

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سال دهم، شماره ۱، ۱۳۹۲، پیاپی ۱۹

## ادعای مسطح‌انگاری زمین در قرآن

روح‌الله نجفی<sup>۱</sup>

مهدی جلالی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۱۵

تاریخ تصویب: ۸۹/۴/۲۶

### چکیده

امروزه، با دلایل فراوان از جمله عکس‌های هوایی و ماهواره‌ای مسجل شده است که زمین به شکل سطحی معلق در فضا نیست. از سوی دیگر، برخی پژوهشگران مدعی‌اند که در قرآن کریم، زمین به صورت سطحی هموار و پهن معرفی شده است. در این مقاله، با معناشناسی دقیق‌تر واژه «ارض» و ارزیابی مدلول آیات مربوط بدان، دریافته‌ایم که آنچه در قرآن به صورت سطحی پهن و هموار معرفی شده، مجموع کره زمین نیست؛ بلکه واژه «ارض» در معنای نخستین خود، فقط بر خشکی‌های کره زمین اطلاق می‌شده و دریاها و اقیانوس‌ها را دربر نمی‌گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن، مسطح‌انگاری زمین، رابطه قرآن و علم،

شبهات قرآنی، خطانابذیری قرآن.

---

۱. دانش آموخته دانشگاه فردوسی مشهد rf1981@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد a.jalaly@um.ac.ir

## ۱. بیان مسأله

امروزه، عکس‌های هوایی و ماهواره‌ای نشان می‌دهند که بدون هیچ تردیدی، زمین شکل کروی دارد (معمد، ۱۳۷۹ش: ۲۴). البته، شکل زمین دقیقاً کره‌وار نیست؛ بلکه تاحدّی نامنظم است و برخی آن را «زمین‌وار» نام نهاده‌اند (دامپی‌یر، ۱۳۸۴ش: ۶۴۲-۶۴۳). در این نوشتار با اندکی تسامح، از همان اصطلاح کرویّت زمین بهره می‌گیریم. به هر حال، امروزه معلوم شده است که زمین به صورت سطحی که در فضا یا روی آب معلق باشد، نبوده و نیست. در این میان برخی نویسندگان مدّعی شده‌اند که در قرآن زمین به شکل مسطح به تصویر درآمده و کروی بودن آن رد شده است. برای نمونه، شجاع‌الدین شفا در *توکلّی دیگر* در صبغهای خطابی و شعاری چنین می‌نویسد: «برای پیروان مکتب قرآن با همه تقدّسی که این کتاب برای صدها میلیون پیروان آن داشته و دارد، دفاع از برداشت‌هایی چون اینکه "زمین را به شکل بستری مسطح آفریدیم" (نبا: ۶) و... پذیرفتنی نیست.» (ر.ک: حسینی طباطبایی، ۱۳۸۰ش: ۱۴۰-۱۴۱).

پاره‌ای از روشنفکران مسلمان نیز به وجود تعارض ظاهری در این باب گرایش یافته‌اند. برای مثال، احمد قبانچی در *سرّ الاعجاز القرآنی* (بی تا: ۱۲۲) پس از ردّ نظریه اعجاز علمی و موهون شمردن آن بیان می‌کند که مخالفان قرآن می‌توانند شیوه موافقان تفسیر علمی - یعنی استناد به حقایق علمی کشف شده و مقایسه آن‌ها با قرآن - را برای ابطال حقیقت قرآن به کار گیرند و این امر با پیگیری و بحث درباره آیاتی که با کشفیات علمی جدید معارض است، ممکن می‌شود (همان‌جا). او در ادامه پنج نمونه از این آیات را برمی‌شمارد که نخستین آن‌ها آیه «و إلى الارض کیف سطحت» (قرآن، غاشیه: ۲۰) است (همان‌جا). به عقیده قبانچی، این آیه صراحت دارد که زمین مسطح است و کروی نیست (همان‌جا). البته، او در ادامه نوشتار خود - بی آنکه وارد حلّ تفصیلی مسأله شود - به اجمال این تعارض را قابل حلّ می‌داند (همان، ۱۲۵)؛ ولی تصریح می‌کند که پاسخ دادن به این گونه ایرادها فقط با سلاح تأویل و صرف نظر از ظواهر ممکن است و در چنین شرایطی، شیوه شایسته آن است که از مباحث علمی جدید برای اثبات اعجاز قرآن استفاده نکنیم؛ زیرا خصم را بر آن می‌دارد که از همین سلاح علیه ما سود ببرد (همان، ۱۲۴). در مجموع به عقیده قبانچی، ظاهر آیه ۲۰ غاشیه با داده‌های علمی جدید

درباره شکل هندسی زمین منافات دارد؛ از این رو می‌توان او را در شمار مدعیان این بحث دانست.

## ۲. بررسی تفصیلی مسأله

بر اساس استقرای نویسنده این مقاله، برای بررسی تحلیلی و تفصیلی مدعی مقاله، ارزیابی مدلول و مفاد دوازده آیه ضروری به نظر می‌رسد. فعل‌ها و صفت‌هایی که در این دوازده آیه درباره «ارض» به کار رفته‌اند و ممکن است منفی کروی بودن زمین قلمداد شوند، از هفت ریشه مشتق شده‌اند: بسط، دحو، سطح، طحو، فرش، مدد و مهد. در ادامه این نوشتار، ابتدا به معناشناسی واژه «ارض» می‌پردازیم و سپس به ترتیب این هفت ریشه، مدلول آن دوازده آیه را تبیین و ارزیابی می‌کنیم.

### ۲-۱. معناشناسی «الارض»

واژه «ارض» در قرآن ۴۵۱ بار به صورت معرفه با الف و لام، ۸ بار به صورت مضاف به ضمیر و ۲ بار به صورت نکره به کار رفته است (در مجموع ۴۶۱ بار). اهل لغت «الارض» را با تعبیرهایی مانند «الجرمُ المقابل للسماء» (راغب، ۱۴۲۶ق: ۲۵) (جرمی که مقابل آسمان قرار دارد)، «الّتی علیها الناس» (ابن سکیت، ۱۴۱۲ق: ۲۴؛ ابن منظور، بی تا: ۱۱۱/۷) (آنچه که مردم بر آن قرار دارند) و «والّتی نحن علیها» (ابن فارس، ۱۴۱۱ق: ۱/۸۰) (آنچه ما بر روی آن هستیم) معرفی و تبیین کرده‌اند.

به گفته تفلیسی، «ارض» در قرآن به هفت وجه است: زمین بهشت، زمین مکه، زمین مدینه، زمین مصر، زمین اردن و فلسطین، زمین اهل اسلام و جمله زمین (یعنی کلّ زمین) (تفلیسی، ۱۳۷۸ش: ۱۶). بدیهی است که می‌توان زمین مناطق برشمرده را در یک وجه گنجانند و با اصلاح این تقسیم‌بندی، «ارض» را در قرآن بر سه وجه پنداشت: ۱. کلّ زمین؛ ۲. پهنه و قطعه‌ای محدود از زمین؛ ۳. زمین بهشت. وجه اخیر نیز جنبه‌ای کاملاً استثنایی دارد و تنها مصداق مسلم آن، آیه ۷۴ زمر است: «وَأَوْرَثْنَا الْاَرْضَ نَبَوْءُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ: «و زمین [و خاک] را به میراث به ما داد که در هر جای بهشت که بخواهیم مسکن گزینیم».

دامغانی با برشمردن وجوهی مانند زمین مگه، زمین مدینه و... و نیز با تأویل‌هایی دور وجوه «ارض» را به سیزده مورد رسانده است (دامغانی، ۱۹۷۰م: ۲۹-۳۲). برای مثال، او در آیه «وما یفیع الناس فیمکتُ فی الارض» (قرآن، رعد: ۱۷): «آنچه به مردم نفع می‌رساند، در زمین باقی می‌ماند»، مراد از «الارض» را «القلب» معرفی کرده است (دامغانی، ۱۹۷۰م: ۳۱)؛ یعنی آنچه مفید است، در قلب و دل باقی می‌ماند؛ درحالی که در آیه یادشده واژه «الارض» بی‌هیچ دشواری، می‌تواند همان معنای اصلی خود را داشته باشد.

به هر حال، مراد از «ارض» در قرآن، همان زمینی است که در زیر پای آدمی قرار دارد و با توجه به قرائن می‌توان فهمید که از این واژه کلیت زمین اراده شده است یا فقط محدوده و پهنه‌ای از آن. از سوی دیگر، بدیهی است که از واژه «ارض» در فضای نزول قرآن، کره زمین به ذهن مخاطبان متبادر نمی‌شده است؛ ولی بسیاری از پژوهشگران جدید برای معناشناسی «ارض» در آیات قرآن از تعبیر «کره زمین» استفاده کرده‌اند (واعظزاده، ۱۴۲۰ق: ۲/۱۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۱/۵۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰ش: ۲/۱۳۶). همچنین، تصور سیار بودن (واعظزاده، ۱۴۲۰ق: ۲/۶۲) و ملاحظه زمین در کنار سایر اجرام آسمانی (همان، ۱۵۸) قیود جدید دیگری هستند که به تعریف «الارض» راه یافته‌اند و بیم آن می‌رود که فهم قرآنی ما را از چارچوب فهم عرفی مخاطبان اولیه وحی منحرف کنند.

آشکار است که در فهم عرفی مخاطبان اولیه قرآن، کروی بودن زمین - آن‌چنان که امروز در ذهن ما نقش بسته است - هرگز مطرح نبوده است. بنابراین، نه قرآن و نه متکلمی دیگر در آن عهد نمی‌توانست واژه «ارض» را به کار گیرد و انتظار داشته باشد که به ذهن مخاطبانش مفهوم کره زمین متبادر شود. به همین ترتیب، امکان نداشت از واژه «ارض» تصور سیاره‌ای در کنار سایر سیاره‌های منظومه شمسی اراده شود. همچنین، چون امروزه «ارض» به صورت کره در نظر گرفته می‌شود، در نتیجه طبقات داخلی این کره هم جزء «ارض» تلقی می‌شوند؛ درحالی که در فضای نزول قرآن به دلیل مسجّل و معهود نبودن تصور کنونی از کره بودن زمین و طبقات داخلی آن، از واژه «ارض» همان پوسته بیرونی و سطح ظاهری اراده می‌شده است. در واقع، اهل هر زبانی متناسب با تصوراتی

که از عالم خارج در ذهن دارند، به وضع واژگان می‌پردازند و زبان هر قومی بازتاب تصوّرات، فرهنگ و نگاه ویژه آن‌ها به عالم خارج است.

ممکن است این سؤال به ذهن برسد که آیا تصوّراتی مانند «مسطّح بودن» و «ساکن بودن در مرکز عالم» جزء مدلول واژه «ارض» در عصر نزول نبوده‌اند. این سؤال هنگامی جدی‌تر می‌شود که برخی مفسّران مانند بروسوی (بی‌تا: ۵/ ۴۷۲) قیودی مانند «واقف علی مرکز العالم» (ساکن در مرکز عالم) را در تعریف و تبیین ارض لحاظ کرده‌اند. پاسخ مثبت به سؤال مطرح شده مستلزم پذیرش این است که صرف به کارگیری واژه «ارض» از سوی قرآن تأیید و تصویب تصوّر کاذب و خلاف واقع مخاطبان اولیه باشد. به بیان دیگر، در این فرض قرآن باید ابتدا تعریف درستی از واژه «ارض» بیان کند و آن‌گاه به سخن گفتن از آن پردازد مگر نه سخن گفتن از «ارض» برحسب همان تعریف و تصوّر رایج، نوعی صحّه گذاشتن بر تصوّر خطای مخاطبان به‌شمار می‌آید.

در مقام حلّ این اشکال می‌توان گفت این مقدمه که ویژگی‌هایی نظیر مسطح بودن زمین باید جزء مدلول واژه «ارض» در عصر نزول قرآن لحاظ شوند، قابل تشکیک و تردید است؛ زیرا قیاس کردن کروی بودن زمین در حال حاضر - که امری مسجّل در اذهان عمومی است - با مسطح انگاشتن زمین در عصر نزول قرآن، قیاسی مع الفارق است. در عصر حاضر، کروی بودن زمین در اذهان عمومی شناخته شده و مورد اتفاق است؛ اما مسأله مسطح بودن زمین در گذشته علمی بشر همواره موافقان و مخالفانی داشته و ظاهراً هیچ‌گاه اجماعی درباره حاصل نشده بود (برای ملاحظه عقاید مختلف ملل قدیم در این زمینه ر.ک: سارتون، ۱۳۴۶ش: ۸۶؛ دامپی‌یر، ۱۳۸۴ش: ۲۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰ش: ۲/ ۱۸۶-۱۸۷).

به علاوه، امروزه مسأله کروی بودن زمین عمومی شده است؛ به این معنا که همه مردم از آن آگاه‌اند و بدان اذعان دارند. ولی معلوم نیست در گذشته اساساً بحث از شکل هندسی زمین، بحثی عمومی و همگانی بوده و حالت مسطح زمین - به فرض اتفاق خواص بر آن - در ذهن عموم مردم هم شناخته شده و مسجّل بوده است؛ بلکه محتمل است همان‌گونه که امروزه برای مثال بحث از طبقات زمین، بحثی تخصصی و منحصر به دانشمندان زمین‌شناسی است، در گذشته نیز تصوّر مسطح بودن زمین مخصوص عالمان آن دوران بوده باشد. به بیان دیگر، هرچند امروزه - به فرض -

در علم زمین‌شناسی بر تعداد طبقات زمین اتفاق نظر وجود داشته باشد، آیا می‌توان تعداد طبقات زمین را مدلول واژه زمین قلمداد کرد و اگر فردی در عرف عام واژه «زمین» را به کار برد، از کلام او می‌توان این‌گونه برداشت کرد که مرادش زمین با همین تعداد طبقات است.

بی‌تردید، پاسخ سؤال بالا منفی است؛ زیرا الفاظ در عرف عام بر همه خصوصیات شناخته‌شده اشیاء دلالت نمی‌کنند؛ بلکه فقط برای تصویری اجمالی، کلی و همه‌فهم از اشیاء وضع می‌شوند. همچنین، بر فرض اینکه بگوییم مسطح بودن زمین در عصر نزول امری اجماعی بوده و در ذهن عموم مردم هم مسجل و شناخته‌شده بوده است (همان‌گونه که امروز درباره‌ی کروی بودن چنین است)؛ حتی اگر چنین هم باشد، باز هم به نظر می‌رسد ویژگی‌ها و خصوصیات «ارض»، حتی آن ویژگی‌های مسجل، قطعی و شناخته‌شده در اذهان عموم مردم هم مدلول واژه «ارض» نیستند؛ بلکه واژه «ارض» فقط بر آن تصویر کلی، اجمالی و همگان‌فهم از این پدیده دلالت می‌کند. این تصویر کاملاً عرفی و عمومی است و هرگز متضمن ویژگی‌ها و خصوصیات زمین برحسب علم دوران نیست. بدین‌سان، در این ادعا نیز که کروی بودن در دل واژه «ارض» نهفته است و باید آن را «ما وضع له» و مدلول قطعی این واژه دانست، می‌توان تردید و تأمل کرد.

بحث ضروری دیگر در معناشناسی واژه «ارض»، تبیین این مسأله است که آیا «ارض» در فضای نزول قرآن مانند امروز هم بر مناطق خشکی و هم بر مناطق دریایی صادق بوده یا فقط درباره‌ی مناطق خشکی به کار می‌رفته است. این بحث را به این دلیل مطرح می‌کنیم که در شواهد زیادی واژه «الارض» در مقابل آب‌ها و دریاها به کار رفته است. این شواهد نشان می‌دهند «ارض» - در معنای اولیه - فقط بر قسمت خشکی زمین اطلاق می‌شده است و دریاها در شمار «ارض» نبوده‌اند. ولی به‌ظاهر، بعدها به دلیل توسعه معنایی، واژه «ارض» شامل هر دو عرصه خشکی و دریا شده است. نمونه روشن کاربرد «ارض» در معنای نخست را می‌توان در خطبه ۹۱ نهج البلاغه (خطبه اشباح) ملاحظه کرد:

كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوَاجِ مُسْتَفْحَلِهِ وَ لُجَجِ بَحَارِ زَاخِرِهِ تَلْتَطِمُ أَوَاذِي أُمُوجِهَا وَ تَصْطَفِقُ  
مَتَافِذَاتِ اثْبَاجِهَا. ... فَخَضَعَ جَمَاحُ الْمَاءِ الْمُتَلَاظِمِ لِثِقَلِ حَمْلِهَا... وَ سَكَنَتِ الْأَرْضُ مُدْحَوَةً فِي  
لَجَّةِ تَيَّارِهِ... فَلَمَّا سَكَنَ هَيْجُ الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ أَكْنَافِهَا... (سیدرضی، ۱۳۸۰: ۴۳): زمین را بر

تلاطم امواج خروشان و بر پهنه آب‌های دریاها مملو فرو نهاد. امواج اوج گرفته آن دریاها در تلاطم و خروش بودند و ارتفاعات امواج آن دریاها - برخوردکنان با یکدیگر - به حرکت و جنبش درآمدند. سرکشی آب خروشان به خاطر سنگینی و ثقل حمل زمین فرونشست و زمین پهن شده و بسط یافته در پهنه آب‌های مواج آرام گرفت... پس آن‌گاه که غلیان آب در زیر جوانب و گوشه‌های زمین آرام شد...

در سخنان بالا از نهج البلاغه واژه «الارض» - در مجموع و به منزله پدیده‌ای واحد در عالم تکوین - در مقابل «امواج مستفحله»، «بحار زاخره» و «الماء» قرار گرفته است. بدین سان، «الارض» شامل آن دریاها نمی‌شود؛ بلکه دریاها را متلاطم امری بیرونی و خارج از قلمرو «ارض» فرض می‌شوند که سرانجام سنگینی «ارض» امواج پرتلاطم و خروشان آن‌ها را فرومی‌نشانند. ابن ابی‌الحدید می‌گوید: «ان هیجان الماء و غلیانه و موجه سکن بوضع الارض علیه» (بی تا: ۶/ ۴۴۵) (هیجان، غلیان و آمدوشد آب با قرار گرفتن زمین بر آن ساکن شد). در این گفته شارح نهج البلاغه نیز «الماء» و «الارض» به نحوی متمایز در کنار یکدیگر به کار رفته‌اند؛ یعنی «الارض» شامل «الماء» نیست. به این ترتیب، شارح بیان می‌کند که «ظاهر کلام امیرالمؤمنین علیه السلام ان الماء خلق قبل الارض» (همان‌جا) (ظاهر سخن امیرالمؤمنین (ع) آن است که آب قبل از زمین خلق شده است). در این توضیح هم، تمایز میان «الارض» و «الماء» آشکار است. در خطبه ۱۶۰ نهج البلاغه نیز می‌توان همین تمایز «الارض» و «الماء» را دید: «و کیف مددت علی مور الماء ارضک» (سیدرضی، ۱۳۸۰ش: ۸۴) (و چگونه بر آمدوشد آب، زمین خود را پهن نموده‌ای).

در متون دیگری نیز هنوز رد پای این معنای اولیه واژه «الارض» بر جای مانده است. حتی در پاره‌ای متون فارسی هم می‌توان کاربرد واژه زمین را در مقابل آب‌ها و دریاها مشاهده کرد. در اینجا به ذکر دوازده نمونه بسنده می‌کنیم که در آن‌ها واژه‌های «ارض» یا «زمین» فقط برای نشان دادن پهنه خشکی به کار رفته‌اند:

۱. طبری نوشته است: «سئل وهب عن الارضین کیف هی؟ قال: هی سبع ارضین مهمده جزائر، بین کل ارضین بحر، و البحر محیط بذلک کله...» (طبری، بی تا: ۱/ ۴۱): «از وهب درباره زمین‌ها پرسیدند که آن‌ها چگونه‌اند؟ گفت: هفت زمین گسترده و جزیره‌وار وجود دارد. میان هر دو

زمین دریایی است و دریا تمام این مجموعه را هم دربر گرفته است». آشکار است که در پاسخ وهب، واژه «ارض» فقط بر قسمت‌های خشکی اطلاق شده و دریا پدیده‌ای خارج از «ارض» تصور شده است.

۲. ابن عباس (به نقل از قرطبی، ۱۹۶۵-۱۹۶۶م: ۱۰/۱۲) «و الارض مددناها» را این‌گونه تفسیر کرده است: «بسطناها علی وجه الماء» (آن را بر روی آب پهن کرده، بسط دادیم). در این عبارت نیز تمایز «ارض» از آب دریاها کاملاً مشهود است.

۳. براساس ترجمه‌ای عربی از تورات، خداوند عرصه خشکی را «ارض» نامیده است: «وقال الله لیتجمع المیاه تحت السماء الی مکان واحد و لیظهر الیابسه و کان کذلک ودعا الله الیابسه أرضاً و مجتمع المیاه دعاه بحاراً...» (کتاب مقدس، تکوین: ۱/ ۹-۱۰): «و خدا گفت: آب‌های زیر آسمان در یکجا جمع گردد و خشکی ظاهر شود و چنین شد و خدا خشکی را "زمین" نامید و اجتماع آب‌ها را دریا نامید».

۴. در جای دیگری از کتاب مقدس، «ارض» پدیده‌ای معرفی شده است که بنیان آن بر دریاهاست: «للرب الارض و ملؤها المسکونه و کل الساکنین فیها لانه علی البحار أسسها...» (مزامیر: ۲۴، ۱-۲): «زمین و محتویاتش از آن پروردگار است. قسمت مسکونش و تمام ساکنان آن؛ زیر او [ست آنکه] آن را بر دریاها بنا نمود». بنابراین، دریاها خارج از «ارض» قرار دارند و «ارض» یعنی پهنه و عرصه خشکی.

۵. در جای دیگری از کتاب مقدس، عنوان «الباسط الارض علی المیاه» (بسط‌دهنده زمین بر آب‌ها) بر خداوند اطلاق شده است (همان، ۶/۱۳۶).

۶. قرطبی (۱۹۶۵-۱۹۶۶م: ۱/ ۲۵۵) نوشته است: «قال مجاهد وغيره من المفسرین انه تعالی أییس الماء الذی کان عرشه علیه فجعله أرضاً» (مجاهد و مفسرانی دیگر گفته‌اند که خدای تعالی آبی را که عرشش بر آن بود، خشک نمود و آن را «ارض» قرار داد). بنابراین، واژه «ارض» بر عرصه‌ای اطلاق می‌شود که خشک شده است.

۷. ابوریحان بیرونی (بی تا: ۵۸) که از معتقدان به کروی بودن زمین است، چنین می‌نویسد: «... و جمله زمین و آب یکی کره شد و هوا گرد بر گرد او از همه سوی‌ها». مفهوم این جمله به



فارسی امروز چنین می‌شود: و تمام خشکی‌ها و آب‌ها تشکیل یک کره دادند؛ یعنی بیرونی زمین را در معنای خشکی به کار برده است.

۸. براساس گفته بیرونی (۱۳۷۷ش: ۱۸۹)، ارسطو در رساله خود به اسکندر بیان کرده است: «الارض محصوره بالماء» (یعنی زمین در حصارى از آب است).

۹. ابن عجیبه (۱۴۲۶ق: ۸/ ۱۴۷) در تفسیر خود گفتار یکی از عالمان را بیان می‌کند که بر پایه آن زمین در دریا قرار دارد: «... انْهَا مستقره فیه اى فى البحر». (ضمیر «ها» براساس سیاق به «الارض» بازمی‌گردد).

۱۰. در یکی از روایات بحار الانوار چنین آمده است: «... البحار الزاخرات التی هی بالارض محیطات» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۰/ ۲۵۹): دریاهاى لبریز و مملو که «ارض» را دربر گرفته‌اند. در این عبارت نیز دریاها خارج از «ارض» قرار دارند و «ارض» شامل آن‌ها نمی‌شود.

۱۱. در تفسیر سوراآبادی ذیل آیه «والارض فرشناها» (قرآن، ذاریات: ۴۸) چنین آمده است: «زمین را بدین بزرگی بر روی آب باز کشیدیم که نه فروشود و نه برآید و نه بگردد.» (سوراآبادی، ۱۳۸۱ش: ۴/ ۲۴۳۱). همین تلقی مفسر را در جاهای دیگری از تفسیر او نیز می‌توان مشاهده کرد؛ برای مثال «حق تعالی چون زمین را آفرید زمین بر سر آب گردان بود» (همان، ۲۷۵۴) (بر سر آب یعنی روی آب)؛ «و به زمین که چگونه باز کشیده‌اند آن را بر سر آب» (همان، ۲۸۰۸)؛ «زمین را باز کشیدیم بر روی آب» (همان، ۲۴۱۰).

۱۲. فخر رازی (بی تا: ۲۳۵/ ۲۸) در پاسخ‌گویی به این سؤال که حکمت ذکر مکرر آسمان‌ها در قرآن چیست، به مقایسه آسمان‌ها و زمین پرداخته است. به عقیده او، آسمان تا قیامت باقی است و هیچ جزئی از آن سقوط نمی‌کند و معدوم نمی‌شود؛ ولی زمین پیوسته در معرض تبدیل و تغییر قرار دارد. فخر رازی در ادامه می‌گوید: «اما الاراضی فکم منها ما صار بحراً و عاد ارضاً» (همان‌جا) (اما زمین‌ها چه بسیار از آن‌ها که به دریا تبدیل شده‌اند و دوباره زمین گشته‌اند). روشن است که در این عبارت، «ارض» در مقابل «بحر» به کار رفته و از آن فقط خشکی‌ها اراده شده است.

با توجه به این شواهد، می‌توان گفت واژه «ارض» در قرآن کریم فقط ناظر به پهنه خشکی است آن‌هم پوسته خارجی و رویه بیرونی خشکی‌ها نه طبقات داخلی کره زمین. از سوی دیگر، واژه «الارض» - برخلاف «السَّماء» - در هیچ جای قرآن کریم به شکل جمع به کار نرفته است. هر چند در متون دیگر نظیر نهج البلاغه تعبیرهای «ارضون» و «ارضین» را می‌توان ردیابی کرد (سید رضی، ۱۳۸۰ش: ۱۱۶-۱۱۷). با این همه به نظر می‌آید واژه «ارض» به همان صورت مفرد نیز می‌تواند «اسم جنس» تلقی شود و بر همه افراد خود دلالت کند. بر مبنای این دیدگاه، هر محدوده و پهنه‌ای از زمین می‌تواند یک فرد از افراد «ارض» شمرده شود.

اخفش (۱۴۰۵ق: ۲ / ۷۱۰) ذیل آیه «ومن الارض مثلهن» (قرآن، طلاق: ۱۲) می‌گوید: «جعل الارض جماعه كما تقول هلک الشاهُ والبعيرُ وانت تعنی جميعَ الشاه وجميعُ الابل» (ارض را در معنای جمع قرار داد. همان گونه که می‌گویی گوسفند و شتر نابود شد و تمام گوسفندان و شتران را قصد می‌کنی).

با این همه، به نظر می‌رسد در آیاتی مانند «رب السموات و الارض» (قرآن، رعد: ۱۶)، «الحمد لله الذی خلق السموات و الارض» (قرآن، انعام: ۱)، «بديع السموات و الارض» (قرآن، بقره: ۱۱۷)، «يعلم ما فی السموات و ما فی الارض» (قرآن، آل عمران: ۲۹) و «له ملك السموات و الارض» (قرآن، بقره: ۱۰۷) قرآن کریم مجموع «ارض» را پدیده‌ای واحد در کنار سایر پدیده‌های عالم خلقت اراده کرده است. به بیان دیگر، این گونه آیات به «ارض» در کنار آسمان‌ها و در ساختار کلی، کاینات اشاره دارند؛ بنابراین مفهوم کلّ «ارض» را به ذهن می‌رسانند. در نتیجه، معنای «ارض» در چنین آیاتی، همان زمینی است که زیر پای مخاطبان قرار دارد تا هر جا که امتداد می‌یابد (هر چند مخاطبان دقیقاً ندانند تا کجا و چگونه ادامه می‌یابد).

آیات دوازده گانه‌ای هم که در این تحقیق بررسی می‌شوند، همگی به «ارض» به منزله پدیده‌ای واحد در کنار سایر پدیده‌های عالم هستی اشاره دارند. از این رو، آیات نام‌برده مفهوم کلّ «ارض» را به ذهن مخاطب متبادر می‌کنند. با توجه به این اصل و با توجه به آنچه درباره عدم شمول «ارض» بر دریاها گفته شد، می‌توان معنای واژه «ارض» را در این دوازده آیه چنین تبیین کرد:

زمینی که در زیر پای مخاطبان قرار دارد تا هر کجا که ادامه و امتداد می‌یابد، مگر آنکه به دریاها و اقیانوس‌ها برسد که بر دریاها و اقیانوس‌ها واژهٔ ارض صدق نمی‌کند.

## ۲-۲. تبیین مدلول آیات مربوط

### ۲-۲-۱. بسط

«والله جعل لكم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً» (قرآن، نوح: ۱۹-۲۰). راغب (۱۴۲۶ق: ۵۶) در معنانشناسی «البساط» از تعبیر «اسمٌ لکلّ مسوط» (نامی برای هر چیز بسط داده‌شده) بهره می‌گیرد. دیگر لغویان نیز با تعبیرهایی مشابه نظیر «ما بسط» (فیروزآبادی، ۱۳۷۵ش: ۲/ ۳۵۰؛ ابن منظور، بی‌تا: ۷/ ۲۵۹)، «ما یُسَطُّ» (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۱۱۱۶؛ ابن فارس، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۲۴۷) و «ما بسطته» (ابن درید، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۱۳۷) «البساط» را بر هر شیء بسط داده‌شده صادق دانسته‌اند. اما منظور از «شیء بسط داده‌شده» به‌طور دقیق چیست؟

راغب (۱۴۲۶ق: ۵۶) «بسطُ الشیء» را به «نشره و توسّعه» (باز شدن و گسترش یافتن آن) معنا می‌کند. ابن منظور (بی‌تا: ۷/ ۲۵۹)، فیروزآبادی (۱۳۷۵ش: ۲/ ۳۵۰) و جوهری (۱۴۰۷ق: ۳/ ۱۱۱۶) نیز «نشر» را معادل «بسط» دانسته‌اند. ابن فارس (۱۴۱۱ق: ۱/ ۲۴۷) «امتداد الشیء فی عرض او غیر عرض» (کشیده شدن شیء از جهت عرض آن یا از جهتی دیگر) را معنای اصلی ریشهٔ «بسط» می‌داند. ابن درید (۱۴۰۵ق: ۱/ ۱۳۷) نیز می‌گوید: «بسطتُ الشیء ابسطه سبطاً اذا مددته علی الارض» (می‌گویی بسطتُ الشیء ابسطه سبطاً هنگامی که چیزی را بر زمین پهن کنی و امتداد دهی). «مد» را می‌توان معادل «کشیدن، گستردن و امتداد دادن» معنا کرد. به این ترتیب، به کار بردن «بساط» در مورد زمین - حتی بر فرض اینکه زمین را مجموعهٔ خشکی‌ها و دریاها بدانیم - فقط بر بسط یافتن و گسترده شدن آن دلالت می‌کند و این امر با کروی بودن آن منافاتی ندارد. مصطفوی، از لغویان معاصر، (۱۳۶۰ش: ۱/ ۲۵۴) نیز «بسطُ المكان» را به معنای «اتساعه» یعنی «وسعت یافتن آن» می‌داند.

کاربرد واژهٔ «بساط» در قرآن کریم فقط در همین مورد مشاهده می‌شود و سایر کاربردهای قرآنی ریشهٔ «بسط» به موضوعاتی مانند بسط رزق و روزی (قرآن، بقره: ۲۴۵، رعد: ۲۶، اسراء: ۳۰، قصص: ۸۲ و عنکبوت: ۶۲)، بسط ابرها در آسمان (روم: ۴۸) و گشادن یا دراز کردن دست‌ها

(مائده: ۲۸، ممتحنه: ۲، رعد: ۱۴ و انعام: ۹۳) مربوط می‌شوند که نمی‌توانند در معناشناسی «بساط» نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند.

در نهج‌البلاغه نیز واژه «بساط» فقط یک‌بار کاربرد داشته است: «یانوف طوبی للزاهدین فی الدنیا الراغبین فی الآخرة اولئک قومٌ اتخذوا الارض بساطاً...» (سید رضی، ۱۳۸۰ش: ۱۹۷): «ای نوف خوشا به حال زاهدان در دنیا، مشتاقان به آخرت، ایشان مردمی هستند که زمین را فرش و زیرانداز خود قرار دادند...». به نظر می‌آید بهترین ترجمه برای واژه «بساط» در اینجا همان فرش یا زیرانداز است. برخی مترجمان معاصر قرآن واژه «بساط» در آیه مورد بحث را به فرش (آیتی، ۱۳۶۷ش: ذیل آیه؛ فولادوند، ۱۳۷۶ش: ذیل آیه) یا زیرانداز (خرمشاهی، ۱۳۷۵ش: ذیل آیه) ترجمه کرده‌اند.

ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۹ / ۱۹۰) نیز «البساط» را به «جامه یا فرشی که برای نشستن یا خوابیدن پهن می‌شود» معنا کرده است. اما با توجه به تصریح لغویان متقدم مبنی بر عمومیت داشتن «بساط» بر هر شیء بسط داده‌شده، به نظر می‌رسد نمی‌توان «بساط» را به فرش یا پارچه پهن شده محدود کرد. در تفسیر نمونه نیز آمده است: «بساط به هر چیز گسترده‌ای گفته می‌شود که یک مصداق آن فرش است.» (مکارم، ۱۳۷۴ش: ۲۵ / ۷۸). اگر «بساط» را فقط پارچه یا فرش پهن شده قلمداد کنیم، در آیه مورد بحث زمین به «بساط» تشبیه شده است؛ یعنی «والله جعل لکم الارض کالبساط»؛ اما اگر «بساط» را بر هر شیء بسط داده‌شده صادق بدانیم، در آن صورت زمین واقعاً «بساط» است و نیازی به مقدر دانستن کاف تشبیه نیست.

آیه بیستم سوره نوح: «لتسلکوا منها سبلاً فجاجاً» نیز در معناشناسی بساط اهمیت فراوانی دارد. «سبلاً فجاجاً» به معنای «طرقاً واسعاً» (راه‌های گشاده) است (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۱۳ق: ۵ / ۳۷۵؛ طبرسی، بی تا: ۱۰ / ۲۰۰؛ رازی، بی تا: ۳۰ / ۱۴۱؛ شوکانی، بی تا: ۵ / ۱۹۸) یا به معنای «طرقاً مختلفه» (راه‌های متعدد و مختلف) و طبری (۱۴۱۵ق: ۲۹ / ۱۲۱) در روایتی از ابن عباس این معنا را نقل کرده است (نیز ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۵ق: ۶ / ۲۸۷). بنابراین، «بساط» بودن زمین باید زمینه‌ساز یا سبب سیر و سلوک انسان‌ها در راه‌های پهناور و گشاده آن شود و به نظر می‌آید بسط و گسترش زمین می‌تواند مقدمه سیر و حرکت انسان‌ها در زمین پنداشته شود؛ زیرا بسط و گسترده‌گی زمین این امکان را فراهم می‌آورد که انسان‌ها در پهنه آن پیوسته به حرکت و رفت‌وآمد درآیند. از این رو،

برایند معنای این دو آیه چنین می‌شود: «خداوند زمین را برای شما گسترده تا در راه‌های گشاده آن به سیر و حرکت پردازید».

باری، واژه «بساط» به معنای شیء گسترده شده و بسط یافته است و به کار بردن این واژه درباره «ارض» - حتی به فرض اینکه ارض را شامل خشکی‌ها و دریاها هم بدانیم - با کروی بودن آن منافاتی ندارد. با این همه، ممکن است ادعا شود که نمی‌توان در مفهوم «بساط» صرفاً گسترش، بسط و توسعه را ملاحظه کرد؛ زیرا عرب‌زبانان فعل «بسط» و «بساط» یا «مبسوط» را در توصیف اجسام کروی به کار نمی‌برند؛ چنان که برخی مفسران مانند ابوعلی جَبَّایی (طبرسی، ۱۳۷۹ش: ۱/ ۶۰)، ابن عطیه (۱۴۱۳ق: ۵/ ۳۷۵)، ثعالبی (بی تا: ۴/ ۳۴۴) و ابوحنیفه اندلسی (۱۴۱۳ق: ۸/ ۳۳۴) ظاهر این آیه را دالّ بر مسطح بودن زمین و منافی با کروی بودن آن دانسته‌اند. جَبَّایی که آیه مورد بحث را منافی کروی بودن خوانده، معتقد است: «الکره لاتکون مبسوطه» (طوسی، ۱۳۸۸ش: ۱/ ۱۰۳). سید مرتضی هم که به ردّ سخن جَبَّایی می‌پردازد، این گفتار او را نقض نمی‌کند و نمی‌گوید: «الکره قد تکون مبسوطه»؛ بلکه او هم اذعان دارد مجموع ارض مبسوط نیست و اگر در این آیه واژه «بساط» درباره «ارض» به کار رفته، فقط به این دلیل است که در «ارض» مواضع و قطعات بسط داده شده وجود دارد (طبرسی، ۱۳۷۹ش: ۱/ ۶۰). بنابراین، اگر این سخن جَبَّایی را تصدیق کنیم که «الکره لاتکون مبسوطه» و ارض را هم شامل خشکی‌ها و دریاها بدانیم، باید بپذیریم که به کار بردن تعبیر «بساط» درباره مجموع زمین منافی کروی بودن آن است. در پاسخ به این اشکال باید گفت اول اینکه با توجه به شواهد یادشده، نظرگاه راجح این است که واژه «ارض» تنها بر پهنه و عرصه خشکی صادق است و آشکار است که در این فرض، قرآن واژه «بساط» را بر مجموع کره زمین اطلاق نکرده است تا از تنافی واژه «بساط» با کروی بودن، نقض کروی بودن کره زمین برداشت شود. دیگر اینکه اگر «بساط» را پارچه و فرش پهن شده معنا کنیم، تقدیر آیه این گونه می‌شود: «الارض کالبساط»: «ارض مانند بساط است» و آشکار است که در این تعبیر لازم نیست وجه شبه لزوماً شکل پارچه یا فرش پهن شده باشد؛ بلکه صرف اینکه سطح زمین مثل پارچه یا فرش پهن شده برای حرکت و زندگی انسان‌ها مساعد و متناسب باشد، این تشبیه صادق خواهد بود. اما اگر «بساط» را بر هر شیء پهن شده و بسط یافته صادق بدانیم و بگوییم «الارض بساط»، در این فرض

نیز ادعای ناسازگاری حل می‌شود؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «والله جعل لكم الارض بساطاً»؛ یعنی زمین برای انسان‌ها و از زاویه زندگی آن‌ها شیء پهن شده و گسترده است. به دیگر سخن، این آیه نمی‌فرماید که اگر از بالای آسمان‌ها به زمین بنگرید، آن را «بساط» می‌یابید؛ بلکه می‌فرماید خدا برای شما زمین را این‌گونه قرار داده است و واقعاً برای ما آدمیان، زمین سطحی پهن شده و گسترده است و در زندگی متعارف خود آن را این‌گونه می‌یابیم.

بدین سان، انگشت نهادن بر تعبیر «لکم» در این آیه برای ردّ دعوی جبابی مبنی بر مسطح‌انگاری زمین، استوارتر از پاسخ سید مرتضی می‌نماید؛ زیرا در مقام نقد سخن سید مرتضی ممکن است گفته شود که این آیه به زمین به صورت یک کلّ منسجم و واحد اشاره می‌کند نه به قطعات و پهنه‌هایی محدود از آن. به هر حال، از آیه ۱۹ نوح هرگز نمی‌توان مسطح‌انگاشتن زمین در قرآن را نتیجه گرفت.

## ۲-۲-۲. دحو

«و الارض بعد ذلک دحاها» (قرآن، نازعات: ۳۰): خلیل‌بن احمد فراهیدی (۱۴۱۴ق: ۱/ ۵۵۷) «الدحو» را مترادف «البسط» معرفی کرده است. بنابه روایت طبری (۱۴۱۵ق: ۳۰/ ۵۹-۶۰)، قتاده، سدّی و سفیان نیز «دحاها» را به «بسطها» معنا کرده‌اند. طبری خود نیز «الدحو» را به «البسط و المدّ» ترجمه کرده است (همان، ۵۹). ابوالفتوح (۱۳۶۶ش: ۱۴/ ۲۰) «الدحو»، «البسط» و «المدّ» را از نظر معنا یکسان شمرده است. ابن قتیبه (۱۳۷۸ش: ۵۱۳)، ابن منظور (بی‌تا، ۱۴/ ۲۵۱)، جوهری (۱۴۰۷ق: ۶/ ۲۳۳۴)، فیروزآبادی (۱۳۷۵ش: ۴/ ۳۲۷)، طریحی (۱۴۰۸ق: ۱۴/ ۲) و شوکانی (بی‌تا: ۵/ ۳۷۸) نیز «دحاها» را به «بسطها» معنا کرده‌اند. ابن عاشور (۱۴۳۰ق: ۳۰/ ۷۷) قید «بتسویه» (به صورت هموار و صاف) را به این تعریف اضافه کرده و چنین گفته است: «الدحو: البسط و المدّ بتسویه».

براساس معنای منتخب ما از واژه «ارض»، بیان هموار و صاف بودن خشکی زیر پای آدمیان - تا هر جا که ادامه می‌یابد - مفهومی موجّه دارد. البته، مراد، هموار و صاف بودن اجمالی آن است؛ به گونه‌ای که زندگی بشر روی آن ممکن می‌شود نه آنکه هرگونه پستی و بلندی از عرصه زمین نفی شود. اما اگر زمین را مجموعه خشکی‌ها و دریاها بدانیم، در این فرض ممکن است مخالفان

«دحو» به معنای «بسط» یا «بسط بتسویه» را بر جسم کروی اطلاق نکنند و مدعی معارضه این آیه شریفه با کروی بودن زمین شوند. روشن است که در اینجا دیگر تعبیر «لکم» - که در آیه پیشین گره گشا بود - وجود ندارد. اما آیا می‌توان بدون وجود این تعبیر باز هم بر این باور بود که مراد آیه، زمین از دیدگاه انسان است.

به‌باور نگارنده، آیه ۳۰ نازعات در سیاق بیان خلقت کاینات قرار دارد و ذهن مخاطبان می‌تواند متوجه مشاهده زمین از ماورای آن شود. در نتیجه، تحدید آن به منظره عرفی زمین از دید انسان‌ها، مبنایی است که چندان راجح جلوه نمی‌کند. بنابراین، بهتر آن است که بر معنای منتخب خود از واژه «ارض» تأکید کنیم و بر پایه این معنا - که مؤید به شواهد پیش گفته است - پهن شدن زمین و هموار و صاف بودن اجمالی آن را فقط ناظر به عرصه و پهنه خشکی بدانیم.

پاره‌ای از صاحب‌نظران معاصر مانند زغلول نجار بیان قرآن مبنی بر آماده و هموار و صاف شدن زمین را منطبق بر یافته‌های علمی جدید دانسته‌اند؛ زیرا بر اساس نظرگاه علم، زمین در آغاز شکلی ناصاف، ناهموار و دندانه‌دندانه داشته است؛ به گونه‌ای که زندگی بر آن امکان‌پذیر نبوده است (نچار، ۲۰۰۶م: ۱۷۸).

از سوی دیگر، راغب (۱۴۲۶ق: ۱۷۲) در معناشناسی «دحو» گفتاری متفاوت دارد. او می‌گوید: «والارض بعد ذلك دحاها أي ازلها عن مقرها كقوله يوم ترجف الارض والجبال و هو من قولهم دحا المطر الحصى من وجه الارض أي جرفها». در توضیح سخن راغب باید گفت «ازلها عن مقرها» به این معناست که خداوند زمین را از محل خویش راند یا به بیان دیگر، حرکت داد و جابه‌جا کرد. «ترجف الارض» نیز به معنای رانده شدن، حرکت کردن، تکان خوردن و لرزیدن زمین است. مراد از «جرف» رُفْتَن، رویدن، و جابه‌جا کردن است و جمله «دحا المطر الحصى من وجه الارض» به این معناست که «باران ریگ‌ها را از سطح زمین روید و به جای دیگری برد».

راغب (همان، ۳۰۵) در جای دیگری بیان می‌کند: «الطحو كالدحو و هي بسط الشيء و الذهاب به»؛ یعنی «طحو» مانند «دحو» است و آن به معنای بسط یافتن یک شیء و بُرده شدن [= حرکت داده شدن و جابه‌جا شدن] آن است. از مجموع این دو گفتار درمی‌یابیم که به عقیده راغب، در «دحو» علاوه بر مفهوم بسط یافتن و پهن شدن، مفهوم تکان خوردن و جابه‌جا شدن هم وجود دارد. شاید

ترجمه «با غلتاندن گستراند» از محمد مهدی فولادوند (۱۳۷۶: ذیل آیه) بتواند مراد راغب از «دحو» را در زبان فارسی بازتاب دهد. در تفسیر نمونه هم آمده است: «دحا... به معنای گستردن است. بعضی نیز آن را به معنای تکان دادن چیزی از محل اصلی‌اش تفسیر کرده‌اند و چون این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند، به یک ریشه بازمی‌گردند.» (مکارم، ۱۳۷۴ ش: ۲۶ / ۱۰۰).

در قرآن کریم از ریشه «دحو» فقط در همین آیه استفاده شده است؛ اما کاربردهای ریشه دحو در نهج البلاغه سه مورد و همگی درباره پهن شدن، بسط یافتن و گسترده شدن زمین‌اند:

۱. اللهم داعی المدحوات و داعم المسموکات (سید رضی، ۱۳۸۰ ش: ۲۹) (خداوند ای گستراننده و پهن‌کننده [زمین‌های] گسترده‌شده و برافرازنده [آسمان‌های] برافراشته‌شده).
۲. والارضین المدحوه (همان، ۱۲۶) (و زمین‌های پهن شده و گسترده‌شده).
۳. و سکت الارض مدحوه فی لجه تیّاره (همان، ۴۳) (و زمین پهن شده و بسط‌یافته در پهنه آب‌های موج آرام گرفت).

### ۳-۲-۲. سطح

«و الی الارض کیف سُطِحَتْ» (قرآن، غاشیه: ۲۰): «سُطِحَتْ» در این آیه شریفه به وجوه «سُطِّحَتْ» و «سَطَّحَتْ» نیز قرائت شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق: ۱۰ / ۴۰۶). شاید بتوان گفت معنای «سُطِّحَتْ» - در باب تفعیل - از معنای «سُطِّحَتْ» - که ثلاثی مجرد است - موگدتر و محکم‌تر است. اما وجه «سُطِّحَتْ» - که ثلاثی مجرد، صیغه متکلم وحده و از زبان خداوند است - برخلاف دو وجه پیشین، فعلی معلوم است و مفعول آن محذوف، یعنی «سطحتها».

بسیاری از اهل فن مانند قتاده (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵ق: ۳۰ / ۲۰۷)، ابن قتیبه (۱۳۷۸ ش: ۵۲۵)، ثعلبی (۱۴۲۵ق: ۶ / ۴۴۱)، ابن جوزی (۱۴۲۵ق: ۸ / ۲۳۶)، سیوطی (۱۳۶۵ ش: ۶ / ۳۴۳)، شوکانی (بی تا: ۵ / ۴۳۱) و طریحی (۱۴۰۸ق: ۲ / ۳۷۰) «سُطِّحَتْ» را به «بُسِطَتْ» معنا کرده‌اند. راغب (۱۴۲۶ق: ۲۳۷) گفته است: «السطحُ اعلی البیت. سطحتُ المكان جعلته فی التسویه کسطحِ قال و الی الارض کیف سطحت». مراد از «اعلی البیت» پشت‌بام خانه است و معنای «سطحت المكان» - براساس گفتار راغب - چنین خواهد شد: آن مکان را مانند بام خانه هموار و صاف کردم.



فراهیدی (۱۴۱۴ق: ۲/ ۸۱۸) و ابن منظور (بی تا: ۲/ ۴۸۴) نیز «السطح» را به «ظهر البیت اذا کان مستویاً» (پشت بام خانه هر گاه که صاف باشد) معنا کرده‌اند. اگر معنای «سطحتُ الارض» بر وفق «سطحت المكان» این گونه باشد: «جعلتُ الارض فی التسویه کسطح»، در این صورت فعل «سَطَّحْتَ» بر هموار و صاف بودن زمین بسان همواری و صافی پشت بام خانه دلالت می‌کند. ممکن است گفته شود که پایبندی به تعبیر «کسطح» اقتضاء دارد که نتوانیم زمین را کروی تصور کنیم؛ زیرا سطح (یعنی بام خانه) نمی‌تواند کروی فرض شود. اما بر مبنای معنای منتخب ما از واژه «ارض»، نفی کرویّت از «ارض» تعارضی با علم ندارد؛ زیرا اساساً از «ارض» مجموع کره زمین اراده نشده است. فخر رازی (بی تا: ۳۱/ ۱۵۷-۱۵۸) ذیل آیه ۲۰ غاشیه می‌گوید: «برخی مردم براساس این آیه استدلال نموده‌اند که زمین کروی نیست و این [استدلال] ضعیف است؛ چون کره هر گاه در نهایت بزرگی باشد، هر قطعه‌ای از آن همانند سطح خواهد بود». در این کلام مفسر، دلالت «سَطَّحْتَ» بر مسطح و هموار بودن نفی نشده است؛ بلکه مسطح بودن زمین به مسطح بودن پهنه‌ها و قطعات آن برگردانده شده است.

در نقد این نظر می‌توان گفت که مستطیل بزرگی کشیده‌اید و به مخاطب خود می‌گویید: «بین چه مربعی کشیده‌ام!». بدیهی است که مخاطب شما بی‌درنگ خواهد گفت: «این یک مستطیل است نه مربع». اگر شما در پاسخ بگویید: «این مستطیل یک مستطیل بزرگ است و هر قطعه‌ای از آن را می‌توان به شکل مربع در نظر گرفت»، در این صورت شما از استدلال فخر رازی پیروی کرده‌اید؛ استدلالی که ضعف آن آشکار است.

در استدلال فخر رازی به مسطح دیده شدن زمین از نگاه معمولی انسان‌ها اشاره شده است و این اشاره این سؤال را برمی‌انگیزد که آیا می‌توان گفت خداوند به اعتبار آنچه ما انسان‌ها در نگاه عرفی خود ادراک می‌کنیم و آنچه در ظاهر مورد مشاهده ما قرار می‌گیرد، زمین را مسطح، هموار و صاف معرفی کرده است.

آیا می‌توان گفت دعوت «افلا ینظرون» به نگاه کردن و تأمل کردن، دعوت مخاطبان به نگاه کردن از همان جایی است که در آن قرار دارند و اساساً نگاه و مشاهده آن‌ها براساس عکس‌های هوایی و ماهواره‌ای مورد نظر نیست. اگر مخاطبی درصدد برآید که به نگاه و تأمل خود عمق

بخشد و با استفاده از عکس‌های هوایی و ماهواره‌ای به مشاهده زمین بپردازد، این نوع مشاهده را باید خلاف دعوت «افلاینظرون» دانست یا جدی گرفتن و عمق بخشیدن به آن؟  
 به نظر می‌رسد هر چند آدمی در نگاه معمولی خود زمین را مسطح می‌یابد، به طور قطع تصویری از کلّ زمین هم در ذهن دارد؛ یعنی زمینی که در زیر پای اوست تا هر جا که امتداد می‌یابد و وصف «سطحت» درباره‌ی زمین - با همین بار معنایی - گفته شده است.

ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۳۰ / ۲۷۱) که «سطحت» را به «سویت» (هموار و صاف شده است) معنا کرده، مراد از «ارض» را در این آیه، ارض کلّ قوم یعنی سرزمین هر قومی دانسته و مراد بودن مجموع کره‌ی زمین را در این موضع نفی کرده است (همان‌جا). در تقویت دیدگاه ابن عاشور می‌توان گفت «الارض» می‌تواند «اسم جنس» تلقی شود. به این ترتیب چون گفته می‌شود خداوند «ارض» را هموار و صاف کرد، می‌توان «ارض» را به معنای کلّ زمین نپنداشت و بر این باور شد که «ارض» یعنی «پهنه‌ای از کره‌ی زمین»؛ بنابراین این جمله به این معناست: هر پهنه‌ای از زمین یا همه‌ی پهنه‌های زمین را خداوند هموار و صاف کرد. از این رو، وصف پهن شدن و هموار و صاف بودن «ارض» و صف افراد و مصادیق آن جلوه می‌کند (یعنی وصف هر زمین و سرزمینی) نه وصف مجموعه‌ی زمین. به طور دقیق، همان‌گونه که در زبان فارسی گفته می‌شود «خداوند کوه، دریا، جنگل و دشت را آفرید» و مقصود از آن‌ها همه‌ی کوه‌ها، همه‌ی دریاها، همه‌ی جنگل‌ها و همه‌ی دشت‌ها هستند.

با این همه، به نظر نگارنده، آیه مورد بحث به «ارض» به عنوان پدیده‌ای واحد نظر کرده و مفهوم کلّ «ارض» را به ذهن مخاطب متبادر می‌کند؛ یعنی واژه «ارض» در اینجا بر جمیع پهنه‌ی زمین (خشکی) اطلاق شده است. بنابراین، هر چند ظاهر تعبیر «سطحت» زمین را به شکل سطحی هموار و صاف ترسیم می‌کند، همان‌گونه که از سخنان اهل لغت برمی‌آید و در پاره‌ای از تفسیرها مانند تفسیر الجلالین فهمیده شده است (محلّی و سیوطی، ۱۳۶۵ش: ۶۸۵)؛ اما بر وفق معناشناسی مختار از واژه «ارض»، این وصف مختص قسمت خشکی کره‌ی زمین است؛ از این رو میان مفاد این آیه و کروی بودن کره‌ی زمین منافاتی پدید نمی‌آید. گفتنی است که تنها کاربرد قرآنی ریشه «سطح» را در

همین آیه می‌توان دید و از این ریشه در نهج البلاغه نیز فقط یک کاربرد به چشم می‌خورد: «ساطحُ المهاد» (سیدرضی، ۱۳۸۰ش: ۸۷)؛ یعنی هموارکننده زمین مهیا شده.

#### ۴-۲-۲. طحو

«والارض و ما طحها» (قرآن، شمس: ۶). خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۱۴ق: ۱۰۷/۲) «الطحو» را با تعبیر «شبه الدحو و هو البسط» معرفی کرده است. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴ق: ۴۸۸/۳) و ابن قتیبه (۱۳۷۸: ۵۲۹) «طحها» را به «بسطها» معنا کرده‌اند. طبری (۱۴۱۵ق: ۲۶۳) می‌گوید: «و معنی طحاها بسطها یمیناً و شمالاً و من کل جانب» (طحها یعنی آن را از چپ و راست و از هر سو بسط داد). راغب اصفهانی (۱۳۸۰ش: ۳۰۵)، ثعالبی (بی‌تا: ۴/۴۱۸)، ابن جوزی (۱۴۲۵ق: ۴۵۵)، شوکانی (بی‌تا: ۵/۴۴۹) و ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۳۰/۳۲۵۹) «طحا» را مترادف «دحا» دانسته‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد تعبیر «طحها» در این موضع، دلالتی بیش از بسطها و دحاها ندارد. البته، برخی مفسران نظیر ابن عاشور (همان جا) و ابو حیان (۱۴۱۳ق: ۸/۴۷۲) به مفهوم آماده‌سازی هم در «طحو» اشاره کرده‌اند که این مفهوم در محور بحث ما تأثیرگذار نخواهد بود.

#### ۵-۲-۲. فرش

- «هو الذی جعل لکم الارض فراشاً» (قرآن، بقره: ۲۲).

- «والارض فرشها فنعم الماهدون» (قرآن، ذاریات: ۴۸).

در آیه ۲۲ بقره «فراشاً» به وجوه «بساطاً»، «مهاداً» و «مهداً» نیز قرائت شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق: ۱۴۰/۹). محتمل است که این وجوه قرائت در اصل وجوه تفسیری و معنایی بوده و بعدها با وجوه قرائت مشتبه شده‌اند. فراهیدی (۱۴۱۴ق: ۳/۱۳۸۴) «فرشتُ الفِراش» را به «بسطته» معنا می‌کند. ابن منظور (بی‌تا: ۶/۳۲۶) نیز «فَرَشَ الشَّيْءَ» را به «بسطه» ترجمه می‌کند و سخن یکی از لغویان به نام لیث را یادآور می‌شود که «الفَرَشُ» را مصدری برای «فَرَشَ يَفْرِشُ و يَفْرِشُ» شمرده و آن را به معنای «بسطُ الفِراش» دانسته است.

راغب (۱۴۲۶ق: ۳۷۷) نیز «الْفَرَش» را به «بسطُ الثياب» (پهن کردن جامه‌ها) معنا می‌کند و «الفراش» را معادل «المفروش» می‌شمارد. به گفته ابوالفتوح (۱۳۶۶ش: ۱/ ۱۵۳)، «فراش فعال است به معنای مفعول یعنی مفروش». بنابه روایت طبری (۱۴۱۵ق: ۱/ ۲۳۴)، قتاده و ربیع بن انس «فراشاً» را مترادف «مهاداً» خوانده‌اند. مقاتل (۱۴۲۴ق: ۱/ ۳۶) «فراشاً» را به «بساطاً» معنا می‌کند. طبرسی (۱۳۷۹ش: ۱/ ۶۰) و ابوحیان (۱۴۱۳ق: ۱/ ۲۳۷) نیز گفته‌اند: «الفراش و البساط و المهاد نظائر». (معنای «بسط» و «مهده» در فقرات دیگر بررسی شده و می‌شود).

برخی دانشمندان از جمله ابوعلی جبایی (طوسی، ۱۳۸۸ش: ۱/ ۱۰۳؛ طبرسی، ۱۳۸۸ش: ۱/ ۶۰) و صاحب حدائق (نجفی، ۱۳۶۷ش: ۷/ ۳۴۳) تعبیر «فراش» را منافی کروی بودن زمین دانسته‌اند. به عقیده جبایی: «الفراش البساط بسط الله تعالی آياها و الكره لا تكون مبسوطة.» (طوسی، ۱۳۸۸ش: ۱/ ۱۰۳). مراد جبایی این است که «فراش» به معنای بساط یعنی شیء پهن شده و بسط یافته است و خداوند زمین را پهن کرده و بسط داده است؛ درحالی که کره نمی‌تواند به حالتی پهن شده و بسط یافته باشد.

اما به باور زمخشری (۱۴۱۵ق: ۱/ ۹۴) آیه ۲۲ بقره فقط بر این نکته دلالت دارد که مردم از زمین مانند یک فرش استفاده می‌کنند و بهره می‌برند و این امر هم در فرض کروی بودن و هم در فرض مسطح بودن زمین صادق است. از این رو در نگاه زمخشری، وصف «فراش» که درباره کل زمین است، به پهنه‌ها و قطعات آن نسبت داده می‌شود. ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۷/ ۳۷) ذیل آیه ۴۸ ذاریات «الفرش» را به «بسط الثوب و نحوه للجلوس و الاضطجاع»، یعنی پهن کردن جامه و مانند آن برای نشستن یا دراز کشیدن معنا کرده است. او بر این باور است که در این آیه، در وصف «ارض»، رؤیت ظاهری مردم از سطح زمین ملاحظه و مراعات شده است؛ یعنی بر مبنای آنچه برای مردم از سطح زمین آشکار و ظاهر است، آفرینش زمین به پهن شدن فرش تشبیه شده است (همان‌جا).

در مقام نقد باید گفت در این نظریه هم به جای در نظر گرفتن مجموع زمین، به پهنه و قطعه‌ای از آن - که برای مردم محسوس و ملموس است - تکیه شده است؛ درحالی که در تعبیر «و الارض مددناها» مجموع زمین به عنوان پدیده‌ای واحد مورد اشاره است و نمی‌توان مخاطبان را ملزم دانست که همیشه از روی زمین بدان بنگرند؛ بلکه ممکن است مخاطبان بخواهند با عکس‌های ماهواره‌ای

و هوایی و از عالم بالا به مشاهده زمین پردازند. به نظر می‌رسد بنای راجح در این زمینه همان معنا شدن «ارض» به گستره و پهنه خشکی است. افزون بر این، در آیه ۲۲ بقره تعبیر «لکم» وجود دارد و این امکان هست که بتوان وصف «فراش» را وصفی از منظر زندگی عرفی انسان‌ها به‌شمار آورد؛ یعنی برای شما- و از منظره زندگی و حیات عرفی شما- زمین را پهن شده و بسط داده شده قرار دادیم.

### ۶-۲-۲. مهد

- «الذی جعل لکم الارض مهداً» (قرآن، زخرف: ۱۰، طه: ۵۳).

- «الم نجعل الارض مهاداً» (قرآن، نبا: ۶).

واژه «مهداً» در این آیات- در هر سه موضع- هم به صورت «مهداً» و هم به شکل «مهاداً» قرائت شده است (خطیب، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۲۶۲، ۸/۵۱۵، ۳/۴۴۲). خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۱۴ق: ۳/۱۷۳۳) می‌گوید: «المهد الموضع یهياً لینام فیه صبی». (مهد جایگاهی است که برای خوابیدن نوزاد مهیا می‌شود.) او «المهاد» را اسمی جامع تر از «المهد» معرفی می‌کند و می‌گوید: «المهاد اسم اجمع من المهد کالارض جعلها الله مهاداً للعباد». (همان‌جا). (مهاد عنوانی جامع تر از مهد است؛ چنان‌که زمین را خداوند برای خلق مهد قرار داده است.) بنابراین، اگر در قرآن آمده است: «الارض مهاداً»- براساس این گواهی خلیل- نباید آن را تشبیه بپنداریم؛ بلکه ارض واقعاً «مهاد» است و نیازی به مقدر دانستن کاف تشبیه نیست.

راغب (۱۴۲۶ق: ۴۷۹) علاوه بر معنا کردن «المهد» به «ما تهییء للصبی»، یعنی جایی که برای نوزاد مهیا شده است، معنایی عام‌تر هم برای آن مترادف با «المهاد» به تصویر می‌کشد و می‌گوید: «المهد و المهاد المكان المهدد الموطأ قال الذی جعل لکم الارض مهداً و مهاداً» (همان‌جا). «المهد» و «مهاد» به معنای مکان مهیا شده و آماده‌سازی شده است. خداوند می‌فرماید: آن کس که زمین را برای شما مهد و مهد قرار داد. برپایه این گواهی راغب، «المهد» و «المهاد» را می‌توان مترادف دانست و هر دو را به معنای مکان آماده و مهیا شده پنداشت. ابن‌درید (۱۴۰۵ق: ۳/۳۷۴) نیز

می‌گوید: «کلّ شیءٍ وطئتَه فقد مهّدتَه». (هر چیزی را که آماده و مهیا سازی، درباره آن به تو گفته می‌شود: مهّدتَه).

ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۶/۱۳۲) در معنای «المهد» می‌گوید: «محلّی است که برای نوزاد آماده و مهیا می‌شود؛ یعنی نوزاد در آن گذارده می‌شود و حمل می‌گردد». او «المهاد» را به «الفراش المهدّ الموطأ» (همان، ۱۳/۳۰) (بستر مهیا و آماده‌شده) معنا می‌کند و افزون‌بر آن جایز می‌داند که «مهاد» جمع «مهد» باشد؛ مانند «کعب» که جمع «کعب» است (همان، ۲۶/۱۳۲).

با توجه به معانی گفته‌شده، روشن است که در دو واژه «مهد» و «مهاد» با کروی بودن زمین هیچ منافاتی دیده نمی‌شود؛ حتی اگر زمین را مجموعه خشکی‌ها و دریاها بدانیم؛ چون مفهوم اصلی نهفته در این دو واژه مهیا و آماده‌شدن است.

#### ۷-۲-۲. مدد

- «و الارض مددناها» (قرآن، ق: ۷، حجر: ۱۹).

- «هو الذی مدّ الارض» (قرآن، رعد: ۳).

راغب (۱۳۸۰ش: ۴۶۷) معنای اصلی «المدّ» را «الجرّ» (کشیدن) معرفی می‌کند. طبری (۱۴۱۵ق: ۲۶/۱۹۵) «مددناها» را به «بسطناها» ترجمه می‌کند. تفاسیر جلالین (محلّی و سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۴) و ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۶/۲۳۹) نیز «المدّ» را به «البسط» معنا می‌کنند. قرطبی (۱۹۶۵-۱۹۶۶م: ۹/۲۸۰) ذیل آیه سوّم رعد می‌گوید: «مددناها ای بسطها طولاً و عرضاً». او این آیه را ردّ بر کسانی می‌داند که زمین را مانند کره پنداشته‌اند (همان‌جا). مفسّر ما همین باور را ذیل آیه نوزدهم حجر نیز تکرار می‌کند (همان، ۱۰/۱۲).

از سوی دیگر، پاره‌ای از صاحب‌نظران معاصر با عبور از فضای نزول قرآن و فهم عرفی مخاطبان مستقیم آن، درصدد حمل آیات «مدّ الارض» بر داده‌های علمی جدید برآمده‌اند. برای مثال، شریف‌عدنان (۲۰۰۰م: ج ۲۶-۲۸) ذیل آیات «مدّ الارض» از شکاف برداشتن پوسته زمین، انفصال و دور شدن قاره‌ها از یکدیگر و گسترش یافتن آب‌ها و اقیانوس‌های میان آن‌ها سخن

می‌گوید. به هر حال، با ارجاع و بازگشتن معنای «مدّ» به «بسط»، آنچه در موارد پیشین گفته شد، در اینجا نیز صدق می‌کند.

### ۳. نتیجه‌گیری

مدعیان مسطح‌انگاشته شدن زمین در قرآن دعوی خود را بر آن بنا نهاده‌اند که مراد از «الارض» در قرآن، مجموع کره زمین است؛ در حالی که بر پایه پاره‌ای از شواهد، «الارض» در معنای نخستین خود تنها بر پهنه خشکی صادق بوده است و دریاها پدیده‌ای بیرون از «ارض» تلقی می‌شده‌اند. بنابراین، تعبیرهای «بساط»، «دحاها»، «سطحت» «طحاها»، «فراشاً» «فرشناها»، «مدّ» و «مددناها» فقط بر پهن شدن و بسط یافتن خشکی زیر پای ما - تا هر جا که ادامه می‌یابد - دلالت می‌کنند و نمی‌توانند معارض کروی بودن کره زمین قلمداد شوند. همچنین، در تعبیرهای «مهد» و «مهاده» بیشتر مفهوم مهیا و آماده شدن زمین نهفته است تا مفهوم پهن شدن و بسط یافتن آن. از سوی دیگر، حتی اگر «ارض» را مجموعه خشکی‌ها و دریاها بینگاریم، باز هم نمی‌توان مسطح‌انگاری زمین را به قرآن نسبت داد؛ زیرا این امکان هست که واژه «ارض» به صورت اسم جنس تلقی شود. در این فرض، هر محدوده و پهنه‌ای از زمین یکی از مصادیق و افراد «ارض» به‌شمار می‌رود و هویداست که این افراد و مصادیق سطح‌مانند نه کروی شکل. البته، نگارنده درباره دوازده آیه مطرح شده در این مقاله «اسم جنس» شمردن «ارض» را مرجوح تلقی کرده و معنا کردن آن را به جمیع پهنه زمین (خشکی) راجح دانسته است؛ زیرا در این آیات به تمام زمین به صورت پدیده‌ای واحد و نوعاً در سیاق بیان خلقت کاینات اشاره شده است. به علاوه، با ناظر شدن «ارض» به پهنه و عرصه خشکی، اشکال مخالفان مبنی بر مسطح‌انگاری کره زمین در قرآن، از بنیان ناوارد جلوه می‌کرد و به مدد گرفتن از راهکارهای دیگر نیازی نبود. اما اگر به فرض فردی با معنای مختار مقاله حاضر درباره «ارض» موافقت نکند و یا بگوید مجموع خشکی‌های زمین هم به شکل سطحی پهن شده و بسط یافته نیستند، در این دو فرض می‌توان بر امکان معنا کردن «ارض» به صورت اسم جنس تکیه کرد و بر آن شد که اساساً از «ارض»، جمیع پهنه زمین (تا هر کجا که ادامه می‌یابد) اراده نشده است؛ بلکه هر محدوده و پهنه‌ای از زمین که زیر پای آدمی قرار می‌گیرد، یکی از افراد و مصادیق «ارض» تلقی

می‌شود. همچنین، در آیات ۲۲ بقره و ۱۹ نوح، تعبیر «لکم» وجود دارد که می‌توان براساس آن، وصف پهن شدن و بسط یافتن زمین در این دو آیه را توصیفی از منظر زندگی عرفی انسان‌ها دانست.

### منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۶۷ش). *ترجمه قرآن مجید*. تهران: سروش.
- ابن ابی الحدید (بی‌تا). *شرح نهج البلاغه*. بی‌جا: داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۲۵ق). *تذکره الارباب فی تفسیر الغریب*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ----- (۱۴۰۷ق). *زاد المسیر*. بیروت: دارالفکر.
- ابن درید، محمد (۱۴۰۵ق). *الجمهره اللغه*. ترتیب و تصحیح عادل عبدالرحمن البدری. بیروت: عالم الکتب.
- ابن سکیت، یعقوب (۱۴۱۲ق). *ترتیب اصلاح المنطق*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عجبیه الحسنی، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *البحر المدید*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۱۳ق). *المحرر الوجیز*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق). *معجم المقاییس اللغه*. تحقیق عبد السلام هارون. بیروت: دارالجیل.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۷۸ش). *تفسیر غریب القرآن*. داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۶ش). *روض الجنان و روح الجنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۱۳ق). *البحر المحیط*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اخفش، سعید بن مسعده (۱۴۰۵ق). *معانی القرآن*. تحقیق عبدالامیر محمد امین الورد. بیروت: عالم الکتب.
- بروسوی، اسماعیل حقی (بی‌تا). *تفسیر روح البیان*. دارالفکر.



- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (بی تا). *التفهیم لاوائل صناعة التنجیم*. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ----- (۱۳۷۷ش). *تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة*. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۷۸ش). *وجوه قرآن*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). *جواهر الحسان*. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۵ق). *الكشف و البیان*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۸۰ش). *دین ستیزی نافرجام* (در نقد کتاب تولدی دیگر). تهران: روزنه.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۵ش). *ترجمه قرآن کریم*. تهران: سروش.
- خطیب، عبدالطیف (۱۴۲۲ق). *معجم القراءات*. دمشق: دار سعدالدین.
- دامپی، ویلیام سسیل (۱۳۸۴ش). *تاریخ علم*. ترجمه عبدالحسین آذرننگ. تهران: سمت.
- دامغانی، حسین بن محمد (۱۹۷۰م). *اصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- رازی، فخر (بی تا). *التفسیر الکبیر*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۰ش). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۰ش). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت: کتاب مبین.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۵ق). *الکشاف*. قم: نشر البلاغه.
- سارتون، جورج (۱۳۴۶ش). *تاریخ علم*. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر.
- سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۱ش). *تفسیر سورآبادی*. تهران: فرهنگ نشر نو.
- سید رضی (۱۳۸۰ش). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات مشهور.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۶۵ش). *التّر المثبور*. دارالمعرفه.
- شوکانی، محمد بن علی (بی تا). *فتح القدییر*. بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- طبری، محمدبن جریر (بی تا). **تاریخ طبری**. بیروت: روائع التراث العربی.
- (۱۴۱۵ق). **جامع البیان**. بیروت: دارالفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). **مجمع البحرین**. مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
- طوسی، محمدبن حسین (۱۳۸۸ش). **تفسیر التبیان**. نجف: مکتبه الامین.
- عدنان، شریف (۲۰۰۰م)، **من علوم الارض القرآنیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). **کتاب العین**. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: انتشارات اسوه.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶ش). **ترجمه قرآن مجید**. تهران- قم: دارالقرآن الکریم، «دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی».
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد (۱۳۷۵ش). **القاموس المحیط**. [بی جا]: مطبعه دارالمأمون.
- قبانچی، احمد (بی تا). **سراالعجاز القرآنی**. [بی جا]: [بی نا].
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۹۶۵-۱۹۶۶م). **الجامع الاحکام القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- **الکتاب المقدس آی کتب العهد القدیم و العهد الجدید** (۱۸۸۷م). بیروت: [بی نا].
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محلی، محمدبن احمد و عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (۱۴۰۳ق). **تفسیر الجلالین**. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معتمد، احمد (۱۳۷۹ش). **زمین شناسی عمومی**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- واعظزاده، محمد (زیر نظر) (۱۴۲۰ق). **المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته**. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۴ق). **تفسیر مقاتل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نجار، زغلول (۲۰۰۶م). **قضیه الاعجاز العلمی للقرآن الکریم و ضوابط التعامل معها**. قاهره: نهضة مصر.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷ش). **جواهر الکلام**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سال دهم، شماره ۱، ۱۳۹۲، پیاپی ۱۹

## اثربرداری مباحث توحیدی نهج البلاغه از قرآن کریم

نصرت نیلساز<sup>۱</sup>

زهرة بابااحمدی میلانی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۳

تاریخ تصویب: ۹۰/۹/۱۲

### چکیده

نهج البلاغه پس از قرآن کریم، ارزشمندترین کتاب هدایت و انسان‌سازی است که در جای‌جای آن، انعکاس آیات آسمانی قرآن، مشهود است. یکی از شاخصه‌های کلام امام علی (ع) که از انس آن حضرت با آیات قرآن و تسلط او بر معارف بلند این کتاب آسمانی نشأت می‌گیرد، استشهاد به آیات قرآن و به‌کاربردن تعبیرهای قرآنی است. بررسی مباحث توحیدی در نهج البلاغه نشان می‌دهد که برخی خطبه‌ها (مانند خطبه‌های ۱، ۴۹، ۶۵، ۱۵۵ و ۱۷۹) به‌طور کامل، به توحید اختصاص دارند؛ اما در برخی دیگر از آن‌ها، تنها یکی از موضوع‌های مطرح‌شده، توحید است. به‌طور کلی، در ۳۴ خطبه، دو نامه (نامه‌های ۲۳ و ۳۱) و دو حکمت (حکمت‌های ۲۵۰ و ۴۷۰) از این کتاب ارزشمند، درباره توحید سخن گفته شده است. در این

۱. استادیار دانشگاه تربیت مدرس nilsaz@modares.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس z.milani21@yahoo.com

پژوهش، اثرپذیری مباحث توحیدی نهج البلاغه را از قرآن کریم بررسی و تحلیل کرده و هماهنگی و ارتباط نزدیک بین قرآن و نهج البلاغه، و بهره‌گیری کامل حضرت علی (ع) را از قرآن کریم نشان داده‌ایم.

**واژه‌های کلیدی:** آیات قرآن، نهج البلاغه، استشهاد تلویحی و تصریحی، توحید.

### ۱. بیان مسئله

توحید و خداشناسی، از موضوع‌های بسیار مهم در نهج البلاغه است. مروری کوتاه بر خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های ژرف حضرت علی (ع) آشکارا نشان می‌دهد که آن حضرت به این موضوع - که اولین رکن از مجموعه مبانی اعتقادی اسلام است - دقت و توجهی خاص کرده است. بررسی مباحث توحیدی نهج البلاغه نشان می‌دهد که برخی خطبه‌ها به‌طور کامل، به توحید اختصاص دارند؛ اما در بعضی خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌ها، در متن سخنان امام، در وضعیت‌هایی گوناگون، به اصل توحید و خداشناسی، به‌اجمال اشاره شده است.

معانی قرآن کریم با روح حضرت علی (ع) آمیخته بود و آن حضرت، پیوسته همراه پیامبر (ص) بود، نور رسالت را می‌دید، بوی نبوت را می‌شنید (نهج البلاغه، خطبه قاصعه) و هر آیه‌ای نازل می‌شد، پیامبر (ص) آن را بر حضرت علی (ع) قرائت می‌کرد و تأویل، تفسیر، و محکم یا متشابه‌بودن آن را به ایشان آموخت (ابن سعد، بی‌تا: ۲/۲)؛ بنابراین، سخنان حضرت علی (ع) به‌شدت تحت تأثیر آیات قرآن قرار گرفته است. گاه امام (ع) به‌صراحت، به آیه‌ای از قرآن استناد کرده و گاه نیز عبارت‌ها و تعبیرهای قرآنی را به‌صورت تلویحی، در کلامش به‌کار برده است. اثرپذیری تصریحی، به این صورت است که امام (ع) در احتجاج‌ها و در تأیید سخنان خویش، به تمام یا بخشی از آیه استشهاد کرده است. اثرپذیری محتوایی نیز به این صورت است که مضمون

آیات قرآن، در کلام آن حضرت آمده است؛ بدون اینکه درباره بهره‌گیری از آیات قرآن سخنی گفته شود. این نوع اثرپذیری به چهار گونه بدین شرح تقسیم می‌شود:

الف) اثرپذیری واژگانی که خود بر دو نوع است: یکی وام‌گیری و دیگری تلخیص آیه و ترکیب‌های متناظر؛

ب) اثرپذیری گزاره‌ای که بر دو گونه است: یکی اقتباس و دیگری حل یا تحلیل؛

ج) اثرپذیری گزارشی بر دو نوع است: یکی بیان با استفاده از الفاظ مترادف و دیگری تفسیر تقسیم؛

د) اثرپذیری الهامی.

در این پژوهش، برای تبیین میزان اثرپذیری مباحث توحیدی در نهج‌البلاغه از معارف توحیدی قرآن، هر کدام از انواع اثرپذیری‌ها را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

## ۲. مقدمه

قرآن کریم، یگانه منبع سرشار معارف عالی اسلام است و هر که بخواهد به تعالیم حکیمانه اسلام دست یابد، باید ریشه آن را در این کتاب آسمانی بیابد. هرگاه مسلمانان در بیانات قرآنی، ابهامی را می‌یافتند، در زمان حیات پیامبر (ص)، از ایشان و پس از رحلت آن حضرت، از افراد خبره در این حوزه سؤال می‌کردند. پس از پیامبر اکرم (ص)، امام و حجت الهی، علی بن ابی‌طالب (ع) و بعد از ایشان، فرزندان ایشان، ائمه اطهار (ع) - که باب علم رسول‌الله، راسخان در علم و آگاهان به تأویل قرآن بودند (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/۲۱۳، احادیث ۱، ۲ و ۳) - این وظیفه را برعهده گرفتند. از آنجا که ائمه بر معارف قرآن تسلط کامل داشتند و تنزیل و تأویل آن را می‌دانستند (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/۲۱۳، احادیث ۱، ۲ و ۳)، در سخنانشان، به اقتضای کلام، به آیات قرآن استشهاد می‌کردند.<sup>۱</sup> جوامع حدیثی شیعه، آکنده از پرسش‌های اصحاب ائمه و مردم از ایشان درباره آیات قرآن و

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به احوار کی (۱۳۸۹ش).

پاسخ‌های ائمه<sup>۱</sup> و همچنین استشهدای اهل بیت (ع) به آیات قرآن برای اثبات دیدگاهشان<sup>۲</sup> و یا رد باور یا پنداری غلط (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۰) است. در این میان، توحید- که اساس دین و محور تعالیم تمام انبیا در طول تاریخ بوده است- در بیانات ائمه (ع)، جایگاهی ویژه دارد. در بسیاری از کتاب-های روایی<sup>۳</sup>، باب‌هایی به توحید اختصاص داده شده و احادیث ائمه ذیل عنوان‌هایی مختلف آمده است. در میان بیانات ائمه، سخنان حضرت علی (ع) اهمیتی خاص دارد.

### ۳. استشهد صریح به آیات قرآن

در این گونه استشهاد، عین نص قرآنی در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های امام آمده است؛ بی‌آنکه هیچ‌گونه تغییر یا دخل و تصرفی در آن صورت گیرد. استشهد صریح دارای اقسامی بدین شرح است:

#### ۱-۳. استشهد به یک یا چند آیه کامل

در خطبه نخست نهج البلاغه، حضرت علی (ع) پس از حمد و سپاس پروردگار، از جهت ناتوانی بشر از درک کنه ذات الهی و... از آفرینش جهان، اصناف گوناگون فرشتگان، چگونگی آفرینش انسان از خاک، سجده فرشتگان بر انسان، و نیز این مسئله سخن گفته است که تمام فرشتگان، جز شیطان بر آدم سجده کردند؛ سپس هدف خداوند متعال از مهلت دادن به ابلیس را نشان دادن استحقاق شیطان برای خشم الهی، تکمیل آزمایش و تحقق وعده خدا دانسته است؛ زیرا خداوند به شیطان وعده داده بود که از مهلت‌یافتگان تا وقت معلوم باشد. در تأیید این مطلب اخیر، امام به

۱. مانند برقی، ۱۳۳۰ش: ۱/ ۳۵ و ۷۹، ۲/ ۳۴۶؛ اشعری، ۱۴۰۸ق: ۵۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق: ۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۵۰، ۵۱، ۱۱۵ و...

۲. مانند برقی، ۱۳۳۰ش: ۱/ ۲۸۷؛ کلینی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۱۲۹، ۲/ ۵، ۳/ ۳ و ۶/ ۷ و...

۳. کلینی، ۱۳۶۳ش؛ صدوق، بی‌تا؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۸ق: باب «ان الله سبحانه اله واحد»، باب «لا یدرک له کنه ذات و لا کنه صفة، لا یوصف بکیفیه»، باب «ان الله سبحانه لا تراه عین و لا یدرک بصر فی الدنیا و لا فی الآخرة و لا فی النوم و لا فی الیقظة» و باب «أنه لا ینبغی الکلام فی ذات الله و لا الفکر فی ذلک و لا الخوض فی مسائل التوحید بل ینبغی الکلام فی عجائب آثار قدرة الله سبحانه» و...

آیات ۳۷ و ۳۸ سوره حجر بدین شرح استشهد کرده است: «إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ» \* إلى يومِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» \*.

آن حضرت در ادامه همین خطبه، از حج سخن گفته و فرموده است: خداوند حج را بر مردم واجب کرد و آن را نشانه فروتنی آنها در برابر بزرگی اش و اعترافشان به عزت و جبروتش قرار داد؛ سپس برای اثبات وجوب حج، به آیه ۹۷ از سوره آل عمران استشهد کرده است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»؛ یعنی: برای خدا، حج آن خانه بر کسانی که قدرت رفتن به آن را داشته باشند، واجب است و هر که راه کفر پیش گیرد، بداند که خدا از جهانیان بی نیاز است.

امام در خطبه ۹۱ در پاسخ به پرسش کننده‌ای که از ایشان خواست خدا را به گونه‌ای توصیف کند که گویی او را می‌بیند، پس از تحمیدیه‌ای مشتمل بر وصف کبریای الهی، پرسش کننده را از غور در آنچه بدان احاطه علمی نمی‌یابد، نهی کرده است؛ آن‌گاه شهادت داده است کسانی که خدا را به مخلوقات تشبیه می‌کنند، به کنه معرفت ذات الهی دست نیافته‌اند، یقین به این مسئله که برای خدا ماندنی نیست، در عمق وجودشان راه نیافته است و گویی بیزاری تابعین از متبوعین را نشنیده‌اند؛ هنگامی که می‌گویند: «تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» \* إِذْ نَسُواكُمْ رَبَّ الْعَالَمِينَ»؛ یعنی: به خدا ما در گمراهی‌ای آشکار بودیم که شما را با خدای عالمین، مساوی قرار دادیم. امیر مؤمنان در همین خطبه، هنگام سخن گفتن از ویژگی‌های فرشتگان فرموده است: «آن‌ها آفریدن چیزی را که خداوند به تنهایی خلق کرده، ادعا نمی‌کنند؛ «بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ» \* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»؛ یعنی: بلکه بندگان گرامی هستند که به گفتار، از خدا پیشی نمی‌گیرند و به فرمانش عمل می‌کنند (قرآن، انبیا: ۲۶ و ۲۷)؛ به همین ترتیب، در خطبه ۲۱۱، بعد از بیان شگفتی آفرینش پدیده‌های جهان، به آیه ۲۶ سوره نازعات استشهد کرده است: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى»؛ یعنی: در این، عبرتی است برای کسی که می‌ترسد.

## ۲-۳. استشهاد به بخشی از آیه

در خطبه نخست از نهج البلاغه، امیر مؤمنان پس از بیان چگونگی آفرینش انسان فرموده است: خداوند از فرشتگان خواست به آنچه برعهده دارند و عهده‌ای که پذیرفته‌اند، عمل کنند؛ پس به آن‌ها فرمود: «اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ». در اینجا، بخشی از آیه ۳۴ سوره بقره، به زیبایی و با انسجامی تمام و کمال، بخش نخست کلام امام و بخش بعدی را در میان چرایی استنکاف شیطان از سجده، با یکدیگر مرتبط کرده است: «اعْتَرَّتْهُ الْحَمِيَةُ وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشَّقْوَةُ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ یعنی: «دیدۀ معرفتش از رشک، تیره شد و بدبختی بر او چیره» (شهیدی، ۱۳۶۸ ش: ۵).

در خطبه ۱۶۳، امام پس از حمد خداوند متعال و سخن گفتن از آفرینش آسمان‌ها و زمین، و بیان این مسئله که خدا جهان را به نیکو صورتی خلق کرد، برای فراخواندن انسان به توحید با تأمل در فقر و نیستی ذاتی خود، با استفاده از تعبیر «أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِي» او را مخاطب قرار داده و فرموده است: «بُدِّئْتُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ». آن حضرت در اشاره به آغاز آفرینش انسان از عصاره گل، به بخشی از آیه دوازدهم سوره مؤمنون استشهاد کرده است؛ سپس برای بیان این مسئله که تا زمانی معین، در جایگاهی آرام بوده، قسمتی از آیه ۲۲ و تمام آیه ۲۳ از سوره مرسلات را بدین شرح آورده است: «فَجَعَلْنَاهُ قَرَارًا مَكِينًا \* إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ \*».

## ۴. استشهاد تلویحی به آیات قرآن (اثرپذیری)<sup>۱</sup>

در این نوع استشهاد، مضمون یا تصویری قرآنی در سخن آورده می‌شود و یا سخن بر پایه آیه‌ای بنیان نهاده می‌شود؛ بی‌آنکه بهره‌گیری از قرآن ذکر شود. در این شیوه، گاه نشانه و قرینه‌ای حالی یا مقالی، حاکی از آن است که گوینده مستقیم یا غیرمستقیم از آیه یا آیاتی بهره گرفته است؛ اما گاه با اینکه میان کلام با آیه، گونه‌ای همسانی و همسویی وجود دارد؛ چنان که کلام، آیه را به یاد خواننده آشنا با آن می‌آورد، قرینه‌ای آشکار برای دلالت بر آن وجود ندارد. نهج البلاغه آکنده از این نوع استشهادهاست که خود گونه‌هایی مختلف بدین شرح دارد:

۱. این نوع تقسیم‌بندی، از کتاب تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، اثر سید محمد راست‌گو برگرفته شده است.



#### ۱-۴. اثرپذیری واژگانی

این گونه اثرپذیری، شامل مواردی از استشهاد به قرآن است که در آن، گوینده در به کارگیری برخی واژه‌ها و ترکیب‌ها، وام‌دار قرآن است؛ یعنی واژه‌ها و ترکیب‌هایی را در سخن خویش می‌آورد که ریشه قرآنی دارند. اثرپذیری واژگانی به دو گونه روی می‌دهد:

##### ۱-۱-۴. وام‌گیری

در این شیوه، واژه یا ترکیب قرآنی، بدون هیچ دگرگونی یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی در کلام وارد می‌شود. نمونه‌های وام‌گیری، پربسامدترین نوع را در نهج‌البلاغه، به خود اختصاص می‌دهند؛ به طوری که کمتر فرازی از این کتاب ارزشمند، خالی از آن است. در اینجا، برای رعایت اختصار، چند نمونه از وام‌گیری در نهج‌البلاغه را بیان می‌کنیم:

از نمونه‌های بدون تغییر، کاربرد واژه «المنتهی» در خطبه ۱۰۹ است: «وَأَنْتَ الْمُنْتَهَى فَلَا مَحِيصَ عَنكَ»؛ یعنی: «تو پایان هر چیزی هستی؛ پس گریزی از تو نباشد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۰۳). این واژه بدون هیچ گونه تغییری، از آیه ۴۲ سوره نجم گرفته شده است: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ». در خطبه ۱۵۵ نیز حضرت علی (ع) تصریح کرده است که اگرچه راهی به سوی شناخت کنه ذات و صفات خدای متعال نیست، وجود پروردگار در همه جا، از طریق آثارش در عالم تکوین، آشکار است؛ بدین ترتیب، آن حضرت، ترکیب «الْحَقُّ الْمُبِينُ» را در عبارت «هُوَ اللَّهُ الْحَقُّ الْمُبِينُ»، بدون هیچ گونه تغییری از آیه ۲۵ سوره نور برگرفته است: «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»

از نمونه‌های به کارگیری واژگان قرآنی با اندک تغییر، واژه «اناب» در خطبه ۱۸۲ است. در این خطبه، امام پس از ستایش خداوند متعال و یاری طلبیدن از او فرموده است: «وَتُؤْمِنُ بِهِ إِيْمَانٌ مِّنْ رَّجَاءٍ مُّوقِنًا وَآنَابٍ إِلَيْهِ مُؤْمِنًا»؛ یعنی: «و بدو می‌گرویم، گرویدن آن کس که با یقین، بدو ایمان دارد و با ایمان، روی به او آرد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۸۹). واژه «اناب» از ریشه «نوب» است و اگر با «الی» همراه باشد، به معنی «رجوع بعد از رجوع» است. «ناب الیه» یعنی «رجع الیه مره بعد اخری» و «انابه به خدا» به معنای برگشتن به سوی خداست با توبه و اخلاص عمل (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۷/ ۱۱۸). این واژه با اندکی تغییر، از آیه چهارم سوره ممتحنه گرفته شده است: «رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أُنَبْنَا وَإِلَيْكَ

المَصِيرُ» یعنی: «پروردگارا! بر تو اتکال کردیم و به تو برگشتیم و بازگشت به سوی تو است». در تعبیر «تعنوا الوجوه لعظمته» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹)؛ یعنی: «سرها برابر بزرگی او (خداوند) فروافتاده و خوار است» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۸۷)، واژه «تعنوا» از ریشه «عنا» است، تنها یک بار در قرآن مجید آمده و به گفته بیشتر لغویان، به معنای خضوع و خشوع است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۱ / ۳۰۸؛ قرشی، ۱۳۷۱ش: ۵ / ۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۹۱). ترکیب «تَعْنُو الْوُجُوهُ» با اندکی تغییر، برگرفته از آیه «وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِحَيِّ الْقِيَوْمِ» (قرآن، طه: ۱۱) است؛ یعنی: چهره‌ها در مقابل خدای حی و قیوم، خاضع شوند.

در تحمیدی آغاز خطبه ۱۹۱، امیر مؤمنان فرموده است: «وَالْمُتَعَالَى جَدُّهُ»؛ یعنی: «بزرگی او بس بلند است و بی‌کران» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲۰۸). در این جمله، واژه «جد» دراصل، به معنای مقامی است که از جلال و عظمت حاصل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲ / ۵۲) و جمله «وَالْمُتَعَالَى جَدُّهُ» با اندکی تغییر، برگرفته از آیه سوم سوره جن است: «وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا».

برخی ترکیبات ملهم از قرآن در کلام امام (ع)، با تغییرهایی نحوی در عبارت‌های قرآنی ساخته شده‌اند؛ بدین شرح که گاه ترکیب وصفی به ترکیب اضافی تبدیل شده یا جای موصوف و صفت عوض شده است و یا ترکیب وصفی به صورت جمله اسمیه درآمده است؛ مثلاً ترکیب «السن المختلفات» (نهج بلاغه، خطبه ۱۸۵) با تغییر در ترکیب اضافی «اِخْتِلَافُ الْأَسْتِئِمَاتِ» (قرآن، روم: ۲۲) ساخته شده و حضرت علی (ع) از نظام اختلاف زبان‌ها در حوزة خلقت انسان‌ها، به عنوان نشانه‌ای استفاده کرده است که به طور قاطع و روشن، بر وجود خداوند متعال دلالت می‌کند؛ همچنین جمله اسمیه «لکل اجل کتاباً» در «جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا وَ لِكُلِّ قَدْرٍ اَجَلًا وَ لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳)، برگرفته از ترکیب وصفی «کتاباً مؤجلاً» (قرآن، بقره: ۱۴۵) است. حضرت علی (ع) یکی از راه‌های اثبات وجود خدا را تأمل در آثار خلقت دانسته است. از نظر آن حضرت، خداوند متعال برای هر یک از آفریده‌هایش، اندازه‌ای قرار داده و هر اندازه را مدتی معین و هر مدتی را در کتابی نگاشته است. ترکیب «جرز الأرض» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱) در «لَمْ يَدْعُ جُرْزُ الْأَرْضِ الَّتِي تَقْصُرُ مِيَاهُ الْعُيُونِ عَنْ رَوَابِئِهَا وَ لَا تَجِدُ جَدَاوِلَ الْأَنْهَارِ ذَرِيعَةً إِلَى بُلُوغِهَا حَتَّىٰ أَنْشَأَ لَهَا نَاشِئَةً سَحَابٍ تُحْيِي مَوَاتِنَهَا وَ

تَسْتَخْرِجُ نَبَاتَهَا...» شکل مقلوب ترکیب «الارض الجرز» در آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ...» است. در این فراز نیز حضرت علی (ع) برای اثبات وجود صانع، توجه انسان را به زمین و پدیده‌های زمینی جلب کرده است.

## ۲-۱-۴. واژه‌ها و ترکیب‌هایی در کلام امام علی (ع) که عیناً در قرآن وجود ندارد

برخی واژه‌ها و ترکیب‌ها در کلام آن حضرت، عیناً از قرآن گرفته نشده‌اند؛ اما از این کتاب آسمانی متأثرند. این نوع تأثیرپذیری خود بر دو گونه است:

الف) تلخیص آیه:

در این شیوه، واژه یا ترکیبی بدون آنکه خود به همان صورت، در قرآن آمده باشد، برپایه مضمون آیه یا داستانی قرآنی ساخته می‌شود؛ به دیگر سخن، چنین واژه‌ها یا ترکیب‌هایی، برآیندی از آیه قرآن و یا تلخیصی از آیه کامل‌اند.

در خطبه ۸۳، امام فرموده‌اند: «أَحْمَدُهُ عَلَى عَوَاطِفِ كَرَمِهِ وَ سَوَابِغِ نِعْمِهِ»؛ یعنی: «او را سپاس می‌گویم که بخشش‌های او از روی مهربانی است و نعمت‌های او فراگیر و همگانی» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۶۰). ترکیب «سوابغ نعم» به معنی «نعمت‌های فراگیر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸ / ۴۳۲؛ قرشی، ۱۳۷۱ش: ۳ / ۲۲۰) در قرآن وجود ندارد؛ ولی برگرفته از آیه بیستم سوره لقمان بدین شرح است: «الْم تَرَوُوا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً...»؛ یعنی: آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، مسخر شما کرده و نعمت‌های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است؟

در خطبه ۱۹۱ نیز جمله «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الْغَالِبِ جُنْدُهُ»؛ یعنی: «سپاس خدایی را... که سپاهش چیره است و پرتوان» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲۰۸) تلخیص آیه «وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (قرآن، صافات: ۱۷۳) است. در این آیه، خداوند متعال مؤمنان را به خود نسبت داده و آنان را به‌عنوان لشکریان خود ستوده است تا آنان را بزرگ و یادشان را بلند بدارد؛ زیرا آنان به یاری دین خدا برخاسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸ / ۷۲۲).

ب) ترکیب‌های متناظر:

گاه گوینده از سر عنایت فراوان به ساخت واژه‌های معادل، عبارتی قرآنی را در نظر گرفته و سپس تعبیری متناظر با آن را آفریده است تا با سبک خاص او هماهنگ شود. این اصطلاحات بدیع و کوتاه که ساختاری شبیه اصطلاحات معروف قرآنی دارند، به منظور ایجاد تأثیری مشابه اصطلاحات قرآنی پدید آمده‌اند و در واقع، با تغییر در برخی واژه‌ها یا ترکیبات قرآنی، ترکیبی نو ساخته شده است. ساده‌ترین راه کار در این حوزه، انتخاب یک اصطلاح مرکب دوواژه‌ای، تجزیه آن، یافتن مترادفی برای هر جزء و سپس اضافه کردن هریک از دو واژه با یک حرف ربط به یکدیگر است تا سرانجام، اصطلاحی مرکب از دو جفت واژه به دست آید (قاضی، ۱۳۸۹ش: ۴۳۱).

با همین روش، از اصطلاح قرآنی «اجل معدود» در آیه ۱۰۴ سوره هود: «وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّودٍ»؛ یعنی: «و ما آن را جز تا زمان معینی به تأخیر نمی‌افکنیم»، دو اصطلاح «اجل ممدود» و «وقت معدود» در کلام حضرت علی (ع) پدید آمده است؛ بنابراین، آن حضرت با گرفتن ترکیب «اجل معدود»، دو ترکیب زیبای «اجل ممدود» و «وقت معدود» را در خطبه اول (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲) به وجود آورده است. گاه نیز امام (ع) مترادف یک جزء از اصطلاح مرکب قرآنی را در کلام خویش آورده است؛ مثلاً در خطبه اول، ترکیب «سراجاً مستطیراً»، یعنی «چراغی فروزان» را به کار برده است که دقیقاً در قرآن وجود ندارد؛ اما ترکیب قرآنی «سراجاً منیراً» (قرآن، احزاب: ۴۶) را به یاد می‌آورد و واژه «مستطیراً» جانشین واژه «منیراً» شده است.

## ۲-۴. اثرپذیری گزاره‌ای

گزاره به معنای عبارت و جمله (خواه جمله کامل و خواه جمله ناقص) است و اثرپذیری گزاره‌ای بدان معناست که عبارت یا جمله بدون تغییر یا با اندک تغییری، متأثر از قرآن باشد. این نوع اثرپذیری به دو گونه اقتباس و حل تقسیم می‌شود:

#### ۱-۲-۴. اقتباس

واژه «اقتباس» مصدر از ریشه «قبس» است (دهخدا، ۱۳۷۷ش: «اقتباس») به معنی اخذ شعله و در معنای استعاری، عبارت از طلب علم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۲؛ قرشی، ۱۳۷۱ش: ۵/۲۲۲). در این شیوه، گوینده عبارات قرآنی را بی هیچ گونه دگرگونی یا با اندکی تغییر در سخن خویش جای می‌دهد (راست گو، ۱۳۸۰ش: ۳۰). در اقتباس، علت اصلی به کارگیری آیه، اثبات و تأیید موضوع اصلی سخن و سیاق آن نیست؛ بلکه تکمله و تأییدی است که در بخشی از سخن به کار می‌رود (پوررستمی، ۱۳۸۷ش: ۱۶۷).

از جمله نمونه‌های بدون تغییر، آن است که در خطبه ۱۷۸، امیر مؤمنان پس از شهادت به یگانگی خدا، این شهادت را چنین وصف کرده است: «شَهَادَةٌ مِّنْ صِدْقَتِ نَبِيِّهِ وَ صَفْتِ دَخْلَتِهِ وَ خَلَصَ يَقِينُهُ وَ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ». در این جمله، عبارت قرآنی «من... ثقلت موازینہ» بدون هیچ گونه تغییری از آیه ۱۰۲ سوره مومنون، یعنی «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» اقتباس شده است.

از جمله نمونه‌های با تغییر اندک، آن است که در برخی موارد، امام (ع) برای حفظ هماهنگی و انسجام ساختار نحوی کلام، آیات قرآن را به گونه‌ای دیگر بازنویسی کرده است. از نمونه‌های این گونه بازنویسی، تغییر ضمیر در خطبه ۱۵۵ است: «لَا تَأْخُذُكَ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ»؛ یعنی: «و خواب سبک یا گران فرانگیرد تو را!» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۶۰). این فراز از سخن امام (ع)، اقتباس از آیه ۲۵۵ سوره بقره بدین شرح است: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ». در این نمونه، حضرت با توجه به ساختار کلام خود، ضمیر غایب را به مخاطب تغییر داده است. در خطبه نود، امام علی (ع) فرموده است:

سپاس خدایی را که پیوسته قائم به ذات بوده، پیش از آنکه از آسمان، شب، دریا، زمین و... اثری باشد و او آفریننده همه این‌هاست. «الشمسُ و القمرُ دائبانِ فی مرضاتِهِ»؛ «خورشید و ماه گردان‌اند» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۷۳).

در این فراز، جمله عربی از آیه ۳۳ سوره ابراهیم بدین شرح اقتباس شده است: «وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبِينَ»؛ یعنی: «و خورشید و ماه در حرکت‌اند»؛ با این تفاوت که به اقتضای ساختار نحوی کلام، واژه «دائبان» به جای «دائبین» آمده است؛ زیرا در آیه قرآن، واژه «دائبین»، حال است (درویش، ۱۴۱۵ق: ۵/۱۹۴) و در کلام امام (ع)، «فی مرضاته» خبر و متعلق به آن است (مدرس،

۱۳۵۸ش: ۶/ ۸۴). در ادامه همین خطبه نیز جمله «وَعَدَدَ أَنْفُسِهِمْ وَ خَائِنَةَ أَعْيُنِهِمْ وَ مَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ مِنَ الضَّمِيرِ» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۷۳) نوعی بازنویسی آیه «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُخْفِي الصُّدُورُ» (قرآن، غافر: ۱۹) برای متناسب کردن آن با سیاق و اقتضای کلام است.

در مواردی دیگر، امام (ع) برخی واژه های آیه را بدون جای گزین کردن واژه های دیگر حذف کرده است؛ به طوری که آیه به لحاظ نحوی، با سیاق کلام همخوان باشد (قاضی، ۱۳۸۹ش: ۴۲۷)؛ مثلاً فرازی از خطبه ۱۸۳ را که در آن فرموده است: «وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»، از آیه سوم سوره طلاق بدین شرح اقتباس کرده است: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»؛ یعنی: «خدا برای هر چیزی، اندازه ای قرار داده است». در این فراز، برای هماهنگی با سیاق «جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا وَ لِكُلِّ قَدْرٍ أَجَلًا وَ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا»، واژه های «الله» و «قد» در خطبه حذف شده است؛ بدون اینکه واژگانی جای گزین آن ها شود.

در مرتبه ای پیچیده تر از بازنویسی، چند واژه مناسب در وسط جمله قرآنی می آید و در نهایت، جمله ای بسط می یابد و پرورده می شود که در واقع، معنای اصلی آیه قرآن را ثابت نگه می دارد (قاضی، ۱۳۸۹ش: ۴۳۹)؛ مثلاً امام (ع) در خطبه ۴۹ فرموده است: «تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُهُ الْمُشْبَهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ لَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا»؛ یعنی: «از آنچه مشبهان و منکران درباره او گویند، میراست» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۴۳). این کلام در واقع، اقتباس از آیه ۴۳ سوره اسراء بدین شرح است: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا». امام (ع) برای حفظ ساختار کلام، «سبحانه و تعالی» را به «تعالی الله» تغییر داده و عبارت «الْمُشْبَهُونَ بِهِ وَ الْجَاحِدُونَ لَهُ» را وسط آیه آورده است.

## ۲-۲-۴. حل یا تحلیل

همان طور که در بخش اقتباس و تضمین گفتیم، گاه گوینده مجبور می شود بی آنکه ساختار اصلی آیه را برهم زند، در آن اندک تغییری ایجاد کند؛ اما گاه گوینده مجبور می شود برای آراستن سخنش به آیات قرآن، بیش از پیش، آن ها را دگرگون کند. این شیوه از اثرپذیری، حل یا تحلیل نام دارد و در آن، گوینده با گرفتن الفاظ آیه، آن را در قالب سخن خویش می ریزد. این شیوه سبب تغییر قالب آیه می شود.

در خطبه اول، امام (ع) در ستایش خداوند متعال فرموده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... وَ لَا يَحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ»؛ یعنی: «سپاس خدایی را... که شمارگران، شمردن نعمت‌های او ندانند» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲). این سخن امام در واقع، شکل دگرگون‌شده آیه ۳۴ سوره ابراهیم بدین شرح است: «...وَ إِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا...» (قرآن، ابراهیم: ۳۴؛ نحل: ۱۸)؛ یعنی: «...و اگر نعمت‌های خدا را شماره کنید، نمی‌توانید آن را به‌شماره درآورید...». در این آیه، کلمه «احصاء» به معنای تحصیل با عدد و به‌دست آوردن با شماره است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۲۴۰). منظور حضرت از این جمله، آن است که انسان بر جزئیات نعمت‌های خدا و شمارش آن‌ها به‌دلیل کثرتشان قادر نیست و شمارندگان و حسابگران، از شمارش نعمت‌ها و بخشش‌های او در مانده‌اند؛ زیرا نعمت‌ها و بخشش‌های حق - تعالی - نامحدود است (ابن میثم، ۱۴۲۸ق: ۱ / ۲۵۰). چگونه می‌توان نعمت‌های خدا را شمرد؛ حال آنکه تمام هستی با همه اجزا و اوصاف و احوالش به هم پیوسته‌اند و هریک در دیگری اثر دارند. شاید همین معنا باعث شده است «نعمت» را با لفظ مفرد بیاورد؛ چون هر چه در عالم وجود دارد، نعمت اوست و در چنین حالتی، برای نشان‌دادن زیادبودن نعمت، به جمع بستن نیازی نیست؛ زیرا همه چیز نعمت اوست؛ البته مراد از «نعمه»، جنس آن است که از نظر معنایی، مفرد و جمع آن یکسان است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۶۰ و ۶۱).

عبارت «بِيَدِكَ نَاصِيَةٌ كُلُّ دَابَّةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹)؛ یعنی: «در دست قدرت تو، زمام هر جنبنده‌ای است» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۰۳) شکل دگرگون‌شده آیه ۵۶ سوره هود است که امام (ع) آن را در قالب کلام خود بدین شرح بیان کرده است: «... مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا...»؛ یعنی: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه او مهار هستی‌اش را در دست دارد... در این آیه شریفه، گرفتن «ناصیه» (موی سر یا موی جلوی آن)، کنایه از همین معنای قهر و قدرت است؛ زیرا کسی که موی سر کسی را در دست گیرد، او را مقهور و ذلیل خود کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵ / ۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ۱۰ / ۳۰۳).

یکی از موارد بیانگر تأکید بر احاطه علمی خداوند متعال، آن است که هیچ برگی از درخت نمی‌افتد؛ مگر اینکه خدا از آن خبر دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۵ / ۲۷۰). در خطبه ۱۷۸، امام

فرموده است: «يَعْلَمُ مَسَاقِطَ الْأُورَاقِ»؛ یعنی: «جای افتادن برگ درختان را می‌داند» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۸۶). در خطبه ۱۸۲ نیز همین مطلب به گونه دیگر آمده است: «فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ... وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ تَزِيلُهَا عَنْ مَسْقَطِهَا... وَ يَعْلَمُ مَسْقَطَ الْقَطْرَةِ وَ مَقَرَّهَا وَ مَسْحَبَ الذَّرَّةِ وَ مَجْرَهَا»؛ یعنی: «سپاس خدایی را که هیچ چیز بر او پوشیده نیست... و نه برگی که فروریزد... و افتادنگاه هر قطره را می‌داند که کجاست و کجا بود و مورچه خُرد که از کجا [دانه] کشد و چسان [به لانه] برد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۹۰). این دو سخن در واقع، شکل دگرگون‌شده این آیه است:

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (قرآن، انعام: ۵۹)؛

یعنی:

و کلیدهای غیب، تنها نزد اوست. جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست، می‌داند و هیچ برگی فرو نمی‌افتد؛ مگر [اینکه] آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین، و هیچ تر و خشکی نیست؛ مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.<sup>۱</sup>

### ۳-۴. اثرپذیری گزارشی

در این نوع اثرپذیری، مضمون آیه به دو شیوه بیان با الفاظ مترادف و تفسیر گزارش می‌شود. در اینجا، هریک از این دو نوع را شرح می‌دهیم:

۱. برای موارد دیگر بنگرید به تحلیل «و نشر الرياح برحمته» (خطبه ۱) از آیه ۴۸ فرقان: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ»؛ «الحمد لله غير منقوطة من رحمته» (خطبه ۴۵) از آیه ۵۳ زمر: «...لَا تَقْطُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ...»؛ «و قوة كل ضعيف» (خطبه ۱۰۹) از آیه ۵۴ روم: «...ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفِ قُوَّةٍ»؛ «فَسُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ... وَ مَا تَحْمِلُ الْإِنثَى فِي بطنِهَا» (خطبه ۱۸۲) از آیه هشتم سوره رعد: «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى...»؛ «...و اراه من آیاته عظیماً» با اندکی تغییر از آیه ۲۳ سوره طه: «لَتُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى»؛ درباره نشان‌دادن نشانه‌های بزرگ به حضرت موسی (ع)؛ «فَانظُر... تَفَجَّرَ هَذِهِ الْبِحَارُ» (خطبه ۱۸۵) از آیه سوم سوره انفطار: «وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ» و «نحمده... و بحبله اعتصاماً» (خطبه ۱۹۴) از آیه ۱۰۳ سوره آل عمران: «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ...»؛ «و ليضربوا لهم أمثالها» (خطبه ۱۸۳) از آیه ۴۳ سوره عنكبوت: «... وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضُرِبَهَا لِلنَّاسِ».



### ۱-۳-۴. بیان با الفاظ مترادف

گاه امام (ع) آیات قرآن را با الفاظی دیگر نقل کرده که مترادف الفاظ آیات اند؛ مثلاً در خطبه ۸۵ فرموده است: «وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ»؛ یعنی: «دیده‌ها بر او احاطه نیابند». این جمله، ترجمه آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» است و در آن، به جای واژه «تدرکه»، «تحیط به» آمده است. در خطبه ۱۸۵ نیز «صدق فی ميعاده» همان آیه بیستم از سوره زمر بدین شرح است: «لَا يَخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ» است و در آن، واژه «صدق» مترادف «لا يخلف» است.

### ۲-۳-۴. تفسیر

در این شیوه، گوینده مضمون آیه را بازمی‌گشاید و با شرح و بسط، در سخن خویش می‌آورد و کارکردی تفسیری و توضیحی را در نظر دارد؛ مانند عبارت «لَمْ يُولَدْ سُبْحَانَهُ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارِكًا وَ لَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْزُونًا هَالِكًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲)؛ یعنی: «او که به بزرگی‌اش می‌ستاییم، زاده نشده است تا در عزت، وی را شریک شوند و کسی را نزاده است تا چون مُرد، میراث‌خوار او بُوند» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۹۰). در خطبه ۱۸۶ نیز امیر مؤمنان فرموده است: «لَمْ يَلِدْ فَيَكُونْ مَوْلُودًا وَ لَمْ يُولَدْ فَيَصِيرْ مَحْدُودًا»؛ یعنی: «نزاید تا خود زاده چیزی بُود و نزاده است تا [وجود او] به زمان محدود گردد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲۰۰) که بخش‌هایی از آن، اقتباس از آیه سوم سوره اخلاص بدین شرح و در واقع، تفسیر و توضیح آن است: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ»؛ یعنی: «او کسی را نزاده و زاییده کسی نیست». در خطبه ۶۵، امام فرموده است: «فَيَكُونْ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونْ آخِرَ أَوْ يَكُونْ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونْ بَاطِنًا» که همراه با بخشی از عبارت قبل از این فراز یعنی: هیچ‌یک از صفات خدا بر دیگری پیشی نگرفته «تا در آغاز باشد پیش از بودن در پایان و آشکار باشد پیش از بودن در نمان» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۴۹). در خطبه ۹۱ نیز آن حضرت فرموده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَ الْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونْ شَيْءٌ بَعْدَهُ»؛ یعنی: «اولی است، که آغازی ندارد تا پیش از او چیزی بُود و آخری است که پایانش نیست تا تصور چیزی پس از او رود» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۷۳). در این دو کلام، علاوه بر اینکه واژگان «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» از آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (قرآن، حدید: ۳) اقتباس شده است، تفسیر و توضیح آن نیز هست.

## ۴-۴. اثرپذیری الهامی - بنیادی

در این شیوه، گوینده، مایه سخن خود را از آیه‌ای الهام می‌گیرد و سخنش را بر آن نکته الهام گرفته بنیاد می‌نهد؛ به گونه‌ای که آشنایان با آن آیه، با خواندن کلام او، آن آیه را به یاد می‌آورند. پیوند میان سخن و آیه، گاه چنان آشکار است که گویی آن سخن، مفهومی رسا از آیه است و گاه چنان دور که جز با تأمل نمی‌توان بدان پی برد.

در این شیوه، به سبب آمیختگی قرآن با روح حضرت علی (ع)، سخنان آن حضرت تحت تأثیر شدید قرآن قرار گرفته است و اگر کسی بر سخنان حضرت (ع) در نهج البلاغه نگاهی بیفکند، به این مسئله پی می‌برد که این سخنان نه تنها از لحاظ فصاحت و بلاغت، بلکه از نظر معارف و حقایق هم از قرآن الهام گرفته شده است. این مسئله در مباحث توحیدی نهج البلاغه، زیاد دیده می‌شود و در اینجا، برای رعایت اختصار، چند مورد از آن را ذکر می‌کنیم:

در خطبه اول، امام (ع) پس از سپاس خدای متعال، درباره این مسئله که اندیشه‌ها خدا را درک نمی‌کنند، فرموده است: صفات او تعریف‌ناشدنی است و اوست که به قدرتش، خلاق را آفرید، بادها را پراکنده کرد، و «وَتَدَّ بِالصُّخُورِ مِیدَانَ أَرْضِهِ»؛ یعنی: «و با خرسنگ‌ها، لرزه زمین را در مهار کشید» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲). این جمله، از آیه پانزدهم سوره نحل بدین شرح متأثر است: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ». کلمه «مید» به معنای حرکت کردن است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۳/۱۴۸) و بر این اساس، آیه بدین صورت ترجمه می‌شود: «و در زمین، کوه‌هایی استوار افکند تا شما را نجنباند و حرکت ندهد»؛ همچنین می‌توان این کلام را الهام گرفته از آیه «وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا» (قرآن، نبأ: ۷) دانست.

عبارت «لَمْ يُعْتَرِضْ دُونَهُ رَيْثُ الْمُبْطِئِ وَ لَأَ أَنَاةُ الْمُتَلَكِّي» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱)، یعنی: «در راه اجرای فرمان خدا، توقف موجودی سست‌کننده و یا مخالفت مخلوقی بهانه‌جو مانع اجرای فرمان او نشد» بیانگر تخلف‌ناپذیر بودن فرمان خداست؛ بدان معنا که اشیا در اطاعت از فرمان خداوند متعال، هیچ‌گونه سستی، کندگی و درنگی ندارند و از فرمان خدا، بدون درنگ اطاعت می‌کنند. تمام اشیا مغلوب اراده حق تعالی هستند و در اجابت فرمان او، نهایت سرعت را به کار می‌گیرند. این معنا الهام گرفته از آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (قرآن، یس: ۸۲) است. در این آیه، واژه «کن»

به معنای افاضه هر چیزی است که در مأمور، لازم است و آمادگی کامل را در اجابت وجود دارد؛ زیرا با فرمان «باش»، شیء وجود می‌یابد؛ یعنی قادر بر وجود نیافتن نیست؛ چه رسد به اینکه در فرمان برداری، سستی و سهل‌انگاری کند؛ بلکه همچون چشم‌برهم‌زدن، کار به سرعت انجام می‌شود؛ چنان‌که خداوند متعال در آیه پنجاه سوره قمر فرموده است: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (ابن میثم، ۱۴۲۸ق: ۲/۳۴۳).

جمله «وَلَمْ تَجْرِ الْفَتْرَاتُ فِيهِمْ عَلَى طَوْلِ دُنُوبِهِمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰) بیانگر صفات فرشتگان است که با وجود کوشش فراوان در عبادت و اعمال نیک، سستی‌ای در عزمشان راه نمی‌یابد. این جمله، الهام گرفته از آیه «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (قرآن، انبیا: ۲۰) است؛ یعنی: «شب و روز، خدا را تقدیس می‌کنند، خسته نمی‌شوند». در ادامه همین خطبه، جمله «وَأَنْتَ الْمَوْعِدُ فَلَا مَنجَى مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ»؛ یعنی: «گریزی از تو نباشد»، الهام گرفته از آیه «وَضُنُوبًا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ» (قرآن، توبه: ۱۱۸) است. در اینجا، «ظن» به معنای «یقین» است و آیه یعنی: «یقین کردند که جز خدا جایگاهی نیست که بتواند آنها را از خدا حفظ کند و بدان پناه برند» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵/۱۱۹ و ۱۲۱).

در خطبه ۱۵۲ نیز امام (ع) فرموده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ... لَاتَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ»؛ یعنی: «سپاس خدایی را که... حس‌ها او را نتوانند شناخت» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۴۹). این جمله به صورت صریح، در قرآن وجود ندارد؛ اما الهام گرفته از آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که براساس آن، وقتی حضرت موسی (ع) به پروردگار عرض کرد که خود را نشان بده تا تو را ببینم، خداوند متعال فرمود: «... لَنْ تَرَانِي...»؛ یعنی: «هرگز مرا نخواهی دید». آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (قرآن، انعام: ۱۰۳) نیز بیانگر همین مطلب است.

فراز «فَمَنْ فَرَّغَ قَلْبُهُ وَاعْمَلَ فِكْرَهُ لِيَعْلَمَ كَيْفَ أَقَمْتَ عَرْشَكَوَكَيْفَ ذَرَأْتَ خَلْقَكَ... رَجَعَ طَرْفُهُ حَسِيرًا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰)؛ یعنی: «پس کسی که دل خود را تهی سازد، برای اینکه اندیشه خلقت را بداند... نگاهش خیره بازگردد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۶۰) نیز الهام گرفته از آیه «ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ» (قرآن، ملک: ۴) است. در آیه قبل از این آیه، خداوند متعال از استواری آفرینش سخن گفته و فرموده است: «نگاه کن! آیا هیچ خلل و بی‌نظمی در آفرینش

می‌بینی؟»؛ سپس در این آیه فرموده است: «بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر که نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت».

در خطبه ۱۷۸، امام (ع) یکی از علت‌های آفرینش ستارگان را راه یافتن سرگشتگان برشمرده و فرموده است: «جَعَلَ نُجُومَهَا أَعْلَامًا يَسْتَدِلُّ بِهَا الْحَيْرَانُ فِي مُخْتَلَفِ فِجَاجِ الْأَقْطَارِ» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۹۰). این فراز قطعاً از آیه «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (قرآن، انعام: ۹۷) الهام گرفته شده است؛ یعنی: «اوست خدایی که ستارگان را پدید آورد تا به آن‌ها، در تاریکی‌های خشکی و دریا، راه خویش را بیابید. آیات را برای آنان که می‌دانند، به تفصیل بیان کرده‌ایم».

موضوع خطبه ۹۱ ستایش حق تعالی است به اعتبار ایجاد ابرها، رعدوبرق و دقت در حکمت هریک، اساس به وجود آمدن آن‌ها و نیز حیات زمین. حکمت ایجاد ابرها، رعدوبرق و باران، این است که زمین خشک سرسبز شود و گیاه برویاند؛ زیرا بقای حیوان و قوام وجودی و غذای حیوانات، به نباتات بستگی دارد؛ چنان که امام (ع) در بیان این حقیقت فرموده است: «ثُمَّ لَمْ يَدَعْ جُرُزَ الْأَرْضِ الَّتِي تَقْصُرُ مِيَاهُ الْعَيْونِ عَنْ رَوَابِئِهَا وَ لِتَجِدَ جَدَاوِلَ الْأَنْهَارِ ذَرِيعَةً إِلَى بُلُوغِهَا حَتَّى أَنْشَأَ لَهَا نَاشِئَةً سَحَابٍ تُحْيِي مَوَاتِنَهَا وَ تَسْتَخْرِجُ نَبَاتَهَا... وَ جَعَلَ ذَلِكَ بَلَاغًا لِلْأَنَامِ وَ رِزْقًا لِلْأَنْعَامِ». همه این موجودات را خداوند متعال بدین منظور آفریده است که انسان به خواسته‌هایش برسد و روزی چهارپایان باشند. سخن امام (ع) الهام گرفته از این کلام خداست: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ» (ابن میثم، ۱۴۲۸ش: ۲ / ۷۸۶؛ فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۹ش: ۲ / ۲۶۱). در ادامه همین خطبه، ستایش پروردگار به سبب گشودن راه‌ها در مجرای کوه‌ها و اطراف آن و نیز برپاداشتن علائمی بیان شده است برای آنکه سالکان با استفاده از آن‌ها، مقصد حرکتشان را گم نکنند: «وَ حَرَقَ الْفِجَاجَ فِي آفَاقِهَا وَ أَقَامَ الْمَنَارَ لِلسَّالِكِينَ عَلَى جَوَادِّ طُرُقِهَا». در این فراز، مقصود از «فجاج»، راه‌هایی گسترده است که در اطراف کوه‌ها پدید آمده‌اند؛ مانند دره‌ها و شکاف‌های وسیع. خداوند متعال درباره این مسئله فرموده است: «وَ جَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (قرآن، انبیا: ۳۱). منظور از «منار»، یا ستارگان‌اند؛ چنان که خداوند متعال فرموده

است: «وَ عَلَامَاتٍ وَ بِاللَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (قرآن، نحل: ۱۶) و یا کوه‌ها؛ چنان که از عبارت امام (ع) استفاده می‌شود (ابن میثم، ۱۴۲۸ش: ۲/۷۸۶).

عبارت «وَ لَا يَزِيدُ فِي مُلْكِكَ مَنْ أَطَاعَكَ»؛ یعنی: «آنکه تو را اطاعت کند، بر حکومت نمی‌افزاید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹) را می‌توان الهام گرفته از آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ» (قرآن، اسراء: ۷) یا آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (قرآن، فصلت: ۴۶) دانست.

امام (ع) در رعایت ترتیب و نیز گزینش واژگان و عبارت‌ها هم دقیقاً از سبک قرآن بهره برده است؛ چه در مواردی که عیناً از قرآن استفاده کرده و چه آنجا که آیات را بازنویسی کرده است. آن حضرت در مواردی از این گونه الهام‌گیری، ترتیب واژگان را تغییر داده است (قاضی، ۱۳۸۹ش: ۴۳۷)؛ مثلاً در خطبه ۱۸۵ بعد از ستایش خدا فرموده است: «وَ ارْتَفَعَ عَنِ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ»؛ یعنی: «پروردگاری که از ستم بر بندگان، به‌دور و به‌کنار بوده و با آفریدگانش به داد کار کند» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۹۷). این فراز، الهام گرفته از آیه «وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (قرآن، انبیا: ۴۷) و در واقع، بازنویسی آن با تغییر در تقدم و تأخر عبارت‌هاست. فراز «وَ عَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۱)؛ یعنی: «و داد کرد در آنچه حکم کرد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۲۰۸) نیز الهام گرفته از آیه «وَ قَضَى بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (قرآن، یونس: ۵۴) است؛ یعنی: «به‌عدالت، میان آنها حکم و قضاوت شود»؛ با این تفاوت که در آیه قرآن، نخست بخش دوم و سپس بخش اول با اندکی تغییر آمده است.

در پایان، ذکر دو نکته بدین شرح، لازم است که در تقسیم‌بندی‌های قبلی نمی‌گنجند:

الف) در برخی فرازهای کلام حضرت علی (ع) اشاراتی دیده می‌شود که مصداق‌های آن را در قرآن می‌توان یافت. این موارد در واقع، تلخیص و عصاره تعدادی از آیات قرآن است؛ مثلاً در خطبه ۹۱ نهج البلاغه می‌خوانیم: «وَ هُوَ الْمَنَّانُ بِفَوَائِدِ النَّعْمِ»؛ یعنی: «[او را سزد] که منت نهد بر بندگان با بسیاری بخشش و نصیب که دهد» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۷۴). از جمله مصداق‌های نعمت که در آیاتی متعدد از آن‌ها سخن گفته شده، می‌توان موارد زیر را برشمرد: فرستادن پیامبر به سوی مردم در آیه

شریفه «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا» (قرآن، آل عمران: ۱۶۴)؛ ارشاد به ایمان در آیه شریفه «بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ» (قرآن، حجرات: ۱۷)<sup>۱</sup>.

در خطبه صدم، امام (ع) فرموده است: «نَحْمَدُهُ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ»؛ یعنی: «او را در همه آنچه کند، سپاس می‌گوییم» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۹۲). در قرآن، برخی مصداق‌های امور شایسته حمد، بدین شرح ذکر شده است: فرستادن کتاب بر پیامبر (ص): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ» (قرآن، کهف: ۱)؛ عطای فرزند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» (قرآن، ابراهیم: ۳۹)<sup>۲</sup>.

در خطبه ۱۰۹ نیز امیر مؤمنان فرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ خَاشِعٌ لَهٗ»؛ یعنی: «هر چیز در برابر او، فروافتاده و خوار است» (شهیدی، ۱۳۶۸ش: ۱۰۲) که مصداق‌های آن در بسیاری از آیات قرآن آمده است؛ از جمله: دربارهٔ چهره‌ها: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» (قرآن، غاشیه: ۲)؛ دربارهٔ چشم‌ها: «خَاشِعَةٌ أَبْصَارُهُمْ» (قرآن، قلم: ۴۳)؛ دربارهٔ زمین: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَرَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً» (قرآن، فصلت: ۳۹)؛ دربارهٔ صداها: «وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ» (قرآن، طه: ۱۰۸).

ب) ۲۲ خطبه از مجموع ۲۴۱ خطبه نهج البلاغه، با تحمیدیه آغاز می‌شود<sup>۳</sup>. «تحمید» به معنای حمد و سپاس خداوند متعال است و «تحمیدیه» در اصطلاح، عبارت از آن بخشی است که در آغاز خطبه‌ها یا کتاب‌ها، درستایش خدا و برشمردن نعمت‌ها و صفاتش آورده می‌شود. در تحمیدیه‌های نهج البلاغه، آیات قرآن به تمام گونه‌های مختلفی که برشمردیم، تجلی یافته است (دهخدا، ۱۳۸۵ش: «تحمیدیه»)<sup>۴</sup>؛ مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ غَيْرَ مَقْنُوطٍ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لَا مَحْلُوءٍ مِنْ نِعْمَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۵)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يُبْلَغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ... فَطَرَ الْخَلَائِقَ بِقُدْرَتِهِ وَ نَشَرَ الرِّيَّاحَ بِرَحْمَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)<sup>۵</sup>.

۱. برای آگاهی از مواردی دیگر نگاه کنید به: قرآن، آل عمران: ۱۰۳، مانده: ۱۱ و ۲۰، نمل: ۱۹، نحل: ۸۱.

۲. برای آگاهی از برخی موارد دیگر نگاه کنید به: قرآن، انعام: ۱، اسراء: ۱۱۱، سباء: ۱، فاطر: ۱، اعراف: ۴۳.

۳. خطبه‌های ۱، ۳۵، ۴۵، ۴۹، ۶۵، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۵ و ۲۱۳ از ترجمه شهیدی.

۴. برای مشاهده موارد دیگر نگاه کنید به خطبه‌های ۶۵، ۱۵۵، ۱۸۲، ۱۸۵ و....

## ۵. نتیجه گیری

براساس آنچه گفتیم:

الف) مشهودترین نتیجه این پژوهش، آن است که نهج البلاغه از جهاتی بسیار، به ویژه در مباحث توحیدی، از قرآن کریم تأثیر پذیرفته است.

ب) حضرت علی (ع) به عنوان برترین شاگرد مکتب وحی، قرآن را از زوایای گوناگون بررسی کرده و در مواردی مختلف، چه به تصریح و چه به صورت تلویحی، برای روشن کردن منظور خود و نیز هنگام بیان احتجاج هایش، به آیات قرآن استشهاد کرده است. این مسئله علاوه بر آشنا کردن مردم با علم حضرت (ع)، در فهم آیات قرآن نیز نقشی مهم دارد؛ زیرا امیر مؤمنان، مبین و مفسر آیات قرآن است.

ج) ویژگی های فکری و مباحث علمی در هر زمان، در بیان نوع کلام حضرت و اشتشهاد ایشان به آیات، بسیار مؤثر است.

د) تأمل در گونه شناسی های استشهاد امام (ع) به آیات قرآن در مباحث توحیدی نشان می دهد که استشهاد های تصریحی آن حضرت، بخشی از آیه یا تمام آن را دربر می گیرد و استشهاد های تلویحی اش بر چهار نوع است: اثرپذیری واژگانی؛ اثرپذیری گزاره ای مشتمل بر دو صورت اقتباس یا تضمین و حل یا تحلیل؛ اثرپذیری گزارشی؛ اثرپذیری الهامی - بنیادی.

## منابع

- قرآن کریم (۱۴۱۵ق). ترجمه محمد مهدی فولادوند. چاپ اول. تهران: دار القرآن الکریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق). *الامامه و التبصره من الحیره*. قم: بی نا.
- ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا). *الطبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲ش). *شرح نهج البلاغه*. چاپ دوم. بی جا: دفتر نشر کتاب.
- اشعری، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق). *النوادر*. قم: مدرسه امام مهدی.
- اهورکی، سمیه (۱۳۸۹ش). *بررسی استشهاد به آیات در احتجاجات معصومین (ع)*. پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. دانشگاه تربیت مدرس.

- برقی، احمد بن محمد (۱۳۳۰ش). *المحاسن*. تحقیق سید جلال‌الدین حسینی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- پوررستمی، حامد (۱۳۸۷ش). «برون‌نگری به روابط نهج البلاغه با قرآن». *کوثر معارف*. س ۴. ش ۶.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق). *فصول المهمه فی اصول الائمه*. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*. قم: مؤسسه آل‌بیت.
- درویش، محیی‌الدین (۱۴۱۵ق). *اعراب القرآن الکریم و بیانہ*. چاپ چهارم. بی‌جا: دارالارشاد.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵ش). *فرهنگ متوسط دهخدا*. تهران: دانشگاه تهران.
- راست‌گو، محمد (۱۳۸۰ش). *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*. چاپ دوم. تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالعلم.
- شریف، عبدالقادر و هاوتینگ جرالده. *وه یافت‌هایی به قرآن*. به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی. چاپ اول. تهران: حکمت.
- شهیدی، جعفر (۱۳۶۸ش). *ترجمه نهج البلاغه*. چاپ اول. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی (بی‌تا). *التوحید*. تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی. قم: منشورات جماعه المحدثین فی الحوزة العلمیه.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. تحقیق میرزا حسن کوجه‌باغی. تهران: اعلمی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر ذوی‌القربی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. چاپ سوم. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- فیض‌الاسلام اصفهانی، علی‌نقی (۱۳۷۹ش). *ترجمه و شرح نهج البلاغه*. چاپ پنجم. تهران: فقیه.
- قاضی، وداد (۱۳۸۹ش). «تأثیر قرآن بر نثرنویسی عبدالحمید کاتب». ترجمه سیده زهرا مبلغ.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). *الکافی*. تصحیح و تعلیق. علی‌اکبر غفاری. بی‌جا: بی‌نا.
- مدرس، وحید (۱۳۵۸ش). *شرح نهج البلاغه*. بی‌جا: بی‌نا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.