِهِ»، قاف را کسره داده و هاء را ساکن نموده‌اند و حفص، قاف را ساکن قرائت کرده و باقی قراء، قاف و هاء را کسره داده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر	ابن عامر	عاصم	حمزه	کسائی
يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ	يَتَّقِهِ

مفهوم شناسی:

تقوا در اصل از ماده «وقی یقی وقایه»، به معنای قرار دادن خویش در پناهگاه است. و در اصطلاح شرع، به معنای خویشتن‌داری در برابر گناهان است. (مفردات راغب، ج ۱، ص ۸۱)

در شریعت و دین، تقوی یعنی خودنگهداری از آنچه که به گناه می‌انجامد. (ترجمه مفردات، ج ۴، ص ۴۸۰)

بررسی تفاسیر:

گنابادی می‌گوید: لفظ «یتقه» با کسره قاف و هاء بدون اشباع خوانده شده و با سکون قاف و کسره هاء بدون اشباع خوانده شده تا در تخفیف تشبیه به لفظ «کتف» شده باشد، با کسره قاف و کسره هاء با اشباع خوانده شده که طبق اصل است و با کسره قاف و سکون هاء خوانده شده تا ضمیر آن تشبیه به هاء سکت شود. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۲۹)

طبرسی می‌گوید: «یتقه»: این فعل به چند طریق خوانده شده: به کسر «قاف» و «هاء» در حال وصل و غیر آن و به سکون «هاء» و سکون «قاف» (یتقه)، و سکون «ق» و کسر «ها» (یتقه) همان قرائت مشهور، و وجه این قرائت آن است که «تقه» را تشبیه به «کتف» کرده و آن را تخفیف داد. (جامع، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۵)

ابن حموش می‌گوید: کسانی که قاف را کسره دادند بنا بر اصل آن قرائت کرده‌اند؛ چرا که حذف یاء بعد از قاف بنا بر جزم بودن است و کسانی که ساکن داده‌اند، بنا بر استخفاف است. (مشکل اعراب القرآن، ج ۱، ص ۴۸۱)

جمع بندی:

غیر از حفص دیگران قرائت دیگری دارند، البته سکون یا صله و عدم صله‌ها تاثیری در معنای کلمه و تفسیر ندارد.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که اختلاف قرائت تاثیری در معنا نداشته است و می‌توان آن را جزء قرائت غیر مؤثر دانست.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. (نور، ۵۵)

خداوند به کسانی که شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان‌گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه‌دار خواهد ساخت؛ و ترسشان را

به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آنچنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. و کسانی که پس از آن کافر شوند، آنها فاسقانند.

أبو بکر کَمَا اسْتَخْلَفَ بضم التاء و کسر اللام و إذا ابتدأ ضمّ الألف و الباقون بفتحهما و إذا ابتداء و کسروا الألف ابن کثیر و أبو بکر «و لیبدلنهم» مخففا و الباقون مشددا. (التیسیر، ص ۱۳۲)

ابوبکر اسْتَخْلَفَ را اسْتَخْلَفَ، قرائت نموده‌است، در حالی که باقی قرآء، تاء و لام رافتحه داده‌اند و زمانی که با همزه شروع کرده‌اند، به الف کسره داده‌اند.

ابن کثیر و ابو بکر، «و لیبدلنهم» را با تخفیف و باقی قرآء، با تشدید آورده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
وَلْيَبْدِلْهُمْ	وَلْيَبْدِلْهُمْ	بی تشدید	وَلْيَبْدِلْهُمْ	وَلْيَبْدِلْهُمْ	بدون تشدید	وَلْيَبْدِلْهُمْ	وَلْيَبْدِلْهُمْ
اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ	اسْتَخْلَفَ

مفهوم شناسی:

تبدیل: بدل کردن (لغت نامه دهخدا)

دگرگون کردن، بدل کردن (فرهنگ فارسی معین)

راغب می‌گوید: تبدیل، تغییر دادن چیزی به طور مطلق است هرچند که بدل او و یا چیز دیگر را در جای آن نگذاریم و فقط تغییرش دهیم. (راغب اصفهانی، مفردات، ج ۱ ص ۱۱۱)

بررسی تفاسیر:

طبرسی می‌گوید: «کما استخلف» بضم تاء، قرائت گردیده، «و لیبدلنهم» هم از ابدال و جانشینی است. (جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۱۷)

در روایت آمده‌است که: الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جل جلاله: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قال: هم الائمة. (نور الثقلين، ج ۳، ص ۱۱۶)

ابن عاشور می‌گوید: جمهور در قرائت خود در این عبارت: «كَمَا اسْتَخْلَفَ» بنا را بر فاعلیت، قرار داده‌اند یعنی کما استخلف الله الذین من قبلهم. و ابو بکر از عاصم در قرائت خویش بنا را بر نائب فاعل بودن قرار داده‌است، پس در آن صورت اَلَّذِينَ نَائِبِ فاعل، خواهد بود. (التحریر و التنویر، ج ۱۸، ص ۲۲۹)

جمع بندی:

عبارت «وَلْيَبْدَلْهُمْ»، در بعضی قرائات با تشدید آمده‌است که می‌تواند دلیل بر تاکید بیش تر باشد. در قرائت کلمه اسْتَخْلَفَ، بیشتر قاریان، روش جمهور را در پیش گرفته‌اند. اختلاف قرائات، مربوط به نحو می‌باشد و تاثیری در معنای آیه ندارد.

پس اختلاف قرائات تاثیری در معنای آیه ندارد.

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمُ النَّارُ وَلَيْسَ الْمَصِيرُ. (نور، ۵۷)

گمان مبر کافران می‌توانند از چنگال مجازات الهی در زمین فرار کنند! جایگاه آنان آتش است، و چه بد جایگاهی است!

ابن عامر و حمزه لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ بِالْيَاءِ وَالْباقون بالتاء. (التيسير، ص ۱۳۲)

ابن عامر و حمزه، «لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ» را با ياء خوانده‌اند و باقی قرآء با تاء خوانده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن كثير	ابوعمر	ابن عامر	عاصم(ابوبکر)	حمزه	كسائي
تَحْسَبَنَّ	تَحْسَبَنَّ	تَحْسَبَنَّ	تَحْسَبَنَّ	يَحْسَبَنَّ	تَحْسَبَنَّ	يَحْسَبَنَّ	تَحْسَبَنَّ

مفهوم شناسی:

تَحْسَبَنَّ: مصدر آن حسابان است. حسابان، این است که کسی بر یکی از دو نقيض حکم کند بدون این‌که دیگری به‌خاطرش خطور نماید و یا به آن توجه کند و به حسابش بیاورد.

بررسی تفاسیر:

علامه طباطبایی (قرائت مشهور را پذیرفته و) می‌گوید: خداوند به پیامبرش خطاب می‌کند، خطابی مؤکد، که خیال نکنی، کفار خدا را در زمین عاجز می‌کنند، و با نیرو و قدرتشان، مانع از تحقق

وعدۀ الهی، می‌گردند، و این بیان و بشارتی است به رسول خدا ﷺ، به کرامتی که به امتش کرده، و اینکه دشمنانش شکست خورده و مغلوب خواهند شد و چون بشارت به آن جناب بود، لذا او را مخاطب قرار داد و این التفات را به کار برد. (المیزان، ج ۱۵، ص ۱۵۷)

طبرسی می‌گوید: فعل «لَا تَحْسَبَنَّ» با «یاء» بصورت غایب نیز خوانده شده و برای این قرائت دو وجه نقل شده‌است:

الف: فاعل آن ضمیر غایب به کلمه «رسول» که قبلاً ذکر شده برمی‌گردد.

ب: فاعل آن «الَّذِينَ كَفَرُوا» است و یکی از دو مفعولش حذف شده و تقدیر آن چنین است: لا يحسبنّ الذین کفروا انفسهم معجزین آنها که کافر شده‌اند، خودشان را قادر به فرار از کیفر الهی گمان نکنند. (جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۱۸).

گنابادی می‌گوید: لفظ لا تَحْسَبَنَّ به صورت غیبت و خطاب خوانده شده، و ممکن است خطاب به محمد ﷺ باشد؛ یعنی، تو می‌پنداری و ممکن است خطاب عام باشد و بنابر قرائت غیبت فاعل مستتر است. (بیان السعاده، ج ۳، ص ۱۳۰)

جمع بندی:

اختلاف قرائت در کلمه «لَا تَحْسَبَنَّ»، از جهت تخاطب و تغایب است و بیش‌تر قرآء، قرائت جمهور (یعنی تخاطب) را پذیرفته‌اند؛ بنا بر این اختلاف قرائت تاثیر چندانی در معنای آیه ندارد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. (نور، ۵۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بردگان شما و همچنین کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت باید از شما اجازه بگیرند: پیش از نماز صبح، و نیمروز هنگامی که لباس‌های (معمولی) خود را بیرون می‌آورید، و بعد از نماز عشا؛ این سه وقت خصوصی برای شماست؛ اما بعد از این سه وقت، گناهی بر شما و بر آنان نیست (که بدون اذن وارد شوند) و بر گرد یکدیگر بگردید (و با

صفا و صمیمیت به یکدیگر خدمت نمایند). این گونه خداوند آیات را برای شما بیان می‌کند، و خداوند دانا و حکیم است!

أبو بکر و حمزه و الكسائي ثلاثَ مَرَاتٍ بالنصب و الباقون بالرفع. (دانی، التیسیر، ص ۱۳۲)

ابوبکر (عاصم) و حمزه و کسائی، ثلاثَ مَرَاتٍ را با نصب خوانده‌اند و باقی قرآء، با رفع خوانده‌اند.

قوله تعالى: ثلاثُ عَوْرَاتٍ يقرأ بالرفع و النصب. فالحجّة لمن رفع: أنه ابتدأ فرغه بالابتداء، و الخبر (لكم)، أو رفعه لأنه خبر ابتداء محذوف، معناه: هذه الأوقات ثلاث عورات لكم. و الحجّة لمن نصب: أنه جعله بدلا من قوله ثلاثَ مَرَاتٍ. (الحجّه، ص ۲۶۴)

قول خداوند: ثلاثُ عَوْرَاتٍ، هم با رفع، و هم با نصب خوانده شده‌است. دلیل کسانیه که آن را رفع داده‌اند، این است که آن را مبتدا و خبرش را، لکم گرفته‌اند و یا اینکه، خبر برای مبتدای محذوف گرفته‌اند و معنایش این می‌شود که: این اوقات، سه وقت خصوصی برای شماست. و دلیل کسانیه که آن را نصب داده‌اند این است که آن را بدل از ثلاثَ مَرَاتٍ گرفته‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
ثلاثَ مَرَاتٍ	ثلاثُ مَرَاتٍ	ثلاثُ مَرَاتٍ	ثلاثُ مَرَاتٍ	ثلاثُ مَرَاتٍ	ثلاثَ مَرَاتٍ	ثلاثَ مَرَاتٍ	ثلاثَ مَرَاتٍ
ثلاثُ عَوْرَاتٍ	ثلاثُ عَوْرَاتٍ	ثلاثُ عَوْرَاتٍ	ثلاثُ عَوْرَاتٍ	ثلاثُ عَوْرَاتٍ	ثلاثَ عَوْرَاتٍ	ثلاثَ عَوْرَاتٍ	ثلاثَ عَوْرَاتٍ

بررسی تفاسیر:

علامه طباطبایی می‌گوید: منظور از جمله «ثلاثَ مَرَاتٍ» سه نوبت در هر روز است، به دلیل این که دنبالش آن را تفصیل داده و فرموده: اول قبل از نماز فجر و دوم هنگام ظهر که به خانه می‌آید و جامه می‌کنید، سوم بعد از نماز عشاء، و در جمله «ثلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ» به وجه حکم اشاره نموده و می‌فرماید: این سه موقع سه عورت است برای شما، که طبعا شایسته نیست غیر از شما کسی بر وضع شما مطلع شود. (طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۶۳)

طبرسی می‌گوید: (آیه می‌فرماید) یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ أَي مَرْدَمِ مَوْمِنِ غَلَامَانِ وَ كَنِيْزَانِ وَ اطفال نابالغ خود را امر کنید که وقتی می‌خواهند وارد اطاق خلوت شما شوند، از شما اذن بگیرند. برخی گفته‌اند: تنها غلامان باید اذن بگیرند نه کنیزان. از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نیز چنین روایت شده‌است. مقصود از کودک، بچه‌ای است که عورت را تمییز می‌دهد. جبائی می‌گوید:

اذن گرفتن در همه حال واجب است مگر برای بردگان و کودکان که فقط در سه وقت واجب است. (طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۴۲)

ابن عاشور می‌گوید: ثَلَاثَ مَرَّاتٍ منصوب شده‌است، بنا بر این که مفعول مطلق برای «لیستأذنک» باشد.

و نیز می‌گوید: ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ را جمهور مرفوع خوانده‌اند، بنا بر این که خبر برای مبتدای محذوف باشد، یعنی: هی ثلاث عورات، یا: أوقات ثلاث عورات.

جمع بندی:

با توجه به تفاسیر، در می‌یابیم که اختلاف قرائات تاثیری در معنای آیه ندارد و در تفاسیر فقط اختلاف نحوی مطرح شده‌است.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ بِيُوتِهِمْ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (نور، ۶۱)

بر نابینا و افراد لنگ و بیمار گناهی نیست و بر شما نیز گناهی نیست که از خانه‌های خودتان [=خانه‌های فرزندان یا همسرانتان که خانه خود شما محسوب می‌شود بدون اجازه خاصی] غذا بخورید؛ و همچنین خانه‌های پدرانتان، یا خانه‌های مادرانتان، یا خانه‌های برادرانتان، یا خانه‌های خواهرانتان، یا خانه‌های عموهایتان، یا خانه‌های عمه‌هایتان، یا خانه‌های داییه‌ایتان، یا خانه‌های خاله‌هایتان، یا خانه‌ای که کلیدش در اختیار شماست، یا خانه‌های دوستانتان، بر شما گناهی نیست که به‌طور دسته‌جمعی یا جداگانه غذا بخورید؛ و هنگامی که داخل خانه‌ای شدید، بر خویشتن

سلام کنید، سلام و تحیتی از سوی خداوند، سلامی پربرکت و پاکیزه! این‌گونه خداوند آیات را برای شما روشن می‌کند، باشد که ببینید!

ورش، حفص و أبو عمرو اَلْبُيُوتَ وَبُيُوتِكُمْ بضم الباء حیث وقع و الباقون بكسرهما. (دانی، التیسیر، ص ۱۳۲)

ورش، حفص و ابو عمرو، بیوت را با ضمّ باء، و باقی قرآء آن را با کسر باء خوانده‌اند.

قرائت عامه	نافع	ابن کثیر	ابو عمرو	ابن عامر	عاصم (ابوبکر)	حمزه	کسائی
بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ	بُيُوتٍ

مفهوم شناسی:

بیت: مسکن، خانه؛ ج بُيُوت و أُبُيُوت و أُبُيُوتَات و أُبُيُوتَات: گویند که این دو جمع اخیر ویژه‌ی بزرگان و اشراف است. (المعانی)

بیوت: جمع بیت (منتهی الارب)

خانه‌ها، اتاق‌ها، جمع آن بیوتات (فرهنگ فارسی معین)

بررسی تفاسیر:

ابن عاشور می‌گوید: جمهور، بیوت را با کسر باء، و ورش و حفص آن را با ضمّه خوانده‌اند، چنانچه خداوند می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ. (نور، ۲۷)

بروجردی می‌گوید: قوله تعالى: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ در کافی از حلبی روایت کرده گفت از حضرت صادق عليه السلام معنای آیه را سؤال نمودم فرمود گناهی نیست بر شما که از خانه‌های اشخاص مذکور، بدون اذن و اجازه آنها طعام تناول کنید؛ عرض کردم مقصود از صدیق کیست؟ فرمود دوستان و رفقای شما می‌باشند می‌توانید بی‌اجازه از طعام آنها بخوری.

طبرسی می‌گوید: بعضی گفته‌اند: ضعفا و بیماران از همتشینی و هم‌غذایی با مردم خودداری می‌کردند، زیرا فکر می‌کردند شاید مردم معاشرت با آنها را نپسندند. برخی دیگر گفته‌اند: وقتی که مسلمانان به جنگ می‌رفتند، اشخاص ناتوان را در خانه‌های خود جانشین قرار می‌دادند و کلیدها

را به دست آنها داده و اجازه می‌دادند که هر چه می‌خواهند از خوراکی‌هایی که در آن موجود است بخورند؛ اما آنها به این خیال که ممکن است این تصرف نامشروع باشد از خوردن چیزی که در آن خانه‌ها بود خود داری می‌کردند، پس خدا فرمود در این تصرف و خوردن، گناهی بر آنها و بر شما نیست. (طبرسی، جوامع الجامع، ج ۳، ص ۱۲۰)

طباطبایی می‌گوید: در اینجا که آیه می‌فرماید «أَوْ مَا مَلَکَتْكُمْ مَفَاتِحَهُ» کلمه مفاتیح، جمع مفتاح و به معنای مخزن است، یعنی حرجی بر شما نیست از اینکه بخورید از خانه‌های خودتان، (منظور، خانه فرزندان و همسران است)، و هر جا که کلیدش به شما سپرده شده، مانند خانه‌هایی که انسان قیم و یا وکیل در آن شده باشد، و یا کلیدش را به آدمی سپرده باشند البته به مقداری که بدان احتیاج باشد، نه در حد اسراف و افساد. (المیزان، ج ۱۵، ص ۱۶۵-۱۶۴)

جمع بندی:

با مراجعه به تفاسیر، می‌بینیم که اختلاف قرائت تأثیری در معنای آیه نداشته است.

فهرست منابع:

قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی

ابن خالویه-حسین بن احمد، الحجه فی القرائات السبع، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ ق

ابن عاشور-محمد ابن طاهر، التحرير والتنوير، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق

ابن فارس-ابوالحسن، معجم مقایس اللغه، دارالفکر، قم، ۱۴۰۴ ق

ابن منظور-محمد ابن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق

بناء-احمد بن محمد، اتحاف فضلاء البشر فی القرائات السبع، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق

ابوالفتوح رازی-حسین بن علی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، مشهد، ۱۴۰۸ ق

آذرنوش-آذرتاش، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹

تقفی تهرانی-محمد، تفسیر روان جاوید، برهان، تهران، ۱۳۸۶

جوادی آملی-عبدالله، تفسیر تسنیم، اسراء، قم، ۱۳۹۷

- حویزی-عبد علی، تفسیر نورالثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق
- خرم‌شاهی-بهاء الدین، قرآن و قرآن پژوهی، انتشارات ناهید، تهران، ۱۳۷۷
- دانشنامه اسلامی، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ایران، ۱۳۶۲
- دانی-عثمان بن سعید، التیسیر فی القرائات السبع، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ ق
- دهخدا-علی اکبر، لغت نامه دهخدا، مؤسسه دهخدا، تهران، ۱۹۳۱ م
- راغب اصفهانی-حسین بن محمد، مفردات قرآن، ج ۱، ۳، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۶ ق
- رامپوری-غیاث الدین محمد، غیاث اللغات، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۹۳
- زمخشری-محمود، الکشاف، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق
- شرتونی-سعید، اقرب الموارد، دار الاسوه، قم، ۱۴۱۶ ق
- شوکانی-محمد بن علی، تفسیر فتح القدير، دار ابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ ق
- صفی پور شیرازی-عبد الرحیم، منتهی الارب، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۸
- طباطبایی-محمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱۵، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷
- طبرسی-فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ج ۴ و ۳، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷
- طبرسی-فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ۴ و ۷، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲
- طریحی-فخر الدین، مجمع البحرین، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۷۵
- عسکری-ابی هلال، الفروق اللغویه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق
- فضلی-عبد الهادی، تاریخ قرائات قران کریم، اسوه، تهران، ۱۳۷۳
- فیروزآبادی-محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق
- قرائتی-محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳
- قمی مشهدی-محمد بن محمدرضا، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۶۸
- کاشانی-ملا فتح الله، منهج الصادقین، علمی، تهران، ۱۳۳۶

کلینی-محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، جهان آرا، تهران، ۱۳۸۷

کلینی-محمد بن یعقوب، الکافی، دارالحدیث، قم، ۱۴۳۰ ق

گنابادی-سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸

مصطفوی-حسن، التحقيق، ج ۱، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، تهران، ۱۳۸۵

معرفت-محمد هادی، التمهید، ج ۲، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۴۲۸ ق

معرفت-محمد هادی، علوم قرآنی، مؤسسه فرهنگی تمهید قم، قم، ۱۳۸۸

معین-محمد، فرهنگ فارسی معین، زرین، تهران، ۱۳۸۶

مغنیه-محمد جواد، الکاشف، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ ق

مکارم شیرازی-ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴

میبدی-رشیدالدین، کشف الاسرار، ج ۶، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۰۴-۸۵

بررسی اختلاف قرائات سبع در تفسیر سوره مومنون

فاطمه ذاکر^۱

(تاریخ دریافت: ۰۰/۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۰۰/۳/۱۹)

چکیده

قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان، سرشار از معارفی است که از جانب خدا توسط جبرئیل بر قلب و زبان پیامبر ﷺ نازل شده و حضرت محمد ﷺ آن را بر گروهی از اصحاب خود خوانده و کاتبان وحی آن را با نظارت مستقیم و مستمر حضرت ﷺ نوشته‌اند و اندیشمندان هر عصر به فراخور توان و استعداد خویش به بررسی علوم آن پرداخته‌اند که یکی از این علوم "علم قرائت قرآن" است. قرائت و تلاوت آیات قرآن یکی از مهم‌ترین مسائل قرآن به شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که عده‌ای عهده‌دار قرائت و تعلیم آن در جامعه اسلامی بوده‌اند و تلاش آن‌ها بر این بوده که با توجه به قرائت‌های مختلف و تأثیر گذاری آن بر فهم قرآن بتوانند بهترین قرائت را به عنوان قرائت صحیح عرضه کنند و قراء سبعه به رموزی از رمزهای آن پی برده‌اند.

در این پژوهش، پس از مرور بر تعاریف و عناوین پایه‌ای، موارد اختلاف قرائات از میان هفت قرائت مشهور (قرائات سبع) که بر تفسیر قرآن تأثیر دارند، در سوره مبارکه مومنون آمده و سپس به بررسی تأثیر اختلاف قرائات سبع به صورت تحلیلی پرداخته شده که اختلاف قرائات در ۱۳ مورد، در معنای آیات موثر بوده و در ۱۱ مورد هیچ تغییری در معنای آن ایجاد نکرده.

با توجه به این‌که پژوهش‌های پراکنده‌ای در اختلاف قرائات بعضی از سوره‌های قرآن انجام شده؛ از جمله سوره‌های "نور"، "مریم"، "بقره"؛ اما ضرورت دارد که بررسی اختلاف قرائات در تمامی سوره‌های قرآن انجام شود تا پژوهندگان قرآن بتوانند با کمک آن، تفسیر ناشی از اختلاف قرائات را به درستی انجام دهند.

واژگان کلیدی: قرائت، اختلاف قرائات، قرائات سبع، سوره مومنون.

۱. مقدمه

علم قرائت، علمی است که به چگونگی ادای کلمات قرآن و شناخت اختلاف آن به حسب راویان آن می‌پردازد. با توجه به عللی، از جمله اختلاف لهجه‌های قبایل گوناگون عرب و نبودن اعراب در خط عربی صدر اسلام، بعضی از واژه‌های قرآن به گونه‌های متفاوت خوانده شده‌است و پیدا شدن اختلافات در امر قرائت در دوره دوم و سوم هجری، مردم در دوره چهارم بر آن شدند که در مورد قرائتی که با رسم الخط قرآن کریم منطبق بوده‌است بر آن‌گونه قرائت بسنده کنند؛ لذا در صدد یافتن پیشوایی در قرائت برآمدند که به وثاقت و امانت و حسن تدین و کمال علم شناخته شده باشد و از عمری طولانی و شهرتی در امر قرائت برخوردار باشد و نیز قرائت وی نسبت به رسم الخط مصحفی که به آن‌ها منسوب است متفاوت به نظر نرسد. به همین جهت مردم از هر سرزمینی امام و پیشوایی را در قرائت انتخاب کردند که دارای چنین صفات و خصوصیات بود و قرائت او منطبق با مصحفی بود که عثمان به سرزمین آن‌ها گسیل داشت. نسبت به شهرهایی که عثمان مصحفی برای آن‌ها فرستاد دانشمندان زیر از سوی مردم به عنوان پیشوایان مورد قبول انتخاب شدند که عبارتند از:

۱. ابو عمر بن علاء از بصره؛ ۲. حمزه بن حبیب زیات از کوفه؛ ۳. کسایی از عراق؛ ۴. ابن کثیر از مکه؛ ۵. ابن عامر از شام؛ ۶. نافع از مدینه؛ ۷. عاصم از کوفه.

این دانشمندان از جمله کسانی به شمار می‌روند که امامت و پیشوایی آنان در قرائت، معروف و از طول عمر در امر اقرار برخوردار بودند (حموشی، بی‌تا، صص ۴۷-۴۸).

این مقاله در صدد این است که به تحلیل اختلاف قرائت سوره مومنون بپردازد و تأثیر یا عدم تأثیر آن را در معنای این سوره نشان دهد.

۲. مفهوم قرائت

قرائت که جمع آن قرائات است از مصدر " قرء " است و به معنای تلاوت و خواندن است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۱۸۰) قرائت: علمی که چگونه خواندن کلمات قرآن به صورت اجماع یا اختلاف با نسبت دادن هر وجهی به ناقلش را بررسی می‌کند و موضوع علم قرائت، کلمات قرآن کریم از جهت احوال نطق به آن و کیفیت ادای آن‌ها است. (قاضی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱) و یا قرائت عبارت از طرق و روایات قرآنی است که با اسناد، به ثبوت رسیده تا عمل به آن لازم الاتباع باشد (ابن جزری، بی‌تا، ص ۴۱).

۳. مفهوم اختلاف

اختلاف و مخالفة: هر کسی راه و روشی غیر از راه و روش دیگری در کار یا سخن برگزیند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۶۳۰) و اختلفَ ضِدُّ اَتَّقَى (فیروز آبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۸۶)

۴. انواع قرائات

اختلاف در قرائات بی‌شمار است؛ مثل اختلاف در حرکات اعراب و بنا، تقدیم و تأخیر، زیاده و نقصان، مد و قصر، تخفیف و تشدید، ترفیق و تفخیم، احفا و اظهار، فک ادغام و...

دانشمندانی مثل ابن قتیبه، فخرالدین رازی، ابن جزری و دیگران در مقام استقرار قرائات - علی‌رغم اختلاف انواع آن - برآمدند و سعی کردند جهات یا وجوه اختلاف را نیز مشخص سازند. ابن قتیبه ۷ وجه را بیان می‌کند: (فضلی، بی‌تا، ص ۱۱۴).

۱. اختلاف در حرکت اعرابی یا بنایی کلمه بدون آن که شکل کلمه یا معنای آن تغییر کند؛ مانند: "هنّ أطهر لکم" (سبا، ۱۹) به رفع اطهر یا نصب آن.

۲. اختلاف در حرکت اعرابی و بنایی کلمه، به گونه‌ای که شکل کلمه ثابت اما معنا تغییر کند؛ مانند: "ربّنا باعد بین اسفارنا" (یوسف، ۱۹) که به دو صورت فعل ماضی و فعل امر قرائت شده است.

۳. اختلاف در حروف کلمه، نه اعراب آن، بدون هیچ‌گونه تغییری در شکل و معنای کلمه مانند: "وانظر الی العظام کیف نمننّها" (بقره، ۲۵۹) که نشرها قرائت شده است.

۴. اختلاف در کلمه، به گونه‌ای که شکل کلمه عوض شود، ولی معنا همان است مانند: "کالعهن المنفوش" (قارعه، ۵) که کالصفوف المنفوش قرائت شده است.

۵. اختلاف در کلمه به گونه‌ای که شکل و معنا هر دو عوض شوند مانند: "طلح منضود" (واقعه، ۲۹) که طلح منضود قرائت شده است.

۶. اختلاف به تقدیم و تأخیر مانند: " و جاءتُ سكرَةُ الموتِ بِالْحَقِّ " (ق، ۱۹) که سكرَةُ الْحَقِّ بالموت قرائت شده است.

۷. اختلاف به زیادی و نقصان مانند: " و ما عَمِلْتُهُ أُيْدِيهِمْ " (یس، ۳۵) که " و ما عَمِلْتَ أُيْدِيهِمْ و تجرى تحتها الأنهار " که تجرى من تحتها الأنهار قرائت شده است.

۵. اختلاف قرائات در سوره مومنون

سوره مومنون، بیست و سومین سوره قرآن است که مکی و ۱۱۸ آیه دارد. در این سوره، دعوت به ایمان به خدا و روز قیامت شده و فرقه‌هایی که میان مؤمنین و کفار هست شمرده شده است. صفات پسندیده و فضائلی که در مؤمنان و رذائل اخلاقی و اعمال زشتی که در کفار هست بیان شده و به دنبال مزدها و بیم‌ها داده شده که بیم‌های آن متضمن ذکر عذاب آخرت و بلاهای دنیایی است؛ بلاهایی که امت‌های گذشته را به خاطر تکذیب دعوت حق از بین برد و منقرض ساخت و از دوران نوح عليه السلام تا عیسی عليه السلام از هر امتی نمونه‌ای ذکر کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۵، ۶) دانشمندان علوم قرآنی معتقدند که در این سوره حدود ۲۴ کلمه براساس اختلاف قرائات سبعة وجود دارد (الدانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۹).

الف (قرائات موثر در معنای آیات سوره مومنون:

۱. "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ" (۸) و آنان که امانت‌ها و پیمان‌های خود را رعایت می‌کنند.

قرائت: عاصم، نافع، حمزه، کسایی، ابن عامر، ابو عمرو: **أمانات**؛ ابن کثیر: **أمانت** (الدانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۹)

مشهور (لِأَمَانَاتِهِمْ) را بنا بر قول خداوند "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا" بر جمع قرائت می‌کند و ابن کثیر (لِأَمَانَتِهِمْ) را به اعتبار مصدر بر مفرد قرائت می‌کند تا امانت‌هم مطابق با عهدهم باشد. (طوسی، بی تا، ۷، ۳۵۰) و بهترین قرائت نزد مشهور (لِأَمَانَاتِهِمْ) بنا بر اجماع حجت از قراء بر آن است. (طبری، ۱۴۱۲ق، ۵، ۱۸؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۱۷۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۵، ۱۸). علامه طباطبایی می‌گوید: "امانت" در اصل مصدر است، ولی بسیار می‌شود که به آن چیزی که

سپرده شده- چه مال و چه اسرار و امثال آن- نیز امانت می‌گویند و در آیه شریفه هم مقصود همان است و اگر آن را به صیغه جمع آورده، شاید برای آن باشد که دلالت بر همه اقسام امانت‌ها که در بین مردم دایر است بکند. و چه بسا که امانات شامل تمامی تکالیف الهی که در بشر به ودیعه سپرده شده و نیز شامل اعضاء و جوارح و قوای بشر باشد- که باید در کارهایی که مایه رضای خدا است به کار بست- و نیز شامل هر نعمت و مالی است که به آدمی داده شده ولی این احتمال از نظر لفظ خالی از بعد نیست، هر چند که از نظر تجزیه و تحلیل معنا، عمومیت دادن آن صحیح می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵، ۱۱).

به نظر می‌رسد تفاوت معنایی کلمه در دو قرائت، در نهایت مفهوم یکسانی از آیه به دست می‌دهد و باتوجه به مفرد بودن عهد، تناسب معنایی در قرائت مشهور برقرار است.

۲. "وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ" (۹) و آنان که بر نمازهای خود مواظبند.

قرائت : عاصم، نافع، حمزه، کسایی، ابن کثیر، ابن عامر، ابوعمرو: صَلَوَاتُ؛ حمزه، کسایی: صَلَوَاتُ (الدانی، ۱۴۲۶ ق، ۱۲۹؛ سمین، ۱۴۱۴ ق، ۵، ۱۷۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۱۶، ۱۸).

طبق نظر مشهور، صَلَوَات جمع صلوه است. و مراد از "نماز را محافظت می‌کنند"، محافظت از عدد آن است و شامل نمازهای پنج‌گانه، وتر، نماز جمعه، عیدین، جنازه، استسقاء، کسوف و خسوف، نماز ضحی، نماز شب، نماز تسبیح، نماز حاجت، و غیره از نوافل می‌باشد (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۷۷).

طبق نظر حمزه و کسایی، مفرد کفایت از جمع می‌کند؛ هم‌چنان که خدا می‌فرماید: "او الطِّفْلِ" (نور، ۳۱). (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶) و به همین جهت کلمه "صلاه" را در اینجا با صیغه جمع آورده و در جمله "فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ" (مومنون، ۲) مفرد آورده زیرا خشوع در جنس نماز، به طور مساوی شامل همه است، و دیگر لازم نیست که جمع آورده شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۶، ۱۵)

آیه ۲ و آیه ۹ مومنون اشاره به دو مطلب متفاوت می‌کند، و به همین دلیل در آیه نخست، صلاه به صورت مفرد و در آیه اخیر به صورت جمع است، اولی به مساله خشوع و توجه خاص درونی که

روح نماز است و اثر بر تمام اعضاء می‌گذارد اشاره می‌کند، و دومی به مساله آداب و شرائط نماز از نظر وقت و زمان و مکان و همچنین از نظر تعداد نمازها، و به نمازگزاران و مؤمنان راستین توصیه می‌کند که در همه نمازها مراقب همه این آداب و شرائط باشند (سمین، ۱۴۱۴ ق، ۱۷۵، ۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱۷۷، ۳).

به نظر می‌رسد با توجه به این که مراد از يُحَافِظُونَ، محافظت از عدد نمازها است صَلَّوْاْهُمْ با قرائت مشهور در آیه سازگارتر می‌باشد.

۳. "وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ" (۵۲) هر آینه این دین شما دینی است واحد، و من پروردگار شمایم؛ از من بترسید.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی: اِنَّ؛ ابوعمر، ابن کثیر، نافع: اَنَّ؛ ابن عامر: اَن (فارسی، ۱۴۱۳ ق، ۲۹۴).

قرائت با کسر همزه، بنا بر استیناف است (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۸؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ۷، ۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۷۳).

قرائت با فتح همزه به تقدیر حرف جرّ لام است و تقدیر آن، لَانَ است که بیان علت ما بعد است (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۹۰؛ رازی، ۱۴۰۸ ق، ۱۴، ۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۷۳).

قرائت به فتح الف و تخفیف نون بنا بر صله است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ۷، ۴۹).

به نظر می‌رسد قرائت مشهور با سیاق کلام و استیناف جمله قبل مطابقت دارد و نیاز به تقدیر گرفتن حرف جر نمی‌باشد.

۴. فَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (۵۳) پس دین خود را فرقه فرقه کردند و هر فرقه‌ای به روشی که برگزیده بود دلخوش بود.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی، ابن کثیر، نافع: زُبْرًا ؛ ابن عامر، ابوعمر: زُبْرًا (مکرم، ۱۴۱۲ ق، ۴، ۲۱۵؛ ابن خالویه، بی تا، ۱۲۸).

زُبْر جمع زبور به معنای کتاب است؛ یعنی هر یک از آن‌ها دنباله رو کتابی از کتب آسمانی شدند و بقیه کتب الهی را نفی کردند و زُبْر جمع زُبْره به معنای فرقه است؛ یعنی در امر انبیاء متفرق شده، جمعیت‌های گوناگون شدند، و هر حزبی به آنچه داشت دلخوش گشت.

به نظر می‌رسد قرائت زُبْرًا مناسب‌تر می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵، ۳۵)

۵. "مُسْتَكْبِرِينَ بِهٍ سَامِرًا تَهْجُرُونَ" (۶۷) بر آن نخوت می‌فروختید و شب هنگام در افسانه‌سرایی ناسزا می‌گفتید.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی، ابن عامر، ابوعمر، ابن کثیر: تَهْجُرُونَ ؛ نافع: تُهْجِرُونَ. (الدانی، ۱۴۲۶ق: ۱۲۹؛ عکبری، بی تا، ۱، ۲۷۶؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۷۱)

معنای "تهجرون" از ماده "هجر" این است که از رسول خدا و قرآن و ایمان دوری و اعراض می‌کنید و یا بدون قصد هذیان و ناسزا می‌گویید (سمین، ۱۴۱۴ ق، ۴، ۱۹۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ۷، ۵۲).

معنای "تهجرون" از ماده "هجر" این است که ناسزا و فحش می‌دهید (سمین، ۱۴۱۴ ق، ۴، ۱۹۶؛ ابن خالویه، بی تا، ۲۵۸).

به نظر می‌رسد مناسب‌ترین قرائت "تهجرون" می‌باشد که معنای وسیع‌تری دارد و هم به معنای اعراض و دوری است و هم به معنای ناسزا و دشنام می‌باشد.

۶. "أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ" (۷۲) یا تو از آن‌ها مزدی می‌طلبی؟ مزد پروردگارت بهتر است، که او بهترین روزی‌دهندگان است.

قرائت: عاصم، ابوعمر، ابن کثیر، نافع: خَرْجًا فَخَرَاجُ (الدانی، ۱۴۲۶ ق، ۱۲۹؛ ابن عاشور، بی تا، ۸۰/۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱۹۶/۳) حمزه و کسایی: خَرَجًا فَخَرَاجُ (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۹۶؛

ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۸۰) ابن عامر: خَرَجاً فَخْرَجُ (الدانی، ۱۴۲۶ق، ؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳، ۱۹۶).

خَرَج: آنچه که به اخراج آن تبرع می‌کنی و خَرَج: آنچه که اخراج آن از مال بر تو واجب است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳، ۱۹۶؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۸۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۷، ۵۲)

خَرَج، اخص از خراج است و زیادت لفظ برای زیادت معنا است. بنا براین قرائت خَرَجاً فَخْرَجُ رِبْكَ زیباتر است یعنی آیا برای هدایت بر آن‌ها مزد کمی از خلق می‌خواهی ولی مزد خالقت بیش‌تر است. بنابراین اصل در لغت، عدم ترادف این دو است.

دلیل مشهور بر قرائت خَرَجاً فَخْرَجُ، استعمال آن بر تَفَنَّن و محاسن مبالغه است و دلیل ابن عامر و حمزه و کسایی بر استعمال همراه با محسنات مزاجه با تماثل دو لفظ می‌باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳، ۱۹۶؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۸۰).

به نظر می‌رسد قرائت مشهور با توجه به این که این دو لغت را به دلیل محاسن مبالغه مترادف در نظر نگرفته با آیه سازگاری بیش‌تری دارد.

۷. "عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" (۹۲) دانای نهران و آشکارا، از هر چه شریک او می‌سازند برتر است.

قرائت: عاصم، ابن کنیر، ابو عمرو، ابن عامر: عالم؛ نافع، حمزه، کسایی: عالم (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲ق، ۴، ۲۲۲).

دلیل قرائت به جر: عالم الغیب صفت برای اسم جلاله در جمله ی سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۵، ۶۴؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۹۵؛ ابن خالویه، بی تا، ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۷، ۱۸۴) و دلیل قرائت به رفع: عالم خبر برای مبتدای محذوف یعنی هو عالم الغیب می‌باشد (ابن عاشور، بی تا، ۱۸، ۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۷، ۱۷۳).

به نظر می‌رسد که قرائت مشهور بنا بر صفت گرفتن عالم از جهت ظاهر لفظ و با توجه به سیاق آیه سازگارتر باشد.

۸. "فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَ كُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ" (۱۱۰) و شما ریشخندشان می‌کردید، تا یاد مرا از خاطرتان بزدودند. و شما همچنان به آن‌ها می‌خندیدید.

قرائت: عاصم، ابن کثیر، ابوعمر، ابن عامر: سِخْرِيًّا؛ نافع، حمزه، کسای: سِخْرِيًّا (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۶؛ فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۳).

معنای این دو قرائت نزد علمای لغت یکی است و فرقی بین این دو نیست (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۵؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۶) برخلاف نظر کسای که سِخْرِيًّا را از سِخْر به معنای هزأ (استهزاء) گرفته و سِخْرِيًّا را از سُخْره به معنای تسخیر و تذلیل و استعباد گرفته (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۸۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۵، ۱۳۷).

به نظر می‌رسد بنا بر قرائت مشهور، سِخْرِيًّا به معنای مسخره گرفتن با آیه سازگاری بیشتری دارد (فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۳).

۹. اِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا اِنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ (۱۱۱) امروز آن‌ها را به خاطر صبری که می‌کردند پاداش می‌دهم. آن‌ها به مراد خود رسیده‌اند.

قرائت: عاصم، ابن کثیر، ابوعمر، ابن عامر، نافع: اِنَّهُمْ؛ حمزه، کسای: اِنَّهَمْ (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۳؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۴؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۶)

قرائت با کسر همزه بنا بر استیناف است، یعنی قد فازوا حیث صبروا (سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۹۲؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۶).

قرائت با فتح همزه یا به تقدیر لام جر است یعنی لَانْهَمْ هُمُ الْفَائِزُونَ و یا مفعول دوم جَزَيْتُهُمْ است زیرا جَزَيْتُ متعدی به دو مفعول است، یعنی جَزَيْتُهُمْ فَوْزَهُمْ (فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۳؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۹۲؛ میدی، ۱۳۷۱ ش، ۶، ۴۷۱).

به نظر می‌رسد قرائت مشهور با توجه به سیاق کلام و این که جَزَيْتُ دومفعولی است با "اِنَّهَمْ" بنا بر مفعول دوم و با توجه به قواعد و اصول عربی سازگاری بیشتری دارد.

۱۰. "قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ (۱۱۲) قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسَلِّ الْعَادِينَ (۱۱۳) قَالَ إِنَّ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (۱۱۴) گوید: به شمار سال‌ها، چه مدت در زمین

زیسته‌اید؟ (۱۱۲) گویند: یک روز یا قسمتی از یک روز از آن‌ها که می‌شمرندند بپرس.
(۱۱۳) گوید: اگر آگاهی داشتید، می‌دانستید که جز اندکی نزیسته‌اید. (۱۱۴)

قرائت: عاصم، ابوعمر، ابن عامر، نافع: قال، قال؛ حمزه، کسای: قُل، قُل؛ ابن کثیر: قُل، قال
(الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۶؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۴).

قرائت مشهور به صیغه ماضی در هردو آیه این است که این قول هنگام نفع صور و حیات اموات از زمین واقع می‌شود پس جواب اذا در قول خداوند "فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ" (۱۰۱) می‌باشد و خبر از آن می‌دهد. (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۶) و ضمیر قال، خدا یا مأموری از ملائک می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳، ۲۰۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۷، ۵۸۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۵، ۳۹۲).

در قرائت به صیغه امر، خطاب به ملک موکل احیاء اموات می‌باشد. (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۶) به نظر می‌رسد تغییر معنای حاصله در دو قرائت با تغییر صیغه مخاطب و غایب ایجاد شده هرچند که در نتیجه یک معنا را می‌رساند ولی سیاق کلام با قرائت مشهور سازگاری بیش‌تری دارد.

۱۱. "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ" (۱۱۵) آیا پندارید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و شما به نزد ما بازگردانده نمی‌شوید؟

قرائت: عاصم، ابوعمر، ابن عامر، نافع، ابن کثیر: تُرْجَعُونَ؛ حمزه، کسای: تَرْجَعُونَ. (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۸؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۵).

بنا بر قرائت مشهور، تُرْجَعُونَ در آیه یعنی خدا حتماً آنها را بدون رضایتشان (قهری) بر می‌گرداند و بر قرائت تَرْجَعُونَ یعنی آنها را با رضایت یا بدون رضایت آن‌ها بر می‌گرداند. (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۹) در این آیه تُرْجَعُونَ، مبنی بر مفعول و تَرْجَعُونَ مبنی بر فاعل است. (سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۵)

به نظر می‌رسد سیاق آیه، با قرائت مشهور بر تُرْجَعُونَ به معنای قهری بودن برگشت به سوی خدا تناسب بیش‌تری داشته باشد.

ب) قرائات غیر موثر در معنای آیات سوره مومنون:

۱. "ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" (۱۴) سپس از نطفه، لخته خونی آفریدیم، آن گاه لخته خون را پاره گوشتی ساختیم و پاره گوشت را به صورت استخوان‌هایی در آوردیم و استخوان‌ها را با گوشت پوشانیدیم، سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم، پس شایسته تکریم و تعظیم است خداوندی که بهترین آفرینندگان است.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی، نافع، ابن کثیر، ابوعمر: عِظَامًا ؛ ابن عامر: عِظْمًا (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۱۷، ۳۵؛ سمین، ۱۴۱۴ ق، ۵، ۱۷۶).

مشهور، عِظَامًا قرائت می‌کنند و بنا را بر اصل، جمع گرفته‌اند، زیرا انسان دارای استخوان‌های زیادی است. ابن عامر عِظْمًا قرائت کرده و آن را اسم جنس گرفته که معنای جمع می‌دهد. (عکبری، بی‌تا، ۱، ۲۷۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱ ش، ۶، ۴۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۴، ۸۴)

به نظر می‌رسد که وقتی مفرد در این جا حمل بر جمع می‌شود، لفظ جمع اولی است، زیرا که انسان دارای استخوان‌های کثیری است و از لحاظ موسیقایی با قرائت مشهور مناسبت‌تر می‌باشد.

۲. "و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَ صَبِغٍ لِلْأَكْلِينَ" (۲۰) و درختی است که در طور سینا می‌روید. روغن می‌دهد و آن روغن برای خورندگان، نان خورشی است.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی، ابن عامر: سَيْنَاءَ ؛ نافع، ابن کثیر، ابوعمر: سَيْنَاءَ (مکرم سالم، ۱۴۱۲ ق، ۴، ۲۰۴؛ فارسی، ۱۴۱۳ ق، ۵، ۲۸۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ ق، ۲، ۵۸۶).

بنا بر قرائت مشهور، سَيْنَاءَ اسم غیر منصرف است و صفت است و عرب تا به حال صفتی در این وزن غیر از فتح اول آن نیاورده‌است مانند حَمَاءَ، صَفَاءَ و همزه‌ی آن مونث می‌باشد (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ ق، ۲، ۵۸۶؛ حموش، بی‌تا، ۴۶۵-۴۶۶).

بنا بر نظر دیگران سیناء، اسم غیر منصرف و همزه منقلبه از یاء شده. دلیل مکسر بودن سیناء این است که با توجه به این که "طور سینین" (تین، ۲) همانطور که بر کسر اول است، سیناء هم بر کسر می‌باشد (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶، فارسی، ۱۴۱۳، ق، ۵، ۲۸۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ق، ۲، ۵۸۶).

سیناء ممکن است نام محلی باشد که کوه طور در آن واقع شده یا نام سنگ‌های آن وادی یا برکه یا کوه پر درخت یا نام کوهی یا همان کوهی که میان مصر و ایله واقع شده در آنجا برحضرت موسی وحی شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۷، ۱۶۴).

احتمال دارد که اضافه در این آیه بیانیه باشد، در این صورت مراد از سینا کوه معهود است و شاید اضافه‌ی لامیه باشد یعنی کوهی که در صحرای سینا واقع شده است. و شاید احتمال اول قوی‌تر باشد (قرشی، بی‌تا، ۳، ۳۶۳؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ش، ۶، ۲۰۷).

به نظر می‌رسد قرائت مشهور مناسب‌تر باشد و سیناء صفت برای طور می‌باشد. و این اختلاف قرائت تاثیری در معنای آیه ندارد.

۳. "و شَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذُّهْنِ وَ صَيِّغٌ لِلْأَكْلِينِ" (۲۰) و درختی است که در طور سینا می‌روید. روغن می‌دهد و آن روغن برای خورندگان، نان خورشی است.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی، ابن عامر، نافع: تَنْبُتُ؛ ابن کثیر، ابوعمر: تَنْبِتُ (الدانی، ۱۴۲۶ق: ۱۲۹؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲، ق، ۴، ۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۷، ۱۶۳).

تَنْبِتُ از اِنْبَات باب اِفعال به معنی اخراج است و فعل متعدی بدون واسطه است و بی‌نیاز از باء است (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶) بنابراین حرف جر، یا زائد است یا متعلق به مفعول محذوف است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ۷، ۱۶۳) و تَنْبِتُ از نبت، فعلی است که با واسطه متعدی می‌شود. پس باء در بِالذُّهْنِ برای تعدیه است (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۶؛ حموشی، بی‌تا، ۴۶۵-۴۶۶).

به نظر می‌رسد که باء در این آیه برای تعدیه می‌باشد و مطابق با اصول و قواعد عربی می‌باشد؛ یعنی می‌رویند آن درخت زیتون را. بنابراین تَنْبِتُ در این آیه با قرائت مشهور سازگارتر می‌باشد.

۴. "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ" (۲۱) شما را در چارپایان عبرتی است. از شیری که در شکمشان هست سیرابتان می‌کنیم و از آن‌ها سودهای بسیار می‌برید و از آن‌ها می‌خورید.

قرائت: عاصم، حمزه، ابن کثیر، کسایی، ابوعمرو: نُسْقِيكُمْ؛ ابن عامر، نافع: نَسْقِيكُمْ (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۱۲؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲ ق، ۴، ۲۰۶؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۳؛ فارسی، ۱۴۱۳ ق، ۵، ۲۹۲).

راغب می‌گوید: سقی آن است که مشروب را به شخص دهی و إسقاء آن است که در اختیار وی بگذاری تا هر طور خواست میل کند. اسقی از سقی بلیغ‌تر است زیرا مشروب را در اختیار طرف می‌گذاری؛ خواه خودش بنوشد یا دیگری به او بنوشاند (راغب، ۱۳۷۴، ۴۱۵).

سقی و اسقاء به یک معنا گرفته شده و هر دو شامل است به این که با دست آب را به دهان طرف برسانی یا در اختیار او قرار دهی (ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۵۷؛ سمر قندی، بی‌تا، ۲، ۴۷).

به نظر می‌رسد با توجه به این که معنای هردو قرائت به یکدیگر نزدیک می‌باشد، اما قرائت مشهور به دلیل فصاحت و بلاغت آن مناسب‌تر است.

۵. "وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ" (۲۳) هر آینه نوح را بر قومش فرستادیم. گفت: ای قوم من، خدای یکتا را بپرستید. شما را خداوندی جز او نیست. آیا پروا نمی‌کنید؟

قرائت: عاصم، حمزه، ابن کثیر، ابن عامر، نافع، ابوعمرو: غَيْرُهُ؛ کسایی: غَيْرِه (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۱۲؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲ ق، ۴، ۲۰۷؛ بناء، بی‌تا، ۴۰۳).

غیره، مرفوع و صفت "اله" بنا بر معنا است و غیره، مجرور و بنا بر لفظ است و جمله "مالکم من الهه غیره" مستأنفه است که علت برای امر عبادت است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ۱۲، ۱۱۸؛ درویش، ۱۴۱۵ ق، ۶، ۵۰۵).

به نظر می‌رسد غیره به عنوان صفت "اله" درآیه با قرائت مشهور سازگارتر است و بنا بر معنا مرفوع می‌باشد.

۶. «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا كُلًّا مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبَعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (۴۴) سپس پی در پی پیامبران خود را فرستادیم. هر بار که پیامبری بر ملتی آمد تکذیبش کردند و ما نیز آن‌ها را از پس یکدیگر به هلاکت رسانیدیم و آنان را داستان‌ها کردیم. ای، نصیب مردمی که ایمان نمی‌آورند دوری از رحمت خدا باد.

قرائت: عاصم، ابن عامر، حمزه، کسایی، نافع: تتر؛ ابوعمر، ابن کثیر: تتری (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۲۹؛ فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۲۹۴).

این تغییر اعرابی که تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند، این‌گونه تحلیل شده که: تتری مصدر از وتر تتر و تتراً سپس واو به تا ابدال شده و اماله در آن جایز نیست؛ در حالی که طبق نظر مشهور، الف در تتر تأنیث است، پس اماله در آن جایز است (ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۷).

به نظر می‌رسد که در تتر، الف برای تأنیث است، زیرا رسل به اعتبار جماعت، مونث است. پس قرائت مشهور مناسب‌تر می‌باشد و تتر حال می‌باشد و به معنای پی در پی است.

۷. «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ» (۵۰) و پسر مریم و مادرش را آیتی ساختیم و آن دو را بر بلند جایی که قرار گاهی و آب روان داشت جای دادیم.

قرائت: عاصم، ابن عامر: ربوه؛ حمزه، کسایی، ابوعمر، ابن کثیر، نافع: ربوه (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۷۰؛ ابن خالویه، بی‌تا، ۲۵۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱ ش، ۶، ۴۳۸).

ربوه به معنای تپه و بلندی است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۷۳) و این زمین بلند احتمال دارد بیت المقدس یا دمشق یا مصر و یا فلسطین باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳، ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۷، ۱۷۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱ ش، ۶/۴۳۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ۱۲، ۱۲۷).

به نظر می‌رسد ربوه در هردو قرائت به معنای زمین بلند و مرتفع است و اختلاف قرائت تأثیری در معنا ندارد.

۸. «تَسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ» (۵۶) برای آن است که می‌کوشیم خیری به آن‌ها برسانیم؟ نه، که آنان در نمی‌یابند.

قرائت: عاصم، ابن عامر، حمزه، ابوعمر، ابن کثیر و نافع: تُسَارِعُ را به تفخیم راء می‌خوانند؛ کسایی: تُسَارِعُ را به خاطر کسر راء اماله می‌خوانند (ابن خالویه، بی تا، ۲۵۷).

۹. «سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (۸۷) خواهند گفت: خدا. بگو: آیا پروا نمی‌کنید.

قرائت: عاصم، ابن کثیر، نافع، ابن عامر، حمزه، کسایی: لِلَّهِ ؛ ابوعمر: اللَّهُ (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲ق، ۴، ۲۲۱).

قراءت مشهور، لِّلَّهِ است که بر خلاف ظاهر لفظ است. دلیل قراءت مشهور که در سؤال، «لام» نیست اما در جواب است، آن است که بر معنی حمل کردند، نه بر لفظ؛ برای آن که: «مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ ... وَ رَبُّ الْعَرْشِ» در معنی «لِمَنْ السَّمَاوَاتِ وَ لِمَنْ الْعَرْشِ» است به همین دلیل در جواب، لِّلَّهِ آمده و قرائت ابو عمرو، اَللَّهِ است. دلیل قراءت او ظاهر لفظ است؛ برای آن که جواب مطابق سؤال است، زیرا نه در سؤال «لام» است نه در جواب.

۱۰. لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ مِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۰۰) شاید کارهای شایسته‌ای را که ترک کرده بودم به جای آورم. هرگز! این سخنی است که او می‌گوید و پشت سرشان تا روز قیامت مانعی است که بازگشت نتوانند.

قرائت: عاصم، حمزه، کسایی: لَعَلِّي به سکون یاء؛ نافع، ابن کثیر، ابوعمر، ابن عامر: لَعَلِّيَ به فتح یاء (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ بناء، بی تا، ۴۰۶).

به نظر می‌رسد تغییر اعراب هیچ تاثیری در معنای آیه نداشته است.

۱۱. «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ» (۱۰۶) گویند: ای پروردگار ما، شوربختی مان بر ما غلبه کرد و ما مردمی گمراه بودیم.

قرائت: عاصم، نافع، ابن کثیر، ابوعمر، ابن عامر: شَقَاوْتُنا به الف با فتح شین و قاف؛ حمزه، کسایی: شِقْوَتُنَا به کسر شین با اسکان قاف (الدانی، ۱۴۲۶ق، ۱۳۰؛ مکرم سالم، ۱۴۱۲ق، ۴، ۲۲۲).

شَقَاوَتِ مصدر بر وزن سَعَادَة است همانطور که شِقْوَة مصدر بر وزن فِطْنَة است (سمین، ۱۴۱۴ق، ۵، ۲۰۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ۱۸، ۱۰۴).

به نظر می‌رسد هردو قرائت مشهور است و قرائت هردو به یک معنا است (فارسی، ۱۴۱۳ق، ۵، ۳۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۷، ۱۸۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۸، ۴۳).

نتیجه:

۱. نتایج بررسی اختلاف قرائات سبع در آیات سوره مومنون نشان داده که از مجموع ۲۴ مورد اختلاف قرائات سبع در سوره مومنون، ۱۳ مورد همراه با تغییر معنایی و ۱۱ مورد بدون تغییر معنایی می‌باشد.

۲. نتیجه در مواردی که اختلاف قرائت همراه با تغییر معنا بوده این است که در نهایت مفهوم یکسانی از آیه به دست می‌آید و گاهی نیز در حد تغییرات جزئی است.

۳. کیفیت اختلاف قرائات به طور خلاصه در جدول زیر آمده.

۴. اختلاف قرائت در سوره مومنون با قرائت مشهور به ترتیب کسایی با ۱۰ مورد بیش‌ترین و ابن عامر با ۶ مورد کمترین اختلاف بوده است.

جدول قرائات موثر در معنای آیات سوره مومنون

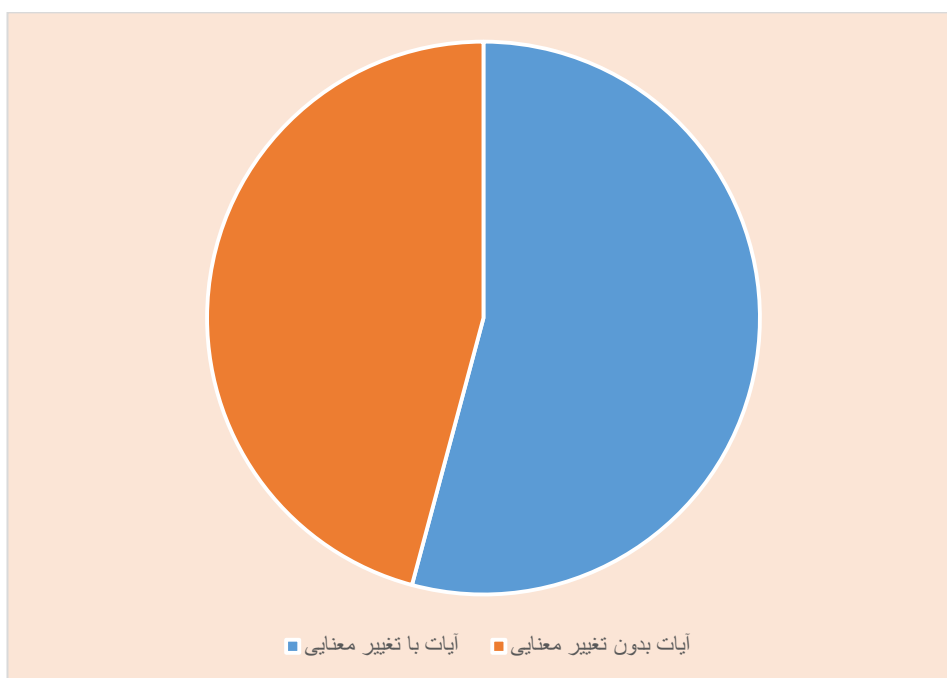
آیه	مصحف (قرائت عاصم)	سایر قرائات	قاریان مغایر با عاصم
۸	أمانات	أمانت	ابن کثیر
۹	صَلَّوَاه	صلوه	حمزه و کسایی

۵۲	إِنْ	أَنْ	ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابن عامر
۵۳	زُبْرًا	زُبْرًا	ابن عامر
۶۷	تَهْجُرُونَ	تُهْجِرُونَ	نافع
۷۲	خَرَجًا فخرَجُ	خَرَجًا فخرَجُ	ابن عامر، حمزه، کسای
۹۲	عَالِمٍ	عَالِمٌ	نافع، حمزه، کسای
۱۱۰	سِخْرِيًّا	سُخْرِيًّا	نافع حمزه، کسای
۱۱۱	أَنَّهُمْ	إِنَّهُمْ	حمزه و کسای
۱۱۴	قَالَ، قَالَ	قُلْ، قُلْ قُلْ، قَالَ	حمزه، کسای، ابن کثیر
۱۱۵	تُرْجَعُونَ	تَرْجِعُونَ	حمزه، کسای

جدول قرائات غیر موثر در معنای آیات سوره مومنون

آیه	مصحف (عاصم)	سایر قرائات	قاریان مغایر با عاصم
۱۴	عِظَامًا	عِظْمًا	ابن عامر
۲۰	تَنْبِتُ	تَنْبِتُ	ابن کثیر، ابوعمر
۲۰	سِنَاء	سِنَاء	نافع، ابن کثیر، ابوعمر
۲۱	نُسْقِيكُمْ	نَسْقِيكُمْ	ابن عامر و نافع

کسای	غیره	غیره	۲۳
ابوعمر و ابن کثیر	تتری	ترا	۴۴
حمزه، کسای، ابوعمر و ابن کثیر، نافع	رَبَوَه	رَبَوَه	۵۰
کسای	نُسارِعْ به اماله راء	نُسارِعْ به تفخیم راء	۵۶
ابوعمر و	الله	لله	۸۷
ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، نافع	لعلی	لعلی	۱۰۰
حمزه و کسای	شِقوْتنا	شِقاوْتنا	۱۰۶



منابع

۱. ابن جزری، ابو الخیر محمد بن محمد، النشر فی القرائات العشر، لبنان، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، الحجّه فی القرائات السبع، بیروت، موسسه الرساله، بی‌تا.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر، بیروت، موسسه التاریخ، بی‌تا.
۴. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۶. بیضاوی، عبد الله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۸. حموش، مکی بن ابی طالب، مشکل اعراب القرآن، بیروت، دار الیمامه، بی‌تا.
۹. حموش، مکی بن ابی طالب، الابانہ فی معانی القرائات، بیروت، بی‌تا.
۱۰. دانی، عثمان بن سعید، التیسیر فی القرائات سبع، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۳۰ م.
۱۱. درویش، محیی‌الدین، اعراب القرآن و بیانہ، سوریه، دارالارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. دمیاطی بناء، احمد بن احمد، اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربعه عشر، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۳. رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. راغب، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴.
۱۵. زمخشری محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سمین، احمد بن یوسف، الدر المصون فی کتاب المکنون، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. سمر قندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.

۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. عکبری، عبدالله بن الحسین، التبیان فی اعراب القرآن، عمان، بیت الافکار الدولیه، بی‌تا.
۲۲. فارسی، حسن بن احمد، الحججہ للقراء السبعه، بیروت، دارالمأمون التراث، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. فضلی، عبد الهادی، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائت قرآن کریم، تهران، اسوه، بی‌تا.
۲۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۵۱۵ ق.
۲۵. قاضی، عبد الفتاح عبد الغنی، البدور الزاهره فی القرائت العشر المتواتره من طریق الشاطیبه والدره، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۶ ق.
۲۶. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی‌تا.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۲۸. کاشانی ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۲۹. میبیدی، احمد بن محمد، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ ق، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیه، تهران
۳۱. مکرم، عبدالعال سالم، معجم القرائت القرآنیه، قم، اسوه، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق .
۳۳. نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، إیجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۳۱-۱۰۵

فلسفه و تشریح قصاص در نظام حقوق کیفری قرآن کریم

محمد مهدی کریمی نیا^۱

نجیب الله حکیمی^۲

مجتبی انصاری مقدم^۳

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

در قرآن کریم دو دسته از آیات وجود دارد که که بر «اصل قصاص» دلالت می‌کنند. دسته اول آیاتی است که به «اصل مقابله به مثل» به صورت کلی دلالت دارند که یکی از مصادیق آن مقابله به مثل در امور کیفری و جنایی است. دسته دوم آیاتی که مستقلاً به خود مسئله قصاص مربوط می‌شود و در آنها قصاص نفس و اطراف و جراحات و همچنین فلسفه قصاص مطرح شده است. این مقاله با محور قراردادن آیات دسته دوم به بررسی مسئله حیات‌بخش تشریح و فلسفه قصاص پرداخته است. برآیند این تحقیق نشان می‌دهد که تشریح مجازات قصاص در نظام حقوقی قرآن یک گام بسیار مهم در ایجاد یک نظام کیفری عادلانه بوده؛ آن هم در عصری که به علت کشته شدن یک انسان، جنگ و خونریزی بی‌رحمانه صورت می‌گرفت و به جای کشتن قاتل، دو یا چند نفر و حتی قبیله و طایفه‌ای را می‌کشتند. قرآن کریم با تشریح قصاص، عادلانه‌ترین راه را ارائه کرد و با اثبات قصاص از کشته شدن انسان‌های بی‌گناه جلوگیری کرده و ولی دم را مخیر نمود میان قصاص، عفو و گرفتن دیه. فلسفه و حکمت قصاص برای حفظ یکی از مهم‌ترین حقوق انسانی، یعنی «حق حیات» تشریح شده است و حکایت از کمال توجه و نهایت ارج‌گذاشتن به جان آدمی است. بر اساس آموزه‌های قرآنی، کشتن یک انسان از روی ظلم و تعدی به منزله کشتن تمام انسان‌ها است؛ همان‌گونه که احیای یک انسان به منزله احیای همه انسان‌هاست. تشریح قصاص به معنی انتقام‌جویی نیست و به منظور پیش‌گیری از تکرار ظلم و ستم بر اجتماع است و هدف آن عدالت‌خواهی و حمایت از سایر افراد بی‌گناه می‌باشد که به عنوان کارآمدترین شیوه برای جلوگیری از وقوع جرایم علیه تمامیت جسمانی افراد عمل می‌کند.

۱. سطح چهارم فقه و اصول حوزه علمیه قم، دکتری قرآن و حقوق از جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، استادیار و عضو

هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم: Kariminiya2003@yahoo.com

۲. دکتری قرآن و حقوق از جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه، نویسنده مسؤول: Hakiminajib21@gmail.com

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد، پژوهشگر مطالعات قرآن و حدیث:

mojtabaansari6767@gmail.com

واژگان کلیدی: قرآن، قصاص، تشریح، مجازات، مشروعیت قصاص، فلسفه قصاص، حیات ناشی از قصاص.

مقدمه

این مقاله با محور قرار دادن آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره به بررسی مسأله تشریح قصاص و فلسفه آن پرداخته است: ابتدا مفهوم شناسی لغات و پیشینه قصاص در ادیان گذشته مورد بررسی قرار گرفته، سپس مشروعیت قصاص در قرآن کریم و نکات مطرح در آیه مورد نظر به بحث گرفته شده و به دنبال آن، فلسفه و حکمت قصاص که قرآن آن را مایه حیات انسان و جامعه می‌داند، به بوته بررسی قرار گرفته است و در پایان چند شبهه عمده که در مورد مجازات قصاص مطرح است، نقد و بررسی گردیده است.

۱. مفهوم شناسی

قصاص در لغت

قصاص در لغت به دو معنی آمده است:

الف: قصاص به معنای مقابله به مثل و دنبال کردن یک کار و اثر

قصاص، مقابله به مثل در جنایت عمدی است. قصاص را از آن جهت قصاص گویند که در تعقیب جنایت و در پی آن است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ماده قص؛ بستانی، ۱۳۷۵ش، ص ۶۹۶). راغب می‌گوید: «الْقِصَاصُ تَتَّبِعُ الدَّمَ بِالْقَوْدِ؛ قصاص تتبع و دنبال کردن اثر است؛ چنان که مادر موسی به خواهر وی گفت: «قُصِّیْهِ (قصص: ۱۱)؛ یعنی او را پیگیری کن». قصاص یا انتقام و قَوْد، پیگیری خون مقتول شدن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ش، ص ۶۷۲). طریحی در مجمع‌البحرین، قصاص را به معنای مقابله و دنبال کردن اثر عمل جانی گرفته است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۱۸۰).

ب: قصاص به معنای مساوات

قصاص در لغت به معنای مقاصه ولیّ مقتول، نسبت به قاتل یا مقاصه مجروح نسبت به جانی است که این مقاصه در ابتدا به معنای مساوات قاتل و مقتول یا جانی و مجروح در قتل یا جراحت بوده و سپس استعمال آن در هر مساواتی عمومیت یافته است (مطرزی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۸۶).

در جمع میان این دو معنا می‌توان گفت هر دو نزدیک به هم و به نوعی به یک معنی بر می‌گردد. چه آن که هدف از پیگیری و دنبال نمودن قاتل برای اجرای قصاص بر پایه قسط و عدل است که همان مساوات میان افراد جامعه است.

قصاص در اصطلاح فقها

قصاص در اصطلاح فقها پیگیری نمودن اثر جنایت، ضرب و جرح را می‌گویند؛ به گونه‌ای که قصاص کننده عیناً همان جنایت وارده را به جانی وارد نماید. صاحب جواهر می‌گوید: مراد از قصاص در این جا (کتاب قصاص)، پیگیری و دنبال نمودن اثر جنایت است؛ به گونه‌ای که قصاص کننده عین عمل جانی را نسبت به او انجام دهد (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷).

قصاص در اصطلاح حقوقی

قصاص در اصطلاح حقوق دانان با اندکی تفاوت در تعبیر نزدیک به اصطلاح فقهی است؛ چه آن که در تعریف اصطلاحی آن در کتب حقوقی آمده است: قصاص به معنای تلافی و استیفای عینی جنایتی که در قتل عمدی، قطع عضو و جرح عمدی بر مجنی علیه وارد شده است می‌باشد، به شکلی که اثر به جای مانده از جنایت عیناً روی جانی اجرا شده و به دست آید (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۹۱؛ ایمانی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۷۱).

۲. پیشینه تاریخی قصاص

قتل نفس اولین جرمی است که از دیدگاه قرآن در زمین واقع شده که از خوی تجاوزگری و خودمحوری انسان حاکی است و این عمل در همان زمان هم جرم و گناه بوده است (مائده، ۲۷ و ۳۲). بنابراین، اگر از ابتدای حیات انسان قتل و ضرب و جرح به عنوان یک تهدید جدی برای زندگی او به حساب آمده، باید پذیرفت که انسان از ابتدا، دفاع از خود را یک حق دانسته و در مقابل این تهدید از خود عکس‌العمل نشان داده است. عکس‌العمل انسان‌ها در برابر این جرم در همه ادوار تاریخ متناسب با سطح آگاهی، فرهنگ و رشد عقلانی آنها متفاوت و متغیر بوده است، ولی به نظر می‌رسد مقابله به مثل اولین عکس‌العمل باشد که به صورت طبیعی مورد توجه انسان واقع شده، با این تفاوت که این مقابله هیچ حدّ و مرزی نداشته است (خسروشاهی، ۱۳۸۰ش، ص ۲۸).

۱-۲. قصاص در تورات

بر اساس آنچه از تورات استفاده می‌شود قصاص و مقابله به مثل، یک اصل پذیرفته شده و مورد تأکید است. جانی هم در قتل و هم در جنایت کم‌تر از نفس محکوم به همان جنایتی است که بر مَجْنی علیه وارد نموده‌است. در تورات دو نصّ شبیه آنچه قرآن کریم از تشریحات حضرت موسی علیه السلام نقل می‌کند. قرآن کریم از زبان تورات در این باره می‌گوید:

«وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا، أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ، وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ، وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا» (مانده، ۴۵)؛ و در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس را در مقابل نفس قصاص کنید و چشم را مقابل چشم و بینی را به بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان، و هر زخمی را قصاص خواهد بود. پس هر گاه کسی حق قصاص را ببخشد (نیکی کرده و) کفّاره (گناه) او خواهد شد و هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند چنین کس از ستمکاران خواهد بود».

تورات نیز به روشنی بر اصل قصاص دلالت دارد: «و اگر اذیتی دیگر حاصل شود، آن‌گاه جان به عوض جان بده و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا و داغ به عوض داغ و زخم به عوض زخم و لطمه به عوض لطمه» (تورات، سفر خروج، باب ۲۱، آیه ۲۳ و سفر تثیبه، باب ۹۹، آیه ۲۱).

بسیاری از مفسران متقدم و متأخر شیعه و سنی و نیز برخی از پژوهشگران آیات الاحکام، مانند صاحب کُنزُ العرفان، با این تعلیل که یهودیان در قتل‌ها و جنایات، تشریحاً محکوم و مجبور به خصوص قصاص بوده‌اند، «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ» را ویژه امت اسلامی دانسته‌اند، بنابراین، برخلاف تورات که در آن راجع به قتل عمد فقط حکم قصاص است و جواز عفو نیست و برخلاف انجیل که در آن فقط عفو است و قصاص نیست، در قرآن کریم، هم قصاص و هم عفو آمده‌است و خدای سبحان در باره مسلمانان این تخفیف و رحمت را روا داشت که ولی دم می‌تواند قصاص، عفو یا مصالح کند و مجبور به قصاص نیست (فاضل مقداد، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۳۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۷).

علّامه جوادی آملی در ردّ این مدّعی می‌نویسد: باید توجه داشت که این مدّعا افزون بر این که بدون دلیل است، شاهد نیز بر خلاف آن قائم است و با ذیل آیه شریفه: «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ

النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مانده، ۴۵) سازگار نیست؛ زیرا ظاهر این آیه آن است که صدر و ذیل حکم قصاص مذکور در آن در تورات آمده‌است؛ یعنی در تورات همان‌گونه که قصاص نفس، طَرْفَ و جُرُوح نوشته شده، مقرر است که اگر مَجْنِيّ علیه یا وَلِيّ دَم، تصدّق و عفو کند رواست و این تصدّق، کفّاره‌ای برای گناهان اوست. بنابراین، در باره بنی اسرائیل نیز قصاص، حکم الزامی منحصر نبوده‌است؛ چنان که برخی مفسران نیز عفو را در کنار قصاص برای اهل تورات روا دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۷۴).

۲-۲. قصاص در انجیل

یکی از ویژگی‌های حضرت عیسی عليه السلام توجه و تأکید زیاد او بر جنبه‌های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی بود. این ویژگی به ضمیمه آنچه در انجیل موجود آمده، موجب شده‌است که مسیحیت به عدم برخورد با مجرمین و نداشتن یک نظام کیفری و از جمله حکم قصاص مشهور و معروف گردد. از این رو، بسیاری از مفسران و نیز برخی از پژوهشگران آیات الاحکام، مانند صاحب کنزالعرفان، مدّعی‌اند که ملّت نصاری در مورد قتل، به غیر از عفو و گرفتن خون‌بها حکمی نداشتند، در انجیل فقط عفو آمده‌است و اصلاً قصاص نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۳۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۶، مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۷).

این مدّعا افزون بر این که شاهدی بر آن اقامه نشده، اثبات آن سهل نیست؛ زیرا اولاً با توجه به این که بسیاری از احکام تورات در انجیل آمده‌است و از جمله احکام تورات، قصاص است، چگونه می‌توان بدون استناد به دلیلی معتبر، انجیل را فاقد حکم قصاص دانست؛ در حالی که در انجیل متی، باب هفت، آیه ۳۲ آمده‌است: «جزا مدهید به بد تا جزا داده نشوید به بد...»، که اشاره به جزا و قصاص دارد. هر چند در دستورات انجیل در خیلی از موارد ترغیب و تشویق به عفو و گذشت شده‌است، ولی این منافاتی با وجود نظام کیفری در دین مسیحیت ندارد؛ همان‌گونه که در دین اسلام هم علی‌رغم وجود نظام کیفری، به خصوص قصاص، تأکید و تشویق به عفو شده و عفو و صبر از قصاص بهتر دانسته شده‌است.

ثانیاً دینی که بخواهد مردم را اداره و بر جامعه حکومت کند، در قبال یکی از مهم‌ترین مسائل و مشکلات جوامع انسانی (آدم کشی) که جنایت علیه اشخاص می‌باشد، هیچ حکم الزامی و کیفری

نداشته باشد و جز عفو، قانونی نیاورد، ماندگار نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۷۵).

هر چند کلیسا، دین حضرت مسیح علیه السلام را دین رُهبانیت، انزوا و گذشت معرفی کرد، لیکن قرآن کریم دین مسیحیت را مانند دین موسای کلیم و دین اسلام، دارای حکم جهاد و رزم معرفی می‌کند؛ چنان‌که به مسلمانان می‌گوید: شما نیز مانند مسیحیان در راه خدا پیکار کنید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لَلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتِ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ، (صف، ۱۴)؛ ای اهل ایمان، شما هم یاران خدا باشید چنان‌که عیسی بن مریم به حواریین گفت: کیست مرا برای خدا یاری کند؟ آنها گفتند: ما یاران خداییم. پس (با آن همه معجزات) طایفه‌ای از بنی اسرائیل به او ایمان آوردند و طایفه‌ای کافر شدند، ما هم آنان را که ایمان آوردند مؤید و منصور گردانیدیم تا بر دشمنشان ظفر یافتند».

چنین دینی که جنگ و دفاع نظامی در برابر مهاجمان در آن به عنوان یک اصل مسلم مطرح است، نمی‌تواند برای آدم‌کشی عمدی، حکمی جز عفو نداشته باشد و دستورهای کلی راجع به گذشت و اغماض اخلاقی، هرگز سند لزوم عفو از قتل عمد نخواهد بود.

۲-۳. قصاص در نزد عرب قبل از اسلام

در عصر نزول آیه قصاص و قبل از آن نیز عرب به قصاص و حکم اعدام قاتل، معتقد بود، ولی قصاص او حدّ و مرزی نداشت، بلکه به نیرومندی قبائل و ضعف آنها بستگی داشت. چه بسا می‌شد یک مرد در مقابل یک مرد و یک زن در مقابل یک زن که کشته بود، قصاص می‌شد و چه بسا می‌شد در برابر کشتن یک مرد، ده مرد کشته می‌شد، و در مقابل یک برده، یک فرد آزاد (غیربرده) به قتل می‌رسید، و در برابر مرئوس یک قبیله، رئیس قبیله قاتل، قصاص می‌شد و چه بسا می‌شد که یک قبیله، قبیله‌ای دیگر را به خاطر یک قتل بکلی نابود می‌کرد. بنابراین، شیوه و رسوم آنان در قصاص غیر از آن چیزی است که در اسلام به عنوان قصاص مطرح است. در این میان، اسلام عادلانه‌ترین راه را پیشنهاد کرد، نه آن را بکلی لغو نمود و نه بدون حد و مرزی اثبات کرد، بلکه قصاص را اثبات کرد، ولی تعیین اعدام قاتل را لغو نمود و در عوض صاحب خون را مخیر کرد میان عفو و گرفتن دیه، آن‌گاه در قصاص رعایت معادله میان قاتل و مقتول را هم نموده،

فرمود: آزاد در مقابل کشتن آزاد، اعدام شود، و برده در ازاء کشتن برده و زن در مقابل کشتن زن (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۷۰).

۳. مشروعیت قصاص در آیات قرآن

هم‌چنان‌که در پیشینه قصاص گذشت قصاص در همه ادوار وجود داشته و در شریعت موسی علیه السلام به عنوان اساس نظام کیفری مورد تأکید و یک مجازات بدون جانشین است. در عین حال، اگر چه در شریعت اسلام، قصاص از نظر مفهومی همان مقابله به مثل است اما با توجه به ویژگی‌ها و شرایطی که برای اجرای این مجازات در اسلام مقرر شده است می‌توان گفت که قصاص با این خصوصیات و ویژگی‌ها یک نهاد جدید و کاملاً متفاوت با آن چیزی است که در گذشته وجود داشته است. در واقع قرآن کریم با تشریح حکم قصاص در آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ بقره، به دور از افراط و تفریط عادلانه‌ترین راه را پیشنهاد کرد؛ آن‌هم در زمانی که به علت کشته شدن یک انسان، جنگ و خونریزی بی‌رحمانه صورت می‌گرفت (کیهان، ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۷، شماره ۲۱۸۹۸).

قرآن کریم قانون حیات بخش قصاص را تشریح کرده و با تشویق به عفو می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اغْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره، ۱۷۸-۱۷۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، قصاص (جنایاتی که واقع می‌شود) بر شما واجب است، آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده و زن در مقابل زن؛ پس اگر صاحب خون از برادرش (قاتل) بگذرد، قاتل باید که احسان او را بخوبی تلافی کند و خون‌بهایی که بدهکار است، به طرز خوبی بپردازد. این خود تخفیفی است از ناحیه پروردگارتان و هم رحمتی است. پس اگر کسی بعد از عفو کردن دَبه در آورد و از قاتل قصاص بگیرد، عذابی دردناک دارد. و برای شما در قصاص حیات و زندگی است ای صاحبان خرد، تا شما تقوا پیشه کنید».

در آیات فوق، در عین حال که اصل قصاص تشریح شده، به بعضی از خصوصیات و شرایط آن نیز اشاره شده است که در مباحث پیش‌رو بدان پرداخته خواهد شد.

۳-۱. شأن نزول

عادت عرب جاهلی بر این بود که: اگر کسی از قبیله آنها کشته می‌شد، تصمیم می‌گرفتند تا آنجا که قدرت دارند از قبیله قاتل بکشند، و این فکر تا آنجا پیش رفته بود که حاضر بودند به خاطر کشته شدن یک فرد، تمام طائفه قاتل را نابود کنند. آیه فوق نازل شد، و حکم عادلانه قصاص را بیان کرد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۳).

در نقل دیگری آمده است: بین دو قبیله از قبایل عرب نزاع و درگیری بود. یکی از این دو قبیله بر دیگری برتری داشت و می‌گفتند: در مقابل هر بنده‌ای که از ما کشته شود، شخص آزادی از شما را می‌کشیم. و به عوض هر زنی که از ما هلاک شود، مردی از طایفه شما را به قتل می‌رسانیم. پس این آیه نازل شد. این حکم اسلامی، در واقع حد وسطی بود میان دو حکم مختلف که در آن زمان وجود داشت. بعضی قصاص را لازم می‌دانستند و چیزی جز آن را مجاز نمی‌شمردند. و بعضی تنها دیه را لازم می‌شمردند، اسلام قصاص را در صورت عدم رضایت اولیای مقتول، و دیه را به هنگام رضایت طرفین قرار داد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۵۷).

۳-۲. توضیح مفردات

کُتِبَ: مقرر شد، نوشته شد. واجب و فرض کردیم (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ش، ص ۶۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰).

قصاص: قصاص از ماده «قص» (بر وزن سدّ) به معنی جستجو و پیگیری از آثار چیزی است و هر امری که پشت سر هم آید، عرب آن را «قصّه» می‌گوید و از آنجا که «قصاص» قتلی است که پشت سر قتل دیگری قرار می‌گیرد، این واژه در مورد آن به کار رفته است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۶۷۲-۶۷۱).

الْقَتْلَى: مراد از «القتلی» کشته شدگان عمدی است در قتل خطائی و شبه عمد قصاص نیست. ظاهر از قول خدای متعال: «فِي الْقَتْلَى» کسانی است که عمداً مقتول باشند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۴؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۲۸۰).

الْحُرُّ: حُرّ در برابر عبد، به معنای انسان آزاد و غیر برده است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۲، ص ۲۰۵).

أخیه: أخ، در اصل «أخو» بوده و به معنای کسی است که در پدر و مادر یا در یکی از آنها یا در شیرخوردن با دیگری مشترک باشد. در آیه مورد بحث، تعبیر از اخ برای برانگیختن شفقت و مهربانی است و اثر روح برادری آن است که انسان در این گونه موارد خطر، اِعمالِ اُخوت کرده و برادر دینی خود را عفو کند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ش، ص ۶۸، ماده اخ).

بِالْمَعْرُوفِ: مراد از آن خون‌بها و دیه‌ای است بدون نقص و انتظار که به ولی مقتول داده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ۴۸۰).

۳-۳. وجه خطاب به مؤمنین

در این‌که خطاب را متوجه خصوص مؤمنین کرده (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)، اشاره است به این که حکم قصاص مخصوص جامعه مسلمین است و کفّاری که در کشورهای اسلامی به عنوان اهل ذمه زندگی می‌کنند و غیر آنان از کفّار، مشمول آیه نیستند و آیه از کار آنها ساکت است و دلیل بر این مطلب چند چیز است:

نخست، نفس خطاب؛ دوم: کلمه «عَلَيْكُمْ» که باز خطاب به «مؤمنین» است که این حکم بر شما تعیین شده؛ سوم، کلمه «اخیه» که مراد «برادر دینی» است؛ چنانچه در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حَجَرَات، ۱۰)؛ همانا مؤمنین برادر هستند. چهارم، حدیثی که در کتاب «البرهان» از یک راوی به نام «برقی» از حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت می‌کند که در جواب سؤال راوی از تفسیر این آیه می‌فرماید: «هِيَ لَجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ هِيَ لِلْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً» (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۳۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۶، بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۶)؛ آیا این آیه برای جماعت مسلمین است؟ حضرت فرمود: این آیه فقط برای مؤمنین (پیروان اهل بیت) است.

۳-۴. حکم قصاص: الزام یا ترخیص؟

در این که آیا مراد از حکم قصاص در آیه فوق که با «كُتِبَ عَلَيْكُمْ» بیان شده است، الزام و وجوب است یا ترخیص، یا هر دو؟ سه قول مطرح است:

الف. کتابت در اینجا کتابت تشریحی و به معنای قانون گذاری است و مثل آن در قرآن زیاد آمده است. این کتابت، مخصوص تشریح حکم الزامی نیست، بلکه اعم از الزامی و ترخیصی است. از آنجا که در ادامه آیه، ولی دم را منخیر می‌نماید بین قصاص، خون‌بها و عفو، پس معلوم می‌شود که «كُتِبَ» به معنای الزام نیست و وجوب در آیه شریفه از نوع تخییری است (طبرسی ۱۳۷۲ش،

ج ۱، ص ۴۸۰؛ طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۳۱۵؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۵).

ب. مراد از آن، وجوب و الزام است. فخر رازی گفته است در عرف شرع، لفظ «کُتِبَ» معنای وجوب را می‌رساند، به دو دلیل:

اولاً به این آیات استشهاد کرده است که در لفظ «کُتِبَ» به معنی وجوب آمده است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، (بقره، ۱۸۳)؛ روزه بر شما واجب شد»؛ «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، (بقره، ۱۸۰)؛ هنگامی که مرگ یکی از شما فرارسید، بر شما نوشته شد که...».

دوم لفظ «عَلَيْكُمْ» به وجوب دلالت دارد؛ همانند قول خداوند متعال: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ، (آل عمران، ۹۷)؛ و مردم را حج و زیارت آن خانه به امر خدا واجب است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۲۱).

بله در صورتی که فقط به جمله «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» بسنده و اکتفا شود، ادعای فخر رازی صحیح است که از آن همان الزام و وجوب به دست می‌آید، ولی از آنجا که در ادامه آیه ولی‌دم را مخیر می‌نماید، بین قصاص و خون‌بها و عفو، معلوم می‌شود که «کُتِبَ» الزامی نیست و وجوب در آیه شریفه از نوع تخییری است.

ج. کتابت در «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» الزامی است، ولی نسبت به قاتل، عزیمت، و نسبت به اولیای دم، رخصت است. بر قاتل و جانی الزام شده که خود را تسلیم کرده و در اختیار اولیای دم قرار دهد، اما اولیای دم، الزام به قصاص نشده‌اند. آنها می‌توانند عفو کنند، یا با توافق طرفین دیه‌ای را تعیین کنند، ولی چنانچه قصد قصاص نفس یا طرف و عضو کردند، بر آنها نیز به عنوان عزیمت لازم است که از مثل نگذرند: «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (مائده، ۴۵). «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى» (بقره، ۱۸۳)؛ نه این که هم‌چون روزگار جاهلیت چند نفر را برای یک نفر بکشند.

گواه این که الزام در حکم قصاص، بر جانی عضو و طرف و نفس است، نه بر مَجْنُونِ عَلِيهِه یا ولی‌دم، ذیل آیه شریفه است که می‌فرماید: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ؛ پس اگر صاحب خون از برادرش (قاتل) بگذرد، قاتل باید که احسان او را بخوبی تلافی کند و خون‌بهای که بدهکار است، به طرز خوبی بپردازد». این خصوصیت یکی از فرق‌های بین امت اسلامی با امت یهود دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۴۴۹).

راز الزامی بودن قصاص برای یک طرف و ترخیصی بودن آن برای طرف دیگر این است که قصاص از سویی حق است، نه حد، و از همین رو، مجنی‌علیه یا ولی دم می‌تواند و پسندیده است حق خود را عفو کند: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ»؛ ولی از سویی دیگر، حکم است و از سوی سوّم مقدمات استیفای حق و مقدمات اجرای حکم مطرح است. از این رو، هم مسؤول امور قضا در حکومت اسلامی مکلف است تا تحقیق و بررسی کند و هم جامعه اسلامی در تأمین شهود و امارات موظف‌اند و هم جانی مکلف است که خود را تسلیم کرده و زمینه استیفای حق ولی دم یا مجنی‌علیه را فراهم کند. توضیح این‌که «تکلیف» یا فردی است یا جمعی و نیز یا نفسی است یا نسبی؛ لیکن «حق» (نه اباحه صرف) همواره نسبی است؛ یعنی اگر چیزی در جامعه، حق مشروع شخصیتی حقیقی یا حقوقی قرار گرفت، عده‌ای موظف‌اند در استیفای آن حق همکاری کنند و کسی که حق بر اوست، مکلف است حق را تأدیه کند و اگر حق بر کسی نبود، بلکه نسبت به طبیعت بود، دیگران نمی‌توانند مانع استیفای حق یاد شده شوند. پس حق همواره با تکلیف دیگران همراه است، اما تکلیف ممکن است شخصی باشد. البته با توجه به این‌که دین خداوند بر پیروان خود، حقوقی دارد می‌توان گفت که همواره تکلیف در برابر حق شیء یا شخص دیگری است؛ یعنی در هر موردی که چیزی بر کسی واجب شد، معلوم می‌شود حق اسلام یا حق شخص حقیقی یا حقوقی در بین است. از این قبیل است قصاص و همچنین حد اعدام مُحارب یا مفسد فی الارض در برابر حق اسلام یا جامعه اسلامی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۶۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۶۵).

این دستور عادلانه «قصاص» و «عفو» که یک مجموعه کاملاً انسانی و منطقی را تشکیل می‌دهد، از یک سو، روش فاسد عصر جاهلیت را که هیچ‌گونه برابری در قصاص قائل نبودند و همچون دژخیمان عصر فضا گاه در برابر یک نفر صدها نفر را به خاک و خون می‌کشیدند، محکوم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۶).

و از سوی دیگر، راه عفو را به روی مردم نمی‌بندد؛ در عین حال، احترام خون را نیز کاهش نمی‌دهد و قاتلان را جسور نمی‌سازد؛ و از سوی سوّم می‌گوید بعد از برنامه عفو و گرفتن خون-بها، هیچ‌یک از طرفین حق تعدی ندارند، بر خلاف اقوام جاهلی که اولیای مقتول گاهی بعد از عفو و حتی گرفتن خون‌بها قاتل را می‌کشتند! (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۹۶).

۳-۵. اشتراط قصاص به تماثل

در قصاص، تماثل بین قاتل و مقتول در حُریت، رقیّت و اُنوُث شرط لازم است. اشتراط تساوی آن دو در دیگر اوصاف و خصوصیات، مانند تساوی در دین، تساوی در جنسیت، تساوی در موقعیت اجتماعی، انتفای رابطه پدر و فرزندی، بلوغ و عاقل بودن قاتل، مهدور الدم نبودن قاتل، مست نبودن قاتل و... از ادله دیگر استفاده می‌شود.

مفسران همه بر این اندیشه‌اند که مقصود از «القتلی» در آیه شریفه «قتل عمد» است. حکم قصاص اختصاص به مورد عمد دارد، پس در مورد خطا یا شبه عمد، قصاص نیست، بلکه تنها دیه است که عبارت از صد شتر یا هزار گوسفند یا هزار دینار است.

از آنجا که در قتل عمد، حکم اولی، قصاص است و پرداخت دیه باید به توافق طرفین باشد، قاتل ملزم نیست پیشنهاد ولی دم را در باره دیه بپذیرد؛ بلکه او خود را تسلیم اولیای دم می‌کند و در اختیار آنهاست و چنانچه طرفین توافق کنند دیه می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۴۷).

تخصیص حُرّ به حُرّ و عبد به عبد و اُنثی به اُنثی به جهت مناسبت به سبب نزول است نه به جهت تخصیص حکم؛ چرا که به اتفاق فقها، قتل عبد به سبب قتل حُرّ، و قتل زن به سبب قتل رَجُل، به طریق اولی جایز است، ولی جایز نیست نزد اصحاب ما قتل حر به سبب قتل عبد و جایز است قتل رَجُل به سبب قتل اُنثی با رد فاضل دیه بنابر روایات نبوی ﷺ و ائمه علیهم السلام. و قتل حر به حر و نظایر او مشروط است به شرایط معتبره در قصاص مثل مساوات در اسلام و عقل و بلوغ و غیر آن (جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۵).

البته این مطلب بدین معنا نیست که زن از مرتبه انسانیت دورتر است، یا خون او کم‌رنگ‌تر از خون مرد است. از آنجا که مردان غالباً از نظر اقتصادی در خانواده مؤثرترند و مخارج خانواده را متحمل می‌شوند و فقدان آنها ضرر مالی بیش‌تری دارد، خون‌بهای مردان بیش‌تر قرار داده شده است تا کمبود او برای افراد خانواده‌اش جبران گردد. البته برخی از زنان نیز نان‌آور خانواده خود هستند، ولی احکام و قوانین بر اساس غالب افراد وضع می‌شوند، نه بر محور افراد استثنایی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۶۱۱).

اگر قاتل و مقتول هر دو آزاد باشند، یا هر دو عبد باشند و یا هر دو زن باشند، قصاص جاری می‌شود و هم‌چنین اگر قاتل عبد و مقتول حُر باشد و یا قاتل زن باشد و مقتول مرد، قصاص جاری می‌شود، ولی اگر قاتل حُر و مقتول عبد باشد، قصاص نمی‌شود؛ به دلیل خود آیه و احادیثی که از پیغمبر ﷺ و ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) روایت شده‌است؛ چنانچه ابن عباس از پیامبر ﷺ روایت کرده که فرمود: «لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ» (کلینی، ۱۳۸۷ش، ج ۷، ص ۳۰۴)؛ فرد آزاد در مقابل برده قصاص نمی‌شود. اگر مقتول کافر و قاتل مسلمان باشد، قصاص جاری نمی‌شود؛ طبق احادیث کثیری که از رسول اکرم ﷺ روایت شده که فرمود: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳، ص ۸۰)؛ مسلمان در مقابل کافر قصاص نمی‌شود. بلی اگر ذمی باشد، دیه ثابت است و اما اگر کافر، مسلمانی را بکشد قصاص می‌شود (حُرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، أبواب القصاص، باب ۳۱ و ۵۲).

این آیه شریفه تنها در مقام بیان حق‌الناس است و اما حق‌الله که ثبوت کفاره یعنی عتق رقبه (بنده آزاد کردن) و یا روزه دو ماه پی در پی، یا اطعام شصت مسکین، و یا عذاب جاودانی، در آیات دیگر بیان شده‌است. (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۶).

شرط مماثله بین کیفر و جنایت و بین جانی و مجنی‌علیه در روایات نیز آمده‌است؛ مانند: «لا قصاصَ بینَ الحُرِّ وَ العبدِ» (کلینی، ۱۳۸۷ش، ج ۷، ص ۳۰۶) که فتوای امامیه بر آن مستقر است. اطلاق «لا قصاص» هم قصاص اصل (بدن) و هم قصاص طَرَف (اعضای بدن) را شامل است (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۲، ص ۹۸-۹۳).

۳-۶. اعمال روح اخوت در قصاص

عفو، کار خیر و معروفی است و جانی و قاتلی نیز که مجنی‌علیه یا ولی‌دم وی را عفو کرده‌اند، باید تابع معروف باشد: «فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ». پس اگر برادر دینی او که مجنی‌علیه یا ولی‌دم است، او را عفو کرد و حاضر شد در برابر دریافت دیه، از قصاص او صرف‌نظر کند، او نیز باید با احسان و بدون مُمَاطَلَه و معطلی و سرگردانی، آن دیه را بپردازد؛ همان‌گونه که ولی‌دم بر اثر پیروی معروف، از قصاص گذشت و جانی را عفو کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۶۹).

مراد از کلمه موصول (مَنْ)، آن کسی است که مرتکب قتل شده و عفو از قاتل تنها در حق قصاص است. در نتیجه، مراد از کلمه «شیء» همان حق است و اگر «شیء» را نکره آورد، برای این بود که حکم را عمومیت دهد: هر حقی که باشد، چه تمامی حق قصاص باشد و چه بعضی از آن،

مثل این که صاحبان خون چند نفر باشند، بعضی حق قصاص خود را به قاتل ببخشند و بعضی نبخشند که در این صورت هم دیگر قصاص عملی نمی‌شود، بلکه مثل آن صورتی که همه صاحبان حق از حق خود صرف نظر کنند، تنها باید دیه یعنی خون‌بها بگیرند، و اگر از صاحبان خون، تعبیر به برادران قاتل کرد، برای این بود که حسن محبت و رأفت آنان را به نفع قاتل برانگیزد و نیز بفهماند: در عفو لذتی است که در انتقام نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۶).

۳-۷. منظور از تخفیف در قصاص

رهبری شئون اجتماعی و امامت مسائل جمعی بر عهده رحمت عقلی و لُبی است. تخفیف و رحمت الهی در قصاص این است که خدای سبحان راه را برای عفو و مصالحه و توافق بر دیه بازگذاشته است. به عبارت دیگر، حکم و دستور عفو و انتقال از قصاص به دیه، تخفیف و تفضلی است از جانب پروردگارتان که نه قاتل قصاص شود و نه حق مقتول پایمال گردد و به همین جهت، تغییر نمی‌پذیرد. پس ولی خون نمی‌تواند بعد از عفو دوباره دیه در آورده و قاتل را قصاص نماید و اگر چنین کند، خود او هم متجاوز است و کسی که تجاوز کند و بعد از عفو قصاص کند، عذابی دردناک دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۷۸؛ طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۳۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۷).

جرجانی در آیات الاحکام وجه تخفیف و رحمت الهی را در اسلام این‌گونه بیان می‌کند: وجه آن که این حکم بر امت تخفیف است، آن است که بر امت موسی علیه السلام قصاص واجب بوده است و بس. و بر امت عیسی علیه السلام عفو واجب بوده است و بس. یعنی تخفیف نسبت به دین موسی باشد و رحمت نسبت به دین عیسی باشد. پس این امت مخیر شد میان امور سه گانه تا افراط نباشد و تفریط نیز نباشد و از این جهت، دین محمدی صلی الله علیه و آله به اعدل الادیان نامیده شده است (جرجانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۶۸۵).

صاحب تفسیر مجمع‌البیان در مورد تخفیف و رحمت الهی معتقد است: منظور این است که همین سه انتخاب - یعنی قصاص، خون‌بها و گذشت کامل - که بر شما مقرر شده تا هر کدام را خواستید، برگزینید، خود تخفیف و بخشایشی از جانب پروردگارتان است؛ چرا که برای پیروان تورات، تنها قصاص یا گذشت مقرر شده بود و برای پیروان انجیل، تنها گذشت یا خون‌بها، و این شما هستید که بیش‌تر مورد مهر قرار گرفته‌اید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۰).

۴. فلسفه و حکمت تشریح قصاص

قصاص یکی از احکام کیفری در اسلام است که قرآن آن را مایه حیات جامعه می‌داند. حیات اجتماعی سالم در گرو وجود امنیت و آسایش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آسایش عمومی، در گرو حفظ اصول و ارکان یک حیات اجتماعی است و حکم قصاص برای محافظت رکن مهم جامعه، یعنی جان افراد، در برابر جنایت کاران وضع شده است.

۴-۱. حفظ حیات انسان‌ها

در نظام حقوق کیفری قرآن کریم مهم‌ترین کارکرد قانون قصاص، حفظ حیات انسان‌ها (بقره: ۱۷۹) و محفوظ ماندن خون آنها معرفی شده است. در تفسیر آیه فوق، حیات که از طریق قصاص حاصل می‌شود، روایات متعددی نقل شده است که همه در این موضوع اتفاق دارند که با وجود قانون قصاص، کسی به خود اجازه کشتن دیگری را نمی‌دهد. (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۷).

امام سجاد علیه السلام چگونگی نقش قصاص در زندگی را چنین بیان می‌کند: این بدان جهت است که هر کس قصد کشتن فردی را نماید، ولی بداند که مورد قصاص واقع می‌شود، از این جنایت صرف نظر می‌کند و همین مسأله، موجب بقای زندگی فردی می‌گردد که قصد کشتنش را داشت. و نیز موجب زنده ماندن خود فردی می‌گردد که قصد کشتن دیگری را داشت. همچنین سبب حیات جمعی مردم خواهد شد که به این حکم آشنا شده و از آن آگاه گردیده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۱۹).

با توجه به ارزش حیات از دیدگاه اسلام، می‌توان فلسفه قصاص را بخوبی درک نمود؛ چون اسلام قصاص را به عنوان بهترین شیوه و روش کیفری برای مبارزه و مقابله با جرایم علیه حیات انسان، وضع کرده است و خود نیز به صراحت هدف و فلسفه قصاص را «حیات» معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

آیه فوق که به حکمت تشریح قصاص اشاره می‌کند، هم‌چنین توهمی را که ممکن است از تشریح عفو و دیه به ذهن برسد، دفع می‌نماید و نیز مزیت و مصلحتی را که در عفو است، یعنی نشر رحمت و انگیزه رأفت را بیان نموده، می‌فرماید: عفو به مصلحت مردم نزدیک‌تر است، تا انتقام. و حاصل معنای این جمله این است که عفو هر چند تخفیف و رحمتی است نسبت به قاتل،

و رحمت خود یکی از فضائل انسانی است، ولی مصلحت عموم که تنها با قصاص تأمین می‌شود، قصاص است که حیات را ضمانت می‌کند، نه عفو کردن و دیه گرفتن و نه هیچ چیز دیگر؛ و این حکم هر انسان دارای عقل است، و این‌که فرمود: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، معنایش این است که بلکه شما از قتل بپرهیزید و این جمله به منزله تعلیل است، برای تشریح قصاص (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۷).

آیه شریفه بخوبی نشان می‌دهد که قصاص اسلامی به هیچ وجه جنبه انتقام‌جویی ندارد، بلکه دریچه‌ای است به سوی حیات و زندگی انسان‌ها از یک سو ضامن حیات جامعه است، زیرا اگر حکم قصاص وجود نداشت و افراد سنگدل احساس امنیت می‌کردند، جان مردم بی‌گناه به خطر می‌افتاد؛ همان‌گونه که در کشورهایی که حکم قصاص بکلی لغو شده، آمار قتل و جنایت به سرعت بالا رفته است. از سوی دیگر، مایه حیات قاتل است؛ چرا که او را از فکر آدم کشی تا حد زیادی باز می‌دارد و کنترل می‌کند، و از سوی سوم به خاطر لزوم تساوی و برابری، جلو قتل‌های پی در پی را می‌گیرد و به سنت‌های جاهلی که گاه یک قتل مایه چند قتل و آن نیز به نوبه خود مایه قتل‌های بیش‌تری می‌شد، پایان می‌دهد، و از این راه نیز مایه حیات جامعه است. با توجه به این‌که حکم قصاص مشروط به عدم عفو است، دریچه دیگری نیز به حیات و زندگی گشوده می‌شود و موجب آرامش دل‌های اولیای دم خواهد شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۹۳؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

۲-۴. حیات ناشی از تشریح قصاص

مهم‌ترین تأثیر یک قانون جزایی، بازداشتن انسان‌ها از ارتکاب جرم است و بهترین قانون در این زمینه، قانونی است که بتواند ارتکاب جرم را به حداقل ممکن برساند؛ بویژه اگر جرم سنگینی، مانند قتل نفس باشد که خسارت جبران ناپذیری برای جامعه، بخصوص خانواده مقتول به همراه دارد.

تشریح قصاص، اگر تنها راه برای به حداقل رساندن جرم قتل و سایر جرایم علیه تمامیت جسمانی نیست، قطعاً بهترین و حکیمانه‌ترین راه برای این منظور است. اگر بتوان کسی را از قصد کشتن دیگری منصرف نمود، اطمینان بخش‌ترین راه آن، تهدید نمودن او به مقابله به مثل است و گرنه هر مجازات دیگری ممکن است برای او قابل قبول باشد و او را از قصد خود منصرف

نکند. البته اگر کسی قصد کشتن دیگری را حتی به قیمت جان خود داشته باشد، نمی‌توان او را با تهدید به مجازات، از قصد خود منصرف کرد. بنابراین، تشریح حق قصاص مهم‌ترین عامل بازدارنده برای ارتکاب جرم برای کسانی است که کشتن دیگران را به قصد رسیدن به منافع خود، اراده کرده‌اند و طبعاً هرگاه که شخص از کشتن دیگری منصرف شود، هم حیات دیگری حفظ خواهد شد و هم حیات خود او که در صورت ارتکاب قتل از بین می‌رفت.

بنابراین، در تشریح حق قصاص نیز حیاتی گسترده‌تر از آن چه در اجرای آن وجود دارد، نهفته است و این خود نشان دهنده این واقعیت است که فلسفه قصاص لزوماً در اجرای آن نیست، بلکه خود قانون و وجود حق قصاص در جامعه می‌تواند اثر بازدارندگی خود را داشته باشد (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۰).

واقعیت این است که با وجود قانون قصاص در یک جامعه، جرایم علیه اشخاص به حداقل ممکن خواهد رسید و این هدف الزاماً منوط به اجرای قصاص در جامعه نیست، بلکه تشریح قانون قصاص و وجود چنین حقی به تنهایی می‌تواند این هدف مهم را در جامعه تأمین نماید. به اصطلاح اصولی‌ها، مصلحت و فلسفه این حکم در تشریح آن است تا اجرای آن. مهم آن است که چنین حقی در جامعه وجود داشته باشد و هر انسانی که اراده قتل می‌نماید، بداند که جان او در معرض تلف است و احساسات جریحه‌دار شده اولیای مقتول می‌تواند او را به سرنوشت مقتول مبتلا نماید. توجه به این واقعیت، هم جان خود او را حفظ خواهد کرد و هم جان کسی که قصد کشتن او را داشته است.

بنابراین، یکی از کارکردها و حکمت‌های تشریح قصاص، پاسخ دادن منطقی و معقول شریعت به یک احساس طبیعی انسان است؛ احساسی که اگر بی پاسخ گذاشته شود، به صورت لجام گسیخته طغیان خواهد نمود و نظم و امنیت اجتماعی را به خطر خواهد انداخت؛ البته صرف تشریح این حق می‌تواند در موارد بسیاری، همین کارکرد را داشته باشد، بخصوص که در کنار این حق، تشویق و تأکید بر عفو و گذشت نیز شده است.

۳-۴. حیات ناشی از اجرای قصاص

به طور قطع، بخشی از فلسفه قصاص در اثر اجرای این حکم در جامعه تأمین خواهد شد. اجرای قصاص نسبت به شخص قاتل، اگرچه موجب سلب حیات دنیوی او خواهد شد، ولی تنها راه‌هایی از عذاب آخروی تسلیم شدن در برابر حق مشروع اولیای دم است، تا اگر بخواهند او را

عفو نمایند و اگر بخواهند قصاص کنند. البته اجرای قصاص نسبت به قاتل نیز می‌تواند سبب حیات مطلوب و پسندیده در آخرت بشود و او را از عذابی که به تعبیر قرآن: «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيِي» (اعلی، ۱۳)؛ در جهنم نه می‌میرند و نه زنده می‌مانند، است رهایی بخشد.

همچنین اجرای قصاص موجب حفظ حیات انسان‌های دیگر، غیر از خود قاتل خواهد شد، زیرا حق قصاص فقط برای اولیای دم به وجود می‌آید و با کشته شدن قاتل، این حق نیز از بین خواهد رفت و کشتن هیچ فرد دیگری غیر از او جایز نخواهد بود؛ بر خلاف آن چه قبل از اسلام وجود داشت که در صورت قتل یک انسان، مجاز بودند انسان‌های دیگری غیر از قاتل را بکشند و چه بسا قبایلی به خاطر کشته شدن یک انسان، سال‌ها با یک‌دیگر می‌جنگیدند. بنابراین، اجرای قصاص در جامعه، موجب حفظ حیات کسانی می‌شود که هیچ دخالتی در قتل نداشته‌اند.

۴-۴. تشریح و فلسفه قصاص در بلیغ‌ترین کلام

مفسرین گفته‌اند: جمله «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»، با همه اختصار و کوتاهی‌اش و اندکی کلمات و حروف‌اش بلیغ‌ترین آیات قرآن، در افاده معنای خویش است و برجسته‌ترین آیات است در بلاغت، برای این که در عین این که استدلالش بسیار قوی است، معنایش هم بسیار لطیف و زیباست و در عین این که معنایش لطیف و زیباست، دلالتش رقیق‌تر و در افاده مدلولش روشن‌تر است.

قبل از آن که قرآن کریم این جمله را در باره قصاص ایراد کند، بُلغای دنیا در باره قتل و قصاص کلماتی داشتند که بسیار از بلاغت و متانت اسلوب و نظم آن کلمات تعجب می‌کردند و لذت می‌بردند، مثل این گفتار که: «کشتن بعض افراد، احیای همه است» و این گفتار که: «زیاد بکشید تا کشتار کم شود»، و از همه خوش‌آیندتر این جمله بوده که می‌گفتند: «کشتن مؤثرترین عامل است برای از بین بردن کشتار».

ولی آیه شریفه مورد بحث، همه آن کلمات بلیغ را از یاد برد و همه را عقب زد، زیرا جمله: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ؛ در قصاص برای شما حیات است»، از همه آن کلمات، کوتاه‌تر و تلفظش آسان‌تر است. علاوه در این جمله، کلمه «قصاص» معرفه یعنی با (ال) آمده، و کلمه «حیاء» نکره، بدون (ال) آمده‌است تا دلالت کند بر این که نتیجه قصاص و برکات آن، دامنه‌دارتر و عظیم‌تر از آن است که با زبان گفته شود.

و باز با همه کوتاهی‌اش، نتیجه قصاص را بیان کرده و حقیقت مصلحت را ذکر کرده، که حیات است و همین کلمه حیات حقیقت آن معنایی را که نتیجه افاده می‌کند متضمن است، چون قصاص است که سرانجام به حیات می‌انجامد، نه قتل، برای این‌که بسیار می‌شود شخص را به عنوان این‌که قاتل است می‌کشته، در حالی که بی‌گناه بوده، این کشتن خودش عدواناً واقع شده و چنین کشتنی مایه حیات نمی‌شود.

بخلاف کلمه قصاص که هم شامل کشتن می‌شود و هم شامل انواع دیگری از انتقام؛ یعنی اقسامی که در قصاص غیر قتل هست، علاوه بر این‌که کلمه قصاص یک معنای زائدی را افاده می‌کند و آن معنای متابعت و دنبال بودن قصاص از جنایت است و به همین جهت، قصاص قبل از جنایت را شامل نمی‌شود، به خلاف جمله «قتل مؤثرترین عامل در جلوگیری از قتل است» که این شامل قصاص قبل از جنایت هم می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۷).

از این هم که بگذریم، جمله مورد بحث متضمن تحریک و تشویق هم هست، چون دلالت می‌کند بر این‌که شارع یک حیات و زندگی برای مردم در نظر گرفته که خود مردم از آن غافلند، و اگر قصاص را جاری کنند، مالک آن حیات می‌شوند، پس باید که این حکم را جاری بکنند و آن حیات کذایی را صاحب شوند؛ نظیر این‌که به کسی بگویی: تو در فلان محل یا نزد فلان شخص مالی و ثروتی داری و نگویی آن مال چیست که معلوم است شنونده چقدر تشویق می‌شود به رفتن در آن محل یا نزد آن شخص.

باز از این هم که بگذریم عبارت قرآن به این نکته هم اشاره دارد: که صاحب این کلام منظورش از این کلام جز حفظ منافع مردم و رعایت مصلحت آنان چیز دیگری نیست و اگر مردم به این دستور عمل کنند، چیزی عاید خود او نمی‌شود، چون می‌فرماید: «لَکُمْ؛ برای شما».

این بود وجوهی از لطائف که آیه شریفه با همه کوتاهی‌اش مشتمل بر آن است؛ البتّه بعضی وجوه دیگر علاوه بر آنچه گذشت ذکر کرده‌اند که هر کس به آنها مراجعه کند می‌فهمد، چیزی که هست بدون مراجعه به آنها هر کس در آیه شریفه هر قدر بیش‌تر دقت کند، جمال بیش‌تری از آن برایش تجلّی می‌کند، به طوری که غلبه نور آن بر او چیره می‌شود، آری «کَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، توبه، ۴۰»؛ کلمه خدا عالی‌ترین کلمه است» (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۵۹-۶۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۲).

۵. بررسی و نقد شبهات پیرامون حکم قصاص

در عصر حاضر به حکم قصاص و مخصوصاً قصاص به اعدام، شبهاتی وارد شده، به این‌که قوانین مدنی و بین‌المللی قصاص را جایز نمی‌داند و نیز طبع آدمی، از آن متنفر است، زیرا قصاص همان تکرار قتل و انتقام‌جویی بیش نیست که از رأفت و مودت آدمی به دور است.

۱-۵. تکرار قتل

پرسش: جنایتی که قاتل مرتکب شده بیش از این نیست که انسانی را از بین برده است، ولی شما به هنگام قصاص همین عمل را تکرار می‌کنید!

پاسخ: از بین بردن افراد مزاحم و خطرناک، گاه بهترین وسیله برای رشد و تکامل اجتماع است و چون در این‌گونه موارد مسأله قصاص ضامن حیات و ادامه بقا می‌باشد؛ شاید از این رو، قصاص به عنوان غریزه در نهاد انسان گذاشته شده است. نظام طب، کشاورزی، دامداری همه و همه روی این اصل عقلی: «حذف موجود خطرناک و مزاحم» بنا شده است؛ زیرا می‌بینیم به خاطر حفظ بدن، عضو فاسد را قطع می‌کنند، و یا به خاطر نمو گیاه، شاخه‌های مضر و مزاحم را قطع می‌کنند. به قول ابن عربی در تفسیر خود، ذیل آیه شریفه می‌نویسد: کشتن جانی مانند بریدن عضوی است که مار آن را گزیده و مسموم کرده است، تا با بُریدن عضو مسموم، اصل حیات بدن محفوظ بماند. به عبارت دیگر، جریان قطع عضو فاسد هرگز مایه خشونت مداری قانون محترم پزشکی نبوده و سبب اتهام طیب مهربان به قساوت دل نخواهد بود، بلکه قانون قطع عضو فاسد، حق مدار و رحمت‌محور بوده و طیب جراح دلسوز و رقیق قلب است.

کسانی که کشتن قاتل را فقدان فرد دیگری می‌دانند، تنها دید انفرادی دارند. اگر صلاح اجتماع را در نظر بگیرند و بدانند اجرای قصاص چه نقشی در حفاظت و تربیت سایر افراد دارد، در گفتار خود تجدید نظر می‌کنند. بنابراین، از بین بردن افراد خونریز در اجتماع، همانند قطع کردن و از بین بردن عضو و شاخه مزاحم و مضر است که به حکم عقل باید آن را قطع کرد و ناگفته پیدا است که تاکنون هیچ‌کس به قطع شاخه‌ها و عضوهای فاسد و مضر اعتراض نکرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۹۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۲).

۲-۵. انتقام جویی

اشکال: قانون قصاص از انتقام‌جو بودن قانون‌گذار خیر داده و نشان قساوت قلب اوست. این صفت ناپسند را باید با تربیت صحیح از میان مردم برداشت، در حالی که طرفداران قصاص هر روز به این صفت ناپسند انتقام جویی روح تازه‌ای می‌دمند!

پاسخ: اصولاً تشریح قصاص هیچ‌گونه ارتباطی با مسأله انتقام‌جویی ندارد، زیرا انتقام به معنی فرونشاندن آتش غضب به خاطر یک مسأله شخصی است، در حالی که قصاص به منظور پیش‌گیری از تکرار ظلم و ستم بر اجتماع است و هدف آن عدالت‌خواهی و حمایت از سایر افراد بی‌گناه می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۰۹).

آنانی که می‌گویند قصاص همان خون به خون شستن است، متوجه نیستند که خون بی‌گناه با خون قاتل شسته نمی‌شود، تا کسی بگوید خون به خون شستن خطاست، بلکه با کوثر زلال قصاص که آب حیات است، شست‌وشو می‌شود تا مشمول بیان نورانی حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام شود که: «رُدُّوا الْحَجَرَ مِنْ حَيْثُ جَاءَ فَإِنَّ الشَّرَّ لَا يَدْفَعُهُ إِلَّا الشَّرُّ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۴)؛ شرّ بودن قصاص یا قتال، برای جانی و قاتل و برای کافر و مهاجم است و گرنه دفاع عادلانه مطلوب و خیر است.

البته انتقام‌گرفتن همیشه مذموم نیست و در این گونه موارد انتقام گرفتن برای مظلوم از ظالم، یاری کردن حق و عدالت است که نه مذموم است و نه زشت، چون منشا آن محبت عدالت است که از فضائل است، نه رذائل، علاوه بر این که گفتیم: تشریح قصاص به قتل تنها بخاطر انتقام نیست، بلکه ملاک در آن تربیت عمومی و سد باب فساد است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۴).

و اما این که گفتند: رأفت و رحمت بر انسانیت اقتضا می‌کند قاتل اعدام نشود، در پاسخ می‌گوئیم بله ولی هر رأفت و رحمتی پسندیده و صلاح نیست و هر ترحمی فضیلت شمرده نمی‌شود، چون به کار بردن رأفت و رحمت، در مورد جانی قسی القلب، که کشتن مردم برایش چون آب خوردن است، و نیز ترحم بر نافرمانبر متخلف و قانون‌شکن که بر جان، مال و آبروی مردم تجاوز می‌کند، ستمکاری بر افراد صالح است و اگر بخواهیم به طور مطلق و بدون هیچ ملاحظه و قید و شرطی، رحمت را به کار ببندیم، اختلال نظام لازم می‌آید و انسانیت در پرتگاه هلاکت قرار گرفته، فضائل انسانی تباه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۵).

۳-۵. بیماری روانی

آدم‌کشی گناهی نیست که از اشخاص عادی یا سالم سرزند، حتما قاتل از نظر روانی مبتلا به بیماری است، و عقل سلیم حکم می‌کند که مجرم باید معالجه شود، و قصاص دوی چنین بیمارانی نمی‌تواند باشد.

پاسخ: در بعضی موارد این سخن صحیح است و اسلام هم در چنین صورت‌هایی برای قاتل دیوانه یا مثل آن حکم قصاص نیاورده است، اما نمی‌توان مریض بودن قاتل را به عنوان یک قانون و راه عذر عرضه داشت، زیرا فسادی که این طرح به بار می‌آورد و جراتی که به جنایت‌کاران اجتماع می‌دهد برای هیچ‌کس قابل تردید نیست، و اگر این استدلال در مورد قاتل صحیح باشد در مورد تمام متجاوزان و کسانی که به حقوق دیگران تعدی می‌کنند نیز باید صحیح باشد، زیرا آدمی که دارای سلامت کامل عقل است هرگز به دیگران تجاوز نمی‌کند، و به این ترتیب تمام قوانین جزائی را باید از میان برداشت، و همه متعدیان و متجاوزان را به جای زندان و مجازات به بیمارستان‌های روانی فرستاد (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۹۴ش، مقاله «آیات قصاص»).

۴-۵. حکم قدیمی

قوانین مدنی باید خود را با سیر اجتماع وفق دهد و مسائلی که مربوط به نظام اجتماعی است باید دوش به دوش اجتماع رشد کند، بنابراین قانونی که در هزار و چهارصد سال پیش از این پیاده می‌شده نباید در اجتماع امروز عملی شود!

پاسخ: جریان گذشت تاریخ مصرف و کارآمد نبودن قانون کهنه برای عصر نو و نسل تازه درباره امور فرعی است که متمم و متمکن‌اند؛ اما عناصر حیات‌بخشی مانند حق، عدل، انصاف، حیات، معنویت و... برتر از زمان و زمین و از این‌رو همواره تازه‌اند و هرگز فرسوده و فرتوت نخواهند شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۹۹).

همین ملت‌های متمدن و مدعیان حقوق بشر که معترض حکم قصاص‌اند آنجا که دفاع از استقلال و حریت و حفظ قومیت‌شان جز با جنگ حل شدنی نیست، هیچ توفقی و شکی در جواز آن نمی‌کنند، و بی‌درنگ آماده جنگ می‌شوند، تا چه رسد به آنجا که دشمن قصد کشتن همه آنان را داشته باشد و از بطلان قوانین خود دفاع می‌کنند، تا هر جا که بیانجامد، حتی به قتل، و نیز برای حفظ منافع خود متوسل به جنگ می‌شوند البته در وقتی که جز با جنگ در دشان دوا نشود و این ملت‌ها هیچ منطقی و بهانه‌ای در این کار ندارند، جز حفظ حیات اجتماع و رعایت حال آن، و

اجتماع هم جز پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت انسان نیست، پس چه شد که طبیعت کشتارهای فجیع و وحشت‌آور را و ویرانگری شهرها و ساکنان آن را برای حفظ پدیده‌ای از پدیده‌های خود که اجتماع مدنی است جاز می‌دانند ولی قتل یک نفر را برای حفظ حیات خود جاز نمی‌شمارد؟ با این که بر حسب فرض، این اجتماعی که پدیده طبع آدمی است، اجتماعی است مدنی (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۲).

و نیز چگونه است که کشتن کسی را که تصمیم کشتن او را گرفته، با این که هنوز نکشته، جاز می‌دانند ولی قصاص که کشتن او بعد از ارتکاب قتل است، جاز نمی‌دانند؟ کدام عقل سلیم می‌پسندد قوانین موضوعه بشری جواب‌گوی نیاز وی باشد ولی قوانین متکی به وحی و بدور از هر گونه خطا به مرور زمان کارایی خویش را از دست داده و پاسخ‌گویی نیاز انسان معاصر نباشد؟ هر چند ریشه قوانین و احکام در فطرت بشر نهفته است، ولی معلومات و دانش محدودی بشری جواب‌گوی نیازهای وی نیست، بلکه بیان وحی است که فطرت بشر را شکوفا و تکمیل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۶۷).

۵-۵. زندان به جای قتل

آیا بهتر نیست به جای قصاص، قاتلان را زندانی کنیم و با کار اجباری از وجود آنها به نفع اجتماع استفاده نماییم با این عمل هم اجتماع از شر آنان محفوظ می‌ماند، و هم از وجود آنها حتی المقدور استفاده می‌شود.

پاسخ: هدف از قصاص همان‌طور که قرآن تصریح می‌کند حفظ حیات عمومی اجتماع و پیش‌گیری از تکرار قتل و جنایات است، مسلماً زندان نمی‌تواند اثر قابل توجهی داشته باشد، و به همین دلیل در کشورهایی که حکم اعدام لغو شده در مدت کوتاهی آمار قتل و جنایت فزونی گرفته، به خصوص اگر حکم زندانی افراد - طبق معمول - در معرض بخشودگی باشد که در این صورت جنایتکاران با فکری آسوده‌تر و خیالی راحت‌تر دست به جنایت می‌زنند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، مقاله «آیات قصاص»).

در مواردی که عفو یا تخفیف نافع یا کارآمدتر باشد کارشناسان جامعه آنرا معادل قصاص یا برتر از آن می‌دانند و نیازی به زندان نخواهد بود، زیرا همان‌طور که مبسوطاً بیان شد حق قصاص نسبت به خصوص جانی تکلیف است؛ نه نسبت به مجنی علیه یا ولی دم. پس اگر ملتی به آن حد از ارتقاء رسید، و بنحوی تربیت شد که از عفو لذت ببرد، اسلام هرگز به او نمی‌گوید چرا از قاتل

پدرت گذشتی؟ چون اسلام هم او را تشویق به عفو کرده و اگر ملتی هم چنان راه انحطاط را پیش گرفت و خواست تا نعمت‌های خدا را با کفران جواب بگوید، قصاص برای او حکمی است حیاتی، در عین این‌که در آنجا نیز عفو به قوت خود باقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۰۱).

هم چنان که آیه قصاص به این معنا اشاره دارد، می‌فرماید: هر جنایت‌کار قاتل که برادر صاحب خونس از او عفو کرد و به گرفتن خون‌بها رضایت داد، در دادن خون‌بها امروز و فردا نکند و احسان او را تلافی نماید، و این لسان، خود لسان تربیت است می‌خواهد به صاحب خون بفرماید: (در عفو لذتی است که در انتقام نیست) و اگر در اثر تربیت کار مردمی بدین جا بکشد، که افتخار عمومی در عفو باشد، هرگز عفو را رها نمی‌کنند و دست به انتقام نمی‌زنند. ولی افراد سنگدل و جانی درک انسانی و اجتماعی‌شان به این حد نرسیده و به چشم خود می‌بینیم، جنایت‌کاران کم‌ترین ترسی از حبس و اعمال شاقه ندارند و هیچ اندرزگو و واعظی نمی‌تواند آن‌ها را از جنایت‌کاری باز بدارد، آنها چه می‌فهمند حقوق انسانی چیست؟ (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ۶۶۸).

برای این‌گونه افراد، زندان جای راحت‌تری است، حتی وجدانشان هم در زندان آسوده‌تر است و زندگی در زندان برای‌شان شرافتمندانه‌تر از زندگی بیرون از زندان است که یک زندگی پست و شقاوت‌باری است، و به همین جهت از زندان نه وحشتی دارند و نه ننگی و نه از اعمال شاقه‌اش می‌ترسند، و نه از چوب و فلک آن ترسی دارند (همان).

نتیجه

از بررسی پیشینه قصاص بدست می‌آید که قصاص در همه ادوار تاریخ بوده‌است ولی برخورد و عکس‌العمل انسان‌ها در برابر این جرم، حدّ و مرزی نداشته و متناسب با سطح آگاهی، فرهنگ و رشد عقلانی آنها متفاوت بوده‌است چه آن‌که به علت کشته شدن یک انسان، جنگ و خون‌ریزی بی‌رحمانه صورت می‌گرفت و بجای کشتن قاتل دو یا چند نفر و حتی قبیله و طایفه‌ای را می‌کشتند.

قرآن کریم که قصاص را مایه حیات انسان می‌داند با تشریح حکم مجازات قصاص، آن‌را نظام‌مند و عادلانه‌ترین راه را پیشنهاد کرد. از یک‌سو روش فاسد عصر جاهلیت را که هیچ‌گونه برابری در قصاص قائل نبودند گاه در برابر یک نفر صدها نفر را به خاک و خون می‌کشیدند خط بطلان کشید و از سوی دیگر راه عفو و دبه را بر اولیای دم ارائه کرد.

بنابراین قصاص در نظام حقوق کیفری قرآن برای حفظ یکی از مهم‌ترین حقوق انسانی، یعنی حق حیات تشریح شده‌است و حکایت از کمال توجه و نهایت ارج‌گذاردن قرآن کریم به جان آدمی است. اهمیت جان آدمی در نگاه قرآن تا آنجاست که کشتن یک انسان از روی ظلم و تعدی به منزله کشتن تمام انسان‌ها است، همان‌گونه که احیای یک انسان به منزله احیای همه انسان‌هاست. لذا مجازات قصاص را به‌عنوان بهترین شیوه و روش کیفری برای مبارزه و مقابله با جرایم علیه حیات انسان، وضع کرده‌است.

تشریح قصاص هیچ‌گونه ارتباطی با مساله انتقام جویی ندارد، زیرا انتقام به معنی فرونشاندن آتش غضب به خاطر یک مساله شخصی است، در حالی که قصاص به منظور پیش‌گیری از تکرار ظلم و ستم بر اجتماع است و هدف آن عدالت‌خواهی و حمایت از سایر افراد بی‌گناه می‌باشد.

بر اساس آموزه‌های قرآنی مهم‌ترین کارکرد قصاص، حفظ حیات انسان و جامعه، پیش‌گیری از وقوع جرم و حفظ نظم و امنیت اجتماعی است، اگرچه کارکردهای دیگری، مانند تأمین عدالت، تشفی اولیای دم، تهذیب مجرم، بازدارندگی، اصلاح و تربیت نیز در کنار آن تحقق می‌یابد.

در نگاه قرآن کریم، قصاص، نه فقط به دلیل استحقاق مجرم و تحقق عدالت کیفری تشریح شده‌است و نه صرفاً برای تحقق آثار و نتایج فردی و اجتماعی، بلکه قصاص در عین حال که به گذشته، یعنی به جرم و استحقاق مجرم و تحقق عدالت توجه دارد، آینده را نیز کاملاً مورد توجه قرار می‌دهد و به عنوان کارآمدترین شیوه برای جلوگیری از وقوع جرایم علیه تمامیت جسمانی افراد عمل می‌کند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، سید رضی، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.

- ۱) آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲) ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳) ابن عربی، محمد بن علی، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، دمشق، مطبعه نضر، ۱۴۱۰ق.
- ۴) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۵) ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۶) اعرج نیشابوری، نظام الدین، تفسیر غرائب القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۷) ایمانی، عباس، فرهنگ اصطلاحات حقوق کیفری، تهران، آریان، ۱۳۸۲ش.
- ۸) بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
- ۹) بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- ۱۰) تورات (کتاب مقدس) مترجم: ولیم کلن قسیس اکسی، چاپ لندن.
- ۱۱) جرجانی، آیات الأحکام، تهران: نشر نوید، ۱۳۶۲ش.
- ۱۲) جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۱۳) جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۳ش.
- ۱۴) جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مؤسسه اسراء، ۱۳۸۸ش.
- ۱۵) حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعہ، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- ۱۶) حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۷) خسروشاهی، قدرت‌الله، فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
- ۱۸) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۹ش.

- ۱۹) رضا، محمد رشید، المنار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۰) رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر مهر، قم، عصر ظهور، ۱۳۸۹ش.
- ۲۱) طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، مترجم سیدمحمدباقر همدانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- ۲۲) طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۳) طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۴) طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۲۵) طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، نشر احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۲۶) طیب، عبدالحسین، أطیب‌البیان فی تفسیرالقرآن، تهران: اسلام، ۱۳۶۹ش.
- ۲۷) فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ش.
- ۲۸) فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۹) قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۰) کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دارالحديث، ۱۳۸۷ش.
- ۳۱) کیهان، مقاله: «قصاص حکم مترقی اسلام»، یکشنبه ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۷، شماره ۲۱۸۹۸.
- ۳۲) مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۳۳) مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۳۴) مطرزی، ابوالفتح ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، حلب (سوریه)، مکتبه اسامه بن زید، ۱۳۹۹ق.
- ۳۵) مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۳۶) ملکیان، روح الله، مقاله: «قصاص در قرآن»، مجله فقه اهل بیت (ع)، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش، دوره ۱۶، ش ۶۳-۶۴.
- ۳۷) نجفی، محمدحسن، حواهر الکلام، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۲ق.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۵۰-۱۳۳
بررسی معنای استوای بر عرش از دیدگاه مفسران فریقین

زهرا محلولجی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

از جمله مباحث کلامی در میان مفسران، تفسیر آیاتی از قرآن کریم است که موهم صفات انسان گونه برای خداوند متعال است. مجسمیه، اشاعره، معتزله و امامیه در این باب اختلاف نظر دارند و هر یک با استفاده از رویکرد کلامی خود، این آیات را تفسیر نموده‌اند. یکی از این موارد چیستی «عرش» و کیفیت استوای خداوند بر آن است که تفسیر آن همواره بین مفسران مورد چالش بوده‌است. منشأ این اختلاف نیز آیاتی است که به صراحت از عرش و استواء خداوند بر عرش سخن گفته است. این امر باتوجه به اختلاف مبانی تفسیری باعث ایجاد دیدگاه‌های گوناگون درباره عرش و استوای حق تعالی بر آن شده‌است. مقاله حاضر در صدد است «چستی عرش» و استوای بر آن را نخست از منظر آیات قرآن بررسی نماید و سپس به تبیین و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های مفسران فریقین در این خصوص بپردازد. بدین منظور ابتدا معنای لغوی عرش و استوا، توصیف عرش در آیات مختلف قرآن کریم، سپس معنای اصطلاحی عرش و در نهایت معناشناسی استواء خدا بر عرش از دیدگاه مفسران فریقین مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

کلید واژه: استواء، عرش، قرآن، تفسیر، فریقین.

در کلام اسلامی، از صدر اسلام، مسائلی درباره بعضی از آیات کریمه قرآن کریم در زمینه صفات و افعال الهی مطرح بوده‌است و تعبیراتی در آنها به کار رفته که نظیر آن درباره امور جسمانی و مادی به کار می‌رود. یکی از بارزترین مثال‌ها در این باب آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵۵) است. آیه مزبور، تعبیر «استوای بر عرش» را در باره خداوند به کار برده‌است. این مباحث از همان صدر اسلام مطرح بوده‌است. از ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز درباره این گونه آیات سؤال می‌شد و بین اصحاب آنان و دانشمندان و صاحب نظران نیز بحث‌هایی صورت می‌گرفت. از همان جا نیز زمینه پیدایش فرق‌های گوناگون کلامی فراهم شد.

یکی از بحث‌های مهم بین اشاعره و معتزله از همین جا نشأت گرفته است. بعضی مانند مجسمیه و مشبّهه، به این مطلب قایل شدند که این الفاظ همان معنایی را می‌دهد که در مورد مادیات به کار می‌رود. در این مقاله سعی شده‌است به برخی از این نظریات اشاره شود.

معنای لغوی عرش

معنای این واژه که در قرآن آمده است عبارت است از:

- ۱- عرش به معنی هر چیز سقف دار است، سایه بان، سقف خانه. (راغب اصفهانی، ص ۳۴۱؛ شرتونی، ج ۲، ص ۲۹۰) جوهری در اضافه به بیت می‌آورد: «عرش البیت سقفه» «سقف خانه را عرش آن گویند». جوهری، ذیل ماده عرش در قرآن کریم آمده‌است: «وهی خاویه علی عروشها» (بقره/آیه ۲۵۹، کهف، آیه ۴۲)
- ۲- داربست، چوبی که درخت انگور را روی آن قرار می‌دهند. (راغب اصفهانی، ۳۴۱) در قرآن آمده است: «وهوالذی انشأجنات معروشاتٍ و غیر معروشاتٍ» (انعام، ۱۴۱)
- ۳- تخت و سریر، تخت پادشاه؛ (شرتونی، ج ۲، ص ۲۹۰) جوهری در معنای عرش می‌نویسد: «سریر الملک»؛ «تخت پادشاه»، جوهری، ذیل ماده عرش همچنان که در قرآن آمده است: «ورفع ابویه علی العرش» (یوسف، ۱۰۰) در قرآن کریم عرش بدین معنی، علاوه بر آیه فوق سه بار هم در سوره نمل آیات ۲۳، ۳۸، و ۴۲ به کار رفته است.
- ۴- عرش به معنی تخت رب العالمین است. (راغب اصفهانی، ۳۴۱) عرش بدین معنی در قرآن بیست و یک بار به کار رفته است، هفت بار عبارت «ثم استوی علی العرش» یا «علی العرش

استوی» و دو بار به حمل عرش و حاملان عرش اشاره شده (غافر، ۷؛ حاقه، ۱۷) و یک بار هم آمده که عرش خداوند بر آب بود. (هود، ۷) و بارها خداوند رب العرش و ذوالعرش نامیده شده است. (خرمشاهی، ج ۱، ص ۲۵۱)

احمدبن فارس ضمن اینکه عرش را به معنای «نخست» آورده، مینویسد: «عرش الرجل، قوام امره»؛ «عرش انسان، استواری کار اوست و عرش خانه، سقف اوست.» (ابن فارس، ج ۳، ص ۶۳۰) فیروزآبادی در «قاموس المحيط» تقریباً هم عقیده با دو لغت‌شناس فوق است. او می‌نویسد: «العرشُ عرشُ الله تَعَالَى و لا یحد، او یأقوتُ أَحْمَرُ یتلألُ مِنْ نُورِ الْجَبَّارِ تَعَالَى»؛ عرش خدا قابل تعریف نیست یا همچون یاقوت سرخ فامی است که از نور خدای جبار می‌درخشد و تخت پادشاه عزت و قوام امر اوست. (فیروزآبادی، ج ۲، ص ۲۷۷ و ۲۷۸)

زبیدی نیز در تاج العروس می‌نویسد: عرش خدای تعالی محدود به حدی نیست. (زبیدی، ج ۹، ص ۱۳۸) راغب آیات «و رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ» (یوسف، ۱۰۰) و «أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشِيهَا» (نمل، ۳۸) را شاهد آورده، می‌نویسد: «و کنی به عَنِ الْعِزِّ وَالسُّلْطَانِ وَالْمَمْلَكَةِ»؛ عرش کنایه از عزت و قدرت و حکومت و پادشاهی است و وقتی کسی کارش رو به سستی می‌رود، می‌گویند: «تُلَّ عَرْشُهُ». در نهایت ایشان در توصیف عرش خدا می‌نویسند: «وعرش الله مما لا یَعْلَمُهُ الْبَشَرُ إِلَّا بِالاسْمِ لَا عَلَى الْحَقِيقَةِ»؛ «عرش خدا چیزی است که بشر به حقیقت آن - جز نامش - دانشی ندارد». وی ضمن رد تصور عامیانه از معنای عرش الهی به استناد آیه «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ» (بروج، ۱۵) و مانند آن، می‌نویسد: «اینها اشاره به پادشاهی و سلطنت اوست نه به محل برای او، چرا که او برتر از آن است که صاحب محل باشد». (راغب اصفهانی، ص ۳۴۱) بسیاری از مفسران نیز عرش در آیات فوق را «سریر» تخت پادشاهی و حکومتی یا خود حکومت معنا کرده‌اند. (طبری، ج ۱۳، ص ۶۸؛ طبرسی، ج ۳، ص ۶۰۹) نتیجه اینکه عرش الهی نه جسم است و نه جسمانی؛ بلکه کنایه و اشاره به مرکز فرمانروایی حق تعالی بر کل عالم امکان است.

معنای استوا

جوهری می‌نویسد: «وَ اسْتَوَى عَلٰی ظَهْرِ دَابَّتِهِ»؛ «ای علا و استقر و این شعر را به عنوان شاهد ذکر می‌آورد:

قَدْ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَ دَمٍ مَهْرَاقِ

بشر بر عراق چیره شد، بی آن که شمشیری بکشد و خونی بریزد. (جوهری، ماده سوا)

راغب نیز در مفردات می‌نویسد: استوی وقتی به علی متعدی شود، معنای استیلا می‌دهد و آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛ (طه، ۵) را شاهد می‌آورد. (راغب اصفهانی، ص ۴۳۹)

قرطبی می‌نویسد: «وَالْإِسْتَوَاءُ فِي اللَّغَةِ: الارتفاع والعلو على الشيء»؛ «استوا در لغت به معنای برتری یافتن و علو پیدا کردن بر چیزی است». مانند سخن خدای تعالی که به نوح عليه السلام می‌فرماید: «فَإِذَا آسَوْتِ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ...»؛ وقتی تو و همراهانت بر کشتی سوار شدید... (مؤمنون، ۲۸) نیز می‌فرماید: «لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ»؛ «وقتی بر چهارپایان سوار شدید». (زخرف، ۱۳)

اما آیاتی که استوای خدا بر عرش را بیان می‌کند، هفت آیه است، و در آنها، استوای خدا بر عرش، با تعبیرها و متمم‌های مختلف بیان شده است؛ (اعراف، ۵۴؛ یونس، ۳؛ رعد، ۲؛ فرقان، ۵۹؛ سجده، ۳۲؛ طه، ۵؛ حدید، ۴) و در همه آنها سخن از خالقیت و ربوبیت خدا بر آسمان‌ها و زمین است؛ مثلاً در آیه ۵۴ سوره اعراف که در بیان ربوبیت پروردگار است، می‌فرماید: «ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حیثا و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمیره الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین». پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز خلق کرد، آنگاه استوای بر عرش یافت، روز را به پرده شب در پوشاند که شتابان در پی آن می‌آید و خورشید و ماه و ستارگان مسخر فرمان او هستند. آگاه باشید که خلق و تدبیر تنها در دست اوست، بلند مرتبه است خدا پروردگار جهانیان.

دقت در قبل و بعد آیه می‌فهماند که آیه در مقام بیان ربوبیت پروردگار بر همه امور عالم است. بدیهی است که استوای خدا بر عرش هم باید در این راستا باشد؛ یعنی چنین نیست که خدای سبحان فقط خالق آسمان‌ها و زمین باشد و ربوبیت و تدبیر آن را به رب الانواع و الهه‌هایی که مشرکان می‌پنداشتند، سپرده باشد؛ بلکه او تدبیر آسمان‌ها و زمین را در دست خویش دارد. از نمونه‌های این تدبیر این است که روز را به شب بیوشاند و خورشید و ماه و ستارگان مسخر فرمان او هستند و در پایان بعد از ذکر این نمونه‌ها می‌فرماید: «آگاه باشید که خلقت و تدبیر، هر دو، در دست اوست». طبرسی می‌نویسد: «امر او بر ملک استوار شد؛ یعنی بعد از آنکه آسمان‌ها و زمین را آفرید و حاکمیتش بر آنها استقرار یافت». (طبرسی، ج ۳، ص ۶۵۲)

مؤید این معنا آیه سوم سوره یونس است که می‌فرماید: «پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه استوای بر عرش یافت تا تدبیر امر آفرینش نماید»... پس قرآن کریم استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر کرده است... و اشاره به این است که عرش مقامی است که تدبیر امور از آنجا انشا می‌شود و امر تکوینی از آنجا صادر می‌گردد. (طباطبایی، ج ۸، ص ۱۵۹ و ۱۶۰)

محمد رضا قمی، صاحب کنز الدقائق نیز در تفسیر روایی خویش (عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) را به (علی الملک احتوی) ترجمه نموده است. (قمی مشهدی، ج ۶، ص ۲۹) آیه دیگری که در همین راستا است، آیه دوم سوره رعد است که می‌فرماید: «خدا آن کسی است که آسمان‌ها را بالا برد بدون ستونی که ببینید. سپس استوای بر عرش یافت و خورشید و ماه را مسخر خود کرد که هر کدام در مدار معین به گردش در آیند. اوست که امور عالم را تدبیر می‌کند». در این آیه نیز سخن از فرمانروایی و تدبیر خدای سبحان بر جهان هستی است و لازمه این تدبیرها، استیلای بر هستی است. چنین نیست که مشرکان می‌پنداشتند که خدا تنها آسمان‌ها و زمین را خلق کرد و از اداره آن‌ها عاجز است یا اختیار تدبیر آن‌ها را به خدایانی گوناگون سپرده باشد؛ بلکه او پادشاه مقتدری است که همه عالم تحت فرمان اوست و امرش در کل هستی نافذ است. لازمه این بینش، عبادت خالصانه اوست که در سوره یونس، بعد از بیان ربوبیت خدا می‌فرماید: «فَاعْبُدْهُ»؛ پس او را پرستش کنید. (یونس، ۳)

آنچه از اهل لغت و تفسیر بیان شد، مؤید این معناست که استیلای بر عرش به معنای سلطنت و حکومت خدا بر هستی است. معنای دیگری که با تأمل در آیات قبل و بعد آیه ۵ سوره طه و آیه ۴ سوره حدید قابل استنباط است، معنای احاطه علمی پروردگار است؛ چنان‌که علامه مجلسی (مجلسی، ج ۵، ص ۴۸) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ج ۷، ص ۱۶۱) نیز بدان اشاره کرده‌اند.

خدای سبحان در سوره حدید فرموده است: «او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه استوای بر عرش یافت. آنچه در زمین فرو رود و آنچه از آن برآید و آنچه از آسمان فرود آید و آنچه بالا رود همه را می‌داند و او با شما هست هر جا که باشید و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است».

و در آیات چهارم تا هفتم سوره طه، هر دو معنا جمع است و می‌فرماید: «این کتاب فرستاده کسی است که زمین و آسمان‌های بلند را آفرید؛ آن خدای مهربانی که بر عرش استوا یافت. آنچه در آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است و آنچه در زیر خاک پنهان است، همه مال اوست و اگر آهسته سخن بگویند یا آشکار، او عالم به اسرار و پنهانی‌های آفرینش است».

اما در میان مفسران اهل سنت، بیضاوی در معنای کرسی - که مانند عرش محل بحث است - می‌نویسد: کرسی به معنای حقیقی آن و نشستن بر آن به معنای حقیقی‌اش برای خدا نیست و اشاره می‌کند که گفته‌اند کرسی او کنایه از علم او یا سلطنت او است. (بیضاوی، ج ۱، ص ۵۵۵) و در معنای عرش می‌نویسد: «استوای بر عرش صفت خدای تعالی است، اما کیفیت خاصی ندارد و معنایش این است که برای خدا استوای بر عرش است، بر وجهی که مورد نظر اوست بدون استقرار و تمکن و عرش جسم محیط بر سایر اجسام است و آن را عرش گفته‌اند به خاطر بلندی‌اش یا به خاطر شباهت آن با تخت پادشاه که امور و تدابیر از آن جا صادر می‌شود». (همان، ج ۳، ص ۲۶)

عرش به معنای جسم محیط است که علامه مجلسی در مورد آن احتمال داده‌است. (مجلسی، ج ۵۵، ص ۳۸) قرطبی در تفسیرش در معنای استوای خدا بر عرش سه قول ذکر می‌کند. ۱: قول مالک بن انس، مبنی بر اینکه معنای لغوی استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است؛ ۲: قول مشبّهه که گفته‌اند ما آیه را بر ظاهر آن حمل می‌کنیم؛ ۳: کسانی که گفته‌اند ما آن را تأویل می‌کنیم و حمل آن را بر ظاهرش محال می‌دانیم. (قرطبی، ج ۶، ص ۲۵۴)

ثعالبی در تفسیرش، درباره استوای خدا بر عرش می‌نویسد: «معنای این سخن در نزد ابوالمعالی و متکلمان ماهر، پادشاهی و سلطنت است و اضافه عرش به خدا اضافه تشریفی است از آن جهت که بزرگترین مخلوق خدا است». (ثعالبی، ج ۲، ص ۲۳) او در جای دیگر می‌نویسد: «خدای سبحان بر عرش استوا دارد به گونه‌ای که خودش گفته و به معنایی که خودش قصد کرده‌است، در حالی که از تماس و استقرار و تمکن و حلول و انتقال منزّه است و این عرش نیست که حامل او باشد؛ بلکه عرش و حاملان عرش، به لطف و قدرت خدا حمل می‌شوند و در قبضه قدرت او هستند». (همان، ص ۲۶۳)

نکته مهمی که تعالیمی بدان اشاره می‌کند این است که بر خلاف دیدگاه مشبهه و مجسمیه که تصور می‌کنند عرش محل استقرار خدا و حامل اوست، می‌نویسد: این عرش نیست که حامل اوست بلکه عرش و حاملان عرش به لطف و قدرت خدا حمل می‌شوند. وی در ادامه می‌نویسد: «كان الله و كَم يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ»؛ «خداوند بوده و هیچ چیز با او نبوده است». پس خدای سبحان بوده است قبل از آنکه مکان و زمان را خلق کرده باشد و او اکنون همان است که قبل از خلقت مکان و زمان بود. در سوره رعد که بعد از «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» آمده «وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»، برای آگاه کردن بشر بر کمال قدرت اوست. بنابراین استواء به معنای قدرت و حاکمیت محض خداوند بر عالم امکان است.

توصیف عرش

از مطالب بیان شده در کتب تفسیر، کلام، حدیث و ... چنین برداشت می‌شود که مؤلفان این آثار، تصورات متفاوتی از عرش و جایگاه و کیفیت و حدود آن داشته‌اند. با آن که گروهی معتقد بودن عرش تعریف نمی‌شود و کیفیت آن و بیان حد آن در شرع جایز نیست. (صفی‌پور، ج ۳-۴، ص ۸۱۶)؛ «ولایقدر قدره احد» (مبیدی، ج ۳، ص ۶۳۳) برخی از تصورات و توصیفات اندیشمندان مسلمان در این باره به قرار زیر است. (صیادی، منصف، ۹۳-۲۸۱)

۱- عرش فلک الافلاک و آسمان نهم است:

راغب اصفهانی گوید: «قال قوم هو العرش فلک الاعلی والکرسی فلک الکواکب» (راغب اصفهانی، ص ۳۴۱) و در کتاب کشف اصطلاحات الفنون آمده است: آسمانی که بالای همه آسمان‌هاست و جسم محیط به عالم را عرش گویند. (نقل از دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۸۰۱؛ نفیسی، ج ۴، ص ۲۳۳۳)

در کشف الاسرار به این موضوع این گونه اشاره شده است: و عن ابن مسعود قال: ما بین الکرسی الی الماء مسیره خمس مائه عام و العرش فوق الماء و الله فوق العرش لایخفی علیه من اعمالکم شیء. (مبیدی، ج ۶، ص ۹۸) شیخ اشراق هم عرش را سه گونه می‌داند: «العرش ثلثه: العرش العقلی و هو العقل الاول والعرش النفسی و هو نفس فلک الاول و لایخفی انهما نوران فائضان من نور الانوار المقدس و العرش الجسمانی و هو الفلک الاعلی» (سهروردی، ص ۱۴۶)

۲- عرش همان تخت الهی است که دارای پایه و طول و عرض است:

در تفسیر کشف الاسرار آمده است: عرش در لغت عرب، سریر است و مذهب اهل سنت و جماعت این است و مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرش را فوق و تحت و یمین و ساق گفت و آن حاملانی از فرشتگان و بالای هفت آسمان است و در آن خبرهای درست است. در صحاح آورده و ائمه دین آن را پذیرفته و بر معنای ظاهری گردن نهاده و زبان و دل خود از بیان معنی آن خاموش داشته و از دریافت چگونگی آن ناامید نشده و جز اذعان و تسلیم راه چاره‌ای نیست. (میبدی، ج ۳، ص ۶۳۱)

ابوالفتوح رازی گوید: «اما در عرش دو قول گفته‌اند: یکی آن که چیزی است که خدای بیافرید آن را به شکل سریری و در خبر است که جبرئیل خواست که طول عرش را بداند از خدای -تعالی- دستوری خواست تا چند سال می‌پرید تا ضعیف شد و درمانده گشت، از خدای -تعالی- مدد قوت خواست. حق -تعالی- قوه و پرهایش مضاعف کرد. بیش از آن مدت پیرید، باز هم ضعیف شد. خدای -تعالی- قوتش زیاد کرد تا چندبار، چون ملالتش آمد، گفت: بار خدایا بیش‌تر پریده‌ام یا بیش‌تر مانده‌است؟ گفت: یا روح الامین چند هزار سال است می‌پری هنوز یک قائمه از قوائم عرش نپریده‌ای و اگر همه عمر دنیا در این امر به سربری. جبرئیل گفت: سبحان من لا یعلم کیفیه خلقه الا هو» (رازی، ۹۴، ص ۳۸۸)

جالب این که برخی از فرق اسلامی عرش را دارای جسم دانسته‌اند که وقتی خدا بر آن می‌نشیند از آن صدا برمی‌خیزد، مثل صدای پالان شتر. (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۴) و جالب‌تر آن که ملائکه از حمل عرش الهی و سنگینی آن شکوه سر می‌دهند. (همان، ج ۱، ص ۲۵۱)

در بیان عظمت و بزرگی عرش حدیثی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بدین مضمون نقل شده است: «ما السموات السبع و الارضون السبع فی جنب الكرسي الا كحلقه ملقاه فی ارض فاله و الكرسي عند العرش كذلك» (راغب اصفهانی، ص ۳۴۱) هفت آسمان و هفت زمین در مقابل کرسی چیزی نیست، جز حلقه‌ای که در زمین خدا قرار دارد و کرسی نزد عرش نیز چنین است.

۳- عرش الهی بر روی آب است:

یکی از توصیف‌های عرش آیه ۷ سوره مبارکه هود است که می‌فرماید: «و كان عرشه علی الماء» که اندیشمندان مسلمان پیرامون آن، مطالبی بیان نموده‌اند. از جمله میبدی در این باره می‌گوید: «و كان عرشه علی الماء، ای فوق الماء، قبل ان خلق السماء و الارض و كان الماء علی متن الريح و فی

وقوف العرش على الماء والماء على غير قرار اعظم الاعتبار لا هل الانكار. قال كعب: خلق الله - عزوجل - ياقوته خضراء ثم نظر اليها بالهيبه فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء» (میبدی، ج ۴، ص ۳۵۴) و تاج و تخت او بر روی آب بود، یعنی بالاتر از آب، قبل از اینکه آسمان و زمین را ایجاد کند، و آب بر روی بادهای بود، و در قرار گرفتن عرش بر روی آب و آب بدون قرار، عبرت بزرگی برای منکران است. کعب می‌گوید: خداوند عز و جل یاقوت سبزش را آفرید سپس با شکوه به آن نظر کرد پس به آب تبدیل شد. پس از آن باد را خلق کرد پس آب را روی باد قرار داد و سپس عرش را بر روی آب قرار داد.

۴- عرش دارای زنجیرهای زرین است و کل جهان در مقابل عرش بسیار ناچیز است:

وهب بن منبه یکی دیگر از اندیشمندان مسلمان می‌گوید: عرش را سیصد و شصت هزار سلسله زرین است از هر یکی قندیلی از نور آویخته، هفت آسمان و هفت زمین و آن چه در آن است همه در یک قندیل است، در دیگر قندیل‌ها خدا می‌داند که چیست. پس چون ما کیفیت قندیل‌های عرش را نمی‌دانیم، کیفیت عرش را نیز نمی‌دانیم و چون کیفیت عرش را ندانیم، کیفیت استوا را نیز نمی‌دانیم و ما يعلم تأويله الا الله. (سورآبادی، ج ۲، صص ۷۵۴-۷۵۵) «الأشیاء كلها في العرش كحلقه في فلاة» (میبدی، ج ۸، ص ۴۵۲) همه چیز در عرش همانند حلقه‌ای در بیابان است.

۵- عرش یاقوت سرخ است:

در منتهی الارب آمده است: عرش یاقوت سرخی است که از نور حق تعالی می‌درخشد. (صفی‌پور، ج ۴-۳، ص ۸۱۶)

۶- عرش الهی از حجاب‌های نور و ظلمت پوشیده شده است:

در کشف الاسرار آمده است: «والعرش یکسی کل یوم سبعین الف لون من النور لا یستطیع ان ینظر الیه خلق من خلق الله» (میبدی، ج ۸، ص ۴۵۲) و باز گوید: «واحتجب الله من الملائکه الذین حول العرش سبعین حجاباً من نار و سبعین حجاباً من ظلمه و سبعین حجاباً من نور و سبعین حجاباً من در ابيض و سبعین حجاباً من یاقوت احمر و سبعین حجاباً من زبرجد اخضر و سبعین

حجَاباً مِنْ ثَلَاثِ وَسَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ مَاءٍ وَسَبْعِينَ حِجَاباً مِنْ مَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ» (همان، ج ۸، ص ۴۵۲)

معنای عرش از دیدگاه مفسران فریقین

آیات مربوط به عرش و کرسی، از تشابهات قرآنی هستند و دیدگاه‌های فراوانی درباره آن‌ها وجود دارد، متکلمان و مفسران در تفسیر و توضیح آن اختلاف نظر دارند. برخی از این معانی عبارتند از:

الف - برخی از فرق اسلامی از قبیل حنابله، مجسمیه و کرامیه معنی لغوی عرش را پذیرفته‌اند و گفته‌اند مقصود از عرش، تختی است که خداوند بر آن نشسته است، هم‌چنان که مقصود از کرسی در آیهٔ الکرسی یا همان عرش است و یا جای گذاشتن پاهاست. (میبدی، ج ۱۷۲۷، ۲)

ب - جمعی از متکلمان - معتزله و شیعه - معتقدند که معنی کردن الفاظ قرآن به معانی لغوی آن موجب تشبیه خداوند به اجسام می‌شود و وجود تخت و کرسی را برای خداوند از محالات دانسته‌اند و گفته‌اند که مقصود از عرش و کرسی بیان قدرت و عظمت و تسلط خداوند است. زیرا هم‌چنان که پادشاهان برای اثبات برتری خود بر تخت می‌نشینند و حتی «بر تخت نشستن» دلیل پادشاهی و حکومت و اقتدار است، معنی استوای خدا بر عرش همانا تسلط و قدرت او بر عالم است هم‌چنان که خداوند از خود به ملک و مالک تعبیر کرده‌است، از تسلط و اقتدار خود نیز به عرش تعبیر نموده است. (راغب اصفهانی، ص ۳۴۱) امیرالمؤمنین علی علیه السلام در تفسیر آیهٔ «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) فرمود: «یعنی استوی تدبیره و عال امره» (طبرسی، ج ۱، ص ۳۷۳)

زمخشری نیز در الکشاف می‌گوید: «لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك. فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك و إن لم يقعد على السرير البته» (زمخشری، ج ۳، ص ۵۲؛ رازی، ج ۴، ص ۳۸۸)

ج - نامعلوم بودن معنای عرش: از دید برخی گروه‌های اهل سنت مانند اشاعره و اهل حدیث، به مفاهیمی مانند عرش و کرسی تنها باید ایمان آورد و از تفکر درباره آن پرهیز کرد. (ابن تیمیه، ج ۴، ص ۷ و ۸) خداوند بر عرش قرار دارد؛ ولی چگونگی آن برای ما مشخص نیست. (همان، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵) مالک بن انس درباره معنی نشستن خداوند بر عرش می‌گوید: معنای نشستن مشخص

است؛ اما چگونگی آن قابل فهم نیست و سؤال پرسیدن درباره آن بدعت و ایمان آوردن به آن واجب است. (همان، ج ۳، ص ۱۷)

اهل حدیث و اشعریان معتقدند که خداوند نه جسم است و نه شبیه به اشیاء جسمانی، ولی به نحوی که چگونگی آن را کسی نمی‌داند. بلاکیف بر عرش است، یعنی عرش را دارای وجود واقعی و شاید خارجی می‌دانند. (شهرستانی، ج ۱، ص ۲۵۱) اشعری می‌گوید: خداوند هست و بوده و او را مکانی نیست و او عرش و کرسی را آفرید ولی احتیاجی به مکانی ندارد چنان که پیش از خلق و آفرینش آن‌ها احتیاجی به آن‌ها نداشت. ابوحنیفه نیز می‌گوید: «اقرار داریم که خداوند بر عرش است بدون آن که حاجت به استوا بر آن داشته باشد اگر محتاج بود قادر به ایجاد و تدبیر عالم نبود و اگر محتاج به نشستن بر عرش بود، پس پیش از خلق عالم در کجا بود؟» (مشکور، ص ۴۳۷)

د - قلب مؤمن: صوفیه و عرفا عرش را تأویل می‌کنند و آن را دل و قلب مؤمن می‌دانند. چنانکه در حدیث آمده است: «أَنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۳۹) قلب مؤمن عرش بزرگ خدا است.

ه - مادی و مکانی بودن عرش: کسانی که معتقد به مادی و مکانی بودن عرش هستند، به چند دسته تقسیم میشوند؛ ظاهرگرایان و حشویه معتقدند: عرش الهی، مکانی بسیار بزرگ است که خداوند بر آن نشسته و جهان را اداره می‌کند. همچنین حشویه و مجسمیه که می‌گویند: «خدا حال در عرش است و عرش مکان اوست و بر آن نشسته چنان که در قرآن آمده: «ویحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیه» (حاقه، ۱۷) یعنی در روز قیامت هشت فرشته تخت خداوند را در حالی که خداوند بر آن نشسته حمل می‌کنند. (مشکور، ص ۴۳۷)

برخی از مشبهه معتقدند که: «و عرش در زیر او در آواز است و آواز می‌کند همچو آواز پالان شتر در شیب سوار» (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۴)

یونسیه که اصحاب یونس بن عبدالرحمن قمی و از فرق شیعه هستند می‌گویند: ملائکه عرش خداوند را برمی‌دارند و عرش هم خداوند را و در خبر آمده است: «ان الملائکه تنط احیاناً من

وطأه عظمه الله تعالی علی العرش» یعنی همانا ملائکه گاه به گاه از عظمت استقرار خدای تعالی بر عرش می‌نالند مانند ناله شتر هنگامی که بار سنگین بر او می‌نهند. (شهرستانی، ج ۱، ص ۲۵۱)

و - تسلط بر ملک خود و تدبیر امور: علامه طباطبائی (ره) می‌فرماید: «ثم استوی علی العرش» کنایه است از استیلاء و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد. و لذا در سوره یونس آیه ۳ پس از ذکر استواء تدبیر خود را ذکر می‌کند و می‌فرماید: «یدبر الامر». (طباطبائی، ج ۸، ص ۲۰۷)

اثبات استوای خدا بر عرش از دیدگاه سلفیه

باور قریب به اتفاق سلفی‌ها بر این است که خدای سبحان استوای بر عرش دارد، به همان معنایی که از ظاهر آیه فهمیده میشود سلفی‌ها در این باره بیش تر به آیاتی که در پی می‌آید استناد می‌کنند: «الرحمن عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛ همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است (طه، ۵) «وَإِنَّا رَبُّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»؛ پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز - شش دوران - آفرید سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت. (سجده، ۴ و نیز آیاتی مانند: اعراف، ۵۴؛ یونس، ۳؛ رعد، ۲؛ و فرقان ۵۹) (عامر، ص ۶۰)

آن‌ها هم‌چنین به روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ عَلَى عَرْشِ وَان عَرْشِ عَلِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِيهِ»؛ خدا بر عرش و عرش او بر آسمان است. «وَالْعَرْشِ عَلَى الْمَاءِ وَاللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ»؛ عرش خدا بر روی آب و خدا بر عرش برقرار است. استناد می‌کنند. (مکارم شیرازی، ج ۱۲، ص ۴۸۹)

ابن تیمیه نیز حدیث نزول پروردگار بر آسمان دنیا را دلیل بر استوای خدا بر عرش میدانند. (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۱۰)

معنا شناسی استوای خدا بر عرش

شکی نیست که در قرآن کریم دست کم در شش آیه، از استوای خدا بر عرش سخن گفته شده و روایاتی در این راستا از پیامبر خدا ﷺ نقل گردیده‌است. اما آنچه مهم است، فهم این آیات و

روایات است؛ آیا استوای خدا بر عرش، همانند نشستن انسان بر صندلی، تخت سلطنت، چارپایان و... است؟ و آیا استوای خدا بر عرش، از صفات ذات اوست یا از صفات فعل او؟ آیا عرش خدا موجودی جسمانی و مادی است یا غیر مادی؟ آیا استقرار خدا بر عرش معنای حقیقی است یا استعاری و مجازی؟

بر اساس یک دیدگاه عرش خداوند و استواء بر عرش از تشابهات قرآن است که علم به حقیقت آنها برای بشر ممکن نیست و باید علم به آنها را به خداوند ارجاع داد. بنابراین بحث و گفتگو از این گونه حقایق و تلاش برای کشف و آگاهی از آنچه ورای این ظواهر است، بدعت به شمار می‌آید.

مالک بن انس و استاد او ربیعہ (سیوطی، ج ۳، ص ۴۲۹) و نیز ابوحنیفه (طبرسی، ج ۴، ص ۶۶۰) و جمعی دیگر از مفسران سلف (رشیدرضا، ج ۸، ص ۴۵۳) به این دیدگاه تمایل داشته و از هر گونه اظهار نظری در باب چیستی عرش و چگونگی استواء خداوند بر آن پرهیز نموده و دیگران را نیز منع کرده‌اند. فخر رازی نیز همین دیدگاه را درباره عرش و استواء خداوند بر آن اختیار کرده است. (فخر رازی، ج ۵، ص ۲۶۹)

سید قطب با این توجیه که عقیده به توحید هیچ مجالی برای تصویر بشری از ذات و کیفیات افعال خدا باقی نمی‌گذارد، سوال از چیستی عرش و چگونگی استواء خدا بر آن را لغو و جستجو برای پاسخ این گونه سوالات را لغوتر دانسته و از آن منع کرده است. (سید قطب، ج ۳، ص ۱۳۹۶) این دیدگاه از آن جهت که با آیات تدبر در قرآن در تضاد است و از تفکر و تعقل و کنجکاوای در آیات الهی منع می‌کند، هرگز نمی‌تواند دیدگاهی منطقی و معقول به شمار آید. (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۱۵۱)

احمد بن حنبل در اینکه استوای بر عرش، از صفات ذات است یا فعل، دو قول نقل کرده و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نداده است. او معتقد است استوای بر عرش به معنای مماس بودن و تلاقی داشتن با عرش نیست که خدا برتر از آن است که این‌گونه باشد، چون در خدای تعالی تغییر و تبدیل راه ندارد و حدی برایش متصور نیست و چیزی او را محدود نمی‌کند، قبل از آنکه عرش را خلق کند یا بعد از آفرینش عرش. (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۵۶) ابن قدامه مقدسی (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۱۳) از قول مالک بن انس و عبدالغنی مقدسی (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۵۹) از قول ام سلمه،

همسر پیامبر ﷺ و مالک بن انس در تبیین الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ گفته‌اند: «وَ الْاسْتِوَاءُ اسْتَوَى غَيْرِ مَجْهُولٍ، وَالْكَئِيفُ غَيْرُ مَعْهُولٍ، وَالْإِيْمَانُ بِهِ وَاجِبٌ»؛ استوا معلوم و چگونگی آن غیر معقول و ایمان و اقرار به آن واجب است. البته ادامه روایت در نقل ابن قدامه با عبدالغنی تفاوت دارد. ابن قدامه در ادامه آورده است: «وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعُهُ ثُمَّ أَمَرَ بِالرَّجُلِ فَأُخْرِجَ»؛ سؤال بدعت است، سپس امر کرد تا سائل را از مجلس بیرون کردن. اما در نقل عبدالغنی آمده است: انکار آن کفر است.

ابن تیمیه با تفصیل بیشتر در این باب سخن گفته است و آیة «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) و مانند آن را از متشابهات شمرده، می‌گوید: روش سلف در متشابهات ایمان به ظاهر و عدم تأمل در حقیقت آن‌ها بوده است. وی ضمن استناد به پاسخ مالک بن انس درباره آیة فوق می‌افزاید: تأویل استوا به استیلا بر خلاف پاسخ مالک است و پذیرفته نیست و این پاسخ مالک در استوا، کافی و وافی در همه صفات، مثل نزول (پایین آمدن) دست و وجه داشتن خدا و مانند آنها است. (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۵۶)

سپس در ادامه، در حدیث نزول پروردگار بر مبنای مالک می‌نویسد: نزول معلوم، چگونگی آن مجهول، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است. (ابن تیمیه، ج ۶، ص ۲۴۷)

اما از دیدگاه شیعه استوای خداوند بر عرش به عنوان استیلا و چیرگی حق بر کل نظام مخلوقات عنوان شده است. علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» کنایه از استیلاء و تسلط خداوند بر ملک خود و قیام به تدبیر امور آن، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلمرو تدبیرش ساقط نمی‌شود، و در تحت نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد، و لذا در سوره یونس آیه ۳ پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می‌کند و می‌فرماید: يَدْبِرُ الْأُمْرَ. (طباطبایی، ج ۸، ص ۱۸۷)

همچنین در تفسیر این آیه و آیات مشابه آن، گاهی استوا به معنای تساوی و عرش به معنی کل اشیاء بیان شده است. (شریف الهیجی، ج ۲، ص ۴۴) برخی دیگر هم چون مرحوم شبّر در تفسیر خود، عرش را به معنای جسم کل و محیط بر عالم اطلاق کرده و معنای آیه را تسلط خداوند بر این جسم کل بیان نموده‌اند. (شبّر، ج ۱، ص ۱۷۵)

حق تعالی در قرآن می‌فرماید: وکان عرشه علی الماء، تفسیر این آیه در میان مفسران مختلف است. برخی عرش را احاطه پروردگار و ماء را ماء وجود، (طیب، ج ۷، ص ۱۲) برخی دیگر عرش را مقام مالکیت خداوند و ماء را عبارت از همین آب حیات دانسته‌اند. (طباطبایی، ج ۱۰، ص ۲۲۵)

اما گروهی دیگر از مفسرین نیز عرش را به معنای قدرت و مالکیت، و ماء را مواد مذابی نامیده‌اند که آفرینش آسمان و زمین از آن بوده‌است و برای استناد کلام خود به آیه ۳۰ سوره انبیا اشاره کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ج ۶، ص ۲۹۵)

بر اساس این تعریف، برای عرش واقعیتی جز یک معنای کنایی نیست که همان سلطه بر عالم و استیلا و غلبه بر وجود است و به عبارت دیگر این نظریه مبتنی بر این امر است که عرش امری اعتباری و استیلا امری حقیقی باشد که در این صورت با آیاتی از قرآن که می‌فرماید: برای عرش حمله‌ای است. (غافر، ۷) یا صفت عظیم را برای عرش معرفی می‌کند. (مومنون، ۸۶) مخالف است. (سبحانی، ج ۶، ص ۲۵۹)

نتیجه

عرش یا جایگاه الهی، مفهومی قرآنی است که بنابر اعتقاد شیعه مقصود از آن، تدبیر یا حاکمیت الهی است. ظاهرگرایان عرش را مکان نشستن خداوند می‌دانند. اشاعره معتقدند باید به عرش ایمان داشت اما درباره معنای آن سکوت کرد. از دیدگاه شیعه عرش الهی نه جسم است و نه جسمانی؛ بلکه کنایه و اشاره به مرکز فرمانروایی حق تعالی بر کل عالم امکان است. استواء به معنای قدرت و حاکمیت محض خداوند بر عالم امکان است. خلاصه اینکه اگر فرض شود عرش به معنای تخت و آن هم جسم و جسمانی و مخلوق خداست و استوا صفت فعل خدا است و استوای خدا بر عرش بعد از خلق آن باشد، به دلیل «ثم استوی» و استوا به معنای اعتلا و استقرار باشد و با این وجود که خدا منزله از جسم و جسمانیات است، منجر به تناقض گویی‌های بسیار می‌شود؛ زیرا خدایی که جسم نیست، متصف به صفات جسمانی شده‌است و خدایی که محدود نیست، محدود و محبوس در آسمان شده‌است. از دیدگاه شیعه استوای خداوند بر عرش به عنوان استیلا و چیرگی حق بر کل نظام مخلوقات عنوان شده‌است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن تیمیه، مجموع فتاوی، عبدالرحمان قاسم، رباط، مغرب، مکتبه المعارف، بی‌تا.
۳. ابن فارس، احمد، ترتیب مقایس اللغه، ترتیب و تنقیح، سعید رضا علی عسکری و حیدر مسجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه ۱۳۸۷.
۴. بیضاوی، تفسیر بیضاوی، تصحیح عبدالقادر عرفات، ۵ جلدی بیروت دارالفکر ۱۴۱۶، ۱۹۹۶.
۵. الثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، الجواهر الاحسان فی تفسیر القرآن، بیروت مؤسسه الا علمی للمطبوعات، بی‌تا.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، افست قم، امیری ۱۳۶۸.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، (علامه حلّی) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی ۱۴۰۷ ق.
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ نامه، چ ۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران، دوره ۲ جلدی، ۱۳۷۱.
۹. الخوری الشرتونی اللبنانی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، چاپ کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، دوره ۳ جلدی، قم، ۱۴۰۳ ه.ق.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ اول، دوره ۱۵ جلدی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۱. رازی، ابوالفتوح، تفسیر ابوالفتوح رازی، به تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشاهی، چ ۲، دوره ۱۰ جلدی، علمی، تهران، ۱۳۲۱.
۱۲. الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، دار الکتب العربی، قم، بی‌تا.
۱۳. رشیدرضا، محمد، تفسیر قرآن الحکیم (المنار)، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.

۱۴. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۵. الزمخشری، جار الله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، جزء ۳، بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
۱۶. سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم، موسسه الامام الصادق، ۱۴۱۲ق.
۱۷. سوراآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، تفسیر سور آبادی، به تصحیح سعیدی سیرجانی، چ ۲، جلد ۲، دوره ۵ جلدی، فرهنگ نشر نو، تهران، ۱۳۸۱.
۱۸. سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه دوم مصنفات، به اهتمام هانری کرین، مقدمه و تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، قسمت ایران شناسی انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران، تهران، ۱۳۳۱.
۱۹. سید قطب، فی ضلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۰۲.
۲۰. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دار الھیاء التراث العربی، ۱۴۲۱.
۲۱. شبر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم، دار البلاغه بیروت، ۱۴۱۲.
۲۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن احمد، توضیح ملل، ترجمه الملل والنحل، با مقدمه و تصحیح و ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، دوره ۲ جلدی، چ ۴، اقبال، ۱۳۷۳.
۲۴. صفی پور، عبدالرحیم بن عبد الکریم، منتهی الارب فی لغه العرب، اسلامیه، تهران، ۱۳۷۷ه ق.
۲۵. طباطبایی سید محمد حسین، المیزان، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ق. - ۱۹۹۷م ۲۴۷.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، سید محمدباقر الخراسان بی جا، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق. - ۱۹۶۶
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، طهران ناصر خسرو، بی تا.

۲۸. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن ۳۰ جلدی، بیروت، دارالفکر ۱۴۰۵.
۲۹. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۳۰. عامر، طاهر، التاویل عندالمفسرین من السلف، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
۳۱. فخر رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
۳۲. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، قاموس المحيط، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵.
۳۳. قرطبی، ابی عبدالله محمدبن احمد، الجامع الحکام القرآن، قاهره دارالشعب ۱۳۷۲ ق.
۳۴. قمی مشهدی، محمدرضا، کنزالدقائق، حسین درگاهی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۶۷.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت مؤسسه الوفا ۱۴۰۳ ق. ۱۹۸۲ م.
۳۶. مشکور، محمد جواد، سیر کلام در فرق اسلام، ج ۱، انتشارات شرق، تهران، ۱۳۶۸.
۳۷. مصاحب، غلام حسین، دایره المعارف فارسی، فرانکلین، تهران، ۱۳۵۶.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۹. المیبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، به سعی واهتمام علی اصغر حکمت، ج ۲، ابن سینا (دوره ۱۰ جلدی)، تهران، ۱۳۴۴.
۴۰. نفیسی، علی اکبر، ناظم الطباء، کتابفروشی خیام، تهران، بی تا.
۴۱. مقاله صیادی، احمدرضا، منصف، مصطفی، عرش از دیدگاه حکیم سنایی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، شماره ۵۲، بهار ۱۳۸۷.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۷۶-۱۵۱

واکاوی مراحل خلقت انسان در تفاسیر فریقین

هنگامه آراسپ^۱

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

چکیده

یکی از سوالاتی که ذهن انسان را به خود مشغول می‌دارد این است که خداوند چگونه انسان را خلق کرده آیا به یکباره و گفتن کن فیکون و یا مراحل طی شده تا انسان به موجودی کامل تبدیل شود. با کنکاش در آیات الهی می‌توان گفت، در رابطه با خلقت اولیه آدم، باری تعالی با فراخور عقول انسان صحبت کرده و بسیار سربسته و اشاره وار از جنس انسان و آغاز خلقت او سخن رانده است؛ که موجب ابهام و اختلافاتی چند شده است. و در مقابل، مراحل خلقت انسان‌ها را بطور وضوح تشریح کرده‌اند. و در مورد ایجاد نفس و روح نیز بسیار سربسته مطالب را بیان فرموده‌اند که بسادگی پی به واقعیت آن نمی‌توان برد. ایضاً مراحل خلقت باعث شگفتی دانشمندان و متخصصین فن گردیده و علت این حیرت زدگی را، تطابق یافته‌هایی که با وسایل و تجهیزات علمی بوده؛ با آیات الهی بیان داشته‌اند و از این باب پی به اعجاز قرآن برده‌اند.

در هر حال خداوند بطور خاص بیان می‌دارد که این نوع انسان با گونه‌های دیگر انسان‌هایی که احتمالاً قبل از حضرت آدم علیه السلام بوده‌اند متفاوت است و عنایت خاص خود را بر او داشته و وی را خلیفه خود در زمین نامیده است تا این نوع را باقیه یکسان بشماریم و از نطفه‌ی رشد یافته میمون‌ها ندانیم و طریقه خلقت‌اش را بیان می‌دارد و آیات بسیاری را به این امر اختصاص می‌دهد. و مراحل رشد و تکامل انسان‌هایی که با نطفه آدم علیه السلام خلق شده‌اند را نیز کاملاً علمی بیان می‌دارد و اعجاز خود را در این آیات خاطر نشان می‌سازد. و در مورد این که روح انسان در چه زمانی به بدن ملحق می‌شود اهل کلام و تفسیر قائل به سه نظریه شده‌اند که مقبول‌ترین آن نظرات جسمانیة الحدوث و روحانیة الباقی است. نوشتار حاضر، از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی و به روش توصیفی و تحلیلی بهره برده است.

کلیدواژه: تفسیر علمی، خلقت انسان، مراحل خلقت، روح، فریقین.

تفسیر علمی یکی از روش‌های تفسیر قرآن است که استفاده از آن برای فهم و تفسیر آیات علمی قرآن ضروری است، این روش تفسیری گونه‌های متعددی دارد که استخراج علوم از قرآن و تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن صحیح نیست چون منتهی به تفسیر به رأی می‌شود ولی استخدام علوم در فهم و تفسیر قرآن صحیح است، در ضمن تفسیر علمی امتیازات خاصی هم‌چون فهم بهتر آیات علمی قرآن و اثبات اعجاز علمی را دارد ولی آسیب‌هایی نیز داشته است که اگر معیارهای آن رعایت شود و از گونه صحیح تفسیر علمی «استخدام علوم قطعی تجربی در فهم و تبیین بهتر قرآن» استفاده شود غالب آسیب‌ها برطرف می‌شود.

نگارنده در این متن با توجه به اصول صحیح، تجربیات علمی قطعی را با آیات علمی با رویکرد آیه ۱۲ الی ۱۴ مومنون و سایر آیات مرتبط به تطبیق درآورده و بدنبال این سوال است که خلقت انسان چگونه بوده و چه مراحل را طی کرده و روح انسانی در چه زمانی و چگونه به بدن تعلق یافته است؛ که با در نظر گرفتن آیات الهی و نظرات مفسرین شیعه و سنی و دانشمندان بدان پاسخ داده شده است.

خلقت انسان

۱. خلقت اولیه

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴، مومنون)

.. فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا .. (۵، حج)

ای مردم اگر در باره زندگی پس از مرگ در شکید ما شما را از خاک آفریدیم آن گاه از نطفه آن گاه از خون بسته سپس از پاره‌ای گوشت که یا تصویر به خود گرفته و یا نگرفته. تا برای شما توضیح دهیم و هرچه خواهیم در رحم‌ها قرار دهیم تا مدتی معین، پس آن گاه شما را کودکی بیرون آریم.

خداوند در آیات بسیاری خاطر نشان می‌سازد که خلقت اولیه انسان از زمین و خاک است.

«هوانشأکم من الارض» (۶۱، هود). «منها خلقناکم ومنهائیدکم» (۵۵، طه). «هو أعلم بکم إذ أنشأکم من الارض» (۳۲، نجم). «والله أنبتکم من الارض نباتاً» (۱۷، نوح)

و یا از خاک و حالات مختلف آن از قبیل :

«فإننا خلقناکم من تراب» (۵، حج و ۲۰، روم و ۱۱، فاطر و ۶۷، غافر و ۳۷، کهف، غیر از آیه ۵۹، آل عمران)

که در خصوص حضرت آدم علیه السلام است بقیه آیات با لفظ خلقناکم و خلقک، خطاب به کلیه انسان‌ها می‌باشد آمده است.

طین : «هو الذی خلقکم من طین» (۲، انعام). «قال أَسجد لِمَن خلقتہ من طین» (۶۱، اسراء). «بدأ خلقَ الانسان من طین» (۷، سجده)

سلاله من طین : «لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین» (۱۲، مومنون)

طین لازب : «أنا خلقناکم من طین لازب» (۱۱، صفات)

صلصال : «لقد خلقنا الانسان من صلصال من حماء مسنون» (۲۸ و ۲۶، حجر). «خلق الانسان من صلصال کالفخار» (۱۴، الرحمن)

الف: مفردات در دیدگاه مفسران

سلاله هر چیزی است که از چیزی دیگر بیرون کشیده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۳/۱۵ و طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۳۵/۱۷ و نیشابوری، ۱۴۱۵: ۵۵۸/۲ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۶/۹ و ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۰۷/۵)

و برخی سلاله را چکیده و خلاصه (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۰۷/۱۴ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۹/۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۵/۲۳ و برخی خالص شیء را گویند که فضولات و کثافات آن خارج شده باشد (طیب، ۱۳۷۸: ۳۶۶/۱۳).

پس معنای «سلاله من طین» بنابر نظر اکثر مفسرین عصاره و چکیده از گل که چیزی با آن مخلوط نشده باشد، است .

و منظور از «لازب» دو چیز به هم چسبیده که هریک ملازم دیگری باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۸/۱۷ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۴/۱۲ و ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵/۷ و سمرقندی، ۱۲۸/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲۳/۲۶).

و منظور از «صلصال من حمأ من مسنون» صلصال صدایی که از هر چیز خشکی و امثال آن به گوش می‌رسد و گل خشکیده و ناپخته را هم صلصال می‌گویند و حمأ مسنون، گل خشکیده‌ای که از لایه‌های متعفن باشد و مسنون که مدتی طولانی مکث داشته باشد که اشاره به تطوری که ماده خلقت انسان پیدا می‌کند، دارد و صلصال کالفخار را کلوخی چون سُفال و گل پخته و برخی صلصال را متعفن گفته‌اند و حمأ، گل سیاه و متعفن و نیز لایه متغیر و گل خشکیده و گل بدبو، و علامه می‌گویند، البته بین تعاریف این‌ها تناقض نیست بلکه حالات مختلف مبدأ خلقت آدمی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۱۲ و مکارم، ۱۳۷۴: ۷۸/۱۱ و قمی، ۱۳۶۸: ۱۱۵/۷ و طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۸۳/۱۳ و مصباح، ۱۳۸۶: ۳۲۸/۳ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷۸/۱۴۱۵ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۷/۱۹ و زمخشری ۵۷۶/۲/۱۴۰۷ و محلی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۶۶/۱ و ابن عاشور، ۳۴/۱۳ و سمرقندی، ۲۵۵/۲).

در نتیجه صلصال من حمأ مسنون و صلصال کالفخار بنابر نظر اکثر مفسرین گل خشکیده‌ای که مدتی طولانی بماند و تغییر کند و سیاه رنگ شود و رانحه بدی بگیرد و مانند گل پخته شود و اگر با سلاله و طین لازب کنار هم بیایند. در واقع مراحل و تطور مختلف مبدأ خلقت آدمی را مشخص می‌کنند.

در واقع با در کنار هم قرار دادن آیات الهی متوجه این نکته می‌شویم که خلقت آدم ﷺ از جانب باری تعالی با تطور و گذراندن مراحل بوده نه با خلقتی یکباره یعنی ممکن است آیات قرآن در مورد آفرینش انسان از خاک چنین تفسیر شود که انواعی از خاک پس از طی مراحل تکاملی و بعد از سال‌های متمادی با توجه الهی به صورت انسان در آمده باشد.

کِرسی مورسِن" در انتقاد از نظریه داروین می‌نویسد: با پیشرفت روزافزون علم و دانش، بی‌پایه بودن این نظریه روشن‌تر می‌شود. ما می‌بینیم در عصر حاضر حتی کسانی که دست به شبیه‌سازی می‌زنند، با پیوند سلول زنده از یک گیاه یا حیوان به یک موجود دیگر مانند آن موجودی که سلولش گرفته شده، جاندار دیگری به وجود می‌آورند، که همانند پیوند گل و گیاه است. نه این که با یک مشت خاک و هوا و آب بتوان موجود زنده‌ای را خلق کرد. چرا که دمیدن روح و جان

خلاقیتی قادر و حکیم می‌خواهد که او تنها خداوند حکیم است که هستی‌بخش تمام جهان هستی است. و او است که به خاک تیره و خاموش، روح و جان می‌بخشد (رئسی، ۱۳۹۰: آفرینش انسان از دیدگاه دانشمندان).

ب: تئوری‌های آغاز خلقت

درباره پیدایش انسان از خاک چند گونه تفکر وجود دارد که معروفترین آن،

۱: نظریه ثبات انواع (فیکسیسم): پیروان این نظریه، آفرینش مستقل و معجزه‌آسای نخستین انسان را مبنای آموزش‌های ارسطویی و کتب آسمانی می‌دانند و دانشمندانی چون کارل لینه و جورج گوویه مراحل آن را استحکام بخشیده‌اند. و بر پایه آنچه در تورات می‌باشد، حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ از خاک آفریده شده و خداوند از روح خویش در او دمیده است.

۲: یا نقطه مقابل آن یعنی، نظریه تکامل انواع، ترانسفورمیسم است که معتقد می‌باشد بر اساس تکامل تدریجی تک یاخته ای طی میلیون‌ها سال همه موجودات زنده از انواع گیاهان و حیوانات بری و بحری و پرنده‌گان و سرانجام انسان آفریده شده‌است. که فیلسوف چینی بنام تسون تسه ۲۵۰۰ سال قبل این را گفته و داروین از پیروان این نظریه است (نوری زاد، ۱۳۸۳: ۱۹). که ملازم با ردّ یا قبول برخی از احکام نظری یا عملی دین نیست. در عین حال آیات قرآن، نفی کلی نظریه ترانسفورمیسم در مورد انسان‌های قبل از آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را نمی‌کند.

در روایتی از عبدالله بن یزید بن سلام از پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مورد آفرینش آدم و این که چرا "آدم" نامیده شد، پرسید. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: "برای این که از خاک و گرد و غبار روی آن آفریده شده‌است. گفت: آیا آدم از تمامی خاک‌ها آفریده شد، یا از یک نوع خاک؟ فرمود: بلکه از تمامی خاک‌ها، زیرا که اگر از یک نوع خاک آفریده شده بود، همدیگر را نمی‌شناختند، و همه با یک قیافه آفریده می‌شدند. گفت: آیا در دنیا مثلی برای انسان‌ها هست؟ فرمود: خاک؛ چرا که خاک انواع و اقسامی دارد: خاک سفید، سبز، سرخ مایل به سفیدی، غبارآلود (سفید کدر)، سرخ، صاف، سرد، شوره‌زار، خشن، نرم. لذا مردم هم مانند خاک‌ها نرم، خشن، سفید، زرد و سرخ به رنگ خاک‌ها آفریده شدند، پس حیات و هستی، نشانه‌ای از قدرت بی‌چون و چرای الهی است و به هیچ‌وجه جنبه مادی ندارد. (رئسی، ۱۳۹۰).

ج: تطبیق قرآن با نظریه تکامل

آیت الله مشکینی می‌فرماید که اولاً زبان قرآن با علوم هماهنگ است و ثانیاً نظریه تطور انواع با توحید ناسازگار نیست. و در قرآن هرگز چیزی که مخالف عقل و منطق و قطعیت علمی (از طریق مشاهده و تجربه) باشد، وجود ندارد و اگر موضوعی بدین روش و به طور قطع به اثبات رسید مسلماً قرآن، موافق آن است نه متضاد و مغایر آن. (مشکینی، ۱۳۸۶: ص ۲۵).

و دکتر سبحانی که با پذیرش اصل تکامل و پیوستگی و اتصال همه موجودات از یک طرف به نقد آرای کلیسا و از طرف دیگر به نقد برخی از نظریات که از اصل تکامل بهره گرفته‌اند مانند اصل تبدیل انواع داروین می‌پردازد (سبحانی، ۱۳۷۵: ص ۶ و ۷).

ایشان در کتاب خلقت انسان می‌فرماید نظریه داروین فقط بیانی در علت تغییر تدریجی موجودات زنده است. اما چنین نظریه‌ای در ابتدای خلقت که در آن موقع تنوعی از موجودات نبوده است، صادق و قابل انطباق نیست. علوم زیستی امروز ثابت می‌کنند به دلایل زمین شناسی هم تایید شده که موجودات زنده به تدریج تنوع یافته و نوع آنها تکثیر پیدا کرده‌است؛ پس موقعی بوده که حیات از یک جا شروع شده‌است و نظریه داروین که، تقسیم‌بندی طبیعی موجودات را از نظر اتصال نسلی آنها کرده دارای قطعیت علمی ندانسته و علت تغییر تدریجی انواع (اشاره به نئاندرتال‌ها) را مورد تایید و اتفاق نمی‌داند (سبحانی، ۱۳۷۵: ص ۱۸۸)

از نظر علمی به اثبات رسیده که قبل از نسل کنونی انسان، انسان‌های دیگری نیز وجود داشته‌اند. و برخی از دانشمندان تا هفت نوع را نام می‌برند که بر اثر تغییرات آب و هوایی منقرض شده‌اند که در مناطق مختلف کره زمین زندگی می‌کردند؛ این موجودات از نظر علمی، نوعی «انسان نما» بودند که برای هرکدام نام‌هایی گذاشته‌اند، و شبیه‌ترین آنها را به انسان امروزی که DNA آنها بسیار شبیه انسان بوده‌است که به آن‌ها نئاندرتال گفته می‌شود و جدیداً "می‌گویند نوع «انسان خردمند» *homo sapiens* از اجداد انسان امروزی می‌باشد. و در برخی روایات به تصریح آمده- است که قبل از نسل کنونی بشر، نسل‌های متعددی از انسان‌ها یا به تعبیری انسان نماها وجود داشته‌اند (بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۵۴ ص ۳۲۳-۳۱۶). و برخی روایات انسان‌های قبل از آدم علیه السلام را تعبیر به نسناس کرده‌اند. البته در آیه «۳۰، بقره» از زبان فرشتگان نیز بدان اشاره دارد.

امام باقر علیه السلام فرمود: خدای عز و جل در همین زمین از روزی که آن را آفریده، هفت عالم خلق کرده (و سپس بر چیده) و هیچیک از آن عوالم از نسل آدم ابو البشر نبودند و خدای تعالی همه

آنها را از پوسته روی زمین آفرید و نسلی را بعد از نسل دیگر ایجاد کرد و برای هر یک عالمی بعد از عالم دیگر پدید آورد تا در آخر آدم ابو البشر را بیافرید و ذریه‌اش را از او منشعب ساخت (خصال ۲، ۳۵۸ ح ۴۵)

پس در رابطه با بودن انسانی قبل از انسان کنونی با آیات الهی و روایات منافاتی وجود ندارند ولی در رابطه با تغییر و تحول آن انسان‌ها به انسان کنونی اختلاف نظر هست .

د: مخالفان و موافقین نظریه تکامل

۱: اثبات نظریه تکامل با تصریح در قرآن کریم (دکتر محمد توفیق صدقی، عبدالکریم الخطی دکتر یدالله سبحانی)

۲: سکوت و پرهیز از اظهار نظر قطعی (محمد عبده ۱۳۲۴ ق در تفسیر المنار ج ۴ / ص ۲۶۵ و مجله المنار و مرحوم آیه الله مشکینی در تکامل در قرآن)

۳: رد و نفی فرضیه تکامل با استناد به ظاهر یا صریح آیات قرآن اکثر متکلمان و مفسران جهان اسلام از جمله سیدجمال‌الدین اسدآبادی ۱۳۱۴ ق، ابن عاشور، ابوزهره، طنطاوی، جوهری، سیدقطب، المراغی، علامه طباطبایی، سید محمود طالقانی، جعفر سبحانی، جوادی آملی، مکارم شیرازی و مصباح یزدی (جبرئیلی ۱۳۹۰ تکامل در آفرینش انسان از نگاه اندیشمندان معاصر)

در هر حال تئوری‌های علمی صرفاً می‌تواند شباهت‌هایی را از نظر فیزیولوژی و مادی اثبات کند، اما در موضوع عناصر و ویژگی‌های دیگر انسان از نظر ساختار روحی و معنوی چیزی بیان نمی‌کند. و علامه طباطبایی می‌فرماید حتی بر فرض اثبات کامل این نظریه، باز نمی‌تواند نظریه‌ای مقابل و مخالف با قرآن باشد، زیرا براساس نظریه تکامل، راه پیدایش انسان از دگرگونی‌های طبیعی حیوان می‌گذرد، اما ثابت نمی‌کند که این، تنها راه تحقق انسان است و بشر منحصرأ از این طریق پا به عرصه هستی گذاشته است، زیرا تجربه دلالت می‌کند بر این که از این راه فلان حادثه رخ می‌دهد و هرگز دلالت ندارد بر این که رخداد فلان حادثه از غیر این راه محال است.

شواهد مویده فرضیه تکامل، صرفاً احتمال وقوع تکامل در بشر را تایید می‌کنند و نه وقوع حتمی آن را. آن‌گونه که از ظواهر قرآنی به دست می‌آید نسل کنونی بشر، همگی به حضرت آدم و حوا علیهم‌السلام باز می‌گردند (طباطبایی ۱۳۷۴: ۴، ۱۴۲). و فرض تباین این نوع با سایر انواع فرضی است ممکن و هیچ اشکالی متوجه آن نیست، آری ما می‌توانیم نوع بشری را پدیده‌ای مستقل و غیر مربوط به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در «حالات» او بدانیم نه

در «ذات» او و این فرضیه علاوه بر اینکه ممکن است مطابق تجربیات نیز باشد، چون ما تجربه کرده‌ایم که تا کنون هیچ فردی از افراد این انواع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده، مثلاً هیچ میمون ندیده‌ایم که انسان شده باشد، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و عوارض آنها است (طباطبایی ۱۳۷۴: ۴، ۲۲۸).

لذا علامه می‌گوید، دلیلی نیست که بتواند اثبات کند که این فسیل‌ها، بدن سنگ شده اجداد همین انسان‌های امروز است و دلیلی نیست که بتواند این احتمال را رد کند که این اسکلت‌های سنگ شده مربوط است به یکی از ادواری که انسان‌هایی در زمین زندگی می‌کرده‌اند بوده، چون ممکن است چنین بوده باشد، ولی دوره ما انسان‌ها متصل به دوره فسیل‌های نامبرده نباشد، بلکه انسان‌هایی قبل از خلقت آدم ابو البشر در زمین زندگی کرده و سپس منقرض شده باشند، و همچنین این پیدایش انسان‌ها و انقراض‌شان تکرار شده باشد، تا پس از چند دوره نوبت به نسل حاضر رسیده باشد (طباطبایی ۱۳۷۴: ۴، ۲۲۲).

و چنانچه گفته‌اند از نظر علمی نیز با توجه به فسیل‌های به دست آمده از نئاندرتال‌ها و تفاوت DNA در انسان و انسان‌نماها، احتمال این که انسان‌های نسل حاضر، تکامل یافته‌ی نئاندرتال‌ها باشند منتفی است (خسروپناه، در آمدی بر کلام جدید، ص ۶۳).

در نتیجه خداوند موجودات بسیاری را خلق نموده‌است که می‌تواند مبدأ خلقت انسان‌نماها شده باشد و انسان‌های قبل از آدم علیه السلام انسان‌هایی تکامل نیافته‌ای بودند و بینش و آگاهی حضرت آدم علیه السلام و نسل او را نداشتند البته به صورت حیوانی هم نبوده‌اند ولی به شکل انسان کنونی توأم با آگاهی و مسئولیت نیز نبوده‌اند این انسان‌ها هزاران سال قبل از آدم علیه السلام به دلایلی منقرض شده‌اند و حضرت آدم به صورت کاملاً "مستقل و مجزا با اوصاف و ویژگی‌های منفرد و مختص به خود بوجود آمده‌است که البته تداخلی با تطور و تکامل او نیز ندارد که با توجه الهی صورت گرفته است. ولی نه بدان‌گونه که داروین و هم نظران او می‌گویند که انسان نوع تکامل و یا تغییر یافته نئاندرتال‌ها یا از انواع دیگری از انسان‌نماها می‌باشد. چون قرآن بطور خاص بیان می‌دارد که این نوع انسان با گونه‌های دیگر مخلوقات تفاوت دارد و خداوند عنایت خاص بر وی داشته و آن را خلیفه خود در زمین می‌نامد این نوع توجه و عنایت بر انسان برای این است که این نوع را با بقیه یکسان نشماریم و از نطفه‌ی رشد یافته میمون‌ها ندانیم لذا طریقه خلقت‌اش را بیان می‌دارد و آیات بسیاری را به این امر اختصاص می‌دهد تا دچار این اشتباه نشویم.

۲. جریان طبیعی و مراحل خلقت

الف: مراحل تکامل جنین

خداوند متعال مراحل خلقت انسان را بعد از بیان مبدأ خلقت در آیاتی چند از طریق نطفه تمام مراحل تکامل را بیان می‌دارد.

۱. وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴، مومنون)

و همانا ما آدمیان را از خلاصه‌ای از گل آفریدیم (۱۲). پس آن‌گاه او را نطفه‌ای کردیم در قرارگاهی محفوظ قرارش دادیم (۱۳). آن‌گاه نطفه را علقه و علقه را مضغه (چیزی شبیه به گوشت جویده) کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم پس بر آن استخوان‌ها گوشتی پوشاندیم پس از آن خلقتی دیگرش کردیم پس آفرین بر خدا که بهترین آفرینندگان است (مومنون، ۱۴).

۲. فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُفِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا (۵، حج)

.. ما شما را از خاک آفریدیم آن‌گاه از نطفه آن‌گاه از خون بسته سپس از پاره‌ای گوشت که یا تصویر به خود گرفته و یا نگرفته. تا برای شما روشن گردانیم و آنچه را اراده کنیم در رحم‌ها قرار دهیم تا مدتی معین

۳. هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلُ وَ لِتَبْلُغُوا أَجْلًا مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۶۷، غافر)

۴. وَ قَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَارًا (نوح، ۱۴)

۵. يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ (زمر، ۶)

ب: آیات مُشار به نطفه

۱. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمِّرُ مِنْ مَعْمَرٍ وَلَا يَنْقُصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (۱۱، فاطر)

۲. قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (۳۷، كهف)

۳. أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (۷۷، يس)

۴. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (۴، نحل)

۵. مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ (۱۹، عبس)

۶. أَلَمْ يَكْ نُطْفَةٍ مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى (القيامت، ۳۷)

۷. مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (نجم، ۴۶)

۸. إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (انسان، ۲)

ج: آیاتی که نقطه آغاز بشر را از آب می‌داند

۱. أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (۲۰) فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۲۱) إِلَىٰ قَدَرٍ مَعْلُومٍ (مرسلات، ۲۲)

۲. ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (۸) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَا لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۹، سجده)

۳. خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷، طارق)

۴. أَلَمْ تَرَ أَنَّا جَعَلْنَا نَسْلَكُ مِنْ مَاءٍ مُتَمَثِّلٍ (واقعه، ۵۸)

۵. وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (۵۴، فرقان)

خداوند مَنان بعد از بیان خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان نوع جدیدی از انسان، با مشخصاتی خاص که از خاک خلق شده بود بیان می‌دارد؛ ذریه آدم از طریق نطفه تکثیر می‌یابد و مراحل خلقت آن را نیز تشریح کرده و با این طریق راه تفکر را برای این انسان کنجکاو و دارای تعقل باز می‌کند او خود خالق است و می‌داند مخلوقش به چه نیاز دارد و چگونه رشد می‌کند لذا لوازم آن را آماده می‌کند. و آیات بسیاری را به طریقه رشد این نوع اختصاص داده و در برخی آیات می‌فرماید از نطفه (نطفه امشاج و نطفه من منی) و در برخی آیات می‌فرماید از آب (ماء دافع و ماء مهین و..).

د: دیدگاه مفسرین از نطفه

برخی، نطفه را آب صاف، آب کم، آبی بی ارزش و قطره آب بدبو و جسم مختلف الاجزاء و طبایع و مختلط از منی زن و مرد و منی سرنوشت و تقدیر و چیزی که هر جاننداری از آن ساخته می‌شود و می‌گویند اگر نطفه به معنای آب کم باشد یعنی بشر از آب کمی آفریده شده و اگر به معنای آب صاف باشد یعنی نطفه چکیده و صاف شده و وجود انسان است که جدا شده از زن و مرد است و نطفه را منی گویند چون با قدرت خدا اندازه گیری شده. (قرشی ۱۳۸۷: ۷،۷۸ و آلوسی ۱۴۱۵: ۷،۳۴۰ و فخر رازی ۱۴۲۰: ۱۹،۱۷۳ و محلی و سیوطی ۱۴۱۶: ۱،۲۷۰ و ابن عاشور ۱۳۸۱ و بیضاوی ۱۴۱۸: ۴،۶۵ و طبرسی ۱۳۶۰: ۱۵،۶۵ و خلیل بن احمد ۱۴۰۲: ۷،۴۳۲ و طریحی ۱۳۷۵: ۵،۱۲۵ و مصطفوی ۱۳۸۵: ۱۲،۱۵۸)

و امشاج را، جمع مشیج است یا مَشَج یا مَشِج و هر سه به معنای مخلوط و ممتزج است و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده به اعتبار اجزاء مختلف آن و یابه اعتبار اختلاط نطفه نر و ماده است. و برخی آن را مخلوطی از خون و چیزی که خداوند آنرا نطفه قرار داده از نیروهای گوناگون و دارای آمیخته‌هایی از کروموزوم و ژن‌ها و یا اشاره به مواد مختلف ترکیبی نطفه از اجزاء نباتی و خاکی و شیمیایی که عناصر حیاتی هستند و یا شامل اختلاط تمامی این معانی و برخی گفته‌اند منظور از امشاج اطوار است یعنی حالات مختلفی که نطفه تا رسیدن به مرحله کامل جنین طی می‌کند (طباطبایی ۱۳۷۴: ۲۰،۱۹۴ و طبرسی ۱۳۶۰: ۲۶،۱۵۴ و قمی ۱۳۶۸: ۱۴،۵۰ و بیضاوی ۱۴۱۸: ۵،۲۶۹ و ابن عاشور ۲۹،۳۴۷ و مکارم ۱۳۷۴: ۲۵،۳۳۵ و خلیل بن احمد ۱۴۰۲: ۶،۴۱ و طریحی ۲،۳۳۰ و مصطفوی ۱۳۸۵: ۱۱،۱۱۵ و ابن منظور ۱۴۱۴: ۲،۳۶۷ و راغب ۱۳۸۷: ۳،۲۲۶).

و مقصود از خلقت انسان، خلقتی است که در نوع انسان جریان می‌یابد و آن قرار دادن نسل انسان از نطفه است، پس اگر آدم ابو البشر و عیسی بن مریم عليه السلام از نطفه خلق نشده‌اند منافات با این آیه ندارد (طباطبایی ۱۳۷۴: ۱۲، ۳۱۰).

برخی از مفسرین گفته‌اند «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تَرَابٍ» (۵، حجر) ممکن است منظور از خاک در اینجا خاکی باشد که آدم از آن آفریده شد و نیز امکان دارد اشاره به این باشد که تمام مواد غذایی که در خاک است با مصرف انسان تکون پیدا می‌کنند و از آن نطفه بوجود می‌آید (آلوسی همان ۹، ۱۱۱ و بیضاوی ۴، ۶۵ و سمرقندی ۲، ۴۴۹ و مکارم همان ۱۴، ۲۴ و ثقفی ۳، ۳۶۲: ۱۳۶۰) و برخی گفته‌اند تنها منظور آدم است (ابن کثیر ۵، ۳۴۷ و ابن عاشور ۱۷، ۱۴۴).

صاحب تفسیر نمونه اضافه می‌دارد، بدون شک قسمت قابل توجهی از بدن انسان را "آب" و قسمتی را "اکسیژن" و "کربن" تشکیل می‌دهند که از خاک گرفته نشده ولی از آنجا که ستون اصلی تمام اعضای بدن را موادی که از خاک گرفته شده تشکیل می‌دهد این تعبیر کاملاً صحیح است که انسان از خاک است.

و خاک این موجود ساده و پیش پا افتاده و خالی از حس و حرکت و حیات تبدیل به نطفه می‌شود، نطفه‌ای که از موجودات زنده ذره بینی اسرارانگیزی تشکیل یافته که در مرد "اسپرم" و در زن "اوول" نامیده می‌شود، جالب اینکه انسان بعد از تولد معمولاً یک حرکت آرام و تدریجی را که بیش‌تر شکل "تکامل کمی" دارد تعقیب می‌کند، در حالی که حرکت او در محیط رحم همراه با جهش‌های سریع و دگرگون‌کننده کیفی، همراه با تحولات پی در پی و شگفت‌انگیز در رحم است.

امروز "جنین‌شناسی" به صورت یک علم گسترده در آمده، و دانشمندان این علم موفق شده‌اند جنین را در مراحل مختلف مورد بررسی قرار داده، پرده از روی اسرار شگرف این پدیده اسرار آمیز جهان هستی بردارند و عجائب بسیاری در باره آن ارائه دهند. (مکارم همان ۱۴، ۲۵)

و دکتر "الکسیس کارل" می‌گوید: "عناصر تشکیل دهنده نطفه انسان ابتدا از فرآورده‌های خاکی مانند: آهن، مس، کلسیم و ید تهیه می‌شود که زمین آنها را به صورت میوه‌ها و سبزی‌ها درمی‌آورد و گیاهان در بدن دام‌ها به لبنیات و گوشت تبدیل می‌شوند و بدن انسان با استفاده از آنها نطفه و اسپرم را می‌سازد. (رئیس، همان).

پس نسل انسان از نطفه بوجود آمده و این تداخلی با بوجود آمدن حضرت آدم و حضرت مسیح ندارد بلکه از مستثنیات خلقی است.

ه: مراحل تکامل جنین در رحم مادر

بعد از تلفیق سلول نر و ماده و تشکیل جنین و طی مراحل به علقه می‌رسد که مفسران علقه را قطعه خون خشکیده یا جامد و مضغه را قطعه گوشتی که متکون از علقه و به شکل گوشت جویده شده‌است و مخلقه را تام الخلقه که تصویر انسانی گرفته باشد و غیر مخلقه را جنینی که هنوز خلقتش تمام نشده معنا کرده‌اند (طباطبایی، همان، ۱۴، ۴۸۵ و آلوسی، همان، ۹، ۱۱۱ و سمرقندی، همان، ۲، ۴۴۹ و بیضاوی، همان، ۴، ۶۵). و ابن عاشور بعد از توضیح علمی طریقه بسته شدن نطفه و تشکیل جنین و شرایطی که لازم است تا نطفه شکل بگیرد می‌افزاید چهل روز طول می‌کشد که نطفه به علقه تبدیل شود که به اندازه ۱۲ تا ۱۴ میلی‌متر است علقه که قطعه‌ای از خون جامد است به سبب اتصالش به عروق در رحم مادر با قوت خون را می‌مکد لذا به آن علقه می‌گویند سپس بزرگ می‌شود و شکل قطعه‌ای از گوشت می‌شود که به آن مضغه می‌گویند که طول آن به ۳ سانتی‌متر می‌رسد و کم‌کم تکون می‌یابد تشکلات صورت و اعضاء بصورت خطوطی کوچک نمایان می‌شوند و طی مراحل جنین آماده خروج می‌شود و ایشان کلمه ثم در آیه را عاطفه دانسته که تراخی را می‌رساند (ابن عاشور همان ۱۷، ۱۴۳ الی ۱۴۴ و همان ۱۸، ۱۹).

و این کثیر زمان تکون نطفه به علقه را ۴۰ روز دانسته که در رحم مستقر شده و بعد از ۴۰ روز تبدیل به مضغه می‌شود که زمان تشکیل و تخطیط صورت‌بندی اعضاء و جوارح است (ابن کثیر ۱۴۱۹: ۳۴۷/۵).

و برخی می‌گویند «وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» اشاره به ظهور جنسیت جنین را در مرحله «مخلقه» و یا بعد از آن دارد (مصباح ۱۳۸۶: ۳۳۴/۳).

مکارم علقه را قطعه خون که سلول‌های آن مثل یک دانه توت بدون شکل است و در زبان علمی به آن مورولا می‌گویند و بعد مرحله لاستولا که در واقع تقسیمات سلولی را بیان می‌دارند و بعد تبدیل به مضغه شده و ناگهان تغییراتی در آن حاصل می‌شود و شکل آن متناسب با کاری که باید انجام دهد تغییر می‌یابد و اعضاء بدن کم‌کم ظاهر می‌شود، اما جنین‌هایی که از این مرحله نگذرند و هم‌چنان به صورت سابق و یا ناقص بمانند ساقط می‌شوند و از رده خارج می‌گردند، جمله "مُخَلَّقَةٌ وَغَيْرُ مُخَلَّقَةٍ" ممکن است اشاره به این مرحله باشد یعنی "کامل الخلقه" و "غیر کامل الخلقه." و «لِنُبَيِّنَ لَكُمْ» در آیه را دلیل روشنی بر قدرت خداوند بر همه چیز دانسته که از یک

قطره کوچک آب انسانی را خلق کرده و تمام این مراحل را جهش‌های پی در پی بسیار عظیم و مراحل بلوغ و کهولت را نیز جهش خوانده است و بیان مراحل مختلف جنین از طرف خداوند در زمانی که مردم اطلاعی درمورد این علم نداشتند را دلیل بر وحیانی بودن این کتاب بزرگ می‌داند. (مکارم ۱۳۷۴: ۱۴، ۲۵ و ۲۴).

خداوند علیم از آنجا که تمام مراحل علمی تکامل جنین را بدنبال هم ذکر نفرموده، شاید برای این است که بنده‌اش را تشنه دانستن کند و شایان ذکر است که در هر قسمت نکته‌ای را اذعان داشته است لذا بقیه مراحل را در سوره مومنون باید دنبال کنیم که می‌فرماید، «فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (۱۴، مومنون)

«فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (۲۱، رسالات). مکین یعنی دارای مکانت و منزلت و محلی ممتاز که قادر است نطفه را تربیت کند (ابن منظور همان ۱۳، ۴۱۴ و قرشی همان ۶، ۲۷۰). و برخی مکین را هیئت و کیفیت چیزی در مکانی را گویند بگونه‌ای که از آنجا کنده نشود (ابن عاشور ۱۸، ۱۹).

و مکارم می‌گوید جنین که در آغاز به صورت یک موجود تک سلولی است، هیچ‌گونه شکل و اندام و اعضاء و دستگاه مخصوصی در آن دیده نمی‌شود و با سرعت عجیبی در مخفی‌گاه رحم هر روز شکل و نقش تازه‌ای به خود می‌گیرد، و امن بودن رحم را بخاطر قرار گرفتن در قسمتی از بدن که از هرسو مورد محافظت است دانسته چون ستون فقرات و دنده‌ها از یک سو، استخوان نیرومند لگن خاصره از سوی دیگر و پوشش‌های متعدد از سمت شکم، همگی شواهدی بر امن و امان بودن این قرارگاه است. (مکارم همان ۱۴، ۲۰۸ و ۲۰۹، ۴۲۹).

خداوند رحم مادر را محلی برای محافظت از جنین، محلی مکین می‌نامد و مکین یعنی محلی امن تا نطفه در آن محل به زیست خود ادامه دهد و از فساد و به هدر رفتن محافظت شود و یا نطفه در رحم تمکن زیست دارد (طباطبایی همان ۱۵، ۲۴).

و خداوند بعد از بیان مراحل شگفت‌انگیز و بهت‌آور نطفه در رحم مادر و چهره‌های گوناگون خلقت یکی بعد از دیگری و رسیدن به مرحله مضغه می‌فرماید آنرا بصورت استخوان درآوردیم. و آنرا با گوشت پوشاندیم.

برخی از مفسرین می‌گویند مقداری از مضغه تبدیل به استخوان شد و با بقیه‌اش استخوان را مثل لباس پوشاند و ممکن است گوشت دیگری خدا از خون رحم مادر خلق کرده و با آن استخوان را پوشانده است. (آلوسی همان ۹، ۲۱۷).

و بیضاوی حقیقت و جنس نطفه و علقه را یکی می‌داند که در اعراض مثل رنگ فرق دارند مثل سفیدی و قرمزی و حقیقت مضغه و عظام را یکی می‌داند و فرق آن‌ها را در نرمی و سختی و تبدیل مضغه به عظام را برای محکم کردن و سخت کردن آن دانسته که با مابقی مضغه استخوان پوشانده شد و یا بر استخوان گوشت رویانده شده است (بیضاوی همان ۴، ۸۴).

و ابن عاشور تکون استخوان در داخل مضغه را ابتدای تکوین هیكل انسانی دانسته (ابن عاشور همان ۱۸، ۱۹).

و سید قطب می‌گوید مضغه را تبدیل به استخوان می‌کنیم و بعد لباس گوشت بر استخوان‌ها می‌پوشانیم و علم جنین شناسی امروز ثابت کرده که وقتی جنین مرحله علقه و مضغه را پشت سر گذاشت تمام سلول‌های آن تبدیل به سلول‌های استخوانی می‌شود و بعد تدریجاً "با عضلات و گوشت روی آن را می‌پوشاند" (سید قطب ۱۳۹۴: ۶، ۱۶).

و مکارم بیان تبدیل مضغه به استخوان و پوشاندن آن با گوشت اهمیت این پوشش را خاطر نشان می‌کند و می‌گوید همان‌گونه که لباس حافظ بدن است، عضلات نیز حافظ استخوان‌ها هستند که اگر آنها نبودند، بر اثر ضربه‌هایی که بر بدن وارد می‌شد مرتباً به استخوان‌ها صدمه می‌خورد یا می‌شکستند، همچنین کاری را که لباس در حفاظت انسان از گرما و سرما می‌کند گوشت‌ها در نگهداری استخوان‌ها که ستون اصلی بدن هستند انجام می‌دهند اینها همه نشان دهنده دقت قرآن در تعبیرات است (مکارم همان، ۲۱۳).

و: دیدگاه دانشمندان

از نظر پزشکی مراحل تکامل نطفه و تقسیم سلولی تا رسیدن به جنین کامل را چنین بیان داشته‌اند: سلول‌های اولیه (بلاستوسیت) دارای مسئولیت حساسی هستند و هر کدام در آینده نقش گران‌بهایی را ایفا می‌کنند. گروهی از آنها باید مسئولیت تغذیه - از رحم مادر به جنین - را بر عهده گیرند (سلول‌های تروفوبلاست)؛ و گروهی دیگر باید قسمت‌های مختلف اعضا و جوارح جنین را پدید آورند. (سلول‌های ژرمینال یا زایا) همه سلول‌های موجود در این مرحله، از استعداد و انرژی بسیار زیادی برخوردار هستند. این سلول‌ها قدرت تقسیم بسیار بالایی دارند و به سرعت رشد می‌نمایند. سلول‌های تروفوبلاست در آینده پرده آمنیون و جفت را - که بچه در درون آن واقع شده است - به وجود می‌آورند و آنها را از طریق بند ناف به رحم مرتبط می‌سازند تا تغذیه

جنین و دفع مواد زائد صورت گیرد. سلول‌های مولد زایا (ژرمینال) در ابتدا مسئول تشکیل سه گروه سلولی هستند. این سه گروه، در سه لایه ساخته می‌شوند که عبارتند از: مزودرم، آندودرم و اکتودرم. این مرحله تقریباً در سومین هفته بارداری صورت می‌گیرد. سلول‌های لایه اکتودرم سیستم عصبی مرکزی شامل: مغز، مخچه، بصل النخاع و نخاع، سلول‌های محیطی رشته‌های عصبی اندام-ها و تنه، قسمتی از حس شنوایی، بویایی، بینایی و همچنین پوست، مو و ناخن را تشکیل می‌دهند. لایه مزودرم نیز منشأ تشکیل سیستم قلبی، عروقی، خون و رگ‌های خونی شامل: ورید، شریان، مویرگ است. همچنین ساخت ماهیچه‌ها، غضروف، استخوان‌ها، کلیه و طحال از وظایف این لایه به شمار می‌آید.

آندودرم، مسئول تشکیل دستگاه گوارش است و سیستم تنفسی شامل: نای و ریه، مثانه، لوزه، تیروئید، پاراتیروئید، تیموس، کبد و لوز المعده می‌باشد. (نوری زاد، ۱۳۸۳: ۲۷)

هر کدام از این مراحل برای خود عالم عجیبی دارد مملو از شگفتی‌ها که در علم جنین‌شناسی امروز دقیقاً مورد بررسی قرار گرفته و پیرامون آن کتاب‌ها نوشته‌اند، ولی روزی که قرآن از این مراحل مختلف خلقت جنینی انسان و شگفتی‌های آن سخن می‌گفت، اثری از این علم و دانش نبود. (مکارم ۱۳۷۴: ۱۴، ۲۰۸ و ۲۱۴) چنانچه برخی از دانشمندان خارجی با شنیدن این آیات الهی و مقایسه آن با کشفیات خود بسیار متعجب شده و برخی اسلام آوردند.

چند سال پیش چند نفر از دانشگاه جده آیات مربوط به جنین‌شناسی را جمع‌آوری کرده و از پروفیسور کید آل مور (استاد دانشگاه تورنتو کانادا) خواستند تا با واقعیات جنین‌شناسی (که از راه میکروسکوپ) به دست آمده و سایر تجربیات و آزمایش‌ها را مورد بررسی قرار دهد و بگوید که این آیات تا چه اندازه با واقعیات‌های جنین‌شناسی منطبق است. کید مور ابتدا با بهت و حیرت گفت: چگونه ممکن است محمد ﷺ ۱۴۰۰ سال قبل، جنین و مراحل آن را توصیف کند؛ کاری که دانشمندان تا سی سال قبل نتوانسته‌اند؟ اما پس از بررسی آیات، حیرتش تبدیل به شگفتی و تحسین گشت و آن قدر تحت تأثیر آیات جنین‌شناسی قرآن قرار گرفت که تصمیم گرفت کتاب جنین‌شناسی خود را با آیات قرآن و احادیث نبوی تکمیل کند. وی در چاپ بعدی کتابش به نام «قبل از آنکه ما زاده شویم» در بخش مربوط به تاریخچه ی جنین‌شناسی، مواردی را افزود که در چاپ اول نبود؛ دکتر کید. ال. مور یافته‌های خود را از قرآن که همگی مطابق با واقع و آزمایش

های علمی بود و یا برایش تازگی داشت به کتابش «انسان رشد کننده» افزود و چاپ دوم آن را به نام «The Deveiping Human» ، Keithe Moore به چاپ رساند.

در سال ۱۹۸۲ کتاب کید مور که با معارف جدید از قرآن تجدید چاپ شده بود، جایزه بهترین کتاب پزشکی را دریافت کرد. این کتاب به هشت زبان ترجمه و به عنوان کتاب درسی جنین شناسی مورد استفاده قرار گرفت. دکتر مور در هشتمین کنفرانس پزشکی (۱۹۸۱) عربستان اظهار داشت: جای بسی خوشحالی است که بتوانم سهمی در روشن ساختن آیات قرآن در مورد تکامل انسان داشته باشم. برای من کاملاً روشن است که این گفته‌ها از جانب خداوند برای حضرت محمد ﷺ فرستاده شده است.

پروفسور پرساود: (پروفسور آناتومی و تولد نوزاد و سلامت کودک دانشگاه مانی توبای کانادا). او نیز مانند «کیدمور» تحت تأثیر آیات جنین شناسی قرآن، مسلمان شد و برای اولین بار در بخش تاریخچه‌ی جنین شناسی و کتاب درسی‌اش، جنین شناسی قرآن را مطرح کرد پروفسور تی. وی. ان پرساود به اتفاق پروفسور کیدمور برای اولین بار در کتاب جنین شناسی خود، جنین شناسی قرآن در قرن هفتم میلادی را در تاریخچه‌ی این علم مطرح کردند.

پروفسور مارشال، جانسون از دانشمندان برجسته آمریکا رئیس دپارتمان آناتومی، بعد از تعجب از دیدن آیات جنین شناسی می‌گوید «من به عنوان دانشمندی جهانی تنها با اشیایی می‌توانم کار داشته باشم که آن‌ها را با مشخصات می‌بینم، آن گاه می‌توانم علم جنین شناسی و مراحل علم زیست شناسی را بفهمم همچنان که می‌توانم کلماتی از قرآن را که برایم ترجمه می‌شود دریابم. اما اگر فرضاً من در زمان گذشته [زمان حضرت محمد ﷺ] بودم که نمی‌توانستم چیزی را ببینم، مسلماً نمی‌توانستم آن را توصیف کنم و اینکه ایشان در آن زمان جهل و تاریک این چنین به توصیف مراحل جنین پرداخته که خود آن را ندیده و از کسی نشنیده، باید این معلومات را از جایی دریافت کرده باشد. از این رو هیچ ضدیت و مغایرتی با این حقیقت که واسطه‌ی الهی در بیانات حضرت محمد ﷺ در کار است نمی‌یابم.

پروفسور موریس بوکای (رئیس کلینیک جراحی دانشگاه پاریس)، با دیدن آیات اعجاز آمیز قرآن مسلمان شد و چند سال به تحقیق در باره ارتباط میان مفاهیم متون مقدس و دستاوردهای تکنولوژی جدید پرداخت و کتابی به نام «کتاب مقدس، قرآن و علم» تألیف کرد که پر فروش‌ترین کتاب سال ۱۹۷۶ م گردید. او می‌گوید «امشاج» که درآیه قرآن آمده جمع است یعنی آمیخته‌ها،

پس عناصر گوناگون نطفه کدامند؟ مایع منی از ترشحات غدد زیر سرچشمه می‌گیرد. ۱. بیضه‌ها، ۲. کیسه‌های تخمی. ۳. پروستات. ۴. غدد ملحق به مجاری ادرار، اینها سرچشمه‌های آمیخته‌های نطفه هستند که قرآن از آنها به نطفه‌ی امشاج (نطفه تشکیل شده از آمیخته‌ها تعبیر کرده‌است. (بی‌آزارشیرازی، ۱۳۹۳: پروفیسورهایی که مسلمان شدند)

در نتیجه می‌توان گفت مراحل اساسی تکامل جنین از مرحله‌ی نطفه امشاج تا مرحله‌ی علقه، مضغه، عظام و لحم (که قرآن کریم این نام‌های علمی را به آنها داده) در واقع با شکل و خصوصیات میکروسکوپی آنها مطابقت دارد با توجه به اینکه در طول همه این مراحل جنین از چند میلی‌متر تجاوز نمی‌کند و میکروسکوپ در سال ۱۶۷۷ میلادی اختراع شد و علم جنین‌شناسی در نیمه دوم قرن بیستم پدید آمد، و این چنین وصف قرآنی را از طریق میکروسکوپ تأیید نمود.

۳. خلقتی بی‌نظیر

(در هفته شانزدهم قد جنین بین ۱۱ تا ۱۱.۵ سانتی‌متر و وزن آن حدود ۱۰۰ گرم است. نوزاد در داخل رحم می‌تواند پلک بزند و قلب و عروق خونی به طور کامل شکل گرفته‌اند. نوک انگشتان دست و پای نوزاد دارای شکل و اثر مخصوص خود شده‌اند.)

در ادامه آیه ۱۴ سوره مومنون، خداوند اشاره به پدیده‌ای جدید دارد که دیگر نمی‌فرماید «خلقنا» بلکه از کلمه «أنشأنا» استفاده فرموده و با این انشاء خود را أحسن الخالقین نامیده پس باید امری خارق العاده‌تر از قبل باشد (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ).

الف: اهل لغت

راغب انشاء را ایجاد چیزی با تربیت و رشد آن دانسته که بیش‌تر در حیات انسان گفته می‌شود و مبارک از برک را چیزی که در آن خیر و برکت الهی باشد برکت را هم که به معنای خیر الهی است از این جهت که نحوه ثبوتی دارد برکت گفته‌اند. و باز ایشان اضافه کرده چون خیر الهی از جایی و به نحوی صادر می‌شود که نه محسوس کسی است و نه شمردنی و نه محدود شدنی، از این جهت هر چیزی را که در آن زیادی غیر محسوس دیده شود، مبارک خوانده و می‌گویند چقدر با برکت است. (راغب ۱۳۸۷: ۱، ۲۶۲ و ۳، ۳۳۹)

قرشی انشاء را پدید آوردن و برکت را فایده ثابت و تبارک را ثابت در خیر و فایده بسیار دانسته است (قرشی ۱۳۸۷: ۷، ۶۳ و ۱، ۱۸۹ و طبرسی، ۱۷، ۳۷).

ب: مفسرین

برخی می‌گویند خلق آخر با خلقت‌های قبل که در آیه آمده با هم متباین هستند چون منظور از انشاء خلق آخر یعنی خلق روح و جنین صاحب نطق و سمع و بصر می‌شود و حالات مختلف الحاق روح به بدن را بیان می‌دارند (آلوسی، همان، ۹، ۲۱۷ و فخررازی، همان، ۲۳، ۲۶۵ و ابن کثیر، ۵، ۴۰۸ و سمرقندی، همان، ۲، ۴۷۶ و زمخشری، همان، ۳، ۱۷۸).

و ابن عاشور می‌گویند منظور نَفَخه روح و آماده برای حیات و رشد و نمو شدن است چون قبل از «خلق آخر» صاحب حیات نبود و با پایان یافتن تطوراتی که در آیه بیان شد در آخر صاحب حیات می‌شود. و چون با ثم عطف شده دلیل بر آن است که تفاوت رتبی با قبل دارد (ابن عاشور همان، ۱۸، ۲۲). به نظر می‌رسد منظور از حیات، حیات انسانی باشد.

و برخی خلق آخر را صورت بندی بدن یا اعطاء روح و یا با دمیدن بر او به او قوت می‌بخشد و یا مجموع همه این‌ها دانسته‌اند و «تبارک الله» را تعالی شأن و مقام و قدرت و حکمت خدا گفته‌اند و احسن الخالقین را بهترین تقدیر کنندگان (بیضاوی، همان، ۴، ۸۴ و قمی، ۹، ۱۶۶).

مرحوم طبرسی می‌گوید خلق آخر به معنای خلق روح است و در نظر برخی روئیدن موی و بر آمدن دندان‌ها و دارا شدن قوه درک و یا مشخص شدن جنسیت است. (طبرسی، همان، ۱۷، ۳۷) مکارم می‌گوید این چه مرحله‌ای است که این قدر شایان اهمیت است، این همان مرحله‌ای است که جنین وارد مرحله حیات انسانی می‌شود، حس و حرکت پیدا می‌کند، و به جنبش در می‌آید که در روایات اسلامی از آن تعبیر به مرحله "نفخ روح" (دمیدن روح در کالبد) شده‌است.

اینجا است که انسان با یک جهش بزرگ زندگی نباتی و گیاهی را پشت سر گذاشته و گام به جهان حیوانات و از آن برتر به جهان انسان‌ها می‌گذارد، و فاصله آن با مرحله قبل آن قدر زیاد است که تعبیر از آن با جمله ثم خلقنا کافی نبود و لذا "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ" فرمود.

در اینجا است که انسان، ساختمان ویژه‌ای پیدا می‌کند که او را از همه جهان ممتاز می‌سازد، به او شایستگی خلافت خدا در زمین می‌دهد، و قرعه امانتی را که کوه‌ها و آسمان‌ها بار آن را نتوانست کشید، به نام او می‌زنند. در واقع همین جا است که "عالم کبیر" با همه شگفتی‌هایش در این "جرم صغیر" پیچیده می‌شود و به راستی شایسته "تبارک الله أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" است. (مکارم، همان، ۱۴، ۲۱۲). در واقع مکارم می‌گوید در این مرحله دارای روح حیوانی و انسانی می‌شود.

علامه طباطبایی بیان می‌دارد سیاق جمله از خلقت به انشاء تغییر کرد تا دال بر این باشد که آنچه بوجود آوردیم حقیقت دیگری است که در اوصاف و در جنس تفاوت دارد، خداوند او را صاحب حیات و علم و قدرت کرد و به او جوهره ذاتی داد. ضمیر انشائه چنانچه از سیاق برمی‌آید به

جینی که به استخوان پوشیده از گوشت برمی‌گردد، پس چیزی شد که در ذات و صفات و خواص مغایر با سابقش می‌باشد و در عین حال این همان است و تنها با آن، نوعی اتحاد و تعلق دارد تا آن ماده و جسم را در راه رسیدن به مقاصدش به کار گیرد، مانند آلتی که در دست صاحب آلت است، و در انجام مقاصدش استعمال می‌کند. پس تن آدمی هم آلتی است برای جان آدمی. و این همان حقیقتی است که از آیه (وَ قَالُوا أِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) گفتند آیا بعد از آنکه در زمین گم شدیم دوباره خلقت جدیدی به خود می‌گیریم؟ اینان نسبت به دیدار پروردگارشان کافرند، بگو شما (در زمین گم نمی‌شوید) بلکه ملک الموت همان که موکل بر شما است جان شما را می‌گیرد. (سجده، ۱۰ و ۱۱).

پس آنکه ملائکه در حین مرگ او را می‌گیرند آن انسان است، و آنچه در قبر متلاشی می‌شود و می‌پوسد، آن بدن انسان است، نه خود انسان. (طباطبایی، همان، ۱۵، ۲۵)

(فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) پس "تبارک" از خدای تعالی، به معنای اختصاص او به خیر کثیری است که به بندگان خود اضافه می‌کند و خلق به معنای تقدیر است پس این خیر کثیر همه‌اش در تقدیر او هست و آن عبارت است از ایجاد موجودات و ترکیب اجزاء آن، به طوری که هم اجزایش با یکدیگر متناسب باشد و هم با موجودات دیگر سازگاری داشته باشد، و خیر کثیر هم از همین جا برمی‌خیزد و منتشر می‌شود. و اینکه فرمود: او بهترین خالق‌ها است فهمیده می‌شود که خلقت تنها مختص به او نیست و تقدیر یعنی مقایسه چیزی با چیز دیگر چنانچه در کلام خود خدای عز و جل خلقت به غیر خدا هم نسبت داده شده، آنجا که فرموده: «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» (۱۱، مائده) (طباطبایی، همان، ۱۵، ۲۵ الی ۲۷).

در نتیجه منظور از انشاء آخر در آیه روح انسانی است، که در ذات و صفات و خواص مغایر با بدن می‌باشد در حالی که یک چیز هستند و نوعی اتحاد و تعلق باهم دارد

ج: تئوری‌های چگونگی خلقت روح

حکما و مفسرین در رابطه با خلقت روح و یا نفس انسان سه نظریه را ارائه داده‌اند:

نظریه اول، روح مجرد انسان، پیش از بدن او آفریده شده که در برخی روایات آمده است. که اشاره به عالم ذر و عالم ارواح دارد.

نظریه دوم، روح مجرد و بدن مادی همزمان آفریده شده و از لحظه‌ای که جسم انسان، استعداد پذیرش روح را یافته است خداوند روح مجرد وی را به بدنش متعلق نموده است. «ثم سوّاه وفتح فیه من روّحِه» (۹، سجده).

نظریه سوم: روح انسان جسمانی الحدوث و روحانی البقا است. به این بیان که روح مجرد آدمی نه پیش از جسم او آفریده شده است و نه همزمان با آن بلکه روح در طلیعه پیدایش یک امر مادی است که همراه با بدن طبیعی وی پدید آمده و با تحول جوهری تکامل یافته و به مرحله تجرد روحانی رسیده است.

نظریه سوم که قول مقبول اکثر حکما می‌باشد نظریه صدرالمتألهین است که می‌گوید: همان‌گونه که خلقت بدن تدریجی است ابتدا نطفه و سپس خون بسته و در نهایت کامل می‌شود نفس نیز در ابتدا همان صورت جمادی است و در نهایت کامل و روحانی می‌شود.

بنابراین نظریه در مورد حدوث نفس، ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری خویش به تدریج مراتب کمالی وجود را طی می‌کند (یعنی هر چه در او بالقوه است را به بالفعل تبدیل می‌کند) تا آنجا که به مرز ماده و تجرد می‌رسد و سپس در ادامه حرکت از عالم ماده می‌گذرد و در مراتب طولی تجرد، تکامل می‌یابد. هم‌چنین در خلال این حرکت جوهری، جوهر متحرک در مرز بین ماده و تجرد، به نفس انسانی مبدل می‌شود و سپس این نفس انسانی با به کارگیری آلات خود به مراتب کمالی ادراک و وجود نائل می‌آید (مصباح، ۱۳۷۷: ۲، ۲۲۰).

صدر المتألهین می‌گوید نفس ناطقه‌ای که مدرک معقولات باشد، در حدود سن چهل سالگی برای افراد حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۹: ۸، ۱۴۵).

زیرا معقول نمی‌داند که نفس ناطقه از اول حدوث مزاج برای بدن حاصل باشد، زیرا این امر مستلزم محذوراتی است که از جمله مهم‌ترین آن محذورات می‌توان به این اشاره کرد که اگر نفس ناطقه با تمام کمالات ذاتی‌اش در اول تکون قلب و دماغ یعنی همان حدود چهار ماهگی، بخواهد حادث شود، در این صورت از انجام افعال و کسب کمالاتی که لایق اوست تا مدتی طولانی معطل می‌ماند و ما برهان بر این داریم که هر آنچه که خلق می‌شود، افعال و آثار او نیز با وی هستند؛ به تعبیری کارهایی که از آن موجودی خاص توقع می‌رود، تعطیل نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، همان، ۸، ۱۴۷).

پس نمی‌توان قائل شد که نفس ناطقه مجرد از همان دوران جنینی حادث می‌شود. بلکه آن نفس حادث شده یک صورت جسمانی منطبق در ماده است که بر اثر حرکت جوهری در زمان طولانی نفس ناطقه مجرد می‌شود (موسوی، ۱۳۹۳: ص ۶).

ملاصدرا براین عقیده است که نفس دارای مراتبی است که از عالم عقل تا حس امتداد یافته و دارای شئون و درجات گوناگون است لذا می‌تواند در عرصه‌های گوناگون طبیعی و نفسی و عقلی موجود شود (صدرالدین شیرازی، همان، ۱۳۶۱: ۲۳۵ و ۱۳۸۵: ۲۹۰).

و در تفاوت نفس و روح می‌گوید روح سیری از اسرار و انوار الهی است و به امر خداست در حالی که نفس امری حادث به حدوث جسم و بدن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۳، ۱۱۹).

علامه طباطبایی با استناد به مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از روش تفسیری خود حدوث جسمانی نفس در دنیا را اثبات کرده‌است و عمده دلایل ایشان مربوط به آیات مراحل خلقت انسان و نفخ روح است. و در ذیل آیات ۱۴، مومنون و ۹۱ و ۹۰، سجده به نقطه نظرات خود پرداخته و می‌فرماید انشاء خلق به معنای تبدیل مرتبه مادی به نشئه نفسانی است و آفرینش انسان از گل را ملازم حدوث جسمانی نفس دانسته و می‌نویسد: آفرینش انسان از گل طبق آیه شریفه بیان‌گر آن است که اصل آفرینش و مبدا حدوث انسان از سلاله خاک و امر جسمانی است. و مراد از انشای خلق آخر، آفریدن وجود مابین با ماده قبلی نیست، که در نتیجه انسان موجود مرکب باشد، بلکه تبدیل بدن قبلی به نشئه روحانی است. از نظر علامه، انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲، ۱۵۴ و ۱۵۵).

و جوادی آملی ذیل آیه ۱۳، مومنون آن را با جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان سازگار دانسته و می‌فرماید آیه دلالت ظاهری دارد که همین بدن با پشت سر گذاشتن ادوار و اطواری به مقام روح می‌رسد در نتیجه «فکسونا العظام لحماً ثم انشانا خلقاخر» یعنی همان بدن خلقی دیگر یافت نه این که چیز دیگری به او داده شد، براین اساس روح پیش از این، مرحله سابقه‌ای داشته و خدای سبحان بدن را به حضور آن برده‌است؛ یعنی بدن بی روح با ترقی به مقام روحانیت رسید و دارای روح شد البته همان‌گونه که بدن مراتبی دارد نیل به روح نیز درجاتی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴، ۲۴) که تقریباً نزدیک به نظر علامه طباطبایی می‌باشد.

نسبت به نحوه آفرینش انسان در دنیا، می‌توان گفت تفسیری که علامه از کیفیت حدوث نفس با توجه به آیات مراتب آفرینش انسان و نفخ روح در بدن دارد همان تبیینی است که ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه از حدوث نفس کرده‌است، به گونه‌ای که از منظر این دو حکیم، نفس، تمام بدن و محصول بدن مادی است؛ با این تفاوت که ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، و علامه با پذیرش همان مبانی و با توجه به دلایل قرآنی و وحیانی آن را تقریر کرده است. (بطحائی، ۱۳۹۴).

پس انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند.

نتیجه

۱. خلقت آدم علیه السلام از جانب باری تعالی با تطور و گذراندن مراحل بوده نه با خلقتی یکباره
۲. انواعی از خاک پس از طی مراحل تکاملی و بعد از سال‌های متمادی با توجه الهی به صورت انسان در آمده‌است.
۳. نظریه ثبات انواع (فیکسیسم) و نظریه تکامل انواع، دو تئوری در خلقت اولیه انسان می‌باشند.
۴. مقصود از خلقت انسان، خلقتی است که در نوع انسان جریان می‌یابد و آن قرار دادن نسل انسان از نطفه است، پس اگر آدم ابو البشر و عیسی بن مریم علیهما السلام از نطفه خلق نشده‌اند منافات با آیه مذکور ندارد.
۵. مراحل اساسی تکامل جنین از مرحله نطفه امشاج تا مرحله علقه، مضغه، عظام و لحم (که قرآن کریم این نام‌های علمی را به آن‌ها داده) در واقع با شکل و خصوصیات میکروسکوپی آنها مطابقت دارد.
۶. منظور از نفخه روح، آماده برای حیات و رشد و نمو شدن است چون قبل از «خلق آخر» صاحب حیات نبود و با پایان یافتن تطوراتی که در آیه بیان شد در آخر صاحب حیات می‌شود.
۷. انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، التحریر والتنویر، قرن ۱۴.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، تفسیر قرآن العظیم، ناشر دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضوی، بیروت.
- ابن منظور، جمال الدین، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چاپ ۳، ناشر دارالصادر، بیروت.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی، ناشر دارالکتب، بیروت.
- بطحائی گلپایگانی، سید حسن، ۱۳۹۳، وجود نفس قبل از بدن و حدوث جسمانی آن از منظر طباطبایی و صدر المتالهین، زمستان، ش ۹۶، دوره ۲۴، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی.
- بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۹۳، پروفورهایی که مسلمان شدند، پاییز، آذر، رهیافته انجمن شهید ادوارد آنیلی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ناشر دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
- ثقفی نوری تهرانی، میرزا محمد، ۱۳۶۰، روان جاوید، چاپ ۳، ناشر برهان.
- جبرئیلی، محمد صفر، پاییز ۱۳۹۰، تکامل در آفرینش انسان از نگاه اندیشمندان معاصر، قیسات ۷۱ جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، تفسیر تسنیم، چاپ سوم، مرکز نشر اسراء، قم.
- خلیل ابن احمد، ۱۴۰۲ق، العین، چاپ ۲، موسسه دارالهجره، قم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۳، مفردات، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، چاپ ۴، ناشر مکتبه المرتضویه، قم.
- رئسی، محمد، ۱۳۹۰، آفرینش انسان از دیدگاه دانشمندان، پاییز، آذر.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف فی حقایق و غوامض التنزیل، ناشر دارالکتاب العربی، بیروت.
- سحابی، یدالله، ۱۳۷۵، خلقت انسان، چاپ ۱۳، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران.

سمرقندی، نصرین محمدبن احمد، بی تا، بحرالعلوم، قرن ۱۴.

سیدقطب، ۱۳۹۴، فی ظلال، ترجمه مصطفی خرم دل، چاپ ۱۵، ناشر دارالشرق.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۹۹م، حکمه متعالیه فی الاسفار اربعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

همان، " ۱۳۶۱، العرشیه، انتشارات مولی، تهران.

همان " ۱۳۸۵، رسائل فلسفی صدرالمتألهین تصحیح حامد ناجی اصفهانی، نشر حکمت، تهران.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۰، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، ناشر انتشارات فراهانی، تهران.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، چاپ ۳، ناشر مکتبه المرتضویه، تهران.

طیب، عبدالحسین، ۱۳۷۸، التبیان فی تفسیر القرآن والکلم الطیب، چاپ ۲، انتشارات اسلام.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، ناشر داراحیاء التراث العربی، بیروت.

قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۸، قاموس قرآن، چاپ ۱۲، ناشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.

قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۳۶۸، کنزالدقایق و بحر الغرایب، ناشر سازمان انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.

محلّی و سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، جلالین ناشر موسسه النور للمطبوعات، بیروت.

مشکینی، علی، ۱۳۸۶، تکامل در قرآن، انتشارات الهادی، قم.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، شرح جلد ۸ اسفار اربعه، انتشارات موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، قم.

مصباح، " ۱۳۸۶، مشکات انسان شناسی، چاپ اول، ناشر همان، قم.

مصطفوی، حسن، ۱۳۸۱، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ اول، ناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، نمونه، ناشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.

موسوی، هادی، ۱۳۹۳، حدوث و بقاء نفس، آبان، پژوهشکده باقرالعلوم.

نیشابوری، محمدبن ابوالحسن، ۱۴۲۵، ایجازالبیان فی معانی القرآن، ناشر دارالغرب الاسلامی، بیروت.

نوری زاد، صمد۱۳۸۳، آن سوی آیه‌ها نگرشی بر اعجازهای پزشکی قرآن، چاپ اول، ناشر آیت عشق، قم.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۷۶-۱۵۱

مراحل الخلقة البشرية في تفاسير الفريقين، دراسة و تحليل

هنگامه آراسپ^۱

(تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

كيف خلق الله الإنسان؟ هل خلقه فجأة و بقول كلمة (كن) فيكون؟ أم حسب مراحل، تبدل الإنسان الى موجود كامل؟ في الواقع عند البحث في الآيات الإلهية، يمكن البحث عن خلق آدم الإبتدائية بأن الله تعالى تكلم على قدر عقول البشر بشكل مغلق و مبهم عن نوعية البشر و بداية خلقه و هذا ما سبب بعض الخلافات و الإبهامات. و في المقابل شرحت الآيات مراحل خلق البشر بوضوح و تفصيل. و اما الكلام عن ايجاد النفس و الروح ايضا جاء بشكل مبهم لا يمكن الوصول الى حقيقته. و اما ايضاح مراحل خلق الإنسان في القرآن الكريم ابهر العلماء و الأخصائيين، بما صرحوا بأن سبب هذا التحير هو تطبيق ما حصلوا عليه بالأجهزة العلمية مع الآيات الإلهية، و من هذا المنطلق تبرهن لهم اعجاز القرآن الكريم. على اى حال يبين الله تعالى نوع البشر الموجود، بشكل خاص بأنه يختلف مع تلك الأنواع المحتمل وجودهم قبل النبي آدم عليه السلام و ان عناية رب العالمين الخاصة شملت هذا النوع من البشر، حيث سماه خليفته على الأرض، حتى لا يتساوى مع انواعه الأخرى و لا نعتبره من نطفة القردة المستحسنة المتطورة... فيذكر طريقة خلقه و يخصص الكثير من الآيات بهذا الموضوع و يبين مراحل نمو و تكامل البشر الذي خلق بنطفة آدم عليه السلام بشكل علمي و يبين اعجازه في آيات القرآن الكريم و في موضوع روح الإنسان و تحديد زمن التحاقها بالجسم، لأهل الكلام و التفسير ثلاث نظريات، افضلها هي جسمانية الحدوث و روحانية البقاء.

الكلمات الرئيسية: التفسير العلمي، خلقة الإنسان، مراحل الخلقة، الروح، الفريقين، العلماء.

۱. دانش پژوه حوزه علميه و کارشناس قرآنی Hengame14@gmail.com

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۵۰-۱۳۳

معنی (الاستواء على العرش) من منظور مفسری الفریقین، دراسة و نقد

زهرا محلوجی^۱

(تاریخ الأخذ: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ القبول: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

من المسائل اللاهوتية بين المفسرين تفسير آيات من القرآن الكريم موهمة لصفات الإنسان عند الله تعالى تختلف في تفسيرها المجسمه ، الأشاعرة ، والمعتزلة ، والإمامية في هذه النقطة ، وقد فسر كل منهم هذه الآيات باستخدام منهجهم اللاهوتي .احدى التفاسير هي طبيعة «العرش «ونوعية استواء الله عليه، والتي لطالما تحدى المفسرون على تفسيرها .ومصدر هذا الاختلاف هو أيضاً الآيات التي تتحدث صراحة عن العرش و الاستواء الله على العرش .وقد أدى ذلك إلى ظهور وجهات نظر عديدة حول العرش و الاستواء عليه ، بسبب الاختلاف في المبادئ التفسيرية .ويهدف هذا الحث إلى دراسة « ما هو العرش و الاستوائه عليه» أولاً من منظور الآيات القرآنية ثم شرح و دراسة أهم آراء المفسرين من الفريقين في هذه القضية .بناء على ذلك ، تبين أولاً المعنى المعجمي للعرش و الاستواء ، و وصف العرش في آيات مختلفة من القرآن الكريم ، ثم المعنى الاصطلاحي للعرش وأخيراً تمت مناقشة دلالات استواء الله على العرش من منظور مفسرى الفريقين.

الكلمات الرئيسية : الاستواء على العرش، القرآن الكريم، تفسير القرآن، مفسرى فريقين.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت

سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۱۳۱-۱۰۵

بحث قرآنی حول تشريع القصاص في نظام القانون الجنائي

محمد مهدی کریمی نیا^۱

نجیب الله حکیمی^۲

مجتبی انصاری مقلّم^۳

(تاریخ الأخذ: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ القبول: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

توجد مجموعتان من الآيات في القرآن الكريم تشير إلى مبدأ القصاص. الفئة الأولى هي الآيات التي تشير إلى مبدأ الانتقام بشكل عام، ومن أمثلة ذلك الانتقام في المسائل الجنائية والعقاب. المجموعة الثانية من الآيات لها علاقة مستقلة بمسألة القصاص وتناقش فيها القصاص للنفس وما حولها والضرر وفلسفة القصاص. تبحث هذه المقالة في القضية الحيوية للتشريع وفلسفة القصاص من خلال التركيز على آيات الفئة الثانية. تظهر نتائج هذه الدراسة أن تشريع القصاص في النظام القانوني للقرآن كان خطوة مهمة للغاية في إنشاء نظام جزائي عادل، خاصة في عصر كانت فيه حرب وحشية و سفك دماء بسبب قتل إنسان؛ وبدلاً من قتل القتال، كانوا يقتلون عدة أشخاص وكثيراً ما ينتهي الأمر إلى قتال بين قبائل وعشائر. وقد نص القرآن الكريم على أنجح سبيل بتشريع القصاص، وبذلك توقف قتل الأبرياء، وتم تسليم الولي الخيار بين القصاص والعفو والدية. لقد تم تشريع فلسفة وحكمة القصاص للحفاظ على أحد أهم حقوق الإنسان وهو حق الحياة، وهي علامة الاهتمام الكامل والاحترام التام للروح البشرية. ووفقاً للتعاليم القرآنية، فإن قتل الإنسان بالظلم والعدوان يعادل قتل جميع البشر، كما أن إحياء الإنسان يعادل إحياء كل البشر. والغرض من القصاص هو أن نخطو نحو تحقيق العدالة وحماية الأبرياء، والقصاص يمثل الطريقة الأكثر فعالية لمنع الجرائم التي تضر السلامة الجسدية للأفراد.

الكلمات الرئيسية: القرآن، القصاص، التشريع، العقوبة، شرعية القصاص، فلسفة القصاص، الحياة الناتجة عن القصاص.

۱. سطح چهارم فقه و اصول حوزه علمیه قم، دکتری قرآن و حقوق از جامعه المصطفی ﷺ العالمیه، استادیار و عضو

هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم: Kariminiya2003@yahoo.com

۲. دکتری قرآن و حقوق از جامعه المصطفی ﷺ العالمیه، نویسنده مسؤول: Hakiminajib21@gmail.com

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث مبدی، پژوهشگر مطالعات قرآن و حدیث: mojtabaansari67@gmail.com

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۸۵-۱۰۴
دراسة قرآنية حول تأثير القراءات السبع في تفسير سورة المؤمنون

فاطمه ذاكر^۱

(تاریخ الأخذ: ۰۰/۳/۱۵؛ تاریخ القبول: ۰۰/۳/۱۹)

الملخص

القرآن الكريم كتاب سماوى مملوء بمعارف و تعاليم أنزلها الله على قلب الرسول(ص) و لسانه الطاهر، و قرأه النبي محمد(ص) على أصحابه. الاصحاح كتبوا آيات الوحي و قد تمت كتابة الوحي القرآنى تحت إشراف مباشر و مستمر من رسول الله(ص). درس المفكرون فى القرون و الأعصار علوم القرآن حسب قدراتهم ومواهبهم، ومنها "علم قراءة القرآن". تعتبر تلاوة الآيات القرآنية وفنون قرائتها من أهم القضايا القرآنية، حيث كان بعض الناس مأمورين من قبل الرسول(ص) بتلاوته و تعليمه (أى قرائته و اقراءته) فى المجتمع الإسلامى. وقد ركزت بحوث واسعة على علم القرائات المختلفة وتأثيرها على فهم القرآن و تغيير المعانى التفسيرية للآيات الكريمة، ليختار المفسر أفضل قراءة على أنها القراءة الصحيحة. و قد كشف القراء السبع عن بعض أسرار القرائات القرآنية.

فى دراستنا هذه، و بعد مراجعة المصادر والتفسير والبحوث، تم ذكر حالات الاختلاف فى القراءات السبعة المعروفة التى تؤثر على فهم و تفسير الآيات من سورة المؤمنون. و قد تم تحليل الفروق فى القراءات، وفى ۱۳ حالة كان الاختلاف فى القراءات مؤثراً فى معنى الآيات وفى ۱۱ حالة لم يغير المعنى. باعتبار أنه جرت دراسات متفرقة حول الفروق فى قراءات بعض سور القرآن، و منها سور النور، و مريم، و البقرة؛ لكن من الضرورى دراسة القراءات المختلفة فى جميع سور القرآن ليتمكن العلماء والمفسرون من استخدامها لتفسير الآيات بشكل صحيح.

الكلمات الرئيسية : التلاوة، اختلاف القراءات، القرائات السبع، تفسير القرآن، سورة المؤمنون.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۸۴-۴۹
دراسة قرآنية حول تأثير القراءات في تفسير سورة النور

افسانه زارع کاریزی^۱

(تاریخ الأخذ: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ القبول: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

علم قراءة القرآن من العلوم القرآنية الضروريَّة للتفسير. قد نواجه قراءات مختلفة في قراءة القرآن. علم القراءة علمٌ يبحث عن تلاوة القرآن الكريم وأوجهها، و من فوائد هذا العلم: صيانة القرآن وحفظه من كل تحريف.

إنَّ البحث و الدراسة في القراءات، بالإضافة إلى كونها مفيدة جداً، ضرورة أيضاً لدراسة وفهم الكلام الإلهي و ذلك فائدة للباحثين في هذا المجال .

من خلال دراسة آيات سورة النور، اتضح لنا أن الاختلاف في القراءات لم يكن له تأثير كبير على تغيير معاني آيات هذه السورة و تفسيرها. يمكن ان نعتبر اختلاف القراءات في هذه السورة شيء من البلاغة والإعجاز في القرآن الكريم. لأنها إما اختلافات في الاعراب التي لاتعارض مع المعنى، وهي في الواقع تعتبر نوعاً من الرقة والطرافة في الكلام، أو ترتبط بكيفية القراءة من حيث التفخيم و التزيين، و الاظهار، و الامالة ...

سورة النور لها أربعة وستون آية، منها تسع عشرة آية ذات قراءات مختلفة، وهي الايات: الأولى، الثانية، الرابعة، السادسة، السابعة، التاسعة، الحادية والعشرون، الرابعة والعشرون، الحادية والثلاثون، الرابعة والثلاثون، الخامسة والثلاثون، السادسة والثلاثون، الأربعون، الخامسة والأربعون، الثانية والخمسون، الخامسة والخمسون، السابعة والخمسون، الثامنة والخمسون، الحادية والستون.

الكلمات الرئيسية: سورة النور، علم القراءات، اختلاف القراءات، تفسير سورة النور.

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه کوثر rohangizasbaghi@yahoo.com

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق، صص ۴۸-۲۹
اختلاف القراءات ودورها فی التفسیر من وجهة نظر العلامة الطباطبائی

منصوره شفیعی^۱

دکتر محمد میر حسینی^۲

(تاریخ الأخذ: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ القبول: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

العلامة طباطبائی من المفسرين العظام الامامية في العصر المعاصر، وتفسيره من الأبعاد المختلفة العلوم ومعايير القرآن أنها مهمة جدّة. فحصر الاختلاف في القراءات والنقد أو التفضيل القراءة على القراءات الأخرى من الموضوعات التي لها مكانة خاصة في تفسير الميزان، من ذلك ما يحتاج في التفسير القرآن مع التلاوة المنقولة التي أبلغ النبي "صلى الله عليه وآله"، وفي النظر العلامة (ره) قد اختفت التلاوة الآن بين القراءات المختلفة، ولهذا السبب أن يسترجع با لقراءات المختلفة. حسبما لذلك كتب تفسير ذو قيمة الميزان ..

يظهر البحث في هذا الموضوع أن نقد القراءة، وتفضيل القراءة على القراءة الأخرى، وعدم تفضيل القراءة على الأخرى، أحياناً بسبب استخدام نفس التعبير الدلالي ونقص التعبير لقراءتين أو أكثر مع ذكر قراءة واحدة التأكيد من باب التفسير وأهم طرق العلامة الطباطبائی في مواجهة الاختلاف في القراءات.

يرد التواتر القراءات واعتبارها ويعرف مشهورة فقط وعدم انحصار القراءات الصحيحة لقراءة عاصم، فإنها أيضاً اهتماماً للقراءات الأخرى. لأنه حسب قوله، هناك ثلاث خصائص لصحة الوثيقة، والاتفاق مع القواعد العربية والتوافق مع رسم القرآن في هذه القراءات. في النظر العلامة، فإن أدلة استرجاع القراءة النبوية هي: الفصاحة، وسياق الآيات، القواعد الصرفية، التوافق مع معاني الآيات، المنطق والروايات، لذلك يستخدم التلاوة المنسوبة للأئمة (ع) ويعتقد للمتابعة القراءة المشهورة. ولذلك التلاوة المنسوبة للأئمة (ع) يستفيد بعنوان مؤيد أو التفسير الآيات .

الكلمات الرئيسية: كليدواژه‌ها: تفسير القرآن، علامة الطباطبائی(ره)، قرائت، اختلاف القراءات، تفسير الميزان.

۱ سطح سه حوزه حضرت فاطمه (س)- طلبه سطح چهارم مجتمع عالی کوثر shafie۱۳۵@gmail.com

۰۹۳۸۹۰۱۰۶۱۹

۲دانشیار - مدیر گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)- مدیر گروه علوم قرآن و حدیث

دانشگاه مذاهب اسلامی - m_mirhosini۸۹@yahoo.com - ۰۲۸۳۳۹۰۱۶۳۱

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت
سال سوم، شماره ششم / پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش - ۱۴۴۲ق. صص ۲۸-۹
دراسة اسناد ونصوص الروایات لتبیین العلاقة بین عادات اصحاب الرس و بین عادات الإيرانيین فی
عید نوروز (نیروز)

علی غضنفری^۱

فاطمه اسبقی^۲

(تاریخ الأخذ: ۹۹/۵/۱۵؛ تاریخ القبول: ۹۹/۹/۱۹)

الملخص

نوروز (نیروز) هو أحد الأعياد و التقاليد القديمة التي كانت شائعة في إيران قبل الإسلام. مع انتشار الإسلام بين الإيرانيين، نسي بعض المراسم الماضية في الاحتفالات ونجا البعض الآخر. كانت للإيرانيين في الأزمنة القديمة جداً مراسم خاصة في عيد نوروز، و كانت لديهم في هذا العيد بعض العادات والتقاليد التي لم تكن موجودة الآن، مثل تناول الحليب والجبن الطازج في هذا العيد. و بعضها موجودة حتى الآن مثل صلة الارحام و التزاور و تقديم هدايا العيد. العادات والتقاليد الخاصة بعيد نوروز بين المسلمين تعود إلى العصر العباسي الأول. قد نرى في هذه الفترة الروايات المذكورة حول أهمية عيد نوروز و الأعمال المختص بهذا اليوم المنقولة عن لسان الأئمة صلوات الله عليهم. حاولنا في هذا البحث من خلال الاسلوب الوصفي التحليلي بعد دراسة التفاسير القرآنية و دراسة الروايات الاسلامية الخاصة بنوروز من حيث السند و الدلالة و دراسة تاريخ أصحاب الرس؛ حاولنا اثبات هذه القضية: أن الاحتفال بيوم نوروز و طقوسه هو إحتفال مختص بأصحاب الرس. تبين نتائج البحث أن أصل نوروز يعود الى أصحاب الرس و قد إقتبسهُ الإيرانيون من ذلك القوم و جعلوه جزءاً من طقوسهم وعاداتهم.

الكلمات الرئيسية: أصحاب الرس، إيران القديمة، عيد نوروز، الروايات الإسلامية، التوثيق ، الدلالة.

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف: (ali@qazanfari. Net)

^۲. طلبه سطح چهار حوزه، حوزه علمیه کوثر: (rohangizasbaghi@yahoo.Com)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة نصف سنوية العلمية

دراسات حديثة في تعاليم القرآن و السنة

السنة الثالثة، العدد الخامس / الربيع و الصيف ١٣٩٩ش - ١٤٤٢ق

الصاحب الامتياز و المدير المسؤول: على غضنفرى

رئيس التحرير: آية الله احمد عابدى

لجنة التحرير و الهيئة الاستشارية

آيات العظام و حجج الاسلام السادة: سيدخليل باستان، مهدي باكويى، عبدالكريم بى آزار
شيرازى، سيد عبد الرسول حسيني زاده، محمد فراهانى، داوود كميحاني، سيد مرتضى موسى
خراسانى، على محمدى، سيد محمد نقيب، محمد حسين واثقى. السيدات: خديجه جلالى، طاهره
سادات طباطبائى امين، فاطمه كاظم زاده
و سيد مجيد نبوى.

المنفح: حسين احمدى

المنفح العربى: الدكتورة فاطمه كاظم زاده، الدكتور هاهره طباطبائى امين

الخبير التنفيذى: سيد عليرضا قمصرى

المنضد: مؤسسه گوهر

رسام الخرائط: رسول خلى

عنوان: www.qazanfari.net

البريد الالىكترونى: faslname@quransonnat.net

الطباعة: چاپ نسيم