

The Referential Unity of the Two Qur'ānic Designations *Abrār* and *Muqarrabūn* in the Qur'ānic–Hadith Culture of the Ahl al-Bayt (‘alayhim al-salām)

Ahmad Ghodsi¹ 

1. Corresponding author, Assistant Professor and Faculty Member of the Islamic Thought Department, Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: ghodsi1336@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received:

9 September 2025

Received in revised form:

8 November 2025

Accepted:

7 December 2025

Available online:

1 January 2026

Keywords:

Qur'ān;
Qur'ānic–Hadith
culture;
Abrār; *Muqarrabūn*;
spiritual hierarchy.

ABSTRACT

Objective: This study investigates the question of whether the two Qur'ānic designations *al-Abrār* (the Righteous/Beneficent Ones) and *al-Muqarrabūn* (those Brought Near [to God]) possess referential unity (*ittiḥād miṣdāqī*) or denote distinct spiritual ranks. Its primary aim is to critique the prevalent exegetical view—widely accepted among both Sunni and Shi'i commentators—that regards the *Muqarrabūn* as superior in rank to the *Abrār*, and to demonstrate instead the referential unity of these two titles within the Qur'ānic and narrational (hadith-based) tradition of the Ahl al-Bayt (as).

Method: This research employs a qualitative, descriptive–analytical methodology grounded in an *ittiḥād*-based approach to Qur'ānic exegesis. Data were collected through close textual analysis of relevant verses in *Sūrat al-Insān*, *Sūrat al-Muṭaffifīn*, *Sūrat al-Wāqī'ah*, and *Sūrat al-‘Imrān*, in addition to authoritative exegetical narrations transmitted from the Ahl al-Bayt (as).

The analysis proceeds through the extraction and evaluation of four categories of evidentiary indicators (*qarā'in*):

Lexical indicators (*qarā'in lafziyyah*) – semantic and philological analysis; Rational-theological indicators (*qarā'in lubbiyyah*) – doctrinal and rational considerations; Contextual indicators (*qarā'in muttasilah*) – intra-textual and syntagmatic coherence within the verses; Extra-textual indicators (*qarā'in munfasilah*) – intertextual evidence drawn from other Qur'ānic passages and narrations.

Findings: The findings may be summarized as follows:

- The primary semantic field of *al-Abrār* in the Qur'ān derives from *birr*, denoting expansive beneficence, moral excellence, and active righteousness. Thus, *Abrār* is more precisely rendered as “those characterized by expansive righteousness” rather than merely “the good.”

- Based on linguistic and narrational evidence, *Sūrat al-Insān* is Medinan and revealed concerning the Ahl al-Bayt (‘a), who occupy the summit of spiritual proximity (*qurb*) to God.

- A contextual analysis of *Sūrat al-Muṭaffifīn* and related verses yields compelling evidence for the referential unity of *Abrār* and *Muqarrabūn*. These two designations correspond to *al-Sābiqūn* (the Forerunners) and stand in contrast to *Ashāb al-Yamīn* (the Companions of the Right), rather than in opposition to each other.

Conclusion: The study rejects the bifurcationist view that distinguishes the *Abrār* from the *Muqarrabūn* as two hierarchically distinct groups. Instead, both designations are shown to be gradational (*tashkikī*) and internally hierarchical categories whose highest degree is embodied by the *Ma'sūmūn* (the Infallibles, as). This conclusion challenges the widely held interpretation that pure *Tasni'im* is reserved exclusively for the *Muqarrabūn* while the *Abrār* partake only of *Rāḥiq Makhtūm* blended with it. It also undermines the doctrinal basis of the oft-cited mystical dictum: “The good deeds of the *Abrār* are the sins of the *Muqarrabūn*”. The study bears significant implications for a more precise understanding of Qur'ānic spiritual anthropology and for the re-evaluation of classical interpretations concerning the hierarchical structure of the inhabitants of Paradise.

Cite this article: Ghodsi, A. (2025). The Referential Unity of the Two Qur'ānic Designations *Abrār* and *Muqarrabūn* in the Qur'ānic–Hadith Culture of the Ahl al-Bayt (‘alayhim al-salām). *Comparative Hadith Sciences*, 12 (23), 69-98.



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

One of the central concerns of Qur'ānic exegesis is the relational analysis of Qur'ānic concepts and designations. Among these, the titles *al-Abrār* and *al-Muqarrabūn* have received sustained exegetical attention. The dominant interpretive position across both major Islamic traditions maintains that the *Muqarrabūn* occupy a superior spiritual rank to the *Abrār*. According to this reading, the paradisaal spring *Tasnim* (Q 83:27–28) is reserved in its pure form for the *Muqarrabūn*, while the *Abrār* partake only of *Rāḥiq Makhtūm* whose admixture (*mizāj*) derives from *Tasnim*. This hierarchical distinction is particularly emphasized in interpretations of Q 83:22–28 and has penetrated mystical literature through the celebrated aphorism: “The good deeds of the *Abrār* are the sins of the *Muqarrabūn*”.

However, a serious theological tension arises in light of the widely attested narrational evidence that the verses concerning the *Abrār* in Sūrat al-Insān were revealed regarding the Ahl al-Bayt (as), who represent the apex of spiritual perfection and divine proximity. Accepting a rank distinction between *Abrār* and *Muqarrabūn* would entail situating the Ahl al-Bayt (as) below the *Muqarrabūn*, a conclusion incompatible with Shi'i doctrinal commitments.

Accordingly, this study seeks to address the following research question: Do the Qur'ānic designations *al-Abrār* and *al-Muqarrabūn* exhibit referential unity within the Qur'ān and the narrational tradition of the Ahl al-Bayt (as)?

A survey of existing scholarship reveals that previous studies have either examined the two categories independently or have presupposed their hierarchical distinction. This paper advances an integrated analysis grounded in Qur'ānic and narrational evidence.

Methodology

This research is a qualitative, library-based study employing descriptive–analytical methodology within an *ijtihād*-oriented exegetical framework. Primary sources include: the Qur'ān (particularly Sūrahs al-Insān, al-Muṭaffifīn, al-Wāqī'ah, and Āl 'Imrān), authoritative exegetical narrations from the Ahl al-Bayt (as), major Sunni and Shi'i exegetical works, Lexical and biographical (*rijāl*) literature.

Data analysis proceeds through qualitative content analysis structured around the fourfold evidentiary framework described above.

Findings

The findings may be summarized in three (3) categories as follows:

1. Semantic Analysis of *Birr* and *Abrār*:

Philological and Qur'ānic analysis demonstrates that *birr* denotes expansive beneficence, moral excellence, and active goodness. Consequently, *Abrār* refers to those who embody and enact righteousness expansively. This understanding coheres with Qur'ānic depictions of the *Abrār* engaging in acts such as feeding the needy, the orphan, and the captive (Q 76:8).

2. The Medinan Character of *Sūrat al-Insān*

Through linguistic analysis (including the semantic scope of *asīr*, “captive”) and multiple reports of occasions of revelation (*asbāb al-nuzūl*), the study establishes the Medinan provenance of *Sūrat al-Insān* and its revelation concerning the Ahl al-Bayt (‘a), particularly in connection with the well-known vow and feeding narrative. Objections based on stylistic parallels with Meccan *sūrahs* are rebutted by reference to similar patterns in Medinan chapters such as *al-Baqarah* and *al-Anfāl*, and by appeal to the transhistorical character of Qur'ānic discourse.

3. Referential Unity of *Abrār* and *Muqarrabūn*

This section constitutes the core of the research findings. First, the personal interpretation of ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī—which has served as the basis for the differentiation-oriented reading—has been critically examined, and it has been demonstrated that his statement does not represent a continuation of the transmitted report and lacks structural coherence. Subsequently, compelling and well-substantiated evidence has been presented in support of the position affirming unity.

A. Contextual (Intra-textual) Evidence: *Sūrat al-Muṭaffifīn* presents a binary contrast between *Fujjār* (the wicked) and *Abrār*, without positing a third category. The expression “*fa-li-yatanāfas al-mutanāfisūn*” (83:26) following the description of the *Abrār* indicates the ultimate desirability of

their station. The clause “*‘aynan yashrabu bihā al-muqarrabūn*” (83:28) may function as a qualificative description of the same group—namely, that the *Abrār*, insofar as they are *Muqarrabūn*, drink from that spring.

B. Extra-textual Evidence: The application of *Abrār* in Sūrat al-Insān to the Ahl al-Bayt (‘a), when correlated with its usage in Sūrat al-Muṭaffifīn according to the principle of consistent Qur’ānic usage, supports referential unity. The supplication of *ulū al-albāb* (Q 3:193) to be joined with the *Abrār* underscores the exalted status of this category. Several narrations—including those transmitted by Ibn Shahrāshūb and al-Mufīd—explicitly identify the *Abrār*, *Muqarrabūn*, and *Sābiqūn* as referring to the Ahl al-Bayt (‘a) and, by extension, to their most devoted followers.

Conclusion

The cumulative evidence demonstrates that *al-Abrār* and *al-Muqarrabūn* possess referential unity within the Qur’ānic–Hadith framework of the Ahl al-Bayt (as). They are not two parallel groups but rather two designations of a single spiritually elite category. Both are gradational concepts admitting hierarchical degrees, whose highest instantiation is realized in the Ma‘šūmūn (as). Thus, the principal eschatological division in Sūrat al-Wāqī‘ah is between *al-Sābiqūn/al-Muqarrabūn* and *Aṣḥāb al-Yamīn*, not between *Abrār* and *Muqarrabūn*. This conclusion challenges the interpretation rooted in the reading attributed to ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī and in certain disconnected narrations, and finds the aphorism “The good deeds of the *Abrār* are the sins of the *Muqarrabūn*” lacking firm narrational grounding. A formulation such as “The good deeds of *Aṣḥāb al-Yamīn* are the sins of the *Muqarrabūn*” would be more consistent with Qur’ānic categorization.

Limitations and Implications

Limitations of this research include reliance on specific exegetical corpora and the need for further systematic analysis of gradational ontology (*tashkīk*) within these categories.

Implications include:

Exegetical: Reconsideration of interpretations that artificially bifurcate the two designations.

Theological: Reinforcement of doctrinal foundations concerning the supreme rank of the Ahl al-Bayt (as).

Scholarly: Opening avenues for comparative intra-Islamic studies on spiritual hierarchy and eschatological anthropology.

Future research is recommended to undertake broader comparative analysis across Islamic schools of thought and a more comprehensive examination of narrations concerning the gradations of the inhabitants of Paradise.



اتحاد مصداقی دو عنوان «ابرار» و «مقربان» در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت ع

احمد قدسی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار و عضو هیئت علمی گروه اندیشه اسلامی، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، رایانامه: qodsi1336@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: این پژوهش به بررسی مسئله اتحاد یا افتراق مصداقی دو عنوان قرآنی «ابرار» و «مقربان» می‌پردازد. هدف اصلی، نقد دیدگاه رایج در میان بسیاری از مفسران مبنی بر برتری جایگاه «مقربان» نسبت به «ابرار» و اثبات وحدت مصداقی این دو عنوان در فرهنگ قرآنی و روایی اهل بیت (ع) است.
تاریخ دریافت: ۱۸ شهریور ۱۴۰۴	روش: این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اجتهادی در تفسیر قرآن انجام شده است. داده‌ها از طریق بررسی آیات مرتبط در سوره‌های انسان، مطففین، واقعه و آل عمران و نیز استناد به روایات تفسیری اهل بیت (ع) گردآوری شده‌اند و با استفاده از قرائن لفظی، لبی، متصله و منفصله مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.
تاریخ بازنگری: ۱۷ آبان ۱۴۰۴	یافته‌ها: مطالعه نشان می‌دهد که اولاً، معنای اصلی «ابرار» در قرآن «نیکوکاران» است. ثانیاً، سوره انسان یا شواهد لغوی و روایی، سوره‌ای مدنی و نازل شده در شان اهل بیت (ع) است که خود در قله مقربان قرار دارند. ثالثاً، با تحلیل سیاق سوره مطففین و دیگر آیات، ادله محکمی بر اتحاد مصداقی «ابرار» و «مقربان» به دست می‌آید و این دو عنوان، معادل «سابقون» هستند که در مقابل «اصحاب الیمین» قرار می‌گیرند، نه در مقابل یکدیگر.
تاریخ پذیرش: ۱۶ آذر ۱۴۰۴	نتیجه‌گیری: نتیجه نهایی، رد دیدگاه تفکیک‌کننده بین «ابرار» و «مقربان» و تأکید بر تشکیکی و دارای مراتب بودن هر دو عنوان است که معصومان (ع) در بالاترین مرتبه آن قرار دارند. این یافته، دیدگاه رایج درباره برتری تسنیم خالص برای مقربان و رحيق مختوم (مزاج تسنیم) برای ابرار را به چالش کشیده و پایه‌های ادعای «حسنات ابرار سیئات المقربین» را سست می‌کند. این تحقیق implications مهمی برای فهم دقیق‌تر مفاهیم قرآنی و بازخوانی تفسیرهای مرتبط با مراتب بهشتیان دارد.
کلیدواژه‌ها: قرآن، فرهنگ قرآنی، روایی، ابرار، مقربان.	

استناد: قدسی، احمد (۱۴۰۴). اتحاد مصداقی دو عنوان «ابرار» و «مقربان» در فرهنگ قرآن و روایات اهل بیت ع. علوم حدیث تطبیقی، ۱۲ (۲۳) ۶۹-۹۸.



© نویسندگان.

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

بهره‌گیری از آموزه‌های قرآن و دستیابی به هدایت‌ها و پیام‌های آن، در گرو آشنایی دقیق با حدود و ثغور مفاهیم و عناوینی است که در این کتاب آسمانی مطرح شده‌اند. از جمله این عناوین، واژه «ابرار» است که در چهار سوره آل عمران، انسان، مطففین و انفطار آمده است. عنوان دیگر، «مقربان» است که در سه سوره نساء، واقعه و مطففین ذکر شده است.

برداشت رایج در میان مفسران آن است که این دو واژه از اتحاد مصداقی برخوردار نیستند. بر اساس این دیدگاه، آنچه در سوره مطففین به عنوان «رحیق مختوم» مطرح شده، شراب ناب ویژه ابرار است؛ در حالی که «تسنیم» شرابی ناب‌تر و مخصوص مقربان دانسته شده است. به این ترتیب، ابرار از شرابی می‌نوشند که تنها آمیزه‌ای از تسنیم دارد، در حالی که مقربان جام تسنیم را به‌طور خالص و بی‌هیچ آمیزه‌ای می‌نوشند (قمی، ۱۳۶۳: ۴۱۲/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۳۹).

نتیجه این تلقی آن است که ابرار در مرتبه‌ای پایین‌تر از مقربان قرار دارند و از نعمت‌هایی فروتر بهره‌مند می‌شوند.

نکته قابل توجه آن است که این برداشت از دو عنوان یادشده، چنان در فرهنگ و ادبیات ما نفوذ کرده و مسلّم انگاشته شده که برخی از حکمای مفسر معاصر، از جمله آیت‌الله جوادی آملی، با تأثر از استاد خود مرحوم علامه طباطبایی، مباحث فلسفی خویش را «رحیق مختوم» و افاضات تفسیری‌شان را «تسنیم» نامیده‌اند. همچنین در ادبیات عرفانی، هنگام سخن از مراتب و تشکیک در «حسنات» و «سیئات»، از عبارت مشهور «حسنات الابرار سیئات المقربین» بهره گرفته می‌شود. حال آنکه، اولاً این عبارت از منبع معتبر برخوردار نیست؛ زیرا نخستین بار در کتاب کشف الغمّه (اربلی، ۱۳۸۱: ۲۵۴/۲) بدون هیچ سندی به رسول اکرم ﷺ نسبت داده شده است. ثانیاً مهم‌ترین پیامد نادرست این تلقی آن است که سوره انسان، مدنی و نازل شده درباره اهل بیت تلقی نشود؛ زیرا اگر بپذیریم که «ابرار» مذکور در این سوره همان «ابرار» سوره مطففین‌اند، لازمه‌اش آن خواهد بود که ذوات مقدس اهل بیت در قله کمال قرار نداشته و در مرتبه‌ای فروتر از مقربان باشند.

این نوشتار با بهره‌گیری از روش توصیفی — تحلیلی و با رویکرد اجتهادی در تفسیر قرآن، در پی پاسخ به این پرسش است که آیا میان دو عنوان «ابرار» و «مقربان» در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت اتحاد مصداقی وجود دارد یا خیر.

پیشینه

در زمینه بحث پیرامون «ابرار» و «مقربان» در قرآن کریم، پژوهش‌های متعددی صورت پذیرفته است که اهم آنها به شرح زیر است:

۱. ابرار و مقربین در قرآن؛ عبدالله جوادی آملی؛ پاسدار اسلام، آبان ۱۳۶۲، شماره ۲۳. در این پژوهش، معنای «ابرار» و «مقربان» و تفاوت میان آنها تبیین شده و نویسنده به این نتیجه رسیده است که مقربان جایگاهی فراتر از ابرار دارند. پژوهش حاضر درصدد نقد این دیدگاه و اثبات عدم تفاوت میان این دو عنوان است.

۲. ملاک‌شناسی مقربان در آثار تفسیری و فلسفی صدر المتألهین؛ صادق‌زاده قمصری؛ خردنامه صدرا، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۱۰۰. این مقاله به بررسی شیوه‌های رسیدن به جایگاه مقربان از منظر ملاصدرا پرداخته و نشان داده است که وی برای شناسایی مقربان از سایر مؤمنان، ملاک‌هایی همچون کمال علمی، نزاهت اخلاقی، شهود ملکوت و عظمت الهی را مطرح کرده است. با این حال، این پژوهش اساساً به مسئله «ابرار» و نسبت آن با مقربان ورود نکرده است.

۳. تأملی بر ویژگی‌ها و جایگاه ابرار و نیکان در قرآن کریم؛ پلهم عباسی و همکاران؛ پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، خرداد ۱۴۰۱، شماره ۴۸. نویسندگان با گردآوری آیات مرتبط با ابرار و بررسی دیدگاه‌های مفسران، ویژگی‌ها و جایگاه آنان را تبیین کرده‌اند. تفاوت پژوهش حاضر با این مقاله در آن است که علاوه بر بررسی مفهوم «ابرار»، به تبیین واژه «مقربان» نیز پرداخته و نسبت میان این دو عنوان را مورد سنجش قرار داده است.

هدف و ساختار پژوهش

در این نوشتار، پس از ارائه مفهوم‌شناسی دقیق از «ابرار» و اثبات مدنی بودن سوره انسان و ارتباط آن با اهل بیت، دیدگاه رایج درباره تفاوت میان «ابرار» و «مقربان» به چالش کشیده می‌شود. پرسش اصلی این است که آیا میان دو عنوان «ابرار» و «مقربان» در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت اتحاد مصداقی وجود دارد یا خیر.

بر این اساس، مباحث در سه گفتار پی گرفته خواهد شد: گفتار نخست: مفهوم‌شناسی «ابرار» در قرآن و روایات؛ گفتار دوم: بررسی جایگاه «مقربان» در قرآن و فلسفه اسلامی؛ گفتار سوم: تحلیل نسبت و امکان اتحاد مصداقی میان «ابرار» و «مقربان».

الف. مفهوم‌شناسی

مادّه «بِرّ» در واژه «ابرار» به چه معناست؟ آیا به نیکوکاری و احسان اشاره دارد، یا به اطاعت، یا صرفاً به نیک بودن؟ به تعبیر دیگر، آیا «ابرار» باید به «نیکان» ترجمه شود یا به «نیکوکاران» و یا «مطیعان»؟

آنچه بررسی معنای این واژه را دشوار می‌سازد آن است که ابن فارس برای آن چهار اصل قائل است: «الباء و الراء فی المضاعف أربعة أصول: الصدق، حكاية صوت، خلاف البحر و بُت» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده بر). راغب نیز استعمال این ماده را در مواردی چون «بِرّ به ذوی القربی»، «بِرّ به والدین»، یا «رجل بَرّ و بازّ» و نیز «یبرّ ربه» به معنای صدق بازگردانده است. بدین سان، کسی که نیک و احسان می‌کند، در محبت صادق است و «یبرّ ربه» به معنای «یطیعه» نیز از همین باب دانسته می‌شود؛ زیرا اطاعت از پروردگار مصداقی از صدق است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده بر). برخلاف راغب در مفردات که اصل معنا را «بَرّ» در مقابل «بحر» می‌داند و آن را به وسعت نسبت می‌دهد، در نتیجه «بِرّ» را به معنای گسترش در خیر می‌گیرد، فیومی تصریح می‌کند که جمع «بَرّ» «ابرار» است؛ در حالی که جمع «بازّ» (= مقابل فاجر) «بَرّزه» است، همانند «کافر» و «کفره» (فیومی، ۱۴۱۴: ماده بر). نسبت این معنا به خداوند چنین است: «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ» (همان)، زیرا نسبت به بندگان، گسترش در خیر دارد. نسبت به عبد نیز گفته می‌شود: «بَرُّ الْعَبْدُ رَبَّهُ» یعنی توسع در طاعت دارد؛ و نسبت به فرزند، «بِرُّ الْوَالِدَيْنِ» یعنی گسترش در احسان به والدین (طور: ۲۸). فیومی آن را به معنای مطلق خیر و فضل گرفته است و غالب مفسران و مترجمان نیز آن را به نیک، احسان و نیکوکاری معنا کرده‌اند.

واژه «بِرّ» در قرآن

به نظر می‌رسد مراجعه مستقیم به قرآن تا حدّی بتواند ابهام در معنای این واژه را برطرف سازد. آنچه از سه آیه «وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ» (مریم: ۱۴)، «إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ» (طور: ۲۸) و «وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا» (مریم: ۳۲) برمی‌آید، این است که در فرهنگ قرآنی «بِرّ» — که مصدر است — به معنای خیر، احسان و تفضّل به کار رفته است. زیرا معنای صدق یا اطاعت نسبت به حضرت حق در تعبیر «البرّ الرحیم» قابل حمل نیست؛ و درباره دو آیه دیگر نیز اگر «بِرّ» به معنای اطاعت باشد، می‌بایست با لام می‌آمد («بَرّاً لوالدتی» یا «بَرّاً لوالدیه»)، همان گونه که گفته می‌شود «مطیع لله» و نه «مطیع بالله». بنابراین، صدق و صداقت در محبت، لازمه و عامل احسان است، نه عین معنای آن.

علاوه بر این، آیه ۲۳ سوره اسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ قرینه‌ای روشن بر آن است که در ارتباط با والدین، مقصود اصلی احسان است. البته لازمه احسان به آنان اطاعت از ایشان است و منشأ احسان نیز صداقت در محبت به آنان خواهد بود. از این رو می‌توان گفت معنای اصلی «بِرّ» در فرهنگ قرآن همان نیکوکاری و احسان است؛ و اگر گاه به معنای اطاعت به کار می‌رود، از آن جهت است که برترین مصداق احسان عبد نسبت به مولا و فرزند نسبت به والدین، اطاعت از آنان است.

آیه ۴۴ سوره بقره: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ نیز همین معنا را تأیید می‌کند؛ زیرا متبادر از این تعبیر همان نیکویی و نیکوکاری است. با توجه به اینکه برجسته‌ترین عمل «ابرار» در آیه مورد بحث، احسان آنان نسبت به یتیم، مسکین و اسیر است، می‌توان نتیجه گرفت که «ابرار» به معنای نیکوکاران، یا نیکانی است که در نیکوکاری برجسته‌اند.

برآیند معنای لغوی و قرآنی «بِرّ»

به نظر می‌رسد اگر «بِرّ» را به معنای احسان (نیکوکاری) بگیریم — همان‌گونه که فیومی آن را به خیر و فضل تعبیر کرده است — از جامعیتی برخوردار خواهد بود که همه موارد استعمال را دربرمی‌گیرد؛ هم در ارتباط با حضرت حق: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (طور: ۲۸)، زیرا او ذوالفضل و الإحسان است؛ هم در ارتباط فرزند با والدین: ﴿وَبِرًّا بِوَالِدَتَيْ﴾ (مریم: ۳۲)، که همان احسان به والدین است و در آیه ۲۳ اسراء نیز بدان تصریح شده است؛ و هم در ارتباط بنده با پروردگار، زیرا بالاترین مصداق احسان بنده نسبت به مولا، اطاعت از اوست. هنگامی که گفته می‌شود: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ...﴾ (بقره: ۱۷۷)، می‌توان چنین برداشت کرد که نیکوکاری و کردار نیک در ارتباط با خداوند تنها به ایستادن رو به مشرق یا مغرب و نماز خواندن محدود نمی‌شود؛ بلکه پس از ایمان به خدا، قیامت، فرشتگان، کتاب و پیامبران، باید از اموال خود — با وجود علاقه‌ای که به آن دارید — در راه ذوی القربی، یتیمان، مستمندان، راه‌ماندگان و دیگر نیازمندان انفاق کنید، نماز را برپا دارید، زکات بدهید، به پیمان‌های خود وفادار باشید و در تنگدستی، بیماری و هنگام جنگ شکیبا باشید.

جالب توجه آن است که این معنا علاوه بر پشتوانه قرآنی، پشتوانه روایی نیز دارد. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «مَا يَمْنَعُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ أَنْ يَبْرَّ وَالِدَيْهِ حَيِّينَ وَ مَيِّتَيْنِ يَصَلِّي عَنْهُمَا وَ يَتَصَدَّقَ عَنْهُمَا وَ يَحُجَّ عَنْهُمَا وَ يَصُومَ عَنْهُمَا فَيَكُونُ الَّذِي صَنَعَ لَهُمَا وَ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ فَيَزِيدهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِرَّهٖ وَ صَلَتهٖ خَيْرًا كَثِيرًا»؛ چه مانعی دارد که کسی از شما در حیات و ممات والدینش نسبت به آنان نیکی کند، برایشان نماز بخواند، صدقه دهد، حج بجا آورد و روزه بگیرد؛ در نتیجه هم برای آنان نوشته می‌شود و هم برای خودش و علاوه بر این، خداوند در برابر این نیکی و صله، خیر فراوانی به او عطا می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۹/۲).

روشن است که «بَرَّ» نسبت به والدین در زمان ممات، به معنای کردار نیک و احسان است؛ زیرا اطاعت و صداقت نسبت به میّت، معنایی نخواهد داشت.

پشتوانه لغوی این معنا نیز روشن است؛ زیرا همان گونه که بیان شد، فیومی گفته است: «الْبِرُّ: الْخَيْرُ، قَالَ: وَ لَا أَعْلَمُ تَفْسِيرًا أَجْمَعَ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ يَحِيطُ بِجَمِيعِ مَا قَالُوا» (فیومی، ۱۴۱۴: ماده بر). بَرَّ به معنای خیر است و معنای جامع‌تر از آن شناخته نشده؛ زیرا «خیر» همه مصداقی را که برای «بَرَّ» ذکر شده، دربرمی‌گیرد. تردیدی نیست که معادل خیر در این گونه موارد، نیکوکاری و احسان است و «خَیْر» به کسی اطلاق می‌شود که دست احسانش به دیگران برسد.

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که «ابرار» باید به «نیکوکاران» ترجمه شود؛ چنان که در ترجمه صفوی، روض الجنان (ابوالفتوح رازی) و ترجمه الهی قمشه‌ای مشاهده می‌شود. در مقابل، ترجمه «نیکان» که در ترجمه‌های شعرانی، فولادوند، گرمارودی، مشکینی و مکارم آمده، از دقت لازم برخوردار نیست؛ زیرا هنگامی که جمع «بَرَّ» باشد، مانند «بَرًّا بِوَالِدَتِي» (مریم: ۳۲)، مقصود نیک بودن فرزند نیست، بلکه نیکوکار بودن اوست. آیاتی همچون «يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَ يَخَافُونَ يُومًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا* وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان: ۷-۸) که پس از «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» (انسان: ۵) آمده و از کردار نیک و نیکوکاری سخن می‌گوید نیز مؤید همین معناست.

ب. مدنیت و فضیلت‌بودن سوره انسان برای اهل بیت

بهترین گواه بر اینکه این سوره مدنی است و دربارهٔ پنج‌تن آل کساء نازل شده - و در نتیجه فضیلتی ستودنی برای اهل بیت به شمار می‌آید - آن است که تنها سوره‌ای است که بیست آیه آن به‌طور پیوسته مربوط به اهل بیت است. این امر را می‌توان با دو شاهد اثبات کرد:

گواه نخست

نخست تعبیر «أسیراً» در آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان: ۸) است. واژه «أسیر» از ماده «أَسَرَ» به معنای حبس و امساک گرفته شده است. به اسیر جنگی «أسیر» گفته می‌شد؛ زیرا او را با ریسمانی از پوست می‌بستند و در بند نگاه می‌داشتند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده أسر). همچنین «أَسَرَ فُلَانٌ فُلَانًا» یعنی او را محکم بست و «مأسور» به معنای در بند است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ماده أسر). واژه «أسیر» بر وزن فعیل به معنای مفعول است. هنگامی که گفته می‌شود «شَدَّ اللَّهُ أَسْرَ فُلَانٍ» — چنان که در آیه «وَقَدْ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ» (انسان: ۲۸) آمده است - مقصود آن است که خداوند قوهٔ خلقت و آفرینش او را، که مربوط به مفاصل و بندوبست‌های بدن انسان است، محکم کرده است (فراهیدی، همان).

بر اساس لغت اصیل، «أسیر» به کسی گفته می‌شود که محبوس یا در بند باشد. بنابراین، گرچه ظاهر و تنزیل آیه مربوط به اسیر جنگی است، اما بطن و تأویل آن - به تعبیر دیگر، جان کلام - شامل اهل و عیالی که در بند انسان هستند نیز می‌شود. در روایت صحیحهٔ معمر بن خلاد از امام کاظم علیه السلام آمده است که حضرت پس از آنکه فرمود: «شایسته است انسان در معیشت خانواده‌اش گشایش ایجاد کند تا آنان آرزوی مرگ او را نداشته باشند»، آیه «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» را تلاوت کردند و سپس فرمودند: «الْأَسِيرُ عِيَالُ الرَّجُلِ؛ مصداق اسیر در این زمان، خانواده و اهل بیت انسان هستند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۸/۲).

مصداق بطنی و تأویلی دیگر، «مدیون» است؛ زیرا او نیز در بند و حبس طلبکار قرار دارد. از این رو در روایتی آمده است: «غریمک أسیرک فأحسن إلی أسیرک؛ بدهکار تو، اسیر توست، پس به اسیرت احسان کن» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۸/۱۴). از اینجا روشن می‌شود که مراد از اطعام در «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ» می‌تواند مطلق احسان باشد؛ همانند «أَکَل» در آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم...» که کنایه از مطلق تصرف است. گرچه شأن نزول و مصداق تنزیلی، اطعام به معنای خوردن است.

در هر حال، تردیدی وجود ندارد که مصداق تنزیلی «أسیر»، اسیر جنگی است. روشن است که در دوران سیزده ساله مکه، چنین اسیری وجود نداشت تا مورد اکرام و اطعام مسلمانان قرار گیرد؛ بلکه در مدینه و پس از تشکیل حکومت اسلامی بود که بردگانی از مشرکان و کفار میان مسلمانان تقسیم شدند. به دلیل نبود زندان در آن زمان، مسلمانان موظف به نگهداری آنان و نشان دادن محبت نسبت به ایشان بودند. از آنجا که وضع معیشتی مطلوب نبود و توان تأمین غذای اسرا وجود نداشت، آنان را نزد دیگر مسلمانان می‌فرستادند و از ایشان اعانه دریافت می‌کردند.

کواه دوم

روایات معتبر و متعددی است که در شأن نزول این آیات، نام حسن و حسین (علیهما السلام) — که در مدینه متولد شده‌اند — ذکر شده است. از جمله روایت علی بن ابراهیم از پدرش، از عبدالله بن میمون ثقه، از امام صادق (علیه السلام): نزد فاطمه ÷ مقداری جو بود که آن را به حلوا تبدیل کردند. هنگامی که آن را پختند و برای تناول نزد خود گذاشتند، مسکینی آمد و گفت: «خدا شما را رحمت کند، از آنچه خدا روزی‌تان کرده به من اطعام کنید!» امیر مؤمنان برخاست و ثلث حلوا را به او داد. پس از مدتی یتیمی آمد و همان تعبیر را به کار برد؛ بار دیگر امیر مؤمنان برخاست و ثلثی دیگر به او داد. سپس اسیری آمد و همان عبارت را گفت: امیر مؤمنان برخاست و ثلث باقی را عطا کرد و خودشان چیزی از آن نخوردند. در این هنگام آیات «إِنَّ الْأَثْرَارَ ... تَسْعِيكُمْ مَشْكُورًا» (انسان: ۲۲-۵) درباره امیر مؤمنان نازل شد. این حکم درباره هر مؤمنی که چنین برای خداوند عمل کند نیز جاری است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۸/۲).

روایت مشابهی را حسکانی (متوفای ۴۹۰ق) در تفسیر خود از ابن عباس نقل کرده و تصریح می‌کند: «نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَطْعَمَ عَشَاءَهُ وَ أَفْطَرَ عَلَى الْقَرَّاحِ؛ این آیات درباره علی بن ابی طالب نازل شد؛ او بود که شام خود را اطعام کرد و با آب خالص افطار نمود» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۴۰۶/۲).

البته حسکانی علاوه بر این، داستان دیگری را نقل می‌کند که منحصر به امیر مؤمنان نیست، بلکه شامل فاطمه زهرا، حسن و حسین (علیهما السلام) نیز می‌شود. خلاصه آن چنین است: امیر مؤمنان، فاطمه زهرا، حسن و حسین (علیهما السلام) در قبال نذری که برای شفای حسن و حسین کردند — مبنی بر اینکه در صورت شفای آن دو، سه روز روزه بگیرند — چنین ماجرابی پیش آمد. پس از شفای ایشان، روز بعد

روزه گرفتند. امیر مؤمنان برای افطار از همسایه‌اش مقداری پشم گرفت تا فاطمه ÷ آن را بپافد و در ازای آن سه صاع جو دریافت کند. همسایه پشم و جو را تقدیم کرد. فاطمه ÷ هر روز یک صاع را آرد می‌کرد و نان می‌پخت. در روز نخست، هنگام افطار مسکینی آمد و نان را به او دادند و با آب خالص افطار کردند. در روز دوم یتیمی آمد و همان کردند. در روز سوم اسیری آمد و باز نان را بخشیدند و با آب افطار کردند. در روز چهارم علی، حسن، حسین، فاطمه و فضّه از شدت ضعف به رعشه افتادند و توان حرکت نداشتند. آنان نزد رسول خدا ﷺ آمدند. حضرت دست به دعا برداشت و عرضه داشت: «إِلَهِي هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي يَمُوتُونَ جُوعًا، فَأَرْحَمُهُمْ يَا رَبِّ وَ اغْفِرْ لَهُمْ؛ خدایا! اینان اهل بیت من هستند و از گرسنگی در حال مرگ‌اند، بر آنان رحم کن و پیامزشان. إِلَهِي هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي فَاحْفَظْهُمْ وَلَا تَتَسَهَّمْ؛ خدایا! اینان اهل بیت من هستند، آنان را حفظ کن و فراموششان مکن».

در این هنگام جبرئیل نازل شد و گفت: «ای محمد! خداوند بر تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: دعایت را در حق آنان مستجاب کردم، شکرشان را پذیرفتم و از آنان راضی شدم. بخوان: إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرُيُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا... إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا» (همان: ۳۹۷-۳۹۶).

محقق کتاب شواهد التنزیل، آیت‌الله محمدباقر محمودی (صاحب کتاب نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه، متوفای ۱۳۵۷ ش)، در پاورقی آخرین روایت از حدود بیست روایت حسکانی درباره این قصه می‌نویسد: «این قصه مصادر و اسانید دیگری نیز دارد که اگر کسی بخواهد می‌تواند به کتاب‌های ذخائر العقبی، ریاض النضره طبری، نور الأبصار شبلنجی، تذکره الخواص ابن جوزی، دو تفسیر کشاف و درالمنثور در تفسیر سوره هل اُتِی، البحر المحیط، تفسیر قرطبی، معالم التنزیل لغوی، کفایه الطالب گنجی شافعی، فوائد عبدالله الحمیدی و مناقب فاطمه حاکم رجوع کند» (همان: ۴۰۸).

خود حسکانی نیز در پایان می‌نویسد: «بعضی از نواصب به این قصه ایراد گرفتند که اهل تفسیر اتفاق کرده‌اند این سوره مکی است، در حالی که این قصه مربوط به مدینه است؛ چگونه چنین قصه‌ای شأن نزول یک سوره مکی باشد؟! من می‌گویم: چگونه ادعای اجماع بر مکی بودن می‌کنند، با آنکه اکثر مفسران آن را مدنی دانسته‌اند؟!» (همان: ۴۰۹).

جای شگفتی است که کسی چون ابن عاشور، به جای مراجعه به لغت اصیل در فهم معنای «أسیر» و توجه به سند شأن نزول این آیات و حضور حسنین (علیه السلام) در این جریان — که هر دو شاهدهی بر مدنی

بودن آیات اند — به عکس عمل کرده؛ مکی بودن سوره را مسلم گرفته و آن را شاهد بر این دانسته که مقصود از «أسیر»، بردگان مسلمان در بند مشرکان مکه بوده‌اند، مانند بلال، عمار و مادر عمار، که گاه بدون نفقه رها می‌شدند و برای گرفتن طعام به مسلمانان رجوع می‌کردند (ابن عاشور، بی‌تا).

از جناب آلوسی نیز انتظار می‌رفت که به جای پذیرش احتمال مدنی بودن، بر اساس همین دو شاهد قطع آور، با قاطعیت به مدنی بودن این بخش از آیات اعتراف کند؛ گرچه در نهایت راه انصاف را پیمود و اظهار داشت: «اگر بگوییم این سوره درباره‌ی علی کرم‌الله وجهه و فاطمه رضی‌الله عنها نازل نشده، از مقام و منزلت آن دو چیزی کاسته نمی‌شود؛ زیرا دخول آن دو در زمرة ابرار امری آشکار است و بر دخول دیگران اولویت دارد؛ چه چیزی می‌توان درباره‌ی این دو گفت جز اینکه علی مولى المؤمنین و وصی پیامبر است و فاطمه پاره‌تن احمد و جزئی از محمد است؛ و اما حسن و حسین، روح و ریحان و دو آقای جوانان بهشت‌اند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۷۴/۱۵).

در پایان، اشاره به عبارت سیدبن طاووس در سعد السعود خالی از لطف نیست. آن مرحوم پس از نقل مکی بودن سوره هل ائی از ابن عباس و ضحاک می‌نویسد: «از شگفتی‌ها این است که عالمان اهل سنت خود، از طریق فریقین روایت کرده‌اند که شأن نزول سوره هل ائی علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام است. ما در همین کتاب برخی از روایات آنان را ذکر کرده‌ایم. یقینی است که حسن و حسین در مدینه متولد شده‌اند؛ با این حال، گویا آنان آنچه را به نحو یقین روایت کرده‌اند فراموش کرده و به قول مکی بودن سوره اقدام کرده‌اند، در حالی که چنین قولی نزد آگاهان غلط است» (ابن طاووس، بی‌تا، ۲۹۱).

پاسخ به اشکال هماهنگ بودن سیاق آیات پایانی با سوره‌های مکی

ممکن است گفته شود که سیاق آیات پایانی این سوره، همسو و هماهنگ با سوره‌های مکی است؛ زیرا به صبر و استقامت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سفارش می‌کند و به ثبات قدم و عدم مدهانه با کافران فرمان می‌دهد. در پاسخ به این اشکال می‌توان سه دلیل مبرهن ارائه کرد:

دلیل نخست: برخی سوره‌ها که مدنی بودن آنها مورد اتفاق فریقین است، آیاتی دارند که در برابر سختی‌ها و رنج‌های وارده، دل‌داری می‌دهند. نظیر آنچه در سوره بقره آمده است: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّى

يَقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (بقره: ۲۱۴). همچنین در سوره توبه، در برابر پشت کردن‌ها و خذلان‌ها، به توکل بر خدا و دلخوشی به نصرت او فرمان داده می‌شود (توبه: ۱۲۹). در سوره بقره نیز — که مدنی بودن آن مورد اتفاق است — هم در آیات ۶ و ۷ سخن از کافران آمده و هم در آیات ۲۶ تا ۲۹ از بی‌منطقی کفر آنان سخن گفته شده است: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ ... * كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا...﴾.

دلیل دوم: درگیری پیامبر ﷺ با منافقان و کارشکنی‌های یهود عنود در ده سال حکومت اسلامی در مدینه و نیاز آن حضرت به تسلی و سفارش به پایداری، کمتر از دوران مکه نبود. لذا در سوره انفال — که مدنی بودن آن نزد همه مفسران قطعی است — هم از مکر کفار سخن به میان آمده: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (انفال: ۳۰) و هم به مقاومت در برابر کفار سفارش شده است: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (انفال: ۴۰). همچنین به ثبات قدم فرمان داده شده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (انفال: ۴۵) و از شیطنتهای منافقان و بیمار دلان سخن رفته و به توکل در برابر آنان امر شده است: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال: ۴۹).

دلیل سوم: قرآن کتابی جاودانه، فرازمانی و فرامکانی است و محدود به ترتیب نزول تدریجی و مسلمانان مدینه پس از هجرت نیست. ترتیب موجود و چیدمان فعلی آن، هماهنگ با ترتیب نزول دفعی است و برای همهٔ زمان‌ها و انسان‌ها تا روز قیامت تکوین یافته است. بنابراین باید به گونه‌ای باشد که هر مخاطب حق طلب، چه کافر و چه مسلمان، چه موحد یا دهری، چه یهودی یا نصرانی، چه محبوس یا بودایی و کمونیست، پیام خود را دریافت کند. از این رو، سوره‌های مدنی نیز همانند سوره‌های مکی باید چنان تنظیم شوند که آیات آنها برای هر خواننده حق جو سخنی داشته باشد. اگرچه ظاهر و تنزیل آن مربوط به مسلمانان مدینه است، بطن و تأویل آن برای همهٔ انسان‌ها هدایت می‌آفریند.

ج. اتحاد مصداقی ابرار و مقربان در فرهنگ قرآنی

مقصود از «ابرار» و «مقربان» چه کسانی هستند؟ آیا میان آنان تفاوتی وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا «ابرار» در سوره انسان همان «مقربان» مطرح در سوره واقعه و مطلقین اند یا در درجه پایین تری قرار دارند؟ اساساً آیا می توان گفت که در فرهنگ قرآنی «ابرار» غیر از «مقربان» هستند و در مرتبه ای نازل تر به حساب می آیند؟

جمعی از مفسران ذیل آیات ۲۲ تا ۲۸ سوره مطلقین — که می فرماید: «ابرار از رحیق مختوم می نوشند که آمیخته اش از تسنیم است و تسنیم چشمه ای است که مقربان از آن می نوشند» — چنین تصور کرده اند که مقربان گروهی غیر از ابرارند؛ لذا نوشیدنی های آنان نیز متفاوت است. گروه ابرار تنها از شرابی می نوشند که آمیزه ای از تسنیم دارد، در حالی که مقربان مستقیماً و خالص از چشمه تسنیم بهره مند می شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۹/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/۲۷۸).

نخستین کسی که چنین تصویری را مطرح کرده، علی بن ابراهیم قمی است. او ذیل جمله «يَسْقُونَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ» روایت «مَنْ تَرَكَ الْخَمْرَ لَغَيْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سَقَاهُ اللَّهُ مِنَ الرَّحِيقِ الْمَخْتُومِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۴۳۰) را نقل می کند و سپس به تفسیر آیه ۲۶ «وَفِي ذَلِكَ فَلَيْتِنَافِيسُ الْمُتَنَافِسُونَ» و آیات ۲۷ و ۲۸ «وَمِزَاجُهُ مِنَ تَسْنِيمٍ * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» می پردازد. او در این باره می نویسد: «تسنیم مصدر فعل «سَنَمَهُ» به معنای «رَفَعَهُ» است؛ نوشیدنی مقربان را تسنیم می نامند، یا از این جهت که برترین شراب بهشتیان است، یا از این جهت که از بالای چشمه تسنیم نصیب آنان می شود». سپس می افزاید: «الْمُقَرَّبُونَ أَلْ مُحَمَّدٍ ﷺ ... مقربان همان آل محمد و همان «السابقون» هستند که در سوره واقعه (آیات ۱۰ و ۱۱) یاد شده اند. آنان خالص از چشمه تسنیم می نوشند، در حالی که سایر مؤمنان از شربتی آمیخته با تسنیم بهره مند می شوند» (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۴۱۲).

آنچه برخی مفسران را — که تصور کرده اند ابرار غیر از مقربان هستند — به خطا انداخته، این است که گمان کرده اند این دو پاراگراف از عبارت، ادامه همان روایت «مَنْ تَرَكَ الْخَمْرَ ...» است. چون در پاراگراف دوم، مقربان به عنوان «سابقون» معرفی شده اند و از سایر مؤمنان جدا دانسته شده اند و تسنیم خالص را سهم مقربان و رحیق مختوم (آمیخته با تسنیم) را سهم سایر مؤمنان معرفی کرده اند، نتیجه گرفته اند که «ابرار» غیر از مقربان و سابقون هستند. در حالی که این برداشت با نقدهایی جدی روبه روست.

اول. توهّم روایت بودن کلام علی بن ابراهیم

اولاً: آن دو پاراگراف، ادامه آن روایت «من ترک الخمر...» نیست؛ بلکه برداشت شخصی و تفسیر خود علی بن ابراهیم است و محقق و یا ناشر کتاب علی بن ابراهیم به اشتباه آن را با رنگ و فونت روایت، چاپ کرده است؛ اشتباهی که در چاپ تفسیر برهان هم تکرار شده (بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۰۹/۵) و تفسیر نورالثقین و کنزالدقائق، به این اشتباه مبتلا نشده‌اند، لذا آن را به رنگ دیگری غیر از رنگ روایت، یعنی به رنگ مشکی چاپ کرده‌اند و آن را به علی بن ابراهیم نسبت داده‌اند نه به امام صادق (علیه السلام) (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۴/۵ و ۵۳۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۹۰/۴ و ۱۹۱).

دوم. تشویش کلام علی بن ابراهیم

در خود این عبارت علی بن ابراهیم، خدیجه نیز از مقربان به حساب آمده و ذریاتی که شامل همه سادات حتی سادات غیر معصوم هم می‌شود نیز از ملحق شوندگان به مقربان محسوب شده‌اند که طبعاً طبق تفکیک مزبور، نتیجه این می‌شود که آنها نیز از تسنیم خالص بنوشند نه از رحیق مختوم. به بیان دیگر: عبارت علی بن ابراهیم از انسجام لازم برخوردار نیست؛ زیرا از یک طرف می‌گوید: «و المقربون آل محمد» و تردیدی نیست که «آل محمد» در لسان روایات اهل بیت اختصاص به معصومان از اهل بیت رسول دارد؛ زیرا گرچه در لغت، واژه آل به معنای مطلق «اهل» است و «آل الرجل» همان اهل بیت الرجل است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده أول)؛ بلکه به تعبیر راغب اصفهانی، «آل» مقلوب از «اهل» است؛ ولی باتوجه به اینکه اهل البیت در آیه تطهیر، مخصوص رسول گرامی و معصومین از اهل بیت آن حضرت است پس «آل محمد» نیز از قبیل حقیقت شرعیّه یا متشرعیّه، ویژه معصومان از خانواده آن بزرگوار، یعنی فاطمه زهرا و امیر مؤمنان و یازده امام بعد از اوست و دیگر مؤمنان خاص - نظیر خدیجه سلام الله علیها و سلمان فارسی - با الحاق به آنان به بخشی از آثار و برکات، راه می‌یابند. درحالی که ظاهر عبارت علی بن ابراهیم (و المقربون آل محمد... رسول الله و خدیجه و علی بن ابی طالب) به گونه‌ای است که گویا خدیجه (علیها السلام) بالأصالة جزو آل محمد (علیهم السلام) است؛ البته بعید نیست که علی بن ابراهیم این مطلب را از روایتی گرفته باشد که جناب استرآبادی متوفای ۹۴۰ ق آن را در کتاب «تأویل الایات الظاهره»، مسنداً از رسول خدا نقل می‌کند: «قَوْلُهُ تَعَالَى وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ قَالَ هُوَ أَشْرَفُ شَرَابٍ فِي الْجَنَّةِ يَشْرَبُهُ مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ وَ هُمُ الْمُقَرَّبُونَ السَّابِقُونَ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ الْأَيْمَةُ وَ فَاطِمَةُ وَ خَدِيجَةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ». (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۵۳)

مطابق این روایت، خدیجه علیها السلام که غیر معصوم است نیز از مقربان و سابقون به حساب آمده است؛ ولی در سند این روایت، حسین بن مخارق که مصحف حصین بن مخارق است (سید بسام مرتضی، ۱۴۲۶) مشاهده می شود و مرحوم ابن داود از ابن عقیله (رجالی معروف) نقل می کند: «کان یضع الحدیث و هو من الزیدیه؛ واضح حدیث و از زیدیه است» (ابن داود حلی، ۱۳۹۲: ۴۴۷) و مرحوم نجاشی هم می نویسد: «ضعف بعض التضعیف» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۴۵)، چنان که بعید نیست علی بن ابراهیم اصل تفضیل بین ابرار و مقربین و اینکه — ابرار از آمیزه تسنیم و مقربان از خود تسنیم می خوردند — را از روایت دیگری گرفته باشد که جناب استرآبادی ذیل روایت فوق، آن را مرسلأ از رسول خدا نقل می کند: «تَسْنِیمُ أَشْرَفُ شَرَابٍ فِي الْجَنَّةِ يَشْرَبُهُ مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ صِرْفًا وَيَمْرُجُ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ وَ سَائِرِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۵۳). براساس این روایت، تسنیم، اختصاص به محمد و آل محمد دارد و شربتی که مزاج آن تسنیم است، مربوط به اصحاب الیمین و سایر اهل بهشت است، درحالی که این روایت مرسل است و بلکه استرآبادی اولین و تنها کسی است که آن را نقل می کند.

سوم. شواهد و قرائن اتحاد مصداقی ابرار و مقربان

شواهد و قرائنی وجود دارد که انسان را به اطمینان می رساند که مقربان همان ابرار و ابرار همان مقربان هستند و نسبت تساوی بینشان وجود دارد؛ این شواهد بر دو قسم است شواهد متصله و شواهد منفصله.

قرائن و شواهد متصله

الف: مقتضای تأمل در سیاق سوره مطففین این است که تنها دو گروه، در این سوره مطرح هستند، فجّار و ابرار؛ اگر گروه سوم به نام «مقربین» وجود داشت که غیر از گروه ابرار و بالاتر از آن بوده باشند می بایست به این نحو تعبیر می کرد: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَّارِ... كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ... كَلَّا إِنَّ الْمُقَرَّبِينَ...»؛ البته بعید نیست که مطلب دیگری نیز - علاوه بر روایت مرسل فوق - رهن شده باشد و آن تعبیر به «مقربون» در آیه ۲۱: «يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» و ظهور بالای سیاق آیات ۱۸ تا ۲۱: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيَيْنِ * وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ

الْمُقَرَّبُونَ» در دوئیت و افتراق بین ابرار و مقربان است. غافل از اینکه «مقربون» در این سیاق غیر از «مقربون» محل بحث و در سیاق آیات ۲۲ تا ۲۸: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ... عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ است چون مراد از اول، انسان‌ها نیستند بلکه «فرشتگانی هستند که در عرصه «علیین» قرار دارند و شاهد بر اعمال گروه ابرار می‌باشند.

ب: قرینه متصله دیگری که از قرینه قبلی روشن‌تر است، تعبیر به «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ» است که بعد از «يَسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ» در سوره مطفین آمده است؛ زیرا «تنافس» به معنای تسابق و سبقت گرفتن از همدیگر است: «تنافسنا فيه تحاسدا و تسابقنا» (ابن سیده، ۱۴۲۱: ماده سق) و آلوسی در روح المعانی می‌گوید: «اصل التنافس التغالب فی الشیء النفیس». (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸۲/۱۵) نتیجه این می‌شود که جمله «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ» به معنای «وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَسَابَقِ السَّابِقُونَ» است و لازمه‌اش این است که «سابقون» خود، وصفی از اوصاف ابرار است؛ یعنی سبقت گیرندگان کسانی هستند که برای رسیدن به مقام ابرار و بهره‌مندی از نعمت‌های ابرار، بر یکدیگر سبقت می‌گیرند و این یعنی اتحاد و عدم افتراق بین ابرار و سابقون. دقیقاً مثل اینکه گفته شود: «انسان مجاهد و بسیجی، نماز شب می‌خواند؛ نماز شبی که مال مردان خدا و بندگان ویژه خدا است» که قطعاً بدین معنا است که این انسان مجاهد و بسیجی، خود، از مردان خدا و بندگان ویژه خدا است؛ نه اینکه مجاهدان و بسیجیان، یک گروه باشند و بندگان ویژه و مردان خدا، گروه دیگر. عیناً همین معنا در دو آیه ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ...﴾ نیز جریان دارد یعنی مقصود این نیست که ابرار از کاسه‌ای می‌نوشند که آمیزه آن از کافوری است که چشمه و نوشابه برای گروه دیگر است که با عنوان «عباد الله» و بندگان ویژه خدا از آنان یاد شده است؛ بلکه می‌خواهد بگوید ابرار، آمیزه شرابشان از چشمه کافوری است که مخصوص عبادالله و بندگان ویژه است و اگر ابرار، از آن می‌نوشند چون خودشان از بندگان ویژه هستند.

همین بیان در سوره مطفین در آیات ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * عَلَى الْأَرْئِكِ يُنْظَرُونَ * تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ * يَسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ * خِتَامُهُ مِسْكَ * وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ * وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ نیز می‌تواند جاری باشد؛ یعنی

می‌خواهد بگوید: ابرار از حریق مختومی می‌نوشند که آمیزه‌اش از تسنیمی است که چشمهٔ مقربان است و ابرار از این جهت که از مقربان هستند از آن، نصیب دارند نه آنگونه که علی بن ابراهیم فهمیده و در برخی از روایات مرسل آمده، مقربان، گروه دیگری بوده باشند که شربتشان تشکیل شده از آب و آمیزه نیست؛ بلکه محض و خالص است!.

و اما قرائن و شواهد منفصله بر دو قسم‌اند: قرائنی از آیات و قرائنی از روایات:

قرائن منفصله از آیات

الف: آنچه در سورهٔ انسان آمده: زیرا تردیدی وجود ندارد که براساس آنچه به‌عنوان شأن نزول و فضیلت اهل بیت گذشت مصداق روشن «ابرار» در سورهٔ انسان، ذوات پاک محمد و آل محمد هستند که برترین و مقرب‌ترین انسان‌ها هستند و بسیار بعید به نظر می‌رسد که ابرار در سورهٔ انسان با ابرار در سورهٔ مطففین فرق داشته باشند؛ یعنی از «ابرار» در سورهٔ انسان، مقربان اراده شده باشد، ولی از ابرار در سورهٔ مطففین، کسانی پایین‌تر از مقربان.

مقتضای قانون اطّراد نیز همین است؛ یعنی «ابرار» در سورهٔ مطففین همان معنایی را دارد که در سورهٔ انسان و برخی از سوره‌های دیگر مثل آل عمران اراده شده است.

ب: آنچه در آیات پایانی سورهٔ آل عمران مشاهده می‌شود، مبنی بر اینکه اولوالالباب (=خردمندان) از خواسته‌هایشان این است که: «وَتُوفَّيْنَا مَعَ الْأَبْرَارِ»؛ ما را در زمرهٔ نیکوکاران بمیران» (آل عمران: ۱۹۳)، این آیه وقتی ضمیمه شود به روایت اصل زید زژاد که: «كَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِذَا نَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ» (محمودی و همکاران، ۱۳۸۱: ۱۳)؛ و نیز به روایت کلینی از رسول گرامی: «... وَ يَسْتَأْذِنُ فِي كُلِّ مَرَّةٍ قَامَ مِنْ نَوْمِهِ وَيَقْرَأُ الْآيَاتِ مِنْ آلِ عِمْرَانَ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ - إِلَى قَوْلِهِ - ﴿إِنَّكَ لَا تُحِلُّفُ الْمَيْعَادَ﴾ نتیجه این می‌شود که انسان‌های کاملی که در قلّه کمال قرار دارند مثل رسول مکرم ﷺ و امام صادق ﷺ، معیت با ابرار را طلب می‌کردند و این نشان می‌دهد که در فرهنگ قرآنی، «ابرار» قلّه و بالاترین مقام است و مقامی بالاتر از آن متصور نیست.

قرائن منفصله از روایات

الف: روایتی که ابن‌شهر آشوب آن را از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که تمام آیات «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ ... تَا الْمُقَرَّبُونَ» مربوط به رسول الله و علی و فاطمه و حسن و حسین است (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۳/۴)؛ یعنی مقربین و ابرار را یکی دانسته است.

ب: روایت دیگری که ابن‌شهر آشوب آن را از ابن عباس نقل می‌کند مبنی بر اینکه این مجموعه از آیات باهم «نزل فی علی و فاطمه و الحسن و الحسین و حمزه و جعفر»، (همان: ۲۳۳/۳)

ج: روایت سومی که باز هم ابن‌شهر آشوب آن را در مناقب خود از حسن بن علی المجتبی (علیه السلام) نقل می‌کند: «كُلُّ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الْأَبْرَارَ فَوَّ اللَّهُ مَا أَرَادَ بِهِ إِلَّا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) وَ فَاطِمَةَ وَ أَنَا وَ الْحُسَيْنَ لِأَنَّا نَحْنُ أَبْرَارُ آبَائِنَا وَ أُمَّهَاتِنَا وَ قُلُوبُنَا عَلَتْ بِالطَّاعَاتِ وَ الْبِرِّ وَ تَبَرَّأَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَ حُبَّهَا وَ أَطَعْنَا اللَّهَ فِي جَمِيعِ فَرَائِضِهِ وَ آمَنَّا بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَ صَدَقْنَا بِرَسُولِهِ». (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲/۴) قرینیت این روایت از این بابت است که وقتی مقصود از تعبیر به ابرار در قرآن، به‌طور کلی و به نحو عموم، خمسۀ کساء باشد از جمله مواردی که این تعبیر در آن به کار رفته، سورۀ مطففین است و باتوجه به اینکه این مطلب را به‌عنوان یک پیش فرض و به نحو مسلم پذیرفته‌ایم که ائمه صلوات‌الله‌علیهم در بالاترین درجۀ کمال قرار گرفته‌اند، پس معنا ندارد که ما مقربان در سورۀ مطففین را غیر از ابرار بدانیم و برایشان درجه‌ای بالا از ابرار قائل شویم.

د: روایتی که مرحوم مفید، آن را از ابن عباس نقل می‌کند که: «از رسول الله (صلی الله علیه و آله) از تفسیر قول الله عزوجل ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فی جَنَاتِ النَّعِيمِ» پرسیدم فرمود: جبرئیل به من خبر داد که سابقون به سوی بهشت و کسانی که با کرامت الهی به سوی خدا تقرب می‌جویند علی و شیعه او هستند». (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸) این روایت نشان می‌دهد که شیعیان علی (علیه السلام) نیز از السابقون و المقربون هستند و این دو عنوان اختصاص به ائمه صلوات‌الله‌علیهم ندارد و حصر موجود در برخی از روایات فوق‌الذکر، حصر اضافی است.

چهار یادآوری

یادآوری اول: هم‌درجه‌بودن غیر معصوم با معصوم (علیه السلام) بعدی ندارد باتوجه به روایاتی که می‌فرماید که اگر اهل خوف از خدا و گناهان و اهل مراقبت باشند «كَانُوا مَعَنَا فِي دَرَجَتِنَا»؛ ما در درجۀ ما

هستید» (خصیصی، ۱۴۱۹: ۲۵۳)، یا روایتی که می‌گوید: «خوشا به حال شیعیان ما، کسانی که در زمان غیبت قائم ما به محبت ما چنگ می‌زنند و بر موالات ما و برائت از دشمنان ما ثابت قدم می‌مانند آنان از ما و ما از آنانیم؛ آنان راضی به امامت ما و ما هم راضی به پیروی آنان هستیم پس خوش به حالشان، به خدا قسم آنان با ما و در درجه ما هستند». (الخرّاز، ۱۴۰۱: ۲۱۹)

در آداب چهارصد گانه‌ای که ابن شعبه در تحف العقول، از امیر مؤمنان نقل کرده نیز می‌خوانیم: «مَنْ أَحَبَّنَا بِقُلُوبِهِ وَ أَغَانَنَا بِلِسَانِهِ وَ قَاتَلَ مَعَنَا أَعْدَاءَنَا بِبِيَدِهِ فَهُوَ مَعَنَا فِي الْجَنَّةِ فِي دَرَجَتِنَا؛ کسی که با قلبش ما را دوست داشته باشد و با زبانش باری مان دهد و با دستش به همراه ما بجنگد با ما و در درجه ما در بهشت خواهد بود». (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۱۹)

در ارتباط با ذکر مصیبت اهل بیت و گریه برای آن هم که معروف است: «مَنْ تَذَكَّرَ مُصَابِتَنَا وَ بَكَى لِمَا أَزْكَبَ مِنَّا كَانَ مَعَنَا فِي دَرَجَتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ کسی که یادی از مصائب ما بکند و برای آنچه بر سر ما آوردند گریه کند روز قیامت با ما و در درجه ما خواهد بود. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۷۳)

روایت ابن شیبیه هم مشهور و آشنا است: «یا ابن شیبیه! إِنْ سَرَكَ أَنْ تَكُونَ مَعَنَا فِي الدَّرَجَاتِ الْعُلَى مِنَ الْجَنَّةِ فَاحْزَنْ لِحُزْنِنَا وَ أَفْرِحْ لِفَرَحِنَا...؛ ای پسر شیبیه! اگر خوشحال می‌شوی از اینکه در درجات برین از بهشت با ما باشی پس در حزن ما محزون و در شادی ما مسرور باش...» (همان، ۱۳۰).

تواتر این گونه روایات، ما را از بحث سندی آن بی‌نیاز می‌کند و در هر حال از آن فهمیده می‌شود که لااقل جمعی از شیعیان، هم درجه با مقرّبان و السابقون هستند - که مصداق اتم آن ائمه صلوات الله علیهم می‌باشند - و این است معنی الحاق به آنان و معیت با آنان، نه آنگونه که برخی تصوّر کرده‌اند که لازمه الحاق، عدم تساوی در درجه است و گفته‌اند: جمله «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (نساء: ۶۹) تنها دلیل بر لحوق است نه اینکه رهروان صراط مستقیم، جزوی از «منعم علیهم» قرار گیرند: «یدل على اللّٰهوق دون الصیرورة ... و بالجملة فهم ملحقون بهم غیر صائرین منهم» (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴۰۷/۴)؛ بلکه ذیل آیه ۱۳۰ بقره نوشته‌اند: حتّی ابراهیم خلیل هم، در دنیا از صالحین به معنای خاص و هم درجه با آنان نیست؛ بلکه در قیامت، به آنان ملحق می‌شود! (همان، ۳۰۵/۱).

به نظر می‌رسد که اگر اینگونه از آیات در سایه سار روایاتی که گذشت - و در آن، تعبیر به «فی درجتنا» شده است - تفسیر می‌شد، لحوق در قیامت به گونه‌ای دیگر معنا می‌شد؛ چگونه می‌شود پیامبر اولوالعزمی چون ابراهیم خلیل، عضوی از اعصای اصحاب صراط مستقیم و فردی از افراد صالحین نباشد ولی مؤمنان غیرمعصوم از شیعه، مطابق روایات در حدّ تواتر فوق، عضوی از آنان بوده باشند؟

یادآوری دوم: ممکن است سؤال شود که اگر اینگونه که مرحوم علامه گفته است نباشد؛ یعنی صیروت باشد نه لحوق محض و ابراهیم خلیل علیه السلام همانند جمعی از شیعیان، هم درجه با محمد و آل محمد علیهم السلام گردیده باشد، پس چرا در سه آیه ۱۳۰ بقره و ۲۷ عنکبوت و ۱۲۲ نحل، تعبیر به «وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» شده و تنها آخرت، ظرف این صیروت قرار گرفته است؟

در پاسخ می‌گوییم: اولاً شاید بدین لحاظ باشد که آخرت، ظرف بروز و ظهور درجات است نه اینکه این صیروت در دنیا حاصل نشده باشد شاهدش این است که در حدود ده آیه دیگر تعبیر به «من الصالحین» شده که ظهور در صیروت در همین دنیا دارد. (آل عمران: ۳۹ و ۴۶ و ۱۱۴؛ انعام: ۸۵؛ انبیاء: ۷۵ و ۸۶؛ قصص: ۲۷؛ صافات: ۱۰۰؛ قلم: ۵۰) ثانیاً صرف لحوق، با تعبیر به «من» سازگار نیست؛ «من» تبعیضیه ظهور در صیروت و عضویت دارد و اگر صرف لحوق باشد می‌بایست تعبیر به «لمع الصالحین» می‌شد.

ممکن است اشکال شود که عضویت و صیروت لازمه‌اش تساوی در قرب و کمال است! اسخس این است که عضویت و صیروت و حتی اتحاد در درجه - که در برخی از روایات فوق نظیر روایت ابن شیبب به آن تصریح شده است - ملازمه‌ای با تساوی ندارد؛ اگر بگوییم فلان طلبه جوان عضوی از اعضای خبرگان شده است آیا معنایش تساوی او با آیات عظام حاضر در آن مجلس، از جهت علم، معرفت، قرب و کمال است؟!.

یادآوری سوم: آنچه به‌عنوان «حسنات الأبرار سیئات المقرّبین» معروف است هیچ سند روایی ندارد؛ تنها جناب اربلی است که در کشف الغمه آن را به‌صورت «مرسل» نقل کرده است و شاید سخن علی بن ابراهیم قمی - که گویا بر گرفته از روایت مرسل استرآبادی است - رهن برای خلق چنین عنوانی شده است. البته باتوجه به آنچه در یادآوری چهارم خواهد آمد و نیز باتوجه به اینکه جمع بندی نهایی ما اتحاد سه عنوان «ابرار» و «مقرّبان» و «سابقون» است و اینکه این سه عنوان، قسیم عنوان چهارمی به نام «اصحاب الیمین» اند به‌دست می‌آید که اگر به‌جای این عنوان، تعبیر به «حسنات اصحاب الیمین سیئات المقرّبین» می‌شد تعبیر درست و استواری بود؛ زیرا چنانکه خواهد آمد اصحاب الیمین در درجه پایین‌تری هستند و در اصل این مطلب تردیدی وجود ندارد که هر درجه‌ای برای خود اقتضانات و تکالیفی دارد و ممکن است چیزی که برای درجه پایین‌تر حسنه است برای درجه بالاتر سیئه بوده باشد.

یادآوری چهارم: انقسام بهشتیان به سابقون و اصحاب الیمین، نه مقربون و ابرار آنچه گفته شد بدان معنا نیست که انقسام بهشتیان به دو گروه با دو عنوان دیگر را انکار کنیم؛ زیرا براساس تصریح آنچه در سورة واقعه آمده علاوه بر «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» *أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ* که - مطابق آنچه گذشت - همان ابرار هستند دسته دومی داریم به نام «اصحاب الیمین» که عنوان دیگر آن «اصحاب الیمینه» است و آنچه قسیم «مقربان» و در عرض آنها مطرح است همین «اصحاب الیمین» اند نه «ابرار»؛ بهترین شاهدش آیات ۸۸ تا ۹۱ سورة واقعه است: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ *فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ* وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ *فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ» علاوه بر آنچه در فراز آغازین سورة واقعه آمده: «فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ *وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ *وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ *أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ*».

چنانکه ملاحظه می‌شود در این دو فراز از کسانی که در بهشت، در عرض مقربان قرار دارند تعبیر به «ابرار» نشده است؛ بلکه به جای آن «اصحاب الیمینه» و یا «اصحاب الیمین» آمده است؛ اصحاب الیمینی که بسیاری از آنان از گذشتگان و بسیاری هم از آیندگان هستند: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ *وَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» به خلاف مقربان که بسیاری شان از گذشتگان و کمی شان از آیندگان اند: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ *وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» و برخوردار از روح و ریحان هستند: «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ *فَرَوْحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ».

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به روشنی اثبات شده که مقام ابرار، همان مقام مقربان و سابقان است؛ یعنی این سه عنوان در فرهنگ قرآنی و روایی اهل بیت از اتحاد مصداقی برخوردارند و شراب نوشیدنی برای مقربان، گرچه از چشمه تسنیم است؛ اما این بدین معنا نیست که آن را به نحو خالص می‌نوشند؛ بلکه پس از تبدیل آن به رحیق مختوم، تناولش می‌کنند و آنچه در این توهّم که ابرار در مرتبه نازل‌تری از مقربان و سابقان قرار دارند، رهن شده است، عبارت و برداشت شخصی علی بن ابراهیم است که شاید برگرفته از برخی از روایات مرسل بوده باشد. از همین قبیل است جمله معروف «حسنات الأبرار سیئات المقربین»، تعبیری که سندی غیر از مرسله صاحب کشف الغمة ندارد و باید از این محتوا با

تعبیر دیگری نظیر «حسنات اصحاب الیمین سیئات المقربین» یاد شود. نتیجه این می‌شود که تطبیق آیات ۵ تا ۲۲ سوره انسان که سخن از ابرار و ویژگی‌ها و پاداش‌های بهشتی آنان دارد، بر اهل بیت عصمتی که در قلّه کمال قرار دارند و اشرف سابقان و مقربان هستند، هیچ محذوری ندارد و از هماهنگی کاملی با آنچه در سوره مطففین وارد شده، برخوردار است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن داوود حلی، ابو محمد تقی الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ابن شعبه حزانى، حسن بن علی، تحف العقول، قم: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار بیدار، ۱۳۶۹.
- ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر، بی تا.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بیروت: مؤسسة التاریخ، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- الوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.
- بسام، سید مرتضی، زبدة المقال من معجم الرجال، بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
- حسکانی، عبید الله بن عبد الله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۱ق.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- خزاز رازی، علی بن محمد، کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.

- فیومی، احمدبن محمد، مصباح المنیر، قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- محمودی، ضیاءالدین؛ غلامعلی؛ مهدی؛ جلیلی، نعمت‌الله، الأصول الستة عشر من الأصول الأولية، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۱.
- مفید، محمدبن محمد، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
- نجاشی، احمدبن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، چاپ ششم، ۱۳۶۵.



Bibliography

- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī (al-Ṣadūq). (1376 SH). *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, 6th ed.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. ‘Alī (al-Ṣadūq). (1413 AH). *Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Daftar Intishārāt Islāmī.
- Ibn Dāwūd al-Hillī, Taqī al-Dīn Ḥasan b. ‘Alī. (1392 AH). *Kitāb al-Rijāl*. Najaf: Maṭba‘at al-Ḥaydarīyah.
- Ibn Sīda, ‘Alī b. Ismā‘īl. (1421 AH). *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A‘zam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Shu‘bah al-Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī. (1404 AH). *Tuḥaf al-‘Uqūl*. Qom: Intishārāt Islāmī, 2nd ed.
- Ibn Shahr Āshūb al-Māzandarānī, Muḥammad b. ‘Alī. (1369 SH). *Mutashābih al-Qur‘ān wa Mukhtalifuh*. Qom: Dār Bīdār.
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā. (n.d.). *Sa‘d al-Su‘ūd li-l-Nuḥūs Maḍūd*. Qom: Dār al-Dhakhā‘ir.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad b. al-Ṭāhir. (n.d.). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh.
- Ibn Fāris, Aḥmad b. Fāris. (1404 AH). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1414 AH). *Lisān al-‘Arab*. 3rd ed. Beirut: Dār Ṣādir.
- Al-Arbalī, ‘Alī b. ‘Īsā. (1381 AH). *Kashf al-Ghummaḥ fī Ma‘rifat al-A‘immah*. Tabriz: Banī Hāshimī.
- Al-Astarābādī, ‘Alī. (1409 AH). *Ta‘wīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā’il al-Itrat al-Ṭāhirah*. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-‘Ilmiyyah bi-Qom, Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Al-Ālūsī, Maḥmūd. (1415 AH). *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān. (1415 AH). *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Qom: Mu‘assasat al-Ba‘thah, Department of Islamic Studies.
- Bassām, Sayyid Murtaḍā. (1426 AH). *Zubdat al-Maqāl min Mu‘jam al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’.

- Al-Ḥaskānī, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh. (1411 AH). *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā'id al-Taḥqīq*. Tehran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr.
- Al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī b. Jum'ah. (1415 AH). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. 4th ed. Qom: Ismā'īliyyān.
- Khazzāz al-Rāzī, 'Alī b. Muḥammad. (1401 AH). *Kifāyat al-Athar fī al-Naṣṣ 'alā al-'Immah al-Ithnā 'Ashar*. Qom: Bīdār.
- Al-Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān. (1419 AH). *al-Hidāyah al-Kubrā*. Beirut: al-Balāgh.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad. (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Al-Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar Intishārāt Islāmī.
- Al-Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1409 AH). *al-'Ayn*. Qom: Hijrat.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad. (1414 AH). *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qom: Dār al-Hijrah.
- Al-Qummī al-Mashhadī, Muḥammad b. Muḥammad Riḍā. (1368 SH). *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, Sāzmān al-Ṭab' wa al-Intishārāt.
- Al-Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm. (1363 SH). *Tafsīr al-Qummī*. 3rd ed. Qom: Dār al-Kitāb.
- Al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1407 AH). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Maḥmūdī, Ḍiyā' al-Dīn; Ghulām 'Alī; Jalīlī, Maḥdī; and Ni'mat Allāh. (1381 SH). *al-Uṣūl al-Sittah 'Ashar min al-Uṣūl al-Awwaliyyah*. Qom: Mu'assasah 'Ilmī-Thaqāfī Dār al-Ḥadīth.
- Al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1413 AH). *al-Amālī*. Qom: Congress of Shaykh al-Mufīd.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 SH). *Tafsīr Namūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Al-Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. (1365 SH). *Rijāl al-Najāshī*. 6th ed. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jāmi'at al-Mudarrisīn bi-Qom al-Musharrafah.