



Divine Permission (Idhn) in the Hereafter, Reappraising the Issue of Permissibility and Non-Permissibility of Speech on the Resurrection*

Maryam Al-Hashemi¹

Abstract

The verses that indicate the actualization of speech in the Hereafter are divided into two categories: 1. Instances that indicate the issuance of speech absolutely and without the condition of permission; 2. Verses that indicate the negation and non-permission of its issuance absolutely. This has become a pretext for those who claim the existence of contradictions in the verses, who have consequently claimed that the Qur'an is not revealed. Interpreters have provided answers to resolve this apparent contradiction: A: Given the multiplicity of stations in the Hereafter, in some cases permission to speak is issued and in others speaking is prohibited. B: Considering the object (*muta'allaq*) of permission, what is meant by permissible speech is the speech about intercession, and what is meant by impermissible speech is the speech about apology. C: Non-permission is interpreted as speech without proof or speech without benefit. The present research, by analyzing and examining the statements of interpreters, reappraising the verses of Divine permission and non-permission on the subject of speech, and citing other meanings and applications of permission in the Holy Qur'an, provides a different response in order to resolve this apparent conflict. The final result is that considering the other meanings of permission such as will, consent, and listening, the misconception (*shubha*) of conflict is fundamentally false and according to the Holy Qur'an there is no prohibition on speech on the Resurrection



Day. In other words, speech is actualized in various stations in the Hereafter, but the important point is the sinners' lack of benefit from making excuses and the non-acceptance of the intercession of intercessors on their behalf. In fact, the meaning of permission in the verses is not listening to and not paying attention to the words of sinners and non-dedication of the Divine will to contentment and acceptance of their excuse after having given ultimatum to them in the world.

Keywords:.

Keywords: *idhn* (permission), *adhan* (listening), speech and *nuṭq* (discourse), apology, intercession, *intifā'*.



اذن الهی در موطن آخرت

بازخوانی مسئله جواز و عدم جواز تکلم در قیامت*

مریم الهاشمی^۱

چکیده:

آیاتی که بر تحقق نطق در موطن قیامت دلالت دارند به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. مواردی که دال بر صدور کلام به صورت مطلق و بدون قید اذن هستند؛ ۲. آیاتی که بر نفی و عدم اذن به صدور آن به‌طور مطلق، دلالت می‌کنند. این مسئله، دستاویزی برای مدعیان وجود تناقض در آیات قرار گرفته است که در نتیجه مدعی غیروحیانی بودن قرآن شده‌اند. مفسران برای رفع این تعارض ظاهری پاسخ‌هایی را ارائه داده‌اند: الف: با توجه به تعدد مواضع در آخرت، در بعضی موارد اذن به تکلم صادر شده و در برخی از مواضع نیز سخن گفتن منع شده است. ب: با توجه به متعلق اذن، مراد از نطق مُجاز، تکلم درباره شفاعت و مراد از نطق غیرمُجاز، تکلم درباره عذرخواهی است. ج: عدم اذن، به نطق بدون حجت یا نطق بدون منفعت تأویل می‌شود. پژوهش پیش رو با تحلیل و بررسی اقوال مفسران، بازخوانی آیات اذن و عدم اذن الهی در موضوع تکلم و با استناد به معانی و کاربردهای دیگر اذن در قرآن کریم، پاسخی متفاوت در راستای رفع این تعارض ظاهری ارائه می‌دهد. نتیجه نهایی این است که با توجه به معانی دیگر اذن مانند اراده، رضایت و استماع، شبهه تعارض از اساس باطل است و به دلالت قرآن کریم، هیچ منعی برای تکلم در قیامت وجود ندارد. به بیان دیگر، کلام در مواضع مختلف موطن آخرت، محقق می‌گردد، اما نکته مهم، عدم بهره‌مندی گناهکاران از عذر آوردن و عدم پذیرش شفاعت شافعان در حق ایشان است. در واقع، مراد از اذن در آیات، گوش ندادن و توجه نکردن به سخن مجرمان و عدم تعلق اراده الهی بر رضایت و پذیرش عذر آنها پس از اتمام حجت بر ایشان در دنیا است.

کلیدواژه‌ها: اذن (جواز)، اذن (استماع)، تکلم و نطق، اعتذار، شفاعت، انتفاع.





مقدمه

شبهه تناقض‌گویی در قرآن کریم، موضوعی است که همواره دستاویز مغرضان قرار گرفته است. این افراد با ارائه آیاتی که ظاهراً متعارض هستند، می‌کوشند عدم وحیانی بودن قرآن و نزول آن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را اثبات کنند و در نتیجه، اصل دین را منکر شوند. (سامی المنصوری، ۴۰ تناقض في القرآن؛ محمد بشیر علو، القرآن حمال أوجه و حاوي التناقضات؛ دکتر سها: ۷۹۰)

بدیهی است که تعارض و تناقض در کلام، نقضی آشکاری برای گوینده آن به شمار می‌آید و نسبت دادن آن به کلام خداوند متعال، نقص آن را دو چندان می‌نمایاند. البته، شکی نیست که هیچ نقص و امر باطلی به قرآن کریم راه ندارد؛ زیرا این آیات از وجودی حکیم صادر شده است: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) حکیم همیشه هدفمند سخن می‌گوید و تناقض در اقوال او راه ندارد، چون این امر، مستلزم نقض غرض است، و خداوند سبحان، منزّه از آن می‌باشد.

خداوند متعال، حصول تعارض در قرآن کریم را به شدت نفی فرموده است و وقوع آن را از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر سخن مخلوق به شمار می‌آورد. همچنین، خداوند دلیل این توهّم را عدم معرفت و آشنایی با تعالیم قرآن می‌داند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). از جمله راهکارهایی که قرآن کریم، برای پاسخ به اشکال وجود تناقض ارائه می‌کند عبارتند از: تدبر در قرآن کریم، ارجاع آیات متشابه به محکم و استناد به قواعد عقلی و نقلی در تفسیر قرآن کریم.

آیات دال بر جواز نطق در آخرت و عدم آن، یکی از مواردی است که در ظاهر، توهّم تعارض را ایجاد می‌کند. علمای تفسیر در توجیه این اختلاف، با تکیه بر آیات دیگر قرآن کوشیده‌اند میان این دو دسته آیات، هماهنگی ایجاد کنند، لکن با دقت در اقوال این بزرگواران، متوجه می‌شویم پاسخ‌های‌شان افزون‌بر پراکندگی و عدم انسجام، استدلال متقنی نیز ندارد و مسئله تعارض ظاهری همچنان به قوت خود باقی است. پژوهش پیش رو، ضمن تحلیل و بررسی آرای مفسران، درصدد پاسخ دادن به این شبهه با استناد به قرآن کریم، روایات، منابع لغوی و قواعد عقلی و نقلی در تفسیر آیات برآمده است که در چهار محور ارائه می‌گردد.

۱. محور اول: مفهوم‌شناسی واژه اذن

ماده اذن در لغت، کاربردهای متعددی دارد و هر یک از این معانی با توجه به اختلاف اشتقاق، وزن و تعدیه قابل تشخیص است. در این مقاله، تنها به ارائه دو معنای مرتبط با موضوع بحث بسنده می‌کنیم.

۱-۱. اذن به معنای اطلاق در فعل

مراد از اطلاق در فعل، آزاد گذاشتن و اجازه انجام فعل است. این معنا در منابع لغوی بر وزن (أَذِنَ يَأْذِنُ إِذْنًا) آمده است و به صورت لازم و متعدی به حرف (لام) نیز به کار برده شده است؛ اِذْنْتُ لَهُ بكذا؛ یعنی او را در انجام فعل آزاد گذاشتم. (فیومی، ۱۴۱۴: ۹ و ۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۰/۶) و أَذِنَ لَهُ فِي الشَّيْءِ إِذْنًا؛ یعنی در این امر، به او رخصت دادم. (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰/۹۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۴)

از این وزن، معانی دیگری مانند اراده و رضایت نیز به نحو استعاره و مجاز متفرع می‌گردد. (قونوی، ۱۴۲۲: ۱۷۹/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۸/۲۸). بنابراین با توجه به این معنی، اذن، هر دو امر تکوین و تشریع را دربرمی‌گیرد. اذن تکوینی، موطن دنیا و آخرت را دربرمی‌گیرد و قابل تخلف نیست؛ زیرا متعلق به اراده خداوند در تدبیر کائنات است و هیچ نیرویی توان عاجز کردن خداوند و سلب قدرت و اراده او را ندارد. در مقابل، اذن تشریعی تخلف‌پذیر است. البته این تخلف نیز از حیطة قدرت و اراده الهی خارج نیست. به بیان دیگر، خداوند از طریق ارسال پیامبران و انزال کتب، راه هدایت و رسیدن به قرب الهی و سعادت ابدی را فراروی بندگان خود قرار داده است، اما از سوی دیگر، آنها را به پذیرش این راه مجبور نکرده و چنین اراده فرموده است که بنده در انتخاب راه درست یا روی گردانی از آن آزاد باشد؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكَرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) بدیهی است که این امر جز در حیطة دنیا معنا ندارد؛ زیرا تکلیف و اختیار و عمل از ویژگی‌های این دنیا است و آخرت، تنها دار جزا و نتیجه عمل است. با توجه به این نکته، روشن می‌شود که مراد از اذن در بحث پیش رو، اذن در حیطة تکوین است، نه تشریع.

۱-۲. اذن به معنای استماع و اصغاء

مراد از استماع و اصغاء، گوش فرا دادن است. اذن در این معنا، بر وزن (أَذِنَ يَأْذِنُ أَذْنًا) است که با حرف لام نیز متعدی می‌شود؛ الأذن، الاستماع للشَّيْءِ؛ یعنی گوش فرا دادن به چیزی. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۰/۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۱۵)





مراد از استماع، گاه اطاعت و انقیاد است (طوسی، بی تا: ۳۰۸/۱۰؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۷۵۲/۴) مثلاً در آیه «وَأَذِّنْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ» (الشقاق: ۱) همین معنا، مراد است. گاهی نیز استماع به معنای قبول و اجابت به کار رفته است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴۰۱/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹۵/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۴۳/۷) برای مثال می توان به آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (نحل: ۱) اشاره کرد. باید توجه داشته باشیم که هر یک از این معانی و کاربردهای قرآنی آن، با توجه به سیاق و قرائن متعین می شود. در نوشتار پیش رو نیز مراد از استماع، قبول و اجابت است، نه انقیاد و طاعت، چون خداوند از انتساب به این صفت، منزه است.

اذن در قرآن کریم، به هر دو معنای اطلاق در فعل و استماع به کار رفته است. بنابراین با توجه به تشابه این دو معنا به لحاظ وزن و تعدیه، ترجیح هر یک از آنها نیازمند تأمل در سیاق و قرائن است که در آینده به این موضوع خواهیم پرداخت.

۲. محور دوم: آیات دال بر تحقق نطق، بدون قید اذن

در قرآن کریم، آیات فراوانی دال بر وقوع نطق و تکلم در موطن آخرت به صورت مطلق و بدون قید اذن وجود دارد. به بیان دیگر، براساس این آیات، در تمام مواقف، از لحظه انتزاع روح تا روز حساب و استقرار در بهشت یا جهنم، نطق و تکلم بدون قید اذن صورت می گیرد. افزون بر این، در تمام موارد تحیت، بشارت، توبیخ، مخاصمه، جدال، اعتراف و عذرخواهی و برای تمام طوایف مانند ملائکه، پیامبران، مؤمنان و گناهکاران، نطق و تکلم بدون قید اذن، محقق خواهد شد. در ادامه بحث، تنها به آیات دال بر صدور کلام درباره گناهکاران می پردازیم. این تکلم و نطق، ممکن است از سوی شافعان، جهت نجات آنان صادر شود و یا از سوی خود گناهکاران جهت عذرخواهی و اعتراف به خطا صورت گیرد.

آیات فراوانی دال بر تحقق کلام بدون قید اذن، میان خداوند و مجرمان، مجرمان و ملائکه و همچنین مجرمان و مؤمنان وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف: گفتگوی مجرمان با خداوند: «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ» (مؤمنون: ۷۱-۶) «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اَللّٰهُنَّ وَأَحْيَيْنَا اَللّٰهُنَّ فَاَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (غافر: ۱)

ب: گفتگوی مجرمان با ملائکه: «وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۹)

ج: گفتگوی مجرمان با مؤمنان: «وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنِ افِيضُوا عَلَيْنَا مِائِمَ الْيَوْمِ» (اعراف: ۴۰)

بدیهی است که وجه مشترک و جامع این گفتگوها، اعتراف و اقرار ظالمان به گناه و طلب رهایی از عذاب است. در واقع، لسان آیات هیچ دلالتی بر منع و عدم اذن در تکلم ندارند و این گفتگوها، دوطرفه است. البته، مجرمان نیز پاسخ خود را دریافت می‌کنند؛ اما نه آن طور که آرزویش را دارند، بلکه آن گونه که استحقاق آن را دارند. خداوند در جواب گناهکاران می‌فرماید: «قَالَ احْسَبُوا فَيَّهَا وَلَا تَكْمُنُوا» (مؤمنون: ۸۰) ملائکه نیز به مجرمان چنین پاسخ می‌دهند: «قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمُ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا لَئِنْ فَادَعَاكُمُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (غافر: ۴۰) و مؤمنان هم با آنها گفتگویی خواهند داشت: «قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَا عَلَى الْكَافِرِينَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» (اعراف: ۳۰) همان طور که می‌بینیم، تمام پاسخ‌ها، توبیخ و تقریر گناهکاران به سبب ظلم و جرمی است که مرتکب شده‌اند. بنابراین درمی‌یابیم که گفتگویی در میان است، اما قید اجازه در آن وجود ندارد. همچنین این گفتگوها نفعی برای متکلم ندارد و درخواست‌ها، موردپذیرش و استجاب قرار نمی‌گیرد.

۳. محور سوم: آیات دال بر عدم اذن در تحقق نطق

برخی از آیات قرآن، بر این امر دلالت دارند که هیچ نطقی بدون اذن صورت نمی‌گیرد، و آشکارا لفظ عدم اذن در آیه بیان شده است. در برخی از موارد نیز لفظ مُهر نهادن بر دهان به کار گرفته شده است که به دلالت التزام، معنای منع از تکلم را می‌رساند. در ادامه به بررسی این دو دسته آیات می‌پردازیم:

۳-۱. دسته اول: آیات دال بر منع از تکلم با واژه‌ی عدم اذن

در دو آیه از قرآن کریم، به تصریح از لفظ عدم اذن استفاده شده است که مفسران منع از تکلم را از آن برداشت نموده‌اند:

آیه اول: «هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ» (مراسلات: ۳۱-۳۰)





مفسران در این آیه، اذن را به اطلاق در فعل معنا کرده‌اند (طوسی ۱۰: ۲۳۲)، در نتیجه، مراد از عبارت «وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ» را نفی اذن در عذرخواهی، به معنای عدم اجازه و رخصت در آن دانسته‌اند (مدرسی ۱۷: ۲۳۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۲۹۵/۷). در تفسیر آیه موردنظر آرای متعددی نیز بیان شده است:

الف: روز قیامت، دارای مواقف متعددی است که در برخی از این مواقف، مردم سخن می‌گویند و در برخی دیگر، همه ساکت می‌شوند. (دینوری، ۱۴۲۴: ۴۶۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۵۴/۲۰)

ب: هیچ کس عذری ندارد که از او پذیرفته شود (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۸۶/۱۰)

ج: افراد در آنجا سخنی نمی‌گویند که برای‌شان نفعی داشته باشد، بنابراین گویا اصلاً سخنی نگفته‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۷۹/۱۰ و ۲۳۲: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۱/۴)

د: به سبب نبود ابزار نطق و مهر نهادن بر دهان‌ها، هیچ کس، توانایی عذرخواهی ندارد. (ابن عربی، ۲: ۳۹۹)

بیشتر علمای نحو و تفسیر، حرف (فاء) را در کلمه (يعتذرون)، حرف عطف معنا کرده و استینافی بودن آن را رد کرده‌اند؛ زیرا در این صورت، مقتضای ثبوت و تحقق اعتذار در عین عدم اذن می‌باشد که مستلزم تناقض است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۰۶/۲۹؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۲۸۹/۸؛ أبو حیان، ۱۴۲۰: ۳۷۹/۱۰؛ نظام، ۱۴۱۶: ۴۲۶/۶). بنابراین آیه موردبحث، بر نفی اذن دلالت دارد و بلافاصله پس از آن، بر نفی اعتذار به صورت مطلق دلالت می‌کند. در صورتی که آن را جواب جمله قبل در نظر بگیریم، باز هم به این معناست که دلیل عدم اعتذار، عدم اذن در آن است و این توهم را به وجود می‌آورد که مجرمان برای خود، عذری دارند، اما اجازه ارائه به آنها داده نمی‌شود. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷۷/۵؛ فخر رازی، ۱۴۳۰: ۷۷۸/۳۰)

گروهی از مفسران، درصدد توجیه این قول گفته‌اند: «استینافی بودن (فاء) در کلمه (يعتذرون) به این معناست که آنها نطقی که برای‌شان منفعتی داشته باشد، بر زبان نمی‌آورند و یا این که در برخی از مواقف، سخن می‌گویند و در بعضی از آنها سخنی بر زبان نمی‌آورند» (عکبری، ۱۴۱۹: ۳۸۴/۱).

به هر حال، براساس هر دو قول، باز هم اشکال تناقض حل نمی‌شود؛ زیرا اگر جمله (فيعتذرون) را عاطفه بگیریم، نفی عدم اذن در اعتذار و در نتیجه، عدم تحقق آن در خارج را



اثبات می‌کنیم، در حالی که به قرینه آیات دیگر، اعتذار عملاً واقع شده است و منعی برای آن متصور نیست؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا بِالْإِيمَانِ جُزْءًا مَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریر: ۷). آیه «یوملا ینفع الظالمین معذرتهم» (غافر: ۴۲) نیز به همین امر دلالت می‌کند. در صورتی که آن را استینافیه بدانیم، باز هم براساس توجیه عکبری، در واقع کلام رخ داده است، لکن یا نفعی نداشته است و یا در موقعی واقع شده و در موقعی دیگر واقع نشده است. البته لازمه هر دو قول، ثبوت کلام است و با جمله «لا یؤذن» که دال بر عدم اجازه صدور سخن است، تعارض دارد.

آیه دوم: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (نحل: ۸۴)

مفهوم این آیه با آیه اول تفاوتی ندارد، فقط متعلق عدم اذن در آن بیان نشده است و بیشتر مفسران، متعلق را به قرینه آیه قبل، اعتذار دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۴۸۲/۲؛ شنفی، ۱۴۲۷: ۲۴۶/۳). بنابراین به آنچه در آیه اول بیان شد، بسنده می‌کنیم.

۲-۳. دسته دوم: آیات دال بر منع از تکلم با واژه ختم نهادن بر دهان

همان طور که گفتیم، در برخی از آیات، لفظ عدم اذن آشکار نیامده است و معنای منع، از واژه ختم و مهر زدن بر دهان مجرمان استفاده می‌شود؛ مانند «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۱۰). این آیه نیز با ظاهر آیات دال بر عدم منع از تکلم، تعارض دارد و برای رفع این تعارض، مفسران جواب‌های متعددی ارائه داده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱: قیامت، روزی بس طولانی است و مواقف متعددی دارد. مجرمان در برخی از مواقف نمی‌توانند سخن بگویند، اما گاهی نیز به آنها اجازه تکلم داده می‌شود؛ آن‌گاه شروع به تخاصم می‌کنند و همچنان به قسم خوردن و تلاش برای توجیه گناهان خویش ادامه می‌دهند. در نهایت، خداوند بر دهان آنان مهر نهاده و به جوارح‌شان امر می‌کند تا به حقیقت اعمال‌شان شهادت دهند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۰۵/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۴/۱۰)

۲: خداوند زمانی بر دهان مجرمان مهر می‌نهد که کفر، شرک و اعمال بد خود را در دنیا انکار می‌کنند. وقتی از آنان پرسیده می‌شود «أَيْنَ شُرَكَائِكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» و آنها گناهان خویش را انکار می‌کنند و می‌گویند: «وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مِنْكُمْ شِرْكِيْنَ» (ماتریدی ۵۳۳: ۸؛ ابن جوزی ۵۲۹: ۳)

بنابر آنچه که در این تفاسیر آمده است، عمل مُهر نهادن بر دهان مجرمان، مسبوق به تحقیق کلام می‌باشد. به بیان دیگر، منع زمانی صورت می‌گیرد که مجرمان اعمال خود را انکار می‌کنند؛ آن‌گاه به جوارح آنها دستور داده می‌شود که با شهادت خود، حقیقت را آشکار کنند. در نتیجه، حجت بر آنها تمام می‌شود و دیگر قادر به انکار اعمال خود نیستند.

آنچه بیان شد، گزیده‌ای از اقوال مفسران در توضیح این گونه آیات است. البته با وجود تلاش مفسران برای رفع اشکال تعارض و تنافی، اشکال همچنان به قوت خود باقی است! در واقع، می‌توان پاسخ مفسران در این زمینه را در سه جهت خلاصه کرد:

اول: با توجه به تعدد مواقف در آخرت، در بعضی از مواقف، اذن به تکلم صادر شده و در برخی از موارد نیز سخن گفتن منع شده است.

دوم: با توجه به متعلق اذن، مراد از نطق غیر مُجاز، تکلم دربارهٔ عذرخواهی مجرمان است.

سوم: عدم اذن در این آیات، به نطق بدون حجت یا نطق بدون منفعت تأویل می‌شود. منظور از مورد سوم این است که اگر کسی بدون حجت سخن بگوید، به کلام او توجه نمی‌شود و این، به منزلهٔ عدم اذن دادن به اوست. در واقع، وقتی به کسی اجازهٔ سخن گفتن داده نشود، یعنی به او توجه نشده است و سخنش شنیده نمی‌شود. کسی که از سخن گفتن، نفعی نمی‌برد، به منزلهٔ کسی است که اذن در تکلم ندارد؛ زیرا اگر اذن در کلام داده نشود، نفعی نیز برای کسی نخواهد داشت.

در مورد پاسخ اول باید گفت که مفسران به‌طور مشخص، ملاکی برای تعیین موافقی که در آن به گناهکاران اذن تکلم داده می‌شود و یا موافقی که در آن از تکلم منع می‌شوند، ارائه نکرده‌اند. در هر صورت، تأمل در قرآن کریم، ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که صدور کلام در مواقف متعدد صورت می‌گیرد و در هیچ یک از موارد، دلالتی بر منع و عدم اذن وجود ندارد. در ادامه، به چند مورد از آیات دال بر وقوع کلام اشاره می‌کنیم:

الف: تکلم در لحظهٔ مرگ: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا» (مؤمنون: ۹۹) ﴿۹۹﴾

ب: تکلم در لحظهٔ ایستادن برابر خداوند: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ دُفِقُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا» (نعام: ۹۰) ﴿۹۰﴾

ج: تکلم در روز قیامت: «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا قَرَّبْنَا فِيهَا» (انعام: ۳۱)

د: تکلم در جهنم: «وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (فاطر: ۳۷)

بر فرض صحت این توجیه، باز هم تنافی میان اطلاق آیات دال بر عدم اذن در نطق و اطلاق آیات دال بر جواز و اذن در تکلم به قوت خود باقی است؛ زیرا هیچ ملاکی برای تقیید اطلاق آیات دال بر منع ارائه نشده است.

پاسخ دوم نیز که عدم اذن را در اعتذار محصور می‌کند، باز با آیاتی که دال بر صدور و وقوع اعتذار در خارج است، تنافی و تعارض دارد؛ مثلاً آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم: ۷). توجه داشته باشید که در این آیه، نهی از عذر آوردن، مستلزم وقوع اعتذار است؛ زیرا نهی از عمل انجام نشده، معنایی ندارد.

پاسخ سوم که قائل به عدم انتفاع مجرمان از سخن گفتن است، از دو پاسخ دیگر بهتر و مناسب‌تر است. برخی از آیات قرآن نیز مانند «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذِرَتُهُمْ» (غافر: ۴) و «فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا عَذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (روم: ۵۷) این پاسخ را تأیید می‌کند، اما این تأویل نیز استدلال محکمی بر تأویل عدم اذن به این معانی ارائه نمی‌کند و ضمن اینکه شبهه تعارض را بر طرف نمی‌سازد، همچنان با صریح آیات عدم اذن در اصل تکلم، ناسازگاری دارد.

افزون براین اگر عدم اذن را به معنای عدم اجازه در عذرخواهی بدانیم، این منع، چنان که بیان شد، تکوینی و غیرقابل تخلف است، بنابراین وقوع آن در هر صورت محال خواهد بود. در واقع، تمام توجیهاتی که مفسران ارائه داده‌اند، به نوعی بر صدور کلام دلالت دارد و به این ترتیب، اشکال تناقض برطرف نمی‌شود.

بهتر آن است که عدم اذن را به معنای عدم استماع از مصدر (أَذَن) در نظر بگیریم، نه به معنای عدم اجازه از مصدر (إِذْن). این معنا با سیاق آیات دال بر صدور کلام بدون قید منع، سازگارتر است و شبهه تعارض در آن اساساً مطرح نمی‌شود؛ زیرا نطق، حاصل شده و اعتذار، محقق گشته است. توجه داشته باشید اگر نطق، معنای منع و عدم رخصت داشت، وقوع آن با توجه به تکوینی بودن معنای اذن، محال بود.





مراد از عدم استماع نیز توجه نکردن به سخنان مجرمان و نپذیرفتن عذرخواهی آنهاست که در نتیجه، از نطق و تکلم بهره‌ای نمی‌برند. به هر حال، نطق گناهکاران در مواقع و موارد مختلف، هیچ سودی به حال‌شان نخواهد داشت؛ چه برای عذرخواهی باشد چه برای اقرار و اعتراف به گناه و چه برای هر چیز دیگر.

برخی از مفسران به معنای عدم استماع نیز اشاره کرده‌اند، اما استدلالی برای این معنا بیان نیاورده‌اند. آنها حتی به تفاوت این معنا و معنای رخصت نیز اشاره نکرده‌اند که بتوان با استناد به آن، اشکال تناقض را از اساس منتفی دانست. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۸۴/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۱/۴)

تنها سید مرتضی در این زمینه پاسخ جامع و کاملی را ارائه داده است. ایشان در جوابی مفصل، ابتدا تناقض ظاهری را پذیرفته‌اند و سپس، توجیه مفسران را مبنی بر اینکه جواز و عدم جواز نطق، به مواقف متعدد قیامت است ناظر، تضعیف کرده‌اند. سید مرتضی نفی نطق مسموع و مقبول را که برای شخص متکلم سود و منفعتی در پی داشته باشد، قول درست دانسته‌اند. (سید مرتضی، ۱۴۲۶: ۶۸۱/۱ - ۶۹)

به این ترتیب، تفسیر مناسب‌تر برای معنای آیه «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ»، این است که مراد از عبارت «لا ينطقون» عدم سخن گفتن مجرمان به دلیل ترس و وحشتی است که از هول آن روز (قیامت)، ایشان را فرامی‌گیرد. همچنین آنها به دلیل نداشتن حاجتی که بتوانند به وسیله آن عذاب را از خود دفع کنند، نمی‌توانند سخنی بر زبان بیاورند. مراد از عبارت «لا يؤذن لهم» نیز این است که حتی اگر عذرخواهی هم کنند، سخنان‌شان شنیده نخواهد شد. به بیان دیگر، توجهی به درخواست آنها نمی‌شود و اعتذارشان پذیرفته نمی‌گردد و در نتیجه، از سخن گفتن خود سودی نخواهند برد.

حماد بن عثمان، از امام صادق (علیه السلام) روایتی را در تفسیر این آیه نقل می‌کند که تأییدکننده این معناست. او می‌گوید از ابی عبدالله شنیدم که درباره آیه «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ» فرمودند: خداوند بزرگوارتر و عادل‌تر و عظیم‌تر از آن است که بنده‌اش عذری داشته باشد و به او اجازه ندهد که عذر خود را بیان کند. دلیل اینکه سخن نمی‌گوید این است که ناتوان شده و عذری ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۸)

در روایت موردنظر کلمه (فَلَج) به عدم استقامت و مغلوب شدن از سوی خصم معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۸/۶؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۶۱/۱۱) که لازمه آن در هر دو



صورت، ناتوانی شخص در دفاع از خود است. در این روایت، دلالتی بر اینکه مراد از عدم اذن، عدم اجازه باشد، وجود ندارد و عدم اجازه را خلاف عدل، عظمت و جلال خداوند دانسته‌اند. بنابراین معنی عدم استماع و توجه و قبول عذر، متعین می‌شود، بدین معنی که مجرمان، توانایی و حجتی برای دفاع از خود ندارند و در صورت عذرخواهی نیز از سخن خود نفعی نمی‌برند؛ زیرا مغلوب شده‌اند و حجت بر آنان تمام شده است. (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۵/۵۶۱)

از این مطالب نتیجه می‌گیریم که آیات «هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْدِنُ لَهُمْ فِعْتَذِرُونَ» و «اصْلَوْهَا قَاصِرُونَ أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُحْزَنُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۶۱) در یک راستا قرار دارند و یک معنا و مفهوم را می‌رسانند؛ یعنی در هر دو صورت نطق و سکوت، متکلم، سودی نمی‌برد. البته این حقیقتی است که خود مجرمان نیز به آن اعتراف و اذعان دارند؛ «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ» (ابراهیم: ۱۱)

جمله «إِنَّمَا تُحْزَنُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» به این معنی دلالت می‌کند که این جزا، با فعل مجرمان در دنیا سازگاری دارد و هیچ ظلمی به مجرمان نشده است. در واقع، آنها سزایی جز کردار بد خود نمی‌بینند. آنها همان کسانی هستند که در دنیا همواره در مقابل انبیاء و رسالت الهی مقاومت می‌کردند، دست از انکار و دشمنی برنمی‌داشتند و برای‌شان یکسان بود که پیامبران آنان را به راه راست دعوت کنند یا نه! «وَأِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ» (اعراف: ۱۷۳). خود مجرمان نیز به این مسئله اقرار می‌کنند و خطاب به پیامبرشان می‌گویند: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوْعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (شعراء: ۳۶)

به این ترتیب، در روز قیامت هیچ منعی برای نطق و تکلم وجود ندارد و همه نفس‌ها اجازه سخن گفتن دارند. آیه «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ بِجَادِلٍ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (نحل: ۱۱) نیز مؤید همین معناست. آنچه از ظاهر برخی آیات مانند «مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ لَا يَزِدُّ إِلَيْهِمْ ظَرْفُهُمْ وَأَفْقِدْتُمْ هَوَاءَ» (ابراهیم: ۳۲) و «وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ» (نمل: ۸۵) به دست می‌آید، دلیل بر عدم اذن نیست، بلکه یا به علت نداشتن عذر به سبب کوتاهی و اتمام حجت در دنیا است (فخر رازی، ۱۴۳۰: ۷۷۸/۳۰؛ نهانندی، ۱۳۸۶: ۴/۶۰۴) و یا به علت شدت ترس و وحشتی است که از هول و فزع قیامت آنان را فرا می‌گیرد و توان سخن گفتن را از ایشان سلب می‌کند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۲۷۰)



در توضیح آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَنَنصِفُهُمْ أَمْ كَانُوا لَيْسَ بِنُصِفِينَ» نیز باید گفت که اساساً موضوع آن، عذرخواهی نیست که با آیات دال بر تحقق کلام، تعارض داشته باشد، بلکه موضوع آن، بیان حال عده‌ای از مجرمان است که ملکه کذب، همچنان تا قیامت با آنان همراه است و به دروغ، قسم می‌خورند که هرگز به خدا شرک نرزدند! به بیان دیگر، منعی در کار نیست و آنها نه تنها در تکلم آزاد بودند، بلکه از ایشان پرسیده می‌شود تا پاسخ دهند: «يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّا سُرَّاوُكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا تَزْعُمُونَ» (انعام: ۲۳)، اما سخنی جز دروغ از آنها صادر نمی‌شود: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنَّهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (انعام: ۲۳)؛ از این رو خداوند بر دهان آنها مهر می‌زند. سپس جوارح ایشان به سخن درمی‌آیند تا دروغ‌شان آشکار شود و دیگر مجالی برای انکار و ردّ حقیقت باقی نماند.

۴. محور چهارم: آیات دال بر جواز تحقق کلام با قید اذن

بر اساس برخی از آیات، صدور تکلم، به اذن خداوند بستگی دارد؛ مانند آیه «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُمُ النَّفْسُ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ سُقِيُّ وَسَعِيدٌ» (هود: ۱۰) و آیه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبأ: ۳۸).

بسیاری از مفسران، متعلق تکلم را در این آیات، به قرینه آیه «يَوْمَ يَدْعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا» (طه: ۱۰۹) شفاعت و مراد از اذن را اجازه و رخصت دانسته‌اند. (نسفی، ۱۴۱۶: ۲/۲۹۳) در مورد عبارت «وَقَالَ صَوَابًا» نیز دو وجه را آورده‌اند:

وجه اول: ضمیر در فعل قال به شافع برمی‌گردد و مراد از قول صواب، این است که شافع، فقط برای کسی که مرضی خداوند است، شفاعت می‌کند، به قرینه‌ی «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۹۱) همچنین این معنا را می‌رساند که شافع، شخصی است که خداوند از قول و عمل او در دنیا رضایت دارد و او را با مقام شفاعت، تکریم نموده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۰/۴۰۰)

وجه دوم: ضمیر در فعل قال به مشفوع‌له بازمی‌گردد و مراد از قول صواب، شهادت لا اله الا الله است؛ یعنی مشفوع‌له باید موحد باشد و دین او مورد رضایت خداوند قرار گیرد. (بغوی، ۱۴۲۰: ۵/۲۰۳؛ نظام، ۱۴۱۶: ۶/۴۳۵)



با توجه به اقوال مفسران، در می یابیم که در تحقق شفاعت دو شرط لازم است: نخست اینکه شافع، نزد خداوند مرضی در قول باشد. مراد از شافعان نیز ملائکه، انبیاء، صالحین، صدیقین و شهدا هستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۰/۷). شرط دوم این است که مشفوع له اهل اسلام باشد؛ یعنی خداوند، قول او را که شهادت «لا إله إلا الله است» بپذیرد. (واحدی، ۱۴۱۵: ۷۰۶/۲) مراد از مأذون له در تکلم و نطق نیز شخص شافع است، نه شفاعت شونده. به بیان دیگر، شافع، اجازه شفاعت کردن از کسی را دارد که شرط توحید در او محقق باشد و اذن نیز همان گونه که گفتیم، تکوینی و تخلف ناپذیر است. اما تأمل در آیات و روایات، ما را به این حقیقت می رساند که انبیا هم در دنیا و هم در آخرت برای تمام امت شان شفاعت می کنند، لکن این شفاعت، سودی برای ظالمان نخواهد داشت. در این جا به بررسی این دو دسته از ادله می پردازیم:

۱-۴. دسته اول: ادله تحقق نطق برای شفاعت در دنیا

در قرآن کریم آیات بسیاری بر تحقق نطق برای شفاعت در دنیا دلالت دارد که به عنوان نمونه به دو آی اشاره می کنیم:

آیه اول: خطاب خداوند به حضرت نوح (علیه السلام): «وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعَرَّفُونَ» ﴿مؤمنون: ۴۷﴾

آیه دوم: خطاب خداوند به حضرت ابراهیم (علیه السلام): «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَ تَهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ لَفِي سَعِيرٍ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ» ﴿هود: ۷۱﴾

همان گونه که از ظاهر این آیات پیداست، هر یک از پیامبران برای قوم خود شفاعت می کنند و از خداوند می خواهند تا از عذاب آنان چشم پوشی کند. بنابراین چیزی که بر منع تکلم دلالت داشته باشد، وجود ندارد. البته باید این نکته را یادآوری کنیم که شفاعت در حق آنها سودی ندارد؛ زیرا با وجود تمام ادله و براهینی که پیامبران فراروی شان قرار داده اند، از پیامبران اطاعت نکردند و بر کفر و گناه خود اصرار ورزیدند.

توجه به این نکته نیز مهم است که نهی در این آیات، تشریعی نیست و تنها برای تطیب قلوب انبیاء و تسلی دادن به آنهاست و همچنین برای اینکه بدانند شفاعت در حق این گونه افراد سودی ندارد؛ زیرا اگر نهی در این آیات تشریعی بود، اصرار انبیا بر شفاعت قوم شان، معصیت به شمار می رفت؛ درحالی که انبیا به دلیل مقام عصمت، منزله از آن هستند. از سوی



دیگر، پذیرفتن شفاعت، دلیل بر تضعیف منزلت شافعان نیست، بلکه به دلیل عدم قابلیت مشفوع له در بهره بردن از آن است که آن هم به سبب سوء اختیار و کردار بد خودشان است. (صادقی طهرانی، ۱۴۰۶: ۱۹/۱۹۶)

به بیان دیگر، شفاعت شافعان، مانند نوری است که بر همه چیز می تابد و کسی که بینا نیست، از آن سودی نمی برد. البته این قصور از سمت خود اوست، نه از سمت نور. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۴/۲). مؤید این معنا، روایتی از امام صادق ۷ است که می فرماید: «إِنَّ شَفَاعَتَنَا لَا تَنَالُ مَنْ اسْتَخَفَّ بِالصَّلَاةِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۶/۱) همان طور که اشاره کردیم این روایت نیز دال بر تحقق شفاعت است؛ در غیر این صورت، عبارت «إِنَّا لَا نَشْفَعُ لِمَنْ اسْتَخَفَّ بِالصَّلَاةِ»، مناسب تر بود. در واقع، مقام شفاعت برای اولیا، فیضی الهی است که همگان را دربرمی گیرد، لیکن هر کس به اندازه قابلیت و استعداد خود از آن بهره می برد و کسی که سهمی از ایمان نداشته باشد، از آن شفاعت، بی نصیب می ماند. آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۷) نیز به همین معنا اشاره دارد.

۲-۴. دسته دوم: اده تحقق نطق برای شفاعت در آخرت

با توجه به آیات پیشین، دریافتیم که انبیا تا چه اندازه برای نجات قوم شان از عذاب دنیوی تلاش می کنند و نگران آنها هستند. حال، بدیهی است که نجات امت از عذاب جاودانه دوزخ برای آنها اهمیت بیشتری خواهد داشت. آیات و روایاتی نیز وجود دارند که مؤید همین معنا هستند:

۱-۲-۴. آیات

در قرآن کریم، آیاتی آمده است که بر وقوع سخن، هنگام شفاعت دلالت می کند. به این ترتیب که نطق از سوی شافعان صورت می گیرد؛ ولی نفعی برای مشفوع له ندارد.

آیه اول: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده: ۱۱۸) این آیه، به گفتگوی حضرت عیسی ۷ با خداوند اشاره دارد. همان گونه که از ظاهر آیه پیداست، حضرت ضمن اینکه خداوند را در تعذیب مشرکان قوم خود، اولی می داند، از او برای شان طلب مغفرت می کند. خداوند در پاسخ می فرماید که در این روز تنها راستگویان به خاطر راست کرداری خود سود می برند. از مفهوم این جمله، چنین برمی آید که دروغگویان را در آن روز نصیب و منفعتی نیست. دروغ آن قوم، همان

افتراپی است که نسبت به خداوند روا داشتند و به الوهیت حضرت عیسی و مادرش حضرت مریم علیها السلام قائل شدند.

آیه دوم: «رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ يَتَعَنِّي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (ابراهم: ۳۶) حضرت ابراهیم علیه السلام نیز در این آیه جهت درخواست مغفرت برای قوم خود، با پروردگارش به گفتگو پرداخته است. عبارت «وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» با اشاره به صفت رحمت و مغفرت، آشکارا بر جلب رأفت و عطوفت خداوند، جهت گذشت از گناه معصیت کاران دلالت دارد. همچنین عبارت «رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ»، به نوعی، در بردارنده استعطاف است؛ به این معنی که ایشان برای نجات قوم خود، عذر به درگاه حضرت حق می آورند و بت ها را علت اصلی گمراهی گناه کاران معرفی می کنند که سبب لغزش افراد ضعیف شده و توان مقابله با هوای نفس را از ایشان سلب کرده است. به این ترتیب، حضرت ابراهیم ۷ نیز می کوشد از خداوند متعال برای قوم خود تخفیف بگیرد.

آیه سوم: «وَكَمِ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَرْضَى (حجر: ۴۶)

آیه چهارم: «فَمَا تَتَّعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (مئثر: ۸)

در آیه سوم و چهارم نیز تکلم در شفاعت به اثبات رسیده است و چیزی که بر منع و عدم اذن دلالت داشته باشد، وجود ندارد. اگر مراد از اذن، نفی اصل تکلم در شفاعت بود به کار بردن عبارت «وَكَمِ مِنْ مَلَكٍ لَا يَشْفَعُ» یا «لَا يَشْفَعُ لَهُمُ الشَّافِعُونَ» برای این معنا مناسب تر است.

با توجه به آن چه گفته شد، اصل تکلم در موضوع شفاعت محقق شده است و نفی، بر عدم انتفاع مشفع له بار می شود. اگر منع و عدم اذن، به معنای عدم اجازه بود، این منع نیز تکوینی و غیر قابل تخلف به شمار می آمد و هرگز کلامی درباره شفاعت گفته نمی شد، در حالی که دلالت آیات، خلاف این معنا را ثابت می کند.

۲-۴. روایات

در منابع روایی فریقین، احادیثی در مورد تکلم پیامبر صلی الله علیه و آله در قیامت و طلب شفاعت برای امت شان آمده است که این شفاعت، در مورد گناه کاران امت، پذیرفتنی نیست و نفعی برای آنها ندارد.





روایت اول: در حدیثی شدت گرفتاری مردم در قیامت و استغاثه پیامبر ﷺ برای نجات امتش به تصویر کشیده شده است. در این حدیث آمده است که خداوند، به حضرت ﷺ می‌فرماید: آنها بعد از تو بیراهه رفتند و جز عذاب سعیر، سرنوشتی ندارند: «فأقول: أمتي، أمتي. فيقال: إنهم بدلوا بعدك وصاروا إلى السعير» (ابن طاووس، ۱۴۲۰: ۱۹۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴ ش: ۶۵۵/۵)

روایت دوم: در روایتی پیامبر ﷺ احوال قیامت را برای قوم خود بازگو می‌فرمایند: در آن روز، از خدا می‌خواهم که امتم را به من ملحق کند، اما پاسخ داده می‌شود که تو نمی‌دانی آنها بعد از تو چه کردند! آنان بیراهه رفته و به جاهلیت بازگشتند. سپس نزد من می‌آیند، درحالی که حقی بر گردن‌تان است و از من می‌خواهید برای نجات‌تان کاری کنم. من به شما خواهم گفتم: من در دنیا وظیفهٔ ابلاغ را در حق شما تمام کردم و این‌جا دیگر در مقابل ارادهٔ خدا، کاری از من ساخته نیست تا برای‌تان انجام دهم: «فأقول: إلی یا رب أمتي. فيقال: یا محمد إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، كانوا يمشون بعدك القهقري، فلا أعرفن أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل شاة لها ثغاء، ينادي یا محمد، فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً، قد بلغت» (البحر الزخار، بی‌تا: ۲۶۷/۱؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۶/۳۳۹)

همان‌گونه که از ظاهر روایات برمی‌آید، پیامبر ﷺ برای شفاعت گناه‌کاران امت خود با خداوند تکلم می‌نمایند، اما این شفاعت در حق‌شان پذیرفته نمی‌شود، چون خداوند در دنیا حجت را بر ایشان تمام کرده است و دیگر مجالی برای عفو و گذشت باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، شفاعت برای آنان هیچ نفعی ندارد. آیه «وَأَنْذَرُكُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَیْمٍ وَلَا سَفِيعٍ يُطَاعُ» (غافر: ۱۸) نیز مؤید همین حقیقت است و مفسران عبارت «وَلَا سَفِيعٍ يُطَاعُ» را به معنای نپذیرفتن شفاعت دانسته‌اند. (فراء، ۱۹۸۰: ۷/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۸۰۷/۸).

پس با توجه به آنچه بیان کردیم، بهتر است که (أَذِنَ) را از ریشهٔ «أَذِنَ يَأْذُنُ إِذْنًا» در نظر بگیریم. البته این معنا نیز در اینجا بر مَجَاز حمل شده است و معنای اراده و رضایت الهی از آن برداشت می‌شود. (ابن عرفه، ۲۰۰۹: ۹۷/۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۸/۲۷) همچنین می‌توان آن را به معنای استماع و از ریشهٔ «أَذِنَ يَأْذُنُ إِذْنًا» در نظر گرفت (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۹/۴). لازمهٔ هر دو معنا در صورت نفی، عدم تعلق ارادهٔ الهی به رضایت و نپذیرفتن شفاعت در حق مجرمان و گناه‌کاران و در نتیجه، بهره‌نبردن ایشان از آن است. دلیل عدم بهره‌بردن مجرمان از شفاعت نیز تحقق نیافتن شرط ایمان و انکار دین در دنیا پس از اتمام حجت بر آنان است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که ارائه شد، باید گفت شبههٔ تناقض در قرآن کریم از اساس باطل است؛ زیرا قرآن، کتابی است که برای هدایت انسان‌ها نازل شده است و به هیچ وجه نقض و باطل در آن راه ندارد. این کتاب، از سوی خداوند حکیم نازل شده است و حکیم هرگز سخنی گزاف و خلاف حکمت نمی‌گوید. گاهی ظاهر بعضی از آیات، برای برخی توهم تنافی ایجاد می‌کند که آن هم به دلیل تدبیر نکردن در قرآن و معرفت نداشتن به مفاهیم آن است.

از جمله مواردی مغرضان دستاویز قرار داده‌اند، مسئلهٔ تناقض میان دو دسته از آیات است؛ دسته‌ای که بر تحقق مطلق کلام در موطن قیامت دلالت دارد و دسته‌ای که بر عدم اذن در صدور مطلق نطق دلالت می‌کند.

در این نوشتار، به این نتیجه رسیدیم که تناقضی میان آیات وجود ندارد و هر چه هست، توجه نکردن به معانی دیگر اذن و کاربردهای قرآنی آن است. اذن، گاه به معنای رخصت و اجازه است که از آن، معانی دیگری مانند اراده و رضایت، به نحو مجاز متفرع می‌شود. گاهی نیز اذن به معنای استماع و گوش دادن است. همان طور که بیان شد، لازمهٔ هر دو معنا، بهره نبردن مجرمان از شفاعت شافعان در حق ایشان و بهره نبردن از عذرخواهی است. دلیل این امر نیز تعلق نگرفتن اراده الهی به رضایت از مجرمان و نپذیرفتن و اجابت نکردن درخواست‌شان است.

بنابراین مراد از عدم اذن، معنای حقیقی آن، یعنی عدم اجازه و رخصت در نطق نیست؛ زیرا کلام در مواقف و موارد مختلف تحقق پیدا کرده و هیچ منعی وجود نداشته است. همچنین اگر مراد، عدم اجازه بود، هرگز نطقی واقع نمی‌شد؛ زیرا اذن در موطن قیامت، تکوینی و تخلف‌ناپذیر است. به این ترتیب، آیه «هَذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ» با آیه «أَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَاءَ عَلَيْكُمْ إِنَّ الْجُزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» همسو است و هر دو این معنا را می‌رسانند که صدور نطق و یا عدم آن، در هر حال برای مجرمان و گناهکاران سودی نخواهد داشت؛ چه زبان به عذرخواهی بگشایند یا سکوت اختیار کنند، و چه این سکوت از روی ترس باشد، یا به دلیل در دست نداشتن حجت سودمند، در هر صورت به آنها توجهی





نمی‌شود و از عذاب ایشان کاسته نخواهد شد. در مورد شفاعت شافعان نیز همین‌گونه است؛ یعنی شفاعت‌شان در مورد مجرمان پذیرفته نمی‌شود و سودی برای آنها ندارد. این جزا نیز به عمل خود ایشان بازمی‌گردد و خداوند هیچ ظلمی به ایشان روا نداشته است؛ زیرا این افراد، کسانی هستند که در دنیا به دعوت پیامبران پاسخ نداده‌اند، و توجهی به اندرزهای آنان نداشته‌اند و موعظهٔ پیامبران بر آنها تاثیری نگذاشته است. بنابراین در قیامت، خداوند نیز به عذرخواهی آنان توجهی نمی‌کند، شفاعتی را در حق‌شان نمی‌پذیرد و به این ترتیب هیچ بهره‌ای از نجات نخواهند داشت.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۴۲۲)، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۲۰)، طرف من الأنباء و المناقب، چاپ اول، مشهد: تاسوعا.
۸. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، خلیل بن أحمد فراهیدی تفسیر التحریر والتنویر، بیروت: مؤسسه التأریخ العربی.
۹. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. ازدی بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، تفسیر مُقاتل بن سلیمان (تفسیر کبیر)، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. ازهری، محمد بن أحمد (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.





۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
۱۴. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷)، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، معالم التنزیل، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، تاج اللغة وصحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۸. دکتر سها (۱۳۹۳)، نقد قرآن، چاپ دوم، ۱۳۹۳ بی جا، بی نا.
۱۹. دینوری عبدالله بن محمد (۱۴۲۴) الواضح فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. سبزواری محمد (۱۴۰۶)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۲. شنقیطی محمد امین (۱۴۲۷)، أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۲۶)، أمالی المرتضی، چاپ دوم، قم: ذوي القربی.
۲۴. صاحب اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
۲۵. صادقی طهرانی، محمد (۱۴۰۶)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، چاپ دوم، قم: نشر فرهنگ اسلامی.



۲۶. صافی، محمود (۱۴۱۸)، الجدول في إعراب القرآن، چاپ چهارم، دمشق: دارالرشید.
۲۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان في تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان في تفسیر القرآن، چاپ سوم، طهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: چاپخانه مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان في تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. عتکی بزار، احمد بن عمرو بن عبد الخالق (بی تا)، البحر الزخار (مسند البزّاز)، موقع جامع الأحادیث، المكتبة الشاملة.
۳۲. عکبری عبدالله بن حسین (۱۴۱۹)، التبیان في إعراب القرآن، چاپ اول، الرياض: بیت الأفكار الدولية.
۳۳. علو، محمد بشیر (بی تا)، القرآن حمّال أوجه و حاوی التناقضات، موقع الحوار المتمدّن، بی جا.
۳۴. فزّاء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰)، معانی القرآن، ، چاپ دوم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۵. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۳۰)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، طهران: مکتبه الصدر.
۳۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۹. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۴۰. قونوی إسماعیل بن محمد (۱۴۲۲)، حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۲. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶)، تأویلات أهل السنة، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۳. محمد بن محمد (۲۰۰۹) تفسیر ابن عرفه، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۴. محمد بن یوسف، أبو حیان (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۴۵. المدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹)، من هدی القرآن، طهران: دار محبّی الحسین.
۴۶. نسائی، أحمد بن شعیب (۱۴۱۱)، سنن النسائی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۷. نسفی عبد الله بن أحمد (۱۴۱۶)، مدارک التنزیل وحقائق التأویل، چاپ اول، بیروت: دار النفائس.
۴۸. نظام، حسن بن محمد (۱۴۱۶)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۹. نهاوندی، محمد (۱۳۸۶)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
۵۰. المنصوري، سامي (بی تا)، ۴۰ تناقض فی القرآن، موقع الحوار المتمدّن، بی جا.
۵۱. واحدی، علی بن أحمد (۱۴۱۵)، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، چاپ اول، بیروت: دار القلم