

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- جاهلیت عالمانه و شاخصه‌های آن در قرآن کریم / سیدمحمد مرتضوی و سیدزین العابدین صفوی و حسن نقی‌زاده . ۳
- روش‌های اصلاحی در تربیت اخلاقی قرآن کریم / مصطفی احمدی‌فر و دادمحمد امیری ۲۹
- انتخاب آگاهانه سرنوشت، سنتی قرآنی در توقیعات امام زمان عجلایه / محمد میرزائی ۵۹
- رویکرد اندیشوران شیعه به مفهوم قوامیت مرد در آیه ۳۴ سوره نساء / حامد مصطفوی فرد و حمید ایماندار ۸۱
- گونه‌شناسی آیات علمی قرآن و مبانی استنباط گزاره‌های علمی از آنها
- بهاره مظاهری طهرانی و عباس مصلائی‌پور و مهدی ایزدی ۱۰۵
- نقدی بر نظرات فایرستون در مقاله «تناقض در آموزه‌های قرآنی جنگ و راهکارهای حل آن»
- فریده محمدزاده شهرآبادی و زینب‌السادات حسینی ۱۳۱
- رهیافتی به رابطه فاصله با قافیه و سجع / محمدعلی مهدوی راد و علی اصغر آخوندی ۱۵۷
- تحلیل و بررسی مبانی لغوی مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»
- محمدحسن صالحی هفشجانی و جابر فراستی نیک و محمدهادی امین ناجی ۱۸۳
- بررسی معناشناختی «جعل امامت» (با تکیه بر اصل اصالت تعبیرهای قرآنی)
- محبوبه سقاب گندم‌آبادی و سیدحسین سیدی و محمدجواد عنایتی راد ۲۰۵
- معناشناسی «طمأنینه» در اشعار جاهلی و قرآن کریم از منظر روابط معنایی
- ابوالفضل خوش‌منش و حمیده بابازاده ۲۳۵

ترجمه چکیده‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده ۲۶۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی ۲۸۴

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

جاهلیت عالمانه

و شاخصه‌های آن در قرآن کریم*

- سید محمد مرتضوی^۱
- سید زین العابدین صفوی^۲
- حسن نقی زاده^۳

چکیده

«جاهلیت» در قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است، ولی در اینکه مقصود از جاهلیت مورد نظر قرآن چیست، بین دانشمندان اختلاف است. عده‌ای آن را یک دوره تاریخی همراه با فقدان علم، و عده‌ای دیگر نیز اگرچه این مفهوم را فراتر از یک قطعه زمانی دانسته‌اند، آن را در حد یک «بینش» محدود انگاشته‌اند. توجه به شاخصه‌های قرآنی جاهلیت، این مفهوم را روشن تر می‌کند. به ویژه توجه به رابطه «علم» و «جاهلیت» مشخص می‌کند که این مفهوم بسیار فراتر از نادانی محض، آن هم در یک دوره مشخص تاریخی است و نیز پیچیده تر از یک جهان بینی غلط و زمان شمول است. این پژوهش با مراجعه به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (mortazavi-m@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (safavi43@yahoo.com).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

قرآن کریم و تفاسیر، به شاخصه‌های برجسته‌ای دست می‌یابد که حاکی از وجود «علم» در جاهلیت است؛ مانند: رفتارها و انکارهای عالمانه خلاف واقع، رفتار عالمانه بدون منطق (هواپرستانه)، حقیقت‌پوشی عالمانه، برتری‌طلبی عالمانه و بدون پشتوانه، اظهار عالمانه ایمان بدون اعتقاد، مقاومت آگاهانه در برابر هدایت دلسوزانه و.... این شاخصه‌ها نشانگر آن است که «جاهلیت عالمانه» مجموعه‌ای از رفتارهای سرسختانه و مصرانه‌ای است که مبتنی بر سبکی از زندگی انتخابی است و به صورت یک «بیماری خودخواسته» اکنون نیز گریبانگیر جامعه بشری است و راه‌هایی از آن، نه افزایش دانش، بلکه تهذیب نفس و تکامل روحی و اصلاح فرهنگ عمومی جامعه است.

واژگان کلیدی: قرآن، جاهلیت، جاهلیت عالمانه، جاهلیت عوامانه.

مقدمه

«جاهلیت» با تعبیرهای ﴿ظَنُّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (آل عمران / ۱۵۴)، ﴿حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (مائده / ۵۰)، ﴿حَمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (فتح / ۲۶) و ﴿تَبْرُجُ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (احزاب / ۳۳) مورد نهی و نکوهش قرآن قرار گرفته است. غالب تحقیق‌ها درباره جاهلیت شامل این چهار آیه با تکیه بر واژه «جاهلیت» است و به «رابطه علم و جاهلیت» از نگاه قرآن کریم توجه کمتری شده است؛ شاید با این زمینه ذهنی که واژه «جاهلیت» از ریشه جهل است و رابطه متضادی با علم دارد. همین ذهنیت طبعاً موجب می‌شود که «مقابله با فرهنگ جاهلی»، در برنامه‌های آموزشی و دانش‌افزایی متمرکز شود؛ با این تصور که جاهلیت در قرآن، عمدتاً مربوط به مقوله بی‌سوادی و نادانی است.

عده‌ای نیز با «تاریخی‌نگری» به جاهلیت، آن را نام دوره‌ای از تاریخ (قبل از اسلام) می‌دانند که با فقدان دانش همراه بوده است و گروه سوم آن را یک «جهان‌بینی» و «صفات منفی» اخلاقی و انسانی به شمار آورده‌اند که گرچه مختص به زمان خاصی نیست ولی باز مبتنی بر نادانی و بی‌سوادی است. در محورهای یادشده و در پژوهش‌های انجام‌یافته، تأکید اصلی بر «بی‌دانشی» است و توجه چندانی به جمع «علم و جاهلیت» از دیدگاه قرآن نشده است.

از این رو، نوشتار حاضر در پی پاسخی روشن و تفصیلی به این پرسش است که آیا جاهلیت مورد نظر قرآن با علم و دانش و شناخت قابل جمع است و «جاهلیت عالمانه»

در قرآن وجود دارد یا نه و در صورت مثبت بودن پاسخ، چه شاخصه‌هایی را می‌توان از قرآن کریم برای این نوع از جاهلیت (عالمانه) دریافت کرد؟

۱. معنای «جهل» و کاربرد آن در قرآن

واژه جاهلیت، «مصدر صناعی» و از ریشه «جهل» است، از این رو نخست اشاره به معنای جهل ضروری خواهد بود. جهل دارای معنای روشنی است و نیاز چندانی به تعریف ندارد: «الجهل نقیض العلم» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۲/۲). راغب اصفهانی نیز همین معنا را معنای اصلی جهل شمرده و آن را تهی بودن نفس از دانش می‌داند. همو به دو کاربرد دیگر جهل در قرآن اشاره می‌کند: ۱. پنداشتن چیزی بر خلاف آنچه که هست؛ ۲. انجام دادن کاری بر خلاف آنچه که باید انجام شود (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۹/۱). بررسی آیات مربوط به جهل نشان می‌دهد که واژه‌های «تجهلون»، «یجهلون» و «جاهلون»، بیشتر در معنای اخیر به کار رفته‌اند؛ یعنی درباره انجام دادن کاری بر خلاف آنچه که باید انجام شود. قرآن کریم در آیاتی متعدد، جهل را درباره «رفتار»‌های غلط به کار برده است؛ مثلاً از آیه زیر به خوبی می‌توان دریافت که «تمسخر» یکی از مصادیق جهل است: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُجُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُونَ هُنَا قَالًا وَعُدُّوا بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (بقره / ۶۷)؛ «هنگامی که [حضرت] موسی به قوم خود گفت: خدا به شما فرمان می‌دهد که ماده گاوی را سر ببرید، گفتند: آیا ما را به ریشخند می‌گیری؟ گفت: پناه می‌برم به خدا که [مبادا] از جاهلان باشم».

در آیاتی دیگر نیز برخی از «رفتارها» قلمداد شده است؛ برای نمونه، قوم لوط را در حالی «قوم جاهل» معرفی کرده که آن‌ها از طهارت و پاکی خاندان لوط آگاهی کامل داشتند، ولی می‌خواستند آن‌ها را به جرم «طاهر بودن»! از شهر بیرون کنند (نمل / ۵۶-۵۵؛ اعراف / ۸۲). همچنین گمراهان آگاه و مستبصر! را جاهل تلقی کرده است (عنکبوت / ۳۸). آیه‌ای دیگر نیز قومی را جاهل معرفی کرده که معجزه روشن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را دیدند و به سلامت از دریا گذشتند، با این حال تصمیم به بازگشت به بت پرستی گرفتند (اعراف / ۱۳۸). آیاتی دیگر نیز قومی را جاهل نامیده که اطرافیان حضرت هود عَلَيْهِ السَّلَامُ را مورد تحقیر و اهانت قرار دادند (هود / ۲۷-۲۹).

در قرآن برخی از مرادف‌های جهل نیز مانند «فقدان علم و عقل و شعور»، نه درباره بی‌سوادان بلکه درباره «رفتارهای غلط» آمده است؛ رفتارهایی مانند: نفاق (بقره/ ۱۳)، قوم‌گرایی (نساء/ ۴۶؛ اعراف/ ۱۳۸)، تمسخرِ نماز (مائده/ ۵۸)، دروغ‌گویی، حسد و کینه‌ورزی (یوسف/ ۱۶) و لجاجت و عناد (انعام/ ۱۱۱).

ماده جهل با این معنا در دو بخش از آیات آمده است؛ بخش اول آیاتی که درباره رویارویی جاهلان با رسالت انبیا و مؤمنان است و بخش دوم آیاتی که این ماده را با عنوان «جاهلیت» ذکر کرده و درباره مواضع خاصی بحث می‌کند (شمس‌الدین، ۱۴۲۰: ۲۳۸)؛ بنابراین مباحث مربوط به جاهلیت در قرآن به هیچ روی منحصر در آیات چهارگانه‌ای نیست که در آن‌ها به «جاهلیت» تصریح شده است.

۱-۱. واژه‌شناسی «جاهلیت»

برخی لغت‌شناسان، «جاهلیت» را نام دوره‌ای خاص از تاریخ قلمداد کرده‌اند. برخی تحت عنوان «دوره فترت قبل از اسلام» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۳۹۰) یا زمان فترت بدون اسلام (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۳۰) و برخی دیگر، آن را زمانه پیش از اسلام تلقی کرده‌اند که عرب در آن به خدا و رسول وی و شرایع دین و مانند آن جهل داشتند (دهخدا، ۱۳۳۷: ماده جهل). برخی آن را دوره فقدان هر گونه قانون، پیامبر و کتاب آسمانی در جزیره العرب به حساب آورده‌اند (جتی، ۱۳۶۶: ۱۰۹). برخی نیز ادعای اجماع کرده‌اند بر اینکه هر چه باعث معصیت خداوند شود، جاهلیت است (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۴۶).

منابع تاریخی هم در تعریف جاهلیت تا حدودی با معنای لغوی همراهی کرده‌اند. در یکی از این منابع آمده است که جاهلیت از جهلی خاص اخذ شده که متضاد «حلم» است نه «علم» (فزوخ، بی‌تا: ۴۷/۱)، هر جا لفظ جاهلیت آید، آن عهد به‌خصوص منظور باشد. این کلمه به معنای سفاهت، حماقت، حقارت، خشم و تسلیم‌ناپذیری در مقابل اسلام و احکام آن می‌باشد. این واژه، اصطلاح جدیدی است که قرآن آن را وضع کرده و به معنای عدم پذیرش اسلام و حق است (علی، بی‌تا: ۴۰/۱). کلمه جهل مشتق از جهل (نقیض علم) نیست، بلکه از ریشه جهل به معنای خیره‌سری، پرخاشگری و شرارت است و در مقابلش اسلام به معنای تسلیم، طاعت

خداوند و رفتار و کردار بزرگوارانه قرار دارد (ضیف، ۲۰۰۳: ۳۸/۱).

همان گونه که ملاحظه شد، حتی کسانی که در تعاریف یادشده، به جاهلیت نگاه تاریخی کرده و آن را نام یک دورهٔ زمانی دانسته‌اند، در بطن کلام خود، به وجه تسمیهٔ آن دوره نیز اشاره کرده، آن «دوره» را جاهلیت نامیده‌اند؛ چون در آن دوره، نسبت به خدا و رسول و شرایع دین «جهل» وجود داشته است (حتی، ۱۳۶۶: ۱۰۹) و هیچ یک از آنان جاهلیت را به معنای لغوی جهل (نادانی مطلق) ندانسته‌اند؛ بلکه مرادشان جهل مخصوصی است که به دین و شریعت تعلق گرفته است.

۲-۱. کاربرد واژه «جاهلیت» در قرآن

با توجه به قرآنی بودن واژه «جاهلیت»، معنای اصطلاحی آن را باید در کاربردهای قرآن جستجو کرد. این واژه در ۴ موضع قرآن به حالت مضاف‌الیه و با مضاف‌هایی چون «ظن»، «حکم»، «حمیه» و «تبرج»، در آیات زیر آمده است:

۱. ﴿مَنْ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَاعَسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَمَمَتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانِ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَاتَلْنَا هَاهُنَا...﴾ (آل عمران/ ۱۵۴)؛ «سپس [خداوند] بعد از آن اندوه، آرامشی [به صورت] خواب سبکی بر شما فرو فرستاد که گروهی از شما را فراگرفت و گروهی [تنها] در فکر جان خود بودند و دربارهٔ خدا گمان‌های ناروا همچون گمان‌های جاهلیت می‌بردند. می‌گفتند: آیا ما را در این کار اختیاری هست؟ بگو سررشتهٔ کارها [شکست یا پیروزی] یکسر به دست خداست. آنان چیزی را در دل‌هایشان پوشیده می‌داشتند که برای تو آشکار نمی‌کردند. می‌گفتند: اگر ما را در این کار اختیاری بود [و وعدهٔ پیامبر واقعیت داشت] در اینجا کشته نمی‌شدیم...».

منظور از ظنّ جاهلی، گمان‌های غلطی بود که پس از جنگ أحد در ذهن برخی افراد شکل گرفت. این گروه پس از شکست لشکر اسلام، نسبت به حقانیت دین دچار تردید شده و گفتند: اگر ما بر حق بودیم، پس چرا شکست خوردیم؟ گمانشان این بود که خداوند باید به صورت قهری و جبری، سپاه پیامبرش را - که سپاه حق است - پیروز گرداند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۴۶) یا گمان می‌کردند که شکستشان جبری و از سوی خدا

مقدر شده است و آنان در این میان هیچ کاره بوده‌اند: ﴿لَوْ كَانَ لَتَأْمِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَاتَلْنَا هَاهُنَا﴾؛ «اگر ما نقشی داشتیم، در اینجا شکست نمی‌خوردیم!».

چنین برداشت‌های جبرگرایانه، متأثر از آن پندار جاهلی بود که خدایان را پشتیبانان شکست‌ناپذیری می‌دانستند (ابن هشام، بی‌تا: ۱۷۷/۱) و به تعبیر قرآن، از خدایان امید نصرت قطعی داشتند و همین امید، آنان را به پرستش خدایان آن‌چنانی کشانیده بود: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ﴾ (یس / ۷۴). آن‌ها که در حال شرک، از بت‌ها و الهه‌ها چنین انتظاری داشتند و هنوز ذهن خود را از پس‌مانده‌های جاهلی پاک نکرده‌اند، از خدای قادر مطلق، انتظار بالاتری خواهند داشت!

۲. ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (مائده / ۵۰)؛ «آیا خواستار حکم جاهلیت‌اند و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟» این آیه برای نکوهش کردن یهود است، به این دلیل که آن‌ها با آنکه اهل کتاب بودند، از احکام هواپرستانه جاهلیت پیروی می‌کردند؛ احکامی که از کتاب آسمانی و منبع وحی سرچشمه نگرفته بود (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۳۳۵) و با تأثیر از جامعه جاهلی، احکام تبعیض‌آمیز را بر احکام عادلانه ترجیح می‌دادند. مخاطبان این آیه تنها یهودیان مدینه نیستند، بلکه هر کس حکم غیر خدا را طلب کند، از حکم خدا خارج شده و حکم جاهلیت را برگزیده است؛ چه در عصر جاهلیت باشد و چه بعد از آن (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۰۷/۷؛ طوسی، بی‌تا: ۵۴۹/۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۷۰/۳).

۳. ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَاجِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمِيمَةَ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (فتح / ۲۶)؛ «به خاطر بیاورید هنگامی را که کافران در دل‌های خود خشم و نخوت جاهلیت داشتند و [در مقابل،] خداوند آرامش و سکینه را بر رسول خود و مؤمنان نازل فرمود و آن‌ها را به تقوا ملزم ساخت که از هر کس شایسته‌تر و اهل و محل آن بودند و خداوند به هر چیز عالم است.».

این آیه حاکی از حمیت جاهلی دشمنان رسول خداست که پس از انعقاد پیمان صلح حدیبیه بین مکه و مدینه نازل شد (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۰۱)؛ آن هنگام که شراره‌های تعصب از دل مشرکان سر برآورد تا مسلمانان را -که قبلاً مردان قبیله آن‌ها را

کشته بودند. به شهر خود راه ندهند و از نوشتن نام خدا و رسولش بر صفحه پیمان‌نامه جلوگیری کنند.

۴. ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب / ۳۳)؛ «و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم، زینت‌های خود را آشکار نکنید و نماز برپا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده‌اش را فرمان برید. خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزدايد و شما را پاک و پاکیزه گرداند».

۲. «جاهلیت» گسترده‌تر از «ندانستن» و فراتر از یک دوره زمانی

از بررسی ۴ آیه‌ای که به جاهلیت در آن‌ها تصریح شده است، می‌توان دریافت که جاهلیت عرصه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرد؛ مثلاً «حکم جاهلی» نشانگر نهی قرآن از جاهلیت سیاسی است و «ظن جاهلی» از جاهلیت اعتقادی حکایت می‌کند. «حمیت جاهلی» نیز به ابعاد فرهنگی آن نظر دارد و در نهایت «تبرج جاهلی» به جنبه اخلاقی جاهلیت اشاره کرده است.

در آیه مربوط به «تبرج» که واژه «أولی» به عنوان صفت زمانی آمده است، شاید نگرش تاریخی را بر جاهلیت تأیید کند، ولی نهی قرآن از اعمال شبیه دوره «جاهلیت اولی»، خود بهترین گواه بر آن است که این رفتارها قابل تکرار در زمان‌ها و جوامع دیگر حتی جوامع اسلامی هستند و به همین جهت، برخی مفسران در تعیین مصداق زمانی جاهلیت «ثانیه» یا جاهلیت «آخری» بحث کرده و نظرات گوناگونی داده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۳۲۰: ۴۱۶/۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۵/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۹۰). بنابراین همه این آیات، جاهلیت را فراتر از یک پدیده تاریخی مطرح کرده‌اند. گرچه اسلام تاریخ را به دو قسمت می‌کند، زندگی هر شخص را نیز به دو قسمت اسلامی و جاهلی تقسیم می‌کند. بنابراین جاهلیت یک صفت شخصی نیز می‌تواند باشد، نه یک دوره تاریخی و به معنای «پیش از اسلامی» (ابزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۵۸).

همچنین از ۴ آیه معروفی که واژه صریح «جاهلیت» در آن‌ها ذکر شده است، فهمیده می‌شود که جاهلیت در مقابل علم و دانایی قرار نگرفته است؛ مثلاً در آیه ۱۵۴

سوره آل عمران، به جای آنکه از علم و دانش در برابر «ظنّ جاهلیت» سخن به میان آید، از ایمان به خداوند سخن رفته است.

همچنین در آیه دوم (مائده / ۵۰) ملاحظه شد که «حکم جاهلی» در برابر احکام «علمی» قرار نگرفته، بلکه با «حکم الهی» رودررو شده است؛ به ویژه با توجه به اینکه نزول آیه درباره قوم یهود و کسانی است که در شناخت پیامبر هیچ مشکل علمی نداشتند.

همین گونه در آیه سوم (فتح / ۲) آنچه در برابر «حمیت جاهلی» قرار دارد، «سکینه الهی» است، نه آرامش و وقار «علمی». در چهارمین آیه (احزاب / ۱۳۰) نیز در نقطه مقابل «تبرج جاهلی» (که یک رفتار ناشایست است)، علم مصطلح قرار نگرفته است، بلکه بحث اطاعت الهی و نماز و پوشش قرار دارد.

۳. جاهلیت عالمانه

جاهلیت عالمانه، واژه‌ای ابداعی نیست؛ زیرا همان گونه که روشن شد، آیات قرآن به وجود علم در بخش مهمی از جاهلیت اشاره کرده و برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که گروهی از منکران در حالی که به حقانیت و نبوت رسول خدا آگاه بودند، ولی آن را انکار می‌کردند (طوسی، بی‌تا: ۲۲/۲). شاید در کاربرد اصطلاح «جاهلیت عالمانه»، میان صفت و موصوف تضادی ظاهری احساس شود، ولی توجه به دو نکته زیر، عدم تعارض را اثبات می‌کند:

۱. با نظر به آنچه گذشت، جاهلیت نقیض علم نیست، از این رو با علم قابل جمع است؛ علمی که نقیض جاهلیت نیست، بلکه نقیض جهل لغوی است. در حقیقت در این اصطلاح، معنای اصطلاحی (قرآنی) جاهلیت، با معنای لغوی علم جمع شده است.

۲. صفت و موصوف در یک حیطة نیستند و با نظر به اینکه در آیات پیش گفته، مفهوم «جهل» درباره رفتارها و روحیه‌ها نیز آمده است، می‌توان گفت که جاهلیت در حیطة «احساس» و «گرایش»های آدمی قابل بررسی است. ولی «علم» در حیطة «ادراک» و «دانش» انسان قرار دارد. در واقع جهل عملی است که می‌تواند با علم

(که یک امر نظری است) جمع شود. بنابراین پیرو جاهلیت عالمانه، از آن جهت که باطل بودن خود را می‌داند، «عالم» است و از آن جهت که مخالفت با حق در نهایت به زیان اوست - و او این امر مهم را نمی‌فهمد - «جاهل» محسوب می‌شود؛ همانند کسی که دستورات پزشک معالج خود را انجام ندهد و به دروغ به پزشک بگوید که انجام داده است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۲۶).

۳-۱. جاهلیت عالمانه در نگاه روایات

در ادبیات روایات، «جاهلیت» در برابر علم نیست، بلکه هر آنچه در برابر احکام و آموزه‌های الهی قرار گیرد، حتی برچسب اسلامی نیز داشته باشد، «جاهلیت» محسوب می‌شود. علی‌البتداً در یکی از سخنان عتاب‌آلود خود می‌فرماید:

«ألا وإنکم قد نفضتم أیدیکم من حبل الطاعة وثلمتم حصن الله المضروب علیکم، بأحكام الجاهلیة... ما تتعلقون من الإسلام إلا باسمه ولا تعرفون من الإیمان إلا رسمه» (نهج‌البلاغه: ۱۹۲)؛ بدانید که شما رشته فرمانبرداری حق را از گردن گشاده و آن را رها کرده‌اید و با احکام «جاهلیت» در دژ خدایی رخنه کرده‌اید... با اسلام جز به نام آن بستگی ندارید و از ایمان جز نشانی برونی شناخته‌اید.

در برخی احادیث نیز جاهلیت به معنای تقابل با حکم الهی است نه تقابل با دانش:

«الحکم حکمان؛ حکم الله وحکم الجاهلیة. فمن أخطأ حکم الله، حکم بحکم الجاهلیة» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴۰۷/۷)؛ حکم خارج از دو گونه نیست؛ یا حکم خداوند است یا حکم جاهلی. پس هر کس از حکم الهی تجاوز کند، به حکم جاهلیت عمل کرده است.

بعضی از روایات، «عالمان بی‌عمل» را به باد حمله گرفته و آن‌ها را اردوی جهالت قرار داده‌اند؛ برای نمونه به سخن معروف حضرت علی‌البتداً درباره‌ی عالمان «متهتک» اشاره می‌شود:

«ما قسم ظهري إلا رجلا ن؛ عالم متهتک وجاهل متنسک» (آمدی، ۱۴۱۰: ۶۹۶)؛ دو شخص [گروه] کمرم را شکستند؛ عالمی که از انجام گناه ابایی ندارد و نادانی که اهل عبادت [بدون معرفت] باشد.

از امام صادق‌البتداً نیز روایتی به همین مضمون وجود دارد (مجلسی، ۱۳۷۵: ۲۰۸/۱).

در نهج البلاغه نیز می‌خوانیم:

«رَبُّ عَالَمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ» (نهج البلاغه: حکمت ۱۰۷): چه بسیار عالمان و درس‌خوانده‌هایی که کشته نادانی خویش‌اند.

روایاتی دیگر، اهل جهالت را با معیارهای دیگری تقسیم، درجه‌بندی و ارزشیابی کرده‌اند؛ مثلاً در روایات فقهی، جاهل قاصر و جاهل مقصر یکسان قلمداد نمی‌شوند، علاوه بر آنکه عذاب اخروی آنان با یکدیگر متفاوت است (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۶/۱۱). تفاوت جاهلیت عالمانه با جاهلیت غیر عالمانه، در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه به خوبی نمایان است. این خطبه، خوارج را مخالفانی ناآگاه و اصحاب معاویه را مخالفانی آگاه می‌شمارد و خطر گروه دوم را بسی بیشتر از گروه اول می‌داند:

«لَا تَقَاتِلُوا (تقتلوا) الْخَوَارِجَ بَعْدِي؛ فليس من طلب الحقّ فاخطأه كمن طلب الباطل فأدرکه» (نهج البلاغه: خطبه ۶۱): بعد از من با خوارج نجنگید - یا آنان را نکشید -؛ زیرا کسی که در جستجوی حقیقت است، ولی به آن دست نمی‌یابد، همانند کسی نیست که در پی باطل است و به آن دست می‌یابد.

آن حضرت خوارج را کسانی می‌داند که به خاطر شبهه‌ای که بر آنان وارد شده، گمراه شده‌اند، ولی قصد آن‌ها اجمالاً دینداری و حمایت از عقیده است، اگرچه در آن خطا کرده‌اند. ولی جمله دوم آن حضرت درباره معاویه و حکومت بنی‌امیه است؛ کسانی که از همان نخست، دنبال باطل هستند (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۳۳۷: ۷۸/۵). تفاوتشان در این است که گروه اول چیزی را به گمان حق بودنش دنبال می‌کنند و دنبال منافع شخصی خود نیستند، ولی گروه دوم به باطل بودن خودشان عالم‌اند و به طور عمدی بر ضد حق اقدام می‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۵: ۴۱/۲).

شاید برخی گمان کنند که این سخن علی‌علیه السلام یک دستور سیاسی، مقطعی و مصلحتی بوده و آن حضرت بدان جهت جنگ با خوارج و کشتار آن‌ها را به مصلحت نمی‌دید که موجب تقویت حکومت بنی‌امیه می‌شد (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۳۳۷: ۷۸/۵) و این سخن تحت یک شرایط تاریخی و برای پیشگیری از تقویت معاویه صادر شده است و نمی‌تواند معیاری برای همیشه تاریخ باشد!

در پاسخ به این برداشت باید گفت که حتی اگر چنین تحلیلی درست هم باشد، باز

به این خاطر است که حضرت آن دو گروه را در واقع یکسان نمی‌داند و خود به فلسفه این دستور تصریح کرده و این دو گروه گمراه را اساساً غیر همسطح و غیر قابل قیاس دانسته و با تعبیر «فلیس من طلب الحق...»، آن دو دسته را از نظر انگیزه و نیت کاملاً متفاوت معرفی کرده است.

حدیث معروف «جنود عقل و جهل» نیز از روشن‌ترین حدیث‌هایی است که ضمن اشاره به دوگانگی جهالت عالمانه و جهالت عوامانه، جهلی را که در مقابل عقل قرار دارد، فرمانده جهلی می‌داند که در برابر علم قرار می‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۳/۱). نکته قابل دقت اینکه نام لشکر دوازدهم سپاه جهل نیز جهل نام دارد که با «علم» در ستیز است. بر این اساس، دو نوع جهل وجود دارد که با یکدیگر همسطح نیستند؛ یعنی نام فرمانده و فرمانبر، مشترک لفظی است. جهل فرمانبر تحت فرمان جهلی قرار دارد که سرمنشأ همه بدی‌هاست: «الجهل رأس الشر کلّه» (مجلسی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۷۷). از این احادیث نه تنها وجود جاهلیت عالمانه اثبات می‌شود، بلکه ثابت می‌شود که این جهالت در جایگاه فرماندهی است.

۲-۳. جاهلیت عالمانه در نگاه اندیشمندان معاصر

طرح «جاهلیت از روی علم»، در آثار برخی از علمای معاصر به چشم می‌خورد. در میان علمای شیعه، علامه طباطبایی، امام خمینی، شهید مطهری، آیه‌الله جوادی آملی و سیدمرتضی عسکری، با تعابیر گوناگون به تشریح این مفهوم پرداخته‌اند. علامه طباطبایی مخالفت با احکام الهی را جهالت می‌داند، ولی خاستگاه یک نوع از آن جهالت را «عناد» می‌شمارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۷/۴). آیه‌الله جوادی آملی این بحث را با تعبیر «شهوة عملی» در برابر «شبهه علمی» طرح کرده است (۱۳۸۵: ۲۴۸/۴). همچنین این نوع از جاهلیت را جاهلیت «احساسی» در برابر جاهلیت «ادراکی» می‌داند و نیز اصطلاح جهالت «علمی» را در برابر جهالت «عملی» به کار برده است (همان: ۳۵۳/۲).

در نوشتارهای امام خمینی، از یک نوع جهالتی سخن رفته است که به معنای نادانی نیست و در مقابل «عقل» است که در لسان شریعت، تعبیر به «شیطان» شده است

(موسوی خمینی، ۱۳۸۳: ۲۵۷). همچنین از دیدگاه شهید مطهری، تقسیم جاهلیت به «جاهلیت شرک و جاهلیت یهود» حاکی از وجود دو گونه جاهلیت است (۱۳۷۷: ۲۹۰/۱۴)؛ زیرا تفاوت اصلی جاهلیت علمای یهود با جاهلیت بسیاری از عوام یهود و نیز توده بت پرستان، به عنصر «علم» مربوط می‌شود. شهید مطهری این نوع جاهلیت را مصداق «جحود» می‌داند که در آن فکر و اندیشه، در برابر دلیل و منطق تسلیم می‌شود، اما روح و احساسات سر باز می‌زند و تسلیم نمی‌شود (همان: ۳۱۴/۱). علامه سیدمرتضی عسکری نیز با اشاره به مخالفان آگاه، آنان را به حسب عملکردشان، به سه دسته تقسیم می‌کند: دسته اول حقایق را کتمان و پنهان می‌کنند، دسته دوم حقایق را با باطل در هم می‌آمیزند و دسته سوم دست به تحریف معنوی حقیقت می‌زنند (۱۳۹۲: ۷۳-۷۲/۱). در برخی از این تعابیر نیز جاهلیت نه در برابر علم بلکه از مقوله «شهوت و غضب» شمرده می‌شود.

برخی از اندیشمندان و مفسران اهل سنت نیز در حالی که «جاهلیت» را به طور کلی امری گسترده‌تر از یک دوره تاریخی دانسته‌اند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۸۶۱/۵)، آن را خارج از حیطه دانشی و ادراکی تلقی کرده و مفهوم آن را یک مقابله عمدی، مصرانه و مقاومت سرسختانه شمرده‌اند. ابوالاعلی مودودی، رشید رضا، سید قطب و برادرش محمد قطب و... با مطرح کردن اصطلاح «جاهلیت مدرن»، جاهلیت را نوعی حالت روانی می‌دانند که فرد به خاطر آن از پذیرش کلام حق سر باز می‌زند و قضاوت بر اساس احکام الهی را بر نمی‌تابد. جاهلیت همان هوی و هوس است که منحصر به مکان و دوره‌ای خاص نیست و همه اقوام و زمان‌ها را شامل می‌شود (باغستانی، ۱۳۸۴: ۱۱۱/۳). احمد امین مصری نیز می‌گوید:

جاهلیت در برابر علم نیست، بلکه به معنای سفاهت، خشم، تکبر و افتخارات بی‌جاست (۱۹۶۹: ۶۰).

در نگاه خاورشناسان نیز جاهلیت عالمانه جایگاهی ویژه دارد. ایزوتسو در تحلیل مفهوم جاهلیت بر آن است که ریشه جاهلیت (واژه جهل) حتی قبل از اسلام نیز مقابل علم نبوده و بلکه نقطه مقابل حلم بوده است (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۶۴-۲۶۶) و بنابراین همواره با علم اصطلاحی قابل جمع بوده است تا چه رسد به واژه «جاهلیت» که یک مفهوم

منفی و شالوده‌ای است که کفر و کفار بر روی آن بنا می‌شود.

گلدزیهر نیز برای روشن ساختن معنای اصلی جاهلیت، شمار زیادی از موارد مهم استعمال ریشهٔ جهل را در شعر پیش از اسلام گردآوری نمود و آن‌ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد و به این نتیجهٔ شگفت‌انگیز رسید که عقیدهٔ متداول سنتی دربارهٔ جاهلیت از بنیاد غلط بوده است. معنای اصلی جاهلیت، متضاد علم و در مقابل آن نیست، بلکه مقابل حلم است (همو، ۱۳۷۸: ۵۵). به نظر بلاشر، اسلام بر تمامی ویژگی‌های روحی عرب‌ها، مانند مزاج جنگی، حساسیت عربی، قساوت در انتقام و مسائلی چون شرب خمر، قماربازی و آنچه در ردیف آن است، صفت جاهلی را اطلاق کرده است.

۴. جاهلیت عوامانه

از آنچه گذشت می‌توان «جاهلیت» را از دیدگاه قرآن کریم، در دو سطح یعنی جاهلیت «عالمانه» و جاهلیت «غیر عالمانه» (عوامانه)^۱ بررسی کرد. از این رو قبل از تبیین شاخصه‌های جاهلیت عالمانه، توضیحی کوتاه دربارهٔ «جاهلیت عوامانه در قرآن» ضروری خواهد بود.

جاهلیت عوامانه، جهالت قبل از تبیین است و پس از تبیین ادامه پیدا نمی‌کند و با روشنگری صحیح از بین می‌رود؛ همانند انکار حیاتِ بازپسین که در اثر فراموشی خلقت، برای برخی از جاهلان پیش آمده و قرآن کریم آن را با تعبیر «وَنَسِیَ خَلْقَهُ» نشان می‌دهد (یس / ۷۸). انکار چنین منکرانی از روی فراموشکاری و بی‌دقتی است و با اندکی تأمل زایل می‌شود و نگاهی به جهان هستی آن شبهه را پایان می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۹۸/۲).

جهالت مردمی که به تماشای سوزاندن ابراهیم علیه السلام رفته بودند با جهالت نمرود

۱. مردم «عوام» غیر از «عموم» مردم‌اند. واژهٔ «عوام» در بردارندهٔ بار منفی «ناآگاهی» است و به مردمی گفته می‌شود که معمولاً از خواص پیروی می‌کنند. در قرآن با تعبیر «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» و... از آن‌ها یاد شده است؛ مانند تودهٔ مردمی که برای تماشای مجازات ابراهیم علیه السلام و یا برای تماشای عمل ساحران فرعون جمع شده بودند که از خواص پیروی می‌کردند (اعراف / ۱۱۶؛ انبیاء / ۶۱؛ شعراء / ۲۹). ولی واژهٔ «عموم» هیچ بار منفی یا مثبتی ندارد؛ مانند واژهٔ «ناس» در بیشتر آیات قرآن نظیر «هُدًی لِّلنَّاسِ» و...

متفاوت بود. نیز جهالت مردمی که برای دیدن مسابقه جادوگران و موسی عَلَيْهِ السَّلَام گرد آمده بودند، جاهلیتی بود که پس از مشاهده حقیقت، به خدا ایمان آوردند؛ جهالت تماشاگرانی که نخست در برابر موسی عَلَيْهِ السَّلَام صف کشیده بودند و به او ایمان نداشتند، با جهالت فرعون و ملأ او متفاوت بود. فرعون با اینکه خود را خدای برتر مردم می‌شمرد (نازعات/ ۲۴)، ولی او و خواصش - ملأ - به حقانیت آیین موسی یقین داشتند (نمل/ ۱۴). آنجا هم که فرعون می‌خواست برجی بسازد و برای دیدن خدای موسی عَلَيْهِ السَّلَام به آسمان صعود کند، قصدی جز فریب مردم نداشت (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

گمراهانی که به راه غلط خود «اعتقاد» داشتند و به جای خدا به موجودات دیگری «مؤمن» بودند، در زمره جاهلان عوام هستند. فرشته پرستان و جن پرستان و مشرکانی از این دست نیز چون از روی عقیده عمل می‌کردند، انحرافشان محصول مشکل معرفتی بود. قرآن کریم گواهی می‌دهد که بسیاری از آنها واقعاً به جن‌ها ایمان داشتند: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُ لَهُمْ مُمُنُونَ﴾ (سبأ/ ۴۱)؛ «بلکه آنها جتیان را می‌پرستیدند [و] بیشترشان به آنها اعتقاد داشتند».

حتی بخش عظیمی از بت پرستی نیز در فضای جاهلیت عوامانه و از روی اعتقاد و التزام به پرستش، گسترش پیدا می‌کرد؛ مخصوصاً بت پرستی پس از حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام که نمایشی انحرافی از طواف کعبه در ادیان ابراهیمی بود (کلبی، ۱۳۴۸: ۴۰۳). آن‌ها بت‌ها را به نیابت از کعبه و به هنگامی که به کعبه دسترسی نداشتند، می‌پرستیدند؛ به گونه‌ای که وقتی از جوار حرم کوچ می‌کردند، سنگی از سنگ‌های حرم را با خود می‌بردند و به دور آن طواف می‌کردند. ولی به مرور زمان، بت‌ها هویتی جداگانه یافتند و در جوار کعبه نیز پرستیده شدند و نوعی رجعت به دوران بت پرستی اولیه (قبل از ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام) صورت گرفت (همان).

جاهل عامی آن چنان به عقاید جاهلی خود باور دارد که در راه آن، محرومیت‌ها می‌کشد و هزینه‌های گزاف می‌پردازد. قرآن کریم از کارهای جاهلان‌های گزارش می‌دهد که جاهلان عوام، خود را از برخی نعمت‌های الهی محروم می‌کردند و حتی فرزندان خود را در پای بت‌ها قربانی می‌کردند (انعام/ ۱۳۷). این قربانی‌ها غیر از موؤوده‌هایی بود که در بنی تمیم معمول بود؛ زیرا «موؤوده» عبارت بود از دخترانی که

زنده به گور می‌شدند، حال آنکه طبق آیه شریفه، آن‌ها «اولاد» خود را قربانی می‌کردند که شامل پسران نیز می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۱/۷). تفاوت این سفاهت (ر.ک: انعام/ ۱۳۷ و ۱۴۰) با زنده به گور کردن دختران این بود که زنده به گور کردن دختران دارای انگیزه‌های غیر عقیدتی، مانند ترس از فقر و نگرانی از تنگ اسارت در جنگ‌ها بود (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۲/۳). ولی قربانی کردن فرزندان در پای بت‌ها، نوعی فداکاری جاهلانه بود که تنها به خاطر اعتقادات غلط جاهلی انجام می‌شد. آن‌ها گاهی قسم می‌خوردند یا نذر می‌کردند که اگر فلان تعداد پسر داشته باشند، یکی از آن‌ها را در پای بت قربانی کنند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۱۲۱۸/۳).

«جاهلان آگاه» هیچ‌گاه زیر بار چنین هزینه‌های هول‌انگیزی نمی‌رفتند و آن‌چنان وابسته به اولاد خود و دارای روحیه تکاثر و تفاخر بودند (تکاثر/ ۲-۱) که شمار افراد قبیله خود را به رخ یکدیگر می‌کشیدند و حتی مردگان و قبور طایفه خود را می‌شمردند و نسبت به کثرت و پرشمار بودن آن‌ها به یکدیگر تفاخر می‌کردند (طبری، بی‌تا: ۱۸۳/۳۰).

۵. شاخصه‌های جاهلیت عالمانه در قرآن

با توجه به اینکه معنای اصلی و متبادر «جهالت»، با علم و آگاهی منافات دارد، اثبات وجود «جاهلیت آگاهانه» در قرآن، دلایلی جداگانه می‌طلبد. در اینجا به دسته‌هایی از آیات قرآن اشاره می‌شود که ضمن اثبات ادعای یادشده، هر دسته به گونه‌ای بیانگر یکی از شاخصه‌های جاهلیت عالمانه است. این آیات به انگیزه‌هایی نیز اشاره می‌کند که موجب شده است گروه‌هایی از منکران پیش از آنکه پای محتوای پیام به میان آید، با انگیزه‌های نفسانی و عوامل غیر معرفتی، در برابر پیامبران موضع منفی بگیرند.

۱-۵. رفتار عالمانه خلاف حق

از نگاه قرآن، آنچه برخی از منکران انکار می‌کنند، دقیقاً همان چیزی است که به آن علم دارند. بسیاری از رویارویی‌ها و رویگردانی‌های جاهلی، بعد از «تبیین هدایت» و روشن شدن «حق» بوده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ...» (محمد/ ۳۲)؛ «به درستی کسانی که کافر شدند و از راه خدا جلوگیری

نموده با رسول دشمنی ورزیدند، با اینکه هدایت برایشان روشن گردید...» ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء/ ۱۱۵)؛ «و هر کس پس از آنکه راه هدایت برای او آشکار شد، با پیامبر به مخالفت برخیزد و [راهی] غیر راه مؤمنان در پیش گیرد، وی را بدانچه روی خود را بدان سو کرده واگذاریم و به دوزخش کشانیم و چه بازگشتگاه بدی است».

در هر یک از آیات مزبور، مصداق «هدایت» و «حق» به شأن نزول آن‌ها بستگی دارد. برخی مفسران به مصداق ﴿مَاتَبَيَّنَّ﴾ اشاره کرده‌اند که دقیقاً همان چیزی است که کافران به انکار آن می‌پردازند و بر خلاف آن حقیقت، رفتار می‌کنند. اگر این آیات درباره کفار مکه باشد، منظور از ﴿مَاتَبَيَّنَّ﴾ همان صدق رسول خدا و یا معجزات آن حضرت است که آن را شاهد بوده‌اند و اگر نزول آیات در شأن یهود باشد، مراد همان طریق اسلام است که در تورات خوانده و آن را از معجزات بینه و آیات ظاهره دانسته بودند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۴: ۱۲/۱۳۱). آیاتی دیگر نیز به طور صریح، عالم بودن مخالفان (اهل کتاب) را گوشزد می‌کند: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيَايَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران/ ۱۹)؛ «در حقیقت دین نزد خدا همان اسلام است و کسانی که کتاب [آسمانی] به آنان داده شده، با یکدیگر به اختلاف پرداختند، مگر پس از آنکه علم برای آنان [حاصل] آمد، آن هم به سابقه حسدی که میان آنان وجود داشت و هر کس به آیات خدا کفر ورزد، پس [بداند] که خدا زودشمار است».

۲-۵. انکار عالمانه و اقعیت

قرآن کریم در مواضعی از روش منکرانی سخن می‌گوید که دقیقاً همان چیزی را که به آن معرفت دارند، انکار می‌کنند: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (مؤمنون/ ۶۸-۶۹)؛ «آیا در [عظمت] این سخن نیندیشیده‌اند یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آن‌ها نیامده است یا پیامبر خود را [درست] نشناخته و [لذا] به انکار او پرداخته‌اند».

قرآن بیشتر منکران «پس از معرفت» را «کافر» می‌داند: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا

وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿ (نحل / ۸۳)؛ زیرا آن‌ها شناخت تفصیلی و دقیقی از پیامبر خدا داشتند: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ (بقره / ۱۴۶؛ انعام / ۲۰)؛ «اهل کتاب همان گونه که پسران خود را می‌شناسند او [محمد] را می‌شناسند». ضمیر در «يعرفونه» به رسول خدا ﷺ برمی‌گردد، نه «الکتاب». برخی خواسته‌اند ضمیر را به «الکتاب» برگردانند که دیدگاه دقیقی نیست؛ زیرا معرفت آن‌ها، به معرفت فرزندان تشبیه شده است و این تشبیه در انسان‌ها درست است، نه اینکه کتاب را تشبیه به انسان کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۱).

این شاخصه در آیاتی که حاوی مشتقات ماده «جحد» هستند، روشن‌تر نمود پیدا می‌کند. مفهوم «جحد» - که همان «انکار عالمانه» حق است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۲۵/۴)-، در این آیات، از کسانی سخن می‌گوید که در عین تسلیم عقلی و نظری، به‌خاطر ملاحظه منافع احساسی خود و به علت خاضع نشدن قلب، دانسته‌های خود را انکار می‌کنند و این همان جحود است (موسوی خمینی، ۱۳۸۳: ۱۱۳). این واژه درباره منکرانی است که آیات الهی را از آن جهت که آیات الهی هستند، انکار می‌کنند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۶۳۰/۵).

قرآن مخالفت‌های «جاحدانه» (عالمانه) را محصول روحیه‌های «ظالمانه» معرفی می‌کند: ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يُجَادُونَ﴾ (انعام / ۳۳)؛ «و لیکن ستمکاران آیات خدا را انکار می‌کنند». همچنین برخی آیات اساساً «ظلم» را عامل انحصاری انکارهای عالمانه معرفی می‌کند: ﴿وَمَا يَجِدُ بآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ (عنکبوت / ۴۹)؛ «و جز ستمگران منکر آیات ما نمی‌شوند» یا ﴿وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (نمل / ۱۴)؛ «و با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند» و انکارشان نه از روی شبهه و تردید که بلکه از روی روحیه ستمگری و برتری طلبی است. «حالیه» بودن «واو» در آیه (زمخشری، ۱۳۷۳: ۳۵۳/۳)، حاکی از آن است که «جحد» و «استیقان» در یک حال بوده و «انکار» و «آگاهی» توأم با هم هستند.

۳-۵. رفتار عالمانه بدون منطق (هوای نفس)

انسان خود به نیکی می‌داند که گاهی خواهش‌ها و گرایش‌های خود را بر دانش‌ها و

بیش‌هائش ترجیح می‌دهد: ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ﴾ (قیامت / ۱۴-۱۵)؛ «انسان به وضعیت درونی خود بهتر از هر کس دیگر آگاهی دارد، هرچند در ظاهر برای خود عذرهایی بتراشد». او بی‌آنکه نظر خود را «اعلام» کند، «اعمال» نظر می‌کند و دلایل اعلامی آن با دلایل اعمالی‌اش متفاوت است و این خصیصه فقط اختصاص به منافقان ندارد بلکه همهٔ هواپرستانِ توجیه‌گر را در بر می‌گیرد.

قرآن کریم رفتار هواپرستانهٔ قوم لوط را نشانگر «جهالت عالمانه» می‌شمارد: ﴿أَنْتُمْ كَمَا تَلَّوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّجْهَلُونَ﴾ (نمل / ۵۵)؛ زیرا آنان بر حسن طهارت آگاهی و اذعان داشتند: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ (نمل / ۵۶)؛ «جواب قومش جز این نبود که گفتند: خاندان لوط را از دهکدهٔ خویش بیرون کنید که آنان مردمی هستند که پاکیزه‌خوبی می‌کنند». روشن است که وصف «نادانی» آنان، با آگاهی خاصی همراه است. آن‌ها به پاکی خانوادهٔ حضرت لوط اذعان دارند.

قرآن همچنین قوم عاد را جاهل می‌خواند (احقاف / ۲۱-۲۳). از سوی دیگر به مستبصر بودن آن‌ها اشاره دارد (عنکبوت / ۳۸) و در جای دیگر می‌گوید: «هر گاه پیامبران برای امت‌ها از سوی خداوند دستوراتی می‌آوردند که مطابق میل آنان نبود، از آن سرپیچی می‌کردند؛ برخی از پیامبران را تکذیب کرده و برخی از آنان را می‌کشتند» (بقره / ۸۷).

قرآن پاره‌ای از انکارها را نیز برخاسته از انگیزه‌هایی چون ارادهٔ فجور، قصد ستم‌پیشگی، برتری‌جویی، بغی و... معرفی کرده و نقش عملی آن‌ها را این گونه گوشزد می‌کند که انسان چون می‌خواهد آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت در تمام عمر گناه کند، از این رو می‌پرسد که قیامت کی خواهد بود؟ (قیامت / ۵-۶). گاهی هم غوطه‌ور شدن در گناه را موجب تاریکی دل و تکذیب و استهزای آیات الهی معرفی کرده است (روم / ۱۰).

از این رو به خوبی می‌توان دریافت که این گونه رفتارها از «ندانستن» سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه دانش و منطق منکران نیز تحت تأثیر هواهای نفسانی آنان قرار می‌گیرد.

۴-۵. حقیقت پوشی عالمانه

معمولاً واژه «کتمان» و پنهان کاری و سرپوش گذاری، درباره یک «حقیقت» به کار می رود. مشتقات این ماده که بیش از ۲۰ بار در قرآن آمده است، ۳ بار در مورد «حق»، و ۳ بار هم درباره شهادت استعمال شده است. در سایر موارد هم به صورت کلی درباره موضوعاتی است که از مصادیق حقیقت می باشد. عمل «کتمان» بیشتر به صورت آگاهانه انجام می شود. با این حال قرآن کریم قیدهایی چون «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۴۲) و «وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/ ۱۴۶) را نیز در خطاب به پنهان کنندگان حقیقت آورده است: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۴۲)؛ «و حق را به باطل درنیامیزد و حقیقت را با آنکه خود می دانید، کتمان نکنید». «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/ ۱۴۶)؛ «کسانی که به ایشان کتاب [آسمانی] داده ایم، همان گونه که پسران خود را می شناسند او [= محمد] را می شناسند و مسلماً گروهی از ایشان حقیقت را نهفته می دارند و خودشان [هم] می دانند» و همین امر بر جحد و انکار آگاهانه آن ها تأکید می کند (طوسی، بی تا: ۱۹۱/۱).

همچنین اصطلاح قرآنی «تلبیس حق به باطل» (آل عمران/ ۷۱)، مصداق روشنی از «حقیقت پوشی عالمانه» از سوی علماست. اگرچه نزول این دسته از آیات، در شأن علمای یهود و نصارا است، همه کسانی را که به نوعی «ما أنزل الله» را کتمان می کنند، در بر می گیرد (قرشی بنایی، ۱۳۸۶: ۹۰/۶). این نکته حاکی است کسانی که در جایگاه «علم» و «گفتار» هستند، می توانند سخن حق را با سخن باطل بپوشانند و گرنه هیچ گاه کسی در حال بی خبری، قادر به کتمان و تلبیس نخواهد بود.

- «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّائِعُونَ» (بقره/ ۱۵۹)؛ «کسانی که نشانه های روشن و رهنمودی را که فر فرستاده ایم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده ایم نهفته می دارند، آنان را خدا لعنت می کند و لعنت کنندگان لعنتشان می کنند».

- «أَقْطَمُوعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِالْحَقِّ وَقَدْ كَانُوا قَرِيبًا مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره/ ۷۵)؛ «آیا طمع دارید که اینان به شما ایمان بیاورند، با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می کردند و

خودشان هم می‌دانستند».

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران / ۷۱)؛ «ای اهل کتاب، چرا حق را به باطل درمی‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید با اینکه خود می‌دانید».

قرآن در ۸ مورد اعلام کرده است که خدا بر حقیقت پوشی آنان آگاهی دارد؛ از جمله: «أُولَئِكَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ» (بقره / ۷۷)؛ «آیا نمی‌دانند که خداوند آنچه را پوشیده می‌دارند و آنچه را آشکار می‌کند، می‌داند؟». تحریف کنندگان آیات الهی نیز در زمره جاهلان آگاه‌اند و اساساً «تحریف» بدون آگاهی معنا نمی‌یابد. تحریفگر، سخن را از موضع و منظور اصلی و راستینش برمی‌گرداند. «وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» (مائده / ۱۳)؛ «و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی، مگر [شماری] اندک از ایشان [که خیانتکار نیستند]».

«مقتسمین» نیز از کسانی هستند که به گونه‌ای دیگر، بخشی از آیات قرآن را با برخوردی دوگانه و تبعیض‌آمیز، «آگاهانه» از صحنه حذف می‌کنند: «كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ* الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر / ۹۰-۹۱)؛ «همان گونه که [عذاب را] بر تقسیم‌کنندگان نازل کردیم، همانان که قرآن را جزء جزء کردند». مقتسمان همان یهود و نصاری هستند که قرآن برای آنان هم آمده است، ولی آن‌ها قرآن را تقسیم به اجزا می‌کنند و به جزئی از آن ایمان می‌آورند و به جزئی دیگر ایمان نمی‌آورند (مجلسی، ۱۳۷۵: ۱۱۴/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳/۲۱۶).

۵-۵. برتری طلبی عالمانه بدون پشتوانه

یکی دیگر از شاخصه‌های جاهلیت عالمانه، برتری‌طلبی (استعلاء) است. این خصیصه با تعابیری چون بزرگی‌طلبی (استکبار) نیز همراه است. واژه «استکبار» در قرآن به جز ۴ مورد - که درباره ابلیس است - در سایر موارد به برتری‌طلبی انسان مربوط می‌شود که مفاهیمی چون اصرار، ادبار، ابا، استنکاف، استعلاء و عتو را به همراه دارد.

«استکبار به غیر حق» از نظر قرآن، اولین انحراف آگاهانه از مسیر حق محسوب می‌شود. استنکاف از عبادت و مسئولیت بر دو گونه است: ۱. اشفاقی که عدم پذیرش

فرمان از روی ترس و ناتوانی است؛ ۲. استکباری که امتناع از روی گردنکشی و خودبزرگ بینی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۸۰/۳). سرپیچی مستکبرانه در برابر دعوت الهی، پیش از استدلال است و موجود مستکبر به دلیل خودبزرگ بینی و «حقارت خواهی» برای دیگران، به خود اجازه شنیدن دلیل نمی‌دهد؛ زیرا عدم خضوع از شاخصه‌ها و معانی انکارهای عالمانه است (موسوی خمینی، ۱۳۸۳: ۱۱۳). عنصر اساسی انکارهای عالمانه، «عدم خضوع» و سرکشی است که از بارزترین معیارهای جاهلی است. ابلیس هم که در اثر چنین روحیه‌ای در برابر فرمان خدا مقاومت کرد، برای توجیه سرپیچی خود به استدلال مبادرت کرد، ولی به گواهی قرآن، دلیل ابلیس یک دلیل پسینی و در حقیقت «دلیل تراشی» و توجیه بود؛ زیرا کفر ابلیس یک کفر پنهان بود و پیش از آنکه این صحنه برای او پیش بیاید، او کافر بوده است و قرآن نمی‌گوید که او استکبار کرد و سپس کافر شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱)، بلکه می‌گوید که او از کافران بود (بقره/ ۳۴) و از سجده‌کنندگان نبود (اعراف/ ۱۱).

برتری خواهی، عالمانه بودن جهالت قوم نوح را نیز تأیید می‌کند: ﴿وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ﴾ (هود/ ۲۹). به همین جهت، نصیحت و آگاهی‌بخشی در آن‌ها بی‌تأثیر بود: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُحْيِي إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ نَصْحَ لَكُمْ﴾ (هود/ ۳۴). آن‌ها در اثر همین روحیه نه تنها برتری پیامبر خدا (نوح) را بر نمی‌تافتند، بلکه پیروان او را به شدت تحقیر می‌نمودند: ﴿مَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّ الرَّأْيِ﴾ (هود/ ۲۷)؛ «ما نمی‌بینیم که تو را پیروی کرده باشند، مگر افراد اراذل و فرومایه‌ای از ما که رأیی نپخته دارند».

قرآن به خاطر ویژه‌خواهی و برتری‌طلبی قوم بنی‌اسرائیل، آن‌ها را نیز متصف به جاهلیت عالمانه کرده است؛ آنجا که حقانیت موسی را با معجزات روشن به چشم خود دیدند، ولی پس از شکافته شدن نیل و نجات یافتنشان از تعقیب فرعونیان نه تنها ایمان نیاوردند، بلکه از موسی خواستند که برای قومشان نیز بت‌های مخصوصی قرار دهد: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ﴾ (اعراف/ ۱۳۸). قرآن کریم برتری‌طلبی قوم هود را نیز شاخصه می‌داند: ﴿قَالُوا اجْنُبْنَا لَتَأْفِكِنَا عَنْ آلِهَتِنَا فَإِنَّمَا تَعْدُوا إِن كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ﴾ (احقاف/ ۲۲-۲۳)؛ «گفتند آیا آمده‌ای که ما را از خدا یانمان برگردانی؟ پس اگر راست می‌گویی، آنچه به ما وعده

می‌دهی [بر سرمان] بیاور. گفت: آگاهی فقط نزد خداست و آنچه را بدان فرستاده شده‌ام، به شما می‌رسانم، ولی من شما را گروهی می‌بینم که در جهل اصرار می‌ورزید».

۵-۶. اظهار عالمانه ایمان، بدون اعتقاد

«جاهلیت آگاهانه» گسترده‌تر از جاهلیت منافقانه است و «کفار» را نیز دربر می‌گیرد. کفار «انگیزه»‌های خود را پنهان می‌کنند، ولی منافقان علاوه بر انگیزه، «اندیشه‌ها»ی خود را نیز پنهان می‌کنند. آیاتی که بیانگر این شاخصه‌اند، از بزرگ‌ترین گروه آیات قرآن‌اند و منافقان از بارزترین جاهلان آگاه‌اند. به آنچه می‌گویند ایمان ندارند و از آنچه باور دارند، سخنی نمی‌گویند. آن‌ها به گواهی خداوند دروغ‌گو هستند و سخنان درست را هم «به دروغ» بر زبان جاری می‌کنند: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (منافقون / ۱)؛ گویند گواهی می‌دهیم که تو واقعاً پیامبر خدایی و خدا [هم] می‌داند که تو واقعاً پیامبر او هستی و خدا گواهی می‌دهد که مردمِ دوچهره سخت دروغ‌گویند». آن‌ها خود را فهیم و مؤمنان را سفیه می‌دانند و قرآن کریم اینان را سفیهان واقعی قلمداد می‌کند: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۳)؛ «آنان همان کم‌خردان‌اند، ولی نمی‌دانند». آن‌ها به گمان خود بر خدا و رسولش نیرنگ می‌زنند، ولی آن‌ها خود را نیرنگ می‌زنند: ﴿إِنَّ الْمُتَافِقِينَ يُجَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء / ۱۴۲)؛ «منافقان با خدا نیرنگ می‌کنند و حال آنکه او با آنان نیرنگ خواهد کرد».

البته عالمانه بودن جهالت منافقان در حقیقت نوعی «خودعالم‌پنداری» است و گرنه همین که خدا جلوی نیرنگ آنان را نگرفته، خودِ خدعه‌ای است از خدای تعالی و خدعه منافقان عیناً همان خدعه خدای تعالی به ایشان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۵).

ملاحظه شد که منافقان که به گمان خود زرنگی می‌کنند و اهل ایمان را فریب می‌دهند، نسبت به ارزشیابی نهایی کردار خودشان جهل دارند و نمی‌دانند که این عمل در نهایت به زیان خودشان است. قرآن کریم همین «جهل» را با جمله ﴿وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (بقره / ۱۲) بیان کرده است.

۵-۷. مقاومت آگاهانه در برابر هدایت الهی

انتظار طبیعی از یک جاهل ناآگاه این است که در آرزوی کشف حقیقت باشد و پس از اثبات حق به آن گردن نهد. ولی قرآن از جاهلانی حکایت دارد که نه تنها آرزوی روشن شدن حق را ندارند، بلکه آرزو می‌کنند که در صورت روشن شدن حق، ای کاش نباشند و چنین حقی را نینند. آن‌ها چشم دیدن حق را ندارند: «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ اثْبِتْ بَعْدَابِ أَلِيمٍ» (انفال / ۳۲)؛ «و هنگامی که گفتند: اگر آن [ادعای پیامبر] حقیقت باشد، ای خدا از آسمان سنگ بیار و عذابی دردناک بر ما بیاور».

چنین گمراهانی مشکل معرفتی ندارند، بلکه تصمیم گرفته‌اند که ایمان نیاورند. خداوند در دو آیه از قرآن، «انذار» پیامبر را برای آنان بی‌تأثیر خوانده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره / ۶)؛ «در حقیقت کسانی که کفر ورزیدند، برایشان یکسان است که بیمشان دهی یا بیمشان ندهی. [آن‌ها] نخواهند گروید». «وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس / ۱۰).

این گونه آیات، نشانه مقاومت عمدی و آگاهانه در برابر هدایت دلسوزانه پیامبران الهی است و عوامل احساسی و تعصب، مانع حق‌پذیری آنان می‌شود. قرآن کریم آنان را بدان جهت مورد نکوهش قرار می‌دهد که خود می‌دانند که «حقیقت» را دگرگون جلوه می‌دهند؛ حقیقتی که قبلاً آن را تعقل کرده‌اند. قرآن نسبت به ایمان آوردن آن‌ها امیدی ندارد: «أَقْتَضِمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُمُ وَقَدْ كَانُوا فَرِيقًا مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ» (بقره / ۷۵)؛ «آیا طمع می‌دارید که به شما ایمان بیاورند و حال آنکه گروهی از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و با آنکه حقیقت آن را می‌یافتند، تحریفش می‌کردند و از کار خویش آگاه بودند».

این آیه ناظر به سخنان گروهی از یهودیان است که گروه دیگری از خودشان را توییح می‌کردند که چرا از گزارش دادن بشارت‌آمیز تورات جلوگیری می‌کنند و از اعلام اوصاف پیامبر اسلام که در تورات آمده، ممانعت می‌کنند (زمخشری، ۱۳۷۳: ۱/۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۲۸۷ و ۴۸۸).

بازشناسی خصیصه‌های یاد، ما را به شناخت اصحاب جاهلیت عالمانه و دشواری هدایت آنان رهنمون می‌شود؛ زیرا امید هدایت و توبه درباره کسانی معقول است که

جهل آنان ناآگاهانه باشد: ﴿أَمَّا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (نساء/ ۱۷) و از نوع شبهه در مفهوم و اشتباه در مصداق باشد. حال آنکه صاحبان این خصلت‌ها، کمترین شبهه و تردید علمی دربارهٔ حقانیت اسلام نداشته‌اند.

نتیجه‌گیری

۱. جاهلیت در دو بخش از آیات قرآن مطرح شده است. بخش اول ۴ آیه‌ای است که در آن‌ها به واژهٔ جاهلیت تصریح شده است که بخشی بسیار محدود است. بخش دوم دامنهٔ وسیعی دارد و دربرگیرندهٔ همهٔ آیاتی است که به نوعی از رویارویی با اسلام حکایت می‌کنند.

۲. گرچه ریشهٔ جاهلیت «جهل» است، ولی دسته‌های مختلفی از آیات قرآن بر وجود علم در جاهلیت تأکید دارند. از این رو اصحاب جاهلیت، در یک ردیف و درجه نیستند؛ از نادان‌های بی‌خبر (عوام) که مشکل معرفتی دارند گرفته تا کسانی که به غلط بودن مسیر خود آگاهی دارند، ولی با انگیزه‌های نفسانی و غیر معرفتی در برابر پیام‌های الهی می‌ایستند. بررسی آیات یادشده نشان داد که در قرآن دو نوع جاهلیت مطرح شده است. جاهلیت عوامانه و عالمانه.

۳. جاهلیت عالمانه در قرآن، محدود به حوزهٔ مشرکان و بت‌پرستان نیست، بلکه شامل جامعهٔ اهل کتاب و حتی جامعهٔ مسلمانان نیز می‌شود. در میان اهل کتاب (احبار و رهبان) و در جوامع اسلامی، گروه‌هایی نظیر «منافقان» و انواع «هواپرستان» از مصادیق جاهلیت عالمانه‌اند.

۴. آیات مربوط به جاهلیت عالمانه در قرآن کریم، سهم و وزن بیشتری نسبت به جاهلیت عوامانه دارند و برای جامعهٔ زیانبارتر و خطرناک‌ترند. به همین جهت شایسته است که به ابعاد مختلف این بخش توجه و همت بیشتری مبذول شود.

۵. با تلاش علمی و آموزشی تنها می‌توان با جاهلیت عوامانه مقابله کرد. ولی جاهلیت عالمانه، بیماری پیچیده، صعب‌العلاج و «خودخواسته» است که با داروی «دانش‌افزایی» درمان نمی‌شود و راه‌هایی از آن، تهذیب نفس و تکامل روحی است. برخورد متفاوت قرآن با این دو بیماری متفاوت، چشم‌اندازی از یک شیوه‌شناسی تربیتی را ترسیم می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صالح صبحی، قم، دار الهجره.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابو حامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۳۷ ش.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب الحمیری المعافری، السیرة النبویه، تحقیق مصطفی سقا و ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۵. امین، احمد، فجر الاسلام، مقدمه طه حسین، چاپ دهم، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۹۶۹ م.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷. همو، مفاهیم دینی - اخلاقی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، فروزان روز، ۱۳۷۸ ش.
۸. باغستانی، اسماعیل، «مدخل "جاهلیت"»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف الاسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۹. تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معرفت‌شناسی در قرآن)، ج ۱۰، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. جتیی، فیلیپ خوری، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، ۱۳۳۷ ش.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، به اهتمام محمد احمد خلف‌الله، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، بی تا.
۱۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، قاهره، المکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۷۳ ق.
۱۸. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. شمس‌الدین، محمد مهدی، بین جاهلیه و الاسلام، چاپ پنجم، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی: العصر الجاهلی، چاپ بیست و چهارم، قاهره، دار المعارف، ۲۰۰۳ م.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. عسکری، سیدمرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علامه عسکری، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار العلم للملایین، مکتبه النهضه، بی تا.
۲۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۲۰ ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. فزوخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، دار الملایین، بی تا.
۳۲. قرشی بنابی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ پانزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. کلی، ابومنذر هشام بن محمد بن سائب، *کتاب الاصنام (تتکبیس الاصنام)؛ تاریخ پرستش عرب پیش از اسلام*، ترجمه سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، تابان، ۱۳۴۸ ش.
۳۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم السلام*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۵ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش. و ۱۳۷۸ ش.
۳۷. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۸. همو، *فی ظلال نهج البلاغه*، تحقیق سامی الغریبی، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۰. موسوی خمینی، سیدروح الله، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۴۱. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۴۲. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی، *اسباب النزول*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، نی، ۱۳۸۳ ش.

روش‌های اصلاحی در تربیت اخلاقی قرآن کریم*

- مصطفی احمدی فر^۱
- دادمحمد امیری^۲

چکیده

تربیت اخلاقی، نقشی بسیار مهم در سلامت روح انسان و سعادت فرد و جامعه دارد. بدین سان تربیت اخلاقی یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که همیشه مورد توجه دانشمندان، محققان، اساتید دانشگاه و مربیان مدارس بوده است. شایان ذکر است که در دین مقدس اسلام، به اخلاق و تربیت اخلاقی توجه فراوانی شده است؛ به طوری که یکی از مهم‌ترین اهداف نزول قرآن کریم، تربیت اخلاقی، تهذیب انسان و پرورش افراد آراسته به فضایل اخلاقی است. در بین مباحث تربیت اخلاقی، روش‌های تربیت مهم‌ترین بخش تربیت اخلاقی است و موفقیت مربی در گرو روش‌هایی است که برای پرورش متربی به کار می‌بندد. به همین جهت، خطیرترین و دشوارترین مرحله از فرایند تربیت اخلاقی،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیه مشهد (ahmadifar65@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی جامعة المصطفی العالمیه مشهد (نویسنده مسئول) (dma1359@gmail.com).

تعیین و تشخیص روش، و استفاده و به کارگیری صحیح و مؤثر آن است. در موضوع، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده که جامع آن، تفسیر روش‌ها به دو بخش ایجاد - پرورشی و اصلاحی - حذفی است. بر همین اساس، نگارنده در این پژوهش با محوریت آیات قرآن کریم، چهار روش تذکر، انذار، تنبیه و تغافل را به عنوان «روش‌های حذف و اصلاح رذایل اخلاقی» بررسی نموده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تربیت، اخلاق، روش اصلاحی، تربیت اخلاقی.

مقدمه

تربیت یکی از پایه‌های مهم و اساسی سعادت انسان است. اهمیت تربیت در زندگی انسان به حدی است که می‌توان گفت خوشبختی و سعادت فرد، خانواده، جامعه و حتی ملت‌ها، بستگی به نوع تربیت آن‌ها دارد. در عصر حاضر، تربیت به ابعاد متعددی همچون تربیت، عاطفی، عقلانی، معنوی، اعتقادی، جنسی، اجتماعی، اخلاقی و... تقسیم می‌شود. در این میان، تربیت اخلاقی که وظیفه تہذیب نفس و ساختن انسان را بر عهده دارد و در جهت ارتقا و پاکیزه‌سازی زندگی فردی و اجتماعی تلاش می‌کند، جایگاه ویژه‌ای دارد. به همین جهت، پیام‌آوران الهی در طول تاریخ بشریت، با فراخوانی امت‌ها به پرستش یگانه آفریدگار جهان، با تکیه بر ارزش‌های اصیل اخلاقی در همه ابعاد زندگی، انسان را به رشد و رویش فضایل اخلاقی رهنمون می‌ساختند. از همین سلسله سفیران الهی، پیام‌آور اسلام است که علت برانگیخته شدن خود را تربیت اخلاقی بشر برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۸/۳۲۸).

قرآن کریم نیز فلسفه بعثت پیامبران علیهم‌السلام را تہذیب نفس و پرورش انسان‌های آراسته به فضایل اخلاقی بیان می‌کند (جمعه/۲). تہذیب نفس به جهت آثار و فوایدی که برای انسان در پی دارد، مورد توجه همه ملت‌ها و ادیان الهی بوده و آنان برای تحصیل این امر از روش‌های گوناگونی بهره می‌جسته‌اند. اهل کتاب یعنی یهود و نصارا نیز به تزکیه نفس اهتمام فراوانی می‌ورزیدند و در کتب آنان، دستورات متعددی برای اصلاح نفس و تہذیب آن از شهوات وجود دارد؛ چنان که قرآن کریم به برخی اعمال نصارا برای تہذیب نفس همچون ترک دنیا و انتخاب رهبانیت (مائده/۸۲؛ حدید/۲۷) و برخی اعمال متعبدان یهود چون تلاوت آیات الهی در حال سجده (آل عمران/۱۱۳)، گوشه‌گیری از مردم برای عبادت و خودسازی (مریم/۱۶) و ترک دنیا و انتخاب رهبانیت (مائده/۸۲)

اشاره کرده است. دین مقدس اسلام نیز برای اصلاح رفتارهای نامطلوب و تطهیر پیروان خود از آلودگی‌ها اهمیت فراوانی قائل شده است؛ به طوری که قرآن کریم یکی از عمده‌ترین اهداف انبیای الهی را تزکیه نفس و پاک کردن بشر از آلودگی‌ها دانسته است (ر.ک: بقره/ ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران/ ۱۶۴؛ نازعات/ ۱۷-۱۸). همچنین خداوند سبحان در سوره مبارکه شمس، به خورشید و ماه و شب و آسمان و بناکننده آن و زمین و گستراننده آن و نفس انسان و مرتب کننده آن سوگند یاد کرده است که تزکیه کننده نفس رستگار خواهد شد (شمس/ ۷-۱). این سوگندهای متعدد نشان می‌دهند که مسئله اصلی بشر در تربیت اخلاقی، همین تزکیه نفس است که در صورت وجود آن، انسان اهل سعادت، وگرنه اهل شقاوت و بدبختی خواهد بود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷/۴۷-۴۸). قرآن کریم همان طور که اهتمام ویژه به تهذیب نفس دارد، سبک‌ها و روش‌های مهمی نیز برای تربیت اخلاقی معرفی می‌کند. مراد از روش‌های تربیت اخلاقی در این پژوهش، مجموعه تدابیر، فنون و شیوه‌های برگرفته از آیات قرآن کریم است که در جهت تحقق بخشیدن به اهداف تربیت اخلاقی به کار گرفته می‌شود.

با وجود اهتمام فراوان قرآن کریم به تربیت اخلاقی، تحقیقات در این زمینه بسیار کم است. نقص و کم کاری در این زمینه می‌تواند یکی از مهم‌ترین عواملی باشد که عده‌ای به جای تمسک به قرآن کریم و ائمه معصومین علیهم‌السلام، به مکاتب روان‌شناسی و تربیتی روی آورند. اگرچه دانشمندان روان‌شناسی و علوم تربیتی دستاوردهای مهم و مفیدی داشته‌اند، باید توجه داشت که دوری مکاتب بشری از وحی و بی‌توجهی به خدا و آخرت، از جمله نقایص بزرگی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در این پژوهش تلاش ما بر آن است که چند نمونه مهم از روش‌های اصلاحی را -که بخشی از روش‌های تربیت اخلاقی قرآن کریم است-، از آموزه‌های قرآن استخراج و در یک قالب منسجم تبیین و تشریح کنیم تا گامی مؤثر در شکل‌گیری نظام تربیت اخلاقی قرآن کریم باشد.

در حوزه تربیت، روش‌های متعددی در کتب تعلیم و تربیت مطرح گردیده است. این روش‌ها در قالب‌ها و دسته بندی‌های متفاوتی ارائه شده‌اند؛ برای مثال می‌توان به:

۱. روش‌های شناختی، عاطفی، رفتاری (ر.ک: قائمی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۱/۱۸)، ۲. روش‌های آموزشی و روش‌های پرورشی (همان)، ۳. روش‌های ایجابی و روش‌های اصلاحی و

بازدارنده اشاره کرد (ر.ک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۳۵ و ۱۵۰؛ میلتن برگر، ۱۳۸۸: ۳۲؛ سیف، ۱۳۹۱: ۲۴۹). مراد از روش‌های ایجاد روش‌هایی هستند که بیشتر و غالباً در بعد ایجاد و تثبیت یک خصلت و رفتار مطلوب و پسندیده مورد استفاده قرار می‌گیرند. روش‌های اصلاحی و بازدارنده روش‌هایی هستند که غالباً برای حذف و کاهش رفتار و صفتی ناپسند مورد استفاده قرار می‌گیرند.

از آنجا که تقسیم‌بندی اخیر، ارتباطی نزدیک با علم اخلاق دارد و تحقیق حاضر نیز پیرامون تربیت اخلاقی است، همین تقسیم‌بندی را مبنای این پژوهش قرار داده‌ایم. منتها فقط روش‌های اصلاحی و بازدارنده را بر اساس آیات قرآن کریم بررسی نموده‌ایم.

الف) مفهوم‌شناسی

۱. روش

روش در لغت به سبک، طریق، قاعده و قانون، اسلوب، رسم و آیین گفته می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۳۷/۸). در اصطلاح علوم تربیتی، روش به سه مفهوم اطلاق می‌شود:

۱. مجموعه طریقی که انسان را به کشف مجهولات و حل مشکلات هدایت می‌کند.
۲. مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش واقعیات باید به کار رود.
۳. مجموعه ابزارها و فنونی که آدمی را در مسیر رسیدن از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند (فرمهبینی فراهانی، ۱۳۹۰: ۳۲۷).

۲. تربیت

واژه تربیت مصدر باب تفعیل است. از بررسی این واژه در کتاب‌های لغت به دست می‌آید که این واژه با سه ریشه «رَبَوَ» (ناقص)، «رَبَبَ» (مضاعف) و «رَبَّأَ» (مهموز) در ارتباط است. بنابراین برای فهم بهتر این واژه لازم است که معنای هر سه ریشه را بدانیم.

۱. ریشه «ربو» یا «ربی» (ناقص واوی یا یایی) در معانی رشد، نمو، افزایش یافتن، (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۸۳/۸؛ ازهری، بی‌تا: ۱۹۵/۱۵)، و پرورش یافتن (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۳۷/۸ و ۱۱۹۰۲/۸ و ۱۱۹۰۷) به کار رفته است.

۲. ریشه «ربب» (مضاعف) در معانی مالک و صاحب اختیار، اصلاح، سرپرستی

و رهبری کردن (زهري، بی‌تا: ۱۲۸/۱۵)، مربی، مدبر، منعم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۹/۱) و رشد و نمو (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶/۲) به کار رفته است.

۳. ریشه «ریأ» (مهموز) در معانی اشراف داشتن، مکان مرتفع، محافظت و مراقبت (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۸۸/۸)، اصلاح (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۷/۱) و همچنین رشد و نمو (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۳/۲؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۸/۱) به کار رفته است.

در اینکه واژه تربیت از کدام ریشه مشتق شده و کدام یک از این سه ریشه اصلی و کدام فرعی است، دیدگاه واژه‌شناسان متفاوت است و نوعی احتمال و عدم قطعیت در کلمات واژه‌شناسان به چشم می‌خورد و رسیدن به یک نتیجه قطعی، بررسی و تحقیق بیشتری را می‌طلبد. اما می‌توان گفت که معانی رشد، نمو، افزودن و پروراندن، تقریباً وجه مشترک بین این سه ریشه است که ارتباط مستقیم با تعریف اصطلاحی تربیت دارد. اما در اصطلاح، متفکران و دانشمندان تعریف‌های متعددی برای تربیت ارائه نموده‌اند و هر کس از زاویه‌ای به آن نگریسته و تعریفی خاص از آن ارائه داده است که هر کدام از این تعریف‌ها، تجلیگاه مکتب‌های تربیتی متفاوتی است؛ به طوری که برخی در تعریف تربیت به اهداف اشاره دارند، برخی به فرایند تربیت، و برخی نیز به روش‌ها توجه کرده‌اند (ر.ک: داودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۰؛ پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴: ۳۶۶/۱؛ سیف، ۱۳۹۰: ۳۵؛ دولت، ۱۳۹۱: ۴۰؛ مطهری، ۱۳۶۸: ۵۵۱/۲۲). مهم‌ترین عناصر این تعریف‌ها عبارت‌اند از:

۱. تربیت عمل و فعالیت است (داودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۰).
۲. تربیت عملی آگاهانه و هدفمند است (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴: ۳۶۶/۱).
۳. تربیت یک جریان مستمر تدریجی و زمانمند است (سیف، ۱۳۹۰: ۳۵).
۴. در فرایند تربیت، انسان مختار است (دولت، ۱۳۹۱: ۴۰).
۵. تربیت فراهم نمودن زمینه‌ها و عوامل به فعلیت رساندن استعدادها و فطری است (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۵۱/۲۲).

بنابراین با توجه به عناصر ذکرشده، می‌توان تربیت را چنین تعریف کرد: تربیت فعالیتی هدفمند و فرایندی منظم و مستمر به منظور فراهم کردن زمینه‌ها و عوامل به فعلیت رساندن استعدادها و فطری انسان در جهت رشد و تکامل اختیاری او در جنبه‌های

گونگون فردی، اجتماعی، عقلانی، جسمی، سیاسی، عاطفی، اخلاقی و... است.

۳. اخلاق

اخلاق جمع خُلُق به معنای سجایا و صفات درونی است که با حواس ظاهری قابل مشاهده نیست. در مقابل، واژه «خُلُق» به معنای هیئت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند. راغب اصفهانی معتقد است که این دو واژه در اصل به یک ریشه بازمی‌گردند:

خُلُق و خُلُق در اصل یکی است... ولی واژه خُلُق مخصوص اشکال و اجسام و صورت‌هایی است که با حواس درک می‌شوند و خُلُق ویژه قوا و سجایایی است که با فطرت و چشم دل درک می‌شوند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷).

تعریف‌های اصطلاحی که علمای علم اخلاق ارائه داده‌اند نیز متأثر از همین معنای لغوی اخلاق است؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف علم اخلاق می‌نویسد: علم است به آنکه نفس انسانی را چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی افعالی که به ارادت او از او صادر شود، جمیل و محمود بود (اخلاق ناصری، بی‌تا: ۱۴).

ابوعلی مسکویه و ملااحمد نراقی تعریفی از علم اخلاق به دست نداده است. اما می‌توان از مجموعه نوشته‌هایشان به دیدگاه آن‌ها درباره علم اخلاق پی برد (مسکویه، ۱۴۲۶: ۸۱/۱؛ نراقی، بی‌تا: ۳۴).

با توجه به معنای لغوی اخلاق و معنای اصطلاحی که علمای اخلاق ارائه داده‌اند می‌توان گفت: اخلاق علمی است که صفات خوب و بد و ریشه‌ها و آثار آن و همچنین شیوه تحصیل صفت‌های نفسانی خوب (فضایل) و شیوه دوری و اصلاح صفت‌های نفسانی بد (رذایل) را بیان می‌کند.

۴. تربیت اخلاقی

تربیت اخلاقی، اصطلاحی مرکب از تربیت و اخلاق است که با دو علم اخلاق و تربیت ارتباط دارد؛ به همین جهت ابتدا واژه تربیت و اخلاق را در لغت و اصطلاح بررسی می‌کنیم تا زمینه ارائه تعریفی مناسب برای تربیت اخلاقی فراهم گردد. با نگاهی به آثار اخلاقی و تربیتی پژوهشگران و دانشمندان مسلمان درمی‌یابیم که اصطلاح

تربیت اخلاقی، مفهومی نسبتاً تازه است؛ چرا که تربیت اخلاقی در آثار مسلمانان، بخشی از علم اخلاق بوده و در ضمن آن مطرح می‌شده است. به همین جهت تربیت اخلاقی به عنوان رشته مستقل، مفهومی تازه است (ر.ک: داوودی، ۱۳۸۸: ۹/۳). لذا تعریف‌های ارائه‌شده برای تربیت اخلاقی نیز در آثار اندیشمندان مسلمان، دامنه وسیعی ندارد. در ادامه به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

۱- تربیت اخلاقی اسلامی عبارت است از پرورش کودک بر اساس اصول اخلاقی، از راه ایجاد احساس بصیرت اخلاقی به گونه‌ای که پذیرای خوبی‌ها و طردکننده بدی‌ها باشد (یالجن، ۱۴۰۶: ۲۹۶-۳۰۹، به نقل از: داوودی، ۱۳۸۸: ۱۰/۳).

۲- تربیت اخلاقی مجموعه‌ای از اصول و فضایل رفتاری و وجدانی است که باید طفل آن‌ها را بپذیرد و کسب کند و به آن‌ها عادت نماید (علوان، بی‌تا: ۱۶۷، به نقل از: داوودی، ۱۳۸۸: ۱۰/۳).

۳- تربیت اخلاقی، آموزش اصول و ارزش‌های اخلاقی و پرورش گرایش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی است (داوودی، ۱۳۸۸: ۱۰/۳).

۴- تعلیم و تربیت اخلاقی و ارزشی، به آنچه که مدارس و دیگر نهادهای آموزشی برای کمک به افراد جهت تفکر پیرامون مسائل مربوط به درست و نادرست امور و در پی آن تمایل به سمت خوب بودن اجتماعی و نیز کمک به آن‌ها جهت رفتار به روش و منش اخلاقی و ارزشی انجام می‌دهند، اطلاق می‌شود (صانعی، ۱۳۷۵: ۱۵).

۵- تربیت اخلاقی، فرایند زمینه‌سازی و به کارگیری شیوه‌هایی جهت شکوفاسازی، تقویت و ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح و از بین بردن صفات، رفتارها و آداب ضد اخلاقی در خود یا دیگری است (همت‌بناری، ۱۳۸۲: ۹).

۶- تربیت اخلاقی عبارت است از فراگیری و شناختن و شناساندن فضایل و رذایل و ایجاد زمینه برای روی آوردن به فضایل و به کار بستن سازوکارها و شیوه‌های ایجاد و تثبیت فضایل و نیز زایل ساختن رذایل به منظور دستیابی به سعادت و کمال جاودانه (پهشتی، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۵).

با بررسی تعاریف مذکور می‌توان گفت که تعریف اول و دوم، تعریفی جامع نیست و در آن فقط طبقه خاص، یعنی کودکان در نظر گرفته شده است. تعریف سوم و چهارم نیز بیشتر بر جنبه آموزش تأکید دارد، در حالی که تربیت اخلاقی فقط آموزش نیست؛ در تربیت اخلاقی، هدف رشد دادن و شکوفایی قابلیت‌ها و توانایی‌های بالقوه

انسان در جهت ایجاد و پرورش فضایل اخلاقی و اصلاح رذایل اخلاقی است، به خلاف آموزش که هدف اصلی آن انتقال معلومات است (ر.ک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۵). بنابراین تعریف تربیت اخلاقی به آموزش و تعلیم، تعریفی جامع نیست؛ بلکه این گونه تعریف‌ها اشاره به بخشی از تربیت اخلاقی دارد. اما در دو تعریف آخر می‌توان گفت که مؤلفه‌های تربیت اخلاقی در آن‌ها رعایت شده است. بنابراین تربیت اخلاقی را می‌توان چنین تعریف کرد: تربیت اخلاقی، فرایندی زمینه‌ساز و هدفمند در جهت به‌کارگیری شیوه‌هایی برای رشد و شکوفاسازی قوای درونی، تقویت و ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح و از بین بردن صفات و رفتارهای ناپسند است.

در تربیت اخلاقی دو نکته اساسی وجود دارد؛ یکی شناخت فضایل و رذایل اخلاقی و دیگری به‌کارگیری روش‌ها جهت تقویت و ایجاد فضایل و اصلاح و دوری جستن از رذایل. اگرچه در تعریف علم اخلاق نیز این دو نکته وجود دارد، تفاوت تربیت اخلاقی با علم اخلاق در این است که راهکارهای علم اخلاق بیشتر برای خودسازی است، اما تربیت اخلاقی بیشتر ناظر به دیگرسازی است؛ همچنین تربیت اخلاقی با دو علم اخلاق و تربیت ارتباط دارد و وام‌دار این دو علم است؛ به این بیان که در شناخت فضایل و رذایل اخلاقی، از اخلاق، و در شناخت و به‌کارگیری روش‌ها جهت تقویت و ایجاد فضایل و اصلاح و دوری جستن از رذایل، از تربیت مدد می‌جوید.

ب) روش‌های حذف و اصلاح رذایل اخلاقی در قرآن کریم

همان‌طور که در مقدمه اشاره نمودیم، قرآن کریم سبک‌ها و روش‌های مهمی برای تربیت اخلاقی معرفی می‌کند. این روش‌ها را می‌توان در قالب‌ها و تقسیم‌بندی‌های متعددی ارائه نمود. یکی از تقسیم‌بندی‌های کاربردی، روش‌های ایجاد و روش‌های اصلاحی و بازدارنده است. مراد از روش‌های ایجاد، روش‌هایی هستند که بیشتر و غالباً در بعد ایجاد و تثبیت یک خصلت و رفتار مطلوب و پسندیده مورد استفاده قرار می‌گیرند. روش‌های اصلاحی و بازدارنده روش‌هایی هستند که غالباً برای حذف و کاهش رفتار و صفتی ناپسند مورد استفاده قرار می‌گیرند (ر.ک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

و ۱۵۰؛ میلتن برگر، ۱۳۸۸: ۳۲؛ سیف، ۱۳۹۱: ۲۴۹). بر اساس همین تقسیم‌بندی، در این پژوهش چهار روش تذکر، انذار، تنبیه و تغافل را به عنوان «روش‌های حذف و اصلاح رذایل اخلاقی» بررسی نموده‌ایم.

۱. روش تذکر

تذکر یکی از روش‌های تربیت اخلاقی است که در قرآن کریم مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. از این روش تربیتی می‌توان برای اصلاح رفتارهای ناشایست و رذایل اخلاقی استفاده نمود. تذکر از ذکر گرفته شده و مصدر باب تفاعل است. ذکر به معنای یاد آوردن چیزی و آنچه که بر زبان جاری می‌شود، می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۴۶/۵). ذکر و مشتقات آن ۲۹۲ بار در قرآن کریم آمده (ر.ک: صدری، ۱۴۲۶: ۷۰۳-۷۱۱) که در معانی متعددی مانند قرآن (حجر/۴: انبیاء/۵۰)، وحی و کتب آسمانی (انبیاء/۱۰۵) و کنایه از عیب گرفتن (انبیاء/۶۰) به کار رفته است. برخی از محققان معتقدند که اصلی‌ترین و جامع‌ترین معنایی که بیشترین کاربرد را در قرآن کریم دارد، همان معنای لغوی یعنی یادآوری و حضور شیء نزد ذاکر است و سایر معانی به همین معنا بازمی‌گردد (ر.ک: قائمی‌مقدم، ۱۳۹۱: ۳۱/۱). منظور ما از تذکر در اینجا «گفتار یا رفتاری است که از مربی سر می‌زند تا مرتبی را نسبت به آنچه از یاد برده و یا از آن غفلت کرده و یا از آن بی‌خبر است و اطلاع از آن برای او لازم است، آگاه سازد و احساسات او را در قبال آن‌ها برانگیزد» (همان: ۴۳/۱) تا موجب اصلاح رفتارهای ناشایست مرتبی گردد.

تذکر، نقش ویژه‌ای در تربیت اخلاقی به ویژه در اصلاح رفتارهای نامطلوب دارد. انسان به سبب برخورداری از شئون مختلف و درگیری‌های ذهنی، پیوسته در معرض فراموشی و غفلت است. در نتیجه گاهی اوقات، برخی افراد بر اثر غفلت و فراموشی، حقیقت خویش را از یاد می‌برند، از رشد و تکامل بازمی‌مانند و مسیر انحطاط و پستی را طی می‌نمایند تا جایی که از فطرت اولیه خود منحرف می‌شوند. مربی می‌تواند با به کارگیری روش تذکر که گاهی با یک سخن و یا یک اشاره و حرکت معنا دار و گاهی با یک برنامه مداوم و هدفمند تحقق می‌یابد، فطرت الهی مرتبی را شکوفا سازد و با این روش، او را به سمت اصلاح رفتارهایش سوق دهد.

۱-۱. محورهای تذکر در قرآن

قرآن کریم روش تربیتی تذکر را در محورهای متعددی ارائه نموده است که مهم‌ترین محورها، یاد خداوند سبحان، یاد آوری نعمت‌ها، سرگذشت دیگران، و قیامت و مرگ است. در ادامه به بررسی این محورهای تذکر می‌پردازیم:

۱-۱-۱. یاد خداوند سبحان

مهم‌ترین و اصلی‌ترین محور در تذکرها قرآن کریم که بازگشت سایر محورها به آن است، یاد خداوند متعال است؛ به طوری که آیات فراوانی نسبت به این امر تذکر داده و بر آن تأکید کرده است (همان: ۳۸/۱). این تأکیدها به خاطر آن است که روح و جان انسان با یاد خدای متعال، آمادگی نزول برکات جدیدی را که متناسب با نحوه یاد اوست، پیدا می‌کند. یاد خدا باعث می‌شود که خدا نیز به یاد ما باشد و به ما لطف کند:

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (بقره / ۱۵۲)؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و شکر مرا به جا آورید و کفران نکنید.

غفلت از ذکر خداوند سبحان و غرق شدن در لذات دنیا و دلباختگی به زرق و برق آن، موجب می‌شود که شیطان بر انسان مسلط گردد و همواره قرین او باشد:

﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (زخرف / ۳۶)؛ و هر کس از یاد خدا رویگردان شود، شیطان را به سراغ او می‌فرستیم. پس همواره قرین اوست.

همچنین غفلت از یاد خدا باعث می‌شود که زندگی دنیا برای غافلان تلخ و سخت شود و در آخرت کور محسور شوند:

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه / ۱۲۴)؛ و هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگی [سخت و] تنگی خواهد داشت و روز قیامت، او را نابینا محسور می‌کنیم!

انسانی که یاد خدا و مسئولیت‌های خود در برابر او را فراموش می‌کند، غرق در شهوات، حرص و بخل می‌شود و هر چه ثروت بیشتری بیندوزد، باز هم طمع بیشتری پیدا می‌کند و خود را بیشتر به رنج و زحمت می‌اندازد و زندگی را بر خود سخت‌تر و تلخ‌تر و تنگ‌تر می‌سازد. بنابراین برای مصون ماندن از پیامدهای غفلت، چاره‌ای جز

یاد خدا نیست؛ چرا که عوامل غفلت در زندگی مادی فراوان است و تیرهای وسوسه شیاطین از هر سو به طرف انسان پرتاب می‌گردد.

۲-۱-۱. یادآوری نعمت‌های الهی

از دیگر محورهای تذکر در قرآن کریم نعمت‌های الهی است. تذکر و یادآوری نعمت‌های الهی باعث می‌شود که مرتبی به خود آید و برای اصلاح رفتارهای نامطلوب خود اقدام کند. با نگاهی به آیات قرآن کریم درمی‌یابیم که یکی از مسئولیت‌های مهم اصلی پیامبران علیهم‌السلام یادآوری نعمت‌های الهی بوده است. قرآن کریم با اشاره به یکی از مهم‌ترین رسالت‌های حضرت موسی علیه‌السلام که همان یادآوری نعمت‌های الهی است می‌فرماید:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَبَدَّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (ابراهیم / ۶)؛ و [به خاطر بیاور] هنگامی را که موسی علیه‌السلام به قومش گفت: «نعمت خدا را بر خود به یاد داشته باشید؛ زمانی که شما را از [چنگال] آل فرعون رهایی بخشید! همان‌ها که شما را به بدترین وجهی عذاب می‌کردند؛ پسرانتان را سر می‌بریدند و زنانتان را [برای خدمتکاری] زنده می‌گذاشتند و در این، آزمایش بزرگی از طرف پروردگارتان برای شما بود».

همچنین حضرت صالح علیه‌السلام نعمت‌های الهی را بر قوم ثمود برمی‌شمارد و آن‌ها را از فسادگری منع می‌کند. در سوره اعراف می‌خوانیم:

﴿وَإِلَى مُودٍ أَهْلِهِمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ... *وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهولِهَا قُصُورًا وَتَنْحَسِبُونَ الْجِبَالَ طِبَاطِبًا ذُكِّرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْنَ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (اعراف / ۷۳-۷۴)؛ و به سوی [قوم] ثمود، برادرشان صالح را [فرستادیم]. گفت: «ای قوم من! [تنها] خدا را پرستید که جز او معبودی برای شما نیست... و به خاطر بیاورید که شما را جانشینان قوم عاد قرار داد و در زمین مستقر ساخت که در دشتهایش، قصرها برای خود بنا می‌کنید و در کوه‌ها، برای خود خانه‌ها می‌تراشید! بنابراین، نعمت‌های خدا را متذکر شوید و در زمین، به فساد نکوشید!».

حضرت هود علیه‌السلام نیز با یادآوری نعمت‌های الهی تلاش می‌کرد که حس سپاس‌گزاری مردم را تحریک کند تا در برابر دستورات الهی فروتن و رستگار شوند:

﴿أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَ كُرْدِكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذَكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضَلَةٌ فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (اعراف / ۶۹): آیا تعجب کرده‌اید که دستور آگاه‌کننده پروردگارتان به وسیله مردی از میان شما به شما برسد تا [از مجازات الهی] بیمتان دهد؟! و به یاد آورید هنگامی که شما را جانشینان قوم نوح عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قرار داد و شما را از جهت خلقت [جسمانی] گسترش [و قدرت] داد. پس نعمت‌های خدا را به یاد آورید، شاید رستگار شوید!

نتیجه تذکر و یادآوری نعمت‌های الهی این است که مرتبی به خود آمده، می‌اندیشد و اگر از فطرت سالمی برخوردار باشد، برای اصلاح رفتارهای نامطلوب خود اقدام می‌کند.

۱-۱-۳. یادآوری سرگذشت پیشینیان

تاریخ و سرگذشت پیشینیان از دیگر محورهای تذکر در قرآن کریم است که در آیات فراوانی به آن پرداخته شده است، بخش اعظمی از آیات قرآن کریم بیان و سرگذشت انسان‌هایی است که با سرپیچی از دستورات الهی و اطاعت از شیطان و هوای نفس، بر گمراهی و ضلالت خویش اصرار ورزیدند؛ در نتیجه به عذاب‌های دردناک الهی گرفتار شدند. بیان این گونه سرنوشت‌ها می‌تواند مایه عبرت و تذکری برای مخاطبان قرآن باشد (ر.ک: همان: ۴۱/۱). قرآن کریم در سوره مبارکه قصص پس از بیان داستان بعثت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و نافرمانی فرعون، از عذاب و هلاکت فرعون سخن می‌گوید و انسان را به اندیشه و تفکر در آن فرا می‌خواند:

﴿فَاتَّخَذْنَا هُوَ وَجُنُودَهُ فِتْنَةً لَهُمْ فِي الْآيَةِ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (قصص / ۴۰): ما او [فرعون] و لشکریانش را گرفتیم و به دریا افکندیم. اکنون بنگر پایان کار ظالمان چه شد؟

در ادامه همین آیات با اشاره به هلاکت قوم فرعون که بازماندگان اقوام پیشین بودند

(ر.ک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۵۶/۸)، می‌خوانیم:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا هَلَكْنَا الْقُرُونِ الْأُولَى بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص / ۴۳): ما به موسی کتاب آسمانی دادیم، بعد از آنکه اقوام قرون نخستین را هلاک کردیم؛ کتابی که برای مردم بصیرت‌آفرین بود و مایه هدایت و رحمت، تا متذکر شوند.

ذکر چنین سرگذشت‌هایی در قرآن کریم فراوان است که در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌کنیم. شاید این آیات و امثال آن با بحث تذکر بی‌ارتباط جلوه کند؛ اما از آنجا که خداوند متعال قرآن را تذکره معرفی کرده و قرآن کریم خود تذکردهنده است (طه/ ۳؛ حاقه/ ۴۸؛ مدثر/ ۴۹ و ۵۴؛ عبس/ ۱۱)، نفس یادآوری و بیان سرگذشت افراد و شخصیت‌های خاص و منفی در قرآن مانند بلعم باعورا، قارون و اقوام و ملت‌هایی که عذاب بر آنها نازل شده، نوعی تذکر و درس گرفتن برای مخاطبان قرآن است.

۴-۱-۱. یاد مرگ و قیامت

مرگ و قیامت نیز از جمله محورهای تذکر است که قرآن کریم بر یادآوری آن تأکید دارد. یادآوری مرگ بهترین وسیله برای اصلاح رذایل اخلاقی و سست کردن علاقه و محبت انسان به دنیاست. آرزوهای دنیا، انسان را به خواب غفلت فرو می‌برد و او را گرفتار انواع رذایل اخلاقی می‌کند. یاد مرگ، انسان غافل را از این خواب عمیق بیدار می‌کند. قرآن کریم در سوره آل عمران با اشاره به قانون عمومی مرگ می‌فرماید:

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾ (آل عمران/ ۱۸۵)؛ هر نفسی چشنده مرگ است....

این تعبیر ۳ بار در قرآن کریم آمده (آل عمران/ ۱۸۵؛ انبیاء/ ۳۵؛ عنکبوت/ ۵۷) که اشاره به احساس کردن کامل مرگ دارد؛ زیرا ممکن است انسان غذایی را با چشم ببیند و یا با دست لمس کند، ولی این‌ها هیچ کدام احساس کامل نیست، مگر زمانی که به وسیله ذائقه خود آن را بچشد و گویا در سازمان خلقت، مرگ نیز یک نوع غذا برای آدمی و موجودات زنده است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۱/۳). با توجه به این قانون کلی مرگ، راه فراری برای انسان نیست:

﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جمعه/ ۸)؛ بگو این مرگی که از آن فرار می‌کنید، سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد. سپس به سوی کسی که از پنهان و آشکار باخبر است، برده می‌شوید و شما را از آنچه انجام می‌دادید، خبر می‌دهد.

انسان از مرگ می‌گریزد، ولی مرگ او را تعقیب می‌کند و بالاخره به او می‌رسد. این آیه به افراد گوشزد می‌کند که فرار از مرگ، به عنوان یک واقعیت قطعی عالم هستی

بیهوده است. قیامت و ویژگی‌های آن، عذاب‌های جهنم، هول روز قیامت و سرگردانی‌های گناهکاران و فرار آنان از یکدیگر، مواقف قیامت و محاسبه اعمال نیز از مواردی است که به طور فراوان در آیات قرآن کریم یادآوری شده است که تذکر آن‌ها می‌تواند حرکت مهمی در تربی، برای اصلاح رفتارهای ناشایست و رذایل اخلاقی ایجاد کند.

۲. روش انذار

انذار نیز یکی از روش‌های مهم در تربیت اخلاقی است و کاربرد فراوانی در قرآن کریم دارد. لغت‌پژوهان و مفسران معنای انذار را با تعابیری گوناگون ذکر کرده‌اند؛ مانند توجه و آگاهی دادن به آینده‌ای ترسناک (شعرانی، بی‌تا: ۴۴۸/۲)، آگاه کردن یا ابلاغ و خبر دادنی که در آن ترسانیدن صورت پذیرد، بر حذر داشتن از امر ترسناکی که زمان و فرصت کافی برای پرهیز از آن باشد (ر.ک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۶۲/۱). با اینکه ترس و خوف در معنای انذار وجود دارد، به سبب سه ویژگی در آن، با تخویف متمایز شده است:

- انگیزه در انذار، احسان به فرد انذارشده است (عسکری، ۱۴۲۱: ۷۸).

- انذار، همراه با بیان شیء مورد انذار است (همان).

- انذار، بیم دادن به وسیله سخن است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۷۵/۱۲).

اما تخویف در مقایسه با هر یک از سه مورد مذکور، عمومیت دارد. نکته دیگر که باید به آن توجه شود این است که رساندن هر نوع خبر ناگواری انذار نیست، بلکه انذار عبارت است از ابلاغ پیام، همراه با ترساندن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۴۹۰-۴۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۸). به همین دلیل، هر اندازی مستلزم اخبار و آگاه کردن از عواقب ناخوشایند آن است، اما هر آگاه کردن و خبر دادنی از عواقب ناخوشایند انذار نیست.

واژه انذار و مشتقات آن بیش از ۱۲۴ بار در قرآن کریم به کار رفته است (ر.ک: صدیقی، ۱۴۲۶: ۱۵۴۸-۱۵۵۲) و در آن‌ها ضمن بیان این مطلب که منذر حقیقی خداست (دخان/۳: نبأ/۴۰؛ لیل/۱۴) و دیگر منذران نیز پیام او را ابلاغ می‌کنند، از مسئولیت پیامبران به ویژه رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، اهداف، موارد، شیوه، مخاطبان و واکنش آن‌ها در مورد انذار سخن به میان آمده است. اهمیت این روش تربیتی به اندازه‌ای است که خداوند متعال در قرآن کریم، رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در بعضی موارد در روش

انذار خلاصه می‌کند و به صورت حصر و اختصاص می‌فرماید:
 ﴿إِنَّ أَنْتَ الْإِنذِيرُ﴾ (فاطر / ۲۳): تو فقط انذارکننده‌ای.

درست است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسالت بشارت را نیز بر عهده دارد، ولی آنچه بیشتر انسان را به حرکت وا می‌دارد و از گناه و معصیت پرهیز می‌دهد، انذار است. لذا در آغاز رسالت، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأمور به انذار می‌شود نه تبشیر. در سوره مدثر می‌خوانیم:
 ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ (مدثر / ۱-۲): ای جامه خواب به خود پیچیده [و در بستر آرمیده]! برخیز و انذار کن [و عالمیان را بیم ده].

همچنین در برخی از آیات قرآن کریم هدف بعثت پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز به انذار منحصر شده و در برخی دیگر تنها به ذکر انذار اکتفا شده است (هود/ ۱۲؛ حج/ ۴۹؛ سبأ/ ۴۶؛ صافات/ ۷۲؛ احقاف/ ۲۱). علامه طباطبایی معتقد است که ذکر انذار و عدم ذکر بشارت برای آن است که مقام، مقام انذار است، یا به این سبب است که دین امری فطری است، جز آنکه با حجاب‌های شرک و معصیت پوشانده می‌شود و موجبات غلبه شقاوت و نزول خشم الهی فراهم می‌آید. از این رو نزدیک‌ترین راه مناسب با حکمت، آن است که ابتدا مشرکان و معصیت‌کاران با انذار بیدار و به سوی حق هدایت شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹/۷). علاوه بر موارد کاربرد انذار و مشتقات آن، بخش‌های فراوانی از قرآن کریم بدون به کارگیری این واژگان عملاً به انذار پرداخته است.

در روش تربیتی انذار باید توجه داشت که این روش در مورد افرادی مؤثر است که از قدرت تفکر و آینده‌نگری برخوردار باشند، به گونه‌ای که بتوانند عواقب و پیامدهای محتمل عمل خود را در نظر بگیرند و بر اساس آن تصمیم‌گیری نمایند. از این رو این روش در مورد کودکانی که از نظر رشد ذهنی، از مرحله عملیات عینی^۱ گذر نکرده‌اند،

۱. ژان پیاژه (۱۹۸۲-۱۸۹۶) مراحل رشد کودکان و نوجوانان را به چهار دوره ۱- حسی حرکتی (از تولد تا ۲ سالگی)، ۲- قبل از عملیات عینی (از ۲ تا ۷ سالگی)، ۳- عملیات عینی (۷ تا ۱۲ سالگی)، ۴- عملیات صوری (از ۱۲ سالگی به بعد) طبقه‌بندی نموده است. مرحله عملیات عینی (۷ تا ۱۲ سالگی) که سومین مرحله از مراحل رشد در دیدگاه پیاژه است، در زبان و فرهنگ فارسی به دوره نوبادگی معروف است. در این مرحله، کودک تنها بر اساس آنچه مشاهده می‌کند و می‌تواند موضوعات را لمس کند، پاسخ صحیحی می‌دهد، اما در خصوص موضوعاتی که عینیت ندارند و ملموس نمی‌باشند، یعنی موضوعات مجرد و انتزاعی، توانایی ارائه پاسخ صحیح را ندارد (پارسا، ۱۳۸۷: ۶۹-۷۱).

کارایی ندارد؛ زیرا این کودکان تنها با مشاهده پدیده‌ها و در حضور آنهاست که می‌توانند درباره آن‌ها تفکر کنند و به نتیجه برسند (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹: ۶۱۴/۲ و ۶۱۷). بنابراین چون کودکان هفت تا یازده سال در مرحله رشد عینی هستند، استفاده از این روش در این سنین مفید نیست. در سیره معصومان (علیهم‌السلام) نیز استفاده از این روش برای کودکان زیر ده سال وجود ندارد. در مورد این کودکان می‌توان از روش تنبیه با اصول و شرایطی که دارد، استفاده کرد (ر.ک: باقری، ۱۳۸۵: ۷۰/۱). فرق انذار با تنبیه را در روش تربیتی تنبیه توضیح خواهیم داد.

۳. روش تنبیه

تنبیه در لغت به معانی آگاه کردن، بیدار کردن، ادب کردن و هوشیار ساختن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۰۱۳/۵؛ معین، ۱۳۸۸: ۱۱۴۸/۱). در اصطلاح روان‌شناسی، «تنبیه عبارت است از ارائه یک محرک آزارنده به دنبال یک رفتار نامطلوب، برای کاهش دادن احتمال آن رفتار» (سیف، ۱۳۹۱: ۳۳۸). در زبان فارسی نیز تنبیه به معنای کاری است که بعد از انجام عمل ناشایست، نسبت به فاعل آن صورت می‌گیرد تا از تکرار آن جلوگیری شود.

روش تنبیه، راهی مناسب برای بازداشتن انسان از رذایل اخلاقی است و نقشی مؤثر و مفید در تربیت اخلاقی و سازندگی شخصیت انسان‌ها دارد. برای تربیت افراد، همیشه نصیحت و اندرز کارساز نیست و گاهی باید بعضی افراد را در شرایطی قرار داد که واقعیت‌ها را درک کرده، تلخی زشتی‌ها را لمس کنند. بنابراین منظور ما از تنبیه در اینجا، به کارگیری راهکارهایی مانند محروم‌سازی، توبیخ، قهر و جریمه کردن است که به منظور اصلاح رذایل اخلاقی و رفتارهای ناشایست به کار گرفته می‌شود.

استفاده از روش تربیتی تنبیه همواره مخالفان و موافقانی را برانگیخته است؛ با این تفاوت که در گذشته موافقان بیشتری داشته، ولی اکنون مخالفان بیشتری دارد. گذشته از اختلافاتی که در این زمینه وجود دارد، باید پذیرفت که در بسیاری از موارد، تنبیه اصلاحگر خوبی است؛ به طوری که عموم کسانی که در اصلاح رفتار، کتابی نوشته‌اند، تنبیه را به عنوان یکی از روش‌های اصلاح و تغییر رفتار ذکر کرده‌اند (علوی

کتابادی، ۱۳۹۱: ۴۹؛ میلتن برگر، ۱۳۸۸: ۱۵۰). به نظر می‌رسد بیشتر اختلافات دربارهٔ تنبیه، مربوط به شیوهٔ تنبیه بدنی و نیز نحوه، موقعیت و پیامدهای آن است که در پایان این بحث آن را بررسی خواهیم کرد.

۱-۳. تفاوت تنبیه و انذار

همان طور که در تعریف تنبیه گفتیم، تنبیه به معنای کاری است که بعد از انجام عمل ناشایست، نسبت به فاعل آن صورت می‌گیرد تا از تکرار آن جلوگیری شود. با این حال، بعضی از نویسندگان انذار را به عنوان تنبیه ذکر می‌کنند. باید توجه داشت که در انذار غالباً توجه به سوی اعمالی است که هنوز انجام نشده‌اند، در حالی که در تنبیه، توجه عمدتاً به سوی اعمالی است که انجام شده‌اند (ر.ک: داوودی، ۱۳۸۹: ۱۶۵/۲).

۲-۳. شیوه‌های تنبیه در قرآن کریم

آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که اشاره به روش تربیتی تنبیه است. در ادامه نمونه‌هایی از این روش تربیتی را بررسی می‌کنیم:

۱-۲-۳. محروم کردن

از نمونه‌های این روش تربیتی در قرآن می‌توان به رفتارهای ناپسند و ناصواب قوم یهود اشاره کرد که خداوند متعال برای تنبیه آنان، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کرد:

﴿فَبَطَّلْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا آخِرَ مَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِضَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (نساء / ۱۶۰):
به خاطر ظلمی که از یهود صادر شد و [نیز] به خاطر جلوگیری بسیار آنها از راه خدا، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم.

مفسران می‌گویند مقصود از حرام کردن چیزهای پاک در این آیه، همان است که در آیهٔ ۱۴۶ سورهٔ انعام بدان اشاره شده است:

ما به خاطر ظلم و ستم یهود، هر حیوانی را که سم چاک نباشد [مانند شتر]، بر آنها حرام کردیم و پیه و چربی گاو و گوسفند را که مورد علاقهٔ آنها بود نیز بر آنها تحریم نمودیم، مگر آن قسمتی که در پشت حیوان و یا در اطراف امعاء و روده‌ها و یا مخلوط به استخوان بود.

بنابراین باید توجه داشت که حرام کردن موارد مذکور بر یهودیان، نوعی تحریم قانونی علیه آنان بود و از نظر بهداشتی و تکوینی ممنوع نبود؛ یعنی این نعمت‌ها به صورت طبیعی در اختیار آنان بود، اما شرعاً از خوردن آن‌ها منع شده بودند تا تنبیه و مجازات شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۹/۴).

۲-۲-۳. توبیخ

از دیگر شیوه‌های تنبیه، توبیخ و سرزنش کردن است. خداوند خطاب به کسانی که گفتار و کردارشان یکسان نیست، می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (صف / ۲-۳): ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟! نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویید که عمل نمی‌کنید.

قرآن کریم در این آیات، مؤمنانی را که گفتار و کردارشان یکسان نیست، توبیخ نموده (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۸/۱۹) و عمل نکردن به گفتار را موجب خشم شدید و بزرگ خدا معرفی کرده است. مفسران معتقدند که این آیات در مورد افرادی خاص و فراریان جنگ احد نازل شده است. اما شأن نزول موجب انحصار معنای آیه نمی‌شود، بلکه سرزنش این آیات شامل همه افرادی می‌شود که سخنی می‌گویند، ولی طبق آن عمل نمی‌کنند که شامل عهدها، نذرها و وعده‌های افراد می‌شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۱/۲۴).

۳-۲-۳. قهر کردن

قهر کردن یکی از دیگر شیوه‌های تنبیه است که برای بازداشتن مرتبی از اعمال ناپسند صورت می‌گیرد؛ برای مثال، هنگامی که مرتبی با والدین و اطرافیان خود معاشرت دارد و به این معاشرت دلگرم و مأنوس است، می‌خواهد والدین و مریمان همواره به او توجه عاطفی داشته باشند. از این رو اگر والدین و مریمان برای مدتی کوتاه، پیوند خود را با مرتبی بگسلند، مرتبی درخواهد یافت که آنان از رفتار او رضایت ندارند. این قهر کردن با مرتبی بر وی سنگین آمده، برای اصلاح رفتار خویش اقدام خواهد کرد. سخن نگفتن و بی‌اعتنایی از مصادیق طرد و قهر کردن است.

این شیوه تربیتی در قرآن کریم نیز آمده است. هنگامی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله مسلمانان را برای رفتن به جنگ تبوک فراخواند، سه نفر به نام‌های کعب بن مالک، مرارة بن ربیع و هلال بن امیه، به خاطر سستی و تبلی از شرکت در این جنگ و حرکت همراه پیامبر صلی الله علیه و آله سر باز زدند. چیزی نگذشت که از این کارشان پشیمان شدند. هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از جنگ بازگشت، آنان به خدمت حضرت رسیدند و عذرخواهی کردند. اما رسول اکرم صلی الله علیه و آله حتی یک جمله با آنان سخن نگفت و به مسلمانان نیز دستور داد که احدی با آن‌ها سخن نگوید. آنان در یک محاصره عجیب اجتماعی قرار گرفتند تا جایی که حتی کودکان و زنانشان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و اجازه خواستند که از آن‌ها جدا شوند. پیامبر صلی الله علیه و آله اجازه جدایی نداد، ولی دستور داد که به آن‌ها نزدیک نشوند. فضای مدینه با تمام وسعتش چنان بر آن‌ها تنگ شد که مجبور شدند برای نجات از این خواری و رسوایی بزرگ، شهر را ترک گویند و به کوه‌های اطراف مدینه پناه ببرند. سرانجام پس از پنجاه روز توبه و تضرع به پیشگاه خداوند، توبه آنان قبول شد و آیه ذیل در این باره نازل شد (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۲/۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۶۸/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۲/۱۱):

﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (توبه / ۱۱۸)؛ [همچنین] آن سه نفر که [از شرکت در جنگ تبوک] تخلف جستند [و مسلمانان با آنان قطع رابطه نمودند] تا آن حد که زمین با همه وسعتش بر آن‌ها تنگ شد؛ [حتی] در وجود خویش، جایی برای خود نمی‌یافتند. [در آن هنگام] دانستند که پناهگاهی از خدا جز به سوی او نیست. سپس خدا رحمتش را شامل حال آن‌ها نمود [و به آنان توفیق داد] تا توبه کنند. خداوند بسیار توبه‌پذیر و مهربان است.

باید توجه داشت که در این روش تربیتی، مدت قهر نباید طولانی باشد. به عبارت دیگر، هنگام قهر کردن باید ظرفیت روانی و توانایی فرد را در نظر گرفت و اگر متنبه شد و دست از عمل ناپسند خود برداشت، باید با او آشتی کرد. شخصی نزد امام موسی بن جعفر علیه السلام از رفتار فرزندش شکایت کرد، امام فرمود:

فرزندت را زن و برای ادب کردنش، با او قهر کن؛ ولی قهرت به درازا نکشد (اسدی حلّی، ۱۴۰۷: ۸۹).

بر اساس سنت اسلامی، قهر کردن نباید بیش از سه روز طول بکشد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید:
سزاوار نیست که مسلمانی بیش از سه روز با برادر خود قهر کند (پابنده، ۱۳۸۲: ۵۹۸).

۳-۲-۴. تنبیه بدنی

تنبیه بدنی، محل اختلاف صاحب‌نظران است. روان‌شناسانی همچون رین و هولز با وجود شرایطی خاص، استفاده از تنبیه را در امر تغییر رفتار مفید می‌دانند (هیلگارد، ۱۳۶۷: ۳۳۷). در مقابل، برخی دیگر از صاحب‌نظران تربیت و روان‌شناسی همچون ادوارد لی ژندایک، هربرت اسپنسر، ژان ژاک روسو (ر.ک: حسینی، ۱۳۹۱: ش ۹/۱۷۶) و بوروس فدریک اسکینر (سیف، ۱۳۹۱: ۳۴۱)، مخالف استفاده از تنبیه برای یادگیری یا تغییر رفتار هستند. اسکینر با جدیت بیشتری استفاده از تنبیه را به طور کلی خطرناک و نامطلوب و بی‌تأثیر می‌شمارد و دلایل چندی را برای مدعای خود ذکر می‌کند (همان؛ اُلسون و هرگنهان، ۱۳۷۴: ۱۳۳).

قبل از بررسی دیدگاه اسلام درباره تنبیه، باید توجه داشت که بحث تنبیه بدنی را نباید با حدود و تعزیرات خلط کنیم. ما از مربی و مربی صحبت می‌کنیم، نه قاضی و مجرم. شاید به همین جهت بوده است که فقها نیز وقتی با این دید به مسئله می‌نگریسته‌اند، آن را تحت عنوان «تأدیب» مطرح می‌کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۰: ۳۰/۴).

بنابراین اگر حوزه تربیت را از بحث حدود و تعزیرات جدا بدانیم، نمی‌توانیم از آیات قرآن کریم تنبیه بدنی را به دست آوریم. آنچه معمولاً در بحث‌های تربیتی به آن تمسک می‌شود، آیه ۳۴ سوره نساء است. این آیه شریفه درباره زنانی است که از وظایف خود سرپیچی می‌کنند و نشانه‌های ناسازگاری در آن‌ها دیده می‌شود. خداوند متعال برای اصلاح این زنان توصیه می‌کند که ابتدا موعظه، سپس قهر و در آخر تنبیه بدنی - که حدود آن نیز در منابع اسلامی تعیین شده است - انجام شود. باید توجه داشت که این آیه خطاب به مردان درباره همسرانشان است و استنباط جواز تنبیه بدنی از این آیه برای مریبان در نظام تربیت دینی، نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

آنچه مسلم است اینکه از دیدگاه اسلام، زدن متربی به منظور ایذا، تشقی خاطر و انتقام جویی حرام است (بهشتی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲/۲۴۲). سؤالی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که آیا معصومان علیهم‌السلام با وجود اینکه در روایات و احادیث، تنبیه بدنی را جایز می‌دانند، در سیره تربیتی خویش نیز از این شیوه استفاده کرده و کودکان و فرزندان خود را یا احیاناً کودکان دیگری را در برابر تخلفات تنبیه کرده‌اند؟ یکی از پژوهشگران علوم تربیتی در پاسخ این سؤال می‌گوید:

با توجه به مطالعه‌ی جامعی که در سیره معصومان علیهم‌السلام و زندگی آن‌ها صورت گرفت، موردی یافت نشد که آن بزرگان، یکی از فرزندان خود یا کودکان دیگر را تنبیه بدنی کرده باشند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۴).

پژوهشگرانی که در زمینه تربیت دینی تحقیقاتی داشته‌اند، معتقدند شواهد فراوانی وجود دارد که معصومان علیهم‌السلام دست به تنبیه بدنی نمی‌زدند، گرچه گاه آن را جایز دانسته‌اند (همان)؛ برای مثال، انس بن مالک که در کودکی خدمتکار رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود، گفته است:

چندین سال به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خدمت کردم، ولی هرگز مرا دشنام نداد و تنبیه بدنی نکرد (مقریزی، ۱۴۲۰: ۲۳۵).

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که در منابع دینی روایات فراوانی وجود دارند که بر جواز تنبیه بدنی دلالت می‌کنند، پس چگونه بین سیره معصومان علیهم‌السلام و گفتار آن‌ها تفاوت وجود دارد؟

در پاسخ این سؤال می‌توان گفت که جواز یک موضوع، دلالت بر لزوم و حتی استحباب آن ندارد. جواز دو معنای اصطلاحی دارد؛ یکی جواز به معنای خاص، یعنی مساوی بودن انجام و ترک که همان مباح است و دیگری جواز به معنای عام، یعنی عدم منع که با استحباب و کراهت هم سازگار است. بنابراین گرچه تنبیه متربی جایز است، ممکن است کراهت داشته باشد و بر فرضی که کراهت هم نداشته باشد و فعل و ترک آن مساوی باشد، لزومی ندارد که حتماً از آن استفاده کنیم، بلکه می‌توان به گونه‌ای عمل کرد که نیازی به تنبیه بدنی نباشد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۵).

در سیره تربیتی معصومان علیهم‌السلام راهکارهای جایگزینی به جای تنبیه بدنی وجود دارد

که بسا تأثیر آن بیشتر است و معصومان به طور معمول از آن شیوه‌ها استفاده می‌کردند. در سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که مردی با انگشتری طلا در دست و لباس حریر بر تن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و به ایشان سلام کرد. اما رسول اکرم صلی الله علیه و آله جواب سلامش را نداد. مرد با ناراحتی به خانه رفت و ماجرا را برای همسرش بیان کرد. همسرش گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله لباس ابریشم و انگشتر طلای تو را دیده است. این دو را بگذار و نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برگرد. مرد چنان کرد و نزد پیامبر رفت و پیامبر صلی الله علیه و آله جواب سلام او را داد (هیثمی مصری، ۱۴۰۸: ۱۵۴/۵).

ائمة اطهار علیهم السلام نیز از این شیوه‌های تنبیهی استفاده می‌کردند، به طوری که با بعضی افرادی که مرتکب رفتار ناشایست می‌شدند، قهر می‌کردند و گفتگو نمی‌کردند (فیض کاشانی، ۱۴۱۰: ۹۱۲/۵).

شاید بتوان گفت علت جواز تنبیه بدنی از سوی معصومان علیهم السلام این است که دست والدین و مربیان در امر تربیت بسته نباشد و اگر بر اثر قصور یا تقصیر در امر تربیت، کار به جایی رسید که لازم باشد متریبی برای جلوگیری از رفتار ناشایست تنبیه شود، بتوانند از این راه استفاده نمایند. اما این جواز محدودیت‌هایی دارد که در جای خود باید به آن پرداخته شود (حسینی‌زاده، ۱۳۷۷: ش ۱۴-۱۵/۲۳-۳۳).

اگر گفته شود روایاتی داریم که معصومان علیهم السلام خود تنبیه بدنی را انجام می‌دادند، مانند روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: کنیزی را نزد حضرت علی علیه السلام آوردند که هنوز به سن تکلیف نرسیده و دزدی کرده بود. امام علیه السلام چند ضربه شلاق به او زد، ولی دست او را قطع نکرد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۶۳/۲۳).

آیا این گونه روایات با این ادعا که معصومان علیهم السلام کودکی را تنبیه نکرده‌اند، منافات ندارند؟

در پاسخ باید گفت که درباره امیر مؤمنان علی علیه السلام و تعزیر کودکان، روایات دیگری نیز وارد شده است. مدعا این است که معصومان علیهم السلام در تربیت فرزندان و کودکان از تنبیه بدنی استفاده نکرده‌اند و این با کار حضرت علی علیه السلام منافاتی ندارد؛ چون حضرت حاکم بوده است و شأن حاکم با مربی متفاوت است.

تخلفاتی که در محکمه مطرح می‌شود، جنبه اجتماعی دارد و همان طور که برای تخلفات اجتماعی بزرگسالان حدود جاری می‌شود، برای کودکان نیز تعزیر - که کمتر از حد و بسته به نظر حاکم است- جاری می‌شود و این غیر از جنبه تربیتی و وظایف مربی و والدین در ارتباط با کودکان است. شاهد مدعا این است که این گونه تنبیهات -تعزیرات- تنها از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است و در میان ائمه علیهم السلام تنها حضرت علی علیه السلام حاکم رسمی بوده است. اما این مسئله که آیا حدود و تعزیرت جنبه تربیتی دارند یا بازدارندگی و یا هر دو، جای بحث است، ولی باید توجه داشت که شأن حاکم غیر از مربی است و باید بین آن دو فرق گذاشت. افزون بر این، آنچه در این گونه روایات از حضرت علی علیه السلام نقل شده، مربوط به تنبیه غلام و جاریه است که به دختر و پسری گفته می‌شود که نزدیک سن بلوغ هستند. بنابراین بر فرض که این گونه تعزیرات جنبه تربیتی داشته باشد، تنها در سیره حضرت علی علیه السلام و آن هم برای نوجوانانی که نزدیک به سن بلوغ رسیده‌اند، صورت گرفته است؛ اما تنبیه بدنی کودکان کمتر از آن سن در سیره تربیتی معصومان علیهم السلام وجود ندارد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۵-۱۶۶).

۴. روش تغافل

تغافل یکی از روش‌های تربیت اخلاقی است که در دور کردن افراد از رذایل اخلاقی بسیار مؤثر است. تغافل از باب تفاعل است. یکی از معانی باب تفاعل، تظاهر و تشبه است؛ یعنی خود را به حالتی زدن مانند «تَمَازَضَ»؛ یعنی خود را به مریضی زد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰۲). در اصطلاح، تغافل یعنی اینکه شخص چیزی را راجع به کسی یا شیئی می‌داند، اما خود را بی‌خبر نشان می‌دهد و به گونه‌ای برخورد می‌کند که بی‌خبر است (عبدوس و محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۷: ۸۱). در این روش، مربی با اینکه از خطا و لغزش مرتبی آگاه است، به خاطر مصلحت و اصلاح مرتبی، خود را غافل و بی‌خبر نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که شخص خطا کار تصور می‌کند که وی از لغزش او خبر ندارد.

یکی از نیازهای روحی انسان این است که دیگران از خطا و اشتباهات او مطلع نشوند و خواهان عزت نفس خویش می‌باشد؛ زیرا هر انسانی خواه ناخواه در اجتماع

زندگی می‌کند و میزان پذیرش او در جامعه، به میزان قداست و ارزشی است که جامعه برایش قائل است. پس او نیازمند آن است که جامعه با نگرشی مثبت با او برخورد کند. آگاهی دیگران از خطا و اشتباهات او، این نگرش را خدشه‌دار می‌سازد. به علاوه تداوم چنین نگرشی، این اندیشه را در ذهن متربی جای می‌دهد که دیگر هیچ جایگاه اجتماعی ندارد و پنهان کردن خطا اثری نداشته و همه او را خطاکار می‌دانند و حال که چنین است، پس انجام خطا و افعال ناصواب و ناپسند به صورت علنی و آشکار قباحتی ندارد. اینجاست که خطرناک‌ترین و آسیب‌زاترین لحظه و موقعیت در زندگی فرد فرامی‌رسد؛ چرا که دیگر از فرو نپوشیدن خطای خویش بی‌می‌دارد و از برملا شدن آن ابایی ندارد (ر.ک: حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۷: ۱۶۳-۱۶۴).

این روش تربیتی، سه هدف را دنبال می‌کند:

هدف نخستِ تغافل این است که آبروی شخص خطاکار محفوظ بماند، احساس عزت و حیای او صدمه نبیند و رفته‌رفته کارش به جایی نرسد که از آشکار شدن لغزش‌هایش پروا نداشته باشد.

هدف دوم این روش، حفظ کرامت و حیثیت خود مربی است. مربی در مواردی نباید به طور مستقیم خود را درگیر مسائل جزئی کند، بلکه باید خود را طوری نشان دهد که گویی از لغزش و خطای متربی مطلع نشده است، اما سعی کند که از راه دیگری مانع لغزش و خطای وی شود.

هدف سوم روش تربیتی تغافل، تلاش در جهت تأمین آرامش و فضایی به دور از تنش در خانواده و جامعه است؛ زیرا رودررویی افراد در امور کم‌اهمیت در خانواده و جامعه، باعث تزلزل بنیان زندگی خانوادگی و اجتماعی است (بهشتی، ۱۳۸۷: ۴۱۱/۵-۴۱۲).

روش تغافل در سیره تربیتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله زیاد به چشم می‌خورد تا جایی که در برخی موارد، باعث خرده‌گیری بعضی از افراد ناآگاه می‌شد؛ مثلاً اعتراض می‌کردند که پیامبر صلی الله علیه و آله خیلی سریع تحت تأثیر سخنان این و آن قرار می‌گیرد و اگر گفته شود که فلان کس پشت سر شما چنین و چنان می‌گوید، می‌پذیرد و به سراغ آن شخص می‌فرستد؛ اما هنگامی که او قسم یاد می‌کند که چنین چیزی را نگفته‌ام، سخن او را نیز می‌پذیرد. قرآن مجید نیز در سوره توبه به این مطلب اشاره می‌کند:

﴿وَمَنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ الَّذِينَ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ...﴾ (توبه / ۶۱)؛ از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: «او آدم خوش‌باوری است!» بگو: «خوش‌باور بودن او به نفع شماست! [ولی بدانید که] او به خدا ایمان دارد و [تنها] مؤمنان را تصدیق می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند...».

اذن به معنای گوش است و اگر منافقان، رسول خدا ﷺ را گوش نامیده‌اند، منظورشان این بود که هر حرفی را می‌پذیرد و به حرف هر کس گوش می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۴/۹).

منافقان در حقیقت یکی از نقاط قوت پیامبر ﷺ را به عنوان نقطه ضعف نشان می‌دادند و از این واقعیت غافل بودند که یک مربی محبوب، باید نهایت لطف و محبت را نشان دهد و حتی الامکان عذرهای مردم را بپذیرد و در مورد عیوب آن‌ها پرده‌داری نکند، مگر در آنجا که این کار موجب سوءاستفاده شود. پیامبر اسلام ﷺ در بسیاری از موارد، وظیفه خود را «تغافل» می‌دید؛ زیرا از این طریق، آبروی افراد را حفظ می‌کرد. در حالی که اگر فوراً پرده‌ها را بالا می‌زد و دروغ‌گویان را رسوا می‌کرد، دردسر فراوانی برای خود افراد فراهم می‌آمد. علاوه بر اینکه آبروی عده‌ای به سرعت از بین می‌رفت، راه بازگشت و توبه بر آن‌ها بسته می‌شد و افراد آلوده‌ای که قابل هدایت بودند، در صف بدکاران جای می‌گرفتند و از اطراف پیامبر ﷺ دور می‌شدند. از ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز روایات فراوانی درباره تغافل نقل شده است. حضرت علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

قدر و منزلت خود را با «تغافل» نسبت به امور پست و کوچک بالا برید... و زیاده از اموری که پوشیده و پنهان است، تجسس نکنید که عیب‌جویان شما زیاد می‌شوند... و با چشم بر هم نهادن از دقت بیش از حد در جزئیات، بزرگواری خود را ثابت کنید (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۲۴).

همچنین در روایت دیگری می‌فرماید:

یکی از باارزش‌ترین کارهای کریمان، «تغافل» از چیزهایی است که از آن آگاه‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۸/۷۲).

امام صادق علیه السلام نیز دربارهٔ تغافل چنین می‌فرماید:

مصلحت همزیستی سالم و معاشرت با مردم در پیمان‌های است که دوسوم آن هوشیاری و یک‌سوم آن تغافل باشد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۳۵۹).

این روش تربیتی آثار مهمی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. روابط عاطفی مربی و متربی متحول و بهتر می‌شود.

۲. موجب ستایش رفتار انسان نزد دیگران می‌شود.

۳. عزت نفس مربی معلوم، و شرافت متربی حفظ می‌شود.

۴. از خطای بیشتر متربی جلوگیری می‌شود.

بنابراین یک مربی مهربان و دلسوز در عین حال که خطاهای متربی را می‌بیند، باید بسیاری از آن‌ها را به روی خود نیاورد تا آن‌ها که شایستهٔ تربیت‌اند، خود را اصلاح کنند. این کار مربی باعث بالا رفتن شأن و مرتبهٔ مربی در نظر متربی است؛ زیرا متربی خود به خود می‌داند که خطا و اشتباهی انجام داده و چه بسا مربی نیز فهمیده است، اما با بزرگواری از کنار خطای او گذشته و خم به ابرو نیاورده است. بدین جهت زمینهٔ اعتماد و گرایش بیشتر متربی به مربی نیز فراهم می‌آید.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم مهم‌ترین منبع برای استنباط روش‌های تربیت اخلاقی است و می‌توان روش‌هایی مانند تذکر، انذار، تنبیه، تغافل و... را به عنوان روش‌های اصلاحی در تربیت اخلاقی استنباط کرد. از بررسی این چهار روش در قرآن کریم، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. انسان به سبب برخورداری از شئون مختلف و درگیری‌های ذهنی، پیوسته در معرض فراموشی و غفلت است. در نتیجه حقیقت خویش را از یاد می‌برد، از رشد و تکامل باز می‌ماند و مسیر انحطاط و پستی را طی می‌کند تا جایی که از فطرت اولیهٔ خود منحرف می‌شود. مربی می‌تواند با به کارگیری روش تذکر که گاهی با یک سخن و یا یک اشاره و حرکت معنادار و گاهی با یک برنامهٔ مداوم و هدفمند تحقق می‌یابد، فطرت الهی متربی را شکوفا سازد و با این روش او را به سمت اصلاح رفتارهایش سوق دهد.

۲. اهمیت روش تربیتی انذار به اندازه‌ای است که خداوند متعال در قرآن کریم، رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در بعضی موارد، در روش انذار خلاصه می‌کند. باید توجه داشت که روش تربیتی انذار دربارهٔ افرادی مؤثر است که از قدرت تفکر و آینده‌نگری برخوردار باشند؛ به گونه‌ای که بتوانند عواقب و پیامدهای محتمل عمل خود را در نظر بگیرند و بر اساس آن تصمیم‌گیری نمایند. از آنجا که کودکان ۷ تا ۱۱ سال در مرحلهٔ رشد عینی هستند، استفاده از این روش در این سنین مفید نیست. در سیرهٔ معصومان علیهم‌السلام نیز استفاده از این روش برای کودکان زیر ۱۰ سال وجود ندارد. در مورد این کودکان می‌توان از روش تنبیه با اصول و شرایطی که دارد، استفاده کرد.

۳. روش تنبیه راهی مناسب برای بازداشتن انسان از رفتارهای نامطلوب اخلاقی است و نقشی مؤثر و مفید در سازندگی شخصیت انسان‌ها دارد. برای تربیت افراد، همیشه نصیحت و اندرز کارساز نیست و گاهی باید بعضی افراد را در شرایطی قرار داد که واقعیت‌ها را درک کرده، تلخی زشتی‌ها را لمس کنند. محروم‌سازی، توبیخ، قهر و طرد کردن، از جمله شیوه‌های تنبیه است که از آیات قرآن کریم به دست می‌آید.

۴. اگر حوزهٔ تربیت را از بحث حدود و تعزیرات جدا بدانیم، نمی‌توانیم از آیات قرآن کریم تنبیه بدنی را به دست آوریم. آنچه معمولاً در بحث‌های تربیتی به آن تمسک می‌شود، آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء است. این آیهٔ شریفه دربارهٔ زنانی است که از وظایف خود سرپیچی می‌کنند و نشانه‌های ناسازگاری در آن‌ها دیده می‌شود. باید توجه داشت که این آیه خطاب به مردان دربارهٔ همسرانشان است و نمی‌توان جواز تنبیه بدنی را از این آیه به عنوان یک روش تربیتی برای مریبان در نظام تربیت دینی، استنباط نمود.

۵. در روش تربیتی تغافل، مریبی با اینکه از خطا و لغزش متربی آگاه است، به خاطر مصلحت و اصلاح متربی، خود را غافل و بی‌خبر نشان می‌دهد؛ به گونه‌ای که شخص خطاکار تصور می‌کند که وی از لغزش او خبر ندارد. روش تغافل در سیرهٔ تربیتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله زیاد به چشم می‌خورد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۵. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶. اسدی حلّی، جمال‌الدین احمد بن محمد بن فهد، *عده الداعی و نجاح الساعی*، بیروت، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۷. آلسون، متیو اچ. و بی. آر. هرگنهان، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری*، ترجمه علی اکبر سیف، تهران، دانا، ۱۳۷۴ ش.
۸. باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، چاپ پانزدهم، تهران، مدرسه، ۱۳۸۵ ش.
۹. بهشتی، محمد، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، تهران، سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. بهشتی، محمد و علی نقی فقیهی و مهدی ابوجعفری، *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، زیر نظر علیرضا اعرافی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. پارسا، محمد، *زمینه‌نویس روان‌شناسی (روان‌شناسی عمومی)*، چاپ بیست و دوم، تهران، بعثت، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. پاینده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه*، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. پژوهشکده حوزه و دانشگاه، *درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (فلسفه تعلیم و تربیت)*، چاپ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی، *درآمدی بر نظام تربیتی اسلام*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. حسینی، داود، «مبانی نظری تنبیه از دیدگاه علم روان‌شناسی و اسلام»، معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۶، خرداد ۱۳۹۱ ش.
۱۶. حسینی‌زاده، سیدعلی، «تنبیه از دیدگاه اسلامی»، *فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره‌های ۱۴-۱۵، بهار و تابستان ۱۳۷۷ ش.
۱۷. همو، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ*، چاپ هشتم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. داوودی، محمد، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ*؛ جلد دوم: تربیت دینی، زیر نظر علیرضا اعرافی، چاپ ششم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ*؛ جلد سوم: تربیت اخلاقی، زیر نظر علیرضا اعرافی، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.
۲۱. داوودی، محمد و سیدعلی حسینی‌زاده، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

۲۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. دولت، محمدعلی، مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی تربیت در قرآن و حدیث، تهران، پارس کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۲۴. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. سیف، علی‌اکبر، تغییر رفتار و رفتاردرمانی؛ نظریه‌ها و روش‌ها، چاپ شانزدهم، تهران، دوران، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. همو، روان‌شناسی پرورشی نوین، چاپ یازدهم، تهران، دوران، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. شعرانی، ابوالحسن، ثرطوبی، تهران، اسلامیه، بی‌تا.
۲۹. صانعی، سیدمهدی، پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. صدری، محمدجعفر، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران، مکتبه السهروردی للدراسات و النشر، ۱۴۲۶ ق.
۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدرضا، صرف ساده، چاپ دهم، قم، دار العلم، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۶. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تهران، علمیه اسلامیه، بی‌تا.
۳۷. عبدوس، محمدتقی و محمد محمدی اشتهاردی، بیست و پنج اصل از اصول اخلاقی امامان علیهم‌السلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۳۸. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، الفروق اللغویه، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۳۹. علوان، عبدالله ناصح، تربیه الاولاد فی الاسلام، بی‌جا، دار السلام، بی‌تا.
۴۰. علوی گنابادی، سیدجعفر، مهارت تغییر رفتار دیگران در آموزه‌های دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۲. فرمینی فراهانی، محسن، فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، تهران، شباهنگ، ۱۳۹۰ ش.
۴۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۴۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، الحقائق فی محاسن الاخلاق (قره العیون فی المعارف و الحکم)، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴۵. قائمی مقدم، محمدرضا، روش‌های تربیتی در قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.
۴۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۷. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار

- الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب رازی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تصحیح عماد هلالی، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۶ ق.
۴۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۵۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۵۱. معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
۵۲. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، امتاع الاسماع بما للنبی ﷺ من الاحوال و الاموال و الحفلة و المتاع، تحقیق و تعلیق محمد عبدالحمید النمیس، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۴. میلتن برگر، ریموند، شیوه‌های تغییر رفتار، ترجمه علی فتحی آشتیانی و هادی عظیمی آشتیانی، چاپ یازدهم، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۵۵. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، جامع السعادات، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۵۶. همت بناری، علی، مآخذ شناسی تربیت اخلاقی، قم، پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲ ش.
۵۷. هیثمی مصری، نورالدین علی بن ابوبکر بن سلیمان، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۵۸. هیلگارد، ارنست، نظریه‌های یادگیری، ترجمه محمدنقی براهنی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۵۹. یالجن، مقداد، جوانب التریبیه الاسلامیه الاساسیه، قاهره، ۱۴۰۶ ق.

انتخاب آگاهانه سرنوشت،

سنتی قرآنی در توقیعات امام زمان علیه السلام*

□ محمد میرزائی^۱

چکیده

سنت در فرهنگ قرآن، شیوه‌ای مبتنی بر حکمت و عدالت خداوند در اداره نظام هستی است. شناخت سنت‌های الهی از جمله انتخابی بودن سرنوشت انسان، نقش زیادی در زندگی فردی و اجتماعی و نهایتاً بندگی و عبودیت انسان دارد. پژوهش این قواعد در توقیعات امام زمان علیه السلام به مفهوم مجموعه نامه‌ها، گفتارها و تأییداتی که از ناحیه حضرت یا نایبان به اشاره و تأیید امام عصر علیه السلام رسیده است، موضوعی سودمند، نو و فاقد پیشینه است. در قاموس الهی، اساس هلاکت و نجات انسان، وابسته به نوع انتخاب آگاهانه‌ای است که بر اساس سنت الهی، به انسان واگذار شده است. محور اصلی مقاله، پژوهش سنت مذکور در توقیعات و تطبیق آن در کلام معصومان علیهم السلام و مفسران است. انتخابی بودن سرنوشت انسان، قرآنی بودن محتوای توقیعات، یگانگی آثار معصومان علیهم السلام و ارتباط ژرف آنان به ویژه توقیعات با کلام الهی، از نتایج تحلیل و توصیف این تحقیق کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: قرآن، امام زمان علیه السلام، سنت، توقیعات، انتخاب سرنوشت.

مقدمه

حدیث به معنای سخنی است که بیانگر قول، فعل، تقریر، صفات خلقی یا خلقی معصوم علیه السلام است. جایگاه رفیع آن به استناد آیات قرآن، حدیث متواتر ثقلین و شناخت عقل، بر هر انسان نیک اندیش و مسلمانی پوشیده نیست. توقیعات امام زمان علیه السلام نیز به عنوان خاتم الاوصیا، حجت و امام حی و ناظر خداوند در عصر ما، با تعداد اندکی که در اختیار ماست، به جهاتی که در مقاله اشاره شده، از امتیاز ویژه‌ای برخوردار است. محتوای توقیعات وارده، دربردارنده موضوعات گوناگونی است که بعضاً به آیات قرآن استناد و استدلال شده است. تأمل در برخی آیات به کار رفته در توقیعات، نشان از سنت‌های فردی، اجتماعی و الهی دارد که در کلام حضرت مورد استناد قرار گرفته و موضوع مقاله نگارنده است. اگرچه مبانی توقیعات حضرت ریشه در آیات قرآن دارد و اهل بیت علیهم السلام خود فرموده‌اند: «ما حجت‌های خدا و امنای او بر بندگانش هستیم و حلال و حرام او را از کتاب خدا می‌گیریم» (تمیمی مغربی، ۱۹۶۳: ۵۰/۱)، اما آیاتی که مستقیماً در توقیعات مورد استناد قرار گرفته، انگشت‌شمار است. آگاهی از این سنت‌ها، تفسیر درستی از هستی به انسان می‌دهد و حرکت زندگی انسان را معنادار می‌کند. نگارنده تلاش نموده با دقت در متن توقیعات و نیز آیات قرآن و کلام معصومان علیهم السلام و مفسران، تعریف درستی از مفهوم توقیع و سنت ارائه دهد و سپس به تبیین سنت مذکور در توقیعات امام زمان علیه السلام پردازد. اثبات انتخابی بودن هلاکت و نجات انسان، نمایش همسویی و هماهنگی توقیعات با کلام خدا و سایر معصومان علیهم السلام از یک سو و راهنمایی حضرت به سنت‌های الهی در قرآن از سوی دیگر، از نتایج و فواید این پژوهش است که به استناد آیات قرآن، روایات و کلام مفسران و حدیث پژوهان مورد تحقیق قرار گرفته است.

مفهوم‌شناسی توقیع

واژه «توقیع» چنان که گفته‌اند مصدر باب تفعیل و از ریشه «وقع»، در لغت به معنای پرتاب کردن تیر به هدفی نزدیک و نیز اثر جهاز شتر بر پشت حیوان است (فراهیدی،

۱۴۱۰: ۱۷۷/۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۳۰۳/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۶؛ دهخدا، ۱۳۴۶: مدخل توفیق). برخی نیز آن را نوشته (قلقشندی، ۱۴۰۷: ۵۲/۱)، دست خط کوتاه سلطان بر صدر یا ذیل نامه (آقابرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۵۰/۴-۵۱) به مفهوم تأیید یا رسیدگی نامه یا تأکید بر رسیدگی آن دانسته‌اند. مهر و نشان و آنچه امروز به امضا از آن یاد می‌شود از دیگر مفاهیم این واژه است (حداد عادل و همکاران، ۱۳۸۳: ۵۷۵/۸). پیشینه این واژه در فرهنگ عمومی و حکومتی، به دوره ساسانی منسوب به انوشیروان برمی‌گردد. نویسنده مدخل توفیعات در دانشنامه، به نمونه‌هایی از توفیعات در عصر خلفا و امویان و دوره عباسی و تشکیل دیوان التوفیق به منظور رسیدگی به نامه‌های درخواستی از خلیفه، در دوره غزنویان و سلجوقیان و ترک‌ها به مفهوم نشان و علامت و مهر، در دوره ایلخانان به محل مهر سلطان، و نیز در دوره صفوی که بیشتر مهر جای آن را گرفته بود، اشاره و می‌نویسد در دوره قاجاریه این واژه جای خود را به کلمه «توشیح» داد که در حاشیه نامه صادره از دربار، پادشاه با عبارت «صحیح است» بر مندرجات نامه صحه می‌گذاشت؛ چنان که در دوره پهلوی، این عبارت پس از تصویب قانونی در مجلس برای تأکید به توشیح شاه می‌رسید (همان: ۵۷۶/۸).

در فرهنگ شیعی، توفیق به مفهوم مکاتبات و منشورهای امامان به ویژه حضرت ولی عصر علیه السلام و بر هر گونه سخن شفاهی امام زمان علیه السلام اطلاق شده است (همان: ۵۷۷/۸). نخستین توفیق مصطلح، مربوط به درخواست کتبی دایی حسن بن علی و شاء است که از امام کاظم علیه السلام خواست برای پسر دار شدن وی دعا کند. راوی می‌گوید امام با دست خط مبارکش توفیق فرمود: «قد قضی الله -تبارک و تعالی- حاجتک و سَمَّه محمدًا» (حمیری قمی، ۱۴۱۳: ۳۳۲، ح ۱۲۳۱)؛ چنان که در چند روایت از امام رضا علیه السلام نیز به کار رفته است (کلینی، ۱۳۶۳: ۵/۳؛ صدوق، ۱۳۸۰: ۹۳/۲). این اصطلاح پس از آن گسترش یافته و به یادداشت‌های مستقل و غیر مسبوق به پرسش نیز اطلاق شده است. بر اساس متن توفیعاتی که از حضرت بقیة الله الاعظم علیه السلام به عنوان توفیق در کتاب شیخ صدوق آمده، نه تنها بر سخنان شفاهی امام زمان علیه السلام که بر سخنان و برخی مکتوبات نایبان حضرت که به نحوی غیب گونه و اظهار نظر درباره مسائل دینی است، توفیق اطلاق شده است (صدوق، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۳۰۵). نگارنده تعاریف سامان یافته در کلام

حدیث پژوهان را مطابق با متن توقیعات به ویژه توقیعات منسوب به حضرت بقیة الله الاعظم علیه السلام نمی‌داند و در تعریفی دقیق‌تر که غالباً ناظر به توقیعات امام زمان علیه السلام است، بر این باور است که توقیع عبارت از مکتوبات، حاشیه‌نگاری یا تأیید امام زمان و برخی از ائمه علیهم السلام یا رفتار و گفتار غیب‌گونه نایبان مأذون امام علیه السلام است که ابتدائاً یا به درخواست فرد یا افرادی در موضوع یا موضوعاتی نگارش، تحشیه، تأیید یا بیان شده است. آنچه تعریف مذکور را از سایر تعاریف متمایز می‌کند، قسمت پایانی آن است که در تعریف دیگران نیامده است و عملاً بخشی از توقیعات در تعاریفشان نمی‌گنجد. برخی از توقیعات رسیده، نامه‌ها و یا تأییدات کتبی حضرت، به شکل مستقل و غیر مسوق به سؤال و یا در پی درخواستی بوده است؛ اما برخی توقیعات وارد شده، مانند توقیعی که حسین بن روح بدون اطلاع قبلی و به شکلی غیب‌گونه یک شمش طلای تحویلی را از بین بقیه جدا کرد و گفت که این مال ما نیست و شمش ما در سرخس زیر ریگ‌ها جا مانده است (همان: ۲۹۵/۲-۲۹۷) و یا پاسخ مستدل و اعجاب‌آور وی در برابر یک شبهة کلامی (همان: ۲۷۸/۲-۲۸۰) و نیز ارائه معجزه‌آسای عین طلاهای یک زن که به دستور حسین بن روح نویختی به دجله انداخته بود (همان: ۳۰۰/۲) و... از توقیعاتی است که نه دست‌نوشته امام است، نه تأیید و رد امام و نه حاشیه‌نگاری امام؛ آنچه باعث شده به عنوان توقیع فرض و مکتوب شود، همان غیب‌گویی، غیب‌نمایی و رفتارهای خارق‌العاده از سوی نایب امام است که به واسطه نیابت و به شکل مرموز و ناشناخته به وی منتقل شده و در رفتار و بیان نایبان حضرت ظهور پیدا کرده است.

پیشینه تاریخی توقیعات

اولین تدوین‌کننده توقیعات، محدث گرانقدر ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری است که از جمله اصحاب امام رضا، امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم السلام است (صدر حاج سیدجوادی و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۵۲/۵). وی حتی عصر غیبت صغری را نیز درک کرده است و از رجال نجاشی برمی‌آید که توقیعات امام عسکری علیه السلام را نیز جمع کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۲؛ موسوی خویی، معجم رجال‌الحدیث، ۱۴۱۳: ۱۰/۱۴۵). اسناد مشهور و کهن

حدیثی به ویژه **الكافی** شیخ کلینی، **كمال‌الدین** شیخ صدوق،^۱ **الارشاد** شیخ مفید، **الغیبه طوسی** و **الاحتجاج** طبرسی تقریباً دارای یکصد توقیع است که صدور بیشتر آن‌ها در دوره طولانی سفارت محمد بن عثمان سفیر دوم و نیز حسین بن روح نوبختی سفیر سوم حضرت است. در کتب معتبر متأخران، آثاری همچون **بحار الانوار**، **وسائل الشیعه**، **الوافی** و... و در عصر حاضر نیز آثار ارزشمندی از جمله **تاریخ الغیبه الصغری**، **کلمة الامام المهدي**، **توقیعات مقدسه** و... و **معجم احادیث الامام المهدي** توسط مؤسسه معارف اسلامی در شش جلد و تعدادی پایان‌نامه ارشد سامان یافته است (صدر حاج‌سیدجوادی و همکاران، ۱۳۷۵: ۱۵۰/۵). در میان منابع اهل سنت اگرچه درباره اخبار مهدویت و حضرت مهدی **علیه السلام** کتاب‌هایی گزارش شده که بعضاً نیز باقی است (قرشی، ۱۴۱۷: ۲۲۰-۲۲۳)، در مطالعات و کاوش‌های نگارنده، کتابی درباره توقیعات به چشم نخورد.

ارزیابی سندی توقیعات

افزون بر مسند بودن اکثر توقیعات، بسیاری از اسنادشان از نگاه **مصطلح‌الحديث**، عالی‌السند و کم‌واسطه‌اند و حتی با نگاه سختگیرانه رجالی نیز اسناد برخی احادیثی که شیخ طوسی در **تهذیب الاحکام** و نیز **الغیبه** نقل کرده، به طور رسمی متصل و صحیح شمرده شده‌اند. برخی دیگر نیز که از طریق مشایخ مورد ترصی شیخ صدوق نقل شده‌اند، عده‌ای از رجال‌شناسان آنان را «ممدوح» می‌دانند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۵/۲)؛ چنان که برای توقیعاتی مانند دعای امام زمان **علیه السلام** برای به دنیا آمدن شیخ صدوق و لعن شلمغانی، ادعای شهرت و استفاضه دارند (همان).

نظام بسته نظارتی و گزینش افراد ویژه در اطلاع از توقیعات مکتوب و نیز رفتارهای همراه با اطلاع غیب‌گون نایبان امام که در توقیعات متجلی است، فرصت سوءاستفاده نامحرمان را سلب می‌کرد. با وجود چنین نایبانی و گزینش راویانی مانند راویان توقیعات و هشدارهای به موقع امام در عصر غیبت صغری، نقل و انتقال توقیعات بیش از مجموعه‌های حدیثی از آسیب به دور بوده است. اسناد و محتوای بیش از ۸۰ توقیع

۱. در **كمال‌الدین** و **تمام النعمه** ۴۹ توقیع و یک دعا آمده و ۴۳ توقیع و روایت نیز در **الغیبه** شیخ طوسی است که ۱۲ عدد آن‌ها از شیخ صدوق نقل شده است.

رسیده از امام زمان در کتاب‌های معتبر از راویان مختلف در مدت ۶۹ تا ۷۰ سال، راهی مطمئن به صحت آن‌هاست.

محتوای توقیعات

با آنکه حجم توقیعات امام زمان علیه‌السلام نسبت به سایر احادیث رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام خیلی کم است، در عین حال دارای موضوعات متعددی است. معارف اعتقادی و پرسش‌های فقهی متعدد در ابواب طهارت، نماز، روزه، حج، شهادت، قضا، وقف، معاملات، خمس، صدقه، نکاح و مُسکرات (صدوق، ۱۳۸۰: ۲۳۵-۲۶۸)، بخشی از موضوعاتی است که علاوه بر هماهنگی اکثریت آن‌ها با احادیث رسیده از ائمه هدی علیهم‌السلام، مطابق با فتوای مشهور فقها و عالمان شیعی است که خود نیازمند نگارشی جداگانه است. کرامت‌ها و بعضاً اخبار از امور پنهان، دعا‌های حضرت (همان: ۲۸۷/۲) و مسائل جزئی مانند تأیید و رد برخی اشخاص، از دیگر موضوعات است (همان: ۲۵۰/۲-۲۸۰).

مفهوم‌شناسی سنت

سنت در زبان فارسی به معنای روش، قانون، رسم (دهخدا، ۱۳۴۶: ۳۱/۴۴۶) و گاه فریضه، لزوم، راه دین و شریعت است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵/۲۱۳۹). در زبان عربی به معنای جریان مستمر و آسانی است که ممکن است در رفتار، کلام و یا صفتی از صفات باشد (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۵/۲۳۷). برخی آن را جریان پسندیده (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۰۵: ۲۲۴/۹) و برخی نیز توصیف به خوب و بد را نیازمند قرینه می‌دانند (مقری فیومی، بی‌تا: ۲۹۲). سنت در اصطلاح علوم، مفاهیم متعددی دارد. در اصطلاح فقها و متکلمان گاه به معنای حکم متکی به شریعت (حدیث یا روش پیامبر و امام) (عاملی جزینی، ۱۲۷۲: ۴)، در مقابل بدعت، و گاه به معنای مستحب در مقابل واجب به کار می‌رود (نجفی، ۱۳۹۲: ۱۰/۹۰). این اصطلاح وقتی به خداوند سبحان نسبت داده می‌شود، به معنای قانون کلی حاکم بر جوامع خواهد بود (فیض، ۱۳۸۲: ۲۲۳)؛ از این رو در نگاه مفسران به روش متداول (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵۸۱/۸) و جریان عادی و پیوسته اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰:

۳۴۰/۱۶. لذا در تعریفی مقبول گفته‌اند:

سنت الهی، روش‌هایی است که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۲۵).

این تعریف با سنه‌الله تعبیر شده و ۸ بار در قرآن آمده است (مرادخانی تهرانی، ۱۳۸۶: ۹۲). سنت‌های الهی با عنایت به آثار، رفتارهای فردی و اجتماعی، تکوینی و اعتباری به انواع مختلف تقسیم می‌شود (همان: ۹۴). از مهم‌ترین ویژگی‌های آن‌ها، همسویی با اصل علیت و داشتن روابط ضابطه‌مند بین حوادث تاریخی (کهف/ ۵۹؛ جن/ ۱۶)، عدم تنافی با اراده انسان‌ها (بقره/ ۱۳۴؛ رعد/ ۱۹)، جهان‌شمولی و تبدیل و تحویل ناپذیری آن‌هاست (اسراء/ ۷۷؛ احزاب/ ۳۸ و ۶۲؛ فاطر/ ۴۳؛ فتح/ ۲۳). دنیوی بودن سنن الهی به معنای قابلیت نقد و تحلیل‌پذیری سنن با حفظ نقش انسان در حوادث و هم به معنای اجرای سنن در دنیا به صورت فردی و جمعی از دیگر ویژگی‌های آن‌هاست (همان: ۱۲۱) و با اوصاف غیر قابل تحویل و تبدیل یاد شده است (اسراء/ ۷۷؛ احزاب/ ۳۸ و ۶۲؛ فاطر/ ۴۳؛ فتح/ ۲۳). نگاه قرآن و مفسران به سنت، رویکرد نگارنده در تبیین «سنت انتخابی بودن سرنوشت انسان» در توقیعات امام زمان علیه السلام است. بی‌تردید گفتار معصومان بر اساس فرمایش امام صادق علیه السلام (تمیمی مغربی، ۱۹۶۳: ۵۰/۱) به عنوان حجت خداوند، برگرفته از دستورات، معارف و سنت‌های خداوند در قرآن است. اما آنچه نگارنده در صدد بیان آن در مقاله پیش روست، تبیین آیه «لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَحَيْ مِنْ حَيْ عَنْ بَيِّنَةٍ» موجود در توقیعات در کلام معصومان علیهم السلام و مفسران است که در بیانات نایبان از سوی امام ابراز و به مناسبتی خاص مورد استدلال قرار گرفته است. در مجموع اسناد و مکتوبات حدیثی موجود، کمتر از ۱۰ آیه یا فراز قرآنی به مناسبت در توقیعات آمده که بیانگر سه سنت الهی است. سنت اول درباره امامت است که جریانی به امتداد تاریخ زندگی بشر دارد. دومین سنت، سنت اجتناب‌ناپذیر ابتلا و آزمایش افراد و جامعه است و سومین سنت، انتخابی بودن سرنوشت انسان در هلاکت و نجات است که به طور روشن در توقیعات بیان شده است. نگارنده برای پرهیز از طولانی شدن بحث و روشن نمودن افقی نو در پژوهش پیرامون توقیعات، فقط به یک مورد آن پرداخته است و سنت ابتلا که در واقع ذیل سنت «انتخابی بودن هلاکت و نجات» و در طول آن می‌گنجد، به

شکل مختصر بیان می‌شود. پژوهش از زاویه مذکور، مسبوق به سابقه نبوده و بیشتر کارهای صورت گرفته، تحلیل کلی پیرامون موضوعات مطروحه در توفیعات است که در قالب پایان‌نامه و برخی مقالات و صفحات مجازی آمده است. موضوع سنت‌های الهی هم در قالب کتاب‌ها و مقالات گوناگون، به شکل جداگانه نگارش یافته است. اما با عنایت به ویژگی‌های یادشده، به منظور نمایش رویکرد قرآن‌محور توفیعات، به آیات موجود در توفیعات با دیده تأمل نگریسته‌ایم تا هم پیوند قرآنی توفیعات را در نزد مخاطبان و مسلمانان نشان دهیم و هم آیه ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ به کار رفته در توفیعات را به عنوان سنت الهی تشریح نماییم.

انتخاب آگاهانه سرنوشت، سنتی قرآنی در قاموس الهی

یکی از کلیدی‌ترین آیات الهی، و سنتی از سنن خداوندی که اساس و شالوده رفتار حکیمانه و عادلانه خداوند (شریف الخطیب، ۲۰۰۴: ۲۷) بر بشر را رقم می‌زند و خداوند متعال در دنیا نوع تعامل خود را با بشر در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی بر این مبنا استوار نموده است، فراز ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ از آیه ۴۲ سوره انفال^۱ است.

نکته مورد پژوهش در این فراز آن است که مراد از بینه مورد استناد چیست؟ مفسران در این باره چه گفته‌اند؟ مهم‌تر اینکه این آیه در گفتار دیگر معصومان عليهم السلام چگونه تفسیر شده است؟ بررسی دیدگاه مفسران، نشان از عدم درک درست آن‌ها نسبت به آیه دارد. واکاوی سخن و کاربرد معصومان عليهم السلام، هم عرصه‌ها و هم معانی به کار رفته در اصطلاحات آیه را به خوبی نشان می‌دهد که بیانگر دعوت و عمل واحد این ذوات مقدس بر اساس سنن قرآن و فرمان الهی است.

آیه ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ در نگاه مفسران تفسیر درست این آیه در گرو تبیین دو اصطلاح «امر مفعول» و «بینه است». مفسران

۱. ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدَّةِ الدِّينِ وَأَنْتُمْ بِالْعُدَّةِ الْقُضْوَىٰ وَالرَّكْبِ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِلاِخْتِلَافِ فِي الْمِعَادِ وَلَكِنَّ لِقَاضِيَ اللَّهِ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (انفال / ۴۲).

تفسیر یکسانی از این آیه و دو اصطلاح ندارند و با وجود تلاش در انعکاس تفسیر درست آیه، نتوانسته‌اند به برداشتی جامع و مانع برسند. برخی «امر مفعول» را همان «امر کائن» دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۱۷/۲) که لامحاله واجب است صورت پذیرد؛ یعنی عزیز کردن دین و دینداران و خواری شرک و مشرکان (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱۰) که خداوند در سایه جمع و تلاقی پیش‌بینی نشده دو سپاه پیامبر ﷺ و مشرکان قریش تقدیر نمود (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۴۰/۴). علامه طباطبایی مانند طبری، اصل تلاقی غیر مترقبه میان دو سپاه را امر مفعول دانسته، و پیروزی مسلمانان برابر سپاه نابرابر مشرکان را مانند شیخ طوسی (۱۴۰۹: ۱۲۸/۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۱)، معجزه و بینه نامیده است. لذا می‌نویسد:

یعنی همانا خداوند بدون آنکه قصد عزیمت و رؤیت و مشورتی از قبل باشد، این تلاقی و تأیید مؤمنان و رسوایی مشرکان را رقم زد تا این پیروزی و نصرت، بینه روشنی بر حقیقت حق و بطلان باطل باشد تا هدایت و هلاکت هر کس بر اساس بینه باشد. ایشان نیز منظور از هلاکت و حیات را گمراهی و هدایت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۲/۹).

یعنی قضای الهی بر این رفته بود که با تجمع غیر قابل پیش‌بینی هر دو گروه در منطقه بدر و به سامان رساندن جبهه حق در برابر شرک، بینه‌ای ایجاد نماید تا هر کس به خصوص شاهدان درگیری (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۰۶/۲)، جبهه حق از باطل را بشناسند و انتخاب هر یک از دو جبهه انتخابی، مبتنی بر دلیل باشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۲۸/۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۱). طبرسی با آنکه ذیل «عن بینه» می‌نویسد «أی بیان»، اما تفسیری که از آیه بیان می‌کند، بینه را پیروزی معجزه‌آسای پیامبر در جنگ بدر می‌داند و از قول برخی، بینه را به مفهوم وعده نصرت مؤمنان بر کفار آورده که خود حجتی بر صدق گفتار رسول خدا در ادعای رسالت است (۱۴۱۵: ۸۴۰/۴).

بر اساس آیات قرآن مسلم است که عزت (منافقون/ ۸)، پیروزی (مائده/ ۵۶) و رستگاری (مجادله/ ۲۲) متعلق به مؤمنان و مسلمانان است. اما چنان که در آیات مذکور آمده، هر یک از این ویژگی‌ها مطلق نیست و تابع شرایط و ضوابطی است؛ به طوری که فعلیت یافتن آن‌ها مشروط به آن شرایط است (محمد/ ۷؛ عنکبوت/ ۶۹). تجربه

شکست‌ها و پیروزی‌های انبیا و اولیا و مسلمانان، دلیل بر صحت مدعای ماست. لذا سنت موجود در آیه که به «امر مفعول» یاد شده، نمی‌تواند ناظر به تلاقی از پیش تعیین‌نشده دو سپاه ایمان و کفر در جنگ بدر و یا سرافرازی مؤمنان در جنگ باشد (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲/۲۳)، بلکه سنت رقم‌خورده و قطعی خداوند، همان است که در ادامه از آن یاد شده: ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا...﴾ و بیانگر انتخاب آگاهانه سرنوشت است. با آنکه پیروزی معجزه‌آسای دو سپاه نابرابر در بدر، از معجزات خدا و امدادهای الهی است که خود سنتی از سنت‌های الهی در قرآن و گواه صدق رسول و مؤمنان در ادعای حق است، اما بی‌تردید این پیروزی به واسطه تحقق شرایط آن و وعده الهی در نصرت مسلمانان است و تفسیر بینه در آیه مذکور نیست؛ زیرا ممکن است برای آن‌ها که شاهد صحنه بدر بودند و نهایتاً برای نسل‌های بعدی به واسطه خبر موثق، بینه و حجت باشد، ولی برای آنان که قبل از آن با این بینه مواجه نبودند، حجیت ندارد و بینه محسوب نمی‌شود و از سویی با اطلاق آیه ﴿يُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن...﴾ سازگار نیست. پس آن چیزی که خداوند، زندگی و هدایت و یا نابودی و گمراهی را در گرو آن دانسته، اصل بیان یا بنای الهی است که تحت عنوان شریعت، اوامر و نواهی، معارف، بیان حقایق و سنت‌های فردی و اجتماعی، از آن به بینه یاد شده و یکی از مصادیق آن اوامر در آیه ۴۱ سوره انفال،^۱ دستور خمس غنایم است. امر مفعول الهی آن است که هر گونه مرگ (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱۰)، گمراهی و کفر (ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۵/۱۷۰۸) و متقابلاً زندگی، هدایت و ایمان را به نوع واکنش انسان در برابر بیان و بینه مذکور واگذار کرده تا انسان‌ها در سایه اختیار و انتخاب خودشان، سرنوشت فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی‌شان را رقم بزنند. بدیهی است که آیاتی مانند ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/ ۱۵) و نیز آیات مشابه آن (انعام/ ۱۳۱؛ نجم/ ۳۹؛ رعد/ ۱۱؛ مدثر/ ۳۸) مطابق همین معناست. مرحوم آیه‌الله خوبی می‌فرماید با آنکه خداوند قادر است تمامی بشر را بر طریق هدایت نهد: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، ولی حکمتش اقتضا می‌کند که هیچ کسی را در باور و عمل مجبور نسازد، بلکه حق را توضیح داده و گمراهی را

۱. ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقَرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّمَيِّزِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (انفال / ۴۱).

تبیین نماید تا ایمان و گمراهی اشخاص از روی اختیار باشد و حجت خداوند بر مردم تمام باشد: ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كُفُورًا﴾ (دهر/ ۳: موسوی خویی، البیان، ۱۴۱۳: ۳۰۹).

«آیه بینه» در گفتار و رفتار معصومان علیهم السلام

به منظور تبیین صحیح این سنت قرآنی تاریخی و جایگاه رفیع آن در متن زندگی انسان‌ها، به کاربرد و تبیین آن در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام می‌پردازیم تا در گام اول با مفهوم درست آن و سپس با اتکای اهل بیت به جایگاه ارزنده این سنت در تجربه عینی زندگی و نهایتاً بیان و بنای آنان بر سنت‌های اجتماعی قرآن آشنا شویم. در روایتی که به آیه مذکور استناد شده، قرآن به عنوان آمر و زاجری شناخته شده که بیانگر حدود، سنت‌ها، ضرب‌المثل‌ها، تشریح دین و حجت خدا بر خلق و نیز پیمانی است که سرنوشت انسان‌ها در گرو آن است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۸/۱). انسان‌های شرافتمند و برگزیده الهی در لسان روایات حجت بالغه معرفی شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۷/۵۲ و ۳۶۳/۴۳)، چنان که با استناد به این آیه، امر و نهی خدا (همان: ۳۷۳/۷۳) و بعثت خاتم‌الانبیا و بشارت و هشدار او (همان: ۱۵۷/۴۹)، بینه نامیده شده است.

رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله مکرر در حالی که ایستاده سخن می‌گفت، پس از حمد و شهادت به یکتایی خدا و رسالت و خاتمیت خود (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۰۵-۳۰۶: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۴/۱۶)، ارسال خود از سوی خداوند به سوی تمامی بشر را به «آیه بینه» مستند فرمود و در روایتی با معرفی علی علیه السلام به جانشینی خود، به ویژگی‌های امام علیه السلام پرداخته، فرموده او را با جمله «إِذَا فَقْدْتُمُوهُ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُومُ الْآيَةُ لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنَتِهِ» بینه الهی معرفی نمود (کوفی، ۱۴۱۰: ۱۵۴-۱۵۵).

این آیه در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، قاعده‌ای معین و مشخص، و استدلالی روشن در هدفمندی خلقت و انسان بر اساس حکمت و برهان است. حضرت فرمود:

خداوند خلق را در کری و کوری و لالی فرو نبرده، بلکه با وجود تیپ‌های مختلف و دادن تمام امکانات مدرکه، عقلولی را به آن‌ها ارزانی کرده تا هلاکت و حیات اشخاص بر محور بینه و برهان و انتخابی آگاهانه باشد (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۸/۱).

استناد به این سنت ازلی و اجتماعی در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کوفه از

میثم تمار رسیده که واقعهٔ عجیبی است. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ در حالی که در مسجد جامع کوفه (پس از جنگ نهروان و تعلق اکثر سپاهیان از ادامهٔ جنگ با معاویه) خطبه‌ای طولانی ایراد می‌کرد و مردم نیز از طولانی شدن و زیبایی وعظ و ترغیب و ترهیب خطبه تعجب کرده بودند، فردی از منطقهٔ الانبار فریادکنان وارد مسجد شد و با دادخواهی از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ دربارهٔ هجوم معاویه به شیعیان آن ناحیه و غارت آنان شکوه کرد. امام عَلَيْهِ السَّلَامُ با قطع سخنان خود، از کمیت و کیفیت جنایات معاویه در آن منطقه به واسطهٔ دشمنی با وی خبر داد. مرد ازدی (ابراهیم بن حسن) پیشاپیش منبر بلند شد و گفت: ای امیر مؤمنان! چرا با اینکه این قدرت را داری بر روی منبرت نشستی و حال آنکه در دیار تو لشکر معاویه، پسر [هند] جگرخوار بر سر پیروانت چه آورد و تو چشمانت را بر آن‌ها فروبستی؟! حضرت ضمن بیان «و یحک»، این آیهٔ قرآن را تلاوت فرمود: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. مردم از چهار طرف مسجد فریاد زدند که ای امیر مؤمنان تا چه زمانی باید نابودی و پایداری هر فرد از روی «بینه» باشد و حال آنکه شیعیان در حال نابودی هستند؟ حضرت به آنان فرمود: ﴿يُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا كَانُ مَفْعُولًا﴾. زید بن کثیر مرادی فریاد برآورد آن روز که ما را آمادهٔ رفتن به سوی معاویه و تشویق به مبارزه با وی کردی و با اعتراض دو نفر در این کار روبه‌رو شدی و چون یکی در سخن بر تو پیشی گرفت، [با قدرت و نگاهت] سر او را به سر سگ تبدیل نمودی و چون به تو پناه آورد، او را به حال اول برگرداندی، حال سخن ما این است که این قدرت کجا رفته که بر [سر] معاویه فرود نمی‌آید و سر او را از ما کوتاه نمی‌کند؟ تو خود قسم یاد کردی که اگر بنخواهم، می‌توانم با همین پای خودم [از کوفه] بر سینهٔ معاویه [در شام] بگویم تا با فرق سر بر زمین افتد! پس چرا این کار را نمی‌کنی و با خودداری، موجب ضعف دل‌های ما و [نهایتاً] با تردید ما در تو، ما را وارد آتش [دوزخ] می‌کنی؟ امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: هم‌اینک نیز می‌توانم و به سرعت آن را انجام می‌دهم. سپس پای خویش را از فراز منبر دراز کرد، پا [به شکل ممتد] از در مسجد خارج شد و سپس پا را به سوی ران خود جمع کرد و فرمود: ای مردم، تاریخ این زمان را به یاد بسپارید و آن را به خاطر داشته باشید که همین لحظه با پای خودم بر سینهٔ معاویه کوبیدم که از بالای تخت [سلطنت] با سر به زمین افتاد و فریاد زد: «یا امیر المؤمنین فأین النَّظْرَةَ»؛ آنگاه پای

خود را جمع کردم. مردم منتظر ورود این خبر شدند و دانستند که در همان ساعت و روز، اخبار و کتب تاریخ نوشتند که پایی از سوی کوفه به شکل متصل از ایوان معاویه پیش چشم مردم وارد شد و بر سینه معاویه کوبیده شد. معاویه با سر به زمین آمد و همان صدا از او بلند شد و سپس از ایوان برگشت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۱/۳۳-۲۸۲). آنچه به وضوح از این گزارش مستند پیداست، به رغم توانمندی ویژه علی بن ابی طالب بر نابودی جبهه کفر و از جمله معاویه، حضرت از وجود سنت ماندگار و خاص الهی در بین بشر در دنیا خبر می‌دهد که تعیین سرنوشت و امنیت و رشد و تکامل به دست خود انسان‌ها رقم می‌خورد؛ اما هر کاری راهی دارد و هر خواسته‌ای هزینه و برنامه و زمانی. بدیهی است که بر اساس اسناد تاریخی، استناد حضرت به آیه قرآنی، ناظر به نوع عملکرد جامعه کوفه پس از جنگ نهروان است که در جنگ علیه معاویه، گرانی و سنگینی به خرج داده، از رویارویی با معاویه در کنار حضرت خودداری کردند و با نیمه تمام گذاشتن مأموریت نابودی معاویه، تحت تأثیر عواطف، وسوسه شیطانی و انسانی قرار گرفته، از یاری حضرت علی علیه السلام دوری جستند. این رویگردانی و تعلل و کوتاهی نگری، از یک سو موجب تفرقه و فروپاشی هیمنه حکومت و قدرت علی علیه السلام و از سوی دیگر فرصت‌یابی و تقویت قوای معاویه شد. مجموعه غارت‌هایی که در روزگار آن خطبه از سوی معاویه صورت می‌گرفت، هرچند برای مردم و از همه بیشتر برای علی علیه السلام زجرآور است، ولی این همه، معلول کوتاهی‌های گذشته این مردم و مردمانی در زمان فروپاشی سپاه صفین است که جبران آن به سادگی و گاهی به کلی ممکن نیست. به همین علت، وقتی فریاد برآوردند که تا کی باید چنین باشد، در حالی که شیعیان در حال نابودی هستند؟ حضرت به فراز قبلی آیه استناد جستند: **لَيُقْضَىٰ اللَّهُ أَمْرًا** **كَانَ مَفْعُولًا**؛ یعنی این سنت الهی است که حتمی و بی‌برگشت و بی‌بدیل است و این انسان‌ها هستند که خود را باید بر اساس آن همراه سازند. لذا هلاکت مردمان خطه حاکمیت علی علیه السلام، مولود رفتار و کردار خودشان و افرادی است که به تکلیف خود عمل نکردند تا هم خود را به هلاکت اندازند و هم دیگرانی که در آن تصمیم مشارکت نداشتند یا نبودند و یا یاری نشدند. طبیعی است که جبران و تدارک آن باز بر اساس سنت الهی محال نیست و به فراخور امکانات، زمان و دیگر عناصر آن، نیازمند فهم،

عزم و اراده و برنامه و مقاومت و در یک کلمه «بینه» است. به عبارت دیگر، پیروزی نیز از رهگذر بینه و انتخاب آگاهانه می‌گذرد.

در کلام امام حسین علیه السلام نیز در دو جا از این آیه یاد شده است؛ یک بار وقتی که خبر شهادت مسلم و هانی را شنید، برخی حاضران، حضرت را به خدا سوگند دادند و عجز و لابه کردند که از رفتن به کربلا برگردد؛ زیرا چیزی جز نیزه و چکاچک شمشیر در انتظار ایشان نخواهد بود. از سویی گفتند اگر این قومی که تو را به سوی خود خوانده‌اند صلاحی در آن‌ها بود، هزینه جنگ و مبارزه را به عهده گرفته و راه را بر تو هموار و امن می‌کردند. امام علیه السلام ضمن پذیرش وجود خطر در این مسیر، آیه مذکور را قرائت فرمود: «وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ»؛ یعنی امر خدا بر این رقم خورده است تا هر کس هلاک می‌شود بر اساس دلیل باشد و هدایت و ماندگاری نیز تابع برهان و دلیل باشد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۵۱/۵)؛ چنان که در واقعه عاشورا وقتی جن‌ها از امام حسین علیه السلام اجازه ناپدید شدن ستمگران یزیدی را خواستند، امام علیه السلام فرمود: به خدا قسم ما از شما در ناپودی آنان توانمندتریم. سپس فرمود: «وَلَكِنْ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۱/۴۴).

کلام امام علیه السلام ناظر به سنت الهی در دنیاست که انسان مختار با بینه عقلی و نقلی که در اختیار اوست، سرنوشت خود و جامعه‌اش را رقم می‌زند. خداوند با شعور و عقلی که به انسان داده و با تکمیل آن در سایه تبیین وحیانی، اعم از قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام و سنن آن‌ها، انسان را در انتخاب عزت و ذلت، پیروزی و شکست، توحید و شرک و همه امور متضاد آزاد گذاشته است. انتخاب هر یک مستلزم وظیفه خاص و دارای پیامد متناسب با خود است. جامعه امن، وجود سالم، عبودیت و کمال، و پیشرفت و ترقی نیازمند اسبابی است که بدون رعایت وظایف فردی و جمعی امکان‌پذیر نیست. امام حسین علیه السلام با آنکه می‌داند خطر در پیش دارد و قدرتی فراتر از لشکر جن در اختیار دارد، ولی خود را ملتزم به سنت‌های خداوند در دنیا می‌بیند؛ یعنی رضایت خدا، شهادت در راه او، اجابت دعوت هزاران نفر، برطرف کردن خطر جانی در حرم امن الهی، دفاع از کیان اسلام و رسوایی چهره پلید زمامداران اموی و ده‌ها علت و اثر اعجازگونه قیامش می‌طلبد که گام در مسیر خطر نهد و مسیر طبیعی را تا شهادت ادامه

دهد. از آنجا که شخص امام حسین علیه السلام، کلمات و شعارش بینه و برهان است، همراهی و تمسک به کلامش دارای پیامدهای فردی و اجتماعی در دنیا و آخرت، یعنی همان حیات و هدایت و ماندگاری است؛ چنان که غفلت، چشم‌پوشی و مخالفت با او و کلامش نیز عواقب فردی و اجتماعی کوتاه‌مدت و بلندمدت در دنیا و متعاقباً در آخرت را در پی دارد که عبارت از مرگ و نابودی و گمراهی است. استناد حضرت به آیه قرآن، ناظر به انتخاب مختارانه مردم نسبت به یکی از دو سوی معرکه است.

حضرت صادق علیه السلام نیز اصل بعثت رسول گرامی اسلام را به عنوان بشیر و نذیر و دعوتگر به سوی خداوند و چراغ راه دانسته تا مردم در پرتو این مرکز نورانی و راهنما، هدایت و ضلالت را بر مبنای دلیل انتخاب نمایند و نابودی و پایداری را بر مبنای چراغ راه بیابند؛ چنان که رسول مکرم اسلام نیز در وصف توحید، بعثت مجموعه انبیا را در مسیر بشارت و هشدار مردم دانسته تا نابودی و ماندگاری اشخاص بر اساس بینه باشد (همان: ۱۳۷/۳ و ۲۸۸/۴).

انتخاب آگاهانه سرنوشت در توفیعات امام عصر علیه السلام

آیه **﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ﴾** در توفیق ۳۹ امام زمان علیه السلام از زبان حسین بن روح نوبختی نایب سوم حضرت بقیة الاعظم در پاسخ به یک شبهه کلامی، به گونه‌ای کوتاه، عقلانی و مستدل آمده است (طبرسی، بی‌تا: ۲۹۴/۴؛ صدوق، ۱۳۸۰: ۲۷۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۴/۴۴). محمد بن ابراهیم گوید: با جمعی نزد شیخ ابوالقاسم حسین بن روح بودم که در میان آن‌ها علی بن عیسی هم بود. مردی نزد او آمد و گفت: می‌خواهم از شما پرسشی کنم. گفت هر چه می‌خواهی پیرس. گفت: آیا حسین بن علی علیه السلام دوست خدا بود؟ گفت: آری. پرسید: آیا قاتل او دشمن خدا بود؟ گفت: آری. پرسید: آیا رواست که خدای تعالی دشمنش را بر دوستش مسلط سازد؟ حسین بن روح گفت: آنچه به تو می‌گویم بفهم؛ بدان که خدای تعالی با مردم با مشاهده عیانی خطاب نمی‌کند و با مشافهه با آن‌ها سخن نمی‌گوید، ولی خدای تعالی رسولانی از جنس و صنف خودشان بر آن‌ها مبعوث می‌کند که مانند آن‌ها بشوند و اگر رسولانی از غیر صنف و صورتشان مبعوث می‌کرد، از آنان می‌رمیدند و کلامشان را

نمی‌پذیرفتند و چون پیامبران به نزد آنها آمدند و از جنس آنها بودند، طعام می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند، [مردم] گفتند: شما بشری مانند ما هستید و کلام شما را نمی‌پذیریم، مگر آنکه معجزه‌ای بیاورید که ما از آوردن مثل آن عاجز باشیم. آنگاه خواهیم دانست که شما را به کاری اختصاص داده‌اند که ما توانایی انجام آن را نداریم. آنگاه خدای تعالی برای آنها معجزاتی قرار داد که خلایق از انجام آن ناتوان بودند. یکی از آنها پس از انذار و برطرف ساختن عذر و بهانه، طوفان آورد و جمیع طاغیان و متمردان غرق شدند و دیگری را در آتش افکندند و آتش بر او سرد و سلامت شد و دیگری از سنگ سخت، ناقه بیرون آورد و از پستانش شیر جاری ساخت و دیگری دریا را شکافت و از سنگ، چشمه‌ها جاری ساخت و عصای خشک او را ازدهایی قرار داد که سحر آنها را بلعید و دیگری کور و پیس را شفا داد و مردگان را به اذن خداوند زنده کرد و به مردم خبر داد که در خانه‌هایشان چه می‌خورند و چه ذخیره می‌کنند و برای دیگری شوق‌القدر شد و چهارپایانی مثل شتر و گاو... با وی سخن گفتند و چون این کارها را کردند و مردم در کار آنان عاجز شدند و نتوانستند کاری مانند ایشان انجام دهند، خدای تعالی پیامبران را با این قدرت و معجزات از روی لطف و از سر حکمت، گاهی غالب و گاهی مغلوب و زمانی قاهر و زمانی مغلوب می‌ساخت، مردم اگر آنان را در جمیع احوال غالب و قاهر قرار می‌داد و مبتلا و خوار نمی‌ساخت، مردم آنان را به جای خدای تعالی می‌پرستیدند و فضیلت صبرشان در برابر بلا و محنت و امتحان شناخته نمی‌شد. ولی خدای تعالی احوال آنان را در این باره مانند احوال دیگران قرار داد تا در حال محنت و آشوب، صابر و به هنگام عافیت و پیروزی بر دشمن، شاکر و در جمیع احوالشان متواضع باشند، نه گردن‌فراز و متکبر. و چنین کرد تا بندگان بدانند که پیامبران نیز خدایی دارند که خالق و مدبر آنهاست و او را پرستند و از رسولان او اطاعت نمایند و حجت خدا ثابت و تمام گردد بر کسی که درباره آنها از حد درگذرد و برای آنها ادعای ربوبیت کند یا عناد و مخالفت و عصیان ورزد و منکر تعالیم و دستورات رسولان و انبیا گردد. ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.

محمد بن ابراهیم بن اسحاق گوید: فردا به نزد شیخ ابوالقاسم بن روح بازگشتم و با خود می‌گفتم: آیا می‌پنداری آنچه که روز گذشته برای ما می‌گفت، از پیش خود بود؟ شیخ

مانند حیات و هلاکت به دنبال دارد. به همین خاطر است که با وجود معجزات در دست انبیا، شکست و پیروزی آنان و امت‌هایشان به واسطه معجزه دعوی صدق صورت نمی‌گیرد، بلکه در سایه انجام و عدم انجام وظایف شرعی، عقلی، فردی و اجتماعی رقم می‌خورد. ائمه نیز با وجود در اختیار داشتن قدرت‌های ویژه، چنان که در مورد امام علی و امام حسین علیهما السلام در توقیعات یادآور شدیم، جز در موارد خاص، هیچ گاه به آن قدرت‌ها متمسک نشدند، هرچند به شکست ظاهری یا شهادتشان بینجامد و در پاسخ به چرایی این مسئله بیان شد که به آیه بینه استناد نمودند: ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَحَيَّ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾. یعنی سنت اجتماعی خداوند از روز پا نهادن انسان بر روی زمین، چنین رقم خورده است که انسان‌ها پس از بیان حجت درونی و ظاهری خداوند، باید نسبت به انتخاب سرنوشت خویش تصمیم بگیرند و یکی از دو مسیر هدایت و ضلالت را انتخاب نمایند. از این رو پیوسته در معرض ابتلا و آزمایش‌اند و در برابر پدیده‌های فکری و عینی امتحان پس می‌دهند و نجات و هلاکت آن‌ها در سایه انتخاب‌ها و رفتارهایشان رقم خواهد خورد و به صرف ادعا کار پایان نمی‌پذیرد.

آزمایش و ابتلای انسان، نمایانگر سنت انتخاب آگاهانه بشر

ابتلای انسان و جامعه انسانی به صورت جریانی مستمر و بدون استثنا در طول روزگاران و برای همه بوده است و آیات قرآن نیز بر این امر گواهی می‌دهد (ر.ک: عنکبوت/۲-۳؛ دخان/۱۷؛ انسان/۷۳)؛ چنان که در میان امت‌های گذشته مانند قوم نوح و عاد و ثمود و قوم ابراهیم و لوط و شعیب و موسی بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۴/۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۶/۹۹-۱۰۰).

این سنت الهی و قرآنی، در کلام و توقیع ۴۳ حضرت بقیة الله الاعظم خطاب به دو نایب خویش، عثمان بن سعید و فرزندش محمد بن عثمان عمری آمده است (صدوق، ۱۳۸۰: ۲۸۴/۲-۲۸۵). فتنه مدعیان امامت درست هنگامی بروز کرد که غیبت صغری آغاز شد و امام عصر علیه السلام به حکمت الهی از دیده‌ها نهان شد. از جمله مدعیانی که طرفدارانی به خود جلب کرد و موجب تردید و آزمایش مردم گردید، عموی حضرت، جعفر بن علی بود. این نامه را که شیخ صدوق به خط سعد بن عبدالله دیده است،

ضمن درخواست توفیق و ثبات در دین برای آنان، این گونه آغاز شده که حضرت فرمود:

آنچه از گفت‌وگوهای افراد و اصحابتان پیرامون جانشینی جعفر بن علی و تصدیق برخی یادآور شدید، خبردار شدیم.

آنگاه حضرت با عنایت به وضوح موضوع برای مدعیان و طرفدارانش فرمود:
به خدا پناه می‌برم از کوری پس از جلا و روشنی و از گمراهی که پس از هدایت پدیدار می‌شود. به خدا پناه می‌برم از نابودگر اعمال و از فتنه‌های بزرگ.

سپس این آیه را تلاوت فرمود: ﴿أَلَمْ أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتَّكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (عنکبوت / ۲-۱). حضرت با عنایت به وجود برهان لازم در شناخت حقیقت، پس از آیه فوق می‌پرسد:

چگونه در فتنه سرنگون شدند و در سردرگمی فرو رفتند و به چپ و راست روی آوردند؟ آیا دین را رها کرده‌اند یا دچار تردید شده‌اند یا با حق سر ستیز گرفته‌اند؟ آیا مجموعه روایات صادقه و اخبار صحیحه را فراموش کرده و نمی‌دانند یا دانسته به رقابت پرداخته‌اند؟ آیا نمی‌دانند که زمین خالی از حجت پیدا و پنهان خدا نیست؟ آیا سیر پیوسته امامان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را نمی‌دانند تا آنکه به امام حسن بن علی [عسکری] رسیده و او نیز بنا بر سفارشی که از سوی خدا به او رسیده بود، به امامی که به امر او پنهان شده و تا مشیت الهی مکانش پنهان است، سفارش نمود.

حضرت ضمن پرهیز دادن از تبعیت هوای نفس به صراحت فرمود:
بدانید که حق با ما و در میان ماست و هر مدعی غیر از ما دروغ گو و گمراهی بیش نیست. این جمله مختصر را بدون تفسیر از ما بپذیرید و به این تعریض قناعت کنید (صدوق، ۱۳۸۰: ۲/۲۸۴-۲۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳/۱۹۱).

آنچه روشن است، استناد حضرت به آیه قرآن برای کسانی است که با وجود شناخت جایگاه امام و امامت و داشتن بینه و برهان، به دلیل حب مقام و هوای نفس، تمام ویژگی‌ها و شایستگی‌ها و دلایل امامت امام عصر علیه السلام را نادیده انگاشته و دعوی امامت نمودند؛ یعنی صرف ادعای ایمان یا داشتن نسبت و وابستگی به پیامبر صلی الله علیه و آله و اولیای الهی کفایت نمی‌کند و انسان رها نمی‌شود، بلکه باید در معرض آزمون و ابتلا

قرار گیرد و از کوره گرفتاری‌ها و سختی‌های وساوس نفس و شیطان و دشواری‌های جسمی، سرافراز بیرون بیاید و خالص شود. در واقع این همان مفهوم سنت الهی انتخاب آگاهانه سرنوشت است که خداوند فرمود: ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾؛ تا هر که هلاک می‌شود از روی دلیلی روشن هلاک شود و هر که زندگی می‌کند از روی برهانی آشکار زندگی کند.

نتیجه‌گیری

۱. انتخابی بودن سرنوشت انسان در دنیا، سنتی قرآنی و غیر قابل تبدیل و تحویل است و هلاکت و نجات انسان در گرو نوع انتخاب اوست.
۲. این سنت الهی در توقیعات امام زمان علیه السلام، مانند گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام تجلی یافته است.
۳. استدلال و به کارگیری این سنت در قالب صریح آیه قرآن در توقیعات، از همسویی و یکتایی توقیعات با سایر احادیث اهل بیت علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم حکایت دارد.
۴. پیوستگی، همسویی و یگانگی فوق، موجب افزایش اعتبار توقیعات امام زمان علیه السلام است و نشان از خلوص و شفافیت قرآنی مسیر اهل بیت علیهم السلام دارد.

۲۴. فیض، علیرضا، *ویژگی‌های اجتهاد و فقه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. قرشی، باقر شریف، *حیة الامام المهدي (عجل الله تعالی فرجه)*؛ *دراسة وتحليل*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. قلقشندی، ابوالعباس احمد بن علی، *صبح الاعشى فی صناعة الانشا*، تعلیق و مقابله محمد مهدی شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. مامقانی، عبدالله، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، بی‌جا، آل‌البتیة (عجل الله تعالی فرجه)، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (عجل الله تعالی فرجه)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. مرادخانی تهرانی، احمد، *سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، بی‌جا، نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۶. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الزهراء، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. همو، *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا، ۱۴۱۳ ق.
۴۰. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی)*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۴۱. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.

رویکرد اندیشوران شیعه به

مفهوم قوامیت مرد در آیه ۳۴ سوره نساء*

- حامد مصطفوی فرد^۱
- حمید ایماندار^۲

چکیده

مهم‌ترین مستند برای ریاست مرد بر خانواده، آیه قوامیت (نساء/ ۳۴) است که همواره مورد مناقشه محققان بوده است؛ چرا که صحبت از حقوق زنان، موضوعی رایج در محافل علمی و دانشگاهی بوده و هست و به ویژه با توجه به رواج جریان‌های دفاع از حقوق زنان، این رویکرد روندی رو به رشد را می‌پیماید. تحلیل‌های متفاوتی درباره قوامیت مرد ارائه شده است؛ برخی آن را مدیریت و سرپرستی مرد بر خانواده دانسته و برخی دیگر - به ویژه در عصر اخیر و به دلیل رواج انگاره‌های دفاع از حقوق زن - این آیه را به مفهوم کارگزاری و خدمتگزاری مرد در خانواده تبیین کرده‌اند و تلاش گروهی نیز بر جمع بین این دو دیدگاه بوده است. نگارندگان با گردآوری دیدگاه‌های ارائه‌شده از ناحیه متفکران شیعی در این باره، به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته و قوامیت را به عنوان «وظیفه مدیریت مرد

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (hamed_amf@yahoo.com).

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث (hamidimandar@yahoo.com).

در درون نهاد خانواده» تبیین کرده‌اند.

واژگان کلیدی: قوامیت، مدیریت، سرپرستی، کارگزاری، خدمتگزاری.

مقدمه

خداوند در آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالذَّالِمَاتُ فَاتِيَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَافُونَ نَشُوزَهُنَّ فِعْوُهُنَّ وَالْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَعْطَتْكُمْ فَلَا تُبَغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا»^۱ (نساء/ ۳۴) به تبیین جایگاه مرد در نهاد خانواده پرداخته و مسئولیت خطیر مدیریت را بر عهده وی می‌نهد و پس از تبیین علت این حکم - برتری‌هایی که نوع مردان بر زنان برای بر عهده گرفتن این مسئولیت دارند و مسئولیت نفقه که بر عهده ایشان است -، وظیفه متقابل زن (حفظ غیب) را بیان می‌دارد و سپس یکی از عوامل فروپاشی خانواده (نشوز) را که تا حد زیادی ریشه در سوء مدیریت مرد دارد، ذکر کرده و راهکاری مشتمل بر موعظه، دوری در بستر و ضرب را برای رفع آن پیشنهاد می‌کند.

این آیه دارای سه کلیدواژه «قوامیت»، «نشوز» و «ضرب» است و مفسران و فقها همواره به بحث درباره مفهوم قوامیت مرد با توجه به طرح این موضوع در قرآن و ثمرات فقهی - حقوقی آن پرداخته‌اند. با توجه به حساسیت‌های به وجود آمده در حوزه حقوق زن در عصر اخیر، علاوه بر کتب متعددی که در حوزه حقوق زن نگاشته شده است، مقالات متعددی نیز صرفاً به تحلیل مبحث قوامیت مرد پرداخته‌اند؛ اما این مقالات علاوه بر عدم رویکردی جامع به مبحث قوامیت و تمام زوایای بحث، به تبیین دیدگاه‌های خود پرداخته و تحلیل‌های دیدگاه مخالف را مورد مذاقه و نقد قرار نداده‌اند. همچنین در غالب این مقالات آنچه مورد دقت و تجزیه و تحلیل قرار گرفته، گفتار لغویان است و استناد به روایات برای تبیین مفهوم قوامیت تا حدودی مورد غفلت

۱. مردان موظف به سرپرستی زنان‌اند، به دلیل برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان می‌کنند و زنان صالح، زنانی هستند که مطیع خداوندند و در غیاب همسر خود حقوق او را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند [و به وی خیانت نمی‌کنند]. و [اما] آن دسته از زنان را که از خیانتشان بیم دارید، بند و اندرز دهید [و اگر مؤثر واقع نشد] در بستر از آن‌ها دوری نمایید و [اگر باز هم کارساز نبود] آن‌ها را به ملایمت بزیند و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آن‌ها نجوید. همانا خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است.

قرار گرفته است.

در این نوشتار می‌کوشیم با تجزیه و تحلیل تمامی دیدگاه‌های ارائه‌شده در مورد آیه و نگاهی جامع، و با استعانت از روایات وارده ناظر به محتوای آیه، به تبیین دیدگاه مختار پردازیم.

۱. معناشناسی قوامیت نزد لغویان

ریشه «قوم» و مشتقات آن ۶۶۰ بار در قرآن به کار رفته است. مصدر قیام را به معنای برخاستن و نقیض نشستن گفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۱۲) و مشتقات آن در قرآن به معانی مختلفی از جمله برخاستن (نمل/۳۹)، توقف (بقره/۲۰)، ثبوت و دوام (روم/۲۵)، عزم و اراده (مائده/۶)، وقوع امر (روم/۱۲-۱۴)، مشغول شدن به کاری (مزمّل/۲۰)، برپا کردن (بقره/۳)، ثابت و پابرجا (یونس/۸۹)، راه راست (یوسف/۴۰)، قائم به تدبیر خلق (طه/۱۱۱)، قیّم و سرپرست (نساء/۳۴)، جایگاه (دخان/۵۱)، منزلت (رحمن/۴۶)، اعتدال (فرقان/۶۷) و ... به کار رفته است (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۴۷/۶).

«قوام» مبالغه قائم است و بدون حرف جر و نیز با حروف «ب، ل، فی، عن، علی، الی» استعمال می‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ماده قَوْم). این واژه در سه آیه به کار رفته (نساء/۳۴ و ۱۳۵: مائده/۸) و به ترتیب با سه حرف «علی، ب، ل» استعمال شده است که طبق دسته‌بندی راغب، اولی «قیام بالشخص» (بالاختیار) است و دومی و سومی «قیام للشیء» (المراعاة للشیء والحفظ له) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۰). این تعبیر گویای اهمیت موضوع قیومیت شوهر بر زن است؛ چرا که هر گاه کار جزئی باشد، گفته می‌شود به آن قیام کنید و اگر مهم و حساس باشد دستور می‌دهند که به آن «قوام» باشید؛ همچون حفظ قسط و اجرای عدل که برای آن‌ها تعبیر به «قوام» شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (نساء/۱۳۵) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ (مائده/۸: جوادى آملی، ۱۳۸۹: ۵۵۱/۱۸).

«قوام الشیء» به ستونی گویند که شیء با آن پابرجاست (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴: ۱۲۴/۴: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۵) و بر این اساس است که برخی از اهل لغت، قوامیت را قیام به امر زن و محافظت از وی معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۷/۱۲: حسینی واسطی

زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۹۶/۱۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۰/۱۰). اما در مقابل، برخی دیگر قوامیت را ولایت، قیومت و سرپرستی می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۶۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۰۵/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۶۸/۳). لغویان معاصر نیز به این دیدگاه گرایش دارند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۵۱/۶؛ مهیار، بی‌تا: ۷۱۰).

راه جمع بین این دو رویکرد بدین گونه است که: «قَوَام» کسی است که در رسیدگی به امور دیگران خودش به تهایی و بدون تکیه بر دیگری اقدام می‌کند و به تدبیر امور زن و برآوردن نیازهای او اشراف دارد. لذا «قَوَامون» شوهرانی‌اند که در تدبیر امور و برطرف کردن نیازهای زن، اشراف دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۴۹/۱۸).

۲. دیدگاه اندیشوران شیعی درباره قوامیت مرد

در بین متفکران شیعی به طور کلی در مورد مفهوم قوامیت مرد در خانواده، سه رویکرد کلی وجود دارد که به بیان هر یک و تبیین و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. قیومت و سرپرستی

بیشتر محققان شأن مرد را شأن مدیر و سرپرست دانسته و برای بیان مراد خود از تعابیر متفاوتی بهره جسته‌اند. برخی از قوامیت تحت عنوان قیومت و سرپرستی یاد کرده‌اند (قرشی بنایی، ۱۳۷۷: ۳۵۴/۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۷۴/۲؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۱۷/۳؛ جعفری، بی‌تا: ۴۳۰/۲).^۱ برخی دیگر مراد از قوامیت مرد را ولایت وی دانسته‌اند (قرآنی، بی‌تا: ۲۸۲/۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۵/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۱۱/۲) و برخی نیز از این امر به عنوان سلطه مرد بر زن یاد کرده‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۶۹/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۴۷۵/۱؛ فیضی دکنی، ۱۴۱۷: ۲۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۶۸/۳؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۳۱۱/۱؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۱۱۱/۱؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳۷۰/۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۸۹؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۹۵؛ شبر، ۱۴۱۲: ۱۱۴/۱)^۲ و حتی برخی قید «همچون والی (حاکم) بر رعیت» را نیز افزوده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۶/۳؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۸۵/۲؛ شبر، ۱۴۰۷: ۴۱/۲؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۲۲۱/۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۸/۲؛ فیض

۱. برخی مترجمان قرآن مانند: برزی، فولادوند، انصاری خوشابر، موسوی گرمارودی، مشکینی و کاویانپور نیز همین رویکرد را برگزیده‌اند.
۲. برخی مترجمان قرآن مانند: آیتی، بروجردی، خواجوی، رهنما و یاسری نیز همین رویکرد را برگزیده‌اند.

کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۴۸/۱؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۰۷/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۵۳/۱؛ تقفی نهرانی، ۱۳۹۸: ۵۲/۲. از میان این تعابیر، دقیق‌ترین تعبیر «قیمومت و سرپرستی» مردان است؛ چرا که آیه صحبت از ولایت نمی‌کند. ولایت سلطه‌ای است که شخص بر مال و جان دیگری پیدا می‌کند و شامل ولایت پدر و جد پدری، پیامبر و حاکم می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۰۲/۲)؛ حال آنکه این مطلب در مورد قوامیت مرد در خانواده منتفی است و قوامیت وی در راستای مصالح و بقای خانواده است و وی بر اموال زن هیچ گونه تسلطی ندارد. این مطلب نیز که جایگاه مرد را در مقابل زن، همچون جایگاه حاکم بر رعیت بدانیم و مردان را مسلط بر ایشان قلمداد کنیم، بیش از آنکه بیانگر دیدگاه اسلام باشد، رویکرد دوران پیش از اسلام به جایگاه زن و سلطه بی‌چون و چرای مرد را به تصویر می‌کشد. آری، ولایت و قوامیت دارای مفاهیمی متفاوت هستند؛ چرا که موضوع ولایت، اموال و حقوق مالی و حتی امور مربوط به جان و نفس اشخاص محجور و مولی‌علیه است و ولی حق هر گونه تصرفی را که در بردارندهٔ مصلحت آنهاست، دارد؛ در حالی که قوامیت شوهر بر همسر خود صرفاً در جهت حمایت و مراقبت و رعایت مصالح او در زندگی مشترک است و خارج از محدودهٔ زوجیت و مصالح خانواده را شامل نمی‌شود و زن از آزادی اراده و اختیار برای تصرف و ادارهٔ اموال و امور خویش برخوردار است (مقدادی، ۱۳۸۱: ش ۳۳).

کاتوزیان در نقد این رویکرد که جایگاه مرد را در خانواده همچون موقعیت حاکم در برابر رعیت بدانیم، تصریح کرده است که در سده‌های پیشین تصور می‌کردند مرد رهبر بی‌چون و چرای خانواده و حامی اشخاص ناتوانی به نام زن و فرزند است که با او به سر می‌برند. روح و جسم زن از آن اوست و باید آسایش و رضای خاطر شوهر را فراهم کند. وظیفهٔ زن اطاعت محض از شوهر است و مرد هر گونه بخواهد می‌تواند از حق ریاست خود استفاده کند. ولی امروز ریاست مرد به انجام یک وظیفهٔ اجتماعی شبیه‌تر است تا اجرای حق شخصی. هدف قانون‌گذار برتری دادن مرد بر زن و ارضای خواست‌های او نیست. مرد رئیس خانواده است؛ زیرا بهتر می‌تواند مسئولیت ادارهٔ آن را به عهده گیرد و زن معاون و همکار اوست، نه فرمانبردار مطلق. این رهبری به عهدهٔ مرد گذارده شده و او باید اختیار خویش را برای حفظ مصالح خانواده اعمال کند (۱۳۸۰: ۲۲۶/۱).

اما اینکه بسیاری از مفسران قوامیت مرد را تعبیر به قیّم بودن وی کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲۰۷/۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۲۰/۲؛ شتر، ۱۴۱۲: ۱۱۴/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۶۸/۳)، مورد مناقشه کسانانی قرار گرفته است که اصرار دارند «قوام غیر از قیّم است و مردان قیّم زنان نیستند» (داودی، ۱۳۸۲: ۲۵۸) و مرد به هیچ وجه قیمومتی بر زن ندارد (جعفری تبریزی، ۱۳۶۱: ۲۷۱/۱۱). حال آنکه صحت این رویکرد مورد تردید است؛ چرا که در برخی روایات، از مردان با عنوان قیّم زنان یاد شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۱۳/۴؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۴۳/۳). بنابراین اصرار برای تفکیک مفهوم «قیّم» و «قوام» تلاشی بیهوده است؛ بلکه «قوام» صیغهٔ مبالغه و گویای اهمیت موضوع قیمومت شوهر بر همسر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۵۱/۱۸).

این رویکرد که قوامیت مرد را قیمومت و سرپرستی مرد در خانواده بدانیم، با روایات رسیده در مورد جایگاه مرد در خانواده و وظیفهٔ زن در قبال وی کاملاً مطابقت دارد. این روایات را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

الف) روایاتی که مستقیماً صحبت از قیّم بودن مرد می‌کنند؛ چنان که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «(من سعادة الرجل أن يكون القیّم علی عیاله)» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۳/۴) و در جای دیگر آمده است: «(رحم الله عبداً أحسن فیما بینه وبين زوجته فإنّ الله عز وجل قد ملکه ناصيتها وجعله القیّم علیها)» (صدوق، ۱۴۰۴: ۴۴۳/۳) و قیّم در لغت به معنای مدبر امر و سرپرست است (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۹۷/۱۷).

ب) روایاتی که زنان را ملزم به اطاعت از شوهرانشان می‌کنند؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگام بیعت با زنان، به آنان امر کردند که نافرمانی شوهر نکنند: «... ولا تعصین بعولتکّن فی معروف، أقررتن؟ قلن: نعم» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۲۶/۵) و در بیانی دیگر، ایشان اطاعت و عدم نافرمانی را حق شوهر بر زن: «(جاءت امرأة إلى النبی صلی الله علیه و آله و سلم فقالت: یا رسول الله، ما حقّ الزوج علی المرأة؟ فقال لها: أن تطیعه ولا تعصیه)» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۸/۲۰) و این فرمانبرداری را به منزلهٔ جهاد برای زن: «(جاءت امرأة فقالت: إننی رسولة النساء إليك... کتب الله الجهاد علی الرجال... فما یعدل ذلك من النساء؟ قال: طاعتهنّ لأزواجهنّ والمعرفة بحقوقهم وقلیل منکنّ یفعله)» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۸۶۲/۵) و شاخصهٔ بهترین زنان: «(خیر النساء امرأة إذا نظرت إليها، سرّتک وإذا أمرتها أطاعتک)» (متقی هندی،

۱۴۰۹: ۲۸۲/۱۶ می‌دانند.

ج) روایاتی که آثار قوامیت مرد را از قبیل خروج از منزل با اذن شوهر، حق تأدیب زن توسط شوهر، حق منع از انجام اعمال مستحبی، حق بر هم زدن نذر و قسم شرعی، منع از برخی تصرفات اقتصادی و حقوقی، بودن حق طلاق در دست مرد، بودن نفقه وی بر عهده شوهر، حق تمکین نسبت به خواست شوهر و... برمی‌شمارند، بیانگر آن‌اند که این قوامیت نمی‌تواند مفهومی جز سرپرستی داشته باشد (برای آگاهی بیشتر، ک: مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۵۶).
قانون‌گذار نیز این رویکرد را تأیید کرده، لذا در ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی ایران آمده است:
در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصایص شوهر است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ۵۶۳).

باید توجه داشت که ضرورت وجود فرمانروا در هر جامعه، اصلی غیر قابل انکار است؛ چنان که امام علی علیه السلام فرمود: «لا بدّ للناس من امیر برّ او فاجر» (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: خطبه ۴۰) و اسلام ریاست مرد بر خانواده را که بر مبنای فطرت آدمیان رایج بوده، می‌پذیرد و تأیید می‌کند؛ لذا اسلام آن را ابداع نکرده، بلکه پذیرفته (سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۵۱۹) و برای آن محدوده معین کرده که مرد حق تجاوز از آن را ندارد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷۴/۲).

۲. کارگزاری و خدمتگزاری

پاره‌ای از مفسران قوامیت مرد را به مفهوم قیام به امر، حفظ و مراقبت، محافظت و رعایت، قیام و ایستادگی، تکفل امور زنان و کارگزاری و... دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۸/۷؛ طوسی، بی‌تا: ۱۸۹/۳؛ میرزا خسروی، ۱۳۹۰: ۱۹۷/۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳۶۰/۵).
به عقیده این گروه، آیه قوامیت فقط بر قیام کردن به امور، و نه سلطه بر زنان دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۳۶۰/۵) و وجوب جهاد و وظیفه پرداخت نفقه برای مرد، مؤید این

۱. این رویکرد در میان مترجمان قرآن مانند: ارفع، اشرفی تبریزی، رضایی اصفهانی، سراج، عاملی، فارسی و مصباح‌زاده نیز قابل مشاهده است و با توجه به رواج جریان‌های دفاع از حقوق زنان در عصر اخیر شدت یافته است؛ چنان که در ترجمه‌های انگلیسی قرآن همچون ترجمه‌های ایروینگ، بیکتال، سرور، احمد (محمد و سمیرا)، جمعی از مترجمان (مسلمانان مترقی)، یوسف علی، ترجمه فرانسوی فخری، ترجمه‌های آلمانی جمعی از مترجمان الازهر، محمد رسول، پارت، آیا، زیدان، کوری و نیز ترجمه‌های روسی کولیف و عثمانف - با توجه به فضای حاکم بر غرب - این مسئله را شاهدیم.

مطلب است که او موظف به حمایت و حفظ زن می‌باشد. برخی از ایشان، مستند تحلیل گروه نخست و قانون‌گذار از مفهوم قوامیت (ریشه و مأخذ ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی) را نه قرآن، بلکه تفاسیر خاص از آیات و عرف حاکم بر جامعه و نیز قانون یک کشور خارجی^۱ می‌دانند (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۵۸).

مستند این گروه، گفتار لغویان است که آورده‌اند: «قوم... من أقام العود إذا قومه» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۴۲/۶)؛ زیرا چوبی را که کنار درخت قرار می‌دهند تا آن را نگهداری و از خم شدن آن جلوگیری کند، باعث قوام آن می‌شود و لذا برخی از مترجمان قرآن، مانند رضایی اصفهانی، آیه را با دقت بیشتر این گونه ترجمه کرده‌اند: «مردان مایه پایداری زنان‌اند». اما این برداشت از قوامیت با چند اشکال روبه‌روست:

الف) روح حاکم بر آیه، به دنبال اعطای وظیفه سرپرستی به مرد است، اما با این تفسیر نه تنها مرد به عنوان سرپرست معرفی نشده، بلکه فرودست و خدمتگزار زن نیز انگاشته شده است.

ب) این تفسیر گرچه با مفهوم قوامیت سازگاری دارد، با مفهوم «علی» ناسازگار است؛ چرا که این حرف، علو و برتری را می‌رساند، بنابراین اگر آیه مبارکه به جای حرف «علی» از «ل» استفاده می‌کرد، گفتار آنان صحیح بود؛ زیرا این ریشه بدون حرف جر و نیز با حروف «ب، ل، ف، ی، عن، الی، علی» استعمال می‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ریشه قوم)؛ لذا اگر با حرف «علی» به کار رفته، قصد رساندن مفهوم استعلا و تفوق را داشته است.

ج) این گفتار با قید ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾ سازگار نیست؛ زیرا هرچند اگر مفهوم آن را از کلیت خارج کنیم و در مفهوم جزئی مثل قدرت بدنی خلاصه کنیم، با این تفسیر سازگار است، اما عمومیت این عبارت علاوه بر قدرت جسمی، قدرت مدیریت (کمال عقل و حسن تدبیر) و... را نیز شامل می‌شود؛ چنان که بسیاری به آن اذعان کرده‌اند (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۳۴۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲۰۷/۱). حال آنکه چنین برداشتی فروکاستن آیه از مفهوم عام آن است و حتی برخی از مفسران نه تنها از قدرت بدنی

۱. ترجمه ماده‌ای از قانون مدنی فرانسه که بعدها ملغی و به نحوی دیگر تنظیم شد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱/ضمیمه ۲)

نامی نبرده‌اند، بلکه فقط به توان مدیریتی (عقلانیت و تدبیر) مرد اشاره کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۸۹/۳؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۶۹/۳).

(د) عبارت «بِمَا أَنْفَقُوا» این نوع تفسیر را نفی می‌کند؛ چرا که انفاق وظیفه خدمتگزار نیست، بلکه وظیفه قیم و سرپرست است.

(ه) این برداشت با سبب نزولی که خود ایشان نقل کرده و بر آن صحه گذاشته‌اند، منافات دارد. در سبب نزول آیه قومیت نقل شده که زنی نزد پیامبر ﷺ آمد و از شوهرش به دلیل اینکه او را کتک زده، شکایت کرد. نبی اکرم ﷺ حکم به قصاص داد. در این هنگام آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ...» نازل شد و پیامبر آیه را بر آنان تلاوت کرد و فرمود: «من چیزی را اراده کردم و خداوند چیزی دیگر را» (طبرسی، ۱۴۰۶: ۶۸/۳).

(و) این برداشت مخالف با روایاتی است که حکایت از سرپرستی مرد در خانواده و لزوم فرمانبرداری زن از وی می‌کنند که پیشتر گذشت.

(ز) اینکه اجازه ضرب در دست مرد است، حکایت از آن دارد که شأن مرد، شأن مدیر و مدبر است و خداوند دست سلطه او را بر زن در قضیه نشوز زن - هرچند به صورت محدود و در راستای مصالح وی - باز گذاشته است. حال اگر وی را خدمتگزار بدانیم، اساساً او چنین شأنی ندارد که بر زن سلطه پیدا کند.

(ح) به نظر می‌رسد رویکردی این گونه در تحلیل قومیت مرد به معنای «قائم به امر زنان بودن»، خلط بین وجه و جنبه خاصی از قومیت مرد در خانواده با جایگاه حقیقی مرد است که ریاست و سرپرستی خانواده می‌باشد. در علم منطق از این امر تعبیر به مغالطه «کنه و وجه» می‌شود؛ بدین معنا که یک صفت و یک جنبه خاص از یک پدیده به عنوان ذات و کنه آن مطرح شود، به گونه‌ای که گمان رود آن صفت، صفتی ذاتی و ضروری است و صفات دیگر نقشی در ذات و هویت آن پدیده ندارند (خندان، ۱۳۷۹: ۱۸۰). در مورد قومیت مرد در خانواده هم گویی لغویان این گونه فرض کرده‌اند که «قومیت مرد در خانواده، چیزی نیست جز کارگزاری و خدمتگزاری وی در محیط خانواده» و کارگزاری و رسیدگی مرد نسبت به امور خانواده که خود نتیجه و ثمره‌ای است که از ریاست وی بر خانواده حاصل شده، جایگزین جوهره اصلی این مفهوم - که همان سرپرستی و مدیریت است - شده است.

۳. سرپرستی و خدمتگزاری

برخی از مفسران بین دو دیدگاه پیشتر گذشته را جمع کرده و مرد را سرپرست و خدمتگزار، فرمانروا و کارگزار، قائم به امر و مسلط، حاکم و حامی، رئیس و نگهبان و... دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۹/۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۰/۷؛ بلاغی، ۱۳۸۶: ۴۰/۲؛ اردبیلی، بی‌تا: ۵۳۶/۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۱۹/۲).^۱ برخی مؤلفان نیز چنین بیان می‌کنند:

قوامیت فقط سرپرستی به معنای امارت و امر و نهی کردن نیست، بلکه خدمتگزاری، کمر همت بستن برای خدمت کردن به آنان، اعتنا به شأن و نیازهای زنان و رسیدگی به امورشان نیز وجود دارد (داودی، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

یا بیان داشته‌اند:

قوامون نوعی سرپرستی، بر عهده گرفتن امور و مراقبت را معنا می‌دهد (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۳۹).

این رویکرد به دلیل گفتار برخی لغویان از یک سو و مفهوم «علی» و سیاق آیه از سوی دیگر است.

این گفتار درست است، اما نمی‌توان آن را به عنوان ترجمه دقیق آیه پذیرفت؛ چراکه معنا و ترجمه قوامیت، سرپرستی و مدیریت است و عناوینی اضافی از قبیل خدمتگزار، مراقب و... همگی نتیجه اجرای وظیفه مدیریت از ناحیه مرد هستند. آنچه دیدگاه ما را در مورد خلط بین این دو موضوع از ناحیه برخی مفسران و مترجمان قرآن تأیید می‌کند، این حقیقت است که برخی از ایشان با آنکه قوامیت مرد در خانواده را خدمتگزاری وی می‌دانند، عبارت «مثل حاکم بر رعیت» را نیز افزوده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۹/۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۵۳۱/۱)؛ گویی وظیفه حاکم اولاً و بالذات خدمتگزاری است؛ حال آنکه بطلان این حرف آشکار است؛ بلکه حاکم مدیر و مدبر جامعه است و شأن ریاست و فرماندهی را داراست و کارگزاری و خدمت‌رسانی به مردم نتیجه‌ای است که از

۱. برخی از مترجمان قرآن مانند: الهی قمشه‌ای، انصاریان، شعرانی، فیض الاسلام، حجتی، مجتبوی و صفارزاده نیز همین رویکرد را برگزیده‌اند.

مدیریت وی حاصل می‌شود.

اما می‌توان این مطلب را از مفهوم قوامیت برداشت کرد که این ریاست باید در راستای مصالح زن باشد؛ چنان که «دیناً قیماً» (انعام / ۱۶۱) به مفهوم دینی است که بر مصالح بندگان قیام می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۴/۷) و در قانون مدنی از آن با عنوان حسن معاشرت یاد می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ماده ۱۱۰۳). همچنان که یکی از معاصران بیان کرده است که ریاست و قوام بودن مرد بر زن را باید به حمایت و مسئولیت برگرداند و نه حکومت، سلطه و ولایت؛ به ویژه اینکه با معنای لغوی آن سازگارتر است و با مبانی عقلی و ادله ریاست مرد بر خانواده هماهنگ، و با اوضاع و شرایط و مقتضیات خانواده و اعضای آن مطابقت دارد (مقدادی، ۱۳۸۱: ش ۳۳).

آری، لزوم حسن معاشرت در خانواده ایجاب می‌کند که اداره امور خانواده به وسیله نظامی شورایی و با سرپرستی و مسئولیت اجرای مرد صورت گیرد؛ وگرنه یا باید هر دو سرپرست باشند - که امکان‌پذیر نیست - یا اینکه زن سرپرست باشد و یا اینکه پدرسالاری حاکم باشد؛ چنان که برخی نیز همین رویکرد را تأیید کرده‌اند (جعفری تبریزی، ۱۳۶۱: ۲۶۷/۱۱) و زن را معاون و همکار مرد می‌دانند و نه فرمانبردار مطلق (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۱)؛ همچنان که به موجب ماده ۱۱۰۴ قانون مدنی، معاونت زن و یاری او در تشدید مبانی خانواده و تربیت اولاد تثبیت شده است. باید توجه داشت که قوامیت مرد باید بر اساس اصولی اخلاقی بنا شود که با توجه به آیات قرآن، این ریاست باید بر اساس سه اصل اخلاقی باشد که مرد در تعامل خود با خانواده ملزم به رعایت آن است: عدالت (مآئده / ۸؛ نساء / ۱۳۵)، معروف (نساء / ۱۹) و مهربانی و دلسوزی (روم / ۲۱)، و این وظیفه در امور مادی خلاصه نشده، بلکه مراقبت از امور معنوی خانواده نیز بر عهده مرد گذاشته شده است (ر.ک: طه / ۱۳۲؛ تحریم / ۶).

۳. گستره قوامیت مرد؛ خانواده یا اجتماع

دو دیدگاه عمده درباره حوزه قوامیت مرد وجود دارد. دیدگاه اول، متعلق به گروهی است که منظور از «رجال» و «نساء» را مردان و زنان می‌دانند و نه زن و شوهر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۴؛ حسینی طهرانی، بی‌تا: ۴۰؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۵۱/۶؛ موسوی گلپایگانی،

۱۴۰۱: ۴۴/۱). برخی نیز با توسل به همین آیه، نبوت، امامت و ولایت را مختص به مردان دانسته‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۶۹/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳/۳۹۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۸۵/۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۸/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۱۱/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۲۸/۲؛ گویی اطلاق آیه و گستره قوامیت را در اجتماع و محیطی گسترده‌تر از خانواده پذیرفته‌اند. مدعای این گروه آن است که عمومیت علت نشان می‌دهد حکمی که مبتنی بر آن است (قیم بودن)، منحصر به شوهر نسبت به همسر نیست، بلکه برای نوع زنان و مردان در جهات عمومی که مرتبط با زندگی دو طایفه است، مثل حکومت و قضاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۴؛ حسینی طهرانی، بی‌تا: ۴۰).

در مقابل این دیدگاه، نظر اکثریت وجود دارد که آیه را مربوط به زنان و شوهران ایشان می‌دانند و آیه را در راستای مدیریت مرد در درون خانواده تفسیر می‌کنند. قانون‌گذار نیز از این رأی مشهور تبعیت کرده و چنان که در ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی آمده است، قوامیت مرد در تعامل با خانواده تبیین شده است. این دیدگاه که از آن مشهور است، به صواب نزدیک‌تر است. مؤیداتی که در تأیید دیدگاه مشهور (قوامیت مرد در چارچوب بنیان خانواده) می‌توان ارائه داد، از این قرار است:

۱. عبارت ﴿وَمَا أَفْقَاوَانُ أَمْوَالِهِمْ﴾: چرا که مردان به کل زنان نفقه نمی‌دهند، بنابراین نسبت به کل هم مسئول نیستند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳/۳۶۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۰: ش ۲۵-۲۶/۲۷۶)؛ زیرا التزام به این مسئله که تمامی مردان به مقتضای عقل ذاتی و انفاقی که به همسرانشان می‌کنند، نسبت به تمام زنان - حتی اجنبی - قوامیت دارند، ممکن نیست (منتظری، ۱۴۰۸: ۱/۳۵۰).

۲. مورد نزول آیه نیز قیومت زوج بر زوجه - و نه مطلق مردان بر زنان - را اقتضا می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۱۲۴).

۳. اساساً قیومیت در مورد رابطه زن و شوهر است و اگر زن و مرد به عنوان دو صنف مطرح گردند، هرگز مرد قوام و قیم زن و زن تحت قیومت مرد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۵).

۴. سیاق آیه - که صحبت از نشوز زن و ضرب وی توسط شوهر می‌کند - این برداشت را تأیید می‌کند.

۵. آیه بعد که حکم شقاق میان زن و شوهر را مطرح می‌کند، نیز مؤید این دیدگاه است. لذا با توجه به قرائن داخلی و خارجی، آیه برای بیان احکام زن و شوهر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۵۵۰).

۶. اخذ عمومیت آیه و تخصیص مواردی که خلاف آن‌ها ثابت شده است، موجب تخصیص اکثر می‌شود؛ زیرا مرد قیومیتی بر سایر زنان ندارد، مگر در مورد ولایت یا قضا (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۸: ۱/۳۵۱).

۷. اگر این مطلب را بپذیریم که صنف مردان بر صنف زنان ولایت دارند، مثال‌های نقض بسیاری برای آن پیدا می‌کنیم؛ برای مثال، برادر بر خواهر خود قوامیت ندارد و یا اینکه مادر بر فرزندان خود حتی اگر مذکر باشند ولایت دارد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: مروی، ۱۳۸۶: ۱۲۲) و آیه نیز قیومیت زن را بر زنان نفی نمی‌کند (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۸: ۱/۳۵۱).

۸. این مدعا که «عمومیت علت اقتضا می‌کند قوامیت منحصر به شوهر نسبت به همسر نباشد، بلکه برای نوع زنان و مردان در جهات عمومی که مرتبط با زندگی دو طایفه است باشد»، با این اشکال روبه‌روست که علت دوم عمومیت ندارد، بلکه انفاقی مردان اختصاص به همسرانشان دارد (همان).

۹. محیط خانواده نیاز به قیّم دارد و به مقتضای اولویت مرد بر زن در این امر، وی قیّم در خانواده است و این منافاتی ندارد که زن در خارج از خانه با وجود دارا بودن شرایط، ولایت داشته باشد (همان).

از آنچه پیشتر گذشت، آشکار می‌گردد که دیدگاه مشهور به حقیقت نزدیک‌تر است. با این حال، یکی از مفسران معاصر به رغم تأیید رأی مشهور - و پذیرش این مطلب که مراد از قوامیت در آیه شریفه، قوامیت مردان بر همسران خود و نه قوامیت آنان بر مطلق زنان است - راهی را به منظور جمع بین این دو دیدگاه ارائه داده است، بدین صورت که: در زعامت جامعه و کارهایی که همواره مرتبط با مردان نامحرم است، به دو دلیل مرد اصلح است: یکی توانمندی طبیعی و بدنی وی، و دیگری سهولت ارتباط با مردم (حال آنکه زن از نظر جسمی ضعیف‌تر و به جهت حفظ حریم پاکدامنی و رعایت حجاب، ارتباط مردان با او دشوار است). مورد آیه شریفه، خصوص خانواده

است، ولی چون تعلیل آن عمومیت دارد، رهبری جامعه را نیز در بر می‌گیرد؛ لذا به دلیل برتری تکوینی و طبیعی، مرد باید والی جامعه باشد. دو سبب که برای ولایت مرد بر زن در جامعه ذکر شد، غیر از دو علت برای قیّم بودن مرد بر زن در خانواده است. البته یکی از آن دو علت که توانمندی تدبیر و اداره باشد، مشترک است؛ اما جریان انفاق مختص به منزل است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۵۴/۱۸).

۴. گستره قوامیت مرد در خانواده

در مورد محدوده این قوامیت در محیط خانواده، سه نوع نگرش متفاوت را شاهدیم. یک نگرش از آن مفسران است. ایشان غالباً با توجه به اطلاق آیه، سخنی از محدود کردن این قوامیت به میان نیاورده، گویی اطلاق آن را پذیرفته‌اند. مفسران قوامیت مرد را در چارچوب خانواده و در راستای توان مدیریتی مرد تبیین کرده و شأن مرد را در خانواده، مدیر و مدبر دانسته‌اند. گواه بر مطلب اینکه ایشان با توسل به همین آیه نبوت، امامت و ولایت را از اختصاصات مردان دانسته‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۶۹/۱: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۶/۳؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۸۵/۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۵۸/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۱۱/۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰: ۲۸/۲). حال آنکه فقیهان قوامیت مرد را در برابر همسر خود و در چارچوب روابط زناشویی تبیین کرده‌اند. لذا قوامیت مرد را به وجود طلاق در دست مرد، اطاعت از وی در فرارش و خارج نشدن از خانه بدون اذن وی محدود کرده‌اند و آن دو را در غیر این موارد با هم مساوی می‌دانند (به نقل از: مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۵/۲). البته لازم به ذکر است که برخی فقیهان مراد از قوامیت مرد را «قائم به حقوق زنان» (شامل حق نفقه، کسوه، مهر و سکونت) دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۸: ۳۲۴/۴؛ ابن بزّاج طرابلسی، بی‌تا: ۲۲۵/۲).

در این بین حقوق‌دانان نیز گستره و شمول این قوامیت را وابسته به عرف دانسته‌اند؛ چرا که در نظر قانون‌گذار، عرف جایگاه ویژه‌ای دارد و در تعیین محدوده قوامیت -بر خلاف رأی فقها- اصالت به عرف داده شده و محدوده ریاست مرد بر خانواده برحسب عادت و رسوم هر اجتماع متفاوت دانسته شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۱). لذا منظور از ریاست را تصمیم‌گیری نهایی در امور خانواده و مراعات مصالح آن

می‌دانند که بعضی از آن‌ها مانند انتخاب محل سکونت و انتخاب شغل زن در قانون پیش‌بینی شده و از اختیارات شوهر است و سایر موارد، مطابق عرف و عادات و رویه عقلائی مشخص و عمل می‌شود (پثربی قمی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

در تبیین و بررسی این سه دیدگاه باید به این نکته توجه داشت که مرد در درون خانواده دارای شئونات متفاوت است؛ وی در رابطه با همسر خود دارای یک شأن، در رابطه با خانواده و محیط آن دارای یک شأن و در رابطه با فرزندان خود نیز دارای شأنی دیگر است. در رابطه زناشویی، وظیفه همسر وی تمکین و اطاعت از شوهر در اموری است که با حق تمکین وی ارتباط دارد که اگر این مهم را نادیده بگیرد، نشوز به معنای خاص آن محقق می‌شود. شأن دیگر وی در قبال نهاد خانواده - و در کنار همسر و فرزندان - تحقق می‌یابد. اعضای خانواده موظف‌اند که ریاست وی بر خانواده را به رسمیت شناخته و مدیریت وی را پذیرا باشند. در چنین موقعیتی است که تکلیف به حسن معاشرت از سوی قانون‌گذار (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ماده ۱۱۰۳) و خطاب به مرد، زن و فرزندان معنای حقیقی خود را پیدا می‌کند. حال اگر زن این جایگاه مرد را به عنوان سرپرست خانواده به رسمیت نشناخت، نشوز به معنای عام آن محقق می‌شود. اما شأن دیگر مرد در درون خانواده، در قبال فرزندان است که از آن با عنوان ولایت و حضانت یاد می‌گردد.

با بیان این مقدمه باید گفت: تمکینی که به عنوان تکلیف بر دوش زن و از آثار ریاست مرد است، دارای معنایی خاص و عام است. تمکین به معنای خاص آن است که زن نزدیکی جنسی با شوهر را به طور متعارف بپذیرد و جز در مواردی که مانع موجهی نداشته باشد، از این رابطه سر باز نزند و تمکین به معنای عام آن است که زن وظایف خود را نسبت به شوهر انجام دهد و از او در حدود قانون و عرف اطاعت کند و ریاست وی را در خانواده بپذیرد (صفائی و امامی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). بنابراین مفسران اگر اطلاق قوامیت مرد را تلویحاً پذیرفته‌اند، این قوامیت را در درون خانواده - و یا حتی اجتماع - تحلیل کرده‌اند. اما فقیهان که قوامیت را در چارچوب روابط زناشویی تبیین کرده‌اند، آن را محدود به حق تمکین و امور مرتبط با آن دانسته‌اند.

بنابراین اگر نشوز و تمکین دارای دو مفهوم خاص و عام هستند، قوامیت نیز همین

حکم را داراست. وقتی قوامیت مرد در رابطه با همسر وی تبیین شود، قوامیت به معنای خاص نام می‌گیرد و اطاعت زن از وی، تمکین به معنای خاص و سرباززنی از این اطاعت، نشوز به معنای خاص. اما اگر این قوامیت را در درون خانواده تبیین کنیم، قوامیت به معنای عام نامیده شده و فرمانبرداری زن و یا عدم فرمانبرداری وی تمکین به معنای عام و نشوز به معنای عام نامیده می‌شود. بنابراین اطاعت زن از مرد در چارچوب تمکین به معنای خاص، در رابطه زناشویی آن دو معنا پیدا می‌کند. اما اطاعت از اوامر و نواهی وی با توجه به شأن مدیریت وی در خانواده است که نه تنها زن، بلکه دیگر اعضای خانواده (فرزندان) ملزم به رعایت آن هستند و باید این حق را برای وی به رسمیت بشناسند.

حال می‌توان گفت: با توجه به حکمت قوامیت مرد، مشتمل بر برتری‌هایی که نوع مردان بر نوع زنان دارند و وجوب انفاق - که شرط وجوب آن عقد ازدواج است و نه تمکین (مهریزی، ۱۳۸۶: ۳۲۹) - مراد از قوامیت در آیه شریفه مفهوم عام آن است و قوامیت مرد بر زن، لزوم تمکین عام وی را - که مشتمل بر قبول ریاست شوهر بر خانواده، محترم شمردن اراده او در تربیت فرزندان و اداره مالی و اخلاقی خانواده است (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۲۸) - ایجاب می‌کند. دو حکمتی که در آیه برای قوامیت ذکر شده است، این مبنا را تأیید می‌کند. و اما توضیح این مطلب:

عبارت ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾: آیه مبارکه ۳۴ سوره نساء یکی از حکمت‌های قوامیت را برتری‌هایی که نوع مردان بر زنان دارند، دانسته است. این عبارت مطلق است و اطلاق آن، برتری‌های مختلف مردان از جمله توان مدیریتی، توان جسمی، شرم اقتصادی و... را در بر می‌گیرد. حال آیا منطقی می‌نماید بیان کند: حال که مردان در اداره امور خارج از خانه نوعاً بر زنان برتری دارند، پس زنان وظیفه دارند که نیازهای جنسی ایشان را در درون خانه تأمین کنند؟ برداشتی این گونه، خلاف ظهور و اطلاقی است که از آیه فهمیده می‌شود.

عبارت ﴿وَمَا أَنْفَقُوا﴾: کارکرد خانواده در رابطه با زن و شوهر سه چیز است: سکونت و آرامش، ارضای غریزه جنسی و مشارکت در حیات مادی و معنوی (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۱۷). حال باید سؤال کرد که کدامیک از کارکردهای خانواده، شارع را بر آن داشته

است که مرد را موظف به پرداخت نفقه و مخارج همسر خود کند؟ قطعاً ارضای گزینه جنسی نمی‌تواند حکمت این حکم باشد؛ چرا که در ازدواج موقت به رغم وجود این کارکرد، لزوم این شرط منتفی است و وجوب پرداخت نفقه، متوقف بر انعقاد عقد دائم است. لذا به نظر می‌رسد حکمت انفاق، در مصلحت کانون خانواده به عنوان عامل ایجاد آرامش و مشارکت مادی و معنوی نهفته باشد که مصلحت مرد و زن را نیز در بر می‌گیرد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷: ۲۲۰/۱۹-۲۲۳) و چون در ازدواج موقت با توجه به فلسفه تشریح آن نوعاً تشکیل کانون خانواده منتفی است، لزوم انفاق نیز برداشته شده است.

حال که انفاق در رابطه با مصلحت کانون خانواده است، ریاست وی نیز ناگزیر باید در چارچوب خانواده و نه رابطه زناشویی تعریف شود. بنابراین بهترین دیدگاه در مورد شرط وجوب انفاق چنین است:

نفقه با عقد واجب می‌شود و در آنجا که زن هماهنگی با کانون خانواده را نادیده بگیرد (کانون خانواده را برای طولانی مدت ترک کند و نوعی استقلال را اعلام کند)، مستحق نفقه نخواهد بود (مهریزی، ۱۳۸۶: ۲۳۰).

۵. ریاست مرد بر خانواده؛ حق یا تکلیف؟

در بین کسانی که قوامیت مرد را ریاست وی می‌دانند، دو رویکرد و دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه کسانی که این قوامیت را حق مرد می‌دانند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷۴/۲؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱۴۵/۵؛ حکیمی، ۱۳۸۷: ۶۷).

۲. رویکرد برخی که قوامیت را وظیفه‌ای می‌دانند که بر دوش مرد گذاشته شده است. در ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی آمده است: «در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصایص شوهر است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ۵۶۳) و در شرح این ماده آورده‌اند که خانواده سازمانی حقوقی است که در آن، روابط زن و شوهر به طور امری، معین شده و این حقی نیست که بتوان از آن گذشت (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۲۷/۱)؛ چنان که برخی فقها و مفسران نیز بیان داشته‌اند که آیه جمله‌ای است خبری، ولی روح حاکم بر آن انشاست

(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۶؛ حسینی طهرانی، بی‌تا: ۳۹؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۳/۳۶۵).

پس اینکه قرآن ریاست خانواده را در دست مرد می‌گذارد، حقی نیست که به مرد اعطا شده و زنان از آن محروم‌اند، بلکه وظیفه‌ای است که بر عهده مردان گذاشته شده و از دوش زنان برداشته شده است و این ریاست به اجرای یک وظیفه اجتماعی شبیه‌تر است تا به اجرای حق شخصی، پس شوهر باید اختیار خود را به منظور حفظ سلامت و استحکام خانواده به کار ببرد، وگرنه باید گفت که از آن سوءاستفاده می‌کند و باید ممنوع شود (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۶۷۶؛ صفائی و امامی، ۱۳۷۲: ۱/۱۶۳). مؤید دیدگاه اخیر، روایتی از امام باقر علیه السلام است که وقتی از ایشان درباره گفتار مردی سؤال شد که به همسرش گفته بود: «امر تو در دست و اختیار خودت باشد»، حضرت فرمود: «این گفته مرد اعتباری ندارد». سپس به آیه ۳۴ سوره نساء استناد فرمود (ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۳/۲). بنابراین حضرت بیان می‌فرماید که قوامیت وظیفه‌ای بر عهده مرد است و وی نمی‌تواند از زیر آن شانه خالی کند، هرچند که هر دوی آنان به این مطلب راضی باشند.

با این مقدمه، پاسخ این سؤال نیز روشن می‌شود که آیا قوامیت قابل واگذاری است؟ زیرا این گفتار متوقف بر آن است که قوامیت مرد را در خانواده حق وی بدانیم و یا وظیفه او؛ چرا که حق اختیاری است که قانون برای فرد شناخته که می‌تواند عملی را انجام دهد یا آن را ترک نماید و افراد در اعمال و عدم اعمال حق کاملاً آزادند (امامی، ۱۳۶۸: ۳/۴). اما تکلیف امری است که فرد ملزم به انجام آن است و هر گاه برخلاف آن رفتار نماید، به جزایی که درخور آن است، دچار می‌گردد. کسی که تکلیف بر عهده او گذاشته شده است، ناچار غیر از کسی خواهد بود که دارای حق است و در هر موردی که قانون حقی را برای کسی بشناسد، ناچار تکلیفی برای دیگری یا دیگران موجود می‌گردد (همان: ۱۱/۴). بنابراین حق اختیاری است و تکلیف الزامی؛ کسی که در موردی حقی دارد، می‌تواند از آن استفاده کند یا نکند، ولی دیگران تکلیف دارند که حق وی را محترم شمارند و از این تکلیف‌گزیری ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۱).

لذا ریاست خانواده حق مرد نیست که بتواند به اختیار از آن بگذرد. خانواده

سازمانی حقوقی است که در آن روابط زن و شوهر به طور امری، معین شده و اشخاص نمی‌توانند به وسیله قراردادهای خصوصی، نظم را که قانون‌گذار برای اداره درست آن ضروری دیده، بر هم زنند. قواعد ناظر به ریاست مرد، از قواعد مربوط به نظم عمومی است و جز در مواردی که قانون اجازه داده است، نمی‌توان از آن‌ها تجاوز کرد (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۲۷/۱).

بنابراین همان گونه که برخی فقها تصریح کرده‌اند، سلطه از آثار زوجیت است که تغییر نمی‌کند (انصاری، ۱۴۲۰: ۵۱/۶)؛ چرا که در پاره‌ای موارد، مصلحتی که در وضع قانون مورد نظر بوده، چنان مهم است که اراده اشخاص در برابر آن ارزش ندارد. این قانون را امری، و موقعیتی را که به وجود آورده است، حکم می‌گویند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۵۱). آری، ریاست شوهر بر خانواده، به اجرای یک وظیفه اجتماعی شبیه‌تر است تا به اجرای حق شخصی. پس شوهر باید اختیار خود را به منظور حفظ سلامت و استحکام خانواده به کار ببرد، وگرنه باید گفت از آن سوءاستفاده می‌کند و باید ممنوع شود (همو، ۱۳۷۸: ۶۷۶؛ صفائی و امامی، ۱۳۷۲: ۱۶۳/۱).

آنچه این دیدگاه را تقویت می‌کند، وجود عبارت «الرجال» و «النساء» است که در چارچوب مسائل خانواده، جنس مردان را بر جنس زنان به سبب مسئله تفضیل و انفاق برتری داده است. مؤید این دیدگاه، وجود این واقعیت است که احکام به نوع افراد تعلق می‌گیرند. بنابراین در جامعه چون نوعاً مردان قدرت جسمی و مالی و توان مدیریتی بالاتری دارند، قوامیت وظیفه آن‌هاست و مردی با وجود این توانایی‌ها نمی‌تواند آن را به همسر خود واگذار کند. اما از آنجا که این حکم منوط به شایستگی وی است - چنان که عبارت «بِأَفْضَلِ اللَّهِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» دلالت بر شایستگی نوع مردان بر زنان دارد - اگر عدم شایستگی وی محرز شود، از این مقام عزل می‌شود؛ از همین روست که ریاست خانواده به دیوانه، سفیه، کودن و... واگذار نمی‌شود.

آری، خداوند به دو جهت قیم بودن نسبت به امور خانه را بر عهده شوهر نهاده است: یکی توانایی، صلابت و مدیریت مرد؛ و دیگری عهده‌داری تمامی هزینه‌های اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل. بنابراین اگر مردی این دو صفت را نداشت یا از دست داد یا به وظیفه‌اش عمل نکرد، ولایتش بر خانواده رخت برمی‌بندد و چنین مردی

دیگر قِیم منزل نخواهد بود. اگر وضعیت خانواده‌ای به عکس باشد، یعنی هوش، ادراک و قدرت تدبیر زنی بیش از شوهرش باشد و امور خانه با ثروت یا درآمد زن اداره شود، دلیلی ندارد که مرد فرمانروای خانواده باشد؛ زیرا «باء» در ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾ و ﴿بِمَا أَنْفَقُوا﴾ برای سببیت است؛ یعنی به سبب برتری مرد و انفاق هزینه‌ها (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۵۲/۱۸). لذا اگرچه قوامیت قابل واگذاری نیست، اگر مرد شرایط را دارا نباشد، خودبه‌خود معزل شده و ریاست از وی بازپس گرفته می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به روایات در مورد قِیم بودن مرد، لزوم اطاعت زن از شوهر و روایات حاوی آثار قوامیت مرد، قوامیت چیزی جز سرپرستی و مدیریت مرد در خانواده نمی‌تواند باشد.
۲. تعبیر کردن از قوامیت با عنوان کارگزاری با واژگان «علی»، «بما فضل الله»، «بما أنفقوا» و «ضرب» در آیه و همچنین روایات اهل بیت علیهم‌السلام و سبب نزول رسیده در ذیل آیه منافات دارد.
۳. معنای دقیق قوامیت، ریاست و سرپرستی است و کارگزاری و خدمتگزاری از آثار آن است.
۴. قوامیت همچون تمکین و نشوز، معنایی خاص و عام دارد که اولی در رابطه با همسر و در چارچوب روابط زناشویی و دیگری در درون خانواده و با توجه به شأن مدیریت مرد تبیین می‌شود.
۵. ریاست مرد بر خانواده تکلیفی است که بر دوش وی گذاشته شده و نه حق اعطاشده به او؛ بنابراین قابل واگذاری نیست.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران، شهر، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی الکریم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز بن نحیر، المهدب، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد، زیادة البیان فی احکام القرآن، تهران، مرتضوی، بی تا.
۷. امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۶۸ ش.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب المکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۹. بلاغی، سید عبدالحجت، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. تقفی تهرانی، محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۱۲. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۳. جعفری تبریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مجموعه محشی قانون مدنی (علمی، تطبیقی، تاریخی)، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. همو، زن درآینه جلال و جمال، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. حسینی جرجانی، سیدامیر ابوالفتوح، آیات الاحکام، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. همو، تقریب القرآن الی الازهان، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، رساله بديعة فی تفسیر آیه «الرجال قوامون علی النساء...»، بی جا، بی تا.
۲۴. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. حکیمی، محمد، دفاع از حقوق زن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. خندان، سیدعلی اصغر، منطق کاربرد، تهران - قم، سمت و مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. داودی، سعید، زنان و سه پرش اساسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیهم السلام)، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. دخیل، علی بن محمدعلی، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۲۲ ق.
۲۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.

۳۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل*، چاپ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. سبحانی تبریزی، جعفر، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۳۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الازهان الى تفسیر القرآن*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. همو، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۶ ق.
۳۴. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. شبر، سید عبدالله بن محمدرضا، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه، ۱۴۱۲ ق.
۳۷. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدر الجامع بین فتنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۰. همو، «گفت و گو با آیه الله دکتر محمد صادقی مؤلف تفسیر الفرقان»، *پژوهش های قرآنی*، شماره های ۲۶-۲۵، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. صفائی، سیدحسین و اسدالله امامی، *حقوق خانواده*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. همانها، *مختصر حقوق خانواده*، تهران، میزان، ۱۳۸۳ ش.
۴۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۴۶. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۴۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۹. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، قم، المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۸ ش.
۵۰. عاملی، علی بن حسین بن ابی جامع، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۵۳. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۵۵. همو، *الصفافی فی تفسیر القرآن*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۶. فیضی دکنی، ابو الفیض بن مبارک، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، تحقیق سیدمرتضی آیه الله زاده شیرازی، قم، دار المنار، ۱۴۱۷ ق.

۵۷. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، بی تا.
۵۸. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۵۹. همو، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ش.
۶۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۱. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی: خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا، ۱۳۸۰ ش.
۶۲. همو، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، تهران، میزان و دادگستر، ۱۳۷۸ ش.
۶۳. همو، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.
۶۴. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۶۵. همو، زیادة التفاسیر، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۶۶. کاشانی، نورالدین محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۶۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۶۸. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۶۹. مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبتی الحسین علیهما السلام، ۱۴۱۹ ق.
۷۰. مروی، محمدعلی، «سرپرستی خانواده با نگاه به آیه ۳۴ سوره نساء»، معرفت، شماره ۱۲۲، ۱۳۸۶ ش.
۷۱. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۷۲. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۷۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۷۴. همو، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۷۵. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۷۶. مقدادی، محمد مهدی، «ریاست مرد در رابطه زوجیت»، نامه مفید، شماره ۳۳، ۱۳۸۱ ش.
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۷۸. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۷۹. همو، نظام الحکم فی الاسلام، تهران، سرایی، ۱۳۸۰ ش.
۸۰. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، کتاب القضاء، قم، خیام، ۱۴۰۱ ق.
۸۱. مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۸۲. مہیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۳. میرزا خسروی (خسروانی)، علی رضا، تفسیر خسروی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۸۴. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۸۵. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر و جمعی از محققان، تفسیر راهنما، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۸۶. یثربی قمی، سیدعلی محمد، حقوق خانواده (در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران)، تهران، سمت، ۱۳۸۷ ش.

گونه‌شناسی آیات علمی قرآن و مبانی استنباط گزاره‌های علمی از آنها*

- بهاره مظاهری طهرانی^۱
- عباس مصلاهی پور^۲
- مهدی ایزدی^۳

چکیده

در بیش از ده درصد از آیات قرآن کریم به انواع مختلفی از پدیده‌های طبیعی و برخی از ویژگی‌های آن‌ها اشاره شده است. این امر، لزوم اهتمام ویژه به شناخت آیه‌های علمی قرآن، انواع و گونه‌های آن‌ها و نیز مبانی استنباط و برداشت علمی از این آیات را نشان می‌دهد. با بررسی آیات قرآن کریم ملاحظه می‌شود که اشاره به پدیده‌های طبیعی، به گونه‌های مختلف و در سبک‌های متفاوتی آمده است. در برخی آیات علمی، خداوند متعال به صراحت به بیان پدیده‌های طبیعی پرداخته و انسان‌ها را به مشاهده و اندیشه‌ورزی در آن‌ها دعوت می‌نماید.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول)
(bahareh_mazaheri@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع) (amusallai@isu.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه امام صادق (ع) (dr.mahdi.izadi@gmail.com).

در مقابل در آیاتی متعدد نیز به سبک‌ها و شیوه‌های گوناگون، اشاراتی غیر صریح به انواعی از پدیده‌های طبیعی شده است. یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، حاکی از آن است که علاوه بر اینکه در آیات علمی صریح قرآن به طیف وسیعی از پدیده‌های طبیعی به طور مستقیم اشاره شده، موارد متعددی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی نیز در آیات علمی غیر صریح بیان شده است. از جمله این آیات می‌توان به آیات قصص، آیات قسم، آیات مثل و تشبیه، آیات مربوط به وقایع آستانه قیامت، آیات توصیفگر پدیده‌های فرامادی و آیات الاحکام اشاره کرد. اما برای هر گونه برداشت و استنباط علمی صحیح و مستدل از آیات علمی صریح و غیر صریح قرآن، علاوه بر مبانی عام تفسیری، توجه به مبانی ویژه‌ای برگرفته از قرآن و اصول عقلایی محاوره ضروری است. این پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین مبانی اثرگذار در استنباط از آیات علمی عبارت‌اند از: عدم راهیابی باطل به قرآن و به عبارتی به حق بودن و واقع‌نمایی آیات قرآن، قرینه متصل غیر لفظی بودن علم قطعی برای کلام الهی، حکمت آمیز بودن قول و فعل الهی و در نهایت ضرورت وجود اسباب در اداره و انجام امور توسط خداوند.

واژگان کلیدی: قرآن، علم، طبیعت، آیات علمی صریح و غیر صریح، تفسیر علمی، حکمت در قول و فعل خداوند.

مقدمه

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن کریم، به صورت‌های گوناگونی از پدیده‌های طبیعی سخن به میان آورده و به توصیف برخی ظرایف و ویژگی‌های آن‌ها پرداخته است. از این رو می‌توان برای فهم بهتر این آیات از یافته‌های علمی جدید بهره گرفت. اما برخی صاحب‌نظران، مخالف توسعه معنایی آیات با توجه به یافته‌های علمی هستند (برای نمونه رک: نکونام، ۱۳۹۰: ۳۲۴)؛ زیرا معتقدند که الفاظ قرآن بر موارد عصر نزول انصراف دارد و حتی عموماً و اطلاقات آن، به افراد و مصادیق و اسباب و مقتضیات عصر و مصر پیامبر ﷺ نظارت و انصراف دارد (همو، ۱۳۸۰: ۷۵). به عبارت دیگر اساساً آنچه معهود مخاطبان قرآن در عصر نزول نبوده است، نمی‌تواند مراد الهی تلقی شود؛ زیرا بیان چنین مطلبی، بر خلاف بلاغت یعنی رعایت مقتضای حال مخاطبان است و

مراد یا پیام الهی عبارت است از همان که در هنگام مخاطب بیان می‌شود (ذهبی، بی‌تا: ۴۹۲/۲). بنابراین این مسئله مطرح می‌شود که آیا اصولاً قرآن را می‌توان حاوی گزاره‌های علمی دانست و با استفاده از یافته‌های علمی به درک بهتری از آن دست یافت یا اینکه قرآن صرفاً بیانگر عقاید و باورهای مردم عصر نزول دربارهٔ هستی و پدیده‌های آن است؟

در پاسخ باید گفت که به تصریح خود قرآن، مخاطب و پیام قرآن فراعصری بوده و محدود به گروه و طبقه و زمان خاصی نیست: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَ كُرْبَهُ وَمَنِ بَلَغَ﴾ (انعام/۱۹). بنابراین اگر یک مطلب علمی، معهود مخاطبان در عصر نزول قرآن نبوده باشد، دلیل بر این نیست که استنباط این مطلب از قرآن بر اساس قواعد، ساختار و استعمال لغت عرب ناصحیح بوده و چنین مطلبی مراد و مقصود الهی تلقی نشود. بلکه برعکس وجود چنین گسترهٔ عظیمی از مخاطبان، مستلزم آن است که پیام قرآن نیز متناسب با این طیف وسیع و سطوح معرفتی و نگرشی آنان باشد. در حقیقت این همان بلاغت اعجاز‌آمیز قرآن و یکی از عوامل جاودانگی آن است که مطابق با مقتضای حال مخاطبان در هر عصر و نسل سخن می‌گوید. این موضوع در این نوشتار در خلال بیان مبانی استنباط از آیات علمی، روشن‌تر بیان شده و نشان داده می‌شود که با توجه به حقانیت گزاره‌های قرآنی و عدم راهیابی باطل به آن‌ها، مانعی برای وجود اشارات علمی در قرآن و به تبع آن استفاده از یافته‌های علم جدید برای فهم دقیق‌تر آن‌ها وجود ندارد. از این رو بسیاری از صاحب‌نظران بدین سمت متمایل شده‌اند که برای فهم بهتر قرآن، از یافته‌های جدید علمی بهره‌جویند تا نشان دهند که این سخن حق از جانب کسی است که به اسرار جهان طبیعت آگاه است (معرفت، ۱۴۱۸: ۴۴۳/۲).

مسئلهٔ دیگر آن است که بر فرض صحت وجود گزاره‌های علمی در قرآن، در چه اسلوب‌های بیانی می‌توان این گزاره‌ها را جستجو کرد؟ به عبارت دیگر آیا در اشارات قرآن به پدیده‌های طبیعی، از یک سبک و الگوی خاص استفاده شده است یا اینکه گزاره‌های علمی قرآن به گونه‌های مختلفی در آیات بیان شده‌اند؟ نکتهٔ مهم‌تر اینکه در هر یک از گونه‌های آیات علمی، بر اساس چه مبنایی می‌توان برداشت علمی صحیح و مستدلی ارائه داد؟ البته تا کنون در خصوص آیات علمی قرآن و تفسیر آن پژوهش‌های

خوبی صورت گرفته^۱ که از زوایای مختلف به بررسی تفسیر علمی پرداخته‌اند. اما به نظر می‌رسد که در خصوص مسئله انواع سبک‌ها و اسلوب‌های قرآن در بیان مطالب علمی همچنان جای کار و پژوهش وجود دارد؛ زیرا تا کنون کمتر به این مسئله پرداخته شده است. این در حالی است که شناخت گونه‌های آیات علمی و مبانی قرآنی و عقلایی لازم برای استنباط در هر یک از آن‌ها، کمک شایانی به برداشت علمی صحیح و مستدل از این آیات می‌نماید. از این رو در این پژوهش در صدد گونه‌شناسی آیات علمی قرآن کریم و تبیین مبانی معتبر قرآنی و عقلایی برای استنباط گزاره‌های علمی از آن‌ها هستیم. بدین منظور ضروری است که ابتدا مشخص نماییم مراد از علم و آیات علمی در این نوشتار چیست.

۱. معنای علم و آیات علمی

معرفت علمی یا علم دارای گستره معنایی وسیعی است و تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است که به گوشه‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود. برخی بر آن‌اند که علم عبارت است از مطلق ادراک؛ چه ادراک تصویری و چه ادراک تصدیقی؛ چه یقینی و چه غیر یقینی. همچنین به تعقل، یا حصول صورت شیء در ذهن، یا به ادراک کلی، چه مفهومی و چه حکمی، یا به اعتقاد جازم مطابق واقع، یا به ادراک شیء چنان که هست، یا به ادراک حقایق اشیا و علل آن‌ها، یا به ادراک مسائل از روی دلیل، یا به ملکه حاصل از ادراک این مسائل، علم اطلاق می‌شود (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۲۱۹/۲؛ صلیبا و صناعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ۴۷۸). بنابراین گسترده‌ترین کاربرد علم عبارت است از هر گونه آگاهی که از هر طریقی و به هر کیفیتی برای انسان حاصل شود؛ کلمه "knowledge" در زبان انگلیسی دارای چنین معنای گسترده‌ای است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۶۱). اما مراد از علم در اینجا علوم تجربی است^۲ که در زبان انگلیسی آن را

۱. از آن جمله می‌توان به کتاب‌های قرآن و علوم طبیعت نوشته مهدی گلشنی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن و منطق تفسیر قرآن، جلد پنجم، نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم نوشته سادی نفیسی و مقالات متعددی که در خصوص تفسیر علمی نگاشته شده، اشاره کرد.

۲. شایان ذکر است که علوم تجربی به دو شاخه علوم طبیعی و علوم انسانی تقسیم می‌شود که موضوع بحث در این نوشتار تنها منحصر به شاخه علوم طبیعی است.

”science“ می‌نامند. در توضیح لغت ”science“ آورده‌اند که فعالیتی نظری و عملی است که مشتمل بر مطالعه نظام‌مند ساختار و رفتار جهان مادی و طبیعی از طریق مشاهده و تجربه است (Oxford Dictionary, 2015). بنابراین هر گونه دانشی که موضوع آن خارج از جهان مادی و طبیعی و پدیده‌های آن بوده و از طریق روش‌هایی غیر از مشاهده و تجربه به دست آید، از حوزه بحث ما خارج خواهد بود. بدین ترتیب مراد از آیات علمی قرآن در این نوشتار، آیاتی است که به نحوی، اعم از صریح یا غیر صریح، به پدیده‌های طبیعی اشاره داشته باشد.

۲. گونه‌های آیات علمی قرآن

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن کریم به صراحت به بیان برخی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی پرداخته و انسان‌ها را به توجه و تفکر در این پدیده‌ها دعوت می‌نماید. البته هرچند این توجه دادن خداوند می‌تواند با اهداف گوناگونی از قبیل اثبات وجود خالق و علم و قدرت مطلق او (ر.ک: بقره/ ۱۶۳-۱۶۵؛ مائده/ ۱۷؛ انعام/ ۱۰۱-۱۰۲؛ انبیاء/ ۳۰-۳۳؛ نور/ ۴۳-۴۵؛ نمل/ ۶۰-۶۱)، نشان دادن هدفداری خلقت (ر.ک: آل عمران/ ۱۹۰-۱۹۱؛ یونس/ ۵؛ انبیاء/ ۱۶-۱۷؛ روم/ ۸؛ ص/ ۲۷؛ دخان/ ۳۸-۳۹) و اثبات معاد (ر.ک: اعراف/ ۵۷؛ یونس/ ۳-۴؛ حج/ ۵) باشد (ر.ک: فغفور مغربی، ۱۳۸۷؛ ش/ ۲۳-۳۹)، اما به هر حال در این گونه آیات، اوصاف دقیقی از پدیده‌های طبیعی بیان شده است که نمی‌توان بی‌توجه از کنار آن گذشت. از سوی دیگر در بسیاری از آیات قرآن نیز به صورت ضمنی و غیر صریح به برخی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی اشاره شده است. بنابراین جای این سؤال باقی است که آیا ویژگی‌های مطرح‌شده برای این پدیده‌ها مطابق با واقع است یا خیر؟ اگر مطابقت دارد که جز این نیز از خداوند حکیم و خالق این جهان انتظار نمی‌رود، پس قرآن می‌تواند بیانگر بسیاری از مطالب علمی باشد، البته به شیوه خاص خود و نه مطابق با شیوه علوم روز.

بدین ترتیب با بررسی آیات قرآن می‌توان به دو گونه آیات علمی صریح و غیر صریح دست یافت که بر اساس مبانی برگرفته از قرآن و شیوه عقلایی محاوره می‌توان گزاره‌های علمی دقیقی از آن‌ها استنباط کرد. در این قسمت به تبیین این دو گونه آیات

علمی و مبانی لازم برای استنباط از آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. آیات علمی صریح

منظور از آیات علمی صریح آیاتی است که خداوند در آن‌ها به صراحت به مشاهده و اندیشه‌ورزی در پدیده‌های طبیعی دعوت می‌نماید. این آیات گستره موضوعی وسیعی را در بر می‌گیرند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی دسته‌بندی کرد:

- آیاتی که مراحل خلقت آسمان‌ها و زمین را توضیح می‌دهند. در این آیات خداوند به بیان مراحل، چگونگی و سرمنشأ خلقت و تکامل آسمان‌ها و زمین و در نهایت در هم پیچیده شدن آن‌ها می‌پردازد (ر.ک: بقره/ ۲۹؛ یونس/ ۳؛ انبیاء/ ۳۰؛ فصلت/ ۹-۱۲؛ ذاریات/ ۴۷؛ نازعات/ ۲۷-۳۰).

- آیاتی که مراحل و شگفتی‌های خلقت انسان را توضیح می‌دهند. این دسته از آیات منشأ اولیه خلقت انسان را از خاک و در برخی از آیات از گل توصیف می‌کنند و سپس به مراحل مختلف دوران جنینی و چگونگی تکامل انسان می‌پردازند (ر.ک: حج/ ۵؛ مؤمنون/ ۱۲-۱۴؛ غافر/ ۴۷).

- آیاتی که برخی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی مختلف را توضیح می‌دهند. خداوند در این دسته از آیات، طیف وسیعی از مخلوقات خود را از پدیده‌های سماوی نظیر ابر، باد، باران، خورشید، ماه، ستارگان تا حیوانات، گیاهان، کوه‌ها، دریاها و... برمی‌شمارد و به اوصاف دقیقی از آن‌ها اشاره می‌نماید (ر.ک: نحل/ ۶۵-۶۹ و ۷۹-۸۱؛ فرقان/ ۵۳؛ رحمن/ ۱۷-۲۴).

۱-۱-۲. مبانی استنباط از آیات علمی صریح

چنان که روشن است، در هر گونه برداشت، استنباط و تفسیری از آیات قرآن - چه در مورد آیات علمی و چه غیر علمی - باید مبانی عام تفسیر قرآن، اعم از مبانی صدوری^۱ و دلالی^۲

۱. «مبانی صدوری» به آن بخش از مبانی تفسیر گفته می‌شود که نسبت صدور قرآن موجود را به طور کامل به خدای تعالی ثابت می‌کنند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۱).

۲. «مبانی دلالی» به آن دسته از مبانی اطلاق می‌شود که فرایند فهم مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲).

را در نظر داشت^۱ (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۴-۴۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۷۴؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۲۲/۸-۲۸؛ مؤبد و موسوی مقدم، ۱۳۸۸: ش ۱۱۸/۲۸-۱۴۵). اما به منظور برداشت صحیح از آیات علمی قرآن، علاوه بر مبانی عام تفسیر، توجه به مبانی ویژه‌ای که برگرفته از قرآن و اصول عقلایی محاوره هستند، ضروری به نظر می‌رسد که در این قسمت بدان پرداخته می‌شود.

۱.۱.۱.۲. عدم راهیابی باطل به قرآن

یکی از مهم‌ترین مبانی استنباط گزاره‌های علمی از آیات قرآن کریم، مبنای عدم راهیابی باطل به قرآن است که بدون در نظر داشتن آن، امکان و صحت تفسیر و استنباط علمی از آیات، مورد خدشه واقع می‌شود؛ زیرا در این صورت هیچ لزومی ندارد که مطالب بیان‌شده در آیات قرآن درباره پدیده‌های طبیعی، مطابق با واقع باشد و بتوان از آن‌ها حقایقی علمی درباره این پدیده‌ها برداشت کرد. اما قرآن کریم از سوی همان قدرت برتر و آفریدگاری نازل شده که جهان و همه موجودات آن را آفریده است. از این رو علم و احاطه او به تمامی اجزا و جزئیات مخلوقات از بزرگ‌ترین آن‌ها گرفته تا کوچک‌ترین ذرات این جهان قابل انکار نیست؛ چنان که خود قرآن به این امر تأکید می‌کند: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرِّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^۲ (فرقان/ ۶). خداوند خود متذکر شده است که باطل به این قرآن راه نمی‌یابد: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^۳ (فصلت/ ۴۱-۴۲) و هرآنچه بر قلب پیامبر نازل شده،

۱. بعضی از مشهورترین مبانی تفسیر بر محور این امور شکل می‌گیرند: ۱. وحیانی بودن الفاظ و معانی قرآن؛ ۲. مصونیت قرآن از تحریف لفظی؛ ۳. جاودانگی دعوت قرآن؛ ۴. همگانی بودن دعوت قرآن؛ ۵. جامعیت قرآن؛ ۶. امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن؛ ۷. حجیت ظواهر قرآن؛ ۸. روا بودن اجتهاد در تفسیر قرآن؛ ۹. برخورداری قرآن از سطوح و لایه‌های متعدد معنایی؛ ۱۰. عدم اختلاف و تناقض درونی و بیرونی قرآن؛ ۱۱. توقیفی بودن نظم آیات و سوره‌ها؛ ۱۲. تناسب میان آیات و سوره‌های قرآن. باید توجه داشت که در هر یک از روش‌های تفسیری، تعداد مبانی متفاوت است. ممکن است مفسری قضیه‌ای را از مبانی تفسیر قرار دهد و مفسر دیگر مبنا بودن آن را باور نداشته باشد (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۷۴؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۲۴/۸).

۲. بگو آن را کسی نازل ساخته است که راز نهایانها را در آسمانها و زمین می‌داند.

۳. و به راستی که آن کتابی ارجمند است. از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید. وحی [نامه‌ای است از حکیمی ستوده.

عین حق و حقیقت است. بنابراین امکان ندارد که خداوند عالم به تمامی زوایا و جزئیات این عالم، برای مطابقت با باورهای عده‌ای از مردم، ویژگی‌هایی از پدیده‌های طبیعی بیان کند که خلاف واقع یعنی خلاف آنچه آفریده است، باشد. صاحب‌نظران نیز در این زمینه دلایل برون‌دینی و درون‌دینی متعددی برای معرفت‌بخش و واقع‌نما بودن زبان دین و به ویژه زبان قرآن ارائه کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۹۳/۴-۱۹۸). از این رو باید گفت که اصل در تمامی گزاره‌های قرآن، معرفت‌بخشی و مطابق با واقع بودن است.

اگرچه مبنای عدم راهیابی باطل به قرآن، بدیهی و پایه و اساس تمامی گونه‌های تفسیری به نظر می‌رسد، گاه دیده می‌شود که این مبنای بدیهی به ویژه در برداشت و تفسیر علمی از قرآن، مورد غفلت و حتی تردید قرار می‌گیرد؛ چنان که پیش از این نیز گفته شد که برخی معتقدند خداوند از الفاظ قرآن، همان معانی معهود اهل زبان یعنی عرب حجاز عصر نزول را اراده کرده است و لذا اگر بخواهیم به مقاصد قرآن راه یابیم، ناگزیر باید به معهودات آن‌ها مراجعه نماییم (نکونام، ۱۳۹۰: ۶۱). به عبارت دیگر قرآن در برخی موارد با عقاید مردم، هرچند صحیح نباشد، همراهی می‌کند (رشید رضا، ۱۳۷۵: ۴۰۱/۱). بر این اساس، برای مثال در آیه ۳۸ سوره یس که خداوند از حرکت خورشید سخن می‌گوید، مراد وی همان حرکت ظاهری خورشید است که عرب عصر نزول درک می‌کرده است و نه حرکت‌هایی که علم امروز بدان دست یافته است^۱ (نکونام، ۱۳۹۲: ۶۸۱).

در پاسخ باید گفت صحیح است که آنچه خداوند از حقایق خلقت در قرآن ذکر می‌کند، می‌بایست بسیار تنزل یافته باشد و در سطح قدرت فهم و درک بشر باشد و از همین روست که غالباً به صورت کلی و سر بسته بیان شده است، با این حال این مسئله باعث نمی‌شود که خلاف واقع و مطابق با اوهام و تصورات گروهی از مردم باشد.

۱. البته نکونام معتقد است که این مسئله به معنای مماشات با عقاید باطل جاهلی نیست و تنها نوعی بهره‌گیری از تصورات و باورهای عرب به منظور افاده مقصود است که مستلزم تأیید این باورها نیست (۱۳۷۸: ش ۱۷/۲۰). علاوه بر این اصلاً نمی‌توان آنچه را که با نگاه ظاهری از آسمان قابل درک است و در قرآن از آن سخن رفته است، باطل دانست؛ زیرا در قرآن با نگاه علمی سخن گفته نشده است، بلکه با نگاه ظاهری سخن گفته شده که بیان قرآن از این پدیده‌ها بر اساس آن حق است (همو، ۱۳۹۲: ۶۸۲).

بنابراین از خداوند خالق این جهان با عظمت که با صراحت اعلام می‌نماید که هیچ‌گونه باطلی به کلامش راه نمی‌یابد، چیزی جز این انتظار نمی‌رود که برخی از حقایق و قوانین خلقت خویش را به زبانی ساده و در سطح عقول مردم بیان کند، هرچند که این میزان از تنزل یافتگی حقایق، گاه موجب برخی ابهامات و یا تصورات و برداشت‌های اشتباه از ظاهر آیات شود. سیدابوالقاسم موسوی خویی در این باره می‌گوید:

نکته قابل توجه این است که آیات علمی قرآن در عین بیان حقیقت، همیشه راه حزم و احتیاط را در پیش گرفته، مطالبی را که قابل درک و فهم آن دوران بوده، با وضوح و صراحت بازگو نموده، ولی مطالبی که از فهم و درک مردم آن عصر به دور بوده، به اجمال و اشاره قناعت کرده و شرح و بیان و درک کامل آن را به مردم قرن‌های بعدی که از نظر علمی پیشرفته‌ترند واگذارده است (بی‌تا: ۷۲).

۲-۱-۱-۲. علم قطعی قرینه متصل غیر لفظی کلام الهی

پس از اینکه دانستیم گزاره‌های قرآنی، حق و مطابق با واقع بوده و باطل بدان‌ها راه نمی‌یابد، باید مشخص کنیم که بر چه اساسی می‌توان از یافته‌های علمی برای فهم آیات علمی قرآن استفاده کرد. به عبارت دیگر، علم و یافته‌های بشری در استنباط از قرآن چه جایگاهی دارد.

از جمله قرائنی که باید در فهم و تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار گیرد، ویژگی‌های موضوع سخن است (بابایی، ۱۳۸۱: ۲/۲۵۴). موضوع هر سخنی (اشخاص یا اشیایی که سخن درباره آن‌هاست) ویژگی‌هایی دارد که از قرائن پیوسته غیر لفظی سخن به شمار می‌رود. دلیل قرینه بودن این دسته از ویژگی‌های موضوع سخن، همان روش عقلایی گفتگوست؛ زیرا هر چیزی که به گونه‌ای بتواند همراه با سخن گوینده، مقصود وی را بفهماند، شایستگی قرینه بودن را دارد و عقلاً نیز در محاورات خویش، آن را قرینه قرار می‌دهند؛ بر همین اساس، در فهم آیات قرآن نیز آن دسته از ویژگی‌های موضوع آیات قرآن که برای مخاطبان قرآن قابل فهم و شناخت است، باید قرینه قرار گیرد و مقصود خدای متعال با توجه به آن به دست آید؛ برای مثال اگر موضوع آیات کریمه از امور تاریخی باشد، باید ویژگی‌های تاریخی موضوع که برای مخاطبان قابل

شناخت بوده، در فهم آیات مورد توجه قرار گیرد (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۸). همچنین در آیاتی که ناظر به پدیده‌های طبیعی هستند، باید ویژگی‌های واقعی پدیده‌های طبیعی مورد توجه قرار گیرند. بر این اساس، دستاوردهای تجربه انسانی که راه همگانی مفسر برای آگاهی از چندوچون پدیده‌های طبیعی هستند، یکی از منابع تفسیر قرآن به شمار می‌آیند (همان: ۲۴۰). البته باید توجه داشت که دستاوردهای علوم تجربی تنها در صورتی که از اعتبار لازم برخوردار باشند،^۱ در فهم و تفسیر آیات به عنوان یکی از قرائن، مورد استفاده و توجه قرار می‌گیرند.

۲-۲. آیات علمی غیر صریح

خداوند متعال در آیاتی متعدد به سبک‌ها و شیوه‌های مختلف، اشارات غیر صریحی به انواعی از پدیده‌های طبیعی و برخی از ویژگی‌های آن‌ها می‌نماید. از جمله آیات علمی غیر صریح می‌توان به آیات قصص، آیات قسم، آیات مربوط به وقایع قیامت و اشراط الساعة، آیات توصیفگر پدیده‌های فرامادی و آیات الاحکام اشاره کرد که در این قسمت به بررسی آن‌ها و مبنای برداشت علمی در هر یک از آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۲-۲. گونه‌های آیات علمی غیر صریح

منظور از آیات علمی غیر صریح، آیاتی هستند که هرچند در آن‌ها از برخی پدیده‌های طبیعی سخن به میان آمده، به صورت صریح به مشاهده و اندیشه‌ورزی در این پدیده‌ها توصیه نشده است. این دسته از آیات گونه‌های مختلفی دارند که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۱-۲-۲. آیات قصص

در قرآن کریم قصص فراوانی مطرح شده است که نشان‌دهنده عنایت خاص خداوند به این شیوه بیانی است. هرچند از ذکر این قصص، اهدافی نظیر هدایت، عبرت‌اندوزی، تربیت و... دنبال می‌شود (ر.ک: مطاوع، ۲۰۰۶: ۱۱۹)، اما گاه مشاهده می‌شود که در خلال بیان یک قصه، خداوند به حقایقی از پدیده‌های طبیعی اشاره می‌نماید؛ برای

۱. برای آشنایی با معیار و میزان اطمینان‌آوری علم ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۴۰/۵.

مثال خداوند ضمن بیان داستان رسالت حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام به این نکته اشاره می‌نماید که پس از بیرون آمدن وی از شکم ماهی در حالی که بیمار بود، خدای متعال برای او درخت یقطین را رویاند: ﴿فَبَدَأْنَا بِآلِ عِرَاءٍ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ﴾^۱ (صافات/ ۱۴۵-۱۴۶). در اینکه یقطین دقیقاً چه گیاهی است و چه خواصی دارد که از میان تمامی گیاهان، خداوند آن را برای بهبودی حال حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام انتخاب می‌کند، اختلاف نظر است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۲/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱۵/۸-۷۱۶). اما از آنجا که اعمال و گفتار الهی حکمت‌آمیز و هدفمند است، تردیدی نیست که ذکر بیماری حضرت یونس و به دنبال آن ذکر رویاندن گیاه یقطین بی‌هدف نبوده و این گیاه برای بیماری وی سودمند بوده است. بر این اساس، صاحب‌نظران با استفاده از یافته‌های علوم جدید، خواص یقطین و تأثیر آن در درمان بیماری‌های پوستی را نشان داده‌اند (ر.ک: عبیدی، *النبات*، ۱۴۲۶: ۳۶-۳۸). بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که چگونه آیاتی که در بردارنده قصص قرآنی هستند، می‌توانند در شمار آیات علمی غیر صریح قرآن نیز قرار بگیرند.

نمونه‌های متعدد دیگری نیز از قصص قرآنی می‌توان نام برد که در بردارنده گزاره‌های علمی دقیقی هستند. از آن جمله، داستان حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام و صحبت کردن وی با پرندگان (نمل/ ۱۶؛ ر.ک: قندیل، بی‌تا: ۱۲۱؛ کحیل، ۲۰۱۵) و نیز گذر کردن از دیار مورچگان (نمل/ ۱۸) است که ظرایف علمی جالبی در الفاظ این آیات دیده می‌شود؛ برای مثال، صاحب‌نظران از الفاظ آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا تَوَاعَىٰ وَادِ التَّمَلِّقِ قَالَتْ تَمَلُّةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل/ ۱۸)، حقایق علمی بسیاری درباره مورچگان و نحوه زندگی آن‌ها به دست آورده‌اند که از آن جمله می‌توان به استنباط وجود زندگی اجتماعی، نظام ارتباطی پیشرفته بین مورچه‌ها، نحوه اطلاع‌رسانی خطر، تقسیم وظایف، مسکن‌سازی و حتی ساختمان بدنی آن‌ها از الفاظ و عبارات «قالت نملة»، «لا يحطمنكم»، «ادخلوا مساكنكم» و «واد التملق» اشاره کرد (ر.ک: عرفات، ۱۴۲۴: ۱۴۴؛ عبیدی، *النبات*، ۱۴۲۶: ۱۱/۸-۱۲؛ شریف، ۲۰۰۰: ۱۶۳-۱۶۹؛ حاج احمد، ۱۴۲۴:

۱. پس او را در حالی که ناخوش بود به زمین خشکی افکندیم و بر بالای [سر] او درختی از [نوع] کدوین رویانیدیم.

۴۹۷-۴۹۳؛ ربیع نتاج و دیگران، ۱۳۹۴: ش ۱۶/۴۱-۴۹).

همچنین در داستان حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ که در هنگام درد زایمان به خوردن خرما امر می‌شود (مریم/ ۲۳-۲۵)، یافته‌های علمی جدید نشان می‌دهند که فواید بسیاری در استفاده از خرما قبل و بعد از زایمان وجود دارد که این امر مطابقت گزاره‌های داستانی قرآن با حقایق علمی را به اثبات می‌رساند (ر.ک: عبیدی، الطب، ۱۴۲۶: ۹/۱۰-۹؛ حاج احمد، ۱۴۲۴: ۱۱۰-۱۱۱؛ نوری‌زاد، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۷).

افزون بر این، برخی از آیات قصص به بیان معجزات و کرامات انبیا و اولیای الهی و نیز عذاب‌هایی که اقوام گذشته گرفتار آن شدند، اختصاص یافته‌اند. دو دیدگاه عمده درباره این آیات وجود دارد. برخی معتقدند که معجزات و عذاب‌های الهی، وقایعی خارج از نظام علت و معلولی مادی و طبیعی هستند و نمی‌توان هیچ گونه تحلیل و دلیل علمی یا غیر علمی برای آن‌ها ارائه داد (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴/۱۹۱۲ و ۲۳۸۷؛ ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۳۳۵). در مقابل، گروهی نیز بر این باورند که می‌توان حداقل بخشی از معجزات و کرامات انبیا و عذاب‌های الهی را بر اساس همین علل و اسباب طبیعی شناخته شده تحلیل و توجیه کرد (رشیدرضا، ۱۳۷۵: ۷/۳۱۹ و ۸/۵۰۶؛ ر.ک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۲۶۱-۲۶۸). بنابراین بر اساس دیدگاه اخیر می‌توان از این گونه آیات نیز گزاره‌های علمی استنباط نمود.

۲-۱-۲-۲. آیات قسم

یکی از شایع‌ترین گونه‌های آیات علمی غیر صریح قرآن، آیات قسم هستند. خداوند در این گونه آیات غالباً به انواع متعددی از پدیده‌های طبیعی سوگند یاد می‌نماید. البته آنچه موجب می‌شود که این آیات در شمار آیات علمی به حساب آیند، تنها ذکر پدیده‌ها نیست؛ زیرا که بیان نام پدیده‌هایی همچون خورشید، ماه، زمین، آسمان و... به خودی خود بار علمی خاصی در بر ندارد. اما آنچه که در این آیات بیشتر رخ می‌نماید، آوردن صفاتی خاص برای این پدیده‌هاست که بیانگر ظریفی از ویژگی‌های آن‌هاست که شاید در وهله اول به چشم نیاید یا اهمیت آن دانسته نشود؛ برای مثال خداوند می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾ (طارق/ ۱۱)؛ سوگند به آسمان دارای بازگشت.

در این آیه هرچند که صفت عجیب «دارای بازگشت» برای آسمان ذکر شده است، مفسران غالباً این صفت را به ساده‌ترین ویژگی‌ای که به نظرشان می‌رسیده، تعبیر کرده و واژه «الرجع» را به معنای باران دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۴/۶۶۰؛ ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۲۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/۳۷۲)، در حالی که خود می‌دانستند که معنای ماده «رجع» هیچ ارتباطی به باران ندارد و اگر رجع را باران دانسته‌اند، از این روست که باران می‌تواند مصداقی از رجع باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۳۱)؛ چرا که پدیده‌ای تکرارشونده در آسمان است. بنابراین رجع می‌تواند مصداق دیگری نیز داشته باشد و گویای ویژگی‌های دیگری از آسمان نیز باشد؛ چنان که برخی از مفسران نیز بدان اشاره کرده‌اند.^۱

افزون بر مصداقی که متقدمان برای ویژگی ذات‌الرجع بودن آسمان بیان کرده‌اند، صاحب‌نظران نشان داده‌اند که از دیدگاه علمی، رابطه معناداری میان آسمان و خاصیت‌های بازگشتی وجود دارد و می‌توان ویژگی‌های بازگشتی متعددی را برای آسمان برشمرد. از جمله مهم‌ترین این خاصیت‌ها می‌توان به چرخه آب و هوا، چرخه آب، چرخه تشکیل باد، بازگشت امواج رادیویی توسط لایه یونسفر جو، بازتاب تابش خورشید از جو و بازتاب تابش زمین از جو و همچنین چرخه تحول ستارگان و حرکت چرخشی همه اجرام آسمانی اشاره کرد (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۱۴/۷۹؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۳/۳۳۵؛ فیومی، ۱۴۲۴: ۸۸؛ عرفات، ۱۴۲۴: ۶۶؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۸۰: ۲۲۹؛ شجاعی و دیگران، ۱۳۹۳: ۷-۲۲). بدین ترتیب هرچند به دقت نمی‌توان گفت که منظور خداوند از «ذات‌الرجع» بودن آسمان کدام مصداق است، می‌توان نشان داد که پدیده‌های بازگشتی متعددی در آسمان اتفاق می‌افتد که ممکن است هر یک از آن‌ها مصداقی برای این پدیده باشند. گونه دیگر از بیان حقایق علمی در قالب قسم بدین صورت است که خداوند به جای سوگند به یک پدیده طبیعی و ذکر صفتی برای آن، صفت را جانشین اسم نموده و

۱. برخی مفسران، مراد از رجع را خورشید، ماه و ستارگان دانسته‌اند که متناوباً طلوع و غروب می‌کنند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۲۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۱۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۶۰) و عده‌ای نیز فرشتگان را که اعمال بندگان را با خود باز می‌گردانند، مصداق رجع معرفی کرده‌اند (ر.ک: حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۱۵/۳۱۱؛ ابوحيان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۰/۴۵۲؛ مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۸/۲۳).

پدیده طبیعی مورد نظر را با صفتش معرفی می‌نماید؛ برای مثال در آیات ابتدایی سوره طارق، خداوند از پدیده‌ای به نام طارق نام می‌برد و بدان سوگند یاد می‌نماید. اما از آنجا که ممکن است مخاطبان، معنای درستی از این واژه درک نکنند، در ادامه می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ * النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (طارق / ۳-۱)؛ قسم به آسمان و قسم به طارق، و تو چه می‌دانی که طارق چیست؟ ستاره‌ای درخشان است.

در این مورد نیز ذکر چنین قسمی موجب تفاسیر مختلف شده و مفسران متقدم و متأخر و نیز صاحب‌نظران عرصه اعجاز علمی، هر یک به قدر دانش و معرفت خود مصداقی برای طارق معرفی کرده‌اند (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۷/۳۱-۱۱۸؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۲۹-۳۲۴/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷۲-۲۷۳/۳۰؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷۹-۷۴/۱۴؛ فیومی، ۱۴۲۴: ۸۷؛ قندیل، بی‌تا: ۶۷). در اینجا نیز می‌توان با توجه به ویژگی‌های معنایی موجود در ماده طارق و توضیح ارائه‌شده برای آن در آیه و نیز با در نظر گرفتن یافته‌های علمی معتبر، میزان صحت و سقم این آرا را ارزیابی نمود.

بدین ترتیب با بررسی آیات قسم می‌توان دریافت که خداوند در مواردی متعدد از چنین شیوه‌ای استفاده کرده و ضمن بیان یک قسم، به حقایق شگفت‌انگیز فراوانی درباره پدیده‌های طبیعی اشاره می‌نماید (ر.ک: ذاریات / ۴-۱ و ۷؛ طور / ۶؛ مرسلات / ۵-۱؛ نازعات / ۵-۱؛ طارق / ۱۲؛ عادیات / ۵-۱) که این امر، آیات قسم را در شمار مهم‌ترین و رایج‌ترین آیات علمی غیر صریح قرآن قرار می‌دهد.

۲-۱-۳. آیات مَثَل و تشبیه

گونه‌ای دیگر از آیاتی که می‌توانند در زمره آیات علمی غیر صریح قرآن به شمار آیند، آیات مشتمل بر امثال و تشبیهات قرآنی هستند. مَثَل سخنی درباره چیزی است که شباهت آن را با سخنی درباره چیز دیگر بیان می‌کند تا مطلب مورد نظر روشن و قابل فهم شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹). در واقع غرض اصلی از بیان مثل، تشبیه چیزهای خفی و پوشیده به چیزهای جلی و آشکار است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۱۹/۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۷۲/۲).

یکی از ویژگی‌های تمثیلات قرآنی، واقعی بودن آنهاست؛ بدین معنا که مثال‌های

قرآن، تصاویری عینی از واقعیت‌های موجود اطراف آدمی هستند که در نهایت وضوح و دقت ترسیم شده‌اند (محمدقاسمی، ۱۳۸۲: ۷۸). در حالی که در امثال به کاررفته در لسان دانشمندان و ادبا، واقعیت مثل منظور نیست و مجرد فرض کافی است، ولی امثال قرآن در خارج هم واقعیت داشته و کذبی در آن‌ها راه ندارد (طیب، ۱۳۷۸: ۴۸۰/۱)؛ زیرا اینکه هدف از تمثیلات قرآنی را فقط تقریب مطلب به ذهن دانسته و آن‌ها را بی‌بهره از عنصر واقعیت و حقیقت قلمداد نماییم، با روح معارف قرآنی سازگار نیست. از این روست که در تمثیلات قرآنی حتی نمونه‌ای را نمی‌توان یافت که در آن از عناصر تخیلی و خرافی بهره گرفته باشد (محمدقاسمی، ۱۳۸۲: ۸۰). خداوند متعال نیز در آیات قرآن بر این نکته تأکید می‌نماید که مثل‌های قرآن هرچند که در مورد عناصر کوچک و حقیری همچون پشه باشند، همگی حق‌اند (ر.ک: بقره/ ۲۹) و تنها عالمان دربارهٔ این امثال تعقل کرده و به کنه آن‌ها پی می‌برند (عنکبوت/ ۴۳).

البته روشن است که تمثیلات قرآن یک جنبهٔ ظاهری و قابل فهم برای عموم دارند؛ زیرا اساساً هدف از بیان مثل، ساده‌سازی فهم مطالب عمیق و پیچیده است. ولی در عین حال ظریفی در این مثل‌ها نهفته است که تنها با تأمل و تفکر قابل فهم است. بنابراین از آنجا که جزئیات و توصیفات بیان‌شده در مثل‌ها همگی حق و مطابق با واقع است، می‌توان از تمثیلات طبیعی^۱ که برخی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی در آن‌ها مطرح شده است، با اندیشه‌ورزی و تأمل، گزاره‌های علمی استنباط کرد؛ برای مثال، صاحب‌نظران برداشت‌های علمی جالبی از مثل‌های قرآن دربارهٔ عنکبوت (عنکبوت/ ۴۱)، ذباب (حج/ ۷۳) و بعوضه (بقره/ ۲۶) ارائه داده‌اند (ر.ک: قندیل، بی‌تا: ۱۴۳-۱۴۶؛ شریف، ۲۰۰۰: ۱۷۱-۱۸۰؛ حاج احمد، ۱۴۲۴: ۵۱۰-۵۱۴). همچنین محققان در خصوص تشبیه اعمال کافران به ظلمات در دریایی عمیق با موج‌هایی بر فراز یکدیگر (نور/ ۴۰)، به حقایق علمی دربارهٔ تاریکی حاکم در اعماق دریا و وجود گونه‌ای از موج در عمق دریاها دست

۱. در قرآن کریم دو گونه تمثیل داستانی و طبیعی به کار رفته است. تمثیل داستانی به معنای بیان حال امت‌های گذشته، به دلیل مشابهت آن با شرایط موجود است که موجب عبرت‌آموزی است و تمثیل طبیعی نیز به تشبیه امور غیر محسوس به محسوسات و امور متوهم به موضوعات قابل مشاهده گفته می‌شود، البته در صورتی که مشبه به از امور طبیعی باشد (سیحانی تبریزی، ۱۴۲۰: ۲۰-۲۱).

یافته‌اند (ر.ک: حاج احمد، ۱۴۲۴: ۴۳۹-۴۴۴؛ شریف، ۲۰۰۰: ۱۱۷-۱۱۸). نمونه‌ای دیگر، تشبیه حرکت کوه‌ها به حرکت ابرهاست (نمل/ ۸۸) که بر اساس آن، برداشت‌هایی علمی حاکی از حقایق درباره حرکت زمین و ابرها ارائه شده است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۷۳-۱۷۶؛ عرفات، ۱۴۲۴: ۷۶؛ فیومی، ۱۴۲۴: ۵۶-۵۷). بدین ترتیب می‌توان آیات حاکی از تمثیل، تشبیه و استعاره^۱ را نیز که در بردارنده عناصری از طبیعت باشند، به عنوان گونه‌ای از آیات علمی غیر صریح قرآن در نظر گرفت.

۲-۱-۴. آیات وقایع قیامت

خداوند در آیات بسیاری به بیان وقایع آستانه قیامت پرداخته و توصیفات دقیق و جالبی از جزئیات این وقایع مطرح می‌فرماید. روشن است که هدف اصلی از بیان این دسته از آیات، انداز انسان‌هاست که از طریق باطل دست بشویند و تا فرصت باقی است، مسیر هدایت را بپویند. اما گاه در خلال این دسته از آیات، به تحولاتی خاص در برخی از پدیده‌های طبیعی اشاره می‌شود که از لحاظ علمی قابل بررسی است؛ برای مثال، خداوند از در هم پیچیده شدن خورشید (تکویر/ ۱)، پراکندگی (انفطار/ ۲) و تیرگی ستارگان (تکویر/ ۲)، شکافته شدن آسمان (رحمن/ ۳۷؛ حاقه/ ۱۶؛ انفطار/ ۱؛ انشقاق/ ۱)، شعله‌ور شدن دریاها (تکویر/ ۶)، در هم کوبیده شدن زمین و کوه‌ها (حاقه/ ۱۴) و اتفاقات بسیار دیگری نام می‌برد. در اینجا بحثی مطرح است که آیا وقوع این حوادث بر اساس همین نظامی است که در حال حاضر بر جهان حاکم است یا اینکه این حوادث مربوط به زمانی است که به طور کلی نظام حاکم بر این جهان و قوانین و اصول آن برچیده شده و وقوع این حوادث بر اساس نظام و قوانین جدیدی است که بر ما پوشیده است؟ برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که حوادث آستانه قیامت بر اساس همین قوانین حاکم بر این جهان و سلسله اسباب و مسببات آن رخ می‌دهد و از این رو به تحلیل هریک از این وقایع بر اساس یافته‌های علمی جدید پرداخته‌اند (ر.ک: عبیدی، *آخر الزمان*، ۱۴۲۶: ۵۸-۸۱؛ تفتنازی، ۱۴۲۷: ۲۳۷-۲۴۲؛ طحان، ۱۴۲۰: ۵۲-۵۴؛ سعدی، ۱۴۱۷: ۶۹-۱۱۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۰۶-۲۱۶). این امر نشان می‌دهد که بسیاری از آیات بیانگر اشراف الساعه،

۱. استعاره نیز گونه‌ای از تشبیه و تمثیل به شمار می‌رود (جرجانی، ۱۴۲۲: ۲۶).

در واقع می‌توانند در زمره گزاره‌های علمی غیر صریح قرآن نیز به شمار روند.^۱ بنت‌الشاطی در خصوص آیات مربوط به قیامت به نکته جالبی اشاره می‌کند. وی می‌گوید که در قرآن هر جا سخن از قیامت است، پدیده استغنا از فاعل - از طریق بنای بر مجهول یا مطاوعه و یا اسناد مجازی به غیر فاعل - در بیان قرآنی عمومیت دارد که این مسئله ما را به اسراری بیانی توجه می‌دهد. وی در ادامه، سر نهفته در این بی‌نیازی از فاعل در افعال مطاوعه را - که کراراً در توصیف وقایع قیامت به کار رفته است - چنین بیان می‌کند:

مطاوعه تبیین‌کننده حالت خودبه‌خودی است که به سبب آن، رویداد به صورت خودکار یا به صورت مغلوب و مستخر انجام می‌گیرد؛ گویا که در آن به فاعل نیازی نیست (۱۴۰۴: ۲۴۲-۲۴۳).

به نظر می‌رسد که این تبیین می‌تواند قرینه دیگری برای تقویت دیدگاه نظام‌مند بودن وقایع آستانه قیامت و بنای آن بر سلسله اسباب و مسببات کنونی جهان باشد.

۲-۱-۵. آیات توصیفگر پدیده‌های فرامادی

در آیات متعددی از قرآن کریم، از پدیده‌ها و مفاهیمی فرامادی همچون رانده شدن شیاطین با شهاب (حجر/ ۱۸؛ صافات/ ۱۰؛ جن/ ۹)، زمان لازم برای عروج فرشتگان (معارج/ ۴) و امر (سجده/ ۵)، تسبیح موجودات (اسراء/ ۴۴)، هفت آسمان و وحی امر در آن‌ها (فصلت/ ۱۲)، تفاوت مقیاس زمان نزد خداوند و انسان (سجده/ ۴) سخن به میان آمده است. هرچند این پدیده‌ها، فرامادی به نظر می‌رسند، این احتمال نیز وجود دارد که نسبتی با قوانین و پدیده‌های مادی داشته باشند که برای ما ناشناخته است و غرض از ذکر آن‌ها در واقع توجه دادن انسان به تفکر و اندیشه‌ورزی در خصوص این پدیده‌ها و

۱. البته باید توجه داشت که ممکن است برخی، تحلیل‌های علمی این چنینی از وقایع قیامت را نپذیرند، اما به هر صورت نمی‌توانند احتمال صحت آن‌ها را انکار کنند و تا وقتی که این احتمال وجود دارد، آیات قیامت می‌توانند بیانگر گزاره‌های علمی باشند. حتی اگر توجیه مادی و این‌دنیایی این وقایع را هم نپذیریم، صرف بیان چنین وقایعی با ذکر جزئیات می‌تواند گویای امکان وقوع چنین پدیده‌هایی در این عالم باشد که این مطلب نیز از نظر علمی ارزشمند بوده و موجب می‌شود که همچنان به دنبال گزاره‌های علمی در میان آیات وقایع قیامت باشیم.

درک حداقل گوشه‌ای از حقایق آن‌هاست. برخی از صاحب‌نظران با عنایت به این امر، به بررسی و تحلیل این پدیده‌ها از منظر علمی پرداخته و به نتایج علمی جالبی نیز دست یافته‌اند (ر.ک: حاج احمد، ۱۴۲۴: ۳۸۵؛ عبیدی، *الفلک*، ۱۴۲۶: ۵۴-۵۶؛ موصلی، ۱۴۲۲: ۹۵-۱۰۸؛ حطیط، ۲۰۰۵: ۱۳۷). بر این اساس شاید بتوان گفت آن‌چنان که ما تصور می‌کنیم مرز مشخصی میان دنیای مادی و فرامادی وجود ندارد و گویا قوانین و ویژگی‌های مشترکی در این دو دنیا وجود دارد که آن‌ها را به هم پیوند داده است. بدین ترتیب باید گفت که آیات توصیفگر پدیده‌های فرامادی نیز دسته‌ای دیگر از آیات علمی غیر صریح هستند.

۲-۱-۶. آیات الاحکام

آیات الاحکام دسته دیگری از آیات اند که می‌توان گزاره‌های علمی مختلفی از آن‌ها برداشت کرد. بر اساس آیات قرآن (ر.ک: انفال / ۲۴؛ نحل / ۹۰؛ جمعه / ۹؛ نساء / ۱۱؛ عنکبوت / ۱۶)، خدای سبحان برای بندگان خود وظایف و تکالیفی تعیین نمی‌کند، مگر اینکه در آن مصلحتی باشد که دنیا و آخرت آنان را اصلاح نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۵/۱ و ۱۲۱/۷). مکارم شیرازی در تفسیر آیه ۲۱۹ سوره بقره که درباره تحریم شراب و قمار است، می‌گوید اینکه خداوند در انتهای آیه می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ نشان می‌دهد که انسان گرچه موظف است در برابر خدا و پیامبرش تسلیم باشد، این اطاعت به معنای اطاعت کورکورانه نیست، بلکه اطاعتی آمیخته با آگاهی است که باید از اسرار احکام الهی نه فقط در زمینه تحریم شراب و قمار، بلکه در همه زمینه‌ها ولو اجمالاً آگاه گردد و با درک صحیح، آن‌ها را انجام دهد. معنای این سخن آن نیست که اطاعت احکام الهی، مشروط به درک فلسفه آن‌هاست، بلکه منظور این است که به موازات این اطاعت باید بکوشد تا از اسرار و روح احکام خداوند نیز آگاه گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۲/۲). بسیاری از مصالح و علل احکام را می‌توان در احادیث گردآوری شده در کتاب *علل الشرائع* مشاهده کرد که برای نمونه به یک حدیث از امام باقر علیه السلام بسنده می‌نماییم. ایشان در پاسخ این سؤال که علت تحریم شراب، مردار، خون و گوشت خوک چیست، می‌فرماید:

خداوند تبارک و تعالی این اشیا را بر بندگان حرام نکرد و غیر آن‌ها را حلال قرار نداد

تا ایشان را به آنچه حلال کرده، راغب و از آنچه حرام فرموده، بی‌میل نموده باشد، بلکه پس از آفرینش مخلوقات، آنچه را که ابدان ایشان به آن قائم است و در راستای مصلحت و خیر آنهاست، به آنها تعلیم فرمود و پس از آن تفهیمشان نمود که این سنخ از اشیا بر ایشان مباح و حلال است و نیز آنچه را که به ضرر ابدانشان است، به آنها هشدار داد و اعلام فرمود که این قبیل از اشیا بر آنها حرام است... (صدوق، بی‌تا: ۴۸۳/۲).

صاحب‌نظران نیز بر اساس یافته‌های علمی، به فواید و حکمت‌های متعددی برای اوامر و نواهی الهی دست یافته‌اند و نشان داده‌اند که التزام به رعایت احکام الهی نه تنها در تهذیب روحی انسان مؤثر است، بلکه تأثیر مستقیمی بر صحت جسمانی انسان و ارتقای کیفیت حیات فردی و اجتماعی وی دارد؛ برای مثال، یافته‌های علمی نشان می‌دهد که خوردن گوشت خوک، شراب، خون و مردار که در آیات قرآن تحریم شده است، مضرات فراوانی برای انسان دارد (ر.ک: طحان، ۱۴۲۰: ۵۷-۶۰؛ فیومی، ۱۴۲۴: ۲۱؛ همو، ۱۴۲۶: ۴۹-۴۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۴۵/۲). از سوی دیگر، روزه گرفتن و یا شیر دادن به مدت دو سال که در آیات بر آن تأکید شده است، فواید علمی به سزایی برای انسان در پی دارد (ر.ک: فیومی، ۱۴۲۴: ۲۲؛ حطیط، ۲۰۰۵: ۵۹-۶۲؛ فیومی، ۱۴۲۶: ۵۱-۵۳). از این روست که می‌توان آیات الاحکام را نیز به عنوان دسته‌ای از آیات علمی غیر صریح قرآن برشمرد که گزاره‌های علمی مهمی از آن قابل برداشت است.

۲-۲-۲. مبانی برداشت علمی از آیات علمی غیر صریح

در خصوص آیات علمی غیر صریح قرآن باید علاوه بر دو مبنایی که برای آیات صریح ذکر شد، یعنی عدم راهیابی باطل به قرآن و قرینه بودن علم قطعی برای فهم کلام الهی، مبنای دیگری را نیز در نظر داشت که در اینجا به آن می‌پردازیم.

۱-۲-۲-۲. حکمت‌آمیز بودن کلام، افعال، اوامر و نواهی الهی

خداوند متعال در آیات بسیاری، صفت حکیم را برای خود به کار می‌برد. واژه حکیم در لغت به معنای کسی است که امور را محکم و متقن انجام می‌دهد و نیز به معنای صاحب حکمت، یعنی صاحب کامل‌ترین شناخت نسبت به اشیاست (ابن منظور، ۱۴۱۴:

۱۴۰/۱۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۷/۶). از این رو حکیم بودن خداوند نیز به دو معناست که هر دوی آن‌ها نیز نسبت به خداوند صحیح است؛ اول به معنای شناخت اشیاست که می‌دانیم شناختی کامل‌تر از شناخت خداوند وجود ندارد. دوم به معنای اتقان و دقیق بودن و در نهایت کمال بودن افعال الهی است. به عبارت دیگر، حکیم بودن خداوند به این معناست که تمام کارهایش در نهایت کمال، ظرافت و دقت است (حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۱). این معانی حکمت در اصطلاح عام است، اما حکمت در اصطلاح خاص به معنای غایت داشتن و عبث و بیهوده نبودن فعل است (ربانی گلیپایگانی، ۱۴۱۸: ۱۴۱).

خداوند متعال در بسیاری از آیات قرآن گوشزد می‌کند که این جهان را بر اساس حکمت و به حق آفریده است. البته حکمت خداوند تنها منحصر به نظام تکوین نیست، بلکه حکمت او در نظام تشریح و همچنین در کلام وی نیز جاری است. بدین ترتیب بر اساس این مبنا برای استنباط گزاره‌های علمی از آیات قرآن باید توجه داشت که هر یک از عبارات، تعابیر، الفاظ و چگونگی قرار گرفتن آن‌ها در متن قرآن همگی حکیمانه است و علاوه بر این ذکر جزئیات قصص، جزئیات پدیده‌های مادی و فرامادی و جزئیات وقایع قیامت همگی هدفمند بوده و باید مورد تأمل و دقت ویژه قرار گیرد؛ برای مثال در مورد قصص قرآن می‌دانیم که شیوه روایت قصه در قرآن بر خلاف داستان‌های بشری که به تفصیل به ذکر جزئیات می‌پردازند، بر اساس حذف بسیاری از جزئیات و اهمیت دادن به اصل موضوع در راستای هدفی است که از ذکر قصه دنبال می‌شود. بنابراین هر گاه بر خلاف انتظارمان می‌بینیم که جزئیاتی ظاهراً نه چندان بااهمیت در داستان بیان شده‌اند، باید توجه و عنایت ویژه‌ای به آن‌ها داشته باشیم؛ زیرا ذکر نکات جزئی داستان نیز همانند کلیت داستان، حکیمانه و هدفمند است و بی‌تردید مقصودی خاص از بیان آن نکات مورد نظر بوده است؛ برای مثال در داستان حضرت یونس علیه السلام که خداوند از بیمار بودن وی پس از خروج از شکم ماهی و رویاندن گیاه یقطین برای وی سخن می‌گوید، بی‌تردید باید مقصودی از بیان این جزئیات داشته باشد، وگرنه این مطالب نیز می‌بایست همانند سایر جزئیات بیان نشده داستان حذف می‌شد.

به همین ترتیب، ذکر جزئیات در مورد پدیده‌های فرامادی و یا وقایع قیامت را نیز باید به دقت تحلیل و بررسی کرد؛ زیرا نمی‌توان گفت که این توصیفات با ذکر بسیاری

از ویژگی‌ها و جزئیات به طور دقیق، صرفاً جهت آشنایی اجمالی و یا بیان عظمت این وقایع و پدیده‌هاست. از این رو حکیمانه بودن کلام الهی اقتضا دارد که تا جای ممکن و در حد مقدرات، درباره این گونه آیات تأمل و تدبر صورت گیرد و هر چند نتوان به دقت، مراد الهی از ذکر تفصیلی این جزئیات را دریافت، ولی می‌توان در حد امکان، گزاره‌های علمی را به صورت احتمالی از این آیات استنباط کرد.

افزون بر این همان طور که گفته شد، حکمت خداوند در نظام تشریح نیز جریان دارد. بنابراین می‌توان از آیات الاحکام نیز گزاره‌های علمی متعددی استنباط کرد؛ زیرا اوامر و نواهی الهی همگی بر اساس حکمت و به مصلحت بشر است. البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که نمی‌توان همواره مصالح و علل مادی و دنیایی را عامل تشریح احکام دانست. از این رو در این مورد نیز باید در حد توان و به صورت احتمالی به استنباط گزاره‌های علمی پرداخت.

۲-۲-۲. ضرورت وجود اسباب در اداره و انجام امور توسط خداوند

خداوند قادر مطلق هر چند که بر خلقت آبی و یکباره جهان هستی قادر است، بنا به مصالحی (ر.ک: وطن‌دوست، ۱۳۷۶: ش ۱۴۷/۵-۱۷۰) مشیتش بر این قرار گرفته است که نظام عالم را به صورت تدریجی و بر اساس سلسله علل و اسباب بیافریند. خداوند متعال در قرآن کریم با اینکه توحید صانع را اثبات می‌کند، در عین حال جریان قانون علیت عمومی را بین اجزای عالم قبول دارد و هر حادثه را به علت خاص خودش مستند می‌کند. به تعبیر دیگر، در قرآن کریم افعال طبیعی هر موجودی به خود او نسبت داده شده و در عین حال همه آن فاعل‌ها و افعالشان نیز بدون استثنا به خدای سبحان نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۱ و ۲۹۳/۷-۲۹۴). در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «أبى الله أن یجری الأشياء إلا بأسباب» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۱۸۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۶/۱)؛ خداوند از اینکه اشیا و امور را بدون اسباب اداره کند، ابا دارد.

بنابراین با توجه به اینکه نظام این عالم بر پایه سلسله علل و اسباب قرار گرفته است و این امر از سنت‌های تخلف‌ناپذیر الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۶/۱؛ مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۷؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۲۲۸/۲)، استنباط گزاره‌های علمی از آیات قرآن برای ما میسر

می‌شود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن این مبنا، همواره این امکان وجود دارد که هر گاه خداوند از وقوع رخداد یا تأثیر پدیده‌ای بر پدیده دیگر سخن می‌گوید، این تأثیر و تأثر در واقع، خارج از نظام تدریجی اسباب و مسببات صورت گرفته باشد و از این رو نتوان از این بیان قرآن، گزاره علمی صحیحی استنباط کرد.

البته معجزات و کرامات انبیا و اولیای الهی، خارج از این سلسله اسباب و علل شناخته شده مادی است، هر چند که آنها نیز به هر حال دارای اسباب و عللی هستند که برای ما ناشناخته و پوشیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۷/۱). پس در آیات قرآن کریم و به ویژه در آیات قصص و قیامت می‌توان برای رخدادها و پدیده‌های مطرح شده، اصل را بر اسباب و علل مادی گذاشته و به تحلیل آنها بر اساس یافته‌های علمی پرداخت؛ مگر اینکه به نحوی به معجزه بودن یا خارج از نظام طبیعی اسباب و علل بودن آن پدیده‌ها تأکید شده باشد.

نتیجه‌گیری

در آیات قرآن کریم، با اهداف مختلفی از برخی از ویژگی‌های پدیده‌های طبیعی سخن گفته شده است. برخی از این آیات به صورت صریح انسان را به مشاهده و اندیشه‌ورزی در پدیده‌های طبیعی دعوت می‌نمایند که از آنها با تعبیر آیات علمی صریح یاد می‌کنیم. در مقابل، دسته دیگری از این آیات به سبک‌ها و شیوه‌های گوناگون، متضمن اشاراتی غیر صریح به انواعی از پدیده‌های طبیعی هستند که از آنها با تعبیر آیات علمی غیر صریح یاد می‌نماییم. از جمله آیات علمی غیر صریح می‌توان به آیات قصص، آیات قسم، آیات مثل و تشبیه، آیات مربوط به وقایع آستانه قیامت، آیات توصیفگر پدیده‌های فرامادی و آیات الاحکام اشاره کرد.

چنان که روشن است، در هر گونه برداشت، استنباط و تفسیری از آیات قرآن - چه در خصوص آیات علمی و چه غیر علمی - باید مبانی عام تفسیر قرآن اعم از مبانی صدوری و دلالی را در نظر داشت. اما برای برداشت صحیح از آیات علمی قرآن، علاوه بر مبانی عام تفسیر، توجه به مبانی ویژه‌ای که برگرفته از قرآن و اصول عقلایی محاوره هستند، ضروری است. مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

- عدم راهیابی باطل به قرآن

- قرینه متصل غیر لفظی بودن علم قطعی برای کلام الهی

- حکمت آمیز بودن کلام، افعال، اوامر و نواهی الهی

- ضرورت وجود اسباب در اداره و انجام امور توسط خداوند

بدین ترتیب می‌توان گفت که قرآن کریم با داشتن پیامی جاودانه و فراعصری، گستره عظیمی از مخاطبان را مدنظر داشته و مطابق با مقتضای حال این مخاطبان در هر عصر و نسل سخن می‌گوید. البته این مسئله باعث نمی‌شود که بیانات قرآن، خلاف واقع و مطابق با اوهام و تصورات گروهی از مردم باشد. بلکه خداوند خالق این جهان با عظمت که با صراحت اعلام می‌نماید که هیچ گونه باطلی به کلامش راه نمی‌یابد، برخی از حقایق و قوانین خلقت را به زبانی ساده و در سطح عقول مردم - ولی در عین حال دقیق و مطابق با واقع - بیان می‌کند، هرچند که این میزان از تنزل یافتگی حقایق، در برخی زمان‌ها ممکن است موجب برخی از ابهامات و یا تصورات و برداشت‌های اشتباه از ظاهر آیات شود که با بهره‌گیری از مبانی یادشده می‌توان این امر را به حداقل رسانده و فهم و درک صحیح‌تری از آیات علمی قرآن کریم به دست آورد.

کتاب شناسی

۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابوحيان اندلسی، محمد بن يوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۳. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، تهران، سمت، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش.
۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۵. بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، الاعجاز الیانی للقرآن و مسائل ابن الازرق؛ دراسة قرآنیة لغویة و بیانیة، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، ۱۴۰۴ ق.
۶. تفتتازی، مروان وحید شعبان، الاعجاز القرآنی فی ضوء الاكتشاف العلمی الحدیث؛ دراسة تاریخیة و تطبیقات معاصرہ، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۲۷ ق.
۷. تھانوی، محمدعلی بن علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۸. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، اسرار البلاغة فی علم البیان، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۲۲ ق.
۹. حاج احمد، یوسف، موسوعة الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم و السنة المطهره، چاپ دوم، دمشق، مکتبه ابن حجر، ۱۴۲۴ ق.
۱۰. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطی، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. حطیط، حسن، الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم؛ اضاءات جدیدہ، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۵ م.
۱۲. ذھبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. راغب اصفھانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیہ، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. همو، درآمدی برکلام جدید، قم، هاجر، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. ربیع نتاج، علی اکبر و دیگران، «شگفتی‌های آفرینش مورچه از منظر قرآن، نهج البلاغه و علم»، مجله قرآن و علم، شماره ۱۶، ۱۳۹۴ ش.
۱۷. رجیبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، قاهره، دار المنار، ۱۳۷۵ ق.
۱۹. رضایی اصفھانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، چاپ سوم، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. همو، منطق تفسیر قرآن ۱؛ مبانی و قواعد تفسیر قرآن، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، منطق تفسیر قرآن ۵؛ قرآن و علوم طبیعی و انسانی، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، الامثال فی القرآن الکریم؛ دراسة مبسطة حول الامثال الواردة فی الکتاب العزیز، قم، مؤسسه الصادق (ع) للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.

۲۵. سعدی، داود سلمان، *القیامة بین العلم و القرآن*، بیروت، دار الحرف العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. شجاعی، حسین و دیگران، *خاصیت‌های بازگشتی آسمان از منظر قرآن و علم*، تهران، پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. شریف، عدنان، *من علوم الارض القرآنیة؛ الثوابت العلمیة فی القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۲۰۰۰ م.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۲. همو، *ستارگان از دیدگاه قرآن*، چاپ دوم، تهران، امید فردا، ۱۳۸۰ ش.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *علل الشرائع*، قم، داوری، بی تا.
۳۴. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد ﷺ*، تصحیح محسن کوچه‌باغی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۳۶. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. طحان، منیب، *الاعجاز فی القرآن طریق الی الایمان*، دمشق، دار سعدالدین، ۱۴۲۰ ق.
۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۴۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۲. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۴۳. طیب‌حسینی، سیدمحمود، «مبانی تفسیر»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، کاری از مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۴۴. عَیّدی، خالد فائق، *آخر الزمان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۴۵. همو، *الطب فی القرآن الکریم و السنه المطهره و الصیدلة و العلاج*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۴۶. همو، *الفلک*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۴۷. همو، *النبات و الانبات و الحیوانات و الحشرات*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۴۸. عرفات، محمد مختار، *اعجاز القرآن فی العلوم الجغرافیة*، دمشق، دار اقرء، ۱۴۲۴ ق.
۴۹. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۵۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۱. فغفور مغربی، حمید، «اهداف گزاره‌های علمی قرآن»، *قرآن و علم*، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷ ش.

۵۲. فیومی، سعید صلاح، *الاعجاز الطبی فی القرآن الکریم*، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۴۲۶ ق.

۵۳. همو، *الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم*، قاهره، مکتبه القدسی، ۱۴۲۴ ق.

۵۴. قاسمی، حمیدمحمد، *تمثیلات قرآنی؛ ویژگی‌ها، اهداف و آثار تربیتی آن*، قم، اسوه، ۱۳۸۲ ش.

۵۵. قنذیل، محمد حسن، *اعجاز القرآن العلمی و البلاغی و الحسابی*، اسکندریه، دار ابن خلدون، بی تا.

۵۶. کحیل، عبدالدائم، «پرندگان صحبت می کنند»، ۲۰۱۵ م، وبگاه اعجاز علمی در قرآن و حدیث به نشانی: http://kaheel7.com/fa/index.php?option=com_content&view=article&id=391:2015-07-27-13-27-57&catid=38:2009-11-25-00-01-53&Itemid=63

۵۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

۵۸. مدرسی، سیدمحمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه گروهی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.

۵۹. مطاوع، سعید عطیه علی، *الاعجاز القصصی فی القرآن*، قاهره، دار الآفاق العربیه، ۲۰۰۶ م.

۶۰. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد، الجامعه الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.

۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۶۲. مؤدب، سیدرضا، *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و الطهارت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام*، قم، احسن الحدیث، ۱۳۷۹ ش.

۶۳. مؤدب، سیدرضا و سیدمحمد موسوی مقدم، «اهم مبانی تفسیر قرآن از دیدگاه مفسران شیعه»، *شیعه‌شناسی*، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۸ ش.

۶۴. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.

۶۵. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل البیت، ۱۴۰۹ ق.

۶۶. موصلی، سامی احمد، *الاعجاز العلمی فی القرآن تأصیل فکری و تاریخ و منهج*، بیروت، دار النفائس، ۱۴۲۲ ق.

۶۷. نفیسی، شادی، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

۶۸. نکونام، جعفر، «حقانیت علم ظاهری در قرآن»، *مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی قرآن کریم، انسان و جامعه*، مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۲ ش.

۶۹. همو، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۰ ش.

۷۰. همو، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول دین، ۱۳۹۰ ش.

۷۱. همو، «عرفی بودن زبان قرآن»، *صحیفه مبین*، شماره ۲۰، ۱۳۷۸ ش.

۷۲. نوری‌زاد، صمد، *آن سوی آیه‌ها؛ نگرشی بر اعجازهای پزشکی قرآن*، قم، آیت عشق، ۱۳۸۳ ش.

۷۳. وطن‌دوست، رضا، «راز بروز تدریج در آفرینش»، *نشریه علوم و معارف قرآن*، شماره ۵، ۱۳۷۶ ش.

۷۴. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.

75. *Oxford English Dictionary Online*, Oxford, Oxford University Press, 2015, Available at: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/science>.

نقدی بر نظرات فایرستون در مقاله «تناقض در آموزه‌های قرآنی جنگ و راهکارهای حل آن»*

- فریده محمدزاده شهرآبادی^۱
- زینب‌السادات حسینی^۲

چکیده

فایرستون اعا می کند که آیات جهاد تناقض دارند؛ زیرا روش‌های مختلفی را پیشنهاد کرده‌اند. او با تکیه بر «نظریه تکاملی تدریجی جنگ» که خود از منظر عالمان مسلمان ترسیم کرده، بر این باور است که به رغم استفاده آنان از روایات اسباب نزول و نسخ، این روایات به علت ناسازگاری، امکان بازسازی ترتیب زمانی آیات را ندارند و در اثر تناقض بین آیات، دو گروه صلح‌طلب و جنگ‌طلب با تمسک به یک دسته آیات در جامعه نبوی به وجود آمدند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر سیاق و تاریخ سامان یافته و این نتایج به دست آمده است: با اعتقاد به نظریه سیر تکاملی آیات جهاد و نیز بدون اعتقاد بدان، آیات جهاد با یکدیگر تنها تعارض ظاهری دارند که از طریق جمع عرفی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰. (مقاله مستخرج از پایان‌نامه است.)

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذهب اسلامی تهران (farideh_mohamadzadeh@yahoo.com)

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (z.hosseini@umz.ac.ir)

قابل حل است و نیز مستند گروه‌ها آیات نبوده و عدم اتفاق نظر مفسران در تفسیر آیات، دلیلی بر اثبات تناقض در آن‌ها نخواهد بود.
واژگان کلیدی: آیات جهاد، فایرستون، تناقض، نسخ، اسباب نزول، شواهد درونی آیات، تاریخ‌گذاری قرآن.

مقدمه

بررسی مصدر و منشأ آیات الهی و دیگر مسائل و موضوعات قرآنی به ویژه طرح مقوله جهاد، از مسائل مهم و بحث‌برانگیز مستشرقان در دنیای امروز و گذشته بوده است. برخی با تکیه بر آیات جهاد، به اسلام نسبت خشونت دادند و ادعای تنافی آیات با حقوق بشر و آزادی عقیده را کرده‌اند. «ریون فایرستون»^۱ مستشرق یهودی، نویسنده مقاله «تناقض در آموزه‌های قرآنی جنگ و راهکارهای حل آن: ارزیابی مجدد یک مسئله کهن» (Firestone, 1997: 1-19) است. او در این مقاله که در واقع مستخرج از کتاب منشأ جهاد در اسلام^۲ اوست و نیز در دیگر مقالات مرتبط با این موضوع، شبهه تناقض آیات جهاد را بیان کرده است. از آنجا که مهم‌ترین اثر او در این ادعا، کتاب فوق و مقاله برگرفته از آن است، این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

فایرستون برای اثبات تناقض در آیات جهاد، بر این باور است که عالمان مسلمان به سیر تکاملی آیات جهاد در ۴ مرحله اعتقاد دارند و بدون انتساب به فردی خاص، از آن با عنوان «نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن» یاد می‌کند که با توجه به آیات، ابتدا جنگ با مشرکان ممنوع بوده و صرفاً دعوت به نصیحت و مناظره شده و سپس اجازه جهاد دفاعی صادر گردیده و در مرحله سوم، جهاد ضمن حفظ سنت اعراب، و در مرحله آخر، جهاد بدون قید و شرط اجازه داده شده است و از آنجا که عالمان مسلمان این مراحل متناقض یافتند، تلاش کردند تا با کمک دو نوع نوشته‌های تفسیری اسباب نزول و نسخ، تناقض آن‌ها را رفع کنند؛ به این معنا که آیات هر مرحله با توجه به روایات اسباب نزول، توسط آیات مرحله بعد نسخ شده است. فایرستون در این مقاله می‌کوشد با مناقشه در روایات، به ویژه روایاتی که به ترتیب نزول آیات اشاره دارند، نشان دهد که

آموزه‌های قرآنی / پاییز - زمستان ۱۳۹۶ / شماره ۲۶

1. Reuven Firestone, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Los Angeles.
 2. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, NY: Oxford University Press, 1999.

آن‌ها به دلیل ناسازگاری نمی‌توانند سیر تکاملی آیات جهاد را اثبات نمایند. بنابراین آیات جهاد قرآن دارای تناقض است و با تمسک به همین آیات متناقض، دو گروه صلح‌طلب و جنگ‌طلب در جامعه به وجود آمدند. در این مقاله با اشاره به معنای تناقض و تحلیل آیات منتخب وی، به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که آیا شیوه‌های مختلف مواجهه با مشرکان در آیات جهاد با یکدیگر تناقض دارند؟ علت اصلی ادعای فایرستون در تناقض آیات جهاد چیست؟ و وجود دو گروه صلح‌طلب و جنگ‌طلب در جامعه - به اصطلاح فایرستون - چه ارتباطی به آیات دارد؟

فرضیه این مقاله آن است که چه با اعتقاد به سیر تکاملی آیات جهاد و چه بدون اعتقاد بدان، تناقض در آیات جهاد راه ندارد تا با استناد به روایات سبب نزول، نیاز به نسخ برخی آیات باشد؛ زیرا از شرایط تناقض و نسخ، تنافی ذاتی است، در حالی که آیات جهاد تنافی ذاتی ندارند و قابل جمع‌اند و علت استنباط تناقض از سوی فایرستون، عدم توجه به سیاق و شواهد درونی آیات، اختلاف اقوال مفسران در نسخ و عدم نسخ آیات می‌باشد و ایجاد دو گروه صلح‌طلب و جنگ‌طلب در جامعه با تمسک به آیات قابل اثبات نیست.

برای اثبات این فرضیه، ابتدا مراحل نزول آیات که فایرستون طبق «نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن» به عالمان مسلمان نسبت داده، ارائه می‌گردد. سپس در بررسی مراحل چهارگانه این نظریه، با مراجعه به منابع اصلی مستندات وی، نشان داده شده که او برای اثبات نظریه‌اش بی‌دلیل با روایات به صورت گزینشی عمل کرده است. آنگاه این آیات بدون استناد به روایات اسباب نزول، با استمداد از سیاق^۱ و شواهد درونی و منابع تاریخی بررسی خواهد شد و علت عدم استفاده از روایات سبب نزول از باب التزام به مقبولات خصم است؛ زیرا به اعتقاد وی آن‌ها پس از ۱۵۰ سال نگارش یافته‌اند.

فایرستون محقق است که در سال ۱۹۸۸ م. موفق به اخذ دکتری عربی و مطالعات اسلامی از دانشگاه نیویورک گردید و در حال حاضر به عنوان پروفیسور اسلام و

۱. منظور از سیاق، قراین پیوسته لفظی است که در جمله یا جملات متوالی دارای ارتباط موضوعی وجود دارد.

یهودیت در قرون وسطی، و مؤسس و مدیر انستیتوی مرکزی اسلام و یهود فعالیت می‌کند و بیش از ۸۰ مقاله تحقیقاتی و ۷ کتاب دارد.^۱

۱. ساختار و نکات محوری مقاله فایرستون

مقاله ریون فایرستون دارای ۱۸ صفحه و شامل مقدمه، توضیحی در مورد دو نوع نوشته‌های تفسیری اسباب نزول و نسخ، بررسی ۹ آیه از آیات جهاد در ۴ مرحله، و نتیجه‌گیری است. نکات محوری مقاله به شرح زیر است:

۱. فایرستون «نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن» را از منظر محققان مسلمان بدون ارجاع به فردی خاص، در ۴ مرحله چنین ترسیم کرده است:

در مرحله نخست با نزول آیات: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ» (حجر/ ۹۴-۹۵) و «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل/ ۱۲۵) به مسلمانان توصیه شده که برخوردی با مشرکان نداشته باشند.

در مرحله دوم با نزول آیات: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...» (حج/ ۳۹-۴۰) و «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره/ ۱۹۰) به مسلمانان اجازه جهاد دفاعی داده شد.

در مرحله سوم با نزول آیات: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ فِيهِ كِبِيرٌ وَصَدْعٌ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزِدُّوكُمُ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا...» (بقره/ ۲۱۷) و «وَأَقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْ قَتْلِهِمْ مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَا قَاتَلْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (بقره/ ۱۹۱) به مسلمانان اجازه حمله بدون وجود تحریک دشمن [جهاد ابتدایی] داده شد، ضمن اینکه باید ساختارهای سنتی اعراب مثل حرمت ماه‌های حرام را رعایت کنند.

1. <<http://huc.edu/directory/Reuven-firestone>>.

در مرحله چهارم با نزول آیات: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۲۱۶)، «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْضَرُواهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه/ ۵) و «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه/ ۲۹)، فرمان بی قید و شرط جنگ با تمامی کافران صادر شد (Firestone, 1997: 4-16; Id., 1999: 120-51).

۲. از منظر فایرستون، «قرآن در آیات زیادی چگونگی مواجهه با مشرکان را شیوه‌های متعدد نصیحت، مناظره، اخذ جزیه، تشویق به جنگ و کشتن دشمنان پیشنهاد کرده است. او معتقد است که به باور عالمان مسلمان، آیات نخستین [شیوه‌های نصیحت و مناظره] در موقعیت‌های زمانی بسیار محدود وحی شده، تا پیامبر [ﷺ] جای پای خود را محکم کند، اما پس از استحکام جامعه مسلمان تحت رهبری او و ایجاد حالت ثبات و آرامش، نهایتاً احکام لازم‌الاجرای ابدی نازل شدند» (Id., 1997: 1-2; Id., 1999: 52-51).

۳. به ادعای فایرستون، «محققان اسلامی پس از یک قرن بعد از جمع قرآن، وقتی با آیات متناقض الهی مواجه شدند، در تفسیر آن به این نتیجه رسیدند که نزول آیات متناقض به محمد [ﷺ]، در پاسخ به موقعیت‌های ویژه‌ای بود که با آن‌ها مواجه شده بود. آیات غیر جنگ طلب، زمانی نازل شدند که حکومت جوان ضعیف بود، اما زمانی که جامعه از جهت عده و عده رشد کرد، آیات جنگ طلب رو به فزونی نهادند و به مسلمانان اجازه داده شد با غیر مسلمانان ابتدا به صورت جهاد دفاعی و سپس ابتدایی در هر جا و هر زمان بجنگند تا بت‌پرستی ریشه کن شده و اسلام دین برتر شود که این داستان به یک انتقال نرم و روان جامعه از مرحله تماماً صلح‌جو به بی‌نهایت جنگ طلب اشاره می‌کند؛ چیزی که «نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن» نام خواهد گرفت» (Id., 1997: 2; Id., 1999: 52). «اما این نظریه بعداً گسترش یافته و نمی‌تواند این حقیقت را که آیات اولیه به شدت در تناقض اند، رفع نماید» (Id., 1997: 4; Id., 1999: 54).

۴. از منظر فایرستون، محققان مسلمان با تمسک به دو نوع نوشته‌های تفسیری که بعد از یک و نیم قرن به وجود آمدند، مشکل تناقض آیات جهاد را حل کردند؛ به این

ترتیب که با استناد به روایات اسباب نزول، قائل به نسخ هر مرحله توسط مرحله بعدی شدند (Id., 1997: 2; Id., 1999: 52). او درباره چگونگی به وجود آمدن این روایات می‌نویسد:

- روایات "اسباب نزول" با توجه به موقعیت بیست و دو سال رسالت محمد [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] نوشته شده‌اند. اگر یک آیه یا آیاتی یا حتی بخشی از آیه از موضوعی بحث می‌کرد که مشابه آن متن در رخدادهای مشهور زندگی پیامبر، خواه به صورت شفاهی یا عملی وجود داشت، به عنوان آیه مرتبط با آن واقعه پذیرفته می‌شد. نتیجه این روش ویژه این بود که گاهی ادعا می‌شد بخش‌هایی از یک آیه، در رابطه با وقایع مختلف و از لحاظ زمانی متباین وحی شده است (Id., 1997: 2-3; Id., 1999: 52).

- نوع دوم، مشهور به روایات "ناسخ و منسوخ" یا "نسخ" بیانگر آن می‌باشند که صدور فرامین ظاهراً متناقض آیات، باید در جامعه مسلمانان مورد بررسی قرار گیرند. این کار با تعیین آیات متناقض به عنوان آیات نازل شده بعدی انجام گردید. مکتوبات راجع به آیات ناسخ و منسوخ نیز با توجه به زندگی نامه پیامبر [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] نوشته شدند. البته گاهی نیز بر احادیث عالمان نخستین تکیه کردند (Id., 1997: 3; Id., 1999: 52).

از منظر فایرستون، مسلمانان بعد از مواجهه با دو دسته آیات متناقض در رابطه با جنگ، «از آنجا که [به اعتقاد آنان] قرآن نباید تحریف شده باشد، نظریه نسخ را برای رفع مشکل تناقض کلام الهی ابداع کردند» (Id., 1997: 18; Id., 1999: 73). «اما این نوشته‌های تفسیری، توانایی بازسازی ترتیب زمانی وحی را ندارند؛ زیرا از تجزیه و تحلیل مطالب مشخص می‌گردد که به علت ابتدا بر روایات شفاهی و نگارش بعد از یک و نیم قرن، ثبات و اتفاق نظر ندارند. بنابراین با توجه به دیدگاه‌های مکاتب مختلف دینی، تنها این واقعیت به دست می‌آید که این نظریه بعداً گسترش یافته و نمی‌تواند حقیقت تناقض شدید آیات اولیه را رفع نماید» (Id., 1997: 3-4).

۵. او پس از بررسی آیات منتخب خویش دو نتیجه می‌گیرد: نخست اینکه «مفسران روش همگونی در بیان آیات جنگ نداشتند، بلکه بیشتر نظرات مختلف و احادیث متناقض گذشته را صادقانه ذکر کردند» و دیگر اینکه «با توجه به تاریخ‌گذاری آیات توسط مفسران، استدلال آنان درباره ارتباط بین آیات و حوادث دوران رسالت پیامبر [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] ثبات و سازگاری ندارند. واقعیت این است که تناقض آیات قرآنی نمی‌تواند

سیر تکاملی دستور دینی جنگ در اسلام را از موضع غیر تهاجمی به تهاجمی اثبات کند؛ زیرا این چیزی بیش از یک تفسیر برای مشکل واضح تناقض در آموزه‌های قرآنی جنگ نیست» (Ibid.: 17; Id., 1999: 70).

۶. فایرستون با توجه به دو نتیجه فوق، بر این اعتقاد است که قرآن همزمان دو گونه مواجهه متناقض با مشرکان را بیان کرده است و گواه بر وجود آیات متناقض این است که مسلمانان با استناد به یک دسته آیات، همزمان به دو گروه کوچک صلح طلب و گروه بزرگ تر جنگ طلب تقسیم شده‌اند:

منصفانه است که گفته شود آیات متناقض، نظرات یا وجود دسته‌بندی‌های متفاوت را که به طور همزمان در میان جامعه اولیه مسلمان وجود داشت، به اثبات می‌رسانند که هر کدام برای تأیید نظر خویش، به آیات قرآن ارجاع می‌داد؛ برای مثال، گروه‌های غیر جنگ طلب به آیاتی چون ۹۴ و ۹۵ حجر یا ۱۲۵ نحل استناد می‌کردند و از جمله گروه‌های به اصطلاح صلح طلب، «امتناع کنندگان از جنگ» با توجه به آیه ۹۵ نساء می‌باشند (Id., 1997: 17-18; Id., 1999: 71).

گروه دیگر که جنگ طلب بودند، آنان نیز برای حمایت از پیامبر [ﷺ] و اثبات نظرشان با تمسک به آیات فعالیت می‌کردند و سرانجام پیروز شده و برنامه‌هایشان توسط آیات جنگ طلبانه مثل آیه ۵ توبه که به عنوان آخرین آیات تاریخ گذاری شده‌اند، تأیید شد؛ زیرا مستندات قرآنی آن‌ها نسبت به مخالفانشان بیشتر بود (Id., 1997: 18; Id., 1999: 71). لازم به ذکر است که او برای اثبات نظریه‌اش مبنی بر وجود دو گروه غیر همصدای همزمان در جامعه، سعی دارد در ترتیب آیاتی که خود در نظریه تکاملی ترسیم کرده، مناقشه کند تا عدم ترتیب سیر تدریجی آیات را ثابت نماید. «قرآن دارای شواهد بسیاری علیه این داستان (نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن) می‌باشد؛ زیرا هم قرآن و هم منابع تفسیری دلالت دارند بر اینکه تمام جامعه یک‌صدا نبودند» (Id., 1997: 2; Id., 1999: 52).

۷. فایرستون در نتیجه بررسی مراحل، بر اساس نظریه خود مبنی بر وجود دو گروه صلح طلب و جنگ طلب در جامعه، در رابطه با مواجهه آنان با حرمت ماه‌های حرام چنین می‌گوید:

آیات قرآنی و دیدگاه‌های تفسیری ضمن حمایت از تحریم ابتدایی جنگ در ماه‌های

حرام، یک دیدگاه محافظه کارانه و موضع کاملاً متفاوت نسبت به آن‌ها را نشان می‌دهند؛ زیرا گاهی تأیید حرمت همیشگی ماه‌های حرام بدیهی بود. اما حرمت ماه‌های حرام برای اسلام جنگ طلب مشکلی بود که مانع آنان جهت تسلط بر کل حجاز می‌شد. بنابراین مجبور شدند آن را براندازند که این کار با حمایت وحی الهی و تفسیر ویژه آن انجام شد و سرانجام گروه کمتر جنگ طلب که از نظریه سنتی ماه‌های حرام حمایت می‌کردند، توسط بدعت گزاران جنگ طلب مایل به اثبات نقض حرمت ماه‌های حرام، با استناد به آیه ۵ توبه شکست خوردند (Id., 1997: 18).

۲. بررسی دیدگاه فایرستون در رابطه با مراحل چهارگانه آیات جهاد

وی برای ترسیم مراحل نزول آیات جهاد از منظر محققان مسلمان «نظریه تکاملی تدریجی جنگ در قرآن» را در ۴ مرحله ذیل بیان کرده، معتقد است که آنان با استناد به روایات سبب نزول، قائل به نسخ هر مرحله توسط مرحله بعدی شدند. او با مناقشه در روایات و نسخ آن‌ها می‌کوشد تا این سیر تکاملی آیات از موضع غیر تهاجمی به تهاجمی را نقض کند. در ادامه، ابتدا استنادهای فایرستون با مراجعه به منابع اصلی بررسی شده و سپس در نقد آن صرفاً به سیاق و شواهد درونی آیات و منابع تاریخی - نه روایات به علت عدم اعتماد فایرستون به آن‌ها- استناد شده است:

۱-۲. بررسی مرحله نخست: عدم برخورد

فایرستون در این مرحله به دو دسته آیات استناد کرده است:

۱-۱-۲. آیات ۹۴ و ۹۵ حجر

فایرستون به نقل از ابن عباس و مقاتل گوید که آیات ۹۴ و ۹۵ حجر، دو سال بعد از بعثت پیامبر نازل شده‌اند تا باعث صبوری و دلگرمی وی در مقابل توهین مشرکان باشند و سپس با توجه به نظر «ریچارد بل» به ردّ نظر آنان مبنی بر نزول آن‌ها در اوایل بعثت پرداخته؛ زیرا از نظر بل این آیات زودتر از دوران پایانی مکه، یعنی سال‌های ۶۲۱ تا ۶۲۲ م. نازل نشده‌اند (Ibid.: 4; Id., 1999: 52).

دو روایت از ابن عباس درباره زمان نزول این آیات وجود دارد؛ یکی روایت فوق (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/۴۶) و دیگری روایتی است که یعقوبی (م. ۲۹۲ ق.) مورخ ضمن

روایت ترتیب نزول سور نقل کرده مبنی بر اینکه سوره حجر چهل و نهمین سوره نازل شده می‌باشد (۱۳۷۱: ۳۹۰/۱). حال گرچه روایت دوم ابن عباس به نظر بل نزدیک است، اما چرا فایرستون گزینشی عمل کرده و تنها به یک روایت او استناد نموده و به نظر بل که بر مبنای برداشت‌های شخصی‌اش مکی و مدنی بودن آیات را تعیین نموده (Bell, 1937: 247; Id., 1953: 110)، استناد کرده است؟ البته ناگفته نماند که دو نظر ابن عباس قابل جمع است به اینکه آیات فوق در بازه سال‌های ۲ تا ۳ بعثت، و بقیه آیات سوره حجر بعد از ۴۸ سوره نازل شده باشد. بنابراین مسئله این است که اصلاً چرا سخن بل حجت، و تاریخ‌گذاری او درست تلقی می‌گردد، ولی سخن ابن عباس صحابی نادیده گرفته می‌شود؟

لازم به ذکر است که حتی اگر قائل به نزول هر سوره به طور کامل باشیم، ولی نزول آیات فوق در اوایل بعثت را نپذیریم، مشکلی نخواهد بود؛ چون مهم این است که با توجه به شواهد درونی، آیات فوق قبل از آیات جهاد دفاعی نازل شده‌اند و نوع مواجهه با مشرکان را می‌آموزند و چنان که از فضای نزول سوره برمی‌آید و فایرستون هم پذیرفته، مکی است.

۲-۱-۲. آیه ۱۲۵ نحل

فایرستون به نقل از واحدی از ابن عباس آورده که آیات ۱۲۵ تا ۱۲۷ نحل بعد از جنگ احد نازل شده و «آیات ۱۲۶ و ۱۲۷ سوره نحل مستقیماً به عکس‌العمل فیزیکی اشاره دارند، ولی آیه ۱۲۵ نحل مربوط به موضوع نیست. اینکه چرا واحدی این آیه را با آیات ۱۲۶ و ۱۲۷ ذکر کرده، مبهم است. به نظر می‌رسد سبب نزولی را که او برای آیه ۱۲۵ ذکر کرده، نمی‌توان به آن اختصاص داد» و نیز از طبری نقل کرده که آیات ۱۲۶ و ۱۲۷ نحل مربوط به جنگ احد هستند، ولی از مقاتل نقل می‌کند که آیه ۱۲۵ نحل به اهل کتاب اشاره دارد و این می‌تواند مشکل نسخ آیه را حل کند؛ زیرا اهل کتاب مجبور به تغییر دین نشدند، بلکه اجازه داشتند به صورت اهل ذمه زندگی کنند که در این صورت نیازی به نسخ توسط آیه تهاجمی‌تر بعدی ندارد و نیز این دسته آیات را نمی‌توان جزء آیات نخستین دانست؛ زیرا بین اهل کتاب و مشرکان فرق گذاشته و برای

پاسخ تهاجمی به مشرکان ایجاد آمادگی می‌کند. او در ادامه برای تأکید نظرش از ابن جوزی می‌آورد بسیاری از مفسران بر این باورند که آن توسط آیهٔ سیف نسخ شده، اما او هیچ سندی نیاورده و خود او آیه را منسوخ نمی‌داند، به این دلیل که مجادله و جنگ قابل جمع‌اند. نحاس نیز گفته که آیهٔ ۱۲۵ نحل به قوت خود باقی است و ربطی به آیهٔ بعد ندارد و نباید به واقعهٔ احد ربط داده شود و تنها یک حدیث از مجاهد بدون ذکر سند، آن را به «أعرض عن آذاهم إياك» تفسیر کرده است (Firestone, 1997: 5; Id., 1999: 55).
فایرستون پس از ذکر اقوال چنین نتیجه می‌گیرد:

پیام واقعی آیه، صحبت شفاهی و نه اجبار فیزیکی در مقابل بدخواهان است که بسیار مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و به رغم ادعای مفسران مبنی بر منسوخ بودن آن، حتی یک حدیث در نسخ آن ذکر نشده، آیه به طور مختصر رویکرد غیر نظامی برای گسترش اسلام را معرفی می‌کند که بیشتر بدان بی‌توجهی شده است (Id., 1997: 5 & 52).

واحدی غیر از روایت فوق، در روایت دیگری از ابن عباس گفته که پیامبر ﷺ بعد از ملاحظهٔ مثله شدن عمویش حمزه فرمود که ۷۰ نفر را مثله خواهم کرد و لذا آیهٔ ۱۲۶ نحل نازل شد و واحدی هر دو روایت را با تعبیر «نزل» آورده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۹۱). حال با توجه به اینکه آیهٔ ۱۲۶ مدنی است، زیرا در مکه جنگی رخ نداده تا سخنی از قصاص باشد و از طرف دیگر، روایت دوم اختصاصاً در مورد آیهٔ ۱۲۶ سخن گفته، چرا فایرستون در انتخاب روایت گزینشی عمل کرده است؟

از آنجا که فایرستون نسخ آیهٔ فوق را بر نمی‌تابد تا با کنار هم قرار دادن آیات این مرحله و آیات مرحلهٔ آخر، دو صدایی جامعه را استنتاج کند، اقوالی که آورده مثل اینکه مقاتل (م. ۱۵۰ ق.) تابعی، بدون ذکر روایتی، «وَجَادِلْهُمْ» را مربوط به اهل کتاب دانسته، این تنها دیدگاه تفسیری خود مقاتل است (بلخی، ۱۴۲۳: ۴۹۴/۲). همان طور که سخنان بدون نسبت ابن جوزی و نحاس نیز در عدم نسخ آیه، تنها حاکی از دیدگاه آنان می‌باشد (ابن جوزی، ۱۴۲۳: ۴۹۵-۴۹۶؛ نحاس، ۱۴۱۲: ۴۸۷/۲). البته این بدان معنا نیست که نگارندگان اعتقاد به نسخ آیه دارند، بلکه ادعا این است که به رغم عدم نسخ آیه، امکان جمع این دو مرحله وجود دارد و نتیجه‌ای را که فایرستون مبنی بر دو صدایی جامعه گرفته، درست نیست.

لازم به ذکر است که بر اساس نقل فایرستون از ابن جوزی، برخی مفسران قائل به نسخ آیه‌اند. با بررسی کتاب ابن جوزی به دست آمد که آن را بدون نسبت بیان کرده و محقق کتاب آن را به نحاس ارجاع داده و با ملاحظه کتاب نحاس نیز به دست آمد که وی نیز بدون نسبت آورده و محقق کتاب آن را به مکی و ابن جوزی در تفسیر *زادالمسیر* ارجاع داده و خود محقق گفته که در آن منابع نیز بدون نسبت آمده است و نیز تا جایی که در دیگر تفاسیر ذیل آیه ۱۲۵ نحل بررسی شد، مفسری به نسخ این آیه قائل نبوده است. بنابراین همان طور که فایرستون معتقد است، آیه نسخ نشده، اما بر خلاف دیدگاه ایشان - چنان که روشن خواهد شد - آیه یکی از دلایل دو صدایی جامعه مسلمانان نیست.

۲-۲. مرحله دوم: جهاد دفاعی

فایرستون در این مرحله به دو دسته آیات استناد کرده است:

۱-۲-۲. آیات ۳۹ و ۴۰ حج

فایرستون پس از ذکر دیدگاه‌های واحدی، طبری، نحاس، مقاتل و مجاهد مبنی بر اینکه «آیه بلافاصله بعد از هجرت پیامبر وحی شد و نخستین آیه‌ای قلمداد شده که به مسلمانان اجازه جنگ می‌دهد» (Firestone, 1997: 7 & 57)، بدون نسبت به کسی می‌افزاید:

برخی پنداشتند که این آیه، نخستین آیه در جواز جنگ است که آیاتی مثل آیات ۹۴ حجر، ۴۶ عنکبوت، ۱۲۵ نحل و ۱۸۰ اعراف را نسخ کرده است و نیز نحاس به نقل از ابن زید گفته که آیه فوق، دستور اجتناب از برخورد آیه ۱۸۰ اعراف را نسخ کرده است، اما همه مفسران، آیات فوق را ضمن اجازه جهاد ناسخ نمی‌دانند. مفسران عقیده داشتند که قبل از نزول این آیات، جنگ به طور اکید نهی شده بود، ولی با نزول آن‌ها دانستند که می‌توانند بجنگند (Ibid.).

از بررسی کتب مورد استناد فایرستون در بیان نسخ آیات به دست آمد که تنها نحاس آن را نخستین آیه نازله درباره قتال دانسته و سپس بدون ذکر آیه منسوخ، آن را ناسخ منع از قتال گفته است و سپس سخن ابن زید را نقل کرده است (نحاس، ۱۴۱۲: ۱/۵۲۵)؛

حال آنکه شواهد درونی آیه نشان می‌دهد که آیات ناسخ نیستند بلکه همان طور که فایرستون اذعان کرده- صرفاً متضمن اولین اذن دفاعی برای برخی مسلمانان به قتال با کفار است؛ زیرا کلمه اجازه به طور صریح در آن آمده و در ادامه با فعل مجهول «يُقَاتِلُونَ» و یادآوری ستم مشرکان: «بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا» آن را تعلیل نموده و حتی نوع ستم را با «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» بیان کرده است تا کسی بی دلیل اقدام به جنگ نکند و لذا مفهوم جمع آیات با آیات مرحله اول چنین است که قتال آخرین وسیله دفاعی است و انسان باید وقتی به آن متوسل شود که نصیحت و مجادله به نتیجه نرسد. بنابراین هیچ نسخی نیز صورت نگرفته است؛ زیرا از شرایط نسخ این است که آیات تنافی و تناقض ذاتی داشته باشند (موسوی خویی، ۱۳۹۵: ۲۷۸). در خصوص روایات مورد استناد وی در رابطه با ناسخ بودن این آیات، ضمن اینکه روایات بیان نظرات شخصی مفسران بوده و موقوف‌اند، لازم است توجه شود که اصطلاح نسخ مانند سایر اصطلاحات دچار تحول معنایی شده و در سده‌های نخستین معنایی بسیار گسترده داشته که هر گونه اختلاف را در بر می‌گرفته است و با معنای تنگ اصولی قرن چهاردهم تفاوت دارد.

۲-۲-۲. آیه ۱۹۰ بقره

فایرستون با استناد به حدیثی از ابن عباس، نزول این آیه را بعد از صلح حدیبیه می‌داند؛ زیرا مسلمانان به رغم صلح می‌ترسیدند که در سال بعد به هنگام زیارت مسجدالحرام با وجود تحریم جنگ طبق رسم عربی قبل از اسلام، جنگ در بگیرد (Firestone, 1997: 8 & 54). او سپس شبهه‌ای در رابطه با نزول آن در حدیبیه بیان می‌کند:

اگر واقعاً آیه در رابطه با این مسئله نازل شده، آیا جایز بودن جهاد دفاعی قبلاً با نزول آیات ۳۹ و ۴۰ حج - که حدود شش سال قبل وحی شده بود- بر مسلمانان معلوم نبود؟ (Ibid.)

آنگاه به صراحت بیان می‌کند:

ارتباط میان آیه ۱۹۰ بقره و حدیبیه که توسط واحدی پیشنهاد شد، معنا ندارد؛ چنان که محدثان مانند طبری، ابن کثیر و... ادعا کرده‌اند که آیه ۱۹۰ بقره، نخستین آیه درباره جنگ است که در مدینه نازل شده است (Ibid.: 9).

فایرستون سپس به خاطر اثبات نقض سیر تکاملی آیات جهاد چنین ادعا کرده است: تاریخ‌گذاری آیه ۱۹۰ بقره در حدیبیه، مطابق با نظریه تکاملی جنگ در قرآن نیست؛ زیرا در سال صلح حدیبیه، جامعه مسلمانان از حالت تدافعی به مرحله محدودی از جنگ تهاجمی رسیده بود. ارتباط آن با حدیبیه تنها می‌تواند به علت نزدیکی‌اش با آیه بعدی باشد که به جنگ در مسجدالحرام اشاره دارد؛ چنان که هیچ‌یک از محققان امروزی و قدیمی، آن‌ها را با هم مرتبط ندانسته‌اند. در واقع به نظر می‌رسد که مجاورت مکانی آن‌ها توسط جمع‌کنندگان قرآن، به این دلیل بود که کاملاً روشن کنند محدودیت مذکور در آیه ۱۹۰ بقره به وسیله ابلاغیه بی‌حد و حصر مجاور آن، یعنی ۱۹۱ بقره نسخ شد.

فایرستون گرچه آیه فوق را تحت عنوان جهاد دفاعی قرار داده، اما مدعی است که درباره جهاد دفاعی نیست؛ «زیرا بیشتر مفسران با توجه به ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ گویند که آیه تنها به منع جنگ مقابل افراد غیر نظامی، مانند کودکان، زنان و سالمندان اشاره می‌کند». او سپس در تأیید این نظریه دو حدیث ذکر می‌کند (Ibid.).

فایرستون از ابن جوزی و نحاس نقل می‌کند که آنان قائل به نسخ آیه ۱۹۰ بقره نیستند اما به نقل از ابن جوزی گوید که برخی قائل به نسخ آن توسط آیات امر به جنگ با همه مشرکان - حتی کسانی که قادر به جنگ نیستند - جنگ در ماه‌های حرام، جنگ در مسجدالحرام، و یا جنگ با کسانی که قبلاً مسلمانان با آنان تعهداتی داشتند، می‌باشند و نحاس نیز حدیثی با سند معتبر از ابن عباس نقل کرده مبنی بر اینکه غیر نظامیان نباید مورد حمله واقع شوند. فایرستون سرانجام به دلیل عدم ارتباط آیه ۱۹۰ بقره با حدیبیه و نداشتن شاهد حدیثی معتقد است که باید در مفهوم نامعلوم آن، مانند مفسران مسلمان قدیمی در تردید باقی بمانیم (Ibid.).

ملاحظه سیاق و شواهد درونی آیات ۱۹۰ تا ۱۹۴ بقره دلالت دارد بر اینکه همگی با هم نازل شده‌اند. البته فایرستون نیز به نزول چند آیه با هم به عنوان «واحد نزول»^۱ اذعان دارد (Ibid.: 5) و نیز همان طور که او اذعان دارد آیه ۱۹۱ در خصوص جنگ در مسجدالحرام است. حال، چه آیه بعد از صلح حدیبیه نازل شده باشد یا زودتر، دلالت

1. Single unit.

دارد بر اینکه با آیه ۱۹۱ ارتباط دارد و علت نزول آن‌ها با هم، وجود چندین ضمیر (واقتلوهم، ثقفتموهم، أخرجوهم) در آیه ۱۹۱ است که مرجع آن‌ها «الذین» موجود در آیه ۱۹۰ می‌باشد و دلیل دفاعی بودن آن‌ها، فراز «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» در آیه ۱۹۰ و افعال «أخرجوكم، يُقاتلوكم، قاتلوكم» در آیه ۱۹۱ است. لذا آیه، مجوز بی‌حد و حصر جنگ نیست و نیز آیه ۱۹۱ صرفاً در خصوص منع جنگ با غیر نظامیان نیست که از «وَلَا تَعْتَدُوا» استنباط شده؛ زیرا قسمت اول آیه که علت جنگیدن مسلمانان را مقاتله آنان تعلیل می‌کند، گویای آن است و روایت‌هایی که فایرستون در این باره به آن‌ها ارجاع داده، یا سند نداشته و یا موقوف و مقطوع می‌باشند، مانند روایت ابن عباس و ابن عمر به ترتیب از تفسیر جامع البیان طبری و صحیح مسلم (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۰/۲؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۲۱: ۶۹۲، ح ۲۴-۲۵).

بنابراین ارتباط این دو آیه معنادار بوده و گرچه واحدی تنها آیه ۱۹۰ را مربوط به حدیبه دانسته و از آیه ۱۹۱ به رغم ذکر مسجد الحرام در آن، مطلبی نیاورده، گویا به دلیل ارتباط این دو آیه، پیوستگی نزول نزد وی مشهود بوده است.

شبهه فایرستون در خصوص نزول آن بعد از صلح حدیبه، به این دلیل است که آن را ناقض نظریه مفروض خود از منظر مسلمانان می‌داند. از طرف دیگر، با نزول آیات دفاعی ۳۹ و ۴۰ حج، ضرورتی برای نزول این آیات دفاعی نمی‌بیند. حال آنکه بر فرض وجود چنین نظریه‌ای، نزول این آیات منافاتی با آیات ۳۹ و ۴۰ حج ندارد؛ زیرا شواهد درونی این آیات نشان می‌دهد که درباره مهاجرانی است که از سر ستم اخراج شده و به منظور دفاع از حقوق انسانی خود مجاز شده‌اند، اما آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ بقره راجع به زائران مسجد الحرام بعد از صلح حدیبه و مشرکان مکه است. به علاوه حتی اگر نزول این دو آیه جداگانه در نظر گرفته شود، باز هم به دلیل ماهیت دفاعی آیه ۱۹۱، نمی‌تواند ناسخ آیه دفاعی دیگر یعنی ۱۹۰ بقره باشد؛ چنان که فایرستون آیه ۱۹۱ را در مرحله سوم و ۱۹۰ را در مرحله دوم قرار داده و از منظر محققان مسلمان، منسوخ پنداشته است.

۲-۳. مرحله سوم: جهاد ابتدایی همراه با حفظ ساختار سنتی اعراب

فایرستون با استناد به دو آیه در این مرحله ادعا دارد که مسلمانان جواز حمله بدون

تحریک دشمن یعنی جهاد ابتدایی را یافتند، ضمن آنکه می‌بایست ساختارهای سنتی اعراب همچون حرمت ماه‌های حرام را حفظ می‌کردند.

۲-۳-۱. آیه ۲۱۷ بقره

فایرستون سبب نزول این آیه را حملهٔ عبدالله بن جحش اسدی به کاروان مکی ذکر کرده که در این حمله، عمرو بن حضرمی سرپرست کاروان مکی کشته شد. وی معتقد است که آیه در پی کمرنگ کردن حرمت ماه‌های حرام در جامعهٔ مسلمانان است:

آیه نه اهمیت ماه حرام را نادیده می‌گیرد و نه کلاً جنگ در آن را حرام می‌کند. بلکه بیشتر راهی می‌یابد که جهاد دفاعی علیه کلّ قریشیان مکی را در هر موقعیتی تجویز نماید و حتی تجویز کرده که گاهی می‌توان حرمت قدیمی تمامی حالت‌های جنگ در ماه‌های حرام را کنار نهاد.

وی سپس با توجه به سیر تکاملی مفروض خود چنین ادعا می‌کند:

طبق نظر اکثر منابع، این مرحله با آیاتی مثل آیه ۵ توبه که مجوز بی‌حد و حصر حمله و جنگ را صادر کردند، نسخ شده است و دیگر جنگ در ماه‌های حرام محدودیتی ندارد (Firestone, 1997: 11 & 57).

اما او برای اثبات نظر خود مبنی بر وجود دو گروه جنگ طلب و صلح طلب در جامعه، به روایت عطا که بر عدم نسخ آیه دلالت دارد و نیز به دیدگاه طبرسی مبنی بر حرمت جنگ در ماه‌های حرام از دیدگاه فقهای شیعه استشهاد می‌کند:

پس بهتر است به جای ارائهٔ یک سیر مستمر حرکت از اجتناب از تجاوز به تجاوز همه‌جانبه بگوییم که آیه ۲۱۷ بقره، نزاع و دسته‌بندی در جامعهٔ نوپای مسلمانان را نشان می‌دهد که می‌خواستند رسم قدیمی عربی ماه‌های حرام را حفظ کنند، اما ملاحظه می‌شود که آیه، لزوم جنگیدن در این ایام حرام را به رسمیت می‌شناسد؛ ضمن آنکه از آن به گناه بزرگ یاد می‌کند که در حد امکان باید از آن اجتناب کرد و سرانجام این نظریه با رویکرد جدید و بدعت‌آمیز اسلام جنگ طلب با استناد به آیه ۵ توبه لغو گردید (Ibid.: 11-12; Id., 1999: 58-59).

بررسی شواهد درونی آیه کاملاً بیانگر آن است که آیه حرمت ماه‌های حرام را

نادیده نگرفته و حتی آن را تضعیف نمی‌کند، بلکه ضمن احترام به آن، قتال را گناه می‌داند: «فَلْ قَاتِلْ فِيهِ كَيْبٍ»، اما نمی‌خواهد دشمن با تمسک به تحریم جنگ در این ماه، حقوق مردم را نادیده بگیرد، مانند جلوگیری و منع آنان از عبادت‌ها به ویژه مراسم حج، اخراج مهاجران از مکه، کارزار پیوسته با مسلمانان تا ارتداد آنان و در مجموع ایجاد فتنه بین مسلمانان. و اگر بنای ملامت است، مشرکان باید خودشان را ملامت کنند. البته این بدان معنا هم نیست که جهت استیفای حق، در ماه حرام اقدام نمود، بلکه از آن حیث که این کار به اشتباه انجام گرفت و مسلمانان به واسطه همین عمل مورد ملامت مشرکان قرار گرفتند، خداوند عملکرد این دو طرف را با هم مقایسه کرده و عملکرد مشرکان را بدتر توصیف نموده است. بنابراین اقدام مسلمانان به جهت بی‌ایمانی به حرمت ماه‌های حرام نبوده، وگرنه جای سؤال نبود و نیز غصب حقوق مسلمان که باعث واکنشی از سوی آنان در مقابل مشرکان شده، نشان‌دهنده آن است که حمله دفاعی بوده، هرچند که نمی‌بایست در ماه حرام بدان اقدام می‌کردند و آیه، تحریم ماه‌های حرام را همچنان حفظ کرده است.

بررسی تفاسیری که فایرستون به نقل از آن‌ها مسئله نسخ آیه را مطرح کرد، نشان می‌دهد که روایت‌های نسخ آیه، موقوف یا مقطوع بوده و یا بدون نسبت از مفسران نقل شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۶/۲). بلکه نحاس به سند خود از جابر نقل کرده که پیامبر ﷺ در ماه حرام نمی‌جنگید، مگر اینکه با او جنگ می‌شد (۱۴۱۲: ۵۳۵/۱)، همان طور که در آیه ۱۹۴ بقره به این نکته اشاره شده است: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ».

بنابراین حتی اگر شماتت‌کنندگان عدم رعایت حرمت ماه حرام، برخی مسلمانان باشند، با استناد به این آیه، اطلاق عنوان گروه کمتر جنگ طلب که فایرستون مدعی وجود آنان در جامعه است، صحیح نیست؛ زیرا توصیه به حفظ حرمت این ماه‌ها، دلیل بر مخالفت با دفاع از حق در غیر این ماه‌ها نیست.

۲-۳-۲. آیه ۱۹۱ بقره

فایرستون با توجه به تحریم جنگ در مسجدالحرام در آیه فوق، آن را درباره صلح حدیبیه می‌داند که به نظر نحاس با آیاتی از سوره توبه نسخ شده است. اما از تفسیر

نسفی نقل می کند که آن وعده خدا در رابطه با فتح مکه بوده است و به نقل از ابن عباس، ابن کثیر، نسفی و مفسران دیگر گوید:

اکثر مفسران بدون ذکر احادیث تفسیری مؤید، هدف از نزول آیه را محدود به جنگ و دفاع از خود در مسجدالحرام، و با تعمیم، در سراسر حرم مقدس دانسته‌اند (Firestone, 1997: 12; Id., 1999: 59).

و درباره ارتباط آن با آیات دیگر می آورد:

نحاس این آیات را چنین خلاصه می کند که آیه ۱۹۱ بقره، جنگ را به مکان مقدس محدود می کند که خارج از آن مکان، جنگ نامحدود اجازه داده شده است. همان طور که آیه ۲۱۷ بقره، به ماه‌های حرام محدود می کند و خارج از آن ایام می توان بدون محدودیت جنگید (Id., 1997: 12; Id., 1999: 59).

و مشابه همین دیدگاه را از تفسیر مقاتل نیز آورده است.

سپس فایرستون با توجه به آیه ۱۹۳ بقره، ضمن نقل نظر برخی، نسخ آن با آیه سیف را نمی پذیرد، بلکه آن را تأییدی بر نظر خود درباره دیدگاه صلح طلبان ذکر می کند:

بر اساس نظر برخی مبنی بر اینکه جنگ در مسجدالحرام، در حد دفاع از خود مجاز است، ولی در حد امکان باید از آن پرهیز کرد، آیه ۱۹۱ بقره به قوت خود باقی است که این می تواند یک جواب منطقی از کسانی باشد که مایل نیستند حتی به نام اسلام، تحریم سنتی جنگ در مکان مقدس را از بین ببرند (Id., 1997: 12-13; Id., 1999: 59-60).

اختلاف نظرات مفسران درباره نزول آیه موجب می شود که آن را مختص صلح حدیبیه، فتح مکه و... ندانیم، بلکه گویای حکم کلی است که در صورت اقدام به جنگ مشرکان، باید با آنان قتال نمود، جز در مسجدالحرام که در صورت تعدی، در آنجا نیز باید دفاع کرد و روایات مورد استناد فایرستون در نسخ آیه، موقوف و مقطوع‌اند و یا نظر خود نویسنده کتاب‌اند؛ چنان که خود فایرستون نیز عدم نسخ آیه را ادعا دارد، اما نمی توان پیامد نظرش را پذیرفت که عدم مجوز جنگ در مسجدالحرام جز در صورت دفاعی بودن آن، تنها خواسته گروهی موسوم به صلح طلبان جامعه نبوی است و او به همین دلیل آیه را در مرحله سوم گنجانده است؛ زیرا همان طور که گفته شد، فایرستون نزول یونیت واحد را قبول دارد و با توجه به سیاق و شواهد درونی، آیات ۱۹۰

تا ۱۹۴ بقره با هم نازل شدند و در آیه ۱۹۴، ماه حرام را در مقابل ماه حرام ذکر کرده و از شواهد تاریخی نیز گزارشی مبنی بر تعدی مسلمانان در مسجدالحرام و یا ماه حرام وجود ندارد - جز گزارش آیه ۲۱۷ بقره که خود عاملان به اشتباه خود اذعان داشتند - بنابراین نمی‌توان مضمون آیه را تنها خواسته گروه خاصی از مسلمانان دانست.

۲-۴. مرحله چهارم: فرمان بی‌قید و شرط جنگ با تمامی کافران

فایرستون در این مرحله به سه آیه استناد کرده است:

۲-۴-۱. آیه ۲۱۶ بقره

فایرستون معتقد است که آیه فوق سبب نزول خاصی ندارد و به همین دلیل، نظرات مختلف درباره آیه دارای ناسازگاری آشکارند، گرچه *تنویرالمقابس* نقل کرده که آن متصل به آیه بعدش است و سپس با توجه به «کُتِبَ» نظرات مختلف مفسران را درباره نسخ، واجب عینی یا کفایی بودن جنگ، مطرح کرده است. نیز از ابن جوزی نقل می‌کند که با پذیرش نسخ آیه، مراحل جنگی را در سه مرحله می‌داند: ابتدا منع از جنگ با توجه به آیه ۷۷ نساء که با آیات ۲۱۶ بقره و ۴۱ توبه منسوخ و جنگ واجب عینی شد و در نهایت با نزول آیه ۱۲۲ توبه، تکلیف از همگان ساقط و واجب کفایی گردید (Id., 1997: 14).

فایرستون با نگارش آیه فوق در مرحله چهارم ادعا دارد که آیه، فرمان بی‌قید و شرط جنگ با تمامی کافران را صادر کرده و با ارائه نظرات در خصوص مراحل جنگ، وجوب یا استحباب، و واجب عینی یا کفایی بودن جنگ، سرانجام تفسیر آیه را آشکارا دچار ناسازگاری می‌بیند، حال آنکه آیه بدون توجه به سبب نزول و حتی ارتباط با آیه بعد گویاست؛ به این معنا که کاربرد واژه «قتال» در جایی است که شخصی قصد کشتن کسی را داشته باشد، بنابراین قتال در اسلام جنبه دفاعی دارد، و دیگر آنکه آیه به طور عموم در باب اصل تشریح قتال سخن می‌گوید و اینکه انسان به سبب دلایل عقلی و عاطفی از جنگ کراهت دارد، ولی در شرایط لازم باید از خود دفاع کند و در صدد بیان احکام و حدود آن نیست. همچنین گزارش او از ابن جوزی مبنی بر اعتقاد او به نسخ آیه، درست نیست، بلکه او تنها از دیگران با روایاتی موقوف گزارش

کرده که آنان قائل به نسخ‌اند، اما خود به صراحت گفته که آیه محکم است (ابن جوزی، ۱۴۲۳: ۲۶۷). ضمن آنکه انگاشت تابعان در مورد نسخ آیه، ناشی از گستردگی معنای نسخ نزد آنان بوده؛ زیرا روایاتشان منسوب به معصوم نیست و نیز ارتباط این آیه با آیات ۷۷ نساء و ۱۲۲ توبه نیز نمی‌تواند رابطه ناسخ و منسوخ باشد؛ چون از شرایط نسخ، تنافی میان ناسخ و منسوخ و عدم امکان جمع آن‌هاست، اما رابطه آیات مذکور با ۲۱۶ بقره، تقیید و اطلاق بوده و قابل جمع‌اند و لذا آیه ناسخ نیست.

۲-۴-۲. آیه ۵ توبه

فایرستون ذیل این آیه می‌گوید که ۱۱ آیه اول سوره توبه با هم نازل شده‌اند و سپس از معنای ماه‌های حرام و هدف جنگ بحث کرده و دو نظر را مطرح کرده است؛ نخست، از تفسیر *تتویر المقباس* و مقاتل و طبری مبنی بر اینکه مراد از ۴ ماه، همان ماه‌های حرام مشهورند و با توجه به اعلان برائت در ۱۰ ذی‌الحجه، پایان ۴ ماه، پایان محرم می‌باشد. دوم، نظریه عام‌تر اینکه ۴ ماه حرام، از روز ۱۰ ذی‌الحجه آغاز و تا روز ۱۰ ربیع‌الثانی می‌باشد. سپس می‌افزاید:

جالب است که گرچه پیروان نظریه نخست کم می‌باشند، با این حال، آنان آیه ۵ توبه را بدون هیچ نسبتی به یک منع خاص، مرتباً به عنوان آیه ناسخ سنت پیش از اسلام ماه‌های حرام ذکر کرده‌اند که در طی آن تمام انواع جنگ ممنوع بوده است (Firestone, 1997: 15).

او با توجه به مضمون آیه، هدف جنگ را منفعت مادی نمی‌داند، بلکه گواهی مردم به توحید، اقامه نماز و پرداخت زکات دانسته و در پایان پس از طرح دیدگاه ابن کثیر و ابن جوزی مبنی بر اینکه آیه، دستور جنگ با مشرکان را داده و بیشتر از دیگر آیات، ناسخ ۱۲۴ آیه قرآنی کمتر تهاجمی است، چنین اظهارنظر می‌کند که آیه مسلمانان را فرا می‌خواند تا بعد از اتمام ماه‌های حرام، مشرکان را هر جا یافتند بکشند یا دستگیر کنند، مگر اینکه به شروط آیه عمل کنند و سپس دو روایت در تأیید سخنانش می‌آورد (Ibid.: 16).

نکات مهمی که در اینجا باید روشن شوند، عبارت‌اند از: مراد از چهار ماه، مراد از

مشرکان مذکور در آیه، شیوه پیشنهادی قرآن جهت دستیابی به هدف، و سرانجام عدم ناسازگاری آیه ۵ توبه با دیگر آیات تا مجبور به نسخ از دیدگاه عالمان مسلمان به تعبیر فایرستون و یا تناقض از منظر وی نشویم.

با توجه به اینکه فایرستون نزول چند آیه با هم را قبول دارد، خداوند روز برائت را در آیات ۲ و ۳ سوره، روز حج اکبر، و مدت آن را ۴ ماه اعلام کرده است. بنابراین «ال» در «الأشهر الحرم» برای عهد ذکری است و محدوده ۴ ماه نیز از روز حج اکبر تا ۱۰ ربیع الثانی می‌باشد و لذا این ۴ ماه غیر از ماه‌های حرام مشهورند. همچنین مراد از مشرکان، مشرکان مکه‌اند؛ چون در آیات ۷ و ۸ سوره، از پیمان شکنی آنان سخن گفته شده و نیز در آیات ۴ و ۷ به لزوم وفا به پیمان صلح غیر آنان تأکید شده است.

نکته بعدی آنکه گرچه در آیه، هدف جهاد بیان شده است، ولی خداوند شیوه دستیابی بدان را هم با آیه ۶ توبه که همزمان با آیه ۵ نازل شده، بیان فرموده است تا اگر مشرکان خواهان استماع کلام الله و بررسی دعوت دینی‌اند، به آنان مهلت دهند و چگونگی سخن گفتن را قبلاً در آیه ۱۲۵ نحل در مراحل آغازین اسلام گفته است. بنابراین مرحله قبل از جهاد دفاعی و قبل از آغاز هر گونه جنگی، مرحله دعوت است، چون هدف هدایت مردم است.

بنابراین با توجه به امکان جمع آیات می‌توان گفت که منظور ابن جوزی از نسخ ۱۲۴ آیه توسط آیه ۵ توبه، معنای عام و خاص است که معمولاً پیشینیان در بیشتر موارد، آن‌ها را نیز جزء آیات ناسخ و منسوخ برشمرده‌اند و آیه ۵ توبه نه ناسخ و نه منسوخ است، بلکه آیه با شرایط مربوط به خودش، به قوت خود باقی است و اختصاص به مشرکان پیمان‌شکن دارد. شایان ذکر است که ابن کثیر در روایتی مقطوع آورده که آیه فوق با آیه ۴ سوره محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ منسوخ شده (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۹۹/۴-۱۰۰)، اما فایرستون در ارائه روایات، گزینشی برخورد کرده و برای اثبات تناقض در قرآن، تنها نظراتی را آورده که در راستای نظرش بوده است.

۲-۴-۳. آیه ۲۹ توبه

فایرستون نزول آیه ۲۹ توبه را مربوط به حمله تبوک در سال ۶۳۰ م. می‌داند که به عنوان

اولین آیه صریح در جنگ با اهل کتاب، تصدیق شده و تصمیم محمد [صلی الله علیه و آله] برای فرستادن لشکر جهت حمله به روم شرقی، بعد از دریافت آن بوده است. سپس از نحاس می آورد که آیه ناسخ واقعی تمام آیاتی است که دعوت به صبر و بخشش در مقابل اهل کتاب می کنند و حتی آیه ۵ توبه را نسخ کرده است، گرچه به نظر می رسد آیه بیشتر برای مقید کردن آیه ۵ توبه در تکلیف به کشتن مشرکان که اغلب شامل اهل کتاب نیز می شود، باشد؛ زیرا آیه ۲۹ توبه به طور خاص کشتن اهل کتاب را در صورت پرداخت جزیه استثنا کرده است (Firestone, 1997: 16-17; Id., 1999: 64).

جهاد در قرآن به طور کلی تنها اختصاص به مشرکان دارد و جهاد با اهل کتاب جایز نیست، مگر به علت و عامل دیگری، مانند اقدام به جنگ یا فتنه و اختلاف بین مسلمانان؛ چون اهل کتاب به توحید اعتقاد دارند. بنابراین فایرستون هیچ آیه مستندی برای اثبات نظرش نیاورده و تنها یک روایت مقطوع از کتاب نحاس نقل کرده است (نحاس، ۱۴۱۲: ۵۱۴/۱) که گویا خود نحاس آن را نپذیرفته؛ زیرا ذیل آیه فوق، قول دیگری را با قیل چنین آورده است:

با نزول این آیه، آیه ۵ توبه تبیین شد به اینکه آن اختصاص به مشرکان دارد و آیه فوق به اهل کتاب؛ زیرا اهل کتاب غیر مشرکان می باشند (همان: ۴۳۲/۲).

اما توجه به آیه می رساند که اهل کتاب مذکور که دستور قتال با آنان صادر شده، کسانی اند که اقداماتی علیه اسلام داشتند؛ زیرا آیه با بیان «قاتلوا» دستور دفاع صادر کرده است و به رغم اینکه عملاً ایمان به توحید و معاد ندارند و نیز محرمت را رعایت نمی کنند، در صورت پرداخت جزیه به حکومت اسلامی می توانند بدون جنگ در امنیت باشند و حتی اگر آیه -چنان که فایرستون گفته- مربوط به حمله تبوک باشد، بنا بر آنچه که ابن اثیر آورده، حمله تبوک دفاعی بوده است:

علت بسیج مسلمانان به این جنگ، اقدام امپراتور روم در سال ۹ هجری به سمت مسلمانان بوده است (ابن اثیر شیبانی، ۱۳۸۵: ۲۷۷/۲).

۳. بررسی مبانی دیدگاه فایرستون در خصوص آیات جهاد

بررسی آیات مراحل جهاد در مقاله و مستندات فایرستون، حاکی است که او دو تناقض

را در این آیات ادعا نموده است؛ یکی از جانب محققان مسلمان مبنی بر اینکه وقتی آنان مراحل آیات مربوط به جهاد را متناقض یافتند، با کمک روایات اسباب نزول، قائل به نسخ هر مرحله توسط مرحله بعدی شدند، و دوم، تناقضی که خود مدعی آن است مبنی بر اینکه آیات مرحله اول با مراحل بعد به ویژه مرحله چهارم دارای تناقض است. اما چنان که در ذیل آیات نشان داده شد:

۱. هیچ یک از محققان مسلمان، آیات مرحله اول را - تا جایی که بررسی شده - جزء آیات جهاد تلقی نکرده‌اند تا نیاز به نسخ آن توسط مراحل بعد باشد و لذا ضمن آنکه با آیات مراحل بعد قابل جمع‌اند، همه آیات جهاد، حکایت از رویکرد صلح‌طلبانه اسلام دارند و از طرفی فایرستون عملاً نزول تدریجی قرآن را طی ۲۲ سال پذیرفته است (Firestone, 1997: 2-3; Id., 1999: 52). بنابراین سخن از وجود همزمان دو گروه صلح‌طلب و جنگ‌طلب در جامعه مسلمانان با استناد به آیات (Id., 1997: 17-18; Id., 1999: 71)، خود سخنی متناقض است.

۲. بررسی آیات نشان داده که آیات جهاد با هم تناقضی ندارند تا نیاز به نسخ برخی آیات باشد؛ زیرا در نسخ، آیات منسوخ دیگر قابلیت اجرایی ندارند، در حالی که همه آیات مورد استناد وی محکم بوده و به تناسب موقعیت مسلمانان، قابل استفاده است. توضیح آنکه تناقض از ریشه نقض است و «اختلاف دو قضیه متناقض [در کلام] به نحوی است که ذاتاً یکی از آن‌ها صادق و دیگری کاذب است و برای تحقق آن مورد اتحاد از جمله زمان و مکان و ۳ مورد اختلاف لازم است» (مظفر، ۱۳۶۸: ۱۹۵). بنابراین در صورتی دو آیه ناسخ و منسوخ خواهند بود که دارای شرایط دو قضیه متناقض باشند. حال آنکه آیات جهاد قابل جمع‌اند و به عبارتی تنها تعارض دارند و «تعارض از طریق جمع عرفی تقدیم خاص و مقید بر عام و مطلق حل می‌شود و این گونه نیست که هر گاه دو مدلول متنافی بودند، لازمه آن، تناقض دو دلیل باشد» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۸: ۴۹۶). سخن آخوند ضمن دسته‌بندی و به طور واضح‌تر به این معناست که «تعارض بر دو قسم است: بدوی یا ظاهری یا غیر مستقر، و واقعی یا مستقر» (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸: ۱۷۸/۴) و آنگاه که «تعارض میان دو دلیل به شکلی باشد که با دقت و تأمل برطرف شود، در این صورت باید میان دو دلیل را جمع کرد و آن را

تعارض ظاهری یا غیر مستقر گویند» و «به چنین جمعی، جمع عرفی گویند که اصولیان کوشیدند تا ملاک‌هایی برای آن ارائه دهند مثل تخصّص، تخصیص، ورود، حکومت و تقدیم اظهر بر ظاهر» (همو، ۱۳۷۹: ۲/۲۳۰ و ۲۴۲). پس هر گاه دو دلیل ظاهراً با هم تعارض داشته باشند، باید از یکی از آن راه‌ها تعارض را برطرف کرد و هر دو دلیل را به کار گرفت. بنابراین می‌توان گفت که بین آیات مراحل جهاد حکم «تخصّص»^۱ جاری است و تناقضی بین آن‌ها نیست؛ زیرا موضوع آیات دسته اول جدا و مربوط به دعوت به اسلام است که در همه احوال جاری است.

۳. مطالب مهم دیگری که فایرستون به آن تاخته، گزارش‌های اسباب نزول و روایات ناسخ و منسوخ آیات است. لازم به ذکر است که هر کتاب مقدسی از جمله قرآن کریم، مستلزم علومیه است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، علوم قرآنی مانند گزاره‌های تاریخی یعنی اسباب نزول، توجه به سیاق آیات، نسخ، عام و خاص، و مطلق و مقید می‌باشند تا معنای درست و واقعی آیات و روایات استنباط گردد. چنان که آغاز برخی آیات مانند ۱۸۹ بقره با «یسألونک»، گواه بر این است که دارای سبب نزول است. به رغم اینکه شیوه‌هایی جهت بررسی روایات اسباب نزول اتخاذ شده تا صحت آن به دست آید، چنان که واحدی گوید: «اسباب نزول آیات از نظر محققان و مفسران در صورتی پذیرفته می‌گردد که گوینده شاهد و ناظر نزول قرآن بوده باشد» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۷: ۷)، در این پژوهش به آن‌ها استناد نشده است و فایرستون به این علت که یهودی است و یهود نسخ در کلام الهی را قبول ندارد، طبق اصول اعتقادی خود، حتی به فرض محال وجود تناقض، نسخ آن‌ها را بر نمی‌تابد، در حالی که او باید هر کتابی را طبق اصول و قواعد همان کتاب مورد بررسی قرار دهد. ضمن آنکه یهودیان عملاً نسخ در کلام الهی را پذیرفته‌اند، چنان که مبدأ شروع خدمت در آیات ۱-۳ از

۱. تخصّص عبارت است از اینکه موضوعی واقعاً از عام خارج باشد؛ مثلاً گفته شود: «هر مردی که به سن بیست سالگی می‌رسد، باید خدمت نظام را انجام دهد. زنان این وظیفه را ندارند؛ زیرا واقعاً از موضوع خارج‌اند و به اصطلاح خروج موضوعی دارند» (محمدی، ۱۳۶۸: ۳۴۸) یا مثلاً «یک دلیل بگوید: خمر حرام است. و دلیل دیگر بگوید: سرکه حلال است. در اینجا اگرچه حرام بودن و حلال بودن تعارض دارند، اما تعارض آن‌ها ابتدایی و ظاهری است که برطرف می‌شود؛ زیرا موضوع آن‌ها متفاوت است» (سبحانی، ۱۳۷۹: ۲/۲۳۱).

سفر اعداد (کتاب مقدس، بی‌تا: ۱۳۳)، سن ۳۰ تا ۵۰ سالگی تعیین شده، ولی در آیات ۲۳-۲۴ از باب ۸ همان سفر، سن ۲۵ سالگی (همان: ۱۲۸) و در آیات ۲۴-۳۲ از کتاب اول تواریخ، این حکم برای دومین بار نسخ گردیده و سن ۲۰ سالگی تعیین شده است (همان: ۴۲۱؛ ر.ک: موسوی خوبی، ۱۳۹۵: ۲۷۸). البته علت افزایش تعداد آیات ناسخ و منسوخ در سخن قرآن‌پژوهان این است که اصطلاح نسخ مانند سایر اصطلاحات دچار تحول معنایی شده است و در سده‌های نخستین، معنایی بسیار گسترده داشت که هر گونه اختلاف از جمله خاص و عام را نیز در بر می‌گرفت. چنان که نحاس تعداد آیات منسوخ را به ۱۳۸ مورد رسانده است (۱۴۱۲: سراسر کتاب). ضمن آنکه همان‌طور که در بررسی آیات جهاد ملاحظه شد- نسخ آیات جهاد اثبات نشده و این دانشمندان نظر خود را در رابطه با آیات بیان کرده‌اند؛ زیرا روایات منقول از آنان مقطوع و موقوف بوده است.

۴. وجود همزمان دو گروه - به اصطلاح وی- جنگ طلب و صلح طلب در جامعه به علت نزول تدریجی آیات و نیز عدم ابتدای این دلیل فایرستون بر آیات، قابل اثبات نیست؛ زیرا هیچ‌گاه گروه صلح طلب عملکردشان را مستند به آیاتی نکرده‌اند، حتی آنجا که خداوند از متخلفان از جنگ در آیه ۱۱۸ توبه یاد می‌کند، از توبه و ندامت آنان سخن می‌گوید.

نتیجه‌گیری

۱. فایرستون با طرح نظریه تکاملی آیات جهاد از منظر عالمان مسلمان سعی دارد که مراحل آن را متناقض جلوه دهد و اینکه محققان مسلمان تلاش کردند با استناد به روایات اسباب نزول و نسخ، این مراحل را توجیه کنند، ولی به علت ناسازگاری روایات نتوانستند ترتیب زمانی آیات را ثابت کنند. در حالی که او با پذیرش نزول قرآن در طی بیست سال و هجرت پیامبر [صلی الله علیه و آله]، عملاً به نزول تدریجی و مکی و مدنی بودن آیات اذعان کرده و این پذیرش، مستلزم قبول نزول تدریجی آیات جهاد نیز می‌باشد که هریک از آنها متناسب با شرایط خاص نازل شده باشند، هرچند که به معنای پذیرش نظریه تکاملی مطرح‌شده وی و نسخ آیات مراحل قبل نیست.

۲. نویسنده مفهوم تناقض و تعارض ظاهری را خلط کرده، در حالی که چنین تعارضی از طریق جمع عرفی از بین می‌رود و نیز تعارض بین سخنان مفسران، ناشی از تناقض آیات نیست.

۳. مفسرانی که مراحل آیات جهاد را بیان کردند، هیچ یک آیات مرحله اول را بیان نکردند که فایرستون ادعای تناقض آن‌ها را با آیات خصوصاً مرحله آخر کرده و نیز به استناد آن‌ها ادعای وجود دو گروه را در جامعه دارد؛ زیرا هیچ گروهی برای عدم شرکت در جنگ به آیه‌ای استناد نکرده است.

۴. فایرستون به رغم اینکه نزول تدریجی و نزول چند آیه با هم را پذیرفته، توجهی به اسباب و فضای نزول و سیاق آیات ندارد و هر آیه‌ای را جداگانه مورد توجه قرار می‌دهد. این در حالی است که حتی با چشم‌پوشی از روایات اسباب نزول، دیگر نمی‌توان سیاق آیات، فضای نزول، مراد استعمالی و جدی خداوند را نادیده گرفت.

۵. اکثر قرآن‌پژوهانی که او در تفسیر آیات به سخنان آن‌ها ارجاع داده، دیدگاه خودشان را بیان کرده‌اند و یا روایتشان موقوف و مقطوع است. علاوه بر اینکه پیشینیان مانند نحاس غالباً آیات عام و خاص را نیز جزء آیات ناسخ و منسوخ برشمرده‌اند.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۳. ابن جوزی قرشی بغدادی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *نواسخ القرآن*، تحقیق محمد اشرف علی الملباری، مدینه منوره، مکتبه الملك فهد الوطنیه، ۱۴۲۳ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۶. سبحانی تبریزی، جعفر، *الموجز فی اصول الفقه*، ترجمه عباس زراعت، چاپ هشتم، بی‌جا، حقوق اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، *الوسیط فی اصول الفقه*، ترجمه مسعود ربانی و محمدحسین محمدی، بی‌جا، جباری، ۱۳۸۸ ش.
۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۹. قشیری نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. *کتاب مقدس*، ترجمه تفسیری شامل عهد عتیق و عهد جدید، بی‌جا، بی‌تا.
۱۱. محمدی، ابوالحسن، *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، چاپ ششم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. مظفر، محمدرضا، *منطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ پنجم، بی‌جا، حکمت، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵ ق.
۱۴. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، *الناسخ و المنسوخ فی کتاب اللہ ﷺ و اختلاف العلماء فی ذلك*، تحقیق سلیمان بن ابراهیم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد بن علی، *اسباب النزول*، تعلیق و تخریج مصطفی دیب البغا، چاپ سوم، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح الکاتب العباسی، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.
17. Bell, Richard, *Introduction to the Quran*, London, Edinburgh University Press, 1953.
18. Bell, Richard, *The Qur'an: Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*, London, Edinburgh University Press, 1937.
19. Firestone, Reuven, "Disparity and Resolution in the Qur'ānic Teaching on War: A Reevaluation of a Traditional Problem", *Journal of Near Eastern Studies*, The University of Chicago Press, Vol. 56, 1997.
20. Firestone, Reuven, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, New York, Oxford University Press, 1999.

رهیافتی به رابطه فاصله با قافیه و سجع*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- علی اصغر آخوندی^۲

چکیده

«فاصله قرآنی» را به قافیه و سجع تشبیه کرده‌اند. آیا فاصله همچون قافیه و سجع است؟ این مقاله در صدد بررسی ارتباط این سه اصطلاح و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌هاست. فاصله و قافیه هر دو در پایان مقطع سخن آمده و به آن ضرب‌آهنگ می‌دهند؛ با این تفاوت که آنچه برای قافیه عیب به حساب می‌آید، در فاصله عیب نیست. فاصله و سجع نیز در طول تاریخ، سه ارتباط تباین، اتحاد، و عام و خاص را تجربه کرده‌اند. عالمان کلام در ابتدا وجود هر گونه سجع را در قرآن منتفی دانسته و رابطه آن را با فاصله، تباین معرفی کرده‌اند. معدودی نیز به اتحاد عقیده دارند. اما بسیاری از عالمان بلاغت، فواصل دارای حروف همسان را با سجع ممدوح که در آن الفاظ به پیروی از معنا می‌آیند، یکسان می‌دانند. اینان بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (mahdavirad@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
(ali15as51@yahoo.com).

این باورند همان طور که قرآن از زبان عربی استفاده کرده، از صنایع ادبی آن نیز بهره برده است؛ پس می‌توان به وجود سجع در قرآن باور داشت.

واژگان کلیدی: فاصله آیات، قافیه، سجع، قرآن، بلاغت.

مقدمه

بسیاری از عالمان اعجاز و بلاغت در تعریف «فاصله قرآنی»، آن را به قافیه و سجع تشبیه کرده و گفته‌اند که فاصله در آیات، مانند قافیه در شعر و سجع در نثر است (زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۶۸/۲؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۲۱۰/۵). با توجه به این تشبیه، این پرسش‌ها مطرح می‌شوند: این سه اصطلاح چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارند؟ آیا می‌توان فواصل آیات یا برخی از آن‌ها را قافیه یا سجع نامید؟ از آنجا که در قرآن، وجود شعر از پیامبر نفی شده است (ر.ک: یس / ۶۹؛ حاقه / ۴۱)، هر اصطلاح مرتبط با آن نیز باید از ساحت قرآن زدوده شود. با این حال با توجه به قدمت شعر و آشنایی مردم با آن، به علاوه از جنس کلام بودن شعر و قرآن، فاصله را به قافیه مانند کرده‌اند. اما چه تشابه و تفاوتی بین آن دو هست؟ در ارتباط فاصله و سجع نیز دیدگاه اولیه علمای کلام، تنافی و تباین بین آن دو بوده است؛ چرا که فواصل را بلاغت و سجع را عیب می‌دانسته‌اند و مشخص است که هیچ عیبی در قرآن راه ندارد. اما به تدریج برخی متکلمان معتزلی و علمای ادب و بلاغت، این دیدگاه را رد کرده و در جواب به این پرسش که «آیا در قرآن سجع وجود دارد؟» به جنبه مثبت این مسئله پرداخته‌اند.

از نیمه دوم قرن چهارم هجری یعنی زمانی که رمانی (۳۸۶ ق.) به تعریف و تحدید فاصله قرآنی پرداخت، کمتر دانشمندی به طور دقیق و همه‌جانبه به ارتباط سه اصطلاح فاصله، قافیه و سجع، و شباهت‌ها و تفاوت‌های آنان پرداخته است. در کتب جامع علوم قرآنی همچون *البرهان، الاتقان و التمهید* نیز این جنبه از بحث مغفول مانده است. در ارتباط فاصله و قافیه، فقط به بیان برخی عیوب قافیه که در فاصله عیب محسوب نمی‌شود و در ارتباط فاصله و سجع به این سؤال که «آیا در قرآن سجع هست یا نه؟» و نظرات دانشمندان در این باره پرداخته شده است (زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱-۱۵۶؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۶۸/۲-۲۷۲؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۲۱۰/۵-۲۱۱). در کتاب‌های بلاغی همچون *سرّ الفصاحه، الصناعتين و الطراز* نیز اوضاع به همین منوال است. در صورتی که به نظر می‌رسد ابعاد

این موضوع باید بیشتر واکاوی شده باشد. در کتاب‌های اختصاصی فواصل همچون *الفواصل* (نصار، ۱۹۹۹: ۱۹۴-۱۹۵) و *الفاصله فی القرآن* (حسنای، ۱۴۰۶: ۱۳۲-۱۴۳) نیز وضعیت غیر از این نیست. به رغم جستجوهای انجام شده، کتاب یا مقاله‌ای که این ارتباطها، تفاوتها و شباهتها را بررسی کرده باشد، یافت نشد.

در این مقاله سعی شده است هر دو قسمت موضوع، یعنی رابطه فاصله با قافیه و سجع مورد توجه واقع شود. مقاله به دو بخش کلی «فاصله و قافیه» و «فاصله و سجع» تقسیم گردیده که در بخش اول علاوه بر تعریف فاصله و قافیه، به ارتباط، شباهتها و تفاوت‌های آنها پرداخته شده است. در بخش دوم پس از تعریف سجع، رابطه آن با فاصله بررسی شده و سه فرض تباین، اتحاد، و عموم و خصوص من وجه مورد توجه قرار گرفته است. بسیاری از متکلمان قرون سوم و چهارم، طرفدار تباین هستند و علمای ادب و بلاغت در قرن‌های پنجم به بعد به دیدگاه سوم تمایل دارند. در حالت سوم، هر کدام از فاصله و سجع تفکیک شده و قسمتی از هر کدام با دیگری مشترک است. در نتیجه ارتباط فاصله و سجع، دو دیدگاه عدم وجود و وجود سجع در قرآن شکل می‌گیرد که هر کدام نیز از دلایل خاص خود برخوردارند.

۱. فاصله و قافیه

۱-۱. تعریف فاصله

۱-۱-۱. معنای لغوی

فصل دیوار بین دو چیز است و محل به هم پیوستگی دو استخوان از بدن را مفصل می‌گویند. فاصله مهره‌ای است که بین دو مهره دیگر در یک رشته قرار می‌گیرد و نظم موجود را از هم جدا می‌سازد (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۰۴۲/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۱/۱۱؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۱۶۳/۳۰؛ ازهری، ۲۰۰۱: ۱۳۶/۱۲؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱: ۳۲۹/۸).

۱-۱-۲. معنای اصطلاحی

فاصله در علوم قرآنی و مباحث اعجاز و بلاغت از تعریفی دقیق و جامع برخوردار

نیست. تعاریف فاصله را در چند دسته می‌توان ارائه داد:

رمانی (۱۳۸۷: ۹۷) و قاضی ابوبکر باقلانی (۱۹۹۷: ۶۱): «فاصله حروف همگون و شبیه یکدیگرند که در مقاطع کلام آمده و باعث بهتر فهمیدن معانی می‌شوند».

راغب اصفهانی (بی‌تا: ۳۹۵)، ابن منظور (۱۴۱۴: ۵۲۴/۱۱)، ابن خلدون (بی‌تا: ۷۸۱/۱) و...: «فاصله پایان آیات است».

زرکشی (۱۴۱۵: ۱۴۹/۱) و سیوطی (بی‌تا: ۲۶۶/۲): «فاصله کلمه آخر آیه است، مانند قافیه در شعر و سجع در نثر».

محمد حسناوی (۱۴۰۶: ۲۹): «فاصله توافق حروف پایانی آیات در حروف روی یا وزن است».

بر این باوریم که تعریفی دقیق‌تر می‌توان ارائه داد: «فاصله دارای دو جنبه صوتی و دلالی است. از حیث صوت: فواصل حروف و کلمه پایانی آیات هستند که به آیات یک سوره، نظم و آهنگی خاص می‌بخشند. از حیث دلالت: فواصل عبارات و جملات پایانی و مستقل برخی آیات‌اند که دارای اهدافی خاص بوده و با مفاد و محتوای آیه خود ارتباط معنایی قوی و وثیقی دارند».

۲-۱. وجه نام گذاری فاصله

پایان آیات را بدان دلیل فاصله نامیده‌اند که میان دو کلام جدایی ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که آیه از مابعدش جدا می‌شود. دانشمندان اسلامی این اصطلاح را از قول خدای تعالی: ﴿الرِّكَابُ أَكْحَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُضِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود/ ۱) و ﴿كِتَابٌ فُضِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ (فصلت/ ۳) اقتباس کرده‌اند.^۱ آن‌ها به دلیل شرافت و عظمت قرآن تلاش داشته‌اند از اصطلاحی استفاده کنند که بین مردم رایج نبوده و در نثر و نظم عربی نیز استعمال نمی‌شده است. به همین دلیل از اصطلاحات رایجی مانند «قافیه» و «سجع» استفاده نکرده و عنوان فاصله را به کار برده‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۵۴/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۶۸/۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۵/۱).

۱. مراد از تفصیل در این آیات، جداسازی بخش‌های قرآن از یکدیگر و تنزل دادن آن به مرتبه‌ای است که روشن و دریافتنی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۷۳/۱۷). در آیه سوره هود، احکام و تفصیل هر دو به آیات برمی‌گردند و بدان معناست که آیات از جهت معانی دارای احکام و تفصیل هستند (همان: ۲۲۰/۱۰). البته به نظر می‌رسد که این معنا از تفصیل در این آیات، مانعی برای اقتباس اصطلاح فاصله از آن‌ها نباشد.

لاشین، ۱۴۰۲: ۶؛ حبیشی، بی‌تا: ۹۹؛ یاسوف، ۱۴۲۷: ۴۶۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۳۳؛ مکی، ۱۴۲۷: ۳/۴۹۷؛ موسی، ۱۴۱۷: ۵۷۴؛ خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۵۲؛ 2/834: Fleisch, 1995: 4/477; Stewart, 2004).

گفته شده است از آنجا که خدای تعالی شعر را از پیامبرش و قرآن سلب کرده، واژه قافیه نیز نباید برای قرآن استعمال شود. در مقابل از استعمال اصطلاح فاصله نیز برای شعر منع شده است؛ زیرا این صفت مختص کتاب خداست (سیوطی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵؛ لاشین، ۱۴۰۲: ۶؛ مکی، ۱۴۲۷: ۳/۴۹۷؛ خالدی، ۱۴۲۵: ۳۲۰) و از آنجا که کلمه «سجع» نیز در اصل از صدای پرنده گرفته شده است، شایسته نیست که آن را برای قرآن مورد استفاده قرار داد؛ زیرا شرافت قرآن بسیار بالاتر است. قرآن از صفات خدای تعالی است و جایز نیست برای آن از اوصافی استفاده کرد که اجازه داده نشده است (حبیشی، بی‌تا: ۹۹؛ یاسوف، ۱۴۲۷: ۴۶۰).

در اینجا اشاره به مطلبی که منسوب به جاحظ (م. ۲۵۰ ق.) است، بی‌مناسبت نیست. سیوطی از قول جاحظ گفته است:

سَمِيَ اللهُ تَعَالَى كِتَابَهُ اسْمًا مَخَالِفًا لِمَا سَمِيَ الْعَرَبُ كِتَابَهُمْ، عَلَى الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ؛
سَمِيَ جَمَلْتَهُ قِرْآنًا كَمَا سَمَوْا دِيوَانًا، وَبَعْضُهُ سُورَةُ كَقَصِيدَةٍ وَبَعْضُهُ آيَةٌ كَالْبَيْتِ وَآخَرُهَا
فَاصِلَةٌ كَقَافِيَةٍ (بی‌تا: ۵۸/۱).

حسناوی می‌گوید:

هر چه به دنبال منبعی گشتم که این جمله از آن نقل شده، موفق نشدم آن را بیابم. این متن اهمیت بسیار بالایی دارد.... نسبت دادن این متن به ادیب نقاد متکلم، ابوعثمان جاحظ به دو دلیل کار سختی نیست: اول آنکه موضوع آن در نظم قرآن است و جاحظ ید طولایی در تحقیقات قرآنی به ویژه در *البیان والتبیین و الحیوان* و به خصوص کتاب مفقودش *نظم القرآن* دارد. دوم به دلیل منطقی که در این متن وجود دارد و آن مخالفتی است با آنچه عرب کلام خود را به آن نام‌گذاری می‌کند و همچنین سیر از کلی به جزئی که در آن است (۱۴۰۶: ۳۹-۴۰).

با جستجوی زیادی که در کتاب‌های *البیان والتبیین و الحیوان* جاحظ صورت گرفت، نه تنها چنین جمله‌ای، که حتی نشانه‌ای از استعمال اصطلاح فاصله نیز نیافتیم. برعکس حسناوی که برای پذیرش سخن منسوب به جاحظ دلایلی آورده، فکر می‌کنیم

که همچنان جای تأمل بیشتر و دقیق‌تر وجود دارد.

از جمله نکات قابل تأمل آنکه تمام این متن تا قبل از بند آخر مورد قبول است. خداوند نام‌های قرآن، سوره و آیه را به صراحت در کتاب خود به کار برده، اما عنوان فاصله در قرآن استفاده نشده است. بنابراین سخنی که می‌گوید خداوند پایان آیه را فاصله نامیده است، صحیح نیست. نکته دیگر آنکه نام‌های قرآن، سوره و آیه از همان زمان نزول کاملاً در بین مردم رایج و معروف بوده و در روایات نیز بسیار به کار رفته است. اما به این دلیل که اصطلاح فاصله در روایات اسلامی و کتاب‌های دانشمندان اولیه قبل و همزمان با جاحظ یا مورد استفاده قرار نگرفته یا به ندرت به کار رفته است، می‌توان نتیجه گرفت که در قرون اولیه، این اصطلاح رایج و معروف نبوده است. در صورتی که اصطلاح مقابل آن، یعنی قافیه، برای مردم کاملاً شناخته شده و رایج بوده است و حتی بسیاری از قصاید با حرف قافیه نام گذاری شده‌اند. باید از جاحظ پرسید با توجه به اینکه خداوند پایان آیه را فاصله نامیده، چرا او و عالمان قبل از وی همچون فراء (۱۴۴-۲۰۷ ق.)، این اصطلاح را در کتاب‌های خود به کار نبرده‌اند؟ فراء ترجیح داده است که از «رؤوس آیات» استفاده کند و سیویه نیز فقط سه بار از واژه فواصل استفاده کرده است.

در صورتی که نسبت این متن به جاحظ صحیح باشد، باید بپذیریم که این واژه در زمان جاحظ رایج شده است که البته با توجه با دلایل و قرائن، پذیرش آن نیز سخت است. محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ ق.) که ۵۵ سال بعد از جاحظ زندگی می‌کرده است، در تفسیر جامع البیان فی تأویل القرآن از اصطلاح فاصله و فواصل استفاده نکرده است و فقط اصطلاح «رؤوس الآی» و «مقاطع الکلام» را به کار برده است (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰: ۲۸۴/۱۸ و ۱۳۹/۲۴). با توجه به استفاده طبری از این دو اصطلاح که به جای آن‌ها می‌شد از فواصل بهره برد، می‌توان نتیجه گرفت که اصطلاح فاصله حتی ۵۵ سال بعد از جاحظ نیز رسمی و رایج نبوده است. در همین زمان، ابواسحاق زجاج (م. ۳۱۱ ق.) در کتاب معانی القرآن و اعرابه چندین بار کلمه فاصله و فواصل را در کنار رؤوس آیات به کار برده و آن را تعریف کرده است (زجاج، ۱۴۰۸: ۱۲/۱، ۲۳۸۹، ۲۷۰/۳ و ۲۱۸/۴). تعریف این اصطلاح بدون تعریف اصطلاحات مشابه، نشان‌دهنده آن است که رایج نبوده و

تازه وارد حوزه ادبیات قرآنی و تفسیری شده است. پس با توجه به آنچه گفته شد، جمله منسوب به جاحظ در تسمیه فاصله پذیرفتنی نیست.

۳-۱. تعریف قافیه

قافیه در لغت به معنای از قفا آینده و از پی رونده است و در اصطلاح، یک یا چند حرف مشترک است که در کلمات نامکرر اواخر ابیات یا مصراع‌های کلام منظوم تکرار می‌شود. به عبارت دیگر کلمه‌ای که قسمتی از آن در پایان ابیات یا مصراع‌ها تکرار گردد و به عبارت دیگر متضمن قافیه باشد، قافیه نامیده می‌شود (تجلیل، ۱۳۷۸: ۶۴). صاحب المعجم نیز می‌گوید:

قافیت بعضی از کلمه آخرین بیت باشد، به شرط آنکه آن کلمه بعینها و معناها در آخر ابیات دیگر متکرر نشود (رازی، ۱۳۸۸: ۱۹۵).

۴-۱. ارتباط فاصله و قافیه

فاصله با قافیه از دو جهت در ارتباط است:

نخست آنکه فاصله در لغت به معنای جداکننده دو قسمت است. در کلام نیز جداکننده دو قسمت سخن از یکدیگر است. در این معنا، قافیه یکی از مصادیق فاصله به شمار می‌رود؛ زیرا آن جداکننده دو قسمت از سخنی است که با نام شعر شناخته می‌شود. به عبارتی دیگر فاصله شعر، قافیه نام دارد.

خلیل بن احمد می‌نویسد:

سجع الرجل: آنگاه که به کلامی سخن بگوید که دارای فاصله‌هایی است، مانند قافیه‌های شعر، البته بدون وزن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۱).

بر اساس این سخن، فاصله در کلام دارای مصادیقی است که یکی از آن‌ها سجع است و دیگری قافیه؛ قافیه در کلام موزون و سجع در کلام غیر موزون.

زرکشی نیز بر این باور است که فواصل شعر با نام قوافی شناخته می‌شوند؛ چرا که شاعر نزد آن توقف می‌کند و بی‌آنکه از شعر خارج شود، آن را ادامه نمی‌دهد. در حقیقت قافیه همان فاصله است؛ زیرا آخر کلام را جدا می‌کند. پس قافیه در اصطلاح، اخص از فاصله است. بدین گونه هر قافیه‌ای فاصله است و نه برعکس (۱۴۱۵: ۱۵۴/۱).

از دیدگاه زرکشی، رابطه بین فاصله و قافیه عموم و خصوص مطلق است؛ هر قافیه‌ای فاصله است، ولی هر فاصله‌ای قافیه نیست.

دوم آنکه فاصله به معنای اصطلاحی است. این نوع فاصله خود نیز یکی از مصادیق فاصله به معنای لغوی بوده و با قافیه هم‌عرض است. گفته شده که بعد از نزول قرآن، کلام به سه دسته تقسیم شد: نظم، نثر و قرآن. فاصله در هر کدام به نامی نامیده شده است؛ در اولی قافیه، در دومی در صورتی که آهنگین باشد سجع، و در قرآن با همان نام فاصله.

باقلائی می‌گوید:

اما اموری که کلام با آن آرام می‌شود، مختلف است؛ گاهی قافیه نامیده می‌شود و آن در شعر است، و گاهی نیز مقاطع سجع، دو کلام را از هم جدا می‌کند و گاهی نیز فواصل نامیده می‌شود.

ایشان قافیه، سجع و فاصله را در عرض هم می‌آورد و اشاره می‌کند که هر سه در محل انفصال کلام واقع می‌شوند. آنگاه فاصله قرآنی را برتر از آن دو معرفی می‌کند: اما فواصل قرآنی چیزی است که فقط مختص به خودش است و شراکت و مناسبتی بین آن و بین سایر کلام‌ها نیست (باقلائی، ۱۹۹۷: ۶۱).

با این توضیحات روشن می‌شود که قافیه از یک طرف از مصادیق فاصله به معنای لغوی است و از طرف دیگر هم‌عرض فاصله اصطلاحی. اما چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی بین آن دو وجود دارد؟

۵-۱. شباهت‌ها

شباهت فاصله و قافیه را در این موارد می‌توان بررسی کرد:

۱. محل استفاده هر دو کلام است؛ فاصله در پایان آیه قرآن و قافیه در انتهای بیت شعر.

۲. هر دو از حروف پایانی مشابه برخوردارند. روی در قافیه یکسان است و آیات نیز با حروف متمائل و متقارب پایان می‌یابد (ر.ک: نضار، ۱۹۹۹: ۱۹۴).

۳. هر دو از وزن و ضرب‌آهنگ (ایقاع) برخوردارند.

۴. بسیاری از نقش‌ها و کارکردهای قافیه در شعر، در فواصل آیات نیز وجود دارد.^۱ می‌توان نتیجه گرفت دلیل اینکه فاصله را به قافیه تشبیه کرده‌اند، همین شباهت‌ها و آشنایی بیشتر مردم با شعر و قافیه بوده است.

۶-۱. تفاوت‌ها

فاصله و قافیه به رغم شباهت‌ها از تفاوت‌هایی نیز برخوردارند که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. قافیه با حرکت خواننده می‌شود، اما فاصله قرآنی مبنی بر سکون است (معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۲۱-۲۲۲).

۲. برای قافیه عیوبی برشمرده‌اند که برای فاصله عیب محسوب نمی‌شوند. برخی از عیب‌های قافیه عبارت‌اند از: ابطاء،^۲ تضمین^۳ و توجیه.^۴ نمونه‌ها را بنگرید:

ابطاء: گفته شده که تکرار قافیه قبل از هفت بیت عیب شمرده می‌شود (بدوی، ۲۰۰۵: ۷۴: عف، ۱۴۳۰: ۵۷). اما فاصله در قرآن در مواردی در دو یا سه آیه پشت سر هم تکرار شده

۱. نقش‌هایی که برای قافیه بیان کرده‌اند، عبارت‌اند از: ۱. تأثیر موسیقایی، ۲. تشخیصی که قافیه به کلمات خاص هر شعر می‌بخشد، ۳. لذتی که قافیه از برآورده شدن یک انتظار به وجود می‌آورد، ۴. زیبایی معنوی یا تنوع در عین وحدت، ۵. تنظیم فکر و احساس، ۶. استحکام شعر، ۷. کمک به حافظه و سرعت انتقال، ۸. ایجاد وحدت شکل در شعر، ۹. جدا کردن و تشخیص مصراع‌ها، ۱۰. کمک به تداعی معانی، ۱۱. توجه دادن به زیبایی ذاتی کلمات، ۱۲. تناسب و قرینه‌سازی، ۱۳. ایجاد قالب مشخص و حفظ وحدت، ۱۴. توسعه تصویرها و معانی، ۱۵. القای مفهوم از راه آهنگ کلمات (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۶۲-۱۰۲). تمام یا بسیاری از این نقش‌ها در فواصل آیات نیز قابل پیگیری است.

۲. تکرار قافیه را ابطاء گویند و بر دو قسم است: جلی و خفی (تجلیل، ۱۳۷۸: ۷۹: عقدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸: آهی، ۱۳۸۹: ۱۲۵؛ البرز، ۱۳۸۱: ۷۸: رازی، ۱۳۸۸: ۳۰۷: هدایت، ۱۳۵۵: ۳۱۴-۳۱۵). تکرار کلمه‌ای که حرف روی در آن است؛ چه خود کلمه و چه معنای آن در شعر (معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۰).

۳. تضمین آن است که تمام معنای بیت اول به بیت دوم متعلق و موقوف باشد (رازی، ۱۳۸۸: ۳۱۱). تعلق و ارتباط آخر بیت به اول بیت بعدی است (معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۰؛ حسناوی، ۱۴۰۶: ۱۴۱).

۴. توجیه از عیوب قافیه و زیرمجموعه اصطلاحی به نام «سناد» است و آن اختلاف در حرف ما قبل روی است (معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۰). سناد در شعر عرب اختلاف حذو است و اختلاف تأسیس، و در شعر پارسی اختلاف ردف است (رازی، ۱۳۸۸: ۳۰۶). اختلاف حرف ردف است؛ خواه اصلی باشد یا زاید؛ چون اختلاف «زندگانی و نشینی» و «یاری و دوری» و... (تجلیل، ۱۳۷۸: ۷۷: ر.ک: عقدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۷؛ آهی، ۱۳۸۹: ۱۲۳).

است؛ مانند: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۱۰۱) و ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۱۰۲؛ بقره/ ۱۰۳). واژه «يعلمون» در سه فاصله متوالی و پشت سر هم تکرار شده و زشت و قبیح هم نیست (زرکشی، ۱۴۱۵: ۱/۱۵۴-۱۵۵؛ حسناوی، ۱۴۰۶: ۱۴۱). واژه «ولدا» نیز در آیات ۸۸ تا ۹۵ سوره مریم سه بار تکرار می‌شود و این تکرار در سه آیه نزدیک به هم عیب شمرده نشده است. تضمین: ارتباط قافیه به مابعدش در صورتی که بدون آن، کلام تمام نباشد، نیز قبیح است، اما در فواصل قرآن خیر. مانند دو سوره «فیل» و «قریش» که فاصله «ما کول» در سوره فیل به «لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ» ارتباط دارد و یا مانند فرموده خدای تعالی: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُونَ عَلَىٰ مِصْبِحِينَ* وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (صافات/ ۱۳۷-۱۳۸) که «وباللیل» متعلق به «مصبحین» در آیه قبل است (حسناوی، ۱۴۰۶: ۱۴۱).

توجیه: اختلاف حرکت در حرف روی و حرف ما قبل آن است که در شعر قبیح است، اما در فواصل خیر؛ مانند ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ با ﴿وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران/ ۷۲-۷۳) و ﴿لَا تَخْلِفُ الْمِيْعَادَ﴾ با ﴿حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ (آل عمران/ ۱۹۴-۱۹۵) و ﴿وَالتَّارِقِ﴾ با ﴿الثَّاقِبِ﴾ (طارق/ ۲-۳؛ زرکشی، ۱۴۱۵: ۱/۱۸۸؛ سیوطی، بی‌تا: ۲/۲۶۷؛ همو، ۱۴۰۸: ۱/۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۰). با وجود اینکه حرکت حرف پایانی یا قبل از آن متفاوت است، عیب به حساب نیامده است.

۳. در فواصل قرآنی گاهی فاصله‌ای به صورت منفرد می‌آید، در صورتی که در قافیه چنین چیزی وجود ندارد؛ مانند ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (ضحی/ ۱۱؛ عف، ۱۴۳۰: ۵۷). آیه آخر این سوره با حرف «ث» پایان یافته است که منفرد است و در آیات قبل تکرار نشده است.

با توجه به تفاوت‌های گفته‌شده نتیجه می‌گیریم که فاصله قرآنی از هر گونه قید و شرطی آزاد است و همین نیز به زیبایی و جمال آن می‌افزاید. صبحی صالح در مقایسه فاصله و قافیه می‌گوید:

فاصله از هر قیدی آزاد، و در نظم از هر تکلف و تصنعی به دور، و در الفاظ از هر گونه پیچیدگی رهاست. آن نیست جز اسلوبی که غرضش را بدون هیچ کاستی ادا می‌کند، نرم می‌شود و شدت می‌گیرد، آرام می‌شود و برمی‌خروشد. نرم و روان جاری می‌شود، به سان جاری شدن آب آنگاه که نهالی را آبیاری می‌کند، یا همچون طوفانی سرد و زوزه کش، شدت و سرعت می‌گیرد و نفس‌ها را می‌برد (۱۹۷۷: ۳۴۰: ۱۳۷۹: ۴۸۳).

۲. فاصله و سجع

۱-۲. معنای سجع

واژه سجع آن گونه که لغویان گفته‌اند، در اصل به آواز یکنواخت کبوتر و فاخته و یا صدای ممتد و ناله گون شتر هنگامی که دردی در خود احساس کند، اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۱؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱: ۲۹۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۰/۸؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۱۸۱/۲۱؛ علوی یمنی، ۱۴۲۳: ۱۲/۳؛ ر.ک: حموی، ۲۰۰۴: ۴۱۱/۲؛ همو، بی‌تا: ۱۳۶/۲).

این کلمه آنگاه که در وادی سخن وارد شده، به کلمات هم‌آهنگ آخر قرینه‌های کلام اطلاق شده است (همایی، ۱۳۷۰: ۴۱) و گفته‌اند کلام نثری است دارای فواصل همچون قافیه‌های شعر اما بدون وزن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۱؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱: ۲۹۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۰/۸).

این واژه از نظر اصطلاحی در علوم بلاغی تعاریف بسیاری به خود دیده است که البته قالب همه آن‌ها یکی است. به برخی از این تعاریف بنگرید:

- السجع: الکلام المقفی أو موالاة الکلام علی رویّ (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۷۲۷/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۱۸۱/۲۱).

- السجع: هو تواطؤ الفاصلتین من النثر علی حرف واحد (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۲۱۰/۱؛ صعیدی، ۱۴۲۶: ۶۵۳/۴؛ بنی عطا، ۲۰۱۱: ۱۴).

- السجع فی کلام العرب أن یأثلف أواخر الکلم علی نسق، کما تأثلف القوافی (مبرد، ۱۴۱۷: ۱۸۷/۲).

- أن یکون الجزاء متوازیین متعادلین، لا یزید أحدهما علی الآخر، مع اتفاق الفواصل علی حرف بعینه (عسکری، ۱۴۱۹: ۸۰).

- تماثل الحروف فی مقاطع الفصول (خفاجی حلبی، ۱۴۰۲: ۱۷۱/۱).

- هو موالاة الکلام علی وزن الواحد (باقلائی، ۱۹۹۷: ۵۷).

- هو توافق الفاصلتین فی الحرف الآخر من النثر (هاشمی، ۱۳۷۰: ۴۰۴؛ حبیبی، بی‌تا: ۹۹؛ ملکبان، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

در فارسی نیز جلال‌الدین همایی آن را این گونه تعریف کرده است:

سجع آن است که کلمات آخر قرینه‌ها، در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند (۱۳۷۰: ۴۱).

گزیده سخن آنکه کلام مسجع باید دارای ویژگی‌های ذیل باشد:

۱. داشتن حداقل دو قرینه و فاصله.
 ۲. اتحاد و تماثل کلماتِ پایان قرینه‌ها در حرف آخر.
 ۳. هم‌وزنی و هم‌آهنگی کلماتِ پایان قرینه‌ها.
 ۴. در بهترین حالت تساوی و تعادل دو قرینه در طول.
- این ویژگی‌ها باید در ظاهر و الفاظ کلام رعایت شود، اما از نظر معنوی کلام مسجوع می‌تواند یکی از دو صورت ذیل را به خود بگیرد:
- نخست: کلمات هم‌وزن و متماثل در حروف پایانی از معنای مورد نظر تبعیت کنند. به دیگر سخن، کلماتی در آخر فقرات قرار گیرند و هم‌آهنگی به وجود آورند که معنا نیز اقتضای آن را داشته باشد.
- دوم: کلمات هم‌وزن و متماثل در حروف پایانی، بار بر معنا شوند؛ یعنی فقط برای هم‌آهنگی و هم‌وزنی در پایان فقرات بیابند، بی‌آنکه معنا اقتضای آن را داشته باشد و به سخن دیگر معنا از لفظ پیروی کند.
- سجع اگر به گونه‌ی اول باشد، مقبول و پسندیده و بدون تکلف، و اگر به شکل دوم باشد، مذموم و ناپسند و همراه با تکلف است. این نکته در سخنان بزرگانی از جمله ابن سنان خفاجی حلبی (۱۴۰۲: ۱۷۳/۱)، زرکشی (۱۴۱۵: ۱۵۲/۱)، بنت‌الشاطی (بی‌تا: ۲۵۹)، ابوزهره (بی‌تا: ۲۶۷) و دیگران به وضوح بیان شده است.

۲-۲. رابطه فاصله و سجع

پس از روشن شدن معنای سجع باید به بررسی رابطه آن با فاصله پردازیم. سجع نیز همچون قافیه یکی از مصادیق فاصله به معنای عام لغوی است. این مطلب به وضوح در این جمله قابل درک است:

سجع، سخن گفتن با کلام دارای فواصل است و آن شبیه قافیه در شعر است، البته بدون وزن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۴/۱؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱: ۲۹۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۰/۸).

اما رابطه فاصله قرآنی و سجع را می‌توان در سه حالت تصور کرد:

۱-۲-۲. تباین

در این حالت، فاصله و سجع هیچ گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند. برخی مانند رمانی و باقلانی این دیدگاه را داشته، معتقدند که فواصل به دلیل پیروی لفظ از معنا بلاغت بوده و اسجاع به سبب تبعیت معنا از لفظ عیب به حساب می آیند. رمانی می نویسد:

فواصل بلاغت، و اسجاع عیب است؛ زیرا فواصل تابع معانی، اما سجع معانی تابع الفاظ است و آن دگرگونی در حکمتی است که در دلالت نهفته است؛ زیرا روشن ساختن معانی، حکمت و هدف بوده و مورد نیاز است و هر گاه هم شکلی حروف خلاف آن باشد، عیب محسوب می شود؛ چرا که تکلفی بی دلیل بوده و حکمتی در آن نیست. آن مانند تاج زیبایی است که زنگی بر سر نهاده و از رونق افتاده است یا همانند فلاذۀ مرواریدی است که به گردن سگی بسته شده و قیح و عیب آن برای هر کسی که کمترین درکی داشته باشد آشکار است (۱۳۸۷: ۹۷-۹۸).

به نظر می رسد که سجع در نگاه رمانی فقط کلامی است که کاهنان بر زبان جاری می کنند و جز آن، حالت دیگری برای سجع تصور نمی شود:

ملاحظه می کنیم که رمانی در زمینه سجع، متأثر از سجع کاهنان است که بدون توجه به معنا فقط قصد اتحاد حروف را دارند و بی آنکه معنا در ذات خود برای آنان دارای ارزش باشد، کلماتی سرگردان که بتوانند مقاطع را متحد گردانند، کنار یکدیگر ردیف می کنند (ابوزهه، بی تا: ۲۶۷).

گویا این دیدگاه در دوره ای از زمان فراگیر و رایج بوده است، به گونه ای که در تقسیم مقاطع هم شکل، یک قسم آن را سجع کاهن می دانستند و به سجعی دیگر جز آن قائل نبودند. به این سخن توجه کنید:

کاهن کسی است که در سخنش با نوعی از تکلف برای هم شکل کردن مقاطع، سجع می گوید و آن امری است ضد حکمت؛ چرا که حکمت اقتضای پیروی لفظ از معنا را دارد. انسان برای روشن سازی معنا محتاج کلام است و قطعاً بلاغت در فواصل است که در آن، لفظ از معنا پیروی کند. بنابراین هم شکلی مقاطع بر سه نوع است: فواصل بلاغت، سجع کاهن و قافیه که وزن را پیروی می کند (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰/۱۰۵).

به هر حال این دیدگاه که سجع را فقط در کلام کاهنان می یابد و به نوع دیگری از سجع که ممدوح بوده و الفاظ در تبعیت از معانی بیابند، قائل نیست، حالتی جز تباین بین

سجع و فاصله نمی‌یابد. باقلانی نیز همانند رمانی، وجود سجع را در قرآن نفی می‌کند: اگر به حساب آنان آنچه در قرآن است سجع باشد، باید مذموم و بی‌ارزش باشد؛ زیرا سجع هر گاه وزن‌هایش متفاوت و سبک و سیاقش مختلف گردد، کلامی قبیح می‌شود. در حالی که برای سجع روشی مرتب و محفوظ و راهی ثابت است که اگر گوینده در آن اختلالی به وجود آورد، کلامش مختل شده و به خروج از فصاحت منسوب می‌شود؛ همان‌سان که اگر شاعر از وزن مشخص خود خارج شود، خطا کرده و شعرش بی‌ارزش و چه‌بسا از شعریت خارج شود (باقلانی، ۱۹۹۷: ۵۹).

وی آنگاه در جمله‌ای کوتاه و رسا بیان می‌کند:

فواصل قرآن چیزی است که فقط مخصوص به آن است و هیچ شراکت و تناسبی بین قرآن و سایر کلام‌ها در فواصل نیست (همان: ۶۱).

محمد ابوزهره این دیدگاه را چنین تبیین کرده است:

برای قرآن حلاوتی در الفاظ و اسلوب و فواصل و غیر فواصل می‌یابیم که در غیر آن نیست و این همان چیزی است که ما برای تقریب به ذهن، نامش را «نظم» می‌گذاریم... می‌گوییم که نظم قرآن از هیچ کدام از انواع نظم که نزد اهل بیان شناخته شده است، نیست؛ نثر مرسل نیست، نثر مصنوع نیست، نثری که در آن کلمات مزدوج باشد نیست، همان گونه که نثر مسجوع نیست. در آن فواصل شبیه سجع نیست و آن چیزی غیر از این و غیر از آن است (بی‌تا: ۲۵۶؛ نیز، رک: زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۷۰/۲؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۱۹۷/۵-۱۹۸؛ قطان، ۱۴۱۳: ۱۵۳؛ مرسی، ۱۴۲۰: ۶۵؛ یاسوف، ۱۴۲۷: ۴۶۳؛ عامر، ۱۹۸۸: ۲۰۲؛ عمری، ۱۹۸۲: ۱۷۱؛ غازی، ۱۴۳۱: ۲۰۷؛ Fleisch, 1995: 2\834).

۲-۲-۲. اتحاد

در این حالت، فاصله و سجع یکسان‌اند. تنها دکتر فتحی احمد عامر را می‌یابیم که فاصله و سجع را یکسان می‌داند و می‌نویسد:

ما تنافر و دوری بین فاصله و سجع در قرآن نمی‌یابیم؛ چرا که فاصله - فرق نمی‌کند که کلمه آخر آیه باشد یا آخر جمله یا حروف هم‌شکلی که در مقاطع قرار می‌گیرند و فهم معنا به وسیله آن‌ها واقع می‌شود یا کلامی که از مابعدش منفصل می‌شود. منافاتی با سجع ندارد که کلام مقفی یا کلامی است که بر روی یکسان و پشت سر هم

می‌آید یا همان حروف هم‌شکل در مقاطع که فهم معنا به وسیله آن صورت می‌گیرد یا کلام منفصل از مابعدش است، همان طور که درباره فاصله گفته شده است. پس اعتقاد به سجع در قرآن، تقریر برای فاصله است و اعتقاد به فاصله در حقیقت امر، انکاری برای سجع نیست؛ زیرا آن دو، متلاقی در معنای هم هستند (۱۹۸۸: ۲۱۶).

سپس می‌نویسد:

کلمه آخر آیه، «رأس آیه» یا «فاصله» است و آنگاه که آیات به یک شیوه، همراه با اشتراک در حروف آخرشان پشت سر هم می‌آیند، فواصل یا اسجاع نامیده می‌شوند. فرقی بین آن دو نیست، جز اینکه فواصل اعم است (همان).

ایشان تا قبل از جمله آخر، در اتحاد فاصله و سجع سخن گفته است، اما در آخرین جمله، فاصله را اعم از سجع می‌داند.

۲-۳. عام و خاص من وجه

در این حالت هر کدام از فاصله و سجع را به دو نوع می‌توان تقسیم کرد:

الف) فاصله:

نوع اول: هم‌سانی و هم‌شکلی حروف در کلمات مقاطع (متماثل).

نوع دوم: نزدیک به هم بودن حروف در کلمات مقاطع (مقارب).

ب) سجع:

شکل اول: تبعیت الفاظ از معانی (ممدوح و مقبول).

شکل دوم: تبعیت معانی از الفاظ (مردود و ناپسند).

در این حالت، فواصل متماثل همان سجع در شکل اول است.

ابن سنان خفاجی (م. ۴۶۶ ق.). اولین کسی است که در ردّ رمّانی این دیدگاه را بیان کرده است: «اینکه رمّانی گفته است فواصل بلاغت، و سجع عیب است و دلیل آن را تبعیت معانی از الفاظ در سجع، و الفاظ از معانی در فواصل دانسته، صحیح نیست. در این زمینه باید گفت که اسجاع حروف متماثل در مقاطع کلام بوده و فواصل هم بر دو قسم است: قسمی از آن که حروف متماثل در مقاطع کلام آمده، سجع است و قسمی دیگر که حروف مقارب بوده و نه متماثل، سجع نیست. متماثل و

مقاربت از دو حالت خارج نیستند؛ یا با طوع و رغبت و سهل و آسان آمده و تابعی از معانی هستند و یا با تکلف و سختی آمده و معنا از آن‌ها تبعیت می‌کند. اگر از قسم اول باشند، محمود و پسندیده و نشانه فصاحت و حسن بیان هستند و اگر از قسم دوم باشند، مذموم و مردودند. در قرآن به خاطر فصاحت بلندمرتبه‌اش، در هر دو نوع متمائل و مقاربت، فقط از قسم محمود و پسندیده آمده است.

الف) نمونه‌هایی از متمائل در قرآن:

- ﴿وَالطُّورِ﴾ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رِقِّ مَنشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ﴿ (طور / ۴-۱).
- ﴿طه﴾ * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى * تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى * الرَّحْمَنِ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿ (طه / ۵-۱).
- ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا﴾ * فَالْمُورِيَّاتِ قَدْحًا * فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا * فَأَنْزِلْنَ بِهِ نَعْمًا * فَوْسَطْنَ بِهٖ جَمْعًا ﴿ (عادیات / ۵-۱).
- ﴿وَالنَّجْرِ﴾ * وَوَيْلَالٍ عَشِيرٍ * وَالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ * وَاللَّيْلِ إِذَا يَنْسِرُ ﴿ (فجر / ۴-۱).
- ﴿اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَالشُّقَّ الْقَمَرُ﴾ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ * وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكَلَّأُوا أَمْرٌ مُّسْتَقَرٌّ ﴿ (قمر / ۳-۱).

سجع نامیدن این آیات جایز است؛ زیرا معنای سجع در آن‌ها بوده و در شرع نیز مانعی وجود ندارد که آن را منع کند.

ب) نمونه‌هایی از مقاربت در قرآن:

- ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿ (فاتحه / ۴-۳).
 - ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ * بَلْ عَجَّبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿ (ق / ۲-۱).
- این موارد سجع نامیده نمی‌شوند؛ چرا که بیان شد که سجع حروف هم‌شکل است» (خفاجی حلبی، ۱۴۰۲: ۱۷۲/۱).

این سخن کاملاً درست است؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد سجع را که نوعی خاص از کلام است، فقط برای کاهنان بدانیم و چون آنان این گونه سخن می‌راندند، آن را طرد کنیم و یا معتقد باشیم که در سخن مسجوع، همیشه معانی به دنبال الفاظ می‌آیند. بنابراین حرف ابن سنان کاملاً منطقی به نظر می‌رسد و بر اساس آن باید رابطه فاصله و سجع را عام و خاص من وجه شمرده و فاصله‌های متمائل را سجع به حساب آوریم، اگرچه در اطلاق آن‌ها به عنوان سجع ملاحظاتی را رعایت می‌کنیم.

محمد ابوزهره نیز بر این باور است: «با تحقیق متوجه می‌شویم که فواصل اعم از سجع است. پس یا حروف در مقاطع متحدند که سجع را می‌سازند یا به هم نزدیک هستند که فقط فاصله است. این رأی ابن سنان در کتاب *سرّ الفصاحه* است. البته این سخن بدین معنا نیست که هر فاصله‌ای که الفاظش تابع معناست، پس حسن، فصیح و نیکوست و این گونه نیست که هر سجعی که معانی تابع الفاظ است، پس تکلف است. بلکه تعمیم دادن حُسن به هر غیر سجعی و قبح به هر سجعی خطاست. در این شکی نیست که همه فواصل قرآن از نوع بلیغ است و الفاظ به دنبال معانی می‌آید و همچنین تردیدی نیست که در قرآن مقاطعی وجود دارد که حروف در آن با یکدیگر هم‌شکل و متحدند و مقاطعی نیز هست که حروف آن متحد نبوده بلکه متقارب می‌باشند. از مقاطعی که حروف در آن متحدند، می‌توان نمونه‌های زیر را مثال زد:

- ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ * وَجُوهٌ وَوَمِنْدٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً * نُسْتَمِي مِنْ عَيْنِ آيَةِ * لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ * لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ * وَجُوهٌ يُؤْمِنُ وَنَاعِمَةٌ﴾ (غاشیه / ۸-۱).
 - ﴿وَالطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمُعْمُورِ * وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ * وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾ (طور / ۸-۱).
 - ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا * فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا * فَالْمُعِيرَاتِ ضُبْحًا * فَانَّنَّ بِهِ نَعْمًا * فَوْسَطْنِ بِهِ جَمْعًا * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (عادیات / ۸-۱).

این چنین است که حروف را در دو مقطع یا بیشتر متحد می‌یابیم. سپس آن در مقاطع بعدی به حرفی دیگر تغییر می‌کند.

حروف متقارب مانند: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ مَحْجُوبُونَ * هُمْ مُنذِرُكُمْ * قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * أُنذِرْنَا وَكُنَّا تُرَابًا * ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ * وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ * بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ * فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٌ * أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهُمِنْ فُرُوجٍ﴾ (ق / ۶-۱).
 (ابوزهره، بی‌تا: ۲۶۷-۲۶۸، ر.ک: قطان، ۱۴۱۳: ۱۵۳-۱۵۴).

پس واژه فاصله، واژه عامی است که شامل همه فواصل قرآنی می‌شود؛ چه فواصلی که مرسل‌اند و چه مسجع و البته نه همه فواصل مرسل‌اند و نه همه مسجع. قسمتی از فواصل مسجع و قسمتی دیگر مرسل‌اند. این مطلبی است که بسیاری از محققان از آن غفلت ورزیده‌اند و در نتیجه سبب بسیاری از اختلافات در فواصل و اسجاع شده

است. میان دو واژه فواصل و اسجاع، عموم و خصوص من وجه برقرار است. فواصل عام است برای همه فواصل و اسجاع مخصوص به فواصل مسجوع است. نمی‌توان آیاتی را که فواصلش غیر مسجوع است، از قبیل سجع دانست و بسیاری از محققان از این امر معلوم غفلت کردند (خضر، ۱۴۳۰: ۵۶).

بدین ترتیب مشخص گردید که رابطه فاصله و سجع در سه حالت تباین، اتحاد و عموم و خصوص من وجه ممکن است. گرچه در قرون اولیه به دلیل شرایط، افرادی رابطه آن‌ها را از نوع تباین می‌دانستند، اما واقعیت امر آن است که رابطه بین آن دو را باید از نوع سوم یعنی عموم و خصوص من وجه در نظر گرفت؛ یعنی فواصل متمائل قرآن از نوع سجع ممدوح است که لفظ به تبعیت از معنا می‌آید.

۲-۳. سجع در قرآن

در کتاب‌های علوم قرآنی و اعجاز که از فاصله سخن رفته است، این پرسش مطرح است: «هل فی القرآن سجع؟». متقدمان با توجه به دیدگاه خود در زمینه سجع به آن پاسخ داده، متأخران نیز بیشتر به بیان دیدگاه‌های آنان پرداخته‌اند. پاسخ این پرسش با توجه به قسمت قبل، معلوم گردید، اما کمی بیشتر به این موضوع می‌پردازیم. دانشمندان در این زمینه، دیدگاه یکسانی ندارند؛ به ویژه اگر در نظر بگیریم که این موضوع در قرون اولیه، جنبه کلامی نیز داشته و بزرگان دو مکتب اشاعره و معتزله در آن به بحث و جنجال پرداخته‌اند. بیشتر اشاعره وجود هر گونه سجعی را در قرآن نفی، و تعدادی از عالمان معتزلی برای وجود سجع ممدوح در قرآن مشکلی نمی‌دیده‌اند (بنت‌الشاطی، بی‌تا: ۲۵۴). بعد از آن، عالمان ادب و بلاغت نیز به این حوزه ورود کرده و موضوع جنبه ادبی و بلاغی نیز به خود گرفته است. یکی از محققان، دانشمندان را در این زمینه خاص، متعلق به دو مدرسه کلامی و ادبی دانسته و نوشته است:

علما از قدیم پیرامون جواز اطلاق سجع بر بعضی از فواصل قرآنی اختلاف نموده و عموماً در دو مسیر حرکت کرده‌اند: نخست کسانی که مانعی برای اطلاق سجع بر فواصل متحد قائل نیستند. عالمان مدرسه ادبی پرچمداران این گرایش هستند. دوم کسانی که وجود سجع را در قرآن کریم جایز نمی‌دانند. طرفداران این دیدگاه در مدرسه کلامی قرار می‌گیرند (ابوحسان، ۱۴۳۱: ۹۵).

اکنون دیدگاه‌های دو گروه و دلایل آن‌ها را به اختصار از نظر می‌گذرانیم:

۲-۳-۱. مخالفان

از میان مخالفان وجود هر گونه سجعی در قرآن باید از رمانی (۱۳۸۷: ۹۷-۹۸) و باقلانی (۱۹۹۷: ۵۹-۶۱) نام برد. از آنجا که سخنان آنان در قسمت قبل آورده شد، اکنون فقط به دلایلی که آنان و پیروانشان بیان کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱. اولین و شاید اصلی‌ترین دلیل این گروه در سبب منع، رعایت ادب، احترام و تعظیم حرمت قرآن است.
۲. واژه سجع برگرفته از آواز کبوتر است و در اصل برای پرندۀ وضع شده و همچنین این آواز معنای خاصی را نیز تداعی نمی‌کند، لذا نباید آن را برای قرآن کریم استعمال کرد. به سخن دیگر، شأن قرآن بالاتر از آن است که چنین واژه‌ای برای آن به کار رود.
۳. قرآن کلام الهی است و نباید برای آن از واژه‌ای استفاده کرد که بشر برای کلام خود به کار برده است.
۴. قرآن صفت خداوند است و وصف آن با صفتی که اجازه داده نشده، جایز نیست، همان گونه که در حق خود حضرت حق جایز نیست، اگرچه معنا صحیح باشد.
۵. سجع در اصل، تبعیت معنا از لفظ است، ولی در قرآن، الفاظ از معنا تبعیت می‌کنند.
۶. سبب منع، حدیث رسیده از رسول گرامی اسلام ﷺ در مذمت سجع است.^۱
۷. قرآن از جنس کلام عرب نیست. اگر سجع در قرآن پذیرفته شود، خارج از اسلوب سخن عرب نخواهد بود و اعجاز آن مورد خدشه واقع می‌شود.
۸. سجع توسط کاهنان عرب به کار می‌رفت و آنان نبوت را نفی می‌کردند، به همین دلیل استعمال آن برای قرآن شایسته نیست (رمانی، ۱۳۸۷: ۹۸؛ باقلانی، ۱۹۹۷: ۵۷-۵۹؛ سیوطی،

۱. روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده که برخی آن را به معنای مذموم بودن سجع دانسته‌اند: «وقد روی أنّ النبی ﷺ قال للذین جاؤوه وکلموه فی شأن الجنین: کیف ندی من لا شرب ولا أکل، ولا صاح فاستهل، ألیس دمه قد یطل؟ فقال: أسجاعة کسجاعة الجاهلیة؟ وفی بعضها: أسجعاً کسجع الکهان؟» (مجلسی، بی‌تا: ۱۵۳/۲۴؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۳/۱۳۰۹-۱۳۱۰، ح ۱۶۸۱؛ سجستانی ازدی، بی‌تا: ۳۱۶/۴، ح ۴۵۷۰ و ۱۶۱/۱۲، ح ۳۹۵۹؛ مالک بن انس، ۱۴۱۳: ۲۳/۳، ح ۶۷۳؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۰/۳۹۶، ح ۱۷۶۹۶؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۹۹: ۲۱۵/۴؛ همو، ۱۳۹۰: ۴۳۱/۴، ح ۲۵۰۹؛ باقلانی، ۱۹۹۷: ۵۸؛ ازهری، ۲۰۰۱: ۲۱۹/۱).

بی‌تا: ۲۶۹/۲-۲۷۰: معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۲۱۳-۲۱۵؛ حموی، ۲۰۰۴: ۲/۴۱۱؛ همو، بی‌تا: ۲/۱۳۶؛ حبیبی، بی‌تا: ۹۹: حسناوی، ۱۴۰۶: ۹۱-۹۵؛ لاشین، ۱۴۰۲: ۹: نصّار، ۱۹۹۹: ۱۲-۱۳، ۵۳، ۶۱-۶۲ و ۷۷؛ بنت‌الشاطی، بی‌تا: ۲۵۴ و ۲۶۸؛ یاسوف، ۱۴۲۷: ۴۶۰ و ۴۶۶؛ عامر، ۱۹۸۸: ۲۰۲-۲۰۳؛ قطان، ۱۴۱۳: ۱۵۳؛ ابوزهرة، بی‌تا: ۲۶۷؛ عبدالجبار، بی‌تا: ۲۴۵؛ مرسى، ۱۴۲۰: ۱۵-۱۹؛ ابوحسان، ۱۴۳۱: ۹۵-۹۸؛ مراغی، بی‌تا: ۳۶۰؛ مکی، ۱۴۲۷: ۳/۴۹۰-۴۹۳؛ خالدی، ۱۴۲۵: ۳۱۹؛ Stewart, 2004: 4/477).

۲-۳-۲. موافقان

در میان موافقان می‌توان از بزرگانی چون ابن سنان خفاجی، ابوהלلال عسکری (۱۴۱۹: ۷۹-۸۰)، ابن اثیر جزری (بی‌تا: ۱/۲۱۰-۲۱۲) و یحیی بن حمزه علوی یمنی (۱۴۲۳: ۳/۱۲-۱۳) نام برد. این گروه به نوعی تفصیل بین فواصل قرآنی و سجع قائل‌اند و فواصل متماثل را از نوع سجع محمود و ممدوح دانسته و رابطه آن دو را از نوع عام و خاص من وجه می‌دانند و برخی از آیات سوره‌های طور، قمر، عادیات و... را به عنوان نمونه می‌آورند. ابن سنان می‌نویسد:

از مناسبت لفظی در جمله‌ها سجع و ازدواج است و آن همانندی حروف در مقاطع فصل‌هاست. گروهی از مردم از سجع و ازدواج کراهت دارند و برخی دیگر آن را نیکو دانسته و بسیار آن را به کار می‌برند. دلیل کسانی که کراهت دارند، چه بسا تکلف‌آمیز و ساختگی بودن آن است که سخن را ناخوشایند نشان داده، طراوت و شادابی کلام را از بین می‌برد و دلیل آنان که سجع را خوش داشته‌اند آن است که آن نوعی مناسبت بین الفاظ است که کلام را نیکو و آثار صنایع ادبی و هنری را در آن آشکار می‌سازد و اگر این گونه نبود در کلام خدا و رسول او و فصیحای عرب وارد نمی‌شد (خفاجی حلبی، ۱۴۰۲: ۱/۱۷۱).

در جواب باقلانی نیز گفته است:

گمان می‌کنم آنچه اصحاب ما را به نامیدن هر آنچه در قرآن است با عنوان فواصل فرامی‌خوانند، به طوری که حتی حروف همانند را نیز سجع نمی‌نامند، تمایل آنان به تنزیه قرآن از وصفی است که برای سخن کاهنان و غیر آن‌ها استفاده می‌شده است و این، هدف از نام‌گذاری فواصل است. اما حقیقت آن چیزی است که ما ذکر کردیم؛ زیرا در مسجوع بودن و همچنین در عرض، صوت، عربی و تألیف بودن، فرقی بین مشارکت قرآن و غیر آن در کلام وجود ندارد و این همان چیزی است که مخفی

نبوده که محتاج به شرح و بیان باشد. به همین دلیل، تفاوتی میان فواصلی که حروف مقاطعش همسان است با سجع نیست (همان: ۱۷۴؛ ر.ک: زکشی، ۱۴۱۵: ۱۵۳-۱۵۴؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۲۱۵-۲۱۶/۵؛ حسناوی، ۱۴۰۶: ۱۱۲-۱۱۷ و ۱۳۹-۱۴۰؛ لاشین، ۱۴۰۲: ۷-۹ و ۱۶؛ بنت‌الشاطی، بی‌تا: ۲۵۳-۲۵۹؛ عامر، ۱۹۸۸: ۲۱۶؛ خضر، ۱۴۳۰: ۵۶؛ جعفری، ۱۳۷۶: ۲۳۸-۲۳۷/۵؛ مطعی، ۱۴۱۳: ۲۱۹-۲۲۳؛ حسناوی، ۱۴۰۶: ۱۹).

در اینجا نیز حرف ابن سنان کاملاً درست و منطقی است. سجع گرچه در قدیم توسط کاهنان به کار می‌رفت و در کلام آنان، معنا فدای لفظ می‌گردید، اما این سبک سخن مخصوص آنان نبود و دیگران نیز با سجعی که در آن، لفظ به پیروی از معنا بیاید، سخن می‌گفتند. در روایاتی که از حضرت رسول ﷺ و امیر بیان، علیؑ رسیده است، سجع را در صورتی زیبا می‌یابیم. امروز نیز علمای علم بیان و بلاغت، تسجیع را یکی از صنایع ادبی می‌دانند که برای زیبایی سخن مورد استفاده قرار می‌گیرد (ر.ک: علوی یمنی، ۱۴۲۳: ۱۲/۳-۱۳؛ ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۲۱۰-۲۱۱؛ عامر، ۱۹۸۸: ۲۰۶).

درباره حروف مقطعه ابتدای سوره‌ها برخی بر این باورند که خداوند این حروف را در ابتدای تعدادی از سوره‌ها آورده تا به انسان‌ها بگوید قرآن که معجزه است و از هر نظر برترین و بهترین، و شما نمی‌توانید مانند آن را بیاورید، از همان حروفی که شما استفاده می‌کنید، به وجود آمده است. در اینجا نیز می‌توان ادعا کرد که خداوند از سجع (که بنا به نظر برخی، الفاظ در آن اصالت دارد) به گونه‌ای هنرمندانه استفاده کرده است که نه تنها زیبایی آن بیشتر و قابل مقایسه با سجع مورد استفاده بشر نیست، بلکه در این سخن معجزه‌گون، این الفاظ هستند که به تبعیت از معانی می‌آیند یا بهتر بگوییم، لفظ و معنا دوشادوش یکدیگر در میدان فصاحت و بلاغت گام می‌زنند.

البته قرآن فقط از این صنعت ادبی کلام عرب استفاده نکرده، بلکه از صنایع دیگری همچون تشبیه، کنایه، استعاره و... نیز به بهترین وجه ممکن بهره برده است و مگر غیر از آن است که زبان قرآن همان زبانی است که عرب با آن سخن می‌گفت، شعر می‌سرود، خطابه انشاد می‌کرد و احتیاجات خود را با آن برآورده می‌ساخت؟ قرآن همان زبان و کلمات را مورد استفاده قرار داد که عرب به کار می‌برد. چه اشکالی در بهره بردن از صنایع ادبی و بلاغی زبان آنان از جمله سجع وجود دارد؟ البته مشخص

است که قرآن هم در استفاده از این کلمات و جملات و تألیف آن‌ها در قالب سوره، و هم در بهره بردن از صنایع ادبی، معجزه است و غیر قابل تقلید. معجزه آن نیست که برای مردم قابل درک و فهم نباشد. بلکه در صورتی تحدی واقعی خواهد بود که مردم نسبت به آن آشنایی داشته و موضوع برای آنان ملموس باشد و آن را بفهمند. اگر غیر از این باشد و هیچ گونه شباهتی بین کلام مردم و کلام الهی نباشد، برای آنان قابل درک نبوده و تحدی نیز در مورد آن بی معنا می شود.

عرب معاصر پیامبر، همزمان با نزول قرآن ایشان را شاعر (انبیاء/ ۵، صافات/ ۳۶)، ساحر (سبأ/ ۴۳) و کاهن (طور/ ۲۹؛ حاقه/ ۴۳) خوانده و مورد اذیت و آزار قرار می دادند. آیا وجود این تهمت‌ها نشان‌دهنده شباهت ظاهری حدافلی بین قرآن با شعر و سجع نیست؟ به نظر می رسد که این تهمت‌ها بیانگر نوعی تشابه ظاهری و بیانی میان قرآن، سجع و شعر و همچنین فاصله قرآنی، قافیه شعر و سجع است. چیزی که هست، بزرگان فصاحت و بلاغت آن روز - چه اسلام می آوردند یا حتی وقتی اعراض می کردند- اعجاز قرآن را تشخیص می دادند (ر.ک: حسناوی، ۱۴۰۶: ۹۴-۹۵).

حقیقت این است که قرآن به زبان عربی و بر روش‌های آنان در کلام مانند ایجاز، اطناب، حذف، تکرار و... نازل شده و یکی از آن‌ها پدیده تسجیع است. پس قرآن آن را به گونه‌ای خاص به کار برد و به آن از نظر لفظی و دلالی برتری بخشید (خضر، ۱۴۳۰: ۶۲).

خلاصه سخن آنکه گرچه عده‌ای وجود هر گونه سجعی را در قرآن انکار کرده‌اند، حقیقت امر آن است که قرآن همان گونه که از زبان عربی استفاده کرده و آن را به مرحله‌ای از عظمت و بلندی رسانده که تا ابد کسی را یارای هم‌اوردی با آن نیست، در استفاده از صنایع ادبی که عرب برای زیبایی و نیکویی کلام خود به کار می برد نیز مضایقه نکرده و آن‌ها را به بهترین وجه ممکن در کلام استفاده کرده است. یکی از این صنایع که زیبایی غیر قابل وصفی به قرآن بخشیده، وجود سجع در پایان آیات برخی از سوره‌هاست. آیاتی را که با حروف همانند و متحد پایان می یابند، می توانیم سجع در نظر بگیریم، اما به دلیل ملاحظاتی که از ابتدا مسلمانان درباره قرآن داشته‌اند، آن‌ها را سجع نمی نامیم و این در واقع امر، چیزی را عوض نمی کند.

نتیجه گیری

با توجه به بخش اول می توان گفت که قافیه یکی از اقسام فاصله به معنای عام لغوی است. اما فاصله اصطلاحی با قافیه هم عرض است. بدان علت که قافیه در پایان مقطع شعر به کار رفته که برای مردم شناخته شده بود، دانشمندان در تعریف فاصله آن را به قافیه تشبیه کرده اند. میان آن دو تفاوت هایی است؛ از جمله، قافیه در قرائت با حرکت پایان می یابد، اما فاصله با سکون. از دیگر تفاوت های مهم اینکه آنچه برای قافیه عیب محسوب می شود، در فاصله عیب نیست. به علت اینکه قرآن شعر را از پیامبر نفی کرده است، هیچ کس قافیه را در مورد قرآن به کار نبرده است. بخش دوم درباره رابطه فاصله و سجع است. بر اساس سخنان دانشمندان، سه حالت تباین، اتحاد، و عام و خاص من وجه را می توان تصور کرد. رابطه دوم قطعاً نمی تواند صحیح باشد. بسیاری از متکلمان به تباین معتقدند و فواصل را به دلیل تبعیت لفظ از معنا بلاغت، و سجع را به جهت پیروی معنا از لفظ عیب دانسته و وجود آن را در قرآن نفی کرده اند. در حالت سوم، بلاغیان فواصل قرآنی را به دو دسته تقاطع متمائل و متقارب، و سجع را نیز به دو نوع ممدوح که لفظ در پی معنا می آید و مذموم که لفظ تابع معناست، تقسیم می کنند. از دید این گروه، اشکالی ندارد که فواصل نوع اول یعنی مقاطع متمائل را از نوع سجع ممدوح معرفی نماییم. همین دو گروه در پاسخ سؤال «آیا در قرآن سجع هست؟» میدان دار هستند. گروه نخست، وجود هر گونه سجعی را در قرآن منکرند. اما گروه دوم معتقدند همان گونه که قرآن از زبان عربی استفاده کرده، از صنایع ادبی نیز که عرب برای زیبایی کلام خود بهره می برده، استفاده کرده است. سجع نیز یکی از صنایع ادبی است که باعث زیبا شدن سخن می گردد. از طرفی در قرآن نیز آیاتی را شاهدیم که با سجع تفاوتی نداشته و دارای همه ویژگی هایی هستند که برای سجع برشمرده اند. پس هیچ منعی برای استفاده قرآن از سجع وجود ندارد. این دیدگاه به واقعیت نزدیک تر است. اما مسلمانان از نامیدن کل و جزء قرآن به چیزی که بشر برای سخن خود استفاده می کرده، ابا داشته و از نامیدن این گونه فواصل به نام سجع اجتناب می کنند، ولی این مسئله در واقع امر چیزی را عوض نمی کند. به عنوان یک پیشنهاد باید آیات سجع گونه را با بیان نوع آن در تألیفی دیگر بررسی کرد.

کتاب‌شناسی

۱. آهی، علی، *قافیه در شعر فارسی (نقد و بررسی قافیه از آغاز تا امروز)*، تهران، فصل پنجم، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن اثیر جزری، ضیاءالدین ابوالفتح نصرالله بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، قاهره، دار نهضة مصر، بی‌تا.
۳. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی موصلی، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، بیروت، المكتبة العلمیه، ۱۳۹۹ ق.
۴. همو، *جامع الاصول فی احادیث الرسول*، بی‌جا، مكتبة الحلوانی، مكتبة الملاح، مكتبة دار البیان، ۱۳۹۰ ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، بی‌جا، بی‌تا.
۶. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *المحكم و المحيط الاعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابوحسان، جمال محمود، *الدلالات المعنویة لفواصل الآیات القرآنیة*، عمان، دار الفتح، ۱۴۳۱ ق.
۹. ابوزهره، محمد، *المعجزة الکبری القرآن*، بی‌جا، دار الفكر العربی، بی‌تا.
۱۰. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
۱۱. البرز، پرویز، *گامی در قلمرو شعر و موسیقی*، تهران، آثار، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، *اعجاز القرآن*، قاهره، دار المعارف، ۱۹۹۷ م.
۱۳. بدوی، احمد احمد، *من بلاغة القرآن*، قاهره، نهضة مصر، ۲۰۰۵ م.
۱۴. بنت الشاطی، عائشة عبدالرحمن، *الاعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الازرق؛ دراسة قرآنیة لغویة و بیانیة*، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
۱۵. بنی عطا، مالک محمد جمال، *السجع فی العصر الجاهلی*، جامعة مؤتة، ۲۰۱۱ م.
۱۶. تجلیل، جلیل، *عروض و قافیه*، تهران، سپهر کهن، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. حبیبی، فهد بن عبدالله، *ری الظمان فی بیان القرآن*، بی‌جا، بی‌تا.
۱۹. حسناوی، محمد، *الفاصلة فی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، المكتبة الاسلامی، عمان، دار عمّار، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الهدایه، بی‌تا.
۲۱. حموی (ابن حجة الحموی)، تقی‌الدین ابوبکر بن علی، *ثمرات الاوراق فی المحاضرات*، مصر، مكتبة الجمهورية العربیه، بی‌تا.
۲۲. همو، *خزانة الادب و غایة الأرب*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، دار البحار، ۲۰۰۴ ق.
۲۳. خالدی، صلاح عبدالفتاح، *اعجاز القرآن البیانی و دلائل مصدره الربانی*، عمان، دار عمّار، ۱۴۲۵ ق.
۲۴. خرقانی، حسن، *زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲ ش.
۲۵. خضری، سید علی محمد، *الفواصل القرآنیة؛ دراسة بلاغیة*، چاپ دوم، بی‌جا، مكتبة الآداب، ۱۴۳۰ ق.
۲۶. خفاجی حلبی، ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان، *سرفصاحه*، بی‌جا، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۲ ق.
۲۷. رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس، *المعجم فی معاییر اشعار المعجم*، تهران، علم، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بی‌جا، دار الکتب العربی، بی‌تا.

٢٩. رماني، علي بن عيسى، «النكت في اعجاز القرآن»، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن (للمرثاني و الخطابي و عبدالقاهر الجرجاني)، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، ١٣٨٧ ق.
٣٠. زجاج، ابواسحاق ابراهيم بن سري، معاني القرآن و اعرابه، بيروت، عالم الكتاب، ١٤٠٨ ق.
٣١. زرکشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، دوم، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٥ ق.
٣٢. سجستاني ازدي، ابوداود سليمان بن اشعث، سنن ابى داود، بيروت، دار الكتاب العربى، بى تا.
٣٣. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، الاتقان في علوم القرآن، بيروت، دار الجيل، بى تا.
٣٤. هـمو، معتزى الاقران في اعجاز القرآن، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٨ ق.
٣٥. شفيعى كدكنى، محمدرضا، موسيقى شعر، چاپ چهارم، تهران، آگاه، ١٣٧٣ ش.
٣٦. صالح، صبحى، مباحث في علوم القرآن، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧ م.
٣٧. هـمو، مباحثى در علوم قرآن، ترجمه محمدعلى لسانى فشاركى، تهران، احسان، ١٣٧٩ ش.
٣٨. صعيدي، عبدالمتعال، بغية الايضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغه، چاپ هفدهم، قاهره، مكتبة الآداب، ١٤٢٦ ق.
٣٩. طباطبايى، سيدمحمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه سيدمحمدباقر موسوى همدانى، چاپ چهارم، تهران، بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايى، ١٣٧٠ ش.
٤٠. طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاهره، دار الحرمين، ١٤١٥ ق.
٤١. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤٢٠ ق.
٤٢. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ ق.
٤٣. عامر، فتحى احمد، فكرة النظم بين وجوه الاعجاز في القرآن الكريم، اسكندريه، منشأة المعارف، ١٩٨٨ م.
٤٤. عبدالجبار، عبدالله و محمد عبدالمنعم خفاجى، قصة الادب في الحجاز في العصر الجاهلى، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، بى تا.
٤٥. عسكري، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، كتاب الصناعتين، الكتابة و الشعر، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١٩ ق.
٤٦. عـف، محمد بكر، المناسبة بين الفاصلة القرآنية و آياتها، دراسة تطبيقية لسورتي مريم و طه، غزه، الجامعة الاسلاميه، ١٤٣٠ ق.
٤٧. عقدايى، تورج، نواى شعر فارسي (عروض و قافيه)، تهران، زهد، ١٣٧٩ ش.
٤٨. علوى يمنى، يحيى بن حمزة بن على بن ابراهيم، الطراز لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٣ ق.
٤٩. عمرى، احمد جمال، مباحث في اعجاز القرآن الكريم، بى جا، مكتبة الشباب، ١٩٨٢ م.
٥٠. غازى، محمود احمد، المدخل الوجيز الى دراسة الاعجاز في الكتاب العزيز، بيروت، دار البشائر الاسلاميه، ١٤٣١ ق.
٥١. فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، قم، هجرت، ١٤١٠ ق.
٥٢. فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، چاپ هشتم، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤٢٦ ق.
٥٣. قشبرى نيشابورى، ابوالحسين مسلم بن حجاج بن ورد بن كوشاذ، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل الى رسول الله ﷺ، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
٥٤. قـطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، رياض، مكتبة المعارف، ١٤١٣ ق.
٥٥. لاشين، عبدالفتاح، من اسرار التعبير في القرآن الكريم، الفاصلة القرآنيه، رياض، دار المريخ للنشر، ١٤٠٢ ق.

۵۶. مالک بن انس، مؤطا الامام مالک، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۳ ق.
۵۷. مبرد، محمد بن یزید، الکامل فی اللغة و الادب، قاهره، دار الفكر العربي، ۱۴۱۷ ق.
۵۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، بی جا، بی تا.
۵۹. مراغی، احمد مصطفی، علوم البلاغة؛ البیان و المعانی و البديع، بی جا، بی تا.
۶۰. مرسى، کمال الدین عبدالغنى، فواصل الآيات القرآنية، اسکندريه، المكتب الجامعى الحديث، ۱۴۲۰ ق.
۶۱. مطعنى، عبدالعظيم ابراهيم محمد، خصائص التعبير القرآنى و سماته البلاغية، بی جا، مكتبة وهبه، ۱۴۱۳ ق.
۶۲. معرفت، محمدهادى، التمهيد فى علوم القرآن، قم، التمهيد، ذوى القربى، ۱۳۸۶ ش.
۶۳. مكى، جمال الدين محمد بن احمد بن عقيله، الزيادة و الاحسان فى علوم القرآن، امارات، مركز البحوث و الدراسات بجامعة الشارقة، ۱۴۲۷ ق.
۶۴. ملكيان، محمدباقر، بديع القرآن: دراسة حول المحسنات البديعية فى القرآن الكريم، تهران، اسوه، ۱۳۸۸ ش.
۶۵. موسى، محمد بن حسن بن عقيل، اعجاز القرآن الكريم بين الامام السيوطى و العلماء؛ دراسة نقدية و مقارنة، جده، دار الاندلس الخضراء، ۱۴۱۷ ق.
۶۶. نصّار، حسين، اعجاز القرآن: الفواصل، قاهره، مكتبة مصر، ۱۹۹۹ م.
۶۷. هاشمى، سيداحمد، جواهر البلاغة فى المعانى و البیان و البديع، چاپ سوم، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۰ ش.
۶۸. هدايت، رضاقلی خان، مدارج البلاغه در علم بديع، شیراز، كتاب فروشى معرفت، ۱۳۵۵ ش.
۶۹. همایى، جلال الدين، فنون بلاغت و صناعات ادبى، چاپ هفتم، تهران، هما، ۱۳۷۰ ش.
۷۰. ياسوف، احمد، دراسات فنية فى القرآن الكريم، دمشق، دار المكتبى، ۱۴۲۷ ق.
۷۱. همو، زيباشناسى و اژگان قرآن، ترجمه سيدحسين سيدى، تهران، سخن، ۱۳۸۸ ش.
72. Fleisch, H., "Fāṣila" in: *Encyclopaedia of Islam*, Edited by: B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht, Vol. II, Leiden, E. J. Brill, 1995.
73. Stewart, Devin J., "Rhymed Prose" in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Edited by: Jane Dammen McAuliffe, Vol. 4: P-Sh, Boston-Leiden, Brill, 2004.

تحلیل و بررسی مبانی لغوی مصطفوی در «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»*

- محمدحسن صالحی هفشجانی^۱
- جابر فراستی نیک^۲
- محمدهادی امین ناجی^۳

چکیده

معاجم لغوی از جمله کتاب التحقیق فی کلمات القرآن بر پایه مبانی لغوی خاصی نگاشته شده که نیازمند تحلیل و بررسی است. در این مقاله به روش توصیفی تحلیلی، مبانی لغوی نویسنده کتاب تحلیل و بررسی می‌شود.

اصل عدم ترادف، ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، نفی تجوز یا حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی، از جمله مبانی مصطفوی در التحقیق است. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که مؤلف در برخی موارد بر خلاف مبانی خود، وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است. همچنین کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و اراده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) (mhsalehi1366@gmail.com).
۲. کارشناس ارشد تفسیر قرآن مجید (jaber.farasati@gmail.com).
۳. دانشیار دانشگاه پیام نور (aminnajji@pnu.ac.ir).

معنایی که ملازم آن است، می‌دانند، اما بسیاری از قدما و دانشمندان نه تنها کنایه بلکه تشبیه را هم از انواع مجاز دانسته‌اند. بنابراین از تعریف مصطفوی چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً باید وجود مجاز را در میان واژگان قرآنی پذیرفت.

واژگان کلیدی: مفردات، تجوز، مجاز، التحقیق، اصل لغوی.

مقدمه

هر دانشی برای آنکه بر بنیان محکمی استوار گردد، باید پیش از هر چیز، اصول و مبانی خود را به صورت دقیق، منظم و علمی تنظیم و تدوین کند. دشوارترین مرحله دستیابی به هر علمی، مرحله ورود به آن است. در حقیقت، گذر از مراحل پیچیده و دشوار علم، مستلزم راهیابی به مبانی آن علم است که امکان درک صحیح و منطقی آن را فراهم می‌کند. همانند سایر علوم، دانش لغت‌شناسی قرآن نیز دارای اصول و مبانی‌ای است که بدون فراگیری آن، ورود به بحث مفردات قرآن امکان‌پذیر نیست. «مبانی» پیش‌فرض‌های پژوهشگر است که در ابتدای کار، همانند یک اصل برای خود قرار می‌دهد؛ خواه دیگران آن را بپذیرند و خواه نپذیرند (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰). در «اصول»، سخن از بنیان‌ها و قوانین استواری است که هر علم بر آن تکیه می‌زند، آن گونه که هیچ کس در موجودیت آن بنیان‌ها اختلاف نکند و امری پذیرفته‌شده بین همه صاحب‌نظران آن علم باشد.

معاجم لغوی بسیاری از گذشته تا کنون عهده‌دار بررسی الفاظ قرآنی با توجه به معنای لغوی (عصر نزول) و سیاقی آن‌ها بوده‌اند. این معاجم با توجه به مبانی خاصی شکل گرفته‌اند که قبل از ورود به متن معاجم و استفاده از آن‌ها لازم است به آن‌ها توجه شود. از این دسته معاجم می‌توان به کتاب *التحقیق* به عنوان منبعی لغوی (و تا حدودی تفسیری) که نقشی به‌سزا در فهم آیات و تبیین معارف و آموزه‌های قرآنی داشته است، اشاره کرد. این کتاب بر اساس مبانی خاصی شکل گرفته و سعی مؤلف بر آن بوده است که این مبانی در همه جای کتاب رعایت شود. با توجه و دقت در محتوای کتاب و مبانی خاص مؤلف در تدوین کتاب، می‌توان به مواردی اشاره کرد که مؤلف در این گونه موارد، مبانی خاص خود را رعایت نکرده است. توجه به مواردی که مؤلف در

معناشناسی واژگان به دلایل مختلفی بدان توجه نکرده است، از اهمیتی به سزا برخوردار است؛ چرا که این گونه موارد را به دلیل ناسازگاری با مبنای مؤلف نمی‌توان دیدگاه وی شمرد، مگر اینکه مؤلف خود این موارد را به عنوان استثنا مطرح کند.

متأسفانه تا کنون نوشته‌ای مستقل که در آن مبانی و پیش‌فرض‌های صاحب کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن* و موارد عدم رعایت مبانی، مورد تحلیل و بررسی دقیق و علمی قرار گرفته باشد، تألیف نشده است.

ضرورت پرداختن به موضوع حاضر زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم مبانی و پیش‌فرض‌ها، تأثیری عمیق و نقشی به‌سزا در شکل‌گیری آرا و اجتهادات محقق دارند. در این زمینه چند سؤال به ذهن می‌رسد که برای روشن شدن مطلب، نیازمند پاسخ است:

۱. لغویان در نوشتن معاجم چه مبانی‌ای را رعایت می‌کنند؟

۲. مبانی و پیش‌فرض‌های نویسنده *التحقیق* چیست؟

۳. میزان پایبندی مؤلف به مبانی مطروحه خویش تا چه حد است و چه مواردی را می‌توان به عنوان نقض مبانی عنوان نمود؟

برای پاسخ به سؤالاتی از این دست باید پس از ذکر اهم اصول مورد توجه لغت‌شناسان، مبانی لغوی و پیش‌فرض‌های مؤلف *التحقیق* و ارتباط آن‌ها با مبانی دیگر لغویان مورد تحلیل و بررسی دقیق قرار گیرد و مواردی که ایشان مبنای خاص خود را رعایت نکرده است، مشخص و ذکر شود.

۱. اهم اصول لغت‌شناسی قرآن

واژه اصل که جمع آن اصول است، در لغت به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله: «بیخ، بنیاد، بن، پای، پایه، شالوده، اساس، تنه و...» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۸۸-۲۳۹۱). در اصطلاح نیز «اصل» بنیان‌ها و قوانین استواری است که هر علم بر آن تکیه می‌زند، آن گونه که هیچ کس در موجودیت آن بنیان‌ها اختلاف نکند و امری پذیرفته شده بین همه صاحب‌نظران آن علم باشد (عک، ۱۴۰۶: ۳۰؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲).

مهم‌ترین اصول مورد توجه لغت‌شناسان به قرار ذیل است:

۱-۱. اشتقاق

نظر به اینکه تصور آدمی رو به افزایش است و مقدار واژگان زبان محدود، بشر ناگزیر است به ازای تصور جدید، لفظی جدید قرار دهد. ذهن فعال آدمی او را واداشته است که در واژگان قبلی اش تصرفاتی را صورت بدهد و آنها را برای تصورات جدید قرار دهد. علمای زبان عربی به این کار اشتقاق گفته و در تعریف آن آورده‌اند: اخذ لفظی از لفظ دیگر با تناسب در معنا و تغییر در لفظ که به لفظ ساخته شده «مشتق» و به لفظ اولیه «مشتق منه» می‌گویند (جرجانی، ۱۴۱۱: ۲۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۲۰۶/۱-۲۱۰؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۰۲-۲۲۱، به نقل از: فرزانه، ۱۳۷۹: ۱۳/۹، ذیل مدخل اشتقاق). اشتقاق را حسب نوع تغییراتی که در حروف اصلی یا ترتیب آنها پدید می‌آید، به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

۱-۱-۱. اشتقاق صغیر یا صرف

عبارت است از اخذ لفظی از لفظ دیگر با حفظ حروف اصلی و ترتیب آنها؛ مثل اشتقاق «ضارب، مضروب، اضطراب، یضرب» از «ضَرَب» (قدور، ۱۹۹۹: ۲۰۷).

۲-۱-۱. اشتقاق کبیر یا قلب

عبارت است از قلب و جابه‌جایی صامت‌های یک کلمه سه‌حرفی یا چهارحرفی که میان آنها معنای مشترکی وجود دارد و همه آنها در یک مفهوم شریک‌اند؛ مانند: «کلم، کمل، مکمل، لکم، لمک» به مفهوم «شدت و قوت» (ابن جنی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۲-۱۳۸؛ صالح، ۱۹۸۹: ۱۸۶-۱۸۷).

۳-۱-۱. اشتقاق اکبر یا ابدال

عبارت است از برگرداندن بعضی از مجموعه کلمات سه‌حرفی به معنای واحد، در حالی که آن کلمات مشتمل بر دو حرف مشترک و یک حرف مختلف، اما قریب‌المخرج یا متحد‌الصفه باشند؛ مانند کلمات «سقر و صقر، سراط و صراط، مسقع و مصقع، و...» (صالح، ۱۹۸۹: ۲۱۰-۲۱۱؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۱۷).

۴-۱-۱. اشتقاق کتار یا نحت

عبارت است از اینکه از مجموع حروف دو یا چند کلمه یا یک جمله، کلمه‌ای ساخته

شود که نشان‌دهنده معنای آن دو کلمه یا آن جمله باشد؛ مانند گرفتن «صَهْلَقُ» (فریاد بلند) از «صهل و صلق»، و گرفتن «بسمله» از «بسم الله الرحمن الرحيم» (صالح، ۱۹۸۹: ۲۴۳-۲۵۱؛ قدور، ۱۹۹۹: ۲۲۱-۲۲۰، به نقل از: فرزانه، ۱۳۷۹: ۱۴/۹). در میان دانشمندان، بر سر اینکه نحت در زمره تقسیمات اشتقاق قرار می‌گیرد یا نه، اختلاف است (سیوطی، ۲۰۰۵: ۳۵۵-۳۵۸). با این همه، برخی از معاصران آن را زیرمجموعه تقسیمات اشتقاق قرار داده‌اند (صالح، ۱۹۸۹: ۲۴۳؛ امین، ۱۳۷۶: ۲).

۲-۱. واژگان معرب و دخیل

زبان قرآن، زبان عرب عصر نزول است. بر این اساس، واژگان دخیل قرآن عبارت است از همان واژگانی که از زبان دیگر، وارد زبان عرب عصر نزول شده بود. این واژگان بر اثر عواملی مانند تجارت، مهاجرت، جنگ میان عرب‌ها و ملت‌های همجوار و رفت‌وآمدهای صورت‌گرفته، از زبان آن‌ها به زبان عربی راه یافته است. مهم‌ترین نشانه‌های چنین واژگانی، غیر متصرف بودن و نیز غیر منصرف بودن آن‌هاست (قدور، ۱۹۹۹: ۲۲۷-۲۳۰؛ جفری، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۱)؛ مانند: «یهود، یوسف، یعقوب، ابراهیم، عیسی، میکال، برص، حی، هارون، بابل، سبت و...».

۳-۱. الفاظ مشترک

الفاظ مشترک به دو نوع مشترک لفظی و مشترک معنوی تقسیم می‌شوند. مقصود از مشترک لفظی عبارت است از لفظی که در مواضع گوناگون، به معانی مختلفی استعمال می‌شود؛ مانند لفظ «دین» که به معنای «پاداش» (حمد/۴؛ نور/۲۵)، «آیین» (آل عمران/۱۹؛ کافرون/۶) و «اطاعت» (بقره/۳۰؛ انعام/۱۶۵) آمده است. اما اینکه گفته شود یک لفظ در یک استعمال، دارای دو یا چند معنا باشد و همه آن معانی اراده شوند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۳۵-۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱)، مراد ما از مشترک لفظی نیست. مشترک معنوی نیز لفظی است که برای معنایی مشترک بین افراد و مصادیقی که بر همه آن‌ها انطباق دارد، وضع شده است؛ مانند لفظ انسان که برای حقیقت مشترک بین تمام افراد بشر وضع شده و بر تک‌تک آن‌ها قابل اطلاق است. در مشترک لفظی برای مشخص و معین ساختن معنایی از لفظ که مقصود گوینده سخن بوده، قرائن تعیین‌کننده

به کار می‌رود و در مشترک معنوی برای معین کردن یک یا چند فرد از افراد آن، معنای مشترک که مورد نظر گوینده سخن است، مورد استفاده قرار می‌گیرد (سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۸۵-۲۸۶؛ مظفر، ۱۳۸۸: ۴۶/۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۲۰۲-۲۰۶؛ مشکینی، ۱۳۷۱: ۲۶).

۴-۱. حقیقت قرآنی

در زبان و عرف قرآن، برخی از واژه‌ها بر اثر کثرت استعمال (وضع تعینی) در معنایی جدید، تبدیل به حقیقت قرآنی می‌شوند؛ یعنی در صورت نبود قرینه، واژه بر معنای قرآنی خود حمل خواهد شد و نه معنای لغوی و عرفی آن. از این دست کلمات در قرآن کریم یافت می‌شود و مترجم یا مفسر باید توجه داشته باشد که به هنگام بررسی واژگان قرآنی، در پی یافتن حقیقت قرآنی بودن یا نبودن واژه نیز باشد. از حقیقت قرآنی به الفاظ اسلامی و در علم اصول فقه به حقیقت شرعی نیز تعبیر می‌شود؛ برای مثال واژه‌هایی مانند «قلب» و «فؤاد» در کاربرد قرآنی خود، به معنای عضو صنوبری شکل بدن انسان (مادی) به کار نرفته و مقصودی معنوی (مثلاً مرکزی برای ادراک عواطف و احساسات آدمی) از آن اراده شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۲۱-۲۲؛ سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۳۰-۲۳۷؛ مظفر، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۲).

۵-۱. حقیقت و مجاز

حقیقت در لغت از «حَقَّ الشَّيْءُ» به معنای ثابت، پابرجا و محکم است (سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۷۵) و در اصطلاح عبارت است از کلمه‌ای که در معنای موضوع‌له و اصلی خودش به کار رفته باشد؛ مانند اسد به معنای شیر (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۵/۱).

اما مجاز در لغت از «جُزْتُ الطَّرِيقَ وَجَازَ الْمَوْضِعَ» (راه را پیمودم و از آنجا عبور کرد و گذشت) گرفته شده است و «مجاز» یعنی موضع و محل عبور (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۱۶/۲) و در اصطلاح کلمه‌ای است که در غیر معنای موضوع‌له و اصلی خودش به کار رود (مظفر، ۱۳۸۸: ۴۵/۱). البته معنای مجازی، معنایی در راستای معنای حقیقی است و بی‌ارتباط و بیگانه با آن نیست. لفظی که در غیر معنای موضوع‌له به کار می‌رود، نیازمند دو چیز است: نخست قرینه‌ای (قرینه مانع یا صارفه) که بر آن معنای غیر اصلی دلالت کند؛ دوم اینکه همیشه لازم است میان معنای حقیقی کلمه و معنای مجازی آن رابطه و تناسب (علاقه) وجود داشته باشد (همان: ۴۶/۱).

۲. مبانی لغوی مصطفوی در التحقیق

قبل از پرداختن به مبانی خاص مؤلف، اشاره‌ای کوتاه به زندگانی مؤلف و ساختار کتاب می‌کنیم:

۱-۲. زندگانی مؤلف

میرزا حسن مصطفوی در روز چهارم شعبان ۱۳۳۴ ق. مطابق با ۱۲۹۷ ش. در شهر تبریز متولد شد. دوران دبستان و دبیرستان را به صورت فوق‌العاده و استثنایی در شهر تبریز گذراند و در ضمن، شروع به تعلیم و تعلم در دروس ادبیات عربی و علوم پایه اسلامی نمود. میرزا حسن در تبریز از استادان مبرز و توانمندی چون علی‌اکبر اهری و عمو زین‌الدینی، و در قم از آیات عظام حجت کوه‌کمره‌ای و سیدحسین طباطبایی بروجردی در فقه و اصول، و در نجف از آیات عظام سیدابوالحسن اصفهانی در فقه و میرزا حسین نائینی در اصول و محمدحسین اصفهانی در فقه و اصول استفاده نمود. همچنین از اساتیدی چون سیدعلی قاضی عارف معروف، ملا آقاخان زنجانی و میرزا جواد انصاری همدانی نیز بهره‌های معنوی کسب نمود. آثار تألیفی و تحقیقی مصطفوی بیشتر در زمینه‌های تفسیر، عرفان، حدیث، تاریخ اسلام، کلام، رجال و عقاید می‌باشد که بالغ بر ۷۰ جلد است. وی در تاریخ ۱۹ جمادی‌الاول ۱۴۲۶ ق. مطابق با ۵ تیر ۱۳۸۴ ش. وفات یافت.^۱

۲-۲. ساختار و چهارچوب کلی کتاب التحقیق

نام کامل کتاب، «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم: یبحث عن الأصل الواحد فی کل کلمة وتطوره وتطبیقه علی مختلف موارد الاستعمال فی کلامه تعالی» است. ساختار کتاب التحقیق به صورت کلی قابل تقسیم به دو بخش است. در بخش نخست، نویسنده برای ورود به بحث مفردات قرآن کریم، پس از ذکر هر واژه، به نقل آرا و نظرات لغویان مبادرت کرده است. بخش دوم کتاب نیز که پس از نقل آرا و نظرات لغویان، تحت عنوان «التحقیق» آمده است، دربردارنده اجتهاد نویسنده برای دستیابی به معنای حقیقی کلمات و تعیین اصل واحد در هر ماده می‌باشد (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱/۷-۵).

1. <<http://www.allamehmostafavi.com/Fa/index.aspx?pid=Bio>>.

۳-۲. مبانی لغوی در التحقیق

مهم‌ترین مبانی لغوی صاحب التحقیق به قرار ذیل است:

۱-۳-۲. ترادف

ترادف حقیقی به معنای اینکه دو لفظ از جهت همه خصوصیات مانند همدیگر بوده و بر معنای واحدی دلالت کنند، در کلمات عرب و به ویژه الفاظ قرآن کریم وجود ندارد و برای هر یک از الفاظ مترادف، خصوصیتی وجود دارد که آن را از نظایرش ممتاز و جدا می‌نماید (همان: ۹/۱).

تحلیل و بررسی

در نوشتار حاضر، منظور از ترادف دو واژه این است که بتوان حداقل در یک مورد از موارد استعمال، یکی از آن دو واژه را به جای دیگری نهاد، بی‌آنکه معنای مراد آن تفاوت پیدا کند (عسکری، ۱۳۶۳: ۱۶/۱-۱۷). مطابق تعریف فوق، زبان قرآن در سطح عرف عام نیز خالی از ترادف است. البته در زبان عربی واژگانی هستند که از نظر معنا، نزدیک به هم می‌باشند و عرب آن‌ها را به جای یکدیگر استعمال می‌نماید (عبدالنواب، ۱۳۶۷: ۳۴۹-۳۵۰)؛ اما از جمله ویژگی‌های زبان قرآن در بهره‌گیری از واژگان زبان عربی، فرهنگ آفرینی و پرهیز از به کارگیری واژگان به صورت تقلیدگونه است و کوشیده تا آنچه مطلوب است به کار برد و از همین رهگذر، هر کلمه‌ای از کلمات قرآن دارای ویژگی و خصوصیت ممتازی است که از دیگر واژه‌های قریب‌المعنی متمایز می‌گردد و در تمامی کلمات قرآن این لطایف و حسن تعبیرها جاری است و لذا از به کار بردن هر واژه مقصودی اراده شده که در واژگان هم‌معنای آن دیده نمی‌شود (عسکری، ۱۳۶۳: ۵۰/۱-۵۱، مقدمه).

نتیجه اینکه در قرآن کریم اصل بر عدم ترادف است (ر.ک: همان: ۵۰-۵۲) و مؤلف التحقیق نیز طبق آنچه گفته شد، به آن معتقد است. البته عدم ترادف به این معنا نیست که در توضیح و تفسیر آیات قرآن ناگزیر باید خصوصیت واقعی هر یک از الفاظ را مد نظر قرار داد؛ بلکه برای روشن شدن مطلب (تقریب به اذهان) و درک معنای آیات، می‌توان از واژگانی که قرابت معنایی دارند استفاده نمود و یا اینکه برای بیان یک مفهوم قرآنی از مصادیق متنوعی بهره گرفت تا مخاطب عام به درک صحیحی از مفهوم مورد نظر

دست یابد؛ همچنان که ائمه علیهم السلام در تفسیر برخی آیات، از واژگان هم معنا (قریب المعنی) استفاده نموده‌اند.

۲-۳-۲. دلالت ذاتی الفاظ

منظور از دلالت ذاتی، وجود تناسب میان حروف کلمه، هیئت و ترکیب آن و میان معنایی است که حقیقتاً از آن فهمیده می‌شود. مواد الفاظ و هیئات آنها، خصوصیت و امتیاز ویژه‌ای را در معانی آنها موجب می‌شود و دور از ذهن نیست که ادعا کنیم دلالت الفاظ ذاتی است، هر چند فهم‌های ما از ادراک آنها عاجز باشد. پوشیده نیست که مراد از تناسب میان لفظ و معنای آن، در واقع و نفس الامر می‌باشد؛ مانند آنچه در اشتقاق «کبیر و اکبر» از تقارب معانی و تشابه مفاهیم وجود دارد، همچنان که کلماتی مانند «خسر، خسّ و خسق» در مفهوم ضعف و محدودیت مشترک‌اند و کلماتی مانند «الخبن، الخبأ، الخدر، الخلب، الخمن و الخفی» در مفهوم سرّ و خفا مشترک‌اند (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۱).

تحلیل و بررسی

اگر ملازمه میان دو چیز، ناشی از یک نوع قرارداد و اعتبار باشد که وجود یکی را دلیل بر وجود دیگری قرار داده باشند، مانند اینکه علایم راهنمایی و رانندگی را نشانه توقف یا حرکت، و یا الفاظ را نشانه معنا و مقصود قرار دهند، این نوع دلالت وضعی است (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۱-۹؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۳۸). اما با توجه به آنچه گفته شد، مصطفوی دلالت الفاظ را ذاتی می‌داند. از جهت جمع بین دو نظر (دلالت ذاتی یا دلالت وضعی) باید گفت: مانعی ندارد که از یک طرف دلالت الفاظ را وضعی بدانیم؛ یعنی واضح الفاظ هر که باشد، اولین بار و به ازای هر معنایی، لفظی را قرار داده است^۱ و از طرف دیگر و مطابق مبنای فوق، دلالت الفاظ را ذاتی بدانیم؛ اما این دلالت ذاتی به معنای آن نیست که هر کس باید بتواند معنای الفاظ و لغات را ابتدائاً و بدون واسطه درک نماید (سیوطی، ۲۰۰۵: ۳۵-۳۶)، بلکه مراد این است که میان لفظ و معنای مقصود از

۱. همان طور که مصطفوی وضع الفاظ را یا به امر معنوی الهی و یا به اراده واضح می‌داند (*التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۵/۱).

آن، در واقع و نفس الامر تناسب و ارتباط وجود دارد؛ مانند آنچه در نظریه حکایت اصوات مطرح است که: میان اصل لغت و اصواتی که بشر شنیده، ارتباط و مناسبت معنایی وجود دارد (ابن جَنّی، ۱۳۷۴: ۴۴/۱). همچنین انتظار اینکه هر کس بتواند از شنیدن لغات به معنای آن‌ها پی ببرد، معقول نیست؛ زیرا تصرفات بشر در اصوات شنیده شده به تدریج تا آنجا پیش رفته است که اکنون دیگر نمی‌توان منشأ آن‌ها را باز شناخت (ر.ک: زیدی، ۱۹۸۷: ۴۸).

۲-۳-۳. مشترک لفظی

اشتراک لفظی، به معنای آنکه نزد قومی معین، یک لفظ بین دو یا چند معنا مشترک باشد، آن هم به نحو دلالت حقیقی، در کلمات عرب و به ویژه الفاظ قرآن کریم وجود ندارد و هر آنچه که ادعا می‌شود مشترک لفظی است، در واقع یا از باب اشتراک معنوی است یا از باب استعمال لفظ در مصداق مختلف که این شیوه غالب‌تر است، یا اینکه از زبان دیگری گرفته شده که غالباً عبری و سپس سریانی است، یا اینکه نزد قوم دیگری نقل شده و عرب آن را استعمال نموده است (مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱۰/۱).

تحلیل و بررسی

همان‌طور که قبلاً بیان شد، مقصود از مشترک لفظی عبارت از لفظی است که در مواضع گوناگون به معانی مختلفی استعمال می‌شود و البته قدر مشترک و ارتباطی میان آن معانی وجود دارد. برای این منظور ذکر نکاتی ضروری است:

الف) «نظر به اینکه ما نه واضح مشخص و نه زمان معینی برای وضع می‌شناسیم و نه می‌دانیم معنایی را که واضح برای لغت در نظر گرفته، چه بوده است، در نتیجه «وضع» برای ما مفهومی مبهم و غیر قابل تحقیق تلقی می‌شود. به علاوه ما تنها با استعمالات سروکار داریم و از رهگذر ملاحظه استعمالات است که توانسته‌ایم مشترک لفظی را بشناسیم» (مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۴-۲۶، به نقل از: نکونام، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۲۹)؛ بنابراین ملاک ما برای تشخیص الفاظ مشترک، استعمال عرب خواهد بود.

ب) بیشتر الفاظ چندمعنا از رهگذر تطور معنایی و دلالتی به وجود می‌آیند؛ بدین ترتیب که در آغاز لفظی به طریق مجاز بر معنایی اطلاق می‌شود و در این هنگام،

علاقة آن به معنای حقیقی لفظ آشکار است، اما پس از کثرت استعمال و گذشت مدتی طولانی، علاقه‌اش فراموش می‌شود و به حقیقت تبدیل می‌گردد و این چنین، در یک لغت دو حقیقت پدید می‌آید و اشتراک لفظی حاصل می‌شود. دلیل اینکه می‌توان با مطالعه سرگذشت لغت و معناشناسی تاریخی آن، علاقه و ربط بسیاری از الفاظ مشترک را شناسایی کرد، همین تبدیل مجاز به حقیقت و از رهگذر آن، پیدایش «مشترک لفظی» است (منجد، ۱۴۱۷: ۴۲-۴۳)؛ برای مثال می‌توان گفت: در آغاز که «عین» (چشم) را بر چشمه به طریق مجاز اطلاق کردند، علاقه و ربط میان آن دو (جوشیدن آب از درون) روشن بود، اما با کثرت استعمال و گذشت زمان، آن علاقه و ربط فراموش شد و اکنون بدون توجه به آن، لفظ عین را بر «چشمه» نیز اطلاق می‌کنند (همان: ۴۷، به نقل از: نکونام، ۱۳۹۰: ۲۲۹).

ج) ادله موافقان وجود مشترک لفظی در کلام عرب یا زبان قرآن که به شرح زیر می‌باشد:

۱. شاید قوی‌ترین و محکم‌ترین دلیلی که برای امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا بیان شده است، وقوع آن در کلام عرب و در لابه‌لای سخنان شاعران و بلیغان و اهل ادب است و این نوع استعمال در کلام آنان بسیار دیده می‌شود (سبحانی، ۱۴۰۵: ۹۴/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۸۵).

۲. معمولاً لفظ مشترک با قرینه به کار می‌رود و قرینه مشخص می‌کند که کدام یک از معانی مشترک اراده شده است؛ لذا به کار بردن لفظ مشترک لزوماً به ابهام مراد نخواهد انجامید (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۳۵).

۳. قرینه مشترک لفظی، یا حالیه است و یا اگر مقالیه باشد، معمولاً برای خصوص تعیین معنای مشترک در کلام نیامده است، بلکه مفید معنای دیگری نیز هست؛ لذا استعمال لفظ مشترک موجب تطویل بی‌جهت کلام نخواهد شد (همان؛ نیز برای آگاهی از ادله مخالفان وجود مشترک لفظی ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱ و ۱۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۱-۱۵۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۱).

نتیجه اینکه الفاظ چندمعنا در قرآن کریم به کار رفته‌اند و ممکن است که یک لفظ در یک آیه معنایی داشته باشد و در آیه دیگر بر معنای دیگرش حمل شود. اما باید توجه

داشت که هر کدام از الفاظ چندمعنا در هر بار استعمال، فقط بر یک معنا دلالت می‌کنند و نه بیشتر. البته برای تشخیص اینکه کدام یک از معانی، مراد گوینده بوده، باید از سیاق و قرائن درونی و بیرونی کلام کمک گرفت.

با توجه به بررسی به عمل آمده در کتاب *التحقیق* مشخص شد که مؤلف در معنایابی واژه «بدن» هرچند قائل به مشترک بودن این لفظ نیست، به وجود دو معنای حقیقی برای آن اقرار نموده و اصطلاح «حقیقت ثانویه» را به کار برده است و این امر نشان‌دهنده پذیرش اشتراک لفظی توسط ایشان و عدول از مبنای مطرح شده در مقدمه کتاب است. ایشان در بررسی واژه «بدن» می‌گوید:

«أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ، هُوَ الضَّخَامَةُ وَالسَّمَنُ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَتْ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ غَيْرَ الْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ وَالرَّأْسِ لَضَخَامَتِهِ، وَهَكَذَا أُطْلِقَتْ عَلَى الْإِبْلِ بِاعْتِبَارِ مَا يَتَرَاءَى مِنْ ضَخَامَةِ بَدْنِهِ، فَصَارَتْ حَقِيقَةً ثَانَوِيَّةً فِيهِمَا، الْبَدَنُ فِي بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَالْبَدْنَةُ فِي الْإِبْلِ الْمَهْدَاةِ لِلْبَيْتِ الْحَرَامِ، وَالتَّبْدِينُ جَعَلَهُ ضَخْمًا وَبَدْنًا، وَقِرَاءَةُ -فَائِي- قَدْ بَدَّنْتَ -بِالتَّشْدِيدِ، غَيْرَ صَحِيحٍ، وَالصَّحِيحُ كَمَا فِي -مَقَا- بَدَّنْتَ- أَي كَبَّرْتَ وَأَسْنَنْتَ أَوْ سَمَنْتَ، وَاسْتَعْمَلَهَا فِي الْكَبِيرِ وَالْمَسْنِ وَالْوَعْلِ وَالذَّرْعِ، مَجَازًا بِمُنَاسَبَةِ السَّمَنِ» (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۲۵۳/۱-۲۵۵). ذیل واژه بدن؛ اصل واحد در این ماده عبارت است از درشتی (عظمت) و چاقی، سپس استعمال شده در مورد بدن انسان، غیر از دست‌ها و پاها و سر به خاطر عظمت آن، و همچنین اطلاق شده بر شتر به اعتبار درشتی و عظمتی که در بدنش دیده‌اند. پس در این دو کلمه (بدن انسان و شتر) تبدیل به حقیقت ثانویه شده است. «بدن» در مورد بدن انسان به کار می‌رود و «بدنه» در مورد شتری است که برای خانه خدا هدیه شده است، و «تبدین» درشت و چاق ساختن است، و خواندن «بدنت» با تشدید، صحیح نیست و درست آن است که *مقایس* گفته: «بدنت» یعنی «مسن و سالخورده شدم» یا «چاق شدم» و استعمال آن در مورد انسان پیر و سالخورده، بز کوهی و زره، به علاقه فربه شدن، مجاز است.

لازم به ذکر است که در خصوص اشتراک لفظی، واژه «بدن» تنها موردی است که یافت شد.

۲-۳-۴. اشتقاق

نویسنده *التحقیق* در باب اشتقاق می‌گوید:

کسی که می‌خواهد به دنبال به دست آوردن معنای حقیقی کلمه باشد، باید خصوصیات هر یک از انواع اشتقاق‌ها را بشناسد و در ضمن، ویژگی‌های هر یک از صیغه‌ها و معنای آن‌ها را نیز در نظر داشته باشد.

انواع اشتقاق از دیدگاه ایشان عبارت است از: صغیر، کبیر، اکبر و انتزاعی (نحت) (همان: ۱۲/۱-۱۳).

تحلیل و بررسی

به این دلیل که در زبان عربی، اشتقاق اصلی ثابت و پذیرفته شده بین اکثر قریب به اتفاق لغت‌شناسان می‌باشد (برای آگاهی از اسامی کسانی که در زمینه اشتقاق تألیفاتی دارند ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۵: ۲۷۲)، در کتاب *التحقیق* هم این اصل مورد توجه ویژه مؤلف بوده و آن را به عنوان یکی از مبانی خویش برگزیده و از این جهت، نقدی متوجه آن نیست؛ برای مثال، مؤلف در بررسی واژه «أسن» می‌گوید: از موارد استعمال این ماده مشخص می‌شود که کلمه «أسن» به معنای دگرگونی و تغییر به حالت ناپسند و مکروه است و بین کلمات «أسن، أفن، أجن و عفن» اشتقاق اکبر وجود دارد (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۹۹/۱). برای آگاهی از موارد کاربرد انواع اشتقاق در *التحقیق* می‌توان به واژه‌های «ألت، برك، بغل، بك، جبر، دفق، رأس، ربح، ست، صبح، غول، عور، فصم، فوم، كبت، كلب، كنس، مرخ، مرء، نشز، نوء، وكز و...» مراجعه کرد.

۲-۳-۵. اصل واحد

اصل واحد همان معنای حقیقی و مفهوم اصیل است که در مبدأ اشتقاق وجود دارد و در تمامی صیغه‌های اشتقاق جاری است. آنچه باید به آن توجه شود این است که بین اصل واحد ثابت اصیل و مفاهیم صیغه‌های مشتقات، مغایرت، مخالفت یا ضدیتی نیست؛ زیرا تطور هیئت‌ها و اختلاف بین آن‌ها در اصل معنای حقیقی، مغایرت و اختلافی ایجاد نمی‌کند، بلکه معنای مستفاد از تطور هیئت کلمه نیز به معنای حقیقی اضافه می‌شود. همچنین تمامی مشتقات کلمه و فروع آن نیز باید به این اصل واحد برگردانده شود و البته این معنا بر اغلب لغویان و ادبا و مفسران پوشیده مانده است (همان: ۱۳/۱).

تحلیل و بررسی

مبحث ارجاع کلمات به یک یا چند اصل را نخستین بار ابن فارس در کتاب معجم مقاییس اللغة مطرح کرد. به طور روشن، مبنای ابن فارس آن است که مشتقات مختلف یک ماده را به یک اصل و گاه به دو، سه و چهار اصل ارجاع می‌دهد (عبدالتواب، ۱۳۶۷: ۲۲، ۳۱۵-۳۱۶). این در حالی است که بعضی از موارد دارای دو، سه و چهار اصل، قابل ارجاع به یک اصل اند و عده‌ای نیز کوشیده‌اند تا همه را به یک اصل برگردانند؛ مانند مصطفوی در التحقیق (ر.ک: ۱۳۸۵: ذیل تمامی واژه‌ها).

اما در خصوص عمل ابن فارس برای ارجاع بعضی از کلمات به چند اصل باید گفت: به علت فاصله زمانی زیادی که از ابتدای وضع لغات تا دوران تدوین زبان عربی به دست ابن فارس و دیگران وجود داشت، تغییر و تحولاتی در زبان عربی رخ داد و همین امر موجب گسستن رابطه میان معانی مفردات یک ماده لغوی گردید؛ آن‌چنان که گویی اصلاً رابطه‌ای میان آن‌ها وجود نداشته است (عبدالتواب، ۱۳۶۷: ۳۳۴). بنابراین حق این است که مشتقات و فروع مختلفی که از یک لغت نشئت گرفته‌اند، به یک اصل واحد و معنای حقیقی برگردانده شوند، اما در این خصوص باید متذکر شد که ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، به دلیل فاصله زمانی بسیار طولانی که از زمان وضع لغات گذشته، نشئت گرفته از اجتهاد لغوی است و اجتهاد لغوی حاکی از راهیابی وی به معنای حقیقی کلمه نیست. در کتاب التحقیق نیز منظور از اصل واحد و معنای حقیقی، همان مبدای است که مشتقات و فروع مختلف لغت به آن برمی‌گردد و سعی بر آن است که ارتباط موجود در بین معانی مختلف یک لغت کشف گردد (ر.ک: مصطفوی، التحقیق، ۱۳۸۵: ۱۳/۱).

در التحقیق مطابق آنچه بیان شد، مؤلف برای یکایک لغات، اصل واحد بیان می‌کند؛ برای مثال در بررسی واژه «أَمٌّ» بعد از ذکر آرای لغویان، نظر خود را چنین بیان می‌کند: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ هُوَ الْقَصْدُ الْمَخْصُوصُ، أَيْ الْقَصْدُ مَعَ التَّوَجُّهِ الْخَاصِّ إِلَيْهِ. وَهَذَا الْمَعْنَى مَحْفُوظٌ فِي جَمِيعِ مُشْتَقَّاتِهَا: أُمَّ، أُمَّةٌ، إِمَامٌ، أَمَامٌ، إِمْنَا، أَمْنَا، أُمَّ» (همان: ۱۴۶/۱-۱۵۵، ذیل واژه أُمَّ)؛ اصل واحد در این ماده عبارت است از روی آوردن و توجه ویژه یا قصدی که با توجه خاص همراه باشد و این معنا در تمام

مشتقات این ماده محفوظ است....

برای نمونه‌های بیشتر می‌توان به *التحقیق ذیل واژه‌های «أثر، ثبت، خبأ، رأس، سأل، شأم، ضأن، حلف، رهق، سلو، عزّ، طوق، عبد، عبأ، فأد، فضی، کرم، نبو، وبر، یأس و...»* مراجعه کرد. البته با توجه به استقصای صورت گرفته، برای دو لغت «ضفدع و بصل» اصل واحد ذکر نشده بود. همچنین در نظر گرفتن اصل واحد، توجه مؤلف را از پرداختن به حقیقت قرآنی باز نداشته است؛ برای مثال واژه‌های «صلی، زکو و حج» از این دست هستند.

۲-۳-۶. نفی تجوّز در قرآن (حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی آن)

قرآن کریم، لفظ و معنای آن از جانب پروردگار متعال بوده و به عنوان هدایت و راهنمایی و برنامه‌ریزی انسان‌ها تنظیم و نازل گشته است. قرآن نسخه‌ی جامعی است برای زندگی مادی و روحانی انسان‌های صدها قرن متمادی، و به حکم عقل می‌باید دلالت کلمات در آن قاطع و محکم و صددرصد روشن بوده، و هیچ‌گونه زمینه تردید و احتمال و اختلافی در آن نباشد. این معنا تنها در صورتی محقق می‌گردد که دلالت الفاظ تنها به یک جهت بوده و معنای اصیل و حقیقی در استعمال کلمات اراده شود؛ زیرا حوزه مجاز و استعاره‌گویی بسیار وسیع است و لازم می‌شود در هر کلمه‌ای، قرآنی برای تعیین مراد اصلی ذکر شود و با این حال باز در بعضی از موارد، معنای مقصود مشتبه می‌گردد (همو، روش علمی، ۱۳۸۵: ۷۶).

همچنین از آنجا که استعمال کلمه در قرآن از روی حکمت و توجه به خصوصیات کلمه و لطایف مخصوص به آن بوده، به گونه‌ای که اگر یک کلمه در مکان کلمه‌ای دیگر قرار گیرد، آن خصوصیت از بین می‌رود، پس تسامح در بیان معانی و اکتفا کردن به ذکر شاهد از میان کلمات عرب درباره‌ی واژگان قرآن صحیح نیست و این تسامح و عدم دقت در مورد استعمال کلمه در جایگاه حقیقی و مقام صحیحش، موجب انحراف از حق و اختلاط آن با باطل و اضلال، خسران و سردرگمی خواننده بوده و در این صورت نتیجه‌ای به جز شک و تردید و گمراهی بر قرآن مترتب نیست. البته مجاز در تمامی زبان‌ها (اگر غلط نباشد) و به ویژه اشعار، متداول می‌باشد؛ زیرا مقید بودن به وزن مخصوص و قافیه‌ای معلوم در اشعار، موجب تسامح در استعمال کلمات می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، ظاهر آن است که هر کلمه‌ای در قرآن کریم، در معنای حقیقی‌اش به کار رفته و مدلول حقیقی اصیل، از آن اراده شده و نه غیر از آن (همو، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۷/۱-۱۰).

نگارنده *التحقیق* در باب محذورات تجوزگویی در قرآن، بر این باور است که:

- مجازگویی، قرآن را از حجیت ساقط می‌کند؛ چون هنگامی که در کلامی مجازگویی واقع شد، منظور متکلم مبهم و نامفهوم شده و کلام از قاطعیت و یقینی بودن خارج گشته و این امر موجب تردید و احتمال در میان معانی مختلف خواهد شد و در این صورت نه تنها به طور قطعی مورد استفاده نخواهد شد، بلکه موجب تحیر و شک گشته و هر کس به اقتضای فهم خود و در محدوده فکر و مطابق اعتقاد خود، کلام را تفسیر و تأویل خواهد کرد (همو، *روش علمی*، ۱۳۸۵: ۷۷).

- حقایق و معارف الهی قابل استفاده نخواهد بود؛ زیرا آنچه از فکر افراد و از آرا و عقاید عامه بیرون و بالاتر است، قهراً به خاطر عدم درک و تحلیل آن‌ها، در باب تأویل و مجازگویی یا حذف و تقدیر واقع شده و در نتیجه معارف اعلا و در سطح بالای قرآن مجید، به کلی متروک و پوشیده مانده و از بین خواهد رفت.

- اعجاز در قرآن مجید به کلی منتفی خواهد شد؛ زیرا وقتی باب مجازگویی باز شد، حقایق و معارف قرآن با تجوز و حذف و تقدیر تنزل کرده و در سطح افکار عمومی قرار گرفته و هر مفسری مطابق درک و ذوق و فهم خود، کلام خدا را تفسیر کرده و به انحاء تجوز و تقدیر که به فکر خود می‌فهمد، منطبق خواهد کرد و در این صورت برتری و نفوق و خصوصیتی برای مفاهیم قرآن مجید باقی نمانده و اضافه بر اندازه فهم مفسر و سطح افکار او چیزی دیده نخواهد شد. اما از جهت الفاظ و کلمات نیز در صورتی که استعمالات قرآن توأم با تجوز و حذف و وصل و تقدیر و استعاره گردید، فرق زیادی با کلمات فصیح دیگر نخواهد داشت و فرق گذاشتن در میان قرآن و نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و ادعیه معتبره، بسیار مشکل خواهد بود و اثبات اعجاز قرآن برای دیگران محتاج به تکلف شده و قابل تحلیل نخواهد بود (همان: ۷۷-۷۸).

تحلیل و بررسی

الف) آنچه به عنوان محذورات تجوزگویی در اینجا مطرح شده، درست بر خلاف گفته فرهیختگان اهل ادب و بلاغت است (قیروانی، ۱۹۳۴: ۲۳۶-۲۳۹). به علاوه حجیت هر متن دینی، در ظهورات عرفی آن است و آنگاه دارای ظهور و حجیت می‌باشد که

طبق شیوه‌های کلامی همان عرف القا شده باشد که استعاره و مجاز یکی از بهترین و شیواترین اسلوب‌های کلامی بدیع در لغت عرب است و قرآن همواره حتی در ساده‌ترین مطالب خود، از همین شیوه ادبی بدیع استفاده کرده است (نصیری، ۱۳۸۷: ۲/۲۴۴).

ب) به نظر می‌رسد تلقی مصطفوی از مجاز، درست در مقابل تلقی رایج در میان علمای بلاغت باشد. علمای بلاغت، مجاز، استعاره و کنایه را ابلغ از حقیقت می‌شمارند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰: ۳/۹۰)؛ زیرا در مجاز و مانند آن به نوعی، امری معقول به امری محسوس تشبیه می‌شود؛ برای مثال تعبیر «شجاعت» در جمله «فلانی شجاع است» عقلی است، اما تعبیر «شیر» در جمله «فلانی شیر است» حسی است. تردیدی نیست که مخاطب مفهوم شجاعت را از جمله دوم روشن‌تر درک می‌کند و این موجب بلاغت و رسایی بیشتر کلام خواهد بود (مظفر، ۱۳۷۹: ۱۷؛ مغنیه، ۱۹۸۰: ۲۳).

ج) «هندسه ساختاری قرآن دارای دو جهت است؛ نخست ماهیت چندوجهی آن: شیوه بیان مطالب در قرآن به گونه‌ی رویه متعارف دسته‌بندی موضوعی و مقدمه‌چینی‌های علوم نیست. سوره‌ها و بلکه آیات قرآن دارای چند چهره و چند بُعد است که به شیوه مخصوص خود بیان شده است. از این رو نمی‌توان آیات قرآن را تنها در یک زاویه خاص و معنای معین نگریست. دوم ماهیت چندسطحی آن: از منظری دیگر و با توجه به سطوح گوناگون معارف الهی از یک‌سو، و تفاوت مراتب فهم مردم از دیگرسو، خداوند متعال ساختار قرآن را در افاده تعالیم خود به گونه‌ای قرار داده است که مخاطبان قرآن اعم از عالم و عامی و انسان جاهلی و انسان دوران تمدن، رهنمود مناسب خویش را از آن بگیرند. این سازوکار همان است که از آن تعبیر به ظاهر و باطن می‌شود» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۴؛ تنکابنی، ۱۴۱۱: ۳۸). در خصوص متفاوت بودن ساختار متن وحیانی می‌توان به حدیثی از امام صادق علیه السلام اشاره نمود:

«قال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام: كتاب الله صلى الله عليه وآله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۸/۷۵)؛ کتاب خدا دارای چهار سطح است: عبارت، اشاره، لطایف و حقایق. پس عبارت آن برای عموم مردم، اشاره آن برای خواص، لطایف آن برای اولیا و حقایق آن برای انبیاست.

آنچه مسلم است اینکه ساختار قرآن این قابلیت را داراست که برداشت‌های متفاوتی از آن صورت گیرد و هر کس مطابق درک و فهم خود، به سطحی از معارف الهی رهنمون شود. البته این برداشت‌ها باید در راستای برنامه‌هدایتی قرآن باشند و با خلوص نیت و دقت نظر و تدبیر در مجموع آیات کریمه بدست آیند. پیداست که تفسیر به رأی و تحمیل آرا بر قرآن، در زمره این برداشت‌ها نخواهند بود.

با مراجعه به کتاب و بررسی روش مصطفوی، مؤلف در سه مورد (سیل، عصف، مید) وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است (ر.ک: مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۳۵۲/۵-۳۵۵. ذیل واژه سیل، ۱۸۱/۸-۱۸۶، ذیل واژه عصف)؛ برای مثال، ایشان در بررسی واژه «مید» می‌گوید: معنای حقیقی در این ماده عبارت است از: حرکت به همراه تمایل مطلق به هر جهتی که باشد، و بین «مید و الموج و المور و المیع» اشتقاق اکبر وجود دارد و «المیدان و المائده» نیز به همین معناست. در میدان، حرکت و اضطراب مطلق است در رفت‌وآمد و ورود و خروج مرکب‌ها و تجمع و تراکم و تحرک جمعیت. در مائده، جریان و حرکت و اضطراب است به واسطه غذاها و طعام‌هایی که در آن می‌آید و می‌رود.

سپس می‌افزاید:

«وَأَمَّا مَفْهُومُ الْإِعْطَاءِ وَالْإِنْعَامِ، فَكَأَنَّهُ مَأْخُوذٌ مِنَ الْمَائِدَةِ بِالِاسْتِقْطَاقِ الْإِنْتِرَاعِيِّ مِنْهَا، أَوْ بِإِشْرَابِ مَعْنَى النِّعْمَةِ فِيهَا، فَهُوَ تَجَوُّزٌ» (ر.ک: همان: ۲۴۲/۱۱-۲۴۴)؛ اما مفهوم اعطا و انعام، گویی که به واسطه اشتقاق انتزاعی از کلمه مائده گرفته شده یا به واسطه تزریق معنای نعمت در آن به وجود آمده، پس این معنای مجازی است.

نکته دیگر اینکه مصطفوی کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و اراده معنایی که ملازم آن است، می‌داند. در این باره باید گفت که هرچند تفاوتی اندک میان کنایه و مجاز آن هم به واسطه بودن یا نبودن قرینه در کلام وجود دارد، بسیاری از قدما و دانشمندان^۱

۱. «قدما کنایه را صنفی از مجاز می‌شمردند؛ مثلاً در کتاب *مجازات القرآن*، سید رضی هیچ کجا بین کنایه و مجاز مصطلح فرقی نگذاشته و در کتاب *تبیان*، شیخ طوسی غالباً اصطلاح مجاز را شامل کنایه، و کنایه را شامل مجاز به کار برده و در حقیقت مجاز و کنایه را مرادف یکدیگر دانسته است» (همایی، ۱۳۷۰: ۱۹۰).

نه تنها کنایه، بلکه تشبیه (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۳-۱۰۵ و ۱۲۰) را هم از انواع مجاز دانسته‌اند؛ به این اعتبار که در تمامی این گونه‌ها، معنای اصلی اراده نمی‌شود، بلکه معنای غیر اصلی آن‌ها اراده می‌شود. همچنین از تعریف مؤلف *التحقیق* چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را هم خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً وجود مجاز در میان واژگان قرآنی را پذیرفته‌ایم؛ برای مثال ایشان در ذیل واژه «طیر» می‌گویند:

«وَيَصْحَحُ أَيْضًا أَنْ نَقُولَ: إِنَّ التَّطْيِيرَ يَرَادُ مِنْهُ التَّشَامُّ كُنَايَةً، وَالْكُنَايَةُ اسْتِعْمَالُ لَفْظٍ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ، وَيَرَادُ مِنْهُ مَا يَلْزَمُهُ، وَهَذَا لَيْسَ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَاهِ الْمَجَازِيِّ» (مصطفوی، *التحقیق*، ۱۳۸۵: ۱۸۵/۷-۱۹۰)؛ همچنین صحیح است که بگوییم: تطییر کنایه از فال بد زدن است و کنایه استعمال لفظ در معنای حقیقی آن است و معنایی از آن اراده می‌شود که ملازم آن است و کنایه از باب استعمال لفظ در معنای مجازی نیست.

لازم به ذکر است که مؤلف *التحقیق* در مواردی که برای یک واژه مجازاً معنایی گوناگونی در کتب لغوی ذکر شده، آن‌ها را از باب کنایه یا مصادیق مختلف یک لفظ یا موضوعات گوناگون آن و یا لوازم معنای اصلی و آثار آن عنوان می‌کند و به این ترتیب نفی تجوّز در قرآن را به اثبات می‌رساند (برای این منظور ر.ک: همان: ذیل واژه‌های بَتَّ، ثَقَب، جَذُو، جَوْس، حَدَّ، حَذَر، رَبَّ، حَسْر، حَرَص، عَسْعَس، عَيْن، بَرَح، يَنْع، بَزَّ، ضَجَع، ضَغْث، غَوَط، غَطِي، مَزَج، مَقْت، مَلَك، نَشَط، نَضْر، وَضَع، وَفَد، وَفَض، وَهَى و...).

نتیجه‌گیری

از رهگذر توجه به مبانی صاحب کتاب *التحقیق*، نتایج زیر به دست آمد:

مراد از دلالت ذاتی الفاظ در *التحقیق* آن نیست که هر کس باید بتواند معنای الفاظ و لغات را ابتدائاً و بی‌واسطه درک نماید، بلکه منظور این است که میان لفظ و معنای مقصود از آن در واقع و نفس‌الامر تناسب و ارتباط وجود دارد.

در واژگان قرآنی، اصل عدم مترادف جاری است. البته عدم مترادف به این معنا نیست که در توضیح و تفسیر آیات هم ناگزیر باید خصوصیت واقعی هر یک از الفاظ را

مَدَنظر قرار داد؛ بلکه برای روشن شدن مطلب (تقریب به اذهان) و درک معنای آن، می‌توان از واژگانی که قرابت معنایی دارند استفاده نمود و یا اینکه برای بیان یک مفهوم قرآنی، از مصادیق متنوعی بهره گرفت تا مخاطب عامی به درکی صحیح از مفهوم مورد نظر دست یابد.

ارجاع کلمه به اصل واحد و مفهوم اصیل، به دلیل فاصلهٔ زمانی بسیار طولانی که از زمان وضع لغات گذشته، نشت گرفته از اجتهاد لغوی می‌باشد و اجتهاد لغوی، حاکی از راهیابی مجتهد به معنای حقیقی کلمه نیست. در کتاب *التحقیق* نیز منظور از اصل واحد و معنای حقیقی، همان مبدأی است که مشتقات و فروع مختلف لغت به آن برمی‌گردد و سعی بر آن است که ارتباط موجود در بین معانی مختلف یک لغت کشف گردد.

مؤلف *التحقیق* در مواردی که برای یک واژه مجازاً معانی گوناگونی در کتب لغوی ذکر شده، یا آن‌ها را از باب کنایه دانسته یا مصادیق مختلف یک لفظ یا موضوعات گوناگون آن و یا لوازم معنای اصلی و آثار آن؛ و به این ترتیب نفی تجوُّز در قرآن را به اثبات می‌رساند.

یکی از اصلی‌ترین مبانی مصطفوی، نفی تجوُّز یا حصر استعمال کلمات قرآنی در معانی حقیقی‌شان است. اما با مراجعه به کتاب و بررسی عملکرد ایشان مشخص شد که در سه واژه «سیل، عصف، مید»، مؤلف وجود مجاز در بین واژگان قرآنی را پذیرفته و حتی به آن تصریح نموده است. همچنین مؤلف، کنایه را استعمال لفظ در معنای حقیقی و ارادهٔ معنایی که ملازم آن است، می‌داند. در این باره گفتنی است که هرچند تفاوتی اندک میان کنایه و مجاز آن هم به واسطهٔ بودن یا نبودن قرینه در کلام وجود دارد، بسیاری از قدما و دانشمندان نه تنها کنایه بلکه تشبیه را هم از انواع مجاز دانسته‌اند؛ به این اعتبار که در تمامی این گونه‌ها معنای اصلی اراده نمی‌شود، بلکه معنای غیر اصلی آن‌ها اراده می‌شود. بنابراین از تعریف مصطفوی چنین به دست می‌آید که در کنایه، معنایی که ملازم معنای اصلی است، اراده می‌شود و اگر این نوع کاربرد را خروج از معنای اصلی بدانیم، تلویحاً وجود مجاز در میان واژگان قرآنی را پذیرفته‌ایم.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، بیروت، مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۱۲ ق.
۲. ابن جنی، ابوالفتح عثمان، *الخصائص*، تحقیق محمد علی نجار، قاهره، بی نا، ۱۳۷۴ ق.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۴. امین، عبدالله، *الاشتیاق*، قاهره، مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۷۶ ق.
۵. تنکابنی، محمد بن سلیمان، *توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل*، قم، کتاب سعدی، ۱۴۱۱ ق.
۶. تهانوی، محمدعلی بن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۷. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *التعریفات*، قاهره، دار الکتب المصری، ۱۴۱۱ ق.
۸. جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد*، تحقیق سیدمنیر سیدعدنان قطیفی، قم، مکتب السید السیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. زیدی، عبدالله، *فقه اللغة العربیه*، عراق، جامعه الموصل، ۱۹۸۷ م.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر، *تهذیب الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، فخرالدین، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. همو، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، تحقیق محمد عبدالرحیم، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۵ م.
۱۵. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. صالح، صبحی، *دراسات فی فقه اللغة*، چاپ دوازدهم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹ م.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *قرآن در اسلام*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. عبدالتواب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ ش.
۲۰. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغة*، تحقیق محمد علوی مقدم و ابراهیم دسوقی کوشا، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. عک، خالد عبدالرحمن، *اصول التفسیر و قواعد*، چاپ دوم، بیروت، دار النفائس، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، تحقیق طه جابر قیاض علوانی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. فرزانه، بابک، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. قدور، احمد محمد، *مدخل الی فقه اللغة العربیه*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۹۹۹ م.
۲۵. قیروانی، ابوعلی حسن بن رشیق، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مطبعة حجازی، ۱۹۳۴ م.
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۲۷. مشکینی اردبیلی، علی، *اصطلاحات الاصول*، قم، الهادی، ۱۳۷۱ ش.
۲۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. همو، روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، فیروزآبادی، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. همو، منطوق، چاپ سوم، تهران، المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۳۲. مغنیه، محمدجواد، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، چاپ دوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰ م.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، تحقیق احمد قدسی، چاپ سوم، قم، نسل جوان، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. منجد، محمد نورالدین، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظرية والتطبيق*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات الاصول*، تحقیق سیدمحمد سجادی، تهران، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. نصیری، علی، *معرفت قرآنی*، زیر نظر گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. نکونام، جعفر، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. همایی، جلال الدین، *معانی و بیان*، گردآوری ماهدخت بانو همایی، تهران، هما، ۱۳۷۰ ش.

بررسی معناشناختی «جعل امامت»

(باتکیه بر اصل اصالت تعبیرهای قرآنی)*

- مجبویه سقاب گندم آبادی^۱
- سیدحسین سیدی^۲
- محمدجواد عنایتی راد^۳

چکیده

بررسی معناشناختی واژگان و عبارات قرآن، یکی از راه‌های جدید مطالعات قرآنی است. هدف نگارندگان در مقاله حاضر، بررسی این مسئله است که چرا خداوند در قرآن برای نصب امام از واژه جعل بهره جسته و از واژگانی که در حوزه معنایی آن هستند، مانند «اجتباء، اصطفاء، اختیار، فَعَلَ، صَنَعَ، خَلَقَ، وَضَعَ» استفاده نکرده است؟ برای وصول به این هدف، کلیه آیات مربوط به «جعل» و ۶ آیه مربوط به «جعل امامت» مورد بررسی قرار گرفت و روشن گردید که واژه «جعل» در قرآن، هم به خداوند و هم به انسان نسبت داده شده است، ولی عبارت «جعل امامت» فقط به خداوند نسبت داده شده که بیانگر اراده و امر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه فردوسی مشهد (mgandomabadi@yahoo.com).
۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (seyedi@um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (enayati-m@um.ac.ir).

اوست. همچنین از طریق تحلیل سیاق و استخراج مفاهیم جانشین و همنشین «جعل»، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت» مشخص شد و با استفاده از اصل معناشناسی شناختی «اصالت تعبیرهای قرآنی»، روشن گردید که هیچ یک از واژه‌های نام‌برده نمی‌توانند جانشین واژه «جعل» محسوب شده و رسانندهٔ سطوح و لایه‌های معنایی آن باشند.

واژگان کلیدی: معناشناسی شناختی، جعل امامت، مؤلفه‌های معنایی، اصل اصالت تعبیرهای قرآنی.

مقدمه

مقصود از معناشناسی^۱ مطالعهٔ علمی معناست (صفوی، ۱۳۷۸: ۲۷) و به معناشناسی فلسفی، منطقی و زبانی تقسیم می‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۹).

معناشناسی شناختی^۲ قرآن، تلاشی برای دستیابی به نقشهٔ شناختی این کتاب آسمانی است (همو، ۱۳۹۰: ۲۳). این نقشه به مفسر نشان می‌دهد که قرآن در توصیف موقعیت‌های گوناگون چگونه مفهوم‌سازی می‌کند؟ آیا اصول مشترکی بر این مفهوم‌سازی‌ها حاکم است؟ در صورت وجود این اصول، چگونه باید آن‌ها را در فهم آیات به کار گرفت؟ پر واضح است که تهیهٔ چنین نقشه‌ای اهمیت فوق‌العاده دارد و هدف از آن بسی فراتر از تفسیر قرآن است؛ زیرا قرآن علم ویژه‌ای است که بشر نمی‌تواند آن را از جایی دیگر به دست آورد. دقت در تعبیر و مفاهیم این کتاب آسمانی، تنها راهی است که می‌تواند دریچه‌ای به اقیانوس معارف نهفته در آن را به روی بشر بگشاید. بی‌تردید سود جستن از ابزارها و دانش‌های جدید نه تنها نوعی تدبر روشمند در آیات این کتاب آسمانی است، بلکه از مصادیق برجستهٔ آن است. این ابزار به مفسر کمک می‌کند که تا حدی به اسرار مفهوم‌سازی‌های قرآنی دست یابد و آن‌ها را به همان صورت اصلی و بدون تحویل‌گرایی بررسی کند؛ زیرا اگر قرآن اعجاز خداوند است، تعبیر آن هم از حکمت وی ناشی شده و بی‌دلیل انتخاب نشده‌اند. بنابراین تعبیرهای قرآنی باید همان گونه که هستند تحلیل شوند (ر.ک: همان: ۲۶).

این مقاله در صدد است ابتدا بر اساس معناشناسی توصیفی، واژه «جعل» را در دو

1. Semantics.

2. Cognitive semantics.

محور جانشینی و همنشینی بررسی نموده و به تبیین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت» در قرآن کریم پرداختد و سپس با استفاده از اصل معنشناسختی «اصالت تعبیرهای قرآنی»، به سطوح و لایه‌های مختلف این عبارت دست یازد.

واژه «جعل» به معنای «قرار دادن»، دارای اقسام گوناگونی است و در قرآن کریم ۳۴۰ بار با ساختار فعلی و ۶ مرتبه با ساختار اسمی به کار رفته و از این میان ۶ مرتبه در همنشینی با «امام» قرار گرفته است. نوشتار حاضر برای کشف و ارائه تصویری دقیق از جایگاه «جعل» و به ویژه «جعل امامت» در قرآن کریم، در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است:

الف) چرا خداوند کلمه «جعل» را برای افاده معنای نصب و انتصاب امام به امامت برگزیده و از کلمات هم‌معنایی همچون «اجتباء، اصطفاء، اختیار، فَعَلَ، صَنَعَ، خَلَقَ، وَضَعَ» استفاده نکرده است؟

ب) ویژگی‌ها، مؤلفه‌های معنایی و سطوح و لایه‌های مختلف مفهوم «جعل امامت» در قرآن کریم چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات معنشناسی در پژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهایی نظام‌مند، علاوه بر بیان تعریفی دقیق از مفاهیم مورد مطالعه و تبیین جایگاه آن مفهوم در میان سایر مفاهیم قرآنی، لایه‌های جدیدی از یک مفهوم را کشف کرده است و در تعمیق معنای مستخرج از واژه‌ها و عبارات و آیات نقشی به سزا دارد.

در بین زبان‌شناسان متأخر، توشیهیکو ایزوتسو^۱ پژوهشگر ژاپنی، از روش معنشناسی در دو کتاب *خدا و انسان در قرآن* و *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* مجید استفاده کرده است. در کشور ما نیز در موضوع معنشناسی، کتاب‌های تغییر معنایی در قرآن به قلم سیدحسین سیدی، *درآمدی بر معنشناسی اثر کوروش صفوی و مقدمه‌ای بر معنشناسی* به قلم بلقیس روشن تألیف شده و مقالاتی از قبیل «معنشناسی ایشار»، «معنشناسی

1. Toshihico Izutsu.

واژه «جهل» و «تحلیل معناشناختی توصیفی واژه بر در قرآن» از علی رفیعی و مقالاتی از دیگر پژوهشگران در این باره به رشته تحریر درآمده است. اما در رابطه با «جعل امامت» پژوهشی که از بُعد معناشناسی و با استفاده از اصل معناشناختی «اصالت تعبیرهای قرآنی» به این مسئله پرداخته باشد، یافت نشد.

۲. ضرورت پژوهش

پیشینه یادشده، خلأ وجود پژوهش‌های قرآن‌محور را در شناخت عبارت «جعل امامت» آشکار می‌سازد.

در ضرورت و اهمیت این بحث نیز گفتنی است که معناشناسی شناختی در تبیین اختلاف تعابیر، توانایی‌هایی بسیاری دارد و دستاورد آن برای تفسیر بسیار مهم است؛ چرا که نکات ظریف نهفته در تعابیر قرآنی را با تحلیل شناختی نشان می‌دهد. این دانش، خطای بسیاری از تحلیل‌های ادبی را نشان می‌دهد و افق دید مفسر را باز می‌نماید. بنابراین به کمک این دانش می‌توان آیات قرآن را بر اساس خود آن‌ها تحلیل کرد.

از سوی دیگر، عبارت «جعل امامت» از جمله مسائل کلیدی است که درک دقیق گستره معنایی آن می‌تواند از جهات متفاوتی حائز اهمیت باشد تا آنجا که درک صحیح معنای این عبارت که به مثابه مفاهیمی پایه است، می‌تواند حتی در نظریات زیرساختی و اندیشه‌های بنیادین فریقین (در مبحث امامت و ولایت) تأثیرگذار باشد.

۳. اصل «اصالت تعبیرهای قرآنی»

اصل «اصالت تعبیرهای قرآنی» و به عبارتی بی‌بدیل بودن واژگان قرآنی، یکی از اصول معناشناسی شناختی قرآن است. یعنی اگر قرآن اعجاز خداوند است، تعبیرهای آن هم از حکمت وی ناشی می‌شود و آن‌ها بی‌دلیل انتخاب نشده‌اند. بنابراین تعبیرهای قرآنی باید همان گونه که هستند، تحلیل شوند؛ زیرا این اصل هر گونه تحویل‌گرایی را از قبیل تغییر ترتیب، تبدیل واژه‌ها و تغییر حروف اضافه باطل می‌داند (ر.ک: همان: ۱۳۰-۱۳۸)؛ یعنی خداوند هر تعبیری را که به کار برده است، برای خارج کردن برخی موارد، و وارد

نمودن برخی دیگر بوده است و اگر یک واقعیت می‌تواند با ده تعبیر گزارش شود و خداوند یکی از این تعابیر را برگزیده است، حتماً شکل تحقق آن واقعیت با نه تعبیر دیگر متمایز و متفاوت است.

بررسی اصل اصالت تعبیرهای واژگان قرآنی، اوسع از مسئله عدم مترادف است. زبان‌شناسان مسلمان، دو دیدگاه متفاوت درباره مترادف زبانی داشته‌اند: دسته‌ای به وجود مترادف قائل بوده (صالح، ۱۹۶۲: ۳۴۷؛ رمانی، ۱۳۲۱: ۹؛ ابن جنی، ۱۹۸۲: ۱۱۴/۲) و عده‌ای دیگر آن را انکار کرده‌اند (یاسوف، ۱۴۲۷: ۷۹؛ عسکری، ۱۳۵۳: ۱۱؛ شرف، ۱۳۹۰: ۲۲۲). بر اساس معناشناسی شناختی قرآن، هر واژه‌ای کارکرد خاص خود را دارد که واژه دیگر آن کارکرد را ندارد؛ برای مثال در سوره طه در ماجرای فرعون و ساحران، قرآن به تهدید ساحران توسط فرعون اشاره می‌کند و از زبان او می‌گوید:

﴿...وَأَصْلَبْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ (طه / ۷۱): ... و شما را بر تنه‌های درخت خرما به دار می‌آویزم.

بسیاری از مفسران گفته‌اند: مراد از حرف «فی» در عبارت ﴿وَأَصْلَبْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ که در همشینی با «جُدُوعِ» قرار گرفته، همان «علی» است؛ زیرا بستن بر روی شاخه معنا دارد، نه به درون شاخه، در حالی که «فی» بر ظرفیت دلالت دارد و مناسب آیه نیست و در این آیه «علی» مناسب است؛ زیرا «علی» در زبان عربی بر استعلا دلالت می‌کند. لذا در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند از این تعبیر استفاده نموده است؟ با اندکی دقت روشن می‌گردد که آن‌ها به این نکته توجه نکرده‌اند که آیه به تناسب بر مفهوم‌سازی ویژه‌ای مبتنی شده است؛ زیرا خداوند با تعبیر ﴿فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ خواسته نشان بدهد که فرعون به خاطر شدت ناراحتی که نسبت به ساحران داشت، گویا می‌خواست آن‌ها را به گونه‌ای به درخت ببندد که ساحران در درون آن درختان زندانی شوند و به بیرون راهی نداشته باشند. لذا می‌بینیم که در این آیه، درختان همچون ظرفی در نظر گرفته شده‌اند که گویی ساحران را در خود قرار داده‌اند. بنابراین حرف «فی» در این مورد وظیفه‌ای را انجام می‌دهد که «علی» قادر به انجام آن نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳؛ ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۶/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۶/۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۲۹/۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۳۱۶).

۴. فرایند کشف ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی مفهوم «جعل امامت»

مفهوم «جعل» در کاربرد وحیانی و همنشینی با واژگان دیگر قرآنی، دارای بار معنایی خاصی است. برای کشف مؤلفه‌های معنایی مفهوم «جعل امامت»، نخستین گام، تلاش برای دستیابی به معنای لغوی واژه «امام» و «جعل» است. گام دوم، تلاش برای کشف وجوه معنایی این واژه است. گام سوم، قصد بیان اقسام «جعل» و استخراج بسامد این واژه در بافتار کلامی آیات قرآن است. گام چهارم، احصای بسامد آیات مشتمل بر «جعل امامت» است. گام پنجم، تلاش برای «احصای واژگان جانشین جعل» است. گام پنجم، تلاش برای احصای همنشین‌های «جعل»، و گام آخر، ابتدا کشف ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت» با استفاده از معناشناسی توصیفی، و سپس کشف سطوح و لایه‌های این عبارت با استفاده از اصل معناشناختی «اصالت تعابیر قرآنی» است.

۴-۱. معنای لغوی واژه «امام»

واژه امام از ریشه «أمم» مهموزالفاء و مضاعف است و در لغت، به معنای زیر آمده است: آنچه مورد اقتدا و تبعیت قرار گیرد. طریحی در این باره گوید: «امام به کسر همزه، به معنای کسی است که مورد پیروی است» (۱۳۷۵: ۱۰/۶). ابن منظور معتقد است که «امام» (جلو و مقدم) با «امام» (پیشوا) هم‌ریشه است و هر دو از ریشه «أمم» (یوم) به معنای قصد کردن و پیشی گرفتن است (۱۴۱۴: ۲۵/۱۲). تفلیسی بر آن است که «امام» در قرآن بر پنج وجه و معنا به کار رفته است؛ وجه نخستین امام به معنای پیشرو است؛ مانند: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/ ۱۲۴) و نیز: ﴿وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَشَاءُ اللَّهُ إِمَامًا﴾ (فرقان/ ۷۴)؛ «یعنی قائداً فی الخیر». وجه دوم به معنای «نامه» است؛ مانند: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (اسراء/ ۷۱)؛ «یعنی بکتابهم الذی عملوا فی الدنیا». وجه سوم به معنای «لوح محفوظ» است؛ مانند: ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (یس/ ۱۲)؛ «یعنی فی اللوح المحفوظ». وجه چهارم به معنای «تورات» است؛ مانند: ﴿وَمَنْ قَبْلَهُ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا﴾ (هود/ ۱۷)؛ «احقاف/ ۱۳)؛ «یعنی التوریه». وجه پنجم به معنای راه روشن و پیداست؛ مانند: ﴿وَأَنَّهُمَا لِيَإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (فجر/ ۷۹)؛ «یعنی الطریق الواضح» (تفلیسی، ۱۳۷۱: ۲۸-۲۷). راغب اصفهانی نیز درباره

معنای امام می نویسد:

غالباً معنای امام نزد عرب، امری است که مورد تبعیت باشد؛ چه انسان باشد که کردار و گفتارش مورد تبعیت است و چه کتاب باشد (مانند آیین نامه) و چه محقق باشد یا مبطل (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۷/۱).

قرشی در قاموس قرآن می گوید:

قرآن پیشوایان را به دو دسته تقسیم می کند: پیشوایان حق و پیشوایان باطل؛ مثل آیه ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء / ۷۳) و آیه ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ﴾ (قصص / ۴۱) و نیز گفته امام آن است که از وی پیروی شود؛ رئیس باشد یا غیر آن، مانند ریسمانی که بنا به دیوار می کشد تا دیوار را راست بنا کند، راه، متولی امر، قرآن، پیغمبر، خلیفه، فرمانده لشکر و آنچه بچه هر روز یاد می گیرد و نمونه‌ای که از روی آن، نظیر آن را می سازند و... سپس گفته معنی جامع، همان مقتدا بودن است (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۱۲۰/۱).

۲-۴. معنای لغوی واژه «جعل»

واژه «جعل» ۳۴۶ مرتبه با ساختارهای متفاوت در قرآن به کار رفته است. معانی گوناگونی برای این واژه در کتاب‌های واژه‌شناسی ذکر شده است؛ از قبیل: «جَعَلَ» به معنای اجتناب، اصطفاء، اختیار، فَعَلَ، صَنَعَ، خَلَقَ، وَضَعَ (فراهیدی، بی تا: ۲۲۹/۱؛ مهنا، بی تا: ۱۹۰/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۸/۵؛ ابن منظور، بی تا: ۱۱۰/۱۱؛ حمیری، بی تا: ۱۱۱۴/۲؛ ابن سیده المرسی، بی تا: ۳۲۷/۱؛ ازهری، بی تا: ۲۴۰/۱) و برخی لغت‌شناسان گفته‌اند «جعل» لفظی است که از همه واژه‌های در این ردیف عام‌تر است (ابن فارس بی تا: ۴۶۱/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، بی تا: ۱۰۷/۱۴).

۳-۴. وجوه معنایی واژه «جعل»

راغب اصفهانی ۵ وجه معنایی برای واژه «جعل» ذکر کرده است:

۱. به معنای «صار، طفق» یعنی آغاز کردن، مانند: «جعل زید یقول کذا».
۲. به معنای «أوجد» یعنی ایجاد کردن، مانند: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام / ۱).
۳. به معنای تکوین چیزی از چیزی، مانند: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾

(نحل / ۷۲).

۴. به معنای تغییر حالتی از حالت دیگر، مانند: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ (بقره/ ۱).
 ۵. به معنای حکم کردن بر چیزی به حق یا باطل، مانند: ﴿إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (قصص/ ۷) و ﴿وَجَعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ﴾ (نحل/ ۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۶/۱).

۴-۴. اقسام «جعل» در بافتار کلامی آیات قرآن

در زبان قرآن، واژه «جعل» و مشتقات آن یکی از پرسامدترین واژه‌هایی است که هم به انسان و هم به خداوند نسبت داده شده است. با بررسی و تأمل در انتساب جعل امور به خداوند، می‌توان به افق دیدگاهی وسیع‌تر نسبت به مفهوم جعل در متن زبان قرآن دست یافت و در نتیجه معنای بسیار ژرف و عمیق «جعل امامت» را در تعبیر قرآنی دریافت. به همین جهت در مرحله نخست سعی می‌کنیم با ذکر اقسام جعل، به دستاوردهایی در زمینه مفهوم‌سازی و تبیین مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت» در قرآن دست یابیم. مجموعه کاربردهای کلمه جعل در قرآن نشان می‌دهد که جعل مربوط به موارد زیر است:

۴-۴-۱. جعل بسیط

جعل بسیط، ایجاد و جعل خود شیء است؛ یعنی حاصل و اثری که بر این قسم از جعل مترتب می‌شود، خود شیء است. آیه ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام/ ۱) به این نحو از جعل اشاره دارد. یا اینکه جعل بسیط، مقابل جعل مرکب و به معنای ایجاد چیزی بدون لحاظ امور دیگر است (مانند ایجاد زید)؛ به گونه‌ای که معنای «کان تامه» را افاده می‌نماید (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۵: ۳۴/۴).

۴-۴-۲. جعل مرکب

جعل مرکب به معنای چیزی را چیزی گردانیدن است و اثری که بر این جعل مترتب می‌شود ثبوت چیزی برای چیزی است، مانند ثبوت سفیدی برای جسم (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ۲۲۱/۲).

۴-۴-۳. جعل تکوینی

جعل تکوینی مقابل جعل اعتباری و به معنای ایجاد حقیقی شیء در خارج است، مانند

آفرینش موجودات (مظفر، ۱۳۸۶: ۴۶/۲).

موارد قابل توجهی از «جعل الهیه» مربوط به مترتب نمودن آثاری تکوینی بر پدیده‌ای تکوینی است، مانند فرش قرار دادن زمین برای انسان‌ها: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ (بقره/ ۲۲) و یا مصباح قرار دادن خورشید برای انسان‌ها: ﴿جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً﴾ (یونس/ ۵). مواردی از «جعل الهیه» مربوط به مترتب نمودن برخی آثار وضعی اعمال اختیاری انسان به مثابه آثار تکوینی است، مانند پرده قرار دادن بر روی چشم‌ها بر اثر کفر ورزیدن: ﴿جَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاءً﴾ (جاثیه/ ۲۳). موارد قابل توجهی از «جعل الهیه» مربوط به مترتب نمودن آثار تکوینی بر پدیده‌های تکوینی است، مانند مودّت و رحمتی که مترتب بر زوجیت است: ﴿جَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم/ ۲۱).

۴-۳-۱. جعل تکوینی بی واسطه

جعل الهی به معنای فعل تکوینی الهی به کار می‌رود و معنای اعم از خلقت و قرار دادن و... دارد. توسعه معنایی کلمه «جعل» در متن زبان قرآنی، توسعه‌ای بی نظیر است و خداوند هنگام گزارش از موارد جعل الهیه، گاهی این جعل را بی واسطه به خود نسبت داده است؛ نظیر اینکه زمانی که خداوند می‌خواهد بر روی زمین خلیفه قرار دهد، هیچ واسطه‌ای در فرایند این جعل وجود ندارد، مانند: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.

۴-۳-۲. جعل تکوینی با واسطه

گاهی خداوند «جعل» را به صورت متکلم مع‌الغیر و به صورت باواسطه بیان نموده است؛ همان‌گونه که «خلقت» گاهی در گزارش‌های قرآنی مستقیماً به خداوند نسبت داده شده و گاهی با تعبیر «خلقنا» بیان شده است و مشیر به وجود وسایطی در فرایند خلقت است. جعل باواسطه در قرآن، دارای بسامد قابل توجهی است؛ نظیر قرار دادن سقف برای زمین: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا﴾ (انبیاء/ ۳۲).

۴-۴-۴. جعل تشریحی

جعل تشریحی آن است که شارع حکمی را -چه تکلیفی و چه وضعی- برای موضوعی

جعل و اعتبار می‌نماید، مانند: تشریح وجوب برای نماز و تشریح بطلان برای بیع ربوی (همان).

۴-۵. جعل از سوی انسان

گاهی جعل از سوی انسان تحقق می‌یابد، مانند شریک قرار دادن برای خداوند ﴿يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ (حجر/ ۹۶) و سرانجام تعبیرات «جعل» در آیات مشتمل بر کلمه جعل و مشتقات آن، به سبک‌های متنوعی گزارش شده است. از تأمل پیرامون سبک گزارش «جعل» در بافتار کلمات متن آیات قرآن می‌توان بسامد آیات مشتمل بر کلمه جعل و مشتقات آن را به صورت زیر ارائه نمود:

بسامد آیات مشتمل بر کلمه جعل و مشتقات آن		
جعل در قرآن	مشتقات فعلی جعل	مشتقات اسمی جعل
۳۴۶	۳۴۰	۶

۴-۵. بسامد آیات مشتمل بر مفهوم «جعل امامت»

واژه امام، ۱۲ مرتبه و در ۱۲ آیه و ۱۱ سوره در قرآن کریم به کار رفته که از این میان، ۶ آیه مشتمل بر مفهوم «جعل امامت» به شرح زیر است:

۱. ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَلِي عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴).
۲. ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتًا قَوَّةً لَّعَنَّا وَإِجْنَابًا وَذُرِّيَّاتٍ قَوَّةً لَّعَنَّا وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (فرقان/ ۷۴).
۳. ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص/ ۵).
۴. ﴿وَاجْعَلْنَا لَهُمْ أُئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ (قصص/ ۴۱).
۵. ﴿وَاجْعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَوَكَّلْنَا بِآيَاتِنَا يُوَفُّونَ﴾ (سجده/ ۲۴).
۶. ﴿وَاجْعَلْنَا لَهُمْ أُئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَتَائِعًا بِدِينٍ﴾ (انبیاء/ ۷۳).

۴-۶. حوزه معنایی «جعل» در قرآن

برای بررسی بیشتر موضوع «جعل» و تحلیل معنایی آن در قرآن و کشف ویژگی‌ها و

مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت» باید کلیدواژه‌هایی را که با واژه «جعل» در محور جاننشینی یا همنشینی رابطه معنایی دارند، بررسی نماییم.

۴-۶-۱. بررسی مفاهیم جانشین «جعل»

واژگانی که با جعل رابطه جاننشینی دارند، عبارت‌اند از:

۴-۶-۱-۱. رابطه معنایی «جعل» با «اجتباء»

«اجتباء» ۱۲ بار در ۱۲ سوره و ۱۲ آیه ذکر شده که به معنای «او را برگزید و پاک و خالص گردانید» است (بستانی، ۱۳۷۵: ۱۴) و یا به معنای «قرار دادن فیض و بخشش ویژه الهی برای انبیا و بعضی از مقربان ایشان از صدیقین و شهدا» است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۸۱/۱)؛ مانند آیات: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (طه / ۱۲۲)، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُجْتَبِي مَنْ زُيِّلَهُ مِنْ شَاءٍ﴾ (آل عمران / ۱۷۹) و ﴿وَكَذَلِكَ يُجْتَبِيكَ رَبُّكَ﴾ (یوسف / ۶).

«اجتباء» از ماده «جبایت» به معنای «جمع آوری کردن» است. گفته می‌شود: «جبیت الماء فی الحوض»: جمع کردم آب را در حوض. از همین باب است که جمع آوری مالیات را «جبایة الخراج» می‌گویند و در همه موارد استعمال و همه مشتقات این ماده، جمع آوری اجزای یک چیز و حفظ آن از تفرقه و تشتت نهفته است. از آنچه گذشت، روشن می‌گردد که اجتباء خدای سبحان به این معناست که خداوند بخواهد بنده‌ای از بندگان خود را مشمول رحمت خود قرار داده و به مزید کرامت اختصاص دهد و به این منظور او را از تفرق و پراکندگی در راه‌های پراکنده شیطانی حفظ نموده و به شاهره صراط مستقیم بیندازد و این هم وقتی صورت می‌گیرد که خود خدای سبحان متولی امور او شده، او را خاص خود گرداند؛ همچنان که درباره حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام به همین معنا اشاره فرموده است: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ...﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۷/۱۱).

تدبر در آیات قرآن مجید نشان می‌دهد که اجتباء در جایی به کار می‌رود که خداوند افراد برگزیده را انتخاب می‌کند؛ در حالی که «جعل» شامل «ائمه حق» و «ائمه کفر» می‌شود. بنابراین اگرچه بین این دو واژه هم معنایی نسبی وجود دارد، با هم تفاوت‌هایی هم دارند.

۴-۱-۶-۲. رابطه معنایی «جعل» با «اصطفاء»

«اصطفاء» در قرآن ۱۷ بار و در ۱۲ سوره و ۱۶ آیه به معنای «آن را بر دیگری برگزیدن و اختیار کردن» و نیز «آفرینش بعضی از بندگان پاک و خالص» آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۰۷/۲)؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۳۳) و یا ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۴۲) و نیز «اصطفاء» به معنای «گرفتن چکیده و خالص هر چیز» است و این کلمه وقتی با مقامات ولایت ملاحظه شود، منطبق بر خلوص عبودیت می‌شود. بنابراین اصطفاء در این مقام به این معناست که بنده در تمامی شئونش به مقتضای عبودیتش رفتار کند؛ یعنی برای پروردگارش تسلیم صرف باشد. بنابراین اصطفاء معنای اختیار را می‌دهد، افزون بر اینکه تصفیه نیز در آن نهفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۳/۱).

تدبر در این کلمه نشان می‌دهد که «اصطفاء» در قرآن مربوط به آفرینش یا برگزیدن بعضی از بندگان پاک و خالص است و شامل «امامان کفر» نمی‌شود و از سویی اگرچه این واژه به معنای آن است که بنده در تمامی شئونش به مقتضای عبودیتش رفتار کند، یعنی برای پروردگارش تسلیم صرف باشد، اما به زودی توضیح خواهیم داد که جعل در «امام حق» دارای بار معنایی بیشتری است. بنابراین اگرچه بین این دو واژه شباهت‌هایی وجود دارد، با هم تفاوت دارند.

۴-۱-۶-۳. رابطه معنایی «جعل» با «اختیار»

واژه «اختیار» در قرآن بیان نشده و مشتقات آن فقط ۳ بار و در ۳ سوره ذکر شده است، مانند: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمَ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (دخان / ۳۲)، ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِقَاتِنَا...﴾ (اعراف / ۱۵۵) و ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لَأُبْحِيَ﴾ (طه / ۱۳). کلمه «اخترتک» از مصدر اختیار است و اختیار از کلمه «خیر» گرفته شده و حقیقت اختیار این است که فاعلی مثلاً در میان چند فعلی که باید حتماً یکی از آن‌ها را بر دیگر کارها ترجیح داده و انجام دهد، مردد شود، آنگاه فاعل تمیز می‌دهد که فلان کار خیر است، پس بنا می‌گذارد بر اینکه این کار از دیگر کارها بهتر است و همان را انجام می‌دهد (همان: ۱۹۳/۱۴).

بی‌تردید آیه شریفه ﴿وَأَنَا خَيْرٌ تَكَ﴾ دلالت بر مفهوم‌سازی خاصی دارد؛ زیرا نشان می‌دهد که نبوت با استحقاق حاصل نمی‌گردد، هرچند شخص کامل و دارای ملکات فاضله باشد و نیز صراحت دارد بر اینکه برای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ منصب نبوت حاصل شد، به جهت آنکه حق تعالی او را به رسالت برگزید و این آیه شریفه، خطاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و آیه ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً﴾ نسبت به داود عَلَيْهِ السَّلَامُ و آیه ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ نسبت به ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ، اثبات‌کننده این مدعاست؛ زیرا تنها خداوند می‌داند که چه کسی قابلیت رسالت و نبوت را دارد، لذا حین ولادت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به مادرش خبر داد: ﴿...إِنَّا رَأَوْهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (قصص / ۶).

تحلیل این کلمه در قرآن نشان می‌دهد که اختیار در جایی به کار می‌رود که فاعل بین چند چیز مردد باشد، ولی در جعل چنین نیست. نیز «اختیار» از جانب خداوند در قرآن در جایی به کار رفته که مربوط به برگزیدن بعضی از بندگان پاک و خالص است، در حالی که اولاً «جعل» در قرآن شامل «ائمه حق و کفر» می‌شود و ثانیاً اگرچه نبوت و امامت که منصب عظمی و غایت قصوی است، مقام تخصص و تعیین از جانب ذات احدیت دارد، اما «اجتباء»، «اصطفاء» و «اختیار» در جایی به کار می‌رود که فرد برگزیده هیچ نقشی در این انتخاب و انتصاب ندارد، در حالی که در واژه جعل در مسئله «جعل امامت» علاوه بر افاده معانی مذکور، به دلیل آیه ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ و آیه ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ...﴾ دعا و درخواست از سوی امام برای این گزینش نقش عمده‌ای دارد. بنابراین این واژگان با هم تفاوت دارند.

۴-۱-۶۴. رابطه معنایی «جعل» با «فعل»

واژه «فَعَلَ» ۱۰۸ بار و در ۴۴ سوره و ۱۰۲ آیه به معنای «انجام دادن کار» هم به خدا نسبت داده شده و هم به انسان (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۶۷)؛ چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ (فجر / ۶) و ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِهَاتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء / ۵۹).

تدبر در آیات قرآن نشان می‌دهد که «فَعَلَ» از سوی خداوند و انسان فقط برای انجام کاری استعمال می‌شود، در حالی که قبلاً گفتیم «جعل» در قرآن بیشتر برای «قرار دادن پدیده‌ای برای پدیده دیگر» به کار می‌رود. بنابراین این دو واژه با هم تفاوت هم دارند.

۴-۱-۵. رابطه معنایی «جعل» با «صنع»

«صَنَعَ» ۲۰ و در ۱۴ سوره و ۱۹ آیه به معنای «کار را به شایستگی انجام دادن» به کار رفته است و این فعل نیز هم به خدا نسبت داده می‌شود هم به انسان (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۲۱/۲)؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفًا مَّصْنُوعًا﴾ (طه/ ۶۹) و ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ مِمَّا تُفَعَّلُونَ﴾ (نمل/ ۸۸) و این آیه اشاره دارد به اینکه این ساخت و صنع خدایی است که هر چیز را درست و متقن آفریده است و کار خود را به بهترین صورت و بدون کمترین خدشه و ناستواری به انجام می‌رساند؛ چرا که اتقان صنعتش در کل موجودات هستی متجلی است؛ زیرا هر چه آفریده، نه تصادفی است و نه ناقص، و تمام آثارش از روی تقدیر و حساب است و از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین و از حقیرترین تا جلیل‌ترین آثارش همه معجزه است.

در آیه ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ کلمه «اصطناع» بر وزن افتعال از «صنع» و به معنای احسان است. وقتی گفته می‌شود: «صنع فلاناً» (فلانی را صنع کرد)، معنایش این است که به او احسان نمود و چون گفته شود: «اصطنع فلاناً» معنایش این است که احسان خود را درباره فلانی تحقق داد و تثبیت کرد. از قفال نقل شده که گفت: وقتی گفته می‌شود: «فلانی فلان را اصطناع کرد»، معنایش این است که آن‌قدر به وی احسان کرد که وی را به او نسبت می‌دهند و می‌گویند: این صنیع فلانی است و این نمک‌پرورده اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۲/۱۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۴/۲). بنابراین اصطناع موسی به این معناست که خدای تعالی او را برای خود اختصاص داد.

تدبر در آیات مذکور نشان می‌دهد که اگرچه «صَنَعَ» در قرآن برای انجام دادن کار به بهترین صورت و در مورد نهایت احسان کردن در حق کسی استعمال می‌شود، اما یکی از معانی «جعل امامت»، وحی به خیرات است که بسیار رفیع‌تر از احسان است. بنابراین این دو واژه با هم تفاوت هم دارند.

۴-۱-۶. رابطه معنایی «جعل» با «خلق»

واژه «خَلَقَ» به همراه مشتقاتش ۲۶۱ بار در ۷۵ سوره و ۲۱۸ آیه در قرآن استعمال شده است. اصلش به معنای اندازه‌گیری و تدبیر و نظم مستقیم و استوار در امور است و نیز

در معنای نوآفرینی و ایجاد چیزی بی آنکه آن چیز سابقه وجودی داشته باشد به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۳۳/۱)؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (انعام/ ۷۳)؛ یعنی ابداع و ایجادشان نمود. همچنین این واژه در معنای پیدایش و ایجاد چیزی به کار می‌رود، مثل آیه ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء/ ۱) و آفریدنی که به معنای ابداع و نوآفرینی است، جز برای خدای تعالی به کار نمی‌رود، اما آن چیزی که در اثر تغییر دادن چیزی به وجود می‌آید، خداوند آن را به صورت «خَلَقَ» برای غیر از خودش در پاره‌ای حالات قرار داده است (همان: ۶۳۴/۱)؛ مثل داستان حضرت عیسی علیه السلام که خداوند می‌فرماید: ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي﴾ (مائده/ ۱۱۰).

تدبر در آیات قرآن نشان می‌دهد که واژه جعل در آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ از واژگانی است که مفسران در ترجمه و تفسیر آن اختلاف نموده‌اند. برخی آن را به معنای «تصییر» دانسته (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲۴/۱) و بعضی آن را به معنای «خَلَقَ» گرفته‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۸۸/۱) که در حالت اول به معنای «من خلیفه‌ای روی زمین قرار دادم» و در حالت دوم به معنای «من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم» خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۷/۳). شایان ذکر است که خداوند در قرآن در تبیین آفرینش بشر، از فعل «خَلَقَ» استفاده کرده است، در حالی که در آیه مورد بحث که در آن مسئله خلافت مطرح است، واژه جعل را به کار برده است. به عبارت دیگر، فعل «خَلَقَ» در جایی به کار رفته است که بعد مادی انسان مورد نظر است و واژه جعل در جایی به کار رفته است که بعد معنوی و بحث خلافت و مقام خلیفه‌اللهی مطرح است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۳۷-۳۸) و از سویی خلافت و یا مقام به موجودی که هست، عطا می‌شود؛ زیرا هنگام تفویض منصب ریاست به شخص، گفته نمی‌شود: «می‌خواهم رئیس بیافرینم»، بلکه گفته می‌شود: «او را به عنوان رئیس قرار دادم». بنابراین تفاوت عمده «جَعَلَ» و «خَلَقَ» در این است که جعل بیشتر در مرتبه تالی وجود و حالتی بعد از وجود به کار می‌رود (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۴۰/۲).

۴-۱-۷. رابطه معنایی «جعل» با «وضع»

واژه «وضع» ۲۶ بار و در ۱۸ سوره و ۲۴ آیه ذکر شده که به معنای گذاشتن بار بر زمین

است (همان: ۲۲۴/۷)، مانند: «وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا» (حج/ ۲) و یا مراد از وضع چنان که گفته‌اند، ایجاد، احداث و ساخته شدن است، مانند: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا» (آل عمران/ ۹۶) و برخی گفته‌اند که «وَضَعَ» در معنویات ضد «رَفَعَ» به معنای «او را از مقام رفعت پایین آوردن و او را پست و سبک و خوار کردن» است (موسی، بی‌تا: ۱۹۶/۱؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۹۸۸).

با تأمل و دقت در این واژه و با توجه به موارد کاربرد «وضع» در متن زبانی قرآن می‌توان به برخی از تفاوت‌ها و اشتراک‌ها و امتیازات این دو واژه پی برد. خداوند در گزارش از نهاده‌سازی کعبه به عنوان اولین بیت می‌فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران/ ۹۱). در جای دیگر در گزارش از برافراشتن آسمان و ترازو قرار دادن در زمین می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (رحمن/ ۷)؛ یعنی «وضع» و «جعل» دارای مؤلفه‌های مشترک بوده و با هم رابطه هم‌معنایی دارند، ولی مفهوم «جعل» دارای توسعه معنایی بیشتری است؛ زیرا «وَضَعَ» در مادیات به معنای «گذاشتن بار»، و در معنویات به معنای «از مقام رفعت پایین آوردن» است و حال آنکه «جعل» در مادیات به معنای «قرار دادن»، و در معنویات برای «اعطای مقام و رفعت مقام در دنیا و آخرت در ائمه حق» به کار می‌رود، مانند: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»، ولی برای پایین آوردن مقام رفعت هرگز به کار نمی‌رود.

۴-۶-۲. بررسی مفاهیم همنشین «جعل»

در یک نگاه کلی، همنشین‌های «جعل» در آیات بعد به شرح ذیل است:

۴-۶-۱. «امامان حق» و ضمایر «اِنِّی و نا» و دیگر ضمایر راجع به خداوند

در ۵ مورد از ۶ آیه مربوط به «جعل امامت» در قرآن کریم، «جعل» با «امام و ائمه حق» به عنوان همنشین با واسطه و یا بی‌واسطه آن‌ها قرار گرفته است و در تمام موارد، ضمایر موجود در آیات به خداوند برمی‌گردد، به شرح ذیل:

۱. «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبْتَلِيكَ اللَّهُ الْظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴).

۲. «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان/ ۷۴).

۳. ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده / ۲۴).

۴. ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾

(انبیاء / ۷۳).

۵. ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص / ۵).

۴-۲-۲. «امامان کفر» و ضمیر «نا» راجع به خداوند

در یک آیه، «جعل» در قرآن کریم با «ائمه کفر» به عنوان همنشین با واسطه قرار گرفته است و ضمیر «نا» به خداوند برمی گردد: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يُدْعُونَ إِلَى الْتَارِ وَیَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصُرُونَ﴾ (قصص / ۴۱).

۴-۲-۳. مفاهیم متقابل «ظالم / معصوم»

مفاهیم دیگری که در همنشینی با «جعل» قرار گرفته اند، مفاهیم متقابل «ظالم / معصوم» می باشند که این مفاهیم متقابل از آیه زیر به دست می آیند: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۱۲۴).
در این آیه، ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ به «قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» مقید شده است؛ یعنی از همنشینی «﴿قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ با «امام» روشن می شود که امام باید معصوم باشد؛ زیرا مراد از کلمه «الظالمین» در آیه، مطلق هر کسی است که ظلمی از او صادر شود، هر چند ظلم بسیار کوچک باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۳). حال چه این ظلم شرک باشد و چه معصیت، چه در همه عمر باشد و چه در ابتدا باشد و بعد توبه کرده و صالح شده باشد، این فرد نمی تواند امام باشد. پس امام تنها کسی است که در تمامی عمرش حتی کوچک ترین ظلمی را مرتکب نشده باشد و معصوم باشد (ر.ک: همان).

۴-۲-۴. مفهوم «منت گذاشتن»

مفهوم «منت گذاشتن» در یک آیه به عنوان همنشین «جعل» قرار گرفته است: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص / ۵)؛ یعنی جعل امامت منتی از سوی خداوند بر بندگان است.

۴-۲-۵. مفهوم «نصرت/ عدم نصرت»

مفهوم «عدم نصرت» در یک آیه همنشین «ائمه کفر» قرار گرفته که با مفهوم متقابل خود، به «نصرت» ائمه حق اشاره دارد: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى التَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ (قصص / ۴۱).

۴-۲-۶. مفهوم «ربوبیت» و درخواست مقام «امامت»

از مفاهیم دیگری که در میان همنشین‌های «جعل» به چشم می‌خورد، مفهوم «ربوبیت» است و پیام لطیفی که از آیه دوم استنباط می‌شود، درخواست مقام امامت از سوی امام است؛ یعنی در جعل امامت، دعا و درخواست خود امام نقش به‌سزایی دارد:

۱. ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۱۲۴).

۲. ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (فرقان / ۷۴).

۴-۲-۷. مفاهیم «صبر و یقین و عبادت مستمر»

از مفاهیم دیگری که در همنشینی با «جعل» قرار گرفته‌اند، مفاهیم «صبر و یقین و عبادت مستمر» هستند که همگی لازمه عصمت می‌باشند.

۱. ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده / ۲۴).

۲. ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء / ۷۳).

۴-۲-۸. مفهوم «وحی به فعل خیرات»

مفهوم دیگری که در میان همنشین‌های «جعل» به چشم می‌خورد، مفهوم «وحی به افعال خیر» و اقامه نماز و زکات است که از لوازم عصمت است: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء / ۷۳).

۵. ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی «جعل امامت»

اکنون وقت آن است که بیان نماییم چرا خداوند کلمه «جعل» را برای افاده معنای

نصب و انتصاب امام به امامت، برگزیده و از کلمات هم‌معنای آن استفاده نکرده است؛ زیرا پس از بررسی مفاهیم جانشین و همنشین «جعل» می‌توان در تبیین ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی مفهوم «جعل امامت» چنین گفت:

اولاً یکی از ویژگی‌های جعل در آیات مشتمل بر مفهوم «جعل امامت» این است که این واژه برای دو مصداق «امام حق» و «امام کفر» استعمال شده است، در حالی که در قرآن، واژگان هم‌معنای جعل فقط برای افراد برگزیده استعمال شده‌اند و از سویی در یک آیه، این واژه با ساختار ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ﴾ به کار رفته که نشانگر آن است که جعل امامت خاص خداوند در ذریه حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ تا امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دوام و استمرار دارد، در حالی که دیگر جانشین‌های هم‌معنای جعل، این ویژگی دوام و استمرار را ندارند؛ زیرا نیاز به پیشوا در انسان، چه مؤمن و چه کافر، از نوامیس آفرینش است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۹۴/۱) و نیز ضمانتی که همگی به خداوند برمی‌گردند، به این نکته اشعار دارند که جعل هر دو نوع امام که جعلی از نوع تکوینی است، فقط به دست خداست و تنها اوست که بر طبق شایستگی‌ها و زمینه‌های نیک و بدی که امامان حق و کفر در خود ایجاد می‌کنند، آنان را به عنوان امامان هدایت‌کننده به حق و یا امامان دعوت‌کننده به آتش جعل می‌کند. بنابراین وقتی شرایط امام‌حق شدن و یا امام‌کفر شدن به حد نصاب خاصی رسید، مطابق یک قانون کلی و سنت الهی: ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (فتح/۲۳)، ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر/۴۳)، این افراد معنون به عنوان امامانی می‌شوند که یا مردم را به سوی حق هدایت می‌کنند و یا به سوی آتش فرا می‌خوانند. نیز از دیگر ویژگی‌های واژه «جعل» این است که این واژه به وضع سابق و لاحق امام و امامت اشاره دارد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَوَكَّلْنَا بِآيَاتِنَا يُوَفُونَ﴾ (سجده/۲۴)، در حالی که واژگان هم‌معنا چنین ویژگی‌ای ندارند (همان: ۲۹۳/۱). ثانیاً پیوستگی بسیار نزدیکی که مفهوم «جعل امامت» در «امام حق» در درجه اول با مفهوم «توحید» و در درجه دوم با مفهوم «هدایت» دارد، بیانگر این مسئله است که مفهوم «جعل امام حق» ارتباط تنگاتنگی با «توحید» و «هدایت» انسان دارد تا آنجا که گویی این مفهوم تداعی‌کننده آن است که خداوند تنها راه رسیدن به توحید را از طریق هدایت امام حق قرار داده است؛ زیرا قرآن کریم هر جا نامی از امامت می‌برد، دنبالش

متعرض هدایت می‌شود؛ تعرضی که گویی می‌خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۱)؛ چنانچه حدیث سلسله‌الذهب امام رضا علیه‌السلام به همین مطلب اشاره دارد و این نکته یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم «جعل امامت» است. نکته شایان توجه اینکه خداوند «جعل امامت» را به عنوان عهدی قرار داده است که این عهد هرگز به ظالم نمی‌رسد و اختصاص به معصوم دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۵۲/۱)؛ زیرا عبارت **﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** صریح است در اینکه عدم سوء سابقه و طهارت از گناه و ظلم و استقامت در راه حق، شرط نیل به مقام امامت است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۹۴/۱). پس عهد و عصمت از دیگر مؤلفه‌های ضروری «جعل امامت» است و نیز یکی از نکاتی که از سیاق متنی و کلی قرآن اصطیاد می‌گردد، این است که مفهوم «منت گذاشتن» در آیات مذکور به این نکته اشعار دارد که از میان نعمت‌های بیکران خداوند بعد از بعثت پیامبران، نعمتی والاتر از «جعل امامت» برای انسان وجود ندارد. بنابراین می‌توان گفت که از والاترین مؤلفه‌های معنایی این عبارت، منت بودن آن بر کل انسان‌هاست (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۶/۱).

از سویی دیگر، در برخی از این آیات، مفهوم «جعل امامت» چنان با مفهوم «ربوبیت» پیوستگی دارد که گویی حتی تصور تفکیک «جعل امامت» از «ربوبیت حق» غیر قابل قبول است؛ زیرا از **﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ﴾** که جعل را خداوند به خود نسبت داده و با «لام انتفاع» آمده، معلوم می‌شود که امامت به سود عموم مردم است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۹۳/۱) که از ربوبیت خداوند نشئت می‌گیرد و از عبارت **﴿وَكَلَّوْنَا لِلْعَابِدِينَ﴾** معلوم می‌شود که امام حق با عبادت مستمر به چنان یقینی رسیده که فانی در حق گشته و باقی به بقای اوست (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۵۲/۱) و از خود هیچ چیزی ندارد، بلکه همه چیز را ظهور و بروز حق می‌داند و با اختیار خود از خدا درخواست «جعل امامت» برای متقین می‌نماید؛ یعنی دعا و درخواست خود آنان در «جعل امامت» نقش به سزایی دارد و عبارت **﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾** نشان می‌دهد که خداوند با چنین جعلی، قلوب این‌ها را با ارتباط به وحی سرچشمه خیرات گردانیده تا خودبه‌خود اقامه‌کننده نماز و دهنده زکات باشند؛ چون وحی به خیرات، غیر از امر به خیرات و نماز و زکات و تکلیف به آن‌هاست (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۹۳/۱). بنابراین می‌توان صبر، یقین،

عبادت مستمر، عصمت، فناء در حق و درخواست امامت از سوی خود امام را از دیگر مؤلفه‌های ضروری «جعل امامت» دانست و همچنین می‌توان عهد، منت بودن امامت، وحی به خیرات و جنبه هدایتگری از نوع ایصال به مطلوب مستمر امام را از سوی خدا از مهم‌ترین مؤلفه‌های معنایی جعل «امامت حق» محسوب نمود. همچنین آمادگی امام کفر در دعوت به سوی آتش را با زبان حال و جعل از سوی خدا، و عدم نصرت آنان در آخرت را از مؤلفه‌های معنایی جعل «امام کفر» دانست.

در ادامه، اشاره به این نکته ضروری است که برخی مفسران اشکال کرده‌اند چگونه ممکن است خداوند کسانی را «امام کفر» قرار دهد؟ و به همین جهت معنای جعل را در آیه ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمُ آيَةً يُدْعَوْنَ إِلَى التَّائِبِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَئِنْ نَصَرُونَ﴾ تغییر داده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۳؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۶۲/۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۹۸/۷). اما حقیقت آن است که جعل «امام کفر»، مقتضی برخی سنت‌های غیر قابل تغییر و تبدیل الهی است که صریحاً در قرآن ذکر شده‌اند، مانند:

۱. سنت بازتاب اعمال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (بقره/ ۲۸۶)؛ هر کس هر چه انجام دهد [اگر خوب باشد] به نفع اوست و [اگر بد باشد] به ضرر خود اوست.
۲. سنت زیادت ضلالت: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ...﴾ (صف/ ۵)؛ پس چون از حق برگشتند، خدا هم دل‌هایشان را برگرداند.
۳. سنت امهال: ﴿...وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...﴾ (فاطر/ ۴۵)؛ [گنهکاران بلافاصله مؤاخذه نمی‌شوند] بلکه تا مدتی معین به آن‌ها مهلت داده می‌شود.
۴. سنت امداد: ﴿كَلَّا بُدْهُ هُوَ لَا وَهُوَ لَا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾ (اسراء/ ۲۰)؛ هر یک از دو گروه [آخرت طلب و دنیا طلب] یاری می‌شوند.
۵. سنت استدراج: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۱۸۲)؛ و آن‌ها که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج آن‌ها را از جایی که نمی‌دانند گرفتار مجازات خواهیم کرد.
۶. سنت املاء: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنْ كِيدِي مَتِينٌ﴾ (اعراف/ ۱۸۳)؛ و به گنهکاران مهلت می‌دهم [تا مجازاتشان دردناک‌تر باشد]؛ زیرا طرح و نقشه من حساب شده است.
۷. سنت تغییر سرنوشت به خاطر تغییر روش: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾

(رعد / ۱۱)؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند.

۸. سنت رسیدن به آنچه که انسان بخواهد: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم / ۳ و

۳۹)؛ برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.

بررسی سنت‌های الهی در قرآن نشان می‌دهد که میان قوانین تکوینی و تشریحی و اعمال انسان، ارتباط وجودی و رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است؛ زیرا نظام عالم، نظام کنش و واکنش یا عمل و عکس‌العمل است و جریان علیت در همه‌ی شئون هستی برقرار است. از این رو، این حقیقت و قانون که ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر / ۳۸) (انسان در گرو اندیشه‌ها و اعمال خویش است)، نیز سنت و قانون تخلف‌ناپذیر الهی است. براساس این قانون، عمل هر فردی نتایجی را در بر خواهد داشت؛ یعنی کوچک‌ترین اندیشه و عمل در نظام هستی، بی‌پاسخ نیست و تلاش‌های انسان هر چه باشد، زیر پوشش یکی از سنت‌های الهی قرار می‌گیرد و انسان مانند بتایی است که ساختمان و بنای وجودی خویش را با مصالح اندیشه و عمل خود می‌سازد. بنابراین همچنان که در سراسر عالم تکوین، قانون و سنت علیت و معلولیت برقرار است و با آنکه مشیت پروردگار مطلق است، همواره در ایجاد موجودات و احداث حوادث، آن حادثه‌ای را احداث می‌کند که شرایط حدوثش موجود و موانع آن مفقود باشد. همچنین در عالم تشریح، خداوند تنها کسی را هدایت می‌کند که از ناحیه‌ی خودش تقاضای هدایت وجود داشته باشد. اما کسی که از هدایت او اعراض می‌کند، هرگز او را هدایت نمی‌کند و از آنجا که یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های «امام کفر» این است که این افراد با سعی و تلاش، مردم را به سوی آتش دعوت می‌کنند، خداوند هم همین خواسته را برای آنان نهادینه می‌کند. بنابراین در حقیقت خدا افرادی را به عنوان «امام کفر» جعل نمی‌کند، بلکه خداوند از این انتخاب تکوینی آنان و از این امتزاج سنت‌های الهی خودش، به نام جعل «امام کفر» یاد کرده است؛ یعنی خداوند چندین سنت جعل می‌کند و برابند امتزاج و اعمال این سنت‌ها به جعل «امام کفر» می‌رسد. با این توضیح به نظر می‌رسد که انگاره‌ی جبر الهی در مورد پیشوایان کفر به کلی منتفی گردد.

۶. تحلیل توسعه مفهومی واژه «جعل» بر اساس اصل شناختی «اصالت

تعابیر قرآنی

برای اینکه سطوح و لایه‌های مختلف عبارت «جعل» در تعبیر «جعل امامت» در قرآن کریم روشن‌تر گردد، می‌گوییم در معناشناسی شناختی بر اساس «اصل تعابیر قرآنی» هر واژه‌ای قرآنی در واقع با مفهوم خاصی مرتبط است و به شیوه‌ای خاص از قلمرو معرفت نمابرداری می‌کند. هرگز دو واژه به نحو یکسان از یک قلمرو نمابرداری نمی‌کنند. از این رو، هر واژه قرآنی کارکرد خاص خود را دارد که واژه دیگر نمی‌تواند آن را انجام دهد. در مورد کاربردهای متفاوت واژه «جعل» در سیاق‌ها و بافت‌های گوناگون هم همین سخن صدق می‌کند؛ زیرا واژه «جعل» در سیاق معین، بُرش خاصی از معارف و اطلاعات گوینده را فراهم می‌آورد که همین واژه در سیاقی دیگر، بُرش متفاوت از آن معارف را به دست می‌دهد، چون بنا بر ترادف زبانی، معنای یک واژه به واژه‌ای دیگر تحویل می‌یابد. در نتیجه، معنای تعبیری که در آن واژه نخست آمده، به معنای تعبیری که در آن واژه دوم آمده است، تحویل و تقلیل می‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۳۳). بنابراین با توجه به این اصل شناختی و بنا بر آنچه قبلاً بیان کردیم که برخی از لغت‌شناسان گفته‌اند «جعل» لفظ عامی است که از همه واژه‌های در این ردیف عام‌تر است (ابن فارس، بی‌تا: ۴۶۱/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۱۰۷/۱۴) و راغب اصفهانی ۵ وجه معنایی برای این واژه ذکر کرده، از قبیل آغاز کردن، ایجاد کردن، تکوین چیزی از چیزی، تغییر حالتی از حالت دیگر، حکم کردن بر چیزی، اکنون ضروری است و وجه معنایی را که راغب برای جعل بیان نموده، در آیات مشتمل بر «جعل امامت» مورد مذاقه قرار دهیم؛ زیرا به نظر می‌رسد در مفهوم «جعل امامت» هر ۵ وجه معنایی مذکور صادق باشد؛ چون از بررسی موارد گوناگون استعمال این ساختار در آیات مشتمل بر «جعل امامت» درمی‌یابیم که این ماده در شبکه گسترده‌ای از معانی به کار رفته است، در حالی که مفسران در همه این موارد، جعل را فقط به معنای پیش نمونه آن یعنی «قرار دادن» در نظر گرفته‌اند. البته شاید آن‌ها به خاطر عدم توجه به بافت آیات و مفهوم‌سازی قرآن گمان برده‌اند که در هر مورد «قرار دادن» مراد است. بنابراین

ضروری است نشان دهیم که چگونه تعابیر قرآن در آیات مشتمل بر «جعل امامت» تفاوت دارد.

۱. نخستین وجه معنایی واژه جعل از دیدگاه راغب «آغاز نمودن» است. البته وی این وجه معنایی را به مثال غیر قرآنی بیان نموده است. حال اگر بتوان این وجه را در قرآن محقق دانست، شاید بتوان گفت که معنای جعل امامت در آیه **﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَلِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** (بقره/۱۲۴)، صرف قرار دادن نیست، بلکه در آیه، مفهوم‌سازی جالبی وجود دارد که وجوه شباهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان **﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾** و **﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾**، استعاره مفهومی بدیعی را پدید آورده که عبارت است از اینکه در واقع «کلمات»، حلقه وصل بین ابتلا و جعل امامت است و نشانگر این است که «جعل» در این آیه از نوع جعل تکوینی مستمر و بی‌واسطه و به معنای «آغاز امامت» است؛ زیرا در این آیه خداوند می‌فرماید: پس از پایان امتحانات ابراهیم، او را به عنوان امام برای مردم قرار دادم و امامت او آغاز می‌شود.

۲. با ملاحظه جنبه‌های تکوینی امامت در عرفان و حکمت شیعی، جعل امامت نوعی افاضه فیض وجودی به امام است که در اثر استفاضه آن فیض وجودی، امام دارای رتبه وجودی خاصی می‌شود که در مرکز عالم وجود قرار می‌گیرد؛ چنان که حضرت علی **عَلَيْهِ السَّلَامُ** در **نهج البلاغه** می‌فرماید:

«وهو يعلم أنّ محلّی منها محلّ القطب من الرّحی» (**نهج البلاغه: خطبه شقشقیه**)؛ و خدا می‌داند که موقعیت من در ولایت مانند موقعیت محور در آسیاب است.

نیز خداوند می‌فرماید: **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾** (انبیاء/۷۳) و چون از طریق این افاضه وجودی، امام به امامت می‌رسد، با ملاحظه این جنبه می‌توان معنای جعل را معطوف به وجه معنایی «ایجاد کردن» صادق دانست.

۳. وجه معنایی دیگری که راغب برای کلمه جعل به کار برده، «تکوین چیزی بعد از چیزی» است. این مفهوم نیز بار وجودی و تکوینی دارد و نشانگر آن است که خداوند در قرآن، کلمه جعل را در سنن تکوینی به کار می‌برد و از آنجا که باطن امامت ولایت است و ولایت یک امر تکوینی است، خداوند این ولایت را برای مقام تکوینی و

وجودی امام قرار می‌دهد. به تعبیر دیگر، وقتی انسان کامل چنان سعه و احاطه وجودی پیدا کرد که توانست در رأس هرم هستی قرار بگیرد و علاوه بر آن خودش درخواست امامت را داشت، خداوند ولایت تکوینی‌ای را که لایق اوست به وی عطا می‌کند و امامت چیزی غیر از ظهور آن ولایت نیست. پس حتی اگر این وجه معنایی سوم را نیز برای جعل در نظر بگیریم، آن را با مفهوم «جعل امامت» ناسازگار نمی‌بینیم؛ زیرا این معنا از تحلیل بافت و سیاق و مفهوم‌سازی آیات ۶۳ تا ۷۴ سوره فرقان به دست می‌آید که امام فردی است که ابتدا خود زمینه‌ساز امامت است. آنگاه خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ مَا يَعْزِبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ...﴾ (فرقان / ۷۷)؛ ای پیامبر بگو: اگر دعای شما نبود پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کرد.

بنابراین ابتدا امام با تلاش خود از لحاظ وجودی به چنین سعه وجودی می‌رسد و سپس با زبان حال و قال از خداوند درخواست مقام امامت را می‌کند و آنگاه خداوند آن ولایت تکوینی‌ای را که لایق اوست به وی عطا می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۶۹/۱، ۹۲/۲ و ۲۱۵).

۴. معنای چهارم جعل، جعل تکوینی با واسطه و تغییر حالتی از حالت دیگر است و از آنجا که جعل امامت برای انسان کامل، حالتی را به وجود می‌آورد که قبلاً وجود نداشته است، لذا این وجه معنایی نیز در آیات ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لِكُلِّ صَبْرٍ وَوَكُوفٍ وَوَكُوفٍ بِآيَاتِنَا لِيُوقِنُوا﴾ (سجده / ۲۴) و ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء / ۷۳) که بیانگر حالت سابق و لاحق امام است، با معنای امامت سازگار است؛ زیرا در روایات تصریح شده که وقتی امامی به امامت می‌رسد، حالتی در او به وجود می‌آید که قبلاً وجود نداشته است، چون بنا بر روایات تفسیری^۱ در ذیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾ (نساء / ۵۸)، امامتی که به مثابه امامتی در دست امام قبل بوده، به امام بعد انتقال می‌یابد و همچنین آثاری که بر این امامت مترتب می‌شود و تأثیراتی که بر مأموم می‌گذارد وارد مرحله و حالت جدیدی می‌شود که قبلاً واجد آن

۱. نظیر روایتی از کافی در «باب وقت ما یعلم الإمام جمیع علم الإمام الذی کان قبله»: «یحیی عن محمد بن الحسین عن یعقوب بن یزید عن علی بن أسباط عن بعض أصحابه عن ابي عبد الله ع قال: قلت له: الإمام متى یعرف إمامته وینتهی الأمر إلیه؟ قال: فی آخر دقیقة من حیاة الأول» (کلینی، بی تا: ۲۷۶/۱).

نبوده است و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) به این نکته اشاره دارد.

۵. وجه معنایی پنجمی که راغب برای معنای جعل بیان کرده است نیز با مفهوم جعل امامت سازگاری آشکاری دارد و از نظر ظاهری، این تلائم و توافق معنایی از جهاتی ظاهرتر از وجوه معنایی دیگر است؛ زیرا اگر جعل را به مثابه حکم کردن بر چیزی تلقی نماییم، جعل امامت به معنای صدور حکم امامت از سوی خداوند، چه در امام حق و چه در امام کفر است، در آیاتی نظیر:

۱. «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لِمَا صَبَرُوا وَوَكَّلْنَا بِآيَاتِنَا لِقَوْمٍ» (سجده / ۲۴).

۲. «وَجَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ» (انبیاء / ۷۳).

۳. «وَجَعَلْنَا لَهُمْ أُمَّةً يُدْعُونَ إِلَى الْتَارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ» (قصص / ۴۱).

نتیجه آنکه اگر در تفسیر «جعل امامت»، مفسران از مفاهیم واژگان هم‌معنا استفاده کرده‌اند، هیچ کدام رساننده حقیقت مفهوم «جعل امامت» نیست، بلکه معنای اساسی و مرکزی جعل، همان «قرار دادن پدیده‌ای برای پدیده‌ای» است و نیز معانی آغاز امامت، ایجاد امامت، تکوین امامت، تغییر حال امام و صدور حکم امام، همگی از سطوح و لایه‌های معنایی جعل در «جعل امامت» می‌باشند. بنابراین با اصل «اصالت تعبیرهای قرآنی» ثابت می‌شود که فقط واژه «جعل» دارای چنان بُرشی است که می‌تواند پرده از مراد جدی و اسراری که خداوند برای «جعل امامت» در نظر داشته بردارد و دیگر انتصاب‌ها و انتخاب‌ها را باطل سازد، در حالی که هیچ یک از واژگان هم‌معنای آن، چنین بُرشی و نمابرداری را ندارند.

نتیجه‌گیری

بررسی معناشناختی واژگان و عبارات قرآن یکی از راه‌های جدید مطالعات قرآنی است. در این پژوهش با استفاده از «اصل اصالت تعبیر قرآنی» که یکی از اصول معناشناسی شناختی قرآن است عبارت «جعل امامت» در قرآن مورد بررسی قرار گرفت و نتایج زیر حاصل شد.

۱. مفهوم «جعل» در عبارت «جعل امامت» در قرآن صرفاً به مفهوم جعل «پیشوا و

مقتدا» به معنای عام اشاره ندارد، بلکه به نوعی از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های معنایی اشعار دارد که برای دو مصداق «امام حق» و «امام کفر» استعمال شده‌اند، در حالی که واژگان هم‌معنای آن این پیام ویژه را ندارند، بلکه فقط برای افراد برگزیده استعمال شده‌اند.

۲. پیام ویژه نهفته در واژه جعل این است که جعل «امام حق»، دائمی و مستمر است که از حضرت ابراهیم ع‌الیه‌السلام آغاز شده و در ذریه وی تا امام زمان ع‌الیه‌السلام دوام و استمرار دارد و حال آنکه هیچ یک از جانشینان و واژگان هم‌معنای آن، این ویژگی را ندارد.

۳. این واژه، نامبرداری از وضع سابق و لاحق امام می‌کند که دیگر واژگان هم‌معنا، چنین بُرشی را ندارند.

۴. جنبه هدایتگری امام از نوع ایصال به مطلوب است، در حالی که واژگان هم‌معنای آن در بحث نبوت به کار رفته‌اند و این ویژگی را ندارند.

۵. وجوه معنایی واژه «جعل» از قبیل آغاز امامت، ایجاد امامت، تکوین امامت، تغییر حال امام و صدور حکم امامت، از سطوح و لایه‌های این واژه است که می‌تواند چنین نامبرداری را از «جعل امامت» داشته باشد، در حالی که دیگر واژگان هم‌معنا هرگز چنین بُرشی را ندارند.

۶. باطن امامت ولایت است و ولایت یک امر تکوینی است. خداوند این ولایت را برای مقام تکوینی و وجودی امام حق قرار داده است که با اراده خود چنان سعه و احاطه وجودی پیدا کرده که توانسته در رأس هرم هستی قرار بگیرد؛ یعنی امام فردی است که ابتدا خود زمینه‌ساز امامت بوده و از خداوند درخواست مقام امامت را می‌کند، سپس خداوند ولایت تکوینی‌ای را که لایق اوست، به وی عطا می‌کند.

می‌توان گفت که این جنبه در امامت، از مهم‌ترین نوآوری‌های مقاله حاضر است؛ زیرا نشان می‌دهد که درخواست امام با زبان حال و قال در جعل «امام حق»، و با زبان حال در جعل «امام کفر» نقش به‌سزایی دارد؛ افزون بر اینکه انگاره منفی جبر الهی را در هر دو جعل نفی می‌کند، در حالی که هیچ یک از واژگان هم‌معنا این بار معنایی را ندارند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن جنی، ابوالفتح عثمان، الخصائص، تصحیح محمد علی نجار، بیروت، دار الهدی، ۱۹۸۲ م.
۳. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، تحقیق عبدالحمید هندای، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، تونس، الدار التونسیه للنشر، ۱۹۸۴ م.
۵. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقانیس اللغة، تحقیق محمد عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر - دار صادر، بی تا.
۸. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۹. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۰. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد الابجدی)، ترجمه رضا مهبیار، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. تقلبسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، وجوه القرآن، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی، تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۶. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. رمانی، ابوالحسن علی بن عیسی، الالفاظ المترادفة المتقاربة المعنی، تصحیح محمود الشنقیطی، قاهره، مطبعة الموسوعات، ۱۳۲۱ ش.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. شرف، حفنی محمد، اعجاز القرآن البیانی بین النظرية و التطبيق، قاهره، المجلس الاعلی للثؤون الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. صالح، صبحی، دراسات فی فقه اللغة، چاپ دوم، بیروت، المکتبه الاهلیه، ۱۹۶۲ م.

۲۴. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، سوره مهر، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، *الفروق اللغویة*، قاهره، مکتبه القدوسی، ۱۳۵۳ ق.
۳۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *ایضاح الکفایه*، قم، نوح، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، بی تا.
۳۴. قائمی‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. همو، *معناشناسی شناختی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۳۶. قرشی بنابی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، بی تا.
۳۸. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، نجف، مطابع دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.
۳۹. موسی، حسین یوسف و عبدالفتاح صعیدی، *الافصاح فی فقه اللغة*، چاپ چهارم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۴۰. مهنا، عبدالله علی، *لسان اللسان (تهذیب لسان العرب)*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴۱. یاسوف، احمد، *دراسات فنیة فی القرآن الکریم*، دمشق، دار المکتبی، ۱۴۲۷ ق.
۴۲. یوسفی اشکوری، حسن، *بازخوانی قصه خلقت*، تهران، قلم، ۱۳۷۶ ش.

معناشناسی «طمأنینه» در اشعار جاهلی و قرآن کریم از منظر روابط معنایی*

- ابوالفضل خوش‌منش^۱
- حمیده بابازاده^۲

چکیده

لایه‌دار بودن واژگان قرآن کریم، زمینه جست‌وجوی معناشناسانه «طمأنینه» را در این پژوهش فراهم نموده است. از آنجا که یکی از شیوه‌های تبیین معنایی واژگان، کشف روابط معنایی واژه و شبکه معنایی آن است، در این پژوهش، ارتباط معنایی «طمأنینه» با واژه‌های همنشین در شعر جاهلی، و با واژه‌های همنشین، متقابل و جانشین در قرآن بررسی گردیده است. حاصل تحقیق حاکی از آن است که واژه «طمأنینه» در شعر جاهلی، با توجه به فرهنگ آن عصر و تضاد خوی تند جاهلیت با طمأنینه، بیشتر در معنای امنیت جسمانی و آرامش مادی به کار رفته است و به دلیل انتقال در کاربرد و هنرآفرینی در اشعار جاهلی و قاموس لغت، از ویژگی چندمعنایی برخوردار شده و با نزول قرآن توسیع و ترفیع معنایی یافته است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (khoshmanesh@ut.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (hamidehbabazadeh@yahoo.com).

حاصل مطالعه توصیفی در بافت قرآن نیز نشان می‌دهد که «طمأنینه» یک فعل ادراکی است که با هم‌نشین‌های خود، رابطه تقابلی، جانشینی، مکملی، اشتدادی و شمول معنایی دارد و «ایمان» به عنوان فعل ادراکی توأم با عمل و با دارا بودن عنصر عاطفی و معرفتی، و «ذکر» به عنوان فعل ادراکی، مؤلفه‌های شرطی «طمأنینه» را تشکیل می‌دهند و «کشف حقیقت و یقین»، «رضای الهی»، «معیشت طوبی»، «سکینه» و «ربط قلب»، مؤلفه‌های ماهوی آن را می‌سازند و با واژه‌های «ارتداد»، «انقلاب قهقرایی در فتنه‌ها» و «خوف» تقابل مدرج دارد.

واژگان کلیدی: طمأنینه، معناشناسی، ایمان، قرآن، جاهلیت، اشعار جاهلی.

مقدمه

قرآن کریم با توجه به اینکه منبع اصلی معارف دینی و هدایتی می‌باشد و همچنین به دلیل ویژگی چندبطنی بودن آن، همواره زمینه لازم را برای بررسی تفسیری دارد. بر همین اساس با وجود مباحث متعدد و ارزشمند در میان تفاسیر در مورد واژه «طمأنینه»، بررسی دقیق معنای واژه مزبور با روش معناشناسانه و ارائه مفهوم جدید ضروری است. واژه «طمأنینه» در دوره قبل و بعد از اسلام، متناسب با شرایط فرهنگی هر دوره تطور معنایی پیدا کرده و در معانی مختلف به کار رفته است. از بین متون جاهلی، اشعار جاهلی بنا بر قدمت تاریخی آن می‌تواند به معناشناسی این واژه، متناسب با فضای فکری جاهلیت کمک کند و در دوره اسلامی نیز تطور معنایی «طمأنینه» را می‌توان در قرآن به عنوان منبع مهم اندیشه اسلامی پی گرفت. در این زمینه، پژوهش دیگری با عنوان «السکینه و الطمأنینه فی القرآن الکریم؛ دراسة دلالية» نگاشته شده است که از مهم‌ترین وجوه تمایز و نوآوری این نوشتار با مقاله مذکور، معناشناسی طمأنینه با استفاده از روابط معنایی در بافت قرآن، و معناشناسی در زمانی با استفاده از اشعار جاهلی می‌باشد. همچنین در مقاله فوق، واژه‌های «هون»، «وقار» و «اخبات» بر اساس تفاسیر لغوی به عنوان واژه‌های قریب‌المعنی با «طمأنینه» و «سکینه» بیان شده‌اند، اما در پژوهش حاضر با توجه به رابطه جانشینی، تنها واژه‌های «سکینه» و «ربط قلب» به عنوان واژه‌های جانشین با «طمأنینه» کشف می‌شوند.

کاربرد کلمه «طمأنینه» در ادبیات جاهلی به عنوان امنیت جانی حاصل از نعمات دنیایی و مقایسه آن با کاربرد واژه مزبور در قرآن کریم، حاکی از وجود یک تطور

تاریخی است که ضرورت انجام معناشناسیِ در زمانی را دوچندان می‌کند. چگونگی تطور واژه «طمأنینه» در شعر جاهلی و قرآن کریم، علت چندمعنایی بودن طمأنینه در قاموس لغت، تبیین معنای «طمأنینه» و کشف روابط معنایی آن با واژگان همنشین از مسائل پیش رو در این جستار است. چندمعنایی طمأنینه به دلیل هنرآفرینی و انتقال در کاربرد و همچنین توسیع و ترفیع معنایی طمأنینه بعد از نزول قرآن، با استفاده از معناشناسیِ در زمانی تبیین خواهد شد و معناشناسی توصیفی در بافت قرآن نیز رابطه‌های معنایی مکملی، اشتدادی و شمول معنایی «طمأنینه» را با واژگان همنشین آن کشف خواهد کرد. در نهایت با توجه به شبکه معنایی آن و استفاده از حوزه‌های همنشینی، جانیشینی و تقابل، تبیینی تازه از «طمأنینه» انجام می‌گیرد.

۱. نظریه حوزه‌های معنایی و تعریف اصطلاحی معناشناسیِ در زمانی و

توصیفی

از نیمه دوم قرن نوزدهم و طرح مطالعه تاریخی معنا از سوی برآل^۱ و پاول^۲ که به پیدایش معناشناسی تاریخی - فقه‌اللغوی انجامید تا دهه نخست قرن بیست و یکم، مطالعاتی در باب معنا شکل گرفته که به طور کامل در محدوده «معناشناسی واژگانی» امکان طرح می‌یابد. این نوع نگاه به مطالعه معنا، بر این اصل استوار است که واحد مطالعه معنا را باید «واژه» به حساب آورد و معناشناسی کارش را با مطالعه معنای واژه آغاز می‌کند. سؤال از روش‌های مطالعه معنا نگرش‌های متعددی را پدید آورده است که از زمانه معناشناسی تاریخی - فقه‌اللغوی به سمت معناشناسی ساختگرا و سپس به سوی معناشناسی زایشی گرا کشانده است (صفوی، ۱۳۹۲: ش ۱/۱۲).

معناشناسی تاریخی - فقه‌اللغوی، ادامه مطالعه در زمانی زبان بود و توجه معناشناسان صرفاً به تغییرات معنایی معطوف می‌شد. همچنین این نوع مطالعه عمدتاً به تغییر معنای تک تک واژه‌ها به صورت مستقل از هم محدود می‌شد. در مرحله بعد، نگرش معناشناسی ساختگرا به وجود آمد. این نوع معناشناسی، الهام گرفته از آرای فردینان دو سوسور بود

1. Breal (1897).

2. Paul (1920).

(همان: ش ۱۳/۱).

شالوده نگرش ساختگرا بر این پایه استوار است که هر زبان در نوع خود، ساختی رابطه‌ای یا نظامی است که ماهیت وجودی هر واحدش، در رابطه سلبی با دیگر واحدهای هم‌لایه‌اش قابل تعیین است. به عبارت دیگر، زبان را باید همچون نظامی در نظر گرفت که واحدهایش در رابطه دوجانبه با یکدیگرند. این واحدها و روابط، یا واژگانی‌اند یا صرفی یا نحوی و یا واجی، و نمی‌توان آن‌ها را به مثابه مجموعه‌ای از واقعیت‌ها و عناصر مستقل از یکدیگر معرفی کرد (روبینز، ۱۳۷۰: ۴۱۹).

نظریه حوزه‌های معنایی در معناشناسی ساختگرا بر این اساس شکل گرفت که هر مفهوم بر حسب مجموعه‌ای از شرایط لازم و کافی توصیف می‌شود و اشتراک در یک شرط لازم می‌تواند عاملی برای طبقه‌بندی مفهوم واژه‌ها در یک حوزه شود. تریر این طبقه‌مشمول بر مفاهیم مشترک را یک حوزه معنایی در نظر می‌گیرد و نظریه خود را بر همین پایه استوار می‌سازد؛ مانند «سگ، گربه، خفاش و گاو» که به دلیل پستاندار بودن، یک حوزه معنایی را تشکیل می‌دهند (صفوی، ۱۳۸۳: ش ۳/۱).

اعضای یک حوزه معنایی، واحدهای یک نظام مفهومی را تشکیل می‌دهند که در رابطه متقابل با یکدیگرند. چنین واحدهایی به دلیل ویژگی مشترکشان، هم‌حوزه نامیده می‌شوند و مطالعه روابط معنایی واژگان در یک حوزه، معناشناسی توصیفی می‌باشد (همان: ش ۴/۱).

به اعتقاد لاینز این امکان وجود دارد که واحدهای هم‌حوزه از دو دیدگاه در زمانی و هم‌زمانی صورت پذیرد. به عبارت دیگر، واحدهای هم‌حوزه را در دو مقطع زمانی با یکدیگر مقایسه کنیم (همان).

معناشناسی در زمانی که متأثر از زبان‌شناسی در زمانی است، به مطالعه تاریخی واژه در طول زمان می‌پردازد (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۹۵). در معناشناسی تاریخی، با بررسی تحولات مفهوم واحدهای هم‌حوزه در طول زمان، چهار نوع تحول ذکر شده است. اگر در طول زمان، حوزه کاربرد واژه محدودتر شود، تخصیص معنایی^۱ یافته است. اگر حوزه

1. Semantic narrowing.

کاربرد آن افزایش یابد، از توسیع معنایی^۱ برخوردار شده است. اگر واژه در حوزه معنایی خود، بار عاطفی منفی پیدا کند، در این صورت تنزل معنایی^۲ یافته است و اگر بار عاطفی مثبت پیدا کند، از ترفیع معنایی^۳ برخوردار شده است (همان).

مطالعه همزمانی باید منطقاً در دنباله مطالعه در زمانی قرار بگیرد؛ زیرا نمی‌توان تغییرات یک زبان را قبل از تعیین شکل قدیمی‌تر آن، یعنی زمانی که تحولات در آن صورت گرفته است، توصیف کرد (پالمر، ۱۳۷۴: ۳۵).

۲. معناشناسی طمانینه در بافت شعر جاهلی با روش همنشینی

«طمانینه» از ریشه «طمن» در لغت به معنای استقرار و اسکان در مکان، زایل شدن شک و اضطراب (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۱۱/۲ و ۱۵۴/۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۷/۶)، سکون، انس قلب و گودی زمین (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۴۴۲/۷؛ ابن منظور، ۱۳۷۴: ۲۶۸/۱۳)، خم شدن، فرود آمدن، فراخی و آسایش (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۷/۶)، اعتماد و عدم شک (ابن منظور، ۱۳۷۴: ۲۶۸/۱۳) آمده است. راغب طمانینه را به معنای آرامش خاطر بعد از اضطراب بیان کرده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۵۲۴). همچنین به معنای استقرار و ثبات است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۲۰/۹).

بررسی حوزه معنایی طمانینه در متون جاهلی و قرآن، نشان‌دهنده آن است که واژه طمانینه بعد از نزول قرآن، از توسیع و ترفیع معنایی برخوردار شده است. برای انجام این بررسی از اشعار چند شاعر مشهور عصر جاهلی استفاده شده است. یکی از کاربردهای طمانینه در اشعار جاهلی، در وصف اندام و حرکت اسب می‌باشد. از آنجا که انسان عصر جاهلی عمدتاً با طبیعت و نمودهای ظاهری آن آشنا بود، طبعاً شاعر عصر جاهلی نیز همین نمودها و مظاهر طبیعی را در شعر خود منعکس ساخته و در بین موضوعات مختلفی که دست‌مایه شاعر جاهلی بوده، اسب به لحاظ نقش چشمگیر در جنگ و بیابان‌نوردی، به گونه‌های مختلفی وصف شده است. در شعری از امرؤالقیس و حاتم

1. Semantic widening.
2. Semantic degeneration.
3. Semantic elevation.

طائی، از مشتقات طمأنینه برای توصیف اسب ذکر شده است که از آن، معنای گود بودن سم و حرکت آرام اسب استفاده می‌شود.

علی مَهْرَةَ كِبْدَاءٍ جَرْدَاءٍ ضَامِرٍ أَمِينٍ شَظَاهَا مَطْمَئِنٌّ نَسُورُهَا^۱

(مرزوقی اصفهانی، ۱۹۹۵: ۵۵/۱)

در این بیت، واژه «مطمئن» با واژه‌های هم‌نشین خود «امین، نسور، شظا»، یک حوزه معنایی را تشکیل می‌دهند که در وصف اسب به کار رفته است. صفت ساق پا راست بودن، و صفت سم اسب هم گود بودن آن است.

بذی مِيعَةً كَأَنَّ أَدْنَى سِقَاطِهِ وَتَقْرِيبُهُ هَوْنًا دَائِلِيلِ ثَعْلَبِ
عَظِيمِ طَوِيلِ مَطْمَئِنٌّ كَأَنَّهُ بِأَسْفَلِ ذِي مَأْوَانٍ، سَرْحُهُ مَرَقَبٌ^۲

(جمعی، ۱۹۵۲: ۱۲/۱)

از هم‌نشینی واژه «مطمئن» و «ذی میعة» و رابطه تقابل مدرج با آن، معنای آرامش در حرکت برای «مطمئن» استفاده می‌شود.

در معلقه زهیر نیز که اغراق در شکنجه اسب را بیان می‌کند، از هم‌نشینی واژه «إِطْمَئِنٌّ» با «نضربه، قذاله، خصائل»، معنای گودی طمن به دست می‌آید:

وَنَضْرِبُهُ حَتَّىٰ اِطْمَأَنَّ قَذَالَهُ وَلَمْ يَطْمَئِنِّ قَلْبُهُ وَخِصَائِلُهُ^۳

(اعلم شنتمری، بی‌تا: ۹/۱)

در شعری از شماخ از «اطمأنت» معنای فرود آمدن و سکون پس از اضطراب در حرکت استفاده شده است. در این شعر، مرد کمان‌سازی توصیف می‌شود که با تبر به شاخه‌های درختان می‌تازد. هم‌نشینی واژه «اطمأنت» با «فی یدیه، غراب، عدو لأوساط العضا، مشارز» مبین این معناست؛ یعنی پس از اینکه مرد کمان‌ساز با تبر بر شاخه تر درخت می‌تازد، شاخه مدتی تکان می‌خورد و بالاخره از اضطراب در حرکت

۱. بر بجه اسب لاغر اندام خالی از مو که استخوان ساق پایش راست است، سمش هم گود است.
۲. در اولین دک خویش [حرکت سریع] بانشاط است؛ گویی نزدیک است که بیفتد. نزدیک شدن به او، با حالت آرامش توأم با ترس است. در راه رفتن، گام‌هایش به هم نزدیک است و حالت هجومی دارد؛ همچون روباه. بزرگ و دراز و آرام؛ گویی در پایین‌ترین نقطه ذی‌مأوان درخت تنومند و باشکوه [سرو] است که برای دیده‌بانی و مراقبت استفاده می‌شود.
۳. او [اسب] را زدم چنان که پشت سرش فرو رفت، اما قلب و کتفش فرو نرفت.

بازمی ایستد و بر دستانش فرو می آید:

فَمَا زَالَ يَنْحُو كُلَّ رَطْبٍ وَيَابِسٍ
فَأَنْحَىٰ عَلَيْهَا ذَاتَ حُدٍّ غُرَابُهَا
فَلَمَّا اطْمَأَنَّتْ فِي يَدِيهِ رَأَىٰ عَمِيًّا
وَيُنْغِلُ حَتَّىٰ نَالَهَا وَهُوَ بَارِرٌ
عَدُوٌّ لِأَوْسَاطِ الْعِضَاءِ مُشَارِرٌ
أَحَاطَ بِهِ وَازْوَرَّ عَمَّنْ يُحَاوِرُ^۱

(قرشی، ۱۳۴۵: ۱/۶۶۷)

کاربرد دیگر طمانینه در اشعار جاهلی، استفاده از آن برای بیان اعتماد می باشد. این معنا در شعر علباء بن اریم استفاده می شود که برای بیان صفت صحیفه خود به کار رفته است:

أَخَذْتُ لَدَيْنَ مَطْمَئِنٍّ صَحِيفَةً
وَخَالَفْتُ فِيهَا كُلَّ مَنْ جَارَ أَوْ ظَلَمَ^۲

(اصمعی، بی تا: ۱/۱۵۹)

از اشعار دوره جاهلی هویدا است که اعراب جاهلی پیش از اسلام به کلی از ارزش های اخلاقی به دور نبوده اند، بلکه حقیقت آن است که قانون «مروت» که شامل سخاوت و شجاعت و وفاداری بود، زندگی عرب پیش از اسلام را نظم می بخشید. این مفهوم در معلقه زهیر بیان شده است و در آن از «مطمئن» با همنشینی «لا یتجمجم» معنای اعتماد قلبی و عدم شک و شبهه در نیکی استفاده می شود:

وَمَنْ يُوْفِ لَا يُدْمَمُ وَمَنْ يُفْضِ قَلْبَهُ
إِلَىٰ مَطْمَئِنٍّ الْبِرِّ لَا يَتَّجَمِّجُ^۳

(قرشی، ۱۳۴۵: ۱/۳۳)

یکی از خصایص مهم جامعه جاهلی آن بود که با وجود لذت گرایی و دنیاپرستی، آن را پوچ و بی فایده می دانستند. به این ترتیب با اسلام در شناخت پوچی و سپندی بودن حیات دنیایی، بر موضع همانندی قرار دارند. این موضع در شعر زیر نمود دارد

۱. بیوسه هر شاخه تر و خشکی را منظور نظر داشت. زیر درخت رفت تا اینکه به آن شاخه دست یافته و فائق شد. سخت ترین دشمن هلاک کننده در میان درختان خاردار تنومند، با وسیله ای تیز و بز آن شاخه تاخت. پس زمانی که شاخه در دست او فرو آمد و سکون یافت، دید گرفتار غمی شده که او را احاطه کرده است و از آنچه می خواست منصرفش کرد.

۲. نزد خود صحیفه ای مورد اعتماد آماده کردم، در آن از هر کس که ظلم و جور کند، مخالفت کردم.

۳. هر کس به عهد خود وفا کند، مذمت نمی شود و هر کس قلبش را برای انجام کار نیکی هدایت کند که حسن آن مورد اعتماد بوده و در آن شک و شبهه نباشد، دچار تردید نمی شود (ر.ک: ابن منظور،

۱۳۷۴: ۹/۱۲؛ روزنی، ۱۳۱۹: ۱۱۳).

که از همنشینی «یطمئن» با «انقلبا، الدهر، نعیم»، معنای دلخوشی و آرامش حاصل از نعمات دنیایی استفاده می‌شود.

ألا ترى إنما الدنيا مُعَلَّلَةٌ^۱ أصحابها ثم تسرى عنهم سلبًا
 بينا الفتى فى نعیمٍ یطمئن به ردَّ البئیس علیه الدهرُ فانقلبا^۲

(اصمعی، بی‌تا: ۵۵/۱)

معنای دیگر از طمأنینه که در شعر جاهلی کاربرد داشته است، امنیت در برابر حوادث می‌باشد. این معنا در شعری از لیبید بن ربیع به کار رفته است که حال اسبی را توصیف می‌کند که بچه‌اش را از دست داده و شب هنگام به خاطر ترس از تاریکی و طوفان و باران به درخت ارجات پناه می‌برد و آن را امن نمی‌یابد:

باتت إلى دَفِّ أَرْطَاةٍ تحفَّره فى نفسها من حبيب فاقد ذكْرُ
 إذا اطمأنت قليلاً بعدما حفرت لا تطمئن إلى أرتها الحفْرُ^۳

(عامری، ۱۴۲۵: ۲۵)

با بررسی معنای طمأنینه در بافت شعری جاهلی نتیجه می‌گیریم که واژه طمأنینه از ویژگی چندمعنایی برخوردار است و بیشترین کاربرد آن، ناظر به امنیت جانی، آرامش در حرکت برای توصیف اسب، و اعتماد و دلخوشی به نعمت‌های دنیایی برای انسان می‌باشد. احساس تند و خوی وحشی انسان جاهلی موجب شده است که آرامش قلبی در سایه ایمان و حرکات همراه با طمأنینه برای انسان، دور از تصورش باشد. باید خاطر نشان ساخت که از نظر اسلام، جاهلیت احساس تند و وحشی و کوری است که در تضاد شدید با آرامش و صفای روحی است که خداوند بر مؤمنان فرو فرستاده و در تقابل با خوی و سرشت مؤمنان قرار داده شده است (ر.ک: فتح/۲۶).

۱. مُعَلَّلٌ، نام یکی از روزهای بردالعجوز در نزد اعراب است و مردم را می‌فریبد که اندکی از سرمای خود را کاسته است و در شعر، کنایه از فریب انسان با کاهش آلام است.
 ۲. آیا نمی‌بینی که همنشینان دنیا با کاهش آلام دنیایی فریب خورده‌اند؟ سپس روزگار بر خلاف آن، بر آنان سپری می‌شود. در ساعتی که دل به نعمت و لذتی خوش است، روزگار با بلا و مصیبت هجوم آورده و آن را منقلب می‌کند.
 ۳. در کنار درخت اقامت کرد. در آن حفره‌ها ایجاد کرد. در درونش یادی بود از محبوب گمشده‌اش. اندکی بعد از حفر کردن که ایستاد، از حفره داخل درخت مطمئن نشد.

۳. علت چندمعنایی بودن^۱ طمأنینه در بافت شعر جاهلی و قاموس لغت اولمان^۲ (زبان‌شناس معروف) علل پیدایش چندمعنایی را در چهار طبقه «انتقال در کاربرد»، «کاربرد ویژه»، «هنرآفرینی» و «تأثیرپذیری بیگانه» بیان می‌کند. علت چندمعنایی «طمأنینه» به انتقال در کاربرد و هنرآفرینی مرتبط می‌باشد.

۱-۳. انتقال در کاربرد

انتقال در کاربرد، در اصل نوعی گسترش معنایی است که معمولاً در صفات تظاهر می‌یابد. یک صورت زبانی به دلیل همنشینی با صورت‌های دیگر، معانی متفاوتی می‌یابد که در آغاز کاملاً وابسته به صورت‌های هم‌نشین شده‌اند و سپس برای اهل زبان معانی مختلف آن واژه به حساب می‌آیند (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

برای واژه «طمأنینه» در بافت شعر جاهلی دو نوع کاربرد قابل تصور است. کاربرد وصفی و غیر وصفی، و برای هر کدام نمونه‌هایی وجود دارد:

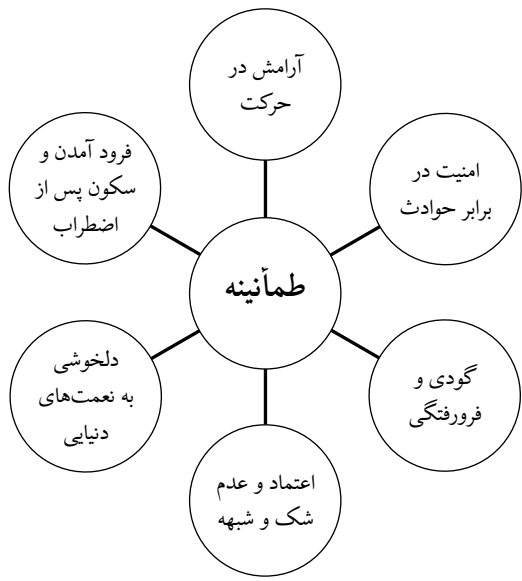
الف) کاربرد وصفی: در این نمونه‌ها، مشتقات طمأنینه نقش صفت را دارند؛ مانند: «مطمئنٌ نسوړها» و «طویل مطمئن» به عنوان صفت اسب، «مطمئنٌ صحیفه» به عنوان صفت صحیفه، «مطمئنٌ البر» به عنوان صفت بر، «نَعیمِ یطمئنُ به» به عنوان صفت نعمت‌های دنیایی. در این ۵ مورد، معنای گودی، آرامش در حرکت، مورد اعتماد، بدون شک، و دلخوشی به نعمت‌های دنیایی برای «طمأنینه» با توجه به هم‌نشینی‌های آن استخراج شده که بعداً در قاموس لغت به عنوان معانی مشتقات «طمأنینه» بیان شده است.

ب) کاربرد غیر وصفی: در این کاربرد، مشتقات «طمأنینه» نقش فعلی دارند؛ مانند: «ونضربه حتی اطمأن قذاله، ولم یطمئن قلبه وخصائله»، «فلما اطمأنت فی یدیه»، «لا تطمئنُ إلى أرباطها الحقر». در این نمونه‌ها نیز برای «طمأنینه» با توجه به هم‌نشینی‌های آن، معنای فرورفتگی، فرود و سکون پس از اضطراب و امنیت در برابر حوادث استخراج شده است.

1. Polysemy.
2. Ullmann.

۲-۳. هنر آفرینی

چندمعنایی از طریق هنر آفرینی، همان کاربرد مجازی و استعاری واژه‌هاست. معنای اصلی «طمأنینه» سکونت در اجسام بوده است و سپس از باب مجاز برای اطمینان قلبی و ذهنی و آرامش آن و زایل شدن اضطراب و شک و شبهه به کار رفته است. قلب همراه با شک و اضطراب با وجه شبه ارتداد، به شیء متحرک تشبیه شده است. با شیوع این استفاده مجازی، این مجاز مساوی با حقیقت شده است (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۱۱/۲).



نمودار چندمعنایی طمانینه در بافت شعر جاهلی با وابستگی به همنشین‌هایش

۴. معناشناسی طمانینه در بافت قرآن

معناشناسی طمانینه در بافت قرآن به روش توصیفی انجام خواهد شد. معناشناسی توصیفی به مطالعه رابطه معنایی واژگان در یک حوزه معنایی می‌پردازد (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۹۱). واژه «طمأنینه» در مواجهه و همنشینی با واژگان دیگر مفهومی خاص دارد و براساس نوع رابطه‌ای که با همنشین‌ها برقرار ساخته، حوزه‌های معنایی متفاوتی را تشکیل می‌دهد. این جستار به کشف روابط معنایی و استخراج حوزه‌های معنایی

«طمأنینه» در قرآن خواهد پرداخت. جداول شماره ۱، ۲ و ۳، مهم‌ترین همنشین‌های واژه طمأنینه را در قرآن نشان می‌دهند.

جدول ۱: همنشین‌های واژه طمأنینه در قرآن کریم

واژه همنشین	شواهد	نوع رابطه
پرسش از حقیقت و بالا بردن یقین	بقره / ۲۶۰؛ مائده / ۱۱۳	مکملی
امداد الهی با زمینه تقوا	آل عمران / ۱۲۶؛ مائده / ۱۱۲؛ انفال / ۱۰	مکملی
ایمان	بقره / ۲۶۰؛ رعد / ۲۹؛ نحل / ۱۰۶	اشتدادی
انابه	رعد / ۲۷	شمول معنایی
ذکر	رعد / ۲۹	مکملی
رضا	حج / ۱۱؛ فجر / ۲۸؛ یونس / ۷	اشتدادی
معیشت طوبی	رعد / ۳۰؛ فجر / ۳۰؛ نحل / ۱۱۰	مکملی

جدول ۲: واژه‌های متقابل طمأنینه در قرآن کریم

واژه متقابل	شواهد	نوع رابطه
انقلاب قهقرایی در فتنه‌ها	حج / ۱۱	تقابلی
ارتداد	نحل / ۱۰۶	تقابلی
خوف	نساء / ۱۰۱ و ۱۰۳	تقابلی

جدول ۳: واژه‌های جانشین طمأنینه در قرآن کریم

واژه جانشین	شواهد	نوع رابطه
ربط قلب	انفال / ۱۰	جانشینی
سکینه	توبه / ۲۵-۲۶	جانشینی

لازم به یادآوری است که پرسامدترین همنشین «طمأنینه» قلب است و حاکی از آن است که «طمأنینه» فعل ادراکی می‌باشد، اما به دلیل وضوح ارتباط آن با «طمأنینه»، از بررسی آن صرف نظر شده است.

۱-۴. رابطه‌های معنایی طمأنینه

در ادامه با تأمل در آیات و بهره‌گیری از کتب لغت و تفاسیر قرآن کریم، معنای دقیق هر یک از همنشین‌های «طمأنینه» و رابطه معنایی آن‌ها تبیین خواهد شد.

۱-۱-۴. رابطه مکملی^۱ «طمأنینه» با پرسش از حقیقت و بالا بردن یقین

با توجه به آیه ۲۶۰ سوره بقره،^۲ واژه «یطمئنن» مضارع منصوب به «أن» مضمربه و مصدر مؤول و در محل جرّ به لام و متعلق به فعل محذوف «أسأل» می‌باشد. با توجه به اینکه سؤال حضرت ابراهیم علیه السلام در این آیه بعد از آوردن ایمان و از نوع شهود از راه بیان عملی است، پس سؤال حضرت ابراهیم علیه السلام پرسش از حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۷/۲). بنابراین رابطه «طمأنینه» با سؤال از حقیقت بر پایه رابطه نحوی و مکملی است. از سوی دیگر حضرت ابراهیم علیه السلام سبب درخواست خود را اطمینان و آرامش قلبی خویش معرفی کرد. از این مطلب استفاده می‌شود که استدلال‌های علمی و منطقی ممکن است موجب یقین و رضایت عقل شود، اما موجب «طمأنینه» نمی‌شود و آنچه می‌تواند عقل و دل را سیراب کند، همان شهود عینی و مشاهدات حسّی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/۲۹۰).

ابن عاشور مشاهده و انکشاف معلوم در این آیه را انکشافی بیان کرده است که نیازی به استدلال و دفع شبهه از عقل نباشد. وی اطلاق اطمینان بر قلب با استقرار علم در آن و نفی بیان استدلالی را در این آیه از باب مجاز می‌داند؛ یعنی اسم مصدر «طمأنینه» در اصل برای سکونت اجسام به کار می‌رود و وقتی قلب در اثر بیان استدلالی و یا وجود شک و شبهه دچار تحرک و اضطراب می‌شود، از طریق استقرار علم محسوس در قلب و شهود و انشراح نفس، آرامش و سکون می‌یابد (۵۱۱/۲: ۱۴۲۰).

بنابراین سؤال از حقیقت، اضطراب ناشی از شک و شبهه را نیز از بین می‌برد. چنان‌که علامه طباطبایی سؤال حضرت ابراهیم علیه السلام را سؤال از سبب و کیفیت تأثیر سبب می‌داند و این به عبارتی همان است که خدا آن را ملکوت اشیا نامیده است و موجب یقین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۷/۲ و ۳۷۰): «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيُكُونُ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام/ ۷۵). بنابراین یقین با ملکوت اشیا ملازم است دارد و ۲۸

۱. در رابطه مکملی، دو واحد معنایی مکمل هستند. این رابطه مبتنی بر ساختار نحوی، بین دو واژه برقرار می‌گردد؛ مانند ارتباطی که بین فعل و دیگر اعضای جمله فعلیه برقرار است.

۲. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّقُ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتُوا شَجَرَ زَيْتُونًا قَالَ فَأَرِنِي قَالَ أَخَذْتُم مِّنْ ثَمَرِهِ بِأَيْمَانِكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره / ۲۶۰)؛ و [یاد کن] آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا، به من نشان ده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ [خداوند] فرمود: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ [ابراهیم] گفت: چرا، ولی تا دلم آرامش یابد.

مورد در قرآن به کار رفته است. مهم‌ترین همنشین‌های آن، «علم، رؤیت، حق، عین، لقاء رب، آیات، بصائر، آخرت، سماوات و الأرض» می‌باشد (ر.ک: نکاتر/ ۵ و ۷؛ بقره/ ۴؛ انعام/ ۷۵؛ لقمان/ ۴؛ واقعه/ ۹۵ و...) و در مواردی جانشین نام مرگ به کار رفته است (ر.ک: حجر/ ۹۹؛ مدثر/ ۴۷). همنشین‌های یقین که یا دلالت بر شهود دارند و یا متعلق شهود هستند، حاکی از آن است که ملازمت بین یقین و شهود وجود دارد: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (نکاتر/ ۵-۶) و از سوی دیگر ملازمت با علم دارد. توجه به کاربردهای مشتقات «رأی» و «شهود» در قرآن نشان می‌دهد که کشف و شهود نیز تنها برای کسانی است که مراتبی از علم، ایمان و استدلال را طی کرده باشند و از مقربان باشند (ر.ک: اعراف/ ۱۴۳؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۴۱۶/۱): ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لِنِ عِلِّيِّينَ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْفُومٌ * يَشْهَرُ الْمَرْبُوعُونَ﴾ (مطففین/ ۱۸-۲۱). از همنشینی «طمأنینه» با یقین نتیجه گرفته می‌شود که اولاً «یقین» مؤلفه ماهوی طمأنینه می‌باشد. ثانیاً «طمأنینه» فعل ادراکی است؛ هم ادراک باطنی دارد و هم ادراک حسی (شهود).

در آیه ۱۱۳ مائده،^۱ «تطمئن» منصوب به «أن» و مصدر مؤول و در محل مفعول فعل «نرید» می‌باشد. از سوی دیگر متعلق درخواست حواریون در این آیه، نزول مائده بود و هدفشان از درخواست نزول مائده، معجزه اقتراحی نبود، بلکه اهداف خود را چنین بیان کردند که می‌خواهیم از این مائده بخوریم تا قلب ما اطمینان و آرامش پیدا کند و با مشاهده این معجزه بزرگ به معرفت و یقین خود بیفزاییم و شک و شبهه را از فکر خود بزدایم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۸/۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۰۸/۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۶۰/۲). بنابراین رابطه «طمأنینه» با «درخواست کشف حقیقت حواریون» بر پایه رابطه نحوی - مفعولی و مکملی می‌باشد.

لغت‌شناسان نیز یقین را به معنای از بین بردن شک، صفت علم و بالاتر از معرفت دانسته‌اند که موجب آرامش و تسکین قلب می‌شود (عسکری، ۱۴۱۲: ۷۳؛ مقرئ فیومی، ۱۳۱۵: ۶۸۱/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۸۹۲).

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که شهود، فهمیدن حقیقت و بالا بردن یقین به عنوان

۱. «قَالُوا نَرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (مائده / ۱۱۳)؛ گفتند: می‌خواهیم از آن بخوریم و دل‌های ما آرامش یابد و بدانیم که به ما راست گفته‌ای و بر آن از گواهان باشیم.

فعل ادراکی در حصول «طمأنینه» مؤثر است.

۱-۲. رابطه مکملی «طمأنینه» و امداد الهی در شدايد

با توجه به آیات ۱۲۶ آل عمران و ۱۰ انفال^۱ مرجع ضمیر «به» امداد الهی است و متعلق به فعل «تطمئن» می‌باشد. بنابراین رابطه «امداد» و «طمأنینه» بر پایه رابطه نحوی و مکملی است. امدادهای الهی که برای صابران و تقوایندگان در میان سختی‌ها و اضطراب جنگ‌ها نصیبشان می‌شود، باعث ایجاد طمأنینه در قلب رزمندگان اسلام می‌گردد. اما درباره چگونگی ایجاد طمأنینه در قلوب رزمندگان، دو نظر در میان مفسران وجود دارد:

برخی منظور از به وجود آمدن طمأنینه را ایجاد یقین در دل‌ها و از بین رفتن شک و تردید نسبت به پیروزی در جنگ از طرف خداوند می‌دانند؛ مانند آیه ۲۶۰ سوره بقره و اطمینان قلبی حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۳؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۸۵/۳؛ بلاغی نجفی، بی‌تا: ۳۴۰/۱).

ولی اغلب مفسران منظور از طمأنینه را ایجاد تسکین و آرامش و از بین رفتن ترس و اضطرابی می‌دانند که با دیدن نفرات زیاد دشمن ایجاد می‌شود؛ مانند تابوت سکینه که مژده و آرامش برای بنی‌اسرائیل بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۹/۲؛ امین، بی‌تا: ۲۵۲/۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۵۷/۵).

این تفسیر با توجه به آیه بعد در سوره انفال - که می‌فرماید در اثر آرامش یافتن دل‌ها، همه رزمندگان به خواب رفتند-، صحیح به نظر می‌رسد؛ چون اگر اضطراب ناشی از ترس و رعب از بین نرفته بود، معقول نبود که در میدان جنگ خواب بر آن‌ها مسلط شود. همچنین معقول نیست که بگوییم در اثر پیدا شدن یقین در دل‌ها به خواب رفتند. بنابراین واژه «طمأنینه» با امداد الهی رابطه معنایی دارد و امداد الهی باعث ایجاد دفعی «طمأنینه» قبل از مرتبه یقین می‌شود.

با بررسی همنشین‌های «امداد الهی» در آیات ۱۱ انفال، ۲۵ و ۲۶ توبه، واژه‌های

۱. «وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ» (آل عمران / ۱۲۶)؛ «وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ» (انفال / ۱۰)؛ و این [وعده] را خداوند جز نویدی [برای شما] قرار نداد و تا آنکه دل‌های شما بدان اطمینان یابد.

«ربط قلب» و «سکینه» به عنوان جانشین‌های طمأنینه، کشف می‌شود که قبل از مرتبه یقین به وجود آمده است.

۳-۱-۴. رابطه جانشینی^۱ «طمأنینه» و «ربط قلب»

خداوند در آیه ۱۰ انفال، بعد از ایجاد «طمأنینه» در دل‌های رزمندگان در اثر امداد الهی، در آیه بعد نزول باران را که یکی دیگر از امدادهای الهی است، وسیله‌ای برای «ربط قلب» بیان می‌کند.^۲ لذا می‌توان گفت که از نگاه قرآن، نوعی ملازمه و همراهی میان «طمأنینه» و «ربط قلب» وجود دارد.

«ربط قلب» در لغت به معنای قوی و محکم شدن قلب، استواری، ثبوت، و وثوق قلب است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۷۸/۲؛ ابن منظور، ۱۳۷۴: ۳۰۲/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳۳۹؛ فراهیدی، ۱۳۸۳: ۴۲۲/۲). ابن عاشور ربط قلب را عدم شک و تردید و اثبات عقیده در قلب می‌داند که متضاد آن اضطراب است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹/۱۵). بر این اساس و با توجه به وجود معنای استقامت و از بین رفتن شک و اضطراب قلب در واژه «طمأنینه» می‌توان گفت که بین این دو واژه، رابطه جانشینی وجود دارد.

اما با توجه به اینکه دو واژه نمی‌توانند مترادف کامل هم باشند و با توجه به کاربردهای «ربط قلب» در قرآن، واژه «طمأنینه» نسبت به «ربط قلب» معنای عام دارد. به عبارت دیگر، «طمأنینه» به معنای حصول استقامت و آرامش و از بین رفتن اضطراب قلب در همه شرایط اعم از مواجهه با ترس و غیر آن می‌باشد و به مثابه شالوده‌ای است در کف قلب و جان، اما «ربط قلب» تنها در شرایط مواجهه با ترس و اندوه، در اثر ایمان به وجود می‌آید؛ چنان که ابن قتیبه دینوری نیز حصول «ربط قلب» را فقط برای قلب محزون و مضطرب می‌داند (۱۴۱۱: ۲۸۱).^۳ «ربط قلب» در ۴ مورد در

۱. رابطه جانشینی نوعی رابطه معنایی است که در آن، واژه‌های هم‌معنا را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد، گرچه هم‌معنایی مطلق وجود ندارد (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۰۷-۱۱۴).

۲. «إِذْ يَنْشِئُكُمْ التَّعَاسُ أُمَّتَهُ مِنْهُ وَنَزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال / ۱۱)؛ به یاد آورید هنگامی را که [خدا] خواب سبک آرامش‌بخشی را که از جانب او بود بر شما مسلط ساخت و از آسمان بارانی بر شما فرو ریزانید تا شما را با آن پاک گرداند و وسوسه شیطان را از شما بزدايد و دل‌هایتان را محکم سازد و گام‌هایتان را بدان استوار دارد.

۳. رَبَطَ جَأْشَهُ رِبَاطَةً: اشْتَدَّ قَلْبُهُ وَوَثِقَ وَحَزُمَ فَلَمْ يَفِرَّ عِنْدَ الرَّوْعِ.

قرآن به کار رفته است و همنشین‌های آن «صبر» و «تثبیت اقدام» هستند که در ساختار فعلی و در نقش معطوف رابطه‌اشدادی با «ربط قلب» دارند (ر.ک: آل عمران / ۲۰۰؛ انفال / ۱۱) و این رابطه‌اشدادی، دلیل دیگری بر تفاوت معنایی «ربط قلب» و «طمأنینه» است. در دو آیه دیگر، «ربط قلب» در مورد مادر موسی عَلَيْهَا و اصحاب کهف به کار رفته است که در شرایط اضطراب و حزن قرار داشتند و خداوند با الهام صبر، قلب‌هایشان را استوار ساخت (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۶):

۱. ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعَانًا كَأَدَّتْ لِثْنٍ بِهٖ لَوْلَا أَنَّ رَبَّنَا عَلَىٰ قُلُوبِنَا لَأَكُونُ مِنَ الْمُنْمِنِينَ﴾ (قصص / ۱۰)؛ و دل مادر موسی [از هر چیز جز فکر فرزند] تهی گشت. اگر قلبش را استوار نساخته بودیم تا از ایمان‌آوردندگان باشد، چیزی نمانده بود که آن [راز] را افشا کند.

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه می‌نویسد:

«ربط قلب» کنایه از تثبیت قلب مادر موسی عَلَيْهَا است و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که «دلش از ترس و اندوه خالی شد» و لازمه این فراغت قلب آن است که دیگر خیال‌های پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد (همان).

با توجه به آیات قبل و تفسیر آیه، ربط قلب در شرایطی در قلب مادر موسی عَلَيْهَا به وجود آمد که دچار ترس و وحشت شده بود.

۲. ﴿وَرَبَّنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا قَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾ (کهف / ۱۴)؛ و دل‌هایشان را استوار گردانیدیم، آنگاه که [به قصد مخالفت با شرک] برخاستند و گفتند: پروردگار ما پروردگار آسمان‌ها و زمین است؛ جز او هرگز معبودی را نخواهیم خواند که در این صورت قطعاً ناصواب گفته‌ایم.

مفسران «ربط قلب» در این آیه را آرام کردن و استوار ساختن دل‌ها با الهام صبر بر آن می‌دانند؛ صبر بر سختی‌های دوری از وطن و استوار ساختن دل در آشکار کردن حق بدون ترس (شبر، ۱۴۱۰: ۱/۲۹۰؛ حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۲۵: ۲۰۸/۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۰۸/۲).

۴-۱-۴. شمول معنایی^۱ «طمأنینه» و «انابه»

در تعریف «انابه» گفته شده که به معنای بازگشت به سوی خدا با توبه و اخلاص عمل می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۸۲۷). مشتقات انابه در ۱۸ آیه به کار رفته است که در ۵ مورد به عنوان صفت حضرت ابراهیم، حضرت داود، حضرت سلیمان و حضرت شعیب عليه السلام آمده است (هود/ ۷۵ و ۸۸؛ ص/ ۲۴ و ۳۴؛ ممتحنه/ ۴). پربسامدترین واژه همنشین انابه، توکل می‌باشد. با توجه به همنشینی و ارتباط معنایی آن با توکل در آیه **﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾** (شوری/ ۱۰) مراد از آن این است که انسان در هر امری به خدا رجوع کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۶/۱۰).

گفته شده که توکل واگذاری امور خویش در نظام تکوین به خداست و انابه بازگشت در امور تشریحی به اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶۵/۲۰). بر اساس آیات **﴿...يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ* الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾** (رعد/ ۲۷-۲۸) خداوند می‌فرماید انابه همان ایمان به خدا و اطمینان قلب با ذکر خداست؛ یعنی صدر آیه ۲۸، بیان ذیل آیه ۲۷ بوده، طمأنینه نشانه انابه می‌باشد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۵۹/۴). بنابراین بین «انابه» و «طمأنینه» از نظر معناشناسی رابطه شمول معنایی^۲ وجود دارد. واژه «طمأنینه» شامل و «انابه» زیرشمول آن است. واژه شامل و مشمول دارای ویژگی مشترک هستند و ویژگی مشترک «انابه» و «طمأنینه» در توکل، یقین، ذکر توأم با حالت خشوع و خوف از قیامت است. قلب «مطمئن» در اثر کسب یقین و اعتماد به خداوند، بر او توکل می‌کند و متصف به صفت انابه می‌شود. در شمول معنایی، دلالت واژه زیرشمول، یک‌طرفه می‌باشد؛ یعنی واژه زیرشمول نوعی از واژه شامل است و واژه شامل از شرایط لازم و کافی کمتری نسبت به واژه زیرشمول خود برخوردار است (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۰۰ و ۱۰۲). رجوع و توبه شرط لازم برای انابه است، اما طمأنینه این شرط را ندارد.

۱. اگر مفهومی بتواند یک یا چند واژه دیگر را شامل شود، در چنین شرایطی رابطه شمول معنایی وجود دارد. واژه زیرشمول نوعی از واژه شامل است (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳۲).

2. Hyponymy.

۵-۱-۴. رابطه اشتدادی^۱ «طمأنینه» و «رضا»

رضا در لغت به معنای خشنودی و پسندیدن است (قرشی بنایی، ۱۳۵۲: ۱۰۲/۳). خداوند در آیات ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (فجر/ ۲۷-۲۸)، نفوس مطمئنه را به راضیه و مرضیه توصیف کرده است و مفسران در این آیات، مقام رضا را به معنای رضایت به قضا و قدر تکوینی و تشریحی خداوند و موافق حکمت الهی بودن آن در دنیا دانسته‌اند که موجب انجام وظیفه عبودیت و مستوجب رضایت الهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۸۵/۲۰؛ ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۵/۵۹۰؛ کاشانی، بی‌تا: ۲۴۶/۱۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴/۲۵۴؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۴/۱۱۵).

بین این دو واژه، رابطه اشتدادی وجود دارد؛ یعنی هر دو به مثابه فعل ادراکی هستند که مؤلفه معنایی مشترک دارند و در مقام تقویت و معاضدت یکدیگرند و «رضا» تقویت کننده همان معناست که «طمأنینه» به آن دلالت دارد و هویت طمأنینه را تشکیل می‌دهد. کلمه «رضا» در ۶۴ مورد در قرآن آمده است. ۷ مورد آن مرتبط با بحث است که اصلی‌ترین همنشین‌های «رضا» در آن‌ها، ایمان زوال‌ناپذیر و عمل صالح (شامل ذکر و تسبیح و همه مصادیق عمل صالح) و معیشت طوبی و سکینه می‌باشد (ر.ک: طه/ ۱۳۰؛ نمل/ ۱۹؛ احقاف/ ۱۵؛ فتح/ ۱۸؛ نجم/ ۲۶؛ مجادله/ ۲۲؛ بینه/ ۸)؛ به طوری که آیه ۲۲ مجادله، حکم تفسیری برای آیات ۲۸ و ۲۹ رعد و ۲۷ و ۲۸ فجر را دارد و جامع مفاهیم آن آیات است: ﴿...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ...﴾ (مجادله/ ۲۲)؛ در دل این‌هاست که [خدا] ایمان را نوشته و آن‌ها را با روحی از جانب خود تأیید کرده است و آنان را به بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن جوی‌هایی روان است درمی‌آورد. همیشه در آنجا ماندگارند؛ خدا از ایشان خشنود و آن‌ها از او خشنودند.

«کتابت ایمان در دل» به معنای تثبیت و زوال‌ناپذیری ایمان، «تأیید آن‌ها به وسیله روح» به معنای تقویت آن‌ها با احیای قلوبشان و اعطای معیشت طوبی می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۹۷؛ نحل/ ۹۷). بر اساس این آیه، معیشت طوبی قبل از مرحله

۱. دو مفهوم اگر مؤلفه‌های معنایی مشترک داشته و در جهت تقویت و معاضدت یکدیگر باشند، رابطه اشتدادی بین آن دو وجود دارد.

رضای الهی حاصل می شود.

همچنین با توجه به همنشینی واژه «رضا» در آیه ۱۸ فتح با «سکینه»، جاننشینی «سکینه» و «طمأنینه» کشف می شود.

۴-۱-۶. رابطه اشتدادی «طمأنینه» و «ایمان»

«ایمان» از ریشه «أمن» و معنای لغوی آن آرامش است و از نظر اصطلاحی به معنای تصدیقی است که همراهش آرامش و امنیت خاطر باشد. تقارن آن با سکون و امنیت خاطر، نشان دهنده عنصر عاطفی در مفهوم ایمان است که تسلیم قلبی و قبول مفاد آن می باشد و مبتنی بر مقدمات شناختی است؛ یعنی عنصر معرفتی در آن حضور دارد (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ش ۵۳/۲).

در آیات ۲۸ رعد و ۱۰۶ نحل، همنشینی واژه «تطمئن» با ایمان، حصول اطمینان را در ارتباط با خدا قرار می دهد و حاکی از آن است که رابطه معنایی عمیق بین «طمأنینه» و «ایمان» وجود دارد و چون جمله «وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ» عطف تفسیری بر جمله «آمنوا» است، می فهماند که ایمان به خدا، ملازم با اطمینان قلب به وسیله یاد خداست. با توجه به آیه ۲۶۰ بقره، مرتبه اطمینان بالاتر از ایمان و یقین است و با توجه به اینکه مفهوم ایمان آرامش و امنیت خاطر را به همراه دارد، بین «ایمان» و «طمأنینه» رابطه اشتدادی وجود دارد. ایمان فعل ادراکی توأم با تسلیم است، بنابراین در بخشی از مفهومش از جنس طمأنینه است. طمأنینه مانند ایمان، عنصر عاطفی (سکینه) و معرفتی (یقین) را دارد؛ بنابراین تقویت کننده مفهوم طمأنینه است.

در این دو آیه، مفسران منظور از اطمینان را از بین رفتن هر گونه شک و تردید، ثبوت ایمان در دل، استقرار یقین در قلب و آرامش پس از اضطراب حاصل از شک و تردید دانسته اند. با استقرار یقین در قلب، ایمان تحت شرایط مختلف متزلزل نمی شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۵۳/۱۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۹۴/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۰/۳؛ حسینی آلوسی بغدادی،

۱. «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدًّا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نحل / ۱۰۶)؛ هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت]، مگر آن کس که مجبور شده، و [لی] قلبش به ایمان اطمینان دارد. لیکن هر که سینه اش به کفر گشاده گردد، خشم خدا بر آنان است و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود.

۱۴۲۵: ۱۴۱/۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۵/۳؛ شبّیر، ۱۴۱۰: ۲۵۴/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/۱۸۱؛ شعراوی، ۱۹۹۱: ۷۳۱۸/۱۲) و چون در آیه ۱۰۶ نحل، حصول طمأنینه را با استفاده از «باء سببیه» به ایمان ارتباط داده است و در آیه ۲۶۰ بقره، اطمینان بالاتر از ایمان است، نتیجه گرفته می‌شود که ایمان خارج از ماهیت طمأنینه، ولی شرط تحقق طمأنینه می‌باشد؛ یعنی تا زمانی که ایمان وجود نداشته باشد، حصول طمأنینه امکان ندارد و وقتی ایمان به کمال و مرتبه یقین رسید، جزء ماهیت طمأنینه می‌شود.

۱-۴-۷. رابطه مکملی «طمأنینه» و «ذکر»

با توجه به آیه ۲۸ رعد، یکی از عوامل حصول طمأنینه، ذکر می‌باشد. ذکر در این آیه به معنای عام و دلالت آن بر همه مصادیق ذکر می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰/۲۱۰). «بذکر الله» جار و مجرور متعلق به «تطمئن» می‌باشد که بدون آن جمله تکمیل نمی‌شود. بنابراین رابطه دو واژه بر پایه نحوی و مکملی می‌باشد و مبین آن است که فعل ادراکی ذکر، منجر به فعل ادراکی طمأنینه می‌شود و از سوی دیگر جزء ماهیت طمأنینه نیست، بلکه مؤلفه شرطی آن و عاملی برای ازدیاد ایمان و حصول طمأنینه است.

بر این اساس که اطمینان قلب در مرحله بعد از ایمان و یقین حاصل می‌شود، برای بررسی چگونگی تأثیر ذکر در ایجاد طمأنینه، همنشین‌های ذکر مورد مطالعه قرار می‌گیرد. کلمه «ذکر» در ۲۶۴ مورد در قرآن آمده است. از میان آن‌ها آیاتی بررسی می‌شوند که مرتبط با بحث بوده و ما را به چگونگی اثرگذاری ذکر رهنمون می‌کنند. مهم‌ترین همنشین آن «أولو الألباب» است که بر پایه رابطه مکملی فعل و فاعلی می‌باشد و مبین آن است که ذکر یک مفهوم ادراکی است و در آیه ۲۱ رعد، «أولو الألباب» به خشیت در برابر خداوند و خوف از روز قیامت توصیف شده است (ر.ک: بقره/۲۶۹؛ آل عمران/۷؛ ابراهیم/۵۲؛ ص/۲۹ و ۴۳؛ زمر/۹؛ غافر/۵۴ و...). همنشین دیگر آن که بر پایه رابطه مکملی می‌باشد، عبارت «من ینیب» است (ر.ک: غافر/۱۳) و در آیه ۲۷ رعد با ساختار «من أناب» به کار رفته و به عنوان واژه‌ای است که تحت شمول طمأنینه قرار دارد. از دیگر همنشین‌های «ذکر»، واژه‌های «وجل، تضرع، خشع، تلین» می‌باشند

که به عنوان آثار ذکر بیان شده‌اند.

با توجه به مطالب پیش گفته و همچنین آیه ۲ انفال^۱ که چگونگی تأثیر ذکر را در حصول طمأنینه بیان می‌کند، نتیجه می‌گیریم که ذکر ابتدا باعث افزایش ایمان می‌شود و سپس با افزایش ایمان، اطمینان حاصل می‌شود. ترسی که در این آیه به کار رفته با اطمینان قلبی منافات ندارد، بلکه حالتی قلبی است که بر اساس آیه ۲۳ زمر، قبل از آمدن اطمینان عارض قلب می‌شود. در آیه ۲۳ زمر، واژه «ذکر» با همان ساختار نحوی مجرور به کار رفته و با واژه «تلین» هم‌نشین شده است که به عنوان جان‌نشین «طمأنینه» کشف می‌شود.

کلمه «تلین» در آن آیه، متضمن معنای سکون و طمأنینه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۶/۱۷) و مبین آن است که در طمأنینه، لینت قلبی وجود دارد.

۴-۱-۸. رابطه مکملی «طمأنینه» با «معیشت طوبی»

از واژه‌های هم‌نشین با «طمأنینه»، «معیشت طوبی» در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره رعد^۲ است. در این آیات، «طوبی لهم» خبر برای موصول «الذین» می‌باشد؛ بنابراین رابطه مکملی دارد و بدون آن مفهوم جمله تکمیل نمی‌شود. «طوبی» مؤنث «أطيب» به معنای بهترین‌ها، نیکی‌ها و خوبی‌ها و صفت برای موصوف محذوف است و موصوف محذوف با توجه به سیاق، معیشت و حیات است (همان: ۳۵۶/۱۱؛ ابن هائم، ۱۴۲۳: ۲۰۲/۱). از هم‌نشین حیات طیبه با عمل صالح در این آیه و در آیه ۹۷ نحل که خبر برای موصول «من عمل صالحًا» می‌باشد و حاکی از رابطه مکملی آن با حیات طیبه است، نتیجه گرفته می‌شود که حیات طیبه، زندگی توأم با عمل صالح است، رضایت الهی را در پی دارد و از آثار طمأنینه است.

۱. ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (انفال / ۲)؛ مؤمنان همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود، دل‌هایشان بترسد و چون آیات او بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان بیفزاید و بر پروردگار خود توکل می‌کنند.

۲. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ *الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَخَسَنَ مَا بِهِ رَعِدُ / ۲۸-۲۹)؛ آن‌ها کسانی هستند که ایمان آورده و دل‌هایشان به یاد خدا آرامش می‌گیرد؛ آنگاه باشید که تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش پیدا می‌کند. همان کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند، خوشی و سرانجام نیک از آن ایشان است.

۹-۱-۴. رابطه‌ی جانیشینی «طمأنینه» با «سکینه»

یکی از واژه‌های متقارب با «طمأنینه»، «سکینه» می‌باشد. «سکینه» از «سکن» در لغت به معنای باز ایستادن از حرکت، وقار، ثبات و آرامش است (ابن منظور، ۱۳۷۴: ۲۱۱/۱۳؛ فراهیدی، ۱۳۸۳: ۳۱۳/۵). بر اساس آیه ۱۰ انفال و ۲۶ توبه^۱ که مربوط به نزول آرامش بعد از امداد الهی در جنگ بدر و حنین می‌باشد، «طمأنینه» و «سکینه» رابطه‌ی جانیشینی دارند. اما این دو واژه، مترادف کامل نیستند و تفاوت معنایی دارند. تفاوت معنای لغوی «سکینه» و «طمأنینه» در این است که طمأنینه ملازم با حصول اطمینان و یقین می‌باشد، اما سکینه این ملازمت را ندارد. با توجه به کاربردهای سکینه، تفاوت‌های دیگری نیز قابل ملاحظه است. کلمه «سکینه» در قرآن ۶ بار به کار رفته که ۵ مورد آن درباره‌ی جنگ می‌باشد و مراد از «انزال سکینه در قلوب» ایجاد آن است، بعد از آنکه فاقد آن بودند و بر نزول دفعی دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۱۸)؛ اما حصول طمأنینه تدریجی است و در آیه ۲۸ رعد با مقدم کردن «بذكر الله» بر فعل «تطمئن» معنای حصر افاده می‌شود. اما حصول سکینه منحصر به ایمان و ذکر نیست، بلکه «لیل و نهار و ازدواج» نیز عاملی برای ایجاد سکینه بیان شده است (ر.ک: اعراف/ ۱۸۹؛ قصص/ ۷۲-۷۳؛ روم/ ۲۱). همچنین طمأنینه بعد از تکامل ایمان و یقین حاصل می‌شود و به مثابه شالوده قلبی است که تزلزل‌ناپذیر و دائمی و در عین حال تجدیدپذیر است. این موضوع با توجه به آیه ۶۰ سوره بقره و «اطمینان» حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ و به دلیل عدول از فعل ماضی به مضارع در آیه ۲۸ رعد افاده می‌شود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ» (صافی، ۱۴۱۸: ۱۲۶/۱۳). اما سکینه دائمی نیست؛ زیرا در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره توبه، مغفرت خدا به صورت مضارع آمده است: «ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ» و دلالتش بر این است که مغفرت خدا همواره جریان دارد، بر خلاف نزول سکینه که دائمی نیست و لذا با فعل ماضی استعمال شده است: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ».

سکینه با وجود اینکه موجب افزایش ایمان می‌شود و ملازم با ایمان و تقواست، قبل

۱. «لَقَدْ صَرَّفَ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ... *ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا...» (توبه/ ۲۶-۲۵)؛ قطعاً خداوند شما را در مواضع بسیاری یاری کرده است و [نیز] در روز حنین... آنگاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد و سپاهانی فرو فرستاد که آن‌ها را نمی‌دیدید.

از بالاترین مرتبه یقین حاصل می‌شود: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (فتح/۴). این آیه بعد از صلح حدیبیه نازل شده است و سکینه در این آیه ممکن است که جنبه عقیدتی داشته باشد و تزلزل اعتقاد را برطرف سازد، اما لزوماً به معنای حصول یقین نمی‌باشد.

۱-۴-۱۰. تقابل مدرج^۱ «طمأنینه» با «ارتداد»

ارتداد از ریشه «ردد» می‌باشد. «ردّ» در لغت به معنای برگرداندن ذات و حالت شیء است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳۴۸)؛ مانند: ﴿يُرْذُوكُمْ بِعَدَايِمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۰۰) و نیز به معنای رفت‌وآمد پی‌درپی و تحیر در کار است (مقری فیومی، ۱۳۱۵: ۲۲۴/۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۰/۱۰)؛ مانند: ﴿وَإِذَا تَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ (توبه/۴۵)؛ یعنی قلب‌بشان مضطرب گردید و در اضطرابشان متحیر و سرگردان‌اند. همنشین «یترددون»، «ریب» می‌باشد که در تقابل با یقین است. کلمه ارتداد به معنای بازگشتن است که در اصطلاح به معنای کسی است که بعد از قبول اسلام از اسلام بازگشته و کافر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۲۲/۱۱)؛ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...﴾ (نحل/۱۰۶)؛ هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت]، مگر آن کس که مجبور شده و [لی] قلبش به ایمان اطمینان دارد.

افراد مرتد طبق حکم آیه کسانی هستند که به دلیل ترجیح حیات دنیا بر آخرت از هدایت الهی محروم شده‌اند: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (نحل/۱۰۷). اما کسانی که دل‌هایشان با ایمان به «اطمینان» رسیده است، بر اساس آیات ۲۷ تا ۲۹ سوره مبارکه رعد، برخوردار از هدایت الهی هستند و دل‌هایشان نه با استحباب حیات دنیا، بلکه با ذکر خدا به آرامش رسیده است. افراد مرتد طبق آیات ۱۰۶ و ۱۰۹ نحل، در دنیا و آخرت مغضوب خدا و گرفتار خسران‌اند: ﴿لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْخَاسِرُونَ﴾ (نحل/۱۰۹)؛ بی‌شک آن‌ها در آخرت همان زیانکاران‌اند. اما انسانی که به مرحله «اطمینان قلبی» رسیده است، در دنیا و آخرت مورد رحمت و

۱. اگر تقابل معنایی میان آن صورت‌های معنایی باشد که در میان صفت‌ها قرار می‌گیرند و از لحاظ کیفیت قابل درجه‌بندی هستند، تقابل مدرج نامیده می‌شود. در این تقابل، نفی یکی از دو واژه متقابل، اثبات واژه دیگر نیست (صفوی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

عنایت خداوند قرار می‌گیرد.

البته با توجه به کاربردهای «ارتداد» می‌توان دریافت که در تقابل مدرج با «طمأنینه» قرار داشته و کاربرد محدودتری دارد، اما «طمأنینه» مفهوم وسیع‌تری دارد.

۱-۱-۴. تقابل مدرج «طمأنینه» با «انقلاب قهقرایی در فتنه‌ها»

انقلاب از ریشه «قلب» به معنای گرداندن و گردیدن شیء از وجهی به وجه دیگر است (ابن منظور، ۱۳۷۴: ۶۸۵/۱؛ فراهیدی، ۱۳۸۳: ۱۷۱/۵). انقلاب در مورد انسان به معنای برگرداندن انسان از طریقه‌اش می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۶۸۱).

برگشتن انسان از طریقه می‌تواند مفهوم خوب یا بد داشته باشد؛ اگر بازگشت انسان به طریقه الهی باشد، نیک است و اگر بازگشت به طریقه غیر الهی باشد، سیر قهقرایی است. در آیه ۱۱ حج،^۱ «انقلاب در فتنه‌ها» و حصول «طمأنینه» در تقابل با هم قرار گرفته‌اند. سید بن قطب انقلاب در این آیه را به معنای «انکفاء» (برگشت) از حقیقت و «انتکاس» (بازگشتی که خسران در پی داشته باشد) از هدایت می‌داند (۱۴۲۵: ۲۴۱۲/۴). ابن عاشور «انقلب» را به دلیل همنشینی با «علی وجهه»، در معنای مطاوعه قلب و وارونه افتادن یا با صورت بر زمین افتادن تفسیر کرده است (سقط و انکب علیهِ) (۱۴۲۰: ۱۷/۱۵۵). نظر ابن عاشور به دلیل اینکه اظهار در تقابل «انقلب» با «اطمأن» دارد و همچنین به دلیل همنشینی «فکبت» با «وجوههم» در آیه ۹۰ سوره نمل و همنشینی «مُکبًا» با «وجهه» در آیه ۲۲ سوره ملک، بر نظر ابن قطب برتری دارد.

اما سکون و استقرار در این آیه، در اثر رسیدن خیرات دنیا به وجود آمده است و چون در اثر خیرات ناپایدار دنیایی و ایمان ظاهری به وجود آمده، این نوع «طمأنینه» ناپایدار است و در اثر آزمایش‌های الهی و مصائب به کفر باز می‌گردد. این حالت طمأنینه، شبیه حال «مؤلفه قلوبهم» در صدر اسلام و منافقان است (همان؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۰۸).

این نوع طمأنینه ناپایدار، خسران دنیایی و اخروی را در پی دارد (همانند مرتدان) و

۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَبْذُلُهُ عَلَىٰ خَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخَسِرَانِ الْمُبِينُ» (حج / ۱۱)؛ و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل] می‌پرستد. پس اگر خیری به او برسد، بدان اطمینان یابد و چون بلایی بدو رسد، روی برتابد. در دنیا و آخرت زیان‌دیده است. این است همان زیان آشکار.

مورد نکوهش خداوند قرار گرفته است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ (یونس / ۷)؛ کسانی که امید به دیدار ما ندارند و به زندگی دنیا دل خوش کرده و بدان اطمینان یافته‌اند و کسانی که از آیات ما غافل‌اند. بر خلاف طمأنینه پایدار که معیشت طوبی و سعادت اخروی را در پی دارد.

بنابراین طمأنینه قلوب منافقان و انسان‌های سست‌ایمان، در اثر رضایت از زندگی دنیایی به وجود می‌آید؛ به همین دلیل، دچار انقلاب و ارتداد از ایمان به سوی کفر می‌شوند. به عبارت دیگر، ارتداد و انقلاب از آثار «اطمینانی» است که با استحباب و رضایت به حیات دنیایی به وجود می‌آید و در تقابل با «اطمینانی» است که در اثر ایمان خالصانه به خداوند و رضایت خداوند در قلب به وجود آمده و حیات طیبه را در پی دارد.

۱۲-۱-۴. تقابل مدرج «طمأنینه» با «خوف»

خوف یعنی از نشانه‌های پیدا و ناپیدا، منتظر چیزی مکروه و ناپسند شدن، همان طور که رجاء امیدواری و چشم‌داشت به چیزی دوست‌داشتنی است، از روی نشانه‌ای خیالی یا معلوم (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

خوف یکی از صفات نیک است و انسان را از بدبختی‌های دنیا و آخرت نجات می‌دهد؛ مثل خوف از خدا، خوف از عذاب آخرت، خوف از ذلّت دنیا و آخرت و... که در قرآن کریم در این گونه موارد به کار رفته است و از صفات و شعار بندگان خداست. در مواردی نیز مورد نهی قرار گرفته است؛ مانند: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ۱۷۵).

در آیات ۱۰۱ و ۱۰۳ سوره مبارکه نساء، «خوف» و «طمأنینه» در تقابل با هم قرار گرفته‌اند: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْضُوا مِن الصَّلَاةِ إِن خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا... *... *فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ (نساء / ۱۰۱ و ۱۰۳)؛ و چون در زمین سفر کردید، اگر بیم داشتید که آنان که کفر ورزیده‌اند به شما آزار برسانند، گناهی بر شما نیست که نماز را کوتاه کنید... و چون نماز را به جای آوردید، خدا را [در همه حال] ایستاده و نشسته و بر پهلو آریمده، یاد کنید. پس چون آسوده‌خاطر شدید، نماز را [به طور کامل] به پا

دارید؛ زیرا نماز بر مؤمنان، در اوقات معین مقرر شده است.

چون فضای جنگ فضای ناآرام است و هر لحظه، خوف فتنه از سوی دشمن وجود دارد، بعد از جنگ و با وجود آمدن امنیت، طمأنینه حاصل می‌شود. از سوی دیگر، چون آیه به قصر نماز مسافر هم دلالت دارد، بعد از سفر از این جهت طمأنینه حاصل می‌شود که انسان مسافر نیست و مقیم است و حالت استقامت دارد.

فخرالدین رازی در ذیل آیات می‌نویسد:

مراد از اطمینان در این آیه آن است که قلب انسان بعد از جنگ و مسافرت، با زایل شدن خوف، مضطرب نیست و سکون دارد (۱۴۲۰: ۲۰۸/۱۱).

تقابل «طمأنینه» و «خوف» تقابل کامل نیست، بلکه مدرج است؛ زیرا اولاً خوف همواره صفت مذموم نیست که در تقابل کامل با طمأنینه قرار بگیرد، بلکه خوف از قیامت موجب افزایش ایمان و تقوا شده و در نهایت موجب طمأنینه می‌گردد. ثانیاً متضاد خوف در قاموس لغت «امن» می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳۰۳).

نتیجه‌گیری

بررسی تطور تاریخی طمأنینه در شعر جاهلی و مقایسه آن با قرآن نشان می‌دهد که اولاً به دلیل انتقال در کاربرد و هنرآفرینی، ویژگی چندمعنایی در قاموس لغت را دارد. ثانیاً همنشین‌های طمأنینه در قرآن افزایش یافته و با ملازمت ایمان، بار عاطفی مثبت دارد؛ بنابراین از توسیع و ترفیع معنایی برخوردار شده است.

بررسی معناشناسی توصیفی در بافت قرآن حاکی از آن است که بین «یقین»، «امداد الهی»، «ذکر»، «معیشت طوبی» و «طمأنینه» رابطه مکملی وجود دارد؛ بین «طمأنینه» و «ایمان» و «رضا» رابطه اشتدادی وجود دارد؛ رابطه شمول معنایی بین «طمأنینه» و «انابه» حاکم می‌باشد و «طمأنینه» با «ربط قلب» و «سکینه» رابطه جانشینی دارد و با واژه‌های «ارتداد»، «خوف» و «انقلاب قهقرایی در فتنه‌ها» رابطه تقابلی معنایی دارد.

با در نظر گرفتن اینکه «ایمان و ذکر» مؤلفه شرطی و «یقین، سکینه، ربط قلب، رضای الهی، معیشت طوبی» مؤلفه ماهوی «طمأنینه» می‌باشند، می‌توان «طمأنینه» را چنین تعریف کرد: فعلی ادراکی، پایدار، همراه با یقین، سکونت و استقامت است؛

بر مبنای ایمان ثابت و زوال‌ناپذیر است و با ذکر تجدیدپذیر است؛ مقتضی حیات طیبه است؛ بنابراین رضای الهی را در پی دارد. چون همراه با یقین بوده و بر مبنای ایمان ثابت است، پس فعلی دائمی است و عنصر معرفتی و عاطفی دارد و از شک و تردید در امان است. چون مقتضی حیات طیبه است، پس عمل صالح را نیز به دنبال دارد. به دلیل ازدیاد تدریجی ایمان، حصول طمأنینه تدریجی است، اما در انجام اعمال صالح همراه با مشقت و سختی مانند جهاد که در جهت کسب رضایت پروردگار است، می‌تواند با امدادهای الهی و ایجاد سکینه و ربط قلبی قبل از مرتبه یقین بوده و حصول دفعی داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آذربایجان، مسعود، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی، سال دوم، شماره ۲، بهار ۱۳۸۵ ش.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، تفسیر ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ ق.
۸. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۴ ق.
۹. ابن هانم، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عماد، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، تحقیق ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت، دار الغرب، ۱۴۲۳ ق.
۱۰. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. اصمعی، ابوسعید عبدالملک بن قریب، الاصمعیات (اختیار الاصمعی)، مصر، دار المعارف، بی‌تا.
۱۲. اعلم شتمری، ابوحجاج یوسف بن سلیمان بن عیسی، اشعار الشعراء الستة الجاهلیین؛ اختیارات من الشعر الجاهلی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۳. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، وجدانی، بی‌تا.
۱۶. پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، نشر نو، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. ثعالبی مالکی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (تفسیر ثعالبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. جُمحی، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، بی‌جا، دار المعارف، ۱۹۵۲ ق.
۱۹. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۰. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، انوار درخشان، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۷۳ ق.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. روبینز، آر. اچ.، تاریخ مختصر زبان‌شناسی، ترجمه علی محمد حق‌شناس، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰ ش.

۲۴. زوزنی، ابوعبدالله حسین بن احمد بن حسین، شرح المعلقات السبع، مصر، مكتبة الازهریه، ۱۳۱۹ ق.
۲۵. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۲۶. شبّر، سید عبدالله، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر شبّر)، قم، دار الهجره، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. شعراوی، محمد متولی، تفسیر الشعراوی، بیروت، اداره الکتب و المكتبات، ۱۹۹۱ م.
۲۸. صافی، محمود، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامه، دمشق، دار الرشید، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. صفوی، کوروش، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سوره مهر، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. همو، «کدام معنی؟»، مجله علم زبان، دوره اول، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۳۱. همو، «نگاهی به نظریه حوزه‌های معنایی از منظر نظام واژگانی زبان فارسی»، مجله علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه شیراز، دوره بیست و یکم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۳ ش.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۳۳. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۳۶. عامری، نبید بن ربیع، دیوان لیبید بن ربیع العامری، بی‌جا، دار المعرفه، ۱۴۲۵ ق.
۳۷. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، معجم الفروق اللغویه، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق.
۴۰. فضل‌الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۴۳. قرشی بنابی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲ ش.
۴۴. قرشی، ابوزید محمد بن ابی‌الخطاب، جمهره اشعار العرب فی الجاهلیة و الاسلام، مصر، المطبعة الرحمانیه، ۱۳۴۵ ق.
۴۵. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، تفسیر کبیر منہج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه، بی‌تا.
۴۶. مرزوقی اصفهانی، ابوعلی احمد بن محمد بن حسن، الامالی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۵ م.
۴۷. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مصر، المطبعة العلمیه، ۱۳۱۵ ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهَا

موجز المقالات

الجاهلية العلمية وخصائصها في القرآن الكريم

- سيّد محمّد مرتضوى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- سيّد زين العابدين صفوى (طالب دكتوراه فى فرع تدريس المعارف الإسلاميّة بجامعة فردوسى)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسى بمشهد)

لقد ذمّ القرآن الكريم تعبير الجاهليّة، لكن تشعبت مذاهب العلماء وتباينت آراؤهم فى المراد بالجاهليّة المطروحة فى كتاب الله المجيد؛ حيث اعتبرتها طائفة مرحلة تاريخيّة تعانى فقراً مدقّاً إلى العلم، واعتبرتها طائفة أخرى قضية أوسع من حقبة زمنيّة إلا أنّهم ضيقوا إطارها فى حدود «رؤية». والعامل الذى يضمن مزيد الإبانة عن مفهومها هو الاهتمام بخصائص الجاهليّة فى القرآن الحكيم. والتركيز الفائق على صلة «العلم» و«الجاهليّة» يبيّن أنّ هذا المفهوم لأوسع بكثير من الجهل المحض، فى حقبة تاريخيّة محدّدة، وأنّه أكثر تعقيداً من رؤية كونيّة عوجاء ومتعدّية حدود الزمان. وقد تبنت هذه الدراسة المنهج التوثيقى، معتمداً على التفاسير القرآنيّة والمصادر الروائيّة واللغويّة والتاريخيّة، فتوصّلت إلى سمات وخصائص بارزة تؤيّد وجود «العلم» فى الجاهليّة،

نحو: تصرّفات ومواقف إنكاريّة عالمة مخالفة للواقع، وتصرّفات عالمة بعيدة عن الموضوعيّة والمنطق (التابعة للأهواء والنزوات)، وكتمان الحقائق عن علم، واستكبار وتعالٍ علميّ بلا ركيزة، وإبراز الإيمان عن علم ومن دون الاعتقاد، والتصديّ الواعي مقابل الهداية المشفقة... هذه المؤسّرات والميزات تدلّ على أنّ «الجاهليّة العالميّة» مجموعة من التصرفات والمواقف المتشدّدة الملحّة المبتنية على نمط من الحياة المفضّلة وأنّ المجتمع البشريّ في الوقت الراهن يعانيها بصفاتها «داءً مرغوباً فيه»، وأنّ سبيل الخلاص منها لا يكمن في زيادة العلم، بل في تهذيب النفس وكمال الروح وإصلاح الثقافة العامّة وتأهيلها على صعيد المجتمع.

المفردات الرئيسة: القرآن، الجاهليّة، الجاهليّة العلميّة، جاهليّة العوامّ.

المناهج الإصلاحية التقويمية في التربية الأخلاقية؛ رؤية قرآنية

□ مصطفى أحمدى فر (عضو الهيئة العلميّة بجامعة المصطفى العالميّة بمشهد)
 □ داد محمد أميرى (طالب دكتوراه في فرع التفسير المقارن بجامعة المصطفى العالميّة بمشهد)

تضطلع التربية الأخلاقية دورًا هامًا للغاية في سلامة الروح الإنسانيّة والسعادة على كلا المستويين الفرديّ والاجتماعيّ؛ وهكذا غدت قضية التربية الأخلاقية إحدى أهمّ القضايا التي استأثرت ولا تزال باهتمام العلماء والباحثين والأساتذة الجامعيين والمعلّمين في المدارس؛ والجدير ذكره أنّ الشريعة الإسلاميّة أولت الأخلاق والتربية الأخلاقية عناية كبيرة، بحيث أنّ أحد أهمّ الأهداف من نزول القرآن الكريم يتجسّد في تربية الإنسان الأخلاقية وتهذيبه وإعداد رجال حليتهم الفضائل الأخلاقية. وفي سياق المباحث الأخلاقية، تتمّع المناهج التربويّة بالحظّ الأوفر من الأهميّة في مضمار التربية الأخلاقية، وإنّ توفيق الأستاذ والموجّه، رهين بما يتبنيانه من المناهج في عملية تربية التلامذة. ومن هذا المنطلق يُعدّ تحديد المنهج التربويّ واستخدامه الصحيح المؤثّر أدقّ المراحل وأحزمها في عمليّة التربية الأخلاقية؛ وهناك تقسيمات شتى في الموضوع يجمعها تصنيف المناهج في صنفين: منهج تأسيسيّ - تربويّ، ومنهج إصلاحيّ - حذفيّ، وعلى هذا الأساس تناول الكاتب في هذه الدراسة بمحوريّة الآيات القرآنيّة الشريفة، أربعة مناهج هي: التذكّر، والإنذار، والتنبيه، والتغافل، تحت عنوان «الردائل الأخلاقية؛ مناهج

الحذف والإصلاح».

المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، التربية، الأخلاق، المنهج الإصلاحى، التربية الأخلاقية.

٢٤٧

التقرير الواعى للمصير، سنّة قرآنية فى توقيعات إمام الزمان عليه السلام

□ محمّد ميرزائى

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

إنّ السنّة فى الثقافة القرآنية منهج قائم على حكمة الله سبحانه وعدالته فى تدبير الكون. تؤدّى معرفة السنن الإلهية، بما فيه حرّية الإنسان فى اختيار مصيره، دورًا ملحوظًا فى حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، وطاعة الإنسان وعبوديته. وتعدّ دراسة هذه السنن والقواعد فى توقيعات إمام الزمان عليه السلام -وهى ما وصلنا من رسائل، وأقوال وتأييدات من ناحية الإمام عليه السلام أو نوابه بأمر وتأييد منه عليه السلام - بابًا نافعًا لم يسبق أن طرقة أحد. ففى السنّة الإلهية أساس هلاك الإنسان ونجاته، رهين بنوع الانتخاب الواعى القائم على السنّة الإلهية المخوّلة للإنسان. وتشكّل دراسة هذه السنّة فى التوقيعات ومقارنتها مع أحاديث المعصومين عليهم السلام وأقوال المفسّرين، قطب الرحى لهذه المقالة. وكشفت هذه الدراسة التحليلية - الوصفية عن نتائج هى: حرّية الإنسان فى تقرير مصيره، والمضمون القرآنى للتوقيعات، ووحدة أحاديث المعصومين عليهم السلام وصلتها العميقة لا سيّما التوقيعات، مع القرآن الكريم. وتمّ تقصى المعلومات بالمنهج الوثائقيّ.

المفردات الرئيسة: القرآن، إمام الزمان عليه السلام، السنّة، التوقيعات، تقرير المصير.

مفهوم قوامة الرجال فى الآية ٣٤ لسورة النساء من منظور مفكرى الشيعة

□ حامد مصطفىّ فرد (دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث)

□ حميد إيماندار (دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث)

إنّ أهمّ وثيقة دالّة على رئاسة الرجل فى الأسرة هو مفاد الآية ٣٤ لسورة النساء. كان هذا القبس من الآية وما زال، مثار النقاش بين الباحثين؛ لأنّ الحديث عن حقوق المرأة كان وما زال قضية الساعة فى الأوساط العلمية والجامعية؛ وهذا الاتجاه أخذ ينحو منحى

متناميًا، لا سيّما مع الأخذ بعين الاعتبار انتشار التيارات المدافعة عن حقوق المرأة. وقدّمت تعليقات مختلفة بشأن قوامة الرجال؛ فقد فسّرها البعض على أنّها إدارة الرجال للأسرة وكفالتهم لها، والبعض الآخر فسّروا الآية على أنّها - لا سيّما في هذا العصر جزاء انتشار نظريات الدفاع عن حقوق المرأة- رعاية الرجل ووكالته وخدمته فى الأسرة، كما حاولت جماعة الجمع بين هذه الموقفين. تناول الكاتب مواقف مفكّرى الشيعة بالنقد والتحليل، وخلص إلى أنّ القوامة تعنى «مهمّة الرجال المتمثّلة فى إدارتهم للشؤون العائلية الداخليّة».

المفردات الرئيسة: القوامة، الإدارة، الرعاية، الوكالة، الخدمة.

التصنيف النوعي للآيات العلميّة فى القرآن وأسس استنباط الأخبار العلميّة منها

- بهارة مظاهريّ طهراني (طالبة دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة المذاهب الإسلاميّة)
- عباس مصلاّئى بور (أستاذ مشارك بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- مهديّ إيزدي (أستاذ بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)

إنّ أكثر من عشرة بالمائة من آيات القرآن الكريم تتناول ظواهر طبيعيّة شتى وبعض سماتها. وهذا يدلّ على لزوم الاهتمام الخاصّ بمعرفة الآيات العلميّة فى القرآن، بأنواعها وأنساقها، وأسس الاستنباط العلمى من هذه الآيات أيضًا. اللافت للانتباه فى دراسة الآيات القرآنيّة أنّ الإشارات القرآنيّة إلى الظواهر الطبيعيّة جاءت فى أنواع وأساليب مختلفة. ففى بعض منها اعتمد الله تعالى أسلوب التصريح داعيًا أبناء البشر إلى مشاهدة الظواهر الطبيعيّة والتأمّل فيها. وفى المقابل وردت إشارات غير صريحة وكثيرة وأساليب متنوّعة إلى أنواع من الظواهر الطبيعيّة. تفيد نتائج هذه الدراسة الوصفية - التحليلية المستقاة من طيات الكتب أنّه بالإضافة إلى الآيات القرآنيّة العلميّة الصريحة التى تشير إلى طيف واسع من الظواهر الطبيعيّة تشير الآيات غير الصريحة إلى مواضيع متعدّدة من خصائص تلك الظواهر، منها آيات القصص، آيات القسم، آيات المثلّ والتشبيه، آيات أشراف القيامة، آيات الظواهر الميتافيزيقية وآيات الأحكام. لكن أىّ استنتاج واستنباط علمى صحيح وقائم على الأدلّة من الآيات العلميّة الصريحة وغير الصريحة، إضافة إلى

الأسس التفسيرية العامة، بحاجة ملحة إلى الأسس القرآنية الخاصة والأسس العقلية للحوار. أثبتت هذه الدراسة أن أهم أساس مؤثر في الاستنباط من الآيات العلمية هو عدم إتيان الباطل للقرآن، وبعبارة ثانية حقائق الآيات القرآنية وتصويرها للواقع، والقرينة المتصلة على أن العلم القطعي لكلام الله غير لفظي، والحكمة في قول الله وفعله، وأخيراً ضرورة وجود الأسباب في إدارة الأمور وإنجازها بيد الله تعالى.

المفردات الرئيسية: القرآن، العلم، الطبيعة، الآيات العلمية الصريحة وغير الصريحة، التفسير العلمي، الحكمة في قول الله وفعله.

دراسة نقدية في آراء فايرستون

في مقالة «التناقض في التعاليم القرآنية المتعلقة بالجهاد، وحلوله»

- فريدة محمد زادة (طالبة دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة المذاهب الإسلامية)
- زينب السادات حسيني (أستاذة مشاركة بجامعة مازندران)

زعم فايرستون أن آيات الجهاد مسكونة بالمفارقة والتناقض؛ لأنها تقدم حلولاً وطرقاً مختلفة. وذهب فايرستون بالاعتماد على «نظرية التطور التدريجي للحرب» التي لفقها من مواقف العلماء المسلمين، إلى انعدام إمكانية استعادة الترتيب والتسلسل الزمني في الآيات على الرغم من أن العلماء المسلمين استعانوا بروايات أسباب النزول والنسخ، لأن هذه الروايات متضاربة متناقضة، وجزء ذلك شهد المجتمع النبوي ظهور فتنين: داعية إلى السلام، وداعية إلى الحرب؛ وكل تمسك بمجموعة من الآيات. تناولت هذه المقالة موقف فايرستون بالمنهج الوصفي - التحليلي، وبالاعتماد على السياق والتاريخ، وخلصت إلى أن التناقض بين آيات الجهاد مجرد تناقض سطحي ظاهري سواء أتبينا نظرية مسار التطور في آيات الجهاد أم لا؛ الأمر الذي يمكن حلّه عبر الجمع العرفي، إضافة إلى ذلك لم تستدلّ الفئتان بالآيات القرآنية على موقفهما، وإنه لا يعدّ اختلاف المفسرين في تفسير الآيات دليلاً على إثبات التناقض بينها.

المفردات الرئيسية: آيات الجهاد، فايرستون، التناقض، النسخ، أسباب النزول، الشواهد داخل الآيات، التسلسل الزمني للقرآن.

مدخل إلى علاقة الفاصلة مع القافية والسجع

□ محمّد عليّ مهديّ راد (أستاذ مشارك ببريدس فارابيّ التابعة لجامعة طهران)
 □ عليّ أصغر آخوندی (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث ببريدس فارابيّ لجامعة طهران)

لقد شبّه البعض «الفاصلة القرآنيّة» بالقافية والسجع. أتماثل الفاصلة القافية والسجع؟ هذه المقالة بصدد دراسة العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة، وما بينها من وجوه الشبه والافتراق. إنّ الفاصلة والقافية كليهما تقعان في خاتمة مقطع من الكلام، وتضفيان عليه إيقاعاً. والفرق أنّ عيوب القافية، لا تُعدّ عيوباً في الفاصلة. وتجلّت علاقات الفاصلة والسجع أيضاً على مرّ التاريخ في ثلاثة أشكال هي: التباين، والاتّحاد، والعموم والخصوص. ففي بداية البحوث القرآنيّة نفى علماء البلاغة وجود أيّ نوع من السجع في القرآن. ووصفوا الصلة بين القافية والفاصلة بالتباين. وهناك قلة قليلة يذهبون إلى علاقة الاتّحاد بينهما. وفي المقابل يعتبر الكثيرون من البلاغيّين أنّ الفواصل ذات الحروف المتماثلة تستوي مع السجع الممدوح الذي تتبع فيه الألفاظ المعاني. وهؤلاء يرون أنّه كما استفاد القرآن من اللغة العربيّة، استفاد من فنونها الأدبيّة أيضاً. إذن يمكن الإيمان بوجود السجع في القرآن.

المفردات الرئيسيّة: فاصلة الآيات، القافية، السجع، القرآن، البلاغة.

دراسة تحليليّة في الأسس اللغويّة لمصطفيّ في

«التحقيق في كلمات القرآن الكريم»

- محمّد حسن صالحيّ هفشجانيّ (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة بيام نور)
 □ جابر فراستيّ نيك (ماجستير في فرع تفسير القرآن المجيد)
 □ محمّد هادي أمين ناجي (أستاذ مشارك بجامعة بيام نور)

إنّ المعاجم اللغويّة بما فيها معجم التحقيق في كلمات القرآن الكريم دُوّنت على أسس لغويّة خاصّة تتطلّب دراسة تحليليّة. وسلّطت هذه المقالة بالمنهج الوصفيّ - التحليليّ الضوء على الأسس اللغويّة لكاتب التحقيق. ومن الأسس اللغويّة في معجم التحقيق تجدر الإشارة إلى: أصل عدم الترادف، وإرجاع الكلمة إلى أصل واحد، ومفهوم الأصيل، ونفي التجوّز، أو حصر استعمال الكلمات القرآنيّة في معانيها الحقيقيّة. تفيد

نتائج هذه الدراسة بأنّ المؤلّف فى بعض المواطن على خلاف أسسه المعتمدة، قَبِلَ بوجود المجاز فى المفردات القرآنية بل صرّح بذلك. كما أنه يعتبر الكناية استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وإرادة المعنى الملازم، إلّا أنّ الكثير من القدماء والعلماء لم يعدّوا الكناية من قبيل المجاز؛ بل تعدّوا ذلك إلى التشبيه أيضاً، وعلى هذا نستشفّ من تعريف مصطوفىّ أنه يراد فى الكناية، المعنى الذى يلازم المعنى الأصليّ، وإذا اعتبرنا هذا الاستعمال الخروج عن المعنى الأصليّ، فيجب الاعتراف ضمناً بوجود المجاز فى المفردات القرآنية.

المفردات الرئيسية: المفردات، التجوّز، المجاز، التحقيق، الأصل اللغوىّ.

«جعل الإمامة» دراسة دلالية (على وفق مبدأ أصالة التعبير القرآنيّ)

- محبوبة سقاب كندم آباديّ (طالبة دكتوراه فى فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة فردوسىّ)
- سيّد حسين سيّد (أستاذ بجامعة فردوسىّ بمشهد)
- محمّد جواد عنايتيّ راد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسىّ بمشهد)

تمثّل الدراسة الدلالية فى المفردات والتعابير القرآنية نزعة جديدة فى الدراسات القرآنية. وكانبو المقالة سعوا إلى إمطة اللثام عن قضية هي أنه لماذا وظّف الله تعالى فى القرآن لنصب الإمام تعبير الجعل، دون التعابير الأخرى فى هذا الحقل الدلاليّ مثل: «الاجتباء، الاصطفاء، الاختيار، فعّل، صنع، خلق، وصّع»؟ وبغية تحقيق ذلك الهدف، سلّط الكتاب الضوء على جميع الآيات المتعلقة بال«جعل» والآيات السّت المتعلقة ب«جعل الإمامة»؛ وكشفت الدراسة أنّ لفظ «جعل» أسند فى القرآن إلى الله تعالى وإلى الإنسان، بيد أنّ تعبير «جعل الإمامة» أسند إلى الله تعالى دون غيره؛ الأمر الذى يجسّد إدراة الله وأمره؛ كذلك تبين السمات والعناصر الدلالية ل«جعل الإمامة» عبر تحليل السياق واستخراج المفاهيم الاستدلالية والتجاورية ل«جعل»؛ وتبين فى ضوء المبدأ الدلاليّ المعرفيّ «أصالة التعبير القرآنيّ» أنه لا تصلح أية مفردة من المفردات المذكورة أن تحلّ محلّ «جعل» وتؤدّي آفاقها ومستوياتها الدلالية.

المفردات الرئيسية: الدلالة المعرفية، جعل الإمامة، العناصر الدلالية، مبدأ أصالة

التعبير القرآنيّ.

دراسة في دلالة «الطمأنينة» بين الشعر الجاهليّ والقرآن الكريم

من منظور العلاقات الدلالية

- أبو الفضل خوش منش (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- حميدة بابا زادة (ماجستير في فرع علوم القرآن والحديث)

تتمتع المفردات القرآنية بمستويات دلالية، الأمر الذي يوفر أرضية خصبة للبحث الدلاليّ في مفردة «الطمأنينة». وبما أنّ إحدى آليات الاستكشاف الدلاليّ في المفردات، هي استكشاف علاقاتها وحقولها الدلالية، فقد تناولت هذه الدراسة العلاقة الدلاليةّ لل«طمأنينة» مع المفردات المتجاورة والمتقابلة والبديلة لها في الشعر الجاهليّ وفي القرآن الكريم. وخلصت الدراسة إلى أنّ أكثر استخدام «الطمأنينة» في الشعر الجاهليّ يتعلّق بالأمن الجسميّ والسكون المادّي، وذلك بالنظر إلى الثقافة السائدة في ذلك العصر، وروح التضادّ القائمة بين الجاهليّة والطمأنينة. واتّسم اللفظ العربيّ بتعدد الدلالة بفضل الانتقال في التوظيف والإبداع في الشعر الجاهليّ والمعجم اللغويّ، كما شهد اللفظ العربيّ توسّعاً وسموّاً دلاليّين بفضل نزول القرآن. أمّا حصيلة الدراسة الوصفية في السياق القرآنيّ، فتثبت أيضاً أنّ «الطمأنينة» فعل إدراكيّ تربطه بمتجاوراته علاقات التقابل، والاستبدال، والتكميل، والاشتداد والشمول الدلاليّ، وأنّ «الإيمان» باعتباره فعلاً إدراكيّاً مصحوباً بالعمل واحتوائه لشحنة عاطفية ومعرفية، و«الذكر» بوصفه فعلاً إدراكيّاً؛ يشكّلان العناصر الشرطيّة للطمأنينة، وأنّ «استكشاف الحقيقة واليقين»، «رضا الله»، «المعيشة الطوبى»، «السكينة» و«ربط القلب» تشكّل ذلك كلّ المقومات الجوهرية لل«طمأنينة»، كما أنّ الدراسة بيّنت أنّ «الطمأنينة» مسكونة بتقابل مدرّج مع كلّ من «الارتداد»، «الانقلاب على الأعقاب في الفتن» و«الخوف».

المفردات الرئيسية: الطمأنينة، علم الدلالة، الإيمان، القرآن، الجاهليّة، الشعر الجاهليّ.

opposite and paradigmatic lexica in the holy Quran. The results indicate that the lexicon “طمأينته” in Jahili poetry with attention to the culture of that time and the opposition between bad-tempered custom with “طمأينته” (peacefulness) has used in the meaning of the physical and material security and peacefulness, more. Because of conveying in the usage and creativeness in Jahili poetry and lexica, it has involved polysemy and with sending down (nuzul) of the holy Quran (revelation of the Quran), it has possessed the semantic widening and semantic elevation. The out coming of the descriptive study in the Quran context shows that “طمأينته” is a cognitive act which it has opposite relation, paradigmatic relation, complementary relation, ishtidadi relation and hyponymy with its syntagmas and faith (إيمان) as a cognitive act accompanying with practices and with having the emotional and gnostic element and remembrance (ذكر) as a cognitive act have formed the provisional components of “طمأينته” and the exploration of the reality and certainty, Allah’s consent, the blessed life, the calmness and strengthening the spiritual heart establish the essential (mahuwi, based on quiddity) components and it has with the terms: apostasy, degeneration in fitna (unrest) and fear has gradable opposition.

Keywords: *The holy Quran, Peacefulness (طمأينته), Semantics, Faith (إيمان), Jahiliyyah (period of Ignorance), Jahili poetry.*

appointment of Imamah have been studied. The consequence based on it shows that the term “جعل” in the holy Quran has been attributed to both God and man but the expression “the appointment of Imamah” has been merely attributed to God which indicates His will and order (command). Through the analysis of the context and the extraction of the syntagmatic and paradigmatic concepts of “جعل”, the semantic specifications and components are specified and with the use of the cognitive semantic principle of the authenticity of the Quranic expressions, it is revealed that none of the mentioned words could substitute for the term “جعل” and express its semantic strata and levels.

Keywords: *The cognitive semantics, The appointment of Imamah, The semantic components, The principle of the authenticity of the Quranic expressions.*

The Semantics of “طمأنینه” (Peacefulness) in Jāhili Poetry and the Holy Quran from the View of Semantic Relations

□ *Abulfazl Khosh Manesh (Associate professor at University of Tehran)*

□ *Hamideh Babazadeh (An MA in the Quran Sciences & Hadith)*

The stratified terms of the holy Quran have provided background for the semantic research of “طمأنینه” (peacefulness) in this paper. One of the methods for determining the semantics of the lexica is to explore the semantic relations of the lexis and semantic network. This note studies the semantic relation of “طمأنینه” (peacefulness) with the syntagmatic lexicons of Jahili poetry and with syntagmatic and

vocabularies and also he has announced it. He believes that *kenāya* (allusion/ metonymy) is the usage of a word in its real meaning and intending the meaning associated with it. But most of the antecedents and scholars have believed that not only *kenāya* (allusion/ metonymy) but also *tašbīh* (simile) are of the trope (*majāz*) type .hence, it obtains from Mustafawi's definition that in *kenāya* (allusion/ metonymy),the meaning which is associated with the original meaning is intended. If it was believed that this kind of the use is twisting out of their original meaning, implicitly, the trope (*majāz*) would have been accepted in the holy Quran.

Keywords: *Mufradat (single entities), Figuratively, The trope (majāz), Al-Taḥqīq, The literal principle.*

The Examination of the Semantics of the Appointment of Imamāt (With Relying on the Principle of the Authenticity of the Quranic Expressions)

- *Mahbubeh Saghhab Gandomabadi (A PhD student of Islamic Studies)*
- *Sayyed Hussein Seyyedi (Full professor at Ferdowsi University)*
- *Muhammad Javad Enayati Rad (Assistant professor at Ferdowsi University)*

The examination of the Quran lexicons and terms is of new ways in the Quranic studies. The aim of the author is to investigate this issue why Allah has used the term “جعل” for the appointment of Imam and for what Allah has not used terms which are in its semantic field such as “وَصَعَ, خَلَقَ, صَنَعَ, فَعَلَ, اِخْتَارَ, اصْطَفَاءَ, اجْتَبَاءَ”. To achieve this goal, all verses associating with “جعل” and six verses relating to the

the scholars of rhetoric think that “fawāṣil” (sing: fāṣilah, the verse-final pause henceforth) with the same letters are oneness with “saj mamduh” (approval saj’) which words follows the meaning. They believe that as the holy Quran has used Arabic language, it has utilized its rhetorical figures, therefore, it could be accepted the existence of saj’ in the holy Quran.

Keywords: *The holy Quran, Fāṣilah (final syllables of the Quran verses), Rhyme (qāfiyah), Assonance (saj’), Rhetoric.*

The Analysis and Examination of the Literal Bases of Mustafawi in Al-Tahqiq fi Kalimat Al-Quran Al-Karim

(التحقيق في كلمات القرآن الكريم)

- *Muhammad Hasan Salehi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Jaber Farasati Nik (An MA in the Quran Exegesis)*
- *Muhammad Hadi Amin Naji (Associate professor at Payam Noor University)*

Lexica of the Quranic vocabulary such as Tahqīq fi kalimāt al-Qur’ān Al-Karim has been written based on the specific lexical bases which it is necessary to be analyzed and investigated. This note with the descriptive and analytic method has studied and examined the lexical bases of the author of the book. The principle of the absence of synonym, referring words to the one principle and original concept, the negation of the trope (metaphor) or the limitation of the usage of the Quranic words in real meanings are of Mustafawi’s principles. The findings of the research indicate that in some cases, the author contrary to his bases has accepted metaphor among the Quranic

jihad or disbelieving, the contradiction of the verses of jihad is in appearance which it can be solved by the convention conciliation (al-jam al-urfi) and the Quran verses are not the groups' proofs. The disagreement between the exegetes about the exegesis of the verses does not indicate the contradiction between the verses.

Keywords: *The verses of jihad, Firestone, Contradiction, Naskh (abrogation), Asbāb al-nuzūl (occasions or circumstances of revelation), Inward proofs of the Quran verses, Chronology of the noble Quran.*

An Approach to The Relationship the Verse-Final Pause (Henceforth, Fāṣilah) with Assonance (Saj') and Rhyme (Qāfiyah)

- *Muhammad Ali Mahdavi Rad (Associate professor at Collage of Farabi)*
- *Ali Asghar Akhondi (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The Quranic fāṣilah has been compared to in rhyme (qāfiyah) in poetry and assonance (saj') in prose. Is "fāṣilah" identical to rhyme in poetry and assonance in prose? This paper is going to examine the relationship of these terms, similarities and dissimilarities. Both "fāṣilah" and "qāfiyah" are the end of a clause or a sentence and add rhyme to it. The difference is what is fault in "qāfiyah", it is not fault in "fāṣilah". "Fāṣilah" and assonance (saj') have experienced three relations "opposition, oneness and general ('ām) and specific (khāṣ)" during the history. The scholars of kalam (Islamic theology) have denied (negated) any assonance (saj') in the Quran and informed that the relationship between it and "fāṣilah" is opposition, firstly. But a few of them believe in oneness. But a lot of

of wisdom (hikmah) and at the end, it is necessary the existence of causes for the managing and running affairs by God.

Keywords: *The holy Quran, Knowledge, Phenomenon, The explicit and implicit scientific verses of the noble Quran, The scientific exegesis, Wisdom in God's words and acts (fi'l).*

The Criticizing Firestone's Opinions in the Article "Disparity and Resolution in the Qur'ānic Teachings on War"

□ *Farideh Muhammadzadeh (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

□ *Zeinab al-Sadat Husseini (Associate professor at University of Mazandaran)*

Firestone asserts that the verses of Jihad (a holy war or fighting or warring in the path of God) appear to contradict one another because they have presented different methods. With relying on "evolutionary theory of warring in the Qur'ān" which Firestone has determined from the point of Muslim's scholars, he believes that in spite of their usage of the Islamic traditions of *Asbāb al-nuzūl* (occasions or circumstances of revelation) and *naskh* (abrogation), it is impossible for these traditions because of contradiction to reconstruct *tartib al-nuzul* (the chronological order of the verses of the Qur'an) and for the contradiction between the Quran verses, two groups "peacemakers and warmongers" with observing some verses in the Nabawi' (prophetic) community have been formed (established). This research with the descriptive-analytic method and with being depend on *Siaq* (context) and history has been conducted and has led to these findings: whether believing in the evolutionary theory of the verses of

verses of the holy Quran, it reveals that mentioning these natural phenomena in the holy Quran is in the different types and styles. In some scientific verses, God Almighty has explicitly stated these natural phenomena and asked human being to think and be aware of them. In contrast, several other verses of the Quran have implicitly implied some types of the natural phenomena in the different styles and methods. Findings of this research which has been adopted based on the descriptive- analytic method show that in addition to the explicit verses of the holy Quran which have directly indicated the natural phenomena, several cases of the features of the natural phenomena have been expressed by the several implicit scientific verses. Of these implicit scientific verses, it can be implied the verses of Qisas (stories) in the Quran, the verses of oaths, the verses of the Simile and Mathal (Pl. amthal, usually a proverb, but also a maxim, adage, or aphorism), the verses of the happenings at the Doomsday time, the verses describe the psychic phenomena and the Qur'anic verses related to rulings (Ayat al-ahkam). But for any true and scientific conclusion and inference perceived from the scientific explicit and implicit verses of the noble Quran, additionally to the general principles of the exegesis, it is necessary to be considered the specific bases originated from the holy Quran and intellectual dialogue principles. This paper shows that the effective basics in inferring from the scientific verses are: no path for falsehood (batil) in the Quran and in other statement, the verses of the holy Quran being right and authentic and showing real, non-verbal accompanying qarineh (indication), absolute and certain knowledge for God's words and act

scholars have constantly debated over the subject. From the past to now, the issue of women's right has been a current matter in the scholarly and scientific meetings. This attitude is in progress. Different analyses have been presented about Qawwamiyat for men. Some believe it is the management and supervision (guardian) of family and in recent century and specifically for the popular notions of the defense of women's right, some others have determined that the concept of this verse is men are servants and agents. Some others try to put forward an idea which contains the both attitudes. The authors with collecting the presented opinions of the Shia intellects about this matter criticize and study it and they determine that men's superior is the men's responsibility for the management in the family institution.

Keywords: *Guardianship, Management, Supervision (guardian), Managing, Serving.*

The Typology of the Scientific Verses of the Holy Quran and the Bases of the Inferring the Scientific Propositions from Them

- Bahareh Mazaheri Tehrani (*A PhD student of the Quran Sciences & Hadith*)
- Abbas Musaliipour (*Associate professor at Imam Sadiq University*)
- Mahdi Izadi (*Full professor at Imam Sadiq University*)

More than 10 percent of the holy Quran verses have implied to the different natural phenomena and some of their features. This matter results the special notice to know these scientific verses of the holy Quran and their types and also the bases of the inference and scientific reasoning from these verses. With the examination of the

universe. Knowledge of God's traditions such as the choice of the fate of human being has a vital role in the individual and social life and lastly, being humble to God and worship of God. The research of these principles in Tawqi'at (plural of Tawqi', al-Mahdi's written words) meaning: letters of Imam al-Mahdi or the Nawwab al-arb'aah (the four deputies) with Imam Asr's order and emphases is a valuable and new subject with no record. According to God's words (in God's words), the type of the conscious choice is the base of the loss and salvation of human being which it has been given to man based on God's tradition. The main pivot of this paper is to examine this mentioned tradition in Tawqi'at and to conform with the speeches of the Infallibles (Ma'sūmūn) and the Quran exegetes. The choice of fate and destiny, the Quranic content of Tawqi'at, the oneness of the Infallibles' works and the deep relationship between them specifically Tawqi'at and God's words are of the findings of the analysis and description of this library research.

Keywords: *The holy Quran, Imam al-Mahdi, The tradition (sunnah), Tawqi'at (plural of Tawqi'; letters), The choice of destiny.*

The Approach of Shia Scholars to the Concept of Qawwamiyat (قوامیت) for Men in the Verse 34th of Sūrat an-Nisā'

- *Hamed Mustafavifard (PhD in the Quran Sciences & Hadith)*
- *Hamid Imandar (PhD in the Quran Sciences & Hadith)*

The most important proof for the men's superior to women is the verse Qawwamun (قوامون) (Sūrat an-Nisā'/ 34) which the

paid attention by scholars, researches and university's professors and school instructors. It should be mentioned that the holy Islam has been giving a considerable observation to ethics and moral education; as one of the most important goal of the Quran revelation is the moral education, the purification of the soul (self) and training persons blooming in moral virtues. Among the moral education, the educational methods are of the most important part of the moral education and the success of the instructor depends on the methods which have been selected to train the educated. For this, the most difficult and accurate step in the process of the moral education is to determine and realize the method and to use and provide it truly and effectively. In the matter, it has been presented different categories that the comprehensive classification of them is the commentary of the methods in two sections: creativity-training and fostering-elimination. According to this, the author in this note with the pivot on the verses of the holy Quran has examined four methods: notification, alerting, punishment and pretend to be unconscious as "the eliminating and innovating methods of the vices" (evil manners).

Keywords: *The holy Quran, Training, Morality, The fostering method, The moral training (education).*

The Conscious Choice of Fate and Destiny; The Quranic Sunnah in Imam Zaman's Tawqi'at

□ *Muhammad Mirzaii*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

In the Quran culture, the tradition (sunnah) is a way based on hikmah (wisdom) and God's justice in the management of the

more concept than the absolute ignorance especially in a definite historical period and is more complicated than a worldview during a period in history. with applying the documentary method with exegetic and narrating referring and using the philological and historical resources, this research has achieved the prominent parameters which indicate the existence of “knowledge” in jahiliyyah like: conscious conducts and denials opposing reality, conscious behaviors with no logic (his own desires with no guidance from God), conscious concealing the fact and reality, conscious supremacy with no assistance, the conscious declaration of faith with no believing, conscious resistance to the compassionate guidance. These parameters show that the scholarly jahiliyyah is a collection of intense and firm conducts which are based on a voluntary life style and in a form of the intentional sickness which the human community has involved today. Getting rid of this, not increasing knowledge but purification of the soul (self), development of soul (spirit) and improvement of the public culture of the community.

Keywords: *The holy Quran, Jahiliyyah (ignorance, pre-Islamic period to Qur’ānic era), Conscious jahiliyyah, Unconscious jahiliyyah.*

The Fostering Methods in the Moral Training of the Holy Quran

- *Mustafa Ahmadifar (An academic member at Al-Mustafa Univ. of Mashhad)*
- *Dad Muhammad Amiri (A PhD student of the Comparative Tafsir)*

The moral training has a great role in the health of the soul and the happiness and welfare of human being and the community; hence, the ethical education is one of the most important issues which have been

Abstracts

The Conscious Jahiliyyah (Ignorance) and Its Parameters in the Holy Quran

- *Sayyed Muhammad Mortazavi (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Sayyed Zein al-Abedin Safavi (A PhD student of Islamic Studies)*
- *Hasan Naqizadeh (Full professor at Ferdowsi University)*

The term “jahiliyyah” (ignorance, pre-Islamic period to Qur’ānic era) has been rebuked in the holy Quran. There is disagreement among the scholars about what jahiliyyah means in the holy Quran. Some of the scholars believe that it is a historical period with the lack of knowledge and some others think that although this concept is beyond the time interval (period of time) but they have restricted it to be as “a belief and notion”. Considering the Quranic parameters of “jahiliyyah” makes it be more obvious. Specifically, paying attention to the relationship between “knowledge and jahiliyyah” specifies that it is far

Table of contents

The Conscious Jahiliyyah (Ignorance) and Its Parameters in the Holy Quran Sayyed Muhammad Mortazavi & Sayyed Zein al-Abedin Safavi & Hasan Naqizadeh	3
The Fostering Methods in the Moral Training of the Holy Quran Mustafa Ahmadifar & Dad Muhammad Amiri	29
The Conscious Choice of Fate and Destiny; The Quranic Sunnah in Imam Zaman's Tawqi'at Muhammad Mirzaii	59
The Approach of Shia Scholars to the Concept of Qawwamiyat (قوامیت) for Men in the Verse 34 th of Sūrat an-Nisā'/ Hamed Mustafavifard & Hamid Imandar	81
The Typology of the Scientific Verses of the Holy Quran and the Bases of the Inferring the Scientific Propositions from Them Bahareh Mazaheri Tehrani & Abbas Musaliipour & Mahdi Izadi	105
The Criticizing Firestone's Opinions in the Article "Disparity and Resolution in the Qur'ānic Teachings on War"/ Farideh Muhammadzadeh Shahrabadi & Zeinab al-Sadat Husseinini	131
An Approach to The Relationship the Verse-Final Pause (Henceforth, Fāṣilah) with Assonance (Saj') and Rhyme (Qāfiyah)/ Muhammad Ali Mahdavi Rad & Ali Asghar Akhondi	157
The Analysis and Examination of the Literal Bases of Mustafawi in Al-Tahqiq fi Kalimat Al-Quran Al-Karim (التحقيق في كلمات القرآن الكريم) Muhammad Hasan Salehi Hafshajani & Jaber Farasati Nik & Muhammad Hadi Amin Naji ..	183
The Examination of the Semantics of the Appointment of Imamāt (With Relying on the Principle of the Authenticity of the Quranic Expressions)/ Mahbubeh Saghāb Gandomabadi & Sayyed Hussein Seyyedi & Muhammad Javad Enayati Rad	205
The Semantics of "طمأنينه" (Peacefulness) in Jāhili Poetry and the Holy Quran from the View of Semantic Relations/ Abulfazl Khosh Manesh & Hamideh Babazadeh	235
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	265
English Translation/ Ali Borhanzehi.....	284