

Islamic Knowledge and Insight

معرفت و بصیرت اسلامی

A Jurisprudential Examination of
Rashid Rida's Mu'tazili View
Regarding the Ambiguity of the
Term "Nafs Wāhida"بررسی فقهی دیدگاه رشید رضا معتزلی مذهب مبنی بر
مجمل بودن تعبیر «نفس واحد»

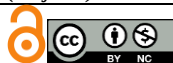
1. Mohammad Shariatee Kamal Abadi: Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahrekord University, Shahrekord, Iran (Email: shariateemohammad@gmail.com)
2. Fatemeh Shariatee: Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Isfahan University of Quran and Hadith Studies, Isfahan, Iran.

۱. محمد شریعی کمال آبادی: استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران.
(پست الکترونیک: shariateemohammad@gmail.com)
۲. فاطمه شریعی: استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم قرآن و حدیث اصفهان، اصفهان، ایران.

Abstract

The identification of the referent of *nafs wāhida* (a single soul) in the first verse of Sūrat al-Nisā' has long been the subject of scholarly debate among researchers and exegetes, and the findings of these discussions have been presented in various exegetical works. The results indicate that many Shia and Sunni exegetes, while acknowledging the interpretability of this term, have identified Prophet Adam as its referent. Among them, Rashid Rida, adhering to a Mu'tazili approach, has considered the expression *nafs wāhida* to be ambiguous (*mujmal*) and uninterpretable. He argues that there exists no explanatory evidence in the Qur'an or in prophetic traditions that can resolve this ambiguity or determine the identity of the referent. Consequently, he maintains that various segments of society are entitled to interpret this expression based on their own presuppositions, assigning different referents accordingly. This study, using descriptive and content-analytical methodology, aims to critique Rashid Rida's viewpoint and its implications. Based on the findings of this research, not only are there explanatory indicators found in both the Qur'an and Hadith, but Rida's position also contradicts certain well-established theological principles. Moreover, the persistent ambiguity of Qur'anic verses is incompatible with the Qur'an's own descriptions of itself as clear, instructive, and admonitory. Furthermore, accepting Rida's view would legitimize multiple interpretations of ambiguous terms, thereby opening the door to pluralistic readings of religion itself. This is because any theory regarding the methodology of interpreting the Qur'an and Sunnah inevitably influences the nature and interpretation of the religion. Thus, the term *nafs wāhida* cannot be considered uninterpretable.

Keywords: *Nafs wāhida*, Prophet Adam, Rashid Rida, ambiguous (*mujmal*).



How to cite: Shariatee Kamal Abadi, M., Shariatee, F. (2024). A Jurisprudential Examination of Rashid Rida's Mu'tazili View Regarding the Ambiguity of the Term "Nafs Wāhida". *Islamic Knowledge and Insight*, 2(4), 145-158.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-11-22

Revise Date: 2025-01-14

Accept Date: 2025-01-26

Publish Date: 2025-03-15

چکیده

یافتن مصداق نفس واحد در آیه اول سوره نساء، موضوع بحث بسیاری از پژوهشگران و مفسران بوده و نتایج حاصل از آن، ضمن کتاب‌های تفسیری ارائه شده است. نتایج حاکی از آن است که بسیاری از مفسران شیعی و اهل سنت، ضمن قابل تفسیر بودن این تعبیر، حضرت آدم را مصداق آن معرفی کرده‌اند. در این میان، رشید رضا «نفس واحد» را مجمل و غیر قابل تفسیر قلمداد نموده و معتقد است هیچ مبین قرآنی و روایی در تعیین کیستی و رفع اجمال از این واژه وجود ندارد؛ بنابراین باید اصناف مختلف جامعه را ذی حق دانست که بر اساس پیش فرض‌های خود، مصداق‌های متفاوتی را برای این تعبیر در نظر بگیرند. این پژوهش با استفاده از شیوه توصیف و تحلیل محتوا در صدد نقد دیدگاه رشید رضا و نتایج حاصل از آن نگاشته شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، علاوه بر وجود مبین‌های قرآنی و روایی، دیدگاه رشید رضا با برخی مسلمات نیز تعارض دارد. به علاوه تداوم ابهام آیات با اوصافی همچون بیان و موعظه بودن قرآن قابل جمع نیست. از طرف دیگر، پذیرش دیدگاه او جواز برداشت و قرائت‌های مختلف از لفظ مبهم و در نتیجه، جواز برداشت و امکان قرائت‌های مختلف از دین را به همراه دارد؛ زیرا هرگونه نظریه‌پردازی در باب کیفیت تفسیر کتاب و سنت، در کیفیت دین نیز اثرگذار است. از این رو نمی‌توان نفس واحد را غیر قابل تفسیر دانست.

کلیدواژه‌ها: نفس واحد، حضرت آدم، رشید رضا، مجمل.

شیوه استناددهی: شریعی کمال آبادی، محمد، شریعی، فاطمه. (۱۴۰۳). بررسی فقهی دیدگاه رشید رضا معتزلی مذهب مبنی بر مجمل بودن تعبیر «نفس واحد». معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۴)، ۱۴۵-۱۵۸.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵

مقدمه

از دیر باز بسیاری از مفسرین مصداق نفس واحده در آیه «یا أیها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفسٍ واحدَةٍ...» نساء / ۱. را حضرت آدم (ع) می‌دانند. اما در این میان، رشید رضا، تعبیر «نفس واحده» را گنگ و بی‌معنا می‌داند؛ و به نظر او نمی‌توان یک مصداق خاص و شخص منحصر به فردی را از این واژه مد نظر قرار داد بلکه این کلمه را مجمل و غیر قابل تفسیر قلمداد کرده است. او می‌پذیرد که انسانها از نفس واحده بوجود آمده‌اند ولی مصداق و کیستی و چیستی این واژه را به بر داشت و نظرات مختلف از این کلمه موکولول نموده است، این کلمه را از جمله مسائلی می‌داند که قابل حس نیست و درک و شناخت آن با عقل و شعور آدمی امکان پذیر و میسر نیست. لذا باید نظر صاحب شریعت را در این زمینه جویا شد و از طرفی این آیه و یا آیات دیگر قرآن، دلالت بر مصداق مشخصی بر «نفس واحده» ندارد. او مفسرانی را که نفس واحده را بر آدم تطبیق داده‌اند تخطئه کرده و این امر را ناشی از پیش فرضی می‌داند که به گمان چنین مفسرانی آدم ابوالبشر است (با همین پیش فرض و رویکرد نفس واحده را بر آدم تطبیق داده و تنها مصداق آن را آدم دانسته‌اند) (Rashid Reza, 1990). بنابراین نظریه، این کلمه مبهم است؛ یعنی لفظی است که دلالت آن بر مدلول و معنایش روشن و واضح نیست و خود آیه مبینی متصل^۱ و بیان کننده مصداق نفس واحده نیست. همینطور مبینی منفصل در آیات دیگر و روایات نیز موجود نیست که از آن رفع اجمال کند؛ از این رو نفس واحده، متعین در آدم و همین طور در هیچ فرد خاص و مصداقی نیست. نظر به چند نکته، نقد و بررسی و ارزیابی این نظریه ضرورت پیدا می‌کند:

الف. منافات داشتن اعتقاد به وجود آیات بی‌مفهوم و مجمل با روشی که انسانها در اتخاذ الفاظ در قبال معانی و مصادیق خاص اتخاذ می‌کنند (هدف از به کارگیری الفاظ، اراده و القاء معانی و مصادیق آن الفاظ است و الا به کارگیری الفاظ بدون اراده و قصد القای معانی کاری است لغو و بی‌هدف و این امر با حکیم بودن خدا که لازمه آن

مبرا بودن از فعل بی‌هدف و لغو است در تعارض است. در نتیجه آیاتی که به دید ابتدایی مجمل است با مراجعه به آیات دیگر و یا روایات صادره از معصومین اجمال آن بر طرف می‌شود.

ب. قرآن خود را با اوصافی چون موعظه و بیان معرفی می‌کند. چنین ادعایی با مجمل و بدون تفسیر بودن بعضی از آیات قرآن بطور کلی ناسازگار است.

ج. به نظر می‌رسد لازمه این دیدگاه، جواز برداشت و قرائت‌های مختلف از لفظ مبهم و در نتیجه، جواز برداشت و امکان قرائت‌های مختلف از دین را به همراه داشته باشد؛ زیرا راهی که به قرائت‌های متفاوت از متن مجوز و مشروعیت می‌بخشد به طور طبیعی به قرائت‌های مختلف از دین نیز مجوز و رسمیت می‌بخشد؛ چرا که هر گونه نظریه پردازی در باب کیفیت تفسیر کتاب و سنت در کیفیت دین اثر گذار است. گواه بر این امر، اعتقاد وی به رمزی و غیر واقعی بودن برخی از داستان‌های قرآنی، همچون داستان آدم و حوا است که به نظر می‌رسد چنین برداشتی از این داستان‌ها برگرفته از همین دیدگاه است (Rashid Reza, 1990). با توجه به مطالب فوق الذکر ضرورت اقتضاء می‌کند که دیدگاه ایشان به روش توصیفی تحلیلی مورد کنکاش و ارزیابی قرار گیرد.

حال پرسشهای پیش رو عبارت است از: دیدگاه رشید رضا پیرامون مصداق نفس واحده چیست؟ چه اشکالاتی بر این دیدگاه وارد است؟ پذیرش دیدگاه وی چه عواقبی را به دنبال دارد؟ چه پاسخی می‌توان به این دیدگاه داد؟ مصداق نفس واحده بر اساس مبین‌های قرآنی و روایی کیست؟

شرح دیدگاه رشید رضا

رشید رضا ذیل آیه اول سوره نساء می‌نویسد: «ما در مسائلی که ماورای حس و عقل است، جز به نصّ وحی نمی‌توانیم احتجاج کنیم و نباید چیزی را از آن کم کرده یا به آن بیافزاییم... در آیه مورد بحث، خداوند «نفس» که انسان را از آن آفریده، به صورت مبهم و

^۱ آن است که به لفظ مجمل متصل و در ادامه آن آمده باشد (Al-Suyuti, 2000.P171).

نکره آورده است؛ پس باید ما نیز بر آن متوقف شویم و چیزی را کم و زیاد نکنیم... این که اکثر مفسران، نفس واحده را بر آدم تطبیق داده‌اند، نه از نص و نه از ظاهر آیه بهره نگرفته‌اند، بلکه بر اساس این پیش فرض بوده که آدم، ابوالبشر است» (Rashid Reza, 1990). از نظر رشید رضا، اقشار مختلف جامعه می‌توانند مصداق‌های متفاوتی را برای این تعبیر در نظر بگیرند. برای مثال از آنجا که برخی مفسران، ندای «یا ایها الناس» در ابتدای آیه را اهل مکه یا قریش دانسته‌اند لذا جایز است نفس واحده را قریش یا عدنان بدانند. همین‌طور اگر خطاب، متوجه همه قبائل عرب باشد، نفس واحده، یعرب یا قحطان خواهد بود و در صورتی که مخاطب را همه انسان‌ها بدانیم، بسته به فهم ایشان، با مصداق‌های متعددی مواجه خواهیم شد؛ افرادی که همه بشر را از سلاله آدم می‌دانند، از نفس واحده، برداشت‌شان حضرت آدم است و کسانی که معتقدند نسل هر صنفی از بشر به یک شخص برمی‌گردد، نفس واحده را بر کسی که معتقد به او هستند، منطبق می‌کنند؛ برای مثال نسل سفیدپوست به قوقاسی و زردپوست به مغولی و سیاه به زنگی و... (Rashid Reza, 1990).

نکاتی از عبارت مذکور قابل بر داشت است؛ از جمله:

مطلب اول. کلمه نفس واحده مبهم است؛ یعنی لفظی است که دلالت آن بر مدلول و معنایش روشن و واضح نیست و مبینی متصل نیست که از آن رفع اجمال کند؛ از این رو از تعبیر مذکور، رفع اجمال نشده و خود آیه که نفس واحده در آن است، صراحت و ظهور در آدم و همین‌طور در هیچ فرد خاصی ندارد.

مطلب دوم. او اعتقادی به مبین منفصل قرآنی نیز ندارد؛ به عبارت دیگر هرچه محقق با بررسی موضوعی و تلاش برای کشف معنای واژه، تمامی کاربردها و واژه‌های مترادف آن را در قرآن استخراج کند و با تأمل در سیاق آیات، درصدد فهم این تعبیر برآید، موفق نخواهد شد که ابهام موجود در تعبیر نفس واحده را با استفاده از آیات قرآن رفع کند. این نکته بر گرفته از اطلاق موجود در آن بخش

از کلام ایشان است که می‌گوید: «در وحی قرآنی این کلمه مبهم است»؛ به این معنا که اگر به آیات دیگری هم که در رابطه با خلقت انسان مطالبی آورده مراجعه شود، باز ابهام این واژه رفع نمی‌شود؛ در نتیجه باید اعتراف کرد که این واژه نارسا، مبهم و بر هیچ معنایی دلالت ندارد.

مطلب سوم. وی حرفی از مبین منفصل از سنت هم نکرده است؛ حال چه از منظر وی مراجعه به روایات لزومی نداشته باشد و چه حتی مقصودش این باشد که با مراجعه به روایات نیز قادر به بازشناسی و رفع ابهام از آیه نخواهیم بود. البته این نکته (عدم رفع ابهام) از عملکرد وی در تعامل با این آیه به دست می‌آید. در ادامه بحث، پس از مطرح کردن چند مطلب به نقد و بررسی دیدگاه وی پرداخته می‌شود.

مفهوم‌شناسی مجمل و مبهم

اجمال در لغت به معنای مختصر آوردن کلام (Fayumi, 1993)، سربسته و بدون تفصیل بیان کردن مطلب (Sanqur, 2007)، سخن به صورت مبهم، تلخیص کلام و کلی‌گویی آن (Mo'in, 1971) است. و در علوم قرآنی مراد از مجمل لفظ و یا عبارتی از قرآن را گویند که دلالتش روشن نیست و به وضوح و قطعیت نمی‌توان مراد اصلی کلام خدا را دانست (Selahshur, 2018). در اصطلاح اصول فقه، مجمل کلامی است که دارای ظهور نیست؛ گرچه با قرینه خارجی مراد از آن مشخص شود (Khorasani, 1988). البته این بخش از سخن مرحوم آخوند که علی‌رغم خروج کلام از اجمال با استفاده از قرائن خارجی، همچنان کلام بر اجمال خود باقی می‌ماند، محل تأمل است؛ چرا که بعد از دست‌یابی به قرینه‌ای متصل و مکمل در خود کلام یا بعد از شناسایی و احراز قرینه‌ای در جای دیگر و منفصل و جدای از این کلام، ولی در عین حال مبین کلام، بقای نام مجمل به‌جا نیست. مظفر نیز لازمه مجمل بودن کلام را عدم وجود قرینه ذکر کرده است و تسمیه کلام به مجمل بعد از احراز قرینه را

^۱ آن است که به لفظ مجمل متصل و در ادامه آن آمده باشد (Al-Suyuti, 2000.P171).

^۲ آن است که در آیه یا سوره دیگر و جدای از لفظ مجمل ذکر شده باشد.

صحیح نمی‌داند. به طور خلاصه می‌توان گفت مجمل، کلامی است که معنای آشکاری ندارد و دلالتش بر مقصود گوینده واضح نباشد. یکی از واژگانی که با مجمل قرابت معنایی دارد، واژه مبهم است. اهل لغت آن را به معنای مشتبه، شناخته نشدنی، پنهان، صعب و مشکل معنی کرده (Farāhīdī, 1988; Ibn Manzoor, 1993) و به در بسته‌ای که برای باز کردن و گشودنش راهی به نظر نمی‌رسد، اطلاق کرده‌اند (Farāhīdī, 1988). برخی مجمل و مبهم را هم معنا دانسته‌اند و مجمل (al-Ġazzālīy, 1998)، لفظی مبهم است که معنای مقصود و مراد از آن فهمیده نمی‌شود (al-Suyuti, 2000). پس هم بر پایه لغت عرب و هم در زبان فارسی، مجمل کلامی است که معنای آن روشن و مقصود گوینده‌اش آشکار نباشد، لذا مناسب است که به آن مبهم گفته شود؛ از این رو معنای این دو بسیار به هم نزدیک است و مترادف به نظر می‌رسند.

امکان یا عدم امکان بقای اجمال در الفاظ قرآنی

نکته‌ای که در این جا مطرح است این که آیا امکان دارد در قرآن واژه‌ای به صورت مجمل یا مبهم باشد که با آیات قرآن و روایات معصومین ابهام یا اجمال آن زدوده نشود و خداوند معنایی را برای آن در نظر نگرفته باشد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: امکان ندارد در قرآن واژه‌ای به صورت مجمل یا مبهم باشد که با آیات قرآن و روایات معصومین ابهام یا اجمال آن زدوده نشود. چرا که هدف از ثبت و نوشتن مطالب، تبادل اطلاعات است و افراد فرزانه و حکیم، برای ابراز و بیان مطالب و تبادل اطلاعات (Ibn Jani, 2008) و اظهار ما فی الضمیر متوسل به راه‌هایی می‌شده‌اند که یکی از بهترین و آسان‌ترین آن‌ها، گزینش الفاظ و واژه‌ها و قرار دادن آن‌ها در برابر معانی است؛ لذا برای القاء و تفهیم معلومات و اطلاعات، واژه‌ها و کلماتی را انتخاب و گزینش می‌کردند (al-Suyuti, 1980) که بین الفاظ و معانی نهفته در آن‌ها، ارتباط و هماهنگی خاصی است. در واقع الفاظ دال هستند و معانی، مدلول و در دلالت، ذهن انسان به وسیله دال به سمت مدلول هدایت می‌شود (al-Muzaffar, 1999). این نوع از دلالت، وضعی و اعتباری

است؛ یعنی دلالتی که به سبب وضع یا قرارداد ایجاد شده و پرکاربردترین نوع دلالت است؛ زیرا تمام زبان‌ها، رسم الخط‌ها، علائم رمزی و نشانه گذاری‌ها، همگی بر اساس همین نوع دلالت پایه‌ریزی می‌شوند (Toosi, 1997). در قرآن، روایات و کتاب‌های تفسیری، هم این برنامه دقیقاً ساری و جاری است؛ زیرا هدف از قرائت قرآن، تدبر در آن و منظور از مطالعه کتاب‌های تفسیری، این است که بدانیم هدف پروردگار از القای چنین متنی چه بوده است، با این عبارت چه هدفی را تعقیب می‌کرده ؟ و به تعبیر برخی از پژوهشگران، هدف مفسر از تفسیر متن، این است که بیند مؤلف و صاحب اثر چه می‌گوید و قصد افاده چه معنایی را دارد (Vaezi, 2000)؛ بنابراین روش و شیوه رایج و متداول در علم تفسیر، واکاوی، به حرف درآوردن و استنتاج متن، با هدف درک مراد منظور صاحب متن و مؤلف است (Qaramlaki, 2000). هنگام معنا کردن حدیث و تفسیر قرآن، باید ذهنیت و پیش‌داوری خود را کنار گذاشت و به دنبال آن بود که فهم شود که قرآن چه می‌گوید. در واقع نوشته و متن، بسان پلی است که مخاطب یا مفسر را به ذهن نویسنده یا صاحب اثر ارتباط می‌دهد. چنین تلاشی، باعث درک و فهم ذهنیت صاحب اثر می‌شود؛ از این رو در قرآن آیه‌ای نیست که صامت و گنگ و بدون معنا باشد و اصولاً این مطلب با قرآن سازگار است.

دلالت اوصاف بعضی از آیات بر عدم ابهام نفس واحده

قبل از پرداختن به این موضوع که بعضی از آیات قرآن خود دال و قرینه‌ای هستند بر کیستی و چیستی نفس واحده متذکر آیاتی از قرآن کریم می‌شویم که برخوردار از اوصافی است که با تداوم و ماندگاری ابهام آیات، کاملاً در تعارض است؛ برای مثال اوصافی چون کتاب - واضح و روشن و روشنگر (مائده / ۱۵ و انعام / ۵۹ و یوسف / ۱ و حجر / ۱۰۳ و شعراء / ۱۹۵ و...) وسیله‌ای نورانی‌بخش و بینایی‌دهنده (اعراف / ۲۰۳)، مایه هدایت (بقره / ۲ و ۵ و ۱۲ و ۳۸ و ۱۲۰ و آل عمران / ۴ و ۷۳) و رحمت (بقره / ۱۵۷ و نساء / ۹۶ و انعام / ۱۵۴)، بیان و موعظه برای متقین (آل عمران / ۱۳۸)، تیبانگر هر چیز

(نحل ۸۹) - حاکی از روشنگری قرآن است. براساس آیات یاد شده، یکی از مصداق‌های روشنگری آیات قرآن، روشنگری درباره آیات مبهم است؛ چنان که علامه طباطبایی می‌نویسد: «حاشا که قرآن بیان‌کننده همه چیز باشد؛ ولی بیان‌کننده خودش نباشد» (Tabataba'i, 1996). چنین اوصافی، اقتضا می‌کند که قرآن گویا، روشن و قابل فهم باشد؛ زیرا خاصیت نور این است که هم خود روشن است و هم به امور دیگر روشنی می‌بخشد؛ چنانکه لازمه هدایت داشتن قرآن این است که بتواند مسیر خاصی را برای سعادت انسان‌ها ترسیم کند. بنابر آن‌چه بیان شد، آیاتی از قرآن به عنوان مبین و قرینه برطرف کننده ی اجمال از آیاتی است که در بدو امر مجمل به نظر می‌رسد و با مراجعه و تدبر در این آیات اجمال آیات به ظاهر مجمل رخت بر می‌بندد.

وجود قرینه و مبین بر کیستی مصداق نفس واحده

حال که مشخص شد بقای اجمال الفاظ در قرآن کریم خلاف حکمت الهی و سبب اغراء به جهل است و ساحت قدس الهی از چنین نقیصه‌ای مبرا است در نتیجه بقاء اجمال نفس واحده ناسازگار با حکمت الهی است و باید مبین و قرینه‌ای موجود باشد تا این کلمه را از اجمال در آورده و مصداق و یا مصادیق آن را معلوم کند در این رابطه برای رفع اجمال از نفس واحده می‌توان چند نوع مبین و قرینه را در نظر گرفت:

الف. آیات قرآن

نخستین مبین، خود قرآن کریم است. گرچه در بدو امر آیه‌ای مبهم و متشابه دیده می‌شود، ولی اجمال اکثر این آیات در ظاهر بدون تفسیر با مراجعه به ادامه همان آیه به عنوان قرینه‌ای متصل و یا آیات دیگر به عنوان قرینه منفصل قرآنی ابهام آن رخت بر می‌بندد. به گفته زرکشی: «در بعضی موارد که کلمه‌ای در سوره‌ای از قرآن مبهم آورده شده، از این رو است که در جای دیگر قرآن به طور روشن آمده و با اعتماد بر همین بیان، به واضح آوردن آن در همه جا نیازی نبوده است» (al-Suyuti, 2000).

ب. روایات پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع)

دومین قرینه و مبین منفصل بر عدم اجمال این کلمه، روایات معصومین است که در تبیین و تفسیر این واژه از آن‌ها صادر شده است چرا که برخی از آیات مجمل قرآن، که تعدادشان بسیار اندک و انگشت شمار است، فاقد چنین مبین‌های قرآنی هستند؛ از این رو با توجه به علم و حکمت الهی در نزول قرآن و لزوم بهره‌برداری حداکثری از آیات، عقل آدمی به وجود و لزوم مفسر دیگری به عنوان قرینه منفصل خارج از قرآن حکم می‌کند و چنین قرینه منفصلی روایات پیامبر اکرم است که در توضیح و تفسیر آیه مورد نظر صادر شده است؛ چرا که عقل آدمی توضیح و تفسیر و تبیین یک ایده و نظریه را مربوط به پایه گذار و ایدئولوگ آن نظریه می‌داند. در این راستا، قرآن کریم نیز یکی از شئون مهم رسالت پیغمبر اکرم (ص) را تفسیر و تبیین قرآن ذکر کرده است: «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهم» (نحل، ۴۴) و «هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم يتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة» (جمعه ۲/)

از دیدگاه شیعه، ائمه معصومین پس از پیامبر، مفسر و مرجع دین هستند و روایات آنان جهت فهم آیه مجمل به عنوان قرینه منفصل، نقش بسزاء و در خور توجهی را ایفاء می‌کند. مطابق ادله و براهین متعدد عقلی و نقلی، که در جای خود به تفصیل بیان شده است، آنان مسئولیت تبیین و ترویج دین الهی را به عهده دارند. از ادله معتبر و متقن مدعای فوق، روایت نبوی موسوم به حدیث ثقلین (Ayyashi, 2001) است که براساس آن، قرآن کریم و ائمه معصوم از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند؛ بدین معنا که اکتفا به یکی از آن دو، مثلا اخذ قرآن و ترک روایات ائمه یا بالعکس موجب دوری از صراط هدایت خواهد شد. بر این اساس می‌توان گفت حکمت وجود آیات متشابه در قرآن یا دست کم یکی از فواید و آثار آن، احساس نیاز به وجود پیامبر و امامان معصوم و بهره‌مندی از هدایت‌ها و آموزه‌های آنان در تفسیر قرآن است؛ از این رو مراجعه به روایات معتبر برای ابهام‌زدایی از تعابیر قرآنی ضروری می‌باشد. این نکته در کلام امیرمؤمنان نیز بیان شده و به تفسیر شدن مجملات از سوی پیامبر اشاره شده است:

«ثم اختار سبحانه لمحمد لقائه... وخلف فيكم... كتاب ربكم... مفسرا مجمله ومبينا غوامضه» (Makarem Shirazi, 2008) سپس خدای سبحان لقای خود را برای محمد اختیار کرد... و آن حضرت در میان شما... کتاب پروردگارتان را بر جای نهاد... در حالی که مجمل آن را تفسیر و مشکلات آن را تبیین کرده بود.

سازگاری عدم اجمال آیات قرآن با وجود مراتب معنایی داشتن

از آن جا که قرآن دارای مراتب معنایی متعددی است شاید این سوال به ذهن خطور کند که چون افراد از فهم برخی از مراتب معنایی آیات قرآن بی بهره اند آیا چنین آیاتی مجمل و بلا تفسیر به حساب نمی آید؟ در نتیجه بخاطر نفهمیدن تمامی مراتب معنایی، آیه مجمل و بلا تفسیر باشد. برای پاسخ به این سوال اشاره ای به وجود مراتب معنایی قرآن می شود و این مراتب در اصطلاح روایات معصومین به بطون قرآنی نام گذاری شده اند؛ به این معنا که افراد و دانشمندان هر یک به اندازه توان و ظرفیت، تهذیب نفس، پاکی درون و جلای باطن شان می توانند از این دریای بیکران توشه ها برچینند و بهره های لازم را اخذ کنند و اینگونه نیست که آیات برای افرادی بدون تفسیر و مبهم جلوه کند تا اینکه آن ها نتوانند از این خوان گسترده الهی بکل بی بهره باشند. بلکه افراد با توجه به لزوم داشتن شرائط خاص و مقدار توان و میزان ظرفیت شخصی از این آیات فیض می برند. روایت ذیل که از امام حسین و نیز امام صادق (علیما السلام) نقل شده، به مطلب مذکور اشاره دارد: «کتاب الله عزّ وجلّ علی اربعة أشياء، علی العبارة و الإشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام و الإشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقائق للانبياء» (Ibn Abi Jumur, 1984; Majlesi, 1982; Shoaify, 1990) به درستی که کتاب خداوند مشتمل بر چهار چیز است: عبارات، اشارات، لطائف و حقایق: عبارات آن برای عوام، اشارات آن برای خواص، لطائف آن برای اولیاء و حقایق آن برای انبیاء است. همچنین برخی روایات که حاکی از ظاهر و باطن و گاه چندین بطن داشتن آیات قرآن هستند،

به این موضوع اشاره دارند (al-Fayḍ al-Kāshānī, 1985; al-Muttaqi, 1988; 1994).

به نظر برخی از مفسران، قرآن دارای مراتبی از معانی است که به حسب مراتب اهل آن، قابل درک است و ظهر و بطن امری نسبی است (Tabataba'i, 1996). مراتب معانی در آیات که برخی فوق برخی دیگر است و برخی در ذیل دیگری است قابل انکار نیست مگر برای کسی که از نعمت تدبر بی بهره باشد (Tabataba'i, 1996). این مراتب گوناگون معنایی به طور کامل با هم متباین و متفاوت نیستند و مراتب باطنی، مراتب عمیق تر همان معنای ظاهری است. با این حال، در قصه بطون قرآنی و دارای مراتب معنایی بودن آیات قرآن، یک فهم قدر متیقن و یک درصدی از مراد متکلم، برای همه افراد فراهم است؛ و اینگونه نیست که مطلبی بدون تفسیر و غیر قابل فهم وجود داشته باشد. و به این مبهم گویی گفته نمی شود.

پس از اثبات عدم صحت و غیر معقول بودن بقای ابهام لفظ و نیز معرفی اقسام مبین و قرینه های قرآنی و روایی، در ادامه به بررسی انواع مبین های منفصل قرآنی جهت رفع ابهام از تعبیر نفس واحده می پردازیم.

مبین ها و قرینه های منفصل قرآنی در تبیین و تشریح نفس واحده

مبین های منفصل قرآنی در چند زمینه به رفع ابهام نفس واحده و تبیین آن کمک می کنند؛

تبیین کیستی نفس واحده

- بعضی از آیات قرآنی به طور صریح بیان کننده کیستی و مبین ساختار وجودی نفس واحده هستند؛ مانند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» سجده ۷-۹. (او همان کسی است که هر چه را آفرید، نیکو آفرید و آغاز آفرینش انسان را از گل قرار داد. سپس نسل او را از عصاره ای از آب ناچیز و بی قدر خلق کرد.) در آیه شریفه، واژگان «نسل» و «الانسان» نیاز به توضیح دارند. برخی نسل را به معنی فرزندان و نوه ها در تمام مراحل معنا کرده اند (Farāhīdī, 1988; Ibn

Manzoor, 1993) و عده‌ای نیز نسل را به معنای جدا شدن از اصل می‌دانند (Ghorashi, 1412; Raghīb Isfahani, 1991; Tarihi, 1996). با توجه به معنای لغوی نسل و تطبیق آن در آیه مورد بحث می‌توان چنین گفت: از معنای لغوی «نسل» چنین برداشت می‌شود که باید جمعیتی را در نظر گرفت که فردی از آنان اصل (آدم)، مبدا و منشأ پیدایش دیگران است و خود او طبق آیه، از خاک (من طین) به وجود آمده است. گرچه واژه «الانسان» در این آیه، به معنای نوع (Tabataba'i, 1996) یا جنس (Ibn Ashur, 1984) است (به این معنا که دارای مصادیق متعددی است که از جمله مصادیق آن حضرت آدم است که اصل و اساس محسوب می‌شود)، ولی خداوند در این آیه، مصداق اصلی آن (آدم) را اراده و سایر انسان‌ها را از نسل او معرفی کرده است؛ در توضیح این مدعا باید چنین گفت: که طبق آیه شریفه، انسان از خاک (من طین) ایجاد شده و از طرفی می‌دانیم انسان‌ها از خاک خلق نشده‌اند، بلکه از نطفه به وجود آمده‌اند؛ بنابراین منظور از الانسان شخص آدم است (Tabataba'i, 1996). شاهد دیگر در این باره، بخش دوم آیه است که در آن نحوه و چگونگی خلقت فرزندان آدم را به طور دقیق توضیح داده و ماده خلقت او، نطفه معرفی شده است. از آن‌جا که این مطلب، مطابق یافته‌های علمی دانشمندان است و آیه و روایتی هم وجود ندارد که نشان دهد عامل پیدایش فرزندان آدم، ماده‌ای غیر از نطفه مثلاً خاک بوده است، به طور قطع می‌توان نتیجه گرفت که مراد از الانسان، حضرت آدم و هموست که از خاک بوجود آمده است نه سایر انسان‌ها؛ به این معنا که جنس الانسان با تحقق اولین مصداقش (آدم) که عامل وجودش خاک بوده و اصل و پدر همه انسان‌هاست، عینیت پیدا کرده است. نتیجه این که مضمون این دو آیه (آیه ۱ نساء و آیه ۷ سجده) از این جهت که هر دو ابوالبشر را معرفی می‌کنند، با هم تفاوتی ندارند. منتها یکی ابوالبشر را «نفس واحده» می‌داند که این واژه هم از نظر کیستی و هم از نظر ساختار وجودی مجمل است

و دیگری ابوالبشر را آدم می‌داند که نه تنها از نظر کیستی و ساختار وجودی مشخص، بلکه بر طرف‌کننده ابهام و اجمال نفس واحده از این دو منظر است.

– دسته دیگری از آیات که به عنوان مبین مصداق و کیستی نفس واحده قابل استناد است، آیاتی هستند که در آن تعبیر بنی آدم به کار رفته است. از آن جمله می‌توان به دو آیه زیر اشاره کرد:

آیه اول: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ...»؛ اعراف/ ۲۷ (ای فرزندان آدم شیطان شما را نفریبد آنچنان که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد...). الف و لام در واژه الشیطان عهد است؛ یعنی شیطان معروف که آدم و حوا را اغوا و اراده کرد تا فرزندان او را در همه زمان‌ها اغوا کند، لفظ «آدم» نیز اسم خاص است و فرد دیگری غیر از حضرت آدم در قرآن به این نام نیامده است. کلمه بنی آدم و بویکم دلالت دارد بر این که پدر و مادر انسان‌ها حضرت آدم و حوا هستند. این آیه از جهت تعیین مصداق نفس واحده و اینکه تنها مصداق این واژه حضرت آدم است، مبین و قرینه برای آیه مورد نظر است.

آیه دوم: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» یس/ ۶۰؛ (ای فرزندان آدم، آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید؟؛ زیرا دشمن آشکار شماست) الف و لام شیطان در این آیه نیز از نوع عهد ذهنی است؛ به این معنا که ای انسان‌ها آن شیطانی را که دشمن آشکار شما است عبادت و تبعیت نکنید (Tabataba'i, 1996). علت این که خداوند همه مردم و حتی مشرکان را به عنوان بنی آدم خطاب کرده، آن است که دشمنی کردن شیطان حتی با مشرکان، به دلیل این است که آنان فرزندان آدم بوده‌اند و این دشمنی از زمان اجرای سجده نکردن بر آدم و رانده شدن از درگاه خداوند شروع شده و عداوت و اغواگری وی به طور مستمر بر نسل و فرزندانش به طور لا ینقطع تا روز قیامت ادامه دارد؛ به گونه‌ای که قرآن آن را حکایت کرده است: «أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي

که از آدم به عنوان مسجود ملائکه یاد کرده، مراد و منظور آیه، خلقت مصداق اول و اصلی این جنس است.

^۱ این مطلب در آیه ۱۱ سورة اعراف (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) نیز جاری است. این آیه نیز گرچه خطاب به همه انسان‌هاست؛ ولی در عین حال به قرینه انتهای آیه

كَرَّمْتَ عَلَى لَيْثٍ أَخْرَجْتَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا»

(اسراء/۶۲)، (Makarem Shirazi, 2008; Tabataba'i, 1996)

لذا خطاب انسان‌ها به بنی آدم و خطاب به ذریه و فرزندان آدم در آیات متعدد انجام شده است (بقره/ ۳۰ - ۳۳؛ اعراف/ ۱۱، ۲۶، ۲۷ و ۱۷۲؛ حجر/ ۳۹؛ ص/ ۸۲؛ طه/ ۱۲۳؛ سجده/ ۸؛ مؤمن/ ۶۷ و اسری/ ۶۲). بر این اساس، همه انسان‌ها فرزندان حضرت آدم (علیه السلام) بوده و این عنوان اختصاص به برخی از آنان ندارد.

بنابراین تمامی آیاتی که در آن از تعبیر بنی آدم استفاده شده موجب رفع اجمال از نفس واحد شده و مشخص می‌کند که نفس واحد، همان آدم است که او خود ذریه و فرزندان دارد؛ چرا که هم از این آیات و هم از آیه اول سوره نساء چنین برداشت می‌شود که آدم پدر همه انسان‌ها است، با این تفاوت که نفس واحد در سوره نساء مجمل بوده؛ اما با عنایت به نقش تبیینی و تفسیری این آیات، اجمال آن بر طرف و مشخص می‌شود که مراد از نفس واحد، حضرت آدم (ع) است.

تبیین چگونگی تولید مثل فرزندان نفس واحد

بعضی از آیات قرآن تبیین‌کننده چگونگی تولید مثل و شیوه باروری فرزندان نفس واحد است: مانند «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا... يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِی ظُلُمَاتٍ ثَلَاثَ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّكُمْ...» (زمر/ ۶) (او شما را از نفس واحدی آفرید، و همسرش را از او خلق کرد... او شما را در شکم مادران‌تان آفرینشی بعد از آفرینش دیگر در میان تاریکی‌های سه گانه می‌بخشد. این است خداوند، پروردگار شما...). همان‌گونه که اشاره شد، آیه ۱ سوره نساء در ارتباط با چگونگی خلقت نسل و فرزندان نفس واحد، اجمال دارد و به این مقدار بسنده شده که از ناحیه او، نسل و فرزندان زیادی پا به عرصه وجود گذاشته است و در آینده بسط و گسترش نسلش ادامه پیدا می‌کند (و بئس منهما رجالا کثیرا و...)؛ ولیکن به تشریح و تبیین چگونگی زاد و ولد نسل او نمی‌پردازد و از این جهت، آیه اجمال دارد. آیه «يَخْلُقُكُمْ فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ»، به توضیح شیوه باروری و تولید مثل نسل او می‌پردازد و از این جهت آیه یک سوره

نساء را کاملاً ابهام‌زدایی می‌کند؛ یعنی صراحت دارد بر اینکه این نفس واحد خود، پدری است که نسل و فرزندان دارد و نشان‌دهنده این است که خلقت نفس واحد - (که با توجه به آیات دیگر ساختار وجودی و خلقت او از خاک بوده) - با خلقت نسل و فرزندان او متفاوت است؛ چرا که نحوه و چگونگی خلقت نسل او به سبب قرار گرفتن نطفه در رحم و با فعل و انفعالات دیگر و تبدیل آن به جنین و پرورش و شکوفایی آن در محل رحم و به دنیا آمدن و ادامه حیات و زندگی بیرون از رحم انجام می‌شود. بنابراین در آیه اول اگر درباره چگونگی تولید مثل و زاد و ولد فرزندان نفس واحد ابهام و اجمال دارد، این آیه چنین اجمالی را بر طرف می‌کند و شیوه زاد و ولد فرزندان او را تشریح می‌کند.

تا این جا و با توجه به آیات مورد بحث، اجمال از کیستی، چستی و ساختار وجودی نفس واحد و چگونگی تولید مثل فرزندان بر طرف و معلوم شد که مراد از نفس واحد، آدم است که از خاک بوجود آمده و منشأ و ساختار وجودی فرزندان و نسل او هم نطفه است؛ ولی در عین حال این که شخص نفس واحد (آدم) چه مسئولیتی دارد؟ و هدف از خلقت او چیست؟ تمامی آیاتی که به آن تمسک شد، از این جهت اجمال دارند و این اجمال با توجه به آیاتی از سوره بقره برطرف می‌شود؛ چرا که خداوند در این آیات، مسأله رهبری و خلافت انسان را بیان می‌کند و متذکر می‌شود که همه مواهب زمین را برای انسان آفریده و موقعیت معنوی او را که شایسته این همه مواهب است، روشن می‌کند؛ از طرفی مشخص شد که آدم همان نفس واحد است که منشأ وجود همه انسان‌ها و منشأ وجود او خاک است و از طرف دیگر، معلوم شد که آدم همان خلیفه خداوند است؛ پس نتیجه این که نفس واحد که منشأ وجود او خاک است، هموست که اسمش آدم و خلیفه خدا روی زمین است.

مبین‌ها و قرینه‌های منفصل روایی در تبیین نفس واحد

هرچند در روایات، حدیثی که مستقیماً حضرت آدم را مصداق نفس واحد معرفی کرده باشد به چشم نمی‌خورد ولی در عین حال در نقل‌های ذیل آیه در منابع شیعه و سنی برخی مباحثی در رابطه با

حضرت آدم و همسر او حوا (خلق منها زوجها) طرح شده که حاکی از قلمداد کردن آدم به عنوان مصداق نفس واحده است. برای مثال در برخی گزارش‌های ذیل آیه آمده: حوا، همسر حضرت آدم، از یکی از دنده‌های آدم آفریده شده است (al-Suyuti, 1990; Ibn Abi Hatim, 1998). هرچند محتوای این نقل قابل خدشه است؛ ولی در عین حال، نام بردن از حوا که طبق روایات همسر حضرت آدم است، نشانگر این است که مقصود از نفس واحده آدم است؛ از این رو این گونه روایات، تبیین‌کننده کیستی نفس واحده به شمار می‌رود.

در نمونه‌ای دیگر در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: حضرت از یکی از یارانشان می‌پرسند که خداوند حوا را از چه چیزی خلق کرد؟ او در پاسخ می‌گوید که مردم می‌گویند از دنده‌ای از دنده‌های آدم آفرید. امام فرمود: دروغ می‌گویند مگر خدا عاجز بود که او را از غیر دنده آدم بیافریند؟ عرضه داشت پس او را از چه چیزی آفرید؟ فرمود پدرم از پدران بزرگوارش نقل کرده که گفتند رسول خدا فرمود: خدا قبضه‌ای (یک مشت) از گل را قبضه کرد و آن را با دست خود مخلوط نمود و آنگاه آدم را از آن گل آفرید و مقداری از آن گل که زیاد آمد، حوا را از آن گل زیادی خلق کرد (Bahrani, 1995).

کتاب احتجاج، در ذیل آیه، روایتی را از امام سجاد علیه‌السلام آورده است که در رابطه با چگونگی خلقت حوا می‌فرماید: خدا همسر آدم را از خود او ایجاد کرد و در عین حال می‌بینیم که او را بر وی حلال نمود (al-Tabrisi, 1982; Tabataba'i, 1996).

از امام صادق (ع) نقل شده است که به این علت حوا به این نام مسمی یافت که از حی و زنده خلقت یافته بود (Bahrani, 1995). در روایت دیگری از امام صادق نقل شده که مرأه (زن) به این دلیل مرأه نامیده شد که از مرء (مرد) خلقت یافت؛ یعنی حوا از آدم خلقت یافته است (Bahrani, 1995). باز از امام صادق آورده‌اند که وجه تسمیه نساء به این علت بوده که برای آدم، غیر از حوا انیسی نبوده است (Bahrani, 1995). از این روست که می‌بینیم مفسران اهل

سنت چون ابن ابی حاتم به نقل از سدی منظور از نفس واحده را آدم و زوجها را به حوا معنا می‌کند و مقاتل ابن سلیمان مرجع ضمیر منهما در آیه را آدم و حوا دانسته است (Ibn Abi Hatim, 1998). در نقلی از امام صادق آمده است: وجه تسمیه آدم به این دلیل بوده که خلقت آدم از خاک تمامی روی زمین بوده است، اعم از خاک شور و شیرین و به این دلیل رنگ و طبیعت فرزندان او متفاوت است (Shaibani, 1992) و زادالمسیر چنین نوشته است: منظور از نفس واحده آدم و مراد از زوجها حواست (Ibn al-Jawzi, 2011).

نتیجه‌گیری

به عقیده اکثر مفسرین و پژوهشگران علوم قرآنی مصداق نفس واحده (نساء/۱) مبهم و نامشخص نیست، بلکه با توجه به ظاهر آیه و آیات دیگری که در باره خلقت انسان بحث می‌کند و همچنین روایات موجود در این باب، بطور مشخص مراد از «نفس» در این آیه، حضرت آدم (ع) تلقی شده است. اما در این میان، رشید رضا، مصداق «نفس واحده» را نا معلوم و مجمل می‌داند و معتقد است خداوند مصداق خاصی را اراده نکرده است؛ بنا بر این مصداق این کلمه در فرد خاصی عینیت پیدا نکرده است چرا که این واژه از جمله مطالبی است که ملموس نیست و عقل و درک انسانی برای فهم و درک آن عاجز و ناتوان است و چنین انسانی چگونه قادر خواهد بود این کلمه را در فرد خاص و مصداق معلومی ساری و جاری نماید بنابر این با در نظر گرفتن چنین مطلبی و عدم درک عقلانی این کلمه، باید در محضر صاحب شریعت زانو زد و تفسیر و تعیین مصداق واژه را از او خواست و بطور مشخص اگر مصداق خاصی را خداوند اراده کرده باشد باید در آیات قرآن قابل دستیابی باشد و چون در قرآن هم مصداق خاصی معرفی نشده است؛ این کلمه گنگ و بلا تفسیر است؛ او با خدشه‌ی نظریه‌ی مفسرانی را که مصداق نفس واحده را حضرت آدم معرفی کرده‌اند این گونه تلقی و برداشت را معلول پیش فرضی می‌داند که به ظن و گمان چنین افرادی حضرت آدم (ع) پدر همه انسانها است والا اگر با این پیش زمینه به تفسیر آیه نمی‌پرداختند مصداق نفس واحده را بر آدم (ع) تطبیق نمی‌دادند؛ بنابر این طائفه‌های مختلف

جامعه مجاز و مخیرند که با توجه به پیش فرض و رویکردی که نسبت به کیستی نفس واحده دارند، مصداق‌های متفاوتی را بر این کلمه تطبیق دهند.

در نقد و ارزیابی مبهم بودن و مصداق مشخص نداشتن «نفس واحده» می‌توان چنین گفت:

الف. در بعضی از آیات قرآن، این کتاب آسمانی، موعظه و بیان قلمداد شده است؛ چنین ادعایی با مجمل بودن و بدون تفسیر بودن بعضی از آیات قرآن در تعارض و در تنافی و ناسازگار است. بنابراین ادعای مجمل و گنگ بودن نفس واحده با موعظه و بیان بودن قرآن در تعارض و ناسازگار است.

ب. هدف از اطلاق و بکارگیری الفاظ و کلمات توسط متکلمان و نویسندگان القاء معانی و مطالب جهت استفاده و بهره‌برداری مخاطبان است، و در صورتی این امر تحقق پیدا می‌کند که الفاظ رساننده‌ی معنا و کلمات مشتمل بر معنا و بدون ابهام بکارگیری شود؛ تا در این راستا مطالب مورد نظر، با چنین الفاظی به مخاطبان تفهیم شود بنا بر این بکارگیری الفاظ گنگ و بی‌معنا نقض غرض می‌شود و کاری لغو و بی‌هدف جلوه می‌کند و اتخاذ چنین شیوه‌ای در نگارش بدور از عقل و حکمت است در نتیجه آیه‌ای که به دید ابتدایی مجمل است با مراجعه به آیات دیگر و یا روایات صادره از معصومین (ع) اجمال آن بر طرف می‌شود. در این نوشته از آنجا که می‌کوشیم تفسیرپذیر بودن و عدم اجمال این واژه را اثبات کنیم به تبع تلاش علمی برای اثبات و احراز این موضوع به طور کلی به این نتیجه رسیدیم که صحیح نیست کلماتی که در قرآن مجمل است به اجمال و ابهام خود باقی بماند و جهت رفع ابهام از این کلمه از آیات بهره‌بردیم که مصداق آن را حضرت آدم می‌دانند: دسته‌ای از آیات قرآنی به طور صریح بیان‌کننده کیستی و مبین ساختار وجودی نفس واحده هستند و دسته‌ای دیگری که در آن تعبیر «بنی آدم» به کار رفته است به عنوان مبین مصداق و کیستی «نفس واحده» قابل استناد است؛ و لذا خطاب انسان‌ها به بنی آدم و خطاب به ذریه و فرزندان آدم در

آیات متعدد صورت گرفته است و بعضی از آیات قرآن تبیین‌کننده چگونگی تولید مثل و شیوه‌ی باروری فرزندان نفس واحده است؛ با توجه به آیات مورد بحث، اجمال از کیستی، چیستی و ساختار وجودی نفس واحده و چگونگی تولید مثل فرزندان بر طرف و معلوم شد که مراد از نفس واحده، آدم است که از خاک بوجود آمده و منشأ و ساختار وجودی فرزندان و نسل او هم از نطفه است؛ و در منابع اهل تشیع و اهل سنت هم مباحثی در رابطه با حضرت آدم و همسر او حوا، طرح شده که حاکی از قلمداد کردن آدم به عنوان «مصداق نفس» واحده است.

ج. به نظر می‌رسد لازمه‌ی این دیدگاه، جواز برداشت و قرائت‌های مختلف از لفظ مبهم و در نتیجه، جواز برداشت و امکان قرائت‌های مختلف از دین را به همراه داشته باشد؛ زیرا راهی که به قرائت‌های متفاوت از متن مجوز و مشروعیت می‌بخشد به طور طبیعی به قرائت‌های مختلف از دین نیز مجوز و رسمیت می‌بخشد چرا که هر گونه نظریه پردازی در باب کیفیت تفسیر کتاب و سنت در کیفیت دین اثر گذار است باشد؛ و شاید تلقی و برداشت وی به رمزی و غیر واقعی بودن برخی از داستان‌های قرآنی، همچون داستان آدم و حوا ناشی از همین اعتقاد باشد. البته چون در باب جواز و یا عدم جواز قرائت‌های متفاوت از دین در حد نیاز مقالات و کتابهایی به رشته تحریر در آمده و در این مقاله مجال پرداختن به این بحث نیست لذا در این نوشتار بطور اختصار به این موضوع اشاره شده است. با توجه به مطالب فوق الذکر بر طبق اقتضاء ضرورت، دیدگاه مجمل و بدون تفسیر بودن واژه «نفس واحده» به روش توصیفی تحلیلی مورد کنکاش و ارزیابی قرار گرفت.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The Qur’anic expression “nafs wāḥida” (a single soul) in the opening verse of Sūrat al-Nisā’ has long sparked extensive exegetical debate concerning its referent. While many traditional Sunni and Shia commentators have identified this term with the figure of Prophet Adam, Rashid Rida offers a distinctive Mu’tazili interpretation, claiming the phrase is inherently ambiguous (*mujmal*) and therefore uninterpretable. According to Rida, the Qur’an does not provide a clear, direct exegesis—either within the same verse or across other verses—that identifies the intended referent. Likewise, he argues that no prophetic tradition offers clarification on this ambiguity, leaving interpretive space for varied understandings across different social and cultural contexts. For Rida, the term may take on meanings relative to the audience: for the Quraysh, it might refer to their tribal forebear; for broader Arab tribes, to figures like Yarab or Qaḥṭān; and for humanity in general, possibly Adam—but not necessarily so. He extends this pluralism by arguing that the term may represent different progenitors for various racial groups, such as the Caucasian, Mongol, and African lineages (Rashid Reza, 1990). This position, however, is challenged on several theological and linguistic grounds, particularly concerning the fundamental communicative function of language and the attributes ascribed to the Qur’an, including its clarity and comprehensibility. This paper seeks to critique Rida’s assertion by examining Qur’anic and hadith-based evidence that arguably dispels ambiguity and affirms the referent of “nafs wāḥida” as Adam.

The critique begins with an exploration of the theological and philosophical implications of accepting the idea of ambiguous divine speech. In classical Islamic thought, communication—particularly divine communication—is considered purposeful and coherent. If a verse is claimed to be devoid of clear meaning, such a claim conflicts with the Qur’anic description of itself as a clear guidance, light, and instruction for mankind (e.g., al-Baqara 2:2, al-Nahl 16:89). Philosophers and linguists such as Ibn Jinnī have emphasized that the

core function of language is to signify meanings through established conventions (Ibn Jani, 2008). Consequently, applying this principle to the Qur’an suggests that every term, including “nafs wāḥida,” must be open to interpretation through either internal or external referents. The existence of terms with unresolved ambiguity would imply purposelessness in divine discourse—an assertion incompatible with the theological attribute of divine wisdom. Moreover, the Qur’an itself asserts its own clarity and explanatory role, as highlighted by exegetes such as al-Suyuti and Tabāṭabā’i, who affirm that the Book elucidates itself through various linguistic and thematic devices (al-Suyuti, 2000; Tabataba’i, 1996). Therefore, any *prima facie* ambiguity in Qur’anic expressions must be considered temporary and resolvable through scriptural or prophetic clarification.

One of the key arguments against Rida’s position is the presence of verses that function as interpretive keys to the term “nafs wāḥida.” Among them, verses like al-Sajda 32:7-9 provide detailed accounts of human creation: “He began the creation of man from clay... then made his progeny from an extract of a humble fluid.” These descriptions parallel those found in Sūrat al-Nisā’, reinforcing the interpretation that “nafs wāḥida” refers to a primordial human being created from clay—namely Adam. Furthermore, the usage of terms such as “banī Ādam” (children of Adam) throughout the Qur’an (e.g., al-A’rāf 7:27) establishes a genealogical link between Adam and all human beings. These references not only support the Adamic interpretation but also demonstrate the Qur’an’s intent to frame Adam as a progenitor of humanity, thereby providing the interpretive specificity that Rida claims is absent. This interpretive coherence is strengthened by linguistic analysis of terms like “nasl” (offspring), which traditionally denotes a biological and generational linkage stemming from an original source (Farāhīdī, 1988; Ibn Manzoor, 1993). Hence, the consistency of this linguistic and thematic evidence undermines Rida’s notion of interpretive indeterminacy.

In addition to Qur'anic verses, numerous prophetic traditions offer supplementary clarification of the term. While there may not be a single hadith explicitly stating “nafs wāḥida is Adam,” there are several narrations that allude to this identification. For example, certain traditions describe the creation of Ḥawwā' (Eve) from Adam's rib, suggesting an intimate ontological and temporal connection between the two figures (Bahrani, 1995; Ibn Abi Hatim, 1998). Other hadiths highlight that the entirety of humanity is descended from Adam, emphasizing the unity and singular origin of the human race. Furthermore, Shi'i traditions affirm the complementary role of the Imams in elucidating ambiguous Qur'anic expressions, as seen in the interpretations offered by Imām Ja'far al-Ṣādiq and Imām 'Alī, who assert that the Prophet provided detailed clarification of difficult verses before his death (Makarem Shirazi, 2008). This exegetical authority is reinforced by the ḥadīth al-thaqalayn, which binds the Qur'an and the Ahl al-Bayt in a mutually interpretive relationship (Ayyashi, 2001). Collectively, these traditions challenge the claim that “nafs wāḥida” remains eternally ambiguous and support the conclusion that Prophet Adam is indeed its referent. A further weakness in Rida's argument lies in his assertion that the multiplicity of interpretive possibilities licenses a form of scriptural pluralism. According to Rida, various groups can project their own ancestral figures onto “nafs wāḥida” based on contextual and cultural presuppositions (Rashid Reza, 1990). While this perspective may appear inclusive, it introduces a problematic relativism into Qur'anic interpretation. If ambiguous terms are open to unrestricted readings, then the unity and normative function of the Qur'anic message is jeopardized. This concern is echoed by scholars who caution against allowing hermeneutical subjectivity to override textual integrity (Qaramlaki, 2000; Vaezi, 2000). Moreover, Rida's position risks extending the logic of ambiguity to broader theological and legal doctrines, potentially leading to incoherence in religious practice and belief. Thus, while

interpretive plurality is a recognized feature of Islamic thought, it must be grounded in methodological rigor and anchored in authoritative sources, rather than left entirely to subjective projection.

Additionally, the idea that the Qur'an accommodates varying degrees of meaning based on the reader's spiritual and intellectual capacity is often cited to defend the existence of layered or esoteric interpretations. This view is reflected in Shi'i thought, particularly the doctrine of the Qur'an's “buṭūn” (inner meanings), where verses may contain multiple valid readings accessible to people at different spiritual levels (Majlesi, 1982; Shoairy, 1990). However, as classical commentators such as Ṭabāṭabā'i have argued, the existence of deeper meanings does not negate the presence of a basic, surface-level clarity that is accessible to all believers (Tabataba'i, 1996). Rather than implying ambiguity, this structure reflects the richness of the Qur'anic text and its capacity to speak to diverse audiences across contexts and epochs. Therefore, the idea that “nafs wāḥida” possesses layered meanings does not conflict with identifying Adam as its apparent referent. On the contrary, such identification provides a foundation upon which further symbolic or allegorical readings may be developed without undermining the integrity of the base meaning.

In conclusion, while Rashid Rida's Mu'tazili perspective on the ambiguity of “nafs wāḥida” introduces a novel interpretive angle grounded in rationalism and contextual relativism, it ultimately falls short when measured against the broader hermeneutic and theological framework of Islamic thought. The Qur'anic verses and prophetic traditions examined in this study provide sufficient evidence to assert that the term “nafs wāḥida” is not irreducibly ambiguous but is rather a reference to Prophet Adam, the primordial human. By maintaining that divine revelation is both meaningful and accessible, and by appealing to the principle that the Qur'an explains itself either directly or through prophetic guidance, this paper argues for a clear, unified understanding of the

term. Rida's view, while stimulating, raises critical issues regarding scriptural authority, theological consistency, and interpretive boundaries that cannot be reconciled with the normative traditions of Islamic exegesis. As such, the term "nafs wāḥida" should be understood not as an open-ended metaphor, but as a meaningful and integral part of the Qur'anic account of human origins.

References

- Allport, G. W. (1961). *Pattern and Growth in Personality*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
https://ia601408.us.archive.org/30/items/in.ernet.dli.2015.199562/2015.199562.Pattern-And-Growth-In-Personality_text.pdf
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity: An Existential-Analytic Approach to Psychotherapy*. New York, NY: Holt, Rinehart & Winston.
<https://a.co/d/4cz3O4L>
- Bugental, J. F. T., Schneider, K. J., & Pierson, J. F. (2014). *The Handbook of Humanistic Psychology: Theory, Research, and Practice*. California: SAGE Publications.
<https://doi.org/https://doi.org/10.4135/9781483387864>
- Darabi, J. (2018). *Theories of personality psychology (Comparative approach)*. Tehran: Ayij Publishing.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1980). Self-determination Theory: When Mind Mediates Behavior. *The Journal of Mind and Behavior*, 1(1), 33-43.
<https://www.jstor.org/stable/43852807>
- Feast, G. J., Roberts, T., & Face, J. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Ravan Publishing.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. California: Touchstone.
<https://a.co/d/7QFIZ1c>
- Ibn Manzur, M. b. M. (1993). *Lisan al-Arab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Sader.
- Kamalvand, P., & Mohammad Ali Nejad, R. (2016). Comparative conceptualization of self-esteem in the Quran and humanistic psychology. *Journal of Counseling and Psychotherapy Culture*, 7(27), 1-32.
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir-e Namuneh* (Vol. 14). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maslow, A. H. (1968). *Toward a psychology of being*. New York: Insight Books; D. Van Nostrand Company.
- <https://archive.org/details/towardpsychology1968masl/page/n8/mode/1up>
- Maslow, A. H. (1987). *Motivation and personality*. Longman Publishers.
<https://a.co/d/4FO206>
- Maslow, A. H. (1993). *The Farther Reaches of Human Nature*. Louisiana: Arkana.
<https://a.co/d/fys7dNN>
- Miri, S. M. H., & Khademi Afzal, F. (2018). An examination and critique of Abraham Maslow's view on self-actualization with an emphasis on Islamic sources. *Journal of Comparative Exegesis Studies*, 4(7), 57-78.
- Noorbala, A. A. (2011). Mental-social health and strategies for improvement. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, 17(2), 151-156.
- Pourafkari, N. (2003). *Comprehensive dictionary of psychology and psychiatry and related fields*. Tehran: Contemporary Culture Publishing.
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1993). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Damascus, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rogers, C. R. (1995a). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/cArrBd8>
- Rogers, C. R. (1995b). *A Way of Being*. California: HarperOne.
<https://a.co/d/78G7jj7>
- Rosenberg, M., & Owen, J. (2020). *Self-esteem and its role in resilience*. London: Sage Publications.
- Schultz, D. P., & Schultz, S. E. (2012). *Theories of personality*. Tehran: Virayesh Publishing.
- Smith, E. R., & Mackie, D. M. (2021). *Social psychology*. New York: Psychology Press.
- Snyder, C. R., & Lopez, S. J. (2014). *Positive Psychology: The Scientific and Practical Explorations of Human Strengths*. New York: SAGE Publications.
<https://a.co/d/30RzFhv>
- Tabatabai, M. H. (1997). *Al-Mizan* (Vol. 6). Qom: Dar al-Ilm.
- Veysi, O., Amiri, M., & Mohammadi, M. (2021). A comparative study of the concept of mental health from the perspective of Islam and modern psychology. *Journal of New Advances in Psychology*, 4(40), 23-45.
- al-Fayḍ al-Kāshānī, M. (1985). *Al-wafī*. Isfahan: Amir al-Momenin Library.
- al-Fayḍ al-Kāshānī, M. (1994). *Al-Safī fi Tafsir Kalam Allah al-Wafī*. Tehran: Sadr Library.
- al-Ġazzālī, A. (1998). *Al-mankhool*. Damascus: Dar al-Fekr Publishing.

- al-Muttaqi, a.-H. (1988). *Kanz al-'ummāl*. Beirut: Risala Institute.
- al-Muzaffar, M. (1999). *Al-Mantiq*. Qom: Ismailian.
- al-Suyuti, J. (1980). *Al-Durr Al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur*. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.
- al-Suyuti, J. (1990). *Al-Muzhir*. Beirut: Dar al-Fekr.
- al-Suyuti, J. (2000). *Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Kitab al-Arabi.
- al-Ṭabrisī, A. (1982). *Al-ihtijāj 'alā ahl al-lajāj*. Mashhad: Morteza Publications.
- Ayyashi, M. (2001). *Tafsir al-'Ayyashi*. Tehran: Al-Alamiya Publications.
- Bahrani, H. (1995). *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Baathat Foundation.
- Farāhīdī, K. (1988). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hejrat.
- Fayumi, A. (1993). *Misbah Al-Munir*. Qom: Dar Al-Hijrah.
- Ghorashi, A. (1412). *Qamoos-e Quran*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Ibn Abi Hatim, A. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*. Riyadh: Nizar Library.
- Ibn Abi Jumur, M. (1984). *Avail al-laali*. Qom: Dar Seyyed al-Shaheda.
- Ibn al-Jawzi, A. (2011). *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Ashur, M. (1984). *al-Tahrir wa'l-Tanwir*. Beirut: Institute of History.
- Ibn Jani, U. (2008). *Al-Khasa'is*. Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Sader.
- Khorasani, M. (1988). *Kifayat al-Usul*. Qom: Al-Al-Bayt Le ehia al-Tarath.
- Majlesi, M. (1982). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Ahya al-Trath al-Arabi Publishing.
- Makarem Shirazi, N. (2008). *The Message of the Imam Amir al-Mu'minin*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Mo'in, M. (1971). *Mo'in Encyclopedic Dictionary*. Tehran: Amir Kabir.
- Qaramlaki, M. (2000). Islam and the plurality of readings. *Qabsat Scientific Research Quarterly*, 5(18), 84-103.
- Raghib Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar El Alam Publishing.
- Rashid Reza, M. (1990). *Tafsir al-Manar*. Al-Masryah Theology for the Book.
- Sanqur, M. (2007). *Al-Mu'jam al-osuli*. Qom: Al-Tayyar.
- Selahshur, A. (2018). Comparative criticism of the concept of fear in verse 80 of Surah Kahf based on Persian and English translations and its jurisprudential works. *Comparative Studies of Jurisprudence and Principles of Religions*.
- Shaibani, M. (1992). *Nahj Al-Bayan*. Tehran: Encyclopaedia Foundation.
- Shoairy, M. (1990). *Jamea al-akhbar*. Najaf: Heydarieh Publishing.
- Tabataba'i, M. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publishing Office of the Community of Teachers.
- Tarihi, F. (1996). *Majma' al-bahreïn*. Tehran: Mortazavi.
- Toosi, N. (1997). *Asas al-eqtab*. Tehran: Tehran University.
- Vaezi, A. (2000). The readability of religion. *Qobsat Scientific Research Quarterly*, 5(18), 60-73.