

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پرویشها

- ۳ بررسی اعتبار سبب نزول و سیاق و تعامل و تعارض آن دو در تفسیر / علی اکبر بابایی و رحیم حاصلی ایرانشاهی
- ۲۷ معنانشناسی استکبار در قرآن کریم / اصغر افتخاری و مجتبی باباخانی
- ۵۵ قدرت نرم و منابع آن در آئینه آیات قرآن / محمد میرزایی
- ۷۹ نقد و بررسی ادعای برتری یهود بر سایر ملل از منظر قرآن کریم / علیرضا فنخاری و لیلا ابراهیمی
- نقدی بر نظریه بیگانگی قرآن با سیاست (با الهام از اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام)
- ۹۹ علی اکبر رستمی و محمد واعظزاده خراسانی و محمد امامی
- معنابخشی به زندگی و مؤلفه‌های تأثیرگذار آن در پیشگیری از جرم از منظر قرآن کریم
- ۱۱۹ قدرت الله خسروشاهی و سارا سادات هاشمی و علیرضا نجفی اسکندری
- ۱۴۳ ارزیابی مدخل «سجع» از دائرةالمعارف قرآن لیدن / فتحیه فتاحی زاده و حسین افسردیر و راضیه بن زاده
- تحلیل شیوه‌های تأثیرپذیری خطبه غدیر از قرآن کریم
- ۱۶۵ محمدعلی مهدوی راد و نصرت نیل‌ساز و زهره باباحمدی میلانی

ترجمه چکیده‌ها

- ۱۸۵ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۹۸ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۲-۲، ... 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 پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، 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 پرانتز (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- 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 ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- 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.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی 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 نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های razaviunmag@gmail.com و razaviunmag@yahoo.com امکان‌پذیر است.



بررسی اعتبار سبب نزول و سیاق و تعامل و تعارض آن دو در تفسیر*

- علی اکبر بابایی^۱
- رحیم حاصلی ایرانی‌شاهی^۲

چکیده

سیاق آیات در صورتی که پیوستگی در نزول و ارتباط موضوعی آن‌ها ثابت باشد، از قراین معتبر آیات است که باید در فهم ظهور آیات به آن توجه شود. اسباب نزول آیات نیز در صورتی که دارای شرایط صحت سندی و محتوایی باشد، از قراین فهم آیات است که توجه به آن نیز در تفسیر آیات لازم است. در تفسیر برخی آیات این دو تعامل دارند و در تفسیر برخی آیات تعارض. این مقاله در صدد است که پس از بیان شرایط اعتبار سیاق و اسباب نزول و ذکر نمونه‌هایی از موارد تعامل آن دو، موارد استقرار تعارض میان آن‌ها را بررسی و وجه تقدیم یکی از آن دو بر دیگری را با توجه به ملاک اعتبار آن دو بیان کند.

واژگان کلیدی: سیاق، اسباب نزول، تعارض سیاق و سبب نزول، آیات ولایت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (ababayi@rihu.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (haseli.rahim@yahoo.com).

مقدمه

توجه به سیاق آیات در تفسیر و استنباط احکام به ما کمک می‌کند که آموزه‌های آیات قرآنی را در شکل مناسب خود بنگریم و در فهم آن‌ها دچار اشتباه نشویم. همچنین شناخت زمینه‌هایی که سبب نزول آیاتی از قرآن کریم شده و بیان احکامی را در پی داشته‌اند نیز در تفسیر صحیح بسیاری از آیات و پی بردن به مراد خدای متعال از آن‌ها، تأثیری مستقیم داشته و موجب می‌شود مفسر برداشت‌های تفسیری خویش را با واقعیات زمان نزول و شرایط و زمینه‌های پیدایش آن منطبق سازد. از این رو توجه توأمان به قاعدهٔ سیاق و سبب نزول، نتایجی چون پی بردن به مفاهیم صحیح الفاظ، کشف معانی و روشن شدن مقصود آیات، پی بردن به تفسیر صحیح در میان تفاسیر متعدد و... را در پی دارد.

در بسیاری از موارد، هر یک از اسباب نزول و سیاق، نکته‌ای را بیان می‌کنند که دیگری در بیان آن ناتوان است. گاه با توجه به سبب نزول، مطلبی تأیید یا فهم می‌شود که سیاق از بیان آن قاصر است و این سبب نزول است که از میان معانی محتمل، مطلبی را به عنوان معنا و مراد آیه تعیین می‌کند. در بسیاری از موارد تفسیر آیه و اطلاع از جزئیات محتوایی و مفهومی آن که عمدتاً در قالب سیاق به دست می‌آید معیاری جهت نقد و ارزیابی اسباب نزول است و در مواردی، روایاتی که گاه متواتر نیز هستند، مطلبی را به عنوان موضوع آیات بیان می‌کنند که با توجه به سیاق، نمی‌توان آن را موضوع آیات دانست. این گونه برخورد میان سیاق و روایات اسباب نزول موجب شده است تا بسیاری از مفسران متناسب با اعتقادات کلامی خود، گاه سیاق را دارای حجیت بدانند و گاه سبب نزول را بر سیاق ترجیح دهند. اهمیت تأثیر این دو در تفسیر اقتضا دارد که دربارهٔ اعتبار آن‌ها و تعامل و تعارض و وجه تقدیم یکی از این دو بر دیگری بحث شود.

۱. اعتبار سیاق

«سیاق» در لغت به معنای پیش راندن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۶)، طریقه و روش، اسلوب و سبک و قواعد نوشتن حساب (دهخدا، ۱۳۷۶: ۱۸ / واژهٔ سیاق) آمده است و در

اصطلاح، نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارات یک متن یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن‌ها با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۰).

در طول تاریخ تفسیر، مفسران توجه به سیاق را مورد اهتمام قرار داده‌اند (ر.ک: ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۶۰/۲ و ۱۶۳ و ۱۱۶/۶-۱۱۷؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۳-۶۵۴-۶۵۳/۳ و ۷۰/۴ و ۹۲/۵؛ معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: ۲۳/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۰۳؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۲/۱۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۴۳) و در روایات تفسیری نقل شده از معصومان علیهم‌السلام نیز استناد به آن در فهم معانی آیات دیده می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸: ۵/۲۴). در میان تفاسیر قرون بعدی نیز به تدریج و به خصوص در قرن چهارم با نگاهی به شدن تفاسیر فقهی و اجتهادی که در آن‌ها استنباط‌های تفسیری به صورت استدلالی آمده است، اهتمام به سیاق آیات بیشتر شده و استفاده از سیاق با استعمال لفظ آن به معنای اصطلاحی، برای نخستین بار وارد حوزه تفسیر می‌شود.^۱

دلیل اعتبار سیاق و استناد به آن در امر تفسیر، به هماهنگی درونی گفتار و نوشتار افراد عاقل و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها باز می‌گردد؛ زیرا فرد حکیم از جملاتی که به کار می‌برد معانی ناسازگار را اراده نمی‌کند، لذا نادیده گرفتن سیاق، هماهنگی و تناسب متن را خدشه‌دار می‌کند و به همین دلیل، عقلاً در محاورات خویش از ظاهر سخنان با توجه به سیاق، مقصود مخاطب را درک می‌کنند و لزوم توجه به سیاق یکی از اصول عقلایی محاوره به شمار می‌آید که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود. البته اعتبار سیاق در آیات کریمه قرآن منوط به احراز شرایطی است که در ادامه مقاله بیان می‌شود.

۱. نخستین کاربرد لفظ سیاق در معنای اصطلاحی آن در جامع البیان فی تأویل آی القرآن محمد بن جریر طبری (م. ۳۱۰ ق.) آمده است. برای مثال، وی در تفسیر آیه «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ» (بقره / ۱۱۸) دیدگاه کسانی را که مقصود از «الذین» را اعراب می‌دانند نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «صحيح ترین سخن در این زمینه، سخن کسانی است که می‌گویند مقصود خدا تنها نصاراست؛ زیرا در سیاق آیاتی قرار گرفته است که خدا از رفتار آن‌ها خبر می‌دهد» (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۰۷) و پس از آن در احکام القرآن جصاص است که با رویکرد فقهی نگاشته شده است. برای مثال، در تفسیر آیه «وَأَنَّى الْمَالُ عَلَىٰ حَبْثِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ» (بقره / ۱۷۷) این احتمال را که مقصود از اعطای مال، صدقه واجب باشد نمی‌پذیرد؛ زیرا در سیاق آیه آمده است: «وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَأَنَّى الزَّكَاةَ» و ذکر این «زکات» که ظهور در زکات واجب دارد، دلالت می‌کند که مقصود از صدقه‌ای که قبلاً ذکر شده زکات واجب نیست (جصاص، ۱۴۰۵: ۱/۱۶۲).

۱-۱. شرایط تحقق سیاق معتبر

برای پی بردن به وجود سیاق معتبر و ارتباط میان آیات، تلاش‌های زیادی صورت گرفته که گاه نیز به تکلف کشیده شده است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳: ۱۸۴) اما می‌توان گفت که برای تحقق سیاق معتبر وجود سه شرط لازم است: ۱. پیوستگی در نزول؛ ۲. ارتباط موضوعی؛ ۳. عدم وجود دلیل قوی‌تر مخالف با سیاق.

مقصود از پیوستگی در نزول، پیوستگی مجموعه‌ای از آیات به هنگام نزول است. این شرط به آن معناست که سیاق در صورتی اعتبار دارد که جملات آن، با همان تتابعی که در متن قرار گرفته‌اند از گوینده صادر شده باشند؛ زیرا ملاک قرینه بودن سیاق، صادر شدن الفاظ با معانی متناسب از گوینده دانا و حکیم است و بدیهی است که این ملاک، در صورتی برای جمله‌هایی که در کنار هم قرار داده شده‌اند محقق است که در هنگام صدورشان از متکلم نیز دارای تتابع و اقتران و ارتباط صدوری باشند و هر جا این ارتباط صدوری بین جمله‌ها محقق نباشد، سیاق معتبر در آن جملات وجود ندارد تا بتوان به عنوان قرینه متصل به آن اتکا نمود و در فهم واژه‌ها و مفاد جمله‌ها از آن کمک گرفت (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۹).

شرط اساسی دیگر برای تحقق سیاقی که از تتابع جمله‌ها نشئت می‌گیرد و در مفاد جمله‌ها مؤثر واقع می‌شود آن است که جمله‌ها با هم ارتباط موضوعی و مفهومی داشته و همه آن‌ها پیرامون یک موضوع و برای افاده یک مطلب صادر شده باشند؛ زیرا در صورتی که جمله‌ها درباره دو یا چند موضوع یا مطلب مستقل از یکدیگر صادر شده باشند بی‌ارتباط بودن آن جمله‌ها با هم و تناسب محتوایی نداشتن آن‌ها با یکدیگر امر نامعقولی نیست تا قطع پیدا کنیم که چنین معنایی مراد گوینده نبوده است و ناگزیر باشیم آن جمله‌ها را بر معنایی حمل کنیم که با یکدیگر ارتباط و تناسب محتوایی پیدا کنند و به تعبیر دیگر ملاک قرینه بودن سیاق، معقول نبودن صدور جمله‌های ناهمگون و نامتناسب از گوینده دانا در مجلس واحد درباره موضوع واحد است و این ملاک تنها در جمله‌هایی محقق است که همه آن‌ها درباره موضوع واحد و برای افاده مطلب واحدی باشند. بنابراین اگر یک یا چند جمله معترضه بین جمله‌های دیگر قرار گیرد نمی‌توان به لحاظ سیاق در معنای ظاهر جمله‌های معترضه تصرف کرده و آن‌ها را بر

معنایی متناسب با جمله‌های قبل و بعد حمل نمود (برای توضیح بیشتر ر.ک: همان: ۱۳۶-۱۳۷).

سومین شرط برای تحقق سیاق معتبر، این است که دلیلی قوی‌تر بر خلاف آن نباشد؛ زیرا حدّ قرینه بودن و اعتبار سیاق در تفسیر، به میزان ظهوری است که برای آیات با توجه به سیاق پدید می‌آید و اعتبار سیاق ناشی از حجیت ظاهر آیات است و حجیت ظاهر هر آیه‌ای مشروط به آن است که قرینه یا دلیلی قوی‌تر بر خلاف آن نباشد پس اگر قرینه‌ای قوی‌تر مانند برهانی عقلی یا روایتی معتبر با دلالتی صریح، مخالف ظهور سیاق آیات باشد، آن ظهور اعتبار ندارد و نمی‌تواند کاشف از مراد خدای متعال باشد؛ لذا گفته‌اند که:

در هنگامی که متن، مردّد بین دو معنای متناسب با سیاق است، در صورتی که دلیل معتبر دیگری بر تعیین یا ترجیح معنای غیر ظاهر در دست نباشد، معنایی که به حسب سیاق ظاهر است، مقدّم است؛ ولی اگر دلیل عقلی یا نقلی معتبر بر خلاف آن باشد، نمی‌توان آن دلیل معتبر را به خاطر مخالف بودن با سیاق نادیده گرفت، بلکه با در نظر گرفتن آن دلیل معتبر، معنایی که در عین تناسب با سیاق، ظهور کمتری دارد، متعین می‌شود (همان: ۱۲۴).

به عبارت دیگر، ملاک قرینه بودن سیاق، وجود ارتباط و هماهنگی میان فرازهای قرآنی به دلیل صدور آن‌ها از گوینده حکیم است و وجود ارتباط و هماهنگی پدیدآورنده ظهور آیات است و این ظهور، در صورتی معتبر و کاشف از مراد گوینده است که قراین و دلایلی دیگر از جمله روایات معتبر در مقابل آن نباشد.

۲. اعتبار سبب نزول

«اسباب» جمع «سبب» است و آن ریسمانی است که با آن از درخت خرما بالا می‌روند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۱). استعمال این واژه به معنای وسیله (کهف/ ۸۴)، خویشاوندی (بقره/ ۱۶۶)، ابواب (ص/ ۱۰) و راه (غافر/ ۳۶)، در آیات قرآن کریم، بی‌مناسبت با اصل معنای لغوی آن نیست. سبب نزول در اصطلاح مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، رویداد یا پرسشی است که به اقتضای آن، قسمتی (آیه یا آیات یا سوره‌ای)

از قرآن کریم، همزمان یا در پی آن نازل شده است و به مجموعه آن رویدادها و پرسش‌ها «اسباب نزول» گفته شده است (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۴۴). تفاوت اسباب نزول با «شأن نزول» نیز آن است که شأن نزول، امری است که آیاتی از قرآن برای بیان و توضیح آن آمده است، بدون آنکه انتظار نزول آن آیات برود و این امر هم حوادث و اتفاقات واقع شده در صدر اسلام را شامل می‌شود و هم اموری را که چه بسا سال‌ها و یا قرن‌ها پیش از ظهور اسلام محقق شده‌اند.^۱

دلیل اعتبار سبب نزول، آن است که زبان ابزار سخن گفتن و سخن وسیله تفهیم مراد متکلم به مخاطب است؛ متکلم با استفاده از این ابزار و قراین حالیه آن، مقصود خود را به مخاطب القا می‌کند. طبیعی است که مخاطب اولیه با توجه به همان قراین معنای مراد را درمی‌یابد ولی با گذشت زمان که ظرف قراین از بین می‌رود،^۲ دریافت مقصود متکلم برای سایر مخاطبان در طول اعصار مشکل می‌شود. از این رو توجه به اسباب نزول به عنوان زمینه نزول برخی آیات، در فهم صحیح آن‌ها نقش اساسی دارد و علم به آن یکی از ابزارهای فهم و درک معانی آیات و برطرف‌کننده مشکلات تفسیر است. گفته نشود که اشتراط تفسیر قرآن به فضای نزول آیات با جاودانگی قرآن منافات دارد؛ زیرا قرآن در بیان ظاهر آیات با زبان مردم و با روش آنان در محاورات سخن گفته است و روش مردم در محاورات این است که معنای هر کلامی را با توجه به فضای صدور آن به دست می‌آورند و در نتیجه معنای آیات قرآن را نیز باید با توجه به فضای نزول آیات به دست آورد و لزوم توجه به فضای صدور آیات در تفسیر قرآن روش عقلایی است و با جاودانگی آن منافات ندارد. قرآن‌پژوهان، با بیان‌های مختلف به اعتبار اسباب نزول و فواید و نقش آن در فهم آیات اشاره کرده‌اند، از جمله:

۱. لازم به ذکر است که به دلیل آنکه تفاوتی میان شأن نزول و اسباب نزول در هنگام بررسی اعتبار و تعامل و تعارض آن‌ها با سیاق در تفسیر آیات وجود ندارد، در این تحقیق، آنچه درباره اسباب نزول می‌آید، در مورد شأن نزول نیز صادق است، لذا در برخی موارد از روایات شأن نزول نیز مانند روایات اسباب نزول استفاده شده است.
۲. ممکن است گفته شود که این بیان با جاودانگی قرآن منافات دارد اما با توجه به اینکه قرآن با زبان مردم با آنان سخن گفته است و روش عقلا این است که هر کلامی را با توجه به فضای صدور آن معنا می‌کنند، روشن می‌شود معنای آیات را نیز باید توجه به فضای نزول آن‌ها به دست آورد و این روش فهم معنا از کلام است و با جاودانگی قرآن منافاتی ندارد.

زرکشی در البرهان ضمن بیان فواید شناخت اسباب نزول می‌نویسد:

ومنها الوقوف علی المعنی قال الشیخ أبو الفتح القشیری: بیان سبب النزول طریق [قوی] فی فهم معانی الکتاب العزیز... (۱۴۱۰: ۱۱۷/۱)؛ از جمله فواید شناخت اسباب نزول آگاه شدن بر معنا [ی آیات کریمه] است. ابوالفتح قشیری نیز گفته است: بیان سبب نزول روشی محکم برای فهم معنای کتاب عزیز است....

سیوطی نیز در بیان فواید اسباب نزول نوشته است:

از دیگر فواید آن آگاهی بر معنای آیات و رفع اشکال [از آن] است. ابن تیمیه گفته است که شناخت سبب نزول به فهم [معنای] آیه کمک می‌کند؛ زیرا علم به سبب، موجب علم به مسبب است (۱۳۶۳: ۸۲/۱).

زرقانی ضمن شمارش فواید شناخت اسباب نزول می‌نویسد:

فایده دوم آگاهی از سبب نزول، کمک گرفتن از آن در فهم مفاد آیه و دفع اشکال از آن است [و این فایده آن قدر مسلم است] که حتی واحدی گفته است: شناخت تفسیر آیه بدون آگاه شدن از داستان آن و بیان راز نزول آن ممکن نیست (۱۹۸۸: ۱۰۹/۱).

در کتاب التمهید آمده است:

چه بسا آگاهی از حادثه نخستین و مناسبت اولیه‌ای که مقتضی نزول آیه بوده، از بهترین ابزارهای پرده برداشتن از رخسار آیه باشد (معرفت، ۱۴۲۵: ۲۴۲/۱).

علامه طباطبایی نیز که به دلیل جهانی و جاودانه بودن معارف قرآن، برای سبب نزول نقش مهمی در فهم آیات قائل نیست، با این حال، تأثیر آن را در روشن شدن مورد نزول آیات پذیرفته و می‌نویسد:

این زمینه‌ها را که موجب نزول سوره یا آیه مربوطه می‌باشد، اسباب نزول می‌گویند و البته دانستن آن‌ها تا اندازه‌ای انسان را از مورد نزول و مضمونی که آیه نسبت به خصوص مورد نزول خود به دست می‌دهد، روشن ساخته، کمک می‌کند (۱۳۷۶: ۱۲۰).

عدم آگاهی از اسباب نزول، در بسیاری موارد انسان را در فهم احکام دینی و مسائل اعتقادی و اسرار کلام الهی به حیرت می‌اندازد و در مقابل، آشنایی با سبب نزول می‌تواند به پژوهشگر کمک کند تا حکمت تشریح و وضع احکام و قوانین الهی را

باز یابد و به اموری از قبیل: فهم معانی الفاظ و عبارات قرآنی، شناخت صلحا و اتقیا و نیز فاسقان و منافقان، آگاهی از نحوه تشریح قوانین الهی در جامعه، یاری رساندن به مباحث علوم قرآنی، گزارشی از تاریخ قرآن و... دست یابد (ر.ک: حجتی، ۱۳۷۷: ۷۲، ۷۵، ۸۰، ۸۲، ۹۵، ۹۹ و ۱۰۲).

آگاهی از اسباب نزول، افزون بر کمک به روشن شدن مفاد آیات و مراد خدای متعال از آن، گاه موجب آشنایی با افرادی می شود که آیات در شأن آنان نازل شده است. برای نمونه، آگاهی به سبب نزول آیات سوره دهر (انفاق امیرالمؤمنین و خانواده ایشان به مسکین و یتیم و اسیر^۱ موجب آشنایی با مقام ایشان و اخلاص امیر مؤمنان علی علیه السلام و خانواده بزرگوار آن حضرت است.

شرایط تحقق سبب نزول معتبر

سبب نزول معتبر سبب نزولی است که از لحاظ سند و مضمون، شرایطی را که برای صحت روایات در علم حدیث بیان شده است دارا باشد؛ زیرا مستندات تفسیر باید علم یا علمی باشد (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۱۵-۲۱۹)، به ویژه که با توجه به کثرت اختلاف میان روایات اسباب نزول، احتمال دخالت نظر و اجتهاد راویان یا جعل روایات اسباب نزول وجود دارد و در نتیجه در اعتبار بسیاری از روایات اسباب نزول تردید است. بنابراین در قرینه قرار دادن اسباب نزول به روایتی که متواتر یا محفوظ به قراین قطعی یا دست کم دارای سند معتبر باشد،^۲ ترتیب اثر داده می شود و روایاتی که چنین نباشند باید به ظاهر آیات عرضه شوند و در صورتی که با مضمون آیه و قرآینی که در اطراف آیه وجود دارد، سازگار باشند، به آنها اعتماد می شود و در غیر این صورت، کنار گذاشته می شوند. بدین ترتیب اگرچه مقدار زیادی از روایات اسباب نزول از درجه اعتبار ساقط می گردد، اما باقی مانده معتبر و قابل اعتناست (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۳۷).

۱. برای اطلاع از ۴۳ تن از عالمان اهل سنت که به این سبب نزول اشاره کرده اند، ر.ک: امینی، ۱۳۶۳:

۱۰۶/۳؛ حجتی، ۱۳۷۷: ۴۱-۳۷.

۲. مانند روایات متواتر در زمینه اسباب نزول آیه ﴿أَمَّا إِلَيْكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مانده / ۵۵) که علاوه بر نقل روایات سبب نزول این آیه در تفاسیر متعدد، سیدهاشم بحرانی ۴۳ روایت را در سبب نزول این آیه از شیعه و اهل سنت نقل کرده است (۱۳۸۴: ۹۵-۶۲/۲).

۳. تعامل و تعارض سیاق و سبب نزول در تفسیر آیات

هر یک از دو عامل سبب نزول و سیاق قادر است که در فهم صحیح از آیات، دیگری را یاری رساند؛ گاه سیاق عاملی است برای پذیرش سبب نزول فاقد سند معتبر و گاه سبب نزول عاملی است که با استفاده از آن ارتباط یا عدم ارتباط سیاقی میان دسته‌های آیات معلوم می‌شود و گاهی نیز سبب نزول با سیاق تعارض دارند و یکدیگر را دفع می‌کنند که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

۳-۱. نقش سیاق در پذیرش یا ردّ اسباب نزول فاقد سند معتبر

از جمله آثار سیاق، راهنمایی مفسر در شناخت روایات صحیح از سقیم در تفسیر آیات است. با توجه به انواع روایات سبب نزول نقل شده در تفسیر آیات که در بسیاری از آنها زمینه‌های جعل و دسّ نیز وجود داشته است، سیاق ملاک محکمی برای ارزیابی آنها به شمار می‌رود؛ زیرا حدیث در اعتبار خود به تأیید قرآن نیازمند است و طبق گفته معصومان علیهم‌السلام، آنچه را که با آیات قرآن مخالفت نداشته باشد نباید طرد کرد و به روایات مخالف نیز نباید اهمیت داد.^۱

نمونه‌های بسیاری از پذیرش و یا ردّ روایات اسباب نزول با استناد به سیاق آیات را می‌توان در تفاسیری مانند تفسیر المیزان مشاهده کرد؛ برای مثال در المیزان آمده است:

سیوطی در تفسیر الدر المنثور به طرق مختلف از عایشه و ابن عباس نقل کرده که مردم از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیوسته درباره‌ی روز قیامت سؤال می‌کردند تا اینکه سرانجام آیات ﴿فَإِذْ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهُمْ﴾ إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهُمْ (نازعات / ۴۳-۴۴) نازل شد.

علامه می‌نویسد:

سیاق آیات با این روایات نمی‌سازد، چون حاصل همه‌ی این روایات آن است که آیه پاسخ پرسش مردم است، در حالی که سیاق آیه [که در طی آن به خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب شده است] چنین مطلبی را نمی‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۸/۲۰).

۱. روی عنه [النبی] علیه السلام أنه قال: «إذا جاءكم عتی حدیث، فاعرضوه علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (طوسی، بی تا: ۵/۱).

یا اینکه در تفسیر القمی در ذیل آیه ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (بقره/ ۱۳۸) از یکی از صادقین علیه السلام روایتی آمده است که در ذیل جمله ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ فرموده‌اند: صبغه، همان اسلام است (قمی، ۱۳۶۷: ۶۲/۱). علامه صحت این روایت را با استناد به سیاق آیات پیشین (بقره: ۱۳۶-۱۳۸) می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵/۱)؛ زیرا در آن آیات ایمان به تمام انبیای الهی و تسلیم در برابر خدا راه هدایت معرفی شده است و این تسلیم شدن بهترین رنگ خدایی است که انسان به خود می‌گیرد و از رنگ یهودیت و نصرانیت که در دین خدا تفرقه انداخته و آن را آن طور که خدا دستور داده به پا نداشته‌اند، مبراست (همان).

۳-۲. نقش اسباب نزول در اثبات یا ردّ سیاق معتبر برای آیات

در برخی از سور قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که ارتباط آن‌ها با آیات قبل و بعد ظاهر نیست. در این موارد، آگاهی از اسباب نزول می‌تواند عاملی باشد که وجود یا عدم وجود ارتباط میان آیات را روشن سازد. برای نمونه، در سوره قیامت آنجا که می‌فرماید: ﴿يَبْقُوا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ* بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ* وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ* لَا تُلْحِرْكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ* إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ* كَلَّا بَلِ تُجِبُونَ الْعَاجِلَةَ* وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ﴾ (قیامت/ ۱۳-۲۱). ارتباط آیات ﴿لَا تُلْحِرْكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ﴾ با آیات قبل و بعد آشکار نیست، از این رو مفسران در تفسیر این آیه سخن بسیار دارند. برخی کوشیده‌اند آن را با توجه به سیاق تفسیر کنند (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۴۸/۱۰) و برخی آن را جمله معترضه دانسته و برای آن سبب نزولی ذکر کرده‌اند و آن این است که پیامبر صلی الله علیه و آله به خاطر علاقه شدیدی که به دریافت و حفظ قرآن داشت، هنگامی که پیک وحی آیات را بر او می‌خواند، همراه با او زبان خود را به خواندن آن تکان می‌داد و عجله می‌کرد. خداوند او را نهی فرمود که این کار را مکن، خود ما آن را برای تو جمع می‌کنیم (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۲/۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۲۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۹۶/۱۰). این گروه از مفسران با استناد به سبب نزول نقل شده، این آیات را در سیاق آیاتی که درباره قیامت سخن می‌گویند ندانسته و آن را جمله معترضه به حساب آورده‌اند و آیات ماقبل و مابعد قسمت معترضه را هم سیاق و هم موضوع دانسته‌اند و با استناد به سبب نزول این آیات،

دیدگاه کسانی را که موضوع آیات معترضه را با توجه به سیاق مربوط به نامه اعمال می‌دانند رد کرده‌اند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۷/۲۵).

به این صورت مفسرانی که با ملاک قرار دادن سبب نزول به تفسیر آیات پرداخته‌اند، از طرفی وجود ارتباط موضوعی میان این آیات با مجموع آیات ماقبل و مابعد را رد می‌کنند و از طرف دیگر، وجود ارتباط سیاقی میان آیات ماقبل و مابعد این آیات را اثبات می‌کند.

۳-۳. اصالت سیاق یا اصالت اسباب نزول

با توجه به ملاک‌های قرینه بودن سیاق و سبب نزول و همچنین شرایطی که هر کدام از آن دو می‌باید دارا باشند تا در امر تفسیر به آن‌ها استناد شود، این پرسش به میان می‌آید که در هنگامی که هر یک از سیاق و سبب نزول شرایط اعتبار را دارا باشند، اما همدیگر را تأیید نکنند و با یکدیگر تعارض داشته باشند چه باید کرد و کدام را باید مقدم داشت؟

گفته شد که شرط تحقق اعتبار سیاق، پیوستگی در نزول و ارتباط موضوعی همه جمله‌ها و آیه‌ها (با توجه به مفاد آیات، نوع بیان، مقام کلام، روایات شأن نزول و مانند آن) با یکدیگر است و در مواردی که این دو شرط معلوم باشد، سیاق معتبر محقق است و باید به آن ترتیب اثر داد. اما به دلیل نزول تدریجی قرآن و عدم رعایت ترتیب نزول در همه آیات، نمی‌توان به پیوستگی در نزول و ارتباط صدوری همه آیات قرآن معتقد بود. گرچه برخی گفته‌اند:

در مورد آیات قرآن باید بنا را بر آن گذاشت که ترتیب فعلی همان ترتیب نزول است، مگر خلاف آن با دلیل ثابت گردد که آن هم جز در موارد اندکی ثابت نشده است (معرفت، ۱۴۲۵: ۲۸/۱).

اما این قول را به دلیل آنکه بیشتر آیات قرآن پیوستگی در نزول نداشته‌اند نمی‌توان پذیرفت (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۹) و بر این اساس یکی از دو شرط قرینه قرار دادن سیاق (پیوستگی در نزول)، در بیشتر آیات قرآن به دلیل نیاز دارد و جز در مواردی که دلیلی بر پیوستگی صدور آن‌ها وجود دارد، مورد تردید قرار می‌گیرد.

از طرف دیگر از آنجا که قاعده سیاق یک قرینه ظنی بوده و بر اساس ظهور کلام استوار است، اگر قرینه‌ای قوی‌تر (آیات و روایات صحیحیه یا برهان عقلی) بر خلاف آن باشد، بدون تردید قرینه قوی‌تر دلیلی بر مراد نبودن ظهور حاصل از سیاق است و در مواردی که سیاق با اخبار آحاد که روایات ظنی هستند تعارض پیدا کند، به دلیل آنکه درباره حجیت اخبار آحاد در تفسیر، رویکردهای متفاوتی مطرح است (مظفر، ۱۴۱۰: ۶۹/۱-۷۱)، اگر خبر واحد را در تفسیر حجت ندانیم، سیاق بر آن مقدم است و اگر خبر واحد را در تفسیر حجت و معتبر بدانیم، در این صورت میان دو دلیل ظنی تعارض پیش می‌آید و لازم است که بر اساس ظن قوی‌تر آیه تفسیر شود و یا در صورت تساوی به قراین دیگر مراجعه کرده و یکی از دو دلیل ظنی را بر دیگری ترجیح داده، بر اساس آن آیات را تفسیر نماییم.

اما روایات اسباب نزول، در صورت احراز شرایط صحت می‌توان به آن‌ها استناد نمود حتی اگر خلاف سیاق باشد؛ زیرا هر گاه روایتی به طریق تواتر نقل شده باشد یا با توجه به قراین قطعی الصدور باشد و دلالت آن نیز آشکار باشد، همچون آیات قرآن حجت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۵/۱ و ۴۲۲/۵) و می‌توان طبق قاعده لزوم توجه به قراین، از آن به عنوان معیار تفسیر آیات استفاده نمود. در این موارد، آنچه از ظاهر آیات -با توجه به سیاق- قبل از فحص و استقصای قراین از روایات فهمیده می‌شود، مراد استعملی است و نمی‌توان آن را مراد جدی آیات دانست، زیرا ممکن است در روایت سبب نزول، بیانی، قیدی یا قرینه‌ای برای آیات باشد که با توجه به آن، ظهور و معنای آیات تغییر کند (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۹۶-۱۱۹). اما روایاتی که می‌گویند اخبار و احادیث را باید به قرآن عرضه کرد، اولاً در مورد احادیثی است که از نظر سند و دلالت مشکوک‌اند و دلیلی بر حجیت آن‌ها نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۵/۱) و ثانیاً در مقام تعارض سیاق با سبب نزول، سیاق آیات به آن دلیل که قرینه‌ای قطعی نیست، بلکه قرینه‌ای است که تنها ظهور آیات را روشن می‌کند، نمی‌تواند دلیل رد روایات صحیحی باشد که همچون آیات قرآن حجت هستند و ظهور آن‌ها از ظهور سیاق آیات قوی‌تر است.

۳-۴. موارد تعارض میان سیاق و اسباب نزول

موارد اختلاف میان سیاق و سبب نزول‌های نقل شده در زمینه آیات کم نیستند. اکثر قرآن‌پژوهان به این نکته آگاه‌اند که با نقل‌های متضادی که در مورد اسباب نزول آیات ذکر شده و عواملی که موجبات جعل و تحریف آن‌ها را فراهم ساخته است، سخن گفتن از اعتبار و حجیت روایات اسباب نزول -جز در مواردی که یقین به صحت آن‌ها داریم-، سخنی غیر علمی است و ناگزیر باید به سمت مرجحات و معیارهایی رفت که می‌تواند مفسر را در گزینش روایات صحیح و معتبر یاری رساند که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، برابری سبب نزول با مفاد تفسیری آیه و ظهوری است که سیاق بر آن دلالت می‌کند؛ زیرا حدیث در اعتبار خود به تأیید قرآن نیازمند است (در این زمینه ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۷۴-۱۷۴؛ کمالی دزفولی، ۱۳۵۹: ۱۴۸، ۲۶۶ و ۴۴۱؛ رادمنش، ۱۳۷۰: ۳۰۱؛ مظلومی، ۱۴۰۱: ۱۴۸؛ حجتی کرمانی، ۱۳۶۰: ۶۹؛ ذهبی، ۱۳۶۹: ۱۷۷/۱؛ جلالیان، ۱۴۱۲: ۱۱۴؛ بلاغی، ۱۴۲۰: ۵). از این رو در این گونه موارد، تعارض سیاق با سبب نزول استقرار پیدا نمی‌کند.

اما بیشترین اصطکاک‌های فکری در تعارض سیاق معتبر با اسباب نزول دارای شرایط اعتبار در مواردی است که در آن‌ها پای عقاید کلامی مفسران به میان آمده است؛ چنان که بیشترین بحث در مورد پذیرش سیاق یا اسباب نزول در میان قرآن‌پژوهان شیعه و اهل سنت در مورد آیاتی است که به استناد روایات متواتر یا موثوق‌الصدور، در ارتباط با اهل بیت علیهم‌السلام و به خصوص در ارتباط با امامت و ولایت حضرت علی علیه‌السلام است، اما در سیاقی به ظاهر بی‌ارتباط با این امر قرار دارند. در این موارد، بسیاری از مفسران اهل سنت با وجود اذعان به صحت روایات موجود در زمینه اسباب نزول این آیات، آن‌ها را با آیات قبل و بعدشان هم‌سیاق دانسته و از سیاق به عنوان ملاک نپذیرفتن روایات اسباب نزول استفاده کرده‌اند. اما قرآن‌پژوهان شیعه معتقدند که در این موارد باید از سیاق آیات دست کشید و فهم آیات را از روایات متواتر یا موثوق‌الصدور جستجو کرد و چنین استدلال کرده‌اند:

در صورت احراز شرایط صحت در روایات اسباب نزول می‌توان به آن‌ها استناد نمود حتی اگر خلاف سیاق باشد؛ زیرا هر گاه خبری به طریق تواتر نقل شده یا قطعی‌الصدور باشد و دلالت آن نیز قطعی یا آشکار باشد، همچون قرآن حجت است

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۳۲۵ و ۵/۴۲۲).

نیز گفته‌اند:

قاعده اولی برای مفسر، رعایت سیاق قبل و بعد و قراین و شواهد ظاهری است، اما جایی که با قراین دیگر تنافی پیدا کرد، سیاق تحت‌الشعاع آن قراین قرار می‌گیرد (ایازی، ۱۳۷۳: ش ۱۸/۳).

چنان که علامه شرف‌الدین در پاسخ کسانی که سیاق آیات پیرامون آیه ولایت را دال بر این دانسته‌اند که در آیه ولایت نیز همانند آیات پیش از آن، سخن از دوستی و موَدت است نه سرپرستی، با استناد به اینکه خود ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به این آیه و نزول آن در شأن علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و مسئله خلافت ایشان احتجاج کرده‌اند و این احتجاج‌ها در حد تواتر روایت شده‌اند، می‌نویسد:

«فإنَّ المسلمين كافةً متفقون على ترجيح الأدلة على السياق واستسلموا لحكم الدليل والسرُّ في ذلك عدم الوثوق حينئذ بنزول الآية في ذلك السياق» (بی‌تا: ۱۶۶)؛ مسلمانان جملگی درباره ترجیح ادله بر سیاق هم‌داستان‌اند؛ بنابراین هر گاه بین سیاق و دلیل، تعارض حاصل آید، مدلول سیاق را رها می‌کنند و تسلیم حکم دلیل می‌شوند. علت آن این است که در صورت تعارض، اطمینانی به نزول آیه در آن سیاق نخواهد بود.

در ادامه، آیتی را که قرآن‌پژوهان شیعه و اهل سنت در تفسیر آن‌ها بر اثر تعارض میان سیاق و اسباب نزول نتوانسته‌اند به دیدگاه واحدی در مورد آن‌ها دست یابند، ذکر کرده و با استناد به نکاتی که در زمینه اعتبار سیاق و اسباب نزول بیان شد، میزان اعتبار سیاق را در مورد آن‌ها بررسی کرده و دیدگاه صحیحی را که در این موارد باید اتخاذ کرد بیان می‌کنیم.

۱. آیه اکمال: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

دِينًا» (مائده/ ۳).

روایات متعددی نزول این آیه را بعد از آنکه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به عنوان ولی پس از خود معرفی نمود، نقل کرده‌اند، اما در سیاق جمله‌های بیان‌کننده احکام گوشت‌های حرام قرار دارد.

در میان مفسران در بیان این آیه و اینکه منظور از «الْيَوْمَ» کدام روز است، سخن

بسیار است ولی تردیدی نیست که چنین روزی باید روز بسیار مهمی در تاریخ زندگی پیامبر ﷺ باشد؛ زیرا این همه اهمیت برای یک روز عادی معنا ندارد چنان که در پاره‌ای از روایات آمده است که بعضی از یهود و نصارا با شنیدن این آیه گفتند: اگر چنین آیه‌ای در کتب آسمانی ما نقل شده بود، ما آن روز را عید قرار می‌دادیم (رشید رضا، بی‌تا: ۱۵۵/۶).

روایات فراوانی که از طرق معروف اهل سنت و شیعه نقل شده، مقصود از آن را روزی معرفی کرده است که پیامبر ﷺ، علی عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ را به جانشینی خود تعیین فرمود (برای دیدن روایاتی از شیعه و سنی دال بر نزول این آیه در روز غدیر ر.ک: قمی، ۱۳۶۷: ۱۶۲/۱؛ طبری، ۱۳۷۲: ۲۴۶/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۴۳-۱۴۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۳۳/۴۲)؛ از جمله اینکه خطیب بغدادی از ابوهریره نقل کرده که گفته است: بعد از جریان غدیر خم و پیمان گرفتن بر ولایت علی عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ و گفتار عمر بن خطاب «يَخَّ بِيحٌّ يَا ابْنَ اَبِي طَالِبٍ اَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَمَوْلَى كَلِّ مُسْلِمٍ»، آیه «الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» نازل شد (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۴۲۴/۸). علامه امینی علاوه بر این روایت، سیزده روایت دیگر را نیز در این زمینه نقل کرده است (ر.ک: ۱۳۶۳: ۲۳۰/۱-۲۳۲). بحرانی و حویزی نیز ده روایت را از طرق مختلف نقل کرده‌اند که در آن‌ها بیان شده است که این آیه درباره ولایت حضرت علی عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ در روز غدیر خم نازل شده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۲۳-۳۲۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۸/۱)، اما با وجود این، برخی از مفسران اهل سنت در تفسیر این آیه به سیاق آن استناد کرده و گفته‌اند مقصود روزی است که احکام گوشت‌های حلال و حرام نازل شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۵۱/۶؛ آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۳۳/۳؛ شاذلی، ۱۳۸۳: ۸۴۱/۲) و در مقابل آن‌ها، مفسران شیعه معتقدند علاوه بر اینکه سیاق آیه با اینکه آیه اکمال مرتبط با احکام گوشت‌های حلال و حرام باشد همچنانی ندارد، به دلیل وجود روایت صحیح اسباب نزول نمی‌توان مطابق قول اهل سنت به سیاق استناد کرد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۳/۴-۲۷۱).

در مورد میزان صحت و اعتبار روایات سبب نزول این آیه برای قرینه قرار گرفتن گفته شده است:

این احادیث که از طریق شیعه و سنی نقل شده بیش از ۲۰ روایت است که بر نزول

آیهٔ اکمال در خصوص مسئلهٔ ولایت دلالت می‌کند^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۵).

در ادامه جهت دستیابی به میزان قرینه بودن سیاق این آیه، به بررسی شرایط اعتبار سیاق آن‌ها می‌پردازیم.

چنان که گفته شد، شرط اعتبار سیاق، «پیوستگی در نزول»، «ارتباط موضوعی» و «عدم وجود دلیل قوی‌تر مخالف با سیاق» است که هیچ یک از این سه شرط در مورد سیاق این آیات تحقق نیافته است؛ زیرا اولاً روایات اسباب نزول از نزول مستقل این فراز آیه از فرازهای قبل و بعد آن حکایت می‌کنند و از این رو شرط پیوستگی در نزول در مورد سیاق این قسمت از آیه محقق نیست و این روایات به عنوان دلیلی قوی‌تر نیز در مقابل ارتباط سیاقی این فراز از آیه با فرازهای قبل و بعد به حساب می‌آیند. از نظر شرط «ارتباط موضوعی» نیز ارتباط سیاقی فرازهای این آیه را به دو دلیل نمی‌توان پذیرفت:

یک. به دلیل ناسازگاری سیاق فرازهای این آیه با قول اهل سنت؛ زیرا در جملهٔ پایانی این آیه، حکم استفاده از گوشت‌های حرام در حال اضطرار بیان شده است که نشان‌دهندهٔ تکمیل نشدن احکام گوشت‌های حرام در این روز و در نتیجه مرتبط نبودن آیهٔ اکمال با احکام گوشت‌های حرام است.

دو. به دلیل ناسازگاری مطالب این آیه با قول اهل سنت؛ زیرا در جمله‌های آیه بیان شده که اکمال دین سبب یأس کفار شده است و چیزی که سبب یأس کفار می‌شود، فراهم ساختن پشتوانهٔ محکمی برای اسلام است، نه بیان حکم گوشت‌های حرام. به همین دلیل، با نزول آیه در این روز، کفار در میان امواج یأس فرو رفتند، زیرا انتظار داشتند آیین اسلام قائم به شخص باشد و با از میان رفتن پیامبر ﷺ اوضاع به حال سابق برگشته و اسلام تدریجاً برچیده شود، اما هنگامی که دیدند مردی که از نظر علم و تقوا و قدرت و عدالت بعد از پیامبر ﷺ در میان مسلمانان بی‌ظنیر بود به عنوان جانشین

۱. این تعداد روایات با بیش از ۱۵ روایت دیگر در ارتباطاند که آن روایات در شأن نزول آیهٔ شریفهٔ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...﴾ (مانده / ۶۷) می‌باشند و آن‌ها را شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند و مجموع آن‌ها ۳۵ حدیث می‌شود که مربوط به داستان غدیر است که در آن رسول خدا ﷺ فرمود: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه...» و خود این فرمایش حدیثی است متواتر و قطعی که جمع بسیاری از صحابه آن را نقل کرده و جمع بسیاری از علمای شیعه و سنی به متواتر بودن آن اعتراف نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۵).

پیامبر ﷺ انتخاب شد و از مردم برای او بیعت گرفته شد، یأس و نومیدی آن‌ها را فرا گرفت و فهمیدند که اسلام آیینی ریشه‌دار و پایدار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۸/۴).

بنابراین شرایط اعتبار سیاق در مورد این فراز از آیه وجود ندارد و اساساً سیاق معتبر در مورد آن تحقق نیافته است تا بتوان قائل به استقرار تعارض میان سیاق و اسباب نزول آن شد.

۲. آیات ۵۵ و ۵۶ سوره مائده: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ که روایات متواتر فریقین، بیانگر آن است که این دو آیه درباره حضرت علی علیه السلام نازل شد، پس از آنکه در حال رکوع انگشتر خود را به فرد سائل صدقه داد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۳/۲؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۲/۱۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۱۷۰/۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۲۶/۳). اما در میان آیاتی هستند که از پذیرش ولایت اهل کتاب و کفار نهی کرده‌اند. از این رو بعضی از مفسران اهل سنت با توجه به سیاق گفته‌اند که همه این آیات بیان‌کننده این نکته‌اند که مسلمانان باید از یاری یهود و نصارا و کفار دست بردارند و منحصرأ خدا و رسول و مؤمنان را یاری و نصرت رسانند؛ البته مؤمنانی که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند، نه هر کس که در سلک اسلام در آمده باشد، پس منافقینی را که در دل کافرنند نیز مانند کفار نباید یاری نمود (رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۲/۱۲) و گفته‌اند که ولایت در این دو آیه به معنای نصرت است و نتیجه گرفته‌اند:

... دیدگاه امامیه که می‌گویند این آیه با توجه به سبب نزول آن، در شأن علی علیه السلام و در تنصیب ولایت و خلافت آن جناب است، زیرا تنها اوست که در حال رکوع انگشتر خود را به سائل داد، مدعایی بدون دلیل است (همان: ۲۵/۱۲؛ رشید رضا، بی‌تا: ۴۴۲-۴۴۱/۶).

کثرت و صحت روایات سبب نزول، تردید در اعتبار سبب نزول این آیات را نفی می‌کند و نسبت به آیات قبل و بعد این آیات نیز شرایط تحقق سیاق معتبر محقق نیست تا سیاق معتبر با سبب نزول معتبر تعارض پیدا کند؛ زیرا روایات اسباب نزول از نزول مستقل این دو آیه حکایت می‌کنند و در نتیجه شرط «پیوستگی در نزول» برای تحقق سیاق وجود ندارد و همین روایات به عنوان «دلیل قوی‌تر» در رد ارتباط سیاقی این آیه

نیز به حساب می‌آیند و اعتبار ظهور سیاق را بر فرض وجود رد می‌کنند؛ زیرا چنان که ذکر شد، «عدم وجود دلیل قوی‌تر بر رد سیاق»، از شرایط تحقق سیاق معتبر است. از جهت شرط «ارتباط موضوعی» نیز با اشکالات زیر مواجه است:

یکم: آیات قبل و بعد این دو آیه دو سیاق مجزا را تشکیل می‌دهند، چنان که علامه طباطبایی می‌نویسد:

دومین شاهد بر فساد گفته فوق (ارتباط سیاقی میان این آیات)، تفاوت آیات قبل و بعد این آیه از جهت مضمون است؛ زیرا در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (مانده / ۵۱) تنها مؤمنان را از ولایت کفار نهی می‌کند و منافقان را که در دل کافران به این رذیله که در کمک کفار و جانب‌داری آنان سبقت می‌جویند سرزنش می‌نماید، بدون اینکه کلام مرتبط یا خطاب به کفار باشد و روی سخن متوجه کفار گردد، به خلاف آیات بعد [از آیه ۵۵ و ۵۶] که پس از نهی مسلمانان از ولایت کفار دستور می‌دهد که رسول خدا ﷺ مطلب را به گوش کفار برساند و اعمال زشت آنان را که همان سخریه و استهزاست و معایب درونی‌شان را که همان نفاق است گوشزدشان سازد، پس آیات قبل، غرضی را بیان می‌کنند و آیات بعد، غرض دیگری را ایفا می‌نمایند با این حال چگونه بین این دو دسته آیات وحدت سیاق هست؟! (۱۴۱۷: ۶/۶).

دوم: کلمه «ولایت» در این آیات نمی‌تواند بر اساس دیدگاه مفسران اهل سنت به معنای «نصرت» باشد تا بتواند با سبب نزول تعارض پیدا کند؛ زیرا با سیاق و خصوصیات آیات و مخصوصاً جملات «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» و «وَمَنْ يَتَوَلَّكُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهٗ مِنْهُمْ» تناسب ندارد، زیرا ولایت به معنای نصرت، عقد و قراردادی بوده که بین دو قبیله با شرایط خاصی منعقد می‌شده و این عقد باعث نمی‌شده که این دو قبیله یکی شوند و حال آنکه در این آیات، ولایت امری است که عقد آن باعث پیوستن یکی به دیگری است، چون می‌فرماید: «و هر که از شما ولایت آنان را دارا باشد از ایشان خواهد بود» (ر.ک: همان: ۱۰-۶/۶). از این رو، سخن امامیه که با توجه به سبب نزول، مقصود از ولایت را سرپرستی و تنصیب ولایت و خلافت حضرت علی دانسته‌اند، اثبات می‌شود. بنابراین در مورد این آیه نیز نمی‌توان استقرار تعارض میان سیاق و اسباب نزول را پذیرفت؛ زیرا شرایط اعتبار سیاق محقق نشده است تا سیاق با روایت اسباب نزول

تعارض پیدا کند.

۳. آیه ۶۷ سوره مائده (آیه تبلیغ): ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ که با وجود روایات متعدد در زمینه دستور وحی به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در زمینه اعلام ولایت حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام، در سیاق آیاتی قرار دارد که به سرزنش اهل کتاب پرداخته است؛ زیرا آنان بارها از دستورات الهی تعدی کرده و محرمات الهی را مرتکب شده‌اند، به همین دلیل بعضی از مفسران اهل سنت، این آیه را نیز در مورد اهل کتاب می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۷/۴؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۱۸۲/۹).

قراین عقلی و شواهد تاریخی، عدم ارتباط سیاقی میان این آیه با آیات پیرامونی را تأیید و بلکه تأکید می‌کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲۶-۴۳) و وجود سیاق بین این آیات و آیات قبل و بعد را نفی می‌کنند و بر فرض وجود ظهور سیاقی، به دلیل قوی‌تر بودن قراین، مراد بودن ظهور سیاقی نفی می‌شود و در نتیجه نمی‌توان به سیاق استناد کرد؛ زیرا در این آیه «از جمله» ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ برمی‌آید حکمی که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأمور به تبلیغ آن شده، امر مهمی بوده است که با تبلیغ آن، خطری متوجه رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا پیشرفت دین اسلام بوده است، در حالی که یهود و نصارا در آن روزگار، در شرایطی نبودند که از ناحیه آنان خطری متوجه اسلام شود تا پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خاطر آن دست از تبلیغ بردارد و خداوند به رسول خود در صورت ابلاغ این پیام، وعده حفظ و حراست از خطر دشمن را بدهد» (همان) این سوره بر اساس نقل‌های معتبر در اواخر عمر شریف رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حجة الوداع (سال دهم هجری) نازل شد (ر.ک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۵۹/۲؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۳۵۴/۱؛ امینی، ۱۳۶۳: ۸۸۲/۲) و در این زمان اهل کتاب توان مقابله با قدرت و عظمت مسلمانان را نداشتند. بنابراین، آیه مورد بحث، هیچ ارتباطی با اهل کتاب ندارد. همچنین نمی‌توان سخن کسانی را که مقصود از ﴿مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ در این آیه را دعوت اسلام به ناسزاگویی نسبت به بت‌ها، عیب‌جویی از دین مشرکان و دستور جهاد و قتال با مشرکان دانسته‌اند (ر.ک: میبیدی، ۱۳۶۱: ۱۸۰/۳-۱۸۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۱: ۱۱۹؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۴۲/۶)، پذیرفت؛ زیرا پس از فتح مکه و شکسته شدن بت‌ها در آخرین سال عمر پیامبر

اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موردی برای سب بت‌ها و عیب‌جویی از دین مشرکان و قتال با آنان وجود ندارد تا در آیه شریفه به تبلیغ آن دستور داده شود.

از جهت شرط «ارتباط موضوعی» نیز در این آیه تکلیفی سنگین، کمرشکن و طاقت‌فرسا درباره اهل کتاب صادر نشده است تا در ابلاغ آن به اهل کتاب خطری از ناحیه آن‌ها متوجه رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۳/۶)، پس نمی‌توان این آیه را متناسب با سیاق تفسیر کرد و قائل به ارتباط موضوعی بود.

اما روایات صحیحی که از طرق عامه و امامیه نقل شده‌اند، مقصود از «بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» را روشن می‌سازند. آن روایات بیان می‌کنند که این آیه شریفه هنگامی که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از حَجَّة الوداع بازمی‌گشت در محل غدیر خم، درباره ولایت علی عَلَيْهِ السَّلَام نازل شد و خداوند رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مأمور به تبلیغ آن نمود و آن جناب از این عمل بی‌مناک بود که مبدا تبلیغ و اجرای این حکم، مردم را به این شبهه دچار کند که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این حرف را به نفع خود می‌زند تا پسرعموی خود را جانشین خود قرار دهد و به همین جهت خداوند امر اکید فرمود که بدون هیچ ترسی آن را تبلیغ کند و به او خبر داد که مخالفان را هدایت نمی‌کند و در غدیر خم این آیه عملی گردید و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آنجا فرمود: «من كنت مولاة فهذا عليّ مولاة» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۴/۳؛ آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۹۵/۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵۱/۲؛ عیاشی، ۱۴۱۱: ۳۶۰/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۸/۶؛ رشید رضا، بی‌تا: ۴۶۳/۶).

۴. آیه ۳۳ سوره احزاب (آیه تطهیر): «أَمْ أَمِيرًا يَدُلُّ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا». این فراز از آیه در سیاق آیاتی است که موضوع خطابات آن‌ها، همسران پیامبر هستند. در حالی که روایات متعدد نقل شده از فریقین بر نزول مستقل آن و جدا بودن آن از فرازهای قبل و بعد دلالت دارند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۱۲: ۵/۲۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۱۹۳/۲؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۳۱۳۱/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵۷/۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۷۵/۵). تعداد این روایات بسیار زیاد است که اهل سنت آن‌ها را از ۴۰ طریق و شیعه نیز آن را از بیش از ۳۰ طریق نقل کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۱/۱۶) و در تفسیر *شواهد التنزیل*، بیش از ۱۳۰ روایت در این باره گرد آمده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۴۱۱: ۱۸/۲-۱۳۹). این روایات، برخلاف سیاق، نزول این فراز از آیه را درباره اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام نقل کرده‌اند. از این رو

مفسران شیعه مقصود از اهل البیت را «رسول اکرم ﷺ، علی، فاطمه، حسن و حسین ﷺ» می‌دانند، در حالی که برخی از مفسران اهل سنت با استناد به سیاق، قائل‌اند که خطاب این فراز از آیه نیز مربوط به همسران رسول خداست (رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۲۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۸۲/۱۴).

در این مورد نیز مانند موارد پیشین، تردیدی در صحت و اعتبار روایات سبب نزول وجود ندارد، اما شرایط تحقق سیاق معتبر میان آیات، حاصل نشده است؛ زیرا روایات اسباب نزول از نزول مستقل این فراز از آیه حکایت می‌کنند و پیوستگی در نزول این جمله با آیات قبل و بعد را که شرط تحقق سیاق معتبر است، نفی می‌کنند و افزون بر آن، بسیاری از آن روایات که بر حصر اهل بیت ﷺ در خصوص پنج نفر (پیامبر ﷺ، حضرت علی، حضرت فاطمه و امام حسن و امام حسین ﷺ) دلالت می‌کنند، به عنوان دلیل قوی‌تر در نفی ارتباط سیاقی و شامل نبودن عنوان اهل بیت بر همسران پیامبر دلالت دارند. چنان که مفسران شیعه به بهترین وجه، نبودن ارتباط سیاقی بین این آیه و آیات قبل و بعد را به استناد نکات موجود در آیه بیان کرده‌اند؛ از جمله استفاده از ضمیر جمع مذکر «کُم» در این آیه که در صورت وجود ارتباط سیاقی می‌بایست از ضمیر «کُن» استفاده می‌شد؛ جمع بودن بیوت در آیات مربوط به همسران پیامبر و مفرد بودن «البیت» در این فراز؛ لحن تهدید و عتاب در آیات مربوط به همسران آن حضرت و لحن تکریم و تشریف در این فراز از آیه و همچنین کاربرد ادات «حصر» و «قصر» در این فراز که عدم ارتباط موضوعی را نشان می‌دهد، از جمله نکاتی هستند که بر ارتباط سیاقی نداشتن این آیه با آیات مربوط به همسران آن حضرت دلالت دارند که برخی مفسران شیعه مفصل به بیان این نکات پرداخته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۰-۳۱۳/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۹۳-۲۹۶).

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله بیان شد نتیجه می‌گیریم که سیاق و اسباب نزول هر دو از فرایندهای است که توجه به آن‌ها در تفسیر آیات لازم است. اما برای اعتبار هر یک از آن دو شرایطی است که برای ترتیب اثر دادن به آن دو در تفسیر آیات احراز آن شرایط لازم

است. در بسیاری از مواردی که بین آن دو تعارض دیده می‌شود با بررسی شرایط اعتبار آن دو روشن می‌شود که یکی از آن دو واجد شرایط اعتبار نیستند و در واقع تعارضی بین آن دو وجود ندارد و در بسیاری از آیات مربوط به ولایت و فضایل اهل بیت پیامبر ﷺ که تصور شده است سبب نزول آن‌ها با سیاق آن‌ها تعارض دارد و با استناد به سیاق از معنای مناسب با سبب نزول آن‌ها صرف نظر شده است، با بررسی روایات سبب نزول آن‌ها و اثبات کثرت، صحت و مورد اتفاق بودن آن‌ها در میان شیعه و اهل تسنن روشن می‌شود سیاقی که در مورد آن آیات تصور شده فاقد شرایط اعتبار است و در خود آیات نیز شواهدی بر عدم سیاق معتبر دیده می‌شود و در نتیجه معنایی که با استناد به سیاق برای آن آیات بیان شده است، خطاست.

کتاب شناسی

۱. آلوسی بغدادی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد الطیب، چاپ سوم، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۶. امینی، عبدالحسین، الغدیر، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۷. ایازی، محمدعلی، «چهره پیوسته قرآن»، صحیفه مبین، شماره ۳، ۱۳۷۳ ش.
۸. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۹. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. همو، غایه المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام، قم، نشر دانش حوزه، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق محمدصادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. جلالیان، حبیب الله، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران، برهان، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. حجّتی، سیدمحمدباقر، اسباب النزول، چاپ ششم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. حجّتی کرمانی، علی، تاریخ و علوم قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. حسکانی، عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۲۲. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۶۹ ق.
۲۴. رادمنش، سیدمحمد، آشنایی با علوم قرآن، تهران، جامی، ۱۳۷۰ ش.
۲۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.

۲۷. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، چاپ دوم، بی تا.
۲۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، قاهره، ۱۹۸۸ م.
۲۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۳۲. همو، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۳۴. شرف الدین، عبدالحسین، المراجعات، تحقیق حسین الراضی، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (علیهم السلام)، بی تا.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۶. همو، قرآن در اسلام، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
۴۲. فیروزآبادی، ابوطاهر بن یعقوب، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۴۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر التفسیر، تحقیق سیدطیب موسوی، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۷. کمالی دزفولی، سیدعلی، قانون تفسیر، چاپ دوم، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۵۹ ش.
۴۸. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۴۹. مظلومی، رجبعلی، پژوهشی پیرامون آخرین کتاب الهی، تهران، آفاق، ۱۴۰۱ ق.
۵۰. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۵۱. معمر بن منثی، ابو عبیده، مجاز القرآن، تحقیق محمد فواد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۳. میدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، چاپ چهارم، تهران، سپهر، ۱۳۶۱ ش.
۵۴. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

معناشناسی استکبار در قرآن کریم*

- اصغر افتخاری^۱
- مجتبی باباخانی^۲

چکیده

یکی از حوزه‌های نسبتاً جدید در عرصه مطالعات زبان‌شناسی، روش معناشناسی است که بیشترین کاربرد را در تحلیل متون و فهم ساختار آن دارد. در این میان، قرآن کریم با توجه به آسمانی بودن متن آن و منزّه بودنش از سهو و اشتباه‌های رایج بشری، از اتقان و اعتبار بسیار بالاتری نسبت به سایر متون برخوردار است. لذا بررسی ساختار متن و نحوه استعمال واژگان در این کتاب آسمانی می‌تواند روش مناسبی در فهم هرچه دقیق‌تر معانی آن باشد.

این جستار با استفاده از روش معناشناسی توصیفی به تبیین دقیق معنای «استکبار» در قرآن کریم پرداخته است. این مفهوم در مجاورت با واژگانی تحلیل شده است که «هم‌نشین» آن، در آیات و سوره‌های مختلف قرآن کریم آمده‌اند. بر این اساس، ضمن ارائه تعریفی مختار از استکبار با بهره‌گیری از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشیار دانشگاه امام صادق (علیه السلام) (eftekhariag@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری معارف اسلامی و علوم سیاسی (نویسنده مسئول) (mojtabababakhani@gmail.com).

هم‌نشین‌های آن، مفاهیمی همچون «عُتُو»، «غرور» و «بی‌باوری به معاد» به‌عنوان علل و ریشه‌های استکبار، و نیز مفاهیمی چون «عُلُو»، «استنکاف»، «کفر» و «ظلم» به‌عنوان آثار و نتایج استکبار، بر اساس نحوه استعمال در قرآن کریم شناخته شده‌اند. بررسی زبان‌شناسانه واژه‌های هم‌نشین مزبور، حکایت از آن دارد که استکبار در قرآن کریم از محل تلاقی سه جریان اعتقادی (نفی معاد)، روحی (خودبرتینی) و بالاخره اجتماعی (اتراف و نفی حقایق) حاصل می‌آید.

واژگان کلیدی: استکبار، قرآن کریم، عُلُو، عُتُو، استنکاف، معناشناسی، ولایت، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی.

مقدمه

قرآن کریم منبع اصلی اعتقادات اسلامی است که در کنار سیره معصومان ع اهمیت ویژه در میان مسلمانان دارد. اگرچه در تبیین و تفسیر مفاهیم قرآنی پژوهش‌هایی بسیار انجام گرفته است، هنوز زمینه برای بررسی‌های بیشتر وجود دارد؛ چه بر اساس آموزه‌های اسلامی، این کتاب مقدس بطون و لایه‌های معنایی فراوانی دارد که لازمه دستیابی به آن، تتبع و تأمل دوباره و چندباره محققان و مفسران است. با وجود این، اندیشمندان مسلمان درباره امکان یا امتناع بهره‌گیری از روش‌های نوین در مطالعات دینی گفتگو دارند.

هدف این جستار تبیینی تازه از معنای واژه «استکبار» در قرآن کریم است. نویسندگان کوشیده‌اند با توجه به نوع رابطه‌ای که میان این واژه و واژگان «هم‌نشین» آن در قرآن کریم وجود دارد و با استفاده از روش «معناشناسی توصیفی» ریشه‌ها و آثار استکبار را در سه سطح «اعتقادی»، «روحی و روانی» و «اجتماعی» بررسی کنند تا فلسفه «باهم‌آیی»^۱ این واژگان در قرآن کریم بهتر مشخص گردد.

لازم به ذکر است که با توجه به گستره حوزه‌های معنایی در مطالعات معناشناسی^۲ و محدودیت‌های موجود در نگارش این جستار، صرفاً به حوزه‌های معنایی هم‌نشینی توجه گردیده و از ورود به سایر حوزه‌ها همچون «جان‌نشینی»، «تضاد»، «تباین» و... خودداری شده است.

1. Prototype.
2. Semantics.

۱. ریشه‌شناسی استکبار

واژه «استکبار» از ریشه «کبر» به معنای «عظمت و بزرگی قدر» است (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۲/۶). راغب اصفهانی «کبر» را حالتی ناشی از «اعجاب نفس و احساس خودبرتربینی» می‌داند. از نگاه وی استکبار دو وجه دارد؛ یکی آن است که انسان در شرایط زمانی و مکانی مناسب، طلب بزرگی و عظمت کند که در این صورت، امری شایسته و پسندیده است. وجه دیگر، آن است که وی ابراز بزرگی نماید، در حالی که در واقع آن‌گونه نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۷). تعریف اخیر را می‌توان معادل تعریف قرشی در قاموس قرآن دانست که استکبار یعنی انسان «اظهار بزرگی و تکبر کند با آنکه اهلیش نیست» (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۲/۶). ابن منظور در *لسان العرب* استکبار را نپذیرفتن حق از روی عناد و تکبر می‌داند^۱ (۱۴۱۴: ۱۲۶/۵). علامه طباطبایی نیز در تفسیر *المیزان* در ذیل آیه هفتم سوره نوح^۲ استکبار را به معنای «اصرار بر نشنیدن سخن حق و پذیرش دعوت الهی» تفسیر می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰/۲۰).

۲. چارچوب روشی

در زبان‌شناسی^۳ جدید معنای واژگان را از دو نگاه «زمان‌گذر»^۴ و «هم‌زمان»^۵ می‌توان بررسی کرد. «معناشناسی تاریخی» به مطالعه تاریخی تغییرات واژگان در گذر زمان می‌پردازد و «معناشناسی توصیفی» به مطالعه رابطه معنایی واژگان در یک حوزه معنایی در مقطع زمانی خاص (صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

این دو نگاه، خود متأثر از «زبان‌شناسی در زمانی»^۶ و «زبان‌شناسی هم‌زمانی»^۷

۱. الاستکبار: الامتناع عن قبول الحق معاندة وتکبراً.

۲. «وَإِنِّي كَلِمًا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْمُوا بُطُونَهُمْ وَالِاسْتِكْبَارُ: الْاِسْتِكْبَارُ؛ وَ مِنْ هِرْجِه دَعْوَتَانِ كَرْدَم تَا تَو ايشان را بيمارزی انگشت‌ها به گوش نهاده جامه به سر کشيدند و بر عناد خود اصرار و به وجهی ناگفتی استکبار ورزیدند.

3. Linguistics.
4. Diachronic.
5. Synchronic.
6. Diachronic linguistics.
7. Synchronic linguistics.

است. زبان‌شناسیِ در زمانی تحوّل زبان را در طول زمان بررسی می‌کند و به مطالعه و تحلیل تغییراتی می‌پردازد که در گذر زمان در زبان‌ها به وجود آمده‌اند (روبینز، ۱۳۸۵: ۳۴۶) ولی زبان‌شناسیِ هم‌زمانی (توصیفی) به سازوکار زبان و تشریح ساختمان آن می‌پردازد و هر زبانی را در هر برشی از زمان به منزلهٔ نظام ارتباطی خودکفا و مستقل بررسی می‌کند (همان: ۴۱۶). در این جستار می‌کوشیم با بهره‌گیری از روش معناشناسی توصیفی، مفهوم واژه «استکبار» را در قرآن کریم بررسی کنیم.

«فردیناند دو سوسور»^۱، زبان‌شناس مشهور سوئیسی، معتقد است که معنا از تمایز میان دال‌ها ناشی می‌شود و این تمایزها بیشتر در دو گونه رابطهٔ کلی بررسی می‌گردند: رابطهٔ «هم‌نشینی» که روابط «درون‌متنی» یعنی چگونگی قرار گرفتن عناصر در کنار هم و فرایند انتقال معنا را بررسی می‌کند؛ و رابطهٔ «جاننشینی» که بر اساس آن، رابطهٔ «بینامتنی» یعنی «چگونگی جایگزینی عناصر به جای هم» و علت انتخاب واژه ذکر شده در متن به جای واژگان احتمالی بررسی می‌گردد (چندلر، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸: صفوی، ۱۳۸۷: ۲۴۶).

۳. حوزه‌های معنایی^۲ استکبار بر محور هم‌نشینی^۳

واژه «استکبار» در مواجهه و هم‌نشینی با دیگر واژگان قرآنی مفهومی خاص دارد. این مفهوم با بسیاری از واژه‌ها در قرآن کریم به گونه‌های مختلف ارتباط معنایی دارد و حوزه‌های معنایی متعددی مانند هم‌نشینی، جاننشینی، تضاد و تباین را تشکیل می‌دهد.

در این جستار، تنها به بررسی حوزه‌های معنایی استکبار در محور هم‌نشینی می‌پردازیم.

جدول شماره ۱ برخی از مهم‌ترین هم‌نشین‌های واژه استکبار و میزان فراوانی آن‌ها را در قرآن کریم نشان می‌دهد.

1. Ferdinand de Saussure.
2. Semantic fields.
3. Collocation.

فراوانی	شواهد (آیات مربوط)	واژه هم‌نشین
۸	نساء / ۱۷۳؛ اعراف / ۴، ۳۶ و ۴۰-۴۱؛ زمر / ۶۰؛ غافر / ۳۵؛ احقاف / ۱۰؛	محرومیت از هدایت، و ابتلا به عذاب الهی
۷	بقره / ۳۴؛ اعراف / ۳۷ و ۷۶؛ سبأ / ۳۲-۳۳؛ ص / ۷۴؛ زمر / ۵۹	کفر
۵	بقره / ۸۷؛ اعراف / ۳۶ و ۴۰؛ زمر / ۵۹؛ نوح / ۷	تکذیب آیات الهی
۳	اعراف / ۳۷؛ قصص / ۳۹؛ نوح / ۳۹	ظلم
۲	فرقان / ۲۱؛ قصص / ۳۹	بی‌اعتقادی به معاد
۲	بقره / ۸۷؛ غافر / ۵۶	جدال بی برهان
۲	اعراف / ۴۰ و ۸۸	ملاً
۲	اعراف / ۷۷؛ فرقان / ۲۱	عتو
۱	سبأ / ۳۲	جلوگیری از هدایت شدن دیگران
۱	نساء / ۱۷۳	استنکاف
۱	مدثر / ۲۳	ادبار
۱	سبأ / ۳۴	اتراف
۱	ص / ۷۵	علو
۱	بقره / ۸۷	تعارض میان حق و منافع
۱	ص / ۷۵	غرور و خودبرتربینی

جدول شماره ۱: فراوانی هم‌نشین‌های واژه استکبار در قرآن کریم

در ادامه، با بهره‌گیری از لغت‌شناسی زبان عربی و نیز تفاسیر قرآن کریم به تبیین دقیق معنای هر یک از هم‌نشین‌های «استکبار» می‌پردازیم. لازم به ذکر است که ترتیب واژگان هم‌نشین، بر اساس میزان فراوانی آن‌ها در قرآن کریم آورده شده است.

۳-۱. محرومیت از هدایت، و ابتلا به عذاب الهی

طبق آیه ۱۰ سوره مبارکه احقاف^۱ یکی از نتایج ناخوشایند استکبار، محروم شدن از

۱. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ قَاتَنَ وَاسْتَكْبَرَ ثُمَّ إِنْ أَلَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»؛ بگو به من خبر دهید آیا اگر فرضاً این قرآن از ناحیه خدا باشد و شما به ناحق بدان کفر ورزیده باشید با اینکه شاهدی از یهود بر حقیقت مثل آن شهادت داده و ایمان آورده باشد و شما استکبار کرده باشید باز هم امید هدایتی در شما هست؟ نه، خدا ستمگران را هدایت نمی‌کند.

هدایت الهی است. خداوند متعال در این سوره، انکار قرآن و دین اسلام را پس از دیدن براهین و نشانه‌هایی که بیانگر حقایق قرآن است، موجب سلب هدایت الهی می‌داند. شریف لاهیجی در تفسیر این آیه معتقد است که ذکر «استکبار» پس از «اظهار کفر» نشانه آن است که علت کفر و جحود مشرکان، کبر و ریاست‌طلبی آنان بوده است (۱۳۷۳: ۱۳۹/۴).

همچنین در آیه ۴۰ سوره اعراف^۱ استکبار ورزیدن و تکذیب آیات الهی موجب «بسته شدن درهای آسمان» بر روی مستکبران و «وارد نشدن آنان به بهشت است مگر آنکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد!». مکارم شیرازی درباره «بسته شدن درهای آسمان» می‌گوید: «ممکن است منظور از آسمان در اینجا معنای ظاهر آن باشد و نیز ممکن است کنایه از مقام قرب خدا بوده باشد». نیز «وارد نشدن آنان به بهشت تا زمانی که شتر از سوراخ سوزن بگذرد» کنایه‌ای است لطیف از «محال بودن ورود این افراد به بهشت»؛ زیرا «همان طور که هیچ کس تردید ندارد که ممکن نیست شتر با آن جثه بزرگش از سوراخ تنگ سوزن عبور کند، همین طور مسلم بدانند که راهی برای ورود افراد بی‌ایمان متکبر به بهشت مطلقاً موجود نیست» (۱۳۷۴: ۱۷۱/۶).

آیه ۳۵ سوره مبارکه غافر^۲ نیز پس از بیان مجادله بی‌برهان مستکبران در رویارویی با آیات و نشانه‌های حق، عمل آنان را باعث برانگیخته شدن غضب الهی می‌داند که موجب می‌شود «بر دل آنان مهر زده شود» و از هدایت الهی محروم شوند. ابوالفتوح رازی درباره «مهر زدن بر دل» مستکبران می‌گوید:

طبع و ختم علامتی باشد که خدای بکند در دل کافران تا علامت بود فرشتگان را در فرق بین المؤمن و المنافق (۱۴۰۸: ۳۲/۱۷).

۱. «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأَنْفَحْنَنَّهُمْ مِنْ أَسْفَلِ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ»؛ بی‌تردید کسانی که آیات و نشانه‌های ما را تکذیب کردند و در برابر آن‌ها تکبر ورزیدند، درهای آسمان برای آن‌ها گشوده نمی‌شود [تا دعاهای آن‌ها در حال حیات، و ارواحشان پس از مرگ بالا رود] و آن‌ها هرگز به بهشت در نمی‌آیند تا شتر نر در سوراخ سوزن فرو رود. و این چنین ما گنهکاران را کیفر می‌دهیم.
۲. «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبَرٌ مِمَّا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُنْكَرٍ جَبَّارٍ»؛ آنان که در آیات و نشانه‌های خدا بی‌آنکه براهانی بر آن‌ها آمده باشد مجادله و ستیزه می‌کنند، مورد خشم و عداوت سختی در نزد خدا و در نزد کسانی که ایمان آورده‌اند می‌باشند. این گونه خداوند بر مجموعه دل متکبر زورگو مهر [شقاوت] می‌نهد.

از آنچه بیان شد، چنین برمی آید که «دور شدن مستکبران از رحمت و مغفرت الهی» یکی از آثار استکبار است و وعده «وارد نشدن به بهشت» و «بسته شدن درهای آسمان» بر روی مستکبران از نشانه‌های غضب خداوند به شمار می‌رود.

۲-۳. کفر

یکی از هم‌نشین‌هایی که در قرآن کریم به شکل مکرر در کنار «استکبار» به کار رفته است، «کفر» است. «کفر» در لغت به معنای «ستر و پوشاندن» است و وجه تسمیه «کافر» از آن روست که وی می‌کوشد تا حقیقت را بپوشاند و از نمایان گشتن آن جلوگیری نماید (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۷۹/۱۰). ابن منظور نیز معتقد است از آن جهت به اهل «دار الحرب»، کافر گفته می‌شود که عصیان کرده و از پذیرش حق امتناع نموده‌اند (۱۴۱۴: ۱۴۴/۵).

فراهیدی در *العین* کفر را به چهار نوع تقسیم می‌نماید: «کفر الجحود»؛ یعنی کسی که علی‌رغم علم و معرفت قلبی، حقیقت را انکار می‌کند. «کفر المعاندة»؛ یعنی کسی که از روی عناد و لجبازی حقیقت را می‌پوشاند. «کفر النفاق»؛ یعنی کسی که به ظاهر و در زبان، مسلمان است ولی در واقع و قلباً کافر است. «کفر الإنکار»؛ یعنی کسی که چه در زبان و چه در قلب، کافر است (۱۴۱۰: ۳۵۶/۵). قرآن کریم در بسیاری از موارد، کفر را نتیجه استکبار و تکبر افراد دانسته است که به نظر می‌رسد به لحاظ معنایی به «کفر الجحود» و «کفر المعاندة» نزدیک‌تر باشد.

در آیات مختلف قرآن کریم، کفر هم یکی از آثار و نتایج استکبار بیان گردیده است و هم یکی از علل و منابع آن. یکی از مواردی که بنا به اهمیت آن بارها در قرآن کریم تکرار شده است، استکبار و ورزیدن شیطان از اطاعت فرمان الهی در سجده بر آدم است که در آیاتی مختلف همچون آیه ۳۴ سوره مبارکه بقره^۱ و آیه ۷۴ سوره ص^۲ و برخی آیات دیگر به آن اشاره شده است. از نظر شریف لاهیجی «کان» در این آیات

۱. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»؛ و [به یاد آر] هنگامی که به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید [و خضوع نمایید]. همه سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد و تکبر ورزید و او از کافران بود [که کفر خود را پنهان می‌داشت].

۲. «إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»؛ مگر ابلیس که تکبر ورزید و [پیش از آن] از کافران بود.

می‌تواند در معنای اصلی خویش به کار رفته باشد که در این صورت این مفهوم از آیه برداشت می‌شود که شیطان از قبل کافر بوده است. نیز می‌تواند به معنای «صار» باشد؛ «زیرا که افعال ناقصه به معنای یکدیگر می‌آیند»، لذا می‌توان این آیه را چنین معنا نمود: «... و گردید ابلیس به محض این نافرمانی از جمله کافران» (۱۳۷۳: ۸۴۵/۳). بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که کفر گاهی علت استکبار است و گاهی اثر و نتیجه آن.

۳-۳. تکذیب آیات الهی

از دیگر مواردی که قرآن کریم آن را هم‌نشین با مفهوم استکبار ذکر نموده است، «تکذیب آیات الهی» است. خداوند متعال در آیات ۳۶ و ۴۰ از سوره اعراف کسانی را که آیات الهی را تکذیب می‌نمایند و از پذیرش آن سر باز می‌زنند به «خلود در جهنم» تهدید می‌کند و هشدار می‌دهد که درهای آسمان بر روی آنان گشوده نمی‌شود و اینان هرگز وارد بهشت نمی‌گردند.

فخرالدین رازی با نقل برخی از مشهورترین اقوال در تفسیر عبارت «بسته شدن درهای آسمان» بر روی مستکبران بیان می‌دارد که معنای این عبارت «بالا رفتن و مستجاب نشدن دعاها و پذیرفته نگردیدن اعمال و سایر طاعات» تکبرپیشگان است، در حالی که برخی دیگر از مفسران قرآن کریم گفته‌اند: «ارواح مستکبران، امکان بالا رفتن از درهای آسمان را ندارند اما ارواح مؤمنان، از این قابلیت برخوردارند» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۴۱/۱۴).
به نظر می‌رسد نوعی رابطه علی و معلولی میان «استکبار» و «تکذیب آیات الهی» وجود دارد به گونه‌ای که می‌توان استکبار و تکبر را یکی از ریشه‌های تکذیب نشانه‌های الهی دانست که منجر به بسته شدن درهای آسمان بر روی مستکبران و خلود در جهنم می‌شود.

۱. «... وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ ... و کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و از پذیرش آن‌ها تکبر ورزند، آنان اهل آتش‌اند که در آن جاودان باشند.
۲. «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ»؛ بی‌تردید کسانی که آیات و نشانه‌های ما را تکذیب کردند و در برابر آن‌ها تکبر ورزیدند، درهای آسمان برای آن‌ها گشوده نمی‌شود [تا دعاهای آن‌ها در حال حیات، و ارواحشان پس از مرگ بالا رود] و آن‌ها هرگز به بهشت در نمی‌آیند تا شتر نر در سوراخ سوزن فرو رود و این چنین ما گنهکاران را کیفر می‌دهیم.

۳-۴. ظلم

«ظلم» یکی از واژه‌هایی است که در قرآن کریم هم‌نشین استکبار به کار رفته است. آیات ۳۹ و ۴۰ از سوره مبارکه قصص^۱ ضمن یادآوری استکبار فرعون و یارانش در مقابل حق، سرنوشت تأسف بار آنان را درس عبرتی برای ظالمان و ستمکاران یاد کرده است. لذا می‌توان گفت که از نگاه قرآن، نوعی ملازمه و همراهی میان «استکبار» و «ظلم» وجود دارد. در ادامه، بر اساس معانی ظلم و با استفاده از تفاسیر موجود، چگونگی این ملازمه را تبیین می‌کنیم.

از دید راغب اصفهانی، ظلم به معنای «قرار دادن چیزی در غیر جای خودش است؛ چه به لحاظ زیادی یا نقصان در آن و چه به لحاظ عدول از زمان و مکان آن» (۱۴۱۲: ۵۳۷).

حسن مصطفوی ابتدا ظلم را به گونه‌های مختلف تقسیم نموده و سپس به تعریف آن پرداخته است. از نگاه وی، گونه اول ظلم، ظلم به خداوند تعالی است که به معنای رعایت نکردن شأن و مقام و صفات جمالیه و جلالیه اوست، آن گونه که شایسته توحید باشد. نوع دیگر ظلم، ظلم به نفس است که بزرگ‌ترین نوع ظلم محسوب می‌شود که منشأ همه ظلم‌های دیگر است؛ به این معنا که منع کردن نفس از سیر به سوی کمال و مشغول ساختن آن به امور مادی و دنیوی است. گونه دیگر ظلم، ظلم در حق مردم و تضييع حقوق آنان در اموال و آبرویشان است. این ظلم از گناهان کبیره‌ای است که بخشیده نمی‌شود.

ایشان پس از تقسیم‌بندی فوق، «ظلم» را تضييع حقوقی می‌داند که میان انسان، خدا و سایر مردم وجود دارد که همان «خروج از راه حق و اعتدال در افکار، اعتقادات، اعمال، آداب، اخلاق و صفات نفسانیه و سخنان است» (۱۳۶۰: ۱۷۱/۷). بنابراین، خداوند متعال استکبار را به مثابه دلیلی برای ظلم مستکبران معرفی می‌نماید.

۱. «وَاسْتَكْبَرُوا وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ* فَأَخَذْنَا هُوَ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ»؛ و او و سپاهیان‌ش در زمین به ناحق تکبر ورزیدند و گمان کردند که به سوی ما بازگردانده نمی‌شوند، پس او و سپاهیان‌ش را گرفتیم و در دریا افکندیم پس بنگر که عاقبت ستمکاران چگونه بود.

۳-۵. بی‌اعتقادی به معاد

«بی‌اعتقادی به قیامت» از دیگر مفاهیمی است که در قرآن کریم هم‌نشین مفهوم استکبار قرار گرفته است. آیه ۳۹ سوره قصص^۱ ریشه استکبار و طغیان فرعون و لشکریانش را پندار آنان بر بازنگشتن به سوی خداوند تعالی بیان می‌کند. آیه ۲۱ سوره فرقان^۲ نیز ناامیدی از دیدار خداوند را علت درخواست‌های عجیب مستکبران (همچون دیدن خداوند) می‌داند. در *الموسوعة القرآنية* عبارت «ناامیدی از دیدار خداوند»، «انکار روز بعث» (روز قیامت) شمرده شده است (آیاری، ۱۴۰۵: ۴۱۵/۱۰). محمدجواد مغنیه می‌گوید این عبارت، گفته کسانی است که «امیدی به جزای الهی در روز قیامت و نیز خوف و ترسی از عذاب الهی» ندارند؛ چرا که ایشان اعتقادی به بعثت پیامبران الهی نداشتند و بهانه‌جویانه می‌گفتند: «اگر خداوند مستقیماً بعثت پیامبر را به ایشان اعلام دارد و یا ملائکه بر ایشان نازل شود و رسالت پیامبر را ابلاغ نمایند، آن را خواهند پذیرفت» (۴۶۳/۵: ۱۴۲۴).

باهم‌آیی «ناامیدی از دیدار خداوند» - که به نوعی همان «بی‌اعتقادی به معاد و روز جزا» است - با «استکبار ورزیدن» در چند آیه از قرآن کریم می‌تواند نشانگر وجود نوعی رابطه علی و معلولی میان این مفاهیم باشد. به نظر می‌رسد از لحاظ منطقی، «بی‌اعتقادی به معاد» می‌تواند ریشه‌ای برای «تکبر» ورزیدن انسان محسوب شود.

۳-۶. مجادله با حق، بدون برهان

مجادله بدون برهان با حق را می‌توان یکی دیگر از آثار و نتایج کبر در انسان دانست. قرآن کریم در آیه ۵۶ سوره غافر^۳ علت پذیرفتن آیات و نشانه‌های الهی را بدون اینکه

۱. «وَاسْتَكْبَرُوا وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَهًا لَا يُزْجَوْنَ»؛ و او و سپاهیان در زمین به ناحق تکبر ورزیدند و گمان کردند که به سوی ما بازگردانده نمی‌شوند.
۲. «... وَقَالَ الَّذِينَ لَا يُزْجَوْنَ لِقَاءَ نَالُوا لَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا»؛ ... و کسانی که امید دیدار ما را ندارند [معاد را منکرند] گفتند: چرا بر ما فرشتگانی فرستاده نشد یا پروردگار خود را نمی‌بینیم؟ حَقًّا که آن‌ها در نهاد خویش تکبر ورزیدند و سرکشی بزرگی کردند.
۳. «إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي ضَلُوبِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِيغِيهِ فَاسْتَعِذَ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»؛ بی‌تردید کسانی که درباره آیات و نشانه‌های خداوند بی‌آنکه برهانی به آن‌ها رسیده باشد مجادله و ستیزه می‌کنند، در سینه‌هایشان جز تکبری [از پذیرش حق] که هرگز به آن [به هدف خود] نخواهند رسید، نیست. پس به خدا پناه بر؛ زیرا اوست که شنوا و بیناست.

۷-۳. ملأ

یکی دیگر از مفاهیمی که در آیات ۴۰^۱ و ۸۸^۲ سوره مبارکه اعراف هم‌نشین استکبار آمده است، واژه «ملأ» است. در تفسیر نمونه «ملأ» به معنای «چشم‌پرکن» آمده و در ذیل آیات مربوطه این گونه نگاشته شده است:

جمعیت اشراف و ثروتمندانِ خوش‌ظاهر و بدباطن که از آن‌ها تعبیر به ملأ (چشم‌پرکن) شده است، سررشتهٔ مخالفت با این پیامبر بزرگ الهی را به دست گرفتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳۸/۶).

طریحی در تعریف «ملأ»، آن را «جماعتی از مردم می‌داند که هیئتشان چشم و قلب را پر می‌کند». نیز در معنای آن گفته شده است که «آنان اشراف مردم و رؤسای ایشان هستند که مردم به سخنان آن‌ها توجه می‌کنند». همچنین دربارهٔ وجه تسمیهٔ آنان به «ملأ» گفته می‌شود که «آنان مملو از رأی (نظر) و غنا (ثروت) بوده‌اند» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۹۷/۱).

قرشی نیز با بیان دو تعریف «جماعت» و «جماعت اشراف» برای لغت «ملأ»، در تبیین بیشتر آن می‌گوید:

از جمله معانی آن اشراف ناس و مطلق جماعت است. این واژه به معنای خلق و مشورت نیز آمده است (۱۳۷۱: ۲۷۲/۶).

اما حسن مصطفوی اصل در معنای «ملأ» را «پر بودن یا قرار دادن چیزی در جایی به مقدار ظرفیت و استعداد آن محل برای اخذ آن» می‌داند که می‌تواند مادی یا معنوی باشد. وی معتقد است که مفاهیمی چون «جماعت، اشراف، آبروداران، ثروتمندان و...» معنای مجازی این واژه‌اند و از آن رو به کار می‌روند که مصادیقی‌اند برای معنای

۱. «قَالَ الْمَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا مِنَ آمَنٍ مِنْهُمْ أَنْ تَتَلَمَّوْنَ أَنْ ضَالِحًا مَرْسَلٍ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ»؛ سران و اشراف مستکبر قوم او به کسانی که مستضعف بودند، به مؤمنان آن‌ها گفتند: آیا شما می‌دانید که صالح از جانب پروردگارش فرستاده شده است؟ آن‌ها گفتند: بی‌تردید ما به آنچه بدان ارسال شده، مؤمنیم.

۲. «قَالَ الْمَلَأَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَاهِرِينَ»؛ سران و اشراف مستکبر قوم او گفتند: ای شعیب، بی‌تردید تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند از دیارمان و اجتماعمان بیرون خواهیم کرد مگر اینکه به آیین ما درآید.

اصلی که همان «پر شدن» است؛ مثلاً پر بودن از مال یا فضیلت و ... (۱۳۶۰: ۱۱/۱۵۶). بنابراین، به نظر می‌رسد با توجه به چگونگی کاربرد این مفهوم در قرآن کریم می‌توان «اشرافیت» را یکی از بسترهای شکل‌گیری استکبار در جامعه دانست؛ چرا که بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، بیشتر مستکبران از طبقه اشراف جامعه بودند و اکثر افرادی که دعوت پیامبران الهی را پذیرفتند و تسلیم فرامین الهی گشتند، از مستضعفان و طبقات پایین جامعه بودند.

۳-۸. عُتُو

یکی از هم‌نشینان استکبار در قرآن «عُتُو» است. خداوند متعال در آیه ۲۱ سوره فرقان^۱ استکبار و خودبزرگی بینی کسانی را که به معاد و روز قیامت اعتقاد ندارند، عاملی برای درخواست‌های عجیب آنان همچون دیدن پروردگار می‌داند و نتیجه آن را سرکشی و طغیان شدید آنان در مقابل احکام الهی می‌شمارد.

«عُتُو» بر وزن عُغُو به معنای «تجاوز و نافرمانی» است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۲۹۰) و نیز «خودداری از اطاعت و سرپیچی از فرمان، توأم با عناد و لجاج» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵/۵۵). برخی نیز آن را به «استکبار ورزیدن»، «تکبر کردن» و «از حدّ خود تجاوز نمودن» معنا کرده‌اند (مهیار، بی‌تا: ۵۹۳).

طبرسی در تفسیر جوامع الجامع درباره معنای «عُتُو» در آیه ۲۱ سوره فرقان می‌گوید: ذکر لغت «عُتُو» «عُتَوُا عُتُوًا كِبِيرًا» بیانگر این مطلب است که «آنان در سرکشی و طغیان زیاده‌روی کرده‌اند» و توصیف این واژه با کلمه «کبیراً» نشان‌دهنده «افراط در سرکشی و طغیان» آنان است؛ «یعنی آن کفار بر این گفتار بزرگ جسارت‌آمیز [درخواست نزول ملائکه یا دیدن خدا] اقدام نمی‌کردند، مگر اینکه در سرکشی و استکبار به حدّ افراط رسیده باشند» (۱۳۷۷: ۳/۱۳۴). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان معتقد است که «عُتُو» به معنای تمرد و سرپیچی است و هر گاه با حرف اضافه «عن» متعدی شود، متضمن سرپیچی از روی استکبار است (۱۴۱۷: ۱۵/۱۹۹).

۱. «... وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نُنزِلُ رَبَّنَا الْقَدْرَ لَنُفِيقَنَّ فِي أَنفُسِنَا وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا»؛ ... و کسانی که امید دیدار ما را ندارند [و معاد را منکرند] گفتند: چرا بر ما فرشتگانی فرستاده نشد یا پروردگار خود را نمی‌بینیم؟ حقاً که آن‌ها در نهاد خویش تکبر ورزیدند و سرکشی بزرگی کردند.

مصطفوی معتقد است که معنای اصلی این ماده «تجاوز از حدود در راه شر و فساد» یا «سیر مداوم در مسیر نادرست و ناصواب» است و نمی‌توان آن را به معنای «استکبار، سرکشی و ستمگری» دانست، اما مداومت در این کارهای مذموم و اصرار بر آنان را می‌توان «عُتُو» نامید (۱۳۶۰: ۲۹/۸-۳۰).

با توجه به توضیحات ذکر شده و با استناد به سیاق آیه می‌توان «عُتُو» را از نتایج استکبار دانست؛ چرا که بر اساس آیه ۲۵ سوره مبارکه فرقان استکبار ورزیدن فرعون و یارانش منجر به سرکشی عظیم آنان در مقابل حق گردید.

۳-۹. مانع هدایت شدن

«مانع هدایت شدن» یکی دیگر از صفاتی است که در قرآن کریم هم‌نشین مفهوم استکبار گردیده است. قرآن کریم در آیه ۳۲ از سوره سبأ با نقل گفتگوی مستکبران و مستضعفان در روز قیامت، مانع‌تراشی در راه هدایت خلق را یکی از اتهامات مستضعفان بر مستکبران یاد می‌کند. این ادعای مستضعفان که با عبارت «صَدَدْنَاكَ عَنِ الْهُدَى» بیان گردیده است، به روشنی، هم‌نشینی «استکبار» با «مانع شدن از هدایت الهی» را نشان می‌دهد.

محققان ریشه «صددنا» را «صَدَّ» یا «صَدَدَ» دانسته‌اند. نویسنده کتاب فرهنگ ابجدی «صَدَّ عَنْهُ» را به معنای «از او روی گردانید» آورده و «صَدَّ السَّبِيلَ» را نیز این گونه معنا نموده است: «راه بر او بسته شد و مانعی ایجاد گردید» (مهیار، بی‌تا: ۸۴). به عقیده راغب اصفهانی، «صَدَّ» گاهی به معنای «اعراض و انصراف» است و گاهی به معنای «منع و برگرداندن»؛ یعنی گاهی در معنای لازم و گاهی در معنای متعدی به کار می‌رود (۱۴۱۲: ۴۷۷).

اما مصطفوی معنای اصلی «صَدَّ» را «روی گردانی شدید» بیان می‌دارد و برخی معانی لغت‌شناسان همچون «عدول، میل، اعراض و منع» را از معانی عارضی و مترتب بر آن می‌دانند (۱۳۶۰: ۲۰۲/۶).

۱. «قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعْفُوا اَنْحُنْ صَدَدْنَاكَ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ اِذْ جَاءَكَ رَبُّكَ بِكُم مِّنْ مَّجْرِمِينَ»؛ کسانی که استکبار ورزیدند به مستضعفان گویند: آیا ما بودیم که شما را از هدایت پس از آنکه به شما رسید بازداشتیم؟! [نه] بلکه خودتان گنهکار بودید.

مؤلف کتاب *التفسیر القرآنی للقرآن ذیل* این آیه چنین آورده است که مستکبران با رد ادعای مستضعفان که ایشان را عامل گمراهی خویش معرفی می‌کنند به آن‌ها می‌گویند که ما فقط شما را دعوت کردیم و شما خود این راه را با اختیار خویش انتخاب نمودید. نویسنده سپس در توضیح صحت و سقم این ادعا می‌گوید: مستکبران از آن جهت که ایمان و کفر، قبل از هر چیز امری قلبی است و مستکبران نمی‌توانستند مستضعفان را مجبور نمایند که اعتقاد قلبی‌شان تغییر یابد، راست می‌گویند. اما از آن جهت که آنان یکی از دعوت‌کنندگان به ضلالت و گمراهی بوده‌اند و راه نادرست را برای مستضعفان، زیبا جلوه داده‌اند، دروغ می‌گویند و مسئول گمراهی عوام مستضعفان خواهند بود (خطیب، ۱۴۱۴: ۱۱/۸۲۸).

۳-۱۰. استنکاف

«استنکاف» یکی دیگر از واژه‌هایی است که در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره مبارکه نساء^۱ هم‌نشین استکبار قرار گرفته است. در این آیات، خداوند متعال به کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، وعده پاداش و برخورداری از فضل خویش را داده است و در مقابل، به کسانی که تکبر نموده و از اطاعت خداوند «استنکاف» ورزیده‌اند، عذابی دردناک را وعده می‌دهد.

اما لغت‌دانان، «استنکاف» را از ریشه «نکف» و به معنای «ابا و امتناع» می‌دانند (قرشی، ۱۳۷۱: ۷/۱۱۲). از سوی دیگر، برخی مفسران «استنکاف» را مترادف با واژه «استکبار» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۳۴۰) اما مصطفوی، اصل در این ماده را «طلب نکردن چیزی و عدم میل به سوی آن» بیان نموده و برخی معانی همچون

۱. «لَنْ يُسْتَكْفَرَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْقَرُونَ وَمَنْ يُسْتَكْفِرْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَسَتَكْفِرْ فَمَسِيحُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا فَاسْتَكْفَرُوا وَعَذَابُ الْآيْمَاءِ لَا يُجَدُّونَ قَمَمٌ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا يَأْتِيهِمْ أَصْبَرٌ»؛ هرگز مسیح از اینکه بنده خدا باشد ابا و امتناع ندارد و همه فرشتگان مقرب نیز ابا ندارند و هر که از پرستش او امتناع کند و تکبر ورزد [خداوند] همه آنان را [در روز رستاخیز] به سوی خود گردآوری خواهد نمود [تا همه را طبق استحقاق کیفر دهد]. اما کسانی که ایمان آوردند و عمل‌های شایسته کردند، پاداش‌های آنان را به طور کامل خواهد داد و از فضل و رحمت خود بر آنان خواهد افزود و اما کسانی که ابا کردند و تکبر نمودند آن‌ها را به عذابی دردناک کیفر خواهد داد و [در آنجا] برای خود جز خداوند سرپرست و یآوری نخواهند یافت.

«امتناع و استکبار» را از آثار مترتب بر آن دانسته است نه از معانی اصلی ریشه این واژه. وی علت رواج این معنا برای «استنکاف» را باهم آیی آن با «استکبار» در آیه شریفه ۱۷۳ سوره نساء می‌داند (۱۳۶۰: ۲۴۷/۱۲).

مؤلف کتاب *بیان السعادة فی مقامات العبادة* به تفاوتی ظریف میان معانی واژه‌های «استنکاف» و «استکبار» اشاره می‌کند که تا حدی راهگشای چگونگی رابطه میان این دو است. وی معتقد است که «استنکاف، خود را برتر و بالاتر دانستن از چیزی است، به تصور اینکه در آن چیز نقصانی هست» در حالی که «استکبار، برتر و بالاتر گرفتن خود بر چیزی است به تصور اینکه واقعاً مستکبر برتری دارد» (جناب‌دی، ۱۳۷۲: ۲۶۵).

علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* ذکر واژه «استکبار» در این آیه را مقیدکننده استنکاف می‌داند و می‌گوید استنکافی در آیه مد نظر است که از روی تکبر و خودبرتربینی باشد و نه از روی جهل و نادانی. ایشان معتقد است: استنکاف به تنهایی باعث سخط الهی نمی‌شود؛ زیرا چه بسا استنکاف دو گونه باشد: یکی از نادانی و استضعاف و دیگری از استکبار. آن استنکافی باعث خشم و غضب الهی می‌شود که از سر استکبار باشد (۱۴۱۷: ۱۵۰/۵-۱۵۱).

در تفسیر نمونه نیز ذیل آیه فوق، در تبیین هم‌نشینی «استنکاف» و «استکبار» چنین آمده است: «استنکاف به معنای امتناع و انزجار از چیزی است». بنابراین، مفهوم گسترده و وسیعی دارد که با ذکر جمله «استکبروا» در ادامه آن محدود می‌شود؛ «زیرا امتناع از بندگی خدا گاهی سرچشمه آن جهل و نادانی است و گاهی به خاطر تکبر و خودبینی و سرکشی است. گرچه هر دو، کار خلافی است ولی دومی به مراتب بدتر است» و قرآن نیز از استعمال این واژه، معنای اخیر را اراده نموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳۲/۴).

بر اساس آیات بررسی شده و تفسیر آن‌ها می‌توان این گونه برداشت نمود که «امتناع و استنکاف» از اطاعت اوامر الهی، یکی از نتایج کبر ورزیدن در مقابل خداوند است و نتیجه آن، عذاب شدید الهی خواهد بود.

۱۱-۳. ادبار

از دیگر واژگانی که در قرآن کریم در کنار «استکبار» استفاده شده است، «أَدْبَرَ» در آیه ۲۳ از سوره مبارکه مدثر^۱ است. این واژه از مصدر «إِدْبَار» گرفته شده است. در بیشتر تفاسیر شیعه، «إِدْبَار» در این آیه به معنای «روی گردانی از حق» تفسیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳۰/۲۵؛ جنابذی، ۱۳۷۲: ۳۵۷/۱۴).

علامه سیدمحمدحسین فضل‌الله و محمدجواد مغنیه در تفسیر این آیه، قبیح کار مستکبران را در این نکته می‌دانند که علی‌رغم اینکه آنان حق را شناختند و به آن یقین پیدا کردند، از پذیرش آن امتناع ورزیدند و به آن اذعان نمودند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳/۲۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۶۱/۷).

در واژه‌نامه‌های زبان عرب، «الْدُّبْرُ» در مقابل «الْقَبْلُ» به کار می‌رود و به ترتیب، به معنای عقب و جلو است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۸/۴). همچنین، واژه «أَدْبَرَ» در معنای «روی گرداندن» ذکر شده و «أَدْبَرَ عَنْهُ» را «از او روی گردان شد» معنا کرده‌اند (مهیار، بی‌تا: ۳۳). علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه ۲۳ سوره مدثر «ادبار از هر چیزی» را «به معنای اعراض از آن» دانسته است (۱۴۱۷: ۸۷/۲۰).

بنا بر آنچه گذشت، می‌توان گفت که از نظر منطقی، «استکبار» و برتر دیدن خود، موجب نوعی غرور در انسان می‌شود که وی را از تعظیم در مقابل حق باز می‌دارد و وی را به «ادبار و روی گردانی از حق» وا می‌دارد. آنچه از آیه ۲۳ سوره مدثر به دست می‌آید، نپذیرفتن حق، علی‌رغم یقین به آن است که این امر عذاب الهی و دوری از رحمت خداوند را در پی خواهد داشت.

۱۲-۳. اتراف

خداوند تعالی در آیات ۳۱ تا ۳۴ سوره سبأ^۲ با نقل گفتگوهای میان مستضعفان و مستکبران در روز قیامت، پس از ذکر این مطلب که کسانی که به استضعاف کشیده

۱. «ثُمَّ أَدْبَرُوا لِسْتَعْبَرٍ»؛ سپس پشت [به حقیقت قرآن] کرد و تکبر ورزید.

۲. «... يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا وَالْوَالِدَاتُ لَكُمْ تَأْمُنِينَ» (سبأ/ ۳۱)؛ ... آن‌هایی که استضعاف شده‌اند به استکبارورزان گویند: اگر شما نبودید حتماً ما مؤمن می‌شدیم.

شده‌اند، مستکبران را عامل گمراهی خویش می‌دانند، مستکبران و اشرافِ اقوام را از گروه‌هایی معرفی می‌نماید که همواره پیام‌آوران الهی را تکذیب کرده و با ایشان به مخالفت برخاسته‌اند.^۱

«اتراف» از ریشه «ترف» به معنای «بهره‌مندی از نعمت‌های دنیوی و راحتی زندگانی از هر جهتی» است. اگرچه این واژه در معنای «طغیان و سرکشی» نیز به کار رفته است، به نظر می‌رسد این کاربرد در معنای مجاز است و از آن رو استفاده شده که طغیان و سرکشی، از لوازم راحتی در معیشت و زندگانی دنیوی است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۸۴/۱). «المُتَرَفُّ» به کسی گفته می‌شود که در فراخ‌روزی باشد، هر کاری بخواهد بکند و کسی او را منع نکند و وی در عین بهره‌مندی کامل از نعمت‌های مادی، از حالات روحانی و وظایف الهی خویش روی گردان باشد (مهیار، بی‌تا: ۷۷۷).

مصطفوی معتقد است که فرق میان «مُتَرَفُّ» و «مُنْعِمٌ» در این است که منعم از نعمات مادی و معنوی، به شکل کامل یا ناقص بهره‌مند است ولی مترف غرق در نعمات مادی است و غافل از معنویات (۱۳۶۰: ۳۸۴/۱).

آنچه از هم‌نشینی میان واژه‌های «مستکبر» و «مترف» برداشت می‌شود، نوعی پیوند مفهومی میان آن دو است؛ چه می‌توان «اتراف» را یکی از ریشه‌ها و زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری استکبار و مخالفت با حق دانست، چنان که قرآن تأکید می‌نماید که هیچ پیامبری ارسال نشد مگر آنکه اشراف و مترفانِ اقوام با ایشان به مخالفت پرداختند.

۳-۱۳. عُلُوٌّ

یکی دیگر از واژه‌های قرآنی که مترادف با واژه استکبار به کار رفته است، واژه «عُلُوٌّ» است. آیات ۴۵ و ۴۶ سوره مبارکه مؤمنون،^۲ عُلُوٌّ و برتری‌جویی فرعون و

۱. «... وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قُرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِكُمْ لَكَافِرُونَ» (سبأ/ ۳۴)؛ ... و ما در هیچ مجتمع بشری [پیامبر] بیم‌دهنده‌ای نفرستادیم مگر اینکه اشراف و خوشگذران‌های آن گفتند: حَقًّا که ما به آنچه بدان فرستاده شده‌ایم کافریم.

۲. «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَلُوا قَوْمًا عَالِينَ»؛ سپس موسی و برادرش هارون را با آیات و نشانه‌های خود [معجزات نه‌گانه] و حجت آشکار [از نظر منطق و استدلال] فرستادیم. به سوی فرعون و اشراف و سران [قوم] او، پس تکبر ورزیدند و گروهی برتری‌جو و ریاست‌طلب بودند.

اشراف قوم بنی اسرائیل را یکی از ریشه‌ها و دلایل استکبارورزی آنان معرفی می‌نماید.

محمدجواد مغنیه در تفسیر این آیات می‌گوید: منظور قرآن، ادعای خدایی کردن فرعون است.^۱ این «روح فرعونی» در میان تمام اشراف و اطرافیان فرعون نیز وجود داشت به گونه‌ای که «اگر هر کدام از آن‌ها فرصت می‌یافتند همانند فرعون طغیان می‌کردند و ادعای خدایی می‌نمودند» (۱۴۲۴: ۳۷۳/۵).

«عُلُوٌّ» در لغت به معنای «ارتفاع» است (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۷/۵). فراهیدی در کتاب العین این واژه را به معنای «عظمت، تکبر و گردن‌کشی» آورده و معتقد است که جمله «علا مَلِكِ فِي الْأَرْضِ» به معنای طغیان و گردن‌کشی پادشاه است (۱۴۱۰: ۲۴۵/۲). لغت‌شناسان معتقدند که «عُلُوٌّ» می‌تواند جنبه مادی یا معنوی داشته باشد، همان گونه که در قرآن کریم هر دو معنا به کار رفته است^۲ (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۱۳/۸).

علامه طباطبایی در کالبدشکافی معنای حقیقی «عُلُوٌّ»، با رد ادعای برخی لغت‌شناسان که گفته‌اند مراد از این واژه همان «استکبار» است (۱۴۱۷: ۲۲۶/۱۷) در تبیین معنای «عالین» در این آیه می‌گوید:

منظور از «عالین» این است که نسبت به دیگران عُلُوٌّ و برتری داشتند و دیگران را بنده و فرمان‌بر خود کرده بودند.

لذا از نگاه ایشان:

عُلُوٌّ در زمین کنایه است از طغیان بر اهل زمین، و اهل زمین را به اطاعت خود در آوردن (همان: ۳۴/۱۵).

بنابراین، به نظر می‌رسد که «عُلُوٌّ و برتری جویی» یکی از ویژگی‌های روحی و درونی انسان است که از عوامل شکل‌گیری استکبار در جامعه محسوب می‌شود و نتیجه‌ای جز طغیان در مقابل حق نخواهد داشت.

۱. «أَنَارَكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات / ۲۴): من پروردگار بزرگ شمایم. «مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص / ۳۸): شما خدایی غیر از من ندارید.

۲. العُلُوُّ المَعْنَوِيّ: «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه / ۴۰) والعُلُوُّ المَادِّيّ: «فَشَرَفْنَا ذِي قُرْبَىٰ فَكَانَ أُنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات / ۲۴-۲۳).

۳-۱۴. غرور و خودبرتربینی

از دیگر مواردی که در قرآن کریم هم‌نشین استکبار به کار رفته است، «غرور و خودبرتربینی» است. خداوند متعال در آیات ۷۵ و ۷۶ سوره ص^۱ «احساس برتری نسبت به آدم» را علت استکبار ورزیدن شیطان در سجده نکردن بر آدم تصویر می‌نماید. استدلال شیطان در این آیه، خلقت وی از آتش و خلقت انسان از خاک (گل) بود که باعث شد متکبرانه خود را برتر از آدم بشمارد و خویش را بهتر از وی بداند: ﴿أَتَاخِرُ مِنْهُ﴾.

در تفسیر الجدید فی تفسیر قرآن الکریم ذیل این آیه آمده است:

کار شیطان از چند جهت تقبیح می‌شود: یکی به علت جسارت بر پروردگارش؛ چرا که مخلوق نباید در مقابل خالقش سخنی از «من» به میان آورد؛ و دیگری، معرفی خویش نزد خالقش است، در حالی که او از همه به احوالاتش آگاه‌تر است؛ و نکته بعد اینکه شیطان از روی جهالتش گمان برد که آتش برتر از خاک است حال آنکه چنین نبود و این نمی‌توانست ملاک برتری شیطان بر انسان باشد (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۱۳۶/۶).

سیده نصرت امین، بانوی اصفهانی معتقد است:

شیطان، ظاهر و جسم آدم را می‌نگریست و خبری از حقیقت روحانی وی نداشت. این بود که چون می‌دانست که خودش از آتش آفریده شده و آدم از خاک، گمان کرد شریف‌تر از آدم است. لکن از آن گوهر گران‌بهایی که خدای متعال در سرّ و حقیقت وی گذاشته که از آن تعبیر (بروحی) فرموده و به همین جهت او را مسجود ملائکه گردانیده، هیچ خبری نداشت (۱۳۶۱: ۱۷۱/۱۱).

قرشی در تبیین معنای «خیر» در عبارت ﴿أَتَاخِرُ مِنْهُ﴾ می‌گوید:

در زبان عرب، خیر هم اسم تفضیل است و هم اسم. این واژه در قرآن مجید بیشتر به صورت اسم استعمال شده و به معنای «دلپسند و مرغوب» است (۱۳۷۱: ۳۱۹/۲).

۱. ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْكَرْتَ مِنْ أَمْرِكُمْ مِنْ الْعَالَمِينَ * قَالَ أَتَأْخِرُ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾: [خداوند] گفت: ای ابلیس، چه چیز تو را مانع شد از اینکه به چیزی که من با دو دست خود [بلاواسطه و با اراده خود] آفریدم سجده نکنی؟ آیا تکبر ورزیدی یا واقعاً از برترین‌ها بودی؟ گفت: من از او بهترم؛ زیرا مرا از آتش آفریدی و او را از گل [و آتش از گل بهتر است، پس تولد یافته از بهتر نیز بهتر خواهد بود].

در *المفردات* راغب اصفهانی نیز «خیر» امری پسندیده دانسته شده است که «همه بدان رغبت کنند؛ مثل عقل و عدل». راغب خیر را به دو قسم تقسیم می‌کند: «خیر مطلق» که برای همه و در همه حال خیر و مورد رغبت است، و «خیر مقید» که می‌تواند برای شخصی خیر و برای دیگری شر باشد (۱۴۱۲: ۳۰۰).

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد هدف شیطان از بیان عبارت «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» اثبات نوعی برتری نژادی و جنسیتی نسبت به انسان بود که منجر به غرور و تکبر او گردید.

۳-۱۵. تعارض میان حق و منافع

خداوند در آیه ۸۷ سوره مبارکه بقره^۱ پس از ذکر ارسال رسل الهی با آیات و براهینی روشن، به مردمی که پیامبران زمان خویش را تکذیب نموده یا به قتل رسانده‌اند، می‌فرماید: تنها علت این امر، مخالفت با دعوت این پیام‌آوران است در پیروی نکردن از امیال و خواسته‌های نفسانی.

شوکانی در *فتح القدير اصل* معنای «هوی» را «میل به چیزی» می‌داند و از قول جوهری می‌نویسد:

«هوی» را از آن رو هوی نامیده‌اند که صاحب خویش را به سوی آتش سوق می‌دهد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱/۱۳۰).

راغب اصفهانی نیز معنای «هوی» را «میل نفس به سوی شهوت» می‌داند و وجه تسمیه آن را این می‌داند که «صاحبش را در دنیا به سوی هر چیز منکری (داهیه)^۲ و در آخرت به سوی آتش جهنم (هاویه)^۳ میل می‌دهد» (۱۴۱۲: ۸۴۹).

در تفسیر *جوامع الجامع*، «البینات» در آیه مذکور عبارت است از معجزات روشنی همچون «زننده کردن مردگان و شفا دادن کور مادرزاد و خیر دادن از غیب» که

۱. «... وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِ الْوَسْلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَهُ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ»؛ و تحقیقاً ما به موسی کتاب [آسمانی] دادیم و پس از او فرستادگانی را پشت سر هم فرستادیم و به عیسی بن مریم دلایل روشن عطا کردیم و او را با روح القدس تأیید نمودیم. پس چرا هر زمان که فرستاده‌ای چیزی را که میلانتان نمی‌گرفت برای شما آورد تکبر ورزیدید، گروهی را تکذیب کرده و گروهی را می‌کشتید؟

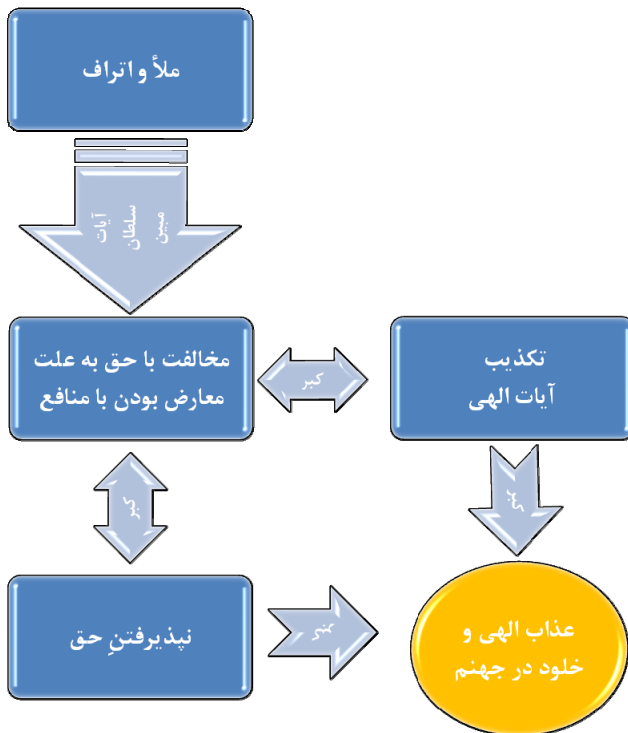
۲. الداهية: الأمر المنكر العظيم.

۳. الهاوية: اسم من أسماء جهنم.

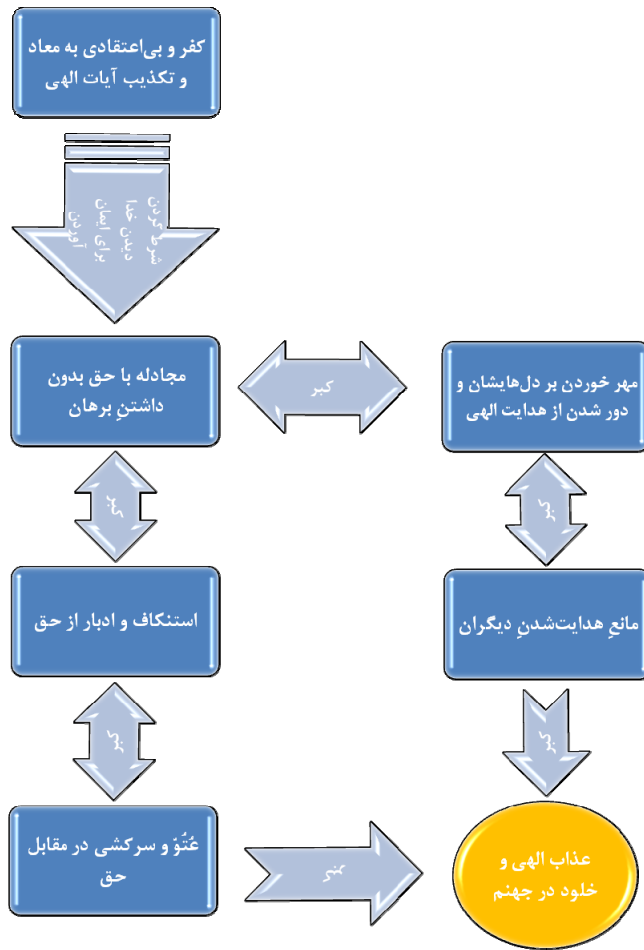
اثبات‌کننده حقایق پیامبران بوده است. طبرسی می‌افزاید:

زشتی کار مستکبران این است که علی‌رغم علم به حقایق دعوت پیامبران، تنها به علت تعارضی که میان امیال نفسانی‌شان با تعالیم انبیا وجود داشت، پیامبران الهی را تکذیب کردند (۱۳۷۷: ۶۲/۱).

بنابراین، می‌توان یکی دیگر از ریشه‌های تکبر و سرکشی در مقابل حق را مخالفت حق با «هواهای نفسانی» و «منافع» شخصی و گروهی مستکبران دانست که منجر به ایستادگی در مقابل براهین و آیات روشن حق و تکذیب پیامبران گردید. رابطه جزئی میان برخی هم‌نشین‌های استکبار در قرآن کریم در دو نمودار شماره ۱ و ۲ نشان داده شده است. در ادامه، تلاش می‌شود با ارائه تحلیلی جامع از روابط میان هم‌نشین‌های قرآنی استکبار، این رابطه به شکلی جامع‌تر نشان داده شود.



نمودار شماره ۱: رابطه جزئی هم‌نشین‌های «استکبار» در قرآن



نمودار شماره ۲: رابطه جزئی هم‌نشین‌های «استکبار» در قرآن

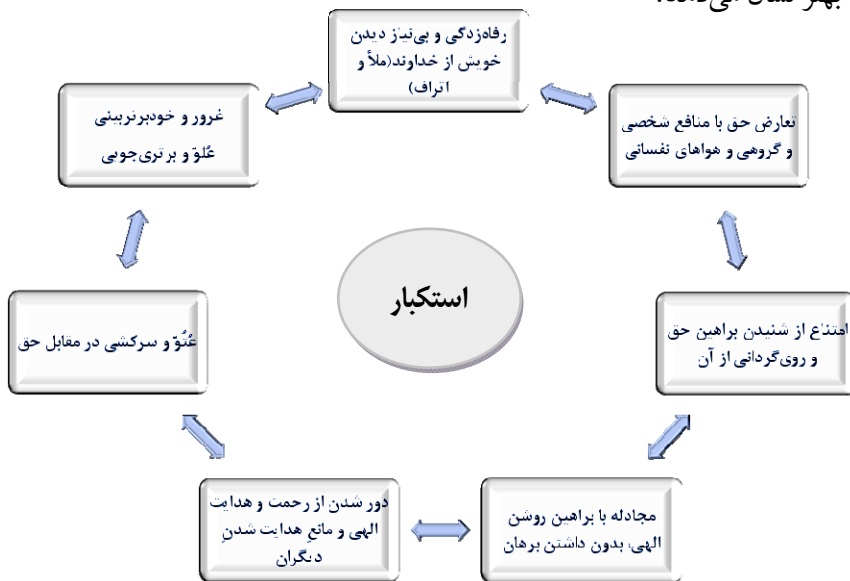
نتیجه‌گیری

با احصا و تبیین هم‌نشین‌های استکبار در آیات مختلف قرآن کریم، نکاتی درباره معنای دقیق آن و نیز مواردی درباره علل و ریشه‌های استکبار و نیز آثار و پیامدهای آن در سطوح مختلف «اعتقادی»، «روحی و روانی» و «اجتماعی» حاصل می‌شود. بررسی واژه «استکبار» در کنار هم‌نشین‌های آن در قرآن کریم نمایانگر شبکه در هم تنیده معنایی است که نوعی رابطه متقابل و معنادار را میان واژگان هم‌نشین باز می‌نماید.

بر این اساس می‌توان گفت که استکبار حالتی است درونی که به لحاظ اجتماعی، بر اثر این عوامل حاصل می‌شود: غرور و برتری‌جویی؛ بی‌نیاز دانستن خویش از خداوند متعال (اتراف و ملأ)؛ منافی دانستن پذیرش حق - علی‌رغم علم به آن - با منافع افراد جامعه. چنین حالتی، با بی‌اعتقادی شخص مستکبر به بازگشت به سوی خدا (معاد) متلازم است (علل و ریشه‌ها).

شکل گرفتن این حالت در شخص مستکبر موجب می‌گردد که وی علی‌رغم علم به براهین روشن الهی، از پذیرش آن‌ها استنکاف ورزد و ضمن سرکشی در برابر فرامین خداوند، به مجادله با نشانه‌های روشن حق پردازد. نتیجه این امر، مهر خوردن قلب شخص مستکبر و دور شدن از رحمت و هدایت الهی است که موجب می‌شود علاوه بر گمراهی خویش، زمینه را برای گمراه ساختن افراد جامعه نیز فراهم آورد. بر اساس وعده‌های روشن خداوند در قرآن کریم، عاقبت چنین شخصی چیزی جز خلود در جهنم همراه با عذاب شدید الهی نخواهد بود (آثار و پیامدها).

نمودار شماره ۳، شبکه به هم پیچیده معنایی میان استکبار و هم‌نشین‌های قرآنی آن را بهتر نشان می‌دهد.



نمودار شماره ۳: شبکه معنایی «استکبار» با هم‌نشین‌های قرآنی آن

پدید آمدن این حالت درونی در فرد، با برخی آثار و نتایج فردی و اجتماعی همراه است که در مجموع با بررسی موارد فوق می‌توان ریشه‌ها و آثار مترتب بر مفهوم استکبار در قرآن کریم را در سه سطح، بررسی و تبیین کرد:

سطح اعتقادی: در سطح اعتقادی، ریشه و علت استکبار را می‌توان «بی‌اعتقادی (به معاد و روز جزا) دانست که اثرش «کفر» و «تسلیم نشدن در برابر فرامین الهی» است.

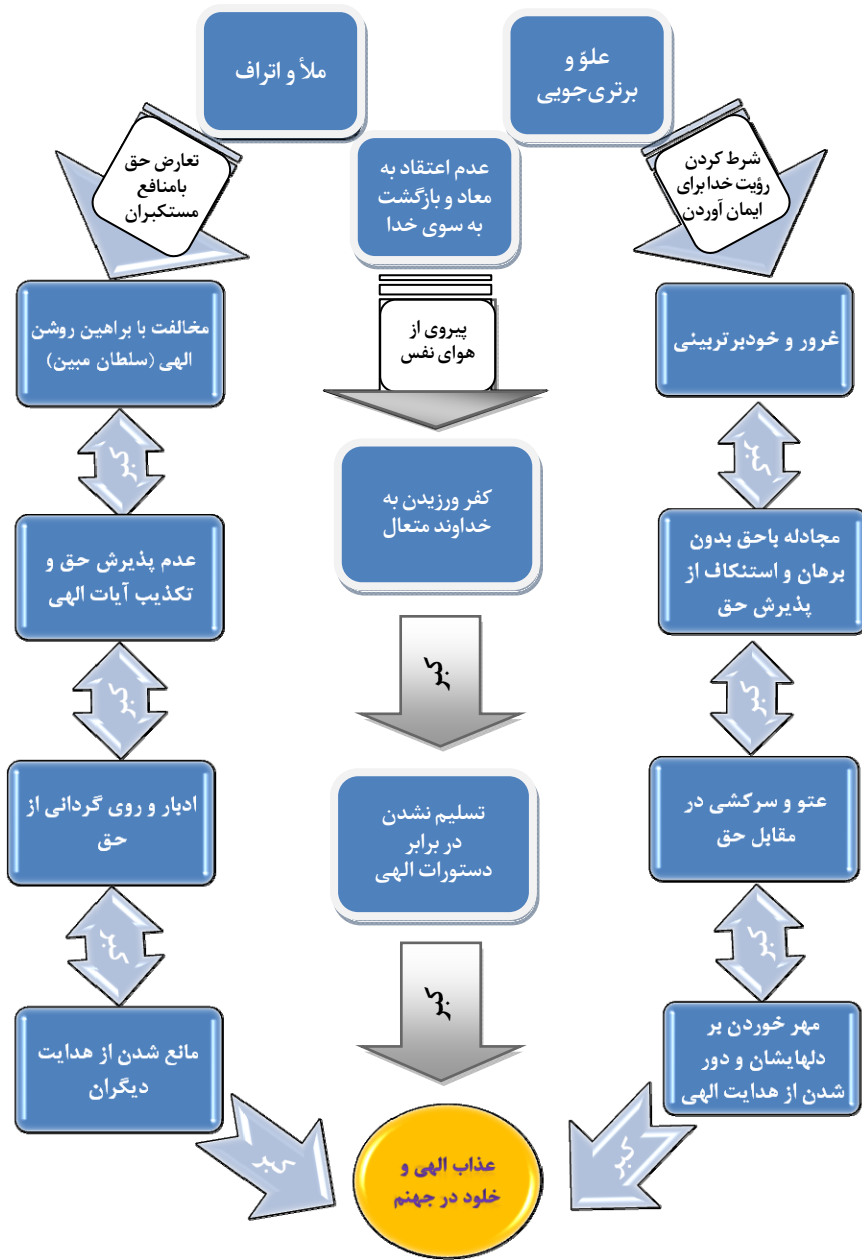
سطح روحی و روانی: «عُلُوّ و برتری‌جویی» و «غرور و خودبرتربینی» را می‌توان از ریشه‌های استکبار در سطح روحی و روانی دانست که آثاری چون «عُتُوّ و سرکشی»، «مجادله با حق، بدون برهان» و «فرار از شنیدن سخن حق» را به لحاظ روحی و روانی برای شخص مستکبر ایجاد خواهد نمود و موجب «مهر خوردن بر دل‌هایشان» و «دور شدن از رحمت و هدایت الهی» خواهد شد.

سطح اجتماعی: مهم‌ترین ریشه اجتماعی یافت شده در این تحقیق برای مفهوم استکبار، «اتراف و بی‌نیاز دیدن خویش از خداوند» و «ملاّ و رفاه‌زدگی» شخص مستکبر در اجتماع است که منجر می‌شود وی به علت «تعارض حق با منافع و هواهای نفسانی اش» به «مخالفت با براهین روشن الهی» روی آورد و از «اطاعت امر خداوند استتکاف» ورزد. در این صورت، وی علاوه بر گمراهی خود، «مانع از هدایت شدن سایر افراد اجتماع» نیز می‌شود.

در مجموع، می‌توان ادعا نمود که بررسی دقیق معنا، ریشه‌ها و نتایج استکبار با بهره‌گیری از «هم‌نشین»‌های آن در قرآن کریم نشان می‌دهد که این مفهوم یکی از محوری‌ترین آفات موجود در یک جامعه است که آثار و پیامدهای فردی و اجتماعی فراوانی را در جامعه بر جای می‌گذارد.

در این جستار کوشیدیم تا تبیینی مختصر از معنای استکبار، علل و ریشه‌های شکل‌گیری آن و نیز آثار و پیامدهای آن در جامعه در سطوح مختلف فردی و اجتماعی ارائه دهیم.

در نمودار شماره ۴ این روابط در سه سطح «اعتقادی»، «روحی و روانی» و نیز «اجتماعی» نشان داده شده است.



نمودار شماره ۴: رابطه میان ریشه‌ها و آثار استکبار بر اساس آیات قرآن کریم

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۳. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۴. جناب‌زادی، محمد، *بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، ترجمه محمد رضا خانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۲ ش.
۵. چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا خانقاه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۶. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۴ ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۸. روبینز، آر. اچ.، *تاریخ مختصر زبان‌شناسی*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، چاپ هفتم، تهران، مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار المعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدر*، بیروت - دمشق، دار ابن کثیر - دار الکتب المطبوعه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. مهیار، رضا، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

قدرت نرم و منابع آن در آینه آیات قرآن*

□ محمد میرزایی^۱

چکیده

قدرت به مفهوم توانایی و قابلیت، علاوه بر گوناگونی انواع، تعریف متفاوتی در ادبیات قرآن و رایج سیاسی جهان دارد. قدرت نرم به معنای جذب انسان‌ها و جوامع انسانی به اندیشه و عمل مورد نظر به دور از خشونت و زور، سابقه‌ای به طول عمر انسان داشته و در ادبیات سیاسی امروز، ظهور مجدد و پررنگی یافته است و به منظور تحمیل اراده خود بر دیگران به کار می‌رود. قرآن علاوه بر به کارگیری قدرت سخت در موارد خاص، بیشتر به قدرت نرم خود متکی است. آیات قرآن بیانگر قدرت نرم اسلام و منابع آن در برابر جنگ نرم مستکبران است. نوشته پیش رو در صدد معرفی قدرت نرم و منابع آن در آیات قرآن است. شناخت قدرت نرم اسلام به منظور حفظ و تقویت آن ضروری است؛ زیرا از یک سو وسیله‌ای برای نفوذ و تغییر در دل‌ها و رشد انسانیت است و از سوی دیگر مانعی برای دستیابی دشمنان به جامعه اسلامی و منابع قدرت آن‌هاست. جستار

حاضر، بیشترین قدرت نرم قرآن را در بینش‌دهی و آگاه‌سازی انسان‌ها نسبت به موضوعات و مسائل مؤثر در هدایت جامعه و رشد انسان‌ها می‌داند. ایجاد بینش توحیدی در انسان، بینش و برنامه قرآن درباره انسان، جهان، دشمن‌شناسی، جهاد و... اندکی از نمایش قدرت نرم و منابع تولید آن در قرآن است که تبیین و تبلیغ آن نیازمند هوشمندی است.

واژگان کلیدی: قرآن، قدرت، قدرت نرم، منابع قدرت، سیاست.

مقدمه

اولین شرط انجام هر کاری، توانایی و قابلیت است که به آن قدرت می‌گویند. این مفهوم از باستانی‌ترین مباحث حوزه سیاست، حقوق و فلسفه است. قدرت، در ادبیات رایج جهان رابطه تنگاتنگی با سیاست دارد و گاهی آن‌ها را مترادف دانسته‌اند (بورلاتسکی، ۱۳۶۰: ۱۴). در میان تقسیمات گوناگون قدرت، در کلام سیاست‌مداران از دیرباز قدرت غالباً ناظر به نوع سخت آن بوده است (نای، ۱۳۸۹: ۳۸)، اما قدرت نرم به معنای ساختن ترجیحات دیگران و اعمال و تحمیل اراده بر ملت‌ها و جوامع به دور از خشونت و زور، در ادبیات سیاسی امروز جایگاه بلندی پیدا کرده است (شارپ، ۱۳۸۹: ۵۱). این اصطلاح به عنوان یک روش، تاریخ طولانی دارد و امروزه به دنبال تجدید ساختار قدرت در بستر تفکر غربی شکل گرفته و مبتنی بر دو اصل «هنجارمند» و «اجتماعی» شدن قدرت است (نای، ۱۳۸۹: ۸). از این رو، به تمام توانایی‌ها، قابلیت‌ها و جذابیت‌هایی که یک حزب، حکومت یا کشوری را در رسیدن به اهدافش به دور از خشونت و زور یاری دهد، قدرت نرم اطلاق می‌شود. سؤال اصلی این نوشتار آن است که تعریف، جایگاه و فلسفه قدرت در قرآن چیست؟ و به ویژه قدرت نرم و منابع آن در قرآن به عنوان کتاب هدایت، چه تعریف و جایگاهی دارد؟ ضرورت بیان و واکاوی موضوع بدین جهت است که امروزه نظام‌های زیاده‌خواه و مستکبر عالم در رسیدن به خواسته‌های خود، بیشتر به قدرت نرم متوسل می‌شوند. آن‌ها در جنگ علیه مخالفان خود، قبل از اقدام سخت، جهت سلطه پایدار و کم کردن هزینه‌های خود به جنگ نرم می‌پردازند. بدیهی است که گام اول در این جنگ، از بین بردن موانع یعنی جذابیت‌ها و قابلیت‌های جامعه هدف است تا زمینه تزریق و تحمیل ایده‌ها و اراده‌هایشان فراهم گردد. تمرکز جنگ نرم دشمنان اسلام بر تخریب قدرت نرم مسلمانان، بیانگر صحت

این ادعاست (رنجبران، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۴). افراد و ملّتی که از فرهنگ، اخلاق، علم، پیشرفت و بالندگی تهی باشند خود را نیازمند برنامه می بینند. بی گمان دشمن وقتی می تواند ترجیحات، آرزوها، اندیشه‌ها و خوب و بد ملّتی را به دلخواه تعیین کند که هویت اصلی، ارزش‌های ماندگار و عوامل قدرت نرم آن آیین و ملّت را از بین ببرد. نابودی قدرت نرم یک ملّت پیش‌نیاز اجتناب‌ناپذیر تحمیل فرهنگ و اندیشه جدید است. اسلام به عنوان دین جاویدان، جذابیت‌ها، قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی دارد که راز و رمز نفوذ در دل‌ها و ماندگاری آن در جوامع و کشورهاست. شناخت این قدرت با تعریف و غایتی که قرآن از آن دارد به منظور تقویت و حفظ آن یک ضرورت است؛ زیرا از یک سو، زمینه بقا و نفوذ در ملّت‌ها را فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، مانع تسلّط دشمنان در دستیابی به جامعه اسلامی و منابع قدرت مسلمانان می‌شود. قرآن علاوه بر آنکه خود منبع قدرت نرم است، آیاتش نیز بیانگر جذابیت‌ها، قابلیت‌ها و توانایی‌های اسلام در جهت‌دهی و کشاندن افراد به سوی هدف مطلوب به دور از زور و خشونت است. نوشته پیش رو، ضمن مفهوم‌شناسی قدرت در نگاه سیاست‌مداران و سیاست‌پژوهان و بیان جایگاه و فلسفه قدرت در اسلام، به تعریف قدرت نرم از منظر قرآن می‌پردازد و قابلیت‌ها و جذابیت‌های اسلام را با استناد به آیات فراوان قرآن و برخی تفاسیر، در چند موضوع و مسئله به نمایش می‌گذارد و نتیجه می‌گیرد که قدرت بینش‌دهی اسلام نسبت به مسائل و موضوعات و جذب ماندگار ملّت‌ها و افراد به آیین خود بی‌مانند است. بدیهی است که تحقق نتایج حتمی و تأثیرگذار قدرت نرم قرآن در عرصه‌های مختلف، نیازمند تبیین و تبلیغ صحیح آیات و پذیرش عملی دیدگاه‌ها و آموزه‌های قرآن از سوی افراد و جامعه است. در این باره به جز بررسی‌های سطحی در فضاهای مجازی و منابع اندک از زاویه مورد نظر، پژوهش ارزشمندی سامان نیافته است.

مفهوم‌شناسی قدرت

قدرت به مفهوم توانستن و داشتن توانایی است (قرشی، ۱۳۵۴: ۵/۲۴۶) و گاه مترادف با استطاعت (ابن فارس، بی‌تا: ۵/۶۳) به معنای قوه واجد شرایط تأثیرگذاری است. این واژه

عربی، مصدر ثلاثی مجرد «قَدَرَ» به معنای «ظرفیت واقعی و حدّ نهایی و کامل هر چیز» است (معین، ۱۳۶۰: ۲/۲۶۴۴) که با «علی» متعدی می‌شود و ضمن آنکه به مفهوم تمکّن و تسلّط بر کسی یا چیزی است، مترادف با قوّت و طاقت است (طریحی، ۱۳۶۲: ۳/۴۵۰). مباحث مربوط به قدرت با وجود اختلاف نظر، یکی از باستانی‌ترین مباحث مطرح در فلسفه، حقوق و سیاست است و عمری به بلندی حیات آدمی دارد (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۸۳: ۱۰). حضور پیامبران در صحنه‌های مهم اجتماعی و سیاسی در مقاطعی از تاریخ که از زمان بسیار قدیم شروع شده، گواه بر آن است. افزون بر اختلافاتی که از تعریف قدرت در علوم مختلف مانند فلسفه، کلام، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و حقوق اساسی وجود دارد، در علوم سیاسی و حقوق نیز تعریف واحدی ندارد و هر یک از زاویه‌ای خاص به اعتبار آثار، حوزه عملکرد یا از بعد ارزشی و غیر ارزشی بودن به تعریف آن پرداخته‌اند. مارکس آن را اعمال قهر متشکّل یک طبقه برای سرکوب طبقه دیگر برمی‌شمرد (مارکس و انگلس، ۱۳۵۹: ۸۱) اما راسل به اعتبار آثار قدرت، آن را پدید آوردن آثار مطلوب می‌داند (۱۳۶۷: ۵۵). برخی مانند پارسونز قدرت را یک قابلیت تعمیم‌یافته می‌دانند که در سازمان‌های جمعی، متضمن اجرای تعهدات الزام‌آور است (لوکس، ۱۳۷۰: ۱۴۷-۱۴۸). در مقابل، ماکس وبر آن را در چهارچوب روابط اجتماعی فرصتی می‌داند که فرد اراده خویش را بر دیگران تحمیل نماید (۱۳۶۷: ۱۳۹). هرچند پژوهش حاضر در مقام نقض و ابرام تعاریف وارده نیست، سه حقیقت «فرصت اجتماعی»، «اعمال قدرت» و «پذیرش قدرت» قابل تفکیک از یکدیگر نیست، ولی بی‌تردید در مفهوم قدرت، بیشتر جنبه فاعلی آن مدّ نظر است (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۸۳: ۳۷).

قدرت از موضوعاتی است که به جهات گوناگون در علوم مختلف مورد توجه است؛ از بُعد علمی یکی از مفاهیم کلیدی و محوری علوم سیاسی رایج است و غالباً توصیف قدرت، ناظر به تعریف سیاست است. هانس جی. مورگنتا، قدرت را هدف فوری سیاست حتی در صحنه بین‌المللی می‌داند؛ زیرا معتقد است که سیاست تماماً یا در پی حفظ قدرت یا افزایش و یا نمایش آن است (همان: ۱۷۸). موریس دو ورژه قدرت را هسته اصلی علم سیاست دانسته و سیاست را به منزله علم قدرت سازمان‌یافته و در همه اجتماعات معرفی کرده است (۱۳۵۴: ۳). بورلاتسکی نیز مفهوم قدرت را محور

تئوری سیاسی و مطالعه پروژه‌های سیاسی مشخص می‌داند و معتقد است که شناخت ماهیت قدرت، امور سیاسی را از غیر سیاسی جدا می‌سازد (۱۳۶۰: ۱۴).

سیاست‌پژوهان و قدرت‌پژوهان مسلمان نیز با اندکی تفاوت گفته‌اند که قدرت، وجود یک اراده مستولی و چیره است که اراده‌های دیگر در طول آن قرار دارد (بخشایشی اردستانی، ۱۳۷۶: ۴۹) یا توانایی دارنده آن است برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکلی (آشوری، ۱۳۶۶: ۲۴۷). طبیعی است که این تعریف نیز ناظر به سیاست است که آن را نوعی ریاست و حاکمیت بر همه فنون می‌دانند (طوسی، ۱۳۴۶: ۲۰). امید زنجانی قدرت را مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی دانسته که موجب به اطاعت درآوردن فرد یا گروه توسط فرد یا گروه دیگر می‌گردد (۱۳۶۷: ۵۶/۱). بیان تعاریف متعدد به خاطر آن است که نشان دهیم تفاوت هر یک، ناظر به ماهیت، منشأ و فلسفه قدرت، انواع قدرت و مفاهیم همسو با آن‌هاست و برای توصیف یکی از انواع آن به نام قدرت نرم و پیشینه آن در اصطلاحات علوم سیاسی ضروری است؛ زیرا بیان تفاوت مبنایی و غایی این واژه در ادبیات سیاسی قرآن و رایج جهان و تحلیل جایگاه آن در قرآن نیازمند بازگویی آن تعاریف است.

جایگاه قدرت در اسلام

دیدگاه اسلام به قدرت بر خلاف دیدگاه افراطی و قدرت‌طلبانه‌ای همچون نیچه یا تفریطی ماتریالیست‌ها و مادی‌گرایان است. نیچه با نگاهی آرمانی به قدرت معتقد است که هدف زندگی چیزی جز دستیابی به قدرت نیست و قدرت، ملاک ارزش‌های مثبت و منفی در رفتار انسان است. در مقابل، طرف‌داران فلسفه مادی، قدرت را نشانه بیماری و از عوارض زندگی طبقاتی می‌دانند (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۸۳: ۱۷۹)، در حالی که از منظر اسلام، قدرت مثل سایر پدیده‌ها و امکانات، ذاتاً ارزش مثبت یا منفی ندارد بلکه ودیعه‌ای الهی در اختیار انسان‌هاست و قدرتمندان حق ندارند به دلخواه و بدون لحاظ حقوق و مصالح دیگران، از قدرت به نفع خویش بهره‌برداری کنند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۲/باب ۲ از ابواب تجارت، ح ۱۵)؛ چون قدرت در گفتمان اسلامی به مثابه محور سیاست در جامعه دینی است و باید اولاً در چهارچوب شرع، فهم و بازتولید شود و از

اقتضائات آن، تأمین سعادت مردم، کرامت انسانی و تحقق حاکمیت الهی است (نای، ۱۳۸۹: ۱۴) و ثانیاً بر اساس فلسفه بعثت پیامبر ﷺ که فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۲۱۰)، قدرت باید اخلاق محور باشد (نای، ۱۳۸۹: ۱۵). قرآن ضمن نفی قدرت‌های سخت و نرم مستکبران فرعونی، به تمجید از قدرت موسی، سلیمان و طالوت و... می‌پردازد و وعده پیشوایی و وراثت زمین را به مستضعفان عالم می‌دهد (قصص/۵). مبارزه در راه خدا و دفاع از مستضعفان (نساء/۷۵)، رویارویی مسلحانه با اولیای شیطان (نساء/۷۶) و پنجه در پنجه شدن با فتنه‌انگیزان (انفال/۳۹)، از مصادیق بارز به کارگیری قدرت در آیات قرآن است. اساس قدرت و واژه‌های همسو با آن مانند، قوت، عزت و اقتدار، به تصریح آیات قرآن از آن خداست (بقره/۱۶۵؛ کهف/۳۹؛ فاطر/۱۰) و تمامی قدرت‌ها در طول قدرت الهی و در پرتو مشیت اوست. انسان به هر میزان هم که توانمند باشد، توانایی و قابلیت‌های او برگرفته از قدرت خداست. در بینش توحیدی، قدرت وسیله‌ای برای رسیدن به هدف بالاتر و قرار گرفتن در جوار قرب خداوند عزیز و مقتدر است:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر/۵۴-۵۵)؛ یقیناً پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌های بهشتی جای دارند، در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر.

تکبر و خودبرتری نیز آغاز انحراف و سقوط انسان است (نازعات/۱۴؛ قصص/۴؛ یونس/۸۴)؛ از این رو از منظر قرآن، قدرت به دو گونه «مشروع» و «نامشروع» تقسیم می‌شود و مشروع بودن آن منوط به شرایط سه‌گانه «منابع»، «هدف» و «مسیر و ابزار درست» است. چنین قدرتی نه تنها علامت بیماری جامعه نیست بلکه لازمه جامعه سالم است.

فلسفه قدرت در اسلام

در جهان‌بینی قرآن کریم، نه آفرینش بیهوده است (مؤمنون/۱۱۵) و نه انسان بی‌هدف رها شده است (قیامت/۳۶)، بلکه از خدا شروع شده و بازگشت او نیز به خداست (بقره/۱۵۶؛ انبیاء/۹۳؛ مؤمنون/۶۰). با وجود غرایز حکمت‌آمیز نهفته در سرشت انسانی (شمس/۸)، رذایل اخلاقی و امیال نفسانی از درون، و وسوسه‌های شیطانی از برون، کشمکش

میان انسان‌ها در جامعه امری طبیعی است (هود/ ۱۱۹). گزینه استفاده در انسان امری فطری است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۵/۲). خداوند نیز پس از آفرینش انسان و نشان دادن راه، نه خود او را مجبور کرده (انسان/ ۳) و نه رسولان را بر وی چیره گردانیده است (غاشیه/ ۲۲)؛ چرا که امر را چنان رقم زده است که هدایت و هلاکت با اختیار و اتمام حجت و از روی دلیل روشن باشد (انفال/ ۴۲). در این میان، خداوند بر اساس حکمت و استعداد انسان‌ها، به فراخور اقتضائات زمانی و مکانی، پیامبرانی معصوم به منظور بشارت و بیم فرستاده (بقره/ ۲۱۳؛ انعام/ ۴۸؛ کهف/ ۵۶) تا ضمن برطرف کردن عادلانه اختلافات، حجت را بر آنان تمام نماید (نساء/ ۱۶۵؛ بقره/ ۲۱۳)؛ فرستادگانی از میان خودشان که ضمن بازگویی آیات و نشانه‌های خداوند، با آموزش کتاب و حکمت، بشر را پاکیزه و تطهیر نمایند (بقره/ ۱۲۹؛ آل عمران/ ۱۶۴؛ جمعه/ ۲) و او را در سیر نهایی‌اش یاری کنند. بدیهی است که این فرایند هدایتی، در خلأ صورت نمی‌گیرد بلکه نیازمند برنامه‌ای است تا ابتدا آموزه‌های عملی و اخلاقی را به مردم آموزش دهد و سپس ضمانت اجرایی لازم را در قبال متخلفان و سودجویان داخلی، و نیز حفظ استقلال و تمامیت جامعه الهی را در برابر دشمنان متجاوز خارجی تأمین کند. اینجاست که قدرت با اشکال مختلفش به عنوان یک ضرورت مفهوم می‌یابد. تمرکز اصلی اسلام، بر روی قدرت نرم و منابع آن است؛ زیرا آنچه می‌تواند در سخت‌ترین شرایط با کمترین هزینه، هدایت افراد و جامعه را تضمین نماید، قدرت نرم اسلامی است. در عین حال، توانایی و قابلیت‌هایی که از آن به قدرت سخت تعبیر می‌شود نیز با هدف پیش‌گفته در اسلام یک ضرورت است. قرآن علاوه بر تأکید بر آماده‌سازی هر چه بیشتر نیرو و قوای نظامی در برابر دشمن (انفال/ ۶۰) مجاهدان را برتر دانسته (نساء/ ۹۵) و آنان را محبوب خدا و دژهای آهنین نامیده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَاكَاتَهُمْ بُيُوتًا مَرْصُورًا﴾ (صف/ ۴)؛ خداوند کسانی را دوست می‌دارد که در راه او پیکار می‌کنند، گویی که ایشان بنایی آهنین‌اند.

مستکبران و متمولان در طول تاریخ یکی از مهم‌ترین تهدیدها در برابر باورمندان موحد بوده‌اند و داشتن قدرت سخت در کنار قدرت نرم و به کارگیری هوشمندانه هر یک با هدف انسانی الهی اسلام، مطلوب قرآن است.

پیشینه قدرت نرم

رکن اصلی قدرت در مکاتب رئالیستی و ماکیاولی، معطوف به زور یا دادن پول بود (نای، ۱۳۸۹: ۸ و ۳۸) و تا اواخر قرن بیستم در حوزه علوم سیاسی غالباً قدرت به اقسامی مانند ملّی و فراملّی یا قدرت بین‌المللی، سیاسی و نظامی و... تقسیم می‌شد (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۸۳: ۱۷۸-۲۳۸). قدرت نظامی در دوره‌های قبل، تأمین‌کننده و راه حل نهایی بقیه قدرت‌ها فرض می‌شد. مائوتسه تونگ می‌گوید: «قدرت سیاسی در لوله تفنگ نهفته است» و هیتلر معتقد است که اگر می‌خواهید منافع ملّی را از راه مذاکره (دیپلماسی) به دست آورید، باز هم باید از نظر نظامی قوی باشید (بهزادی، ۱۳۸۹: ۲۲۰-۲۲۱). از نگاه دبلیو. گاترویچ، ارتش، سرود ملّی و پرچم... نماد استقلال و پیشرفت یک کشورند و معتقد است که نیروهای مسلح نقش غیر مستقیم در تعلیم و تربیت جامعه دارند (بیلین جان و دیگران، ۱۳۶۰: ۶۶-۶۷). مارکسیست‌ها مانند مارکس بر این باورند که زور، مامای هر جامعه و مملکتی است که آستن نظامی نوین می‌باشد. در نظام سرمایه‌داری و طبقاتی، لنین، نبرد را امری محتوم شمرده است (باقری کیورق، ۱۳۷۰: ۳۵ و ۳۸).

به دنبال تجدید ساختار قدرت در بستر غربی (نای، ۱۳۸۹: ۸)، تقسیمات قدرت به دو بخش قدرت نرم و قدرت سخت تغییر یافت. یکی از نادرترین رویدادها در تاریخ بشریت بر اساس پیش‌بینی تافلر، انقلاب در ماهیت و جابه‌جایی قدرت است (تافلر، ۱۳۷۰: ۴۷) که در ادبیات سیاسی جدید به عنوان نظریه قدرت نرم توسط جوزف نای در کتاب *پارادوکس قدرت آمریکا* در سال ۱۹۹۱ مطرح شد (نای، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷) و رخنه‌ای عظیم در نظریه قدرت ایجاد کرد (همان: ۱۱). او ماهیت قدرت را متغیر می‌داند و معتقد است که در این تغییر، عوامل مختلفی مؤثر است. از نظر او، مهم آن است که بدانیم کدام منابع، بهترین مبنا را برای هدایت قدرت در شرایط خاص فراهم می‌آورد (همان: ۴۰). وی از سه نوع قدرت سخت، نرم و هوشمند یاد می‌کند (همان: ۲۹). به باور او، قدرت نرم توانایی کسب مطلوب از طریق جاذبه است نه از طریق اجبار و تطمیع (همان: ۲۴). به بیان ساده و در اصطلاح رفتاری، قدرت جاذبیت و در اصطلاح منابع،

دارایی‌های است که چنین جذابیت‌هایی را تولید می‌کند (همان: ۴۲). او هرچند استدلال را از بخش‌های مهم قدرت نرم می‌داند معتقد است که قدرت نرم، چیزی بیش از قانع کردن صرف یا توانایی حرکت دادن مردم از طریق استدلال است. قدرت نرم، بسیج دیگران به همکاری بدون استفاده از تهدید و تطمیع است (همان: ۴۴) و بر قابلیت شکل دادن به علائق تکیه دارد (همان: ۴۳)، خارج از کنترل حکومت‌هاست و اثرگذاری آن به اشتیاق دریافت‌کنندگان بستگی دارد (همان: ۱۸۵ و ۲۱۲). بر این اساس قدرت نرم یعنی وادار کردن دیگران به خواستن آنچه مطلوب ماست و توانایی شکل دادن به ادراک دیگران و ایجاد ترجیحات آنان است. لازمه آن نیز شناخت دقیق مخاطب و رساندن هوشمندانه پیام به گوش اوست (همان: ۱۹۹-۲۰۰). جین شارپ، نظریه‌پرداز دیگر آمریکایی نیز معتقد است که قدرت نرم به مفهوم اعمال و تحمیل اراده بدون زور و واداشتن دیگران به خواسته‌های خود است. از نظر او قدرت نرم با آنکه تاریخ طولانی دارد، پشتوانه تاریخی نگاری ندارد (۱۳۸۹: ۵۱).

قدرت نرم و منابع آن در قرآن

قدرت نرم و منابع آن همواره پیوندی ناگسستنی با تعریف و غایت آن در میان مکاتب دارد. آنچه غرب مدعی تغییر آن است، جابه‌جایی و تغییر در ماهیت قدرت است که از سخت به نرم تبدیل شده است، اما در غایت و تعریف آن هیچ تغییری رخ نداده است. تعاریف آن‌ها از قدرت که در ابتدای مقاله آوردیم، گویای آن است که قدرت نرم و منابع آنان برای رسیدن به نتایج دلخواه (همان: ۱۴۳) و اهداف خودخواهانه و توسعه‌طلبانه باید گوناگون و متغیر باشد. تحمیق ملت‌ها، گسترش اختلافات، ایجاد طبقات اجتماعی (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۳/۱۲)، آزادی‌های کاذب، تحقیر (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۴-۲۳۳/۸)، اتهامات بی‌اساس، ترس کاذب، تاراج سنت‌های قومی و ملی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۵/۱۵)، تغییر باورها و دور نگه داشتن مردم از حقایق، خرافه‌گرایی با رویه روشن‌فکری (شاذلی، ۱۳۸۷: ۷۹۵/۳)، بخشی از برخورد نرم جوامع مستکبر پیشین بنا بر گزارش‌های قرآن است که با روش‌های گوناگون و ابزارهای متعدد دنبال می‌کردند. اقتصاد، شهرت، فیلم‌های سینمایی، موسیقی، مقالات علمی، فرهنگ، ارزش‌های

سیاسی، سیاست خارجی (نای، ۱۳۸۹: ۵۱ و ۸۷-۱۰۵) و فضای آزاد و انعطاف‌پذیر مانند آزادی هم‌جنس‌بازان در آمریکای امروز از عوامل و منابع تولید قدرت نرم است؛ زیرا آزمایشگاهی برای ترکیب و صدور انواع سنت‌های مختلف است و در مسیر رسیدن به اهداف به آن‌ها کمک می‌کند (همان، ۱۳۸۹: ۹۶).

قدرت نرم مشروع در قرآن همسو با فلسفه قدرت در اسلام است و تعریفی متفاوت از قدرت نرم در علوم سیاسی رایج دارد. بدیهی است که هر نوع توانایی و قابلیت که صرفاً خواسته سلطه‌گران را تأمین کند، هرچند به دور از خشونت و زور باشد، از نظر اسلام مشروعیت ندارد. از این جهت، قدرت نرم در اسلام به مفهوم توانایی شکل‌دهی و بازسازی آگاهانه ادراک (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۳۱۹/۲۰) و علایق انسان‌ها از طریق فطرت (روم/ ۳۰)، عاطفه و استدلال (انفال/ ۴۲؛ عنکبوت/ ۳۵) است و هر گونه خشونت و زور در آن منتفی است. هدایت و عبودیت بشر، اجرای عدالت و تنظیم درست روابط میان انسان‌ها و نظم‌بخشی به شئون زندگی سعادت‌بخش، اهداف این قدرت است. چنین قدرتی با دل‌ها و افکار انسان‌ها سروکار دارد، فرامرزی و خارج از کنترل قدرت‌ها و دولت‌هاست. قدرت نرم اسلام به گونه‌ای است که در شرایط سخت اختناق، نافذ است و در بالاترین موقعیت قدرت، قابل اعمال است. اسلام، راه حل تغییر واقعی را در تغییر زیربناها جستجو می‌کند (انفال/ ۵۴؛ رعد/ ۱۱). به باور نگارنده، قدرت نرم بر اساس مفهوم مستفاد از قرآن، منشأ توانمندی و قابلیت است که آزادانه و خیرخواهانه، انسان را به خودش می‌شناساند، آبخشورهای زلال فکری را حکیمانه تبیین می‌کند (آل عمران/ ۱۶۴) و با بیان مسیر صحیح زندگی با همه لطایف و ظرایف در قالب شریعت، انسان را در انتخاب فکر و عمل آزاد می‌گذارد (انسان/ ۳). بدیهی است که منابع قدرت نرم با این تعریف و غایتی که پیشتر گفتیم متفاوت از سایر مکاتب باشد. مقصود نگارنده از قدرت نرم و منابع آن، ناظر به ریشه‌ها و عوامل پدیدآورنده قدرت، کشش‌ها و جذابیت‌ها از منظر قرآن است. سرچشمه‌هایی که به اندیشه بشر جهت می‌دهد، نیازمندی‌های وی را تبیین و آسیب‌های احتمالی او را گوشزد می‌کند، ظرفیت‌های نهفته‌اش را به او می‌شناساند و خدا، انسان، جامعه، دوست و دشمن و آیین زندگی را به وی معرفی می‌کند. جنگ نرم دشمن در عصر کنونی بیشتر متوجه این آبخشورها و

عوامل پدیدآورنده قدرت نرم و منابع آن است. نگارنده، قدرت نرم اصلی قرآن را در بینش دهی و آگاهی بخشی آیات نسبت به موضوعات و مسائل می‌داند و معتقد است که جذابیت، توانایی و قابلیت‌هایی که قرآن در این محور دارد چنانچه به خوبی تبلیغ و تبیین شود، نه تنها مانع نفوذ دشمنان به جامعه و افکار مسلمانان است، بلکه عامل رشد جوامع بشری و هدایت آن‌ها به سوی تعالی و غایت خلقت انسان یعنی عبودیت است. بینش دهی و آگاهی بخشی قرآن درباره توحید، جهان، انسان، حق، دین، اخلاق و تربیت، خانواده، مسائل مالی، حدود شرعی، امدادهای غیبی، شعائر دینی، رهبری جامعه، دشمن شناسی، طبیعت و... اندکی از رقم بی‌شمار قدرت و منابع قدرت نرم و مولد آن است. بینش آفرینی آیات قرآن و توانایی و قابلیت شکل دهی آن به افکار، اعمال و خواسته‌های انسان‌ها، فراتر از آن است که در این مقاله بگنجد، ولی به برخی از مصادیق آن اشاره می‌کنیم تا قطره‌ای از این اقیانوس ناپیداگرانه و عاری از هر گونه اجبار و اکراه را در تحول انسان و جامعه به نمایش گذاریم.

۱. قدرت نرم قرآن در معرفی توحید و ایجاد بینش توحیدی

توحید، اساسی‌ترین محور در دین اسلام است و شناخت آن بالاترین و ارزشمندترین معرفت محسوب می‌شود (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶: ۱۸۸۶/۳). هدف اصلی قرآن شناساندن توحید به انسان با تمام شئون و ابعاد آن است. برای شناخت این موضوع مهم که پایه انگیزه و کنش ایمانی انسان‌ها بر مبنای حقایق است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۱۰)، قرآن با ارائه حقایق از سه طریق تجربی، برهانی و وحیانی، بر معرفت بشر و جهان بینی او ژرفا بخشیده و به انسان آموخته است که نه بشر خلاصه در همین وجهه ظاهری اوست و نه جهان منحصر در همین عالم مشهود است. قدرت نرم قرآن اینجاست که با ارائه آیات گوناگون، از همه انسان‌ها می‌خواهد که باور ایمانی خویش را بر تفکر و شناخت استوار سازند، نه بر مقبولات و مشهورات کورکورانه و جاهلانه. برای معرفی خدا به عنوان وجودی مشخص و عینی، به نزدیک‌ترین، عمیق‌ترین و در عین حال قابل فهم‌ترین استدلال‌ها روی آورده است؛ موضوعی که تجربه آن در تاریخ انبیا بارها آمده و معاندان و لجوجان از مقاومت و پاسخ در برابرش مانده‌اند. قرآن، پروردگار را نه تنها خالق

آسمان‌ها و زمین می‌داند (اعراف/ ۵۴) که ربّ هر شیئی است (انعام/ ۱۶۴) و خدایان دروغین دیگران را نه تنها خالق هیچ چیزی نمی‌دانند که مخلوق می‌خواند (نحل/ ۲۰)، از اعمال دیگران غافل نیست (بقره/ ۷۴) و در آسمان‌ها و زمین هیچ چیز از او پنهان نیست (آل عمران/ ۵)، نه به مردم (یونس/ ۴۴) که حتی ذره‌ای ظلم نمی‌کند (نساء/ ۴۰) و ارادهٔ ظلم بر عالمیان را ندارد (آل عمران/ ۱۰۸)، ماندگار (قصص/ ۸۸) و زنده است (غافر/ ۶۵)، روزی دهنده‌ای قوی است (ذاریات/ ۵۸)، او اول و آخر است (حدید/ ۳) و با چیز دیگری شباهت امکانی ندارد (شوری/ ۱۱) خلقتش نه بیهوده است (مؤمنون/ ۱۱۵) و نه باطل (ص/ ۲۷) و نه بازیچه (انبیاء/ ۱۶). برهان تمانع یکی از براهین مهم فلسفی در بیان اثبات خداست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۱۴۴/۱۰): ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۲). قرآن در نفی تعدد خدایان نیز با بیان محذورات لاینحل، برهان قابل درک حُلف را پیش رو می‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۶۲-۶۳): ﴿مَا اخْتَدَا اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذْ أَذَّاهَبَ كُلِّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (مؤمنون/ ۹۱). بدیهی است که بیان معارف به شکل روشن و ساده که از سطح به عمق، دارای معانی بلند است و هر کس به میزان قابلیتش از آن بهره‌مند می‌گردد، چنانچه به درستی در معرض افکار مردم جهان گذاشته شود، جذاب و دلرباست؛ زیرا بیان حقایق برخاسته از فطرت خدایی انسان‌هاست و جذابیت آن در شکل دهی افکار، علایق و ترجیحات دیگران، ماندگار و بی‌نظیر است. تمرکز قدرت نرم اسلام در مباحث سهل و ژرف، در بینش‌زایی و بینش‌دهی روشن انسان‌ها نسبت به توحید، موضوعی است که تجربهٔ مشترک انبیا در طول قرن‌های متمادی و در سرزمین‌های گوناگون است. قدرت تحول‌آفرینی قرآن به گونه‌ای است که انسان همهٔ پیوندهای قومی، قبیله‌ای و خانوادگی را بریده، خود را به خدا تسلیم نموده و منتظر دستور او می‌شود (احزاب/ ۳۶).

پیشتر به استناد آیات قرآن گفتیم که خداوند قادر مطلق است و همهٔ قدرت‌ها از آن اوست. تنها دین پسندیده نزد او اسلام است (آل عمران/ ۱۹ و ۸۵؛ مائده/ ۳) و مخاطب آیات قرآن تمام بشریت است (سبأ/ ۲۸) و انسان‌ها با علایق و افق‌های فکری متفاوت، در فکر و انتخاب دین آزادند (بقره/ ۲۵۶). در چنین شرایطی، احیای افراد و جامعه، دادن جهت و پویایی در انتخاب راه درست و پایداری بر آن، نیازمند تدبیری حکیمانه است.

تنها راه ماندگار جذب انسان‌ها به انتخاب یک فکر و قبولاندن الزامات آن در عمل پایداری، ساختن زیربنایها و ایجاد بینش در انسان است. قدرت نرم قرآن در ایجاد چنین بینشی نسبت به موضوعات و مسائل است. بدیهی است که چون بینش‌های منظور بر اساس فطرت خدایی و تغییرناپذیر نهفته در نهاد بشر است (روم/ ۳۰) افزون بر اینکه مستدل و راست است، پایداری و جذاب نیز می‌باشد. بینش قرآن و بینش‌زایی او در انسان نسبت به موضوع خدا، جهان، انسان، پیامبران، جهاد، قرآن، علم، قدرت، حاکمیت و... است که منشأ ساختن انسان‌ها و جامعه‌ای قوی بر اساس برنامه آرمانی و الهی می‌شود. اسلام، پیش از آنکه به کسی دستور دهد یا عملی را بر فردی تحمیل کند، قدرت بی‌بدیل و نرم «هست»‌های خود را به نمایش می‌گذارد. جذابیت هست «ها» بینش فرد را چنان مجذوب «باید»‌ها می‌کند که مال، جان، وطن و همه تعلقات را در «هست»‌ها محو می‌بیند (احزاب/ ۲۱ و ۲۳). پذیرش مختارانه و آگاهانه «هست»‌هاست که نه تنها به «باید»‌ها تن می‌دهد که فرد را به تکاپوی فهم باید و برنامه می‌اندازد؛ زیرا بایدها و نبایدهای شرعی حاکی از ارتباط عینی و مفاسد نفس‌الامری است و سعادت انسان در گرو پایبندی به آنهاست (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۰۲). سیل بی‌شمار عالمان، مجاهدان، انبیا و اولیای الهی در طول روزگاران، نمونه‌های عینی این ادعاست. بینش برآمده از این «هست»‌ها علی‌رغم همه کاستی‌ها و موانع در تبلیغ و تبیین آن، دل میلیون‌ها انسان را در طول قرن‌ها به خود معطوف نموده و در راه جانان افرادی مانند علی علیه السلام سر از پا نشناخته و خود را محو در ذات خدا می‌بینند (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۲۱/۱۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۶: ۲۱/۳).

۲. بینش‌سازی قرآن در بیان حقانیت خود

از روزگار نزول تا کنون برای جلوگیری از نفوذ آیات قرآن به دل‌ها و رسیدن سخن حق به گوش مردم، ترندهای مختلفی به کار رفته است؛ مشابه‌سازی و اسطوره‌انگاری قرآن (علی، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶/۶۵)، جلوگیری از استماع آیات قرآن (فصلت/ ۲۶)، برچسب سحر (مدثر/ ۲۴) و جنون به پیامبر صلی الله علیه و آله (طور/ ۲۹) و... نمونه‌های بارزی است که تمامی ندارد و تنها تفاوت آن ممکن است در شیوه‌ها و ابزارها باشد. قرآن بدون هیاهو

به همهٔ برچسب‌ها و غوغاهای توخالی اشخاص و مکاتب در گذشته و حال و آینده پاسخ داده است؛ وحیانی بودن (نساء/۱۶۳)، حقانی بودن (فرقان/۳۳؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۴۰۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۷/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۳)، هماوردی و مانند‌ناپذیری (یونس/۳۸)، بطلان‌ناپذیری (فصلت/۴۲) و فهم‌پذیر بودن قرآن (ابراهیم/۴) در آیات روشن و واضح، امروزه مانع دست‌یازی بسیاری از مدعیان به قرآن شده است. امروزه در جنگ نرم هیچ قدرتی کوبنده‌تر از پاسخ منطقی، حکیمانه و نرم قرآن به مجموعهٔ شبهات وجود ندارد. آیات روشن و واضح قرآن، مانع بزرگی در برابر برداشت‌ها و تحمیل آرای خودساخته و خودخواهانهٔ برخی افراد و مکاتب بر قرآن است. مباحث هرمنوتیک فلسفی با انواع سه‌گانهٔ خود، هیچ بنیان استواری به ویژه برای متون به جای نگذاشته است. بشری و زبانی بودن متن (مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۸۱)، تولید به جای بازتولید، زمان‌مندی فهم (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۵۳)، تکثر فهم بدون وجود فهم برتر (مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۷۴؛ هادی، ۱۳۸۸: ۱۷۱)، پایان‌ناپذیری فهم (مسعودی، ۱۳۸۶: ۲۷۲؛ هادی، ۱۳۸۸: ۱۷۲) و حلقوی بودن آن (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۵۳) و... از ویژگی‌های هرمنوتیک فلسفی است که منجر به شکاکیت و نسبیت (سبحانی، ۱۳۸۱: ۷۳)، احیای بدعت، و بیهوده‌انگاشتن دین (مصباح‌بزدی، ۱۳۸۲: ۷۶) گردیده است. از گذشته تا کنون با همهٔ تحیرزایی که زائیدهٔ افکار غلط است، قرآن با هماوردی و تبیین رابطهٔ خود با خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله، از اقتضائات هرمنوتیکی متن وحیانی پرده برداشته و با ارائهٔ مبانی خداشناسی، قرآن‌شناسی و ارتباط این دو با تفسیر، بی‌پایه بودن اتهام‌های ناروای قدیم و جدید را رد و رسوا کرده است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۵۳-۳۹۴).

۳. بینش و برنامهٔ قرآن دربارهٔ انسان

امروزه مدرنیته با شعار انسان‌دوستی (اومانستی) و داعیه‌داری حقوق بشر، در خلأ بینش صحیح جهانیان نسبت به انسان، توانسته است تفکرات و توجهات ملت‌ها و کشورهای دنیا را به خود جلب کند. بزرگ‌ترین قدرت نرم غرب در رویارویی با دنیا، ایده‌پردازی آن‌ها دربارهٔ انسان و جایگاه او در جهان است. فقدان بینش صحیح از انسان در میان مکتب‌های گوناگون باعث شده تا تعریف اومانیسیم از انسان در میان

ملت‌ها چنان بدرخشد که ملت‌های زیادی برای رسیدن به آن لحظه‌شماری کنند و حتی سال‌ها مبارزه نمایند. آنچه از آن غفلت شده و یا تلاش شده مغفول بماند، دیدگاه عمیق قرآن به انسان است. یکی از مهم‌ترین رسالت‌های قرآن، تبیین انسان است؛ تبیینی که در پرتو آن، انسان تکمیل و تربیت می‌شود. انسان از نظر قرآن تنها موجودی است که خداوند شب و روز (نحل/ ۱۲)، جویبارها (ابراهیم/ ۳۲) و آنچه را در زمین است برای او آفریده (بقره/ ۲۹) و مسخرش (حج/ ۶۵) گردانیده است. برای همین در حدیثی قدسی او را برای خود برمی‌گزیند و می‌فرماید:

ای فرزند آدم، همه چیز را برای تو آفریدم و تو را برای خودم (شوشتی، بی‌تا: ۳۴۰/۱).

انسان در نگاه قرآن خلیفه خدا در قرارگاه زمین (بقره/ ۳۰؛ فاطر/ ۳۹) و امیر زمین است نه اسیر هستی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۱۵۵/۱). او امانت‌دار خدا (احزاب/ ۷۲) و تنها موجودی است که به شرافت نفخه الهی مشرف شده است (ص/ ۷۲). وی اعجوبه جهان آفرینش است؛ چون گاه در اعلی‌ترین قرار گرفته و تمجید شده است و گاه در اسفل سافلین مذمت شده است (کاوپانی، ۱۳۹۱: ۱۷۷). تعابیر گوناگون قرآن از انسان مانند چونان چارپایان (فرقان/ ۴۴)، سخت‌تر از سنگ (بقره/ ۷۴)، خران بارکش (جمعه/ ۵)، یا گورخران فراری از شیر (مدثر/ ۵۱-۵۰)، اسمی بی‌مسماست (نجم/ ۲۳) و صرفاً بر اساس محاوره با توده مردم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۹). از منظر قرآن، انسان حقیقی کسی است که در محدوده حیات حیوانی و طبیعی نایستد، حتی انسانیت خود را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند بلکه حیات الهی و جاودانی و تالله و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و همچنان در سیر بی‌انتهای تالله گام بردارد و مراحل تکامل انسان را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسناى الهی و تخلّق به اخلاق الله بپیماید (همان: ۱۵۱). تعریف قرآن از انسان و هویت و اوصافی که قرآن از انسان توصیف نموده، نه یک توصیف ذهنی و خیالی، بلکه مبتنی بر توانایی، استعداد، سرشت و غایتی است که خالق او برایش رقم زده است. انسان در نگاه قرآن هم نکوهش و هم ستایش شده است. مبدأ این نکوهش‌ها طبیعت‌گرایی اوست و مبدأ ستایش‌ها فطرت‌گرایی‌اش (همان: ۲۱۳)، نکوهش قرآن هشدار و توصیه به انسان در برابر خطرات است (همان: ۲۱۵).

انسان در نگاه قرآن به دلیل کرامت‌بخشی خداوند به او (اسراء/ ۷۰) شرافت ذاتی دارد و قابل مقایسه با دیگر مخلوقات نیست. افزون بر آنکه خداوند او را بر دیگران فضیلت بخشیده است یعنی به او چیزی داده که بسیاری از مخلوقات از آن بی‌بهره‌اند (همان: ۲۱۶). از جلوه‌های کرامت انسان، علم به اسماء حسناى الهی است (بقره/ ۳۱-۳۲) و به همین دلیل، معلم فرشتگان است (بقره/ ۳۳). خلیفه الهی بودن (بقره/ ۳۰) جلوه دیگر کرامت انسان است و این کرامت مرهون خلافت اوست؛ زیرا جانشین کریم، کرامت دارد و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی باشد، بهره غیر انسان نیست (همان: ۲۱۹). انسان چون خلیفه خداست، خداوند آسمان و زمین را مسحّر او کرده است (جاثیه/ ۱۳) و این کرامت با بصیرت انسان بر خویشتن کامل شده است (قیامت/ ۱۴). جلوه‌های فضیلت انسان در قرآن آنجاست که خداوند او را به دلیل جامعیتش (همان: ۲۲۵) «أحسن المخلوقین» نامیده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین/ ۴). قرآن کریم که نامه انسان‌شناسی و برنامه انسان‌سازی است، انسان را به نقاط ضعف و خصیوصیات طبیعی یا دیگر صفاتش آگاه می‌کند؛ مثلاً گاه او را ضعیف (نساء/ ۲۸) و گاه هلوع می‌خواند (معارج/ ۱۹) که ذاتاً ناپسند نیست ولی غفلت از آن، زمینه‌های دنیاخواهی و رفاه‌طلبی را به دنبال دارد (معارج/ ۲۰-۲۱). خودمحوری (فجر/ ۱۵)، ناشکیبایی (معارج/ ۲۰)، ناامیدی (فصلت/ ۴۹)، عجز بودن (اسراء/ ۱۱)، جدال (کهف/ ۵۴)، افزون‌طلبی (تکواثر/ ۱)، مال‌دوستی (فجر/ ۲۰) و دنیا‌دوستی از اوصاف منفی انسان در قرآن است. این همه هشدار به انسان برای آگاه نمودن در برابر تهدیدها علیه اوست. نقاط ضعف انسان، قابلیت اوصافی مانند ناسپاسی (عادیات/ ۳)، طغیانگری (علق/ ۶-۷)، ستمگری (ابراهیم/ ۳۴)، نقض عهد (یس/ ۶۰) و توجیه‌گری (قیامت/ ۱۴-۱۵) و غفلت را می‌تواند به دنبال داشته باشد. حال، سؤال اینجاست که کدام فرهنگ و مکتب تا کنون توانسته است انسان را مانند قرآن معرفی کند و شرافت او را با همه ظرفیت‌های وجودی‌اش معرفی کند؟ کدام مکتب، حق انسان را چنان که شایسته اوست ادا کرده است؟ آیا بندگی انسان تعریفی جز آزادی او از همه بندهای غیر خدایی نیست؟ چه کسی توانسته آسیب‌های انسان را مانند قرآن تذکر دهد؟ بدیهی است که قدرت نرم قرآن در نگاه‌ها و بینش الهی او به انسان بارز است. جنس واحد انسان‌ها (زمر/ ۶)،

همسانی در پدر و مادر (اعراف/۲۷؛ حجرات/۱۳)، داشتن حرمت و حق حیات (انعام/۱۵۱) و برابری قتل و تهدید هر فرد با تهدید و قتل همهٔ مردم (مائده/۳۲) از ویژگی‌های بی‌نظیر انسان قرآنی است. قدرت قرآن در قابلیت جذب انسان‌ها، نه از سر اجبار و اکراه است که در نگاه او به انسان و جایگاه رفیع و پایانِ نجات‌بخش است. معرفی این مکتب به انسان‌ها، معرفی انسان به خود انسان است. بدیهی است که انسان لایق با شناخت منزلت خود نه تنها نگران نیست که این شناخت گم‌شدهٔ اوست و با یافتن چنین خودی است که به سادگی از خود دل نمی‌کند. این همان قدرت مستدل و مرموزی است که نه از راه فشار، بلکه از سرِ علاقه، افراد را شیفتهٔ مسیرش می‌کند؛ چون یافتن فطرت حقیقی خود است و به سادگی جدایی نمی‌پذیرد.

۴. بینش‌دهی و برنامهٔ قرآن نسبت به رهبری جامعه

هر جامعهٔ کوچک یا بزرگی به حسب خود، نیازمند داشتن حاکمیتی است که در آن جایگاهِ حاکم، قانون و مردم و رابطهٔ بین آن‌ها مشخص باشد. در جامعهٔ الهی و اسلامی حاکمیت مطلق و حکم از آن خداست (انعام/۶۲؛ یوسف/۴۰؛ قصص/۷۰) و همهٔ امور در دست تقدیر اوست (انسان/۳۰؛ آل عمران/۱۵۴). خداوند برای اجرای این حاکمیت حکمت‌مدار بر اساس ویژگی انسان، با فرستادن پیامبران به عنوان حجت خود بر مردم (نساء/۱۶۵)، رابطهٔ میان حاکمیت، حکم، حاکم و مردم را مشخص کرده است. خداوند پیروی مردم از خودش را عیناً در پیروی مردم از پیامبر ﷺ دانسته است (نساء/۸۰)، حکم پیامبر ﷺ در حق مردم، همان حکم خداست و کسی در برابر حکم پیامبر حق انتخاب ندارد (احزاب/۳۶). خداوند بارها در قرآن در کنار دستور به فرمانبرداری از خود، به اطاعت از رسولش (آل عمران/۳۲ و ۱۳۲؛ انفال/۱، ۲۰ و ۴۶؛ محمد/۳۳) و اولوالامر (نساء/۵۹ و ۸۳) فرمان داده و شرط رستگاری و ارادت به ساحت کبریایی خداوند را اطاعت رسول دانسته است (آل عمران/۳۱؛ احزاب/۷۱)، همان‌طور که حاکمیت و حکم خداوند بر اساس علم و حکمت است (نساء/۱۱، ۱۷ و ۲۴)، انتخاب رسولان و اولیای الهی نیز به تبع آن بر مبنای عدالت و آگاهی و حکمت است. بنابراین هر گاه فرمانی از سوی پیامبر، امام و حتی از سوی جانشینان عصر غیبت صادر شود، آن فرمان چون

الهی است، فرمان خداست و باید مردم از آن اطاعت کنند (محمودی، ۱۳۸۵: ۴۰/۷). بر این اساس، فرمان‌های الهی دارای حکمت و مصلحت‌اند حتی اگر آن حکمت و مصلحت برای همه افراد آشکار نباشد (نساء/ ۶۵). چنین پیوند مستحکمی که در سایه رهبری الهی و مطمئن میان حاکم و مردم بر اساس عقیده و از روی برهان و حجت شکل گرفته است، جذابیت و بُرد آن فراتر از هر قدرت قهریه یا طمع‌ورزانه‌ای است. جانفشانی، ایثار، اتحاد و اطاعت مردم از رهبری، از ویژگی‌های چنین پیوندی است که مبنای آن عقیده است نه تعصب و پیوندهای مالی، ملّی یا جهالت و بیگاری. تجربه روشن و موفق چنین پیوندی در اسلام، حکومت خود پیامبر ﷺ در صدر اسلام است که در کمترین زمان بیشترین موفقیت و رشد مادی و معنوی را در عالم به دنبال داشت و علاوه بر گسترش آن در شبه جزیره عربستان، نامه‌های دعوت رسول خدا ﷺ در اولین فرصت پس از صلح حدیبیه و فتح خیبر در سال هفتم هجری به دروازه امپراتوری‌های عصر نزول یعنی روم و فارس رسید (عاملی، ۱۳۸۵: ۱۰۶/۲). پس از آن نیز هر گاه چنین پیوندی صورت گرفته، طعم پیروزی کام ملّت مسلمان را شیرین کرده است. جمهوری اسلامی ایران در عصر حاضر آخرین تجربه روشنی است که با وجود نظام سلطه تک‌قطبی توانسته است به حیات خود ادامه دهد. بی‌شک تداوم آن نیز نیازمند همین پیوند است. مقصود دشمن از همه خباثت‌هایی که با ابزارهای مختلف و با عناوین و برنامه‌های رنگارنگ در جنگ نرم خود دنبال می‌کند نابودی چنین پیوند عمیق میان رهبری جامعه اسلامی با مردم است؛ زیرا قابلیت و توانایی قدرت نرم است که مبارزان و پیروان جبهه حق را در صف واحد و به سوی هدف درست، رهبری و هدایت می‌کند.

۵. قدرت نرم قرآن در بینش‌دهی نسبت به جهاد و دفاع

هرچند خداوند مسیر صحیح رسیدن به هدف را به انسان‌ها معرفی کرده است، اختلاف میان انسان‌ها، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا سرشت آزاد انسان و مراتب گوناگون فکری، تجربه، عاطفه و انفعال او مقتضی اختلاف است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۵۰/۱۲)، از این رو قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (یونس/ ۴۴). اسلام درگیری با دشمنان خود

در راه دفاع از دین خدا، جان، مال و ناموس را جهاد نامیده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۹/۵). دربارهٔ ارزش جهاد و مجاهدان و اهمیت آن از زبان قرآن گفتیم، اما آنچه در قرآن به عنوان قدرت نرم اسلام و بلکه منبع قدرت نرم مطرح است، نحوهٔ نگرش به جهاد و مجاهدان است. به عبارت دیگر، اصل درگیری و دفاع در هر ملّت و گروهی در برابر تهدیدها وجود دارد، اما قدرت نرم اسلام دربارهٔ چنین مبارزه و دفاعی، مربوط به نگرشی است که به اصل جهاد و مجاهدت در راه خدا دارد. در مکتب اسلام، همهٔ تلاش‌های انسان، حرکت در فکر و عمل بر مبنای شریعت الهی برای رسیدن به فرجامی نیک مانند بهشت است (تمیمی آمدی، ۱۴۲۰: ح ۱۰۲۴ و ۱۰۷۴). قرار گرفتن در جوار قرب الهی و ورود به فردوس برین بر اساس آیهٔ ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ﴾ (فجر/ ۲۷-۳۰)، آرزوی هر مسلمانی است و جهاد و مبارزه در راه خدا دری از درهای بهشت است (هیثمی، ۱۹۸۸: ۲۷۲/۵) که به روی دوستانِ خاص خدا گشوده می‌شود. جهاد، لباس تقوا، زره نگه‌دارنده و سپر خداست:

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، فَتَحَهُ اللَّهُ لِمَنْ أَحْبَبَهُ وَهُوَ لِبَاسِ التَّقْوَى... (نهج البلاغه: خطبهٔ ۲۶؛ بحرانی، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۳/۲).

پس از ایمان به خدا و پیامبر ﷺ، جهاد بهترین وسیلهٔ تقرب به خداست (دارمی، ۱۳۴۹: ۲۰۱/۲)، بلکه قلهٔ بلند اسلام است:

إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، الْإِيمَانُ بِهِ وَبِرَسُولِهِ وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ، فَإِنَّهُ ذُرْوَةُ الْإِسْلَامِ (نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۱۰).

تقدم آن بر جهاد به دلیل یقین به دیدار پروردگار و باور قوی مجاهد به دستورات پیامبر ﷺ است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۷۴/۳). امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام وصیت به امام حسن و امام حسین علیه السلام در سفارشی اکید می‌فرماید: «اللَّهُ اللَّهُ فِي الْجِهَادِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (همان: ۱۲۲/۵) و ثمرهٔ آن را کمک و پشت گرمی مؤمنان در برپایی فضیلت می‌شمارد (همان: ۲۵۷/۵): «وَهُوَ شَدَّ ظُهُورَ الْمُؤْمِنِينَ وَمَعَاوَتَهُمْ عَلَىٰ إِقَامَةِ الْفَضِيلَةِ» و غایت آن شکست‌ناپذیری اسلام (همان: ۳۶۶/۵). روایات فراوانی که در منابع حدیثی مسلمانان در عناوینی چون «باب الجهاد» یا «کتاب الجهاد» آمده، بیانگر این نوع نگرش و بینش به

جهاد و مجاهد است. این نگرش‌ها، منبع تولید قدرت و برانگیزاننده مسلمانان به پوشیدن لباس رزم و افتخار به مجاهدت است، به طوری که آرزوی هر رزمنده مسلمان این است که با درک مجاهدت، از بالاترین فیض آن یعنی شهادت بهره‌مند گردد. قرآن به کسانی که تلاش طاقت‌فرسا و جانکاه را تا مرز جان‌سپاری ادامه می‌دهند، شهید می‌گوید. شهیدان در نگاه قرآن نمی‌میرند بلکه زنده‌هایی هستند که در محضر پروردگارشان منتعم‌اند (آل عمران/ ۱۶۹)، هرچند از دایره فهم برخی خارج است (بقره/ ۱۵۴). خداوند در قرآن، تورات و انجیل، وعده خرید جان و مال مؤمنان را داده و بهشت را بهای این خرید قرار داده است. یکی از ویژگی‌های شاخص فروشندگان جان و مال، پیکار و شهادت در راه خداست (توبه/ ۱۱۱). امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

خداوند جهاد را واجب دانسته و آن را بزرگ شمرده و یاری و یاور خود دانسته است و به خدا سوگند که صلاح دین و دنیا جز به آن ممکن نیست (همان: ۳۳۳/۱).

چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (همان: ۳۳۴/۱).

بدیهی است که صاحب چنین روحیه‌ای نه تنها چیزی برای از دست دادن ندارد، بلکه با شهادت به دنبال کسب همه چیز است. ارزیابی قرآن از توانمندی چنین انسان‌هایی در صحنه رزم، قدرت ده برابری آن‌ها در برابر دشمن است و حداقل آن، برتری دو برابری آنان (انفال/ ۶۵-۶۶). امروزه مستکبران دنیا برای کاهش هزینه‌های خود در مدیریت عالم، بیش از آنکه به فکر حذف فیزیکی ملت‌ها و مخالفان برآیند به دنبال از بین بردن سرچشمه‌های تولید و منابع قدرت‌ها در میان ملت‌هایند. آن‌ها با درک اینکه در اسلام، بینش‌ها و برنامه‌های فوق، پدیدآورنده قدرت‌اند، در جنگ نرم و بدون خشونت خود، بیشتر بر نابودی این مراکز و منابع قدرت نرم متمرکز شده‌اند.

۶. بینش‌دهی و برنامه قرآن در دشمن‌شناسی

بی‌تردید دشمن‌شناسی نیازمند توانایی همراه با درک است که خود یک قدرت نرم به شمار می‌آید؛ زیرا شناخت دشمن علاوه بر آنکه دست او را در دشمنی رو کرده و

فرصت ضربه را تا حدودی سلب می‌کند، نوعی قابلیت و توانایی است که می‌تواند منشأ اثر باشد. توهم‌انگاریِ توطئه همان مقدار مضر است که توهمِ توطئه ضرر دارد. قرآن به عنوان کتاب هدایت، اگر در آیاتی به موعظه (نساء/ ۶۳) و چشم‌پوشی از منافقان (نساء/ ۸۱؛ توبه/ ۹۵) و کفار (سجده/ ۳۰؛ نجم/ ۲۹) و رعایت اخلاق و حقوق آنان با هدف هدایت‌پذیری یا رهاسازی سفارش می‌کند، در آیات دیگر مؤمنان را از ساده‌انگاری و خوش‌خیالی درباره دشمن و اهداف پلیدش به شدت هشدار می‌دهد (آل عمران/ ۱۱۸-۱۲۱)؛ زیرا آنان به کمتر از بازگشت مسلمانان به کفر رضایت نمی‌دهند (نساء/ ۸۹؛ آل عمران/ ۱۰۱-۹۹)، مادام که بر مسلمانان مسلط شوند، دشمن خواهند بود و دست و زبان خود را به بدی به مؤمنان می‌گشایند (ممتحنه/ ۲). قرآن با آیات نورانی خویش به مسلمانان یاد می‌دهد که همیشه تصویر روشنی از دشمنان خویش داشته باشند. مبنای روان‌شناسانه و جامع‌نگر قرآن در رتبه‌بندی دشمنان چنان است که امروزه پس از گذشت چهارده قرن از معرفی دشمنان و مراتب آن‌ها به مسلمانان، نه تنها خدشه‌ای رخ نداده که حتی در نحوه برخوردشان با مسلمانان تفاوتی حاصل نشده است. قرآن به طور مسلم، دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان را یهود و مشرکان معرفی می‌کند و نزدیک‌ترین دوستان به مؤمنان را کسانی می‌داند که می‌گویند: «ما نصارا هستیم» (مائده/ ۸۲). جالب اینکه خداوند در تعلیل این دشمنی، روحیه دنیاگریزی برخی عالمان مسیحی و دوری آنان از تکبر را مطرح کرده است. این درست نقطه مقابل عده‌ای از یهودیان است که قرآن فرموده است:

﴿وَمَنْهُمْ مَنْ إِن تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا ذَمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران/ ۷۵)؛ و از آنان کسی است که اگر او را به یک دینار امین شماری، آن را به تو باز نمی‌گرداند، مگر آنکه همواره بالای سرش بایستی [و مال خود را با سختگیری از او بستانی]؛ این به خاطر آن است که آنان گفتند: [چون ما اهل کتابیم] رعایت کردن حقوق غیر اهل کتاب بر عهده ما نیست [و در ضایع کردن حقوق دیگران، گناه و عقوبتی نداریم] و اینان بر خدا دروغ می‌بندند، در حالی که [باطل بودن گفتار خود را] می‌دانند.

فتنه‌جویی و تفرقه (آل عمران/ ۱۰۱-۹۹)، شبهه‌افکنی در دین (آل عمران/ ۶۹-۷۰)،

جاسوسی و نفاق‌ورزی زیر پرچم اسلام (آل عمران / ۱۱۹-۱۲۰)، مبارزه اقتصادی (آل عمران / ۷۵) و تلاش برای ایجاد اراده جمعی بر ضد جامعه اسلامی مانند جنگ احزاب از خصوصیات بارز این قوم متکبر و نژادپرست است که با خُلقیات امروزی آن‌ها تفاوتی ندارد.

آنچه گفتیم اندکی از دیدگاه‌های قرآن درباره مسائل و موضوعاتی است که قدرت نرم اسلام را در تعالی و ترقی انسان نشان می‌دهد. قدرت نرم اسلام، قبل از هر چیز به بینش‌ها و دیدگاه‌های عمیق عاطفی پیچیده به استدلال است که زمینه پویایی افراد و جامعه را در مقیاسی بزرگ فراهم می‌کند. به هر میزان که جامعه و افراد، بینش خود را بر این محور رقم زنند و در فکر و عمل، خود را با قرآن منطبق نمایند از آثار عملی و قدرتمند آن در بُعد فردی و اجتماعی بهره‌مند خواهند شد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم انواع قدرت‌های سخت و نرم و شیوه به کارگیری آن‌ها را در تجربه جوامع گوناگون بیان کرده است. قرآن همه قدرت‌ها و منشأ آن‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد و ذاتاً آن را ارزش نمی‌داند بلکه همه قدرت‌های سخت و نرم را با توجه به هدف آن به دو قسم «مشروع» و «نامشروع» تقسیم می‌کند. قرآن و آموزه‌های حکیمانه آن، بزرگ‌ترین قدرت نرم مسلمانان است و بیشترین قدرت نرم قرآن، بینش‌دهی به انسان‌ها در موضوعات و مسائل مربوط به انسان و جامعه انسانی است که به نمونه‌هایی از آن با استناد به آیات قرآن و منابع تفسیری و... اشاره کردیم.

کتاب شناسی

۱. آشوری، داریوش، *دانشنامه سیاسی*، تهران، سهروردی، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، تحقیق لجنة من اساتذة النجف الاشرف، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التئویر فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجبل، بی تا.
۶. اسکندری، محمد حسین و اسماعیل دارابکلایی، *پژوهشی در موضوع قدرت، انواع، منابع، پیامدها و کنترل آن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۷. باقری کبوری، علی، *کلیات و مباحث جنگ*، تهران، مرکز نشر بین الملل، ۱۳۷۰ ش.
۸. بحرانی، ابن میثم، *شرح نهج البلاغه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۹. بخشایشی اردستانی، احمد، *اصول علم سیاست*، تهران، آوای نو، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. بورلاتسکی، فیودور، *قدرت سیاسی و ماشین دولتی*، ترجمه احمد رهسپر، تهران، آموزگار، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. بیلین، جان و دیگران، *استراتژی معاصر، نظریات و خط مشی ها*، ترجمه هوشمند میرفخرایی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. تافلر، الوین، *جابه جایی در قدرت*، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. تمیمی آمدی، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، لایحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. دارمی، عبدالله بن بهرام، *سنن الدارمی*، دمشق، مطبعة الحدیثة، ۱۳۴۹ ق.
۱۷. دو ورژه، موریس، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۴ ش.
۱۸. راسل، برتراند، *قدرت*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
۱۹. رنجبران، داود، *جنگ نرم*، تهران، ساحل اندیشه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. سبحانی، جعفر، *هرمنوتیک*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. سعیدی روشن، محمدباقر، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق. و ترجمه مصطفی خرم دل، چاپ دهم، تهران، احسان، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. شارب، جین، *قدرت نرم و عدم خشونت*، ترجمه سید رضا مرزانی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی العامه، بی تا.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.

۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، بی جا، مطبوعاتی فرخی، ۱۳۴۶ ش.
۲۸. عاملی، سید جعفر مرتضی، *الصحيح من سيرة النبي الاعظم*، قم، دار الحديث للطباعة و النشر، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چاپ دوم، بغداد، دانشگاه بغداد، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۴. لوکس، جان استیون، *قدرت فزآسانی یا شرّ شیطان*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۳۵. مارکس، کارل و فردریش انگلس، *مانیفست حزب کمونیست*، ترجمه هرمزان محمدپور، تهران، حزب توده ایران، ۱۳۵۹ ش.
۳۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دار الحديث، ۱۴۱۶ ق.
۳۹. محمودی، محمدباقر، *نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه*، النجف الاشرف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۵ ق.
۴۰. مسعودی، جهانگیر، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعدد قرائت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۴۲. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، بیروت، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. نای، جوزف اس.، *قدرت نرم؛ ابزارهای موفقیت در سیاست بین‌الملل*، ترجمه محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۴۵. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
۴۶. وبر، ماکس، *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، ترجمه احمد صدارتی، تهران، مرکز، ۱۳۶۷ ش.
۴۷. هادی، قربانعلی، *نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین*، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸ ش.
۴۸. هیشمی، نورالدین علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸ م.

نقد و بررسی ادعای برتری یهود بر سایر ملل از منظر قرآن کریم*

- علیرضا فخاری^۱
- لیلا ابراهیمی^۲

چکیده

اعتقاد به برگزیدگی و برتری قوم یهود، ارتباط تنگاتنگی با دیگر آموزه‌های این دین دارد. از این رو می‌توان اعتقاد به برگزیده بودن قوم یهود را اصلی‌ترین و کلیدی‌ترین آموزه یهودیت به شمار آورد. آنان خود را از همه انسان‌ها برتر و بالاتر می‌دانند و معتقدند که بقیه انسان‌ها باید در خدمت آن‌ها باشند. با تأمل در قرآن معلوم می‌شود که تفضیل به معنای برتری نیست و منظور از آن، اعطای یک نوع ویژگی و فزونی از طرف خدا به آن‌ها در میان مردم زمانه خودشان است؛ یعنی فضل به قوم موسی علیه السلام در زمان خودش است، نه اینکه نسبت به همگان و در همه زمان‌ها باشد.

واژگان کلیدی: تفضیل بنی اسرائیل، قوم یهود، برتری، فزونی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استادیار دانشگاه علامه طباطبایی (fakhary_a@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (nasr.1389@yahoo.com).

بیان مسئله

اعتقاد یهود به اینکه آن‌ها قومی برگزیده و برترند، مقوله‌ای بنیادین در نظام مذهبی یهود و گویای لایه حلولی در ساختار و ترکیب چند لایه یهودیت است. مثلث حلولی شامل خدا، زمین و قوم می‌باشد. خداوند در زمین حلول کرد تا زمین مقدس گردد و مرکز هستی شود و در قوم یهود حلول کرد تا قوم برگزیده، مقدس و ازلی باشد (مسیری، ۱۳۸۳: ۶۹). لذا مجموعه تاریخ یهودیت بر دو محور کلیدی تکیه دارد: نخست، قومی که مقدس و برگزیده است. دوم، سرزمین مقدسی که به این قوم بخشیده شده است. آنان به ثبات عقیده و تعصبات قومی خود افتخار می‌کنند و برخی از محققان نیز این ثبات سنتی را که در طول هزاره‌های تاریخ پابرجا مانده، می‌ستایند (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۴۸۰-۴۵۹). در عصری که یهودیان و جهان‌خواران می‌کوشند با اختصاص میلیاردها دلار پول و امکانات مختلف، خود را قوم برتر و برگزیده معرفی کنند و آینده را به نفع خود سامان دهند، ترسیم صحیح نگاه قرآن در این حوزه، موجب امیدآفرینی در اردوگاه حق و زمینه‌ساز تحقق جامعه مطلوب اسلامی می‌شود. در قرآن از بنی اسرائیل و موسی عَلَيْهِ السَّلَام سخن بسیار است و در واقع قوم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از اقوامی است که قرآن به صورت مفصل، زندگی، اوصاف و نوع برخورد آنان با پیامبران را بیان کرده و ۴۰ بار از این قوم نام برده است (عبدالباقی، بی تا: ۱۳۷-۱۳۸).

موضوع تفصیل بنی اسرائیل به دو شکل بیان شده است:

الف) آیاتی که به صراحت با ماده «فضل» این موضوع را بازگو می‌کنند؛ مانند آیات شریفه **﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلِي فُضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (بقره / ۴۷ و ۱۲۲) (ای بنی اسرائیل، از نعمتی که بر شما ارزانی داشتم و اینکه من شما را بر جهانیان فرونی دادم، یاد کنید)؛ **﴿قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (اعراف / ۱۴۰) (گفت: آیا غیر از خدا معبودی برای شما بجویم، با اینکه او شما را بر جهانیان فرونی داده است؟)؛ **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾** (جاثیه / ۱۶) (و به یقین، به بنی اسرائیل کتاب و حکم و پیامبری دادیم و از چیزهای پاکیزه روزی‌شان کردیم و آنان را بر مردم روزگار فرونی دادیم).

ب) آیاتی که به صورت غیر مستقیم به این موضوع اشاره کرده‌اند؛ مانند آیات

شریفه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرْوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (مائده / ۲۰) (هنگامی که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من! نعمت خدا را بر خود به یاد آورید آنگاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد و شما را پادشاهانی گردانید و به شما چیزی را داد که به هیچ یک از جهانیان نداده است)؛ ﴿وَلَقَدْ اخْتَرْنَاَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (دخان / ۳۲) (و قطعاً آنان را از روی علم بر مردم جهان ترجیح دادیم).

اما سؤال اساسی این است که مفهوم دقیق واژه تفضیل چیست؟ و آیا اساساً کاربرد این واژه در معنای «برتری دادن» صحیح است یا خیر؟ آیا می‌توان گفت که واژه مورد بحث به معنای یک ویژگی و فزونی از جانب خداوند است که با توجه به سیاق و مفهوم آیات مصادیق متعددی دارد؟ آیا واژه «العالمین» در عبارت ﴿أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ بر تمامی جهانیان دلالت دارد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا مراد از «عالمین» اراده خصوص بوده یا اینکه دارای مفهوم مطلق است؟

جستار پیش رو می‌کوشد ابتدا مفهوم ماده «فضل» را از لحاظ لغوی و قرآنی تبیین کند و سپس واژه «العالمین» را بر اساس آیه ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره / ۴۷ و ۱۲۲) (ای بنی اسرائیل، از نعمتی که بر شما ارزانی داشتم و اینکه من شما را بر جهانیان فزونی دادم، یاد کنید) بررسی نماید و سپس به تحلیل و توضیح آیه مذکور بپردازد.

۱. مفهوم لغوی «فضل»

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب خود که به عنوان اولین کتاب لغت پس از عصر نزول قرآن در دست ماست، درباره معنای فضل می‌نویسد:

معنای فضل روشن و شناخته شده است و فضیلت هم به معنای درجه و والایی در فضل است (۱۴۱۰: ۴۳/۷).

جوهری نیز آن را ضد کمی و کاستی و جمع فضول معنا کرده است (بی‌تا: ذیل ماده فضل).

اکثر لغویان آن را به زیادت و فزونی در چیزی معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ذیل

ماده فضل؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹؛ ابن اثیر، بی‌تا: ذیل ماده فضل).

فَیَوْمِ فَضْلٍ را فزونی می‌داند که جمع آن فضول است و در باب تفعیل به معنای خیر و ضد کمی و کاستی است (بی‌تا: ذیل ماده فضل)؛ یعنی هر گاه این کلمه به باب تفعیل برده شود، به معنای نسبت خیر به کسی دادن است؛ چون یکی از نقش‌های باب تفعیل نسبت دادن می‌باشد.

مصطفوی نیز معنای اصلی آن را زیادی بر آن مقدار لازم و مقرر می‌داند و «فضیلة» یعنی زیادی بر آنچه که لازم و جاری است و «إفضال» یعنی بخشش زائد بر مقدار معمول (۱۳۶۰: ۱۰۶/۹).

طبقه‌بندی آرای فوق چندان پیچیده به نظر نمی‌رسد؛ چرا که اکثر لغت‌شناسان در معنای آن اتفاق نظر دارند و هیچ یک به مفهوم «برتری» اشاره نکرده‌اند. پس می‌توان گفت که ترجمه دقیق آن «فزونی» است ولی بسته به سیاق و محتوای آیات، مصادیق آن متفاوت است که در بخش بعدی درباره آن بحث خواهیم کرد؛ برای مثال در آیه زیر، علم حضرت داود و سلیمان عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، «فضل» خداوند به آن‌ها شمرده شده است:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ* وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (نمل / ۱۵)؛ ما به داوود و سلیمان دانش دادیم و گفتند: «سپاس ویژه خداوندی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش فزونی بخشید» و سلیمان از داود به میراث برد و گفت: «ای مردم! ما زبان پرندگان را آموخته‌ایم و از هر چیزی به ما داده شده و این همان افزونی آشکار است».

۲. فضل در قرآن

به طور کلی، ماده «فضل» در قرآن به سه صورت فَضَّلَ (باب تفعیل)، يَتَفَضَّلُ (باب تفعّل) و فَضْلٌ (مصدر) آمده است. باب تفعیل این ماده گاهی به همراه حرف جرّ «علی» و گاهی تنها به کار رفته است. باب تفعّل این ماده که کاربرد آن بسیار کمتر از باب تفعیل می‌باشد، فقط در یک مورد با حرف جرّ «علی» آمده است که در آن فضل را به حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت می‌دهد:

﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ

مَلَائِكَةً مَا تَمَعْنَا بِهِدَايِ آبَائِنَا الْأُولِينَ﴾ (مؤمنون / ۲۴)؛ و اشراف قومش که کافر بودند گفتند: «این [مرد] جز بشری چون شما نیست، می‌خواهد بر شما برتری جوید و اگر خدا می‌خواست قطعاً فرشتگانی می‌فرستاد. در میان پدران نخستین خود، چنین نشنیده‌ایم».

قلب اسمی این ماده در تمامی آیات قرآن، خدا را صاحب فضل می‌داند که به افراد عنایت می‌کند و تنها در یک مورد صاحب فضل را غیر خدا دانسته است:

﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيُتَّفَعُوا وَيُضْفَعُوا الْأَلْحَبُونَ أَنْ يُغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور / ۲۲)؛ و مبادا کسانی از شما که دارای فزونی و فراخی‌اند سوگند خورند که به خویشاوندان و بیچارگان و مهاجران راه خدا چیزی ندهند و باید که درگذرند و چشم‌پوشی کنند، آیا دوست نمی‌دارید که خدا از شما درگذرد با آنکه خدا آمرزنده‌ای مهربان است؟

این بخش، حوزه معنایی ماده فضل را در باب تفعیل بررسی می‌کند. «تفضیل» در کنار حرف جرّ «علی» که هم در سوره‌های مکی و هم سوره‌های مدنی به چشم می‌خورد، در دو شکل معلوم و مجهول به کار رفته است. در مطالعه این صورت فعلی می‌توان موارد ذیل را بررسی نمود:

۱. مُفَضِّلٌ (فاعل فضل)

در همه موارد چه در حالت معلوم و چه در حالت مجهول، فاعل فضل، خود خداوند است.

۲. مُفَضَّلٌ به (آنچه که فضل داده شده است)

آنچه که فضل آن در این صورت فعلی بیان شده است، هم شامل نعمت‌های مادی می‌شود و هم نعمت‌های غیر مادی که عبارت‌اند از:

۱- «ما» موصول: مانند ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ﴾ (نساء / ۳۲)؛ و آنچه را که خدا به وسیله‌اش بعضی از شما را بر بعضی فزونی داده است آرزو مکنید، مردان از آنچه به دست آورده‌اند نصیبی دارند و برای زنان از آنچه به دست آورده‌اند نصیبی است.

۲- «درجه»؛ مانند ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً﴾ (نساء/ ۹۵)؛ خداوند، کسانی را که با مال و جان خود جهاد می کنند به درجه ای بر خانه نشینان فزونی بخشیده است.

۳- «أَجْرًا عَظِيمًا»؛ مانند ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۹۵)؛ خداوند، مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداشی بزرگ، فزونی بخشیده است.

۴- «الرزق»؛ مانند ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادَى رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَمَلِهِمْ تُمَجِّدُونَ﴾ (نحل/ ۷۱)؛ و خدا بعضی از شما را در روزی بر بعضی دیگر فزونی داد. ولی کسانی که فزونی یافته اند، روزی خود را به بندگان خود نمی دهند تا در آن با هم مساوی باشند. آیا باز نعمت خدا را انکار می کنند؟.

۵- «الأكل»؛ مانند ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَبَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِّضَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ (عد/ ۴)؛ و در زمین قطعاتی است کنار هم، و باغ هایی از انگور و کشتزارها و درختان خرما، چه از یک ریشه و چه از غیر یک ریشه، که با یک آب سیراب می گردند و برخی از آن ها را در میوه بر برخی دیگر فزونی می دهیم.

۳. مُفَضَّلٌ عَلَيْهِ (آنچه فضل بر او انجام شده است)

در این قسمت، شخص یا اشخاصی که مشمول فضل می باشند، بیان می گردند:

۱- انسان با لفظ «بعض»؛ مانند ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نساء/ ۳۲)؛ مردان متکفل زنان اند به سبب فزونی ای که خدا بعضی شان را بر بعضی داده است.

۲- «المجاهدين»؛ مانند ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۹۵)؛ خداوند، مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداشی بزرگ، فزونی بخشیده است.

۳- بنی اسرائیل با الفاظ «كُم»؛ مانند ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره/ ۴۷)؛ ای بنی اسرائیل یاد کنید نعمت مرا که بر شما ارزانی داشتم و من شما را بر عالمیان فزونی دادم. و «هم»؛ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (جاثیه/ ۱۶)؛ و به یقین، فرزندان

اسرائیل را کتاب و حکم و پیامبری دادیم و از چیزهای پاکیزه روزی‌شان کردیم و آنان را بر جهانیان فزونی دادیم.

۴- «داود و سلیمان»: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نمل / ۱۵)؛ و همانا ما به داود و سلیمان مقام دانش را عطا کردیم و گفتند: «ستایش و سپاس خدای را که ما را بر بسیاری از بندگان باایمانش فزونی بخشید».

۵- «الرسل»: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (بقره / ۲۵۳)؛ آن فرستادگان را بعضی بر بعضی دیگر فزونی بخشیدیم.

۶- «إسماعیل و الیسع و یونس و لوطا»: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام / ۸۶)؛ و اسماعیل و یسع و یونس و لوط را و جملگی را بر جهانیان فزونی دادیم.

۷- «النبيين»: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (اسراء / ۵۵)؛ و در حقیقت، بعضی از انبیا را بر بعضی فزونی دادیم.

۸- «جَنَاتٍ»: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّجَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِّضُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾ (رعد / ۴)؛ و در زمین قطعاتی است کنار هم، و باغ‌هایی از انگور و کشتزارها و درختان خرما، چه از یک ریشه و چه از غیر یک ریشه، که با یک آب سیراب می‌گردند و برخی از آن‌ها را در میوه بر برخی دیگر فزونی می‌دهیم.

۴- فضل در مقایسه با چه کسانی یا چه چیزهایی

در این بخش گزارشی از مواردی که نسبت به آن‌ها فضل داده شده است بیان می‌کنیم:

۱- «بعض»: ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نساء / ۳۲)؛ مردان متکفل زنانند به سبب فزونی‌ای که خدا بعضی‌شان را بر بعضی داده است.

۲- «کثیر ممن خلقنا»: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء / ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشان‌دیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آن‌ها را بر

بسیاری از آفریده‌های خود فزونی آشکار دادیم.

۳- «القاعدین»: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ﴾ (نساء / ۹۵)؛ مجاهدان را بر خانه‌نشینان،

فزونی بخشیده است.

۴- «العالمین»: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

(بقره / ۴۷)؛ ای بنی اسرائیل، یاد کنید نعمت مرا که بر شما ارزانی داشتم و من شما را بر عالمیان فزونی دادم. از همنشینی کلمه «فضل» با واژه «العالمین» نیز برمی‌آید که این دو کلمه در چهار آیه خطاب به بنی اسرائیل می‌باشد ولی در یک مورد درباره اسماعیل، یسع، یونس و لوط به کار رفته است: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام / ۸۶)؛ و اسماعیل و یسع و یونس و لوط را و جملگی را بر جهانیان فزونی دادیم. همچنین خداوند در آیه زیر از گروه دیگری نام می‌برد که آنان را برگزیده می‌داند: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران / ۳۳)؛ به یقین خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان فزونی داده است.

۵- «کثیر من عباده المؤمنین»: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى

كثير من عباده المؤمنين﴾ (نمل / ۱۵)؛ و همانا ما به داود و سلیمان مقام دانش را عطا کردیم و گفتند: «ستایش و سپاس خدای را که ما را بر بسیاری از بندگان باایمانش فزونی بخشید».

جمع بندی

از بررسی آیات مذکور چنین به دست می‌آید که فرستنده «فضل» در همه آیات قرآن خداوند است و متعلق آن یا با «ما» موصول و یا با کلماتی چون «الرزق، الأكل، أجر و درجة» بیان شده است که بیانگر دادن نوعی زیادت و فزونی در مقایسه با دیگران است و لذا با توجه به قرائن معنایی در هر آیه و با سبک و سیاق آیه، مصداق خاصی می‌یابد و بسیار بعید به نظر می‌رسد که مفهوم صحیح فضل، «برتری» باشد. بنابراین ادعای یهود که خود را قوم برتر جهان می‌دانند، کاملاً باطل است؛ زیرا مفهوم لغوی فضل، فزونی و زیادت می‌باشد و عبارت «أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» به نوعی فزونی اشاره می‌کند

بی‌آنکه مسئله برتری آن‌ها را مطرح کند. همچنین فعل «فَصَلَّتْ» ماضی است که به یک زیادتی اشاره می‌کند که آن زمان به آن‌ها اعطا شده بود و دیگر زمانش پایان یافته است. علاوه بر این آیه ۳۲ سوره نساء معنای فضل را که فزونی است، به صورت واضح و روشن بیان می‌کند:

﴿وَلَا تَمْنُوا فَوْضًا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾؛ و آنچه را که خدا به وسیله آن برخی از شما را بر برخی دیگر فزونی داده، آرزو نکنید. برای مردان از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان نیز از آنچه کسب کرده‌اند بهره‌ای است و از فضل خدا بخواهید که قطعاً خدا به همه چیز داناست.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد از تفاوت‌هایی که بین اصناف انسان‌هاست، بعضی از صنف مردان‌اند و به همین خاطر زیادتی‌هایی دارند، بعضی هم از صنف زنان‌اند؛ آن‌ها نیز به ملاک زن بودن یک زیادتی دیگری دارند و آیه این را می‌رساند که سزاوار است از دل بستن و اظهار علاقه به کسی که فضلی دارد، صرف نظر کرد و از خدا درخواست فضل کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۶/۴). نکته شایان توجه در بررسی ارتباط آیات تفصیل این است که بعد از اینکه در آیه ۴۷ سوره بقره به تفصیل یهود اشاره می‌کند، بلافاصله در آیه بعد می‌فرماید:

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/ ۴۸)؛ و بترسید از روزی که هیچ کس چیزی [از عذاب خدا] را از کسی دفع نمی‌کند و نه از او شفاعتی پذیرفته و نه به جای وی بدلی گرفته می‌شود و نه یاری خواهند شد.

سپس در آیات ۵۱ و ۹۲ همین سوره می‌فرماید:

﴿مُّمَّاتُكُمْ أُعِجِلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾؛ آنگاه شما گوساله را [به پرستش] گرفتید، در حالی که ستمکار بودید.

در ادامه آیات ۱۲۲ و ۱۲۳ سوره بقره دوباره مانند آیات ۴۷ و ۴۸ تکرار می‌شوند.

در آیه ۱۲۴ بر مسئله مهمی تأکید می‌فرماید:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾

الظَّالِمِينَ؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم». [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد».

یعنی عهد خداوند که همان امامت و حاکمیت بر جهان است، شامل ظالمان نمی‌باشد و لذا این ادعای یهود که خود را حاکم و برگزیده جهان می‌دانند، کاملاً باطل می‌باشد.

۳. مفهوم «العالمین»

دستیابی به مفهوم صحیح آیه مورد بحث، به واکاوی معنای «العالمین» بستگی دارد. خلیل بن احمد فراهیدی آن را به معنای انس و جن و جمیع مخلوقات می‌داند (۱۴۱۰: ۱۵۳/۲).

جوهری نیز آن را به معنای همه مخلوقات می‌داند (بی‌تا: ذیل ماده علم).

راغب اصفهانی درباره لفظ «عالم» به طور مفصل بحث می‌کند و می‌گوید: مجموع جهان آفرینش را «عالم» می‌گویند و علت اینکه این لفظ به صورت جمع آمده این است که هر نوعی از انواع جهان برای خود عالمی است مثل عالم انسان، عالم حیوان و... (۱۴۱۲: ۵۸۲).

اینک سخن در این است که آیا عالمین مفهوم مطلقى دارد یا اینکه مقید به زمان و مکان می‌باشد؟ و آیا منظور از عالمین مردم همه زمان‌ها و نقاط جهان هستند یا مردمی که در یک زمان زندگی می‌کنند؟

مفسران درباره مصداق واژه «العالمین» هفت دیدگاه را مطرح کرده‌اند که در ادامه بیان می‌کنیم.

الف) مقصود از آن انس و جن است (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۶؛ سمرقندی، بی‌تا: ۱۶/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۵/۱). صادقی تهرانی نیز نظری مشابه این دیدگاه مطرح نموده است که عالمین جمع «العالم» است و آن نیز شامل جن و انس و ملائکه و کسانی است که ما نمی‌شناسیم (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱/۱):

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ (شوری / ۲۹):

و از نشانه‌های او آفرینش آسمان‌ها و زمین است و آنچه در میان آن‌ها از جنندگان پراکنده است و او بر گرد آوردن آن‌ها هر گاه بخواهد تواناست.

ب) به معنای ما سوی الله است (کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۸/۱؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۳۰/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۳/۱).

ج) مراد از آن جمیع مخلوقات می‌باشد (طوسی، بی‌تا: ۳۲/۱).

د) هم شامل همه موجودات است و هم شامل نوع و صنف آن‌ها، مثلاً صنف انسان‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱/۱-۲۲).

ه) عالم، هم شامل مجموعه مخلوقات می‌شود مثل عالم جماد، نبات و حیوان، و هم شامل عالم‌ها از لحاظ زمانی و مکانی مثل عالم ذر، صبا، دنیا و آخرت (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۹/۱).

و) به خاطر اضافه شدن «ین» بر عالم، عالم عقلا در معنای آن غالب شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۸/۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۲۶/۱).

ی) مراد از کلمه «عالمین» در «رَبِّ الْعَالَمِينَ» همه نظام هستی امکانی است. از این رو معادل فارسی «عالمین»، «جهان‌ها» است، نه «جهانیان» و خداوند معنای «عالمین» را از زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام این گونه شرح می‌فرماید:

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ لَمُوقِنِينَ﴾ (شعراء/ ۲۳-۲۴)؛
فرعون گفت: و پروردگار عالمین چیست؟ گفت: «پروردگار آسمان‌ها و زمین و هر چه میان آن‌هاست، اگر اهل یقین باشی».

ولی در آیاتی از قبیل آیه ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَيْتِكَ مَبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ۹۶) قطعاً نخستین خانه‌ای که برای مردم نهاده شد، خانه‌ای است در مکه که مبارک است و هدایت‌کننده برای جهانیان است) و آیه ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان/ ۱) (بزرگ است آن که فرقان را بر بنده خویش نازل کرد تا جهانیان را بیم‌دهنده باشد) که با قرینه هدایت یا انذار اراده شده است، مراد جوامع انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۳/۱).

واژه عالمین در قرآن ۷۳ بار آمده است که با توجه به سیاق و همنشینی این واژه با کلمات دیگر، مصادیق متفاوتی دارد و مراد از آن گاهی همه مخلوقات است مانند آیه

شریفه ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (فاتحه/ ۲) و گاهی نیز مقصود انسان‌های یک عصر و سرزمین خاصی است مانند آیه شریفه ﴿وَاصْطَفَاكَ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ۴۲)؛ تو را بر همه زنان عالمیان برگزید. سیوطی و طنطاوی از مفسران اهل سنت، واژه «العالمین» را در آیه مذکور به معنای زنان امت حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ تفسیر کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۴/۲؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۰۱/۲). یعنی خداوند حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ را در عصر و زمان خود از میان زنانی که نام «العالمین» بر آنها اطلاق شده، برگزید. همان طور که حضرت آدم، نوح، خاندان ابراهیم و عمران را در میان مردمان هم‌عصر خود در سرزمینی خاص برگزید: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ۳۳)؛ به یقین خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر مردم جهان زمانشان برگزید. از این آیات استفاده می‌شود که بنی‌اسرائیل بر مردم زمان خود فضیلت و برتری داشته‌اند نه بر همه مردم جهان. بنابراین می‌توان گفت که مراد از عالمین در آیه شریفه ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره/ ۴۷ و ۱۲۲) (ای بنی‌اسرائیل، از نعمتی که بر شما ارزانی داشتم و اینکه من شما را بر جهانیان فرونی دادم، یاد کنید)، همه انسان‌های موجود در آن دوره می‌باشند نه همه دوره‌ها.

۴. آرای مفسران درباره ﴿أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾

درباره عبارت ﴿أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ چند دیدگاه مطرح است:

الف) برتری دادن گذشتگان و پیشینیان شما (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۹/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۱۰: ۱۲۸/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۲۰۸/۱).

ب) برتری دادن بر مردم زمان خود (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۰۳؛ قمی، ۱۳۶۷: ۴۶/۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۹۰/۱).

ج) مراد برتری در زمان خود موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۹۲/۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱۲۲/۱).

د) برتری بر جمع کثیری از مردم (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۳/۱).

ه) برتری، مطلق و کلی نیست بلکه در امتیازات و جهات خاصی است از قبیل فرود آمدن من و سلوی و داشتن رسولان و کتاب‌ها و غرق کردن؛ زیرا الف و لام در

«العالمین» عمومیت عرفی دارد، نه عمومیت حقیقی و این موضوع که بنی اسرائیل از جهتی بر مردم زمان خود برتری داشتند دلیل بر برتری آنان از هر جهت بر مردم آن زمان نیست. قرآن درباره امت اسلام می‌فرماید: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران / ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی هستید که برای مردم به وجود آمدید (مغنیه، ۱۴۲۴: ۹۵/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۱۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۲۱/۱).

و) فضیلت موقت و محدود و در سایه ایمان است و این فضیلت فقط در زمان خودشان یا تا رسالت حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بود و بعد از آن را شامل نمی‌شود؛ زیرا خداوند بعد از فضیلت بنی اسرائیل در آیه ۱۶ سوره جاثیه، به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید (صادق تهران، ۱۳۶۵: ۳۹۳):

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (جاثیه / ۱۸)؛ سپس تو را بر شریعتی از امر نهادیم، پس آن را پیروی کن و از هوس‌های کسانی که نمی‌دانند، پیروی مکن.

فخر رازی درباره این موضوع که آیه ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ شامل پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌شود، می‌گوید:

برتری بنی اسرائیل شامل کسانی می‌شود که در زمان آنان موجود بودند، اما پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آن زمان موجود نبود و زمانی که موجود نبود پس از عالمین شمرده نمی‌شود؛ چون معدوم از عالمین نیست (۱۴۲۰: ۴۹۲-۴۹۳/۳).

ز) برتری بر همه مردم در همه زمان‌ها؛ زیرا هیچ قوم دیگری در طول زمان از نعمت‌های متعددی که آن‌ها منتعم شدند، برخوردار نشدند (رشید رضا، بی‌تا: ۳۰۴/۱).

ح) برتری و فزونی بنی اسرائیل تکوینی و ذاتی بود؛ زیرا آن‌ها از اولاد انبیا و از خانواده‌های آنان بودند و این امتیاز مخصوصی بود که در ملل گذشته و معاصر بنی اسرائیل وجود نداشته است و این خصوصیت و برتری ادامه داشت تا زمانی که اسلام ظهور کرد، لذا جمله ﴿فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ درباره بنی اسرائیل، از لحاظ عرفی و عقلی شامل همه افراد گذشته و مردم موجود می‌شود، ولی تعمیم آن به زمان‌های آینده که وجود خارجی و عرفی ندارند از لحاظ تحقیق و دقت صحیح نیست (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۴۴/۱).

ط) تفضیل بنی اسرائیل، مقید به زمان استخلاف و اختیار آنها بود، اما بعد از اینکه از امر پروردگار تمرد کردند، بر پیامبرانشان عصیان نمودند، نعمت‌های خدا را انکار کردند و از عهد و پیمان خود شانه خالی کردند، خداوند نسبت به آنها حکم لعن و غضب و ذلت و مسکنت را اعلان نمود (شاذلی، ۱۴۱۲: ۶۹/۱).

ی) خداوند، مجموع نه جمیع آنها را فی‌الجمله و در برخی امور، مانند کثرت انبیا و بعث ملوک از میان آنان، بر مجموع نه جمیع جهانیان معاصر ایشان فضیلت داد؛ یعنی در برخی از امور، آنان را فضیلت جهانی داد، مانند کثرت انبیا و بعث ملوک و... اما نه در همه جهات، و این خصوصیت با جهانی بودن فضیلت آنها منافاتی ندارد؛ زیرا ممکن است در بین امصار یا اعصار ملّتی باشند که در جهات دیگر نسبت به بنی اسرائیل افضل باشند ولی از جهت کثرت انبیا و ملوک مانند بنی اسرائیل نباشند؛ ولی بر اثر ناسپاسی در برابر چنین نعمتی (غیر از اوحدی آنان) برای همیشه مسکین و ذلیل جهانیان شده، به ذلت و مسکنت و اختلاف‌های داخلی مبتلا گشتند (ر.ک: بقره/ ۶۱؛ مائده/ ۶۴؛ مجادله/ ۱۴) و این امر خود روشنگر نکته‌ای دیگر درباره «العالمین» می‌شود؛ زیرا نتیجه ذلیل و مسکین و مغضوب بودن آنان در ادوار و اعصار بعدی این است که مراد از «العالمین» تنها عالم و زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام باشد، نه همه زمان‌ها تا روز قیامت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۸/۴ و ۲۰۵).

اکنون این پرسش مطرح است که آیا عالمین مفهوم مطلقى دارد یا اینکه مقید به زمان و مکان می‌باشد؟ اکثر مفسران «العالمین» را به معنای مردم زمان خود گرفته‌اند نه همه مردم جهان در همه زمان‌ها و دیدگاه صاحب *الفرقان* و تفسیر تسنیم صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا اعطای ویژگی و فضل از جانب خداوند به بنی اسرائیل، موقت و مقید به مردم عصر خودشان بوده است نه یک فضل مطلق و ذاتی که بر تمامی مردم در همه اعصار صدق کند. از سوی دیگر، خداوند خطاب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید که ما برای تو شریعتی قرار دادیم و شریعت حضرت موسی و عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَام نسخ شده است:

﴿مَجَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَأَتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (جاثیه/ ۱۸)؛ سپس تو را بر شریعتی از امر نهادیم، پس آن را پیروی کن و از هوس‌های کسانی که نمی‌دانند پیروی مکن.

ولی قوم بنی اسرائیل به سبب ناسپاسی در برابر فضل و نعمت الهی یعنی کثرت انبیا و ملوک،^۱ برای همیشه به ذلت و مسکنت و اختلاف‌های داخلی مبتلا گشتند:

«ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبِأُولَئِكَ نَبِغِضُ مِنَ اللَّهِ» (بقره / ۶۱)؛ داغ خواری و ناداری بر پیشانی آنان زده شد و به خشم خدا گرفتار آمدند.
 «وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مائده / ۶۴)؛ و تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکنندیم.

از طرف دیگر، دعوت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فقط خطاب به قوم بنی اسرائیل است نه همه مردم در همه اعصار. آیات مربوط به دعوت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در قرآن به سه شکل است:

الف) آیاتی که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در آن‌ها قوم بنی اسرائیل را مورد خطاب قرار داده است:

«وَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا يَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا» (اسراء / ۲)؛ و به موسی کتاب دادیم و آن را هدایتی برای بنی اسرائیل قرار دادیم که جز من کارسازی مگیرید.
 «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مَرْجَةٍ مِّن لِّقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ» (سجده / ۲۳)؛ و در حقیقت به موسی کتاب دادیم. پس، در دیدار او با خدا شک مکن و آن را هدایتی برای بنی اسرائیل گردانیدیم.

ب) آیاتی که دعوت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را متوجه فرعون و اطرافیان او دانسته است:

«ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِمُ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (یونس / ۷۵)؛ آنگاه پس از آنان، موسی و هارون را با آیاتمان به سوی فرعون و بزرگان قوم او مبعوث کردیم، پس گردنکشی کردند و قومی تبه‌کار بودند.
 «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مؤمنون / ۴۶-۴۵)؛ سپس موسی و برادرش هارون را با آیات خود و حجتی روشن به

۱. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ: إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا رِزْقًا مِّنَ الْعَالَمِينَ» (مائده / ۲۰)؛ هنگامی که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! نعمت خدا را بر خود به یاد آورید آنگاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد و شما را پادشاهانی گردانید و به شما چیزی را داد که به هیچ یک از جهانیان نداده است.»

سوی فرعون و بزرگان قوم او فرستادیم، پس گردنکشی کردند و قومی گردنکش بودند.

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر / ۲۳-۲۴)؛ و در حقیقت موسی را با آیات خود و حجت روشن فرستادیم، به سوی فرعون و هامان و قارون، پس گفتند: «او جادوگری دروغ‌گوست».

- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (زخرف / ۴۶)؛ و در حقیقت موسی را با آیات خود به سوی فرعون و بزرگان قوم او فرستادیم، پس گفت: «همانا من رسول پروردگار جهانانم».

ج) آیاتی که بیانگر عمومی بودن دعوت حضرت موسی علیه السلام است:

- ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ (انعام / ۹۱)؛ و خدا را آن‌چنان که شایسته نشناختند زمانی که گفتند: «خدا هیچ چیزی برای هیچ بشری نازل نکرده است». بگو: «چه کسی آن کتابی را که موسی آورد و روشنایی و هدایت برای مردم بود، نازل کرد؟».

- ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِن قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَدَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ﴾ (آل عمران / ۳-۴)؛ کتاب را به حق بر تو نازل کرده است در حالی که مصدق آنچه پیش از خود است، می‌باشد و تورات و انجیل را نازل کرد که پیش از آن هدایتگر مردم بودند و فرقان را نازل کرد. کسانی که به آیات خدا کافر شدند برای آن‌ها عذابی سخت است و خدا عزیز و صاحب انتقام است.

با توجه به این آیات می‌توان گفت درست است که عبارت ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ برای تورات بیان شده است ولی در کنار آن آیات فراوانی هست که نشان می‌دهد رسالت و دعوت حضرت موسی علیه السلام تنها اختصاص به قوم بنی‌اسرائیل داشته است و شریعت آسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله در عین اینکه کتاب‌های آسمانی پیش از خود را تصدیق می‌کند، مهیمن و مسلط بر آن‌ها هم می‌باشد که به معنای پایان یافتن زمان اعتبار احکام شرایع پیشین با ظهور شریعت اسلام است:

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (مائدة / ۴۸)؛ و کتاب را به حق بر تو نازل کردیم که تصدیق‌کننده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آن‌هاست.

نتیجه گیری

حاصل کلام اینکه اولاً فضل به معنای «برتری» نیست، بلکه ترجمه صحیح آن «فزونی» می باشد و معادل صحیح برتری، «استیلا» است. به بیان دیگر، بر اساس آیات زیر، خداوند به بنی اسرائیل یک فضل و دارایی خاصی داده بود:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا رَمَوْتُمْ أَدْحَامِنَ الْعَالَمِينَ* يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتُدُّوا عَلَيَّ آذُنًا كُفْرًا فَتَقْلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (مانده / ۲۱-۲۲)؛ هنگامی که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! نعمت خدا را بر خود به یاد آورید آنگاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد و شما را پادشاهانی گردانید و به شما چیزی را داد که به هیچ یک از جهانیان نداده است. ای قوم من! به سرزمین مقدسی که خدا بر شما حکم کرده، وارد شوید و به عقب بازنگردید که زیانکار خواهید شد».

و خداوند به هر کس که بخواهد هر گونه فضیلتی را ارزانی می دارد:

﴿أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (حدید / ۲۹)؛ قطعاً فضل در دست خداست، به هر کس بخواهد آن را عطا می کند و خدا دارای فضل بسیار است.

همچنین با توجه به استعمال واژه عالمین در قرآن و دیدگاه‌های مفسران به دست می آید که این واژه در آیه مورد بحث تنها بر مردم یک بخش از زمان اطلاق می شود. ثانیاً اگر بر فرض فضیلت را به معنای برتری بگیریم - که صحیح نیست - باید این گونه پاسخ داد که این فضیلت و برتری مربوط به مردم زمان خود بوده است و از سوی دیگر، قرآن کریم با صراحت متذکر می شود که برگزیده شدن بنی اسرائیل به منظور آزمایش آنان بوده است تا روشن شود که با وجود داشتن معجزات و آیات فراوان، چه مسیری را در پیش خواهند گرفت:

﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ* مَن فَرَعُونَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ* وَلَقَدْ اخْتَرْنَا لَهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ* وَآتَيْنَاهُمْ مِّنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُّبِينٌ﴾ (جاثیه / ۳۰-۳۳)؛ و قطعاً بنی اسرائیل را از عذاب خوارکننده رهانیدیم، از فرعون که او سرکشی از اسراف کاران بود و هرآینه آنان را از روی دانش بر جهانیان برگزیدیم و به آنان از نشانه‌ها آنچه در آن آزمایشی آشکارا بود، دادیم.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، تحقیقی در دین یهود، چاپ دوم، بی‌جا، نگارش، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، بی‌جا، بی‌تا.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۷. ثعلبی نیشابوری، ابوسعید احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۹. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، مصر، دار الکتب العربیة، بی‌تا.
۱۰. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت، دار العلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. رشید رضا، محمد، المنار فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، بی‌جا، بی‌تا.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۱۹. همو، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. همو، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. طنطاوی، سیدمحمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی‌جا، بی‌تا.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن (التبیان الجامع لعلوم القرآن)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۶. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۲۸. فضل الله، سيد محمد حسين، *من وحى القرآن*، چاپ دوم، بيروت، دار الملاك للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. فيومي، احمد بن محمد، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*، بي جا، بي تا.
۳۰. قرشي، سيد علي اكبر، *احسن الحديث*، چاپ سوم، تهران، بنياد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۱. قمي، علي بن ابراهيم، *تفسير القمي*، چاپ چهارم، قم، دار الكتاب، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. كاشاني، ملا فتح الله، *زبدة التفاسير*، قم، بنياد معارف اسلامي، ۱۴۲۳ ق.
۳۳. همو، *منهج الصادقين في الزام المخالفين*، تهران، كتاب فروشي محمد حسن علمي، ۱۳۳۶ ش.
۳۴. گنابادي، سلطان محمد، *بيان السعادة في مقامات العباد*، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. مسيري، عبدالوهاب، *دائرة المعارف يهود، يهوديت و صهيونيسم*، ترجمه مؤسسات مطالعات و پژوهش های تاريخ خاورميانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بين المللي حمايت از انتفاضة فلسطين، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. مصطفوي، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۷. همو، *تفسير روشن*، تهران، مركز نشر كتاب، ۱۳۸۰ ش.
۳۸. مغنيه، محمد جواد، *التفسير الكاشف*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۲۴ ق.

نقدی بر نظریه بیگانگی قرآن با سیاست

(با الهام از اندیشه سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه)*

- علی اکبر رستمی^۱
- محمد واعظزاده خراسانی^۲
- محمد امامی^۳

چکیده

یکی از پرسش‌های چالش‌انگیز و باسابقه در عرصه پژوهش‌های قرآنی این است که آیا قرآن با سیاست در ارتباط است؟ اهمیت این پرسش از آن روست که قرآن کریم مهم‌ترین منبع قوانین و احکام اسلامی است و هر گونه پاسخ مثبت یا منفی به این پرسش در پاسخ به پرسش پیوند اسلام یا دین با سیاست سهم به‌سزایی خواهد داشت. در این میان برخی نویسندگان بر این پندارند که قرآن به طور کامل با سیاست بیگانه است و برای تأیید این نگره دلایلی یادآور شده‌اند. این نوشتار در صدد است با ذکر اهم این دلایل و نقد آن و با نشان دادن پیوند اندیشه سیاسی - حکومتی امام خمینی با آیات قرآن کریم، بطلان و سستی نگره بیگانگی را آشکار ساخته و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (rostami_aliakbar@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.imami@gmail.com).

وجود پیوند میان قرآن با سیاست را نمایان کند.

واژگان کلیدی: قرآن، سیاست، ارتباط، بیگانگی، امام خمینی.

مقدمه

قرآن کریم در سراسر تاریخ پرفراز و نشیب اسلام به عنوان چشمه‌ای فیاض و جوشان، آبشخور معارف و مباحث گوناگون بوده و هست و در طول قرن‌های متمادی، انسان‌های حقیقت‌جو را به سوی تعالی و تکامل و قلّه سعادت رهنمون ساخته است. در این میان گرچه متن قرآن، به اجماع مسلمانان مصون و محفوظ از هر گونه خطا و تحریف و دستبرد است (معرفت، ۱۴۰۳: ۶۰-۱۰۴)^۱ در عرصه تفسیر و برداشت از قرآن، مطالب و مباحثی گوناگون و گاه متضاد، به آن نسبت داده شده است. یکی از حوزه‌های بسیار مهم که از دیرباز مورد نزاع و مناقشه قرآن‌پژوهان قرار گرفته، حوزه سیاست، و به شکل ویژه حوزه معارف حکومتی قرآن کریم است. در این میان یکی از پرسش‌های بنیادین و درازدامن در حوزه مطالعات قرآنی که در یکی دو قرن اخیر و در عصر حاضر به شکل جدی‌تری مطرح و دنبال شده، این است که آیا قرآن به شئون اجتماعی زندگی بشر و به سیاست توجه نموده است؟ به عبارت دیگر، آیا پیوندی میان قرآن و سیاست وجود دارد یا خیر؟ و در صورت وجود ارتباط، قرآن تا چه میزان به سیاست اهتمام ورزیده است؟ این قبیل پرسش‌ها در شرایطی که تحولاتی در عرصه دولت‌های کشورهای اسلامی پدید آمده و دو گرایش دین‌گرایی و دین‌گریزی را در عرصه حکومت پدیدار نموده است از اهمیت بسیاری برخوردار است.

در بررسی این موضوع از منظر قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین منبع دین اسلام، دیده شده که برخی از نویسندگان متأخر در برآورد خود چنین پنداشته‌اند که میان قرآن و سیاست هیچ گونه پیوند و مناسبتی وجود ندارد و قرآن بیگانه از سیاست است. این ادعا در تألیف دو تن از نویسندگان جهان اسلام نمایان‌تر است؛ یکی عبدالرزاق مصری و دیگری الصادق بلعید تونسسی. این دو نویسنده تلاش نموده‌اند ادله‌ای را نیز برای پندار خویش اقامه نمایند. در نوشتار پیش رو، نخست مهم‌ترین دلایل نگره بیگانگی قرآن با سیاست گزارش می‌گردد، سپس چند نقد بر این دلایل صورت می‌گیرد و در ادامه،

۱. در صفحات یادشده اقوال عالمان شیعه و اهل سنت درباره عدم تحریف قرآن گزارش شده است.

محورهای از اندیشه سیاسی - حکومتی امام خمینی با استناد به آیات قرآن کریم تبیین می‌گردد تا پاسخ نقضی صریحی بر این نگره باشد.



دلایل نظریه بیگانگی قرآن با سیاست

۱. عدم کاربرد واژگان حامل اندیشه و مفهوم سیاسی در قرآن

صادق بلعید، استاد دانشکده حقوق دانشگاه تونس در بخشی از کتاب خود با عنوان *القرآن والتشريع* و در پاسخ به این پرسش که «آیا در قرآن کریم احکام سیاسی وجود دارد؟» وجود هر گونه پیوند و ارتباط میان قرآن و سیاست را منتفی دانسته و نخستین دلیل بر این ادعا را عدم کاربرد واژگان حامل اندیشه و سازوکار سیاسی در قرآن برشمرده و می‌نویسد:

به طور کلی، قرآن کریم فاقد هر گونه الفاظ و واژگانی است که در بردارنده اندیشه سیاسی و سازوکار ضروری آن است، در قرآن واژه «سیاست» و مشتقات گوناگون آن، حتی برای یک بار هم نیامده است، کلمات دولت، حکومت، سلطه و خلافت نیز در قرآن نیامده است (بلعید، ۲۰۰۴: ۲۳۲).

۲. تهی بودن واژگان ادعایی قرآنی از مفاهیم سیاسی رایج

به نظر مدعیان بیگانگی قرآن با سیاست، گرچه در قرآن کریم برخی واژه‌ها مانند «خلیفه»، «سلطان»، «حکم» و نظایر آن وجود دارد که ممکن است از آن معنای سیاسی برداشت شود ولی هیچ یک از این واژه‌ها دارای معنا و مفهوم سیاسی مصطلح و امروزی نیست. لذا قرآن ذاتاً به مقوله‌های سیاسی و اجتماعی پرداخته است (همان: ۲۳۳). در این باره علی عبدالرزاق پیش از بلعید در کتابی *جنجال برانگیز با نام الاسلام و اصول الحکم* که پس از چاپ و انتشارش با واکنش منفی گسترده‌ای در مصر و سایر کشورها روبه‌رو شد، می‌نویسد:

هیچ کدام از اصطلاحاتی همچون: امامت، خلافت، بیعت، اولوالامر، امت و جماعت که در آیات و روایات به کار رفته است، به آن معنی که امروز آمیخته با مفهوم سیاست و دولت تفسیر می‌شوند مورد نظر نبوده است، معانی و تفسیرهای سیاسی که برای این گونه مقوله‌های شرعی ارائه می‌شود، «امام و خلیفه» به معنای

رئیس دولت، «اولی الامر» به معنای زمام‌داران و حکام، «بیعت» به مفهوم انتخابات و «امت و جماعت» به معنای ملت و دولت و کشور اسلامی، جملگی مفاهیم و معانی جدیدی هستند که اطلاق آن واژه‌ها بر این معانی، منوط بر آن است که در زمان نزول آیات و صدور روایات، چنین معانی از آن‌ها استفاده و استنباط شوند، در حالی که اثبات چنین امری امکان‌پذیر نیست (عبدالرزاق، ۱۹۶۶: ۴۵).

وی با بررسی معانی واژه‌های مذکور می‌کوشد تا به زعم خویش اثبات کند که کاربرد این واژه‌ها در قرآن کریم ناظر به معنا و مفهوم آن در عصر نزول بوده و دارای هیچ گونه بار معنایی سیاسی به مفهوم مصطلح و امروزی نیست.

۳. آیات قرآن نشان‌دهنده نبوت، رسالت و دین است، نه حکومت و دولت

صاحبان این نگرش در تکمیل دلایل خود کوشیده‌اند تمام آیاتی را که به نوعی با مسئله سیاست و حکمرانی پیامبر اسلام ﷺ و سایر پیامبران الهی در ارتباط است توجیه نموده و پیوند آن با سیاست را انکار کنند، سخن کلی آنان در این مقام این است که گرچه قرآن کریم سرگذشت نبوت انبیا و رسالت رسولان الهی و دیانت آنان را به تصویر کشیده، نبوت و رسالت هیچ ارتباطی با حکومت و سیاست ندارد، زیرا تمام فعالیت‌ها و برنامه‌های پیامبران جنبه معنوی و ایمانی داشته و بیگانه از سیاست مصطلح بوده است. عبدالرزاق با طرح پرسشی درباره ماهیت سیره و عمل پیامبر اکرم ﷺ می‌نویسد: مهم آن است که بدانیم... آیا مظاهر اقتداری که احتمالاً در سیره پیامبر مشاهده می‌شود، مظاهر دولتی سیاسی بود یا مظاهر اقتداری دینی؟ و آیا مجموعه‌ای که پیامبر در رأس آن بود، از نوع حکومت و دولت بود یا صرفاً مجموعه‌ای دینی و نه سیاسی؟ و بالاخره بدانیم که پیامبر فقط رسول بود یا هم شاه و هم رسول؟ (همو، بی‌تا: ۱۳۸)

وی در مقام پاسخ، با این ادعا که از آیات قرآن برمی‌آید که هیچ مناسبتی میان شأن نبوت پیامبر اکرم ﷺ با حکومت و سیاست وجود ندارد، می‌نویسد: ظواهر قرآن مجید مؤید این قول است که پیامبر به قدرت سیاسی هیچ توجهی نداشته است. آیات قرآن بر این امر متمرکز است که عمل معنوی پیامبر از حدود ابلاغ پیام، که فاقد تمامی معانی اقتدار دنیوی است، تجاوز نمی‌کند (همان).

در عبارتی دیگر با استناد به آیه «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ» (آل عمران/ ۱۱۴)

می گوید:

چنان که می بینیم، قرآن تصریح می کند که محمد ﷺ جز رسولی که بعد از رسولان دیگر آمده نیست...، مأموریت او جز ابلاغ پیام خدا به مردم نیست، او جز ابلاغ پیام، تکلیف دیگری ندارد... (همان: ۱۴۸).

وی می افزاید:

راه این است که بپذیریم که محمد ﷺ فقط رسولی بوده که پیام دینی را ابلاغ کرده و هیچ تمایلی به قدرت نداشته است. او برای تأسیس دولت پادشاهی، به معنایی که از این کلمه و مترادفات آن فهم می شود، قیام نکرد. بر این مبنا، محمد ﷺ جز رسولی همانند برادران رسولش که بر او مقدم بودند، نبوده است: نه شاه بود، نه مؤسس دولت (همان: ۱۳۸).

طه حسین مصری نیز در کتاب *الفتنۃ الکبری مدعی شده که نه قرآن سیاست را به اجمال یا تفصیل تنظیم و بیان نموده و نه رسول اکرم ﷺ نظام سیاسی معینی را ترسیم نموده بلکه قرآن فقط دستور کلی به رعایت عدل و احسان داده است (صبحی صالح، ۱۹۹۲: ۲۵۰).*

نقد تمهیدی بر دلایل نظریه بیگانگی قرآن با سیاست

مهم ترین نقد بر نگره بیگانگی قرآن با سیاست نقد نقضی است؛ نقدی که در آن با تبیین چگونگی ارتباط قرآن با سیاست، نگره بیگانگی به خودی خود نقض می گردد. این امر را در بخش پایانی نوشتار با نشان دادن ارتباط اندیشه سیاسی امام با قرآن پی می گیریم، بی شک در پرتو تبیین این ارتباط، پیوند قرآن با سیاست نیز به وضوح نمایان می گردد چه اینکه گفته شده: استوارترین دلیل برای اثبات وجود یک چیز، یافتن آن است،^۱ لذا نشان دادن پیوند قرآن با سیاست با الهام از اندیشه امام خمینی دلیلی استوار بر وجود این پیوند و بطلان نگره بیگانگی خواهد بود. با این حال در نقد دلایل سه گانه ای که برای دیدگاه بیگانگی ذکر شد نکات دیگری وجود دارد که می تواند مقدمه ای برای نقد تکمیلی آن باشد.

۱. أدل دليل علی وجود الشيء، وجدانه.

نقدی بر دلیل نخست

از سخن بلعید در دلیل اول پیداست که وی برای دست یافتن به احکام و آموزه‌های قرآنی مرتبط با سیاست و حکومت، نخست در جستجوی واژه سیاست و کلمات مشابه آن در قرآن برآمده و از آنجا که این واژه و واژگان هم‌خانواده آن را در قرآن نیافته، این امر را نشانه‌ای بر بیگانگی قرآن با سیاست شمرده است!

در این باره باید گفت، تردیدی نیست که ادعای بیگانگی قرآن با سیاست به بهانه نیافتن واژه سیاست و نظایر آن، سخنی ناپخته و ناصواب است؛ زیرا نیک می‌دانیم که تمام فقیهان مسلمان که احکام مربوط به موضوعات گوناگون را در منابع دینی از جمله قرآن جستجو می‌نمایند، به صرف نیافتن واژگان امروزی، از یافتن حکم ناامید نشده و صرف نظر نمی‌کنند؛ برای مثال، امروزه در حوزه بازرگانی و تجارت و اقتصاد، ده‌ها واژه و اصطلاح علمی جدید به کار می‌رود که در روزگار نزول قرآن و تا قرن‌ها پس از آن کاربرد نداشته است، با این حال فقیهان توانمند با مهارت فقهی خویش حکم بسیاری از آن موضوعات را با همین آیات موجود و با کمک روایات و در چارچوب سازوکارهای فقهی کشف و بیان می‌نمایند و این شیوه فقیهانه را در سایر موضوعات نیز دنبال می‌کنند. از همین روست که حوزه مسائل مستحدثه در فقه اسلامی گشوده شده و حکم بسیاری از موضوعات نوین و نوپیدا در آن چارچوب تعیین می‌گردد. به واقع، یکی از ابعاد هنر فقاہت و فقیهان در شناسایی و تشخیص صحیح موضوعات نوین و تطبیق آن بر موضوعات عصر نزول و سپس یافتن حکم مربوط به آن در متون دینی است. چنین شیوه‌ای از تعامل با قرآن است که می‌تواند زمینه‌ساری و جاری شدن آموزه‌ها و احکام آن را در ادوار و اعصار پس از عصر نزول فراهم ساخته و در نتیجه، جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن کریم را نمایان سازد.

نقدی بر دلیل دوم

در دلیل دوم گفته شد که اصطلاحاتی مانند: اولوالامر، بیعت، شورا و نظایر آن، که ممکن است حمل بر معانی سیاسی شود، در قرآن آمده ولی معانی قرآنی آن با معانی سیاسی معاصر متفاوت است.

در پاسخ به این دلیل باید گفت: مراجعه به تفاسیر شیعه و سنی در واژگان مذکور نشان می‌دهد که از نظر مفسران جهان اسلام، این اصطلاحات و جملاتی که در بردارنده آن است، دارای مفاهیم سیاسی به همین معانی رایج کنونی است؛ زیرا حقیقت این قبیل اصطلاحات در عصر نزول و عصر حاضر یکسان است و تفاوت میان آن‌ها تنها در پیشرفت و تحول ساختاری و شکلی است؛ برای مثال، واژه «شوری» یکی از واژه‌هایی است که در قرآن آمده و مدعیان بیگانگی گفته‌اند که این واژه قرآنی فاقد بعد سیاسی است (بلعید، ۲۰۰۴: ۲۳۷). از طرفی می‌دانیم که یکی از مهم‌ترین موضوعات حوزه سیاست مسئله مبنای مشروعیت قوانین است و اینکه آیا قوانین مشروعیت خود را از اراده و خواست و میل مردم دریافت می‌کند یا از وحی؟

سخن مفسران فریقین در مورد آیه «شورا» نشان‌دهنده وجود ارتباط بین این آیه با مقوله سیاست است. فخر رازی ذیل آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/ ۱۵۹) مدعی است که امت اسلام اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه موضوعاتی که در دین تعیین تکلیف شده و حکم و قانون آن به صراحت بیان شده است، مبنای مشروعیتش همان نظر وحی است و در این موارد هیچ گونه نظرخواهی یا مشورت جهت تغییر یا لغو آن جایز نیست، بلکه باید نظر و حکم شارع تا ابد ملاک عمل قرار گیرد (۱۴۲۱: ۶۷/۳).

صاحب تفسیر المنار نیز در سخنی مشابه می‌نویسد:

مراد از واژه «الأمر» که در این آیه به شکل معرفه آمده، امر مسلمانان است و مقصود همان است که در آیه ۳۸ سوره شوری آمده که از سوره‌های مکی است و فرموده: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» کلمه امر در این آیه به ضمیر «هم» اضافه شده و مراد امر مسلمانان است. در آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» نیز که مراد از «الأمر» امور دنیوی امت و مسلمانان است، ... نمی‌توان گفت که مراد از «الأمر» امر دینی صرف است که مستند به وحی می‌باشد؛ زیرا اگر مسائل دینی از قبیل: عقاید، عبادات و حلال و حرام، از طریق مشاوره تعیین تکلیف شود در آن صورت دین ساخته دست بشر خواهد بود حال آنکه هیچ کس حق اظهار نظر در قوانین الهی را در هیچ زمانی ندارد (رشید رضا، بی‌تا: ۲۰۰/۴).

علامه طباطبایی نیز ذیل همین آیه، محدود بودن مشاوره به حدود و قوانین شرعی را یادآور شده و مشورت نمودن را در مواردی که حکم آن از سوی شریعت بیان شده،

ناروا و حرام دانسته است (۱۹۷۲: ۵۶/۴).

بنابراین چنان که ملاحظه می‌کنیم مفسران گران‌قدر، موضوع مهم قلمرو و گستره مشورت و نظرخواهی از مردم یا نمایندگان آن‌ها را از دیدگاه قرآن بیان نموده و آن را محدود به مواردی که حکم آن در شریعت بیان نشده، دانسته‌اند و بر این اساس باید گفت: یکی از تفاوت‌های اصلی نظام شورایی مورد نظر قرآن با نظام‌های مشورتی موجود در دنیا در بخش قلمرو شورا و مشورت این است که در نگره اسلام و قرآن مشورت با مردم یا نمایندگان آن‌ها محدود به مواردی است که حکم آن توسط دین اعلان نشده باشد و از آنجا که عالمان و فقیهان مسلمان معتقدند که حکم هر پدیده‌ای را می‌توان از دین به دست آورد در نتیجه باید گفت: گستره شورا به امور اجرایی و شکلی محدود خواهد شد و اصل احکام و قوانین را دین مشخص می‌نماید، ولی در سایر نظام‌های حکومتی مردم‌سالار، مشروعیت تمام قوانین به میل و اراده و خواست مردم سپرده شده و دین نقشی در آن ندارد.

بنابراین به وضوح می‌بینیم که بر خلاف سخن عبدالرزاق، اصطلاح شورا به همین معنای معاصر، در قرآن آمده و مفسران نیز همین معنا را در نظر دارند. وی باید این نکته را در نظر داشته باشد که هرچند شکل و ساختار شورا در یک روند طبیعی، از گذشته تا عصر حاضر جدیدتر شده است در تمام موارد حقیقتی واحد وجود داشته و آن عبارت است از: نظرخواهی از مردم و جلب مشارکت آنان توسط حاکمان. این امر هم در شوراهای عصر رسول اکرم صلی الله علیه و آله وجود داشته و هم در نظام‌های پارلمانی فعلی دیده می‌شود، با این تفاوت که اسلام برای اعمال نظر مردم و مشارکت آنان چارچوبی تعریف نمود که بدان اشاره شد و در نتیجه آن را ضابطه‌مند ساخت ولی در نظام‌های دیگر به ویژه در نظام‌های مردم‌سالار، قلمروی برای آن تعریف نشده؛ زیرا هر چه را مردم بیسندند و بدان رأی مثبت دهند، مشروعیت خواهد یافت هرچند مخالف صریح دین باشد چنان که مشروعیت یافتن و قانونمند شدن پدیده‌های زشتی چون همجنس‌بازی و نظایر آن در برخی از کشورهای غربی و اروپایی و روند رو به افزایش آن در سایر کشورهای مردم‌سالار گواه این سخن است.^۱

۱. اکنون دنیا شاهد قانونی بودن همجنس‌بازی و رسمیت داشتن ازدواج همجنس‌بازان در اکثر کشورهای غربی است؛ از جمله در: فرانسه، هلند، اسپانیا، پرتغال، آمریکا و... (<<http://fa.wikipedia.org>> cf.).

الف) تناقض گویی در برداشت از آیات

عبدالرزاق برای اثبات دلالت آیات قرآن بر بیگانگی رسالت انبیا با سیاست تلاش زیادی کرده است، با وجود این، دلالت روشن برخی آیات بر وجود ارتباط میان رسالت با سیاست به قدری عیان است که وی را دچار سردرگمی و تناقض گویی نموده است؛ برای مثال، وی قبلاً با استناد به آیه ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ (آل عمران / ۱۴۴) و آیه ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (عنکبوت / ۱۸) ادعا نمود که وظیفه پیامبر اکرم ﷺ فقط ابلاغ و رساندن پیام است نه تشکیل حکومت چنان که گفت:

قرآن تصریح می کند که محمد ﷺ جز رسولی که بعد از رسولان دیگر آمده نیست. ... مأموریت او جز ابلاغ پیام خدا به مردم نیست. او جز ابلاغ پیام، تکلیف دیگری ندارد. پیامبر ﷺ در هیچ شرایطی نباید آن چه را عهده دار ابلاغش شده بر مردم تحمیل کند و آن ها را وادار بر تسلیم نماید (عبدالرزاق، ۱۹۶۶: ۱۴۸).

از طرف دیگر در سخنی تناقض آمیز می گوید:

شک نداریم که اسلام مقوم مجموعه ای دینی است و مسلمانان به همین صورت امتی واحدند. پیامبر این مجموعه را توصیه کرد و قبل از مرگش به واقع آن را محقق ساخت. او در رأس این مجموعه دینی بود، یگانه امام و رهبرش، مدبّر منحصر به فردش و سرور مطلقش بود که نمی شد از امرش سرپیچی کرد یا سخنش را رد نمود. او در راه این مجموعه اسلامی با زبان و شمشیر مبارزه کرد و خدا او را بر مخالفانش پیروز گردانید.... بنابراین او قدرتی بر امتش داشت که هیچ حکمرانی هرگز نداشته است (همان: ۱۴۰).

چنان که ملاحظه می شود وی در سخن دوم خود به موارد ذیل اذعان نموده است:

- اسلام یک مجموعه است نه آموزه هایی پراکنده، هرچند مجموعه ای دینی.
- مسلمانان امتی واحدند.
- در رأس این امت و این مجموعه، پیامبر ﷺ به عنوان امام و پیشوا و رهبر قرار دارد.
- قدرتی که پیامبر ﷺ بر امتش داشته هیچ پادشاه و حکمرانی نداشته است.
- اطاعت امت از وی لازم و اوامرش غیر قابل سرپیچی است.
- پیامبر ﷺ با زبان و شمشیر با مخالفانش مبارزه کرد و بر آنان پیروز شد.

اکنون از عبدالرزاق می‌پرسیم که آیا عناصر شکل‌گیری یک حکومت سیاسی چیزی غیر از مواردی است که در سخن شما آمده است؟ آیا نفسِ تصور وجود یک امتِ واحد و وجود رهبر و امامی مقتدر در رأس آن و وجود مجموعه‌ای از قوانین و احکام به عنوان دین که چارچوب عملکرد امت و رهبرش را مشخص می‌نماید و نیز لزوم اطاعت و فرمانبرداری امت از رهبر خود و مبارزهٔ آنان با دشمنان و مخالفان، چیزی غیر از یک تشکیلات حکومتی و سیاسی است؟

به عبارتی دیگر، وی در این سخن، ناخواسته حکومت سیاسی و دینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به تصویر کشیده است. شاید دلیل جاری شدن این حقیقت بر قلم او آن باشد که نفس تصور آیات و روایاتی که سیرهٔ آن حضرت را به تصویر می‌کشد موجب تصدیق تشکیل حکومت دینی به دست ایشان می‌شود و آیات قرآن نیز همین تصویر را به انسان می‌دهد.

در مورد آیهٔ «مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» که عبدالرزاق در سخن نخست برای نفی ارتباط میان رسالت با سیاست بدان استناد نمود باید گفت: آن گونه که وی پنداشته، معنایش این نیست که وظیفهٔ آن حضرت فقط ابلاغ پیام است و نسبت به تحقق آن وظیفه‌ای ندارد؛ زیرا چنین برداشتی مخالف آن چیزی است که در سخن دوم خود گفت که آن حضرت با مخالفانش مبارزه کرده و جنگیده است. بلکه معنای آیه این است که نقش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به دین و شریعتی که خداوند توسط او برای مردم فرستاده است فقط نقش ابلاغی است؛ یعنی آن حضرت در ابلاغ شریعت به مردم، از خود چیزی نیفزوده، بلکه فقط پیام و شریعت الهی را آن گونه که دریافت کرده، بی‌کم و کاست رسانده است. البته او برای اجرای این پیام و آیین الهی طرح و برنامه نیز داشته و با مخالفان هم ستیز نموده است. به عبارت دیگر، اگر آن گونه که عبدالرزاق می‌گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از ابلاغ پیام هیچ تکلیف دیگری نمی‌داشت، پس مبارزهٔ او با زبان و شمشیر در برابر مخالفان، که خود بدان اشاره نمود، به چه منظور بوده است؟ لذا باید گفت که وی در سخن دوم خود به گونه‌ای ناخودآگاه، ادعای خود مبنی بر بیگانگی رسالت انبیا با سیاست را نقض کرده است.

ب) حفظ قداست دین، سخن حقی که نادرست معنا شده

عبدالرزاق با وجود اینکه اذعان می‌کند که نظریهٔ جمهور علمای اسلام، وحدت دین و

سیاست است و می‌گوید: «مسلمان عامی غالباً به این عقیده گرایش دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم رهبر دینی بود و هم رهبر سیاسی، و آن حضرت دولتی تأسیس کرد که خود در رأس آن قرار داشت» و می‌افزاید: «این رأی با ذوق و سلیقه عموم مردم مسلمان هماهنگ است و همچنین با رأی جمهور علمای مسلمان سازگار است و آن‌ها هنگام بحث درباره این موضوع، به نحوی واضح به نظریه یادشده اظهار تمایل می‌کنند» (عبدالرزاق، ۱۹۶۶: ۴۲، به نقل از: میر، ۱۳۸۰: ۱۶۰)، با این حال، گویا یکی از دلایل اصرار او بر نظریه بیگانگی اسلام و قرآن با سیاست، چنان که از برخی عباراتش پیداست، این است که در صورت پذیرش عقیده مشهور، باید روزگار پرماجرایی خلافت اسلامی را نیز به عنوان ادامه حاکمیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و به منزله بخشی از تاریخ حکومت دینی و اسلامی قلمداد نمود در حالی که به تعبیر وی، خلافت خود مصیبتی برای اسلام و مسلمانان و سرچشمه فساد و بدی‌ها و زشتی‌ها بوده و هست. از این رو وی معتقد است که دین و دنیای ما از آن خلافت فقهی بی‌نیاز است و مسلمانان باید آیین کشورداری و نظام حکومت خود را بر تازه‌ترین نتایج عقول بشری و تجارب ملت‌ها بنا نمایند (همان: ۸۳).

در این باره باید گفت که هرچند نگاه انتقادی وی به دوره خلافت قابل احترام و مورد تأیید است و این نکته نیز از برخی نوشته‌های صاحبان این دیدگاه پیداست که یکی از دلایل آنان برای قول به تفکیک دین از سیاست، حفظ قداست و حرمت دین و رسالت و نبوت انبیا از آلوده شدن به پدیده‌های زشت دوران خلافت، مانند: دروغ، فریب و نیرنگ، قتل، فساد و سایر ناهنجاری‌های رایج در آن روزگار است و این دغدغه در جای خود قابل احترام است، لکن رویکرد آنان برای تحقق این دغدغه، نتیجه‌ای جز حذف صورت مسئله و سپس انزوای دین و قرآن از عرصه اجتماع نخواهد داشت، به واقع اینان برای آنکه دامن اسلام و قرآن را از لوث عملکرد ننگ‌آلود آن روزگار مصون نگه دارند، اصل ارتباط دین، نبوت و قرآن با سیاست را منکر شده و در این راه به ورطه تکلف شدید در توجیه آیات قرآن و تحمیل برداشت خود بر آن آیات افتادند و مجبور به نادیده گرفتن واقعیت‌های رسالت و نبوت شدند و گویی از چاله به چاه سقوط نمودند؛ زیرا براینچنین نگرشی این است که گفته شود هم آموزه‌های قرآنی، هم حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و هم حکومت خلفای پس از ایشان برای این روزگار ناکارآمد

است، چنان که یکی از مخالفان مصری عبدالرزاق در ردّ نظریهٔ او گفته است: معنای سخن او آشکارا این است که نظام حکومت ابوبکر و خلفای راشدین، دیگر امروز به درد نمی‌خورد و کهنه شده است؛ زیرا با علوم سیاسی و اجتماعی امروزی ارتباط ندارد و فرآورده‌های اندیشه‌های مردمان بهتر از آن است. این سخن در نفی اصول حکومت اسلامی و تأسیسات پیامبر خداست؛ حکومتی که چون از نور الهی فیض گرفته است، هیچ نظامی بهتر و کامل‌تر از آن نیست (بخیت، ۱۹۲۶: ۴۴۶).

این نکته را باید افزود که بدینی و انتقاد به‌جای عبدالرزاق نسبت به روزگار خلافت که یکی از بهانه‌های او برای انکار اصل سیاسی بودن اسلام، قرآن و نبوت و خلافت گردیده، در فضای فکری اهل سنت که دوران خلافت خلفای راشدین و غیر راشدین به عنوان بخشی اصلی از پیشینهٔ حکومت دینی شمرده می‌شود، معنا می‌یابد. لکن در قلمرو اندیشهٔ حکومتی شیعه که حکومت و امامت را پس از پیامبر ﷺ مختصّ جانشینان معین و معصوم وی و سپس فقیهان واجد شرایط می‌داند، جایی برای چنین انتقاد و بهانه‌جویی وجود ندارد؛ زیرا سلامت چنین حکومت و حاکمانی از نقدهای امثال عبدالرزاق، در پرتو اندیشهٔ عصمت تضمین گردیده است.

نقد نظریه با الهام از اندیشهٔ سیاسی امام خمینی

بررسی آثار گفتاری و نوشتاری امام در حوزهٔ مسائل سیاسی و حکومتی نشان می‌دهد که اندیشهٔ سیاسی ایشان همچون منظومه‌ای فکری سیاسی، بر عناصر و ادله‌ای چون حکم عقل، قرآن، سنت، سیرهٔ عقلا و... استوار است. در این میان قرآن کریم سهمی اساسی و حضوری پررنگ دارد به گونه‌ای که بخش عمده‌ای از اصول و اجزای اندیشهٔ سیاسی ایشان از آیات قرآن کریم سرچشمه گرفته است. در این بخش مهم‌ترین محورهای اصلی اندیشهٔ سیاسی امام خمینی در مواردی که به شکلی کامل یا به طور جزئی از قرآن الهام گرفته است، ارائه می‌گردد تا پیوند این اندیشه با قرآن آشکار گردد و بدین شکل پاسخی عینی و نقضی به دیدگاه قائل به بیگانگی قرآن با سیاست داده شود؛ زیرا با نشان دادن آیات حامل معنا و اندیشهٔ سیاسی، دیدگاهی که مدعی تهی بودن آیات قرآن از مفاهیم سیاسی است، به خودی خود سست و باطل می‌گردد.

محورهای اندیشه سیاسی قرآنی امام خمینی

به طور کلی، اصول اندیشه سیاسی و حکومتی امام خمینی را در مواردی که از آیات قرآن نشئت گرفته، در چهار محور ذیل می‌توان قرار داد: حکومت و حاکمان؛ قوانین و مقررات؛ وحدت آفرینی؛ ستیز با استکبار، طاغوت، ظلم و فتنه.

محور اول: حکومت و حاکمان

در فلسفه سیاسی، عناصر سه گانه حکومت، حاکم و قانون، از اساسی‌ترین موضوعات یک اندیشه و نظام حکومتی به شمار می‌روند. در این میان یکی از پرسش‌های جدی و چالش‌انگیز درباره عناصر یادشده این است که ملاک و مبنای مشروعیت حکومت، حاکم و قوانین چیست؟ این پرسش در دوره‌های مختلف همواره مورد مناقشه بوده، به‌ویژه در عصر حاضر که تب مردم‌سالاری آن چنان تنور سیاست جهانی را گرم نموده که به گفته دیوید هلد، استاد سیاست و جامعه‌شناس دانشگاه آزاد انگلستان:

تقریباً همه کس از چپ و راست و میانه، مدعی پیروی از اصول مردم‌سالاری است و همه اقسام رژیم‌های سیاسی در سراسر جهان نام خود را مردم‌سالار می‌گذارند (فولادوند، ۱۳۷۷: ۳۶۳).

پاسخ مشروح به پرسش فوق از منظر مردم‌سالاری مجال دیگری می‌طلبد، ولی به اختصار می‌توان گفت که در اندیشه مردم‌سالاری مبنای مشروعیت عبارت است از میل و خواست و اراده مردم یا اکثریت آنان؛ یعنی اگر پدیده‌ای یا چیزی مورد اقبال و میل و گرایش همه یا اکثر مردم قرار گرفت، همین میل عمومی، بدان مشروعیت می‌بخشد و وظیفه نهادهای قانون‌گذار این است که برای حمایت از آن اقدام به وضع قانون نمایند. در امر تعیین حاکمان و فرمانروایان و مشروعیت‌بخشی به آنان نیز ملاک همان اقبال عمومی و انتخاب اکثریت است، چنان که مؤلف کتاب *تاریخ فلسفه غرب* (عالم، ۱۳۷۶: ۱۲) و نیز مارسیلیو پادوا (۱۲۷۰-۱۳۴۴ م.) که از هواداران مردم‌سالاری است، بدان تصریح نموده‌اند (راسل، بی‌تا: ۱/۳۲۴).

در بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی درباره همین موضوع حکومت و حاکمان و قوانین شاهدیم که ایشان با استناد به آیاتی چند، نشان می‌دهد که آیات قرآن کریم

ادّعی کسانی مانند عبدالرزاق را که رسالت انبیا را محدود به بیان احکام می دانند، ابطال، و این دیدگاه را که پیامبران برای اقامه نظام عادلانه آمده‌اند، اثبات می کند (همو، ۱۳۸۴: ۷۰).

در فرازی از همین سخن، با اشاره به آیه **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾** (انفال / ۴۱) و آیه **﴿خُدْمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ...﴾** (توبه / ۱۰۳) می فرماید:

در حقیقت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نه برای فقط بیان این احکام برای مردم، بلکه برای اجرای آن‌ها موظف می کند، همان طور که باید این‌ها را میان مردم نشر دهد، مأمور است که اجرا کند؛ مالیات‌هایی نظیر خمس و زکات و خراج را بگیرد و صرف مصالح مسلمین کند، عدالت را بین ملت‌ها و افراد مردم گسترش دهد، اجرای حدود و حفظ مرز و استقلال کند و نگذارد کسی مالیات دولت اسلامی را حیف و میل کند (همو، ولایت فقیه، بی تا: ۷۱-۷۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۷۶-۷۷).

۳. هدف قرآن، برپایی حکومت عادل در بستر معنویت است

امام خمینی همان گونه که هدف انبیا را برپایی نظام عادلانه می‌شمارد، به همان شکل هدف قرآن را که به واقع دستورالعمل و چارچوب دعوت و حکومت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، برپایی حکومت عدل و معنویت گرا می‌داند (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۵).

۴. وجوب اطاعت از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اولوالامر به معنای سپردن حکومت به آنان

با استناد به آیه **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾** (نساء / ۵۹) که دلالت بر وجوب اطاعت از پیامبر و اولوالامر دارد، ضمن نفی پندار محدود بودن مفاد آیه به صرف وجوب قبول احکام از آنان، وجوب اطاعت از آنان را به این معنا دانسته که خداوند حکومت را به ایشان سپرده است (همان).

۵. دلالت آیات احکام بر ضرورت تشکیل حکومت

با استناد به آیه **﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾** (انفال / ۶۰) و با اشاره به برخی از احکام، ضرورت تشکیل حکومت برای اجرای احکام را یادآور شده است (موسوی خمینی، ولایت فقیه، بی تا: ۲۶-۲۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۹۳-۹۴).

۶. انکار ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت خلاف قرآن است

امام خمینی با استناد به روح قرآن و آموزه‌های قرآنی، سخن کسانی را که با تمسک به

برخی روایات، هر حکومتی را در عصر غیبت باطل می‌شمارند، نادرست شمرده و آن را خلاف قرآن دانسته است (همو، ۱۳۸۴: ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۱-۱۴-۱۶).

۷. علمای امت همان ولایت انبیا را دارند

با استفاده از روایت «العلماء ورثة الأنبياء» (نراقی، بی‌تا: ۱۸۶، ح ۱) به ضمیمه آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أُنْفُسِهِمْ...» (احزاب/ ۶) پس از بحثی طولانی در معنای روایت، سرانجام ثبوت ولایت انبیا را برای علما نیز نتیجه‌گیری نموده است (موسوی خمینی، ولایت فقیه، بی‌تا: ۱۰۰).

محور دوم: قوانین و مقررات

سرفصل‌های اصلی اندیشه سیاسی امام خمینی درباره قوانین و مقررات، در بخشی که به شکلی به قرآن استناد نموده است، به قرار ذیل است:

۱. در اسلام حکومت از آن قانون است

با اشاره به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/ ۵۹) که قبلاً از آن وجوب اطاعت از پیامبر و اولوالامر را استفاده نمود، اکنون با استناد به همین آیه بیان می‌کند که در اسلام قانون حکومت می‌کند و حکومت از آن قانون است (همو، ۱۳۷۸: ۸/ ۲۸۱-۲۸۲). بی‌شک مراد امام از قانون همان قانون دین و شریعت است.

۲. ملاک مشروعیت قوانین، مطابقت آن با قرآن و اسلام است

از نظر امام، مشروعیت قانون در گرو تأیید آن از سوی قرآن و دین است و قانون مخالف دین هیچ گونه مشروعیتی ندارد هرچند جهانی باشد (همان: ۱/ ۱۱۶). ایشان همچنین با استناد به عملکرد انبیا، بر ضرورت ایستادگی در برابر دنیا در صورتی که حرفشان خلاف قرآن باشد، تأکید می‌نماید (همان: ۱۳/ ۵۳).

۳. امتیازهای قوانین قرآن و اسلام در مقایسه با قوانین بشری

الف) جامعیت و همه‌جانبه‌نگری

از ویژگی‌هایی که امام خمینی مکرر برای قوانین و احکام قرآن و اسلام یادآوری نموده، جامعیت و همه‌جانبه‌نگری است. این نکته را دست کم در سه زمینه می‌توان نشان داد:

اول. جامعیت در نگرش دنیوی و اخروی

در سخنی مقایسه‌گونه و به شکلی کلی دربارهٔ فرق قوانین اسلام - که قرآن مهم‌ترین منبع قوانین آن است - با قوانین بشری، با اشاره به ضعف قوانین بشری به دلیل تک‌بعدی بودن آن، نکتهٔ قوت قوانین قرآن و اسلام را در این می‌داند که به ابعاد گوناگون مادی و معنوی خلقت بشر توجه داشته است (همان: ۱۹/۵). گاهی این ویژگی با تعبیر «توجه قرآن به ابعاد تربیتی انسان» بیان شده، یعنی امام بر این باور است که قرآن و قوانین و احکام آن، ابعاد گوناگون انسان و نیازهای او را در نظر گرفته است (همان: ۲۶۳/۱۸).
تردیدی نیست که امام خمینی این ویژگی را نیز از نفس آیات قرآن استفاده نموده است؛ زیرا آیاتی مانند ﴿...يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَ...﴾ (آل عمران / ۱۶۴؛ جمعه / ۲؛ بقره / ۱۲۹) و نظایر آن به روشنی دلالت بر این حقیقت دارد.

دوم. جامعیت در موضوعات

در نگاه ایشان، قوانین و احکام قرآن و اسلام دربردارندهٔ تمام نیازهای بشر در جهت نیل به سعادت اوست و در این راستا هیچ موضوعی را فروگذار ننموده (همو، ولایت فقیه، بی‌تا: ۲۹) و قرآن کریم قوانین کلی اساسی را بیان فرموده است (همو، کشف‌الاسرار، بی‌تا: ۳۱۵). امام گاهی این نکته را با تعبیر «مصالح مختلف» بیان نموده و فرموده که قرآن کریم مصالح گوناگون شخص، اجتماعی، سیاسی و کشورداری را در وضع قوانین لحاظ نموده است (همو، ۱۳۷۸: ۲۷۵/۱۸). در موردی دیگر نیز با استفاده از آیهٔ ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (نحل / ۸۹)، قرآن مجید و سنت را شامل همهٔ دستورات و احکامی دانسته که بشر برای سعادت و کمال خود بدان احتیاج دارد (همان: ۳۱۵/۱۸).

سوم. جامعیت در اشمال بر علوم گوناگون

از نظر امام خمینی قرآن در زمینهٔ علوم و دانش‌های گوناگون نیز از جامعیت برخوردار است (همان: ۹۲/۲). به باور ایشان، قرآن کریم دارای علوم و معارف در سطوح و لایه‌های مختلف است و این امر سبب شده تا انسان‌ها متناسب با سطح معرفتی خود از قرآن بهره ببرند و این ویژگی نیز نوعی جامعیت است (همو، ۱۳۷۳: ۳۱۵).

ب) جاودانگی و جهان‌شمولی

از منظر امام خمینی قوانین قرآن و اسلام در تمام موضوعات و زمینه‌ها، از ویژگی ابدیت و جهان‌شمولی برخوردار است و بر خلاف قوانین بشری، این قوانین هیچ گاه کهنه و منسوخ نمی‌گردد (همو، کتاب‌البیع، بی‌تا: ۴۶۱/۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۹۳/۲۰). ایشان در وصیت‌نامه تاریخی و سیاسی، الهی خود با الهام از آیاتی چون ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان / ۱) و ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (مذثر / ۳۶) و با به کارگیری تعابیری مانند «رشد جهانیان»، «عائله بشری»، «بشریت»، «بزرگ‌ترین نسخه نجات‌دهنده بشریت» و «وحدت بین مسلمانان بلکه بشریت» جهان‌شمولی قرآن کریم را یادآور شده است (همو، ۱۳۷۰: ۳-۲).

محور سوم: وحدت‌آفرینی قرآن

بی‌شک یکی از تهدیدهای جدی حکومت‌ها در عرصه سیاسی، پیدایش اختلاف‌های بنیان‌سوز و ویرانگر داخلی است که ممکن است میان گروه‌های مختلف درونی رخ دهد و در صورت عدم توفیق نظام برای کنترل و مدیریت آن تا مرز براندازی پیش خواهد رفت.

از دیدگاه امام خمینی، قرآن کریم نگاهی ویژه و بلند به وحدت و انسجام پیروان خود نموده و بر ضرورت تلاش برای ایجاد و تداوم آن تأکید کرده است. ایشان این نکته را نیز با الهام از خود قرآن در آیه ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَازَعُوا فَعَشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال / ۴۶) بیان فرموده است (همو، ۱۳۷۸: ۳۴/۱۶).

ایشان در جمله‌ای دیگر فرموده است:

همین قضیه وحدت در قرآن کریم با تعبیرهای مختلف روی آن پافشاری شده و به مردم گوشزد شده است. آنچه مهم است این است که مسلمین به اسلام و قرآن عمل کنند (همان: ۴/۱۶).

محور چهارم: ستیز قرآن با استکبار، طاغوت، ظلم و فتنه

در نگاه امام خمینی استکبارستیزی و مبارزه با ظلم و ستم و نفاق و فتنه در هر عصر و زمانی در صدر آموزه‌های قرآنی است؛ از جمله در فرازهایی از پیامشان به حجّاج در سال ۱۳۶۶ با ذکر تعابیری مانند «برخورد با مستکبران جهان»، «جهان‌خواران طول تاریخ»، «مشرکان»، «زورگویان»، «کفار و در رأس آن منافقان»، «جهاد فی سبیل الله در رأس

تمام احکام است» (جوهری، ۱۳۸۲: ۵۱) به خوبی نشان داده است که ستیز با جلوه‌های گوناگون استکبار از اولویت‌های مهم قرآن کریم و سیاست قرآنی است.

در موردی دیگر با اشاره به آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» (بقره/ ۱۹۳)، فتنه‌ستیزی قرآن را بازگو نموده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹/۸۲). در سخنی دیگر، در پاسخ به کسانی که قرآن را افیون می‌پندارند، با اشاره به اینکه منطق قرآن منطق مبارزه است می‌فرماید:

کسی که یک مقداری آشنا باشد با منطق قرآن، می‌بیند که این قرآن است که وادار کرد پیغمبر اسلام را به اینکه با این سرمایه‌دارها دائماً در جنگ باشد... بسیار آیات در [باب] جنگ است، در تمام قرآن اگر پیدا بکنید یک آیه‌ای که مردم را بگوید با اینها ملایمت کنید و بروید توی خانه بخواید تا این‌ها هر کاری می‌خواهند بکنند. اگر این جور پیدا شد، آن وقت حق دارد کسی بگوید که این قرآن آمده است و دین آمده است، افیون است (همان: ۲۳۶/۲).

امام خمینی قرآن را کتاب جنگ با قدرتمندان می‌داند و با اشاره به آیه «قُلْ إِنَّمَا أَعْطَمَكُم بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَى...» (سبأ/ ۴۶) و برداشت این نکته که تنها راه اصلاح دو جهان قیام برای خداست، پس از اشاره به ماجرای قرآنی قیام توفیق‌مند ابراهیم خلیل عَلَيْهِ السَّلَام، عامل پیروزی موسای کلیم عَلَيْهِ السَّلَام را قیام لله وی در برابر فرعون و عامل پیروزی رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را نیز قیام یک‌تنه ایشان در برابر تمام عادات و عقاید جاهلیت دانسته است (همان: ۲۱/۱).

نتیجه‌گیری

مستند نمودن محورهای چهارگانه فوق که از محورهای مهم عرصه سیاسی، حکومتی است، به آیات قرآن کریم در بیان و بنان امام خمینی نشان‌دهنده آن است که قرآن حامل معانی و مفاهیم سیاسی و حکومتی در بخش‌های مختلف است و بر این اساس، ادعای بیگانگی قرآن با سیاست، پنداری خیالی است که با واقعیت موجود در مفاهیم آیات ناسازگار است. سستی این پندار به قدری نمایان است که حتی تصویری که یکی از همین مدعیان بیگانگی، با الهام از برخی آیات قرآنی، درباره اسلام و پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و مسلمانان ارائه داد، جز در قالب یک حکومت مقتدر دینی و سیاسی نمی‌گنجید. گویی آنان خود با ارائه این تصویر، ناخواسته پاسخ ادعای خود را داده‌اند.

کتاب‌شناسی

۱. بخت، محمد، حقیقه الاسلام و اصول الحکم، قاهره، المطبعة السلفیه، ۱۹۲۶ م.
۲. بلعید، صادق، القرآن و التشریح (قرآنة جدیدة فی آیات الاحکام)، چاپ سوم، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه، ۲۰۰۴ م.
۳. جواهری، محمدرضا، قرآن در منظومه اندیشه امام خمینی، مشهد، خیر البریه، ۱۳۸۲ ش.
۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۵. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، بی تا.
۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم المشهور بتفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۷. صبحی صالح، النظم الاسلامیه، نشأتها و تطورها، چاپ نهم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۲ م.
۸. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۲ م.
۹. عالم، عبدالرحمان، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. عبدالرزاق، علی، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، بی جا، بی تا.
۱۱. همو، الاسلام و اصول الحکم (بحث فی الخلافة و الحکومة فی الاسلام)، نقد و تحلیل ممدوح حقی، بیروت، دار مکتبه الحیاة، ۱۹۶۶ م.
۱۲. فولادوند، عزت‌الله، جرد در سیاست، چاپ دوم، تهران، طرح نور، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قرآن کتاب هدایت از دیدگاه امام خمینی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. معرفت، محمدهادی، صیانة القرآن من التحریف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. همو، حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. همو، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. همو، صحیفه انقلاب؛ وصیت‌نامه سیاسی الهی امام خمینی، تهران، دانش پرور، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. همو، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۰. همو، کشف الاسرار، قم، پیام اسلام، بی تا.
۲۱. همو، ولایت فقیه، تهران، سیدجمال، بی تا.
۲۲. میر، ایرج، رابطه دین و سیاست (تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست)، تهران، نی، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. نراقی، ملا احمد، عوائد الایام فی تحدید ولایة الحاکم، قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.

معنابخشی به زندگی و مؤلفه‌های تأثیرگذار آن در پیشگیری از جرم از منظر قرآن کریم*

- قدرت‌الله خسروشاهی^۱
- سارا سادات هاشمی^۲
- علیرضا نجفی اسکندری^۳

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی که در جهت‌دهی به نگرش و رفتار انسان تأثیر زیادی دارد، واکاوی چرایی و چیستی «زندگی» و در نتیجه فهم «چگونه زیستن» است. رویکرد به معنا و مفهوم زندگی، تابعی از نگرش به انسان، هستی و هستی‌آفرین و نسبت میان آن‌هاست. درک ناصحیح این مؤلفه‌های بنیادین، تأثیر غیر مستقیم زیادی در انحراف انسان و ارتکاب جرایم دارد. بر این اساس، جرایم در هر جامعه باید متناسب با فرهنگ خاص آن جامعه بررسی شوند. بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، معنابخشی به زندگی و پیشگیری اولیه از وقوع جرم و گمراهی، مهم‌ترین سیاست جنایی اسلام است. هدف نهایی این سیاست، تعلیم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (ghkho44@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی (نویسنده مسئول) (ss.hasheme2011@yahoo.com).

۳. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی (rezanajafi81@yahoo.com).

و تربیت انسان‌هایی است که به منظور رشد خود با اراده‌ی تربیت‌یافته بتوانند از ارتکاب جرم اجتناب کنند. در این دیدگاه، ایمان به وجود اموری غیبی، نظارت خداوند، ارسال پیامبران از سوی او و در نتیجه اعتقاد به امداد رسانی‌های او در رویارویی با مشکلات و وجود جهانی دیگر جهت کسب پیامدهای اعمال خود در این دنیا و همچنین ایمان به خلقت هدف‌دار، به زندگی انسان معنا می‌بخشد و از انحرافات او جلوگیری می‌کند.

واژگان کلیدی: قرآن، جرم‌شناسی، پیشگیری از جرم، معنابخشی، انسان، هستی.

مقدمه

بر اساس یافته‌های روان‌شناسی اجتماعی، نگرش‌ها، تعیین‌کننده رفتار هستند و چگونگی و نوع نگرش انسان‌ها به موضوعات اساسی خلقت، به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر چگونگی رفتار آن‌ها تأثیرگذار است. در مقابل، گاهی نیز رفتارها بر نگرش افراد مؤثر واقع می‌شوند. بر این اساس، تغییر رفتارهای افراد در اجتماع، مبتنی بر تغییر اعتقاد و نگرش آن‌هاست. به نظر می‌رسد با گشودن راز و معنای حیات و آشکار شدن مفهوم زندگی، بتوان برخی از مسائل پیچیده زندگی انسانی از قبیل درد و رنج مشکلات، زمینه‌ها و دلایل ارتکاب جرایم و ناامنی‌های اجتماعی را حل کرد. به نظر برگر،^۱ انسان‌ها همواره کوشیده‌اند به وسیله دین، وجود خود و جهان را معنا سازند. بنابراین، دین به عنوان یک مقوله بررسی شده توسط انسان، در زندگی به وی معنا و جهت می‌دهد (علمی و حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ش ۸۳).

با بررسی مهم‌ترین نگرش‌های معنابخش به زندگی انسان نظیر «نگرش توحیدی»، «احساس خودارزشمندی» و «هدفمند بودن زندگی» و یا معنابخشی به زندگی انسان و جهان هستی، می‌توان رفتارهای انسانی را در یک مسیر مشخص و هدف‌دار جهت‌دهی کرد. این موضوعی است که قرآن کریم به عنوان یکی از اساسی‌ترین راهبردهای کنترل رفتار، مبتنی بر معنابخشی به زندگی بر اساس یک سلسله اعتقادات و باورهای ویژه همراه با علقه‌های عاطفی و معرفتی بیان کرده است که در واقع بهترین راهکارها برای پیشگیری از انحراف و بزهکاری محسوب می‌گردند. معنابخشی به زندگی انسان

1. Berger.

به‌عنوان بهترین راهکار دوری از بزهکاری امری است که کمتر مورد بررسی جرم‌شناسان قرار گرفته است. از این رو مقاله پیش رو می‌کوشد تا با بیان راهکارهای قرآنی در جهت معنابخشی به زندگی انسان نشان دهد که یکی از دستاوردهای عمل به این راهکارها این است که شخص به جایی می‌رسد که داوطلبانه و بی‌هیچ اجباری و بدون نیاز به استفاده از ابزارها و راهکارهای پیشگیری وضعی، از انحراف و بزهکاری پرهیز می‌کند.

۱. راهکار اعتقاد به غیب

در هندسه معرفتی قرآن کریم، اعتقاد به غیب و در رأس آن ایمان به پیام آسمانی، چنان تفکر هدفمند و معناداری برای انسان بنا می‌نهد که خود می‌تواند به عنوان اهرمی اساسی در سنجش عملکرد و رفتار و عاملی مؤثر در بازدارندگی از انحرافات عمل نماید. در فرهنگ قرآنی، ایمان به غیب، عبارتی جامع است برای ایمان و اعتقاد راسخ انسان به حقایق ماورای ادراک حسی و علوم تجربی بشر که در عالم وجود دارد. همه حقایق و ارزش‌ها را نمی‌توان با دانش فهمید و دانش تنها به پرسش‌های مربوط به بخشی از واقعیت پاسخ می‌گوید و نمی‌توان با علم ثابت کرد که یک ارزش از ارزش دیگر بهتر است (کوئن، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۰).

۱-۱. اعتقاد به خدا و نفی پلورالیسم^۱ دینی

در فرهنگ قرآنی اعتقادات و نگرش‌های پرمعنایی وجود دارد. اصلی‌ترین نگرش، اعتقاد به خداست و قرآن کریم بر آن بسیار تأکید می‌ورزد. ایجاد خدشه در این نگرش، زمینه‌ساز تزلزل در سایر اعتقادات و پذیره‌های انسانی و در نتیجه بی‌هویتی و انحراف انسان است. همچنین بر اساس این اصل، انسان‌ها حق ندارند هیچ کس و هیچ چیز دیگری غیر از خدا را بپرستند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۴۱).

چنین وضعیتی یعنی توحید و خداپرستی موجب می‌شود نگرش فرد به همه هستی و

۱. واژه پلورالیسم، برگرفته از دو کلمه پلورال (Plural) به معنای «جمع» و ایسم (Ism) به معنای «گرایش» است و در معنای لغوی به معنای جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی می‌باشد.

زندگی انسان، هدف‌دار و معنادار باشد و در رفتارها، با انسجام، وحدت رویه و آرامش عمل کند (پناهی، ۱۳۸۹: ش ۲/۷۷-۹۶). اعتقاد به خدا همچون هر نگرش دیگر، حالتی است روانی که ممکن است در هر انسانی ایجاد شود و بدین لحاظ دارای مؤلفه‌های سه‌گانه تشکیل‌دهنده نگرش معنادار می‌باشد. از حیث تحلیل عقلی، اعتقاد به خدا، به ترتیب دارای سه مؤلفه «عقیده و شناخت»، «ایجاد علقه عاطفی و انگیزشی» و در نتیجه «رفتار ظاهری» است (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۵۰). خداوند متعال در قرآن یادآوری می‌کند که اگر انسان به فطرت خود مراجعه کند حقایق توحید را درک خواهد نمود.^۱ اعتقاد به خدا، همراه با اعتقاد و ایمان به فرامین الهی و ایجاد علاقه و عاطفه‌ای است که در صورت نهادینه شدن آن در باورهای انسان، تأثیر مستقیم و غیر مستقیمی در رفتار انسان خواهد داشت و شدیدترین این محبت نسبت به خالق انسان خواهد بود (ر.ک: بقره/ ۱۶۵). بنابراین همه روابط انسان با دیگران توسط خداوند متعال تنظیم می‌گردد و نفرت یا علاقه خویشاوندی و عاطفی هیچ‌گاه نباید مانع دوری از حق و تظلم به آن‌ها شود. به گونه‌ای که خداوند خطاب به حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید که نباید از فرزند کافر خود شفاعت بکند و محبت واقعی به خداوند، ملازم با پیروی از فرامین اوست: ﴿وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ (هود/ ۴۲).

«اعتقاد به خدا» در مقابل نگرش‌های «کفرآمیز، مشرکانه، منافقانه و پلورالیسمی» قرار می‌گیرد. پلورالیسم در حوزه معرفت‌شناختی در مقابل دیدگاه توحیدی است (پارسانیا، ۱۳۸۱: ش ۲۳/۲۴؛ ر.ک: بقره/ ۲۵۵). قرآن، عبادت نکردن غیر خدا را کافی نمی‌داند و شرط دیگری دارد که «اطاعت نکردن از رقیبان و معارضان خدا» می‌باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۴۷):

۱. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَتَانَا أُمٌّ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْهَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْبَاطِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۲-۱۷۳)؛ ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَلَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ (زخرف / ۸۷).

۲. و برخی از مردم، در برابر خدا همانندهایی برای او برمی‌گزینند و آن‌ها را چون دوستی خدا دوست می‌دارند، ولی کسانی که ایمان آورده‌اند به خدا محبت بیشتری دارند. کسانی که با برگزیدن بت‌ها به خود ستم نموده‌اند اگر می‌دانستند هنگامی که عذاب را مشاهده کنند تمام نیروها از آن خداست و خدا سخت کیفر است.

﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتغِي حَكَمًا﴾ (انعام/ ۱۱۴)؛ آیا کسی جز خدا را داور بخوایم و انتخاب کنیم؟!

زیربنای هر اندیشه معنوی پایدار و به دنبال آن رفتار متقن، ایمان راسخ و به دور از تزلزل و انحراف است. قرآن کریم ضمن پذیرش آزادی بیان،^۱ مجازاتی سخت و نابخشودنی را برای کفار و مشرکان اعلام است و در واقع ریشه تمام کجروی‌ها و انحرافات را روی گردانی از اصل توحید و روی آوردی به کفر و شرک می‌داند؛ چرا که این مسئله زیربنای همه اعتقادات پذیرفته شده بشری است که سایر آموخته‌های او بر اساس این مبنا تنظیم می‌گردد و بنابراین شرک عامل اساسی انحرافات و هلاکت بشر محسوب می‌شود (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۱).

۱-۱-۱. اعتقاد به همراهی و نظارت خداوند و تأکید بر یاد خدا

یکی از پیامدهای اعتقاد به توحید، ایمان به حضور و نظارت همیشگی او بر بندگان است که باعث می‌شود انسان به این اعتقاد برسد که جهان خلقت، تحت سیطره علم الهی قرار دارد و هیچ امری در عالم نیست که بر او پوشیده باشد. قطعاً اگر انسان خدا را حاضر و ناظر بر اعمال خود بداند^۲ و یقین داشته باشد که خداوند متعال و نگاهبانان و فرشتگان او همه افکار و اعمال او را حتی در نهان رصد می‌کنند^۳ و اگر کوچک‌ترین کار خیری بکند یا ذره‌ای شرارت ورزد، نتیجه آن را خواهد دید،^۴ با تمام توان می‌کوشد تا از دستورات خالق و مالک خود سرپیچی نکند. همچنین اگر همیشه و همه جا قدرت مطلق را حس کند هیچ گاه به خود اجازه ظلم به سایر بندگان خدا را نمی‌دهد و می‌داند که خداوند متعال که بین قلب او و نفس وجودی اوست، انتقام خواهد گرفت^۵ و اگر سه نفر در یک اتاق در بسته‌ای هستند خداوند چهارمین آن‌هاست.^۶ این نوع نگرش باعث می‌شود تا انسان در حق بندگان خدا ظلم نکند و در لحظات غربت و

۱. ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (زمر / ۱۸).

۲. ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بَرُّهُ﴾ (علق / ۱۴).

۳. ﴿إِنْ تَبَدُّوا شَيْئًا أَوْ خَفُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (احزاب / ۵۴).

۴. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال / ۷-۸).

۵. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ الْخَشِرُونَ﴾ (انفال / ۲۴).

۶. ﴿مَا يَكُونُ مِنْ ضَجْوٍ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُمْ رَايَهُمْ﴾ (مجادله / ۷).

اندوه از حقیقت منحرف نشود و با امید به قدرت الهی تصمیم نابخردانه‌ای نگیرد (دستغیب، ۱۳۸۶: ۳۴۵-۳۴۶)؛ چرا که خداوند امور او را کفایت می‌کند.^۱

اگر انسان در همه حالات خدا را شاهد و ناظر اعمال خویش بداند، در محضر او گناه نمی‌کند؛ زیرا به خاطر حیای ذاتی، اصولاً انسان در حضور بچه‌ای کوچک از ارتکاب عمل ناشایسته شرم دارد و اگر در جای خلوت با یقین راسخ، مولای خود را شاهد بر رفتار خود بداند، از خدا شرم می‌کند و مرتکب گناه نمی‌شود. در نظر مؤمن، عالم مانند مدرسه‌ای است که مدیر و ناظم آن اخلاق و انضباط شاگردان را زیر نظر دارد و نتیجه کار و رفتار آن‌ها را ضبط می‌کند (عارف، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

از سوی دیگر، اعتقاد به حضور و نظارت خداوند موجب می‌شود تا آدمی همواره او را به فراموشی نسپارد و به یاد او و حضورش باشد و در واقع، حقیقت عبادت «تذکر» است و یاد خدا بودن و از غفلت خارج شدن که این خود باعث بازداشتن انسان از اندیشه‌های منحرفانه و منکرات است (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۶):

- ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه / ۱۴)؛
 - ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت / ۴۵).

در حقیقت، اگر علم و اعتقاد با خوف و خشیت همراه باشد، بازدارنده است و یاد تنها کافی نیست:

﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبِ﴾ (یس / ۱۱)؛ اخطار تو فقط برای کسی ثمربخش است که تذکر بپذیرد و در نهان از خدای رحمان بترسد.

با یاد خدا می‌توان از وسوسه‌های شیطان دور بود؛ چرا که خداوند در قرآن، شیطان را به جهت وسوسه و ایجاد زمینه‌های گمراهی و هلاکت انسان به عنوان دشمن آشکار (ر.ک: اسراء / ۵۳) معرفی کرده و از انسان خواسته است تا به دلیل تأثیرپذیری از اغوای او (اعراف / ۲۷-۱۶) و نیز فریب کاری‌ها (اعراف / ۲۷)، خدعه (حشر / ۱۶) و حمله همه‌جانبه (اعراف / ۱۱-۱۷) او را دشمن خویش بداند و از او دوری کند (فاطر / ۵-۶) و از پیروی وی بپرهیزد (بقره / ۱۸۶) و همواره از وسوسه‌های شیاطین انس و جن به خداوند متعال پناه

۱. ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ يُحْسِنُونَ﴾ (نحل / ۱۲۸).

ببرد (ناس / ۶-۱)؛ یعنی از انسان می‌خواهد تا به تزکیه نفس و خودسازی پردازد و همواره مواظب دشمن درون باشد و با یاد خدا و اعتقاد راسخ از الهامات پلید شیاطین به خدا پناه ببرد؛ زیرا شیطان سوگند خورده که همه انسان‌ها را گمراه می‌نماید (فاطر / ۶). بنابراین پیروی از وسوسه‌ها و دسیسه‌های شیطان یکی از عوامل اصلی آلوده شدن انسان‌ها به گناه و مانع مهم کسب تزکیه به شمار می‌رود که جرم‌شناسی پیشگیری به آن اشاره نکرده است.

۱-۲. اعتقاد به امدادهای الهی و صبر در برابر مشکلات

زندگی انسان‌ها همواره با سختی و مشکلات همراه است.^۱ گاهی مشکلات متعددی بر انسان چیره می‌شوند و او را در معرض آسیب‌پذیری و انحراف قرار می‌دهند. تمایل به انحراف، زمانی بیشتر می‌شود که فرد احساس کند در برابر تحمل رنج‌ها و مشکلات، هیچ چیز عایدش نخواهد شد. ایمان به حضور و نظارت همیشگی خداوند بر بندگان باعث می‌شود انسان با امید و نشاط بر مشکلات چیره شود و دچار انحراف نگردد. توجه به این مسئله غیبی است که همه حوادث دنیا در پیشگاه خداوند رخ می‌دهد و او به همه چیز آگاه و بیناست. خداوند متعال با حمایت معنوی و امدادهای غیبی از کسانی که در مشکلات قرار گرفته‌اند به ایشان امید می‌دهد که صابران پاداش خود را بی حساب دریافت خواهند کرد (زمر / ۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۴۷/۲) و هرگز از رحمت الهی مأیوس نشوند که جز کافران از رحمت او مأیوس نمی‌شوند:

﴿وَلَا تَيْأَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (یوسف / ۸۷).

افراد هنگامی که در برابر مشکلات زندگی قرار می‌گیرند، اگر احساس تنهایی نموده و گمان کنند که قادر نیستند آن مشکل را حل کنند، یأس و اضطراب، پوچی و بی‌هویتی و در نتیجه تمایلات منحرفانه از خود نشان می‌دهند. در این هنگام ممکن است که زمینه انحراف فراهم شود و بخواهند از راه‌های نامتعارف از مشکلات رهایی یابند، ولی راهکار صبر و امید به امدادهای غیبی قادر متعال، عامل مهمی در بازداشتن آن‌ها از اندیشه‌های مجرمانه می‌باشد.

۱. ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد / ۴)؛ به درستی که ما انسان را در سختی‌ها آفریدیم.

۱-۳. اعتقاد به دعا و الهی بودن هدایت انسان

یکی از مؤلفه‌های مهمی که جرم‌شناسی پیشگیری به آن اشاره نکرده است دو عامل غیبی «توجه به دعا» و «الهی بودن هدایت انسان» است. بر اساس آموزه‌های قرآن کریم انسان باید به نقش تربیتی خداوند یقین داشته باشد: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت/ ۴۵)، یعنی وقتی می‌گویید: «اللَّهُ رَبِّي»، به این معناست که هستی من و پرورش من به دست اوست (دستغیب، ۱۳۸۶: ۳۳۶). ضمناً هدایت الهی به معنای جبر نیست، بلکه این هدایت و رحمت نیازمند زمینه‌ای است که انسان باید با اختیار و ایمان و اراده صادقانه خود آن را فراهم سازد تا مشمول رحمت و هدایت خداوند شود. از همین رو خداوند متعال می‌فرماید: «به من ایمان آورند، باشد که هدایت یابند» (بقره/ ۱۸۶).

خداوند راه را به انسان نشان داده و انسان را پس از هدایت، آزاد گذاشته است که هر کدام را که می‌خواهد آزادانه و در عین حال مسئولانه برگزیند (بقره/ ۳۸؛ عباس‌نژاد، ۱۳۸۵: ۵۰۳) و اگر وارد مسیر ایمان و عبودیت بشود نصرت الهی در هدایت او تحقق می‌یابد و هدایت واقعی ویژه مؤمنان است.

همچنین به کفاری که مغرورانه چراغ علم مبتنی بر تکبر و هوس را برداشته‌اند و با تمسک به مکتب‌های مادی‌گرا، به دنبال خوشبختی دنیوی هستند، هشدار می‌دهد که این سرابی بیش نیست و خداوند در این نظام احسن خلقت چراغ آن‌ها را خاموش خواهد نمود (بقره/ ۱۷) و مؤمنان نیز علی‌رغم ایمان به خدا، اگر گاهی به دلیل ناآگاهی یا غفلت، در کاستی‌ها و تاریکی‌ها به سر برند، اما به دلیل ایمان به خالق و مالک هستی و انطباق اهداف خود با نظام احسن خلقت، سرانجام در راه نور و سعادت قرار خواهند گرفت (بقره/ ۲۵۶-۲۵۷).

قرآن کریم، ایمان به غیب و همه پیامبران الهی را از صفات متقین می‌داند و آن دو را از شرایط هدایتگری‌اش قلمداد می‌کند (بقره/ ۴۲). ایمان به غیب باعث می‌شود افراد در مواردی که حکمت یا علت برخی از امتحانات یا قوانین الهی را متوجه نشوند، از دستورات خداوند سرپیچی نکنند. خداوند متعال در عین حال که می‌فرماید: «بعضی از رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم» (بقره/ ۲۵۳)، به وحدت پیامبران (بقره/ ۲۸۵؛ احزاب/ ۷) و وحدت کتاب‌های آسمانی (توبه/ ۱۱۱؛ شعراء/ ۱۹۶) و پیام وحیانی واحد

(نساء/ ۱۶۳) تأکید می‌کند.

هرچند از نظر قرآن کریم، مسیحیت و یهودیت تحریف شده‌اند، پیروان ادیان الهی مکلف‌اند که به همه پیامبران ایمان بیاورند (بقره/ ۴) و پیام وحیانی انبیا واحد می‌باشد (نساء/ ۱۶۳) و تمسخر اعتقادات سایر ادیان الهی نکوهیده است و نپذیرفتن همه پیامبران موجب جدایی از حق و شقاق است (بقره/ ۱۳۷؛ گواهی، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

۲. مکانیزم اعتقاد به الهی بودن ماهیت انسان

شناخت «راز هستی و حقیقت انسان» مبنای همه اندیشه‌ها، تأمل‌ها و تلاش‌های علمی و عملی اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. رشته‌های علوم انسانی به مرور انسان‌شناسانه‌تر می‌شوند (نوبر، ۱۳۸۶: ۳۰). دعوت به شناخت این موجود پنهان و پیچیده، از اصلی‌ترین آموزه‌های بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی است. جرم‌شناسی نیز مانند سایر علوم انسانی از دیدگاه مورد نیاز خویش، البته به میزانی محدود، وجود انسان را بررسی کرده است. راب وایت و فیونا هینز در کتاب جرم و جرم‌شناسی اشاره می‌کنند که برخی جرم‌شناسان مجرم را ذاتاً «شیطان‌صفت» می‌دانند (۱۳۸۶: ۲۱۶-۲۱۸). برخی معتقدند که اساس آزمایش‌های علمی درباره انسان صحیح نیست و نتیجه آزمایش‌های علمی درباره او غالباً اختلاف‌های فاحشی دارد (کارل، ۱۳۸۷: ۵-۱). در کتاب *انسان‌شناسی دینی* آمده است که برخی نویسندگان مانند جان لاک^۱ منکر هر گونه فطرتی برای انسان هستند و ضمیر انسان را در بدو تولد، مانند لوح سفید و نانوشته می‌دانند که آنچه بر آن نقش می‌بندد، حاصل کوشش‌های جامعه و محیط است (دوال مالفیبت و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۴۲).

از دیدگاه قرآن، انسان دارای قدرت اراده و بیان (رحمن/ ۴-۳)، استعداد تعلم (بقره/ ۳۱ و ۳۳)، دریافت وحی (انعام/ ۹۱)، قدرت عروج و تسخیر موجودات (ص/ ۱۸-۱۹) و نیز خلیفه و جانشین خداوند بر روی زمین است. او به همه «اسماء» علم و آگاهی دارد و مسجود همه ملائکه و فرشتگان است (بقره/ ۳۱). منظور از خلافت الهی، نمایندگی خدا

1. John Locke.

در زمین است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۱۱/۱) که بیانگر این نکته است که جانشین خدا باید حداقل زمینه تجلی صفات خالق خود را داشته باشد.

بر خلاف دیدگاه‌های مختلف جرم‌شناسی که انسان را موجودی می‌دانند که ذاتاً به هنجارمندی گرایش دارد و کج‌روی، خلاف فطرت اوست و در نتیجه باید به دنبال شناخت علل و عوامل انحراف و مقابله با آن‌ها بود و نیز بر خلاف نظریه‌هایی که انسان را ذاتاً متمایل به شر و کج‌روی معرفی می‌کنند و در نتیجه خود را فارغ از شناخت عوامل بزهکاری می‌دانند و کنترل رفتار را مهم‌ترین عامل بازداشتن انسان از انحراف و کج‌روی معرفی می‌کنند (خسروشاهی، ۱۳۸۲: ش ۳۰ و ۲۳/۲۵-۲۵)، قرآن کریم بیان می‌دارد که در عین الهی بودن ذات انسان، وی به رذایل اخلاقی و ضد ارزش‌هایی تمایل دارد (یوسف/ ۵۳؛ نساء/ ۲۷)؛ مانند افساد (بقره/ ۳۰)، بخل (نساء/ ۱۲۸)، بی‌تابی در هنگام گرفتاری (معاذ/ ۲۰)، حرص و آز (فصلت/ ۴۹)، حسادت (فلق/ ۵-۱) و... که همگی در خودخواهی بیش از حد او ریشه دارد (فرهادیان، ۱۳۸۵: ۴۲۰-۴۲۴). در صورت عدم تربیت، انسان می‌تواند هویت انسانی خود را از دست داده و در حد پست‌ترین حیوانات بلکه فرومایه‌تر از آن‌ها نیز قرار گیرد (همان: ۴۲۰). با این همه، وی قابل کنترل و مهار (نازعات/ ۴۰) می‌باشد و پدیده‌ای غیر جسمانی است (انعام/ ۹۳؛ نوروزی، ۱۳۸۶: ۴۴-۵۰) که شایستگی عروج به والاترین مرتبه را داراست (همان: ۳۴).^۱ تمایل به خیر و شر در انسان وجود دارد و او با اختیارش به دنبال یکی از این دو حرکت می‌کند (شمس/ ۸). در نتیجه، هم هم‌نوایی با هنجارها و هم دلایل انحرافات وی در چارچوب انسان‌شناسی باید بررسی شود. واقعیت آن است که جرم‌شناسی پیشگیری باید با عبور از مراحل غیر علمی و عملی، با شناخت جامع انسان و دین، درباره همسویی علت‌شناسی دینی (متافیزیکی) و علمی (فیزیکی) تحقیقات لازم را انجام دهد و تحقیقات تلفیقی نوینی با

۱. گاهی قرآن از نفس اماره سخن می‌گوید که آدمی را به سوی بدی‌ها امر می‌کند (یوسف/ ۵۳) و گاه نیز سخن از نفس لوامه و سرزنشگر است که به عنوان وجدان پاک عمل می‌کند و بر رفتار ناهنجار یا عمل نکردن به هنجار و ارزشی، وی را سرزنش می‌کند (قیامت/ ۲). زمانی نیز سخن از نفسی است که به تسویل (زیبا جلوه دادن) می‌پردازد و بدی‌ها و زشتی‌ها را امری نیک و پسندیده جلوه می‌دهد (یوسف/ ۱۸ و ۸۳؛ طه/ ۹۶) و گاهی نیز از نفس وسوسه‌گری سخن می‌گوید که همواره وی را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها دعوت می‌کند (ق/ ۱۶) در پایان، نفسی هم به آرامش و اطمینان می‌رسد (فجر/ ۲۷).

روش‌های دینی و علمی به ویژه در زمینه بررسی نقش بزهکار در وقوع جرم شکل بگیرد (علیزاده، ۱۳۸۲: ۶۸-۷۵).

۱۲۹

۱-۲. اعتقاد به رسالت الهی و مسئولیت خطیر انسان

یکی از عوامل تأثیرگذار بر رفتار انسان، احساس مسئولیت و پاسخ‌گویی در مقابل رفتار خویش می‌باشد. از دیدگاه قرآن کریم انسان رسالت بزرگی را به دوش می‌کشد. رسالت به عهده گرفتن امانت بزرگی که آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها از پذیرفتن آن سر باز زدند:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب / ۷۲).

مفسران در تفسیر «امانت» در این آیه نظرات مختلفی دارند؛ مثلاً برخی گفته‌اند که منظور تکلیفی است که اطاعت و مخالفتش موجب ورود بنده به بهشت یا جهنم می‌شود و منظور از عرضه تکلیف بر آسمان‌ها و زمین و جبال، سنجش آن با استعداد آنهاست و مراد از امتناع آسمان‌ها و زمین و جبال از حمل تکلیف، استعداد نداشتن برای پذیرش آن می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۸/۲۲). برخی دیگر گفته‌اند:

مراد از امانت، عقلی است که ملاک تکلیف، مناط ثواب و عقاب است
(<http://kalamvaaghaed.blogfa.com/post/21>).

در نظری دیگر «مراد از آن معرفت خدا، و لوازم آن است» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۷۳/۸). برخی نیز بر آن‌اند که انسان نه تنها تلاش می‌کند که از مسیر حقیقت منحرف نشود بلکه حتی اوقات خود را نیز به پوچی نمی‌گذراند و در نهایت دقت سعی می‌کند که همواره به اعمال نیک مشغول باشد به طوری که برای ارتکاب جرایم خطایی، مجالی باقی نماند (نوروزی، ۱۳۸۶: ۲۷).

خداوند متعال در درجه اول انسان را متوجه اعمال خود می‌کند (مائده / ۱۰۵)، سپس او را در برابر اعضای خانواده و اجتماع مسئول می‌خواند:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و خانواده خود را از آتشی که هیضم آن مردم و سنگ‌ها هستند، نگه دارید (تحریم / ۶).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید:

همه شما مراقب و نگهبان یکدیگر و در برابر مردم خود، مسئول می‌باشید (وزام بن ابی‌فراس، ۱۳۶۸: ۶/۱).

لازمه چنین نگرشی، دقت در مسئولیت‌ها و کنترل جمعی رفتارهای اجتماعی و همچنین اهتمام به برطرف کردن کاستی‌های خانواده و جامعه از سوی افراد است که این خود باعث همدلی بیشتر و برطرف کردن زمینه‌های فساد در جامعه می‌گردد.

۱-۲. توصیه به رفتار و گفتار برتر و دوری از لغو

تقوا سه مرتبه دارد: ۱. تقوای عام به معنای پرهیز از محرمات؛ ۲. تقوای خاص به معنای اجتناب از مشبهات؛ ۳. تقوای اخص به معنای دوری از تخیلات واهی و مباحات، در پرتو اشتغال به واجبات و مستحبات (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

قرآن کریم می‌فرماید:

- او کسی است که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان بهترین عمل را دارید (ملک/۲).
- به بندگانم بگو آنچه را که بهترین است بگویند. بی‌گمان شیطان میان آنان آشوب و دشمنی می‌افکند. همانا شیطان برای انسان دشمنی آشکار است. (اسراء/۵۳).

نکته ظریف و مهم در این آیات آن است که خداوند متعال نفرموده گفتار و رفتار شما باید خوب باشد بلکه با قید صفت تفضیلی «بهترین»، به نوعی زمینه فسادانگیزی شیطان و انحراف را متذکر می‌شود و مرتبه‌ای والا را پیش روی انسان قرار می‌دهد و می‌فرماید که انسان باید همواره به فکر گزینش بین بهترین افکار، گفتار و رفتار باشد و با معنابخشی به رفتار خود از پرداختن به امور بیهوده پرهیزد.^۱

خداوند در این آیات می‌فرماید که اساساً مؤمن باید با دوری از غفلت، در هر لحظه نهایت تقوا و دقت را داشته باشد و تلاش کند که بین سخنان و رفتار خوب، بهترین آن‌ها را با عنایت به معیارهای الهی انتخاب کند و تفکرات و گزینش‌های او بر مدار بهترین‌ها باشد. در نتیجه مجالی برای اندیشه مجرمانه باقی نمی‌ماند که بخواهد انتخاب شود (گواهی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

۱. «الَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون / ۳).

یکی دیگر از عوامل انحراف انسان، پرداختن به مسائل لغو و بیهوده و مشغول کردن ذهن به رفتار مجرمانه است که اگر انسان از آن‌ها دوری نکند سرانجام موجب تحریک وی به سوی انحراف می‌شود و شخص مرتکب عمل مجرمانه می‌گردد. از این رو، قرآن کریم و روایات، از فکر کردن به گناه نیز نهی کرده‌اند؛ زیرا فکر گناه، به خود گناه منجر می‌شود، چنان که قرآن کریم حتی اجازه سوءظن را نیز به مؤمن نمی‌دهد و از گمان بد درباره دیگران نهی می‌کند (محبی، ۱۳۸۶: ۱۶۱). در روایتی، امام صادق علیه السلام می‌فرماید که حضرت عیسی علیه السلام به حواریون فرمود:

حضرت موسی علیه السلام به شما دستور داد که زنا نکنید، ولی من به شما دستور می‌دهم که نه تنها زنا نکنید، بلکه حتی فکر آن را به ذهن خود راه ندهید (حز عاملی، ۱۳۸۷: ۱۴/۲۴۰).

قرآن کریم نیز نمی‌فرماید که زنا نکنید، بلکه برای پیشگیری از زنا با رعایت عفت و حجاب و... می‌فرماید که حتی نزدیک زنا نشوید: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَةَ﴾ (اسراء/ ۳۲).

۲-۱-۲. سفارش به اتحاد و تعاون در جامعه اسلامی

پیشگیری از وقوع جرم در واقع عبارت دیگری از «تلاش برای هنجارمندسازی افراد جامعه» است. امروزه پیشگیری و سرکوب به همه افراد جامعه مربوط می‌شوند و استفاده از قدرت رسانه‌ها، انجمن‌ها و شهروندان در چارچوب یک سیاست جنایی ضروری است (لازرز، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰). همه جوامع نیازهایی دارند و با انواع مشکلات درگیر می‌باشند. اگر در این شرایط اعضای جامعه با یکدیگر همکاری نکنند و احساس مسئولیت نداشته باشند، زمینه بروز بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی فراهم شده و این مسئله بستر مناسبی برای وقوع جرایم خواهد بود (غفاری، ۱۳۸۷: ۷۶-۸۱). به تعبیر کتله ریاضی دان بلژیکی، اجتماع مسئول کلیه جرایمی است که رخ می‌دهد و بزهکار، جز وسیله اجرا در دست اجتماع چیز دیگری نیست و زمانی که اجتماع آلوده باشد عجیب خواهد بود اگر افراد دچار انحراف و اعمال بزهکارانه نشوند (مساواتی آذر، ۱۳۸۴: ۲۳) و به تعبیر لاکاسانی^۱:

هر جامعه شایسته بزهکارانی است که خود پرورش داده است (سلاخی، ۱۳۸۷: ۱۴۳).

قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿تَعَاوَنًا عَلَى الْبُرِّ وَالْقَوَىٰ﴾ (مانده / ۲): یکدیگر را به نیکوکاری و پرهیزگاری یاری دهید.

از ظرفیت مناسب روحیهٔ ایثار و تعاون اجتماعی در جامعه‌ای با معیارهای الهی به ویژه می‌توان در سیاست جنایی مشارکتی سازمان‌یافته - که نمونهٔ بارز آن امر به معروف و نهی از منکر است - استفاده نمود که هزینه‌های بسیار کمی را برای کارگزاران دستگاه عدالت کیفری برای پیشگیری اولیه از انحرافات خواهد داشت. مشارکت جامعهٔ مدنی در الگوهای دولتی، هم‌اکنون در سیاست جنایی اغلب کشورهای جهان اهمیت یافته است و معنادار می‌شود (دلماز - مارتی، ۱۳۸۷: ۳۷).

اگر بروز انحراف در جامعهٔ اسلامی با بی‌مسئولیتی افراد آن به ویژه مسئولان روبه‌رو شود، حیا و قبح اعمال مجرمانه از میان می‌رود و جرایم رشد چشم‌گیری می‌یابند. آنگاه جامعه باید با عقب‌نشینی از ارزش‌ها به منظور پیشگیری از جرایم، خود را با خواست عمومی تطبیق دهد و به جای پیشگیری از جرم، با پاک کردن صورت مسئله، اعمال ناپسندی را جرم‌زدایی نماید که در همهٔ ادیان الهی با کیفرهای شدید مواجه بوده‌اند. گزارش شورای اروپا دربارهٔ جرم می‌گوید

به سیاست جانشینی متغیرهای پزشکی - اجتماعی در برابر واکنش کیفری علیه پدیدهٔ مجرمانه اولویت داده می‌شود و اینها به عنوان «جانشین‌های ممکن اقدام کیفری» به‌ویژه در مواردی همچون «بعضی اعمال مجرمانهٔ واجد جنبهٔ جنسی مانند کودک‌دوستی، زنا با محارم و عورت‌نمایی یا بعضی رفتارها همچون نوزادکشی، کودک‌آزاری، مستی شدید و اعتیاد به الکل» استفاده شود (همان).

ولی جالب آنکه با این راهکار باز هم نوع جرایم تغییر می‌یابند و با این اقدامات تنها جامعه از حقایق و ارزش‌های واقعی و در نتیجه رشد و سعادت منحرف می‌شود و در معرض نوع دیگری از انحرافات قرار می‌گیرد.

اگر کارکرد و محیط اجتماع اصلاح شود، درجهٔ اشباع جنایی نیز به همان نسبت کاهش می‌یابد (حرّ عاملی، ۱۳۸۷: ۴۰۸/۷، به نقل از: حسینی، مجلهٔ حقوقی دادگستری، ۱۳۸۳: ش ۴۸). اگر افراد جامعه کارکرد خود را در تأمین امنیت نداشته باشند، سیاست جنایی به ناچار راه افراط را در سایر زمینه‌ها مانند پیشگیری وضعی خواهد پیمود. شنود مکالمات

شهروندان و نصب دوربین‌های مدار بسته، هر چند قانونی، تأثیرات منفی خود را در سلب آرامش و امنیت روانی شهروندان خواهد داشت؛ زیرا هدف مهم پیشگیری، تأمین امنیت می‌باشد.^۱ در واقع اجتناب از شمار بزرگی از ممنوعات فقط هنگامی ممکن است که نیازهای منطقی و مشروع مردم به صورت قانونی پیش‌بینی شود و در عمل فراهم گردد که مسئولیت این امر همزمان بر عهده حکومت و اعضای جامعه می‌باشد، وگرنه مجازات صرف نه معقول و نه قابل اجراست (همو، *سیاست جنایی اسلام*، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

در اوامر و نواهی الهی، مقررات فراوانی وجود دارد که مردم را در برابر یکدیگر مسئول دانسته است تا اولاً از حال یکدیگر باخبر باشند و ثانیاً در رفع نیازهای یکدیگر بکوشند (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۰۰). ترغیب به انفاق همراه با اعتدال، صلۀ ارحام، رفع نیازهای مؤمنان با احکام و مقرراتی مانند پرداختن عوارض و مالیات‌های مختلف (خمس و زکات)، موجب پاک شدن اموال و نیز تطهیر قلب‌ها از آلودگی‌ها و صفات ناپسند همچون بخل و دنیا دوستی می‌گردد (توبه/ ۱۰۳) و آثار انکارناپذیری در از بین بردن زمینه‌های اقتصادی ارتکاب جرم و پیشگیری از جرایمی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم به فقر، ثروت‌اندوزی و عدم توزیع صحیح ثروت مربوط می‌شوند، بر جای می‌گذارد (حسینی، *سیاست جنایی اسلام*، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

از بین رفتن همبستگی بین فرد و جامعه درباره اهداف و آنچه که جامعه به عنوان الگوهای رفتار برای اعضای خود متصور است، موجب می‌شود که شیرازه هنجارهای اجتماعی از هم بگسلد و در نتیجه نفوذ نظارت‌کننده‌های جامعه بر گرایش‌های فردی، کارایی خود را از دست بدهد و افراد تقریباً به حال خود رها شوند (ستوده، ۱۳۷۹: ۲۲).

درجه پیوستگی افراد به جمعیت پیرامون، ارتباط ویژه‌ای با گرایش افراد به جنایت دارد، به گونه‌ای که جرم‌شناسان معتقدند که میزان گرایش به جنایت، نسبت معکوس با درجه پیوستگی افراد با جامعه دارد (بست، ۱۳۷۲: ۵۷). اصلاح میان مؤمنان (حجرات/ ۱۰) و برطرف کردن اختلافات و دو دستگی‌ها (ص/ ۲۲-۲۳)، دوری از غیبت و حفظ حریم

۱. شایان توجه است که در سیاست جنایی قرآن کریم، پیشگیری اولیه از جرم با رویکرد پیشگیری وضعی انکار نشده است؛ برای نمونه می‌توان به جریان تخریب مسجد ضرار اشاره کرد که برای ایجاد تفرقه و توطئه علیه مسلمانان ساخته شده بود (توبه/ ۱۰۷).

خصوصی افراد (حجرات/۱۲)، تساوی در حقوق (توبه/۱۱)، عفو و گذشت در حق یکدیگر (بقره/۱۷۸) بیانگر جایگاه ممتاز همبستگی دینی در محور ریشه‌ی اختلافات و انحراف است.

۲-۲. اعتقاد به جاودانگی انسان و برتری حیات اخروی

لازمه اعتقاد به معاد، پذیرفتن انسان به عنوان یک حقیقت فناپذیر، و دنیا به عنوان یک پدیده فناپذیر است. البته این بدان معنا نیست که انسان باید از آبادانی این دنیا دست بردارد (هود/۶۱). در فرهنگ اسلامی از مرگ به «سفر» تعبیر شده است. یاد مرگ و حوادث پس از آن بهترین مرهم برای نیازدگی است (رمضانی گیلانی، ۱۳۸۳: ۵۰۱) و قابلیت آن را دارد که از مهم‌ترین عوامل پیشگیری اولیه از جرم باشد. جک کاتز^۱ در نظریه «الگوی فریبندگی‌های جرم»، دو عامل مهم را در ارتکاب جرم مؤثرتر می‌داند: نخست، پیش‌زمینه‌های چیزهایی که در ابتدا دوست‌داشتنی به نظر می‌رسند. دوم اینکه فرد هنگام ارتکاب جرم، برای انجام چه کاری و رسیدن به چیزی تلاش می‌کند (سلیمی و داودی، ۱۳۸۷: ۴۳۳). قرآن کریم، به این دو مؤلفه اشاره می‌کند و بیان می‌دارد: «زندگانی دنیا چیزی جز کالای فریب نیست» (آل عمران/۱۸۵) و نیز «سرمایه زندگی دنیا ناچیز است» (نساء/۷۷) که این نگرش می‌تواند هر سه عامل انحراف یعنی حب مقام، حب دنیا و حب شهوت را در فرد خنثی کند.

۲-۲-۱. ارائه اهداف و الگوهای انسانی

هر فرهنگی دارای سه عنصر شناختی (اهداف، باورها و اسطوره‌ها)، مادی (ابزار و وسایل مادی) و قواعد سازمانی (آداب و رسوم و قوانین) است (کوئن، ۱۳۸۲: ۷۲). اسلام نیز با ملاحظه نیاز روحی انسان‌ها به الگوگیری، به ارائه الگوهای برتر الهی و انسانی می‌پردازد و پیامبران به ویژه حضرت ابراهیم علیه السلام و رسول اکرم صلی الله علیه و آله را برترین الگوهای بشری معرفی می‌کند (< <http://www.quran-p.com/index.php/page,articleView/articleID,452> >).

قرآن کریم با اختصاص حدود یک چهارم از آیات کتاب وحیانی به اهداف کلان

1. Jack Katz.

و خُرد به ویژه در زمینه اخلاق^۱ و تبیین بایسته‌ها و ارزش‌ها، از طریق الگوهای خارجی به تربیت و رشد فضایل اخلاقی اهتمام ورزیده است. قرآن هنگامی که می‌خواهد اهداف کلی را به صورت عینی و تجسمی در برابر اهل ایمان آشکار سازد، شخصیت عملی هر یک از پیامبران را ترسیم می‌کند (احزاب/ ۲۱؛ مریم/ ۴۱؛ ص/ ۴۱ و ۴۸).

دورکیم معتقد است که اهداف انسان‌ها از طریق هنجارها و ارزش‌های اجتماعی تنظیم و محدود شده است. با از بین رفتن هنجارها و اهداف، آرزوها و اهداف بی‌حد و حصر به وجود می‌آیند و از آنجا که نمی‌توانند ارضا شوند، ناهنجاری، نارضایتی دائمی و کژرفتاری پدید می‌آید (رفیع‌پور، ۱۳۸۶: ۸۵). اما مکتب الهی اسلام، تقوا را یگانه معیار ارزیابی انسان‌ها قرار داده است (حجرات/ ۱۳). در نتیجه سایر اهداف نیز باید با این هدف نهایی تنظیم شوند.

۲-۲-۲. راهکار تشویق به پاداش و تهدید به مجازات اخروی (حتمیت و شدت در مجازات)

انسانی که به آخرت اعتقاد دارد و آن را منزلگاه ابدی خویش می‌داند و کاملاً آگاه است که از پاداش و عذاب الهی گریزی نیست، در سنجش سود و زیان اعمال خود فقط به محاسبه‌ها و مجازات‌های دنیایی توجه نمی‌کند و هرگز لذت‌ها و منافع زودگذر حاصل از ارتکاب جرم و گناه را به پیامدهای سخت و جانکاه آخرتی آن ترجیح نمی‌دهد. قرآن کریم از تهدید به مجازات دنیوی و اخروی به عنوان زمینه‌ساز صفت تقوا یاد نموده است (زمر/ ۱۶). تأثیر کیفرهای دنیوی مانند جریمه نقدی، برای هر گروه از مجرمان امری نسبی است. آنچه جرم‌شناسان غربی نیز به آن رسیده‌اند اینکه «جرم و ترس از جرم اهمیت زیادی برای افراد ذی‌نفع در برنامه‌ریزی پیشگیرانه دارد» و این امر، غالباً با افزایش احتمال دستگیری مجرم تأمین می‌شود.

ممکن است افراد با نگرش صحیح یا غلط به مؤلفه‌هایی مانند سنجش احتمال

۱. حدود ۱۷۰۰ آیه قرآن کریم مربوط به موضوعات اخلاقی، ۵۰۰ آیه راجع به آیات الاحکام و ۴۰۰ آیه مربوط به مسائل اعتقادی می‌باشد که با عنایت به افزایش و پیچیدگی روابط اجتماعی و رشد ناهنجاری‌های اخلاقی، توجه ویژه همگان جهت اصلاح بنیادین مسائل اخلاقی در جامعه ضروری به نظر می‌رسد (< <http://1quran.blogfa.com/1390/11> >).

دستگیری، تعریف دلخواه جرم به نفع حکومت، فرار مجرمان یقه‌سفید و تحریف عدالت به ضرر مجرمان جزئی، از مجازات‌تترسند و در ارتکاب جرم گستاخ‌تر شوند، ولی در مورد مجازات‌های اخروی وضع کاملاً متفاوت است و مهم ایجاد باور به این واقعیت در افراد است. همه ادیان الهی بر مجازات اخروی تأکید کرده‌اند و قرآن کریم نیز از لحاظ روان‌شناسی، جامعه را به این نوع ترس توجه می‌دهد (هود/۱۰۳). در این راستا، خداوند متعال ضمن بیم عذاب دنیوی و اخروی، از راهکار امید برای تشویق استفاده می‌نماید (انعام/۴۸؛ بقره/۱۱۹). امروزه برخی جرم‌شناسان نیز پی برده‌اند که برای کنترل رفتار، راهکار تشویق نیز می‌تواند اهرمی کارآمد به حساب آید. بر اساس نظریه «فرصت‌های افتراقی»، «در دسترس بودن فرصت‌های نامشروع یا کج‌روانه» و «غوطه‌ور بودن در فراوانی فرصت‌های مناسب برای ارتکاب جرم»، منجر به وقوع جرم می‌شود مانند سیاستمداری که برای ارائه نظر رشوه می‌گیرد و هیچ عامل بازدارنده یا مجازاتی احساس نمی‌کند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۳۷-۳۴۰) و تنها عامل بازدارنده می‌تواند امید وی به جبران این خویشتن‌داری باشد. بنابراین در کنار ترساندن از مجازات دنیوی و اخروی، یکی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده، نهادینه کردن چنین اندیشه‌ای در بین افراد است.

۳. راهکار اعتقاد به شعور عالم خلقت و حکیمانه بودن حوادث زندگی

از منظر قرآن کریم، جهان و موجودات آن به سوی خداوند در حرکت هستند (مائده/۱۸) و همه مخلوقات مظهر مرتبه‌ای از جمال و جلال اویند و همه ذرات عالم تسبیح او می‌گویند (غیائی کرمانی، ۱۳۸۶: ۶۸۶). در قرآن کریم عرضه شدن بار امانت به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها و نپذیرفتن آن‌ها، سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم علیه السلام (انبیاء/۶۹)^۱، هم‌صدا شدن کوه‌ها و پرندگان با حضرت داود علیه السلام در تسبیح خداوند (انبیاء/۷۹) و... همگی بر فهم و شعور پرندگان و جمادات در راستای اجرای فرامین الهی و تسبیح خداوند دلالت می‌کنند (رمضانی گیلانی، ۱۳۸۳: ۳۶). از این رو، تصرف در عالم طبیعت و بهره‌برداری از آن، حقی خدادادی است و تمام مالیت‌ها در مورد غیر خدا اعتباری

آموزه‌های قرآنی / بهار - تابستان ۱۳۹۴ / شماره ۲۱

۱. «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا»
 ۲. «فَلَمَّا بَايَعُوا لَكَ قَالُوا لَا مَلَأَ عَلَيْنَا الْبُرْهَانُ»

است. بنابراین، عالم طبیعت تجلیگاه خداوند متعال است که انسان در جای جای آن حضور الهی را دریافت می‌کند: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَآئِنُ مَوْجَهَ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۵). یکی از دلایل احتمالی انحراف انسان، تغافل از این مهم است که حوادث زندگی خود به خود اتفاق نمی‌افتند^۱ و هیچ ذره‌ای حتی جنیان بدون اذن الهی - در راستای سنت امتحان و حکمت الهی- به انسان ضرری نمی‌رسانند (تغابن/ ۱۱) و نباید به خاطر آنچه از دست رفته است، اندوهگین شد (حدید/ ۲۳) و به هر قیمتی در صدد جبران آن برآمد. انسان نباید از سیر عالم هستی به سوی خداوند متعال غافل شود (زبلیک و اسمیت، ۱۳۷۶: ۱۰۲/۱) و با اشتغال به امور بیهوده و ارتکاب اعمال ناشایست، ارزش وجودی خود را فراموش کند.

۱-۳. توجه دادن به سنت ابتلا و کلیه زمین‌های وقوع جرم در عالم خلقت

بر خلاف رویکردهای سطحی و غیر جامع نظریه‌های جرم‌شناسی که به صورت تک‌بُعدی به پیشگیری وضعی، اجتماعی و... تأکید می‌کنند، قرآن کریم هرچند منکر زمینه‌های جرم‌زا و مبارزه فردی و اجتماعی^۲ با آن نیست و ضمن توصیه به پیشگیری وضعی -مانند تخریب مسجد ضرار- به بزه‌دیده دستور می‌دهد که احتیاط لازم را انجام داده و خود را در معرض هلاکت قرار ندهد (بقره/ ۱۹۵)^۳، ولی با نگرشی عمیق‌تر از این دیدگاه‌های سطحی بیان می‌دارد که ما آنچه را که بر روی زمین است زینت آن قرار دادیم تا آن‌ها را بیازماییم که کدام یک نیکوکارترند (کهف/ ۷) و همه موارد را در نهایت زمینه امتحان انسان می‌داند و در کنار بیان سنت ابتلا، در بُعد پیشگیری از جرم، تعادل را رعایت می‌کند و مبنای اصلی مسئولیت را بر اراده تربیت‌یافته انسان قرار می‌دهد. به رغم تلاش‌های جرم‌شناسان، شاید یکی از دلایل مهم افزایش روزافزون جرایم (اشنایدر و کیچن، ۱۳۸۷: ۷۹)، غفلت از نگرش همه‌جانبه به مسئله جرم باشد. البته برخی از جرم‌شناسان نیز بر این واقعیت تأکید کرده‌اند. به تعبیر گاروفالو، این موقعیت نیست که دزد بار می‌آورد، موقعیت تنها پرده از راز برمی‌دارد و نشان می‌دهد که دزد کیست. آزمایش‌های الهی در شکوفا کردن استعدادها نهفته و در نتیجه پرورش بندگان ریشه دارد (آل عمران/ ۱۵۲).

۱. این نگرش می‌تواند عامل معناداری در پیشگیری از جرایم به ویژه در جرایم علیه اموال و محیط زیست باشد.

۲. مانند امر به معروف و نهی از منکر.

۳. ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾.

بنابراین نسبت به هر موضوعی ممکن است انسان مورد ابتلا قرار بگیرد، همچنان که خداوند سپاه طالوت را به جوی آبی می‌آزماید (بقره/ ۲۴۹؛ فرهادیان، ۱۳۸۵: ۳۲۳).

قرآن کریم می‌فرماید:

آیا مردم گمان کردند همین اندازه که اظهار ایمان کنند به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟ (عنکبوت/ ۲).

قرآن کریم در فرازی دیگر گوناگونی آزمایش را چنین بیان می‌فرماید:

قطعاً همه شما را با اموری همچون ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی و کمبود میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت بده به استقامت‌کنندگان (بقره/ ۱۵۵).

بنابراین سنت آزمایش الهی نسبت به بندگانش یکسان نیست، همچنان که خداوند متعال به حضرت ابراهیم دستور می‌دهد تا فرزندش را قربانی کند (مسلمی‌زاده، ۱۳۱۷: ۹). در نتیجه بر خلاف جرم‌شناسی که هدف نهایی آن پیشگیری از جرم و تأمین امنیت جامعه بدون عنایت لازم به قربانی شدن اخلاق و ارزش‌های انسان‌ساز است، نیل کریستی از بنیان‌گذاران عدالت‌ترمیمی می‌گوید:

هم‌اکنون نتیجه تأسف‌باری از جرم‌شناسی عاید شده است... جرم علیه شرافت دیگران، توهین و تهمت، کاهش چشمگیری در کشورهای اسکاندیناوی داشته است ولی این نه به معنای احترام به شرافت و در نتیجه موفقیت جرم‌شناسی است، بلکه به این معناست که از شرافت اندکی باقی مانده است تا قابل احترام باشد (۱۳۸۶: ش ۸).

۲-۳. توصیه به تعقل، مشورت و اعتدال در زندگی

اگر در ارتکاب اعمال مجرمانه قائل به اختیار انسان باشیم، لازمه اختیار گزینش می‌باشد و تا زمانی که انسان از گزینه‌های پیش رو آگاه نباشد، گزینش صحیح ممکن نیست و با توجه به تمایلات انسانی، ممکن است که وی منحرف شود. در کنار تعقل، مشورت کردن یکی از شیوه‌های پسندیده قرآنی است (آل عمران/ ۱۵۹)^۱ که موجب می‌شود انسان از اندیشه دیگران استفاده نماید و از تصمیم‌گیری و قضاوت‌های عجولانه و انحرافات ناشی از ناآگاهی بر حذر باشد. در مواردی نیز به رغم آگاهی از

۱. «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ».

آسیب‌های یک چیز مانند استعمال دخانیات و مواد مخدر، به دلیل پیروی از هوس و هوس ممکن است که انسان به بیراهه رود (نوروزی، ۱۳۸۶: ۹۷). قرآن کریم نتیجه نهایی عدم تعقل را انحراف و گرویدن به اهل دوزخ بیان می‌کند: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک/ ۱۰). شایان ذکر است که هر دانشی موجب فرونشاندن جرم و انحراف نمی‌شود، بلکه فراگیری دانش مد نظر قرآن است که موجب صلاح و فلاح و رشد جنبه‌های انسانی افراد می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید: «تقوای الهی را پیشه کنید و خداوند به شما تعلیم می‌دهد» (بقره/ ۲۸۲). پس علم به آنچه امروزه در معیار ابزار علوم تجربی مطرح می‌شود، محدود نیست (فاطر/ ۲۸).

قرآن همه انگیزه‌ها را می‌پذیرد. سپس با بیان آموزه‌ها و دستورهایی می‌خواهد که انسان با به کارگیری آن‌ها توازن و تعادل شخصیتی را در خود ایجاد نماید. قرآن از بشر می‌خواهد که به تعادل در انگیزه‌ها اهتمام بورزد، نه آنکه آن‌ها را سرکوب یا انکار نماید؛ زیرا سرکوب انگیزه در واقع ایجاد بحران در تعادل شخصیتی، بیرون راندن آن به سوی ضمیر ناخودآگاه، فراهم کردن زمینه‌های بروز بیماری‌های روانی و در نتیجه بروز ناملایمات و انحرافات است

در بُعد تلاش برای امرار معاش نیز توصیه می‌کند که انسان دچار حب دنیا نشود و در عین حال با بیکاری و سستی، از آبادانی زندگی خویش غافل نباشد (نجم/ ۳۹)؛ چرا که بیشترین نرخ بیکاری، بالاترین نرخ ارتکاب جرم را نیز در پی دارد. در روایتی امام علی علیه السلام می‌فرماید:

بیکار، دنبال کار زشت می‌رود و دست وی به سوی گناه دراز شود (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۶: ۳۰۳/۲۰).

نتیجه‌گیری

موضوع جرم‌شناسی، شناخت و بررسی فرایند ارتکاب عمل مجرمانه است که شخص بزهکار به عنوان فاعل جرم، نقش اساسی را در این میان ایفا می‌کند و همه عوامل و

۱. «وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ».

۲. «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى».

زمینه‌های جرم بر محور اراده تربیت‌یافته‌ی او شکل می‌گیرد. هدف نهایی از تشکیل و گسترش جرم‌شناسی، کنترل و پیشگیری از جرم می‌باشد. به نظر استاد مطهری، ناکامی و گمراهی انسان در صحنه زندگی از نگاه قرآن علاوه بر اشتباه در برنامه‌ریزی، قانون‌گذاری و نظام رفتاری، به تفسیر و تلقی غیر واقع‌بینانه او از هستی نیز برمی‌گردد و به همین دلیل در این کتاب مقدس، آموزش حکمت و حقایق هستی در کنار تلاوت آیات الهی، تزکیه و تعلیم وحی، به عنوان عامل مؤثر در جهت‌رهایی انسان از گمراهی مطرح است (سجادی، ۱۳۸۷: ش ۱۷ و ۱۸).

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، معنابخشی به زندگی و پیشگیری اولیه از جرم و گمراهی، اصلی‌ترین سیاست جنایی قرآن کریم است. هدف نهایی این سیاست جنایی، تعلیم و تربیت انسان‌هایی است که در وهله اول در جهت رشد خود با اراده تربیت‌یافته بتوانند از ارتکاب جرم پرهیز کنند. بنابراین رشد مقطعی برخی جرایم و وجود برخی موقعیت‌های جرم‌زا جای نگرانی عمیق ندارد و مهم‌تر، ساختارهای فردی و اجتماعی حل و فصل انحرافات است و در صورت کارکرد صحیح سایر مؤلفه‌های فرهنگی - اجتماعی، کارکرد مثبت جرایم موجب پویایی، رشد و ارتقای سطح فهم و آگاهی افراد جامعه است. این اقدامات پیشگیرانه، مجموعه‌ای از معانی سازنده تربیتی، آموزشی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، مؤلفه‌های انسان‌شناسی و هستی‌شناسی قرآن با رویکردی عمیق‌تر و گسترده‌تر از یافته‌های جرم‌شناسی، با تأکید بر اصل انتخاب و آزادی اراده انسان، اصولاً اغلب عوامل ارتکاب جرم مذکور در جرم‌شناسی را زمینه‌ساز امتحان و ابتلای انسان معرفی می‌نماید و محور مهم پیشگیری را خودکنترلی و تقوا می‌داند و به بزهکار هشدار می‌دهد که بزه‌دیده واقعی خود او می‌باشد و نتیجه اعمال مجرمانه تا زمانی که توبه نکرده است، در وهله اول به خود او برمی‌گردد و اگر در این دنیا مجازات نشود قطعاً در روز قیامت باید پاسخ‌گویی کوچک‌ترین اعمال بزهکارانه خود باشد. بنابراین، بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، زمینه‌های ابتلا و خطر در نظام تکوینی خلقت - بر پایه افعال انسان و اراده الهی - همیشه وجود دارد و اقدامات پیشگیرانه جامعه باید با اعتدال و هماهنگی با سایر اهداف و آموزه‌های قرآن کریم و با هدف رشد انسان‌ها باشد.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۶ ق.
۳. اشنایدر، ریچارد و تد کیچن، *برنامه‌ریزی شهری برای پیشگیری از جرم*، ترجمه فرزان سجودی، تهران، سازمان تحقیقات و مطالعات ناجا، ۱۳۸۷ ش.
۴. بست، ژان میشل، *جامعه‌شناسی جنایت*، ترجمه فریدون وحید، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۵. بهشتی، ابوالفضل، *هشدارهای قرآنی*، قم، نسیم بهشت، ۱۳۸۸ ش.
۶. پارسایان، حمید، «تحمل اجتماعی و پلورالیسم دینی»، *فصلنامه کتاب نقد*، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۸۱ ش.
۷. پناهی، علی احمد، «نقش التزام به آموزه‌های دینی در تربیت و استحکام خانواده»، *معرفت اخلاقی*، شماره ۲، ۱۳۸۹ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، آل البیت، ۱۳۸۷ ق.
۱۰. حسینی، سید ابوالقاسم، *روان‌شناسی اسلامی*، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. حسینی، سید محمد، «جایگاه پیشگیری در حقوق کنونی ایران» (میزگرد پیشگیری از جرم)، *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۴۸، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. حسینی، سید محمد، *سیاست جنایی اسلام و جمهوری اسلامی ایران*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سید علی، *طرح کلی اندیشه اسلامی*، چاپ بیست و یکم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. خسروشاهی، قدرت الله، «پیشگیری از جرم در آموزه‌های قرآن»، *نشریه بصیرت*، سال دهم، شماره‌های ۳۱ و ۳۰، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. دستغیب، سید عبدالحسین، *معارفی از قرآن*، چاپ دهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. دلماس - مارتی، می‌ری، *نظام‌های بزرگ سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، میزان، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. دوال مالفتیت، آنماری و استفن د. گلنیزیر و مایکل لمبک، *درباره انسان‌شناسی دین*، ترجمه ابراهیم موسی‌پور، تهران، جوانه توس، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. رفیع‌پور، فرامرز، *آنومی یا آشفتگی اجتماعی*، تهران، سروش، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. رمضان‌گیلانی، *درآمدی بر کلیات گناه‌شناسی*، قم، نینوا، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. زلیبک و اسمیت، *نجوم و اختر فیزیک مقدماتی*، ترجمه جمشید قنبری و تقی عدالتی، چاپ هفتم، مشهد، دانشگاه امام رضا (ع)، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. ستوده، هدایت الله، *آسیب‌شناسی اجتماعی (جامعه‌شناسی انحراف)*، چاپ پنجم، تهران، آوای نور، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. سجادی، سید ابراهیم، «شهید مطهری و دیدگاه‌های تربیتی قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۱۸ و ۱۷، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. سلاحی، جعفر، *اساس و مبانی جرم‌شناسی*، تهران، جاودانه، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. سلیمی، علی و محمد داودی، *جامعه‌شناسی کجروی*، چاپ چهارم، قم، زیتون، ۱۳۸۷ ش.

۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروه مترجمان، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. عارف، علی اکبر، بندها و گفتارهای غلط از دیدگاه قرآن، چاپ سوم، قم، برگزیده، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. عارفی، داود، دستورات الهی، قم، سبط النبوی، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. عباس نژاد، محسن، قرآن، روان‌شناسی و علوم تربیتی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. علمی، قربان و مهدی حسن زاده، «منشأ دین از دیدگاه پیتر ال. برگر»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۸۳، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. علیزاده، مهدی، نقش اسلام در پیشگیری و کاهش بزهکاری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. غفاری، حسین، ویژگی‌های جامعه قرآنی، قم، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. غیاثی کرمانی، سیدمحمدرضا، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. فرهادیان، رضا، مبادی تعلیم و تربیت در قرآن و احادیث، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. کارل، الکسیس، انسان موجودی ناشناخته، چاپ دهم، ترجمه علی اصغر عنایت، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. کریستی، نیل، «اختلاف‌ها به مثابه دارایی»، ترجمه حسین غلامی، مجله فقه و حقوق، شماره ۸، ۱۳۸۶ ش.
۳۶. کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلامعباس توکلی و رضا فاضل، چاپ چهاردهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۷. گواهی، عبدالرحیم، تاریخ ادیان در قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ پنجم، تهران، نی، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. لازرژ، کریستین، درآمدی بر سیاست جنسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، میزان، ۱۳۸۲ ش.
۴۰. محبی، صاحبعلی، قرآن از دیدگاه قرآن، چاپ دوم، قم، احسن الحدیث، ۱۳۸۶ ش.
۴۱. مساواتی آذر، مجید، آسیب‌شناسی اجتماعی ایران، چاپ سوم، تبریز، نوبل، ۱۳۸۴ ش.
۴۲. مسلمی‌زاده، عباس، «همه امتحان می‌شوند: نگاهی به فلسفه ابتلا، آزمایش از دیدگاه قرآن کریم»، روزنامه کیهان، ۱۳۱۷ ش.
۴۳. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ چهل و هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، چاپ دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه السلام)، ۱۳۸۱ ش.
۴۵. مکارم شیرازی ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، چاپ پنجاه و پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ ش.
۴۶. نوبر، رولان، انسان‌شناسی حقوقی، ترجمه امیر نیک‌پی، تهران، جنگل، ۱۳۸۶ ش.
۴۷. نوروزی، محمد، آسیب‌شناسی رفتاری انسان از دیدگاه قرآن، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۴۸. وایت، راب و فیونا هینز، جرم و جرم‌شناسی، ترجمه علی سلیمی، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۴۹. وزام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه وزام)، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.

ارزیابی مدخل «سجع» از دائرةالمعارف قرآن لیدن*

- فتحیه فتاحی زاده^۱
- حسین افسردیر^۲
- راضیه بن زاده^۳

چکیده

مدخل سجع نوشته یکی از مستشرقان، به نام دوین جی. استوارت است که در دائرةالمعارف قرآن لیدن به چاپ رسیده است. جستار کنونی به منظور روشن ساختن فضای فکری مستشرقان در خصوص آموزه‌های دینی به ویژه مباحث قرآنی، برای پژوهشگران مسلمان، به نقد و ارزیابی این مدخل پرداخته است. نقد و ارزیابی این گونه آثار زمینه آشنایی افکار عمومی با اسلام ناب را فراهم می کند. بخشی از ایرادهای این مدخل به مبنای فکری نویسنده مربوط می شود که سجع قرآنی را با سجع کاهنان و قرآن را با شعر همسان می پندارد. بخش دیگر آن، ذکر مصادیقی از آیات قرآن کریم است که بنا به ادعای نویسنده به دلیل رعایت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استاد دانشگاه الزهراء (f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (h.afsardyr@ut.ac.ir).

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (r.bonzadeh@yahoo.com).

سجع، از سبک ادبی متداول عدول کرده است. در این جستار می‌بینیم که مبنای فکری نویسنده استوار نیست و پاسخ‌هایی نقضی و حلی به وی داده شده است. **واژگان کلیدی:** دائرةالمعارف قرآن لیدن، دوین جی. استوارت، مستشرقان، سجع آیات، سبک ادبی.

مقدمه

قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاوید پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است. این کتاب در میان مردمی فرود آمد که هر یک ذوقی ادبی داشتند و بزرگان‌شان به بلاغت و فصاحت کلامشان می‌نازیدند. قرآن نیز در هم‌وردی با اینان تحدی کرد و از اینان خواست تا سوره‌ای در سبک و سیاق قرآنی بیافرینند. در همان عصر نزول قرآن، مخالفان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کوشیدند تا با زدن تهمت‌هایی به ایشان از قبیل: شاعر (انبیاء/ ۵؛ صافات/ ۳۶؛ طور/ ۳۰؛ حاقه/ ۴۱)، کاهن و مجنون (طور/ ۲۹؛ حاقه/ ۴۲) به تشویش اذهان عمومی پردازند و با اسطوره خواندن قرآن (انعام/ ۲۵؛ انفال/ ۳۱؛ نحل/ ۲۴) جنبه وحیانی آن را نادیده بگیرند اما قرآن خود همه این تهمت‌ها را نقش بر آب کرد و علمای متعهد اسلامی نیز در دوره‌های بعد شبهات مخالفان را پاسخ گفتند.

تقریباً در هیچ دوره‌ای از تاریخ، بررسی معارف و علوم قرآن ویژه مسلمانان نبوده است بلکه همواره غیر مسلمانان نیز به این امر پرداخته‌اند. در قرن اخیر، شاهد اهتمام جدی خاورشناسان قرآن‌پژوه به پژوهش‌های قرآنی هستیم. یکی از این پژوهش‌ها دائرةالمعارف قرآن لیدن است (اسکندرو، ۱۳۸۳: ش ۹۵/۱۵). این کتاب تألیف گروهی از خاورشناسان مسیحی، یهودی و اندکی از محققان مسلمان است که به سرپرستی خانم مک اولیف،^۱ استاد تاریخ و ادبیات عرب دانشگاه جرج تاون^۲ آمریکا در پنج جلد عرضه شده است.

اهمیت توجه به این دائرةالمعارف از آن روست که نیازهای جوامع غربی به معارف اسلام را بازشناسی می‌کند. با این حال، چه بسا تمامی مطالب آن پذیرفته علمای اسلامی نباشد. از این رو، نقد و ارزیابی این گونه آثار، اذهان عمومی را نسبت به اسلام

1. Jane Dammen McAuliffe.
2. Georgetown University.

ناب آشناتر می‌سازد. یکی از مداخلی که در این کتاب بایسته درنگ و بررسی است، مدخل سجع است. این مدخل نوشته دوین جی. استوارت^۱ است. او دانشیار مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه اموری^۲ است و در قانون اسلامی و نظریه‌های حقوقی، اسلام شیعی و لهجه‌های عربی تخصص دارد.^۳

در نقد و بررسی این مدخل پاسخ به این پرسش‌ها ضروری است: مبنای فکری نویسنده در تحلیل سجع قرآنی تا چه حد پذیرفتنی است؟ نتایج ضمنی مقاله سجع چیست؟

پیش از پاسخ، بایسته است گزارشی از مدخل سجع را بیان کنیم و سپس به بررسی و نقد آن پردازیم.

۱. گزارشی از مدخل سجع^۴

[نثر مقلماً] ترجمه رایج انگلیسی از سجع است و بیانگر ساختاری قدیمی در زبان عرب که در ضرب‌المثل‌ها، مواعظ، پیشگویی‌های کاهنان پیش از اسلام، عناوین کتاب‌ها و در دیگر آثار ادبی دوره اسلامی به کار رفته است. سجع در ساده‌ترین شکل خود، گروهی از فقرات^۵ متوالی را در بر می‌گیرد که قافیه و وزن مشترک دارند. وزن سجع، تکیه‌دار^۶ است^۷ و تعدادی از واژگان در هر فقره،^۸ آن را مشخص می‌سازد. [وزن سجع] به جای

1. Devin J. Stewart.

2. Emory University.

۳. استوارت سه کتاب نیز منتشر کرده است: ۱. راست‌کیشی مشروع اسلامی: پاسخ‌های شیعه اثناعشری به نظام شرعی اهل سنت؛ ۲. شرح حال خود: خودزیستنامه در سنت ادب عربی؛ ۳. قانون و آموزش در اسلام (<http://cslr.law.emory.edu/people/person/name/stewart>). او در دائرةالمعارف قرآن نیز چندین مقاله نگاشته است: افترا و دروغ بستن به خدا؛ برکت و نعمت؛ لعنت؛ حجة‌الوداع؛ هاویه؛ سجع؛ جنس و احکام جنسی؛ بوها و حس بویایی؛ فال‌بینی؛ دندان (cf. McAuliffe, 2006: 6/13).

۴. این مدخل با عنوان «Rhymed Prose» در دائرةالمعارف قرآن (۴/۴۷۶-۴۸۴) به چاپ رسیده است.

5. Cola.

6. Accentual.

۷. تکیه، امتیازی است که به وسیله تأکید در تلفظ به یکی از هجاهای کلمه داده می‌شود؛ یعنی یکی از هجاهای کلمه بر اثر تکیه، قوی‌تر و مؤکدتر تلفظ می‌شود (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۴).

8. Colon.

الگوهایی از هجاهای کوتاه و بلند که وزن کمی دارند، با تکیه‌های واژه، مشروط به داشتن پایه‌ها^۱ یا آهنگ‌ها^۲ تعیین می‌شود. در رایج‌ترین شکل سجع، سجع^۳‌های مجاور، معتدل‌اند^۴ [و] آهنگ‌های برابری را در بر می‌گیرند. بنابراین، تلاش برای توصیف وزن^۵ سجع تنها بر حسب هجاها کافی نیست. سجع به طور منظم، «موازنه»، تکرار یک مجموعه ساخت صرفی (و لزوماً سیلابی یا کمی) در کلمه فاصله^۶ یا پایه پایانی^۷ از فقره مجاور را نشان می‌دهد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳/۳۲۰-۳۶۰ [نوع ۵۹] و ۶۹۳-۷۱۴؛ همو، ۱۴۰۸: ۱/۲۹-۳۲؛ حسناوی، ۱۹-۲۷ و ۳۱-۱۰۰).

[از آنجا که] ویژگی‌های بارز سجع، قافیه پایانی^۸، وزن مبتنی بر تکیه^۹ و موازنه، معین شده است، نامیدن [سجع] به «نثر مقفا که تنها نمایانگر اولین مشخصه از سه مشخصه بالاست تا اندازه‌ای نادرست است. [گرچه اصطلاح] «نثر مقفا و موزون»^{۱۰} [نام‌گذاری] مناسب‌تری است، برای اصطلاح سجع که نوعی تکیه شعری است، [اصطلاح] نثر مقفا دقیق‌تر است.

متکلمان، بلاغت‌پژوهان و مفسران اسلامی قرون وسطا درباره وجود سجع در قرآن اختلاف دیدگاه دارند.

[دیدگاه اول: متکلمانی نظیر اشعری (م. حدود ۳۲۵ ق.)، زُمَانی (م. ۳۸۴ ق.) و

۱. «Feet» برابرنهادِ تفعیله (ج. تفعیلات و تفاعیل) در علم عروض عربی است. منظور از آن، کلماتی است که شعر بر اساس آن‌ها موزون می‌شود؛ مانند: فَعُولُنْ و مفاعیلن و مستفَعِلُنْ (ر. ک: احمد مختار، ۱۴۲۹: ۳/۱۷۲۵).

2. Beats.

۳. سَجَعَة (ج. سَجَعَات و سَجَعَات) فقره‌ای از کلام مثنوی است که جملات آن در حرف آخر مطابق هم هستند (ر. ک: همان: ۲/۱۰۳۵).

۴. «Rhythmically parallel». منظور از اعتدال یکسانی تعداد کلمات در دو فقره می‌باشد؛ مانند ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفٰجِرَ لَفِي هٰجِمٍ﴾ (انفطار / ۱۳-۱۴). در این دو آیه هر فقره یا سجع شامل چهار کلمه است (ر. ک: فلقشندی، بی تا: ۲/۳۰۴).

5. Rhythm.

6. Colon-final word.

7. Final foot.

8. End-rhyme.

9. Accent-based meter.

10. Rhymed and rhythmical prose.

باقلانی (م. ۴۰۳ ق. ۰). با این استدلال که در قرآن الفاظ تابع معانی‌اند و در سجع، معانی تابع الفاظ، وجود سجع در قرآن را انکار کرده‌اند (ر.ک: رمانی، ۱۹۳۴: ۱۹).

دیدگاه دوم که بیانگر مسجع بودن قرآن است، در آثار متکلمان متقدم معتزله نظیر نَظَام (م. ۲۲۰-۲۳۰ ق. ۰) و متکلمان متأخری نظیر ضیاء‌الدین ابن اثیر (م. ۶۳۷ ق. ۰) و قلقشندی (م. ۸۲۱ ق. ۰) دیده می‌شود (ر.ک: ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۱۹۵/۱).

دیدگاه سوم در بیشتر آثار ادیبان منتقد اواخر قرون وسطا و قرآن‌پژوهانی نظیر جلال‌الدین سیوطی (م. ۹۱۱ ق. ۰) بیان شده است. از دید اینان وجود اصطلاح سجع در قرآن نه تنها پذیرفتنی نیست بلکه توهین‌آمیز است، با این حال، بسیاری از سبک‌های متداول سجع را در آن می‌توان یافت (ر.ک: سیوطی، بی‌تا: ۳۹/۱-۴۰).

در کنار اصطلاح سجع، اصطلاح «قافیه» کاربرد دارد، اما در مطالعات قرآنی به جای آن از اصطلاحات «فاصله» و «رأس» استفاده می‌شود.

وام‌گیری قرآن از سجع قبل از اسلام به طور ویژه، در سوره‌های مکی دیده می‌شود. شواهد نشان می‌دهند که قرآن مجموعه‌ای از سجع را در بر دارد و بسیاری از سوره‌های قرآن تماماً مسجع هستند، اما پارت و دیگران نسبت به چنین دیدگاهی که قرآن مسجع است، به خطا رفته‌اند؛ زیرا مدعی‌اند که در بسیاری از قسمت‌های قرآن سجع معتدل وجود ندارد. این امر مخصوصاً در سوره‌های طولانی‌تر آشکار می‌شود، آنجا که با وجود قافیه پایانی آیات متوالی بسیار بلند هستند و این طول نابرابر [فقرات]، مانع نظم پایدار، خواه کمی یا تکیه‌ای می‌شود.

گستره‌ای که در آن سبک‌های سجع قبل از اسلام در قرآن حفظ یا نادیده گرفته شده باشد، محل بحث و گفتگوست و به دشواری می‌توان آن را ارزیابی کرد؛ زیرا در واقع، نمونه‌های سجع قبل از اسلام، در تمام زمان‌ها - از قرون متأخر گرفته تا بسیاری [از قرون دیگر] - تقلیدهایی از سبکی است که با الحاد و جادو پیوند خورده است. بهترین فرضیه این است که [بگوییم] سوره‌های قرآن بر بسیاری از خصوصیات ادبی، محتوایی و مجموعه‌ای از چند گونه سجع قبل از اسلام، به ویژه پیشگویی و خطابه

مبتنی است، اما این خصوصیات برای تطابق با کتاب مقدس [تورات و انجیل] در چارچوب توحیدی پیام اسلام تغییر پیدا کرده است.

واژه‌های قافیه با (دو صامت) پایانی CC در عبارت‌های متعدد رخ می‌دهد، اما شاید این‌ها قافیه‌های CVC (صامت - مصوت - صامت) تلقی شوند: یک مصوت کامل یا ناقص درون شبکه‌ای باید در نظر گرفته شود، همچنان که در قرآن، آیات دوم تا یازدهم سوره طارق، آنجا که واژگان قافیه «الرَّجْع» و «الصَّدْع» هست، احتمالاً می‌باید «الرَّجْع» و «الصَّدْع» خوانده شود یا در آیات اول تا پنجم سوره فجر، آنجا که واژگان قافیه «الفَجْر، عَشْر، الوَثْر، یَسْر، حِجْر» هستند احتمالاً می‌بایست «الفَجْر، عَشْر، الوَثْر، یَسْر، حِجْر» خوانده شود. مصوت‌های بلند «-او» و «-ای» و مصوت‌های کوتاه «-ی» قافیه‌سازی می‌کنند، همچنان که در شعر این کارکرد را دارند.

در حالت قافیه، نشانه حالت مفعولی نکره -أ (الف تنوین) به طور منظم به صورت «-آ» ادا می‌شود. مصوت بلند پایانی «ای» [مانند: ضمیر متکلم وحده در حالت اضافه در «دینی: دین» (کافرون/ ۶)، ضمیر متکلم وحده در حالت مفعولی در «أطیعونی: أَطِيعُونَ» (شعراء: ۲۶-۱۱۰-۱۰۸)، پایان اسماء منقوص معرفه در «المتعالی: الْمُتَعَالَى» (رعد/ ۹)، «یوم التلاقی: یَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر/ ۱۵)، «یوم التنادی: یَوْمَ التَّنَادِ» (غافر/ ۳۲) اغلب حذف می‌شود.

یک ویژگی مهم سجع، هم قرآنی و هم غیر قرآنی، عبارات مقدماتی است که خارج از ساختار عروضی^۱ متداول سجع قرار می‌گیرد. عبارات مقدماتی تحت تأثیر هویتی مجزا^۲ است و سجع مناسب، پس از آن عبارات شروع می‌شود. این ویژگی که آن را «مطلع» نامیده‌ام، وجه تمایز سجع از شعر است که در آنجا هیچ چیزی خارج از وزن جاری ابیات منظوم^۳ قرار نمی‌گیرد. مطلع در قرآن، اغلب کوتاه‌تر از دنباله سجع است [اما] در مواردی [طول مطلع و دنباله سجع] برابرند و گاهی هم استثناً طولانی‌تر. نمونه‌های [مطلع] آنجا که درون پراتز قرار داده شده، شامل موارد زیر است:

1. Prosodic structure.
2. Separate entity.
3. Poem's verses.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (فاتحه / ۲-۳) [و] ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رَمَانِي الْقُبُورِ*وَحُصِّلَ مَانِي الصُّدُورِ﴾ (عاديات / ۹-۱۰). بازشناسی مطلع که بسیاری از منتقدان از جمله ابوهلال عسکری (متوفی بعد از ۳۹۵ ق.) را به خطا انداخته است، در تجزیه و تحلیل عروضی متون مسجع بسیار مهم است.

یک شیوه ساختاری که کمتر رایج است، «ترجیع بند» است، چنان که در سوره رحمن وجود دارد؛ جایی که آیه ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ۳۱ مرتبه تکرار می شود، [و] ۲۸ دوبیتی^۱ و سه مجموعه سه بیتی^۲ را درون سوره نشان می دهد.

در «سجع مطرف»^۳ واژگان پایانی هم قافیه اند اما ساختار [صرفی] یکسانی ندارند. قلقشندی و بسیاری از عالمان دیگر نمونه قرآنی مشخص شده [از این نوع سجع] را چنین آورده اند: ﴿مَالِكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا*وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح / ۱۳-۱۴). گرچه «وقارًا» و «أطوارًا» هم قافیه اند، ساختار صرفی یکسانی ندارند. منتقدان، این نوع سجع را نسبت به «سجع متوازی»^۴ که در آن، واژگان پایانی، هم قافیه و هم ساختار [صرفی] یکسانی دارند [مانند: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ*وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ (غاشیه / ۱۳-۱۴) در درجه دوم قرار داده اند.

اصطلاحات «ازدواج»^۵ و «موازنه»^۶ به نوعی ترکیب اشاره می کنند که با تمام ویژگی های سجع غیر از قافیه پایانی صریح^۷ مطابقت می کنند. در این نوع ترکیب، واژگان پایانی، ساختار [وزنی] یکسانی دارند، اما هم قافیه نیستند. برخی منتقدان، «موازنه» را به ویژه اگر قافیه های غیر دقیق داشته باشد، نوعی سجع شمرده اند و آن را «سجع متوازن» می نامند. کسانی مانند عسکری، آن را سجع ندانسته است، اما در ادبیات فصیح [مکتوب]،^۸ آن را در مرتبه ای پایین تر از سجع پنداشته است (ر.ک: ۱۴۱۹: ۲۶۳). در زیر،

1. Couplets.
2. Three tercets.
3. "Lop-sided" or "skewed".
4. Parallel saj'.
5. Pairing.
6. Matching in morphological form.
7. Strict end-rhyme.
8. Literary merit.

نمونه قرآنی ﴿وَمَا رِقُّ مَضْفُوفَةٌ* وَرَزَابُ مَبْثُوثَةٌ﴾ (غاشیه / ۱۵-۱۶) با وجود اینکه قافیه، صامت‌های «ف» و «ث» است، وزن یکسان و ساختار [صرفی] اصلی سجع حفظ شده است.

بسیاری از آیات قرآنی، با هدف قافیه‌پردازی پایانی، عدول‌هایی^۱ از سبک متداول را نشان می‌دهند. هنوز هم بسیاری از مفسران - عامدانه یا غیر عامدانه - خصوصیات شعری متن را درباره قرآن نادیده می‌گیرند و استدلال‌های تکلف‌آمیزی را برای توضیح ویژگی‌های دستوری و نحوی پیش می‌نهند که عمدتاً ناشی از قافیه‌سازی است. مولر (ریمپروسا)^۲ درباره این نوع «مجوز شعری»^۳ بحث کرده است، هرچند مراجعه او به منابع اسلامی قرون وسطا محدود است.

کتاب *إحكام الرأی فی احکام الآی* اثر شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن بن صائغ حنفی (م. ۷۷۶ ق.) از بهترین تحلیل‌ها از این موضوع، درون سنت^۴ است. این اثر که چهل نوع از احکام را برمی‌شمارد، به قلم سیوطی در *الاتقان* خلاصه شده است. اساساً عدول از سبک معمول که در متن قرآنی خصوصاً در قافیه پایانی رخ می‌دهد با هدف ساختن چیزی است که ابن صائغ آن را «مناسبت»^۵ می‌نامد.

عدول‌هایی که در سطح واژه رخ می‌دهد شامل تغییر در اواخر کلمات، استفاده از شکل‌های مؤنث به جای مذکر، و استفاده از فعل استمراری^۶ به جای فعل کامل است. چینش کلمات نیز تحت تأثیر قرار گرفته است. زمانی که قافیه‌ها اقتضا کنند، جار و مجرور بر صفات، اسما یا افعال مقدم می‌شوند. همان‌طور که گفته شد ابن صائغ حنفی، چهل ویژگی چنین نمونه‌هایی را متمایز ساخته است. بسیاری از دیگر «عدول‌ها» آن قدر در درون قرآن شایع‌اند که به ویژگی‌های متداول سبک قرآنی تبدیل شده‌اند؛ [برای مثال: فعل «کان»^۷ و مشتقات آن اغلب در بافت‌هایی استعمال

1. Deviations.
2. Reimprosa.
3. Poetic license.
4. Tradition.
5. Matching.
6. Imperfect verb.
7. Was.

می‌شوند که به معنای زمان گذشته ساده نیست. در این حالات، کاربرد آن برای اطناب است. البته کاربرد آن در درجه اول برای ایجاد قافیۀ پایانی مورد نیاز در «آ» بدون تغییر قابل توجه در معناست؛ زیرا خبر آن نیاز به حالت مفعولی دارد. به همین سان است استعمال رایج حرف اضافه «مِن» همراه با صیغۀ جمع معرفه در برابر صیغۀ مفرد نکره، چنان که ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (قصص / ۳۸) می‌تواند معادل ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ (غافر / ۳۷) باشد و ترکیب گذشته استمراری با معنای گذشته کامل (فاعلوا): ﴿قَيَّبْتُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام / ۱۰۸) معادل ﴿قَيَّبْتُهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾ (نور / ۶۴) می‌تواند به شمار آید.

۲. نقد مقاله سجع

نقد و ارزیابی مدخل سجع در دو بخش تنظیم شده است. ابتدا مبانی نظری نویسنده را که بر پایه آن به داوری درباره سجع قرآن پرداخته است، بررسی می‌کنیم. سپس ادعای وی مبنی بر اصل بودن رعایت سجع در آیات قرآن که به عدول از سبک متداول ادبی قرآن انجامیده است، ارزیابی می‌شود.

۱-۲. بررسی و نقد مباحث نظری

در این بخش به ایده‌های نویسنده درباره قرآن کریم می‌پردازیم و مبنای ادعاهای وی را در خصوص عدول قرآن از سبک ادبی روشن می‌سازیم. مهم‌ترین مطالبی که ذیل این عنوان بررسی می‌شود، بدین قرار است:

۱-۲-۱. نداشتن تعریفی منطقی از سجع و ویژگی آن

تعریف نویسنده از سجع شرایط حدّ منطقی را ندارد. تعریف وی جامع نیست و تنها سجع متوازی را در بر می‌گیرد. تعریف جامع سجع چنین است: اتفاق فواصل در کلام منثور، در حرف [روی] یا وزن یا هر دوی آن‌ها (حسینی علوی، ۱۴۲۳: ۱۲/۳). همچنین نویسنده، موازنه را یکی از ویژگی‌های سجع شمرده است. او در این باره می‌گوید: ویژگی‌های بارز سجع، قافیۀ پایانی، وزن مبتنی بر تکیه، و موازنه است. در نقد این نظر باید گفت که در برخی کتب بلاغت، موازنه یکی از اقسام سجع به‌شمار رفته و در تعریف آن آمده است:

موازنه، نوعی سجع متوازن است که مخصوص به نثر و اواخر قرینه‌ها باشد و آن، چنان است که در قرینه‌های نظم یا نثر، از اول تا آخر، کلماتی بیاورند که هر کدام با قرینه خود در وزن یکی و در حرف روی مختلف باشند (همایی، ۱۳۷۷: ۴۴).

۲-۱-۲. همسان‌پنداری سجع قرآنی با سجع کاهنان

از ظاهر برخی عبارات نویسنده چنین برمی‌آید که وی میان سجع کاهنان و سجع قرآنی تفاوتی ننهاده است؛ چه می‌گوید:

بهترین فرضیه این است که [بگوییم] سوره‌های قرآن بر بسیاری از خصوصیات ادبی، محتوایی و مجموعه‌ای از چند گونه سجع قبل از اسلام، به ویژه پیشگویی و خطابه مبتنی است. با وجود این، خصوصیات مذکور برای تطابق با کتاب مقدس [تورات و انجیل] در چارچوب توحیدی پیام اسلام تغییر یافته است.

درباره مقایسه سجع قرآنی با سجع کاهنان باید گفت که کلام عربی از حیث نظم، به مرسل، مسجع و موزون یا شعر تقسیم می‌شود و سجع حدّ وسط مرسل و موزون است (احمد جندی، ۱۹۸۳: ۲۲۳). کاهنان در گفته‌هایشان اغلب بر سجع تکیه می‌کردند که در آن غموض و ابهام بود (جندی، ۱۴۱۲: ۲۶۹) و شنونده بر اساس فهم و ظرفیت خود معنایی را از آن برداشت می‌کرد. گفته‌های کاهنان رمزآلود بود و پیوسته معنایی دور از ذهن را در کلام خود می‌آوردند؛ زیرا استفاده از الفاظ واضح‌الدلالة با سخنان آنها که مبتنی بر ابهام و وهم بود، تعارض داشت. بنابراین، واضح نبودن معنا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سجع آنان است (شوقی ضیف، بی‌تا: ۴۲۳).

از نمونه‌های سجع کاهنان به مورد زیر می‌توان اشاره کرد:

«واللوح الخافق واللیل الغاسق والصبح الشارق والنجم الطارق والمزن الوادق، إن شجر الوادی لیأدوا ختلاً ویحرق أنیباً عصلاً وإن صخر الطود لینذر ثکلاً ولا تجدون عنه معالاً» (جندی، ۱۴۱۲: ۲۷۰)؛ قسم به باد توفنده و شب تار و صبح روشن و ستاره طلوع‌کننده و ابر باران‌زا! به درستی که درخت بیابان بسیار فرینده و غضبناک است و به درستی که صخره‌های دامنه کوه، داغ‌دیده‌ای را هشدار می‌دهند در حالی که هیچ فریادرسی برایش نمی‌یابند.

از این نوع نمونه‌ها آشکار می‌شود که کاهنان همواره از سجع متکلف و جمله‌هایی

کوتاه با معنایی مبهم استفاده می‌کردند تا اذهان را در فهم مقصود متحیر کنند و ظن و گمان را بر مخاطب چیره سازند. کاهنان حقیقت آنچه را که می‌گفتند، درک نمی‌کردند (همان). این در حالی است که سراسر قرآن از سبکی دقیق، شیوه‌ای متین و ربطی وثیق برخوردار است و معانی سور و آیات آن انسجام دارد و آغاز و پایان آن با هم هماهنگ و روح اعجاز در سراسر آن جاری است. این هماهنگی نشان از الهی بودن قرآن دارد: ﴿وَلَوْ كَانْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء / ۸۲؛ زرقانی، ۱۳۸۵: ۷۲). از این رو، قرآن کریم به صراحت در سوره‌های طور (آیه ۲۹) و حاقه (آیات ۴۲-۴۳) کاهن بودن پیامبر ﷺ را نفی کرده است.

یکی از مستشرقان در تأیید ناهمسانی سجع قرآنی با سجع کاهنان می‌نویسد:

از نظر زیبایی کلام، میان سجعی که از کاهنان به ما رسیده و نخستین وحی‌های نازل شده بر محمد که همه به شدت قاطع و کوبنده و مملو از معانی است، هیچ گونه وجه اشتراکی وجود ندارد. از دیگر سو، هر قدر هم اطلاعات ما درباره بدیهه‌سرایی‌های کاهنان ناقص باشد، باز به آسانی می‌توان دید که چگونه معاصران آن بدیهه‌ها پس از دیدن شکل و فرم بی‌قواره آن‌ها و نیز مقایسه با برخی متون وحی‌شده بر محمد دچار حیرت شده‌اند. نمونه‌ای از این سجع قرآنی را در ۲۲ آیه نخست سوره نجم و تمامی سوره قمر می‌توان دید که نشان‌دهنده استحکام ترکیب ۵۵ آیه با فواصل متشابه و واحد است (بلاشر، ۱۳۷۴: ۲۰۲).

یکی از جنبه‌های اعجاز ادبی قرآن در بر داشتن محاسن نظم و نثر و سجع است. قرآن در کنار جذابیت شعر، نثر روان و سجع بی‌تکلف را نیز با هم گرد آورده است. این ویژگی شگفت برای سخن‌دانان و سخن‌سنجان عرب از همان آغاز آشکار بود (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۵۸). همچنین اسلوب نثر قرآن بسیار گسترده‌تر، متنوع‌تر و فراتر از قالب‌های سجع است که تنها بخشی از قرآن را تشکیل می‌دهد (خرقانی، ۱۳۷۵: ش ۳/۳۸).

۳-۱-۲. همسان‌انگاری قرآن با شعر

نویسنده برای تبیین سبک قرآن از اصطلاحات شعری مانند ترجیع‌بند، رباعی، بیت و ضرورت شعری استفاده کرده است که تا حدودی بیانگر همسان‌انگاری قرآن و شعر در دیدگاه وی است. همچنین او می‌گوید:

هنوز هم بسیاری از مفسران، عامدانه یا غیر عامدانه، خصوصیات شعری متن را دربارهٔ قرآن نادیده می‌گیرند و استدلال‌های تکلف‌آمیزی در توضیح ویژگی‌های دستوری و نحوی عرضه می‌کنند که عمدتاً ناشی از قافیه‌سازی است.

در نقد این نظر باید گفت که عرب تا پیش از نزول قرآن کلامی مانند آن را نشنیده بود. قرآن شعر نیست؛ چرا که شعر بر پایهٔ اوزان، قوافی و خیال جریان دارد، اما قرآن چنین نیست. حتی قرآن در موضوعات و معانی نیز با سروده‌های عرب وجه اشتراکی ندارد (طه حسین، بی‌تا: ۱۴۴).

افزون بر این، قرآن از حیث نظم یعنی ادای معانی الهی که به مردم باید رسانده شود، معجزه است و عرب نتوانست مانند آن را در ایام پیامبر ﷺ و بعد از آن بیاورد. خداوند معانی قرآن را به شیوه‌ای منحصر به فرد و اسلوبی خاص بیان کرده است (همان: ۱۴۹).

خداوند قرآن را از نظم و وزن شعر منزّه دانسته است؛ زیرا قرآن منبع صدق و حقیقت است، در حالی که در شعر، باطل در قالب حق نمایانده می‌شود و در نکوهش مبالغه می‌گردد و ظاهرسازی نمود می‌یابد، بی‌آنکه حقی اظهار شود و صداقتی اثبات گردد. از این رو، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ (حاقه / ۴۱: باقلانی، ۱۴۲۱: ۴۸). زرکشی نیز می‌گوید:

کمترین مقدار از رجز که عنوان شعر بر آن اطلاق می‌شود چهار بیت است و این چنین حالتی در قرآن وجود ندارد. همچنین بهترین جوابی که در ردّ شعر بودن قرآن گفته‌اند، ناتوانی عرب فصیح آن زمان در معارضه با قرآن است (۱۴۱۰: ۲۴۵/۲).

هر کس از شعر و قواعد آن اندک اطلاعی داشته باشد به خوبی درمی‌یابد که وزن و آهنگ آیات قرآن با هیچ کدام از اقسام شعری از جمله مثنوی، غزل، قصیده، ترجیع‌بند، رباعی و... منطبق نیست (معارف، ۱۳۸۳: ۱۳۴). شکل وحی فی نفسه هیچ رابطه‌ای با شعر ندارد و وزن آحاد مقفلاً (و مسجع) با همهٔ تنوع، تغییرات و انعطافی که دارد، به هیچ وجه از قوانین شعر عرب تبعیت نمی‌کند (بالشر، ۱۳۷۴: ۲۰۰).

گیرایی شعر، سبب جذب و نفوذ آن در ژرفای ذهن و جان می‌گردد، هرچند قید قافیه و رعایت وزن خاص، آزادی صاحب سخن را تا حدودی سلب می‌کند (معرفت،

۱۳۸۱: ۳۵۷). از سوی دیگر، لحن و آهنگ شعر پس از چندین بار شنیدن، تکراری و ملال آور می‌شود، ولی آوای متفاوت و تجدیدشونده قرآن که اسباب و اوتاد و فواصل آن پی‌درپی جای خود را عوض می‌کنند باعث می‌شود عطش شنونده برای شنیدن آن همواره فزونی یابد (همان: ۳۸۱).

نیز نویسنده مدعی است که آنچه با عنوان «مجوز شعری» یا «ضرورت شعری» در شعر رخ می‌دهد در قرآن نیز اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، همان طور که شاعران برای یکسانی قافیه‌ها برخی تغییراتِ خلاف قاعده را در کلمات می‌دهند، در قرآن نیز چنین تغییراتی صورت گرفته است.

در نقد این نظر باید گفت که ضرورت شعری در شعر اتفاق می‌افتد، نه در نثر (مصطفی، ۱۴۲۳: ۱۰۷) و جمهور نحویان در این باره هم‌رأی هستند (احمد مختار، ۲۰۰۳: ۴۴).

۲-۱-۴. بی‌دقتی در ذکر برخی نمونه‌ها

نویسنده مدعی است که سوره‌های مؤنون، نمل و یس همگی به طور کامل تک‌قافیه‌ای را حفظ کرده‌اند. اما با دقت در این سوره‌ها مشخص می‌شود که این گونه نیست و در آیات ۵۱، ۷۳، ۸۶ و ۱۱۶ سوره مؤنون و آیات ۶، ۹، ۱۱، ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۴۰ و ۷۸ سوره نمل و آیات ۲، ۴، ۵، ۱۱، ۱۸، ۳۸، ۳۹، ۵۸، ۶۱، ۷۸، ۷۹ و ۸۱ سوره یس، به عکس سایر آیات که همگی به «-ون» یا «-ین» ختم می‌شوند این آیات به «میم» ختم شده‌اند و حالت تک‌قافیه‌ای رعایت نشده است.

۲-۲. ارزیابی عدول از سبک متداول ادبی در آیاتی از قرآن برای رعایت

سجع

همان‌گونه که گفته شد نویسنده مدخلِ سجع مدعی است که در آیاتی از قرآن کریم به دلیل رعایت سجع، سبک ادبی بر هم خورده است. او می‌گوید:

- بسیاری از آیات قرآنی برای قافیه‌سازی، عدول‌هایی از سبک متداول را نشان می‌دهند.

- اساساً عدول از سبک معمول که در متن قرآنی خصوصاً در قافیه پایانی رخ می‌دهد به منظور ساختن آن چیزی است که ابن صائغ آن را «مناسبت» می‌نامد.

- بسیاری از دیگر عدولها آن قدر در قرآن شایع است که به ویژگی سبک قرآنی تبدیل شده است.

نادرستی ادعای مذکور با دو پاسخ نقضی و حلی اثبات می شود:

۱-۲-۲. پاسخ نقضی

در بررسی آیات قرآن کریم مواردی یافت می شود که فرع بودن رعایت فواصل و سجع آیات را ثابت می کند و اینکه نظم کلمات و چینش آیات بر اساس معیارها و ضوابطی متعدد صورت گرفته است؛ از جمله:

«... حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ... وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ؛ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*... وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَاتِنِينَ*... كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۳۶-۲۳۹).

«... إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ*... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*... وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ*... لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ*... إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ*... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ*... وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران / ۱۵۵-۱۶۱).

«... لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ*... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ*... وَمَا تَكْتُمُونَ*... إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَصْنَعُونَ*... لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور / ۲۷-۳۱).

«... وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ*... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ*... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله / ۱۱-۹).

بیشتر آیات یادشده به «ون» ختم شده اند و بر اساس رعایت فواصل، «بما تعملون» نباید مقدم می شد، اما تقدم آن نشان می دهد غرضی دیگر به جز رعایت سجع و فواصل آیات مد نظر بوده است. مهم ترین غرض تقدیم معمول بر عامل، تأکید بر موضوع و توجه به اهمیت آن است (سامرای، ۱۴۲۰: ۹۱). پس مقدم شدن «بما تعملون» بر خبر (علیم) برای بیان تأکید و توجه است؛ یعنی آنچه انجام می دهید مهم است و خداوند به آن توجه دارد.

«... إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ*... إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده / ۸۷). اگر «بما تعملون» مقدم می شد، سجع و فواصل آیات حفظ می گردید اما مقدم نشده است؛ زیرا مقام و سیاق بیانگر حصر نیست و مخاطب در آیه هشتم، مؤمنان هستند.

آیات ۶۶ تا ۷۱ سوره مائده به «ون» و «ین» ختم شده اند اما آیه «وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (مائده / ۷۲) این گونه نیست؛ زیرا بافت سخن بیانگر حصر است و تقدم مذکور،

نشان می‌دهد که تنها ظالمان هستند که یار و یاورى ندارند. اگر «لظالمین» مقدم نمی‌شد این معنا فهمیده می‌شد که برخی ظالمان مشمول یاری می‌شوند.

در سوره فرقان با اینکه تمام آیات به «رَأَى، لَأَ، مَأَ» ختم شده‌اند، تنها آیه «أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ» (فرقان/ ۱۷) به «لَأَ» ختم نشده و «سَبِيلَ» معرفه آمده است در حالی که در آخر آیات ۲۷، ۳۴، ۴۲، ۴۴ و ۵۷ «سَبِيلَ» به صورت نکره (سَبِيلًا) آمده است. آیه ۶۷ سوره احزاب نیز این گونه است: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا».

به نظر می‌رسد علت معرفه آمدن واژه «السَّبِيلَ» در آیه ۱۷ بیانگر این نکته باشد که راه معهود، همان راه طبیعی و فطری است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۴/۸) و اگر «سَبِيلَ» نکره می‌آمد این معنا برداشت نمی‌شد.

موارد یادشده و دیگر نمونه‌هایی که در آیات قرآن وجود دارد، گویای این حقیقت است که هر یک از آیات، به اقتضای سیاق و نوع ارتباط با واژگان هم‌نشین و نیز آیات هم‌جوار و... نظم یافته است و محسنات لفظی و بدیعی تا آنجا رعایت می‌شود که خللی به معنا نرسد.

۲-۲-۲. پاسخ حلی

نویسنده مدخل سجع با ذکر نمونه‌هایی از آیات بر این ادعاست که سبک ادبی در این آیات رعایت نشده است. از دید وی در این آیات به دلیل رعایت سجع، از افعال ضوابط ادبی صرف نظر شده است. در ادامه به این موضوع می‌پردازیم.

«تضلیل» (فیل/ ۲) به جای «ضلال» آمده است.

بررسی: گاه در زبان عربی یک فعل چند مصدر دارد که هر یک معنایی متفاوت را برمی‌تابد؛ مثلاً «صَغَرَ» و «صَغَارَةٌ» هر دو مصدر یک فعل هستند اما مصدر اول به معنای کوچکی در جرم است و دومی به معنای کوچکی در ارزش (سامرای، ۱۴۲۸: ۱۸). از همین رو، «ضلال» به معنای انحراف از حق است ولی «تضلیل» به معنای منحرف کردن، گمراه نمودن (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۲/۴-۱۹۳). به عبارت دیگر، «تضلیل» یعنی کسی را در ضلال قرار دادن تا به مقصود و هدفش نرسد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۱/۲۰). بنابراین «تضلیل» معنایی فراتر از «ضلال» دارد و نمی‌توان آن دو را به جای یکدیگر

به کار برد.

«لاغیة» (غاشبه / ۱۱) به جای «لغو» آمده است.

بررسی: «لاغیة» اسم فاعل است و «لغو» مصدر. اسم فاعل بر معنای مصدری، تغییر از یک حالت به حالت دیگر، و فاعل آن دلالت دارد؛ مثلاً قائم بر «قیام» که مصدر است و تغییر از یک حالت به حالت دیگر [از نشسته به ایستاده] و بر فرد صاحب قیام دلالت می‌کند (سامرای، ۱۴۲۸: ۴۱). «لاغیة» مختص کلام بد است در حالی که «لغو» غیر کلام را نیز در بر می‌گیرد (مصطفی و دیگران، بی‌تا: ۸۳۱/۲). «لاغیة» به کلمه قبیح یا فاحشه تفسیر شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۴۹/۴؛ طبری کیهراسی، ۱۴۰۵: ۱۴۵/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۲۹/۲). نیز گفته شده «لاغیة» یعنی آنچه مایه لغو است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۱۰/۱۰). عبارت «لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغِيَةٍ» حاوی استعاره است؛ یعنی در بهشت سخن لغو شنیده نمی‌شود. به فردی که چنین سخنی بگوید، از باب مبالغه «لاغی» گفته می‌شود (سیدرضی، ۱۴۰۷: ۳۶۵).

«أمین» (تین / ۳) به جای «آمن» آمده است.

بررسی: اسم فاعل ثلاثی مجرد زمانی بیانگر معنای تکثیر و مبالغه است که بر وزن «فعلیل» به کار رود؛ مانند «علیم» به جای «عالم» (بدرالدین حسن، ۱۴۲۸: ۸۵۳/۲؛ ابن ابی‌الاصبح، بی‌تا: ۱۵۰/۱-۱۵۱؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۳/۵). «علیم» کسی است که به دلیل کثرت نظر و تبحر در علم، علم برای او حالتی ثابت شده است (سامرای، ۱۴۲۸: ۱۰۳).

«أمین» وصفی است که برای هدفی انتخاب شده است و وصف دیگر نمی‌تواند جای آن قرار گیرد. احتمال دارد این وصف از «أمانة» یا «أمن» گرفته شده باشد که در هر دو صورت، هر دو معنا مراد است. در صورت اول، «أمین» به معنای مکانی است که امانت یعنی رسالت در آن ادا شده باشد و در صورت دوم، بیانگر سرزمینی است که قبل و بعد از اسلام آمن بود. چه بسا پروردگار با انتخاب لفظ امین، معانی امن و امانت، آمن و مأمون و حقیقت و مجاز را اراده کرده باشد (همو، ۱۴۲۷: ۳۳۹-۳۴۱). علاوه بر این، اگر در اینجا «آمن» نیز ذکر می‌گردید، فاصله و سجع رعایت می‌شد؛ چون هر دو واژه به «نون» ختم می‌شوند و سجع مطرف را می‌سازند.

«الصمد» (اخلاص / ۲) به جای «الصامد» یا «الصمود» آمده است.

بررسی: صمد، صفت مشبیه بر وزن فَعَلَ است. صفت مشبیه بیانگر معنای ثبوت (استمرار و لزوم) است. در این تعریف، قید «ثبوت»، اسم فاعلی را که از فعل لازم ساخته شده است (مانند قائم و قاعد) خارج می‌سازد؛ زیرا اسم فاعل بر معنای حدوث [تغییر از یک حالت به حالت دیگر] دلالت دارد (رضی استرآبادی، ۱۳۹۸: ۴۳۱/۳). همچنین اسم فاعل برای نشان دادن مبالغه و تکثیر بر اوزانی مانند «فَعُول» آورده می‌شود (ابن هشام، بی‌تا: ۱۸۴/۳). بنابراین صامد و صمود نمی‌تواند به جای صمد به کار رود.

افزون بر این، اگر صامد یا صمود به جای صمد به کار می‌رفت، باز هم فاصله و سجع رعایت می‌شد؛ چون هر سه واژه به «دال» ختم می‌شوند و سجع مطرّف را می‌سازند. همچنین، از آنجا که واژه «صمد» در قرآن در همین یک مورد به کار رفته است، ادعای نویسنده بدون دلیل است و مشخص نیست که چرا باید واژه «صامد» یا «صمود» به جای «صمد» به کار رود.

﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (بقره/۹۶) در بافتی به کار رفته است که در آن به قافیه «-ون» نیاز است، در حالی که در ﴿وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (آل عمران/۱۵۶) بافت خواهان قافیه «-یر/وَر» است.

بررسی: نویسنده در بررسی آیه اول اشتباه کرده است؛ چه در این آیه تقدیم و تأخیری صورت نگرفته است بلکه جار و مجرور (بما يعملون) طبق قاعده نحوی پس از متعلق خودش آمده است. از سیاق آیه ﴿وَلَجِبَدْتَهُمْ أَخْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاتِهِ...﴾ برمی‌آید که مخاطب پیامبر اسلام ﷺ است و از آنجا که وی در اعلی درجه ایمان به خداوند است نیازی به تأکید و حصر در کلام نیست.

در آیه دوم، مقدم شدن جار و مجرور (بما يعملون) افاده اهتمام می‌کند؛ زیرا آنچه مدّ نظر خداوند است اعمالی است که انجام می‌دهید.

به نظر می‌رسد آیه ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (ر.ک: نساء/۹۶، ۱۰۰ و ۱۵۲) معادلی برای ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (ر.ک: بقره/۱۷۳، ۱۸۲ و ۱۹۹) باشد.

بررسی: کارکرد این دو ساختار در زبان عربی متفاوت است و هر یک معنای خاص خود را دارد. در ساختار نخست، فعل «کان» معنای زمان گذشته را نمی‌دهد بلکه دال بر ثبوت و لزوم است و بیانگر فعل اسنادی «است»؛ یعنی خدا غفور است، رحیم است

(قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۹/۶). در حقیقت، کاربرد فعل «کان» برای خداوند معنای دوام و استمرار را برمی‌تابد و بیانگر ثبوت وصفی برای خداوند است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۱۰/۱). «کان» در این موارد، معادل «لم یزل» (سامرایی، ۱۴۲۰: ۲۱۳/۱) است و زمانی که خبر «کان» اوصاف ذاتی خداوند باشد، مراد، خبر از وجود این اوصاف است و مفارق نبودن آن از ذات الهی (همان: ۲۱۴/۱).

اما درباره کاربرد «إِنَّ» باید گفت که یکی از معانی آن تأکید است. قرآن در انتخاب ادوات تأکید و به کارگیری آن‌ها متناسب با مقتضای حال رفتار کرده است (همو، ۱۴۲۷: ۱۲۵). بلاغت یعنی مطابقت کلام فصیح با مقتضای حال (قزوینی، ۱۴۱۹: ۱۳) و مقتضای حال، چیزی است که با توجه به مقام کلام و احوال مخاطب، گوینده را بر وجه مخصوصی از بیان الفاظ فرامی‌خواند. مطابقت با مقتضای حال پیش نمی‌آید مگر اینکه کلام موافق با خرد مخاطب باشد (هاشمی، بی‌تا: ۴۰). علمای بلاغت این مطابقت را معیاری دانسته‌اند که توجه به آن در بررسی اثر ادبی ضروری است. مقتضای حال، بافت واقعی بیرونی محیط بر زبان است که بر زبان تأثیر می‌گذارد. در حقیقت، تأثیر آن بر زبان به شرایط بیرونی متکلم و مخاطب بازمی‌گردد که بیشتر به خود زبان از حیث واژگان یا معانی مربوط است (محمد العوا، ۱۳۸۲: ۷۱).

بنابراین طبق ادعای نویسنده نمی‌توان به جای «کان» از «إِنَّ» استفاده کرد؛ زیرا مقتضای حال ایجاب نمی‌کند که کلام مؤکد آورده شود (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۷۸/۱). تأکید در جایی شایسته است که مخاطب، منکر یا مردّد باشد و میزان تأکید بسته به میزان انکار و تردید است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۹۰/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۸: ۲۳۵/۱).

در آیاتی که نویسنده آورده است (نساء/۹۶، ۱۰۰ و ۱۵۲) مقتضای کلام ایجاب نمی‌کند که مؤکد آورده شود؛ چرا که مخاطب مؤمنان هستند.

به نظر می‌رسد آیه «قَيَّبْتُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۰۸) معادل «قَيَّبْتُهُمْ بِمَا عَمِلُوا» (نور/۶۴) باشد.

بررسی: در زبان عربی ماضی استمراری (کان + فعل مضارع) بر وقوع یا عدم وقوع کاری و یا پدید آمدن یا نیامدن حالتی در گذشته به صورت مستمر دلالت می‌کند (معروف، ۱۳۸۳: ۱۷۴). این ترکیب گاهی نشان از عملی مستمر در گذشته دارد؛ مانند

﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ...﴾ (اعراف/ ۱۳۷) یعنی آنچه فرعون مستمراً می ساخت، نابود کردیم. گاهی نیز نشان می دهد که فعلی عادتِ فرد شده است و روش مستمرِ اوست؛ مانند ﴿كُلُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجُونَ﴾ (ذاریات/ ۱۷)؛ یعنی این شیوه (شب زنده داری) عادت آن هاست (سامرای، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱-۲۱۲).

بنابراین دو ساختار ﴿مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ و ﴿بِمَا عَمِلُوا﴾ می فهماند که خداوند نسبت به همه کارهای آدمی، چه آنهایی که در گذشته انجام داده و تمام شده است و چه آنهایی که در گذشته به طور مستمر انجام می داده، آگاه است. از این رو، طبق ادعای نویسنده نمی توان این دو ساختار را به جای هم به کار برد.

به کارگیری اشکال مؤنث به جای اشکال مذکر؛ مانند ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ (بینه/ ۵) به جای ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (توبه/ ۳۶؛ یوسف/ ۴۰؛ روم/ ۳۰ و ۴۳).

بررسی: جمهور نحویان بر آن اند که اسم به مترادف، نعت، منعوت و مؤکد خودش اضافه نمی شود؛ زیرا مضاف به واسطه مضاف الیه معرفه یا خاص می شود و اگر در مواردی اسمی به صفت خودش اضافه شده باشد باید به تأویل رود و لفظی در تقدیر گرفته شود (سیوطی، بی تا: ۵۰۸/۲).

در آیه سوره بینه «الْقِيَمَةَ» صفت برای «الدین» نیست تا به صورت «القيَم» به کار رود. در اینجا کلمه ای در تقدیر است؛ زیرا «الْقِيَمَةَ» -چه برای رعایت سجع آمده باشد یا چیز دیگر- نمی تواند صفت برای «الدین» باشد و چنین اشتباه فاحشی نه تنها از خداوند بلکه از هر فردی که اندک آشنایی با زبان عربی داشته باشد، قبیح است؛ چرا که نعت حقیقی باید در جنس (مذکر و مؤنث) با منعوت خود مطابقت کند (ابن صائغ، ۱۴۲۴: ۷۲۸/۲؛ حسن، بی تا: ۴۴۳/۳). «الْقِيَمَةَ» وصفی است که جانشین موصوف محذوف شده است و تقدیر آن «دین الملة القيمة» یا «دین الجماعة القيمة» است (مکی بن ابی طالب، ۱۴۰۵: ۸۳۲/۲؛ آبیاری، ۱۴۰۵: ۵۱۴/۴). برخی نیز لفظ «كُتِب» را در تقدیر گرفته اند؛ یعنی «ذالك دين الكُتِب القيمة» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹/۱۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۶۲/۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۹/۲۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۲۲/۹). بنابراین ادعای نویسنده نادرست و به دور از هنجارهای زبان عربی است.

نتیجه‌گیری

نتایج کلی ارزیابی و نقد مدخل سجع چنین است:

از دید نویسنده مدخل سجع، وحیانی بودن مصدر قرآن محل تردید است. از این رو، در تحلیل سجع قرآنی به سجع کاهنان یا شعر شاعران تمسک نموده و در نهایت، همسانی سجع قرآن با سجع کاهنان و یا یکسانی قرآن و شعر را مطرح کرده است.

تمایزهای شکلی و محتوایی سجع قرآن کریم با سجع کاهنان و یا شعر شاعران بیانگر این حقیقت است که سرچشمه وحیانی قرآن کریم، اعجاز را در سراسر قرآن جاری ساخته است تا جایی که برخی مستشرقان (همانند بلاشر) به تمایز نص قرآن از سایر متون بشری تصریح کرده‌اند.

به گمان نویسنده، رعایت فواصل و سجع آیات یکی از معیارهای اساسی است که دیگر قواعد ادبی را تحت الشعاع قرار داده است.

بررسی ادعای نویسنده مبنی بر عدول قرآن از سبک ادبی برای رعایت سجع به دو پاسخ نقضی و حلی انجامید.

پاسخ نقضی ارائه نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم است که به رغم رعایت سجع در آن، قواعد و معیارهایی دیگر بر قاعده سجع حاکم شده است.

در تحلیل و بررسی موردی آیات، نادرستی ادعای نویسنده اثبات گردید.

نویسنده به مسائل صرفی و نحوی عربی توجه چندانی نداشته است چرا که مواردی که او به عنوان عدول نام می‌برد همه در ادبیات عرب ساری و جاری هستند و برخی از موارد نیز در خود قرآن در وسط آیات رخ داده است. این امر نشانگر آن است که این موارد جزء قواعد ادبیات عرب می‌باشد.

نویسنده با شواهد اندکی دست به قاعده‌سازی زده است که قرآن از سبک رایج عدول کرده است.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی الاصبع، عبدالعظیم بن الواحد، *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر والنثر و بیان اعجاز القرآن*، تحقیق حفنی محمد شرف، جمهوریة العربیة المتحدة، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة، لجنة احیاء التراث الاسلامی، بی تا.
۲. ابن اثیر، ابوالفتح ضیاء الدین، *المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن اثیر، مجدالدین ابوالسعادات، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطنحی، بیروت، المكتبة العلمیة، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن صائغ، ابوعبدالله شمس الدین، *اللمحة فی شرح الملحة*، تحقیق ابراهیم بن سالم الصاعدي، المدینة المنورة، عمادة البحث العلمی بالجامعة الاسلامیة، ۱۴۲۴ ق.
۵. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *اوضح المسالك الی الفیة ابن مالک*، تحقیق یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی تا.
۶. احمد الجندی، احمد انور، *المعارک الادبیة*، مصر، مكتبة الانجلو المصریة، ۱۹۸۳ م.
۷. احمد مختار، عبدالحمید عمر، *البحث اللغوی عند العرب*، عالم الکتب، بی جا.
۸. همو، معجم اللغة العربیة المعاصرة، بی جا، عالم الکتب، ۱۴۲۹ ق.
۹. اسکندرلو، محمدجواد، «ترجمه و نقد مدخل تاریخ گذاری و قرآن»، *اندیشه صادقی*، شماره ۱۵، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، *اعجاز القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. بدرالدین حسن، ابومحمد، *توضیح المقاصد و المسالك بشرح الفیة ابن مالک*، تحقیق عبدالرحمن علی سلیمان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۸ ق.
۱۲. بلاشر، رژی، *در آستانه قرآن*، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. جنیدی، علی، *فی تاریخ الادب الجاهلی*، بی جا، مكتبة دار التراث، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. حسن، عباس، *النحو الوافی*، بی جا، دار المعارف، بی تا.
۱۵. حسینی علوی، یحیی بن حمزه، *الطرز لاسرار البلاغة و علوم حقائق الاعجاز*، بیروت، المكتبة العنصریة، ۱۴۲۳ ق.
۱۶. خرقانی، حسن، «سجع و فواصل آیات» (قسمت سوم از سلسله مقالات بدیع در آینه قرآن)، *علوم و معارف قرآن کریم*، شماره ۳، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. رضی استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح الرضی علی الکافیة*، تصحیح و تعلیق یوسف حسن عمر، بی جا، بی نا، ۱۳۹۸ ق.
۱۸. رماتی، ابوالحسن علی بن عیسی، *النکت فی اعجاز القرآن*، تصحیح عبدالعلیم، دهلی، مكتبة الجامعة المللیة الاسلامیة، ۱۹۳۴ م.
۱۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. سامرایی، فاضل صالح، *التعبیر القرآنی*، عمان، دار عمار، ۱۴۲۷ ق.
۲۲. همو، معانی الانبیة فی العربیة، عمان، دار عمار، ۱۴۲۸ ق.
۲۳. همو، معانی النحو، عمان، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.

۲۴. سید رضی، محمد بن حسین، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۷ ق.

۲۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.

۲۶. همو، معرک الاقران فی اعجاز القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.

۲۷. همو، ممع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، تحقیق عبدالحمید هنداولی، مصر، المكتبة التوفیقیة، بی تا.

۲۸. شمیسا، سیروس، آشنایی با عروض و قافیه، تهران، فردوس، ۱۳۸۱ ش.

۲۹. شوقی ضیف، احمد عبدالسلام، تاریخ الادب العربی (العصر الجاهلی)، دار المعارف، بی تا.

۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۲. طبری کیهارسی، ابوالحسن علی بن محمد، احکام القرآن، تحقیق موسی محمد علی و عزت عبد عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۴. طه حسین، مرآة الاسلام، مصر، دار المعارف، بی تا.

۳۵. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، الصناعتین، تحقیق علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العنصریه، ۱۴۱۹ ق.

۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.

۳۷. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۳۸. قاسمی، محمد جمال‌الدین، محاسن التأویل، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.

۳۹. قرآنی، محسن، تفسیرنور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.

۴۰. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

۴۱. قزوینی، خطیب، الايضاح فی علوم البلاغه، تحقیق شیخ بهیج غزاولی، دار احیاءالعلوم، ۱۴۱۹ ق.

۴۲. قلقشندی، احمد بن علی، صحیح الاعشى فی صناعة الانشاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.

۴۳. محمد العوّا، سلوی، بررسی زبان‌شناختی وجوه و نظایر در قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۲ ش.

۴۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

۴۵. مصطفی، ابراهیم، احمد الزیات، حامد عبدالقادر و محمد النجار، المعجم الوسیط، بی‌جا، دار الدعوه، بی تا.

۴۶. مصطفی، محمود، اهدی سبیل الی علمی الخلیل، بی‌جا، مکتبه المعارف للنشر و التوزیع، ۱۴۲۳ ق.

۴۷. معارف، مجید، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، تهران، نبأ، ۱۳۸۳ ش.

۴۸. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، التمهید، ۱۳۸۱ ش.

۴۹. معروف، یحیی، فن ترجمه: اصول نظری و عملی ترجمه از عربی به فارسی و فارسی به عربی، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.

۵۰. هاشمی، احمد بن ابراهیم، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، تحقیق یوسف الصمیلی، المکتبه العصریه، بی تا.

۵۱. همایی، جلال‌الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران، هما، ۱۳۷۷ ش.

تحلیل شیوه‌های

تأثیرپذیری خطبه غدیر از قرآن کریم*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- نصرت نیل‌ساز^۲
- زهره بابااحمدی میلانی^۳

چکیده

سخنان پیامبر اکرم که مفسر و مبین کلام الهی است، پس از قرآن کریم ارزشمندترین منبع هدایت و انسان‌سازی به شمار می‌رود. در واقع، یکی از شاخصه‌های روایات نبوی استشهد به آیات قرآن و به کار بردن تعابیر قرآنی است. یکی از این روایات خطبه غدیر است که در آن بیش از ۵۰ استشهد تصریحی و تلویحی قرآنی دیده می‌شود. در این جستار به بررسی این موضوع و تحلیل «شیوه‌های تأثیرپذیری خطبه غدیر از قرآن کریم» می‌پردازیم و هماهنگی و ارتباط نزدیک میان قرآن و سخنان پیامبر ﷺ و بهره‌گیری کامل ایشان از قرآن کریم را باز می‌نماییم. ذکر این نکته ضروری است که در جستار حاضر به جای محتوای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (mahdavirad@isca.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (nilsaz@modares.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (z.milani21@yahoo.com).

کلام قرآن و خطبه غدیر، بر سبک و چگونگی بیان مطالب تأکید می‌شود.
واژگان کلیدی: آیات قرآن، استشهاد تلویحی و تصریحی، خطبه غدیر،

پیامبر ﷺ

طرح مسئله

مسئله غدیر، ولایت حضرت علی و دیگر ائمه اطهار علیهم‌السلام یکی از موضوعات بسیار اساسی و مهم در مکتب تشیع است. مروری سریع در بخش‌های خطبه غدیر به وضوح نشان می‌دهد که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به موضوع ولایت که مهم‌ترین اصل و رکن (امامت) از مجموعه مبانی اعتقادی اسلام است، توجهی خاص داشته‌اند.

پیش از آغاز بحث، به این پرسش باید پاسخ گفت که از چه رو باید به اثبات هماهنگی کلام نبوی با وحی پرداخت در حالی که طبق آیات ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم/ ۳-۴) هر آنچه پیامبر می‌فرماید، همه از وحی است. در جواب می‌گوییم: وحی اعم از قرآن است و وحی قرآنی و غیر قرآنی را در بر می‌گیرد. در وحی قرآنی هم لفظ و هم معنا از جانب خداست، ولی در وحی غیر قرآنی معنا از جانب خداست ولی لفظ از جانب پیامبر. وحی قرآنی همین قرآن فعلی است و وحی غیر قرآنی شامل خطبه غدیر و امثال آن.

بنابراین، در این پژوهش برآنیم تا تجلّی وحی قرآنی یعنی آیات قرآن کریم را در وحی غیر قرآنی یعنی سخنان نبوی بازکاویم و ببینیم آیا در زمان پیامبر و نیز دوره‌های بعد، این شیوه نبوی الگویی برای دیگر افراد، از جمله صحابه و ائمه علیهم‌السلام نیز بوده است و آیا ادیبان و شاعران چنین شیوه‌ای را به کار بسته‌اند؟ بی‌گمان، پیشینه اقتباس از قرآن به دوره حیات پیامبر برمی‌گردد که فرهنگ و الگویی برای دوره‌های بعد گردید (برای اطلاعات ر.ک: القاضی ومیر، ۱۳۸۷: ش ۱۱۲).

در واقع، به دلیل عجین بودن قرآن کریم با روح و جان پیامبر، دیگر سخنان ایشان نیز به شدت تحت تأثیر آیات قرآن قرار دارد؛ برای نمونه در بررسی خطبه غدیر مشاهده می‌شود که گاه ایشان صریحاً به کل آیه قرآن کریم یا بخشی از آیه استناد کرده است. گاه نیز تلویحاً عبارات و تعابیر قرآنی را در کلام خود به کار می‌برد. اثرپذیری تصریحی به این صورت است که پیامبر در احتجاجات و در تأیید سخنان خویش دقیقاً

به آیه کامل یا به بخشی از آیه استشهاد می‌کند. اثرپذیری محتوایی نیز به این صورت است که مضمون آیات قرآن در کلام حضرت آمده باشد. این نوع اثرپذیری به چهار نوع تقسیم می‌شود:

۱. اثرپذیری واژگانی: این نوع به دو گونه الف) وام‌گیری، ب) تلخیص آیه و ترکیب‌های متناظر، تقسیم می‌شود.

۲. اثرپذیری گزاره‌ای: این نوع به دو گونه الف) اقتباس، ب) حل یا تحلیل، تقسیم می‌شود.

۳. اثرپذیری گزارشی: این نوع به دو گونه الف) بیان با الفاظ مترادف، ب) تفسیر، تقسیم می‌شود.

۴. اثرپذیری الهامی.

در ادامه به بررسی و تحلیل هر یک از این انواع می‌پردازیم و کارکرد آن را در خطبه غدیر بازمی‌نماییم.

مقدمه

قرآن کریم یگانه منبع معارف بلند اسلام است. هر گاه مسلمانان با ابهامی در بیانات قرآنی روبه‌رو می‌شدند در زمان حیات پیامبر از ایشان و پس از رحلت ایشان از افراد خبره سؤال می‌کردند. پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امام و حجت الهی، علی بن ابی طالب علیه السلام و بعد از ایشان فرزندان ایشان، ائمه اطهار علیهم السلام که باب علم رسول الله، راسخان در علم و آگاهان به تأویل قرآن هستند (کلینی، ۱۳۶۳: ۲۱۳/۱، ح ۱، ۲، ۳) این وظیفه را به عهده گرفتند. از آنجا که ائمه علیهم السلام بر معارف قرآن تسلط کامل داشتند و تنزیل و تأویل آن را می‌دانستند (همان)، در سخنانشان به اقتضای کلام، به آیات قرآن استشهاد می‌نمودند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: اهواری، ۱۳۸۹). جوامع حدیثی شیعه آکنده از پرسش‌های اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام از ایشان درباره آیات قرآن و پاسخ‌های این بزرگواران است (برای نمونه ر.ک: برقی، ۱۳۳۰: ۳۵/۱، ۷۹ و ۳۴۶/۲؛ اشعری، ۱۴۰۸: ۵۱؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۵۰/۱-۵۱ و ۱۱۵). افزون بر این، گاه پیامبر و اهل بیت علیهم السلام برای اثبات دیدگاه خود به آیات قرآن استشهاد می‌کردند (برای نمونه ر.ک: برقی، ۱۳۳۰: ۲۸۷/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱۲۹/۱، ۵/۲، ۳/۳، ۱۳۳ و ۶/۷) و گاه در رد باور و پنداری غلط، آیاتی

را گواه می‌آوردند (صفر، ۱۴۰۴: ۳۰).

در این میان، خطبه غدیر جایگاه برجسته‌ای در اندیشه شیعی دارد؛ چه به مسئله امامت حضرت علی علیه السلام و ائمه بعد از ایشان می‌پردازد که از مبانی اعتقادی اسلام است. در بسیاری از کتب ابوابی به خطبه غدیر اختصاص داده شده که در آن، متن این حدیث از زوایای مختلف بررسی می‌شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۸۶؛ امینی، ۱۳۹۷؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۱؛ مروج خراسانی، ۱۴۱۶).

۱. اعتبار و منابع حدیث (خطبه) غدیر

حدیث غدیر به طرق متعدد از صحابه و تابعین نقل شده است تا آنجا که محدثان، آن را متواتر دانسته‌اند. احمد بن حنبل آن را به ۴۰ طریق، ابن جریر طبری به هفتاد و اندی، ابن عقده به ۱۰۵، ابوسعید سجستانی به ۱۲۰ و ابوبکر جعابی به ۱۲۵ طریق نقل کرده‌اند (ر.ک: امینی، ۱۳۹۷: ۱۴/۱). علامه امینی در *الغدیر* از ۱۱۰ تن از صحابه و ۸۴ تابعی نام می‌برد که راوی حدیث غدیر بوده‌اند (همان: ۱۴/۱-۶۱). این شمار برای اثبات تواتر کافی است. از قرن دوم تا کنون، عالمان و محدثانی بزرگ این حدیث را ثبت و ضبط کرده‌اند که بر اساس شمارش علامه امینی تعداد آن‌ها بالغ بر ۳۶۰ نفر است (همان: ۱۴۷-۷۳/۱). افزون بر این، عالمان به تک‌نگاری‌هایی درباره اسانید و طرق حدیث غدیر اهتمام ورزیده‌اند. ابن جریر طبری هنگامی که با تشکیک عده‌ای در صحت این حدیث مواجه شد *الولاية في طرق حدیث الغدير* را نوشت. ابن عقده، ابوالعباس احمد بن محمد (م. ۳۳۳ ق.) نیز کتاب *حدیث الولاية* را نگاشت و سید ابن طاووس نسخه‌ای از آن را که در زمان خود این عقده نگاشته شده بود، در دست داشت (سید ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۲۳۹/۲). ابوبکر جعابی (م. ۳۵۵ ق.) هم کتاب *من روی حدیث غدیر حتم* (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۵) و علی بن هلال مهلبی *الغدیر* (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲۲۸/۲) را نوشت. در *مناقب* ابن شهر آشوب (همان) آمده است که مسعود شجری کتابی درباره روایان و طرق حدیث غدیر نوشت و منصور اللائی رازی اسامی روایان را به ترتیب حروف الفبا سامان داد. علامه بحرانی در *کشف المهم فی طریق خبر غدیر حتم* (بی‌تا: ۴۴) از ابن شهر آشوب در کتاب *نخب المناقب* چنین نقل می‌کند:

جدم شهر آشوب گفت از ابوالمعالی جوینی شنیدم که با تعجب می‌گفت: در بغداد کتابی در دست یکی از صحافان دیدم که حاوی روایات حدیث غدیر بود و بر آن نوشته شده بود: «المجلدة الثامنة والعشرون من طرق قوله: من كنت مولاه فعلى مولاه ویتلوه مجلدة التاسع والعشرين».

این سخن نشان از کثرت نقل این حدیث در سده‌های مختلف دارد. از این رو، ابن شهر آشوب می‌گوید که عالمان بر پذیرش این خبر اتفاق نظر دارند اگرچه در تأویل آن دچار اختلاف شده‌اند (۱۳۷۶: ۲/۲۸۸). ابوحامد غزالی در *سّر العالمین* می‌نویسد:

أجمع الجماهير على متن الحديث من خطبه في يوم غدیر خم باتفاق الجميع وهو يقول: "من كنت مولاه فعلى مولاه" (ر.ک: بحرانی، بی‌تا: ۴۴).

حدیث غدیر خم بخشی از خطبه‌ای مفصل بوده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در *حجّة الوداع* در غدیر خم ایراد فرمود. اگرچه این خطبه معمولاً از احتجاج طبرسی (م. ۵۴۸ ق.) نقل می‌شود، محمد بن فتال نیشابوری تقریباً نیم قرن پیش از وی آن را در *روضۃ الواعظین* از امام باقر علیه السلام بدون ذکر سند آورده است (۱۳۸۶: ۸۹-۹۹). اما به لطف گزارش سید ابن طاووس در *الیقین* (۱۴۱۳: ۳۱۶) می‌بینیم که یک قرن قبل از نیشابوری فردی به نام احمد بن محمد طبری معروف به خلیلی از عالمان اهل سنت کتابی در فضائل امیرالمؤمنین نوشته و در آن خطبه غدیر را با سند کامل آورده است. تاریخ کتابت نسخه‌ای از این کتاب که در اختیار سید ابن طاووس بوده سال ۴۱۱ ق. و در قاهره بوده است (همان). علی بن یوسف حلی (م. ۷۰۵ ق.) در *العدد القویه خطبه غدیر* را از زید بن ارقم بدون ذکر سند نقل کرده است (۱۴۰۸: ۱۶۹-۱۸۱). تفاوت این نقل با نقل طبرسی و احمد بن محمد طبری در بخش مقدماتی است که توضیحات آن در نقل زید بن ارقم در حدّ چند سطر است و بلافاصله با «الحمد لله الذی علا فی توّحده» خطبه نبوی آغاز می‌گیرد، در حالی که در دو نقل دیگر، بخش مقدماتی بسیار مفصل‌تر است. عالمان بعدی بیشتر این خطبه را از *احتجاج طبرسی* آورده‌اند مانند فیض کاشانی (۱۴۱۶: ۲/۶۷۰۵۲)، علامه مجلسی (۱۴۰۳: ۳۷/۲۰۱-۲۱۵)، سیدهاشم بحرانی (۱۴۲۱: ۱/۳۲۶-۳۳۹).

۲. سندشناسی حدیث غدیر

بر اساس منابع، دو سند برای خطبه غدیر وجود دارد که هر دو به امام باقر علیه السلام می‌رسد:

۱. سند احمد بن محمد طبری:

حدَّثنا أحمد بن محمد الطبري قال: أخبرني محمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن قال: حدَّثني الحسن بن عليّ أبو محمد الدينوري قال: حدَّثنا محمد بن [موسى] الهمداني قال: حدَّثنا محمد بن خالد الطيالسي قال: حدَّثنا سيف بن عميرة عن عقبة عن قيس بن سمعان عن علقمة بن محمد الحضرمي عن أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام.

۲. سند طبرسی:

حدَّثني السيد العالم العابد أبو جعفر مهدي بن أبي حرب الحسيني المرعشي قال: أخبرنا الشيخ أبو عليّ الحسن بن الشيخ السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قال: أخبرني الشيخ السعيد الوالد أبو جعفر قدس الله روحه، قال: أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون بن موسى التلعكبري قال: أخبرني أبو عليّ محمد بن همام قال: أخبرنا عليّ السورّي قال: أخبرنا أبو محمد العلويّ من ولد الأفضس - وكان من عباد الله الصالحين - قال: حدَّثنا محمد بن موسى الهمداني قال: حدَّثنا محمد بن خالد الطيالسي قال: حدَّثنا سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً عن قيس بن سمعان عن علقمة بن محمد الحضرمي عن أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام.

مقایسه دو سند نشان می‌دهد که در هر دو طریق پنج راوی پایانی (محمد بن موسی همدانی به بعد) مشترک‌اند. ضبط سند طبرسی در بخش (قال حدَّثنا سيف بن عميرة وصالح بن عقبة جميعاً عن قيس بن سمعان) درست است و ظاهراً در سند طبرسی که به جای «صالح بن عقبة»، «عقبة» آورده و چنین می‌نماید که سيف از عقبه نقل کرده، تصحیفی روی داده است؛ زیرا محمد بن خالد طيالسي از سيف بن عميره و صالح بن عقبه روایت می‌کرده است و محمد بن موسی همدانی از محمد بن خالد (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۱۷/۷۵).

۳. استشهاد صریح و آشکار به آیات قرآن

استشهاد صریح به آیات قرآن بدین صورت است که عین نص قرآنی، بی‌هیچ تغییر، در

خطبه غدیر یاد شده باشد. در ادامه به این موارد اشاره می‌کنیم.

۱-۳. استشهاد به یک یا چند آیه کامل

پیامبر صلی الله علیه و آله در مواردی فراوان از خطبه به آیات قرآن استشهاد می‌کند که برای اختصار به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم:

الف) در عبارت نخست از خطبه غدیر، پس از حمد و سپاس خدای متعال، به بیان یگانگی و یکتایی وی پرداخته می‌شود و پیامبر صلی الله علیه و آله صریحاً به آیات سوم و چهارم سوره اخلاص ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ استشهاد می‌کند.

ب) در بخش چهارم خطبه که پیامبر صلی الله علیه و آله دست امیرالمؤمنین علیه السلام را بلند می‌کند، بعد از بیان ولایت ایشان خطاب به مردم می‌فرماید: اسلام را دین شما پسندیدم، و صریحاً به این آیه استشهاد می‌فرماید:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران / ۸۵)؛ و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است.

ج) در بخش هفتم از خطبه که به ذکر پیروان اهل بیت علیهم السلام و دشمنان ایشان پرداخته شده است، در بیان ویژگی‌های مؤمنان صریحاً به آیه زیر استشهاد می‌شود:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام / ۸۲)؛ کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان راست ایمنی، و ایشان راه‌یافتگان‌اند.

۲-۳. استشهاد به بخشی از آیه

گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به مقتضای کلام و موقعیت سخن خویش تنها به قسمتی از آیه استشهاد می‌کند. در سخنان حضرت مواردی فراوان را از این قبیل می‌توان یافت که نمونه‌هایی از آن را در خطبه غدیر بازمی‌یابیم.

الف) پیامبر در عبارات پایانی از بخش سوم خطبه، در بیان و اعلان رسمی ولایت و امامت دوازده امام علیهم السلام خصوصاً در بیان ولایت حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

هان مردم! همانا او هم‌جوار و همسایه خداوند است که در نوشته عزیز خود او را یاد کرده (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵/۱).

و دربارهٔ ستیزندگان با او فرموده است:

﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّقْتُمْ بَيْنِي وَجَنبِ اللَّهِ﴾: تا آنکه مبدا کسی در روز رستخیز بگوید: افسوس که دربارهٔ هم جوار و همسایهٔ خدا کوتاهی کردم....

در اینجا بخشی از آیهٔ ۵۶ سورهٔ زمر به زیبایی و با انسجام تام، رابط میان بخش

نخست کلام حضرت و بخش بعدی است که در آن فرمود:

معاشر الناس، تدبروا القرآن وافهموا آیاته وانظروا إلى محكماته ولا تتبعوا متشابهه فوالله لن یبین لكم زواجره ولن یوضح لكم تفسیره إلا الذی أنا آخذ بیده ومُصعدُهُ إلیّ وشائلٌ بعصده (ورافعه بیدئ) ومُعلِّمکم «أَنْ من كنت مولاه فهذا علیّ مولاه، وهو علیّ بن ابی طالب أخی ووصیّی» (همان).

ب) پیامبر در بخش یازدهم از خطبه، دربارهٔ بیعت گرفتن رسمی از مردم می‌فرماید:

هان مردم! چه می‌گویید؟ همانا خداوند هر صدایی را می‌شنود و آنچه در دل‌ها می‌گذرد می‌داند (همان: ۸۳/۱).

سپس می‌فرماید:

﴿فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ﴾ و هر کس بیعت کند، به راستی با خداوند پیمان بسته است که ﴿بِذَلِكَ فُوقَ أَيْدِيهِمْ﴾.

در اینجا بخشی از آیهٔ ۱۵ سورهٔ اسراء و بخشی از آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح به کار رفته است.

۴. استشهاد تلویحی و پنهانی به آیات قرآن (اثرپذیری)^۱

در این نوع استشهاد، مضمون یا تصویری قرآنی در سخن آورده می‌شود یا سخن بر پایهٔ آیه‌ای بنیان می‌شود بی‌آنکه به بهره‌گیری از قرآن اشاره شود. اما گاه با اینکه میان کلام و آیه گونه‌ای همسانی و همسویی است و آیه را فریاد خواننده آشنا می‌آورد، نشانه و قرینه‌ای آشکار برای آن وجود ندارد.

در این شیوه گاه نشانه و قرینه‌ای حالی یا مقالی حاکی از این است که گوینده

۱. این نوع تقسیم‌بندی و زیرشاخه‌های آن از کتاب تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی از سیدمحمد راستگو و مقالهٔ تأثیر قرآن بر رثرنویسی عبدالحمید کاتب از وداد القاضی برگرفته شده است.

-مستقیم یا غیر مستقیم- از آیه یا آیاتی بهره گرفته است. از میان چهار نوع اثرپذیری، سه نوع اول: ۱. اثرپذیری واژگانی، ۲. اثرپذیری گزاره‌ای، ۳. اثرپذیری گزارشی با تمام زیرشاخه‌هایشان قرینه‌ای لفظی یا مقالی دارند. این قرینه لفظی است، ولی نوع آخر آن یعنی اثرپذیری الهامی - بنیادی، قرینه‌ای حالی یا مقامی دارد. مقصود از این نوع قرینه اوضاع و احوالی است که عرف از آن مفهومی خاص را درمی‌یابد. خطبه غدیر خم آکنده از این نوع استیهادات است که در زیر به آن می‌پردازیم.

۱-۴. اثرپذیری واژگانی

گوینده در اثرپذیری واژگانی ترکیبات و واژگانی را در سخن خویش می‌آورد که ریشه قرآنی دارند. این اثرپذیری به دو گونه صورت می‌گیرد:

۱-۱-۴. وام‌گیری

در این شیوه، واژه یا ترکیب قرآنی بدون هیچ دگرگونی یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی به کار می‌رود. وام‌گیری، پربسامدترین نوع را در خطبه غدیر شکل می‌دهد. در اینجا مواردی را بیان می‌کنیم. از نمونه‌های بدون تغییر، واژه‌های «السَّراء» و «الضَّرَاء» در بخش نخست خطبه است که بدون هیچ گونه تغییری از آیه ۱۳۴ سوره آل عمران گرفته شده است: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (همان: ۷۲/۱). در همین بخش، ترکیب «الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» در عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» بدون هیچ گونه تغییری از آیه ۱ سوره زمر گرفته شده است: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (همان: ۷۱/۱). همچنین ترکیب «إِخْوَانُ الشَّيَاطِينِ» در عبارت «إِخْوَانُ الشَّيَاطِينِ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ» بدون هیچ گونه تغییری از آیه ۱۷ سوره اسراء اقتباس شده است: «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» (همان: ۷۹/۱).

اما از نمونه‌های به کارگیری واژگان قرآنی با اندک تغییر، واژه «ماجد»، در عبارت اول خطبه است که پیامبر ﷺ پس از ستایش خداوند می‌فرماید: «إله واحد ورب ماجد» (همان: ۷۲/۱)؛ خداوند یگانه و پروردگار بزرگوار است. «ماجد» از ریشه «مجد» به معنای «صاحب کرم، عظمت و بزرگواری» است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۱) و بر وزن فعیل دلالت بر ثبوت صفت «مجد» دارد (مصطفوی،

۱۳۶۰: ۳۳/۱۱). این واژه با اندکی تغییر از آیه زیر گرفته شده است:

﴿قَالُوا الْعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمْتَ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ (هود/ ۷۳)؛ گفتند: «آیا از کار خدا تعجب می‌کنی؟ رحمت خدا و برکاتش بر شما خاندان [رسالت] باد. بی‌گمان او ستوده‌ای بزرگوار است».

واژه «مولی» در ترکیب «مولی المؤمنین» از ریشه «ولی» و یکی از اسمای خدای متعال است و به گفته اکثر لغویان به معنای «اداره‌کننده امور» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۵۶/۱: ۱۳۷۵).
 راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰/۱۵). پیامبر ﷺ ترکیب «مولی المؤمنین» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲/۱) را با اندکی تغییر از آیه ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۶۸) برگرفته است.

گاه در کلام نبوی عبارات قرآنی با تغییراتی نحوی به کار رفته‌اند؛ مثلاً ترکیب وصفی به جمله فعلیه تبدیل شده است؛ مانند ترکیب «الحسن الصنیعة» (همان: ۷۲/۱) در بخش اول خطبه که تغییر یافته جمله فعلیه ﴿يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ در آیه ۱۰۴ کهف است؛ البته با این تفاوت که ﴿يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ مربوط به فعل بندگان و «الحسن الصنیعة» مربوط به فعل پروردگار است. آنچه در اینجا برای ما مهم است ترکیب ساختاری به کار رفته است.

۱-۲-۱-۴. واژگان و ترکیبات نبوی که عیناً در قرآن وجود ندارد

گاه در سخنان نبوی عباراتی را می‌یابیم که عین آیات قرآنی نیستند اما متأثر از آن هستند. این نوع تأثیرپذیری خود بر دو گونه است که در ادامه بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۱-۴. تلخیص آیه

در این شیوه بر پایه مضمون آیه یا داستانی قرآنی واژگان و ترکیباتی ساخته می‌شوند. در این شیوه چنین واژگان یا ترکیباتی یا برآیند و فرآورده‌ای از آیه قرآن هستند یا تلخیصی از آن.

برای نمونه، پیامبر ﷺ در بخش اول از خطبه می‌فرماید: «فهو الله الذي لا إله إلا هو الْمُتَّقِينَ الصَّنْعَةَ» (همان). ترکیب «الْمُتَّقِينَ الصَّنْعَةَ» به معنای «صنعت محکم» (فراهیدی،

۱۲۹/۵: ابن منظور، ۷۲/۱۳) اگرچه در قرآن وجود ندارد، برگرفته از این آیه است: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِلًا وَهِيَ ثَمْرٌ مَّرٌّ السَّخَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (نمل/ ۸۸)؛ و کوه‌ها را

می‌بینی [و] می‌پنداری که آن‌ها بی حرکت‌اند و حال آنکه آن‌ها ابرآسا در حرکت‌اند. [این] صُنْعِ خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است.

ایشان در ادامه، ترکیب «مَجِيبُ الدَّعَاءِ» را به کار می‌برد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲/۱) که گویی تلخیص این آیه است:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (بقره/۱۸۶)؛ و هر گاه بندگان من، از تو درباره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را - به هنگامی که مرا بخواند- اجابت می‌کنم.

۲-۲-۱-۴. ترکیبات متناظر

گاه‌گوینده در فرایند معادل‌سازی، عبارتی قرآنی را در نظر می‌گیرد و سپس تعبیری متناظر با آن را می‌آفریند تا با سبک خاص وی هماهنگ شود. این اصطلاحات بدیع و کوتاه که ساختاری شبیه اصطلاحات معروف قرآنی دارند، با هدف تأثیرگذاری مشابه اصطلاحات قرآنی آفریده می‌شوند. در واقع، در این فرایند، با تغییر در برخی واژگان و یا ترکیبات قرآنی، ترکیبی نو پدید می‌آید. ساده‌ترین راهکار در این باره، انتخاب اصطلاحی دو واژه‌ای، تجزیه آن، یافتن مترادفی برای هر جزء، یا برای یک جزء و سپس اضافه کردن هر یک از دو واژه به یکدیگر با حرف ربط است تا اصطلاحی مرکب از دو واژه به دست آید (القاضی، ۱۳۸۹: ۴۳۱).

از این رو، از اصطلاح قرآنی «عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْدُودٍ» در آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فإِنِّي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْدُودٍ» (هود/۱۰۸)، اصطلاح «وَمَجْزَلِ الْعَطَاءِ» البته با اندکی تغییر به دست می‌آید. واژه «مَجْزَلِ» به معنای «افزاینده، زیاد، وسیع، قطع‌نشدنی» (طربجی، ۱۳۷۵: ۳۳۷/۵) جایگزین «غَيْرُ مَجْدُودٍ» به معنای «قطع‌نشدنی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۰؛ طربجی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۳) شده است.

۲-۲-۴. اثرپذیری گزاره‌ای

گزاره به معنای عبارت و جمله (خواه جمله کامل و خواه جمله ناقص) می‌باشد و منظور این است که عبارت یا جمله بدون تغییر یا با اندک تغییر، متأثر از قرآن باشد. این اثرپذیری به دو گونه تقسیم می‌شود: اقتباس و حلّ یا تحلیل.

۴-۲-۱. اقتباس

«اقتباس» از ریشه «قبس» به معنای شعله برگرفتن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۱۲/۲) و در بیانی استعاری به طلب علم گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۶۵۲؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۲۲/۵).
گوینده در اقتباس، عبارات قرآنی را بی هیچ گونه تغییر و دگرگونی یا با اندکی تغییر و دگرگونی، در سخن خویش جای می‌دهد (راستگو، ۱۳۸۰: ۳۰). در این فرایند، علت اصلی به کارگیری آیه، اثبات و تأیید موضوع اصلی سخن و سیاق آن نیست بلکه تکمله و تأییدی است که در بخشی از سخن به کار می‌رود (پوررستمی، ۱۳۸۷: ش ۱۶۷/۶). در ادامه به نمونه‌هایی از اقتباسات نبوی می‌پردازیم.

اقتباسات بدون تغییر: پیامبر ﷺ در بخش هفتم از خطبه پس از سخن درباره امامان بِأَسْمَاءِ می‌فرماید:
«أَوْلَئِكَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ الَّذِينَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»
(طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹/۱).

در این بیان، دو عبارت قرآنی «وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۱۱۲) و «إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده/ ۵۶) بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی به کار رفته است.

اقتباساتی با اندکی تغییر: پیامبر ﷺ در برخی موارد برای حفظ ساختار نحوی کلام، آیات قرآن را به گونه‌ای دیگر بازگویی فرموده است؛ برای نمونه، در بخش اول خطبه، نوعی تغییر ضمیر را می‌بینیم: «بِئِدَةِ الْخَيْرِ وَهُوَ عَلِيٌّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (همان: ۷۲/۱). در حقیقت، این سخن نبوی اقتباسی از آیه «بِئِدَةِ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۲۶) است که در آن با توجه به ساختار کلام، ضمیرهای مخاطب به غایب تغییر یافته است.
در بخش ششم خطبه نیز جمله «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَكُنْ لِيَدْرِكْكُمْ عَلِيٌّ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (همان: ۷۸/۱) را می‌بینیم که گویی بازگفته آیه «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُدْرِكَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» (آل عمران/ ۱۷۹) است که با مقتضای سخن تناسب یافته است.

حضرت در مواردی دیگر، برخی واژگان آیه را بدون جایگزین کردن واژه‌ای دیگر حذف می‌کند تا آیه به لحاظ نحوی با سیاق کلام همخوان باشد (القاضی، ۱۳۸۹: ۴۲۷):

برای مثال، عبارت «أحاط بكلّ شيء علمًا» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱/۱) در بخش اول خطبه، از آیه «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق / ۱۲) اقتباس شده است. در این اقتباس، برای هماهنگی با سیاق «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» واژه «اللّه» و «قد» در خطبه حذف شده‌اند بی‌آنکه واژگانی جایگزین آن‌ها شده باشد.

در مرتبه‌ای پیچیده‌تر از بازگویی آیات قرآن، یک یا چند واژه مناسب در وسط یا پایان جمله قرآنی می‌آید و در نهایت، جمله‌ای پرورده می‌شود که در واقع، معنای اصلی آیه قرآن را ثابت نگه می‌دارد (القاضی، ۱۳۸۹: ۴۳۹)؛ برای مثال پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در بخش نهم خطبه می‌فرماید:

معاشر الناس! أنذركم أني رسول الله قد خلت من قبلي الرسل، أفإن ميتاً أو قتلتم انقلبتم على أعقابكم؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين الصابرين (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷/۱).

این کلام اقتباسی از آیه «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران / ۱۴۴) است. پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای حفظ ساختار کلام، عبارت «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» را به «أنتی رسول الله» و همچنین ضمیرهای غایب را به متکلم تغییر داده و واژه «الصابرين» را در پایان آیه اقتباسی خود افزوده است. همچنین در عبارات پایانی بخش یازدهم خطبه می‌فرماید: «من يُطع الله ورسوله وعلیًّا والأئمة الذین ذکرْتهم فقد فاز فوزًا عظیمًا» (همان: ۸۳/۱).

در واقع، این کلام نبوی اقتباسی از آیه «وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُحْسِ اللَّهُ وَتَقَّهْ فَاُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (نور / ۵۲) است که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با توجه به سیاق، عبارت «وَيُحْسِ اللَّهُ وَتَقَّهْ» را به «وعلیًّا والأئمة الذین ذکرْتهم» تغییر داده و در پایان، عبارت «فَاُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» را با اندکی تغییر به صورت «فقد فاز فوزًا» آورده و واژه «عظیمًا» را به پایان عبارت قرآنی افزوده است.

۴-۲-۲. حل یا تحلیل

گاه گوینده در فرایند اقتباسی خویش بی‌آنکه ساختار اصلی آیه را بر هم بزند، اندکی در آن تغییر می‌دهد، اما گاهی مجبور می‌شود برای آراستن سخن خویش به آیات قرآن، بیش از پیش آن‌ها را دگرگون کند. به این شیوه از اثرپذیری، «حل» یا «تحلیل»

می‌گویند. در واقع، گوینده الفاظِ آیه را در قالب سخن خویش می‌ریزد و قالبِ آیه را متناسب با بافت سخنش تغییر می‌دهد.

پیامبر ﷺ در بخش اول از خطبهٔ غدیر در مقام ستایشِ خداوند می‌فرماید: «والقدرة على كل شيء» (همان: ۷۱/۱). این سخن دگرگون‌شده عبارت قرآنی ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (مائده/ ۱۷؛ آل عمران/ ۲۹) است که در قالب کلام نبوی ریخته شده است.

نیز عبارت نبوی ﴿وَمَسْحَرُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (همان: ۷۲/۱) در بخش اول خطبه، دگرگون‌شده آیه ﴿وَسَحَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (لقمان/ ۲۹) است همچنان که عبارت «مسحَر الشمس والقمر» دگرگون‌شده آیه ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ... مُّحْتَرَاتٍ﴾ (اعراف/ ۵۴) است. لغویان واژه «سحر» را به معنای «رام کردن و وادار کردن به عملی مخصوص» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۲۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۲۰۳). شیخ طبرسی نیز آن را به معنای «رام کردن» می‌داند؛ یعنی خدای متعال خورشید و ماه را رام کرد و به حرکت و نظمِ مقهور ساخت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۵/۸).

همچنین است عبارت «إِنَّهُ مَا مِنْ قَرِيْبَةٍ إِلَّا وَاللَّهُ مُهْلِكُهَا بِتَكْذِيْبِهَا» (همان: ۷۸/۱) در بخش ششم از خطبهٔ پیامبر ﷺ که تغییر یافته این آیه است: ﴿إِنْ مِنْ قَرِيْبَةٍ إِلَّا لَأَنْحُنَّ مُهْلِكُوَهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (اسراء/ ۵۸)؛ و هیچ شهری نیست مگر اینکه ما آن را [در صورت نافرمانی] پیش از روز رستاخیز به هلاکت می‌رسانیم.

جملهٔ «والله لقد أهلك الأولين وهو مهلك الآخريين» (همان) در بخش ششم خطبه نیز دگرگون‌شده این آیه است:

﴿أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نَبْعَثُ الْآخِرِينَ﴾ (مرسلات/ ۱۶-۱۷)؛ مگر پیشینیان را هلاک نکردیم؟ سپس از پی آنان پسینیان را می‌بریم.

نیز در بخش ششم خطبه، عبارت «اللّه... يَسْحَطُ عَلَيْكُمْ» (همان: ۷۷/۱) تغییر یافته این آیه است: ﴿أَنْ سَحَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (مائده/ ۸۰)؛ خدا بر ایشان خشم گرفت.

۴-۳. اثرپذیری گزارشی

در این نوع اثرپذیری، مضمون آیه به دو شیوه «بیان با الفاظ مترادف» و «تفسیر» گزارش می‌شود.

۴-۳-۱. بیان با الفاظ مترادف

گاه در بیانات نبوی نشان از آیاتی می‌توان یافت که عین الفاظ آن به کار نرفته است بلکه ایشان الفاظی مترادف را به کار بسته است؛ برای نمونه، ایشان در فرجامین عبارت بخش ششم خطبه غدیر می‌فرماید: ﴿وَاللّٰهُ مَصْدَقٌ وَعَدَهُ﴾ (همان: ۷۸/۱) که در واقع، مترادف است با آیه ﴿وَلَنْ يُخْلِفَ اللّٰهُ وَعْدَهُ﴾ (حج/ ۴۷)؛ هرگز خدا وعده‌اش را خلاف نمی‌کند. روشن است که در این عبارت به جای ﴿لَنْ يُخْلِفَ﴾ واژه «مصدق» آمده است. همچنین حضرت در عبارت اول خطبه در مدح و ثنای پروردگار می‌فرماید: «بارئ المسموکات»؛ «آفریننده آسمان‌ها» که مترادف با عبارت قرآنی ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ﴾ (بقره/ ۱۱۷؛ انعام/ ۱۰۱) است. در ادامه، عبارت «داحی المدحوات» را می‌خوانیم که «دحی» به معنای مترادف با «مدد» در عبارت قرآنی ﴿مَدَّ الْأَرْضَ﴾ (رعد/ ۳) به کار رفته است. این دو واژه معنای «گستراندن» را می‌دهند.

نیز عبارت «جَلَّ عَنْ أَنْ تَدْرِكَهَ الْأَبْصَارُ» (همان: ۷۱/۱) در ابتدای خطبه، مترادف عبارت قرآنی ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام/ ۱۰۳) است.

۴-۳-۲. تفسیر

گوینده در این شیوه مضمون آیه را بازمی‌گشاید و با شرح و بسط آن، کارکردی تفسیری و توضیحی بدان می‌بخشد؛ مانند عبارت «معاشر الناس، أنا صراط الله المستقیم الذی أمرکم باتّباعه، ثمّ علیّ من بعدی، ثمّ وُلدی من صلبه أئمّة الهدی»، یهدون إلی الحقّ وبه يعدلون» (همان: ۷۹/۱). دو واژه «صراط» و «مستقیم» در این عبارت، برگرفته از آیه ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مؤمنون/ ۷۳) است و عبارت مذکور به توضیح و تفسیر آن می‌پردازد.

همچنین عبارت «... بی -والله- بَشَّرَ الْأَوْلَادَ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ وَأَنَا -والله- خاتم الأنبياء والمرسلين والحجة على جميع المخلوقين من أهل السماوات والأرضين» (همان: ۷۵/۱) توضیح و تفسیر این آیه است که خداوند از قول حضرت عیسیٰ علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ... وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (صف/ ۶)؛ و به یاد آور هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: «ای فرزندان اسرائیل، من فرستاده خدا به سوی شمایم... و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد

است بشارتگرم.

نیز عبارت «معاشر الناس، إنما أكمل الله عز وجل دينكم بإمامته. فمن لم يأتهم به وبمن يقوم مقامه من ولدی من صلبه إلى يوم القيامة والعرض على الله عز وجل فأولئك الذين حبطت أعمالهم (فی الدنيا والآخرة) وفي النار هم خالدون» توضیح و تفسیر آیه سوم سوره مائده است: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾.

۴-۴. اثرپذیری الهامی - بنیادی

گوینده در این شیوه مایه سخن خود را از آیه‌ای الهام می‌گیرد و گفته خویش را بر پایه آن بنیاد می‌نهد، به گونه‌ای که آیه‌شناسان با شنیدن آن کلام، آن آیه را به یاد می‌آورند و آن‌ها را در پیوند با یکدیگر می‌بینند؛ پیوندی گاه آن‌چنان نزدیک و آشکار که گویی مفهومی رسا از آیه است و گاه چنان دور که جز با تأمل و درنگ نمی‌توان بدان پی برد.

همان گونه که مشاهده کردیم در سه نوع پیشین (اثرپذیری واژگانی، اثرپذیری گزاره‌ای، اثرپذیری گزارشی) قرینه‌ای مقالی را می‌توان دید که از جنس خود لفظ در آیه است ولی در نوع آخر یعنی اثرپذیری تلویحی که اثرپذیری الهامی بنیادی را در بر می‌گیرد، قرینه‌ای حالی وجود دارد که از جنس معناست و از لفظ آیه نیست.

در واقع، نگاهی به سخنان پیامبر ﷺ این مطلب را روشن می‌دارد که گفته‌های ایشان نه تنها از لحاظ فصاحت و بلاغت (واژگانی، گزاره‌ای، گزارشی) برآمده از قرآن هستند بلکه از نظر معارف و حقایق (اثرپذیری الهامی بنیادی) نیز از قرآن الهام گرفته‌اند. نشانه‌های این اثرپذیری را در خطبه غدیر به فراوانی می‌توان یافت که در این جستار به مواردی اشاره می‌کنیم:

پیامبر ﷺ در بخش اول خطبه، پس از حمد و ستایش خدای متعال می‌فرماید: «العیون لا تراه» (همان: ۷۱/۱). این عبارت که به رؤیت‌پذیر نبودن حق تعالی اشاره دارد، اگرچه صریحاً در قرآن وجود ندارد، الهام گرفته از آیه ۱۴۳ سوره اعراف است که وقتی حضرت موسی علیهِ السَّلَام به پروردگار عرض می‌کند که خود را نشان بده تا تو را ببینم خداوند می‌فرماید: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾؛ هرگز مرا نخواهی دید. نیز آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام/ ۱۰۳) به همین مطلب اشاره دارد.

در عبارت اولِ خطبهٔ پیامبر ﷺ دربارهٔ یگانگی خداوند آمده است: «ولا معه نِدٌّ» (همان: ۷۲/۱). این عبارت متأثر از آیهٔ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ﴾ (اسراء/ ۱۱۱) است.

بی‌گمان، عبارت «كُلُّ أَمْرٍ إِلَيْهِ يَعُودُ» (همان: ۷۱/۱) که اشاره به بازگشت همه چیز به سوی خدا دارد، از این آیه گرفته شده است: ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (بقره/ ۲)؛ و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود.

نیز عبارت «قد فهم السرائرَ وعلم الضمائرَ» (همان) که دربارهٔ آگاهی خداوند به نهران و پنهان است، می‌تواند الهام گرفته از این آیه باشد: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تَعْلِنُونَ﴾ (نحل/ ۱۹)؛ و خدا آنچه پنهان می‌دارید و آنچه آشکار می‌سازید، می‌داند.

همچنین پیامبر ﷺ در بخش اول خطبه پس از حمد و سپاس خدای متعال می‌فرماید: «وقهر جميع الخلق بقدرته» (همان) که مَلْهَم از آیهٔ ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّازُ﴾ (رعد/ ۱۶) است. «قهر» در اینجا به معنای «غلبه و تذلیل کردن» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۶/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲۱/۵) است. «القَهَّارُ» صیغهٔ مبالغه و از اسماء حسنی است و شش بار در قرآن کریم به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۶).

همچنین در بخش دوم خطبه آمده است: «وهو الله الكافي الكريم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳/۱). این سخن نبوی برگرفته از این آیه است: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدًا﴾ (زمر/ ۳۹)؛ آیا خدا کفایت‌کنندهٔ بنده‌اش نیست.

در بخش سوم خطبه نیز آمده است: «معاشرَ الناسِ، تدبروا القرآنَ وافهموا آیاته وانظروا إلى محكماته ولا تتبعوا متشابهه» (همان: ۷۵/۱) که اثر پذیرفته از آیهٔ زیر است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/ ۷)؛ اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آن‌ها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند؛

[آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.

در پایان این جستار، باید نکته‌ای را یاد آوریم که در تقسیم‌بندی‌های قبلی نمی‌گنجد. در برخی سخنان پیامبر ﷺ اشاراتی آمده است که مصادیق آن را در قرآن می‌توان یافت. این موارد را می‌توان تلخیص و عصاره تعدادی از آیات قرآن دانست. برای نمونه، در بخش اول خطبه آمده است: «وَمَنْ عَلَيْهِمْ بِنِعْمَتِهِ» (همان: ۷۱/۱). برخی مصادیق نعمت عبارت‌اند از: فرستادن پیامبر به سوی مردم: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا» (آل عمران / ۱۶۴)؛ ارشاد به سوی ایمان: «بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ» (حجرات / ۱۷)؛ برای دیگر موارد ر.ک: آل عمران / ۱۰۳؛ مائده / ۱۱ و ۲۰؛ نمل / ۱۹؛ نحل / ۸۱).

نیز پیامبر ﷺ در بخش اول خطبه می‌فرماید: «و خضع كل شيء لهيئة» (همان: ۷۲/۱). مصادیق این سخن در بسیاری از آیات قرآن آمده است: از جمله چهره‌ها: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» (غاشیه / ۲)؛ چشم‌ها: «خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ» (قلم / ۴۳)؛ زمین: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً» (فصلت / ۴۱) و صداها: «وَوَخَّشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ» (طه / ۲۰).

نتیجه‌گیری

مشهودترین نتیجه‌ای که پس از تحلیل و بررسی خطبه غدیر و مقایسه آن با آیات قرآن کریم به دست می‌آید، این است که سخنان پیامبر ﷺ بسیار متأثر از قرآن کریم است. پیامبر اکرم ﷺ برترین استاد مکتب وحی است که قرآن را از زوایای مختلف بررسی کرده و در موارد گوناگون - چه تصریحاً و چه تلویحاً - برای روشن کردن منظور خود، و نیز در احتجاجاتش، به آیات قرآن استشهاد فرموده است. این امر، در فهم آیات قرآن تأثیر بسیار دارد. تأمل در گونه‌شناسی‌های استشهاد پیامبر ﷺ به آیات قرآن در خطبه غدیر نشان می‌دهد که استشادات تصریحی ایشان شامل استشهاد به بخشی از آیه یا آیه کامل است و استشادات تلویحی شامل اثرپذیری واژگانی، اثرپذیری گزاره‌ای، اثرپذیری گزارشی، اثرپذیری الهامی - بنیادی. اثرپذیری گزاره‌ای به دو صورت اقتباس یا تضمین و حل یا تحلیل است. سه مورد اول همراه با قرینه‌ای لفظی‌اند و مورد آخر همراه با قرینه‌ای معنوی.

کتاب‌شناسی

۱. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی‌طالب، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. اشعری، احمد بن محمد، النوادر، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۴. امینی، عبدالحسین، الغدير، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۳۹۷ ق.
۵. اهورکی، سمیه، بررسی استشهد به آیات در احتجاجات معصومین علیهم السلام، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۹ ش.
۶. بحرانی، سیدهاشم، غایة المرام و حجة الخصام، تحقیق سیدعلی عاشور، قم، ۱۴۲۱ ق.
۷. همو، کشف المهم فی طریق خبر غدیر خم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۸. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۳۰ ش.
۹. پوررستمی، حامد، «برون‌نگری به روابط نهج البلاغه با قرآن»، کوثر معارف، سال چهارم، شماره ۶، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. حسینی میلانی، سیدعلی، حدیث الغدير، قم، مرکز الابحاث العقائديه، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. حلی، علی بن یوسف، العدد القویه، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. راستگو، محمد، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. سید ابن طاووس، رضی‌الدین، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۶. همو، اللیقین، قم، دار الکتب، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الامامة و التبصرة من الحیره، قم، بی‌نا، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق میرزا حسن کوجه‌باغی، تهران، اعلمی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تعلیق و ملاحظات سیدمحمدباقر خراسان، نجف، دار النعمان للطباعة و النشر، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۲۳. القاضی، وداد، «تأثیر قرآن بر تئوریسی عبدالحمید کاتب»، ترجمه سیده زهرا مبلغ، در: رهیافت‌هایی به قرآن، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. القاضی، وداد و مستنصر میر، «ادبیات و قرآن»، ترجمه نصرت نیل‌ساز، مجله آئینه پژوهش، شماره ۱۱۲، مهر و آبان ۱۳۸۷ ش.
۲۵. قرشی، سیدعلی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۳ ش.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تحقیق یحیی عابدی زنجانی و سیدکاظم موسوی میاموی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۲۸. مروج خراسانی، علی اصغر، نظرة الى الغدير، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. نیشابوری، محمد بن فتال، روضة الواعظین، تحقیق سیدمحمد مهدی و سیدحسن موسوی خراسان، قم، الشریف الرضی، ۱۳۸۶ ش.

ترجمه چکیده ها

موجز المقالات

دراسة اعتبار سبب النزول والسياق وتعاملهما وتعارضهما في التفسير

- على أكبر البائني (أستاذ مشارك بمعهد بحوث الحوزة والجامعة)
- رحيم الحاصلي إیرانشاهی (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

لا شك في أنه إذا ثبت اتصال الآيات في النزول وكذلك علاقتها الموضوعية، يعتبر سياق الآيات من القرائن المعبرة والتي لا بد أن ينظر إليها في فهم ظهور الآيات جدًا. كما أنه من المعلوم إذا احتوت أسباب النزول شروط الصحة السندية والمحتوائية، يعتبر هذا الأمر من قرائن فهم الآيات ولذلك علينا أن نلتفت إلى هذا الأمر في تفسير الآيات القرآنية. والذي لا بد أن نوعز إليه أن هذين الأمرين قد تعاملتا في تفسير عدد من الآيات، كما تعارضا بعض الأحيان في تفسير عدد آخر من الآيات. الدراسة الحالية ترمى إلى بيان شروط اعتبار السياق وأسباب النزول وذكر نماذج من موارد تعاملهما، ودراسة موارد وجود التعارض بينهما، والإشارة إلى وجه تقديمهما على الآخر وقد تمّ هذا مركزاً على ملاك اعتبارهما.

المفردات الرئيسية: أسباب النزول، تعارض السياق وسبب النزول، آيات الولاية.

معرفة معنى «الاستكبار» في القرآن الكريم

□ أصغر الافتخاريّ (أستاذ مشارك بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)

□ مجتبي بابا خانيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع المعارف الإسلامية والعلوم السياسية)

يبدو أنّ أحد الحقول الجديدة تقريباً في مجال الدراسات اللسانية هو أسلوب «معرفة المعنى» الذي مدى استخدامه في تحليل النصوص وفهم بنائها أكثر من الحقول الأخرى. وفي هذا المجال بما أنّ القرآن الكريم كتاب سماويّ نصّه وعن السهو والأغلاط البشرية الداروجة منزّه، له إتقان واعتبار أعلى بالنسبة إلى بقيّة النصوص السماوية وكذلك من المقطوع به أنّ دراسة بناء النصّ ونمط استعمال الكلمات في هذا الكتاب السماويّ بإمكانه أن يعتبر أسلوب لائق في الفهم الأدقّ لمعاني القرآن. الدراسة الراهنة وضمن استخدام منهج معرفة المعنى الوصفية تطرقت إلى التبيين الأدقّ لمعنى الاستكبار في القرآن الكريم. لذلك قد حلّل مفهوم «الاستكبار» في جوار الكلمات التي وردت مترادفات في آيات وسور مختلفة من القرآن الكريم. فعليه ضمن عرض التفسير المختار من الاستكبار وعبر الاستفادة من مترادفات، مفاهيم مثل «العتوّ» و«الغرور» و«عدم القناعة بالمعاد» كأسباب وجذور الاستكبار وكذلك مفاهيم مثل «العلوّ» و«الاستكاف» و«الكفر» و«الظلم» كأثار وثمرات الاستكبار وقد تمّ ذلك بائياً على أسلوب استخدام هذه الكلمة في القرآن الكريم. الدراسة اللسانية للكلمات المترادفة المذكورة تحكى عن أنّ الاستكبار في القرآن الكريم يحصل عن مجمع والتقاء ثلاثة تيارات وهي التيار الاعتقاديّ (نفي المعاد) والتيار المعنويّ (الأنائية) والتيار الاجتماعيّ (الإتراف ونفي الحقائق).

المفردات الرئيسة: الاستكبار، القرآن الكريم، العلوّ، العتوّ، الاستكاف، معرفة المعنى، الولاية، معرفة الإنسان، علم الاجتماع.

القدرة اللبّنة ومصادرها في ظلال آيات القرآن الكريم

□ محمّد الميرزائيّ

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

من المعلوم أنّ لكلمة القدرة التي بمعنى الاستطاعة والقبليّة أنواع عديدة وتوجد لها تعاريف منوّعة في المصطلح القرآنيّ والمصطلح السياسيّ المتعارف في العالم. والجدير

بالذكر أنّ القدرة اللينة بمعنى جذب الناس والمجتمعات الإنسانية إلى الفكر والعمل المطلوب في حال كونها بعيدة عن العنف والإجبار ولها خلفيّة عريقة تساوى طيلة حياة الإنسان على كرة الأرض. واليوم في المكتوبات السياسيّة ظهرت ظهورًا جديدًا وقويًا والمراد منه فرض الإرادات وإنشاء الترتيبات في الآخرين. والقرآن الكريم إضافة إلى استخدام القدرة العنيفة والشديدة في موارد خاصّة، استخدم القدرة اللينة في كثير من موارد استعمالها. إنّ الآي القرآنيّة مشعرة إلى القدرة اللينة للإسلام ومصادرها إزاء الحرب اللينة للمستكبرين. الدراسة الراهنة التي مهّدت وحلّلت على أسلوب مكتبيّ ترمى إلى تعريف القدرة اللينة ومصادرها في القرآن الكريم. فإنّ معرفة القدرة اللينة للإسلام على غرض حفظها ودعمها ضرورة دون أدنى ريب. لأنّها من جانب تُعتبر آلة للتأثير والتغيير في الأفتدة وإرشاد الإنسانية، ومن جانب آخر، تُعتبر حاجزًا وعرقلة إزاء وصول وتسرب أعداء المسلمين إلى المجتمع الإسلاميّ ومصادر قدرة هذا المجتمع الإسلاميّ. باحث هذا المقال يرى أنّ أكثر القدرة اللينة للقرآن في إعطاء القرآن البصيرة وتوعية الإنسان بالنسبة إلى المواضيع والمسائل الدخيلة والمؤثّرة على هداية المجتمع وإرشادهم. فمما لا شكّ فيه أنّ إنشاء البصيرة التوحيدية في الإنسان، البصيرة وبرنامج القرآن حول الإنسان والعالم، معرفة العدو، الجهاد والكفاح و... كلّ هذه تعتبر قدر ضئيل من عرض القدرة اللينة ومصادر إنتاجها في القرآن، هذه الأمور التي تبيينها وتبليغها يحتاج إلى الفطنة والكياسة جدًّا.

المفردات الرئيسيّة: القرآن، القدرة اللينة، مصادر القدرة، السياسة.

تفنيد ادّعاء أفضلية اليهود على الأمم الأخرى من منظور القرآن الكريم

□ عليرضا الفخاريّ (أستاذ مساعد بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

□ سهيلا إبراهيميّ (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

من الواضح جدًّا أنّ الاعتقاد بكون اليهود أفضل الأقوام واصطفواؤهم على الأمم الأخرى، له صلة وثيقة مع تعاليم هذا الدين الأخرى. فيمكن القول بأنّ الاعتقاد باصطفاء هذا القوم من رأس تعاليم اليهود وأهمّها. فاليهود يعتبرون أنفسهم أسمى وأفضل الأناسى ويرون أنّه لا بدّ وأن يكونوا بقية الأقوام في خدمة اليهود. ولكن عند التأمل والرجوع إلى القرآن نرى

أنه ليس المراد من الأفضلية، الفضيلة بل المراد منه إعطاء قسم من الخاصّة والأولويّة والأفضليّة من ناحية التقدير سبحانه وتعالى إلى هذا القوم وهذا فى ذلك الزمن الخاصّ فقط. فبدأ أنّ المراد من الفضيلة أفضليّة قوم موسى فى زمن حياته فقط، فلا يلزم منها أفضليّة هذا القوم فى جميع الأزمنة والأعصار.

المفردات الرئيسة: تفضيل بنى إسرائيل، اليهود، الأفضليّة، الأولويّة.

نظريّة غرابة القرآن عن السياسة؛ نقدًا ودراسةً (الملهمة من الفكر

السياسيّ للإمام الخمينيّ رحمته الله

- على أكبر الرستمى (عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- محمّد واعظ زادة الخراسانيّ (أستاذ بجامعة فردوسى بمشهد)
- محمّد الإمامى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

أحد الأسئلة الغامضة وأكثر إشكاليّة والقديمة حول الدراسات القرآنيّة هو أنّه هل القرآن يتعلّق بالسياسة؟ وتجيء أهميّة هذا السؤال من أنّ القرآن الكريم يعتبر أهمّ مصدر لاتّخاذ القوانين والأحكام الإسلاميّة ولا ريب فى أنّه كلّ إجابة إيجابيّة أو سلبية إلى هذا السؤال له دور هامّ فى التلبية على السؤال عن علاقة الإسلام أو الدين بالسياسة. ونرى فى هذا المجال أنّ هيهنا عددًا من الدارسين يرتأى أنّه لا علاقة بين السياسة والقرآن إطلاقًا واستدلّوا لإثبات هذا المزعم بأدلة. الدراسة الحاليّة استهدفت ذكر أهمّ هذه الأدلّة وتفنيدها، كما تُحاول أن تثبت صلة الفكر السياسيّ الحكومى للإمام الخمينيّ بالآيات القرآنيّة وفى الأخير، أظهرت بطلان فكرة الغرابة وأثبتت العلاقة بين القرآن والسياسة.

المفردات الرئيسة: القرآن، السياسة، الإمام الخمينيّ، صلة القرآن بالسياسة.

إعطاء المعنى إلى الحياة وخصائصه المؤثرة فيها

فى سبيل الوقاية عن الجريمة من منظور القرآن الكريم

- قدرة الله خسروشاهى (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة إصفهان)
- سارا سادات الهاشمىّ (ماجستير بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام)
- عليرضا النجفى الإسكندريّ (ماجستير بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام)

أحد الأسئلة الهامة والأساسة والتي لها دور بالغ في وجهة نظر الإنسان وسلوكه هو السؤال عن لَمِيَّة الحياة وماهيتها وبالتالي معرفة كَيْفِيَّة الحياة وأسلوبها. من الواضح أنَّ وجهة نظر الإنسان إلى معنى الحياة ومفهومها تتبع عن نمط رؤيته إلى الإنسان والكون وخالق الكون والنسبة بينها. والفهم غير الصحيح عن هذه الخصائص الأساسية لها أثر غير مباشر في انحراف الإنسان واقترافه للجرائم. لا بد لنا وأن تُدرَس الجرائم في كلِّ مجتمع على أساس الثقافة الخاصَّة بذلك المجتمع وعلى نمط يليق به. فعلى أساس المفاهيم القرآنيَّة إعطاء المعنى إلى العيش والحياة والوقاية الأولى عن وقوع الجريمة والضلالة، يعتبران أهمَّ شيء في السياسة الجنائيَّة للإسلام. والهدف الأساس والأقصى من هذه السياسة هو تعليم الإنسان وإرشاده في سبيل رشده كي يستطيع وعبر إرادته المختارة أن يجتنب عن ارتكاب الجريمة. ففي هذه وجهة النظر، الإيمان بالأمور الغيبيَّة ومراقبة الله للإنسان والإيمان بإرسال الله الأنبياء وبالتالي القناعة بمساعدة الله الإنسان في مجابهة المشاكل وتذليلها والإيمان بوجود نشأة أخرى لينال الإنسان عاقبة أعماله في تلك الدنيا وكذلك الإيمان بخلقه هادفة تعطى المعنى إلى حياة الإنسان، كما يسبَّب إيمان الإنسان بهذه الأمور ابتعاده عن الضلالة والانحرافات.

المفردات الرئيسة: علم الإجرام، الوقاية عن الجريمة، إعطاء المعنى، الإنسان، الكون.

دراسة مدخل «السجع» من الموسوعة القرآنيَّة المطبوعة بليدن

- فتحية فتّاحي زادة (أستاذة بجامعة الزهراء عليها السلام)
- حسين أفسردير (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)
- راضية بن زادة (طالبة بمرحلة ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

لقد كتب مدخل السجع في الموسوعة القرآنيَّة المطبوعة بليدن والكاتب أحد المستشرقين الذي اسمه دوين جى. ستوارت. الدراسة الراهنة عالجت وناقشت هذا المدخل وهدفها الرئيس مناقشة آثار المستشرقين حول التعاليم الدينيَّة، خاصَّة المباحث القرآنيَّة، كما هي تحاول أن تُظهر وتُبدى الساحة الفكرية لمفكرى غير المسلمين أمام المسلمين. ومن المعلوم أنَّ نقد ودراسة هذه المؤلفات سيمهَّد الأرضية المناسبة ليعرف

الرأى العامّ الإسلام الحقيقى. وتجدر الإشارة إلى أنه عند تحليل ودراسة مدخل السجع، عدد من الإشكالات يرجع إلى الأساس الفكرى للكاتب ومن هذه الإشكالات الاعتقاد بمشابهة ومماثلة السجع القرآنى بسجع الكهنة والرّبيّن وكذلك القول بمشابهة القرآن بالشعر. قسم آخر من هذا التحليل عكف على عرض نماذج من الآى القرآنية التى ادعى كاتب هذا المدخل أنه هذه الآيات وبسبب رعاية السجع، خرجت من الأسلوب الأدبى المطلوب. ونحن ضمن مناقشة ومعالجة المباحث المذكورة، قد أثبتنا ضعف المبنى الفكرى للكاتب، كما كشفنا عن عدم صحّة النماذج المذكورة كنماذج وجيهة للعدول والخروج عن الأسلوب الأدبى وقد تمّ هذا عبر ذكر الإجابة النقضية والحليّة.

المفردات الرئيسة: الموسوعة القرآنية المطبوعة بليدن، دوين جى. ستورات، المستشرقون، سجع الآيات، الأسلوب الأدبى.

تحليل أساليب تأثر خطبة الغدير من القرآن الكريم

□ محمّد على مهدوى راد (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ نصرة نيل ساز (أستاذ مساعد بجامعة تربية المدرّس)

□ زهرة بابا أحمدى الميلائى (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

لا شكّ فى أنّ الكلمات الدرة للرسول الخاتم صلى الله عليه وآله التى تعتبر مفسّرة ومبيّنة للكلام الإلهى لها قيمة بالغة ومكانة مرموقة بعد الذكر الحكيم وتُنظّر إلى هذه الكلمات كمصدر لهداية الإنسان وتكامله. فى الواقع، أحد خصائص الروايات النبوية هو الاستشهاد بالآى القرآنية واستخدام التعبيرات القرآنية. فأحد هذه الروايات هى خطبة الغدير التى استشهد فيها بأكثر من خمسين استشهداً مصرّحاً أو ملوّحاً بالقرآن المجيد. الدراسة الراهنة ترمى إلى مناقشة ومعالجة هذا الموضوع وتحليل أساليب تأثر خطبة الغدير من القرآن الكريم. كما نرى القارئ نمط التناسق والعلاقة الرئيسة بين القرآن وكلمات النبى صلى الله عليه وآله وأسلوب استخدام النبى صلى الله عليه وآله الآيات القرآنية فى كلماته القيّمة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ البحث الحالى ركّز على نمط وكيفية بيان المباحث بدل الرجوع إلى محتوى كلام القرآن وخطبة الغدير.

المفردات الرئيسة: آيات القرآن، الاستشهاد التلويحى والصريح، خطبة الغدير، النبى

الخاتم صلى الله عليه وآله.

proved the instability of the writer's opinion and it has been revealed the incorrectness of the clarified cases as samples of the deviation of the literature style in a form of contradiction and solution.

Key words: *The "Encyclopedia of the Quran" Leiden, Devin J. Stewart, Orientalists, The sajj of the Quran verses, Literature style.*

The Analysis of the Methods of Impressionability of Khotbeh Ghadir (Ghadir Sermon) from the Noble Quran

- *Muhammad Ali Mahdavi Rad (Associate professor at University of Tehran)*
- *Nosrat Nilsaz (Assistant professor at Tarbiat Modares University)*
- *Zohreh Baba Ahmadi Milani (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The speeches of the prophet who is the exegete and determiner of the word of God are the most precious source for guidance and human training after the noble Quran. In Real, one of the parameters of the prophet's traditions is reasoning from the Quran verses and applying the Quranic terms. One of this tradition is Khotbeh Ghadir (Ghadir Sermon) which can be seen 50 Quranic evidences explicitly and Implicitly. This research aims to study this issue and the methods of impressionability of Khotbeh Ghadir (Ghadir Sermon) from the noble Quran and to show the harmony between the prophet's speeches and the Noble Quran. It should be mentioned that in this note instead of the content of the Noble Quran word and Khotbeh Ghadir, it is emphasized on the style and how to state the issue.

Key words: *The Quran verses, Explicit and implicit evidences, Khotbeh Ghadir (Ghadir Sermon), The prophet.*

and hence His help against difficulties and the existence of hereafter to achieve aftermath of his acts and also believing to the purposeful creation give meaning to human life and keep him away from deviation.

Key words: *The noble Quran, Criminology, Crime prevention, Giving meaning, Man, Universe.*

The Evaluation of Rhymed Prose (Saj) Entry from the “Encyclopedia of the Quran” Leiden

- *Fathieh Fatahizadeh (Professor at al-Zahra University)*
- *Hossein Afsardyr (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Razieh Bonzadeh (An M.A of Quran Sciences & Hadith)*

The saj entry is written by one of the orientalist Devin J. Stewart that it has been published in the “Encyclopedia of the Quran” Leiden. This paper has tried to criticize and evaluate the mentioned entry with aiming to make clear the thought atmosphere of non-Muslim scholars by examining the writings of orientalist specifically in religious teachings especially in the Quranic subjects. Criticism and evaluation of the mentioned writings makes the public opinions be familiar with the pure Islam. In analysis and assessment of the saj entry, some of challenges relate to the basis of the writer’s thoughts which considers the Quranic saj as priests’ saj and the same-supposition of the noble Quran and poems. The other part is to present some instances from the noble Quran as the author claims for considering saj it is deviated from the current literature style. Meanwhile criticizing and evaluating the mentioned subjects, it is

between the governmental–political thought of Imam Khomeini with the noble Quran verses and reveals the connection between the noble Quran and politics.

Key words: *The noble Quran, Politics, Relationship, Separation, Imam Khomeini.*

Giving Meaning to Life and Its Influential Components in the Crime Prevention from the Perspective of the Noble Quran

□ *Ghodratollah Khosroshahi (Assistant professor at University of Isfahan)*

□ *Sara Sadat Hashemi (An M.A of Criminal Law & Criminology)*

□ *Ali Reza Nadjafi Eskandari (An M.A of Criminal Law & Criminology)*

One of the fundamental questions which it has a great effect on the human notion and conduct is whyness and whatness of life and consequently the perception of how to live. The approach to the meaning and concept of life is related to the notion to man, universe and the creator and their relation to each other. Incorrect understanding of these fundamental components will have an indirect impact on human deviation and crime commitment. According to this, crimes should be studied according to the specific culture of that society. With respect to the Quran teachings, giving meaning to the life and the prior crime prevention and deviation is the most important criminal policy of Islam. The ultimate aim of this policy is education of men who can avoid committing crime in direction of their growth with educated will. In this view, believing to metaphysics, God's observation, being sent down the prophets by Him,

idea of “chosenness” of the Jewish people is the most important and principal key of teaching of Judaism. They believe that they are superior and eminent to the other people and think the other people should serve them. Close consideration in the noble Quran reveals that Tafzil (تفضیل) does not mean “superiority” but it means God gives them a kind of an excess and privilege to the people of their own time meaning that excess to the people of Moses has related to the period of their own time and not to all people in all times.

Key words: *The superiority of Israelites, The Jews. Supremacism, Excess.*

The Criticism of the Theory of the Separation of the Noble Quran from Politics (With Inspiration -Originated- from the Political Thought of Imam Khomeini)

- *Ali Akbar Rostami (Academic Member at Razavi University)*
- *Muhammad Vaezzadeh Khorasani (Professor at Ferdowsi University)*
- *Muhammad Emami (Assistant professor at Razavi University)*

One of the controversial questions with a long record in the field of the Quranic researches is if there is relationship between the noble Quran and politics. The question is important because the noble Quran is the most important source of the Islamic decrees and rules and every positive or negative response to this question has a crucial role in tying Islam with politics. Some authors believe that there is a complete separation between the noble Quran and politics and have stated reasons to prove this attitude. This paper tries to state their important reasons and criticizes them and shows the tie

re-emerged and colorfully and in order to compel its will to other it has been applied. The noble Quran besides applying the hard power in specific cases relies on his soft power. The Quran verses indicate the soft power of Islam against the soft power of arrogant people. The following note tries to introduce the soft power and its sources in the noble Quran verses. Familiarity with the soft power of Islam is necessary in order to protect and strengthen it, because it is from one side is a tool to influence and change hearts and human growth. From the other side, it is an obstacle that prevents enemies to access the Islamic society and its power sources. The present paper believes that the most of soft power of the noble Quran is to affect human insight and perception to the issues and problems which are effective in society guidance and human development. Creating the monotheistic perception in man, the perception and the Quran program about human being, world, the recognition of enemy, jihad and etc. are a little display of the soft power and its creating sources in the noble Quran that it needs intelligence to determine and propagandize.

Key words: *The noble Quran, Power, The soft power, Politics.*

Criticizing and Examining Claim of Jewish Supremacism over the Other People from the Perspective of the Noble Quran

- *Ali Reza Fakhari (Assistant professor at Allameh Tabataba'i University)*
- *Leila Ebrahimi (An M.A of the Quran Sciences & Hadith)*

The belief of “chosenness” and superiority of the Jewish people has a close relation to the teachings of that religion. Hence, the

are its collocations in the different Quranic verses and chapters. With regarding this, meanwhile representing the selected definition of “arrogance” with the usage of its collocations, the concepts like tyranny (عتوّ), pride (غرور) and not believing to life after death as the roots and causes of “arrogance” and also the concepts like haughtiness (علوّ), refusal (استنکاف), disbelief (کفر) and cruelty (ظلم) as a consequence and result of arrogance according to its usage in the noble Quran has been known. The linguistic examination of the vocabularies of the mentioned collation presents that “arrogance” in the noble Quran is resulted from meeting of three currents: belief current (negation life after death), spiritual current (superiority complex) and at the end sociological current (luxury and negation of reality).

Key words: *Arrogance, The noble Quran, Haughtiness, Tyranny, Refusal, Semantic, Guardianship, Anthropology, Sociology.*

The Soft Power and Its Sources in the Mirror of the Noble Quran Verses

□ *Muhammad Mirzaii*

□ *Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences*

The power in the meaning of ability and capacity, in addition to its different kinds, has a different definition in the noble Quran and the current world political literature. The soft powers with meaning of attracting people and human society to the considered thought and act with avoiding aggression and force has a record equal to human life and in today’s political literature it has been

in the exegesis of some Quran verses and disagreement in other verses. After stating some conditions of the authenticity of the context and Asbab al-Nuzul (Occasions and Circumstances of the Revelation) and presenting some examples of their harmony, this paper is going to study the cases which have disagreement between them and express the reason of the priority one over the other with regarding the valid criterion of them.

Key words: *The context, Asbab al-Nuzul (Occasions and Circumstances of the Revelation), The disagreement between the context and asbab al-Nuzul, The noble Quran verses of velayat.*

The Semantic of the Arrogance (استکبار) in the Noble Quran

- *Asghar Eftekhari (Associate Professor at Imam Sadiq University)*
- *Mojtaba Babakhani (A PhD student of Islamic Studies & Political Sciences)*

One of the new fields in some extent in the area of linguistic study is the method of semantic which its most usage is in analyzing the texts and understanding their structures. The noble Quran because of being divine text and kept away from human current carelessness and faults has more valid than other texts. Therefore, examining the text structure and the usage way of vocabularies in this divine Book can be appropriate method to perceive the accurate meaning of them. With applying the descriptive semantic, this research aims to determine the more accurate meaning of arrogance (استکبار) in the noble Quran. Consequently the concept of “arrogance” has been examined besides the vocabularies which

Abstracts

Examining the Authenticity of Asbab al-Nuzul (Occasions and Circumstances of the Revelation) and the Context in Exegesis

- *A.A. Babaii (Associate prof. at Research Institute of Hawzah & university)*
- *Rahim Haseli Iranshahi (An M.A of the Quran Sciences & Hadith)*

The context of the Quran verses if it is proved the cohesion in the revelation and thematic coherence of them is of the valid evidences of the verses which should be considered in the perception of the verses' appearances. Asbab al-Nuzul (Occasions and Circumstances of the Revelation) if it has the stipulation of documentary and content authenticity is of the evidences of the understanding of the verses that it is necessary to be regarded in the exegesis of the verses, too. These two have harmony and agreement

Table of contents

Researches:

Examining the Authenticity of Asbab al-Nuzul (Occasions and Circumstances of the Revelation) and the Context in Exegesis/ Ali Akbar Babaii & Rahim Haseli Iranshahi	3
The Semantic of the Arrogance (استكبار) in the Noble Quran Asghar Eftekhari & Mojtaba Babakhani	27
The Soft Power and Its Sources in the Mirror of the Noble Quran Verses Muhammad Mirzaii	55
Criticizing and Examining Claim of Jewish Supremacism over the Other People from the Perspective of the Noble Quran/ Ali Reza Fakhari & Leila Ebrahimi	79
The Criticism of the Theory of the Separation of the Noble Quran from Politics (With Inspiration -Originated- from the Political Thought of Imam Khomeini) Ali Akbar Rostami & Muhammad Vaezzadeh Khorasani & Muhammad Emami	99
Giving Meaning to Life and Its Influential Components in the Crime Prevention from the Perspective of the Noble Quran Ghodratollah Khosroshahi & Sara Sadat Hashemi & Ali Reza Nadjafi Eskandari	119
The Evaluation of Rhymed Prose (Saj) Entry from the “Encyclopedia of the Quran” Leiden/ Fathieh Fatahizadeh & Hossein Afsardyr & Razieh Bonzadeh	143
The Analysis of the Methods of Impressionability of Khotbeh Ghadir (Ghadir Sermon) from the Noble Quran Muhammad Ali Mahdavi Rad & Nosrat Nilsaz & Zohreh Baba Ahmadi Milani	165

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	185
English Translation/ Ali Borhanzehi	198