

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ بررسی تأثیر متعلق معرفت در اخلاق از منظر قرآن کریم / حامد مسکوب و سیدمحمدباقر حجتی و مهدی مهریزی .
- بایسته‌های مدیریتی در تبلیغ راهبردی کل نگر از منظر قرآن کریم
- ۳۱ محمدتقی دیاری بیدگلی و محمدهادی مفتاح و نعمت‌الله فیروزی.....
- بررسی سبک زندگی ایمانی در پرتو قرائت مضمونی و ساختاری سوره حجرات مبتنی بر معناشناسی ایمان و کفر
- ۵۹ ابوالفضل حرّی.....
- روش‌شناسی و اعتبارسنجی برداشت مبتنی بر دلالت اشاره از قرآن کریم
- ۸۷ سیده بتول ضیاء‌الدین و حسن نقی‌زاده و حسن خرقانی و مرتضی نوروزی.....
- ۱۱۵ مبانی و روش‌های تفسیری و نقش آن در تبیین مفهوم توحید / حمید ایماندار و حامد مصطفوی فرد.....
- ۱۴۱ تحلیل مفهوم زیبایی در قرآن کریم به کمک شبکه معنایی / سیده الهام آقایی ابرندآبادی و جمیله علم‌الهدی ..
- ۱۷۵ آرمان‌گرایی در عین واقع‌گرایی از منظر قرآن / محمدابراهیم روشن‌ضمیر و علی عربی آیسک.....
- ۱۹۹ پژوهشی در باب قاعده اقدام متقابل بر اساس آیه ۵۸ سوره انفال / حمیدرضا طوسی.....
- ۲۲۳ بررسی مقایسه‌ای انجیل کودکی با قرآن کریم / علی ملاکاطمی و سیدکمال معتمد شریعتی.....
- رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر (با تکیه بر دیدگاه شیخ طوسی)
- ۲۵۱ محمد امامی و مصطفی احمدی‌فر و فریدون عباسی.....
- تبیین حکم خلود قاتل مؤمن در آیه ۹۳ نساء با نگاهی به قاعده «تعليق الحكم علی الوصف مشعر بالعلیة»
- ۲۷۷ مجید زارعی و حامد دژآباد.....
- ۳۰۵ بررسی مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری محمدامین استرآبادی و نقد آن‌ها / محمد شریفی و قاسم فائز ..

تَجْمِيعُ حِكْمِهَا

- ۳۲۹ ترجمه عربی (موجز المقالات).....
- ۳۵۴ ترجمه انگلیسی (Abstracts).....

راهنمای تدوین مقالات

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

بررسی تأثیر متعلق معرفت در اخلاق از منظر قرآن کریم*

- حامد مسکوب^۱
- سیدمحمدباقر حجتی^۲
- مهدی مهریزی^۳

چکیده

در این مقاله سعی شده است تا تأثیر متعلق معرفت بر اخلاق از منظر قرآن کریم مورد بررسی قرار گیرد. بدین منظور ابتدا آیات قرآن کریم با این نگاه مورد بررسی و مذاقه قرار گرفتند و معرفت‌هایی که در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته‌اند و اثرگذار بر اخلاق هستند، دسته‌بندی شده و مورد تحلیل قرار گرفته‌اند که عبارت‌اند از: ۱. شناخت دنیا، ۲. شناخت آخرت، ۳. شناخت شریعت و دستورات اخلاقی، ۴. شناخت شیطان و راه‌های مبارزه با آن، ۵. شناخت انسان، ۶. شناخت خداوند متعال. سپس بررسی شده است که در این معرفت‌ها و در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (hamedmeskoob@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (نویسنده مسئول) (s.m.hijati@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات (toosi217@gmail.com).

مراتب مندرج در آن‌ها چه میزان تأثیر اخلاقی برآورد می‌شود و شناخت کدام یک از آن‌ها اثرات اخلاقی عمیق‌تر و کامل‌تری دارد؟ نتیجه این بوده است که متعلق معرفت هر اندازه متعالی‌تر شود، اثر اخلاقی آن نیز عمیق‌تر و متعالی‌تر می‌گردد و بالاترین معرفت که همان توحید و شناخت صفات الهی است، بالاترین اثرات را در اصلاح اخلاق خواهد گذاشت.

واژگان کلیدی: شناخت، اخلاق، دنیا، آخرت، دستورات اخلاقی.

درآمد

ادیان الهی همواره از مروجان اخلاق در تاریخ بشر بوده‌اند؛ به گونه‌ای که بُعد اخلاقی ادیان از دیگر ابعاد آن‌ها تفکیک‌ناپذیر می‌نماید. در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام نیز بخش قابل توجهی به موضوعات اخلاقی اختصاص داده شده است. در این میان یکی از مسائل مهم، شناخت «مکتب اخلاقی» مورد توصیه در کتاب و سنت است و اینکه کدام روش از دیگر روش‌ها مؤثرتر و کارآمدتر است.

در این رابطه، علامه طباطبایی در *المیزان* چهار مکتب اخلاقی را برمی‌شمرد که عبارت‌اند از: اول، روش اخلاقی متداول که انگیزه آن تحسین و تقبیح اجتماعی (حق اجتماعی) است. دوم، روش مرسوم میان ادیان توحیدی و از جمله در اسلام، که همان توجه به ثواب و عقاب و نتایج اخروی اعمال (حق واقعی) است. سوم، روش مخصوص قرآن کریم که توجه به ذات باری تعالی و توحید و صفات اوست که بنده خالص به بار می‌آورد و عبودیت محض را نتیجه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۵۳۵ و ۵۴۲). چهارم، روشی که بر مبنای نسبت اخلاق است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۵۶۳). البته علامه مکتب دوم و سوم را مورد توجه قرآن کریم برمی‌شمرد و می‌فرماید: اگر هم در جایی از قرآن کریم، ذکری از مکتب اول شده است، باز از جهت توجه به فوائد آخرتی آن است.

از دیگرسو تأثیر شناخت بر اخلاق یکی از مباحث فلسفی است که در فلسفه اخلاق نیز مورد توجه قرار می‌گیرد (زاگزیسکی، ۲۰۰۹: ۲۱۹). بنابراین باید منظورمان از شناخت روشن باشد. در مقاله حاضر منظور از شناخت، نه بررسی امکان شناخت و نه بررسی امکان تأثیر شناخت بر اخلاق و یا به تعبیر دیگر فلسفی «شناخت بر عمل» است؛ بلکه

این مسائل پیش‌فرض گرفته شده‌اند و منظور از شناخت، متعلق معرفت و درجات مختلف آن بوده است.

حال به اشکال مختلفی می‌توان به بررسی تأثیر شناخت بر اخلاق در قرآن کریم پرداخت؛ برای مثال واژگان مرتبط با ادراک و اخلاق را در نظر گرفت و در آیاتی که ذکری از آن‌ها رفته است، به بررسی نوع رابطه شناخت و اخلاق پرداخت. دیگر اینکه نظر قرآن را درباره این ارتباط جویا شد، اما این روشی نادرست است؛ چرا که مسئله شناخت، هیچ وقت به شکل فلسفی در قرآن مطرح نمی‌شود، بلکه در مواجهه با مسائل می‌توان نظر قرآن کریم را در رابطه با مسأله شناخت به دست آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۰). راه دیگر نیز این است که تأثیر متعلق شناخت بر اخلاق را مورد بررسی قرار داد، که عمده روش این مقاله بر این اساس است.

بر اساس آنچه ذکر شد، نگارنده تلاش می‌کند با توجه به نگاه علامه طباطبایی و با بررسی معرفت‌های تأثیرگذار بر اخلاق، آیاتی از قرآن کریم را که در آن‌ها به نوعی به تأثیر شناخت بر اخلاق می‌پردازد، مورد مقایسه، تحلیل و دسته‌بندی قرار دهد و سپس با دسته‌بندی این غایات، به عرصه‌های تأثیر شناخت بر اخلاق دست یابد.

معرفت‌های اساسی تأثیرگذار بر اخلاق در قرآن کریم

۱. شناخت دنیا

یکی از مسائل اساسی در دیدگاه اخلاقی هر فرد، شناخت او از دنیاست که در اینجا در سه بخش «شناخت رابطه دنیا و آخرت»، «شناخت قواعد نظام خلقت و سنت‌های الهی» و در نهایت «شناخت بازتاب اعمال در دنیا» به آن خواهیم پرداخت.

۱-۱. شناخت رابطه دنیا و آخرت

دنیا در تعبیر قرآن و حدیث، متجری برای دوستان خداست (ر.ک: فاطر/ ۲۹؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳-۴۹۲) و هر کس رابطه آن دو را با هم بشناسد، رفتار متعادل و موزونی در رابطه با تعلق به دنیا پیدا خواهد کرد. هر کس در طلب دنیا باشد، به هر اندازه که خداوند متعال بخواهد به او اعطا می‌شود؛ نه آن میزان که خود بخواهد ولی در آخرت

پاداشی نخواهد داشت: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ جَنَّاتٍ لَّهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَنْ مَدَّ يَدَهُ بِهَا مَذْحُورًا﴾^۱ (اسراء/ ۱۸). اما جویندگان آخرت به جزای خود می‌رسند و افزون بر آن نیز دریافت می‌کنند: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾^۲ (اسراء/ ۱۹)؛ ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾^۳ (شوری/ ۲۰)؛ علاوه بر آنکه اینان در دنیا هم بی‌بهره نخواهند ماند (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۲۲۹-۱۲۳۰). بنابراین هر کس دنیا را این گونه بشناسد، نه در امر دنیا سستی و کاهلی می‌کند و نه تمام هم و غم خود را مصروف آن می‌دارد.

۲-۱. شناخت سنت‌های الهی

مسئله دیگر که تأثیر بسزایی در نگرش‌های اخلاقی دارد، این است که دنیا بر مدار خواست و سنت الهی می‌گردد و هر کس که بخواهد به راحتی و همگام با مسیر آفرینش به حرکت درآید، باید در آن مدار قرار گیرد تا به سعادت برسد. در زیر به برخی از این قواعد و سنت‌ها اشاره می‌شود.

سنت‌های الهی دو ویژگی مهم دارند، نخست آنکه عام و فراگیرند و دوم آنکه ثابت و تغییرناپذیرند (همان: ۱۲۲۱). در ادامه به برخی سنت‌های الهی و تأثیر شناخت آن‌ها بر اخلاق اشاره می‌کنیم:

الف) اسباب و مسببات: در قرآن کریم بارها به این حقیقت اشاره شده که قانون عام اسباب و مسببات از سنت‌های الهی است و در دو عرصه معنوی و مادی، این قاعده برقرار است (همان: ۱۲۲۱-۱۲۲۲): ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۴ (بقره/ ۲۲). این آیه را می‌توان در اشاره به اسباب در عرصه مادی و آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا

۱. هر کس که خواهان این جهان باشد، هر چه بخواهیم زودش ارزانی داریم، آنگاه جهنم را جایگاه او سازیم تا نکوهدیده و مردود بدان درافتد.

۲. و هر که خواهان آخرت باشد و در طلب آن سعی کند و مؤمن باشد، جزای سعیش داده خواهد شد.

۳. هر کس کشت آخرت را بخواهد، به کشته‌اش می‌افزاییم و هر کس کشت دنیا را بخواهد، به او عطا می‌کنیم، ولی دیگر در کشت آخرتش نصیبی نیست.

۴. آن خداوندی که زمین را چون فراشی بگسترده و آسمان را چون بنایی بيفراشت و از آسمان آبی فرستاد و بدان آب برای روزی شما از زمین هر گونه ثمره‌ای برویانید و خود می‌دانید که نباید برای خدا همتایانی قرار دهید.

وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ^۱ (انفال / ۲۹) را در اشاره به اسباب معنوی دانست.

دانستن اینکه خداوند متعال کارها را از روی اسباب آن انجام می‌دهد، خود عامل حرکت در اجتماع است و فهم نادرست از رزاقیت الهی عامل سستی و تبلی در انسان‌ها می‌شود.

ب) تدافع حق و باطل: در قرآن کریم، آیات متعددی دربارهٔ پیروزی نهایی حق بر باطل ذکر شده و البته برای تحقق این وعده نیز شروطی از قبیل استقامت، ایمان به وعده الهی و... نیز بیان شده است (همان: ۱۲۲۲): ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يَحْتَمِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ وَيَخَذُّ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُخَيِّطُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ^۲﴾ (شوری / ۲۴). علم به وعده نصرت الهی و پیروزی نهایی حق بر باطل، مؤمنان را از یاس و ناامیدی دور می‌دارد و همچنین آگاه می‌کند که حتی در صورت شکست نیز پیروزی نهایی با آن‌هاست و نتیجهٔ تلاش‌های آن‌ها به باد نخواهد رفت.

ج) آزمایش و ابتلا: خداوند متعال بشر را با خیر و شر و بآساء و ضراء می‌آزماید تا اخلاص و دوستی و بندگی و صدق وعدهٔ انسان‌ها را آشکار کند و حجت بر انسان‌ها کامل می‌شود (همان: ۱۲۲۳): ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمُ بِالْأَشْرَارِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ^۳﴾ (انبیاء / ۳۵؛ رک: کهف / ۷-۸). شناخت ذات دنیا و زمینه بودن دنیا برای آشکار ساختن و تعالی دادن حقیقت وجودی انسان، او را نسبت به ناملايمات دنیا و فراز و نشیب آن صبور و بردبار می‌کند و با فهم علت ایجاد گرفتاری‌ها و گشایش‌ها در هر دو حالت رفتاری معتدل و خردمندانه از خود بروز می‌دهد.

د) مکر، املا و استدراج: استدراج زمانی تحقق پیدا می‌کند که خداوند متعال انسان را سرگرم لذایذ و زینت‌های ظاهری دنیا کند تا از اصلاح خود غافل بماند. در مرحلهٔ اول اگر مستدرجان پس از آزمایش و امتحان، حق را نپذیرند، خداوند متعال به

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا بترسید، شما را بصیرت شناخت حق از باطل دهد و گناهانتان را بزدايد و شما را بيمارزد که صاحب فضل و کرمی بزرگ است.
۲. یا می‌گویند که بر خدا دروغ می‌بندد. اگر خدا بخواهد بر دل تو مهر می‌نهد و خدا به کلمات خود باطل را محو می‌کند و حق را ثابت می‌گرداند. او به هر چه در دل‌ها می‌گذرد، داناست.
۳. هر کسی طعم مرگ را می‌چشد و شما را به خیر و شر می‌آزمایم و همه به نزد ما بازمی‌گردید.

آن‌ها مهلت می‌دهد و آن‌ها را به سنت «مکر» گرفتار می‌کند و دل‌های آنان را به وسیله قساوت و اعراض از حق و علاقمند شدن به شهوات مادی و شیفتگی در برابر زیبایی‌های دنیوی مهر می‌نهد، سپس به آنان روزی و خیرات ارزانی می‌دارد. آن‌ها نیز طغیان و ناسپاسی خود را افزایش می‌دهند و ناگهان به سزای اعمالشان می‌رسند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۱۴۲ و ۸/۲۴۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۲۲): ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ * وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾^۱ (قلم/ ۴۴-۴۵؛ ر.ک: اعراف: ۱۸۲-۱۸۳).

دانستن این سنت الهی، هم زنگ خطری برای صالحان است که مدام خودشان را در نعمت و خوشی مورد بررسی و بازبینی قرار دهند و هم آگاهی به مردم است که اگر خطاکاران و کافران غرق در نعمت گشتند، این نه تنها برای آن‌ها خیر نیست، بلکه شری بزرگ‌تر است که آن‌ها را فرا خواهد گرفت. لذا با چشم حسادت به آن‌ها نخواهد نگرست و همچنین ایمان و اعتماد خود را به خداوند متعال از دست نخواهد داد.

ه) حمایت دائمی خداوند متعال از متقیان و صالحان: از سنت‌های الهی این است که همواره متقیان، صالحان و... را مورد حمایت خود برمی‌شمارد: ﴿...وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ *... وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^۲ (بقره/ ۱۹۴-۱۹۵؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۲۲۷).

بنابراین کسانی که به رعایت اخلاق می‌پردازند و حدود الهی را رعایت می‌کنند، همواره می‌دانند که این فعل اخلاقی ایشان با حمایت پروردگار و از آن بالاتر با محبت او همراه است و این خود انگیزه و شوق آن‌ها را افزایش می‌دهد تا با انجام آن اعمال در سایه محبت و عنایت او قرار گیرند و از مزایای آن بهره‌مند گردند.

و) قضا و قدر و امکان تغییر سرنوشت: اعتقاد به قضا و قدر منشأ اخلاق فاضله است، اما به شرطی که تفسیر درستی از آن به دست دهیم. برخی بر این باورند که این اعتقاد، دشمن اخلاق است و اختیار و نظام طبیعی را مختل می‌کند؛ چرا که اگر کسی بگوید که خواست الهی بر این بوده است که من به صفات اخلاقی که دارم متصف باشم، دیگر اصلاح این اخلاق بی‌معنا خواهد بود. اما تفسیر درست چنین است که

۱. پس مرا با آن‌ها که این سخن را تکذیب می‌کنند واگذار تا اندک‌اندک چنان که درنیابند، فروگیرمشان * و به آن‌ها مهلت دهم. هر آینه مکر من مکر استوار است.
۲. از خدا بترسید و بدانید که او با پرهیزگاران است * ... و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

افعال آدمی یک جزء از اجزاء علل حوادث است و اگر برای وقوع چیزی هزار علت باشد، یک جزء آن هم اختیار انسان است: ﴿وَإِذْ أَوْفَعُوا فَبِحِشَّةٍ قَالُوا أَوَجَدُنَا عَلَيْهِمْ آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرًا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا لِي تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱ (اعراف / ۲۸).

این نیز خود یکی از سنت‌های الهی است که پروردگار متعال نعمت و هدایت خود را بر بنده‌اش مستمر بگرداند و از او سلب نکند تا خود بنده به خاطر کفران و تعدی‌اش موجبات تغییر آن را فراهم آورد؛ آن وقت است که خدای تعالی نعمت و هدایت خود را از او می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۲/۹).

بنابراین سعادت و شقاوت انسان، بر مدار اختیار اوست و باید برای تغییر شرایط خود و تحصیل کمالات تلاش کند: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَرِيكٌ مُّغَيِّرٌ نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُ أَمْرًا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^۲ (انفال / ۵۳) و در عین حال بداند که یگانه علت تامه حوادث نیست و باید علل دیگر و در رأس آن‌ها اراده الهی را در حوادث دخیل بداند: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۳ (تغابن / ۱۱) و اگر چنین نداند، صفات ذمیمه‌ای چون عجب و کبر و بخل و فرح و تأسف و اندوه ... شامل حال او می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳۵/۱-۵۳۹).

۳-۱ شناخت بازتاب اعمال در دنیا

قرآن کریم در آیات متعددی منافع اعمال صالح و رعایت اخلاق و تقوا را متوجه همین دنیا می‌داند و لذا بر خلاف تصور برخی که معتقدند برای دیدن پاداش و جزای اعمال باید منتظر صحنه قیامت و روز جزا بود، برخی نتایج اعمال در همین دنیا ظاهر می‌شود؛ گرچه جزای کامل آن همچنان برای روز حشر باقی خواهد ماند. نکته مهم نیز در توجه به این عواید دنیوی این است که غایتشان اخروی و الهی است (همان: ۵۳۵/۱).

۱-۳-۱. از بین رفتن هیبت اجتماعی در برابر دشمن: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّزِعُوا

۱. چون کار زشتی کنند، گویند: پدران خود را نیز چنین یافته‌ایم و خدا ما را بدان فرمان داده است. بگو: خدا به زشتکاری فرمان نمی‌دهد. چرا چیزهایی به خدا نسبت می‌دهید که نمی‌دانید؟
۲. زیرا خدا نعمتی را که به قومی ارزانی داشته است، دگرگون نسازد تا آن قوم دگرگون شوند.
۳. هیچ مصیبتی جز به فرمان خدا به کسی نمی‌رسد و هر که به خدا ایمان بیاورد، خدا قلبش را هدایت می‌کند و خدا به هر چیزی داناست.

تَفَسَّلُوا وَتَذَهَّبْ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ^۱ (انفال / ۴۶). این آیه مردم را دعوت به صبر کرده است؛ برای اینکه ترک صبر و ایجاد اختلاف، باعث سستی و هدر رفتن نیرو و جری شدن دشمن می‌شود که همه فواید دنیایی است (همان: ۵۳۴/۱).

۲-۳-۱. افزایش عظمت: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^۲ (شوری / ۴۳). این آیه مردم را دعوت به صبر و بخشایش فرموده است؛ چون باعث عزم و عظمت است (همان: ۵۳۴-۵۳۵/۱).

۳-۳-۱. یافتن قدرت تشخیص حق از باطل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَشَاءُوا لَنَجْعَلَ لَكُمْ فُرْقَانًا وَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنَجْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^۳ (انفال / ۲۹). در این آیه، رعایت تقوا موجب راهیابی و موفقیت در تشخیص حق از باطل دانسته شده است. تشخیص حق از باطل نیز مجدداً در راهیابی به اعمال صالح تأثیرگذار است.

۴-۳-۱. پرهیز از گناهان و تقوا، راه گشایش نعمات مادی: در آیه ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۴ (اعراف / ۹۶)، پرهیز از گناهان (تقوا) راه گشایش برکات آسمانی و زمینی شمرده شده است که همگی در دنیا قابل حصول است.

۵-۳-۱. عذاب در اثر گناه: یکی دیگر از بازتاب‌های اعمال در دنیا عذاب‌هایی است که در همین دنیا دامان گناهکاران و فاسقان و مکذبان را فرا می‌گیرد و حساب آن تنها به روز جزا نمی‌افتد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِعِينَ*الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾^۵ (اعراف / ۹۱-۹۲). بر اساس این آیات،

۱. از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر به نزاع برمخیزید که ناتوان شوید و مهابت و قوت شما برود. صبر پیشه بگیرید که خدا همراه صابران است.
 ۲. و آن که صبر کند و از خطا درگذرد، این از کارهای پسندیده است.
 ۳. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا بترسید شما را بصیرت شناخت حق از باطل دهد و گناهانتان را بزداید و شما را پیامزد، که صاحب فضل و کرمی بزرگ است.
 ۴. اگر مردم قریه‌ها ایمان آورده و پرهیزگاری پیشه کرده بودند برکات آسمان و زمین را به رویشان می‌گشودیم، ولی پیامبران را به دروغگویی نسبت دادند. ما نیز به کیفر کردارشان مواخذه‌شان کردیم.
 ۵. پس زلزله‌ای سخت آنان را فرو گرفت و در خانه‌های خود بر جای مُردند* آنان که شعیب را به دروغگویی نسبت دادند، گویی که هرگز در آن دیار نبوده‌اند. آنان که شعیب را به دروغگویی نسبت دادند، خود زیان کردند.

قوم حضرت شعیب علیه السلام به عذاب دنیوی دچار می‌شوند. دلیل این امر تکذیب و نافرمانی آن‌ها نسبت به سفارش‌های حضرت شعیب علیه السلام مبنی بر یکتاپرستی و توحید، عدم کم‌فروشی و رعایت انصاف در خرید و فروش و عدم فساد در زمین است: ﴿...أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا...﴾^۱ (اعراف / ۸۵).

۲. شناخت آخرت

انسان بعد از دنیا وارد جهان آخرت می‌شود که ویژگی‌ها و مراحل و مواقفی دارد. شناخت ویژگی‌ها آخرت و مواقف آن و بازتاب اعمال، همگی ثمرات شگرفی در شکل‌گیری و اصلاح اخلاق دارند.

۲-۱. دوام و قرار آخرت: در آیات بسیاری صفات آخرت ذکر شده است و در برخی از آن‌ها، این صفات در مقایسه با دنیا آمده است: ﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ* وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾^۲ (قیامت / ۲۰-۲۱)، ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾^۳ (غافر / ۳۹). این آیات نشان می‌دهند که دنیا زودگذر است و برنامه‌های انسان باید بلندمدت و با افق آخرت تنظیم شود و کسی که زودگذر بودن دنیا و قرار و ثبات آخرت را بشناسد، طبیعتاً جز به مقدار حاجت از نعمت‌های دنیا استفاده نمی‌کند و هم‌ و غم خود را مصروف آخرت می‌دارد و حرص و آز، از عرصه اخلاق او رخت برخواهد بست.

۲-۲. مرگ: خداوند متعال برای هر چیزی اجلی نهاده است و انسان نیز اجلی دارد که از آن فراتر نخواهد رفت: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مَمْرُؤُونَ﴾^۴ (انعام / ۲). در این اجل مسمی هیچ گونه تغییر و تبدیلی رخ نخواهد داد. مرگ

۱. و بر مردم مدین برادرشان شعیب را فرستادیم. گفت: ای قوم من، الله را بپرستید. شما را خدایی جز او نیست. از جانب پروردگارتان نشانه‌ای روشن آمده است. پیمانه و ترازو را تمام ادا کنید و به مردم کم مفروشید و از آن پس که زمین به صلاح آمده است، در آن فساد مکنید، که اگر ایمان آورده‌اید، این برایتان بهتر است.

۲. و آخرت را فرو می‌گذارید* در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان.

۳. ای قوم من، این زندگی دنیا اندک مایه تعیشی است و آخرت سرای بقاست.

۴. اوست که شما را از گل بیافرید و عمری مقرر کرد؛ مدتی در نزد او معین. با این همه، تردید می‌ورزید.

نیز در نگاه قرآن بی‌حرکتی و بی‌حسی نیست، بلکه بازگشت به سوی خداوند متعال و خروج از دنیا و ورود به آخرت است. پس مرگ در ذات خود هراس‌انگیز نیست، اما طبق فرموده امام علی بن حسین علیه السلام مرگ برای شخص مؤمن همچون دور افکندن لباس چرکین و برداشتن بندها و زنجیرهای سنگین و تبدیل آن‌ها به بهترین و خوشبوترین لباس‌ها و راحت‌ترین مرگ‌ها و بی‌ترس‌ترین خانه‌هاست و مرگ برای شخص کافر همچون دور افکندن لباس‌های فاخر و نقل مکان نمودن از منازل نزدیک و بی‌ترس و تبدیل آن‌ها به چرکین‌ترین و خشن‌ترین لباس‌ها و دورافتاده‌ترین خانه‌ها و بزرگ‌ترین عذاب‌هاست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۱/۱-۶۵). بنابراین کسی که با حقیقت مرگ آشنا شود و از یاد آن غافل نشود، اعمال و اخلاق خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که هر لحظه برای انتقال به سرای پایدار و ملاقات پروردگار آماده باشد.

۳-۲. پاداش و مجازات الهی: یکی از عوامل برانگیزاننده در اخلاق، پاداش و مجازات است. این روش که در زندگی روزمره ما نیز جاری است و همواره در سیر تاریخ بشر برای حفظ اجتماع و تعلیم و تربیت به کار گرفته می‌شده است، جزئی تفکیک‌ناپذیر از اخلاق است. همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، این مکتب اخلاقی، هم در سیره انبیای پیشین و هم در قرآن کریم به کار گرفته شده است.

انسان در روز قیامت از زمان برانگیخته شدن از قبور تا ورود به بهشت یا جهنم، دیگر بر اساس اختیار خود حرکت نمی‌کند؛ مگر افراد خاص که از جانب پروردگار متعال اذن یافته باشند (طه/۱۰۹). بلکه فرشتگان الهی او را سوق می‌دهند و به جایگاه خود معرفی می‌کنند و در بهشت و دوزخ نیز با او تعامل دارند و در پایان به پاداش و یا عذاب متناسب با اعمال خویش دست می‌یابد.

۱-۳-۲. شادمانی و غم: یکی از پاداش‌هایی که پیش از ورود به بهشت نصیب صالحان می‌شود، شادمانی در یافت نامه اعمال است: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ يَمِينًا * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَنُقِلَتْ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾^۱ (انشقاق/۷-۹) و در مقابل، غم و فغانی است که گریبانگیر کافران و فاجران است: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ

۱. هر کس که نامه‌اش را به دست راستش دهند* زودا که آسان از او حساب کشند* و شادمان نزد کسانش باز گردد.

سَعِيرًا^۱ (انشقاق / ۱۲-۱۰).

۲-۳-۲. سر بلندی و سرافکنندگی: نتایج اعمال در چهره‌ها نیز ظاهر می‌شود و موجب سر بلندی و یا سرافکنندگی می‌شود: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ* وَأَمَّا الَّذِينَ آيِسْتُمْ وُجُوهُهُمْ فَبِإِذْنِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۲ (آل عمران / ۱۰۶-۱۰۷).

۲-۳-۳. پاداش چندبرابری در مقابل پاداش برابر: یکی از پاداش‌های شگفتی‌آوری که قرآن کریم یادآور می‌شود، جزای ده برابری حسنات با کرم و لطف الهی و جزای معادل برای سیئات بر اساس عدل الهی است: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^۳ (انعام / ۱۶۰).

۲-۳-۴. نعمات بهشتی و عذاب‌های جهنمی: در نهایت نیز مجرمان به جزای کامل اعمال خود می‌رسند: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ* يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾^۴ (قمر / ۴۷-۴۸) و متقیان نیز از نعمات بی‌بدیل الهی بهره‌مند می‌گردند.

۳. شناخت شریعت و دستورات اخلاقی

قرآن کریم اساس برنامه خود را خداشناسی قرار داده و سپس معاد و نبوت را از آن نتیجه گرفته است. پس از آن، اصول اخلاق پسندیده و صفات حسنه را مناسب اصول سه‌گانه بیان نموده (اخلاق) و از آن، قوانین عملی را که در حقیقت حافظ سعادت حقیقی و زاینده و پرورش‌دهنده اخلاق پسندیده و بالاتر از آن عامل رشد و ترقی اعتقادات حقه و اصول اولیه می‌باشند، تأسیس و بیان داشت است (احکام شریعت).

۱. اما هر کس که نامه‌اش از پشت سر داده شود* زودا که بگوید: وای بر من که هلاک شدم* و به آتش افروخته درآید.

۲. آن روز که گروهی سپیدروی و گروهی سیاه‌روی شوند، به آنان که سیاه‌روی شده‌اند می‌گویند: آیا شما پس از ایمان آوردنتان کافر شدید؟ به سبب کافرشدنتان بچشید عذاب خدا را* اما آنان که سپیدروی شده‌اند، همواره غرق در رحمت پروردگار باشند.

۳. از هر چه از جانب پروردگارت بر تو وحی شده است، پیروی کن. هیچ‌خدایی جز او نیست و از مشرکان روی برتاب.

۴. مجرمان در گمراهی و جنون‌اند* روزی که آن‌ها را به صورت در جهنم کشند که: بچشید عذاب سقر را.

علت این است که هرگز قابل قبول نیست کسی که در دزدی و خیانت و... هیچ گونه بندوباری ندارد، صفت عفت نفس داشته باشد یا کسی که به عبادت خدا نمی‌پردازد، دارای سمت بندگی باشد. پس اخلاق پسندیده همیشه با یک رشته اعمال و افعال مناسب زنده می‌ماند؛ چنان که اخلاق پسندیده نسبت به اعتقادات اصلیه همین حال را دارد؛ مثلاً کسی که جز کبر و غرور و خودبینی و خودپسندی سرش نمی‌شود، اعتقاد به خدا و خضوع در برابر مقام ربوبی را نباید از وی توقع داشت.

خدای متعال در خصوص ارتباط اعتقادات حقه و اخلاق پسندیده - که خود نوعی از اعتقاد هستند - به عمل می‌فرماید: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر / ۱۰). همچنین در ارتباط تأثیر عمل بر عقیده می‌فرماید: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ﴾ (روم / ۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۲).

البته در این مقال، سخن از احکام و سنن عبادی به میان نمی‌آوریم و تنها دستورات اخلاقی را مورد توجه قرار می‌دهیم. نکته حائز اهمیت این است که در بسیاری از موارد، دستورات اخلاقی قرآن کریم همراه ضمیمه‌ای معرفتی است و کمتر موردی است که تنها دستوری اخلاقی ارائه شده باشد. معمولاً این دستورات یا با ذکر فایده و علت فرمان بیان شده است و یا محبوب و مبعوض بودن آن از جانب پروردگار متعال مورد توجه قرار گرفته است. در اینجا به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

— ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْنَا مِثْلَ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْنَا وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ* وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره: ۱۹۴-۱۹۵).^۳

۱. هر که خواهان عزت است، بداند که عزت، همگی از آن خداست. سخن خوش و پاک به سوی او بالا می‌رود و کردار نیک است که آن را بالا می‌برد و برای آنان که از روی مکر به تبهکاری می‌پردازند عذابی است سخت و مکرشان نیز از میان برود.
۲. سپس عاقبت آن کسان که مرتکب کارهای بد شدند، ناگوارتر بود؛ زیرا اینان آیات خدا را دروغ انگاشتند و آن‌ها را به مسخره گرفتند.
۳. این ماه حرام در مقابل آن ماه حرام و شکستن ماه‌های حرام را قصاص است. پس هر کس بر شما تعدی کند، به همان اندازه تعدی‌اش بر او تعدی کنید و از خدا بترسید و بدانید که او با پرهیزگاران است* در راه خدا اتفاق کنید و خویشان را به دست خویش به هلاکت میندازید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست دارد.

در این آیات دستور داده شده که بیش از آن حدی که تعدی شده است، تعدی نکنند و تقوا پیشه کنند و همچنین به انفاق در راه خداوند متعال دستور داده شده است؛ چرا که محسنین مورد محبت پروردگار مهربان قرار می گیرند.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (حجرات/۱۲).

در این آیات نه تنها دستور به ترک غیبت داده شده است، بلکه علت آن نیز ذکر شده است. غیبت مانند دریدن پیکر برادر مرده است و این بدان معناست که ما در حالی که کسی توان دفاع از خود را ندارد، به تخریب او پردازیم.

۴. شناخت شیطان و راه‌های مبارزه با آن

اسلام موجودات نامحسوسی را به رسمیت می‌شناسد که بر آدمی و غیر او گمارده شده‌اند و به بدی‌ها و معصیت و نافرمانی هدایت می‌نمایند و «شیطان» نام دارند. در تحلیل اصل معصیت باید گفت که معصیت هنگامی معنا خواهد یافت که فرمانبرداری امکان داشته باشد؛ یعنی امکان داشته باشد که مطابق میل فرمانده عمل شود، فارغ از اینکه فرمان با لفظ به انسان رسیده باشد و یا از طریق عقل و یا هر شکل دیگر.

کسی که فرمانی صادر می‌کند، اراده‌اش با علاقه به آن امر عجین شده است تا «فرمان» از او صادر شده است. حال اگر «فرمانبر» بخواهد آن کار را به شکل کاملاً مطلوب «فرمانده» انجام دهد، باید به همان شکلی که فرمانده اراده کرده است، اراده و عمل کند و هر چه قدر از آن فاصله بگیرد و «انانیت» و خواست خود یا خواست غیر را در آن دخالت دهد، از اطاعت محض فاصله گرفته است. اگر همین موضوع را درباره‌ی اطاعت از فرمان الهی در نظر بگیریم، می‌توانیم بگوییم که گناه با همه‌ی انواعش، جز با غفلت از خداوند سبحان (فرمانده حقیقی عالم) و ادعای انانیت

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از گمان فراوان بپرهیزید؛ زیرا پاره‌ای از گمان‌ها در حد گناه است و در کارهای پنهانی یکدیگر جست‌وجو نکنید و از یکدیگر غیبت نکنید. آیا هیچ یک از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ پس آن را ناخوش خواهید داشت و از خدا بترسید؛ زیرا خدا توبه‌پذیر و مهربان است.

تحقق نمی‌یابد.

ذات شیطان و ابتدای خطای او بر مبنای همان انانیت استوار است و در روایت آمده است: «ابلیس نخستین کسی بود که گفت: "من" و به همین سبب سزاوار لعن و دوری از رحمت خدا شد». خداوند متعال فرمود: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَاذْأَسْوَيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»^۱ (ص / ۷۱-۷۴). از برهانی که بیان شد، استفاده می‌شود که رهایی کامل از شیطان جز با خلوص برای حضرت حق تحقق نمی‌یابد: «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ»^۲ (ص / ۸۲-۸۳).

عمده تصرفات شیطان در این جهان مادی بر سه قسم است: قسم اول، تصرفاتی که در آدمی با وسوسه و خطورات قلبی انجام می‌دهد: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»^۳ (انعام / ۱۲۱)؛ «مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»^۴ (ناس / ۴-۵) (انبیا و اولیای معصوم از این قسم از تصرفات شیطان در امان‌اند). قسم دوم، تصرفاتی که در انسان از غیر طریق قلب انجام می‌دهد، مانند تصرف در اعضای انسان، نظیر آنچه در جریان حضرت ایوب و بیماری سخت او نقل شده است (این قسم از تصرفات در اولیای غیر معصوم مقدمه قسم اول است و در معصومان عليه السلام موجب آزار آنان می‌گردد).
قسم سوم، تصرفات شیطان در خارج از نفس انسان است. خداوند متعال می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي مَأْغُوبٌ * إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّذِينَ الْأَرْضَ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»^۵ (حجر / ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۳۱-۲۳۵).

پس از شناخت راه اصلی نفوذ شیطان که همان «انانیت» است، به برخی از راه‌های

۱. پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم * چون تماشا کردم و در آن از روح خود دیدم، همه سجده‌اش کنید * همه فرشتگان سجده کردند * مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد.
۲. گفت: به عزت تو سوگند که همگان را گمراه کنم * مگر آن‌ها که از بندگان مخلص تو باشند.
۳. از ذبحی که نام خدا بر آن یاد نشده است، مخورید که خود نافرمانی است و شیاطین به دوستان خود القا می‌کنند که با شما مجادله کنند. پس اگر از ایشان پیروی کنید، از مشرکانید.
۴. از شر وسوسه و وسوسه‌گر نهانی * آن که در دل‌های مردم وسوسه می‌کند.
۵. گفت: ای پروردگار من، چون مرا نوید کردی، در روی زمین بدی‌ها را در نظرشان بیاریم و همگان را گمراه کنم.

فرعی مورد اشاره قرآن کریم نیز اشاره می‌کنیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالشُّوْءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۱ (بقره/ ۱۶۸-۱۶۹).

یکی از دانسته‌های مهم درباره شیطان این است که انسان بداند او دشمن ماست و فرمان‌ها و وسوسه‌های او گرچه در ظاهر هم برای ما لذت‌بخش نماید، اما در نهایت به ضرر ما و برای سقوط ماست. همچنین حرکات و دستورات او بر پایه جهل ما بنیان شده است. بنابراین با تکمیل معلومات و با شناخت صحیح می‌توانیم از دام‌های او بگریزیم: «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

شیطان انسان را به صورت تدریجی به سوی خطا سوق می‌دهد و قبیح گناه را در نظر انسان می‌زداید (زمانی، ۱۳۸۹: ۵۰) و از گام‌های تدریجی او برای رساندن انسان به پرتگاه، خوردن لقمه حرام است که اندک اندک انسان را به ورطه هلاکت می‌اندازد.

۵. شناخت انسان

در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام توصیه‌های مؤکدی بر شناخت انسان وارد شده: «سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَوْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^۲ (فصلت/ ۵۳) و ویژگی‌های انسان نیز در آن‌ها برشمرده شده: «خَلِقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ»^۳ (انبیاء/ ۳۷) و در توصیفات که برای انسان شده، عمدتاً صفات اخلاقی او برشمرده شده است. لذا شناخت انسان تأثیر بسزایی بر رویکرد اخلاقی او خواهد داشت.

در اینجا به شناخت اعمال انسان و ویژگی‌های آن می‌پردازیم.

۱. ای مردم، از آن چیزهای حلال و پاکیزه که در زمین است بخورید و پای به جای پای شیطان مگذارید که دشمن آشکار شماست* او شما را به بدی و زشتی فرمان می‌دهد و می‌خواهد که درباره خدا چیزهایی بگویند که بدان آگاه نیستید.
۲. زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟
۳. آدمی شتابکار آفریده شده. آیات خود را به شما نشان خواهیم داد، شتاب مکنید.

۱-۵. تغییر در معیار کرامت از ملاک‌های ظاهری به معیارهای ایمانی و

تقوایی

خداوند متعال در آیه **﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَئِمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبُكُمْ...﴾**^۱ (بقره / ۲۲۱) و همچنین آیه **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾**^۲ (حجرات / ۱۳)، انسان‌ها را به تغییر نگرش در ملاک احترام‌گذاری دعوت می‌کند؛ در حالی که عموماً انسان‌ها برای التفات و عنایت به دیگران، ملاک‌های ظاهری از جمله جمال و ثروت و شوکت و جایگاه اجتماعی و... را ملاک قرار می‌دهند. خداوند متعال می‌فرماید که کنیز مؤمن، بالاتر و والاتر از آزادهٔ مشرک است؛ حتی اگر زیبایی او کسی را به تحیر واداشته باشد. همچنین در یک دستور اخلاقی شگرف، سازمان قبیله‌نهاد و مردسالار اعراب را در هم می‌ریزد و اعتبار را از آن‌ها گرفته و به تقوا می‌بخشد (ر.ک: ابیوتسو، ۱۳۷۸: ۲۰۸-۸۷). حال اگر ملاک‌های تکریم در میان انسان‌ها بدین شکل درآید، دیگر جایگاهی برای تمسخر و تحقیر و نژادپرستی و رذایلی از این دست باقی نخواهد ماند.

در آیه شریفه **﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾**^۳ (بقره / ۲۴۷)، قرآن کریم معیار برتری و صلاحیت را در دید مسلمانان تغییر می‌دهد؛ همان عاملی که مایهٔ حسادت و نافرمانی و کژروی‌های بعدی است. لذا می‌فرماید عامل فضیلت، گزینش الهی و توانایی‌های جسمی و علمی است و وسعت مالی و اعتبارهای ساختگی چون نسل و نژاد نیست.

۱. زنان مشرکه را تا ایمان نیاورده‌اند، به زنی مگیرید و کنیز مؤمنه بهتر از آزادزن مشرکه است، هرچند شما را از او خوش آید و به مردان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند زن مؤمنه مدهید و بندهٔ مؤمن بهتر از مشرک است، هرچند شما را از او خوش آید....

۲. ای مردم، ما شما را از نری و ماده‌ای بیافریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هرآینه گرمی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست. خدا دانا و کاردان است.

۳. پیغمبرشان به آن‌ها گفت: خدا طالوت را پادشاه شما کرد. گفتند: چگونه او را بر ما پادشاهی باشد؟ ما سزاوارتر از او به پادشاهی هستیم و او را دارایی چندانی نداده‌اند. گفت: خدا او را بر شما برگزیده است و به دانش و توان او بیفزوده است و خدا پادشاهی‌اش را به هر که خواهد دهد که خدا دربرگیرنده و داناست.

۲-۵. شناخت حد اعتدال در اعمال

همواره یک سؤال اساسی در میان متدینان و کسانی که به دنبال رعایت فضایل اخلاقی هستند این است که حد میانه چیست و چگونه می‌توان به آن دست یافت. «از نظر قرآن تربیت و تکامل اخلاقی انسان زمانی ممکن است که قوا و گرایش‌های مختلف او به طور منطقی و معقول و در مسیر هدفی که برای آن قوه و گرایش تعریف شده و نیز به آن کیفیتی که خالق آن مقرر کرده است، فعال باشد» (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۱۹۹).

در میان پیروان ادیان برخی از یهودیان به حس‌گرایی و تمرکز و جمود بر ظاهر و برخی از مسیحیان به رهبانیت و دوری مطلق از دینا منسوب‌اند و البته همواره در مذاهب و ادیان مختلف نیز این افراط و تفریط‌ها نمایندگانی داشته و دارند. در قرآن کریم مسلمانان به صفت «وسط» (ر.ک: بقره/ ۱۴۳) موصوف و به رعایت اعتدال دعوت شده‌اند که آیات متعددی بر این اصل دلالت دارند: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (مؤمنون / ۵۱)؛ همچنین ﴿فَلَمَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^۲ (اعراف / ۳۲).

در این آیات خداوند متعال اشاره می‌فرماید که کسی حق ندارد از حد اعتدال درگذرد و طیباتی را که برای او ارزانی شده است، بر خود حرام گرداند. روایت معروفی نیز در این زمینه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که در آن گروهی را که تصمیم به ترک دنیا و نخوردن گوشت و ... گرفته بودند و تنها مشغول عبادت شده بودند، برحذر می‌دارد و آن‌ها را منع می‌فرماید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳-۴/۳۶۴).

نکته بسیار مهم در رعایت اعتدال این است که منظور از میانه‌روی، هم‌عرض دیدن نیازهای مادی و معنوی نیست، بلکه معیار اعتدال نیز باید از قرآن و سنت به دست آید.

۱. ای پیامبران، از چیزهای پاکیزه و خوش‌بخورید و کارهای شایسته کنید که من به کارهایی که می‌کنید، آگاهم.

۲. بگو: چه کسی لباس‌هایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و خوردنی‌های خوش‌طعم را حرام کرده است؟ بگو: این چیزها در این دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند و در روز قیامت نیز خاص آن‌ها باشد. آیات خدا را برای دانایان این چنین به تفصیل بیان می‌کنیم.

آنچه اصل است، بعد روحانی و معنوی انسان است و بعد مادی در صورتی مورد توجه قرار می‌گیرد که در خدمت بعد روحانی قرار بگیرد (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۲۰۳). البته این بحث برای اتمام، نیاز به شرح جزئیاتی دارد که به عنوان مثال به «اعتدال در طلب دنیا و آخرت» اشاره می‌کنیم: «فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ * أُولَئِكَ لَهُمْ صِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۱ (بقره/ ۲۰۰-۲۰۲). این آیات کسانی را که تنها در طلب دنیا هستند، بی‌بهرگان در آخرت و کسانی را که به دنبال خیر دنیا و آخرت و پرهیز از عذاب آتش‌اند، بهره‌مندان به شمار می‌آورد. البته در اینکه منظور از حسنه در دنیا و آخرت چیست، نظرات مختلف است. شیخ طوسی از قتاده و جبائی و بیشتر مفسران نقل می‌کند: «إِنَّهُ نِعْمَ الدُّنْيَا وَنِعْمَ الْآخِرَةُ». برخی دیگر معتقدند: «العبادة في الدنيا والجنة في الآخرة» (طوسی، ۱۴۱۶: ۱۷۲/۲). علامه طباطبایی با گرایش به نظر دوم می‌فرماید کسی که دنیا را می‌خواهد، مقید نیست که آن مورد رضای خداوند متعال هم باشد، ولی آنکه اهل آخرت است دو چیز در دنیا و آخرت می‌بیند، یکی حسنه و دیگری سیئه و او نمی‌جوید و درخواست نمی‌کند مگر حسنه را (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۹/۲).

۵-۳ شناخت تاریخ انسان

همواره یکی از عوامل بسیار تأثیرگذار در گرایش‌های اخلاقی، سرمشق گرفتن از تاریخ صالحان و اولیای الهی و شناخت زندگی و روش آنهاست. با خواندن و شنیدن داستان مقاومت‌ها و پیروزی‌ها و همچنین سلوک فردی و اجتماعی، حالات روحی و معنوی ... مؤمنان پیشین و پیروان پیامبران، دلگرمی و قوت قلب مؤمنان افزایش می‌یابد و آنها را نصب‌العین خود قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند که راه و روش آنها را

۱. چون مناسکشان را به جای آوردید، همچنان که پدران خویش را یاد می‌کردید - حتی بیشتر از آن- خدای را یاد کنید. برخی از مردم می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را در دنیا چیزی بخش. اینان را در آخرت نصیبی نیست* و برخی از مردم می‌گویند: ای پروردگار ما، ما را هم در دنیا خیری بخش و هم در آخرت، و ما را از عذاب آتش ننگه دار* اینان از آنچه خواسته‌اند، بهره‌مند می‌شوند و خدا به سرعت به حساب هر کس می‌رسد.

پیمایند.

در نقطه مقابل نیز انسان با شناخت تاریخ افراد و اقوام خطاکار و سرنوشت شوم آن‌ها عبرت می‌گیرد و ناخودآگاه تلاش می‌کند تا از رفتار و عاقبت آن‌ها دوری بجوید. در قسمی از علم اخلاق به نام «اخلاق توصیفی» خلیقات رایج میان اقوام و ملل گوناگون بررسی می‌شود، بدون ارائه هر گونه داوری، اما قرآن کریم با ذکر صفات و ویژگی‌های آنان، اخلاق توصیفی را در خدمت اخلاق تربیتی قرار می‌دهد و از ذکر سرنوشت‌ها نتایج هدایتی خود را برداشت می‌نماید (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۳۶۰-۳۶۲). در اینجا با ارائه یک دسته‌بندی، تنها برخی از آیات مرتبط را ذکر می‌کنیم.

۵-۳-۱. سرمشق گرفتن از مؤمنان و اولیای الهی

۵-۳-۱.۱. افراد

الف) پیامبران: قرآن کریم در سور متعدد، از شرح حال و صفات و گفت‌وگوی پیامبران با اقوام خویش سخن گفته است که سرشار از سرمشق‌های الهی است. علاوه بر اینکه به طور خاص رسول خدا ﷺ و حضرت ابراهیم و پیروان او را نیز اسوه معرفی کرده است (ممتحنه / ۴ و ۶؛ احزاب / ۲۱). در سوره مریم چندین پیامبر الهی و صفات آن‌ها بازگو شده است: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم / ۵۴). در اینجا حضرت اسماعیل با یک صفت بارز اخلاقی که وفای به عهد است، نام برده شده و این عظمت صفات اخلاقی را می‌رساند که مورد ستایش پروردگار جهانیان قرار گرفته است.

ب) اولیای الهی: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَبِحَبْلِي وَجَّيْتُ مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَبِحَبْلِ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»^۲ (تحریم / ۱۱). در این آیات عشق و محبت بی‌نهایت آسیه به ساحت قدس ربوبی به تصویر کشیده شده و استقامت بی‌نظیر او در

۱. و در این کتاب، اسماعیل را یاد کن. او درست‌قول و فرستاده‌ای پیامبر بود.

۲. و خدا برای کسانی که ایمان آورده‌اند، آن فرعون را مثل می‌زند؛ آنگاه که گفت: ای پروردگار من، برای من در بهشت نزد خود خانه‌ای بنا کن و مرا از فرعون و عملش نجات ده و مرا از مردم ستمکاره برهان.

برابر عذاب شدیدی که فرعون برای او در نظر گرفته است که الگویی برای همه مسلمانان در صبر و بردباری در راه حق و ایثار تا پای شهادت است.

۵-۳-۱. اقوام و گروه‌ها

پیروان طالوت: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِطَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَرِهَ مِنْ قَوْمٍ قَلِيلًا غَلَبَتْ قَوْمَهُ كَثِيرَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/ ۲۴۹).

پیروان واقعی طالوت ابتدا بر دشواری اندکی که همان نوشیدن از آب است، فائق می‌آیند و سپس با آزمون دشوارتر که مبارزه با لشکر طالوت است، مواجه می‌شوند. تنها کسانی که از آزمایش اول سربلند بیرون آمده‌اند و در اطاعت اول از فرمان الهی پیروز شده‌اند، مورد عنایت الهی قرار می‌گیرند و با یاری او دشمن را شکست می‌دهند. لذا مبارزه با سختی‌ها و هوای نفس، ارادهٔ انسان را قوی می‌کند و او را در مواجهات بعدی با نامالایمات سربلند و پیروز می‌گرداند.

۵-۳-۲. عبرت گرفتن از انسان‌های خطاکار و اولیای شیطان

۵-۳-۱. افراد

قابیل: قابیل شاید اولین گناهکار روی زمین به شمار آید؛ کسی که پس از بخل در قربانی و پذیرفته نشدن آن به برادرش حسادت می‌ورزد و او را می‌کشد: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ* فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْحَبَ مِنَ الْحَاسِرِينَ﴾ (مائده/ ۲۹-۳۰).

۱. چون طالوت سپاهش را به راه انداخت، گفت: خدا شما را به جوی آبی می‌آزماید؛ هر که از آن بخورد از من نیست و هر که از آن نخورد یا تنها کفی بیاشامد از من است. همه جز اندکی از آن نوشیدند. چون او و مؤمنانی که همراهش بودند از نهر گذشتند، گفتند: امروز ما را توان جالوت و سپاهش نیست. آنانی که می‌دانستند که با خدا دیدار خواهند کرد، گفتند: به خواست خدا چه بسا گروه اندکی که بر گروه بسیاری غلبه کند، که خدا با کسانی است که پای می‌فشارند.

۲. می‌خواهم که هم گناه مرا به گردن گیری و هم گناه خود را تا از دوزخیان گردی که این است پاداش ستمکاران* نفسش او را به کشتن برادر ترغیب کرد و او را کشت و از زیانکاران گردید.

أصحاب الجنة: ﴿...فَانْطَلَقُوا وَهُمْ يَتَخِفَتُونَ* أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ* وَغَدَا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾^۱ (قلم/ ۲۳-۲۵). در داستان باغداران، خداوند متعال گروهی را ذکر می‌فرماید که بدون یادکرد اراده الهی و با حالتی پیروزمندانه به سوی برداشت محصول خود می‌روند و با خود وعده می‌کنند که فقرا را نیز بهره‌مند نگردانند، ولی ناگاه با باغ بی‌محصول خود مواجه می‌شوند که در شب پیش گرفتار بلایی الهی شده است. این داستان همه کسانی است که پس از پیروزی و موفقیت و دست یافتن به نعمات، از یاد خداوند متعال غافل می‌شوند و متوجه خود و دارایی خود می‌شوند و از فقرا نیز رویگردان می‌گردند.

۶. شناخت خداوند متعال

علامه طباطبایی درباره تأثیر شناخت خالق هستی در اخلاق معتقد است که این طریقه در میان مکاتب اخلاقی، منحصر به قرآن کریم است و ویژگی‌ای که دارد این است که «اوصاف رذیله و خوی‌های ناستوده را به شیوه رفع از بین می‌برد و نه دفع. یعنی اجازه نداده که رذائل در دل‌ها راه یابد تا در صدد برطرف کردنش برآیند، بلکه دل‌ها را آن‌چنان با علوم و معارف خود پر کرده که دیگر جایی برای رذائل باقی نگذاشته است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳۹/۱). همچنین ویژگی دیگری که دارد این است که «بنده خالص بار می‌آورد و عبودیت محض را نتیجه می‌دهد» (همان: ۵۴۲/۱).

۱-۶. شناخت صفات الهی

در این بخش تلاش شده تا با در نظر گرفتن صفات الهی، نتایج شناخت آن‌ها در اخلاق مورد بررسی قرار گیرد.

- «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ إِلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»^۲ (بقره/ ۱۱۵). این آیه کریمه،

۱. به راه افتادند و آهسته می‌گفتند: * امروز نباید بینوایی به بستان شما درآید * صبح‌گاهان بدین آهنگ که می‌توانند بینوا را منع کنند، بیرون شدند.

۲. مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جای که رو کنید، همان‌جا رو به خداست. خدا فراخ‌رحمت و داناست.

بینش انسان را به طور کلی تغییر می‌دهد و اخلاق او را نیز به تبع تغییر می‌دهد. کسی که خداوند را محدود در مکان و زمان خاصی نبیند و همه جا را روبه‌روی خدا ببیند، نتایج فراوانی برای او حاصل می‌شود که می‌توان به برخی از آنها اشاره کرد. چنین کسی دیگر احساس تنهایی نخواهد کرد، احساس بی‌یار و یاور بودن نخواهد کرد، در خلوت همان کاری را انجام می‌دهد که در جلوت انجام می‌دهد، ریا و نفاق از او رخت بر خواهد بست و....

- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ* وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۱ (بقره/۱۵۴-۱۵۶). اگر کسی بداند که همه چیز از آن خداست و هر آنچه که از خداست، به سوی او برمی‌گردد، دیگر غصه‌ای از بابت از دست دادن اموال و جان‌ها و محصولات و... نخواهد داشت. او حاضر است که جان خود را که عاریه در دست خود می‌داند، تقدیم به مالک آن کند. در نتیجه توجه به این آیات، تحمل انسان در برابر سختی‌ها و مشکلات افزایش می‌یابد و جزع و فزع که از نواقص اخلاقی هستند از انسان دور می‌شود و انسان به پیرایه صبر آراسته می‌شود.

- ﴿وَإِذَا سَأَلَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾^۲ (بقره/۱۸۶) همان طور که در آیه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ (بقره/۱۱۵) آمده، در اینجا نیز خداوند متعال خود را به بندگان نزدیک معرفی می‌کند. علم به این نکته ثمرات بی‌شماری دارد. علاوه بر ثمراتی که در آیه پیشین ذکر شد، این آیه به گونه‌ای خاص و محبت‌آمیز و با رحمتی خاص، بنده را مورد عنایت قرار می‌دهد و این عشق و محبت بنده به پروردگار مهربانش را افزون‌تر می‌کند.

- ﴿الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحُجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْثُ يَعْلَمُهُ

۱. آنان را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده محسوبند. آنها زنده‌اند و شما در نمی‌یابید* البته شما را به اندکی ترس و گرسنگی و بینوایی و بیماری و نقصان در محصول می‌آزماییم و شکیبایان را بشارت ده* کسانی که چون مصیبتی به آنها رسید گفتند: ما از آن خدا هستیم و به او بازمی‌گردیم.
۲. چون بندگان من درباره من از تو پیرسند، بگو که من نزدیکم و به ندای کسی که مرا بخواند، پاسخ می‌دهم. پس به ندای من پاسخ دهند و به من ایمان آورند تا راه راست یابند.

اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٩٧﴾ (بقره/ ۱۹۷). اگر بنده بداند هر خیری که انجام می‌دهد، شاهد و ناظری دارد و شاهد همان کسی است که مقصود اصلی از کار خیر است، دیگر کارش آلوده ریا و نیات غیر الهی و مصلحت‌اندیشی و... نمی‌شود. از طرف دیگر می‌داند که اگر کار خیری انجام دهد و هیچ کسی از آن مطلع نشود، خداوند متعال از آن آگاه است. همین برای او کافی است و اعمال خیر او نیز نابود نخواهد شد و پاداش آن به او برخواهد گشت: ﴿...وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^۲ (حجرات/ ۱۴). طبری در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید که اگر از خداوند متعال و رسول او اطاعت کنید، در پاداش اعمالتان به شما ظلم نمی‌شود و از ثواب آن چیزی کم نمی‌شود (طبری، ۱۴۱۲: ۹۰/۲۶).

— ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۳ (بقره/ ۲۴۵). مفتاح قبض و بسط در دست خداوند قادر متعال است و دانای به این نکته، دیگر از انفاق و قرض و... نمی‌هراسد و انفاق و نحوه انفاق او نیز تغییر می‌کند. دیگر بخل از سرای دل او رخت خواهد بست و سخاوتمندانه خواهد بخشید.

۲-۶. علم به امکان ملاقات با پروردگار متعال و شناخت رضای او

قرآن کریم در پاره‌ای موارد، علل دستورات اخلاقی را بیان می‌کند و در پاره‌ای دیگر، علاوه بر اینکه با توجه دادن به صفات ذات اقدس الهی تحولی بنیادین در اخلاق مؤمنان ایجاد می‌کند، در موارد بسیاری نیز هست که علت فرمان را خواست و اراده الهی و مورد پسند و ناپسند بودن آن‌ها در نزد پروردگار متعال می‌شمرد. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

۱. حج در ماه‌های معینی است. هر که در آن ماه‌ها این فریضه را ادا کند باید که در اثنای آن جماع نکند و فسقی از او سر نزند و مجادله نکند. هر کار نیکی که انجام می‌دهید، خدا از آن آگاه است و توشه بردارید که بهترین توشه‌ها پرهیزگاری است. ای خردمندان از من بترسید.
۲. اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید، بگوئید که تسلیم شده‌ایم و هنوز ایمان در دل‌هایتان داخل نشده است و اگر خدا و پیامبرش را اطاعت کنید از ثواب اعمال شما کاسته نمی‌شود؛ زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.
۳. کیست که به خدا قرض الحسنه دهد تا خدا بر آن چند برابر بیفزاید؟ خدا تنگدستی دهد و توانگری بخشد و شما به سوی او بازگردانده می‌شوید.

«بنای اسلام بر محبت عبودی و ترجیح دادن جانب خدا بر جانب خلق و بنده است»
(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۲/۱).

محبت و عشق و شور بسا می‌شود که انسان را به کارهایی وا می‌دارد که عقل اجتماعی و فهم عادی، آن را نمی‌پسندد؛ چرا که عقل برای خود احکامی و حب هم احکامی جداگانه دارد (همان).

در اینجا ایشان دیدگاهی را بیان می‌فرماید که با نگاه عرفانی مورد نظر عرفا بسیار نزدیک می‌نماید و بحث را دربارهٔ اشتداد حب الهی ادامه می‌دهد:

«وقتی ایمان بندهٔ خدا رو به شدت و زیادی می‌گذارد، دلش مجذوب تفکر دربارهٔ پروردگارش می‌شود. همیشه دوست می‌دارد به یاد او باشد و اسماء حسناى محبوب خود را در نظر بگیرد، صفات جمیل او را بشمارد [و بگوید:] پروردگار من چنین است، محبوبم چنان است و نیز محبوبم منزّه از نقص است. این جذبّه و شور همچنان در او رو به زیادی و شدت می‌گذارد و این مراقبت و به یاد محبوب بودن، رو به ترقی می‌رود تا آنجا که وقتی به عبادت او می‌ایستد، طوری بندگی می‌کند که گویی او را می‌بیند و او را بنده‌اش در مجلای جذبّه و محبت و تمرکز قوی تجلی می‌کند. هم او را می‌بیند و هماهنگ آن محبت به خدا نیز در دلش رو به شدت می‌گذارد» (همان: ۵۶۱/۱).

در نهایت این بنده به طور کلی نحوهٔ ادراک و طرز فکر و طرز رفتارش عوض می‌شود؛ یعنی هیچ چیزی را نمی‌بیند، مگر آنکه خدای سبحان را قبل از آن و با آن می‌بیند و موجودات در نظرش از مرتبهٔ استقلال ساقط می‌شوند.

بنابراین او از آنجایی که غیر خدا را دوست نمی‌دارد، قهراً جز تحصیل رضای او هدفی ندارد. اگر چیزی می‌خواهد و اگر امیدش می‌دارد، اگر از چیزی می‌ترسد، اگر اختیار می‌کند و یا صرف نظر می‌نماید و یا مأیوس می‌شود یا استیحاş می‌کند یا راضی می‌شود یا خشمناک می‌گردد، همه‌اش برای خداست (همان: ۵۶۱/۱-۵۶۲).

- «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَأَيْهَاً كَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الْحَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَطْمَئِنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ»^۱ (بقره/۴۵-۴۶). در این آیه، رسیدن به حال خشوع مستلزم درک این نکته است

۱. از شکیبایی و نماز یاری جوید و این دو، کاری دشوارند، جز برای اهل خشوع* آنان که بی‌گمان می‌دانند که با پروردگار خود دیدار خواهند کرد و نزد او بازمی‌گردند.

که انسان یقین کند که پروردگارش را ملاقات خواهد کرد و به ملاقات او خواهد رسید.

نتیجه گیری

دعوت به شناخت و افزایش معرفت، یکی از شعارهای اساسی قرآن کریم و آیین مقدس اسلام است و آیات فراوانی در قرآن یافت می شود که «تعقل، تدبر، تفقه و بصیرت و...» را از انسان انتظار دارد. اتمام مکارم اخلاق نیز که علت بعثت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله دانسته شده است، در قرآن بر پایه معرفت بنا نهاده شده؛ معرفتی که بر اساس حق است و عواید آن همیشگی و ابدی است. این معرفت‌ها و نتایج اخلاقی شناخت آن‌ها به شرح زیر است:

شناختن دنیا به عنوان مقدمه‌ای ارزشمند برای حصول آخرتی آباد، انسان را از سستی در کار دنیا و یا افراط در آبادانی آن و اهمال آخرت باز می دارد.

قرآن سنت‌هایی را به انسان معرفی می کند که با علم به آن‌ها حیات اخلاقی انسان شکل می گیرد. علم به اسباب و مسببات، انسان را به تلاش برای کسب نتایج بهتر سوق می دهد. وعده نصرت الهی و پیروزی نهایی حق، امیدواری او را افزایش می دهد. علم به سنت آزمایش و ابتلا، انسان را از ناامیدی به دور می دارد و صبر او را در مقابله با سختی‌ها افزایش می دهد. شناخت سنت املا و استدراج، انسان را از غفلت دور می کند و همواره تلنگری است برای اینکه انسان غرق در دنیای مادی نشود. علم به قضا و قدر، توجه انسان را به مسبب‌الاسباب افزایش می دهد و استکبار و خودبرتربینی را از دل‌ها می زداید و به انسان می فهماند که در سرنوشت خود مؤثر است و بی‌اراده و اختیار نیست.

دنیا علاوه بر آخرت، عرصه‌ای برای بازتاب اعمال است و این بازتاب‌ها زنگ خطر برای فرو رفتن در خطاها و اشتباهات است و یا تشویقی برای تکرار صواب؛ برای مثال، «نزاع» باعث از بین رفتن هیبت اجتماعی و صبر باعث عزت و عظمت می شود. تقوا روشنگر مسیر حیات است و پرهیز از گناهان، برکات آسمانی و زمینی بر انسان نازل می کند. عذاب‌های دنیوی نیز جزای زودرس و عبرتی برای دیگران است.

شناخت آخرت و دوام و قرار آن باعث می‌شود که حرص به دنیا در انسان کاهش یابد و تمرکز او متوجه ذخیره‌سازی برای آخرت شود. همچنین نوع حضور انسان در صحرای محشر و سربلندی و سرافکنندگی او در آن روز و در نهایت ورودش به بهشت یا جهنم همگی انگیزه‌های تأثیرگذاری هستند که قدرت زیادی در سوق دادن و یا بازداشتن انسان دارند.

شریعت به عنوان زیربنای باورها و اخلاق به حساب می‌آید و دستوره‌های اخلاقی قرآن کریم نیز به طور مشخص، خطوط اخلاقی لازم را برای مسلمانان بازگو می‌کند که همواره مورد تذکر قرار گرفته‌اند.

شناخت شیطان که ساختار وجودی‌اش بر اساس «انانیت» و «استکبار» است، انسان را از بزرگ‌ترین پرتگاه که مشابهت با اوست، بازمی‌دارد و انسان را از پای گذاشتن در مسیرهای منتهی به او همچون حرام‌خواری و ارتکاب خطاهای کوچک بازمی‌دارد. انسان اگر خود را بشناسد و بداند که اعمال باطنی دارند، با علم به باطن اعمال بهتر می‌تواند تصمیم بگیرد و انگیزه درستی نیز پیدا می‌کند؛ همان طور که جهادگر می‌داند که باطن شهادت، حیات جاودانه و رحمت ویژه الهی است. از طرفی کسی که اصالت را به باطن می‌دهد، ملاک‌هایش در زندگی اجتماعی از قبیل ازدواج و یا انتخاب حاکمان و... از دارایی و شوکت و زیبایی و نژاد و... تغییر می‌کند و دیگر کسی را که فاقد این ظواهر است، مورد تمسخر و تحقیر و... قرار نمی‌دهد.

انسان اگر از ویژگی‌های حسی که بر او غالب است، فاصله بگیرد، از تغییرات اخلاقی نیز فاصله می‌گیرد؛ همان طور که قوم بنی‌اسرائیل با نشانه‌های حسی طمأنینه می‌یافتند؛ در حالی که امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله به آرامش درونی حاصل از ایمان تکیه می‌کردند. اگر گروهی حد اعتدال میان ظاهر و باطن را نشانند، به بزرگ‌ترین آفات اخلاقی یعنی جمود بر ظاهر و در مقابل افراط در ترک دنیا مبتلا می‌شوند. لذا قرآن کریم معیارهای اعتدال و میانه‌روی را در اختیار می‌نهد.

در قرآن کریم شرح حال اقوام، افراد و گروه‌ها، سرمشق و مایه عبرت قرار گرفته است؛ برای مثال، طالوت و گروه اندکی از پیروان او اسوه استقامت و سربلندی در آزمایش الهی دانسته شده‌اند.

در نهایت به اثربخش‌ترین معرفت‌های ارائه‌شده در قرآن می‌رسیم که همان شناخت توحید و صفات الهی و امکان ملاقات با پروردگار متعال است. کسی که خداوند متعال را در همه جا ببیند، در خلوت و جلوت یکسان عمل می‌کند، احساس بی‌یاوری نمی‌کند و.... کسی که مالک حقیقی همه چیز را خداوند متعال بداند، در بذل جان و مال دریغ نمی‌کند و سخاوتمندانه می‌بخشد و.... آن که خداوند متعال را نزدیک بداند، با او رابطهٔ محبت‌آمیز برقرار می‌کند و عشق و محبت، بالاترین انگیزه برای هر حرکت اخلاقی برای جلب رضای خداست. هر که خداوند متعال را شاهد اعمال خود بداند، نگران نابودی اعمال یا قضاوت نادرست دربارهٔ آن‌ها نخواهد بود و کار را تنها برای خدا و بدون ریا انجام می‌دهد. کسی که خداوند متعال را دانای به «ما فی الضمیر» می‌داند، در دل نیز فکر خطا نمی‌کند. انسانی که قبض و بسط را در دست خداوند متعال بداند، دیگر از انفاق ترسی ندارد و صفت بخل از دل او رخت برخواهد بست. کسی که می‌داند در نهایت به ملاقات پروردگار متعال می‌رسد، با عشق و شور و جذبهٔ بی‌نهایت دست به حسنات می‌زند و در آن‌ها سبقت می‌گیرد و این عشق و شور او به حدی می‌رسد که تنها یک انگیزه و هدف در دل او باقی می‌ماند و با عبودیت و اخلاص محض، در راه اطاعت فرمان الهی گام برمی‌دارد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن کریم، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران، دوستان و ناهید، ۱۳۷۷ ش.
۶. زاگزبسکی، لیندا، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهمنی، چاپ دوم، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۷. زمانی، کریم، ترجمه روشنگر قرآن کریم، تهران، نامک، ۱۳۸۹ ش.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۹. همو، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. همو، رسائل توحیدی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. همو، قرآن در اسلام، چاپ هفتم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. فیروز مهر، مهدی، تربیت اخلاقی با نگاهی قرآنی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دائرة المعارف قرآن کریم، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.

بایسته‌های مدیریتی در تبلیغ راهبردی کل نگر از منظر قرآن کریم*

- محمدتقی دیاری بیدگلی^۱
- محمدهادی مفتاح^۲
- نعمت‌الله فیروزی^۳

چکیده

قرآن کریم مهم‌ترین رسالت انبیاء الهی را ابلاغ و رساندن پیام دین می‌داند. توجه به شاخصه‌های قرآنی تبلیغ، مبین این نکته است که جریان تبلیغ، صرف اعلام و انتقال پیام نیست بلکه موفقیت آن حاصل نگاه عالمانه و راهبردی نسبت به ابعاد پیچیده تبلیغ و عناصر دخیل در آن است.

بررسی آثار و اقدامات متعدد این حوزه نشان می‌دهد که منابع و رویکردهای موجود «غالباً به شیوه‌های تبلیغ فردی و تبیین الگوهای درون‌دینی» تمرکز داشته و به ندرت رویکرد جامع و دقیق نسبت به انسجام و پیوستگی اجزاء و ابعاد مکمل آن ارائه می‌نماید. این پژوهش با توجه به معارف قرآن کریم و سیره عملی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. استاد دانشگاه قم (mt_diari@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه قم (mhmofateh@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (Farhangenab@yahoo.com).

اهل بیت علیهم السلام به بایسته‌هایی دست می‌یابد که توجه به آن می‌تواند منجر به تحول و تأثیرگذاری قابل توجه در جریان تبلیغ دین شود. ضرورت درک جامع از وجوه تمایز، اهداف و کارکردهای تبلیغ دین، اولویت‌بندی نظام موضوعات تبلیغ، ارائه طرح‌های جامع بلندمحور، طراحی نظام جامع مشارکت و نیز اجرای نظام جامع رصد و پایش مستمر تبلیغ از جمله این بایسته‌هاست. مبتنی بر تبلیغ راهبردی کل‌نگر، ترویج و نهادینه نمودن اصل دین در جامعه با نگاه‌های بخشی، جزئی‌نگر و اقدامات کوتاه‌مدت و مقطعی حاصل نخواهد شد؛ بلکه تمامی این اقدامات باید مبتنی بر بنیادهای اصیل دینی و بر محور ترسیم دقیق چشم‌اندازها، تبیین منطقی نقش و جایگاه هر یک از اجزاء، ابعاد و برنامه ریزی‌های همسو و هم‌جهت انجام پذیرد.

واژگان کلیدی: تبلیغ دین، بایسته‌های مدیریتی، راهبردهای کل‌نگر، قرآن کریم.

طرح مسئله و اهمیت موضوع

از منظر قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم السلام، زندگی الهی یا همان حیات طیبه (نحل / ۹۵؛ انفال / ۲۴؛ انعام / ۱۲۲) را می‌توان «مجموعه باورها، نگرش‌ها و رفتارهایی» دانست که آدمی را از مرحله حیوانیت به مرحله انسانیت و از آن، به جایگاه الوهیت رهنمون می‌سازد (سید بن قطب، ۱۴۱۷: ۱۴۹۴/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۴/۱۱). بر این اساس، تبلیغ و معرفی صحیح و کارآمد دین در راستای دستیابی به این حیات طیبه، «فرایند داشتن جهان‌بینی الهی، برنامه‌ریزی، سازماندهی، هدایت، رهبری و نظارت بر مفاهیم، مجموعه‌ها و بخش‌های به هم پیوسته‌ای است که در راستای ترویج، تثبیت، تکامل و تعالی مادی، فکری و معنوی انسان‌ها و جوامع صورت می‌پذیرد».

مسئله کارآمدی مکاتب دینی همواره از جمله موضوعات بسیار پیچیده و عمیق بخش قابل توجهی از جوامع مختلف دینی بوده و هست؛ مسئله‌ای که اگر با تبیین درست، به پرسش‌ها و شبهات محوری مرتبط با آن پاسخ داده شود بسیاری از مشکلات و آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع دینی به ویژه جهان اسلام و تقابل آن با مکاتب بشری رفع خواهد شد. متأسفانه امروز شاهدیم که از سویی در بسیاری از

موضوعات مرتبط با ارائه «الگوها و مدل‌های مدیریت راهبردی و در تبیین و تبلیغ ابعاد و قابلیت‌های دین» محتوای قابل عرضه‌ای نداریم. از سوی دیگر در مقابله با مجموعه آسیب‌های اعتقادی و فرهنگی نیز یا اقدامی نمی‌کنیم و یا اگر هم انجام می‌دهیم همواره تصمیمات انفعالی، مقطعی، جزئی و بخشی‌نگر اتخاذ می‌کنیم.

با اینکه تبلیغ و ترویج فرهنگ دینی از مسائل مهم اسلام است، اما درباره «ضرورت طراحی نظام تبلیغی کل‌نگر و راهبردهای مدیریتی و بایسته‌های آن» آثار زیادی به نگارش درنیامده است. به عبارت دیگر «غالباً همراه با نگاه تک‌بعدی و در شیوه‌های سخنرانی، منبر و تبلیغ یک عالم دینی سخن گفته شده است و نه نگرش‌های جامع و بین‌بخشی به حوزه تبلیغ فرهنگ الهی و اسلامی». از سوی دیگر این نوع نگاه‌ها «بیشتر کارکرد درون‌دینی» داشته و به عرصه برون‌دینی، مخاطب غیر همسو، مخاطب عام جهانی و نگرش‌های بین‌المللی کمتر توجه می‌کند. مبتنی بر همین دلایل است که معتقدیم امروز دیگر تردیدی در «ضرورت تبلیغ راهبردی کل‌نگر و انجام مطالعات بایسته در پویایی و تحول آن» نیست.

تبلیغ در کاربرد قرآنی

تبلیغ از ریشه «بلغ» به معنای رسیدن به انتهای مقصود، خواه مقصود زمانی و یا مکانی یا اینکه امری از امور معین دیگر باشد، گرفته شده است. چنانچه در *لسان‌العرب* آمده است: «بلغ الشيء بلوغاً وبلاغاً: وصل وانتهی» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۰/۸). معنای کفایت و بسندگی نیز در بلاغ نهفته است؛ همان‌طور که فراهیدی در کتاب *العین* به آن اشاره کرده است: «بلاغ وتبلیغ ای کفیه» (۱۴۱۰: ۴۲۲/۴). البته راغب اصفهانی در *المفردات*، هر دو معنا را برای بلاغ در نظر گرفته است (۱۳۸۴: ۱۴۴). در حقیقت مفهوم این واژه عبارت است از رسیدن به مرتبه و مقام بالاتر که این امر تفاوت بین تبلیغ و وصول را نیز بیان می‌کند؛ چرا که هرگز نمی‌گویند: «وصلت الثمار» یا «وصل الصبی» و یا «وصل أشده» و به این طریق لطف انتخاب این لفظ در کاربردهای قرآنی از جمله در آیات شریفه «وَمَا بَلَّغْ أَشَدُّ» (یوسف/ ۲۲)، «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ...» (نور/ ۵۹)، «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ» (صافات/ ۱۰۲) و «وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ...» (احزاب/ ۱۰) نیز آشکار می‌شود.

(مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱/۳۳۳).

با اینکه واژه «تبلیغ» در قرآن کریم استعمال نشده است، اما مشتقات آن در ۷۷ نوبت آمده است که ۲۷ مورد آن در آیات شریفه ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّذِرٌ وَإِبْرَاهِيمَ / ۵۲﴾، ﴿وَقُلْ لَمْ يَأْتِ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (نساء/ ۶۳)، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (مائدة/ ۵)، ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (اعراف/ ۶۸)، ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغُهُ مَا مَنَّهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (توبه/ ۶)، ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ﴾ (احزاب/ ۳۹)، ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ (جن/ ۲۸) و... معنایی متناسب با اصطلاح دینی تبلیغ دارند.

افزون بر این، کلمات متعددی از جمله انداز و تبشیر: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (اسراء/ ۱۰۵)، تخویف: ﴿وَمَا نَزَّلْنَا بِالْآيَاتِ إِلَّا مُخَوِّفًا﴾ (اسراء/ ۵۹)، هدایت و ارشاد: ﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾ (جن/ ۲)، دعوت: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ (نوح/ ۵) و امر به معروف و نهی از منکر: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (توبه/ ۷۱) آمده است که هر کدام به بعد و وجهی از ابعاد تبلیغ اشاره دارند.

به طور کلی قرآن کریم وظیفه اصلی رسالت را رساندن پیام دین می‌داند: ﴿مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (مائدة/ ۹۹؛ نحل/ ۳۵؛ عنکبوت/ ۱۸؛ یس/ ۱۷) و با فرمان به یادآوری و گفتن معارف دینی، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مذكر تعبیر می‌فرماید: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (غاشیه/ ۲۱). در برخی آیات نیز با تأکید بر ابلاغ کامل وحی، کوتاهی در تبلیغ بخشی از تعالیم وحی را حتی برابر با ناتمامی رسالت می‌داند: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (مائدة/ ۶۷).

در نگاه سیستمی به آیات شریفه و آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام شاهدیم که تبلیغ دارای ابعاد متعدد همراه با ارتباطات معنادار با همدیگر است. به عنوان نمونه یک وجه از مراحل تبلیغ و ترویج دین این است که این امر از خود انسان، بستگان و اطرافیان شروع شده و همه افراد بشر را در بر می‌گیرد. در این ترسیم کل نگر کسی در تبلیغ دینی موفق خواهد بود که ابتدا کمالاتی در خود به وجود آورده و سپس فرزند و همسر و بستگان خود را اصلاح کرده باشد و آنگاه به ارشاد مردم بپردازد. اولین مرحله انداز، مربوط به خود مبلغ دینی است. در آیاتی از قرآن، شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مورد خطاب است مانند ﴿أَذْكُرُ﴾، ﴿سَجَّ﴾، ﴿كَبَّرُ﴾ و ﴿قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبَّرُ وَثِيَابَكَ فَطَهَّرْ وَالرَّجْزَ فَاهْبُجْ﴾ (مدثر/ ۵-۲).

پس از این مرحله، نوبت به انذار خانواده و نزدیکان می‌رسد که آیات شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ﴾ (احزاب / ۵۹) و ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء / ۲۱۴) به این امر اشاره می‌فرمایند. مرحله سوم، انذار و تبلیغ اهل منطقه و شهر خود: ﴿وَلْتُنذِرْ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (انعام / ۹۲) و سرانجام مرحله چهارم خطاب به همه مردم دنیا است: ﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾ (مدثر / ۳۶). با نگاهی به این نوع گزاره‌های ارزشمند است که روشن می‌شود جریان تبلیغ دینی باید در کنار نگاه‌های کیفی، توجه راهبردی به گسترش حوزه مخاطبان نیز داشته باشد؛ بدین معنا که متوقف و راکد در یک مرحله و یک نقطه نبوده و به صورت مستمر به لایه‌های مخاطبان و قلمروهای جدید نیز بیندیشد و نسبت به تحقق آن اقدام نماید.

بایسته‌های راهبردی

در جهت نیل به راهبردهای جامع، کلان و کل‌نگر در تبلیغ دین باید برخی گزاره‌های ضروری و حیاتی را بیش از پیش مورد توجه قرار داده و نسبت به تدارک آن بایسته‌ها اقدامات عاجل انجام دهیم. واژه بایسته را به «ناگزیر، ضروری و آنکه وجودش لازم و واجب است» معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۴۱/۵). از سوی دیگر، علم و هنر تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیمات کلان (جامع) را که مجموعه‌ها را قادر می‌سازد به اهداف بلندمدت خود دست یابند، راهبرد می‌گویند (پارسائیان، ۱۳۹۱: ۲۳).

اگر این بایسته‌ها به صورت پیکره‌ای واحد و منسجم مورد توجه قرار گیرد، موفقیت جریان تبلیغی بسیار نزدیک خواهد بود؛ درست به همان نسبت که همواره با نبود یا تضعیف هر یک از این امور حیاتی، موفقیت جریان تبلیغ با آسیب‌ها و چالش‌های جدی مواجه شده است. از سوی دیگر معتقدیم که بخش قابل توجهی از عدم توفیقات در این حوزه، ریشه در جزئی‌نگری‌ها و بخشی‌نگری‌هایی بوده است که مانع از طراحی و اقدام سیستمی، نظام‌مند و یکپارچه شده است.

بنابراین هدف اصلی در این باب، ارائه تصویری مختصر و در عین حال جامع، کل‌نگر و به هم پیوسته از ضرورت‌های موفقیت تبلیغی است. افراد و گروه‌های بسیاری هستند که بیان و استعداد قابل توجهی در انتقال مفاهیم دینی دارند، اما جریان و گفتمانی جدید ارائه نمی‌کنند. از سوی دیگر بسیاری از کسانی که تمام موفقیت‌های

تبلیغی آن‌ها قائم به خودشان است و با نبود ایشان هیچ فرد و گروه جایگزینی قادر به ادامه این جریان نیست؛ امری که نشان از نبود تفکر تبلیغی جانشین محور است. با توجه به اهمیت و جایگاه خطیر موضوع تبلیغ دین و با نگاهی به برخی آسیب‌ها و کمبودها در این حوزه، مهم‌ترین سرفصل‌های مورد نیاز جریان تبلیغ دینی که فهم دقیق و رعایت آن موجب تکامل و تعالی در این مسیر الهی خواهد شد در قالب بایسته‌های راهبردی ارائه می‌گردد.

۱. بازنگری در تولید دانش تبلیغ دین

تبلیغ در جهان امروز از موضوعات بسیار مهم و کلیدی حکومت‌ها و جوامع به‌شمار می‌رود. از همین رو تئوری‌ها، فرضیه‌ها و قالب‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده است. در ارتباط با موضوع تبلیغ دینی نیز کتب و مقالات متعددی ارائه شده است که بهترین پیشینه را می‌توان در نگاه‌های عمیق کتب قرآنی و روایی جستجو نمود. قرآن کریم به عنوان تنها منبع وحیانی تحریف‌نشده در عالم، سرشار از این نوع نگاه‌های تبلیغی است. سیره عملی انبیاء و اولیای الهی (علیهم‌السلام) نیز دارای ظرافت‌های فراوان در این زمینه می‌باشد (ر.ک: اعراف / ۵۹ و ۶۲ (نوح علیهم‌السلام)؛ هود / ۶۱ (صالح علیهم‌السلام)؛ اعراف / ۶۵-۶۸ (هود علیهم‌السلام) و...).

با مطالعه و کنکاش در محتوای ارزشمند و پرفایده برخی از آثار قابل توجه در این حوزه از جمله کتب قرآن کریم و تبلیغ نوشته محسن قرائتی، تبلیغ در قرآن کریم، حدیث و تاریخ نگارش محمدی ری شهری و پژوهشی درباره تبلیغ نگارش محمدتقی رهبر و نیز مبانی تبلیغ نگارش محمدحسن زورق شاهدیم که این منابع و نیز پایان نامه‌ها و مقالات ارزشمند این حوزه، «غالباً به موضوع شیوه‌های تبلیغ فردی و موفقیت‌های آن و همچنین تبیین و تعریف الگوی درون‌دینی» و گاهی به نگاه‌های جامع و ترکیبی پرداخته‌اند و کمتر نگاه راهبردی نسبت به موضوعات پیچیده مرتبط با جامعه‌شناسی تبلیغ، اقتصاد، روان‌شناسی و دیپلماسی تبلیغ، همراه با الگوی درون و برون‌دینی به مخاطب دنیای معاصر ارائه می‌نمایند.

بر خلاف تصور رایج، تبلیغ یکی از موضوعاتی است که در آن کمتر تولید علم

انجام شده یا در حد یکی از صناعات خمس (خطابه و منبر) تقلیل پیدا کرده و یا به معنای رایج غربی (تبلیغات، بازرگانی و بازاریابی) بوده است. در حالی که در قرآن کریم تبلیغ یعنی تمام رفتارهای انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ که «تعلیم، تلاوت، تزکیه، کتاب و حکمت و...» در آن متجلی است: **«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لِنِي ضَالِّينَ مُبِينِينَ»** (آل عمران / ۱۶۴؛ نیز ر.ک: بقره / ۵۱ و ۱۲۹؛ جمعه / ۲؛ توبه / ۱۰۳ و...). بنابراین گویا به تولید علم دیگری نیاز داریم تا بدانیم چه بگوییم و چگونه و در چند مرحله ارائه کنیم. از همین روست که به اذعان بسیاری، مباحث رایج امروز حوزه و دانشگاه برای جریان تبلیغ دین، بخش قابل توجهی از چالش‌ها و مسئله‌های امروز را حل نکرده و نخواهد کرد. بسیاری از این چالش‌ها به این دلیل است که «تولید دانش راهبردی در تدبیر امر تبلیغ» انجام نشده است.

با همین نگاه دقیق به تبلیغ و به عبارتی دانش تبلیغ است که اندازه‌های هر سخنی معلوم می‌شود. به عنوان نمونه این پرسش مطرح می‌شود که آیا آموزش دین از عقاید شروع شود و یا اینکه در راهبردهای دینی و در جهت تأثیرگذاری بیشتر می‌توان از امر انسان‌شناسی و به تعبیر امیر مؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از «أنفع المعارف»، «فوز أكبر» و «أفضل الحكمة» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۴: ۲۱۵-۲۱۸) آغاز نمود؟ (ر.ک: قرائتی، ۱۳۹۳: ۸۸-۹۵؛ گرامی، ۱۳۹۶: ۱۷-۲۹).

بنابراین شناخت دین و راه‌های تبلیغ کارآمد آن نیازمند سرمایه‌گذاری در حوزه تولید علم و ارائه نگاه‌های جامع، بلندنظرانه، مستمر و به روز است. در غیر این صورت به همین توصیه‌های کلی و رایج و در قالب‌های تکراری بسنده خواهد شد.

۲. تشکیل جبهه تبیین و دفاع از جامعیت و تمامیت دین

مبتنی بر نگاه قرآن کریم در آیه شریفه **«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»** (توبه / ۱۲۲)، همواره تفقه و یا شناخت عمیق دین بر گروه‌ها و جریان‌هایی از جامعه اسلامی واجب است. البته بدین معنا نیست که لازم نباشد مردم عادی به دنبال معرفت و شناخت دین حرکت نمایند. از سوی دیگر این شناخت عمیق به احکام محدود نمی‌شود، بلکه دربردارنده

اصول و بنیادها، اخلاق، آداب و سنن و معارف، تاریخ تحلیلی و جریان‌شناسی، دشمن‌شناسی، سبک زندگی، مدل و الگوی مدیریت، حاکمیت و جامعه‌سازی هم هست (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۲: ۱۶۳/۵-۱۶۶).

صراحت و قاطعیت قرآن کریم در معرفی دین برگزیده الهی: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بِنُعْيَانِهِمْ وَمَنْ يُكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران/ ۱۹) و عقاب‌های سنگین مخالفت با آن بیانگر اهمیت و ضرورت توجه به ویژگی‌ها و امتیازات خاص دین برتر الهی نسبت به دیگر مکاتب و جریان‌های دینی است.

قداست، طهارت و معنویت، هماهنگی با فطرت، هماهنگی با عقل و خرد و علم و دانش نافع بشر، جامعیت و کل‌نگری، طراوت، بالندگی و امیدآفرینی از جمله ویژگی‌های برجسته و کامل دین اسلام (تنها دین تحریف‌نشده) است. در جامعیت دین اسلام نیز همین نکته ضروری است که اسلام برای تمام موضوعات و مسئله‌های زندگی انسان، برنامه و دستور کامل دارد. از قبل از ولادت تا پس از مرگ، تمام شرایط و مسئولیت‌ها را متذکر شده است. صدها آیه و هزاران حدیث شریف و ارزشمند، تکالیف انسان در ارتباط با خداوند متعال، جامعه، خانواده و نزدیکان، حیوانات، محیط زیست و حتی اشیای بی‌جان را روشن فرموده است تا جایی که ظلم و تعدی به حیوانات را به شدت نهی فرموده و سیراب کردن درخت تشنه‌ای را سیراب کردن مؤمن شمرده است (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۴۱/۱۷).

علاوه بر نکات مذکور، از بارزترین ویژگی‌های دین اسلام، همسویی و هماهنگی آن با شرایط و مقتضیات زمانی است. از این رو اسلام بعد از گذشت قرن‌ها هنوز بالنده، پویا و پاسخگوست. به همین دلیل است که امام رضا علیه السلام نسبت به این ویژگی اسلام و جاودانگی این کتاب الهی تأکید ویژه می‌فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلِ الْقُرْآنَ لِرِزْمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهَوِيَ كُلُّ زَمَانٍ جَدِيدٍ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (صدوق، ۱۴۲۵: ۱۳۰/۲)؛ خداوند متعال قرآن کریم را برای زمان و مردم خاصی قرار نداده است. قرآن کریم برای همه زمان‌ها و همه انسان‌ها تا روز قیامت تازگی دارد.

ضرورت توجه به این نکات و ارائه راهکارهای فکری و معرفتی در جهت برجسته‌سازی این ویژگی‌ها از جمله بایسته‌های مهم تبلیغ دین اسلام می‌باشد. بنابراین به‌عنوان یک موضوع راهبردی در معرفی هر امری، ضروری است که افراد یا مجموعه‌های تبیین‌گر بیش از همه نسبت به ابعاد، زوایا، امتیازات، قابلیت‌ها، کارآمدی‌ها و محاسن آن اطلاع و آگاهی داشته باشند. قرآن کریم در موارد متعدد به ویژه در آیه شریفه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف/۱۰۸) به این فهم و آگاهی جامع و عمل به این باورها اشاره می‌فرماید (ر.ک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۹: ۶۰۴/۸-۶۰۵). لذا جهت‌گیری تبلیغی هم باید با برجسته‌سازی این ویژگی‌ها مورد توجه قرار گیرد. از سوی دیگر یک ضرورت است که تمام جریان‌ها و عملکردهایی که بخشی از این ابعاد برجسته را مورد خدشه قرار می‌دهد، در برنامه ریزی و طراحی‌های جریان تبلیغ دین مورد اصلاح و بازبینی جدی قرار گیرد.

۳. بازتعریف رویکردها و کارکردهای بنیادین تبلیغ

۳-۱. آموزش و دعوت عملی

بی‌تردید اطلاع و آگاهی انسان‌ها و جوامع از خود و جهان آفرینش همواره محدود و اندک بوده است و بشر در همه حال به معلمی نیاز دارد تا از مجهولات خود بکاهد. ممکن است مطرح شود که خود انسان به مرور زمان مطالب را می‌فهمد و به راهنما نیاز خاصی ندارد. اما پاسخ این است که این گذشت زمان هم کفایت نمی‌کند؛ زیرا در کنار هر پیشرفتی، مجهولات جدید نیز به صورت مستمر ایجاد می‌شود. خداوند متعال نیز به این امر اشاره می‌فرماید که همواره اموری بسیار مهم و حیاتی وجود دارد که با تمام پیشرفت‌های مادی، بشر نمی‌تواند آنها را درک کند (بقره/۱۵۱؛ اسراء/۸۵). به همین دلیل، خداوند متعال وظیفه ابلاغ پیام الهی و ارائه تعالیم زندگی و نگاه درست به خود و هستی را بر دوش انبیاء و اولیاء الطهاره قرار داده است.

عالمان و مبلغان دینی نیز رسالت دارند که این مسیر تعلیم بشر را ادامه دهند. البته به تعبیر علامه طباطبایی بسنده کردن به گفتار و فقدان آموزش (دعوت) عملی مورد تویخ

جدی پروردگار متعال به ویژه در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (صف / ۲) قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۴۸). همچنین در تفسیر نمونه آمده است:

«تأثیر عمیق دعوت عملی از اینجا سرچشمه می‌گیرد که هر گاه شنونده و مخاطب بداند گوینده از دل سخن می‌گوید و به گفته خویش صددرصد ایمان دارد، گوش جان می‌گشاید و سخن که از دل برخیزد بر دل می‌نشیند. البته بهترین نشانه ایمان مبلغ و گوینده به سخن این است که خود قبل از دیگران عمل نماید» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۲۱۵).

حضرت یوسف علیه السلام یکی از برجستگان تاریخ بشر است که بیش از آن که گفتارش مروج توحید و فضایل اخلاقی باشد، عمل و سلوک ویژه او در مردمان و حاکمان مؤثر می‌افتد. مقاومت در برابر وسوسه‌ها و ترجیح زندان بر گناه (یوسف / ۳۳) و حلم و گذشت و بردباری در برابر کید زنان و خطای برادران (همان: ۹۲/۱) نمونه‌ای از این تبلیغ عملی است.

اشارات منابع و متون دینی به سبک زندگی ساده و بی‌آلایش انبیاء و اولیای الهی و کارکردهای فراوان تبلیغی آن به ویژه در فرمایشات حضرت علی علیه السلام نشان از اهمیت راهبردی این موضوع است. ایشان در سفارش به پیروی از حضرت داود علیه السلام می‌فرمایند:

«و اگر خواستی به عنوان سومین اسوه به داود نبی تأسی کن. او زنبیل‌های دستباف از لیف خرما می‌ساخت و به همنشینانش می‌گفت: چه کسی این را برای من می‌فروشد؟ و با بهای آن نان جو می‌خرد و مصرف می‌کرد» (سید رضی، ۱۳۹۳: ۲۲۷، خطبه ۱۶۰).

بنابراین بارزترین جلوه و کارکرد آموزشی تبلیغ دین، مشاهده رفتار و گفتار عملی جریان تبلیغ و مبلغان آن است که باید برجستگی خاصی نسبت به دعوت شفاهی و لفظی داشته باشد.

۳-۲. مصاحبت، مجالست و ماندگاری

یکی از مهم‌ترین عوامل نیل به سعادت و کمال انسانی مورد عنایت انبیاء و اهتمام

اولیاء و عارفان، مجالست و مصاحبت با نیکان است. از دیگر سو با توجه به آیه شریفه ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ﴾ (کهف / ۲۸) ضرورت مصاحبت و هم‌زبانی اولیاء و بزرگان با نیازمندان و تشنه کامان مادی و معنوی در جهت رشد و تعالی آنان نیز بر کسی پوشیده نیست.

در همین زمینه و در تعابیر زیبای قرآن کریم در آیه شریفه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم / ۴) دو مفهوم وجود دارد. یکی اینکه هر مبلغی برای انس بیشتر و راهنمایی عمیق‌تر باید از فرهنگ، آداب و رسوم و هنجارهای جاری آن مخاطب و معادلات اجتماعی او به خوبی اطلاع و آگاهی داشته باشد. دیگر اینکه «زبان فطرت» یعنی همان زبان غیر تخصصی ساری و جاری در درون و اندیشه فردی و فرهنگ عامه او را هم بشناسد.

از بدیهی‌ترین نکات تبلیغ در ارتباط با تفهیم و تفاهم از طریق واژگان، انتقال با بار معنایی و فرهنگی است که هم شامل لغت می‌شود و هم شامل زبانی که مقصودها را به دیگران منتقل سازد (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۷). بنابراین مراد از «لسان قوم» در این آیه، تنها لغت و زبان متعارف نیست؛ زیرا گاهی ممکن است گوینده‌ای با زبان مردم سخن بگوید، ولی مردم حرف او را درست نفهمند، بلکه مراد آسان و قابل فهم و مرتبط گفتن نیز هست، به گونه‌ای که مردم پیام الهی را بفهمند، چنان که در سوره مبارکه مریم نیز به اهمیت ویژه این امر اشاره شده است: ﴿يَسْرَتًا ذَلِيلًا﴾ (مریم / ۹۷). همچنین حضرت موسی ع‌الیه‌السلام نیز از خداوند متعال می‌خواهد که گره از زبانش گشوده شود تا مردم کلامش را بفهمند: ﴿وَاحْلُلْ عُقْلًا مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه / ۲۷-۲۸؛ قرآنی، ۱۳۸۳: ۵۳/۷). شاید به دلیل همین «زبان‌های متفاوت» است که در موقعیت‌های قابل توجهی میان مبلغ و مخاطب ارتباط، علقه و انسی ایجاد نمی‌شود؛ چه رسد به اینکه به پذیرش و همراهی و در نتیجه هدایت او منجر شود. بنابراین یکی از مهم‌ترین اهداف تبلیغ دین (به ویژه در بهترین وجه آن یعنی تبلیغ چهره به چهره)، همراه شدن، هم‌نشینی، همسطح شدن، هم‌رازی و هم‌سخن شدن در مسیر هدایت و راهنمایی اوست که با انس، استمرار، دوام، اعزاز و هجرت حاصل می‌شود و نه با سخنرانی‌های صرف.

از سوی دیگر باید اشاره کرد که مصاحبت، مجالست و تأثیرگذاری متعاقب آن

منوط به ثبات و ماندگاری در این امر است. از این منظر است که توصیه‌های اخلاقی مبتنی بر سخنرانی‌های تبلیغی و امور کوتاه‌مدت نظیر آن قدرت جریان‌سازی، فرهنگ‌آفرینی و نهادینه‌سازی معرفتی را ندارد. ۲۳ سال استقامت و درنگ بزرگ مبلغ اسلام حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در دو شهر مکه و مدینه مبین یک نوع راهبرد روشن تبلیغی در این زمینه است.

در همین زمینه و به عنوان یکی از اقدامات غیر مقطعی می‌توان به موضوع هجرت تبلیغی اشاره نمود؛ زیرا امر مصاحبت و مجالست و جریان‌سازی به میزان قابل توجهی در هجرت افزایش می‌یابد. هجرت‌های حضرت موسی علیه السلام برای یافتن عرصه‌های جدید دعوت و تکمیل رسالت الهی، سیرهای متعدد حضرت عیسی علیه السلام به همراه حواریون و اشارات قرآن کریم (یس/ ۱۳-۱۴) به اعزام فرستادگان تبلیغی به منطقه انطاکیه (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۲۵۰/۴) از جمله نگاه‌های دقیق در پیدا کردن روزه‌های تبلیغی جدید است. نمونه دیگر حضور نسبتاً طولانی مدت مصعب بن عمیر در مدینه پس از پیمان اول عقبه برای تعلیم احکام و قرائت قرآن کریم است که از موفق‌ترین و مؤثرترین هجرت‌های تبلیغی در طول تاریخ ادیان است؛ چه او با انس و حضور فعال و تلاش دلسوزانه خود بذر دیانت را به خوبی در قلوب مردم مدینه کاشت و آنان را شیفته و دلباخته دعوت اسلامی نمود و موجب شد روزه‌روز نام مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله بیشتر بر سر زبان‌ها بیفتد (عباسی مقدم، ۱۳۹۴: ۱۱۰).

۳-۳. اتمام حجت و مقابله در برابر جریان انحراف و باطل

یکی از موضوعات مهم در جریان زندگی عادی بشر این است که تا زمانی که یک موضوع به مخاطبان ابلاغ نشده باشد، آنها در مقابل مطالبات صورت گرفته، می‌توانند رویکرد غیر فعال و همچنین عدم همراهی به دلیل جهل یا بی‌اطلاعی در پیش بگیرند؛ زیرا پایه و اساس هر ضمانت اجرا که تبیین درست و کامل است، انجام نشده است. از سوی دیگر، برخی اوقات حتی اگر بهترین نحوه ابلاغ هم صورت گرفته باشد، باز تقابل و عناد و وارد آوردن ضربات بر پیکره فکری و معرفتی دین در دستور کار عده‌ای قرار می‌گیرد. در اینجا نیز باید همچون اهل بیت علیهم السلام به ویژه سیره عملی امام علی علیه السلام

با تمام وجود در مقابل آنها ایستاد و پاسخ‌هایی محکم، منطقی و استدلالی در مقابل مبنای و بنیادهای فکری و بهانه جویی‌های انحرافی آنها ارائه نمود (میرجلیلی، ۱۳۸۸: ۵۹، ۶۵ و ۸۸).

در نهضت عاشورا نیز امام حسین علیه السلام با الهام از سنت نبوی و علوی برای آگاه‌سازی مردم، مجموعه‌ای از شیوه‌های تبلیغی داشتند که از یک سو مایه ماندگاری نهضت، مصونیت از انحرافات، تحریف‌های آتی و خنثی شدن تبلیغات دشمن می‌شد و از سوی دیگر عاملی روحیه‌بخش در یاران و ایجادکننده تزلزل در انگیزه جریان معاند بود. امام حسین علیه السلام با روش اتمام حجت راه هر گونه عذر و توجیه را بر روی دشمنان بسته و زمینه را برای پیوستن افراد دیگر به جبهه حق مهیا و جریان‌های ناآگاه را از دشمنی با ایشان و مکتب ناب الهی اسلام بر حذر می‌داشتند. ایشان به وضوح مشاهده می‌فرمودند که فرهنگ دعوت، تبلیغ و ارشاد فراموش شده و خشونت، زور، ارباب و تزویر جایگزین آن شده است به همین راه صراحت در برابر جهل و ظلم را در پیش گرفتند. فرمایشات بسیار صریح ایشان در برابر جریان‌های مختلف کوفی که حجت را بر همگان تمام ساخت از جمله اقدامات بنیادین تبلیغی ایشان بود (طبری، ۱۳۹۰: ۴۲۴-۴۲۷/۵).

قاطعیت حضرت ابراهیم علیه السلام در بت شکنی: «وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ» (انبیاء/ ۵۷-۵۸)، صلابت و پاسخ‌های محکم حضرت موسی علیه السلام در برابر انحرافات سامری: «لَنَحْرَقَنَّكُمْ لَنَسْفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه/ ۹۷) و نیز برخورد قاطع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در برابر پیشنهادات غیر منطقی مشرکان: «لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ» (کافرون/ ۲) و روش‌های تبلیغی ایشان در مقابله با جریان‌های فرهنگ جاهلی از جمله در حوزه زن، خانواده، ازدواج، طلاق، برده‌داری، بدعت‌های مناسک حج، آداب نیایش و ماه‌های حرام، تصویری بسیار زیبا از کارکرد مبارزاتی نرم و هدفمند تبلیغ دین الهی است (میرحسینی، ۱۳۹۴: ۳۲-۵۹). بر خلاف سیره عملی اولیاء و بزرگان، امروز نبود این قاطعیت بیش از همه زمان‌ها احساس می‌شود؛ گویا جریان تبلیغ دینی دچار یک نوع تساهل و تسامح شدید شده است که گریزی از آن نیست.

۴. تدوین نظام موضوعات و شبکه مسائل تبلیغ

یکی از بزرگترین موانع تحقق اهداف و رسالت‌ها، پرداختن به موضوعاتی است که مناسب و ارزشمند است اما اولویت ندارد. همواره شناخت اینکه کدام موضوع نیاز اساسی مخاطبان، وظیفه اصلی ما و دارای تأثیرگذاری راهبردی است مقداری مبهم و دشوار به نظر می‌رسد. اولویت موضوع در ارشاد و موعظه نسل جوان و نوجوان: «وَأَذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ أَكْبَرُ أَظْلَمُ عَظِيمٌ» (لقمان / ۱۳)، اولویت تبلیغی مناطق و مراکز مهم: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری / ۷)، اولویت در موضوع خانواده: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه / ۱۳۲) از جمله آیات دارای تأکید نسبت به ضرورت رعایت اولویت در موضوعات و مخاطبان تبلیغ است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۳). تعدد و تکثر مطالبات، نیازها، آسیب‌ها و چالش‌ها از یک سو و توان، انرژی و امکانات محدود، منابع انسانی و مالی معدود و همچنین فرصت‌ها و زمان‌های اندک و زودگذر از سوی دیگر، همگی مبین ضرورت تمرکز بر تحقق موضوعات مبنایی و راهبردی متناسب با رسالت‌های ما در حوزه تبلیغ دین است.

۴-۱. چندبعدی بودن موضوع تبلیغ (ضرورت پرهیز از نگاه یک بعدی)

نبود یک درک درست و حقیقی از جایگاه، نقش و کارکردهای بسیار مهم تبلیغ جامع دین، تا سال‌ها سبب شده تا آن اهتمام لازم برای مدیریت و ساماندهی به این امر مهم وجود نداشته باشد. به همین دلیل است که با وجود ساختارها، مراکز و نهادهای متعدد فرهنگی و تبلیغی، هنوز در حوزه‌های بسیار مهم و در هم تنیده و استراتژیک از جمله «سیاست‌گذاری و مدیریت راهبردی تبلیغ، اصول و مبانی، بایسته‌های محتوایی، ابزار و روش‌ها، عناصر، جامعه‌شناسی، دیپلماسی، رسانه و ارتباطات، اقتصاد، روان‌شناسی، آسیب‌شناسی، اثرسنجی، کارآمدی و همچنین آینده‌پژوهی تبلیغ» پاسخ‌های عالمانه و در عین حال عملیاتی و قابل تحقق در فضای داخلی و بین‌المللی ارائه نکرده‌ایم.

با توجه به اهمیت این امر به دو نمونه مرتبط اشاره می‌شود:

الف) اقتصاد و امنیت تبلیغ

با تأکیدات موجود در روایات و متون تحلیلی - تاریخی صدر اسلام و عناصر پیش برنده تبلیغی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می توان به جایگاه استراتژیک و قدرتمند پشتوانه های مالی و اقتصادی حضرت خدیجه کبری علیها السلام و همچنین پشتوانه های امنیتی و نظامی خاندان ابوطالب علیها السلام به ویژه رشادت ها و ایثارگری های حضرت علی علیه السلام و تیغ تیز و برآن او در برابر ظلم ها و ستم ها و همچنین سلحشوری های بی نظیر حضرت حمزه سیدالشهداء علیه السلام در حمایت های بی دریغ از وجود مبارک نبی اکرم صلی الله علیه و آله اشاره نمود که همه اینها نشان از ضرورت ساماندهی پشتوانه های امنیتی، نظامی و اقتصادی جریان تبلیغ نیز هست (محمدی اشتهاردی، ۱۳۹۶: ۲۱ و ۳۸؛ امیری پور، ۱۳۹۴: ۶۵). اشاره قرآن کریم به خروج اصحاب کهف از شهر و پناه آوردن به غاری دورافتاده و همچنین ورود مخفیانه به شهر (کهف/ ۱۹) برای کسب اطلاع و تهیه مایحتاج، نمونه هایی از این نوع فعالیت های جریان دینی برای حفظ جان و پاسداری و ادامه حرکت توحیدی است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۱۰/۳۳۳). این توجهات و تأکیدات در حالی است که امروز در فضای کلان تبلیغی و نهادهای مهم تصمیم ساز مرتبط، کمتر به این نوع موضوعات و راهبردهای مرتبط با آن، توجه و تمرکز می شود.

ب) دیپلماسی و فرامرز بودن تبلیغ

جهانی بودن دین اسلام از ضروریات این آیین الهی است. دعوت اسلام همواره همگانی بوده و در آیات متعدد از قرآن کریم، مردم را با «یا ایها الناس» (بقره/ ۲۱؛ نساء/ ۱) و «بنی آدم» (اعراف/ ۲۶، ۲۷ و ۳۱) مورد خطاب قرار داده و هدایت و رحمت خود را شامل همه انسان ها دانسته است. از سوی دیگر، بیانات قرآن کریم، محدودیت و مقید بودن آن به زمان خاصی را نفی می فرماید. از این روست که «جهانی بودن اسلام، نتیجه ای جز جهانی بودن رسالت و تبلیغ نبوی صلی الله علیه و آله به دنبال نخواهد داشت»؛ امری که به صراحت در آیات شریفه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ﴾ (سبأ/ ۲۸)، ﴿قُلْ یَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَیْکُمْ جَمِیعًا﴾ (اعراف/ ۱۵۸) و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِینَ﴾ (انبیاء/ ۱۰۷) مورد تأکید پروردگار متعال قرار گرفته است. مفاهیم عمیق آیات شریفه

مبین این نکته است که آمادگی و تشنگی همیشگی بسیاری از قلوب و جان‌های مشتاق در طول تاریخ بشر از یک‌سو، فرامرز و فرازبان بودن تبلیغ دین و برکات و آثار همراهی‌های آن از سوی دیگر، از مهم‌ترین راهبردهای راهگشا در خروج از چالش‌های درون‌دینی به ویژه در نشاط و پویایی جوامع مسلمان است.

۵. نظام جامع تربیت و کادرسازی تخصصی

در ارتباط با میزان موفقیت هر جریان و هر مکتبی می‌توان به تربیت مستمر و هدفمند کادر تخصصی برای تأمین نیازهای حال و آینده آن اشاره نمود. به همین دلیل است که یکی از مهم‌ترین آسیب‌ها در تضعیف و اضمحلال مکاتب، خالی شدن موقعیت‌های حیاتی از نخبگان حامی و جایگزینی آن توسط جریان‌های مقابل است. ما در هر جریان دینی در کنار مدافعان نظامی و محافظان مرزهای جغرافیایی نیاز به تربیت مدافعان حریم و مکتب داریم. در طول تاریخ همواره شاهد بوده‌ایم که هر زمان قلم‌ها و زبان‌هایی نبودند که از حریم‌های فکری و اعتقادی دفاع نمایند، لاجرم برای دفاع از ساحت دین خون‌های مطهر زیادی فدا شده است. ندای آسمانی اسوه عدل و تقوا امیر عارفان علی‌علیه‌السلام در «این عمّار»ها (سید رضی، ۱۳۹۳: خطبه ۲۴۹/۱۸۲)، نشان از اهمیت وجود این روشنگران قدرتمند، همراه و همدل است.

تربیت و تعیین طلیعه داعیان و پیشتازان حرکت دینی و تشکیل هسته‌های مرکزی دعوت (عالمان و نقیبان) از امور زیربنایی حرکت تبلیغی انبیاء علیهم‌السلام بوده است (مائده/۵). از بارزترین نگاه‌های قرآن کریم به این امر نیز می‌توان به موضوع رسالت و تبلیغ حضرت موسی‌علیه‌السلام و جانشینی حضرت هارون‌علیه‌السلام اشاره نمود: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي...﴾ (اعراف/۱۴۲) که مبین ضرورت حضور جانشینانی گرانمایه در زمان حضور و بعد از افراد اصلی در صحنه است. این امر یعنی باید در این حوزه سرمایه‌گذاری ویژه نمود.

از سوی دیگر اهمیت و ضرورت کادرسازی در اسلام تا جایی است که می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین برنامه‌ها و رسالت‌های مستمر اهل بیت‌علیهم‌السلام دانست؛ حتی در رابطه با امامانی که به ظاهر رویکرد و برنامه متفاوت در پیش گرفته بودند. مقام معظم رهبری

در کادرسازی امام زین العابدین علیه السلام چنین می‌فرماید:

«در کلمات و فرمایشات امام سجاد علیه السلام توجه به کادرسازی است... ایشان ۳۵ سال زحمت کشیدند و کار را به اینجا رساندند که وقتی در سال ۹۵ هجری به شهادت رسیدند، امام باقر علیه السلام در میان جمع کثیری از شیعیان و و محبان اهل بیت علیهم السلام قرار گرفتند و این از برکات امامت و جهاد و تلاش آن بزرگوار بود...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۹۲-۲۰۷).

ترسیم دقیق چشم‌انداز تربیت و کادرسازی در مسیر ترویج و نهادینه‌سازی دین و همچنین قدرت مبارزه و پاسخگویی قاطعانه به شبهات، عنادها و دشمنی‌ها امری نیست که صرفاً به آموزش‌های رایج ختم شود، بلکه طرحی نونیز است که مهم‌ترین آنها استمرار و درنگ و حوصله و تدریج است.

۶. طراحی نظام جامع مشارکت و هم‌افزایی

از مهم‌ترین شاخص‌ها در افزایش توانمندی و ماندگاری یک جریان فکری، خروج از فضای تک‌صدایی، گفتمان یک‌طرفه و صرفاً از بالا به پایین است. ضرورت شناسایی و بهره‌مندی هنرمندانه از ظرفیت‌های بالقوه و بالفعل فکری، معرفتی، مدیریتی، اقتصادی و اجرایی افراد و مجموعه‌های مرتبط و حتی غیر مرتبط، یکی از مهم‌ترین پیش‌نیازها در این مقوله تلقی می‌شود. فرمایش امام حسن مجتبی علیه السلام: «ما تشاور قوم إلا هدوا إلى رشدهم» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۷: ۲۳۳) از جمله اشارات مبنایی نسبت به اهمیت این موضوع است.

از سوی دیگر اصل تعاون از جمله راهکارهای مدیریتی قرآن کریم برای بازدهی مطلوب است. تفسیر نمونه ذیل آیه شریفه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده/ ۲)، نگاهی بسیار دقیق نسبت به این موضوع ارائه می‌فرماید:

«آنچه در آیه شریفه آمده یک اصل کلی اسلامی است که سراسر مسائل اجتماعی، حقوقی، اخلاقی و سیاسی را در بر می‌گیرد... اگر این اصل در اجتماعات اسلامی زنده شود و مردم بدون در نظر گرفتن مناسبات شخصی و نژادی و خویشاوندی با افراد و گروه‌هایی که در امور سازنده و متعالی گام برمی‌دارند، همکاری کنند و در

مقابل با جریان ستم و تعدی و انحراف مشارکت نداشته باشند، بسیاری از ناسامانی‌ها رفع خواهد شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵۰/۴).

۶-۱. پیشگیری از شکل‌گیری نظام‌های طبقاتی، اختصاصی و انحصاری

دینی

یکی از خطرات پیچیده در هر مکتبی، محدود و منحصر شدن تعالیم، مضامین و امتیازات آن به گروه‌ها و جریان‌هایی خاص و تعریف‌شده است؛ امری که می‌توان آن را در اعتراضات گسترده جامعه اروپا به کلیسا و مسیحیت در قرون گذشته مشاهده نمود. انحصاری شدن تورات در دست علمای یهود و انحرافات گسترده دینی در آن نیز نشان از این واقعیت تلخ است. به طور کلی انحصارگرایی دینی در تمام ادیان و از سوی برخی جریان‌های انحرافی وجود داشته است، اما بحث ما غالباً در جایی است که برخی افراد و گروه‌های دینی ناخواسته و ناآگاه به این امر دامن می‌زنند.

در این ارتباط توجه و تبیین دقیق این نکته امری حیاتی است که از نظر قرآن کریم هر انسانی نسبت به سرنوشت خود و دیگران تکالیفی در حد توان بندگی - و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های مادی و روحی گسترده انسانی - دارد (بقره/ ۲۳۳ و ۲۸۶؛ نساء/ ۸۴؛ انعام/ ۱۵۲؛ مؤمنون/ ۶۲). به علاوه در حوزه عمل اجتماعی نیز از مردم خواسته شده همان گونه که برای تعیین و تغییر سرنوشت خود به سوی سعادت تلاش می‌کنند، باید نسبت به سرنوشت اجتماعی هم حساس باشند و آن را به عنوان یک فرض بدانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد/ ۱۱). بنابراین افراد نمی‌توانند صرفاً در عزلت و گوشه‌نشینی به دنبال سعادت بگردند و مشارکت اجتماعی نداشته باشند. حال پرسش این است که نسبت جریان تبلیغ دینی با این نوع گزاره‌ها چیست؟ آیا صرفاً وظیفه ارائه توصیه‌های اخلاقی مرتبط و یادآوری این دستورات و تکالیف را دارد و یا باید به خود این مخاطبان (عموم) هم سهم و نقش مشخص ارائه نماید؟

به نظر می‌رسد مراکز و ساختارهای تبلیغ دینی بیش از همه گروه‌ها و جریان‌ها نیازمند توجه و باور عمیق به گزاره‌های راهبردی قرآن کریم در ضرورت مشارکت،

تعاون محوری، دعوت و تعریف نقش و جایگاه برای عوامل و عناصر دخیل در موفقیت تبلیغ دینی به ویژه عموم جامعه اسلامی است. نگاه مبنایی قرآن کریم این است که تبلیغ دین، ویژه پیامبران الهی نیست، بلکه تمام افراد و گروه‌های آگاه نسبت به معارف کتب الهی را شامل می‌شود (آل عمران / ۱۸۷). بر همین اساس، از بایسته‌های ناگزیر امروز تبلیغ دینی، گسترش قلمرو و محدوده جریان تبلیغ دینی و سهیم نمودن بالفعل عناصر مرتبط و مخاطب هدف است؛ امری که نبود آن منجر به شکل‌گیری لایه‌های محدود، انحصاری، طبقاتی و اختصاصی از دینداران و ایجاد فاصله بسیار زیاد با لایه‌های دیگر جامعه اسلامی خواهد شد. هدف اصلی این نکته در چگونگی نقش‌آفرینی است که در بند بعدی می‌آید.

۲-۶. تعریف جایگاه و تسهیل نقش‌آفرینی مخاطبان

از نظر قرآن کریم همان گونه که مشارکت فعال اجتماعی و اعتقادی بر تک‌تک افراد جامعه تکلیف است، به همان نسبت بر متولیان جامعه نیز فرض است تا بسترها و مقدمات مشارکت فعال مردم را فراهم آورند. در همین زمینه یکی از شاخص‌های بنیادین در جذب، همراهی و مسئولیت‌پذیری عمومی مخاطبان این است که متولیان دینی و اجتماعی بر خلاف رویه و عادت نظام‌های استکباری، از استبداد در رأی و عمل پرهیزند (طیب، ۱۳۷۸: ۴/۴۱۰-۴۱۲)؛ امری که آیه شریفه ﴿فَمَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ لَئِن لَّمْ يَؤْمُرُوا بِالْعَمَلِ الَّذِي أَنزَلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ لَفَتَحُوا عَلَيْنَا الْآبَارَ﴾ (آل عمران / ۱۵۹) به زیبایی به سیره قرآنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این امر اشاره می‌فرماید.

از مهم‌ترین ویژگی‌های نظام مشاوره‌ای - مشارکتی، تقسیم کار بر اساس ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها، سلیق و علائق صحیح انسان‌هاست که نتیجه این نوع اقدامات بسیار متفاوت نسبت به تصمیمات یک‌سویه است. در مدیریت راهبردی تبلیغ باید نسبت به مشارکت فعالانه و داوطلبانه عناصر اصلی، میانی و همچنین مخاطب هدف برنامه و ایده داشته باشیم و بدانیم زمانی موفقیت تبلیغی - دینی حاصل می‌شود که همگان این برنامه‌ها را از خود بدانند و در آن سهم داشته باشند (ر.ک: دیلمی، ۱۳۷۸: ۱۶).

۳-۶. تقویت و شبکه‌سازی جریان‌های همراه

یکی از مهم‌ترین موضوعات در فرایند افزایش قدرت و تأثیرگذاری نهاد مبدأ و بنیاد مرکزی، نگاه عملیاتی به امر مهم فعال‌سازی، تقویت و شبکه‌سازی افراد و گروه‌های همراه و همسوست. افراد زیادی هستند که دغدغه و انگیزه دارند، اما نیازمند افزایش مهارت‌ها و تکنیک‌ها هستند. افرادی هم وجود دارند که صرفاً در یک بعد و یک بخش توانمند هستند، اما هنوز به جامعیت نرسیده‌اند و همچنین بسیاری از افراد و گروه‌هایی که در حال فعالیت مجاهدانه شبانه‌روزی هستند، اما هیچ اطلاعی از جریان‌ها و گروه‌های هم‌فکر و هم‌جهت ندارند.

شبکه‌سازی فرصتی است که مورد استفاده جریان‌های باطل هم بوده و هست. در شکل منفی شبکه‌سازی و به عنوان نمونه می‌توان از جریان‌های فراماسونری و صهیونیسم نام برد که از طریق ایجاد شبکه‌های کیفی و کارآمد جریان‌های حیاتی جامعه جهانی را تصاحب کرده‌اند. در بعد مثبت هم نمونه‌های فراوانی وجود دارد. در جهان اسلام نیز وجود چنین شبکه‌هایی همواره منشأ تغییر و تحول ملت‌ها و معادلات بوده است. برای نمونه می‌توان به جمعیت اخوان المسلمین در مصر اشاره نمود (ظهوبیان، ۱۳۹۳: ۳۶/۱۶). انقلاب اسلامی را نیز می‌توان حاصل فعالیت‌های بلندمدت شبکه‌ای از یاران، شاگردان و پیروان حضرت امام خمینی دانست که با ایجاد هسته‌های محوری در اقصی نقاط جهان توانسته‌اند به موفقیت‌های چشمگیر در سطح جهان دست پیدا کنند.

یک نمونه راهبردی در ارائه الگو و روش کار تیمی و تشکیلاتی

یکی از نکات آسیب‌زا در طراحی نظام مشارکت تبلیغ دینی، نگاه محدود به کار تیمی صرف است. به همین دلیل است که هر کار تیمی و گروهی ممکن است به خروجی و تحقق اهداف مورد نظر نائل نشود. کار گروهی و تیمی اگر همراه با حفظ چارچوب‌ها و شاخص‌های تشکیلاتی باشد، منجر به تقویت و هم‌افزایی خواهد شد. شرایط بحرانی ائمه اطهار علیهم‌السلام در دوره عباسیان ایشان را وا داشت تا ابزاری جدید برای برقراری ارتباط با پیروان خود جستجو نمایند. این امر در طرق مختلف به ویژه در

«شبكة ارتباطی وکالت و تعیین نمایندگان و کارگزاران مناطق مختلف و ایجاد تشکیلاتی منسجم توسط ائمه علیهم‌السلام» تجلی یافت.

هدف اصلی این ساختار قدرتمند جمع‌آوری وجوہات مالی و نیز پاسخگویی امام علیه‌السلام به مسئله‌ها و چالش‌های فکری، فقهی و اعتقادی و نیز تقویت بصیرت و بینش سیاسی بود (احمدی، ۱۳۸۶: ۲۰۵). البته در عملکرد این شبکه عظیم می‌توان به نقش ارتباطی بین مناطق شیعه‌نشین و مراکز استقرار ائمه اطهار علیهم‌السلام، نقش اجتماعی و خدماتی، نقش مبارزاتی بر ضد منحرفان و مدعیان دروغین و همچنین نقش مهم تمهیدی نسبت به ورود شیعه به عصر غیبت نیز اشاره نمود (ر.ک: جباری، ۱۳۸۲: ۴۲۴). این عملکرد آن‌چنان تأثیرگذار بود که اکنون پس از گذشت قرن‌ها می‌توان این امر را از راهبردی‌ترین عوامل بقاء، نمو و گسترش حیات تشیع از دل تمام طوفان‌های سهمگین تاریخ تلقی نمود؛ به نحوی که بررسی عمیق این تشکیلات حتی حکایت از برتری و عملکرد پیچیده و متنوع نسبت به نوع فعالیت‌های مشابه جریان‌های امروز دارد. این تشکیلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی منظم و گسترده توسط امام صادق علیه‌السلام تأسیس گردید و با فرا رسیدن عصر غیبت کبری (۳۲۹ ق.) به پایان رسید.

۷. ارائه الگوی استمرار و تکامل تدریجی در تبلیغ دین

یکی از امتیازات قرآن کریم نسبت به کتب آسمانی دیگر علاوه بر نزول دفعی، نزول تدریجی آن به صورت آیه به آیه و بدون وجود تضاد در طول مدت ۲۳ سال است. آسان ساختن فهم و حفظ قرآن کریم و زمینه‌سازی تدبیر در آیات شریفه، تقویت و تثبیت قلب و بیان عظمت رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله (اسراء/ ۱۰۶؛ فرقان/ ۳۲)، پیوند بیش از پیش مسلمانان با منبع قانون‌گذاری و انس تدریجی مردم با قوانین قرآن کریم، و ایجاد قدرت اقناع و الزام‌آوری بهتر و بیشتر، از دیگر حکمت‌های این درنگ و تدریج بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۰۵؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۶۰-۶۱؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۵/۱۰۵-۱۰۸ و...).

در همین زمینه یکی از سنت‌های خداوند متعال، هدایت انسان‌هاست که لحظه‌ای قطع نمی‌شود: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ (لیل/ ۱۲)؛ ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾ (مؤمنون/ ۴۴). این هدایت از طریق آیات الهی، انبیا و اوصیا علیهم‌السلام و علمای دین، تداوم می‌یابد: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي

يٰۤاَيُّهَا نُوْحُ ﴿٥﴾ و ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص / ۵۱)؛ (و ما پیوسته برای آنان سخن گفتیم) آیات و نشانه‌ها را بر ایشان نازل کردیم) شاید که پند گیرند و متذکر شوند». پس جنبه عملی در قرآن کریم تنها در زمینه قوانین و احکام آن نیست، بلکه در اسلوبی است که با نزول تدریجی آن شکل گرفته است؛ امری که باید بیش از پیش مورد توجه در طراحی و اجرای برنامه‌های بلندمدت، مستمر و گام‌به‌گام و مؤثر در ضرورت پرهیز از فعالیت‌های موسمی، فصلی، مقطعی و جزئی‌نگر در حوزه تبلیغ دین باشد.

ریشه بسیاری از چالش‌ها در فضای فکری و معرفتی، عملکرد ناقص و معیوبی است که به دلیل ورود مقطعی جریان تبلیغ دین ایجاد می‌شود. داشتن نگاه بلندمدت، تدریجی و گام‌به‌گام، بسیار کارآمدتر از ارائه یک نگاه سنگین اما مقطعی و موسمی است. یکی از برترین روش‌ها در جریان ابلاغ معارف الهی، سیره عملی حضرت رسول اکرم ﷺ و دیگر انبیای الهی ﷺ در رویکرد قطره‌چکانی به جای رویکرد سیلابی بود. البته این به معنای حذف جریان دفعی و متراکم نیست، بلکه مبین اولویت تبلیغ تدریجی و در عین حال مستمر نسبت به آن است. بی‌شک درنگ، تأمل و تمرکز، نفوذ و ماندگاری می‌آورد و برعکس رویکرد باشتاب و پرحجم، تأثیرگذاری نزدیک و سریع اما سطحی و قشری بر جای می‌گذارد (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۹).

۸. ایجاد ساختار رصد، پایش و جریان‌شناسی مستمر

یکی از بزرگترین ویژگی‌های نظام تبلیغی کلان و کل‌نگر، توجه به لایه‌های دوم و سوم و ابعاد به ظاهر غیر آشکاری است که یا هنوز احساس نمی‌شود و یا به ظاهر زمان آن نرسیده است. شناخت نیازهای آتی، شناسایی دشمنان و جبهه‌های کارشکن و مخرب به ظاهر خودی (در یک گفتمان) و نظارت و ارزیابی جدی نسبت به ابعاد و اجزاء کمتر توجه‌شده از جمله بخش‌های مکمل این رصد و پایش می‌باشد.

۸-۱. شناخت نیازهای آتی و آتی

ضرورت شناخت دقیق نسبت به چالش‌ها، مسئله‌ها و نیازهای مرتبط با آن بر کسی

پوشیده نیست. ما در هر دو حوزه شناسایی نیازهای آتی و آتی با چالش مدیریتی مواجه هستیم. به عبارت دیگر نه نسبت به وقایع و بحران‌های دینی و معرفتی روز پاسخگویی به هنگام و اقتناعی داریم و نه برنامه‌ای راهبردی و بلندمدت نسبت به درک و تحلیل دقیق شرایط پیش روی جامعه ملی و بین‌المللی ارائه می‌کنیم.

شناخت گرایش‌های مخاطبان و تناسب معجزات انبیای الهی (مائده/ ۱۱۰؛ اعراف/ ۱۰۷) با فنون و مهارت‌های رایج هر زمان و مکان (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۴)، در نظر گرفتن ظرفیت مخاطب: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (انفال/ ۶۶)، توجه به نیازها و مشکلات مخاطبان: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ نَبِئًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۶۰) و ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ الْقَوْمَ كَمَا يُبْغِزُ يُبِغِزُونَ وَأَجْعَلُوا أَيْدِيكُمْ قَبْلَهُ﴾ (يونس/ ۸۷)، تأمین معیشت مادی و امنیت اجتماعی: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قريش/ ۳-۴)، توجه به سطوح معرفتی و ایمانی، توجه به شرایط سنی و رشد فیزیکی، توجه به اصناف و گروه‌های اجتماعی مخاطبان از نقاط برجسته قابل توجه و ضروری در این حوزه است (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۲: ۱۱۳-۱۱۷).

یکی از مهم‌ترین چالش‌های تبلیغ دینی در عدم شناخت درست مخاطب، فهم ناقص از «ما مأمور به وظیفه هستیم نه نتیجه» و صرف ابلاغ پیام است که منجر به بی‌توجهی راهبردی به مسئله‌های حقیقی مخاطب و مطالبات دین شده است. از سوی دیگر بسنده کردن به مخاطب حاضر، سلیقه، علاقه و ذائقه او و عدم اهتمام به جلب و برانگیختن مخاطب و ذائقه‌سازی نوبنیاد و اصیل دینی در او، مبین نبود مهارت کافی در شناخت مخاطب و نیازهای ضروری او برای هدایت و سعادت است.

۲-۸. شناخت دشمن و تحلیل جریان رقیب

از منظر قرآن کریم و آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام)، نگاه هوشمندانه به راهبردهای جریان رقیب از جمله شناخت دشمنان یکی از اضلاع مهم موفقیت مکتب دینی است؛ موضوعی که در آیات متعدد از جمله آیه شریفه ﴿أَفَتُخَذُوا مِنْ دُونِهَا أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (کهف/ ۵۰) و آیات فراوان دیگر مورد تأکید قرار گرفته است (نیز

ر.ک: بقره/ ۳۶ و ۲۰۸؛ نساء/ ۴۴-۴۵؛ توبه/ ۱۱۴؛ اسراء/ ۵۳؛ مجادله/ ۲۲؛ ممتحنه/ ۱؛ تغابن/ ۱۴ (...).
تبلیغ دین و رسالت الهی مانند هر مأموریت خطیر دیگر نیازمند هوشیاری، تیزبینی و تدبیر صحیح و کارآمد است؛ به ویژه زمانی که بزرگان و سیاستمداران جریان مخالف صفی واحد تشکیل می‌دهند. نوع مواجهه انبیاء علیهم‌السلام از جمله حضرت صالح علیه‌السلام در برابر توطئه‌ها و جنگ روانی دشمن یکی از نمونه‌های بسیار زیبا و کارگشای قرآن برای مدیریت جریان تبلیغ امروز نیز هست (هود/ ۶۲-۶۳).

این ساده‌اندیشی است که فکر کنیم جریان‌های مخالف و یا معاند دینی نسبت به برنامه‌ها و اقدامات ما بی‌توجه هستند و یا برای تضعیف و نابودی مکتب، برنامه‌ای چندان جدی و خاص ندارند. نکته بسیار مهم در این مبحث، عدم توجه جریان تبلیغی به دشمنی‌های داخلی (بقره/ ۹؛ احزاب/ ۱۲؛ حشر/ ۱۱ (...)) و کارشکنی‌های حاصل از کوتاهی‌ها، جهل و خرافه‌ها و انحرافات، افراط‌ها و تفریط‌ها و حسادت‌ها و تقابل‌های پشت صحنه جریان‌های به ظاهر خودی است.

۸-۳. بازنگاهی به الگوی نظارت و ارزیابی

یکی از سنت‌های ثابت الهی، نظارت کامل و مداوم بر نیات و عملکردهاست: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَاَسْبِرْ لِي اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (توبه/ ۱۰۵). دقت در نظارت و عمومیت آن: ﴿اِنَّ تَكْمِثًا لِّمِثْقَالِ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمَاوَاتِ اَوْ فِي الْاَرْضِ يَاتِ بِهَا اللَّهُ اِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (لقمان/ ۱۶)، همراه با اشراف کامل اطلاعاتی: ﴿فَلَنَقْصَنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمًا وَّمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ (اعراف/ ۷)، بهره‌مندی از ابزار مختلف شامل: نظارت اعضا و جوارح (نور/ ۲۴)، نظارت مکان‌ها و طبیعت (زلزله/ ۴)، نظارت پیامبران (نحل/ ۸۹) و نیز ابزار نظارت عمومی (آل عمران/ ۱۰۴) از ویژگی‌های این نظارت الهی است.

مهم‌ترین کارکرد نظام نظارت تبلیغی، اثرسنجی آن است؛ به گونه‌ای که ضرورت دارد کارهای تأثیرگذار استمرار یافته و اقدامات کم‌بهره از اولویت‌ها خارج شود. اجرای مستمر نظارت در قالب‌های مختلف از امور حیاتی در هر مدیریتی است. البته یکی از بزرگترین غفلت‌ها در این حوزه، اکتفا به خودنظارتی و خودکنترلی و نیز جزء و بخش

کنترلی است؛ در صورتی که در نظارت کل نگر باید سهم و توانایی و نیز امکانات هر بخش به صورت دقیق مشخص گردد. در این ارتباط می‌توان به انواع نظارت‌های آشکار و علنی، پنهانی و ناملموس و همچنین نظارت‌های اجتماعی و مردمی اشاره نمود. به علاوه طراحی روش‌های جامع ارزیابی کیفی و کمی در قالب طرح‌های مطالعاتی، مشاهدات و تحلیل‌های میدانی، و همچنین بهره‌مندی از نظرات و تحلیل‌های نخبگانی از جمله امور مکملی است که می‌تواند در پایش مستمر اهداف و رویکردهای بنیادین و مبنایی تبلیغ دینی و عدم انحراف و تغییر در آن متجلی باشد.

نتیجه‌گیری

۱. با نگاهی به مضامین و معارف عمیق آیات شریفه و روایات گران‌بهای اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام مشاهده می‌کنیم بیش از آنکه ضعف‌ها و ناکارآمدی‌های فعالیت‌ها و جریان تبلیغ دینی را به مخاطب، عدم همراهی و نبود پذیرش در او مستند کنیم، باید یک نگاه جدی همراه با بازنگری‌های اساسی در تحلیل‌ها و فهم‌های خود از دین و ابعاد عمیق و پیچیده آن و عملکرد متناسب با آن داشته باشیم.

۲. زمانی می‌توانیم برای مخاطب از هسته درونی و اعماق بی‌کران دین الهی و کارکردهای والای مادی و معنوی آن سخن بگوییم که با تمام وجود اعماق دین را درک کرده و لذت عقلانیت، معنویت، عدالت و جامعیت دین را چشیده باشیم. تمرکز بیش از حد به مخاطب بیرونی به جای تمرکز بر خودشناسی و هستی‌شناسی، از بزرگترین نقاط غفلت ما در طراحی‌های استراتژیک است.

۳. عدم ساماندهی راهبردی جریان تبلیغی و نبود گزینش‌های دقیق متولیان از یک سو و انحصاری کردن جریان تبلیغ دین به فضای حوزه و افراد خاص و شکل‌گیری تدریجی جریان‌های دینی لایه‌ای و یا یک‌سطحی از سوی دیگر، مانع پیشرفت جریان‌های عمیق دینی شده است.

۴. راهکار مهم نسبت به خروج از وضعیت موجود، داشتن نگاه جامع و مطالعات عمیق در ابعاد و اهداف بنیادین و جامعیت دین، طراحی نظام‌های جامع رصد، پایش و مشارکت و دخیل کردن عناصر و ظرفیت‌های بالقوه و کمتر توجه‌شده و همچنین

خروج از نگاه‌های تک‌بعدی به حوزه تبلیغ دین است.

۵. بازتعریف رویکردهای تبلیغ دینی باید ناظر بر رفتار و عمل باشد، نه توصیه و گفتار. به همین دلیل ضروری است راهبردهای مشاهده عملی و عینی گزاره‌های دینی نسبت به گزارشات توصیفی از دین اولویت اجرایی داشته باشد.

۶. از بزرگترین عوامل عدم موفقیت تبلیغی، نداشتن نگاه منسجم و سیستمی به موضوعات و نیازهای مخاطب و ابعاد مختلف آن است. جریان تبلیغ دینی باید از نگاه بخشی و جزئی صرف به سمت جهت‌گیری همه‌سویه گام بردارد.

۷. نظام نظارت و ارزیابی تبلیغ دینی از جمله موضوعات اساسی است که باید مورد بازبینی و تقویت نگاه‌های واقع‌گرایانه همراه با شاخص‌های کیفی و کمی سنجش قرار گیرد؛ موضوعی که فقدان آن، مانع از تحلیل منطقی موفقیت‌ها و یا موانع و چالش‌ها و ضعف‌های تبلیغ دین شده است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه آیه‌الله مکارم شیرازی، قم، اسوه، ۱۳۹۴ ش.
۲. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، قم، آل علی علیهم‌السلام، ۱۳۸۷ ش.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین، لسان‌العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. احمدی، مهدی، تاریخ امامان شیعه، قم، معارف، ۱۳۸۶ ش.
۵. اسماعیل پور، مهدی، قرآن و متولیان فرهنگی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن کریم، ۱۳۹۲ ش.
۶. امیری پور، احمد، مادران چهارده معصوم علیهم‌السلام، مشهد، راز توکل، ۱۳۹۴ ش.
۷. ایازی، سیدمحمدعلی، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.
۸. پارسائیان، علی و سیدمحمد اعرابی، خلاصه کتاب مدیریت استراتژیک دیوید فرد، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۹۴ ش.
۹. تیمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه محمدعلی انصاری، قم، نشر امام عصر علیه‌السلام، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه علیه‌السلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، انسان ۲۵۰ ساله، تهران، صهبا، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. دیلمی، احمد، «مشارکت سیاسی در اندیشه اسلام و غرب»، نشریه اندیشه حوزه، شماره ۱۶، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، سبحان، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین، نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، ظهور، ۱۳۹۱ ش.
۱۸. صدوق، ابن بابویه، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل والملوک)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ ش.
۲۱. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. ظهوریان، میثم، «الگوی مدیریتی شبکه‌سازی»، اندیشه مدیریت راهبردی، سال هشتم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۲۳. عباسی مقدم، مصطفی، اسوه‌های قرآنی و شیوه‌های تبلیغی آنان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب‌العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر صافی، تهران، نوید اسلام، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. قرائتی، محسن، اصول عقاید، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن کریم، ۱۳۹۲ ش.
۲۷. همو، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن کریم، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. همو، قرآن و تبلیغ، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن کریم، ۱۳۹۴ ش.
۲۹. گرامی، غلامحسین، انسان در اسلام، قم، معارف، ۱۳۹۶ ش.
۳۰. محمدی اشتهاردی، محمد، زندگانی حضرت حمزه علیه‌السلام، مشهد، به‌نشر، ۱۳۹۶ ش.

۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، قم، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۸۶ ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۳۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البیان*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. میرجلیلی، سیدکاظم، *صراحت و صداقت امام علی علیه السلام در سیاست و حکومت*، یزد، دانشگاه یزد، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. میرحسینی، سیده صفیه، *شیوه‌های مبارزاتی پیامبر اکرم ﷺ*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۳۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، *تفسیر راهنما*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. همان‌ها، *فرهنگ قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

بررسی سبک زندگی ایمانی

در پرتو قرائت مضمونی و ساختاری سوره حجرات

مبنتی بر معناشناسی ایمان و کفر*

□ ابوالفضل حرّی^۱

چکیده

این جستار، سبک زندگی ایمانی را در پرتو قرائت مضمونی و ساختاری سوره حجرات و با عنایت به مبحث نظری معناشناسی ایمان و کفر بررسی می‌کند. ابتدا به پیشینه بررسی سوره حجرات در تفاسیر مختلف از جمله المیزان و نمونه و برخی تک‌نگاری‌ها اشاره می‌شود. سپس، ساختار و مضمون سوره حجرات در پرتو سبک زندگی ایمانی بررسی می‌شود. عبارت «یا ایها الذین آمنوا»، نوعی فراخوانی یا خطاب تلقی شده که ایدئولوژی اسلامی را برمی‌سازد. در این سوره، شش بار این فراخوانی به کار رفته است. این فراخوانی‌ها در پرتو معناشناسی دو مفهوم متضاد ایمان و کفر بررسی می‌شوند. آنگاه از سبک زندگی ایمانی نیز ذکر به میان می‌آید. در ادامه، گفته می‌شود که این فراخوانی‌ها از نوع سلبی است و لازم است در سبک زندگی ایمانی از آنها پرهیز شود. بر پایه معناشناسی دو مفهوم ایمان و کفر و حوزه معنایی آنها، شش صفت نکوئیده در

این سوره که ریشهٔ زبانی دارند، بررسی می‌شوند. این شش صفت عبارتند از: استهزاء، عیبجویی، انتساب القاب زشت، گمان بد، تجسس و غیبت. آنگاه تقوا برترین صفت مؤثر بر این شش صفت نکوهیده معرفی می‌شود. در پایان، الگویی مبتنی بر دو قطب ایمان و کفر برای سبک زندگی ایمانی ترسیم شده و به چند یافته اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی: سبک زندگی ایمانی، معناشناسی، ایمان، کفر، حجرات.

مقدمه

سورهٔ حجرات که به ترتیب مصحف شریف، سورهٔ چهل و نهم و به ترتیب نزول، صد و ششمین سوره و از حیث حجم، آخرین سوره از سوره‌های سی‌گانهٔ «مثنائی» است، با ۱۸ آیه، از جملهٔ سوره‌های کوتاه مدنی به حساب می‌آید. نزول این سوره را اجماع مفسران، بعد از هجرت پیامبر ﷺ دانسته و برخی آن را آغاز سوره‌های مفصل (مفصلات) قرآن در شمار آورده‌اند. حجرات در لغت جمع «حجره» است و آن اتاق یا اتاق‌های متعلق به همسران پیامبر ﷺ است. از جمله مضامین اصلی این سوره که آن را سورهٔ اخلاق، ادب و نظم، آداب و مناسبات اجتماعی جامعهٔ ایمانی نیز می‌دانند، عبارتند از: لزوم حفظ حرمت و حریم پیامبر ﷺ و آداب معاشرت و به ویژه طرز گفتگو با ایشان (آیات ۱-۵)؛ تحقیق و تتبع دربارهٔ اخبار و پیام‌هایی که فاسقان می‌آورند (آیهٔ ۶)؛ دستور به احراز صلح و عدالت میان مؤمنان (آیات ۹-۱۰)؛ عدم استهزاء یکدیگر (آیهٔ ۱۱)؛ پرهیز از غیبت، بدگویی و تجسس در احوال و رفتار دیگران؛ دوری از گمان (آیهٔ ۱۲)؛ یکسانی مرد و زن نزد خدا (آیهٔ ۱۲) و اینکه مسلمانان جملگی با هم برادرند.

پیشینهٔ بحث

عمدهٔ تفسیرها، شأن نزول(های) یکسان برای این سوره ذکر و در شرح و تفسیر سوره، از راه و روش یکسان تبعیت کرده‌اند. از این میان، دو تفسیر *المیزان* و *نمونه*، از میان خیل تفاسیر شیعی و سنی معتبر، جزئی‌تر و دقیق‌تر شأن نزول آیات سوره را بررسیده و تفسیرهای جامعی از سوره ارائه کرده‌اند (برای آشنایی بیشتر با اغراض سوره ر.ک: موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۵۵/۱۸). برخی از مفسران نیز به دلیل اهمیت و جایگاه خاص

سوره که نوعی دستورالعمل برای جامعه و فرهنگ اسلامی است، تک‌نگاری‌هایی را بر این سوره نگاشته‌اند؛ از جمله: *تفسیر سوره حجرات* از سیدرضا صدر؛ *اخلاق اجتماعی (تفسیر سوره حجرات)* از سیدمرتضی شبستری؛ *نظام اخلاقی اسلام (تفسیر سوره حجرات)* از جعفر سبحانی تبریزی؛ *آدابی از قرآن (تفسیر سوره شریفه حجرات)* از سیدعبدالحسین دستغیب شیرازی.

برخی پژوهشگران ایرانی و غیر ایرانی، برخی آیات این سوره را نیز شرح و تفسیر کرده‌اند. الهی قمشه‌ای (۱۳۹۰) در کتاب *۳۵۶ روز با قرآن*، آیات ۹ تا ۱۳ را جداگانه شرح و تفسیر کرده و برای این آیات، از میان آثار ادبی فارسی و غیر فارسی، شواهد مثال آورده است. میر (Mir, 2008) در کتاب *استدراک مصحف اسلامی*، آیات ۱۱ تا ۱۳ را شرح و بررسی کرده است. وی صفات رذیله را در دو گروه فردی و جمعی جای می‌دهد که در جای مناسب خود به آنها اشاره می‌کنیم. *مجله مکتب اسلام* در طی چند شماره در سال ۱۳۴۷، آیات این سوره را شرح و توضیح می‌دهد. ارتباطی که مفسر این مجله میان آیات این سوره و زندگی و جامعه معاصر برقرار می‌کند، از موارد ذکرشده است. با این حال، نکته اینجاست که نه در تفاسیر سنتی و نه در تک‌نگاری‌ها و حتی آثار معاصر، سبک زندگی ایمانی در پرتو قرائت مضمونی و ساختاری آیات سوره حجرات بررسی و تبیین نشده است. در واقع، درست است که سبک زندگی، برجستگی است که در سالیان اخیر از راه مطالعات فرهنگی مغرب‌زمین به فضای فرهنگی و اجتماعی جامعه کنونی وارد شده است و نکات حسن و عیب خاص خود را دارد، قرآن کریم بیش از ۱۴ قرن پیش توانسته به طرزی نیکو و کارآمد، مؤلفه‌ها و عناصر نه فقط زندگی روزمره، بلکه فرهنگ و جامعه ایمانی - اسلامی را بیان و تبیین کند. طرفه اینکه اگر مطالعات فرهنگی در مغرب‌زمین، فرهنگ و جامعه مادی انسان را در برنامه کاری خود دارد، سبک زندگی قرآنی، نه فقط امور مادی، بلکه از همه مهم‌تر، امور معنوی و اخروی انسان را نیز در تیررس اهداف خود قرار می‌دهد. از این رو، ابتدا خود سوره و آیات آن را تبیین می‌کنیم و سپس تبار سبک زندگی را در مطالعات فرهنگی معرفی کرده و آنگاه شاخص‌های سبک زندگی ایمانی را در پرتو قرائت مضمونی و ساختاری آیات سوره حجرات بررسی و الگوپردازی می‌کنیم.

ساختار و مضمون‌شناسی سوره حجرات

همان گونه که گفته شد، این سوره از آخرین سوره‌های مثنای و از اولین سوره‌های مفصلات قرآنی محسوب می‌شود که پس از سوره فتح و قبل از سوره ق آمده است. از این رو، برخی مفسران این سوره را مکمل سوره فتح می‌دانند. مکملیت سنگ بنای سوره‌های مزدوج است (Mir, 1986). حقیقت این است که برخی سور قرآنی به زعم برخی مفسران مانند اصلاحی و فراهی، از حیث مضمونی و ساختاری دوجه‌دو با هم جفت شده و سوره‌های مزدوج یا زوج سوره‌ها را ایجاد می‌کنند. حال دو سوره که به طریزی دلالت‌مند یکدیگر را کامل کنند، یک زوج سوره مکمل ایجاد می‌کنند و مفهوم مکملیت نیز از همین روست. معمولاً اصلاحی (به نقل از: Ibid.: 77)، تائید هر زوج سوره را اساساً دارای عمود و محتوای همانند می‌داند، گرچه دو سوره به طریزی دلالت‌مند در طرز عمل عمود و محتوا با هم فرق می‌کنند. تفاوت و از همین رو مکملیت میان دو سوره بیشتر به طرز عمل سوره‌ها در خصوص موضوعات آنها مربوط می‌شود تا به خود موضوعات. گاه در زوج سوره مکمل، مضمونی که در آیه انتهایی یک تا سوره آمده، با عباراتی متفاوت در ابتدای تائید دوم ذکر می‌شود. برای نمونه، آیه انتهایی سوره فتح در وصف و نکوداشت شخص پیامبر ﷺ است؛ از این رو، آیه آغازین سوره حجرات، دستور به رعایت ادب و اخلاق در محضر مبارک ایشان است. از این رو، درک کلی هر سوره از جمله سوره حجرات، نه فقط بر اساس مضامین و غرض خود سوره که از آن به روابط بینا-آیه‌ای یاد می‌کنند، بلکه بر اساس بافت برون‌زبانی و روابط بینا-سوره‌ای میسر می‌گردد و البته نیک پیداست که روابط بینا-سوره‌ای نیز در راستای سپهر اندیشگانی و منظومه گفتمانی قرآن قرار دارد که همان هدایت ابنای بشر به سوی رستگاری است و در آیات آغازین سوره بقره به طریزی نیکو تبیین شده است. از این رو، اگر برای نمونه، قرار است سبک زندگی ایمانی بر اساس آیات سوره حجرات بررسی شود، نباید فراموش کرد که ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی که از جامعه ایمانی در این سوره فهرست شده، جملگی در دورنمای نظام اخلاقی - دینی معاد محور قرآن قرار دارد که همانا هدایت بشر به سوی رستگاری در جهان اخروی است. در واقع به تعبیر

ایزوتسو، «اخلاقیات مربوط به این جهان، خودبه‌خود یک نظام جامع و مانع نیست، بلکه به عکس، ساختار آن مبتنی است بر هدف و مقصد نهایی که برای این جهان مقدر شده است» (۱۳۷۸: ۲۲۰، با تغییرات) و این اندیشه، بالاترین اصل اخلاقی رفتار و کردار آدمیان محسوب می‌شود. بنابراین هنگامی که از سبک زندگی که علی‌الظاهر عنوانی برآمده از مطالعات فرهنگی مغرب‌زمین است، بحث می‌کنیم، معنای قرآنی از آن استفاده می‌کنیم. در واقع اگر خواسته باشیم در منظومهٔ گفتمانی قرآن سیر کنیم و در این سپهر، غرض و هدفی را برای سورهٔ حجرات تعیین کنیم، لازم است به جامعهٔ ایمانی در برابر جامعهٔ غیر ایمانی اشاره کنیم. در حقیقت بحث و غرض اصلی سوره، ایمان در مقابل کفر است که البته این مضمون با اندیشهٔ کلی حاکم بر گفتمان قرآنی یعنی تقابل خیر و شر، همخوانی و تناسب دارد. از این رو در این جستار، شاخص‌های جامعهٔ ایمانی را که از آن به سبک زندگی ایمانی تعبیر می‌کنیم، در پرتو مضمون اصلی سورهٔ حجرات بررسی می‌کنیم.

فضای کلی و اجزای سورهٔ حجرات

اجماع این است که مضمون اصلی سوره‌های مدنی بر خلاف سوره‌های مکی، دستورات و فرامین مورد نیاز برای برپایی جامعهٔ ایمانی است. در واقع پس از غزوات و جنگ‌های بسیار، پیامبر اسلام آماده می‌شوند که مقدمات اولیهٔ برای تشکیل جامعهٔ اسلامی را فراهم آورند. از آنجا که اسلام، نه دین فردی بلکه اجتماعی است، مؤلفه‌ها و اصول مبنایی زندگی اجتماعی نیز در آن پیش‌بینی شده است. از این رو، عمدهٔ آموزه‌ها و اصول اساسی تشکیل زندگی اجتماعی به طرق مختلف و با عبارات گوناگون و کارآمد در سرتاسر سوره‌های مدنی آمده است. زندگی اجتماعی بر خلاف زندگی فردی، مناسبات و مقتضیات خاص خود را دارد و تعاملات و مراودات مختلف انسان‌ها با یکدیگر، از جمله اصول کمینهٔ شکل‌گیری روابط اجتماعی است: اینکه چگونه با پیامبر ﷺ معاشرت کنند؟ چگونه با ایشان هم‌کلام شوند؟ چگونه افراد با یکدیگر مراودات کلامی برقرار کنند؟ چگونه میان خود و دیگران به عدالت و صلح رفتار کنند؟ چگونه خبررسانی کنند؟ چگونه میان دیگران صلح و آشتی برقرار کنند؟ اینکه

یکدیگر را تمسخر نکنند؛ در کار یکدیگر تجسس نکنند؛ به یکدیگر گمان بد نبرند؛ غیبت یکدیگر را نکنند و اینکه بدانند خداوند آنها را قبیله قبیله آفریده تا یکدیگر را بشناسند و از همه مهم‌تر اینکه ملاک برتری نزد خداوند، نه نژاد و رنگ و هویت، بلکه تقوا و پرهیزگاری است و اینکه ایمان نه به سخن بلکه به دل و رفتار است و دست آخر اینکه خداوند عالم بر تمام خفیات و مکنونات و به آنچه انسان انجام می‌دهد، بیناست. از همین روست که خداوند این ویژگی‌ها را در سوره حجرات گرد آورده و از همین روست که این سوره را سوره اخلاق و نظم زندگی اجتماعی نیز نامیده‌اند. در یک کلام و اگر خواسته باشیم از دسته‌بندی سه‌گانه ایزوتسو (۱۳۷۸: ۳۴) استفاده کرده باشیم، زبان اخلاقی سوره حجرات، از اصول، قواعد و قوانینی رفتاری سخن می‌گوید و بحث می‌کند که روابط اخلاقی میان افراد متعلق به، یا ساکن در جامعه ایمانی - اسلامی را نظم و نسق می‌بخشد و رعایت و عدم رعایت این آموزه‌های اخلاقی، جامعه را به ترتیب به سوی ایمان یا کفر سوق می‌دهد.^۱ البته همان گونه که ایزوتسو هم خاطرنشان می‌کند، این سه گروه از هم جدا نیستند، بلکه با هم ارتباط نزدیک دارند؛ چون «جهان‌بینی قرآن، اساساً جهان‌بینی خدامحوری است و هیچ چیز از دانش و بینش او مخفی نیست» (همان: ۳۶، با تغییرات). از این رو، برای نمونه در سوره حجرات، رعایت عدالت و برقراری قسط که از مقوله سوم است، با عدالت و قسط‌دوستی خداوند که جزء گروه اول است، ارتباط مستقیم دارد: ﴿...أَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ...﴾ (حجرات / ۹)؛ «میان آنها را دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد».

یا اینکه تمسخر دیگران و عیجویی و انتساب القاب زشت که جزء مقوله سوم است، نوعی ظلم به دیگران محسوب می‌شود: ﴿...فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (حجرات / ۱۱)؛ «آنان خود ستمکارند» و خداوند ظلم را که از مقوله اول است، نه دوست دارد و نه حتی به اندازه پر کاهی: ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَبِيلاً﴾ (نساء / ۴۹) یا به قدر نخ هسته خرمایی: ﴿لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ (نساء / ۵۳)، در حق بندگان روا نمی‌دارد.

۱. دو مقوله دیگر درباره طبیعت اخلاقی خداوند و بیش آدمی نسبت به خداوند بحث می‌کنند.

با اندکی دقت در اصول مبنایی و کلی زندگی فردی و اجتماعی که در سوره حجرات فهرست شده، می‌توان دریافت که رعایت آنها از طرف فرد، جامعه را به سمت سبک زندگی ایمانی سوق می‌دهد و عدم تبعیت از آنها، جامعه را از شمول و دایره سبک زندگی ایمانی و قرآنی خارج می‌کند. حال برای آنکه در شاخص‌های سبک زندگی ایمانی دقیق شویم، ابتدا به دو کلیدواژه «ایمان و کفر» که در تعیین شاخص‌ها نقش اساس دارند، اشاره می‌کنیم. این دو کلیدواژه از یک سو با مضمون خیر و شر در گفتمان قرآنی و از دیگر سو با برخی مفاهیم اصلی سوره حجرات که در بالا برشمردیم، و در کل با رستگاری و بدبختی او در جهان اخروی، ارتباط مستقیم دارند. از آن جمله است: مفاهیم تقدم جستن بر پیامبر ﷺ؛ فرا بردن صدا در حضور ایشان؛ رعایت عدل و صلح؛ استهزاء دیگران؛ تجسس؛ گمان بد؛ غیبت؛ تقوا و جز اینها. بدیهی است که برخی از این مفاهیم، محصول جامعه ایمانی و برخی از آنها، زاده جامعه غیر ایمانی است که در دو کلیدواژه ایمان و کفر خلاصه می‌شوند.

معناشناسی مفاهیم ایمان و کفر

مفاهیم ایمان و کفر که در دو منتهی‌الیه یک پیوستار قرار گرفته‌اند، دو کلیدواژه متضاد در نظام اخلاقی - دینی گفتمان قرآنی محسوب می‌شوند که در کنار سایر واژگان که شمول معنایی یکسان دارند، مانند «برّ، تقوا، تسلیم، اهتداء، شکر و...»، در گروه ایمان، و واژگان «شرک، ضلالت، کبر، بغی، بطر، عتوّ، طغی، استهزاء، فسق، فجور، ظلم، تعدی، اسراف و...» در گروه کفر، شبکه‌ها و حوزه‌های معنایی ایمان و کفر را در منظومه گفتمانی قرآن کریم نظم و نسق می‌دهند. از این رو، اغراق نیست اگر کل ساختمان جامعه ایمانی که سوره حجرات مثل اعلاى آن است، بلکه کل منظومه گفتمانی قرآن و اسلام را در این دو کلیدواژه دو سوی یک پیوستار، در تقابل با هم قرار دهیم.

مفهوم ایمان و حوزه معنایی آن

مصدر «ایمان» از باب افعال و از صیغه متعدی «امن» است، به معنای اعتقاد و باور

داشتن به چیزی. ریشه «أمن» به معنای صلح، آرامش و ایمان یعنی امن بودن در اعتقاد و باور یا در آرامش با خود بودن است. صفت فاعلی «مؤمن» نیز از ریشه ثلاثی مجرد و به معنای با اعتقاد یا با ایمان است. در قاموس قرآن (قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۱۲۴) آمده است: فعل امن اگر متعدی بنفسه باشد به معنای ایمنی دادن است مثل «وَأَمَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قربش/ ۴) یعنی آنها را از ترس ایمن گردانید و مؤمن که از اسماء حسنی است از همین معناست، یعنی ایمنی دهنده (مفردات) «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ» (حشر/ ۲۳). در گفتمان قرآنی، ایمان در پنج چیز خلاصه شده است: ایمان به خدا؛ ایمان به فرشتگان؛ ایمان به کتب آسمانی؛ ایمان به پیامبران و ایمان به روز قیامت (بقره/ ۲۸۵؛ نساء/ ۱۳۶). در برخی آیات قرآنی، تصویری کامل از سیمای مؤمن حقیقی به دست داده شده است: برای نمونه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال/ ۲-۴)؛ «مؤمنان همان کسانی اند که چون خدا یاد شود، دل‌هایشان بترسد و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید و بر پروردگار خود توکل می‌کنند؛ همانان که نماز را به پا می‌دارند و از آنچه به ایشان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند. آنان هستند که حَقًّا مؤمنند. برای آنان نزد پروردگارشان درجات و آمرزش و روزی نیکو خواهد بود».

نکته اینجاست که مؤمنین فقط واجد این صفات نیستند، بلکه آنان این صفات را در مقام کنش‌های پسندیده در جامعه به کار می‌بندند و اگر چنین نکنند، آن ایمان، واقعی و راستین نخواهد بود. در واقع، ترس از یاد خدا، آنان را در قالب شکرگزاری، نه فقط به سمت اطاعت محض از قادر متعال سوق می‌دهد، بلکه ضرورتاً سبب می‌شود که آنان این شکرگزاری و اطاعت را در قالب اعمال و کردار صالح در جامعه و در روابط با دیگران، بروز و ظهور دهند و از همین روست که جامعه متشکل از مؤمنین راستین، به تدریج صبغه ایمانی پیدا می‌کند و سبک زندگی در آن از کنش‌های نظام اخلاقی - دینی متأثر می‌گردد. البته صفات مؤمنین فقط به آیات بالا محدود نمی‌شود و در آیات دیگر نیز سیمای کامل‌تری از مؤمنین ترسیم شده است (از جمله: فرقان/ ۶۳-۶۸ و ۷۲-۷۴) و از همه مهم‌تر، خود سوره مؤمنون که آیات ۱ تا ۱۱ آن، صفات و خصایل مؤمنین

راستین را فهرست کرده است. اما باز قرآن در سایر سوره‌های خود، ویژگی‌های مؤمنین را در قالب عبارت «یا ایها الذین آمنوا» یادآوری کرده یا جزئی‌تر و دقیق‌تر و با ذکر مصادیق برمی‌شمرد. سوره مورد بحث جستار کنونی یعنی سوره حجرات، از این شمار است که در جای خود به آن اشاره می‌کنیم.

مفهوم ایمان و حوزه معنایی مرتبط با آن، آنگاه دوچندان اهمیت می‌یابد که با سوی دیگر پیوستار یعنی مفهوم کفر و شبکه معنایی آن سنجیده شود. ایزوتسو می‌نویسد:

«تقابل و تضاد بنیادی میان کفر و ایمان، معیار و مقیاس نهایی است که از رهگذر آن، همه صفات و خصایل آدمی در جهان‌بینی اسلامی، به دو مقوله اخلاقی متفاوت و متضاد تقسیم می‌شود و این دوگانگی بنیادین، کلید واقعی تمام نظام اخلاقی اسلام محسوب می‌شود» (۱۳۷۸: ۳۷۹، با تغییرات).

مفهوم کفر و حوزه معنایی آن

واژه «کفر» از ریشه «کفر»، در اصل به معنای پوشیدن و نهان ساختن است. راغب در مفردات گوید:

«کفر در لغت به معنای پوشاندن شیء است. شب را کافر گوئیم که اشخاص را می‌پوشاند و زارع را کافر گوئیم که تخم را در زمین می‌پوشاند».

آنگاه که این واژه، معنای پنهان داشتن یا نادیده گرفتن نعمات خداوندی را پیدا می‌کند، در مفهوم «ناسپاسی» به کار می‌رود. واژه کفر اغلب در معنای متضاد ایمان به کار می‌رود. کافر نیز کسی است که به خدا ایمان ندارد، فرشتگان را باور ندارد، به پیامبران و کتب آسمانی ایمان ندارد و روز قیامت را انکار می‌کند. واژگان مرتبط با مفهوم کفر مانند «فسق، فجور، عصیان، طغیان و...»، هر یک به طریقی با معناهای کفر، شمول معنایی پیدا می‌کنند. باری به نظر می‌آید میان دو معنای رایج واژه کفر یعنی ناسپاسی و بی‌ایمانی، ارتباطی موجود باشد؛ چه آن که شکر نعمات خداوند را به جای نمی‌آورد، به طریقی به خدا و آیات و نشانه‌های او ایمان ندارد و آن که به خدا ایمان ندارد، به نوعی، کفران نعمت می‌کند. در واقع به تعبیر ایزوتسو، کافر کسی است که نه فقط در برابر رحمت خداوند، در رفتار و کردار خود سپاسگزاری نشان نمی‌دهد، بلکه در برابر او، به طغیان و عصیان نیز دست می‌زند (۱۳۷۸: ۲۴۰، با تغییرات). البته

ایزوتسو در مقاله‌ای که پس از کتاب *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن* منتشر می‌کند، بر اساس مکی و مدنی بودن سوره‌ها، معنای واژه کفر را دقیق‌تر دسته‌بندی و تعریف می‌کند. باری، در آیات قرآنی، دو مفهوم واژه کفر گاه چنان در هم تنیده شده‌اند که به دشواری می‌توان آن دو را از هم بازشناخت. به هر جهت، در این جستار ما با معنای واژه کفر در برابر ایمان سروکار داریم.

ایمان در برابر کفر

مفاهیم ایمان و کفر، همان گونه که گفتیم، از جمله جفت‌واژگان متضاد است که بودن یکی به منزله نبود دیگری است. در واقع، کفر و ایمان، دو صفت و سحیة شخصی متضادند که نمی‌توانند در یک زمان واحد، در دل و اندیشه افراد جای گیرند. در آیات بسیاری، ایمان و حوزه معنایی مرتبط با آن، در تضاد با کفر و شبکه معنایی مرتبط با آن قرار گرفته است؛ برای نمونه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمد ﷺ / ۱۲)؛ «خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، در باغهایی که از زیر [درختان] آنها نهرها روان است، درمی‌آورد و [حال آنکه] کسانی که کافر شده‌اند، [در ظاهر] بهره می‌برند و همان گونه که چارپایان می‌خورند، می‌خورند، و [لی] جایگاه آنها آتش است».

در این آیه، مؤمنان در پی انجام دادن کارهای نیک و شایسته‌اند و از این رو، بهشت پاداش آنان است و کافران در پی کسب لذات دنیوی‌اند، از این رو، از آتش جهنم نصیب خواهند برد. طرفه اینکه نه فقط ایمان در تضاد با کفر قرار دارد، بلکه ایمان در تضاد با تمام واژگان شبکه معنایی مرتبط با کفر از جمله فسق و عصیان نیز قرار می‌گیرد؛ برای نمونه، در آیه ۷ سوره حجرات، ایمان نه فقط در تضاد با کفر، بلکه در تضاد با فسق و عصیان نیز قرار گرفته است: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُمْرِ لَعَنَ اللَّهُ حُبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَزَقْنَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾؛ «و بدانید که پیامبر خدا در میان شماست. اگر در بسیاری از کارها از [رای و میل] شما پیروی کند، قطعاً دچار زحمت می‌شوید، لیکن خدا ایمان را برای

شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگانند».

در این آیه، واژه «فسق» اهمیت دوچندان دارد به دلیل آنکه در آیه ۶ نیز اسم فاعل آن یعنی «فاسق» آمده که در بحث و بررسی شاخص‌های جامعه‌ایمانی به آن بازخواهیم آمد. عجلتاً در این آیه، نکته اینجاست که ایمان، دل‌پسند و زینت قلبهاست و کفر، فسق و عصیان، دل‌ناپسند و ناخوشایند است.

حال به نظر می‌آید که بتوان در پرتو معناشناسی مفاهیم ایمان و کفر، شاخص‌ها و ملاک‌هایی را برای سبک زندگی ایمانی در پرتو سوره حجرات برشمرد. در واقع، اصلی‌ترین ملاک در تعیین سبک زندگی ایمانی، در پرتو مفهوم ایمان و حوزه معنایی مرتبط با آن و در تضاد با مفهوم کفر و شبکه معنایی مرتبط با آن صورت واقع پیدا می‌کند. به نظر می‌آید که با عنایت به این ملاک بتوان شاخص‌هایی برای سبک زندگی ایمانی در تمام سوره‌های قرآن عموماً و در سوره حجرات که مورد نظر این جستار است خصوصاً ترسیم و الگوبندی کرد.

سبک زندگی ایمانی در سوره حجرات

پیش از آنکه وارد شاخص‌های سبک زندگی ایمانی در سوره حجرات شویم، لازم است ابتدا مفهوم «سبک زندگی» را تبیین کنیم. البته اصطلاح سبک زندگی، مفهومی قرآنی نیست و اصلاً از مطالعات فرهنگی به عاریه گرفته شده و در فرهنگ اسلامی می‌توان واژه «سنت» را معادل تقریبی آن دانست که در کنار «قرآن، عقل و اجماع»، از جمله منابع مهم درک و تفسیر فرامین الهی محسوب می‌شود. از این منظر، سنت، نوعی کلان فرهنگ تاریخی است که بن‌مایه‌ها و درون‌مایه‌های یک تمدن و از جمله تمدن اسلامی را شکل داده و به انسان و زمانه او، هویت اسلامی می‌بخشد. این سنت از خاستگاه وحی، قرآن و نهج‌البلاغه، از میان سایر امهات تغذیه کرده و ریشه در امر قدسی و ملکوتی دارد. البته در باب سبک زندگی که از جمله کلیدواژگان علوم اجتماعی، مردم‌شناسی و به ویژه مطالعات فرهنگی است، حرف و حدیث فراوان است و اندیشمندان بسیاری له و علیه آن اظهار نظر کرده و کتاب‌ها و مقاله‌هایی را نیز

نگاشته‌اند که در راستای اهداف این جستار قرار ندارد. آنچه عجالاً مهم است این است که به دست دادن تعریفی برای سبک زندگی، به ارائه تعریف یا تعاریفی برای دو مفهوم اصلی این اصطلاح یعنی «سبک» و «زندگی» بستگی دارد. مفهوم «زندگی» با «زیستن» در پرتو مجموعه عقاید و نگرش‌های فردی و جمعی انسان ارتباط دارد. آنگاه که این مجموعه عقاید و نگرش‌ها و در واقع نظام اندیشگانی و اعتقادی انسان، صبغه ایمانی پیدا می‌کند (در معنای آنچه در بالا درباره این مفهوم گفتیم)، زندگی نیز رنگ ایمان به خود می‌گیرد و آنگاه که این نظام فکری، به سمت کفر گرایش می‌یابد، زندگی نیز همین صبغه را پیدا می‌کند. از نوع اول به زندگی در پرتو جهان‌بینی الهی و از نوع دوم، زندگی در پرتو جهان‌بینی مادی و با اندکی تسامح، زندگی غیر الهی یاد می‌کنند.

مفهوم سبک را که از واژه یونانی استیلوس^۱ می‌آید و در اصل، ابزاری برای کنده کاری روی اجسام سخت بوده است، در معنای کلی «شیوه، طریق و عادات رفتاری» تعبیر می‌کنند. این عادات رفتاری، مجموعه‌ای از طرز تلقی‌ها، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار، حالت‌ها و سلیقه‌ها را در هر چیزی و از جمله زندگی متعارف در بر می‌گیرد. اصطلاح سبک زندگی در علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی معناهای متعدد دارد. آلفرد آدلر - روان‌شناس آلمانی - که معمولاً او را مبدع این واژه می‌دانند، بر این باور است که کلیت بی‌همتا و فردی زندگی که همه فرایندهای عمومی زندگی ذیل آن قرار می‌گیرد، سبک زندگی نام دارد (Adler, 1956: 191). البته این تعاریف بیرون از شمار است و هدف این جستار نیز ارائه و بررسی این تعاریف نیست. آنچه عجالاً مهم است این است که می‌توان در نگاهی فراخ‌پیکر و همه‌جانبه، مجموعه عادات، ارزش‌ها و شیوه‌های رفتاری در پرتو جهان‌بینی ایمانی یا کفرمحور را به سبک زندگی ایمانی یا سبک زندگی کفرمحور تعبیر کرد. به دیگر سخن، در جامعه مبتنی بر جهان‌بینی ایمانی و الهی که نمونه‌های آن در سوره‌های مدنی و از جمله سوره حجرات ذکر شده است، مجموعه رفتارها و کنش‌های فردی یا جمعی فرد و با مسامحه، فرد مؤمن که مبین کم و

1. Stilus.

کیف نظام باورها، اعتقادات و کنش‌ها و واکنش‌های فردی و اجتماعی اوست و به صورت عادات پسندیده یا تکرارشونده درآمده (چنان که واژه سبک ناظر به آن است)، سبک زندگی او را برمی‌سازد. از این رو، سبک زندگی ایمانی که دلالت بر ماهیت روابط، تعاملات و کنش‌های مؤمنین و آحاد مردم در جامعه ایمانی دارد، دو ویژگی دارد: الف) عادت رفتاری یا سبک رفتاری پسندیده و تکرار شونده است، ب) گروهی از افراد جامعه، متخلق و متصف به آن رفتارهای تکرارشونده پسندیده هستند.

شاخص‌های سبک زندگی ایمانی در سوره حجرات

در نگاهی کلی، سوره حجرات را می‌توان یکی از سوره‌های مدنی قرآن دانست که در آن برخی شاخص‌های اصلی زندگی ایمانی ترسیم شده است. یکی از اولین شاخص‌های زندگی ایمانی که علاوه بر حجرات در سایر سوره‌های مدنی و نه مکی آمده، عبارت «یا ایها الذین آمنوا» است. این عبارت که بیش از ۸۵ بار در قرآن تکرار شده و دست بر قضا، در سوره حجرات با پنج بار تکرار، حکم عبارت جداکننده بخش‌های سوره را پیدا کرده، به تعبیر علامه طباطبایی (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۶۹/۱)، با خطاب به «مؤمنون» یا عبارت «الذین یؤمنون» تفاوت دارد. خطاب این عبارت که اول بار در آیه ۱۰۵ سوره بقره ذکر می‌شود، با امت پیامبر ﷺ است و از سایر امتهای با لفظ «قوم»، «أصحاب» یا «بنی» در ترکیب «بنی اسرائیل» یاد می‌شود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

پس تعبیر به لفظ «الذین آمنوا» تعبیر محترمانه‌ای است که این امت را بدان اختصاص داده... و آنچه قرآن کریم از [این] جمله... در نظر دارد، غیر آن معنایی است که از کلمه «مؤمنین» اراده کرده است... و بنابراین کلمه «الذین آمنوا» کلمه آبرومند و محترمانه‌ای است که همه‌جا منظور از آن این طبقه‌اند... (همان: ۳۶۹/۱-۳۷۳).

در واقع، خداوند با این عبارت، مؤمنین را برای زیستن در جامعه‌ای مطابق با ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی خطاب قرار می‌دهد. در این سوره، خداوند پنج بار کسانی را که ایمان آورده‌اند و یک بار، عموم مردم را خطاب قرار می‌دهد. خداوند در این خطاب‌ها، نوعی طرز رفتار فردی و جمعی را آموزش می‌دهد که از آن به «سبک

زندگی ایمانی» تعبیر می‌کنیم. این شیوه‌ها یا سبک‌های رفتاری را که لازمه زندگی ایمانی در جامعه اسلامی است، می‌توان در دو زیرگروه «سبک زندگی فردی» و «سبک زندگی جمعی» جای داد. برخی از این شیوه‌ها به زندگی فردی و برخی دیگر به زندگی جمعی انسان مربوط می‌شوند. هرچند در این سوره، عادات رفتار فردی مؤمنین مدنظر است. البته این دو سبک رفتاری از هم جدا نیستند، بلکه بر یکدیگر کنش متقابل دارند. به دیگر سخن، طرز رفتار فردی، بر سبک زندگی جمعی و برعکس تأثیر می‌گذارد. گفتنی است که برخی از این خطاب‌ها، جنبه ایجابی یعنی دعوت به انجام دادن نیکی، و برخی دیگر، جنبه سلبی یعنی نهی از امور نکوهیده و ناپسند دارند. پنج خطاب سوره حجرات از نوع سلبی است؛ یعنی از مؤمنان می‌خواهد که برخی امور را انجام ندهند، چون بر زندگی فردی و اجتماعی آنها تأثیرگذار است. نکته‌ای که بیانش در اینجا خالی از لطف نیست، این است که این خطاب‌ها، نوعی فراخواندن نیز محسوب می‌شوند. در این فراخوانی و پاسخ مؤمنان به آن است که ایدئولوژی اسلامی بر ساخته می‌شود. این فراخوانی را ما البته از مطالعات فرهنگی به عاریه می‌گیریم. در اینجا بی‌آنکه خواسته باشیم خطاب خداوند به مؤمنان را با مفهوم فراخوانی در مطالعات فرهنگی مقایسه کنیم، چه آن دو به هیچ رو با یکدیگر تطابق نعل بالنعل ندارند، برای روشن‌تر شدن بحث، اندکی مفهوم فراخوانی را در مطالعات فرهنگی برمی‌کاویم.

فراخوانی^۱ نوعی صدا زدن یا مخاطب قراردادن افراد یا سوژه‌ها^۲ بوده و از جمله راهکارهای پیش روی ایدئولوژی‌ها محسوب می‌شود. در واقع، ایدئولوژی از طریق فراخوانی یا خطاب قرار دادن، سوژه‌های خود را بر ساخته و از انسان‌ها سوژه‌هایی فرهنگ‌مدار ایجاد می‌کند و موقعیت زندگی و فعالیت در فضای اجتماعی را مهیا می‌کند. به گفته فران مارتین، «ما از طریق ایدئولوژی است که خود اجتماعی‌مان را می‌شناسیم و ابراز می‌کنیم؛ اینکه که هستیم، معرف چه هستیم و چگونه می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم» (۲۰۰۳: ۱۹). از این رو، رفتارها، گفتمان‌ها و بازنمودهایی که زمینه را

1. Interpellation.
2. Subjects.

برای ظهور ایدئولوژی فراهم می‌آورند، ذهنیت‌هایی خاص را در ما شکل می‌دهند که ما آنها را اجزای اصلی هویت فردی، اجتماعی و فرهنگی خود محسوب می‌کنیم (همان، با تغییرات).

بنابراین بی‌آنکه قصد مقایسه در میان باشد، با اندکی تسامح و توسع معنایی می‌توان گفت که خداوند با خطاب قرار دادن مؤمنان، آنها را به سوزده‌های ایدئولوژی اسلامی بدل می‌کند. طبیعی است که هر فراخوانی، با پاسخ همراه است. از این رو، تبعیت مؤمنان از دستورات و فرامین الهی، آنان را به سمت برخورداری از نوعی سبک زندگی ایمانی سوق می‌دهد و عدم عنایت به این فراخوانی، زمینه را برای سبک زندگی کفرمحور فراهم می‌کند.

اولین خطاب یا فراخوانی در آیه اول ذکر می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَمِيعٌ عَلِيمٌ» (حجرات / ۱)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در برابر خدا و پیامبرش [در هیچ کاری] پیشی مجوید و از خدا پروا بدارید که خدا شنوای داناست».

در این فراخوانی، از مؤمنان خواسته می‌شود که از خدا و پیامبر خدا در هیچ کاری پیشی نگیرند. دومین فراخوانی، باز به رعایت ادب در نزد پیامبر مربوط می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ» (حجرات / ۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدایتان را بلندتر از صدای پیامبر مکنید و همچنان که بعضی از شما با بعضی دیگر بلند سخن می‌گویند با او به صدای بلند سخن مگویند، مبادا بی‌آنکه بدانید کرده‌هایتان تباه شود».

جدا از اینکه چه تفاسیری بر این آیات مترتب است، به نظر می‌آید پیشی جستن از خدا و رسول خدا در آیه اول و بلند کردن صدا نزد ایشان، از جمله اعمال و رفتارهایی است که سبک زندگی ایمانی آن را بر نمی‌تابد؛ چه این کنش‌ها با جهان‌بینی توحیدی که پیشتر ذکر کردیم، همخوانی ندارند. اینکه آیه اول با فعل نهی و مجهول «لا تقدّموا» و آیه دوم با فعل نهی «لا ترفعوا أصواتکم» آمده، مبین این است که در جامعه ایمانی، مؤمنان جملگی از خدا و رسول خدا تبعیت محض می‌کنند و در محضر ایشان شرط کامل ادب را به جا می‌آورند و این از جمله شاخص‌های زندگی ایمانی است. جز این

اگر انجام شود، یعنی اگر بر خدا و رسول او پیشی جسته شود و صدا نزد ایشان بالا برود، تباهی اعمال و کردار را در پی خواهد داشت؛ حتی اگر این دو اعمال از روی نادانی باشد. در اینجا تباهی کردار و اعمال، مصداق و در واقع جزء حوزه معنایی کفر محسوب می‌شود.

سومین فراخوانی، در آیه ۶ ذکر می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَوِّبُوا عَلَىٰ مَا قَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واری کنید، مبدا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد] از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید».

در این آیه، خداوند از مؤمنان می‌خواهد و در واقع، آنان را فرا می‌خواند به اینکه در خبرگیری و بررسی صحت و سقم آن، تحقیق و تفحص کنند. اگر برای نمونه، در نظر آوریم که خبرگیری و خبررسانی امروزه تا چه اندازه در زندگی آدمیان نقش حیاتی دارد، فراخوانی قرآنی جلوه‌ دوچندان پیدا می‌کند. درست است که این آیه برای جامعه و حکومت نوپای اسلامی نازل شده، توجه به خبررسانی و خبرگیری، از جمله شاخص‌های سبک زندگی می‌تواند محسوب شود. در اینجا، واژه «فاسق» که در برابر «یا ایها الذین آمنوا» آمده، کلیدواژه است. در معناشناسی مفهوم کفر اشاره کردیم که ریشه این اسم یعنی «فسق» در حوزه معنایی کفر قرار می‌گیرد. ایزوتسو معتقد است که کلمه فاسق از حیث ساختار معنایی، مشابهت زیادی به کلمه کافر دارد و تمایز میان آن دو از جهت صفت و کیفیت است و نه درجه و کمیت؛ آنگاه که کفر از درجه‌ای بگذرد، به فسق بدل می‌شود؛ یعنی آنکس که متصف به فسق است، کافری است کله‌شق و لجوج و یکدنده (۱۳۷۸: ۳۱۵).

برای این واژه، چندین ویژگی برشمرده‌اند: اول اینکه میان کردار و گفتار فاسق، ناسازگاری موج می‌زند. از این حیث، فاسق با منافق، شمول معنایی پیدا می‌کند؛ هر دو حرف می‌زنند، اما در مقام عمل، به گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنند. آیه ﴿...إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (توبه / ۶۷) (در حقیقت، این منافقانند که فاسقند) به این مترادف معنایی اشاره صریح می‌کند. در ویژگی دوم، فاسقان به عهد و وفای خود پایبندی نشان نمی‌دهند. در ویژگی سوم، منافقان با خواست و اراده خداوند به مخالفت برمی‌خیزند.

از این رو، اگر به این ویژگی‌ها دقت کنیم، آنها را می‌توانیم از مصادیق کفر برشمیریم. به زبان ایزوتسو:

«تمام اعمالی که ناظر بر کفر نهادی و پنهانی و در مقابل ایمان باشد، فسق نام دارد» (همان: ۳۲۴).

بنابراین طبیعی است که در آیه ۶ حجرات، خداوند مؤمنان را فرا می‌خواند به اینکه در خبرگیری از فاسقان دقت کنند؛ چون آنان ثبات رفتار و گفتار ندارند و ممکن است به سان منافقان، خبری را برسانند که چندان درست نباشد و مؤمنان اگر دقت و بررسی نکنند، هر لحظه بیم می‌رود که به نادانی، به گروهی آسیب برسانند. در مجموع، تبیین و بررسی خبر فاسقان، شاخص سبک زندگی ایمانی، و عدم توجه به آن، شاخص سبک زندگی کفرمحور خواهد بود. خداوند در آیه بعد، به صراحت ایمان را که زینت قلب است، در برابر کفر و دو واژه مرتبط با آن یعنی «فسوق و عصیان» قرار می‌دهد که دل‌ناپسند و نامطوبوع است: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَنُرْسِلَنَّهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (حجرات/۷)؛ (و بدانید که پیامبر خدا در میان شماست. اگر در بسیاری از کارها از [رای و میل] شما پیروی کند، قطعاً دچار زحمت می‌شوید. لیکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت. آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگانند).

در آیه بعد، خداوند این ایمان را که زینت قلبهاست، بخششی از جانب خداوند قلمداد می‌کند: ﴿فَضَلًّا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً مِّنَ اللَّهِ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (حجرات/۸)؛ «[و این] بخششی از خدا و نعمتی [از اوست] و خدا دانای سنجیده کار است».

در ادامه فراخوانی‌های پیشین، فراخوان غیر مستقیم خداوند خطاب به مؤمنان در برقراری صلح میان دو گروه مؤمنان ذکر می‌شود. در اینجا، سبک زندگی ایمانی می‌طلبد که مؤمنان، میان سایر مؤمنانی که با هم نزاع دارند، آشتی برقرار کنند؛ چون برقراری صلح مطابق با عدل، از ویژگی‌های جهان‌بینی توحیدی است و احراز صلح بر اساس عدل و قسط، از شاخص‌های زندگی ایمانی است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسَطِينَ». در این آیه، جنگ و دشمنی، شاخص زندگی کفرمحور و صلح و عدل، شاخص

سبک زندگی ایمانی است. در آیه ۱۰، خداوند مؤمنان را برادر می‌داند و کسی را که میان برادران آشتی دهد، سزاوار رحمت برمی‌شمرد: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (حجرات/ ۱۰)؛ «در حقیقت مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادراتان را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید».

حال که مؤمنان با یکدیگر برادرند، اصلی‌ترین فراخوانی‌های خداوند نسبت به مؤمنان در آیات ۱۰ و ۱۱ ذکر می‌شوند. خداوند در این آیات از مؤمنان می‌خواهد که یکدیگر را تمسخر نکنند، با القاب زشت یکدیگر را صدا نزنند، به یکدیگر گمان بد نبرند، در احوال یکدیگر تجسس نکنند و غیبت یکدیگر را نکنند؛ چون غیبت کردن به خوردن گوشت برادر مرده می‌ماند. در این آیات همان گونه که در تفاسیر المیزان (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۸۱/۱۸ به بعد) و نمونه (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۵۰۳/۳ به بعد) آمده است، خداوند از پی آیات پیشین که مؤمنان را در برقراری صلح و عدل میان سایر برادران دینی خطاب قرار می‌دهد و رعایت این ویژگی‌ها را از شرایط جامعه ایمانی می‌داند، در آیات ۱۱ و ۱۲، مؤمنان را به دوری جستن از برخی رذایل فرمان می‌دهد که ممکن است علاوه بر روابط فردی، تبعات اجتماعی از جمله اختلاف و دشمنی در جامعه در پی آورند. در واقع شاید بتوان صفات نکوهیده مورد اشاره در این آیات را علت دشمنی و اختلافاتی دانست که آیات پیشین به آن اشاره می‌کنند. در این دو آیه، دست کم شش صفت ناپسند مورد اشاره قرار می‌گیرد که از برخی جهات با هم در ارتباط قرار می‌گیرند. این صفات ناپسند را به بیان مستنصر میر (Mir, 2008: 185) می‌توان در دو گروه جای داد: کنش‌ها و صفاتی که جنبه اجتماعی دارند و کنش‌هایی که جنبه فردی و خصوصی دارند. آیه ۱۱، سه صفت از نوع اجتماعی یعنی استهزاء، عیبجویی و استفاده از القاب زشت، و آیه ۱۲، سه ویژگی از نوع شخصی و خصوصی یعنی گمان بد، تجسس در امور دیگران و غیبت کردن را بیان می‌کند. این دو نوع ویژگی به ترتیبی که خواهیم گفت، در حوزه معنایی کفر قرار می‌گیرند و از این رو، به طور سلبی شاخص‌های سبک زندگی ایمانی به شمار می‌روند.

خداوند ابتدا از مؤمنان می‌خواهد که یکدیگر را مسخره نکنند. از آنجا که در آیه پیشین گفته می‌شود مؤمنان برادران یکدیگرند، آنکه دیگری را مسخره و استهزاء

می‌کند، در واقع به نوعی خودش را مسخره کرده است. فعل نهی «لا یسخر» از ریشهٔ «سخر» با استهزاء از ریشهٔ «هزء»، شمولیت معنایی دارد. در قرآن، کافران افرادی‌اند که آنچه را خداوند نازل فرموده، به سخریه و استهزاء می‌گیرند (ر.ک: حجر/ ۹۴-۹۶: انبیاء/ ۳۶: کهف/ ۱۰۶) و به باور ایزوتسو:

«روحیهٔ استهزاگرانه از ویژگی‌های اصلی کافران برشمرده شده است» (۱۳۷۸: ۳۰۶).

از آنجا که کافران در دنیای مادی گرایانه و سرخوشانهٔ خود غرق لذت‌اند، بدیهی است آنچه آنان را به ورای این دنیای مادی سوق دهد یعنی جهان‌بینی اسلامی، جز اسباب خنده و استهزاء آنان را در پی نمی‌آورد. در برخی آیات، به ارتباط معنایی میان استهزاء و سخر اشاره شده است (ر.ک: انعام/ ۱۰؛ صافات/ ۱۲-۱۵). در آیات ۱۰۹ و ۱۱۰ سورهٔ مؤمنون، به ارتباط میان مؤمنان و استهزاء ایشان از جانب کافران اشاره شده است:

﴿إِنَّهٗ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ * فَاتَّخَذْتَهُمْ سَخِرًا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ﴾؛ «پروردگارا، ایمان آوردیم. بر ما بیخشای و به ما رحم کن [که] تو بهترین مهربانانی. پس شما آنان [مؤمنان] را به ریشخند گرفتید تا [با این کار] یاد مرا از خاطرتان بردند و شما بر آنان می‌خندیدید».

در مجموع، از آنجا که استهزاء، سخرگی، مضحکه و سایر واژگان مرتبط، در حوزهٔ معنایی کفر قرار می‌گیرند، خداوند از مؤمنان می‌خواهد که برای زیستن در جامعهٔ ایمانی، از این صفات ناپسند دوری گزینند. به همین ترتیب است صفات و افعال عیججویی (لَا تَلْمِزُوا) و القاب زشت (وَلَا تَنَابَزُوا)؛ چه این صفات ناپسند از مصادیق ظلم هستند و ظلم نیز در حوزهٔ معنایی کفر قرار می‌گیرد و از این رو، در سبک زندگی ایمانی، جایی برای این صفات متصور نیست. طرفهٔ اینکه این سه صفت ناپسند، ریشهٔ زبانی دارند.

پس از این سه صفت نکوهیدهٔ فردی، سه صفت نکوهیده ذکر می‌شوند که تبعات اجتماعی گسترده دارند و از این رو، خداوند به مؤمنان امر می‌فرماید که از آنها دوری گزینند. ابتدا خداوند از مؤمنان می‌خواهد که نسبت به یکدیگر گمان بد نبرند؛ چرا که برخی گمانه‌ها گناه محسوب می‌شود. واژهٔ «ظَنٌّ» به معنای گمان و خیال قوی نسبت به امر یا پدیده‌ای است. این گمان اگر خوب و نیک باشد، «حسن الظنِّ»، و اگر

گمان و نیت بد باشد، «سوء الظن» خواهد بود. خداوند پس از اشاره به سه صفت ناپسند که جملگی منشأ زبانی دارند، یعنی زبان عامل ایجاد آنهاست، به گمان بد اشاره می‌کند. از آنجا که گمان، جز از تصورات و اوهام خیالی سرچشمه نمی‌گیرد و انسان بدون آنکه یقین پیدا کرده باشد، به دیگران به سهولت گمان بد می‌برد، در واقع از حوزه یقین و قطعیت خارج می‌شود. «یقین» و «قطعیت» با صداقت و راستی و در ادامه با «ایمان» سروکار پیدا می‌کند. در واقع، فرد مؤمن تلاش می‌کند که زبان خود را به کنترل درآورد و بدون یقین، به دیگران گمان بد نبرد. البته پیدااست که نمی‌توان از ورود اندیشه به ذهن جلوگیری کرد، مهم این است که از اندیشه‌های بد پرهیز شود.

در واقع، آنچه نکوهیده است، حدس و گمان‌های بی‌پایه درباره‌ی انگیزه‌ها، نگرش‌ها و رفتار و سکنات دیگران و به ویژه مؤمنان است که سبب می‌شود فرد بر همین اساس، دست به اقداماتی بزند که در نهایت، پشیمانی به بار آورد. به تعبیر دیگر، از آنجا که مؤمنین با هم برادرند، شایسته نیست که نسبت به هم گمان بد پیدا کنند؛ چون بسیاری از این گمان‌ها «گناه» محسوب می‌شود و «گناه» با توسع معنایی، در حوزه کفر و واژگان مرتبط با آن قرار می‌گیرد. از این رو، در سبک زندگی ایمانی، گمان بد جایی ندارد؛ چون در مقوله سبک زندگی کفرمحور قرار می‌گیرد.

دومین صفت ناپسند مورد اشاره در این آیه، تجسس و جستجو در امور دیگران است. واژه «تجسس» به معنای پی‌گیری و تفحص در امور مردم است؛ اموری که مردم عنایت دارند پنهان بماند و فرد آنها را پی‌گیری می‌کند. آنچه در این آیه بر آن تأکید می‌شود، پرهیز دادن مؤمنان از تجسس در ضعف‌ها، نقص‌ها و خطاهای مردم به قصد آزار دادن یا شرم‌نامه کردن آنهاست. از همین رو، تجسس از حوزه معنایی ایمان خارج شده و در حوزه معنایی کفر قرار می‌گیرد.

سومین صفت نکوهیده مورد اشاره در این آیه و ششمین صفت از مجموع صفات مورد اشاره در این دو آیه، غیبت کردن است. واژه «غیبت» آن گونه که در مجمع‌البیان (طبرسی، بی‌تا: ۱۳۷/۹) آمده، عبارت است از اینکه در غیاب کسی عیبی از او را بگویی که حکمت و وجدان بیدار تو را از آن نهی کند. تجسس از این رو با غیبت، شمول معنایی دارد که در تجسس، آشکارا در پی عیب دیگران می‌گردیم اما در غیبت،

تجسس را به صورت پنهانی انجام می‌دهیم. صاحب‌المیزان می‌نویسد:

... فرق غیبت با تجسس صرفاً در این است که غیبت، اظهار عیب مسلمانی است برای دیگران... و تجسس عبارت است از اینکه به وسیله‌ای علم و آگاهی به عیب او پیدا کنیم. ولی در اینکه هر دو عیبجویی است، مشترکند؛ در هر دو می‌خواهیم، عیبی پوشیده برملا شود؛ در تجسس برای خود ما برملا شود و در غیبت برای دیگران (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۸۶/۱۸).

در اینجا، قرآن در استعاره‌ای زیبا، غیبت کردن را به خوردن گوشت برادر مرده مانند می‌کند. در این استعاره، چند نکته لطیف ذکر شدنی است: اول اینکه، فعل غیبت کردن با فعل خوردن مقایسه شده است. در واقع، عمل خوردن، یکی از طرق کسب لذت برای آدمی به شمار می‌رود و در واقع، حیات و ممت آدمی به این فعل بستگی دارد. آدمی معمولاً از خوردن غذاهای خوشمزه و لذیذ لذت می‌برد؛ اما اگر قرار باشد، آدمی غذایی متعفن و بوی‌ناک را که از گوشت آدمی دیگر تهیه شده که دست بر قضا برادر اوست، بخورد، آیا باز برای او لذت‌بخش است؟ پاسخ روشن است. از این رو، خداوند غیبت کردن را به خوردن گوشت برادر مرده مانند می‌کند؛ درست همان گونه که انسان دوست ندارد گوشت برادر مرده‌اش را بخورد، از غیبت کردن پشت سر دیگران نیز باید دوری گزیند. نکته دیگر اینکه تصویر شکارگری که بالای سر شکار نشسته و از گوشت او می‌خورد، در دنیای ادبیات پیشااسلامی، تصویری آشناست. عرب‌زبان فرد غیبت‌کننده را به مردارخوار تشبیه می‌کند. در واقع، شاعر لاشخور را شکارگری توصیف می‌کند که روی لاشه ضیافتی برپا کرده است. کسی که مورد غیبت قرار می‌گیرد، به همین ترتیب، پیش چشمان غیبت‌کننده قرار دارد و او بدون ترس از غیبت‌شونده، بر شهرت و محبوبیت قربانی «نوک می‌زند». اما نکته اینجاست که این تصویر در نظام اندیشگانی و منظومه اخلاقی و جهان‌بینی توحیدی قرآن، به تعبیر مستنصر میر، شکوهمندی و والایش پیدا می‌کند:

کلمه أخی (برادر) در این آیه، برادر دینی است بدان گونه که در آیه ۱۰ همین سوره بدان اشاره شده است: ﴿أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (در حقیقت مؤمنان با هم برادرند). اضافه کردن فقط یک کلمه [أخی] تصویر دیرآشنای صحبت کردن نزد اعراب را به گونه‌ای تغییر داده که نه فقط تصویر حیوانی که حیوان مرده را تکه‌پاره می‌کند بلکه تصویر

انسانی که گوشت انسان مرده یا بهتر بگوییم تصویر برادری که گوشت برادر مرده‌اش را می‌خورد، به ذهن متبادر می‌کند. در واقع، آیه بیان می‌کند که مرده‌خواری عملی پست، آدم‌خواری عملی پست‌تر و برادرخواری عملی به غایت زشت محسوب می‌شود (Mir, 2006).

نکتهٔ لطیف سوم به صفت «مرده» مربوط می‌شود. در اینجا این واژه، هم می‌تواند معنای حقیقی و هم مجازی داشته باشد. در واقع، از آنجا که فرد غیبت‌شونده حضور ندارد، در ذهن غیبت‌کننده چونان حیوانی مرده تصور می‌شود که بی‌شرمانه در حال تکه‌پاره شدن است و طنز تلخ اینجاست که این حیوان مرده، برادر مؤمن اوست. در تفسیر نمونه آمده است:

«آری آبروی برادر مسلمان همچون گوشت تن اوست و ریختن این آبرو به وسیله غیبت و افشای اسرار پنهانی همچون خوردن گوشت تن اوست و تعبیر به «مرده» به خاطر آن است که «غیبت» در غیاب افراد صورت می‌گیرد که همچون مردگان قادر بر دفاع از خویشان نیستند و این ناجوانمردانه‌ترین ستمی است که ممکن است انسان درباره برادر خود روا دارد» (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۸۵/۲۲).

اما از هم مهم‌تر، تبعات اجتماعی است که عمل غیبت کردن به بار می‌آورد. در واقع از آنجا که بنای زندگی انسان بر اساس مشارکت اجتماعی است، طبیعی است استواری این بنا به مجموعه عواملی وابسته است که اعتماد و اطمینان به یکدیگر از جمله آنهاست و این اطمینان و اعتماد که برای انسان شأن و منزلت به بار می‌آورد، با صفاتی نکوهیده مانند غیبت کردن فرو می‌ریزد و از همه بدتر اینکه هویت فردی و اجتماعی انسان از میان می‌رود. از این رو، از آنجا که خوردن گوشت برادر مرده کراهت دارد، این کراهت و زشتی در حوزهٔ معنایی کفر قرار می‌گیرد و از این رو، شایستهٔ سبک زندگی ایمانی نخواهد بود.

با آیهٔ ۱۲، فراخوانی و خطاب خداوند به مؤمنان پایان می‌گیرد. در واقع خداوند در این فراخوانی‌ها، مؤمنان را به نحوهٔ زیستن در جامعهٔ ایمانی مبتنی بر جهان‌بینی و ایدئولوژی توحید و معاد محور دعوت، و «آسیب‌ها و خطراتی را که جامعه مؤمن را تهدید می‌کند، بازگو و مؤمنان را به دوری از آنها سفارش می‌کند» (همان: ۱۹۶/۲۲، با

تغییرات). در آیه ۱۳، فراخوانی مؤمنان، جای خود را به فراخوانی عموم مردم می‌دهد. در این فراخوانی، کل جامعه انسانی مورد خطاب است و صفت تقوا و پرهیزگاری را مهم‌ترین اصل ضامن نظم و ثبات فردی و اجتماعی معرفی می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/۱۳)؛ «ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید خداوند دانای آگاه است».

در واقع، صفت تقوا نه فقط عامل تشخیص جامعه مؤمنان بلکه عامل خصیصه‌نمای کل جامعه بشری نیز محسوب می‌شود. در عین اینکه رعایت تقوا، مهم‌ترین عاملی است که صفات نکوهیده از جمله صفاتی را که در این سوره به آنها اشاره می‌شود، در شعاع جاذبه و اهمیت خود قرار داده از بار معنایی سلبی آنها می‌کاهد. آنچه در این آیه مورد تأکید است، این است که عامل برتری نزد خداوند نه نژاد، قوم، جنس و رنگین بودن پوست، بلکه تقوا و پرهیزگاری است. اگر در نظر آوریم که امروزه عوامل وراثتی مانند رنگ، نژاد و حتی هویت، چه تأثیرات و عواقب وخیمی را متوجه جامعه بشری کرده و چه اندازه جامعه انسانی، از این عوامل متأثر و آسیب‌پذیر بوده، آنگاه درمی‌یابیم که تقوا و پرهیزگاری که خداوند نسل بشر را از زن و مرد، متصف به آن می‌خواهد، تا چه اندازه در تعیین سرنوشت بشر نقش دارد. از آنجا که چه در گذشته و چه امروزه، نژاد و قوم و هویت ملی، عامل تبختر و برتری قومی بر قوم دیگر بوده است، خداوند ارجمندترین فرد و قوم را در گرو رعایت تقوا و پرهیزگاری می‌داند. تفاسیر نمونه و *المیزان* نیز هر یک با زبانی متفاوت درباره ارزش تقوا بحث کرده‌اند که دیگر به آنها اشاره نمی‌کنیم. اما پرسش مهم اینجا است که چرا تقوا، مهم‌ترین خصیصه برتری آدمیان است؟ حقیقت این است که دو مفهوم تقوا و شکر به گفته ایزوتسو (۱۳۷۸: ۳۹۶)، دو کلیدواژه اصلی مفهوم ایمان است و ایمان نیز رکن رکن جامعه و ایدئولوژی اسلامی محسوب می‌شود. از این رو، مفهوم تقوا، بخشی از مفهوم ایمان و بلکه با آن مترادف معنایی دارد. برای نمونه در آیه ۲۱۲ بقره، به این همبستگی معنایی اشاره شده است: ﴿رَبِّنَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ

حِسَابٍ؛ «زندگی دنیا در چشم کافران آراسته شده است و مؤمنان را ریشخند می‌کنند و [حال آنکه] کسانی که تقواییشه بوده‌اند، در روز رستاخیز از آنان برترند و خدا به هر که بخواهد، بی‌شمار روزی می‌دهد».

از این رو، به نظر می‌آید رعایت تقوا، مستلزم برخورداری از ایمان است. طبیعی است که عدم رعایت تقوا، نشانه بی‌ایمانی خواهد بود. به تعبیر ایزوتسو:
«اگر تقوا عنصر اصلی مفهوم ایمان محسوب شود، طبیعی است که کفر، درست عکس آن است» (همان: ۳۹۸، با تغییرات).

واژه «متقی» در قرآن، در تضاد با واژه «کافر» (رعد/ ۳۵) و گاه در تضاد با واژه «ظلم» (جاثیه/ ۱۸) قرار می‌گیرد. اگر این گونه باشد، می‌توان گفت که رعایت تقوا، در حوزه معنایی ایمان، و عدم اتصاف به تقوا، در حوزه معنایی کفر قرار می‌گیرد. با این اوصاف، تقوا لازمه سبک زندگی ایمانی محسوب می‌شود و خطاب قرآن به «اینها الناس» در آیه ۱۳، به طور غیر مستقیم خطاب به عموم مردم معتقد به فرهنگ خدامحوری خواهد بود.

البته سوره حجرات با تعدادی آیات دیگر نیز ادامه می‌یابد که چون در راستای اهداف این جستار قرار ندارند، به آنها نمی‌پردازیم. در این آیات، در مجموع به تفاوت میان ایمان آوردن و اسلام آوردن، ویژگی‌های کلی مؤمنان و اینکه خداوند نهفته آسمان و زمین را می‌داند، اشاره می‌شود. اکنون تلاش می‌کنیم بر اساس آیاتی که بررسی کردیم، الگو(هایی) را در پرتو معناشناسی مفاهیم ایمان و کفر برای سبک زندگی ایمانی ترسیم کنیم.

نتیجه‌گیری: به سوی الگوبندی سبک زندگی ایمانی

نکته‌ای که پیشتر هم به آن اشاره کردیم، این است که در فرهنگ و ایدئولوژی توحیدی و در واقع در منظومه اندیشگانی و اعتقادی توحید و معادمحور، خداوند سرمنشأ تمام هستی و کائنات محسوب می‌شود. این منظومه اندیشگانی، حول چندین محور اصلی از جمله مفهوم ایمان در گسترده‌ترین معنای کلمه می‌چرخد. ایمان یعنی باور داشتن به یگانگی خدا، جهان آخرت، فرشتگان، پیامبران و کتب آسمانی. پیداست

در نقطهٔ مقابل و در تضاد با ایمان، کفر یعنی ناسپاسی و از همه مهم‌تر، بی‌اعتقادی به خدا و جهان اخروی قرار می‌گیرد. از این رو، دو مفهوم ایمان و کفر که در دو منتهی‌الیه یک پیوستار قرار می‌گیرند، اساس و جوهرهٔ حرکت و زندگی بشر را در این دنیا رقم می‌زنند. حرکت انسان روی این پیوستار به سمت یکی از دو قطب، با سرنوشت دنیوی و اخروی او پیوند مستقیم دارد. اگر انسان حرکت به سمت قطب ایمان را برگزیند، سعادت او در دنیا و آخرت را در پی خواهد داشت و حرکت او به سمت قطب کفر، برای او بدبختی به بار خواهد آورد. اغراق نیست اگر بگوییم این دو مفهوم متضاد که نوعی تقابل دوگانه را شکل می‌دهند، در تک‌تک سوره‌های قرآنی با شدت و میزان متفاوت دیده می‌شوند. البته پیداست که این دو مفهوم عمدتاً خود را در قالب مفاهیم دیگر متجلی می‌کنند که به طریق اولی با دو مفهوم اصلی ایمان و کفر مترادف و شمول‌معنایی دارند. این مفاهیم و واژگان وابسته را حوزه‌های معنایی مشترک دو مفهوم اصلی محسوب می‌کنیم. در واقع در سوره‌های قرآن، گاه با خود دو مفهوم اصلی روبه‌روییم و گاه با حوزه‌های معنایی آن دو. آنگاه که از سوره‌های مکی به درون سوره‌های مدنی پا می‌گذاریم، این مفاهیم رنگ و بوی غلیظ‌تر و در عین حال محسوس و ملموس‌تری پیدا می‌کنند. به تعبیری دیگر، این مفاهیم و حوزه‌های معنایی آنها، به درون زندگی فردی و اجتماعی آدمیان وارد می‌شوند و در مقام دستورالعمل و توصیه، نقش‌هایی اساسی در نحوهٔ زیستن و زندگی آدمیان و به ویژه مؤمنان ایفا می‌کنند. این مفاهیم گاه به روابط مؤمنان با شخص پیامبر ﷺ مربوط می‌شوند؛ گاه به روابط شخصی و فردی، و گاه به روابط اجتماعی حاکم بر زندگی مؤمنان. از میان سوره‌های مدنی قرآن، سورهٔ حجرات از این حیث جایگاه ویژه دارد. در این سوره، خداوند با خطاب و در واقع فراخوانی مؤمنان، از آنان می‌خواهد که برخی صفات نکوهیده و ناپسند را انجام ندهند. در واقع اگر به این فراخوانی‌ها دقت کنیم، می‌توانیم در پرتو آنها نوعی الگو برای زیستن در جامعهٔ ایمانی ترسیم کنیم که مبتنی بر مفاهیم ایمان و کفر خواهد بود که به تفصیل در پیکرهٔ جستار آن را شرح و بسط دادیم. در واقع از این حیث، سورهٔ حجرات یکی از نمونه سوره‌های قرآنی است که می‌توان بر اساس آن الگویی برای سبک زندگی ایمانی ترسیم کرد.

برخی یافته‌ها

۱. منظومه اندیشگانی و اعتقادی قرآن، حول محور ایمان در تضاد با محور کفر قرار دارد.
۲. محور ایمان و کفر، خود به محورها یا مفاهیم جزئی‌تر و ملموس‌تر فروکاستنی‌اند.
۳. سوره‌های مکی دعوت مردم به سوی ایمان، و سوره‌های مدنی چگونگی تحقق ایمان در جامعه اسلامی محسوب می‌شوند.
۴. از آنجا که اسلام دینی اجتماعی است، دستورات لازم برای زندگی اجتماعی را نیز طرح‌پردازی کرده است.
۵. عبارت کلیدی «یا ایها الذین آمنوا»، ۸۵ مرتبه در کل قرآن تکرار شده است که مبین اهمیت این عبارت است. این عبارت در واقع نوعی فراخوانی و خطاب محسوب می‌شود و مؤمنان با پاسخ به این فراخوانی، خود را در ایدئولوژی اسلامی سهیم و مسئول می‌دانند.
۶. صفات نکوهیده مورد اشاره در این سوره، با هم ارتباط مفهومی و ساختاری دارند و تبعات آنها هم فردی و اجتماعی است.
۷. عامل اصلی دست کم شش صفت مورد نکوهش در سوره حجرات، زبان است: استهزاء، عیبجویی، القاب زشت، گمان بد، تجسس و غیبت. سه صفت اول، جنبه آشکار، و سه صفت دوم، جنبه پنهان دارند.
۸. خداوند با استعاره‌ای زیبا، غیبت کردن را به خوردن گوشت برادر مرده مانند کرده است. از آنجا که مؤمنان برادر یکدیگرند، خوردن گوشت برادر مرده بسیار کراهت دارد.
۹. برترین صفت که ویژگی اصلی مفهوم ایمان نیز به شمار می‌آید، صفت تقواست که جدا از رنگ و نژاد و هویت، عامل خصیصه‌نمای انسانها به شمار می‌آید.
۱۰. قرآن به طریق خاص خود، الگوهایی برای سبک زندگی ایمانی ترسیم کرده که لازم است با تدبیر در آن، این الگوها کشف و استخراج شوند.

کتاب‌شناسی

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸ ش.
۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، چاپ دوم، المكتبة المرتضوية، ۱۳۶۳ ش.
۳. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۴. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵. الهی قمشه‌ای، حسین، ۳۵۶ روز با قرآن، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
6. Adler, A., *The Individual Psychology of Alfred Adler*, New York, Basic Books Inc, 1956.
7. Mir, Mustansir, "Language", in: Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Quran, Blackwell Companion to the Religion*, Blackwell Publishing, 2006.
8. Mir, Mustansir, *Coherence in the Quran*, American Trust Publications, 1986.
9. Mir, Mustansir, *Understanding the Islamic Scripture*, Pearson Longman, 2008.

روش‌شناسی و اعتبارسنجی

برداشت مبتنی بر دلالت اشاره از قرآن کریم*

- سیده بتول ضیاءالدین^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- حسن خرقانی^۳
- مرتضی نوروزی^۴

چکیده

جستار حاضر می‌کوشد مفهومی عالمانه از چستی دلالت اشاره، جایگاه، ارکان و شرایط و ضوابط تحقق، اعتبار و حجیت آن را بررسی و تبیین نماید و از روش استناد، استدلال، توصیف و تحلیل بهره گرفته است. بررسی‌ها در باب دلالت اشاره نشان می‌دهد که این نوع دلالت نه از سنخ لفظ بلکه امری فراتر از آن است و از نوع غیر صریح و دلالت التزامی است؛ از نظر عرف، مقصود مستقیم گوینده کلام نمی‌باشد، اما این تعبیر با تسامح درباره

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (sbz2010@hotmail.com).
۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (h.kharaghani@gmail.com).
۴. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه (mortezanoruzi70@yahoo.com).

خداوند و کلام الهی به کار می‌رود؛ زیرا خداوند عالم مطلق به تمام امور است. این دلالت دارای مراتبی است که طبق تعریف‌ها به جلی و خفی تقسیم می‌شود. این دلالت با دقت عقلی به دست می‌آید و از دلالت‌های بین اما بالمعنی الاعم می‌باشد. جایگاه دلالت اشاره در مرتبه بعد از دلالت اقتضاء و دلالت تنبیه است.

حجیت دلالت اشاره از باب حجیت ظواهر الفاظ، محل تردید است؛ زیرا نه از نظر کاربرد و نه از نظر سیاق، مقصود اصلی گوینده نیست و تبعاً و ارتکازاً اراده شده است، اما می‌توان این دلالت را از دلالت‌های تبعی شمرد و آن را از باب ملازمات عقلی، حجت دانست.

دلالت اشاره در پی بردن به اعجاز بیانی قرآن کریم و جهان‌شمولی احکام و معارف قرآنی کارایی دارد و با آن می‌توان احکام شرعی، احکام سیاسی، امور اعتقادی و مانند آن‌ها را از قرآن استخراج کرد.

واژگان کلیدی: دلالت التزامی، دلالت اشاره، برداشت از قرآن، اصول فقه.

درآمد

یکی از مباحث بنیادین در اصول فقه و تفسیر، بررسی دلالت الفاظ و توجه به اثر بارزی است که در برداشت و استنباط از آیات قرآن و فهم معانی و مقاصد آن دارد. در واقع دلالت با روح هر زبان وابسته است. به همین سبب یکی از قواعدی که فقیه و مفسر باید به آن توجه کند، این است که الفاظ، افزون بر داشتن معنای مطابقی و تضمینی، معانی دیگری نیز دارند که خارج از ظاهر آن‌هاست که در اصطلاح معانی التزامی نام دارد. این معانی در سه سطح ارائه شده است: الف. معنای اقتضایی، ب. معنای تنبیهی یا ایمایی، ج. معنای اشاری.

دلالت اقتضاء، دلالتی است که مقصود گوینده بوده و درستی یا صحت کلام از نظر عقل و شرع یا لغت متوقف بر آن باشد. پس هر گاه در جمله‌ای صحت و درستی آن مستلزم در تقدیر گرفتن کلمه‌ای باشد، به آن دلالت اقتضاء گویند. گرچه دلالت اقتضاء از دلالت‌های التزامی است، اما مقصود متکلم هم هست و به آن دلالت بین نیز می‌گویند (ولائی، ۱۳۷۴: ۲۰۴)؛ ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْآنَ الَّتِي كُتِبَ فِيهَا وَالْعَمْرُ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (یوسف/۸).

دلالت تنبیه یا ایماء، عبارت است از: «دلالت کلام بر امر لازمی که متکلم آن را قصد کرده است، ولی صدق کلام یا صحت آن بسته به تقدیر گرفتن آن امر لازم نمی‌باشد، مانند آنکه کسی بگوید: "خورشید طلوع کرد". ممکن است که خورشید طلوع نکرده باشد اما به خاطر هشدار به شنونده کلام بر فرارسیدن وقت نماز صبح اطلاق می‌شود» (بدری، ۱۴۲۸: ۱۴۳؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۵۸).

در «دلالت اشاره»، نه اصل دلالت مقصود متکلم است و نه درستی یا راستی کلام متوقف بر آن است، ولی این دلالت با دقت عقلی از کلام فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، دلالتی که لازمه کلام است، دلالت اشاره می‌نامند (ر.ک: زحیلی، ۱۳۹۳: ۱۶۵؛ زیدان، ۱۳۹۳: ۳۵۶؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۲۶۴؛ آمدی، ۱۴۲۹: ۴۳۶)؛ مانند آیه «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف/ ۱۵) (مدت بارداری و شیر دادن زنان سی ماه است) و آیه «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان/ ۱۴) (مدت شیر دادن بچه دو سال است). در آیه اول، خداوند متعال در مقام بیان حق مادر و زحمت‌هایی است که متحمل می‌شود و در آیه دوم، در مقام بیان مدت شیر دادن است. ولی لازمه این دو آیه، علم به کمترین مدت بارداری است که شش ماه می‌باشد (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۱۹/۱).

معمولاً برداشت و استنباط از دلالت اقتضاء و تنبیه (ایماء) آسان می‌باشد؛ زیرا از ظواهر الفاظ به آسانی می‌توان به این گونه معانی دست یافت. بحث چالشی در مورد معانی اشاری قرآن است. به نظر می‌رسد در میان مفسران و اصولیان، ابهاماتی در معنای این دلالت و حجیت آن و شیوه استنباط و برداشت از اشارات قرآنی وجود دارد. ایشان گاهی به صورت اجمالی در تألیفات خود به بحث حجیت و عدم حجیت دلالت اشاره پرداخته‌اند؛ برای نمونه، مظفر در جلد ۱/ *اصول الفقه*، حجیت دلالت اشاره را از باب ملازمات عقلی می‌داند و آکوسی نیز در تفسیر *روح المعانی* در ذیل آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد/ ۴) می‌گوید: «ومن باب الإشارة أنّ يوم الدين تلويح إلى مقام الفناء». این گونه کاربردها چه در حیطة تفسیر و چه در حیطة استخراج حکم شرعی، بسیار رایج است. اما وجود ابهام در چیستی این دلالت و حجیت آن و نحوه برداشت اشاری از قرآن قابلیت بررسی دارد.

علماء اصولی اهل سنت بیش از علماء شیعه به مباحث الفاظ خصوصاً دلالت اشاره

و تطبیق این مباحث بر قرآن کریم پرداخته‌اند. به همین جهت در این مقاله، کتب اصولی اهل سنت بیش از کتب علماء شیعه استفاده شده است. به هر حال ما در این نوشتار برآنیم تا مفهومی عالمانه از چیستی دلالت اشاره، جایگاه، ارکان و شرایط تحقق آن در میان دلالت‌ها، اعتبار و حجیت دلالت اشاره را بررسی و تبیین نماید.

۱. مفهوم‌شناسی اشاره

الف) معنای اشاره در نزد لغت‌شناسان

«الإشارة» مصدر فعل رباعی «أشار» و اسم فاعل آن «مشیر» و اسم مفعول آن «مشار» می‌باشد، «الإشارة» از سه حرف «ش و ر» گرفته شده است که در کتب لغت به معنای تلویح به چیزی است که از گفتار فهمیده می‌شود (مقری فیومی، بی‌تا: ۳۲۶/۲) و مرادف و جانشین سخن گفتن در رساندن معناست (همان: ۳۲۶/۲-۳۲۷؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۳۵۴)؛ چنان که اشاره به معنای ایماء با سر و دست و چشم و ابرو نیز هست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۴۳۶؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۳۵۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/۶۱).

بنابراین اشاره در نزد لغت‌شناسان، قائم‌مقام گفتار در رساندن معنا و به هر گونه تلویحی که از گفتار فهمیده شود و یا ایمایی که به وسیلهٔ اعضاء بدن به مخاطب رسد، گفته می‌شود. برخی از لغت‌شناسان در بیان فرق میان اشاره و ایماء می‌نویسند: «اشاره» مختص به علامت دادن به وسیلهٔ دست است، اما ایما را اعم دانسته و علامت دادن به وسیلهٔ سر و یا هر چیز دیگری می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۴۳۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲/۳۱۷).

ب) معنای «اشاره» نزد عرفا و تعریف «تفسیر اشاری»

در اصطلاح عرفا، «اشارت» چیزی است که پنهان باشد و از جهت دقت و لطافت معنا نتوان آن را به واسطهٔ لفظ و عبارت آشکار کرد (سجادی، بی‌تا: ۱۰۵). ابن عربی اشاره را امری می‌داند که در وجود و هستی خود ثابت و قائم است، ولی در تقریر و بیان نیامده باشد (سعیدی: ۱۰۲، به نقل از: رسالة‌الحکم‌الالهیه: ۱۸).

در میان تفاسیر موجود، برخی با استناد به ذوق عرفانی خویش برای ظاهر آیات، باطنی در نظر گرفته‌اند. برداشت بر اساس باطن قرآن را «تفسیر اشاری» گویند که دارای گونه‌های متعددی همچون: تفسیر رمزی، عرفانی، صوفی، باطنی و شهودی است (رضایی اصفهانی: ۲/۲۴۳). تعریفی که از تفسیر اشاری بیان شده است، عبارت است از: «تأویل آیات به غیر ظاهر قرآن کریم، به دلیل وجود اشارات پنهان در آیات که برای اهل سلوک و تصوف آشکار شود و جمع میان این تأویل با تفسیر ظاهر نیز ممکن باشد» (زرزقانی: ۲/۶۶؛ ذهبی: ۲/۲۰؛ صابونی: ۱۱۴).

در *اصول التفسیر العک* تعریفی نظیر مفهوم‌شناسی فوق بیان می‌گردد؛ با این تفاوت که جهت جمع میان اشارات و ظواهر مقصود آیات باید شاهد شرعی اقامه گردد. ایشان تفسیر اشاری را از اقسام اشارات ذهنی دانسته که شامل معانی فراوانی در کلام می‌باشد (العک: ۲۰۵).

بنا بر تعریف ارائه‌شده به دست می‌آید:

۱. تفسیر اشاری بر اساس عبور از ظواهر الفاظ قرآن به دست می‌آید.
۲. تفسیر اشاری در صدد کشف اشارات پنهانی آیات است.
۳. تفسیر اشاری تنها برای اهل سیر و سلوک به دست می‌آید.
۴. هماهنگی و ارتباط میان تفسیر اشاری با ظاهر مراد آیات به وسیله شرع به دست می‌آید.
۵. تفسیر اشاری از اقسام تفسیر ذهنی به شمار می‌آید.

ج) معنای اصطلاحی «اشاره» در نزد اصولیان

واژه «اشاره» بر اساس کاربرد آن در هر یک از علوم، معنای خاصی به خود می‌گیرد. در علم نحو، اشاره یکی از راه‌های تعریف به شمار می‌رود (ابن هشام، ۱۹۷۹: ۱۳۴/۱-۱۷۹). اندیشمندان بلاغی «اشاره» را از انواع کنایه شمرده‌اند و آن را امری نیکو می‌دانند (کنانی، بی‌تا: ۲۱/۱) و آن را به کلام کوتاهی که دارای معانی متعدد باشد، تعریف می‌کنند؛ مانند آیه شریفه «الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ» (قارعه / ۲۰۱) که از انواع اشاره است و اشاره به عظمت حادثه دارد (فیروزی، بی‌تا: ۹۹/۱؛ باقلانی، بی‌تا: ۹۰/۱). جلال‌الدین سیوطی

نیز به کار بردن این تعریف را برای واژه «اشاره» و «ایجاز قصر» جایز می‌شمارد و فرق میان این دو واژه را در این می‌داند که ایجاز قصر جزء دلالت مطابقی است، اما دلالت اشاره جزء دلالت تضمنی یا دلالت التزامی به شمار می‌آید (سیوطی، ۱۴۱۶: ۸۷/۲). برخی دیگر از علمای بلاغت به کلامی که واسطه‌های آن اندک و ملازمت دو معنا واضح باشد و تعریضی^۱ در آن به کار نرفته باشد، اشاره می‌گویند (هاشمی، ۱۳۹۰: ۳۲۵).

علماء اصولی واژه «اشاره» را در مباحث دلالت‌های الفاظ به کار می‌برند. این اصطلاح با عناوینی چون: «دلالت اشاره» (مشهور اصولیان)، «إشارة النص» (علمای حنفی) (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۱؛ عویدات، ۲۰۱۱: ۱۸۶؛ راسخ، ۱۴۲۴: ۷۰)، «إشارة اللفظ» (غزالی، ۱۴۱۷: ۲۶۳)، «المنطوق الإشاری» (ابن حاجب، ۱۴۲۷: ۹۲۷/۲ و ۹۳۱) و یا «الاقتضاء التلویحی غیر المقصود»^۲ (ولاتی مالکی، ۱۳۲۷: ۲۷-۲۵، الشعلان، ۱۴۲۴: ۵۸۴/۱) در نزد اصولیان به کار رفته است.

برخی «دلالت اشاره» را زیرمجموعه «مفهوم» می‌دانند و به کلامی که برای بیان حکمی ساخته شده است، اما حکم دیگری غیر از آن حکم مقصود به دست آید، «دلالت اشاره» اطلاق می‌کنند (هلال، ۱۴۲۴: ۱۴۳-۱۴۴).

برخی «دلالت اشاره» را از اقسام منطوق غیر صریح می‌دانند. بدین ترتیب به سخنی گفته می‌شود که لازمه گفتاری مورد نظر گوینده نباشد (ولاتی، ۱۳۷۴: ۱۸۵؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۱۹/۱).

برخی از اصولیان «دلالت اشاره» را یکی از اقسام دلالت التزامی به شمار می‌آورند. در نزد ایشان دلالت اشاره، نه اصل دلالت مقصود متکلم است و نه درستی یا راستی کلام متوقف بر آن است؛ ولی این دلالت با دقت عقلی از کلام فهمیده می‌شود؛ مانند مثال پیشین (غزالی، ۱۴۱۷: ۲۶۴؛ زحیلی، ۱۳۹۳: ۱۶۵؛ زیدان، ۱۳۹۳: ۳۵۶؛ آمدی، ۱۴۲۹: ۴۳۶).

۱. تعریض به معنای کلام غیر صریحی می‌باشد که احتمال بدهید مقصود گوینده باشد یا نباشد و از قرائن می‌توان آن را تشخیص داد (خولی، ۱۴۲۵: ۲۷).

۲. این گونه نام‌گذاری مختص برخی از مالکی‌هاست، ایشان اقتضاء را دو قسم می‌کنند: الف) اقتضاء تصریحی، ب) اقتضاء تلویحی، که همین اقتضاء به دو قسم دیگر تقسیم می‌شود: اول: اقتضایی که در اصل کلام قصد شده باشد که به آن دلالت ایماء می‌گویند، دوم: اقتضایی که در اصل کلام قصد نشده باشد که به آن دلالت اشاره می‌گویند.

حنفاوی، ۱۴۳۰: ۲۴۷؛ مصطفی، ۱۴۳۲: ۱۸۰؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

بعضی نیز با استشهداد به دو آیه ۱۵ سوره احقاف و آیه ۲۳۳ بقره و همچنین دلالت وجوب شیء بر وجوب مقدمه آن، «دلالت اشاره» را دلالتی می‌دانند که مدلول در آن، استقلالاً مقصود بالخطاب نیست، نه از نظر استعمال و نه از نظر سیاق، بلکه لازم بین بالمعنی الاعم خطاب است و تبعاً و ارتکازاً اراده شده است (مکی عاملی، ۱۳۹۱: ۲۶۶).
از تعاریف فوق به دست می‌آید:

۱. دلالت اشاره نه از سنخ لفظ، بلکه امری و رای آن می‌باشد و نوعی دلالت غیر صریح و دلالت التزامی است.

۲. از نظر عرف، مقصود گوینده کلام نمی‌باشد؛ اما با تسامح، این تعبیر درباره خداوند و کلام الهی به کار می‌رود؛ زیرا خداوند عالم مطلق به تمام امور است.

۳. دارای مراتبی است و این مراتب بنا بر تعاریف به جلی (ظاهره) و خفی (غامضه) تقسیم می‌گردد.

۴. این دلالت با دقت عقلی به دست می‌آید و از نوع لوازم بین اما بالمعنی الاعم می‌باشد.

۵. ممکن است این دلالت از یک آیه استخراج شود و یا با قرار دادن دو آیه (دو مقدمه) استخراج شود.

بنابراین «دلالت اشاره دلالتی ذومراتب، غیر صریح و بین به معنای اعم است؛ زیرا عرفاً مقصود اصلی گوینده کلام نمی‌باشد و تبعاً و ارتکازاً اراده شده است».

۲. جایگاه دلالت اشاره در بین دلالت‌ها

تفاوت در جایگاه دلالت اشاره در هنگام تعارض و ترجیح میان دلالت‌ها آشکار می‌گردد؛ بدین معنا که در هنگام تعارض میان عبارة النص و دلالت منطوق و دلالت

۱. دلالت اشاره از نوع لزوم بین به معنای اخص نیست تا به محض تصور ملزوم، ذهن به لازم آن منتقل گردد؛ زیرا این دلالت عرفاً مقصود اصلی گوینده کلام نمی‌باشد و تبعاً و ارتکازاً اراده شده است، بلکه از نوع لزوم بین به معنای اعم می‌باشد که نیاز به تصور ملزوم و لازم و رابطه آن دو در ذهن است (ر.ک: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۸۴۹؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۹).

ایماء و دلالت اشاره کدامیک را باید بر دیگری مقدم داشت؟ بنا بر اخذ هر مبنا و شناخت جایگاه دلالت‌ها می‌توان یکی را بر دیگری مقدم ساخت و تعارض را برطرف ساخت.

مشهور اصولیان دلالت اشاره را بعد از دلالت اقتضاء و دلالت تنبیه می‌دانند (آمدی، ۱۴۲۹: ۶۴/۳ و ۲۵۴/۴؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۳۱/۱-۱۳۹؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۴؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱: ۲۶۳-۲۶۶).

دلیل مقدم داشتن دلالت ایماء بر دلالت اشاره در میان مشهور علماء، آن است که دلالت ایماء در کلام قصد می‌شود؛ بر خلاف دلالت اشاره که در کلام قصد نمی‌شود و به همین علت است افرادی چون «آمدی» (آمدی، ۱۳۸۷: ۲۵۴/۴)، «ابن حاجب» (ابن حاجب، ۱۴۲۷: ۱۲۸۹/۲-۱۲۹۰) و علامه مظفر (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۳۱/۱-۱۳۹)، دلالت ایماء را مقدم بر دلالت اشاره می‌دانند.

علماء حنفی در مقدم داشتن دلالت اشاره بر مفهوم موافق، با جمهور علماء اهل سنت اتفاق نظر دارند (بخاری، ۱۳۰۸: ۲۲۰/۲؛ تفتازانی، بی‌تا: ۲۴۲-۲۴۷؛ زمخشری، بی‌تا: ۷۹/۲).

۳. فواید شناخت دلالت‌های اشاری قرآن

الف) پی بردن به اعجاز بیانی قرآن کریم

یکی از وجوه اعجاز قرآن، توان بیان لایه‌ها و اعماق چندگانه معنایی با استفاده از فن گزیده‌گویی در سخن است؛ به گونه‌ای که پیام و معنای مورد نظر را با حداقل الفاظ به مخاطبان می‌رساند. آیات متعددی از قرآن گویای این مطلب است که در قرآن از هیچ چیزی فروگذار نشده است: «...مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام/ ۳۸)؛ «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَاتُماً كُلِّ شَيْءٍ...» (نحل/ ۸۹). به وسیله شناخت و بیان دلالت‌های اشاری آیات، مخاطب با سطوح معنایی عمیق‌تر قرآن آشنا می‌گردد و پی به اعجاز بیانی قرآن می‌برد.

ب) جهان‌شمولی احکام و معارف قرآنی

دلالت اشاره گشودن راهی است جهت استنباط از آیات شریفه قرآن. به وسیله استخراج دلالت‌های اشاره از آیات، بشر به بسیاری از احکام و مسائل مستحدثه زمان

خود پاسخ می‌دهد و این گونه است که قرآن طراوت و تازگی خود را از دست نخواهد داد و در هر زمانی پاسخگوی نیازهای هدایتی بشر خواهد بود تا وی را به مرحله کمال رهنمون سازد.

۴. اقسام دلالت اشاره

دلالت اشاره را می‌توان به دو نوع لفظی و حسی^۱ تقسیم کرد. اشارات لفظی وابسته به وجود لفظ می‌باشد و معنای آن از ظاهر الفاظ قابل تشخیص نمی‌باشد، بلکه معنا از لوازم کلام گوینده با دقت نظر و تعقل به دست می‌آید (شربینی، ۲۰۰۴: ۳۳؛ قبلان، ۲۰۰۹: ۳۶۶؛ ولائی، ۱۳۷۴: ۲۰۳-۲۰۴؛ الهیان، ۱۳۸۷: ۱۳۶). به مقتضای بحث تنها به اشارات لفظی می‌پردازیم. این گونه اشارات با توجه به وضوح و خفای معنا به دو قسم تقسیم می‌گردد:

اشاره آشکار: این گونه اشاره با اندکی تأمل و تفکر به دست می‌آید (بخاری، ۱۳۰۸: ۱۸۶/۱؛ حنفی، ۱۳۱۶: ۳۰۳/۱). به این گونه دلالت، «اشاره واضح، آشکار و یا جلی» گفته می‌شود (حنفی، ۱۳۱۶: ۱۰۷/۱؛ سهالوی انصاری، ۱۴۲۳: ۴۴۱/۱)، مانند ﴿...فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (انبیاء/ ۷؛ نحل/ ۴۳) که وجوب تربیت علماء از آیه به دست می‌آید (زاهدی، ۱۴۲۴: ۱۴) و یا در آیه شریفه ﴿...فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ (آل عمران/ ۱۵۹)، از ظاهر آیه مشورت کردن به دست می‌آید، اما آیه اشاره به تشکیل گروهی جهت مشاوره در امور نیز دارد (شربینی، ۲۰۰۴: ۳۳).

اشاره پنهان: این گونه اشاره با دقت و تفکر بیشتر به دست می‌آید (حنفی، ۱۳۱۶: ۳۰۳/۱)؛ زیرا لوازم کلام در این گونه دلالت از خفای بیشتری برخوردار است. به این گونه دلالت، «اشاره پنهان، خفی و یا نظری» گفته می‌شود (همان: ۱۰۷/۱؛ سهالوی انصاری، ۱۴۲۳: ۴۴۲/۱)؛ مانند ﴿...عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ (بقره/ ۲۳۳). این آیه اشاره

۱. این گونه اشاره مستند به لفظ نمی‌باشد و معمولاً از طریق اشارات حسی به دست می‌آید (جبر، عجم، دغیم و جهامی، ۱۹۹۶: ۵۵)؛ مانند اشاره با دست به لیوان آب که دلالت بر تشنگی و درخواست رفع آن است و یا پوشیدن لباس مشکی در برخی فرهنگ‌ها دلالت بر عزاداری است و یا سبز شدن چراغ راهنمایی و رانندگی که دلالت بر حرکت ماشین‌ها دارد (باحسین، ۱۴۲۲: ۵۸؛ عبدالبر، ۱۴۲۵: ۱۱۱؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۱).

به اختصاص نسب به پدر دارد؛ زیرا «لام» برای اختصاص است (عثمان، ۱۴۲۳: ۱۵۸) و از سویی تعیین ولایت پدر بر فرزند را ثابت می‌کند و اشاره به این مطلب دارد که پدر احق از دیگری است بر فرزند.

به نظر می‌رسد مسئله آشکار و پنهان بودن دلالت اشاره، مسئله نسبی است و یکی از مشکلات شناخت لوازم مخفی کلام پروردگار، تطبیق آیات و نصوص و استنتاج صحیح از آن است که ممکن است در میان برخی افراد، دلالت اشاره آیه اگرچه آشکار باشد و با کمی تأمل به دست می‌آید، اما برای دیگران سخت و دشوار باشد و با دقت نظر بیشتری به دست آید. این مسئله به خاطر تفاوت در اندیشه‌ها و شیوه فهم کلام متفاوت است و علمی است که از سوی خداوند به افراد خاص داده می‌شود؛ مانند فهم حکم حداقل دوره رضاع....

۵. بررسی حجیت دلالت اشاره

این بحث از آن رو اهمیت دارد که با تحقق حجیت دلالت اشاره، صحت اخذ به دلالت اشاره جهت اثبات احکام شرعی معین می‌گردد.

به طور اجمال می‌توان گفت که بحث حجیت دلالت اشاره، از دو جهت قابل بررسی است: اول آنکه دلالت اشاره را دلالت لفظی^۱ بدانیم و از طریق حجیت ظواهر الفاظ، حجیت آن را ثابت کنیم؛ دوم آنکه آن را دلالت عقلی بشماریم و از باب ملازمات عقلی به اثبات حجیت آن پردازیم. بیان ذیل به شرح و تفصیل ادله و دیدگاه‌ها می‌پردازد.

از میان اصولیان، کسانی که لفظی بودن را پذیرفته‌اند، یا همه اقسام دلالت‌ها را لفظی می‌دانند و یا غیر از دلالت التزامی غیر بین، بقیه اقسام دلالت‌ها از جمله دلالت التزامیه بین بالمعنی الاعم را لفظی می‌دانند.

الف) گروه نخست از دانشمندان اصولی، دلالت لفظ بر همه لوازم را داخل حوزه

۱. دلالت لفظی عبارت است از دلالت لفظ بر معنا، در صورتی که منشأ دلالت وضع واضح باشد؛ به گونه‌ای که به مجرد شنیدن لفظ، معنای آن به ذهن شونده بیاید. بنابراین دلالت لفظی منوط به علم به وضع است.

دلالت لفظی قرار داده‌اند. بر اساس این قول، دلالت اقتضاء و تبییه و اشاره که از مصادیق دلالت التزامی است، لفظیه خواهد بود. علامه طباطبایی نیز قائل به لفظی بودن دلالت‌های التزامی است. ایشان در نقد یکی از دیدگاه‌ها در باب معنای تأویل می‌نویسد:

«شمول آیات قرآن بر معانی مترتب بر یکدیگر را که بعضی بر فراز و بعضی در زیر بعضی دیگرند، کسی منکر نیست، مگر آنکه از نعمت تدبر در قرآن محروم باشد و همه این معانی به ویژه اگر آن‌ها را لوازم معنا بدانیم، مدلول‌های لفظی هستند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۸/۳).

آیه‌الله سیستانی بر این باور است که رابطه لفظ با معنای مطابقی، رابطه هوهویت (این‌همانی) است که تصور لفظ همان تصور معناست و در این صورت تصور معنای (مطابقی) ملازم با تصور معنای التزامی است و می‌توان خطور معنای التزامی را به لفظ نسبت داد. به این ترتیب، دلالت التزامی لفظی خواهد بود نه عقلی؛ همان‌گونه که منطقیان نیز به لفظی بودن دلالت التزامی باور دارند (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۶۰).

ب) گروه دوم، تنها دلالت التزامی غیر بین را عقلیه می‌دانند و بقیه اقسام دلالت التزامی حتی دلالت التزامی بین بالمعنی الاعم را لفظی می‌دانند.

توضیح مطلب آن است که: در دلالت التزامیه بین، لزوم میان دو معنا واضح است و نیازی به اثبات با برهان ندارد و البته مرادشان لزوم ذهنی است نه خارجی (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۷: ۱۴۵-۱۴۶). آنگاه گفته‌اند که اگر لزوم بین به گونه‌ای باشد که مجرد تصور معنای ملزوم برای انتقال به معنای لازم کفایت کند، مثل تصور خورشید نسبت به نور یا تصور کوری نسبت به بینایی، مصداق لزوم بین بالمعنی الاخص است و اگر لزوم بین به گونه‌ای باشد که انتقال از معنای ملزوم به معنای لازم متوقف بر تصور دو طرف و تصور نسبت بین آن دو باشد، مصداق لزوم بین بالمعنی الاعم است (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۲۴۶/۲-۲۴۷). آن‌ها دلالت التزامی غیر بین را چنین شرح داده‌اند که لزوم در آن واضح نیست و نیازمند اثبات با برهان است؛ بدین معنا که باید قیاسی تشکیل داد که صغرای آن مدلول این لفظ و کبرای آن برهان عقلی خارجی باشد تا نتیجه تطبیق آن کبری بر آن صغری، ثبوت معنای التزامی غیر بین باشد؛ مانند وجوب مقدمه که ثبوت

آن نتیجه ضمیمه شدن وجوب ذی‌المقدمه مستفاد از امر (صغری) به کبرای تلازم بین وجود ذی‌المقدمه و وجود مقدمه است و نتیجه چنین برهانی، ثبوت تلازم بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه است (همان).

مثال: صغرای قیاس: نماز واجب است.

کبرای قیاس: نماز و وضو از هم جدا نیست.

نتیجه قیاس: وضو هم واجب است.

آنگاه تصریح کرده‌اند که بین بالمعنی الاخص از دلالت‌های لفظیه است و حتی دانشمندان اصولی قدم را فراتر نهاده و تصریح کرده‌اند که بین بالمعنی الاعم نیز از دلالت‌های لفظیه است. همچنین بر لفظیه بودن سه دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره تصریح کرده و بیان داشته‌اند نهایت امر این است که اقتضاء گاهی عقلی است و گاهی شرعی؛ به این معنا که قرینه عقل یا شرع، کاشف از دلالت التزامی لفظ است. بدین ترتیب روشن می‌شود که خارج کردن بین بالمعنی الاعم و دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره از صف دلالت‌های لفظیه، اشتباه است (همان).

حکم واحد درباره لفظی بودن دلالت التزامی بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم بر این اساس است که نمی‌توان بین این دو نوع دلالت در این جهت، فرقی قائل شد؛ چون اگر بپذیریم که دلالت التزامی بین بالمعنی الاخص، لفظی، و دلالت التزامی بین بالمعنی الاعم عقلی است، باید بینیم معیار آن چیست؟ اگر بگوییم که معیار آن احتیاج بین بالمعنی الاعم به مقدمه عقلیه خارجیه است، دلالت بین بالمعنی الاعم به چنین مقدمه‌ای نیاز ندارد و دلالت غیر بین است که نیازمند چنین مقدمه‌ای است و اگر بگوییم که معیار آن احتیاج بین بالمعنی الاعم به توسط امری غیر از خود لفظ است (هرچند که آن امر، مقدمه عقلیه خارجیه نباشد) که باز هم پیش از این دانستیم بین بالمعنی الاخص هم به تصریح اهل منطق و فلسفه، محتاج توسط چنین امری است؛ چرا که خود لفظ به هیچ وجه به ازای لازم معنا وضع نشده و حتی به ازای استلزام معنای موضوع‌له نیز وضع نشده، بلکه تنها به ازای خود معنا وضع شده است. بنابراین اگر این مقدار از توسط به لفظیه بودن دلالت ضرری نمی‌رساند و تنها توسط برهان عقلی مضر به لفظی بودن دلالت است، دیگر در این جهت فرقی میان بین بالمعنی

الاخص و بین بالمعنی الاعم نخواهد بود؛ چون در هیچ کدام از این دو، نیازی به توسط برهان عقلی نیست. در نتیجه اگر دلالت التزامی بین بالمعنی الاخص لفظی است، دلالت التزامی بین بالمعنی الاعم نیز چنین است (همان: ۲۴۸/۲).

در مقابل، از میان اصولیان کسانی که عقلی بودن را پذیرفته‌اند، یا تمام اقسام دلالت‌های التزامی را عقلیه می‌دانند و بر این باورند که عالمان بلاغی و بیشتر عالمان اصولی، دلالت معنا بر خارج لازم موضوع‌له یعنی همان دلالت التزامی با همه اقسامش را عقلی می‌شمارند (تفتازانی، ۱۴۳۴: ۷۲؛ عزیزی‌کیا، ۱۳۸۷: ۶۷) و یا تنها دلالت التزامی بین بالمعنی الاعم یا غیر بین را عقلیه می‌دانند.

الف) در نظر کسانی که حکم به عقلی بودن دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره داده‌اند، معیار لفظی بودن، دلالت بر معنای موضوع‌له لفظ است و چون لازمه معنای لفظ، موضوع‌له آن نیست، دلالت لفظ بر آن، عقلی است نه لفظی. امام خمینی نیز از جمله علمای اصولی است که دلالت التزامی را با همه اقسامش عقلیه می‌داند. ایشان می‌گوید:

«دلالت التزامی از دلالت‌های لفظی نیست؛ زیرا دلالت التزامی عبارت است از انتقال نفس از تصور ملزوم موضوع‌له به تصور لازم آن به ملازمه عقلی یا عرفی و لفظ دخالتی در این انتقال ندارد، جز اینکه انتقال به ملزوم به سبب لفظ است و این باعث نمی‌شود که لوازم معنای لفظ را از مدالیل خود لفظ به شمار آوریم؛ زیرا حکایتگری لفظ بسته به میزان وضع و گستره آن است و این لفظ جز برای ملزوم وضع نشده است. در این صورت، چگونه بر چیزی که خارج از معنای اوست، دلالت کند؟ آری، عقل می‌تواند بدون مثنوئه چیزی، از مدلول لفظ به لوازم آن پی ببرد. بنابراین روشن شد که التزام عبارت است از دلالت معنا بر معنا و به همین دلیل، اگر معنایی در ذهن - به هر طریقی - حاصل شد، لازمه آن نیز حاصل می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۱/۱۵۵).

ب) گروه دوم از دانشمندان علم اصول، به طور یک‌جا به عقلی بودن همه اقسام دلالت التزامی قائل نشده‌اند. ایشان مدلول را به دو قسم مطابقیه و التزامیه و مدلول التزامیه را به دو قسم لفظیه و عقلیه تقسیم کرده‌اند. منظور ایشان از مدلول مطابقیه، معنای مستند به وضع خود لفظ، و منظورشان از مدلول التزامیه، معنای مستند به استلزام

از معنای موضوع له لفظ است. آنگاه مرادشان از دلالت التزامیه لفظیه، مواردی است که لزوم در آن به نحو بیّن بالمعنی الاخص باشد؛ به این معنا که در دلالت نیازی به مقدمه خارجیه عقلیه نباشد و مرادشان از دلالت التزامیه عقلیه، مواردی است که لزوم در آن به نحو بیّن بالمعنی الاعم [و یا غیر بیّن] باشد؛ به این معنا که در دلالت به مقدمه خارجیه عقلیه نیاز باشد. سپس دلالت التزامیه لفظیه را همان مفهوم و دلالت التزامیه عقلیه را همان دلالت‌های سیاقی یعنی اقتضاء، تنبیه و اشاره دانسته‌اند (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۲۴۵/۲؛ نجم‌آبادی، ۱۳۸۰: ۱/۳۹۷).

چنان که پیداست، در این نگاه، دلالت التزامی بیّن بالمعنی الاعم از صف دلالت‌های لفظیه خارج شده و دلالت‌های سیاقی مثل اقتضاء، تنبیه و اشاره نیز ذیل دلالت التزامی بیّن بالمعنی الاعم قرار گرفته و در نتیجه از دایره دلالت‌های لفظیه بیرون دانسته شده است.

بر اساس عقلی بودن دلالت اشاره، برخی اصولیان بر عدم حجیت این دلالت اذعان دارند؛ چنان که دلالت اشاره را مفید ظهور در اراده لازم متکلم ندانسته و آن را از اعتبار ساقط می‌دانند. ایشان بر این باورند که نهایت امری که دلالت اشاره آن را اقتضاء می‌کند، اشعار است و این مقدار هم در اثبات حجیت برای مدلول دلالت اشاره سودمند نیست (صنقور، ۱۴۲۸: ۱۱۱/۲). آیه‌الله خویی درباره لزوم بیّن بالمعنی الاعم می‌نویسد:

«این گونه دلالت‌ها نیاز به مقدمه خارجی عقلی دارند تا ملازمه بین دو امر واجب ثابت گردد و برای اثبات آن نیاز به برهان عقلی است و در نهایت برخی منکر حجیت این دلالت شده‌اند؛ چنان که مختار ماست» (موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۲/۲۴۷).

اما در مقابل، برخی بر اساس عقلی بودن دلالت اشاره، آن را از باب ملازمات عقلی حجت می‌دانند. افرادی چون علامه مظفر و دیگران از طرفداران این قول هستند، ایشان می‌نویسند:

«در واقع دلالت نامیدن آن با تسامح همراه است و نهایت امری که دلالت اشاره به آن اقتضاء می‌کند، اشعار است؛ زیرا این دلالت مقصود گوینده نیست. در نتیجه دلالت اشاره از باب ظواهر حجت نیست، بلکه از باب ملازمه عقلی حجت

می باشد» (مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۱۳۵؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۹۴؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱: ۲۶۴؛ قانصوره، ۱۴۱۸: ۲/۱۶۷؛ صنفور، ۱۴۲۸: ۲/۱۱۱؛ شهرکانی، ۱۴۳۰: ۱/۲۶۶).

علامه مظفر در ادامه می نویسد:

«آری "اشاره" از باب ملازمه عقلیه در آنجا که ملازمه‌ای در کار است - حجت است و لذا لازمه آن، خواه حکم باشد یا غیر حکم، کشف می شود (مثل دزدی که اقرار می کند درب خانه بسته بوده است و لذا کشف می شود که از روی دیوار وارد خانه شده است) و مثل لوازم اقرار مقرر، گرچه خودش قصد آن‌ها را نداشته باشد و یا منکر ملازمه شود» (مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۱۳۵).

برخی نیز دلالت اشاره را از جمله دلالت‌های تبعی دانسته (ایروانی، ۱۴۲۹: ۲/۲۴۳؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱: ۲۶۶؛ بادکوبه‌ای، ۱۴۱۸: ۲/۷۴) و از این طریق، حجیت این دلالت را اثبات می کنند. ایشان در لازم‌الاینان بودن دلالت تبعی می نویسند:

«فالواجب سواء كان مدلولاً أصلياً للكلام أو تبعياً يَكُونُ لَازِمَ الْإِتْيَانِ» (خرازی، ۱۴۲۲: ۲/۵۵۱).

از جمله دلایل ایشان این است که عرف و عقلاء، عذر بنده‌ای را که امر مولا را در واجب‌گیری یا تخیری یا کفایی امثال نمی کند، نمی پذیرند؛ زیرا در نظر عرف و عقلاء، امر مولا حجت است و فرقی نمی کند که مولا با هیئت امر، اوامر خود را بیان کند یا با اشاره؛ در هر دو صورت امثال واجب می گردد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۲۲۴).

اشکالی که به سخن فوق گرفته می شود آن است که: وجوب از مقوله انشاء است و انشاء عبارت از طلب عمل به لفظی است که در معنای مورد نظر قصد شده باشد. بنابراین معنایی که مقصود متکلم نبوده است، نمی تواند منشأ وجوب یا استحباب باشد (ر.ک: طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۹: ۱۷۹).

۱. واجب اصلی به واجبی گفته می شود که متکلم قصد رساندن مقصودی به مخاطب دارد. واجب تبعی به واجبی گفته می شود که حکم از لوازم خطاب و یا از لوازم دلیل کاشف فهمیده شود. از جمله واجب‌های تبعی، دلالت التزامی یا دلالت اشاره را می توان برشمرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۲۲۴؛ طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۹: ۱۷۹، به نقل از: محقق قمی).

در پاسخ آمده است، در صورتی که تقسیم واجب را در مقام ثبوت در نظر بگیریم، بدین صورت که معنا قابل تصور از لفظ نباشد، مگر با تصور واجب غیر، مانند وجوب مقدمه (طهارت) برای ذی‌المقدمه (نماز)، اشکال فوق رد می‌شود (ر.ک: همان: ۱۷۹-۱۸۰).

بررسی

بر اساس دیدگاه‌های فوق، از میان علماء افرادی چون علامه طباطبایی و آیات عظام سیستانی و بروجردی، قائل به لفظی بودن دلالت التزامی بین بالمعنی‌الاعم هستند. اما در باب اثبات حجیت آن به وسیله ظواهر الفاظ، سخنی به میان نیاورده‌اند. در مقابل، برخی چون امام خمینی، آیه‌الله خویی، علامه مظفر، تفتازانی، شیروانی، سنقور و... برآن‌اند که دلالت التزامی بین بالمعنی‌الاعم یا همان دلالت اشاره، از دلالت‌های عقلی به شمار می‌رود.

افرادی چون آیه‌الله خویی و سنقور با آنکه دلالت اشاره را جزء دلالت‌های عقلی برمی‌شمارند، اما به اعتبار آنکه دلالت اشاره مفید ظهور در اراده لازم متکلم نیست، آن را از اعتبار ساقط می‌دانند. در مقابل افرادی چون علامه مظفر، شهرکانی و قانصوره برآن‌اند که حجیت دلالت اشاره از طریق ملازمات عقلی اثبات می‌گردد و افرادی چون امام خمینی، ایروانی، بادکوبه‌ای و مکی عاملی، این دلالت را از جمله دلالت‌های تبعی برشمرده و عمل به آن را لازم‌الایمان می‌دانند و عمده دلیلشان بر این مطلب، وجوب امثال اوامر مولا در واجب اصلی و تبعی است؛ چنان که با استناد به وجوب مقدمه برای ذی‌المقدمه، بدین صورت که معنا قابل تصور از لفظ نباشد مگر با تصور واجب تبعی، حجیت دلالت اشاره را اثبات می‌کنند.

با بررسی‌های متعددی که در کتاب‌های اصولی انجام پذیرفت، به نظر می‌رسد دلیل قاطعی بر حجیت دلالت اشاره از باب حجیت ظواهر الفاظ از سوی علماء ارائه نشده است؛ اضافه بر آنکه مفروض آن است که این دلالت، استقلالاً مقصود بالخطاب نیست، نه از نظر استعمال و نه از نظر سیاق، بلکه لازم بین بالمعنی‌الاعم خطاب است و تبعاً و ارتکازاً اراده شده است. اما می‌توان این دلالت را از دلالت‌های تبعی به شمار آورد و آن را از باب ملازمات عقلی حجت دانست.

۶. میزان کارآمدی دلالت اشاره

پس از اثبات حجیت دلالت اشاره، این بحث مطرح می‌شود که برداشت اشاره‌ای از الفاظ برای مخاطب یقینی و قطع‌آور است و یا ظنی است؟

در این زمینه میان اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آراء عبارت‌اند از:

۱. قول به افاده قطع: برخی بر این باورند که دلالت اشاره مانند عبارت‌النص قطع‌آور و یقینی است؛ از جمله ملاخسرو (ازمیری، بی‌تا: ۷۷/۲) و میهوی (نسفی، بی‌تا: ۳۸۲/۱). تفتازانی نیز بر این اعتقاد است که اکثر علما دلالت اشاره را قطعی می‌شمارند (تفتازانی، بی‌تا: ۲۵۵/۱).

۲. قول به افاده ظن: برخی نیز دلالت اشاره را علم‌آور و یقینی نمی‌شمارند. زرکشی این قول را به متأخران نسبت می‌دهد. وی در تقسیمات ادله می‌گوید:

«وَقَسَمَ بَعْضُ الْمَتَأَخِّرِينَ تَقْسِيمًا حَسَنًا إِلَى نَقْلِيَّةٍ وَغَيْرِ نَقْلِيَّةٍ. فَغَيْرِ النَّقْلِيَّةِ ثَلَاثَةٌ أُضْرِبُ: مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَتَمُّهُ قَطْعِيٌّ، وَهُوَ الْإِجْمَاعُ الْمَتَّفَقُ عَلَيْهِ، وَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ أَنَّهُ ظَنِّيٌّ كَالِاسْتِصْحَابِ، ... وَكَذَلِكَ دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ وَالتَّنْبِيهِ وَمَفْهُومُ الْمَخَالَفَةِ بِأَنْوَاعِهِ...» (زرکشی، ۱۴۱۸: ۳۲۷/۱)؛ برخی از متأخران (ادله را) تقسیم نیکویی کرده‌اند: ادله نقلی و غیر نقلی. ادله غیر نقلی به سه قسم تقسیم می‌گردند: ادله‌ای که قطعی و یقینی شمرده می‌شوند و بر آن اتفاق نظر وجود دارد و یا ادله‌ای که اتفاق بر ظنی بودن آن‌ها وجود دارد، مانند استصحاب، ... و دلالت اشاره و تنبیه و انواع مفهوم مخالف....

بنابراین دلالت اشاره جزء ظنیات به حساب آمده است. دلیل بر ظنی بودن دلالت اشاره این است که ملازمه میان مدلول لفظ و معنا واضح و روشن نیست (صدر، بی‌تا: ۱۸۳/۶).

۳. قول به تفصیل: برخی معتقدند که قسمتی از دلالت اشاره قطعی و یقینی، ولی قسمتی دیگر از آن ظنی می‌باشد. از جمله عالمانی که قائل به تفصیل در حکم دلالت اشاره هستند، می‌توان به ابوزید دبوسی، ابوبکر سرخسی (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۳۶-۲۳۷)، عبدالعزیز بخاری (بخاری، ۱۳۰۸: ۷۰/۱) اشاره کرد.

از جمله دلایل قائلان به تفصیل این است که دلالت اشاره از رهگذر تفکر و تعقل در الفاظ به دست می‌آید و سیاق با هدف رساندن معنای اشاری وضع نشده است.

علت اختلاف نظر اندیشمندان در معنای اشاری، در باب عدم وضع الفاظ در معنای اشاری و دقت و تأمل در به دست آوردن آن می‌باشد. چنان که می‌گویند:

«الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح أو بمنزلة المشكل من الواضح. فمنه ما يكون موجبا للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجبا للعلم وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام» (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۱-۲۳۷).

جایگاه دلالت اشاره از عبارت مانند جایگاه کنایه است همانند جایگاه لفظ غیر صریح از لفظ صریح و لفظ مشکل از لفظ واضح است. بنابراین قسمتی از دلالت اشاره علم‌آور و یقینی است و در حقیقت نقش عبارت را ایفا می‌کند، اما قسمتی از آن علم‌آور نمی‌باشد؛ زمانی که اشتراک در معنای حقیقی و مجاز در گفتار وجود داشته باشد.

بررسی

پس اختلاف در حکم دلالت اشاره، از حیث قطعیت و ظنیت به نگرش دو گروه درباره حقیقت این دلالت برمی‌گردد (عربی، ۱۴۳۰: ۲۳۵)؛ زیرا دلالت اشاره آن معنای التزامی است که در سیاق کلام قصد نشده باشد و از مسیر تفکر و دقت نظر در لفظ برای رسیدن به اشارات کلام به دست آید. از جهتی دقت نظر افراد و سطح فهم متفاوت می‌باشد. ممکن است در میان عده‌ای از علما لفظ قطعاً دلالت به معنای اشاره‌ای خاص داشته باشد و ممکن است نزد برخی دیگر، این معنای اشاره‌ای ظنی باشد. پس به خاطر درجات فهم متفاوت و دقت نظر و عمق در مطالب، حکم دلالت اشاره نیز متفاوت می‌گردد. اما قرار دادن ضوابطی مانند وجود تلازم میان لفظ و معنا... برای این دلالت، می‌تواند مسئله نسبی بودن فهم و نیز نوعی بودن دلالت‌ها در برابر شخصی بودن را حل کند.

۷. راه‌های تشخیص دلالت اشاره

در این بحث به شیوه تشخیص لوازم کلامی که مقصود گوینده نیستند و ابزارهایی

که می‌توان با آن به دلالت اشاره دست یافت، پرداخته می‌شود.

الف) استفاده از اسم یا فعلی معین در آیه

استعمال اسمی معین یا فعلی خاص در آیه و تأکید بر آن و عدم جایگزین کردن اسم و فعل دیگری به جای آن، اشاره به مطلبی خاص دارد؛ مانند استعمال واژه «أحیاء» در آیه ﴿وَلَا تُحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ (آل عمران / ۱۶۹) درباره شهدا اشاره به این مطلب دارد که ایشان نیاز به غسل و کفن ندارند؛ زیرا ایشان در نزد پروردگارشان زنده هستند (همان: ۲۹۱).

ب) استفاده از صیغه خاص برای فعل

استعمال صیغه مضارع یا ماضی یا امر در آیات شریفه، دلالت بر استمرار و ثبات و وجوب یا استحباب آن دارد؛ برای مثال، برای صیغه مضارع در آیه شریفه: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران / ۱۹۱)؛ همان‌ها که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آنگاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [و می‌گویند: بارالها! این‌ها را بیهوده نیافریده‌ای! منزهی تو! ما را از عذاب آتش نگاه دار!]

ج) استفاده از حرف خاصی در آیه

در برخی آیات، استعمال حرف خاصی در آیه، اشاره به احکامی خاص دارد، مانند: ﴿...وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ (بقره / ۲۳۳)، از سیاق آیات تأمین خوراک و پوشاک مادر به صورت شایسته به دست می‌آید، اما استعمال حرف لام در «له» اشاره به برخی احکام دارد، از جمله:

۱. تعیین ولایت پدر بر فرزند، زیرا در آیه، فرزند به وسیله لام تملیک اضافه به پدر شده است و این اشاره به این مطلب دارد که پدر احق از دیگری (پدر بزرگ، عمو، دایی و...) است بر فرزند.

۲. با وجود لام تملیک در «له»، پدر موظف به پرداخت نفقه فرزند دیگری نیست؛ زیرا فرزند اضافه به پدر شده است و وجوب نفقه از طریق این لام مشخص می‌گردد

(سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۱؛ بخاری، ۱۳۰۸: ۷۰/۱).

یا در آیه **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَانٍ * وَيَبۡتَغِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ** (رحمن / ۲۶-۲۷)، از ظاهر آیه، فَنای اهل زمین و به پایان رسیدن عمر دنیا فهمیده می‌شود، اما استفاده از حرف «علی» که افاده استعلاء می‌کند به جای «فی» که افاده ظرف مکانی است، اشاره به ضعف علائق نسبت به زندگی دنیوی است؛ زیرا وقتی همه امور فانی می‌شود، دیگر حالت اطمینان و لذت بردن از امور دنیوی از بین می‌رود (ابن قیم جوزیه: ۲۱۰/۴؛ عربی، ۱۴۳۰: ۳۰۰).

د) حذف حرف عطف

سیاق آیه شریفه **«التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَيَنْشُرُوا الْمُؤْمِنِينَ»** (توبه / ۱۱۲)، دلالت بر مدح و ثنای مؤمنانی است که چنین صفاتی داشته باشند و حذف حرف عطف «واو» از بین صفات هفت‌گانه (توبه‌کنندگان، عبادت‌کنندگان، سپاس‌گویان، سیاحت‌کنندگان، رکوع‌کنندگان، سجده‌آوران، آمران به معروف) اشاره به تلازم این صفات دارد و این هفت صفت، مانند صفتی هستند برای یک موصوف، بنابراین نیازی به ذکر «واو» عطف نیست. اما در مورد عطف **«الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ»** حکمت آن این است که این دو ضدین هستند؛ یکی طلب ایجاد (امر به معروف) و دومی طلب از بین بردن (نهی از منکر)؛ بنابراین بهتر است میان ضدین واو عاطفه بیاید تا مغایرت این دو را مشخص سازد (ابن قیم جوزیه: ۵۲/۳؛ عربی، ۱۴۳۰: ۳۰۱).

ه) استفاده از صفات مدح

آیه شریفه **«فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْحَرَابِ أَنْ اللَّهُ يُشْرِكُ بِعِبَتِي مُصَدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ»** (آل عمران / ۳۹)؛ درباره بشارت فرزنددار شدن زکریاست. در ظاهر آیه، صفات ممدوح فرزند زکریا برشمرده می‌شود که یکی از آن‌ها مسئله عدم ازدواج حضرت یحیی **عَلَيْهِ السَّلَامُ** است که با لفظ «حصورًا» آمده است. از طریق دلالت اشاره برخی استنباط کرده‌اند که مسئله ازدواج واجب نیست، بلکه امری مباح است؛ زیرا اگر مسئله ازدواج واجب بود، با صفت مدح برای یکی از پیامبران **عَلَيْهِ السَّلَامُ** بیان نمی‌گردید (ابن مسعود حنفی: ۲۲۸/۲).

و) استفاده از مقدمات جهت وصول به نتیجه

از ظاهر آیه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (رحمن/ ۲۶) استفاده می‌شود که مدت و اجل نشئه دنیا با فَنای جن و انس به سر می‌آید و عمرش پایان می‌پذیرد و نشئه آخرت طلوع می‌کند. این آیه اشاره به «نعمت بودن» فَنای جانداران صاحب شعور زمین و طلوع نشئه آخرت دارد؛ زیرا زندگی دنیا حیاتی است مقدمی برای غرض آخرت و معلوم می‌گردد که انتقال از مقدمه به غرض و نتیجه، نعمت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۰۱).

ز) حکم بر ملزوم مستلزم حکم بر لازم آن

چنان که در تعریف دلالت اشاره گذشت، این دلالت از ملزومات کلام به دست می‌آید. در آیه شریفه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْبَ...﴾ (بقره/ ۲۷۵)، حلال بودن بیع و حرمت ربا به دست می‌آید؛ در حالی که از ملزومات کلام انتقال ملک و وجوب تسلیم و انتفاع از مبیع در بیع می‌گنجد و در مورد ربا اشاره به حرمت انتقال و انتفاع و وجوب برگشت اموال ربا به صاحبان مال می‌باشد. همه این امور از ملزومات کلام است که به دلالت اشاره فهمیده می‌شود (عربنی، ۱۴۳۰: ۳۰۳).

ح) اشاره به اهمیت در تقدیم واژه

از ظاهر آیه شریفه ﴿...إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (بقره/ ۲۲۲) فهمیده می‌شود که خداوند توبه‌کنندگان و پاکان را دوست دارد، اما مقدم داشتن لفظ «التَّوَّابِينَ» بر «المتطهِّرين» اشاره به اعتنا و اهمیت دادن مسئله توبه است؛ زیرا توبه مقدمه طهارت می‌باشد (ابن قیم جوزیه: ۶۲/۱).

چنان که در آیه ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (حج/ ۲۷)، مقدم داشتن پیاده بر سواره اشاره به اهمیت و افضلیت حج این گروه دارد (ابن عربی: ۱۲۸۰/۳).

ط) ضمیمه کردن آیات هم‌موضوع

دلالت اشاره در برخی از احیان با یک گزاره قرآنی به دست می‌آید و گاهی با ضمیمه کردن دو گزاره هم‌موضوع به دست می‌آید؛ چنان که در آیه ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ﴾

بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهَا ثَلَاثُونَ شَهْرًا... ﴿ (احقاف / ۱۵) درباره توصیه انسان به نیکی به والدین و بیان دوران حمل و شیردهی مادر در سی ماه صحبت می کند و در آیه ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَالُهَا فِي عَامَيْنِ...﴾ (لقمان / ۱۴) دوران حمل و شیرخوارگی را پایان دو سال بیان می کند. با ضمیمه کردن این دو مقدمه، کمترین مدت حمل یعنی ۶ ماه به دست می آید.

شاهدی دیگر بر این موضوع، ضمیمه کردن دو آیه ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...﴾ (بقره / ۱۸۵) و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (قدر / ۱) اشاره به این مطلب می کند که شب قدر در ماه رمضان است.

همان گونه که مشاهده می شود، هر دو آیه درباره موضوع نزول قرآن صحبت می کند و با حذف مشترکات دو آیه به نتیجه فوق دست می یابیم.

۸. کاربردهایی از دلالت اشاره در قرآن

دلالت اشاره در اکثر آیات قرآن کاربرد دارد و از طریق کشف و استخراج آن می توان در شئون مختلف فقهی، اجتماعی، سیاسی، معارف دینی و... به نیازهای هر برهه زمانی پاسخ داد. نمونه هایی از کاربرد دلالت اشاره بیان می گردد:

الف) استخراج احکام شرعی

علامه فضل الله با استفاده از دلالت اشاره بیان می کند که ظاهر آیه ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً...﴾^۱ (بقره / ۲۳۶) حاکی از جواز طلاق همسر پیش از دخول یا تعیین مهریه است. اما از این آیه نکته دیگری نیز برمی آید؛ زیرا به طریق ملازمه بین بالمعنی الاعم از این آیه درمی یابیم که بین تعیین مهریه و صحت عقد رابطه ای وجود ندارد؛ یعنی عقد بدون تعیین مهریه نیز صحیح است (فضل الله: ۴/۳۴۸).

۱. اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی یا تعیین مهر، [به علی] طلاق دهید، گناهی بر شما نیست. [و در این موقع] آنها را [با هدیه ای مناسب] بهره مند سازید! آن کس که توانایی دارد، به اندازه توانایی اش و آن کس که تنگدست است، به اندازه خودش هدیه ای شایسته [که مناسب حال دهنده و گیرنده باشد] بدهد! و این بر نیکوکاران الزامی است.

ب) استخراج احکام سیاسی

گاه از دلالت اشاره در مسائل سیاسی نیز استفاده می‌گردد؛ برای نمونه آیه ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَيُعَلِّمُ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^۱ (حدید/ ۲۵)، هدف رسالت را که همان اقامه عدل است، بیان می‌کند و می‌فهماند که مسئله حکم و تشریح، اساس هر دینی است. پس هیچ عدلی بدون شریعت معنا ندارد. در نتیجه این آیه به دلالت اشاره حاکی از آن است که دین نمی‌تواند از سیاست و اجتماع مردم، جدا و تنها به رابطه قلبی انسان با خدای خود محدود باشد (همان: ۴۶/۲۲-۴۷).

ج) استخراج امور اعتقادی

برخی مفسران با توجه به دلالت اشاره، از آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَخُذُّ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ...﴾^۲ (بقره/ ۱۶۵) نتیجه می‌گیرند که دوست داشتن بت‌ها، به معنای اطاعت و پیروی از آنهاست؛ زیرا با تصور دوست داشتن بت‌ها و نیز اطاعت از آنها و با در نظر گرفتن نسبت بین این دو (دوست داشتن و اطاعت کردن) به دست می‌آید که لازمه دوست داشتن، اطاعت کردن است. به همین سبب این حب را نوعی شرک عملی نسبت به خداوند می‌دانند. در نتیجه در بحث ارتباط با خدا، رابطه تنها باید الهی باشد و غیر از این، هیچ رابطه دیگری پذیرفته نیست (همان: ۱۵۷/۳).

از این رو در تفسیر آیه ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...﴾^۳ (هود/ ۴۶)

۱. ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافی برای مردم است تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می‌کند، بی‌آنکه او را ببینند. خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است!

۲. بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آنها را همچون خدا دوست می‌دارند. اما آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا [از مشرکان نسبت به معبودهایشان] شدیدتر است و آنها که ستم کردند [و معبودی غیر خدا برگزیدند]، هنگامی که عذاب [الهی] را مشاهده کنند، خواهند دانست که تمام قدرت، از آن خداست و خدا دارای مجازات شدید است [نه معبودهای خیالی که از آنها می‌هراسند].

۳. فرمود: ای نوح! او از اهل تو نیست! او عمل غیر صالحی است [= فرد ناشایسته‌ای است]....

می‌گوید: این آیه اشاره دارد به اینکه کسی به خدا نزدیک‌تر است که به خط رسالت نزدیک‌تر باشد. در نتیجه قرب الهی به رابطه نسبی با رسول نیست؛ بلکه بر اساس رابطه رسالی است (همان: ۷۱/۱۲).

د) اصلاح امور اجتماعی

برخی نیز با توجه به دلالت اشاره، برپایی نهادهای تعلیم و تربیت و مشاوره را استخراج کرده‌اند؛ برای نمونه از آیه شریفه «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران / ۱۵۹)، لزوم ایجاد نهادهایی استفاده می‌شود که در امر امت مورد شور قرار گیرند و تنفیذ امر و مشاوره امت مستلزم این حکم است (صبوحی طسوجی، به نقل از: عبدالوهاب خلاف: ۱۴۶/۱).

و یا از آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء / ۷) به طریق اشاره، وجوب وجود اهل ذکر در امت و ایجاد نهادهایی جهت تربیت و تعلیم علماء فهمیده می‌شود (زاهدی، ۱۴۲۴: ۱۴).

ه) تفسیر قرآن به قرآن

یکی از کارکردهای مهم دلالت اشاره، کاربرد آن در تفسیر قرآن به قرآن است. این شیوه را از طریق سنجش آیات همانند با یکدیگر و نیز کشف مترادفات قرآنی الفاظ و مقایسه آیات مرتبط می‌توان پی گرفت؛ برای نمونه آیه «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره / ۱۰۶) و آیه «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل / ۱۰۱)، به این مطلب اشاره دارند که نسخ عبارت است از تبدیل یا جایگزین کردن آیه‌ای با آیه دیگر. در این مورد از طریق توجه به واژه نزدیک به لفظ نسخ که تبدیل بود، توانستیم با قرار دادن این دو آیه در کنار هم به این نتیجه برسیم.

نتیجه‌گیری

در نهایت با بررسی کتب شیعه و اهل سنت در مورد دلالت اشاره، یافته‌های این بحث را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دلالت اشاره از سنخ لفظ نیست، بلکه امری ماوراء لفظ می‌باشد و نوعی دلالت غیر صریح و التزامی است.
۲. از نظر عرف، مقصود گوینده کلام نمی‌باشد، اما با تسامح این تعبیر درباره خداوند و کلام الهی به کار می‌رود؛ زیرا خداوند عالم مطلق به تمام امور است.
۳. دارای مراتبی است و این مراتب بنا بر تعاریف به جلی (ظاهره) و خفی (غامضه) تقسیم می‌گردد.
۴. این دلالت با دقت عقلی به دست می‌آید و از دلالت‌های بین اما بالمعنی الاعم می‌باشد.
۵. ممکن است این دلالت از یک آیه استخراج شود و یا با قرار دادن دو آیه (دو مقدمه) استخراج شود.
۶. دلالت اشاره از دلالت‌های تبعی می‌باشد که از طریق ملازمات عقلی، وجوب مقدمه برای ذی‌المقدمه حجیت دارد.
۷. از ضوابط و شروط تحقق دلالت اشاره این است که معنای التزامی استخراج شده از لفظ در اسلوب کلام مقصود نباشد، بلکه با تأمل و دقت نظر بتوان به لوازم کلام دست یافت، دلالت اشاره به صورت تبعی از کلام استخراج شود، جهت دست یافتن به دلالت اشاره باید فهم ابتدایی از ظاهر کلام متصور گردد، بین ظواهر الفاظ و دلالت اشاره تلازم عقلی وجود داشته باشد.
۸. دلالت اشاره یا از برخی خصوصیات کلام به دست می‌آید؛ همانند استفاده از واژه‌ای خاص، و یا با استفاده از مقدمات و لوازم سخن و یا کنار هم قرار دادن برخی آیات.

کتاب شناسی

۱. آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، *الإحكام فى اصول الاحكام*، بیروت، ۱۴۲۹ ق.
۲. همو، *الإحكام فى اصول الاحكام*، تعليق عبدالرزاق عقیفی، ریاض، المكتبة الاسلامی، مؤسسة النور، ۱۳۸۷ ق.
۳. ابن حاجب، جمال الدین، *مختصر منتهی السؤل و الامل فى علمى الاصول و الجدل*، تحقیق و بررسی نذیر حمادو، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۷ ق.
۴. ابن عربی، محمد بن عبدالله، *احكام القرآن*.
۵. ابن قیم جوزیه، *بدائع الفوائد*.
۶. ابن مسعود حنفی، علاء الدین ابوبکر، *بدائع الصنائع فى ترتیب الشرائع*.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابن هشام، عبدالله جمال الدین بن یوسف، *اوضح المسالك الى الفیة ابن مالک*، چاپ پنجم، بیروت، دار الجیل، ۱۹۷۹ م.
۹. ازبیری، محمد، *مرآة الاصول شرح مرفاة الوصول*، مطبعة محرم افندی بوسنوی، بی تا.
۱۰. الهیان، مجتبی، *اصول فقه کاربردی*، رشت، بلور، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. ایروانی، باقر، *کفایة الاصول فى اسلوبها الثانی*، نجف اشرف، ۱۴۲۹ ق.
۱۲. باحسین، یعقوب بن عبدالوهاب، *طرق الاستدلال و مقدمتها عند المناطقة و الاصولیین*، چاپ دوم، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. بادکوبه‌ای، شیخ صدرا، *هدایة الاصول فى شرح کفایة الاصول*، قم، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب بن محمد، *اعجاز القرآن*، تحقیق احمد صقر، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۱۵. بخاری، عبدالعزیز بن احمد، *کشف الاسرار عن اصول البزدوی*، استانبول، شرکت صحافی عثمانیه، ۱۳۰۸ ش.
۱۶. بدری، تحسین، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة و النشر، ۱۴۲۸ ق.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود، *المطول (شرح تلخیص مفتاح العلوم)*، تحقیق عبدالحمید هنداو، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب، ۱۴۳۴ ق.
۱۸. همو، *شرح التلویح على التوضیح لمتن التنقیح فى اصول الفقه*، استخراج آیات و احادیث از زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۹. جبر، فرید، رفیق عجم، سمیع دغیم و جبرار جهامی، *موسوعة مصطلحات علم المنطق*، بیروت، ۱۹۹۶ م.
۲۰. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد فى علم الاصول*، تقریرات منیر قطیفی، قم، لیتوگرافی حمید، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. حنفاوی، محمد ابراهیم، *دراسات اصولیة فى القرآن الکریم*، مصر، دار الوفاء، ۱۴۳۰ ق.
۲۳. حنفی، محمد بن محمد معروف به (ابن امیرحاج)، *التقریر و التحبیر*، مصر، بولااق، المطبعة الامیریة، ۱۳۱۶ ق.
۲۴. خرازی، محسن، *عمدة الاصول*، قم، در راه حق، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. خولی، ابراهیم محمد عبدالله، *التعریض فى القرآن الکریم*، قاهره، دار البصائر، ۱۴۲۵ ق.

۲۶. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون.
۲۷. راسخ، عبدالمنان، معجم اصطلاحات اصول الفقه، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ ق.
۲۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن.
۲۹. زاهدی، ثناءالله، تلخیص الاصول، پاکستان - صادق آباد، المكتبة الشاملة، ۱۴۲۴ ق.
۳۰. زحیلی، وهبه، الوجیز فی اصول الفقه، چاپ چهارم، تهران، احسان، ۱۳۹۳ ش.
۳۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان.
۳۲. زرکشی، ابو عبدالله بدرالدین، تشریح المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، تحقیق و بررسی عبدالعزیز و عبدالله ربیع، مكتبة قرطبة للبحث العلمی و احیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، چاپ پنجم، تهران، احسان، ۱۳۹۳ ش.
۳۴. سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی.
۳۵. سرخسی، ابوبکر، اصول سرخسی، تحقیق ابوالوفاء الافغانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. سعیدی، گل بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی.
۳۷. سهالوی انصاری، عبدالعلی، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تصحیح عبدالله محمود محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۳۸. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق سعید المندوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۹. شربینی، محمود، الأدلة الشرعية و القواعد الاصولية اللغوية و التشريعية و التفسيرية، مصر، ۲۰۰۴ م.
۴۰. الشعلان، عبدالرحمن، اصول فقه الامام مالک، ریاض، دانشگاه محمد بن سعود، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. شهرکانی، ابراهیم اسماعیل، المفید فی شرح اصول الفقه، قم، ۱۴۳۰ ق.
۴۲. شیروانی، علی، تحریر اصول فقه، چاپ دوم، قم، دار العلم، ۱۳۸۵ ش.
۴۳. صابونی، محمدعلی، التبیان فی علوم القرآن.
۴۴. صبوحی طسوجی، علی، اقسام دلالات ثلاث از منظر فریقین، پایان نامه کارشناسی ارشد.
۴۵. صدر، حسین اسماعیل، موسوعة مصطلحات الاصول، دار المحجة البيضاء، بی تا.
۴۶. صنفور، محمد، المعجم الاصولی، چاپ دوم، قم، ۱۴۲۸ ق.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۴۸. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، الحجة فی الفقه، اصفهان، ۱۴۱۹ ق.
۴۹. همو، تقریرات فی اصول الفقه، تقریرات علی پناه اشتهاردی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۰. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۵۱. عبدالبر، محمد زکی، تقنین اصول الفقه، قاهره، دار التراث، ۱۴۲۵ ق.
۵۲. عبدالوهاب خلاف، علم اصول فقه.
۵۳. عثمان، محمود حامد، القاموس المبین فی اصطلاحات الاصولیین، ریاض، دار الزاحم، ۱۴۲۳ ق.
۵۴. عربنی، محمد بن سلیمان، دلالة الاشارة فی التعقید الاصول و الفقهي، عربستان، دار التدمریه، ۱۴۳۰ ق.
۵۵. عزیزکیا، غلامعلی، «دلالت التزامی و نقش آن در فهم و تفسیر متن با تأکید بر تفسیر قرآن»، قرآن شناخت، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۷ ش.
۵۶. العک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد.
۵۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی فی علم الاصول، تصحیح محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

۵۸. فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول، قم، ناشر: رضا مظاهری، ۱۴۰۱ ق.
۵۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، انتشارات دار الهجره، چاپخانه صدر، ۱۴۱۰ ق.
۶۰. فضل الله، محمدحسین، من وحی القرآن.
۶۱. قانصوه، محمود، المقدمات و التنبیها فی شرح اصول الفقه، بیروت، دار المورخ العربی، ۱۴۱۸ ق.
۶۲. قبلان، الیاس، متون اصولیه مهمه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۹ م.
۶۳. قلی زاده، احمد، واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، تهران، بنیاد پژوهش های علمی فرهنگي نور الاصفیاء، ۱۳۷۹ ش.
۶۴. قیروانی، ابن رشیق، العمدة فی محاسن الشعر و آدابه، سایت الوراق، المكتبة الشاملة، بی تا.
۶۵. کنانی، مؤیدالدوله مجدالدین اسامه بن مرشد، البديع فی نقد الشعر، سایت الوراق، المكتبة الشاملة، بی تا.
۶۶. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹ ش.
۶۷. مصطفی، محمود، غایة المأمول فی توضیح الفروع للاصول، عمان، دار الفتح، ۱۴۳۲ ق.
۶۸. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۶۹. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.
۷۰. مکی عاملی، حسین یوسف، قواعد استنباط الاحکام، قم، ۱۳۹۱ ق.
۷۱. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، عالمه، قم، ۱۳۷۹ ش.
۷۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، تهذیب الاصول، تقریرات جعفر سبحانی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۲ ش.
۷۳. همو، جواهر الاصول، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۷۴. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، الهدایة فی الاصول، تقریرات حسن صافی اصفهانی، مؤسسه صاحب الامر علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۷۵. نجم آبادی، ابوالفضل، الاصول، قم، مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی، ۱۳۸۰ ش.
۷۶. نسفی، حافظ الدین، کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار مع شرح نور الانوار علی المنار میهوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۷۷. ولاتی مالکی، محمد، بلوغ السؤل و حصول المأمول علی مرتقی الوصول الی معرفه علم الاصول، چاپخانه مولوی، ۱۳۲۷ ق.
۷۸. ولاتی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران، مهارت، ۱۳۷۴ ش.
۷۹. هاشمی، احمد، جواهر البلاغه، ترجمه محمود خورسندی و حمید مسجدسرائی، چاپ سوم، قم، پیام نوآور، ۱۳۹۰ ش.
۸۰. هلال، هیشم، معجم مصطلح الاصول، بیروت، دار الجلیل، ۱۴۲۴ ق.

مبانی و روش‌های تفسیری و نقش آن در تبیین مفهوم توحید*

- حمید ایماندار^۱
- حامد مصطفوی فرد^۲

چکیده

قرآن کریم از منظر جمیع فرق اسلامی به عنوان مصدر اساسی تقریر عقائد کلامی و عقیدتی مطرح است؛ در پژوهش حاضر با محور قرار دادن مبحث توحید به عنوان مهمترین مسئله مطرح در مبانی عقیدتی اسلامی به تحلیل تأثیر مبانی و روش‌های تفسیری در این حوزه پرداخته شده است. منهج ما در این نوشتار پرداختن به نقش و کارکرد مبانی صدوری و دلالتی تفسیر و روش‌های تفسیری در تبیین مفهوم توحید است. نگاه متمایز به وحی قرآنی با ارائه صبغه بشری و غیر الهی از ماهیت الفاظ و معانی آن نقطه عطف مبانی تفسیری جریان هرمنوتیک بوده که مستقیماً بر تلقی این جریان از جوانب مختلف مفهوم توحید مؤثر بوده است. در حوزه مبانی دلالتی تأکید بر استقلال دلالتی قرآن کریم در بین علماء فریقین بعضاً سبب گرایش به نظرگاه‌های سلف‌گرایانه را در حوزه توحید

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) (hamidimandar@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه ولی عصر علیه السلام رفسنجان (hamed_amf@yahoo.com).

عملی شده است؛ روش تفسیری روایی در حوزه سنی آن در جریان سلفیه نمود یافته و با تکیه بر روایات ضعیف به تجسیم و تشبیه‌گرایی در حوزه توحید صفاتی دامن زده است. رویکرد روایتگری در حوزه شیعی نیز با مخدوش نمودن استقلال دلالتی قرآن به تأویل و باطن‌گرایی در حوزه توحید انجامیده است. حضور پررنگ تفاسیر تأویل‌گرایانه و تمثیل‌گونه در روش تفسیر فلسفی و توجه به قرآن کریم به عنوان محصولی ادبی و فرهنگی در روش تفسیری ادبی نیز اثرات سوئی در تلقی اصحاب این دو جریان در حوزه توحید صفاتی داشته است.

واژگان کلیدی: تفسیر، توحید، روشهای تفسیری، مبانی تفسیری.

مقدمه

توحید به عنوان بنیادی‌ترین عقیده اسلامی از صدر اسلام تا کنون محل بحث و مناقشه اندیشمندان اسلامی بوده است؛ به نحوی که هر یک از فرق کلامی و مذاهب اسلامی تلقی خاص خود از این مفهوم را به عنوان توحید ناب و اصیل معرفی نموده است. اما سنجه‌ای که می‌تواند ارزیابی دقیق و منصفانه‌ای از مدعیات مذکور به دست دهد همان رجوع به سرچشمه وحی الهی یعنی قرآن کریم است. در همین راستا گروه‌های مختلف اسلامی سعی نموده‌اند مبانی و اصول خود در تنقیح مفهوم توحید را مستمد از نصوص و تفاسیر قرآنی جلوه دهند. در این نوشتار برآنیم نقش مبانی و رویکردهای تفسیری در شکل‌گیری برداشت‌های متفاوت و گاه متضاد از مبحث توحید را تحلیل و بررسی نماییم. به بیان دیگر می‌خواهیم بدانیم کدام یک از مؤلفه‌ها و اجزاء علم تفسیر و به چه نحوی در تبیین ما از مسئله توحید تأثیرگذار هستند. برای دستیابی به این مهم لازم است ابتدا به طور اجمالی مفاهیم توحید و تفسیر و فروع مرتبط با آن را تبیین نموده و در ادامه به صورت مصداقی به تحلیل نقش رویکردهای تفسیری در تنقیح مسئله توحید پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی توحید

۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی توحید و بیان مراتب آن

توحید در لغت، مصدر باب تفعیل و به معنای یکتا قرار دادن و یگانه دانستن

می‌باشد (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۵). لذا در بطن آن مفهوم انفراد و یگانگی لحاظ شده است. اما از آنجایی که باب تفعلیل به جز تعدی برای نسبت نیز به کار می‌رود معنای دقیق توحید یگانه دانستن (و نه یگانه نمودن) خواهد بود (حبیبی، ۱۳۹۰: ۸۴). به علاوه واحد نیز در حقیقت لغوی آن به چیزی اطلاق می‌شود که جزء نداشته و تجزی و تکرر در آن راه ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۱). لذا می‌توان گفت یگانه دانستن و فقدان تکرر و تجزی در ذات الهی دو مفهومی هستند که در معنای لغوی توحید لحاظ شده‌اند.

اما در حوزه اصطلاح شرعی و مباحث خداشناسی، توحید به معنای یکتاپرستی، یگانگی خدا، تنها و بدون شریک بودن خداست؛ چنان که ابن اثیر می‌گوید:

«در میان اسمای خدا، اسم "واحد" به این معناست که خدا فردی است که همواره تنها و واحد بوده و هیچ چیز با او نبوده است» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۵۹/۵).

شیخ مفید در تعریف توحید گوید:

خداوند تَعَالَى در الهیت و ازلیت واحد است و هیچ موجودی شبیه او نیست و هیچ چیز همانند او نخواهد بود و او در معبودیت یگانه بوده و ثانی ندارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۱).

شیخ طوسی نیز توحید را این گونه تفسیر نموده است:

توحید این است که صانع را واحد و پدیدآورنده عالم بدانیم و ماسوای او را نفی کنیم (شیخ طوسی، بی‌تا: ۱۰۳).

به باور مطهری توحید، به معنای یگانه دانستن خداوند و پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی در اسلام و مهم‌ترین شعار آن است. نخستین آموزه‌ای که پیامبر اسلام برای مردم بیان کرد باور به خدای یکتا بود که با جمله تهلیل ابراز شده و تمامی آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی اسلام نیز به همین مقوله باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۸/۲). تمامی تعاریف مذکور به واقع ناظر بر توحید ذاتی و نه توحید به معنای عام آن است؛ هر چند در این مقام نیز نمی‌تواند گویای حقیقت متعالی توحید ذاتی باشد.

اما تعریفی که علامه طباطبایی از توحید ارائه داده می‌تواند تعریفی جامع و مانع تلقی گردد. وی معتقد است که توحید اعتقاد قطعی به یکتایی خداوند در ذات صفات

و افعال و عمل نمودن بر اساس این اعتقاد می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۳/۴). تعریف علامه با تصریح به سه نوع توحید ذاتی صفاتی و افعالی جمیع مراتب توحید نظری را شامل می‌شود. به علاوه اضافه نمودن قید عمل بر اساس این اعتقاد به توحید عملی ناظر است؛ به این معنا که با شناخت خداوند به یکتایی، توحید نظری در همه جهات و مراتب آن حاصل شده و عمل به این اعتقاد نیز شامل عبودیت تام ذات الهی و تحکیم، تشریح و تقنین بر اساس منویات شارع است که به توحید عملی نامبردار است. لذا این تعریف جامع جمیع مراتب توحید نظری و عملی بوده و به این لحاظ تعریفی مقبول محسوب می‌شود.

۲. مبانی تفسیر و اقسام آن

مبانی تفسیر و مفاهیم مرتبط با آن خارج از حوزه تفسیر شکل گرفته و به عنوان اصول موضوعه علم تفسیر نقش اساسی را در تولید متون تفسیری ایفاء می‌نماید و مفسر آگاهانه و یا ناآگاهانه این پیشفرض‌ها را در فرآیند بازسازی متن تفسیری دخالت می‌دهد.

برخی از صاحب‌نظران مبانی تفسیر را به دو دسته کلی مبانی صدور و مبانی دلالتی تقسیم کرده‌اند. از منظر ایشان مبانی صدور به آن گروه از مبانی اطلاق می‌شود که صدور قرآن موجود را به تمام و کمال از ناحیه خداوند متعال به اثبات می‌رساند. از جمله فروع این دسته از مبانی می‌توان به مباحثی چون: اثبات مصونیت قرآن از تحریف در مرحله ابلاغ و در گذر قرون متمادی، وحیانی بودن الفاظ قرآنی، تواتر متن قرآن و تواتر یا عدم تواتر قرائات سبعة اشاره نمود (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۱). گرچه این مبانی از سوی بیشتر مفسران و فرق و مذاهب اسلامی پذیرفته شده است، لیکن بعضاً اختلافاتی در خصوص برخی از مباحث مذکور رخ داده است که باید تأثیر آنها را در فرآیند تفسیر مدنظر قرار داد.

مبانی دلالتی نیز ناظر به روش فهم متن قرآن کریم است که امروزه با گسترش علمی چون هرمنوتیک و زبان‌شناسی اهمیت بیشتری یافته است اما مفسران گذشته جهت احتراز از فهم و تفسیر اشتباه متن قرآن کریم بر علوم چون اصول و منطق تکیه

نموده‌اند. مواردی نظیر قابل فهم بودن قرآن، زبان مفاهمه در قرآن، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم قرآن، استقلال دلالتی قرآن، لایه‌ها و سطوح معانی در قرآن، نسبت یا عدم نسبت برداشت از قرآن و عصری بودن فهم قرآن از مهم‌ترین این مباحث است.

مطهری در ذکر مبانی تفسیر از اصالت‌های سه‌گانه شناخت قرآن یاد نموده و می‌نویسد: مطالعه پیرامون قرآن ما را با اصالت‌های سه‌گانه این کتاب آشنا می‌کند. اولین اصالت قرآن، اصالت انتساب است، یعنی بدون آن که نیازی به پی‌جویی نسخه‌های قدیمی باشد، آنچه امروز به نام قرآن مجید تلاوت می‌شود عین همان کتابی است که آورنده آن حضرت محمد بن عبدالله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جهان عرضه کرده است. دوم اصالت مطالب است به این معنا که معارف قرآن التقاطی نیست بلکه ابتکاری است؛ تحقیق در این زمینه وظیفه شناخت تحلیلی است؛ اما اصالت سوم اصالت الهی قرآن است، یعنی این که معارف قرآنی از افق ماوراء ذهن و فکر حضرت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ایشان افزوده شده است و ایشان صرفاً حامل این وحی و این پیام بوده‌اند و این نتیجه‌ای است که از شناخت ریشه‌ای قرآن به دست می‌آید (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۹). به نظر می‌رسد هر سه مبنا مورد تأکید مطهری بخشی از مبانی صدوری تفسیر باشد که در سطور پیشین اشاره شد. لذا به نظر می‌رسد مبنا قرار دادن تقسیم مبانی تفسیری به دو دسته مبانی صدوری و دلالتی امری مقبول باشد.

۳. نقش رویکرد (مکتب یا مدرسه) تفسیری و مقومات آن در تنقیح

مفهوم توحید

در یک نگاه کلی نقش قرآن کریم و نوع تفسیر ارائه‌شده از آن در ساختار اعتقادی هر یک فرقه‌های منتسب به دین اسلام انکارناپذیر هست هر چند نقش منفی مقوله تفسیر به رأی و تحمیل پیشفرض‌های اعتقادی و علمی در تفسیر را نمی‌توان ناچیز انگاشت. به هر روی در مقام بررسی مباحث اعتقادی و کلامی ناگزیریم به مدعای واحد تمامی فرق و مذاهب مبنی بر ریشه‌دار بودن مفاهیم پذیرفته‌شده آنان در قرآن کریم تکیه نماییم و در نتیجه به رویکرد تفسیری هر یک فرق و مذاهب به عنوان

سرچشمه باورهای اعتقادی و پیشفرض‌های علمی آنها بنگریم. سؤال این است که کدام یک از اجزاء تشکیل‌دهنده مکاتب تفسیری نقش فعالتری را در تنقیح مفهوم توحید عهده‌دار هستند؟ دیگر اینکه در میدان عمل مذاهب و فرق کلامی در این باره چگونه عمل نموده‌اند؟

در این راستا باید متذکر شویم که نقش اجزایی مانند مبانی، روش‌ها و گرایشات تفسیری در شکل‌دهی این جریانات متفاوت است. به عنوان نمونه در تفسیر هرمنوتیکی قرآن نقش اصلی و مؤثر را مبانی دلالتی مانند فهم‌پذیری قرآن و بعضاً مبانی صدوری همچون الهی بودن الفاظ قرآن به عهده دارند. در جریان تفاسیر معتزلی و اشعری نیز می‌توان از نقش پررنگ مقتضیات عصری و علائق کلامی مفسرین سخن گفت؛ به عبارتی در این نوع تفاسیر نقش گرایش تفسیری مفسر از مبانی و روش تفسیری مفسر بیشتر است. در جریان قرآن‌گرایی افراطی نیز نگاه مفسر به قرآن کریم به عنوان منبع اصلی تفسیر جایگاه روش تفسیری او در شکل‌گیری مکتب تفسیری‌اش را تحکیم می‌بخشد. در تفسیر باطنیه نیز اگر از منظر اعتقاد این فرقه به سطوح معنایی قرآن به رویکرد تفسیری ایشان نگاه کنیم نقش مبانی دلالتی جلوه بیشتری دارد و اگر روایات باطنی را به عنوان منبع تفسیر ایشان تلقی نماییم می‌توان از روش و مدرسه تفسیری باطنی نیز سخن گفت. لذا جهت بررسی اجمالی جایگاه مسئله توحید در جریان‌های تفسیری و آسیب‌شناسی آنها از مهمترین جزئیات تأثیرگذار رویکرد تفسیری آنها سخن می‌گوییم؛ چرا که بررسی نقش تمامی اجزاء جریان‌های تفسیری در مسئله توحید ولو به شکل اجمالی ممکن نیست.

۱-۳. نقش مبانی تفسیری در تنقیح مفهوم توحید

همان گونه که گفته شد مبانی تفسیر به دو دسته مبانی صدوری و دلالتی تقسیم‌بندی می‌شوند. حال باید دید نقش این دو دسته از مبانی در تبیین جوانب مختلف مفهوم توحید چگونه است.

۱-۱-۳. نقش مبانی صدوری تفسیر در تنقیح مفهوم توحید

تمامی فرق و مذاهب مشهور اسلامی و کلامی کلیت مباحثی چون مصونیت قرآن

از تحریف، و حیانی بودن الفاظ و تواتر متن قرآن جامعیت و کمال قرآن، همگانی بودن دعوت قرآن جاودانگی قرآن و مباحثی از این دست را لااقل در حد مدعا پذیرفته و آن را ملاک عمل خود در تفسیر قرار داده‌اند؛ هر چند در خلال بررسی منابع مورد وثوق برخی از این فرق و مذاهب بیاناتی دال بر نقض ادعاهای مذکور یافت می‌شود.

به نظر می‌رسد پذیرش حجیت قرائات هفتگانه در بین غالب مذاهب اسلامی فارغ از مستندات علمی غالباً متأثر از عنایت مسلمین به تقدس بخشی بیشتر متن قرآنی باشد. لذا در قریب به اتفاق فرق و مذاهب اسلامی که شالوده اعتقادی عموم مسلمانان را تشکیل می‌دهد حفاظت از قدسی بودن و مصونیت متن قرآن کریم از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. همچنین اگر تأثیر مقولات مذکور را تنها به حوزه‌ای جزئی‌تر مانند آیات توحیدی قرآن کریم محدود نماییم دید اصل اختلاف به مبانی دلالتی آیات مرتبط می‌شود. اما باید تأکید نمود تأثیر مبانی صدور قرآن کریم در تعریف مفاهیم کلامی آنجا پررنگ جلوه می‌کند که با مدعیات برخی روشنفکران معاصر در خصوص صحت و قوت مبانی مورد پذیرش عموم فرق اسلامی مطرح مواجه می‌شویم. نمود آشکار تشکیک در برخی مبانی صدور قرآن کریم را می‌توان در رویکرد هرمنوتیکی به قرآن کریم ملاحظه نمود که در سطور آتی از آن سخن خواهیم گفت. لذا اگر اصولی چون تحریف ناپذیری قرآن، و حیانی بودن الفاظ قرآن و تواتر متن قرآن کریم به هر طریقی مورد خدشه واقع شود می‌تواند موضوع اصلی مبانی دلالتی یعنی حجیت متن قرآن را با اشکال مواجه نماید. به عنوان نمونه شخص یا گروهی معتقد باشد که ترکیب و چینش الفاظ قرآن از پیامبر ﷺ و اصل معنا از ناحیه خدوند است تعاملی متفاوت را نسبت به عموم فرق اسلامی نسبت به متن خواهند داشت به این معنا که حجیت و استقلال کمتری را برای اصل کلام و حیانی متصور خواهد بود. به همین ترتیب برتابیدن اصل تحریف ناپذیری قرآن یا هر آنچه از صحت و قوت متن قرآنی می‌کاهد می‌تواند روش‌های دیگر را جایگزین ابزارهایی چون منطق و قواعد تفسیری مرسوم و یا تلاش‌های گسترده ادبی برای فهم قرآن کریم نماید.

در نهایت می‌توان گفت تأثیر مبانی صدور قرآن کریم بیشتر در رابطه با افکار و نظریات جدید امروزی عینیت می‌یابد و در نهایت می‌تواند اصل تأکید بر حجیت و

اصالت الفاظ را در رابطه با مبانی دلالی و یا جاری نمودن برخی اصول و قواعد تفسیری کمرنگ نماید. از این رو با تزلزل در برخی مبانی صدور مفاهیم حاصل از تطبیق مبانی دلالی در آیات توحیدی نیز نمی‌تواند مورد اتکاء قطعی قرار گیرد. در ادامه جهت تطبیق مدعیات مذکور به بررسی مبانی صدور جریان تفسیر هرمنوتیک و تأثیر آن بر مفهوم توحید می‌پردازیم.

۱-۱-۱-۳. نقش مبانی صدور جریان تفسیر هرمنوتیک در تفسیر مفهوم توحید

تفسیر هرمنوتیکی قرآن از چند جنبه به مبانی تفسیری مرتبط است یکی در بخش مبانی صدور یعنی وحیانی بودن الفاظ قرآن و دیگری در بخش مبانی دلالی یعنی چگونگی فهم متن قرآن و درستی یا نادرستی فهم نسبی آیات. در این بخش به آسیب‌شناسی نقش مبانی صدور جریان تفسیر هرمنوتیکی قرآن در تنقیح مفهوم توحید می‌پردازیم.

تفسیر هرمنوتیک در بازنگری معرفتی خویش به مباحث معرفت‌شناسی مرتبط با فهم متن (مبانی دلالی) بسنده نکرده و ماهیت وحی را نیز مورد توجه قرار داده است. در تلقی نوین تفسیر هرمنوتیک دیدگاه رایج بین مفسران و متکلمان اسلامی در مورد ماهیت وحی مورد نقد قرار گرفته و از نقش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در شکل‌گیری وحی قرآنی سخن به میان آمده است که در نهایت به اعتقاد بشری بودن الفاظ قرآن منجر خواهد شد.

نصر حامد ابوزید به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان تفسیر هرمنوتیک قرآن در این باره نظریاتی بعضاً متناقض ارائه داده است که می‌تواند حاکی از تحول فکری وی در این باره باشد. وی در ابتدا معتقد بود با اینکه قرآن پدیده‌ای تاریخی با خاستگاهی الهی است لیکن قرائت و تفسیر آن امری بشری خواهد بود (گلی، ۱۳۹۲: ۲۰۷). اما وی در نهایت با مطرح ساختن تجربه دینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دیدگاهی که زبان قرآن را مقدس و منزل از ناحیه خداوند تلقی می‌نماید را رویکردی غیر مقبول پنداشته و می‌نویسد: با اینکه متن، پدیده‌ای تاریخی با خاستگاهی الهی است لیکن قرائت و تفسیر آن پدیده‌ای کاملاً بشری است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۵۵). هر چند وی از تصریح به این

معنا و رد قطعی و حیانی نبودن الفاظ قرآن ابا دارد.

مجتهد شبستری به عنوان یکی محققان معاصر از همان ابتدا متن قرآن را به مثابه تفسیر خاص پیامبر از این عالم می‌داند، وی آشکارا پیامبر صلی الله علیه و آله را ماتبین متن و حیانی دانسته و معتقد است آیات قرآنی چه به لحاظ معنا و چه به لحاظ لفظ کلام پیامبرند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۷: ۲).

نتیجه عملی این دیدگاه تلاش‌های کلامی و ادبی مفسران و متکلمان را در فهم متن قرآن کریم به عنوان متنی مقدس و غیر قابل خدشه متزلزل خواهد نمود. غایت دیگر مدعای الهی نبودن الفاظ قرآن و سامان یافتن آن از تجربه دینی پیامبر صلی الله علیه و آله تنزل متن قرآنی به کلامی فاقد ظرائف و اعجاز کلامی خواهد بود و در نهایت میراث عظیم مذاهب و فرق کلامی و تفسیری که بر این اساس شکل گرفته را کم‌ارزش جلوه خواهد داد.

حال اگر مولفه تأثیر فرهنگ زمانه و محصول فرهنگی بودن قرآن را که توسط اندیشمندانی چون ابوزید مطرح شده را به مدعای اخیر بیفزاییم (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۴) با مخاطرات جدی‌تری نیز در حوزه حجیت میراث تفسیری موجود مواجه خواهیم شد. به این معنا که آنچه در قرآن کریم مطرح شده در برخی لایه‌های خود واجد نوعی تاریخمندی و نه ارزش معرفتی است و صرفاً ارزش نقل تاریخی دارد. در همین راستا ابوزید معتقد است واژه‌هایی چون جن، حسد و شیطین کلماتی در یک ساختار ذهنی هستند که تنها به دوران معینی از تحول آگاهی انسان مربوط می‌شوند؛ لذا ورود حسد در نص دینی دلیل بر وجود عینی آن نیست بلکه بر وجود آن در فرهنگ زمانه دلالت دارد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۲).

تأثیر عام این نوع تفکر بر تمامی مباحث دقیق ادبی زبانی اصولی و کلامی مفسران فریقین غیر قابل انکار است و در حوزه بینش توحیدی به عنوان مفهومی که با همین ابزار تفهم می‌شود نیز قطعاً تأثیرگذار است.

ابوزید گاه در تبیین دیدگاه خود در این باره ورودی به حوزه مباحث توحیدی داشته

و می‌نویسد:

بسیاری از آیات قرآن از خدا به عنوان ملک دارای عرش و کرسی که لشکریانی دارد

یاد می‌کند و در بسیاری از روایات نبوی نیز جزئیات دقیق‌تری درباره لوح و قلم و کرسی و عرش آمده است. همه اینها اگر به صورت تحت‌اللفظی فهم شوند جهانی اسطوره‌ای از عالم و رای جهان مادی و محسوس ما به وجود می‌آورند. تصویر پادشاه و مملکت با تمامی اجزاء آن از نظر دلالتی بازتاب ذهنی تاریخی معینی است؛ همان‌گونه که بازتاب‌دهنده تصورات فرهنگی و تاریخی است (همان: ۲۸۰).

هر چند این دیدگاه ابوزید را باید تا حدی به گرایش نواعزتالی وی و نفی ظواهر آیات مستند نمود اما باید گفت محل اختلاف مفسران فریقین و نحله‌های کلامی تفسیر مفاهیمی چون استواء خداوند بر عرش بوده که نافی تنزیه ذات الهی است نه اینکه از اساس مفاهیمی چون کرسی عرش و لوح و قلم را انکار نموده و آنها را نوعی انعکاس فرهنگ زمانه نزول آیات بدانند. از این رو با پذیرش بشری بودن الفاظ قرآن در کنار تأثیر فوق‌العاده فرهنگ عرب جاهلی در شکل‌گیری زبان قرآن دیگر نمی‌توان متدلوزی هیچ یک از فرقه‌های کلامی و گرایش‌های تفسیری منبعت از آنها را صحیح تلقی نمود. به عنوان نمونه تلاش‌های زیادی که در حوزه فهم صحیح و اثبات صفات الهی ذیل مبحث توحید همواره در طول تاریخ تفسیر شکل گرفته با پذیرش نظریات ابوزید در حوزه مبانی صدوری وحی قرآنی بیهوده شمرده خواهد شد.

۴. نقش مبانی دلالتی تفسیر در تنقیح مفهوم توحید

مباحثی نظیر قابل فهم بودن قرآن، زبان مستفاد در خطاب قرآنی، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم قرآن، وسعت مخاطبین قرآن، استقلال دلالتی قرآن، مراتب و سطوح معنایی در قرآن، نسبییت فهم قرآن و عصری بودن فهم قرآن از مهم‌ترین مسائل مطرح ذیل مبانی دلالتی تفسیر هستند.

باید گفت برخی مبانی دلالتی مورد اشاره در سایه مطالعات علوم جدید و آراء روشنفکران معاصر مورد توجه قرار گرفته‌اند و مکاتب بزرگ کلامی همچون سلفیه، معتزله، اشاعره و امامیه به عنوان مراجع اصلی معتقدات مسلمین در یک نگاه کلی به برخی مباحث فوق ورود نداشته‌اند. در هر صورت لازم است تأثیر هر یک از مبانی مورد اشاره را در تبیین جوانب مسئله توحید مورد بررسی اجمالی قرار دهیم.

۱-۴. نقش مراتب و سطوح معنایی قرآن در تنقیح مفهوم توحید

۱-۱-۴. مراتب و سطوح معنایی قرآن

یکی از مبانی فهم قرآن این است که قرآن کریم به حسب نوع مخاطبین و رسالت خود در هدایت ابناء بشر بنا به ظرفیت‌های گوناگون آنان باید مشتمل بر سطوح معنایی متفاوت باشد. خاتمیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جاودانگی قرآن کریم و کمال ذاتی آن و مراتب درک مخاطبین کلام وحی ایجاب می‌کند علاوه بر مفاهیم و معارف ظاهری سطوح دیگری از معنا را نیز بتوان برای قرآن کریم تصور نمود. از این سطوح معنایی تعبیر به ظهر و بطن قرآن می‌شود. علامه طباطبایی در فلسفه وجود ظهر و بطن برای قرآن کریم می‌نویسد:

قرآن کریم که در تعلیم خود انسانیت را مورد نظر قرار داده یعنی هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند. تعلیم خود را در جهان بسط و توسعه داده است و نظر به اینکه افهام در درک معنویات اختلاف شدید دارند تعلیم خود را متناسب با سطح ساده‌ترین فهم که فهم عامه است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است. البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالی‌ه معنویه با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالب و وظایفی از سنخ حس و محسوس القاء نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت پرده خود را فراخور حال افهام مختلف به آنها نشان دهد و هر کس به حسب حال و اندازه درک خود از آن بهره‌مند شود (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۴).

برخی مفسرین نیز در همین راستا به سطوح چهارگانه قرآن کریم یعنی مرتبه کتبی، لفظی، معنوی و ملکوتی اشاره نموده‌اند (تنکابنی، ۱۴۱۱: ۳۸).

به تبع این اعتقاد که قرآن دارای سطوح معنایی و ظواهر و بطون متعددی است مسئله دومی مطرح می‌شود و آن منبع و روش دستیابی به بطون آیات است. بنابراین اعتقاد به وجود سطوح معنایی در قرآن از این دو جهت می‌تواند نقطه افتراق مکاتب تفسیری متعدد قرار گیرد که یکی به طور مستقیم به مبانی دلالتی و دیگری به روش تفسیری مفسر مرتبط می‌شود.

۴-۲. سطوح معنایی قرآن و نقش آن در تلقی مفهوم توحید

مسئله اعتقاد به سطوح معنایی قرآنی تقریباً در تمامی رویکردهای تفسیری فرق اسلامی جریان داشته است به عنوان نمونه اغلب فرق اسلامی به وجود متشابه و تأویل در قرآن کریم معتقدند که حاکی از اعتقاد به وجود سطوح معنایی متفاوت است. اما تفاوت در نوع تعریف سطوح معنایی است این تفاوت در دیدگاه‌ها به حدی است که به عنوان نمونه سلفیه را به یکی از مهمترین مخالفان فرقه باطنیه تبدیل نموده است. لذا می‌بینیم ابن تیمیه خطاب تمثیلی و باطنی خداوند در آیات قرآنی را مخالف با اصل هدایت عامه خلق با ظواهر قابل فهم نصوص دانسته است (الصفدی، ۱۳۸۱: ۲۰۲/۱).

مفاهیمی چون متشابه و تأویل یکی از مهمترین مباحثی است که تأثیر مهمی در تعریف مفهوم توحید به خصوص توحید صفاتی دارد. به نظر می‌رسد این دو مبحث در لایه‌های مختلف یک رویکرد تفسیری می‌تواند مورد توجه واقع شود. از آنجا که اعتقاد به وجود آیات متشابه و قابل تأویل نوعی التزام به وجود سطوح معنایی متعدد در آیات قرآنی است می‌توان این مفاهیم را ذیل عنوان مبانی دلالتی مورد بحث قرار داد. از سویی دیگر قابل فهم بودن متشابهات نیز به عنوان بخشی از مبحث قابل فهم بودن قرآن به همین حوزه مرتبط می‌شود. یکی دیگر از ملاحظات مهم در این باره منابعی است که در فهم متشابهات و تأویل ظواهر مورد توجه قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه اخباریون شیعه با متشابه دانستن بسیاری از آیات به تفسیر روایی محض گرایش پیدا نموده و در واقع این امر موجب ایجاد روشی خاص در تفسیر ایشان شده است (اسعدی، ۱۳۹۲: ۱۵۱/۱). معتزله نیز عقل را منبع اصلی فهم ظواهر و تأویلات خود قرار داده و روش تفسیر عقلی محض را ترجیح داده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳ الف: ۱۷۷).

اما رویکرد سوم به مفاهیم تشابه و تأویل نگرستن به آنها از حیث الزامات و جهت‌گیری‌های عصری است. به عنوان نمونه معتزله در جهت مخالفت با ظاهرگرایی اهل حدیث گرایش تفسیری کلامی را در دستور کار خود قرار داده و اشعری نیز در جهت تعدیل رأی این دو فرقه گرایش تفسیری اشعری را با تحفظ بر جایگاه عقل و نقل پی‌ریزی نمود؛ هر چند این رویکرد اشعری حتی در بین سلفیه و معتزله نیز مقبول واقع نشد.

از آنجایی اساس منازعات بین فرق و مذاهب کلامی در مبحث توحید بر محور حجیت تأویل و معیارهای صحت آن در آیات توحید صفاتی شکل گرفته است میزان تأثیر این مؤلفه در تنقیح مفهوم توحید غیر قابل انکار خواهد بود. شاید بتوان گفت اختلافات ریشه‌ای سلفیه، اشاعره و معتزله در نوع نگاه به مسئله تأویل اساس روش کلامی و تفسیری آنها را به خصوص در رابطه با مفهوم توحید بنا نموده است.

اما آنچه از آن به عنوان تفسیر باطنی قرآن کریم یاد می‌شود نمود دیگری از باور به تأویل در قرآن کریم است. تفسیر باطنی به این معنا معانی و مفاهیمی است که خداوند فراتر از دلالت‌های عرفی کلام آنها را اراده کرده لذا جز راسخان در علم و عالمان به تأویل یعنی معصومین علیهم‌السلام نمی‌توانند به این تأویلات آگاهی یابند. اما بخشی از تأویلات خصوصاً در فهم آیات متشابه صفات (مانند مفهوم استواء خداوند بر عرش) از دلالت‌های عرفی و قرائن حالیه و مقالیه کلامی برای حائزین شرایط علم تفسیر (و نه فقط معصومین علیهم‌السلام) قابل دستیابی هستند. ارجاع محکمات به تشابهات و فهم معانی مجازی و کنایی در برخی آیات صفات (مانند مفهوم استواء بر عرش یا قبضه خداوند بر آسمان‌ها و زمین) از جمله این مواردند.

لذا هر تأویلی فراتر از چنین زمینه‌هایی تنها با استمداد از روایات معتبر قابل دستیابی خواهد بود و این همان نکته‌ای است که در تفاسیر باطنی محض مورد غفلت واقع شده است. در تفاسیر باطنی محض مفسر با بهره‌گیری از ذوق و تفنن به تأویل می‌پردازد که می‌توان در تفاسیر صوفیه، اسماعیلیه و تا حدودی معتزله شاهد چنین تأویلات باطلی بود (اسعدی، ۱۳۹۲: ۲۷۳/۱). لذا اساس حجیت تفاسیر باطنی به معنای مذکور زیر سؤال است و نمی‌توان در مباحث توحیدی از تراوشات ذوقی و غیر مستند به مراتب والای معارف توحیدی تعبیر نمود. به عنوان نمونه باطنیون اسماعیلیه معتقدند نباید در جهت اثبات خدا خود را به زحمت انداخت؛ چرا که پرداختن به مباحث باطنی و شهودی بر استدلال‌ات ظاهری اولویت دارد.

در نهایت باید گفت چنین رویکردهایی در مسئله توحید به تأویل‌گرایی و باطن‌گرایی افراطی و غیر روشمند باز می‌گردد.

۲-۴. نقش اصل فهم‌پذیری قرآن در تنقیح مفهوم توحید

۲-۴-۱. تبیین اصل فهم‌پذیری قرآن

این مسئله دارای دو جنبه متفاوت است: اول اینکه آیا اساساً می‌توان قرآن را فهمید؟ و دوم اینکه آیا قرآن کریم خطاب به یک فهمنده خاص مانند معصومین علیهم‌السلام بوده یا خیر؟ پاسخ سؤال اول روشن است؛ چرا که انگیزه خداوند متعال به عنوان نازل‌کننده قرآن در هدایت بشر و متن قرآن کریم به لحاظ کلام و سخن بودن آن ایجاب می‌نماید که قرآن کریم قابل فهم باشد.

اما سؤال دوم از اهمیت بیشتری برخوردار است به گونه‌ای که برخی اخباریان شیعه فهم قرآن را تنها منحصر در معصومین علیهم‌السلام نموده‌اند و در واقع ایشان را تنها خطاب قرآنی می‌دانند (استرآبادی، بی‌تا: ۱۶۴).

تأکید قرآن کریم بر تدبیر، سیره معصومین علیهم‌السلام و مسلمین در تأیید تفسیر مفسران واجد شرایط و دلایل متعددی که در جواز تفسیر قرآن کریم اقامه شده است (همو، ۱۳۹۲: ۱۷/۱)، نشان می‌دهد هر یک از انسان‌ها به عنوان مخاطبین قرآن کریم در صورت احراز شرایط می‌توانند قرآن را تفسیر بنمایند.

بنابراین فرقه‌هایی همچون اخباریون شیعه که فهم قرآن را تنها منحصر به معصومین علیهم‌السلام می‌دانند در درجه اول نمی‌توانند حجیتی برای عقل بشر در فهم قرآن قائل باشند و در درجه دوم روش و منبع تفسیری خود را تنها در استفاده از روایات منحصر خواهند نمود.

۲-۴-۲. نقش اصل فهم‌پذیری قرآن در تنقیح مفهوم توحید

باید گفت با مخدوش جلوه دادن فهم‌پذیری قرآن، تفسیر صفات خبری مطرح ذیل توحید صفاتی با کم‌رنگ شدن نقش عقل‌گرایی و تکیه بر روایات ضعیف‌السند و ظنی‌الدلالة که غالباً صبغه‌ای ظاهرگرایانه و یا مشتمل بر امور باطنی هستند، با اشکال جدی مواجه خواهد شد.

در سوی مقابل فهم‌پذیری قرآن کریم در مکتبی مانند سلفیه با اعتقاد به تفسیر‌پذیری آیات متشابه توسعه مفهومی یافته است (الاشقر، بی‌تا: ۱۲). لذا سلفی‌ها با تحمل نکردن

مشقت ارجاع متشابهات به محکمات قرآنی و با حجت فهم‌پذیری قرآن کریم برای مخاطبین تفاسیری ظاهرگرایانه از مسئله توحید صفاتی ارائه می‌دهند. این مسئله در تفسیر سلفی‌ها از توحید عبادی و مفهوم عبادت نیز جلوه‌گر شده به گونه‌ای که ایشان با تکیه بر ظواهر آیات تفسیری ساده‌انگارانه از این مفاهیم ارائه داده و با شعار فهم‌پذیری قرآن از قرائن کلامی و روایی برای تفسیر چنین آیاتی دست کشیده و در نتیجه آیات مرتبط با مشرکین را بر مسلمین تطبیق داده‌اند (آل فراج، ۱۹۹۴: ۱۸؛ العمیری، ۲۰۰۲: ۲۱۷).

۴-۳. نقش اصل استقلال دلالی قرآن در تنقیح مفهوم توحید

استقلال دلالی قرآن یکی دیگر از مبانی دلالی تفسیر قرآن است که غالباً توسط قرآنیون مورد تأکید قرار می‌گیرد. جریان قرآن‌بستگی یا قرآنیون که به خصوص در عصر حاضر تا حدی فراگیر شده است به یک روش تفسیری مبتنی بر منبع واحد یعنی قرآن منهای سنت منتهی می‌شود. حال باید دید این جریان تفسیری چه تعریفی از مفهوم توحید و لوازم آن ارائه می‌دهد. اجمالاً می‌توان گفت کنار گذاشتن میراث عظیم سنت قطعاً در شکل‌گیری مبانی کلامی و تفسیری مؤثر است. لذا باید نوعی تفسیری منحصر به فرد را از جریان قرآن‌بستگی نسبت به مفهوم توحید انتظار داشت.

ممکن است در نگاه اول جریان قرآن‌گرایی افراطی را واجد نوعی ظاهرگروری در تفسیر آیات تعریف نماییم اما از آنجا که هدف اصلی سردمداران این جریان کمرنگ نمودن سنت و معرفی قرآن به عنوان تنها مرجع شریعت بوده است تأویل‌گرایی و میدان دادن به عقل در نتیجه اتکاء افراطی به زبان و عربیت قرآن مشخصه اصلی این جریان به‌شمار می‌آید.

عقل‌گرایی و تمایل محمد عبده به آراء معتزله در تفسیر حاصل توجه به قرآن کریم به عنوان مصدر اصلی شریعت و نفی جایگاه شایسته سنت در این زمینه است که در راستای رویه اصلاح‌طلبانه وی صورت پذیرفته است (رومی، ۱۹۸۳: ۱۰). بر همین اساس نگرش این جریان به مسئله توحید صفاتی در پی حجیت‌بخشی به تأویل‌گرایی با مکتبی چون سلفیه کاملاً متفاوت خواهد بود. به علاوه نگاه تنگ‌نظرانه و خشونت‌آمیز سلفیه در اتصاف اغلب مسلمانان به شرک الوهی و ربوبی نیز در جریان عقل‌گرایی عبده

مشاهده نمی‌شود و در عوض به دلیل رویکرد اصلاح طلبانه جریان مذکور مسئله اتحاد جهان اسلام با محوریت قرآن در اولویت قرار دارد.

اما قرآن‌گرایی افراطی به گونه‌ای دیگر در حوزه شیعی نمود پیدا کرده و بر تنقیح و تفسیر مفهوم توحید تأثیرگذار بوده است. مخالفت حوزه شیعی این جریان با سنت‌گرایی در واقع سبب شد آنها در جهت تصویب شرک‌آمیز خواندن مسائلی چون توسل و استغاثه به صالحین به قرآن‌گرایی افراطی پناه ببرند. بنابراین مهمترین تأثیر جریان تفسیری قرآن‌گرایی افراطی در حوزه شیعی در حوزه تعریف توحید ربوبی و عبادی و لوازم آنها نمودار شده است. بر همین اساس گرایش‌های وهابی‌گری را در بین افرادی چون ابوالفضل برقی می‌توان یافت. در واقع افرادی چون برقی در پوشش معرفی قرآن به عنوان مصدر اصلی شریعت در پی نفی حجیت سنت معصومین علیهم‌السلام بودند که در بخشی از این فرآیند به سوی گرایشات سلفی‌گری نیز متمایل شدند.

شاخه هندی جریان قرآن‌گرایی نیز در راستای رویکرد اصلاح طلبانه خود و نفی قرائت حامیان حکومت عثمانی گرایشات وهابی عمیقی را به نمایش گذاشت که در قرائت و تفسیر اصحاب این جریان از مسئله توحید اثرگذار بود (عزیز احمد، ۱۳۶۷: ۱۹). اما همان گونه که گفته شد قرآن‌گرایی افراطی در شاخه عربی آن به خصوص در جامعه مصر با رویکردی عقل‌گرایانه تفسیری اعتدالی را از مفهوم توحید ارائه می‌داد.

لذا می‌توان مدعی شد قرآن‌بستگی و تأکید بر استقلال دلالی قرآن با انضمام نیت روی آوردن‌گان به چنین منهجی می‌تواند تأثیرات متفاوتی را در حوزه تفسیر مفهوم توحید ایجاد نماید. لذا قرآن‌محوری عبده به اعتزال‌گرایی و عقل‌گرایی معتدل منتهی شده و در تفسیر صفات الهی توسط وی مؤثر بوده است. به علاوه روحیه اصلاح طلبی و وحدت‌گرایانه وی تفسیر سلف‌گرایانه از مفهوم توحید الوهی و ربوبی را برنتافته و او از مشرک خواندن گروهی از مسلمین به واسطه تفسیر خاص از لوازم توحید اجتناب نموده است. اما قرآن‌گرایی در شاخه شبه قاره هند مترادف با تجدیدگرایی سنتی و اصلاح طلبی سلف‌گرایانه بود که بنا به ظروف زمانی به گرایش‌های وهابی‌گری متمایل شده و تفاسیری افراط‌گرایانه از توحید ارائه داد؛ به نحوی که تقابل با شیعیان به عنوان یکی از راهبردهای این جریان مطرح شد. در حوزه شیعی نیز مخالفت با مناسک معمول شیعیان

همانند زیارت و توسل به ائمه علیهم‌السلام در پوشش قرآن‌گرایی و استقلال دلالتی کلام وحی فارغ از روایات شکل گرفت. لذا باید گفت قرآن‌بسندگی به عنوان نماینده تفکر استقلال دلالتی قرآن کریم بنا به اقتضائات عصری خود تأثیرات مختلفی بر تلقی علماء حامی چنین جریانی از مفهوم توحید داشته است.

۵. نقش روش‌های تفسیری در تنقیح مفهوم توحید

از آنجا منابع مفسر در تفسیر آیات مبنای اصلی شکل‌گیری روش تفسیری اوست ضرورت دارد از نقش منابعی چون عقل، نقل (شامل آیات قرآن و روایات)، آراء کلامی و فلسفی در تفسیر آیات توحیدی سخن بگوییم. البته روایات را می‌توان به شقوق مختلفی تقسیم نمود: مانند روایات مورد تأیید اهل تسنن یا سلفیه که شامل روایات نبوی، اقوال صحابه، تابعین و آراء ائمه فقهی و کلامی سلف صالح می‌شوند؛ روایات مورد توجه امامیه، روایاتی که محل استناد باطنیه و اخباریون قرار می‌گیرند. تکیه بر هر یک از منابع مذکور با انشاء یک روش تفسیری خاص مفهومی متمایز را از جوانب مختلف مسئله توحید ارائه خواهد نمود که در ادامه به آنها اشاره می‌نماییم.

روش تفسیری خاص که با تکیه بر منابع تفسیری منحصر به فرد صورت می‌گیرد می‌تواند نقشی اساسی در تلقی هر یک از فرق کلامی از مسئله توحید ایفاء کند. در این بخش به سه روش تفسیری روایی، فلسفی و ادبی معاصر پرداخته و نقش روش تفسیری این سه رویکرد را در شکل‌گیری مفهوم توحید بررسی می‌نماییم.

۱-۵. نقش روش تفسیری روایی در تنقیح مفهوم توحید

جریان تفسیر روایی را می‌توان در دو بستر سنی و شیعی مورد توجه قرار داد که رویکرد هر یک از آنها می‌تواند در تفسیر مفهوم توحید اثرگذار باشد؛ لذا هر یک از این دو جریان را اجمالاً مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱-۱-۵. نقش روش تفسیری روایی در حوزه سنی در تنقیح مفهوم توحید

پیشینه جریان تفسیر روایی در اهل سنت را به دسته‌ای از محدثان قرن چهارم و پنجم هجری نسبت داده‌اند که با اعتماد بر ظاهرگروی خود در فهم روایات به حشویه

نامبردار گشتند (شهرستانی، ۱۹۳۳: ۱۰۵/۱).

این جریان در راستای نزاع حشویه با گروهی که به تفسیر به رأی مشهور بودند صورت می‌گرفت و نتیجه عملی آن اعتماد بر روایات در حوزه تفسیر بدون بررسی دلالی و سندی آنها بود. ظاهرگروی افراطی حشویه در تأیید ظواهر روایات مبین صفات الهی به تشبیه ذات الهی می‌انجامید و اساساً عنوان حشویه نیز در پی همین امر بر ایشان اطلاق می‌شد (همو، ۱۹۳۳: ۱۰۶/۱).

تفسیرنویسی بر آثار سلف بدون نقادی متن و سند آنها در آثار تفسیری قرون چهارم و پنجم گسترش یافت. حنبلیان نیز در قرن چهارم هجری در تقابل با جریان‌هایی که ارزشی برای سنت در تفسیر قائل نبود تکیه بر فهم سلف از آیات قرآن کریم خصوصاً در بحث توحید صفاتی را مورد تأکید خاص قرار دادند (ابوزهره، بی‌تا: ۳۱۱).

بعدها ابن تیمیه در قرن هشتم هجری به عنوان مؤسس مکتب سلفیه این دیدگاه را به شکلی جدی پرورانیید و ظاهر روایات و اقوال سلف را مفسر اصلی آیات توحیدی معرفی نمود (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۵/۳).

گسترش این دیدگاه تفسیر روایی ابن کثیر دمشقی را در قرن هشتم هجری رقم زد که بر نقش عمده آثار سلف در تفسیر تأکید می‌نمود (ابن کثیر، ۱۹۹۸: ۴۰۷/۴).

توجه نمودن سلفیه به نقد دلالی و سندی روایات و تأکید بر ظواهر آنها به همراه عدم عنایت به اجتهاد در فهم متون قرآنی و روایی باعث شد رویکردی شبیه به حشویه در فهم صفات الهی در تفاسیر ایشان نیز راه یابد.

در واقع می‌توان اثبات جوارح انسانی و جسمانیت برای خداوند را نتیجه تأکید عملی سلفیه بر ظواهر آیات و برخی برداشت‌های سطحی سلف دانست هر چند ایشان بر خلاف حشویه به لزوم نفی تشبیه از ذات الهی تأکید می‌ورزیدند؛ لیکن روایات مستند ایشان در تفسیر ظواهر آیات صفات نتیجه‌ای جز اثبات تشبیه و جسمانیت نداشت. مثلاً ابن تیمیه در تفسیر روایت «الحجر الاسود یمین الله فی ارضه» معتقد است در اینجا صفت یمین (یعنی دست داشتن خداوند به منزله یک عضو) مدنظر نیست؛ چرا که در ادامه روایت آمده است: «فمن قبله و صافحه کمن صافح الله و قبل یمینه». یعنی یک معنای تشبیهی مراد است و نمی‌توان گفت مستلم حجرالاسود به واقع

خدا را مصافحه نموده است (الاشقر، بی تا: ۴۱). وی تلاش نموده تفسیر خود را در تضاد با جسمانی بودن خداوند و تشبیه وی به مخلوقات جلوه ندهد. ولی این مسئله لازمه تفسیر ارائه شده از سوی وی می باشد.

از این رو می توان گفت جریان روایتگری در حوزه سنی آن که به نحوی اتم و اکمل در جریانات حشویه و سلفیه نمود یافته، به سبب وجود انبوه روایات مؤید تشبیه و جسمانیت ذات الهی و همچنین دعوت به مراجعه مستقیم به ظواهر سنت مفهومی از توحید صفاتی ارائه می نماید که در تضاد تام با کمالیت ذات و صفات الهی قرار دارد.

۵-۱-۲. نقش روش تفسیری روایی در حوزه شیعی در تنقیح مفهوم توحید

اما در حوزه شیعی جریان روایتگری در بستر شکل گیری اخباری گری در قرن یازدهم هجری توسط ملامین استرآبادی مطرح می شود (اسعدی، ۱۹۹۲: ۱۳۶/۱)، وجه افتراق اساسی این جریان با جریان حوزه سنی در عدم حجیت ظواهر آیات قرآن و ظنی بودن دلالت آن خصوصاً در حوزه اثبات عقاید است که از اعتقاد به تشابه و رمزگونه بودن آیات قرآنی نشئت می گیرد (استرآبادی، بی تا: ۱۶۴). اخباریان شیعی برای حل این مشکل تنها چاره را اختصاصی دانستن خطاب قرآنی به معصومین علیهم السلام می دانند و از همین رهگذر عنایت افراطی آنها به روایات آغاز می شود (بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۰/۱). لذا می توان گفت جریان روایتگری در حوزه شیعی بر خلاف حوزه سنی آن بیشتر در چارچوب مبانی دلالتی تفسیر قابل نقد و تحلیل است. به واقع می توان گفت اعتقاد به مجموعه ای از مبانی دلالتی خاص در تفسیر قرآن موجب شکل گیری روش تفسیری روایی در بین اخباریان شیعه شده است.

حال باید دید ثمره عملی این روش تفسیری اخباریان در تفسیر آیات توحیدی

چیست؟

به نظر می رسد روش تفسیری اخباریان در جهت مخالفت تام با تأویل گرایی و ظاهرگرایی افراطی در آیات قرآن کریم شکل گرفته است و از این جهت آفات موجود در جریان تفسیر روایی سنی را در خود ندارد؛ از سویی روایات شیعی نیز بر خلاف منابع روایی اهل سنت تا حدود زیادی از ظاهرگرایی در تفسیر آیات صفات به دور بوده

است؛ لذا نتیجه وضعی طریقه تفسیری اخباریان مضرات کمتری را نسبت به جریان سنی متناظر آن در حوزه توحید صفاتی دارد. در عین حال معرفی قرآن کریم به عنوان متنی واجد زبانی گنگ و غیر قابل فهم استنتاج مفاهیم والای توحیدی را از آیات ناممکن می‌سازد و از سویی توسعه دامنه حجیت روایات و عدم تحلیل متنی و سندی آنها نیز زمینه را برای ورود تفاسیر غیر مستند به شرع در تفسیر آیات فراهم آورده و نقش هدایت‌گر و سازنده زبان قرآن را در فهم معارف کمرنگ می‌نماید.

در نهایت می‌توان گفت جریان روایت‌گری در هر دو حوزه شیعی و سنی آن با عنایت افراطی به روایات بدون نگاه نقدگرایانه به آنها ضمن کمرنگ نمودن نقش قرآن در فهم معارف توحیدی آسیب‌های موجود در روایات غیر معتبر (همانند ظاهرگروی و ورود اسرائیلیات در تفسیر) را نیز به حوزه تفسیر آیات توحیدی وارد نموده است. روایت‌گری در حوزه سنی آن غالباً در جریان اهل حدیث و سلفیه قابل رهگیری است که آفت عمده‌ای به نام ظاهرگروی و تشبیه‌گرایی در حوزه توحید صفاتی دارد؛ اما در حوزه شیعی باور اخباریون در خدشه بر حجیت ظواهر قرآنی و تأکید بر متشابه بودن متون وحیانی موجب می‌شود زمینه برای نفی صفات ثبوتیه خداوند و تأیید مدعای فهم‌ناپذیری آیات توحیدی به خصوص در حوزه تفسیر صفات فراهم آید.

۲-۵. نقش روش تفسیری فلسفی در تنقیح مفهوم توحید

۱-۲-۵. تبیین اجمالی روش تفسیری فلسفی

منظور از تفسیر فلسفی حضور و پایداری نگرش فلسفی در تفسیر آیات قرآن کریم است که از مفاهیم و استدلالات فلسفی در تفسیر قرآن استفاده می‌کند (السعدی، ۱۳۹۲: ۳۷۵/۲). توجه ویژه به منبع عقل و دانش‌های فلسفی در این جریان انشاء یک روش تفسیری به نام روش تفسیر فلسفی را نتیجه می‌دهد که خود معلول اعتقاد به سطوح معنایی مختلف در آیات قرآن کریم است که در ارائه تفاسیر تمثیلی و غیر ظاهری آیات قرآنی از سوی فلاسفه نمود یافته است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۳). از این جهت می‌توان روش تفسیر فلسفی را با تفسیر باطنی محض قیاس نمود؛ چرا که در این جریان تفسیری نیز اعتقاد به سطوح معنایی پرشمار در آیات موجب بهره‌گیری افراطی از

تأویلات و معلومات باطنی شده است. البته مبنای تفسیری اعتقاد به سطوح معنایی در تفسیر باطنی محض پررنگ‌تر و تأثیرگذارتر است اما در جریان تفسیر فلسفی مؤلفه‌های دیگری مانند تقدم عقل بر نقل نیز اصالت دادن به منبع عقل و دانش‌های فلسفی را توجیه نموده‌اند.

۲-۲-۵. روش تفسیری فلسفی و تأثیر آن بر تفسیر مفهوم توحید

بر اساس تعریف روش تفسیر فلسفی باید گفت مشخصه اصلی جریان تفسیر فلسفی در آیات توحیدی، توجه به اصل تأویل و ممثل پنداشتن برخی مفاهیم قرآنی با توجیه سطوح ادراکی متفاوت مخاطبین وحی است.

به عنوان نمونه سهروردی یمین را در آیهٔ ۶۷ سورهٔ زمر^۱ به جوهر مادی و مجرد از ماده تفسیر می‌کند که در فلسفه عقل اول یا معلول اول است (همو، ۱۳۸۰: ۱۴۷/۳).

آسیبی که در چنین تأویلاتی قابل توجه است عدم ضابطه‌مندی و در نتیجه اتکاء آن به ذوق مفسر است؛ همچنان که در جریان تفسیر فلسفی تأویلات بسیار متمایزی را ذیل یک مفهوم قرآنی واحد شاهد هستیم. شاید بتوان آسیب موجود در جریان فلسفی در حوزه تأویل را با جریان اعتزال قیاس نمود؛ جایی که ضمن تأیید سطوح معنایی قرآن به دلیل نفی اصالت مصدریت روایات در تأویلات حجیت آنها با اشکال جدی مواجه شده است.

اما چاره دیگری که سردمداران جریان تفسیر فلسفی برای پر کردن خلأ روایات اندیشیده‌اند طرح مراتب متعدد مفاهیم قرآنی و یا نظریه چندمعنایی الفاظ است که در قالب تمثیل گروهی و یا تأویل گرای افراطی شکل می‌گیرد (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۰۰/۲ و ۴۰۲). به عنوان نمونه ملاصدرا اسماء الهی در آیه ۳۱ سوره بقره را همان مثل افلاطونی می‌پندارد (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۲۰/۲).

آسیب این روش غیر از لزوم توجه وجود یک حقیقت و تمثیل برای یک معنای خاص، تبیین عقلی آن حقیقت است در حالی که توجیه عقلانی برخی معارف قرآنی تنها از عهده راسخین در علم و معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ برمی‌آید. لذا تقدم عقل بر نقل و

۱. «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (زمر / ۶۷).

کمرنگ نمودن جایگاه روایات و در عوض پناه بردن به اصولی چون تأویل و تمثیل بر مبنای وجود حقایق متعالیه برای ظواهر قرآن توجیه‌پذیر نیست؛ جز اینکه تأکید نماییم محصولات این روش فکری تفسیر به معنایی فهم مراد و مقصد خداوند نیستند و تنها نوعی تذوق و تفنن تفسیری به شمار می‌روند و لذا ضرورت دارد حجیت ظواهر قرآنی و روایات معتبر را نیز در کنار این امر بپذیریم.

در نهایت باید گفت اگر تأویلات و تمثالات مورد اشاره در تفسیر فلسفی از جهت حجیت مبنایی و هم‌راستا بودن با مفاد روایات معتبر مقبول واقع شوند، می‌توانند در حل مباحث اساسی توحیدی کارساز واقع شوند.

۳-۵. نقش روش تفسیر ادبی معاصر در تنقیح مفهوم توحید

امین الخولی در پی آشنایی با مطالعات غربیان در حوزه نقد ادبی، قرآن را تنها با اصالت‌بخشی به ادبیت و عربیت آن قابل تفسیر می‌دانست (الخولی، بی‌تا: ۴۶۶/۵). این جریان از آنجا که تنها منبع تفسیر قرآن را همان متن ادیبانه قرآن معرفی می‌نماید پیامدهای سوئی را در پی خواهد داشت که مستقیماً بر نگرش توحیدی مفسر مؤثر خواهد بود؛ هر چند هنوز تفسیری جامع از تمامی آیات قرآن کریم که مشتمل بر تطبیق این رویکرد تفسیری باشد در اختیار نداریم اما بر اساس اصول موضوعه این جریان می‌توان در این حوزه ابراز نظر کرد. بر این اساس اهم تأثیرات نگاه تفسیری ادبی بر مسئله توحید عبارتند از:

۱) معیار قرار دادن فهم مردم عصر نزول و نفی هر گونه تفسیر عصری (همو، بی‌تا: ۳۶۶/۵)، به ظاهرگروی و انکار معانی باطنی و تأویلی منجر خواهد شد. ظاهرگرایی در تفسیر معاصر ادبی آنجایی بیشتر نمود می‌یابد که متذکر شویم در این جریان تفسیری روایات نقشی در فهم قرآنی ندارند. لذا آیات مشتمل بر صفات خبری خداوند می‌توانند با اتکاء بر ظواهرشان فهمیده شوند و در نهایت اصل تنزیه مطلق ذات و صفات الهی را مخدوش نمایند.

۲) جریان تفسیری ادبی معاصر به نحو برجسته‌تری نسبت به جریان معتزلی بر زبان تمثیلی قرآن کریم تأکید دارد. این امر در معرفت مفسر نسبت به ماهیت برخی صفات

الهی مؤثر است. محمد احمد خلف الله به عنوان یکی از پیروان این جریان به قول زمخشری در تفسیر مفهوم قبضه و یمین الهی در آیه شریفه ۶۷ سوره زمر^۱ استناد نموده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۴) و مدعی شده وی مفهوم آیه را از قبیل تمثیل تخیلی و فراتر از مباحث بسیط مجاز و حقیقت دانسته است (خلف الله، ۱۹۹۹: ۶۵). این دیدگاه ناشی از افراط‌گرایی در وجود صنایع ادبی در قرآن کریم است و مبنای آن یعنی مشابهت تام کلام الهی با متون فاخر ادبی بشر نیاز به توجیه و تفسیری معقول دارد و لذا صحت معارف توحیدی حاصل از این نگاه بر اثبات مسئله اخیر متوقف است. از سویی پذیرش همزمان مبنای جریان تفسیر ادبی یعنی معیار بودن فهم مردم عصر نزول مستلزم این است که مخاطبین قرآن در عصر نزول الزاماً چنین آیاتی را به معنای تمثیلی آن می‌فهمیده‌اند در حالی که این امر محتاج به اثبات و توجیه تاریخی و تفسیری است.

۳) بر اساس مبانی روش تفسیر ادبی، اساس تلاش‌های کلامی جریان‌هایی چون معتزله اشاعره و امامیه در فهم آیات توحیدی قابل توجیه نیست؛ چرا که تنها منبع فهم قرآن تنها متن قرآن بوده و در عین حال لازم است تنها به روش نقد ادبی (و نه روش‌های دیگری همچون رویکرد کلامی) تفسیر شود.

نتیجه‌گیری

۱. جریان تفسیر هرمنوتیک به واسطه تأکید بر پاره‌ای مبانی صدور و و یا دلالی شکل گرفته است. بهره‌گیری از منبع عقل و دانش‌های فلسفی نیز روش تفسیر فلسفی را رقم زده و تلاش‌های اصلاح‌طلبانه و مقتضیات عصری ابوالحسن اشعری در شکل‌دهی گرایش تفسیری اشاعره مؤثر بوده است.
۲. در برخی جریان‌های تفسیری همچون تفسیر باطنی نیز نقش مبانی دلالی (اعتقاد به سطوح معنایی مختلف) و تأویلات عقلی (به عنوان منبع اصلی تفسیر) به نحو فوق‌العاده‌ای تأثیرگذار بوده و نقش دو حوزه مبانی و روش تفسیری را در این مکتب تفسیری پررنگ جلوه می‌دهد.

۱. «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (زمر / ۶۷).

۳. به واقع زمانی می‌توان از یک مکتب، مدرسه و یا رویکرد تفسیری سخن گفت که جریان تفسیری مورد بحث در هر سه حوزه مبانی، روش و گرایش تفسیری به طور نسبی واجد نوعی جامعیت، سازمان‌یافتگی و در عین حال اثرگذاری پایدار و وسیع در قیاس با عموم جریان‌های تفسیری باشد. لیکن با بررسی اخیر روشن شد که غالب جریان‌های تفسیری به واسطه تأثیر قابل توجه یکی از مؤلفه‌های مذکور (و نه مجموعه‌ای از آنها) تبیین خاص خود را از مسئله توحید ارائه داده‌اند.

۴. نگاه متمایز به ماهیت بشری وحی قرآنی و تأکید بر نسبی‌گرایی و عصری بودن فهم قرآنی نقاط عطف مبانی تفسیری جریان هرمنوتیک بوده که مستقیماً بر تلقی این جریان از مفهوم توحید مؤثر بوده است.

۵. تأکید بر اصل استقلال دلالتی قرآن کریم در بین علماء فریقین بعضاً گرایش به نظرگاه‌های سلف‌گرایانه را در حوزه توحید عملی در پی داشته است.

۶. روش تفسیری روایی در حوزه سنی آن در جریان سلفیه نمود یافته و با تکیه بر روایات ضعیف به تجسیم و تشبیه‌گرایی در حوزه توحید صفاتی دامن زده است.

۷. رویکرد روایتگری در حوزه شیعی نیز با مخدوش نمودن استقلال دلالتی قرآن به تأویل و باطن‌گرایی در حوزه توحید انجامیده است.

۸. حضور پررنگ تفاسیر تأویل‌گرایانه و تمثیل‌گونه در روش تفسیر فلسفی و توجه به قرآن کریم به عنوان محصولی ادبی و فرهنگی در روش تفسیری ادبی، اثرات سوئی در تلقی اصحاب این دو جریان در حوزه توحید صفاتی داشته است.

کتاب‌شناسی

۱. آل فراخ، ابی یوسف، *العذر بالجهل تحت المجهر الشرعی*، ریاض، دار الکتب و السنه، ۱۹۹۴ م.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد العاصمی، الطبعة الثانية، مكتبة ابن تیمیه، بی تا.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸ م.
۵. ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، بیروت، دار الفکر العربی، بی تا.
۶. ابوزید، نصر حامد، *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۳ ش (الف).
۷. همو، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش (ب).
۹. استرآبادی، ملا محمد امین، *الفوائد المدنیه*، تهران، دار النشر لاهل البیت، بی تا.
۱۰. اسعدی، محمد، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. الاشقر، عمر سلیمان، *اسماء الله و صفاته فی معتقد اهل السنة و الجماعة*، عمان، دار النفاثس، بی تا.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. تنکابنی، محمد بن سلیمان، *توشیح التفسیر*، قم، کتاب سعدی، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. حبیبی، خادم حسین، *نقد و بررسی اندیشه وهابیت در مسئله توحید و لوازم آن*، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۹ م.
۱۷. الخولی، امین، *دائرة المعارف الاسلامیه*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت، الدار الشامیه و دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. الرومی، فهد بن عبدالرحمن، *منهج المدرسة العقلیه*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۹۸۳ م.
۲۰. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۳۳ م.
۲۳. الصفدی، صلاح الدین، *الوافی بالوفیات*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۳۸۱ ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. همو، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، *رساله فی الاعتقادات، ضمن الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲۷. عزیز، احمد، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نقی لطفی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۲۸. العمیری، سلطان بن عبدالرحمن، *اشکالیة الاعذار بالجهل فی البحث العقلمی*، بیروت، مرکز نماء للبحوث و الدراسات، ۲۰۰۲ م.

۲۹. گلی، جواد، نقد و بررسی چیهستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۳۰. مجتهد شبستری، محمد، قرائت نبوی از جهان، سایت دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. همو، شناخت قرآن، چاپ دهم، قم، صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. مفید، محمد بن محمد، الامالی (للمفید)، قم، چاپ همایش شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، بی تا.
۳۵. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.

تحلیل مفهوم زیبایی در قرآن کریم

به کمک شبکه معنایی*

- سیده الهام آقایی ابرندآبادی^۱
- جمیله علم‌الهدی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مفهوم زیبایی در قرآن کریم با کمک شبکه معنایی تنظیم گردیده که عبارت است از فهم معنای یک مفهوم از طریق بررسی مفاهیم مربوط به آن، به طوری که جنبه‌های مهم و اختصاصی آن مفهوم و همچنین روابطش با دیگر مفاهیم آشکار شود. برای تأمین هدف کلی فوق، مراحل مفهوم‌شناسی واژگان زیبایی و زیانمایی، شناسایی جایگاه واژگان، شناسایی روابط مفهومی میان واژگان، استنباط مفاهیم کلیدی و در نهایت تحلیل مفهوم زیبایی حقیقی منتهی به خیر، منتهی به شر و زیانمایی صورت پذیرفته است. نتایج این پژوهش عبارتند از اینکه در قرآن باید میان مفاهیم زیبایی حقیقی منتهی به خیر و منتهی به شر و زیانمایی تمایز قائل شد. مفاهیم زیبایی (و زیانمایی) به شدت در هم تنیده هستند. در واقع مصداق زیبایی (و زیانمایی)،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه الزهراء (ع) (نویسنده مسئول) (e.agmaie7@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی (g_alamolhoda@sbu.ac.ir).

در عین حال می‌تواند خود مولّد (عامل)، معلول و یا متقارن با زیبایی‌های دیگر (و زیانمایی) نیز باشد. این مفاهیم مولّد، به عنوان مفاهیم کلیدی برگزیده شدند. در تحلیل مفهوم زیبایی حقیقی منتهی به خیر، منتهی به شر و زیانمایی با بررسی مفاهیم مشترک روابط ایجابی و سلبی و ارتباط اشراقی که میان این مفاهیم برقرار است، باید گفت که در زیبایی حقیقی منتهی به خیر، مفهوم ایمان به خداوند جایگاه اساسی دارد. در زیبایی حقیقی منتهی به شر و زیانمایی نیز هرچند در ابتدای راه کاملاً از هم متمایز هستند، اما در انتهای مسیر به یک نقطه منتهی می‌گردند. در هر دو، مفهوم کفر از نقش کلیدی برخوردار است.

واژگان کلیدی: تحلیل مفهوم، زیبایی، قرآن کریم، شبکه معنایی.

۱. مقدمه

زیبایی‌شناسی قرآن کریم در ساختاری منظم که میان مفاهیم مختلف به شکل سازمان‌یافته‌ای ارتباط برقرار است، قابل درک می‌باشد. بر این اساس مفاهیم قرآن کریم در یک نظام معناشناختی قرار دارند. بنابراین برای کشف معنا، علاوه بر روشن ساختن جایگاه واژه در فرهنگ لغت و قرآن، باید واژه را در حوزه‌ای از واژه‌های دیگر و در ترکیب میان کلمات جستجو کرد و شبکه مفهومی آن را به دست آورد (خامه‌گر، ۱۳۸۲). با این روش ضمن نمایش میدان‌هایی از مفاهیم، هر یک با موضوعات دیگر مرتبط شده و مراد الهی از کلام و حیانی دریافت می‌گردد (سیدبن قطب، ۱۳۸۹). این روش توسط توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۹۳ م. / ۱۳۷۱)، پژوهشگر قرآنی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. وی با استفاده از شبکه پیچیده‌ای از ارتباطات چندجانبه میان کلمات، به دنبال یافتن نگرشی جامع و سازمان‌یافته از مفاهیم قرآن بوده است (ایزوتسو، ۱۳۶۲: ۳۴).

بیشتر مقالات در زمینه زیبایی‌شناسی قرآن مربوط به حوزه‌های زبانی، بیان و بلاغت، داستان‌ها و مثل‌های قرآنی و نیز موسیقایی هستند. اما با دقت نظر در مقالاتی که به حوزه واژگان زیبایی و نیز مفاهیم مرتبط با زیبایی در قرآن کریم پرداخته‌اند و مرتبط به موضوع پژوهش حاضر می‌باشند، این نتایج به دست آمد:

در این مقالات مباحث واژه‌شناسی زیبایی در قرآن کریم و نیز بیان پدیده‌ها و نشانه‌های زیبایی‌شناختی در کلام وحی، زیبایی‌های محسوس و معقول در قرآن مطرح

گردیده و البته تا حدی بحث زیانمایی‌ها تحت عنوان آسیب‌شناسی زیبایی در قرآن کریم و عوامل تزیین زشتی‌ها و پوشاندن زیبایی‌ها، تسویلات نفس و تزینات شیطان نیز در آن‌ها مورد بحث قرار گرفته است. در این زمینه می‌توان به مقالات «مفاهیم زیبایی‌شناختی در قرآن» (خرقانی، ۱۳۸۷)، «قرآن کریم چشمه‌سار زیبایی‌شناسی» (همو، ۱۳۸۸)، «آسیب‌شناسی زیبایی‌ها در پرتو وحی» (شاه‌پسند، ۱۳۸۸)، «زیبایی‌ها و زینت‌ها از منظر قرآن مجید» (شریفی، ۱۳۸۷) و «مصادق‌های زیبایی در نگاه قرآن کریم» (عادل‌مقدم، ۱۳۸۳) اشاره کرد.

بحث بعدی که در مقالات مورد توجه بوده، ضرورت فرایند معناشناسی زیبایی در قرآن کریم و استخراج ساختار هندسی آیات قرآن می‌باشد؛ برای مثال می‌توان به مقالات «اصول و مبانی زیبایی‌شناسی قرآن کریم» (ایازی، ۱۳۸۵) و «مبانی زیبایی‌شناسی در قرآن، قرآن به مثابه نظریه‌پردازی زیبایی» (مطیع، ۱۳۸۵) اشاره کرد. اما کشف منظومه مفهومی از معنای زیبایی در قرآن کریم صرفاً بر اساس بررسی ترکیبات توصیفی منتخب به دست آمده که در مقاله پژوهشی با عنوان «وجوه تربیتی مفهوم زیبایی در ترکیبات وصفی قرآن و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت» (حسین‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱) مشهود است و فراتر از آن اقدامی صورت نگرفته است.

جنبه نوآوری پژوهش حاضر را نسبت به این مقالات می‌توان چنین ذکر کرد که در این مقاله سعی بر آن بوده که ضمن شناسایی واژگان زیبایی و نیز زیانمایی و جایگاه این واژگان، شبکه معنایی زیبایی در قرآن بر اساس روابط مفهومی میان واژگان تشکیل شود. لذا بررسی نسبتاً جامعی در این زمینه در آیات قرآن کریم با رجوع به وجوه تفسیری معتبر صورت پذیرفته است.

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مفهوم زیبایی در قرآن کریم به کمک شبکه معنایی صورت پذیرفته است. سؤالات پژوهش عبارتند از: واژگان ناظر به زیبایی و زیانمایی در قرآن چیست؟ این واژگان از چه جایگاهی نسبت به هم برخوردارند؟ این واژگان از طریق چه روابط مفهومی در قرآن به هم مرتبط می‌گردند؟ مفاهیم کلیدی مرتبط با زیبایی و زیانمایی به دست آمده از روابط مفهومی این واژگان در قرآن کدام‌اند؟ و در نهایت از زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم بر اساس شبکه معنایی زیبایی چه تحلیلی قابل ارائه است؟

برای رسیدن به هدف پژوهش، نخست واژگان ناظر به زیبایی حقیقی و در مقابل آنها، واژگان ناظر به زیانمایی مورد بررسی قرار گرفت و سپس به فهم مفهوم زیبایی از طریق بررسی مفاهیم مربوط به آن در آیات قرآنی پرداخته شد و در نهایت مفاهیم در قالب روابط ایجابی و سلبی بین مفاهیم در شبکه معنایی تنظیم گردید. کلیدی‌ترین مفاهیم از میان مفاهیم مشترک این روابط انتخاب گردیده‌اند و در نهایت بر اساس تمایز به دست آمده میان زیبایی حقیقی منتهی به خیر و منتهی به شر و زیانمایی در شبکه معنایی زیبایی، تحلیلی از این مفاهیم ارائه گردید.

۲. روش تحقیق

در این پژوهش از روش تحلیلی و تحلیل بر اساس شبکه معنایی بهره گرفته شده است. برخی از واژه‌ها به سبب معانی مرتبط و نزدیکی که با یکدیگر دارند، به صورت شبکه‌ای به هم پیوسته ظهور می‌کنند. ایزوتسو از این ویژگی به عنوان حوزه یا میدان معنایی یاد کرده است. نوع ارتباط عناصر داخل این شبکه را می‌توان تحت عنوان «ارتباط اشراقی» و «ارتباط اندراجی» مورد بررسی قرار داد. ارتباط اشراقی میان مفاهیم با اشاره تمثیلی به طلوع خورشید، حاکی از ارتباطی نظیر نور و شعاع‌های آن است، پس یکی در کانون و دیگری در پیرامون است. در ارتباط اندراجی رابطه‌ای از نوع سلسله‌مراتب مورد نظر است که در آن برخی مفاهیم در ذیل مفهومی دیگر قرار می‌گیرند و بُعد یا ابعادی از آن را تشکیل می‌دهند (باقری، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۸۰).

بر این اساس، آیات قرآن کریم (برای تشکیل شبکه مفهومی) مورد بررسی قرار گرفت و فیش‌برداری از آن صورت گرفت. لازم به ذکر است که در مواردی که از ظاهر آیه، مفهوم مورد نظر به درستی درک نمی‌شد به تفاسیری نظیر المیزان، آسان، نمونه و نیز فرهنگ قرآنی رجوع شده است. در ضمن برای یافتن تمامی این مفاهیم، بنا به ضرورت، آیات قبل و بعد آیه مورد نظر نیز بررسی گردیده‌اند. با بررسی جایگاه واژگان ناظر به زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم، نوعی رابطه اندراجی میان واژگان شناسایی گردید. در ادامه فهم مفهوم زیبایی از طریق بررسی مفاهیم مربوط به آن در آیات قرآنی انجام شد و در نهایت مفاهیم در قالب روابط ایجابی و سلبی بین مفاهیم در

شبکه معنایی تنظیم گردید. از بررسی این روابط مشخص شد که مفاهیم مشترکی وجود دارند و این مفاهیم مشترک ارتباط اشراقی با هم دارند.

۳. مبانی نظری پژوهش

۳-۱. عینی یا ذهنی بودن زیبایی

در نگرش اسلامی این بحث که زیبایی عینی است یا ذهنی، بحثی جدی است. در این نگرش زیبایی در حوزه ارزش‌شناسی مطرح می‌شود. در دیدگاه اسلامی نیز سه نظریه عین‌گرایی و ذهن‌گرایی و نیز تلفیقی مطرح است و مصباح یزدی (۱۳۸۱) به آن‌ها پرداخته است. علامه طباطبایی از جمله علمایی است که به نظریه تلفیقی اعتقاد دارند. به اعتقاد ایشان، معنای حسن (زیبایی) چیزی جز باب میل نفس، طبع و قوای احساسی و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب موجود در پدیده‌ها نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۵). علامه جعفری نیز با این تعبیر که زیبایی یک حقیقت دوقطبی (درون‌ذاتی و برون‌ذاتی) است، به این نظریه گرایش دارد (جعفری، ۱۳۸۱: ۱۸۸-۱۹۱).

بنابراین به نظر می‌رسد زیبایی حاصل دو حیث است و از رابطه میان عالم و معلوم به دست می‌آید؛ یعنی هم به ویژگی‌های شیء بستگی دارد و هم به نحوه ادراک ما از آن شیء مربوط می‌شود. پس هرچند وجود زیبایی از مدرک مستقل است، ولی کشف آن در گرو مدرک است. پس می‌توان زیبایی را در دو سطح مورد بررسی قرار داد:

۱. زیبایی به مثابه ویژگی شیء خارجی، ۲. زیبایی به مثابه ویژگی انسان مدرک آن.

۳-۲. تقسیم‌بندی زیبایی

شهید مطهری زیبایی‌ها را به زیبایی‌های محسوس، معقول و معنوی تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱۶):

الف) زیبایی محسوس: مطهری زیبایی‌های طبیعی به عنوان زیبایی‌های محسوس در نظر می‌گیرد و زیبایی حسی را به شنیداری و دیداری تقسیم می‌کند (همان: ۲۳۹).

ب) زیبایی‌های معنوی: در کنار زیبایی‌های محسوس که ابزار شناخت و درک آن حواس است، مطهری معتقد است یک سلسله زیبایی‌های غیر محسوس و معنوی نیز

وجود دارد که مدرک آن قوه خیالیه انسان است (همان: ۵۸).

وی با اشاره به آیه ۲۳ سوره زمر، اذعان می‌دارد که یکی از بزرگ‌ترین عوامل جهانی کردن قرآن، عامل زیبایی فوق‌العاده آن است (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۹۸). این آیه ناظر به اثرگذاری‌های معنوی و تحول‌آفرینی قرآن است.

ج) زیبایی‌های معقول: مطهری معتقد است سلسله زیبایی‌هایی در اوج حس و قوه خیالیه انسان قرار دارند که تنها عقل انسان قادر به درک آنهاست که آنها را زیبایی‌های معقول می‌نامند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱۶). بنابراین از این منظر اخلاق در مقوله زیبایی محسوب می‌شود (همان: ۱۰۰-۱۰۸). وی در این زمینه به «صبر جمیل» (معارف/ ۵)، «عفو جمیل» و «هجرت جمیل» (مزمّل/ ۱۰) در قرآن اشاره می‌کند.

در واقع زیبایی‌های معنوی مطابق با گفته‌های خود شهید مطهری در دسته زیبایی‌های معقول قابل تقسیم‌بندی است؛ چرا که به تعبیر وی زیبایی‌های معقول خود مرتبه بالای زیبایی‌های معنوی به حساب می‌آیند.

اما به اعتقاد علامه جعفری، چهار نوع زیبایی اساسی وجود دارد: الف) زیبایی محسوس، ب) زیبایی نامحسوس طبیعی، مانند زیبایی آزادی و علم محض با قطع نظر از جنبه قداست آن، ج) زیبایی معقول ارزشی، مانند عدالت، حکمت، شجاعت و دیگر وارستگی‌های روحی، د) زیبایی و جمال مطلق لم‌پزلی و لایزلی (جعفری، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۳). به نظر می‌رسد می‌توان دسته دوم، سوم و چهارم را با یکدیگر تحت عنوان زیبایی معقول ادغام کرد؛ چرا که مطابق با آنچه در دیدگاه شهید مطهری گفته شد زیبایی معقول، تشکیکی و دارای مراتب است که زیبایی نامحسوس طبیعی می‌تواند مرتبه پایین و زیبایی مطلق الهی مرتبه نهایی آن را نشان دهد.

مطابق دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی زیبایی دو قسم است:

الف) زیبایی حسی: زیبایی حسی به طبیعت برمی‌گردد که معیار خاص ندارد.

ب) زیبایی عقلی: زیبایی عقلی به ماوراء طبیعت بازمی‌گردد و میان همگان مشترک است (جوادی آملی، ۱۳۷۵).

از نگاه دیگری برای زیبایی مراتبی شمرده شده است:

۱. زیبایی حقیقی: از آن به زیبایی اخروی یا باطنی هم یاد شده است. زیبایی حقیقی

پایدار است و کسی که آن را درک کند، هیچ‌گاه اسیر زیبایی مادی زودگذر نمی‌شود.

۲. زیبایی واقعی: یا زیبایی دنیوی و ظاهری که با چشم خود می‌بینیم و در حقیقت تجلی‌ای از زیبایی حقیقی است. قرآن این زیبایی را به چشم عودت می‌دهد که به‌عنوان نشانه واقعی پروردگار بدان توجه کند؛ اما اگر کسی اسیر این زیبایی بشود، از درک آن زیبایی حقیقی باز می‌ماند.

۳. زیبایی مجازی: زیبایی مجازی، دروغین یا باطل و به تعبیر قرآن «زیبایی شیطانی و نفسانی» است. این زیبایی موهوم است و هیچ نسبتی با حقیقت ندارد (رجبی، ۱۳۷۸: ۱۰۸-۱۰۷).

می‌توان گفت در این تقسیم‌بندی زیبایی به نکته جدیدی اشاره شده که سایر دسته‌بندی‌ها به آن پرداخته‌اند و آن طرح بحث زیبایی مجازی و نیز اینکه زیبایی‌های واقعی که ناظر به زیبایی‌های محسوس است، دو شق می‌یابد؛ یا منتهی به خیر می‌شود و به زیبایی حقیقی می‌پیوندد یا منتهی به شر می‌گردد.

می‌توان نظرات فوق را بدین نحو جمع‌بندی کرد. زیبایی در دو دسته کلی قابل تقسیم است:

- الف) زیبایی‌های حقیقی شامل: ۱. زیبایی محسوس: منتهی به خیر و منتهی به شر، ۲. زیبایی معقول،
ب) زیبایی مجازی.

در نگرش اسلامی زیبایی‌های محسوس، پایین‌ترین رده زیبایی‌ها هستند که برای اکثر مردم ملموس‌اند، اما زیبایی‌های برتر و فراتر از زیبایی‌های حسی هم وجود دارند که جزء زیبایی‌های معقول به حساب می‌آیند. این زیبایی‌ها، تشکیکی و دارای مراتب هستند. والاترین مرتبه آن مختص ذات الهی است که با تعمق و تفکر در زیبایی‌های محسوس به عنوان آیات الهی و نشانه‌های او و در مرحله بعد مراتب پایین‌تر زیبایی‌های معقول قابل درک و فهم می‌گردد.

۴. واژگان ناظر به زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم

باید توجه داشت که مفاهیم به کار رفته در قرآن نوعی پیوند در جهان‌بینی دارد و از

پشتوانه‌ای عقیدتی و فرهنگی برخوردار است و بدون پژوهش گسترده و معاشناسانه در کل قرآن چنین درکی حاصل نمی‌شود (ایازی، ۱۳۸۵: ۱۴). در این پژوهش، مفاهیم زیبایی (و زیانمایی) بر اساس نوعی بررسی مفهوم‌شناختی در آیات قرآن تنظیم گردیده است که عبارت است از فهم معنای یک مفهوم از طریق بررسی مفاهیم مربوط به آن، به طوری که جنبه‌های مهم و اختصاصی آن مفهوم و همچنین روابطش با دیگر مفاهیم آشکار شود. به این منظور نخست واژگان زیبایی و زیانمایی در قرآن شناسایی گردید. از میان واژگان مربوط به حوزه زیبایی، واژه‌های حسن، زینت، حلیه و حتی زخرف در اصل برای زیبایی‌های حقیقی وضع شده‌اند، اما در صورت استفاده غلط به زیانمایی تبدیل می‌شوند (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۴: ۳۲۱/۲-۳۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۳۸۹-۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۹۴/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱/۶ و ۱۳۲/۹؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۳۷۵/۶-۵). بنابراین در قرآن با دو بار معنایی مثبت و منفی به کار رفته‌اند. واژه‌ای که کاملاً برای زیانمایی وضع شده عبارت است از تسویل که در قرآن هم با بار معنایی منفی به کار رفته است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱-۱۷۴/۲-۱۷۵).

- **واژه حسن:** حسن و مشتقات آن با کاربرد ۱۹۴ بار در قرآن کریم، به معنای زیبایی و نیکویی در مقابل زشتی یا قبح (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۷/۲) و نیز سوء و سیئه به معنای بدی قرار دارد (کلانتری، ۱۳۶۳: ۱۲۳؛ قمی، ۱۳۸۵: ۱۴۹). حُسن با بار معنایی مثبت در توصیف موضوعات مادی خارجی، موضوعات معنوی و اخلاقی استفاده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۳۲۱/۲-۳۲۳) و بیشتر ناظر بر موضوعات معنوی و اخلاقی است.

- **واژه جمال:** جمال به معنای زیبایی و حسن در مقابل زشتی و قبح به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۱/۱). از طرف دیگر هم در مورد زیبایی افعال و هم آفریده‌ها مطرح می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۲۶). این واژه ۸ بار در قرآن مجید با بار معنایی مثبت به کار رفته است و در بیشتر موارد درباره زیبایی‌های معنوی مورد استفاده قرار می‌گیرد (یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ احزاب / ۴۹ و...) که البته به صورت مصدری (جمال) به زیبایی مادی هم اطلاق شده است (نحل / ۶).

- **واژه زینة:** زین یک ریشه دارد و بر زیبایی و زیباسازی دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۱/۳) و مقابل آن «الشین» است. زین به معنای کارها و چیزهایی است که عیب

و نقص را از بین ببرد و «الشین» به معنای هر چیزی است که مایه رسوایی و نقص انسان و نفرت اشخاص از آن است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۰/۸). مجموعه مشتقات این واژه ۴۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است. زینة در بعد معنوی، به صورت فعلی استعمال شده و در یک مورد دارای بار معنایی مثبت (حجرات/ ۷) و در بقیه موارد دارای بار منفی است (بقره/ ۲۱۲) و به زیبا جلوه کردن زشتی‌ها اشاره دارد و در بعد مادی در برخی موارد دارای بار معنایی مثبت و گاهی منفی است (اعراف/ ۳۲: رک: قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۷-۱۹۵/۴-۳).

- واژه حلیة: ابن فارس برای حلو (از ریشه حلی) دو ریشه ذکر می‌کند: ۱. خوشایند و دلخواه نفس بودن؛ ۲. زیبا کردن و آراستن که «حلی المرأة» به معنای زیورهای زن از نمونه‌های آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۴/۲). این واژه ۹ بار در قرآن کریم درباره زیور آراستن بهشتیان و زیورهای دنیوی به کار رفته است. حلیة برای دلالت بر زیبایی‌های مادی استعمال شده و دارای بار مثبت است (عد/ ۱۷: نحل/ ۱۴؛ فاطر/ ۱۲ و...). اما در پاره‌ای از موارد حلیة با نظر به زیبایی‌های مادی دارای بار منفی است (اعراف/ ۱۴۸؛ زخرف/ ۱۸: رک: فانی و خرمشاهی، ۱۳۶۹: ۱۸۱؛ شریعتمداری، ۱۳۷۲: ۵۷۶-۵۷۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۹/۲-۱).

- واژه تسویل: تسویل در قرآن ۴ بار به صورت ماضی آمده است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۶۱۷/۱). تسویل (از ریشه سَوَل) آن است که نفس آنچه را خود بر آن اشتیاق دارد بیاراید و زشت را به صورت زیبا جلوه دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۴۹: رک: قرشی، ۱۳۷۱: ۳۵۶/۴-۳).

- واژه زخرف: زخرف در اصل به معنای طلاست و سپس به همه زینت‌ها اطلاق شده و بعداً هر چیز ظاهر فریب و کاذب به زخرف تشبیه شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۱/۶ و ۱۳۲/۹). بنابراین زخرف زینتی است خوش‌نما و زرق و برق‌دار (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۱۲). زخرف ۴ بار در قرآن آمده و تنها در یک مورد در قرآن با بار معنایی مثبت (در توصیف سرسبزی زمین) به معنای کمال زیبایی شیء (یونس/ ۲۴) آمده است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۵۵/۶-۵). در باقی موارد برای نشان دادن آن دسته از زیبایی‌های مادی که غفلت‌زا و فریبنده هستند به کار رفته است (انعام/ ۱۱۲؛ زخرف/ ۳۵؛ اسرا/ ۹۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۵۹/۴-۳).

۵. بررسی ارتباط اندراجی میان واژگان زیبایی و زیانمایی در قرآن

در قرآن کریم هر لفظی بر مفهومی خاصی دلالت دارد و در قرآن دو کلمه مترادف وجود ندارد (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۲۱). بنابراین میان واژگان زیبایی در کاربردهای قرآنی آن تفاوت‌هایی وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

از بررسی واژگان زیبایی با توجه به دیدگاه صاحب‌نظران و با نظر به کاربرد این واژگان، نکاتی در زمینه مراتب آن‌ها نسبت به هم به دست می‌آید که در ادامه بیان می‌گردد:

واژه حُسن نسبت به واژه جمال در قرآن کریم بسیار پرکاربردتر است. جمال تنها در مورد زیبایی‌های معنوی و غیر مادی به کار رفته است اما حسن با مشتقات آن هم بر امور مادی و هم امور معنوی دلالت دارد (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۷۴: ۳۲۱/۲-۳۲۳). پس رابطه این دو واژه عموم و خصوص مطلق است؛ بدین معنا که هر جمیلی در قرآن حسن است، اما هر حسنی جمیل نمی‌باشد مگر اینکه از امور غیر محسوس باشد (مطعنی، ۱۴۱۷: ۱۰۴-۱۰۹).

زینت به معنای هر چیز مرغوبی است که به چیزی منضم شود و آن را جمال و حسنی بیخشد و به سبب این زیبایی دیگران به آن میل پیدا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۳۴/۷، ۲۳۷/۱۵، ۸۹/۱۶ و ۲۸۹/۱۹). بنابراین زینت، زیبایی ثانویه را برای چیزی ایجاد می‌کند و با حسن و جمال که به زیبایی اولیه و ذاتی شیء نظر دارد، تفاوت دارد. حسن بیشتر با بار معنایی مثبت و جمال در قرآن کریم صرفاً بار معنایی مثبت به کار رفته‌اند، اما زینت در هر دو جنبه مثبت و منفی کاربرد دارد.

حلیة نیز مفهوم زینت را دارد و در قرآن کریم تنها درباره انسان و زیوری که تن او را می‌آراید آمده است. حلیة بیشتر با بار معنایی مثبت به کار رفته است اما زینت برعکس بیشتر با بار معنایی منفی به کار رفته است. کلمه حلیة در مورد زینت‌های ظاهری استفاده می‌شود و زینت نیز اشاره به زیبایی ثانویه برای چیزی دارد (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۹۷/۲).

زخرف نیز به معنای زینت است. زخرف مانند زینت بیشتر در بار معنایی منفی به کار

رفته است. اما علامه طباطبایی اشاره می‌کند که کلمه زخرف در قرآن در معنای مثبت نیز به معنای زینت آمده است (یونس / ۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰/۵۲). از طرف دیگر زخرف نیز مانند حلیه، زینت عرضی است. باید توجه داشت که به دنبال زینت‌های عرضی بودن که از خارج به شیء عارض شوند، انسان را از تعقل و به کارگیری برهان و استدلال‌پذیری دور می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

- «زخارف الدنيا تفسد العقول الضعيفة»: آرایش‌های دروغین دنیا، عقل‌های ضعیف را فاسد می‌کند.

- «ردع النفس عن زخارف الدنيا ثمرة العقل» (واسطی، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

با توضیحات بیان‌شده، نوعی رابطه اندراجی میان واژگان مذکور قابل شناسایی است. واژه جمال مندرج ذیل واژه حسن و نیز واژگان حلیه و زخرف ذیل واژه زینت قابل دسته‌بندی هستند.

۶. بررسی نحوه کاربرد واژگان ناظر به زیبایی و زیانمایی در قرآن

قبل از ورود به شبکه معنایی زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم، لازم است واژگان ناظر به زیبایی حقیقی و زیانمایی از زوایای مختلف مورد بررسی قرار بگیرد. با دقت نظر در آیات قرآن مشخص می‌شود که زیبایی حقیقی که در برابر زیانمایی قرار دارد، خود به دو گروه تقسیم می‌گردد؛ اول زیبایی حقیقی که منتهی به خیر می‌گردد و دوم زیبایی حقیقی که منتهی به شر می‌شود که در جداول ذیل به آن پرداخته شده است:

۱. واژگان ناظر به زیبایی حقیقی

واژگان ناظر به زیبایی حقیقی	تعداد کاربرد قرآنی	زیبایی حقیقی که منتهی به خیر می‌شود	زیبایی حقیقی که منتهی به شر می‌شود
حسن	۱۹۲ مورد	۱۸۸ مورد	۲ مورد
﴿وَإِذْ قُلْنَا اذْخُلُوا... تَنْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِلُ الْجَحِينَ﴾ (بقره / ۵۸)	﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَئِنِ آمَنُوا بِآيَاتِ الْقُرْآنِ خَيْرٌ مِمَّا مَا وَالْأَحْسَنُ نَدِيًّا﴾ (مریم / ۷۳)		

		دیگر آیات: آل عمران / ۱۴؛ نساء / ۴۰؛ مائده / ۱۲ و ... ﴿كِرَاهُفَكَانَ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَنْثَاءً وَرِيًّا﴾ (مریم / ۷۴) ^۱
زینت	۲۵ مورد	۱۸ مورد ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ (حجر / ۱۶) دیگر آیات: اعراف / ۳۱-۳۲؛ یونس / ۲۴؛ بقره / ۲۱۲) حجر / ۱۶؛ نحل / ۸؛ کهف / ۷ و ۴۶؛ دیگر آیات: یونس / ۸۸؛ هود / ۱۵؛ طه / ۵۹ و ۸۷؛ نور / ۳۱ و ۶۰؛ قصص / ۶۰؛ صافات / ۶؛ فصلت / ۱۲؛ حجرات / ۷؛ قلم / ۶؛ ملک / ۵
جمال	۸ مورد	﴿فَاصْبِرْ صَبْرًا جَبِيلًا﴾ (معارج / ۵) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ حجر / ۸۵؛ نحل / ۶؛ احزاب / ۲۸ و ۴۹؛ مزمل / ۱۰
حلیه	۹ مورد	۷ مورد ﴿تَسْتَخِرْ جَواِمِدَ حَلِيَّةٍ تَلْسُوتُهَا...﴾ (نحل / ۱۴) دیگر آیات: رعد / ۱۷؛ کهف / ۳۱؛ حج / ۲۳؛ فاطر / ۱۲ و ۳۳؛ انسان / ۲۱
زخرف	۴ مورد	۱ مورد ﴿إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُهَا وَأَزَيْتَتْ...﴾ (یونس / ۲۴) ﴿وَزُخْرًا وَأَنْ كُلَّ ذَلِكَ لَمُتَاعٍ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (زخرف / ۳۵) دیگر آیات: اسراء / ۹۳؛ انعام / ۱۱۲

واژگان ناظر به زیبانهایی در قرآن را نیز از همین منظر در جدول زیر بررسی می‌کنیم:

۲. واژگان ناظر به زیبانهایی

واژگان ناظر به زیبانهایی	تعداد کاربرد قرآنی	زیبانهایی در هر صورت منتهی به شر خواهد شد
حسن	۲ مورد	﴿الَّذِينَ صَلَّوْا سَعِيمًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف / ۱۰۴)

۱. استدلال کفار برای صحت روش خود و اثبات سعادتشان به اینکه مال و منالشان بیشتر و مقام و مجلسشان بهتر از مؤمنان است و جواب خداوند به این پندار باطل که چه بسیار مثل شما صاحبان عیش را ما هلاک کردیم (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۴/۱۳۵). پس این زیبایی‌ها هر چند حقیقت دارد اما منتهی به خیر نمی‌شود.

		﴿أَقْرَبُ زَيْنٍ لَهُ سَوْءٌ عَمَلِهِ فَرَّ آخِصْتًا﴾ (فاطر / ۸)
زیبت	۱۸ مورد	﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام / ۴۳) دیگر آیات: انعام / ۱۰۸، ۱۲۲ و ۱۳۷؛ انفال / ۴۸؛ توبه / ۳۷؛ یونس / ۱۲؛ رعد / ۳۳؛ حجر / ۳۹؛ نحل / ۶۳؛ نمل / ۴ و ۲۴؛ عنکبوت / ۳۸؛ فاطر / ۸؛ غافر / ۳۷؛ فتح / ۱۲؛ فصلت / ۲۵؛ محمد / ۱۴
تسویل	۴ مورد	﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ (محمد / ۲۵) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ طه / ۹۶

از منظر واجد، فاعل و منفعل در برابر زیبایی نیز می‌توان واژگان ناظر به زیبایی و زیانمایی را مورد بررسی قرار داد. توضیح مطلب اینکه خداوند به عنوان واجد (دارنده زیبایی) و نیز فاعل زیبایی، زیبایی‌ها (دنیوی و اخروی) را برای انسان خلق کرده است که او به دو نحو می‌تواند با این زیبایی‌ها برخورد نماید:

اول اینکه قصد دارد که زیبایی را کشف کند؛ به این معنا که فاعلیت دارد یعنی و از پویایی و تحرک در این زمینه برخوردار است.

دوم اینکه انسان در موقعیت انفعالی نسبت به زیبایی قرار بگیرد؛ به این معنا که به نحو اتفاقی و بدون برنامه با زیبایی مواجه شود. این انفعال ابتدایی نسبت به زیبایی می‌تواند مقدمه فعالیت و جستجوی زیبایی، تحرک و تعالی باشد یا اینکه همچنان در موقعیت انفعال بر فرد مستولی بماند و تحرکی برای کشف و درک زیبایی از خود نشان ندهد.

واژگان ناظر به زیبایی حقیقی در قرآن را از نظر دلالت بر واجد و فاعل زیبایی و انفعال در برابر زیبایی می‌توان در جدول زیر چنین ارائه کرد:

۱. با توجه به آیه ۸ سوره فاطر می‌توان منظور آیه «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِنُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف / ۱۰۴) را نیز درک کرد. بنابراین کسانی که سعیشان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند مصداق کسانی هستند که اعمال زشتشان برایشان زینت داده شده است و به باطل آن‌ها را اعمال حسنه می‌پندارند. وضعیت کسانی که اقدام به ساختن مسجد ضرار هم کردند دقیقاً نظیر همین افراد است: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَاجًا لِزِينَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَادْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (توبه / ۱۰۷).

۱. واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به خیر می‌شوند

انسان		خداوند به عنوان واجد یا فاعل زیبایی	واژگان ناظر به زیبایی حقیقی
منفعل در برابر زیبایی	فاعل زیبایی		
<p>اشاره به برخی موارد: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین / ۴)</p> <p>﴿لَا يَجِدُ لَكَ الْإِنْسَاءَ مِنْ يَنْدُو لَأَنْ تَجِدَلَّ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حَسَنُهنَّ﴾ (احزاب / ۵۲)</p> <p>﴿تَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (یوسف / ۳)</p> <p>﴿تَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾ (آل عمران / ۳۷)</p> <p>﴿مُنْتَكِبِينَ عَلَى رُفُوفٍ خُضِرَ وَعَبَقَرِيُّ﴾ (رحمن / ۷۶)</p>	<p>اشاره به برخی موارد: ﴿إِنَّا تَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف / ۳۶)</p> <p>﴿يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ﴾ (رعد / ۱۴)</p> <p>﴿مَا أَصَابَكُ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ (نساء / ۲۲)</p> <p>﴿لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا﴾ (نحل / ۳۰)</p> <p>دیگر آیات: نحل / ۱۲۵ و ۱۲۸؛ اسراء / ۷، ۲۳، ۳۴ و ۵۳؛ کهف / ۷ و ...</p>	<p>اشاره به برخی موارد (واجد زیبایی): ﴿اللَّهُ عِنْدَ حُسْنِ الْمَاءِ﴾ (آل عمران / ۳۶)</p> <p>﴿كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ (نساء / ۹۵)</p> <p>﴿مَنْ أَحْسَنَ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا﴾ (مائده / ۵۰)</p> <p>دیگر آیات: اعراف / ۹۵ و ۱۸۰؛ انفال / ۱۷؛ توبه / ۱۲۱؛ یونس / ۲۶؛ هود / ۸۸ و ...</p>	حسن
<p>تمامی موارد ذکر شده در خانه «خداوند به عنوان فاعل زیبایی» به نوعی ناظر به منفعل بودن و تأثیر پذیر بودن انسان‌ها از این زیبایی‌های خدادادی است که خداوند در آیات آفاقی و انفسی خود برای بشر قرار داده است. انسان‌ها بدون برنامه‌ریزی قبلی با این زیبایی‌های موجود مواجه شده‌اند و حال در ادامه برای برخورد با این زیبایی‌ها باید مختارانه تصمیم بگیرند.</p>	<p>﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي... عَجِبِينَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ (نور / ۶۰)</p> <p>﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (اعراف / ۳۱)</p> <p>دیگر آیات: طه / ۵۹ و ۸۷؛ حجرات / ۷؛ نور / ۳۱</p>	<p>خداوند به عنوان فاعل زیبایی: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ (اعراف / ۳۲)</p> <p>﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (کهف / ۷)</p> <p>دیگر آیات: کهف / ۴۶؛ نحل / ۸؛ حجر / ۱۶؛ ملک / ۵؛ ق / ۶؛ فصلت / ۱۲؛ صافات / ۶؛ قصص / ۶۰؛ یونس / ۲۴؛ آل عمران / ۱۴</p>	زینت
<p>آیه ۶ سوره نحل هم ناظر به</p>	<p>﴿... فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (حجر / ۱۷)</p>	<p>خداوند به عنوان فاعل زیبایی:</p>	جمال

۱. حضرت مریم علیها السلام در ابتدای امر از آغاز خلقتش با این زیبایی (پذیرش زیبای الهی و رشد دادن نیکوی او) منفعل گردید.

زیبایی است که خداوند در به چرا بردن و از چرا آوردن چهار پایان نهاده است و از طرفی ناظر بر این امر است که این زیبایی بدون اینکه انسان خودش برایش برنامه‌ای تدارک دیده باشد، برای او قرار داده و انسان از آن تأثیر می‌گیرد.	(۸۵) ﴿وَأَلَّكُمْ فِيهَا جَمَالَ حِينَ تَرَىٰ فِي جَنَّةٍ نَخْلًا وَحِجْرًا﴾ شَرَحُونَ﴾ (نحل / ۶) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ احزاب / ۲۸؛ مزمل / ۱۰؛ معارج / ۴۹؛ احزاب / ۵	
-	-	خداوند به عنوان فاعل زیبایی: ﴿خُلُوا لَأَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَامُ رُبَّمَا شَرَابًا كَطُورًا﴾ (انسان / ۲۱) دیگر آیات: فاطر / ۱۲ و ۳۳؛ حج / ۲۳؛ کهف / ۳۱؛ نحل / ۱۴؛ رعد / ۱۷
-	-	زخرف / یونس / ۲۴

۲. واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به شر می‌شوند

انسان		خداوند به عنوان فاعل زیبایی	واژگان ناظر به زیبایی حقیقی
منفعل در برابر زیبایی	فاعل زیبایی		
-	مریم / ۷۳ و ۷۴	-	حسن
﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (بقره / ۲۱۲) دیگر آیات: یونس / ۸۸؛ هود / ۱۵؛ کهف / ۲۸؛ قصص / ۷۹؛ احزاب / ۲۸؛ حدید / ۲۰	-	-	زینت
-	-	﴿أَوْ مَن يَتَّبِعُوا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ﴾ (زخرف / ۱۸) دیگر آیات: اعراف / ۱۴۸	حلیه
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَجْوٍ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَأَلَوُشَاءَ رُتُلِكَ مَا قَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْعَلُونَ﴾ (انعام / ۱۱۲)	-	﴿وَزُخْرُفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (زخرف / ۳۵) دیگر آیات: اسراء / ۹۳	زخرف

واژگان ناظر به زیانمایی در قرآن را نیز از همین منظر در جدول ذیل مورد بررسی

قرار می‌دهیم:

۳. واژگان ناظر به زیانمایی

انسان		خداوند به عنوان واجد	واژگان ناظر به زیبایی حقیقی
منفعل در برابر زیانمایی	فاعل زیانمایی	یا فاعل زیانمایی	
-	کَهْفُ / ۱۰۴؛ فَاطِرُ / ۸	-	حسن
﴿أَفَمَنْ زُجِرَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر / ۸) دیگر آیات: انعام / ۴۳، ۱۰۸، ۱۲۲ و انفال / ۴۸؛ توبه / ۳۷؛ یونس / ۱۲؛ رعد / ۳۳؛ حجر / ۳۹؛ نحل / ۶۳؛ نمل / ۴ و عنکبوت / ۳۸؛ غافر / ۳۷؛ فصلت / ۲۵؛ محمد / ۱۴؛ فتح / ۱۲	-	-	زینت
-	﴿كَذَلِكَ سَأَلْتَنِي نَفْسِي﴾ (طه / ۹۶) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ محمد / ۲۵	-	تسویل

در دسته‌بندی دیگری می‌توان واژگان ناظر به زیبایی حقیقی و زیانمایی را از نظر دلالت بر زیبایی حسی و زیبایی ارزشی یا اخلاقی مورد بررسی قرار داد:

۱. واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به خیر می‌شوند

ظهور در امور معنوی و اخلاقی	ظهور در امور مادی و حسی	تعداد کاربرد قرآنی	واژگان ناظر به زیبایی حقیقی
۱۷۴ مورد	۱۸ مورد ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (نحل / ۶۷) و ﴿وَمَنْ لَّهُ عَابِدُونَ﴾ (بقره / ۱۳۸) دیگر آیات: رعد / ۲۹؛ عنکبوت / ۷؛ طلاق / ۱۱ و ...	۱۹۲ مورد	حسن
-	﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَبَّاتَهَا اللَّيْلُ الظَّاهِرِينَ﴾ (حجر / ۱۶) دیگر آیات: آل عمران / ۱۴؛ اعراف / ۳۱ و ۳۲؛ یونس / ۲۴؛ نحل / ۸؛ کهف / ۷ و ۴۶؛ طه / ۵۹ و ۸۷؛ نور / ۳۱ و ۶۰؛	۱۳ مورد	زینت

	قصص / ۶۰؛ صفات / ۶؛ فصلت / ۱۲؛ حجرات / ۷؛ ق / ۶؛ ملک / ۵		
جمال	۸ مورد	﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَعُونَ وَحِينَ تُسْرَخُونَ﴾ ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَلَا تُجْرَبُوا وَحَدِّثْهُمْ بِحَجْرٍ مُّجْتَبِئًا﴾ (مزمّل / ۱۰) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ حجر / ۸۵؛ احزاب / ۲۸ و ۴۹؛ معارج / ۵	
حلیه	۷ مورد	﴿سَتَجِدُنَا فِيهَا حُلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا...﴾ (نحل / ۱۴) دیگر آیات: رعد / ۱۷؛ کهف / ۳۱؛ حج / ۲۳؛ فاطر / ۱۲ و ۳۳؛ انسان / ۲۱	
زخرف	۱ مورد	﴿حَسْبِيَ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَأَارَتْكَث...﴾ (یونس / ۲۴)	

۲. واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به شر می شوند

واژگان ناظر به زیبایی حقیقی	تعداد کاربرد قرآنی	ظهور در امور مادی و حسی	ظهور در امور معنوی و اخلاقی
حسن	۲ مورد	مریم / ۷۳ و ۷۴	-
زینت	۷ مورد	﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُجَنَّبُونَ﴾ (هود / ۱۵) دیگر آیات: بقره / ۲۱۲؛ یونس / ۸۸؛ کهف / ۲۸؛ قصص / ۷۹؛ احزاب / ۲۸؛ حدید / ۲۰	-
حلیه	۲ مورد	﴿أَوْ مَنْ يَتَّبِعُوا فِي الْحُلِيِّةِ وَهُوَ فِي الْحِصَامِ غَيْرِ مُبِينٍ﴾ (زخرف / ۱۸) دیگر آیات: اعراف / ۱۴۸	-
زخرف	۳ مورد	اسراء / ۹۳؛ زخرف / ۳۵؛	انعام / ۱۱۲

واژگان ناظر به زیانمایی در قرآن را نیز از همین منظر در جدول زیر بررسی می کنیم:

۳. واژگان ناظر به زیانمایی

واژگان ناظر به زیانمایی	تعداد کاربرد قرآنی	ظهور در امور مادی و حسی	ظهور در امور معنوی (غیر مادی) و اخلاقی
حسن	۲ مورد	کهف / ۱۰۴؛ فاطر / ۸	
زینت	۱۸ مورد	-	﴿قُلْ لَا إِذْجَاءَ هُمْ بِأَسْنَانَتَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام / ۴۳)

دیگر آیات: انعام / ۱۰۸ و ۱۳۷؛ رعد / ۳۳؛ نمل / ۲۴			
﴿كَذَلِكَ سَوَّلْتِ لِىَ نَفْسِى﴾ (طه / ۹۶) دیگر آیات: یوسف / ۱۸ و ۸۳؛ محمد / ۲۵	-	۴ مورد	تسویل

۷. شبکه معنایی زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم

در این مرحله مفاهیم ناظر به واژگان زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم در قالب دو دسته مورد بررسی قرار می‌گیرند که عبارتند از:

الف) مفاهیم با رابطه ایجابی

دسته اول خود شامل سه زیرمجموعه است که عبارتند از: ۱. رابطه مترادف،^۲ ۲. رابطه علی (عوامل و نتایج) و ۳. رابطه تقارنی ایجابی (تمامی مفاهیمی را شامل می‌شود که جزء مصادیق و عوامل و نتایج نبوده‌اند، اما در بررسی آیات، به نوعی در رابطه مثبت با مفاهیم واژگان زیبایی یا زیانمایی قرار داشته‌اند).

ب) مفاهیم با رابطه سلبی

دسته دوم شامل دو زیرمجموعه است که عبارتند از: ۱. رابطه تضاد،^۳ ۲. رابطه تقارنی سلبی (مفاهیمی که رابطه تضاد با واژگان مورد نظر نداشتند اما در بررسی آیات در رابطه منفی با واژگان زیبایی یا زیانمایی قرار می‌گرفتند). در نهایت مفاهیم در قالب روابط مترادف، تضاد، علی (شامل علل و معلول‌ها)، تقارنی (ایجابی و سلبی) تنظیم گردید. با توجه به کاربردهای قرآنی واژگان، اگر واژه‌ای بیشتر بر زیبایی حقیقی منتهی به

۱. به نظر می‌رسد تعبیرات با این مضمون که اعمال زشت کافران برایشان زینت داده شده است، یا به وسیله شیطان یا توسط نفسشان (انعام / ۱۲۲؛ انفال / ۴۸؛ توبه / ۳۷؛ نحل / ۶۳؛ نمل / ۴؛ عنکبوت / ۳۸؛ فاطر / ۸؛ غافر / ۳۷؛ فصلت / ۲۵؛ محمد / ۱۴؛ فتح / ۱۲) ناظر به امور معنوی‌اند. آیه ۱۲ یونس در بحث اسراف کاری و نیز زینت دادن گناه و بدی‌ها در زمین توسط شیطان (حجر / ۳۹) ناظر به امور معنوی و غیر مادی هستند.

۲. بررسی مترادف کلمات و عبارات، شیوه‌ای در تفسیر مفهومی است که به بررسی کلمات یا عباراتی که با هم مترادفند و مضمون مشابهی دارند، می‌پردازد (باقری، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

۳. یکی دیگر از شیوه‌های تحلیل تفسیری، کمک گرفتن از مفهوم متضاد است. از آنجا که مفاهیم متضاد با هم قابل جمع نیستند، وجود برخی ویژگی‌ها در یکی از آنها، حاکی از فقدان آنها در مفهوم دیگر است (همان: ۱۷۶).

خیر دلالت داشته باشد، مفاهیم ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به شر و زیانمایی این واژه به زیبایی حقیقی منتهی به خیر تبدیل گردیده است. برای مثال مفهوم زیورآلات (با معنای منفی) که از آیه ۱۸ سوره زخرف (رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۴۵۰/۱۵) استنباط شده، در رابطه مترادف ناظر به واژه زیانمایی حلیه قرار دارد که تبدیل به رابطه تضاد ناظر به زیبایی حقیقی (منتهی به خیر) همین واژه می‌گردد.

از طرف دیگر اگر واژه‌ای با توجه به کاربردهای قرآنی آن، بیشتر بر زیانمایی دلالت دارد، روابط زیبایی حقیقی منتهی به خیر آن برای سهولت بررسی به روابط زیانمایی تبدیل شده است. به عنوان مثال مفاهیم تفکر (یونس/ ۲۴)، تذکر و تعقل (نحل/ ۱۸-۵) در رابطه تقارنی ایجابی ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به خیر (واژه زینت) قرار دارد که تبدیل به رابطه تقارنی سلبی ناظر به زیانمایی این واژه می‌گردد.

برای یافتن مفاهیم کلیدی در وهله اول، مفاهیم مشترک روابط ایجابی با هم و نیز مفاهیم مشترک روابط سلبی با هم (در مورد دو دسته از واژگان مربوط به زیبایی حقیقی (منتهی به خیر و شر) و نیز زیانمایی به طور جداگانه) مورد شناسایی واقع شده و در مرحله بعد مفاهیم مشترک روابط ایجابی و نیز مفاهیم مشترک روابط سلبی همه واژگان در یک نگاه کلی شناسایی گردید و در نهایت، مفاهیم کلیدی از میان بیشترین میزان فراوانی مفاهیم مشترک انتخاب شد.^۱ در هر کدام از این روابط (ترادف، تضاد، علی، تقارنی (ایجابی یا سلبی) مرتبط با هر کدام از واژگان ناظر به زیبایی حقیقی یا زیانمایی، مفاهیم زیادی احصا شد که همگی رابطه اشراقی با یکدیگر دارند.

در جداول ذیل به علت زیادی مفاهیم مرتبط با هر کدام از روابط، تنها به ذکر دو نمونه مفهوم (دال بر امور حسی - مادی و نیز دال بر امور معنوی - اخلاقی) که از میان سایر مفاهیم بیشترین میزان فراوانی را داشتند، بسنده شده و در مورد نمونه مفاهیم هم در هر رابطه، صرفاً به ذکر یک نمونه آیه بسنده شده است:

۱. لازم به ذکر است که واژگان زخرف و تسویل اصلاً مفاهیم مشترک بین روابط ایجابی یا سلبی نداشتند. از آنجا که واژگان حسن و زینت در اصل برای زیبایی حقیقی منتهی به خیر وضع شده‌اند (با توجه به میزان کاربرد واژگان در این زمینه)، در نهایت تمامی روابط واژگان زیبایی حقیقی منتهی به شر و نیز زیانمایی، تبدیل به روابط واژگان زیبایی حقیقی منتهی به خیر گردید.

روابط مفاهیم مرتبط با واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به خیر می‌شوند		واژگان ناظر به زیبایی حقیقی		
رابطه تقارنی		رابطه مترادف		
سلبی	ایجابی	رابطه تضاد		
کفر ^{۱۱} ظلم ^{۱۲}	ایمان ^۹ آیات آفاقی ^{۱۰}	عذاب الهی و شرّ مآب، جهنّم با عذاب‌های آن ^۳ سیئه ^۴	ایمان ^۱ عمل صالح ^۲	حسن
کفر ^{۲۰} اسراف ^{۲۱}	محفوظ نگه داشتن آسمان از شر شیاطین رانده‌شده و نافرمان ^{۱۸} آیات آفاقی ^{۱۹}	راندن شیاطین ^{۱۶} قرار گرفتن در آزمایش‌های الهی ^{۱۷}	ایمان ^{۱۳} ستارگان ^{۱۴}	زینت

۱. «إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات / ۸۰-۸۱).
۲. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نَنْصِفُ عَنْهُمْ مِنْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف / ۳۰).
۳. «فَإِنْ تَطِيعُوا أَمْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوْأَلْتُمُ مِنْ قَبْلِ يُعَذِّبَكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (فتح / ۱۶).
۴. «الْأَمِنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۷۰).
۵. «فَيُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (کهف / ۲).
۶. «الْأَمِنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۷۰).
۷. «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره / ۱۱۲).
۸. «وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ قَالَوا خَيْرٌ مِنَ الَّذِي نَحْنُ فِيهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نحل / ۳۰).
۹. «وَإِذَا تَلَّوْا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا تَبَيَّنَتِ قُلُوبُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالَّذِينَ آمَنُوا أَلَيْسَ الْقُرْبِيُّ قَرِيبًا مِمَّا قَامُوا بِهِ وَالْمَرْءُ بِرَبِّهِ إِذْ يُضِلُّ» (مريم / ۷۳).
۱۰. «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَمْدِ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن / ۳).
۱۱. «أَوْ تَقُولُ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةٌ فَأَكُوْنَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ * بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (زمر / ۵۸-۵۹).
۱۲. «... قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنُ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (يوسف / ۲۳).
۱۳. «لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَنْزَلَ اللَّهُ الْحَاقِقَ فَالْأَرْضَ لَأَحْمَقَةٌ» (حجرات / ۷).
۱۴. «إِنَّا نَبِّئُكَ السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرِيَّةٍ الْكَوَاكِبِ» (صافات / ۶).
۱۵. «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرِزْقَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ قُلُوبِكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ...» (حجرات / ۷).
۱۶. «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ» (ملك / ۵).
۱۷. «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيُتَبَوَّهَ مِنْهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف / ۷).
۱۸. «إِنَّا نَبِّئُكَ السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِرِيَّةٍ الْكَوَاكِبِ * وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ» (صافات / ۶-۷).
۱۹. «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ الشَّعِيرِ» (ملك / ۵).
۲۰. «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرِزْقَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَتْ قُلُوبِكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ...» (حجرات / ۷).
۲۱. «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف / ۳۱). اسراف می‌تواند جنبه مادی و معنوی را توأمان داشته باشد.

جمال	-	-	به چرا بردن و آوردن چار پايان ^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۱۱/۱۲)	-
زخرف	آیات آفاقی ^۲	-	-	تفکر در آیات آفاقی ^۳
حلیه	-	-	ایمان و عمل صالح ^۴	بهشت بانعمت هایش ^۵ آیات آفاقی و انفسی ^۶

روابط مفاهیم مرتبط با واژگان ناظر به زیبایی حقیقی که منتهی به شرمی شوند				
واژگان ناظر به زیبایی حقیقی	رابطه مترادف	رابطه تضاد	رابطه علیّ	
			ایجابی	سلبی
حسن	خیر ^۷	-	-	-
زینت	زندگی دنیوی ^۸	-	کفر؛ ^۹ از بین رفتن و باطل شدن اعمال دنیوی شان و گرفتاری در آتش دوزخ ^{۱۰} ریشخند مؤمنان ^{۱۱}	دریافت عذاب الهی ^{۱۲} بهره گیری از کالا و لذت های زودگذر دنیوی ^{۱۳}
حلیه	-	-	-	عدم دریافت هدایت و ظلم ^{۱۴}

۱. «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَلٌ حِينَ تَرْمِيحُونَهُ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل / ۶).
۲. «...حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ...» (یونس / ۲۴).
۳. «...حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ...» (یونس / ۲۴).
۴. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا * أُولَٰئِكَ هُم جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ...» (كهف / ۳۱-۳۲).
۵. «جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِيَسْنَبْهُمْ فِيهَا خَيْرٌ» (فاطر / ۳۳).
۶. «... وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا...» (نحل / ۱۴).
۷. «قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدْبًا» (مریم / ۷۳).
۸. «رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» (بقره / ۲۱۲).
۹. «رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» (بقره / ۲۱۲).
۱۰. «مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَبُّهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ» (هود / ۱۵-۱۶).
۱۱. «رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» (بقره / ۲۱۲).
۱۲. «وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُنَّ عَنْ سَبِيلِكَ» (يونس / ۸۸).
۱۳. «وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (قصص / ۶۰).
۱۴. «رُزِقَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» (بقره / ۲۱۲).
۱۵. «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي رَبِّعْتِهِ قَالِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَاقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ» (قصص / ۷۹-۸۰).
۱۶. «... أَمْ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ» (اعراف / ۱۴۸).

زخرف	متاع زندگی دنیا ^۱	-	دشمنان پیامبر از شیاطین انس و جن ^۲ (به عنوان علت ایجاد زخرف القول) فریب دادن و گرایش و پسندیدن دل‌های کافران به سخن باطل ^۳ (به عنوان نتیجه زخرف القول)	دل گرداندن از یاد خداوند و قرین شیطان شدن ^۴	تقوا ^۵
------	------------------------------------	---	--	---	-------------------

روابط مفاهیم مرتبط با واژگان ناظر به زیبانی					واژگان
رابطه تقارنی		رابطه علی	رابطه تضاد	رابطه مترادف	ناظر به زیبایی حقیقی
سلبی	ایجابی				
تباه شدن تلاش و کوشش دنیوی ^۷ زینت دادن زشتی ^۸	-	-	سوء (بدی) ^۶	-	حسن
ایمان ^{۱۶} عمل صالح ^{۱۷}	دریافت عذاب الهی ^{۱۴} بهره‌گیری از (کالا و لذات زودگذر) دنیوی ^{۱۵}	کفر ^{۱۱} و شرک ^{۱۲} انحراف از راه خدا و گمراهی ^{۱۳}	-	مکر کافران ^۹ اعمال زشت ^{۱۰}	زینت

۱. «وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» (زخرف / ۳۵).
۲. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَاطِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحَى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام / ۱۱۲).
۳. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَاطِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحَى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام / ۱۱۲).
۴. «وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ * وَمَنْ يَتَّبِعْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف / ۳۵-۳۶).
۵. «وَزُخْرَفًا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ» (زخرف / ۳۵).
۶. «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر / ۸).
۷. «الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِنُونَ أَنْهَمُ يُحْسِنُونَ ضُنْعًا» (كهف / ۱۰۴).
۸. فاطر / ۸.
۹. «بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَضَلُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يَضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (رعد / ۳۳).
۱۰. «أَفَمَنْ كَفَرَ عَلَى بَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّهِ كَفَرَ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد / ۱۴).
۱۱. «كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام / ۱۲۲).
۱۲. «وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ...» (انعام / ۱۳۷).
۱۳. «زُيِّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ» (عنكبوت / ۳۸).
۱۴. «وَمَنْ لَمْ يُؤْمَرْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا» (فتح / ۱۳).
۱۵. «وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِقَوْمٍ سُوءَ عَمَلِهِمْ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ *... يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ إِحْيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» (غافر / ۳۷-۳۹).

۱۶. «... وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ * أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا...» (فاطر / ۷-۸).
۱۷. «... وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ * أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا...» (فاطر / ۷-۸).

صبر جمیل ^۶	ناشنوایی گوش دل و ناینبایی چشمها، دل های قفل شده (بی بصیرتی) ^۴ فساد در زمین ^۵	نفس ^۲ (به عنوان علت تسویل) دریافت عذاب الهی ^۳ (به عنوان معلول تسویل)	-	پشت کردن به حقیقت پس از روشن شدن راه هدایت ^۱	تسویل
-----------------------	---	--	---	---	-------

در مورد مفاهیم مشترک روابط ایجابی واژگان نیز می توان چنین دسته بندی ارائه داد:

۱. مفاهیم مشترک روابط ایجابی واژگان ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به خیر

واژگان	ظهور بیشتر در امور حسی و مادی	ظهور بیشتر در امور معنوی و اخلاقی
حسن	عمل صالح (بخش مشترک رابطه ترادف، رابطه علی و رابطه تقارنی ایجابی)	ایمان (بخش مشترک رابطه ترادف، رابطه علی و رابطه تقارنی ایجابی)
حلیة	آیات آفاقی (بخش مشترک رابطه ترادف و رابطه تقارنی ایجابی)	-
جمال	-	صبر (بخش مشترک رابطه ترادف و رابطه تقارنی ایجابی)
زینت	متاع زندگی این جهانی (عشق به امیال نفسانی، زنان و فرزندان، ثروت، طلا، نقره، اسبان داغ بر نهاده، چارپایان، زراعت) (بخش مشترک رابطه ترادف و رابطه تقارنی ایجابی)	کفر (بخش مشترک رابطه علی و رابطه تقارنی ایجابی)

در مورد مفاهیم مشترک روابط سلبی واژگان نیز می توان چنین دسته بندی ارائه داد:

۲. مفاهیم مشترک روابط سلبی واژگان ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به خیر (همگی مربوط به بخش مشترک رابطه تضاد و رابطه تقارنی سلبی)

واژگان	ظهور بیشتر در امور حسی و مادی	ظهور بیشتر در امور معنوی و اخلاقی
حسن	سیئه	عذاب اخروی الهی، جهنم با همه عذاب های آن
زینت	آیات آفاقی (نظیر اسبها، ستارگان و مظاهر طبیعت)	ایمان

۱. «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدَوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (محمد / ۲۵).

۲. «سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (یوسف / ۸۳).

۳. «وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي * قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ» (طه / ۹۶-۹۷).

۴. «أَوَلَيْكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ * أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالًا * إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدَوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (محمد / ۲۳-۲۵).

۵. «...إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدَوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (محمد / ۲۵).

۶. «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْ أَفَصَّرُكُمْ جَمِيلٌ» (یوسف / ۸۳).

۱-۷. استنباط مفاهیم کلیدی مرتبط با زیبایی و زیانمایی در قرآن کریم

بر اساس شبکه معنایی

برخی مفاهیم با اینکه علت، معلول و یا متقارن با زیبایی (یا زیانمایی) هستند اما خودشان هم جزء مصادیق زیبایی (یا زیانمایی) به شمار می‌آیند. بنابراین زیبایی (یا زیانمایی) خودش مولد زیبایی (یا زیانمایی) دیگری است. برای مثال عمل صالح و یا ایمان هم خود جزء علل ایجاد زیبایی هستند و از طرف دیگر خودشان مهم‌ترین مصادیق زیبایی و مفاهیم متقارن با آن محسوب می‌شوند و در مقابل این زیبایی‌ها، اعمال زشت با اینکه خود جزء مهم‌ترین مصادیق زیانمایی هستند، از طرف دیگر مفهوم متقارن با آن به حساب می‌آیند و نیز کفر هم خود جزء علل ایجاد زیانمایی است و هم مهم‌ترین مصداق زیانمایی و از مفاهیم متقارن با آن می‌باشد.

توضیح بیشتر اینکه زیبایی همچون ایمان، مولد زیبایی‌های دیگری نظیر تقوا، صبر، انفاق، استغفار و... است. در مقابل آن زیانمایی همچون کفر، مولد زیانمایی‌های دیگر نظیر به ضلالت رفتن، ظلم، جهل و... است.

فضل یا غفران الهی از مفاهیمی است که هم خود به عنوان مصادیق زیبایی شمرده شده است و هم متقارن، عامل، معلول زیبایی‌های دیگر است. توجه به زیبایی‌های آیات آفاقی نظیر گیاهان و باغ و انعام (که به عنوان علل ایجاد زیبایی در قرآن از آن‌ها یاد شده)، می‌تواند به عنوان مثال، ایمان به خداوند را در ما تقویت کند که خود آن هم می‌تواند منجر به بروز عمل صالح گردد. از طرف دیگر عذاب اخروی الهی هم خود معلول زیانمایی‌هاست و از مفاهیم متقارن با زیانمایی‌ها هم هست.

از آنجا که طبق منطق قرآنی زیبایی مولد زیبایی دیگر است، انجام عمل صالح نیز به عنوان علت ایجاد زیبایی، به رشد ایمان در فرد کمک می‌رساند و در مقابل آن انجام اعمال زشت نیز به عنوان علت ایجاد زیانمایی، به افزایش کفر می‌انجامد.

در انتها این نتیجه حاصل می‌شود که در قرآن کریم مفاهیم زیبایی (و زیانمایی) به شدت در هم تنیده هستند و هیچ یک قابل تفکیک از دیگری نیستند. در واقع مصداق زیبایی (و زیانمایی)، در عین حال می‌تواند خود مولد (علت)، معلول و یا

مقارن با زیبایی‌های دیگر (و زیانمایی) نیز باشد. به عبارت دیگر زیبایی (و زیانمایی) در حلقه‌های متوالی مدام رشد و توسعه پیدا می‌کند و مرتبه به مرتبه افزون‌تر می‌شود. بنابراین این مفاهیم مولد (زیبایی یا زیانمایی)، به عنوان مفاهیم کلیدی برگزیده شدند. البته در اینجا به علت رعایت اختصار، تنها به دو مفهوم مقابل ایمان و کفر پرداخته می‌شود که به عنوان پرکاربردترین مفاهیم مشترک روابط ایجابی یا سلبی واژگان زیبایی و زیانمایی در این پژوهش احصا شدند و به بیان باقی مفاهیم در حد اشاره اکتفا می‌شود.

۷-۱-۱. مفهوم ایمان

مهم‌ترین راز مطالعه آیات الهی، ایمان به خدا و شناخت حقانیت اوست (فصلت/۵۳؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۳۵۴/۱). در هستی تمام زیبایی‌ها مستند به خداوند است و او سرچشمه همه زیبایی‌هاست (حشر/۲۴)؛ اوست که زیبایی‌ها را برای بندگانش بیرون آورده است (اعراف/۳۲)؛ چهره زمین را به زیورها آراسته است (کهف/۷)؛ آسمان را زینت بخشیده است (صافات/۶) و کار هر گروه را نزد خودشان جلوه داده است (انعام/۱۰۸؛ خرقانی، ۱۳۸۷: ۳۶). از ایمان به خدای سبحان به عنوان زینت جان انسان یاد شده است (حجرات/۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۹۴/۳). بنابراین در آیه ۳۹ و ۴۰ سوره نساء، از ایمان به چنین خداوندی، به منزله امر نیکو و زیبا و در آیه ۸ سوره تحریم به منزله نور الهی یاد شده است؛ همان نوری که پیش روی مؤمنان حرکت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۶۵/۱۹). پس ایمان با نور الهی ملازم است.

باید توجه داشت وجه زیبایی‌شناسانه ایمان به خود خداوند باز می‌گردد؛ چرا که در نگرش اسلامی، خداوند با صفت جمیل شناخته می‌شود کسی که آفریننده زیبایی‌ها در جهان آفرینش و دارای جمالی مافوق زیبایی‌های محسوس و معقول است؛ دارای نیکوترین نام‌هاست (اعراف/۱۸۰؛ طه/۸). او هم در نام زیباست و هم در کار (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲/۱). بنابراین ما باید به خدایی ایمان بیاوریم که از چنین زیبایی برخوردار است. در ضمن خداوند به عنوان احسن‌الخالقین، احسن باورها را که ایمان به اوست از ما می‌طلبد. درک درست زیبایی‌های جهان آفرینش و جمال الهی منجر به لذت بردن

از ایمان به چنین خداوندی می‌گردد.

در آیات قرآنی ایمان به عنوان وجه مشترک روابط مترادف، علی و تقارنی ایجابی واژگان حسن، زینت (ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به خیر) و نیز وجه مشترک روابط تضاد و تقارنی سلبی واژگان زینت (ناظر به زیانمندی و زیبایی حقیقی منتهی به شر) به شمار می‌آید (بقره/ ۱۳۷-۱۳۸، ۱۷۷-۱۷۸ و ۲۱۲؛ آل عمران/ ۱۴ و ۱۷۱-۱۷۲؛ نساء/ ۳۹-۴۰، ۵۹-۶۰ و ۸۶؛ مائده/ ۱۲ (رابطه تقارنی ایجابی با واژه حسن)، ۸۴-۸۵ و ۹۳؛ انعام/ ۸۲، ۸۴ (از پیامبران الهی به عنوان مصداق محسن نام برده شده است، ایمان یکی از علل آن است) و ۱۲۲ (در اینجا با توجه به تفاسیر، حیات ایمان معنا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۶۴/۷-۴۶۵). رابطه تقارنی سلبی با واژه زینت ناظر به زیانمندی و زیبایی حقیقی منتهی به شر)؛ اعراف/ ۱۴۴-۱۴۵ و ۱۵۶-۱۵۷؛ انفال/ ۴۵-۴۸؛ توبه/ ۹۹-۱۰۰؛ رعد/ ۲۹ (رابطه علی با واژه حسن)؛ نحل/ ۹۷؛ اسراء/ ۷ و ۹؛ کهف/ ۲، ۲۸-۳۱، ۸۷-۸۸، ۱۰۴ و ۱۰۷؛ مریم/ ۷۳؛ طه/ ۸۲ و ۸۶؛ حج/ ۲۳ (رابطه علی با واژه حلیه)؛ فرقان/ ۷۰؛ قصص/ ۵۳-۵۴ و ۷۹-۸۰؛ عنکبوت/ ۷، ۴۶ (رابطه مترادف با واژه حسن)؛ فاطر/ ۷-۸؛ صافات/ ۸۰، ۱۱۰، ۱۲۱ و ۱۳۱؛ زمر/ ۱۰؛ غافر/ ۳۷-۳۵؛ شوری/ ۲۳؛ احقاف/ ۱۲-۱۴؛ محمد/ ۱۲-۱۴؛ حجرات/ ۷ (رابطه تضاد با واژه زینت (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳/۳۹۴))؛ حدید/ ۱۱-۱۵؛ ممتحنه/ ۴؛ طلاق/ ۱۱).

۱-۷-۲. مفهوم کفر (متضاد با ایمان)

اسلام به مردم هشدار جدی می‌دهد که هر زیبایی و آرایشی که تفکر و هدف‌گیری‌های بشری در به وجود آمدن یا ارائه آن دخالت بورزد، نمایانگر حقیقت نیست (نصر، ۱۳۸۶: ۶۰-۶۱). قرآن ما را از اشتباه گرفتن سراب زیبایی به جای زیبایی متین باز می‌دارد. یکی از مهم‌ترین عوامل زیانمندی‌ها کفر است.^۱

زیبایی‌های حیات دنیا با اینکه فی‌نفسه طبق آیات دیگر قرآن بد نیست، اما کفر سبب می‌شود که فرد از این زیبایی‌ها به نحو مطلوب استفاده نکند و این زیبایی‌های حقیقی خداوند در نهایت با سوء تدبیر فرد منتهی به شر می‌گردد. به اعتقاد علامه طباطبایی، زینت یافتن زندگی دنیا اختصاصی به کفار ندارد؛ ممکن است مسلمان هم

۱. «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِمْ فَبُطِئَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنَّهُمْ (کهف/ ۱۰۴-۱۰۵).

دچار این انحراف بشود و حقیقتی از حقایق دینی را بپوشاند و نعمتی از نعمت‌های دینی را تغییر دهد که چنین کسی هم کافری است که حیات دنیا در نظرش زینت یافته است^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۶۵/۲-۱۶۶).

کافر مفرّی از ظلمات ندارد برای اینکه اعمال او آن‌چنان به نظرش جلوه کرده و او را مجذوب ساخته که نمی‌گذارد به فکر بیرون آمدن از ظلمت همان عمل افتاده، خود را به فضای روشن سعادت بکشاند^۲ (همان: ۴۶۸/۲).

مفهوم کفر در تضاد با مفهوم ایمان قرار دارد و مطابق با آیات قرآنی کفر به عنوان وجه مشترک روابط تضاد و تقارنی سلبی واژگان حسن و روابط علی و تقارنی ایجابی واژه زینت (ناظر به زیانمایی و زیبایی حقیقی منتهی به شر) به دست آمده است (بقره/ ۲۱۲؛ آل عمران/ ۱۹۵-۱۹۷؛ نساء/ ۳۷، ۳۶؛ مائده/ ۱۲ و ۸۴-۸۵؛ اعراف/ ۳۲؛ توبه/ ۳۷ و ۱۰۷؛ یونس/ ۱۲-۱۳ و ۸۸؛ رعد/ ۳۳؛ اسراء/ ۷-۱۰؛ کهف/ ۲۷-۲۹؛ نمل/ ۴ (رابطه علی با واژه زینت ناظر به زیانمایی و زیبایی حقیقی منتهی به شر)؛ قصص/ ۷۹-۸۳؛ لقمان/ ۲۲-۲۳ (رابطه تضاد با واژه حسن)؛ فاطر/ ۵-۸؛ زمر/ ۵۸-۵۹؛ فصلت/ ۵۰؛ محمد/ ۱۲-۱۴؛ فتح/ ۱۳ (رابطه تقارنی ایجابی با واژه زینت ناظر به زیانمایی و زیبایی حقیقی منتهی به شر)؛ حجرات/ ۷؛ حدید/ ۸-۱۰ (رابطه تقارنی سلبی با واژه حسن)).

سایر مفاهیم مشترک روابط ایجابی واژگان ناظر به زیبایی حقیقی و روابط سلبی واژگان ناظر به زیانمایی و زیبایی حقیقی منتهی به شر از پرکاربردترین تا کمترین فراوانی (حداقل ۷ مورد) عبارتند از: خداوند به عنوان خالق زیبایی‌ها، تقوا، خلقت آیات آفاقی، صبر، دریافت هدایت الهی، بهشت با همه نعمت‌هایش، عمل صالح، دریافت پاداش الهی، انفاق در راه خدا یا صدقه دادن، استغفار، غفران الهی، داشتن بینش یا بصیرت، توبه به درگاه الهی، صاحب دانش بودن و علم‌ورزی، دریافت فضل الهی، دریافت رحمت الهی، اقامه نماز، دادن زکات، خلقت انسان و مراحل زندگی او، دعا به درگاه الهی، تکفیر (پوشاندن) سیئات، از بین بردن گناهان و جبران بدی‌ها، خواهان خدا و رسول و سرای آخرت بودن و اطاعت از خدا و رسول، تذکر یافتن

۱. «زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...» (بقره / ۲۱۲).

۲. «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام / ۱۲۲). در اینجا با توجه به تفسیر، مرگ به کفر معنا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۶۴/۷).

(پندپذیری)، معاشرت نیکو و خوش خلقی، تسلیم امر الهی بودن، ذکر الهی، شکر الهی، کتاب الهی (قرآن)، دریافت روزی بی پایان الهی.

سایر مفاهیم مشترک روابط سلبی واژگان ناظر به زیبایی حقیقی و روابط ایجابی واژگان ناظر به زیانمایی و زیبایی حقیقی منتهی به شر از پرکاربردترین تا کمترین فراوانی (حداقل ۷ مورد) عبارتند از: عذاب اخروی الهی، جهنم با همه عذاب‌های آن، اعمال زشت (سیئه، سوء، فواحش، منکر، جرم)، شرک، ظلم و ستم (بغی)، ضلالت (گمراهی)، ضلالت از طرف خدا، فسق، متاع زندگی دنیوی (عشق به امیال نفسانی، زنان و فرزندان، ثروت، طلا، نقره، اسبان داغ‌برنهاد، چارپایان، زراعت) و لذایذ مادی و شهوانی حال و آینده، عصیان و طغیان در مقابل خدا، نفاق، تکذیب حق، عذاب دنیوی الهی، زودگذری و زوال‌پذیری متاع دنیوی، شیطان، تکبر، خسران.

۸. بحث پیرامون یافته‌های پژوهش

در تحلیل مفهوم زیبایی حقیقی منتهی به خیر، زیبایی حقیقی منتهی به شر و زیانمایی با بررسی مفاهیم مشترک روابط ایجابی و سلبی با توضیحاتی که پیشتر بیان شد و ارتباط اشراقی که میان این مفاهیم برقرار است، می‌توان گفت: در «زیبایی حقیقی منتهی به خیر»، مفهوم ایمان به خداوند جایگاه اساسی دارد؛ به این معنا که از ایمان به خدا در آیه‌ای به عنوان مصداق زیبایی و در آیه دیگر به عنوان علت یا معلول و یا مفهومی متقارن با آن یاد شده است. در مرحله بعد سایر مفاهیم ذکرشده در بالا در پیوند با زیبایی حقیقی منتهی به خیر قرار دارند. در «زیبایی حقیقی منتهی به شر» و «زیانمایی» نیز هرچند در ابتدای راه کاملاً از هم متمایز هستند اما در انتهای مسیر به یک نقطه منتهی می‌گردند. در هر دو، مفهوم کفر نقش اساسی دارد و به عنوان مصداق، علت، معلول و یا مفهوم متقارن مطرح گردیده است. در مرحله بعد نیز سایر مفاهیم مذکور در بالا در پیوند با زیبایی حقیقی منتهی به شر یا زیانمایی قرار گرفته‌اند. در این میان برخی مفاهیم مربوط به خداوند به عنوان موجد زیبایی است: خداوند به عنوان خالق زیبایی‌ها، خلقت آیات آفاقی، بهشت با همه نعمت‌هایش، پاداش الهی، خلقت انسان و مراحل زندگی او، کتاب الهی (قرآن). انسان در برابر این زیبایی‌های

طبیعی در دنیا و عقبی منفعل است؛ به این معنا که بدون برنامه قبلی با این‌ها مواجه شده است اما در ادامه می‌تواند با افعال مختارانه نیکوی خود، به شکل فعال به زیبایی‌ها دست یابد. هدایت الهی، غفران الهی، فضل الهی، رحمت الهی، تکفیر (پوشاندن) سیئات، از بین بردن گناهان و جبران بدی‌ها، روزی بی‌پایان الهی اموری هستند که فرد با افعال زیبای مختار خود به آنها دست می‌یابد. از طرف دیگر از این افعال زیبای مختارانه انسان می‌توان به موارد ایمان، تقوا، صبر، عمل صالح، انفاق در راه خدا یا صدقه دادن، استغفار، داشتن بینش یا بصیرت، توبه به درگاه الهی، صاحب دانش بودن و علم‌ورزی، اقامه نماز، دادن زکات، دعا به درگاه الهی، خواهان خدا و رسول و سرای آخرت بودن و اطاعت از خدا و رسول، تذکر یافتن (پندپذیری)، معاشرت نیکو و خوش خلقی، تسلیم امر الهی بودن، ذکر الهی و شکر الهی اشاره کرد.

از سوی دیگر انسان با ارتکاب به اعمال زشت (سیئه، سوء، فواحش، منکر، جرم)، شرک، ظلم و ستم (بغی)، فسق، عصیان و طغیان در مقابل خدا، نفاق، تکذیب حق و تکبر، گرفتار عذاب اخروی الهی، جهنم با همه عذاب‌های آن، ضلالت (گمراهی)، عذاب دنیوی الهی و خسران می‌شود. نکته قابل توجه اینکه متاع زندگی دنیوی و لذاپذیری مادی و شهوانی حال و آینده هرچند فی‌نفسه زیانمایی نیستند اما در صورت عدم توجه به زودگذری و زوال‌پذیری متاع دنیوی در نهایت امر به شر (عذاب، ضلالت و خسران) منتهی می‌شوند. باید توجه داشت که علت اصلی زیانمایی زشتی‌ها و بهره‌گیری نادرست از زیبایی‌های حقیقی نزد افراد، کفر و شرک است؛ چرا که خداوند به نحو ابتدایی زشتی‌ها را برای کسی زیبا جلوه نمی‌دهد بلکه به سبب عقاید و اعمال خود فرد گرفتار صفت اضلال الهی می‌گردد. در این راستا شیطان هم از این ضعف انسان‌ها استفاده کرده و آنها را فریب می‌دهد.

توضیح بیشتر اینکه زیبایی‌های حقیقی منتهی به شر و زیانمایی‌ها نیز در هم تنیده‌اند. از جمله زیبایی‌های حقیقی منتهی به شر، افراط در استفاده از زیبایی‌های طبیعی و دل بستن به آنهاست؛ به این معنا که جلوه‌های زیبا و غفلت‌زای طبیعت (آیات آفاقی و انفسی) حجابی می‌شود مانع دیدن حق. باید توجه داشت غفلت مهم‌ترین آسیب زیبایی‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۶/۱۰) و به دل بستن به زیبایی‌های

زودگذر و فانی منجر خواهد شد. خداوند در آیات بسیاری از آیات، این دلبستگی را نکوهیده است.^۱

و از طرفی بسیاری از زیبایی‌های حقیقی در دام زیانمایی‌ها گرفتار آمده‌اند و خود بی‌خبرانند.^۲

با بررسی آیات قرآن کریم مشخص می‌گردد که بهره‌گیری از زیبایی‌های دنیوی اعم از آیات افاقی و آیات انفسی، به خودی خود ایرادی ندارد و در اسلام که دینی همگام با عقل و فطرت است نیز زیبایی و زیبایی جویی نه تنها امر مطلوبی شمرده شده، بلکه مطابق با آیات ۳۱ و ۳۲ اعراف^۳ به آن دعوت شده و حتی محروم کردن مردم از آن نیز توییح گردیده است. علامه طباطبایی هم با استناد به این دو آیه تمایل انسان به بهره‌گیری از زیبایی‌ها را الهامی الهی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۹/۸-۱۰۱). اما باید توجه داشت که تمایل و گرایش آدمی به زیبایی چنان که می‌تواند زمینه‌ساز رشد و تعالی و کمال انسان شود، ممکن است زمینه‌ای مناسب برای انحراف و انحطاط و لغزش نیز باشد. گرایش و تمایل انسان به زیبایی تا آنجاست که ابلیسان نیز برای فریب و اضلال آدمی از نمودهای زیبایی بهره می‌گیرند.

هنر شیطانی با تحریف زیبایی حقیقی و با کمک گرفتن از زینت به زیانمایی می‌پردازد. شیطان به تعبیر قرآن دشمن آشکار انسان (بقره/۱۶۸)، در راستای هدف خود که گمراهی انسان است^۴ از ابزار زینت استفاده می‌کند^۵ (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳/۳۹۴). گرایش و تمایل انسان به زیبایی تا آنجاست که ابلیسان نیز برای فریب آدمی از نمودهای زیبایی بهره می‌گیرند؛ زیرا به جهت جاذبه‌ای که دارد می‌تواند با استخدام ذوق و شهود زیبایی‌هایی ما، تعقل درباره آن دو را از ما بگیرد (جعفری، ۱۳۸۱: ۱۳۶).

۱. «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِبَئْسَ لَهْوٍ وَزِينَةٍ وَتَفَاخُرٍ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٍ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُورِ» (حدید / ۲۰).
۲. «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِنْعًا» (کهف / ۱۰۴).
۳. «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ * قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (اعراف / ۳۱-۳۲).
۴. «قَالَ رَبِّ ابْعَثْ لِي آيَاتِنِي لَمْ يَفُضِّلْ لِي فِي الْأَرْضِ وَأَعُوذُ بِكُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر / ۳۹).
۵. «وَرَبِّ زَيْنَ لَكُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَكُمْ» (نمل / ۲۴).

علامه طباطبایی اشاره می‌کند که تمامی اعمال انسان در گرو زیبایی است؛ زیرا حتی شیطان نیز اعمال زشت او را در نظرش زیبا جلوه می‌دهد تا او را از این طریق به سمت بدی‌ها بکشاند^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۳۴/۷-۴۳۸). بنابراین ما باید زیانمایی‌ها را به مثابه یک موقعیت خطرناک یا تهدیدآمیز مورد توجه و تذکر، و روش‌های بازدارنده و پیشگیری از آن‌ها را مدنظر قرار دهیم و نیز توجه داشته باشیم که عملکرد ما نسبت به زیبایی‌های حقیقی نیز از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چه بسا که با عملکرد نادرست، به جای اتتهای خیر، عاقبت شری را مانند زیانمایی‌ها نصیب انسان کند.

نتیجه‌گیری

هدف پژوهش حاضر، تحلیل مفهوم زیبایی در قرآن کریم با کمک شبکه معنایی بوده است. بر این اساس مراحل ذیل طی گردید:

۱. مفهوم‌شناسی واژگان زیبایی حقیقی (منتهی به خیر و منتهی به شر) و زیانمایی: واژگان با ظهور در زیبایی حقیقی منتهی به خیر عبارتند از: حسن، جمال، زینت، حلیه و زخرف. واژگان با ظهور در زیبایی حقیقی منتهی به شر عبارتند از: حسن، زینت، حلیه و زخرف و واژگان با ظهور در زیانمایی عبارتند از: حسن، زینت، تسویل. برای مفهوم‌شناسی این واژگان نیز از کتب لغت و تفاسیر بهره گرفته شد.

۲. شناسایی جایگاه واژگان: در قرآن هر جمیلی حسن است؛ اما هر حسنی، جمیل نمی‌باشد. هر دو ناظر به زیبایی‌های مادی و معنوی با بار مثبت معنایی هستند. واژه زینت بر خلاف واژگان حسن و جمال، در هر دو جنبه مثبت و منفی کاربرد دارد. واژگان حلیه و زخرف نیز مفهوم زینت را دارد اما حلیه بر خلاف زینت و زخرف بیشتر با بار معنایی مثبت به کار رفته است. نوعی رابطه اندراجی میان واژگان مذکور قابل شناسایی است. واژه جمال مندرج ذیل واژه حسن و نیز واژگان حلیه و زخرف ذیل واژه زینت قابل دسته‌بندی هستند.

۳. شناسایی روابط مفهومی میان واژگان در شبکه معنایی: در این مرحله مفاهیم

۱. «...وَرَيْنَ لَمَّ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل / ۲۴).

مرتبط با واژگان زیبایی و نوع رابطه آن‌ها با هم شناسایی و دسته‌بندی شدند. این مفاهیم در قالب دو دسته مورد بررسی قرار گرفتند: ۱- مفاهیم با رابطه ایجابی و شامل مفاهیم با روابط مترادف، علی و تقارنی ایجابی؛ ۲- مفاهیم با رابطه سلبی و شامل مفاهیم با روابط تضاد و تقارنی سلبی. از بررسی این روابط به دست آمد که: روابط ایجابی و نیز روابط سلبی دارای مفاهیم مشترکی هستند و دیگر اینکه بسیاری از مفاهیمی که در روابط ایجابی واژگان ناظر به زیبایی حقیقی منتهی به خیر شناسایی شد، با مفاهیم روابط سلبی واژگان ناظر به زیانمایی (و زیبایی حقیقی منتهی به شر) مشترک است و برعکس.

۴. استنباط مفاهیم کلیدی مرتبط با زیبایی و زیانمایی: در قرآن کریم مفاهیم زیبایی (و زیانمایی) به شدت در هم تنیده هستند و هیچ یک قابل تفکیک از دیگری نیستند. در واقع مصداق زیبایی (و زیانمایی)، در عین حال می‌تواند خود مؤلّد (عامل)، معلول و یا مقارن با زیبایی‌های دیگر (و زیانمایی) نیز باشد. بنابراین این مفاهیم مؤلّد (زیبایی یا زیانمایی)، به عنوان مفاهیم کلیدی برگزیده شدند. پرکاربردترین مفاهیم مشترک روابط ایجابی یا سلبی واژگان زیبایی و زیانمایی که در این پژوهش احصا شده، عبارتند از دو مفهوم متضاد ایمان و کفر.

۵. تحلیل مفهوم زیبایی حقیقی و زیانمایی: در زیبایی حقیقی منتهی به خیر، مفهوم ایمان به خداوند جایگاه اساسی دارد؛ به این معنا که از ایمان به خدا در آیه‌ای به عنوان مصداق زیبایی و در آیه دیگر به عنوان علت یا معلول و یا مفهومی مقارن با آن یاد شده است. در زیبایی حقیقی منتهی به شر و زیانمایی نیز هرچند در ابتدای راه کاملاً از هم متمایزند، اما در انتهای مسیر به یک نقطه منتهی می‌گردند. در هر دو، مفهوم کفر نقش اساسی دارد و به عنوان مصداق، علت، معلول و یا مفهوم مقارن مطرح گردیده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. ایازی، سیدمحمدعلی، «اصول و مبانی زیبایی‌شناسی قرآن کریم»، نشریه پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۱، ۱۳۸۵ ش.
۴. ایزوتسو، توشی‌هیکو، خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۵. باقری، خسرو، رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، پژوهش‌گده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹ ش.
۶. بنت‌الشاطی، زینب، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۷. جعفری، محمدتقی، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۹. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. همو، هنر و زیبایی از منظر دین، تهران، بنیاد سینمایی فارابی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. حسین‌زاده، ام‌البنین، محمدرضا شرفی، فاطمه زیباکلام و خسرو باقری، «وجوه تربیتی مفهوم زیبایی در ترکیبات وصفی قرآن و دلالت‌های آن در تعلیم و تربیت»، نشریه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، دوره بیستم، شماره ۱۷، ۱۳۹۱ ش.
۱۲. خامه‌گر، محمد، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. خرقانی، حسن، «مفاهیم زیبایی‌شناختی در قرآن»، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه سیدغلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. رجبی، محمد، «هنر و حقیقت»، در: مجموعه مقالات چستی هنر، تدوین سیدعباس نبوی، تهران، قطران، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، فرهنگ قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. سید بن قطب، تصویرسازی هنری در قرآن، ترجمه زاهد ویسی، سنندج، آراس، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. شاه‌پسند، الهه، «آسیب‌شناسی زیبایی‌ها در پرتو وحی»، نشریه مشکوة، سال ۲۸، شماره ۱۰۳، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. شریعتمداری، جعفر، شرح و تفسیر لغات قرآن (بر اساس تفسیر نمونه)، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. شریفی، عنایت‌الله، «زیبایی‌ها و زینت‌ها از منظر قرآن»، نشریه درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۵۶۹، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. عادل‌مقدم، محمدعلی، «مصادق‌های زیبایی در نگاه قرآن کریم»، نشریه رشد (آموزش قرآن)، شماره ۶، ۱۳۸۳ ش.

۲۴. فانی، کامران و بهاء‌الدین خرماشاهی، فرهنگ موضوعی قرآن مجید (الفهرس الموضوعی للقرآن الکریم)، تهران، الهدی، ۱۳۶۹ ش.
۲۵. قرشی، سیدعلی‌اکبر، قاموس قرآن، ترجمه مرتضی آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. قمی، عباس، فرهنگ واژگان قرآن، ترجمه غلامحسین انصاری، تهران، نشر بین‌الملل وابسته به نشر امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. کلاتری، الیاس، لغات قرآن در تفسیر مجمع‌البیان، تهران، بیان، ۱۳۶۳ ش.
۲۸. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دایرة‌المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. مطعنی، عبدالعظیم، دراسات جدیدة فی اعجاز القرآن، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۱۷ ق.
۳۲. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۳۳. همو، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. همو، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۳۵. مطع، مهدی، «مبانی زیبایی‌شناسی در قرآن، قرآن به مثابه نظریه‌پردازی زیبایی»، فصلنامه هنر، شماره ۷۰، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. نصر، طاهره، از هنر و هنر اسلامی، شیراز، نوید، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. واسطی، علی بن محمد، عیون‌الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.

آرمان‌گرایی در عین واقع‌گرایی

از منظر قرآن*

- محمد ابراهیم روشن ضمیر^۱
- علی عربی آیسک^۲

چکیده

بحث از رابطه آرمان‌گرایی به معنای در نظر داشتن اهداف عالی و چشم بستن بر واقعیت‌ها، با واقع‌گرایی به معنای منطبق کردن حرکت تنها بر بنیان واقعیت‌ها، دیرینه‌ای بس دور و دراز دارد و به بحث‌های درازدامنی منجر شده است. برخی از آیات قرآن، انسان را به در نظر داشتن آرمان‌ها و بی‌توجهی به واقعیت‌ها فرا می‌خوانند و دسته‌ای دیگر، نسبت به غفلت از واقعیت‌ها هشدار می‌دهند. هر چند در نگاه آغازین، این دو دسته از آیات ناهمخوان به نظر می‌رسند اما به توجه به آیات دیگری همچون آیات مربوط به در نظر داشتن تعداد افراد دشمن در وجوب جهاد، آیات مربوط به میانه‌روی در انفاق و... می‌توان به این گونه بین آن‌ها جمع کرد که انسان مسلمان ضمن رصد دائمی آرمان‌ها و پایش چشم‌انداز باید به واقعیت‌های موجود توجه داشته باشد. به عبارت دیگر،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (roushan1344@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (aliarabihadis@yahoo.com).

قرآن انسان را به آرمان‌گرایی واقع‌بینانه فرا می‌خواند. روشن است که فراموشی آرمان‌ها، به انحراف از هدف و مقصد منجر شده و نادیده گرفتن واقعیت‌ها، شکست و عدم توفیق را به دنبال خواهد داشت.

واژگان کلیدی: آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی، آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، قرآن.

مقدمه

این بحث همواره در میان انسان‌ها بویژه متدینان مطرح بوده است که آیا انسان در مسیر زندگی دینی خود باید آرمان‌گرا باشد یعنی اهداف عالی و نهایی را در نظر داشته باشد و در جهت تحقق آن آرمان‌ها تلاش کند و چشم را بر واقعیت‌های موجود بیند، یا دست‌کم اگر واقعیت‌های موجود با آرمان‌ها ناسازگار بودند در جهت تغییر و همسو کردن آن‌ها با اهداف نهایی خود بکوشد و یا این که باید آرمان‌ها را در حد و اندازه واقعیت‌ها تعریف کرد و در برابر واقعیت‌های زندگی تسلیم شده و پذیرفت که نادیده گرفتن واقعیت‌ها، خیالی خام و بی‌ثمر است. بررسی نگاه قرآن به آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی و این که از نگاه قرآن کدام یک از این دو اصالت دارد، موضوع این جستار است. پیش از ورود به بحث شایسته است این دو واژه را مورد واکاوی قرار دهیم. برابر نهاد اروپایی آرمان یعنی واژه «ایده» در اصل واژه‌ای است یونانی و معانی مختلفی دارد. مانند شکل، ظاهر، نمونه و غیره...؛ خود این واژه از لفظ یونانی دیگری با نام «ایده نیو» که به معنای دیدن است، مشتق شده است. آرمان‌گرایی در اصطلاح دارای تعریف‌های متعددی است:

۱- آرمان‌گرایی یا ایده‌آلیسم^۱ به عنوان یکی از مفاهیم فلسفی به معنای باور به تقدم شعور بر ماده است؛ با این توضیح که رابطه شعور انسانی با جهان خارج، همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است که آیا ماده مقدم بر شعور است یا شعور بر ماده؟ همه مکاتب فلسفی طبق پاسخی که به این مسئله اساسی می‌دهند به دو گروه بزرگ تقسیم می‌شوند. کسانی که معتقدند ماده قبل از پیدایش شعور وجود داشته و شعور نتیجه تکامل طولانی ماده است ماتریالیست‌ها نام دارند و کسانی که معتقدند شعور

1. Idealism.

مقدم بر ماده و مستقل از ماده است و به صورت «عقل محض» یا به صورت «محسوسات و ذهنیات انسان» خالق جهان مادی است ایده‌آلیست‌ها نام دارند. تا اواخر سده هفدهم، آرمان‌گرایی تنها به همین معنا به کار برده می‌شد اما به تدریج معانی مختلفی پیدا کرد و هر مکتب فلسفی این اصطلاح را به معنای خاصی بکار برد.

شایسته یادکرد است که گاه با ترجمه‌ای ساده، ماتریالیست‌ها را مادیون و ایده‌آلیست‌ها را آرمان‌گرایان می‌خوانند و می‌گویند که مادیون یعنی کسانی که بدنبال منافع مادی و سود شخصی هستند و با حرص و آز به دنبال ثروت و شهرت می‌روند. و ایده‌آلیست‌ها یعنی کسانی که نظر به معنویات دارند و به دنبال آرمانی عالی بوده و خود را وقف ایده و اندیشه‌ای نموده‌اند. واضح است که این گونه ترجمه و تعریف معانی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم نادرست است.

۲- انکار جهان خارج از ذهن؛^۱ ایده یعنی تصورات ذهنی (اعم از حسی، خیالی یا عقلی) و آرمان‌گرایی یعنی مسلک کسانی که تنها ایده و تصورات ذهنی را واقعی می‌دانند و به وجود خارجی جهان خارج و یا به عبارت دیگر به وجود جهان مستقل از ادراک قائل نیستند. آنان به واقعیت‌های خارجی مانند آسمان، زمین، حیوان، اشخاص دیگر و به طور کلی آنچه با حواس درک شود، اعتقاد ندارند و همه جهان را خیال و پندار می‌دانند می‌گویند: ما جز واقعیت وجود خود و یک رشته پندارهای ذهنی به وجود چیز دیگری در جهان اعتقاد نداریم؛ زیرا آنچه را که جهان خارج از خود می‌نامیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم درک کنیم مگر با قوه ادراک خود و قوه ادراک چیزی بیش از تصورات مختلف در اختیارمان قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر آن‌ها وجود عالم خارج یا این پندارها را صرفاً ساخته ذهن خود می‌دانند. برخی از ایده‌آلیست‌ها گام را فراتر نهادند و کلیه واقعیت‌های خارجی حتی وجود خود و علم به هر چیزی را انکار کردند که در یونان قدیم به سوفسطایی یا سوفیست مشهور شدند.

در واقع آرمان‌گرایی به معنای اصالت تصور، در مقابل واقع‌گرایی قرار دارد که به معنای اصالت واقع یا اصالت وجود خارجی موجودات جهان محسوس است.

۱. معنای اصلی و شایع واژه آرمان‌گرایی.

۳- کمال مطلوب، ریشه کلمه ایده‌آلیسم (آرمان‌گرایی)، ایده‌آل به معنای مطلوب کامل است. بنابراین ایده‌آلیست در ادبیات روزمره به فردی اطلاق می‌گردد که در زندگی اهداف و معیارهای بسیار بالایی دارد در حالی که ممکن است این اهداف و معیارها با توجه به شرایط و یا حقیقت طبیعت و دنیا غیر واقعی یا غیر قابل دسترس باشد. از این جهت ایده‌آلیسم متضاد با مفهوم پراگماتیسم یا عمل‌گرایی می‌باشد (ر.ک: آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۶: ۳۵۷) که مقصود و مراد ما در این جستار از آرمان‌گرایی یا واقع‌بینی همین مفهوم است.

از آنجا که تشخیص درست مسیر زندگی و پرهیز از افراط و تفریط نقشی اساسی در پیروزی ملت‌ها دارد، در این جستار برآنیم با نگاهی به قرآن در یابیم که قرآن در دوره بین واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی، کدام مسیر را به انسان توصیه می‌کند.

۱. آرمان‌گرایی در قرآن

زاویه نگاه برخی از آیات قرآن به انسان و جهان آرمانی است به گونه‌ای که اگر تنها به ظاهر این آیات توجه کرده و دیگر آیات، روایات، سیره و بناء عقلا، تجربیات بشری و... را در نظر نگیریم، نه تنها واقعیت‌ها نادیده انگاشته شده است بلکه در مواردی از این آیات چنین برمی‌آید که به انسان توصیه می‌کند تنها آرمان و هدف نهایی را در نظر داشته باشد و از واقعیت‌ها چشم‌پوشد و یا این گونه به نظر می‌رسد که اگر انسان در مسیر تحقق آرمان‌ها حرکت کند واقعیت‌های موجود تغییر کرده، سازگار با اهداف آرمانی خواهند شد. در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۱-۱. ایمان تنها ملاک برتری

قرآن کریم در آیاتی امت مسلمان را به عنوان امت برتر معرفی می‌کند و علت این برتری را ایمان آنان می‌داند: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^۱ (آل عمران / ۱۳)^۲ خداوند در این آیه مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که شما از نظر شأن و جایگاه از

۱. و اگر مؤمنید، سستی مکنید و غمگین مشوید، که شما برترید.

۲. آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت / ۳۰) دارای همین مضمون است.

همه بالاتر و برتر هستید و دست شما بالای همه دست‌هاست و به همین جهت نباید به خود غم و اندوهی راه دهید.

در شأن نزول این آیه گفته شده است که بعد از پیکار خونین احد و شکست مسلمانان به سبب نافرمانی و بی‌انضباطی گروهی از آنان و تحمل رنج‌ها و دردهای بسیار، این آیه شریفه نازل شد تا هم آرامش خاطر و تسلیتی باشد و هم هشدار باشد که اگر برآستی ایمان بیاورید و دستورات را نادیده نگیرید، برتر و پیروزید. در تفسیر این آیه گفته شده است از آنچه که به پیکرها و یا ثروت‌های شما می‌رسد اندوه مخورید. و یا گفته شده با جراحتهایی که به شما رسیده سست نشوید و به واسطه مصیبت‌هایی که متوجه شما شده اندوهگین نباشید. و یا گفته‌اند مراد این است که از شکستی که بظاهر نصیب شما شده سست نشوید و برای غنیمت‌هایی که از دست رفته غم نخورید و سرانجام پیروز خواهید شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۴۳/۲). قرآن بالادست بودن مسلمانان را مقید به هیچ قیدی به جز ایمان نکرده، تا به ما بفهماند شما مسلمانان اگر ایمان داشته باشید نباید در عزم خود سست شوید و نباید به خاطر اینکه بر دشمنان پیروز نشده‌اید و نتوانسته‌اید از آنان انتقام بگیرید اندوهناک گردید؛ زیرا ایمان با برتری شما همراه است و به هیچ وجه ممکن نیست با حفظ ایمان خود زیر دست کفار واقع شوید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸-۲۷/۴). همین مضمون در آیات دیگری نیز آمده است؛ خداوند در آیه **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾** (آل عمران / ۱۱۰) با صراحت امت مسلمان را بهترین امت معرفی می‌کند.

از این آیات چنین برمی‌آید که اگر مسلمانان در پی به دست آوردن برتری هستند و در سر سودای سروری بر دیگران را دارند باید در پی استحکام ایمان خود باشند و نیازی به فراهم کردن سایر عوامل و مؤلفه‌های سروری و مهتری نیست یا اگر هم نیاز است این نیاز آن قدر کم و بی‌ارزش است که سزاوار یادکرد نیست.

۲-۱. ایمان و تقوا تنها شرط برخورداری از برکات

در آیاتی از قرآن به صراحت یا به اشاره، شرط برخورداری از نعمت‌ها، برکات و...، ایمان و پروا داشتن دانسته شده است و یا به عبارت دیگر علت برخی محرومیت‌های

۱. شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید.

امت مسلمان، نداشتن باور و یا نداشتن باور راسخ است. از ظاهر این دسته از آیات چنین برمی‌آید که گویا تلاش، توانایی، امکانات، شرایط جغرافیایی و دیگر عوامل، دخالتی در برخوردارگی انسان از برکات ندارند و یا اگر هم دخالت دارند آن اندازه کم است که در برابر عواملی همچون ایمان و تقوا قابل ذکر نیست. به عنوان نمونه بر پایه آیه **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾**^۱ (اعراف / ۹۶)، برخوردارگی از برکات در گرو ایمان و تقواست. البته مفسران در معنا و مصداق برکات، دیدگاه‌های مختلفی دارند. برخی برکات زمین و آسمان را به نزول باران و رویدن گیاهان (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۶۸/۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳/۴۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۸) و بعضی دیگر به برکات معنوی، خیر کثیر و اجابت دعا و حل مشکلات زندگی تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۹۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳/۲۰۶؛ طنطاوی، بی‌تا: ۵/۳۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۶۹۸)، اما در اینکه نزول برکات مشروط به داشتن ایمان و تقواست، اختلافی ندارند.

۳-۱. ایمان تنها شرط پیروزی

مطالعه علل و عوامل پیروزی و شکست، برای تقویت عوامل پیروزی و علاج علل شکست، شیوه‌ای پسندیده و عقلایی است؛ لذا قرآن کریم هم در آیاتی به تبیین علل و عوامل پیروزی‌ها و شکست‌های مسلمانان پرداخته است. از برخی از این آیات، چنین برمی‌آید که اولاً پیروزی از آن خداست و ثانیاً شرط پیروزی ایمان و تقواست به گونه‌ای که دیگر عوامل و مؤلفه‌های پیروزی در جنگ یا نادیده گرفته شده و یا از اهمیت آن‌ها فروکاسته شده است.

در آیات **﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَةِ الْمُصَلِّينَ الَّذِي تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْآخِرَىٰ كَأُولَىٰ الْأُولَىٰ ۚ إِنَّ أَصْحَابَ الْأُولَىٰ أُخِرُوا ۚ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾**^۲ (آل عمران / ۱۳)؛ **﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ**

۱. و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم.
 ۲. قطعاً در برخورد میان دو گروه، برای شما نشانه‌ای [و درس عبرتی] بود. گروهی در راه خدا می‌جنگیدند، و دیگر [گروه] کافر بودند که آنان [مؤمنان] را به چشم، دو برابر خود می‌دیدند و خدا هر که را بخواهد به یاری خود تأیید می‌کند، یقیناً در این [ماجرا] برای صاحبان بینش عبرتی است.

لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ^۱ (آل عمران / ۱۲۶)؛ ﴿وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾^۲ (آل عمران / ۱۴۷)؛ ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾^۳ (آل عمران / ۱۶۰) و در چندین آیه دیگر، بر اینکه پیروزی از جانب خداست و اوست که هر کس را که بخواهد پیروز می کند، تأکید شده است. حتی در موردی چنان مؤمنان را از به دست آوردن پیروزی مطمئن می سازد که آنان را از پذیرش دعوت دشمنان به صلح برحذر می دارد: ﴿فَلَا يَهْنُؤُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَ أَعْمَالَكُمْ﴾^۴ (محمد / ۳۵)؛ ﴿...كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۵ (روم / ۴۷). این آیات، این تصور را القا می کند که در هر صورت پیروزی از آن مؤمنان است چه از عده و عده لازم برخوردار باشند و چه نباشند؛ به عبارت دیگر، واقعیت های صحنه نبرد به کلی نادیده گرفته شده است.

۱-۴. ایمان تنها عامل برطرف کننده حزن و اندوه

حزن و اندوه یکی از مهم ترین دغدغه های همیشگی بشر بوده است به گونه ای که همه انسان ها بویژه انسان معاصر، برای رهایی از چنبره این رنج جانکاه، مطالعات گسترده روان شناسانه را وجهه همت خویش ساخته اند. بدون تردید، از نظر مؤمنان، مراجعه به متون دینی برای دریافت نگاه دین به این موضوع از اهمیت خاصی برخوردار است. سیری در آیات متعدد قرآن، ما را به این نتیجه رهنمون می شود که تنها عامل برطرف کردن حزن و اندوه، ایمان است: ﴿وَلَا يَهْنُؤُوا وَلَا يَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^۶ (آل عمران / ۱۳۹)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا يَكْفُؤُوا وَلَا يَحْزَنُوا وَأُنشِرُوا

۱. با عبارتی مشابه در آیه ۱۰ انفال: و خدا آن [وعده پیروزی] را، جز مزده ای برای شما قرار نداد تا [بدین وسیله شادمان شوید و] دل های شما بدان آرامش یابد، و یاری جز از جانب خداوند توانای حکیم نیست.
۲. و سخن آنان جز این نبود که گفتند: «پروردگارا، گناهان ما و زیاده روی ما، در کارمان را بر ما ببخش، و گامهای ما را استوار دار، و ما را بر گروه کافران یاری ده.»
۳. اگر خدا شما را یاری کند، هیچ کس بر شما غالب نخواهد شد و اگر دست از یاری شما بردارد، چه کسی بعد از او شما را یاری خواهد کرد؟ و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند.
۴. پس سستی نوزدید و [کافران را] به آشتی بخوانید [که] شما برترید و خدا با شماست و از [ارزش] کارهایتان هرگز نخواهد کاست.
۵. یاری کردن مؤمنان بر ما فرض است.
۶. و اگر مؤمنید، سستی مکنید و غمگین مشوید، که شما برترید.

بِالْحَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ^۱ (فصلت / ۳۰). گویا تنها چیزی که می‌تواند غم و اندوه انسان را برطرف کرده، خوشی و خوشحالی انسان را تأمین کند، ایمان و باور به خداوند است و با وجود این عامل، یا نیازی به سایر عوامل برطرف‌کننده حزن و اندوه نیست و یا با ایمان و باور به خداوند، سایر عوامل نیز خودبه‌خود فراهم خواهد شد. البته در آیه دوم، بر عامل استقامت در کنار ایمان به خدا تأکید شده است؛ به عبارت دیگر، اطلاق آیه دوم تا حدودی مقید شده است.

۵-۱. ازدواج عامل رهایی از فقر

فعالیت‌های اقتصادی برای تأمین رفاه یا دست‌کم برای رهایی از فقر و درماندگی، مهم‌ترین بخش از فعالیت‌های انسان را تشکیل می‌دهد. انسان بر اثر تجربه طولانی خود دریافته است که برای تأمین این هدف، کار و تلاش، تدبیر و برنامه‌ریزی، فراهم کردن امکانات و شرایط و... از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نیز می‌داند که فراهم کردن مسکن مناسب، تأمین هزینه ازدواج، برآوردن نیازهای زن و فرزند و... نیاز به فعالیت اقتصادی و سرمایه دارد. این در حالی است که قرآن، ازدواج را باعث بی‌نیازی و رهایی از فقر می‌داند: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ^۲ (نور / ۳۲). نگاه این آیه به مسئله ازدواج و رهایی از فقر کاملاً آرمانی است. از این آیه چنین برمی‌آید که اولاً ازدواج امری سهل و آسان است، ثانیاً فقر و نداشتن امکانات مالی، نباید بهانه‌ای برای فرار از ازدواج و تشکیل خانواده شود، ثالثاً نه تنها لازم نیست قبل از ازدواج نگران هزینه‌ای زندگی مشترک باشیم بلکه ازدواج خود عامل تأمین امکانات و عامل رهایی از فقر است. لذا توضیه می‌کند: از تنگدستی بردگان و کنیزان نگران نباشید و در ازدواجشان بکوشید چرا که اگر فقیر و تنگدست باشند خداوند آن‌ها را از فضل خود بی‌نیاز می‌سازد حتی اگر سایر عوامل بی‌نیازی و

۱. در حقیقت، کسانی که گفتند: «پروردگار ما خداست» سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند [و می‌گویند: «هان، بیم مدارید و غمین مباشید و به بهشتی که وعده یافته بودید شاد باشید (نیز ر. ک: بقره / ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۴ و ۲۷۷؛ آل عمران / ۱۷۰؛ مائده / ۶۹؛ انعام / ۴۸ و...)].

۲. بی‌همسران خود، و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید. اگر تنگدستند، خداوند آنان را از فضل خویش بی‌نیاز خواهد کرد و خدا گشایشگر داناست.

رهایی از فقر همچون داشتن شغل، داشتن سرمایه و... نباشد! ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾.

۲. قرآن و واقع گرایی

در برابر آن دسته از آیاتی که به روشنی بر آرمان گرایی صرف و نادیده گرفتن واقعیت‌ها تأکید می‌کند، دسته دیگری از آیات وجود دارد که نه تنها انسان را به در نظر گرفتن واقعیت‌های بیرونی فرا می‌خواند بلکه غفلت از این واقعیت‌ها را موجب خسران و پشیمانی انسان می‌داند و به عبارت دیگر، رویکرد این دسته از آیات کاملاً واقع بینانه است.

۱-۲. نقش انسان در سرنوشت او

از آیاتی از قرآن چنین برمی‌آید که سرنوشت انسان با دست او رقم می‌خورد و هموست که با استفاده از آزادی و اختیار خویش آینده خود را می‌سازد. مشیت الهی بر این تعلق گرفته که انسان کارهای خود را با حریت و انتخاب انجام دهد، یعنی انسان طبعاً و ذاتاً در انتخاب و گزینش و یا ترک و رها کردن کاملاً آزاد است و دست او در فعل و ترک هر کاری کاملاً باز می‌باشد. به عبارت دیگر، سرنوشت انسان توسط خداوند این گونه رقم خورده که هر انسانی با اختیار و اراده خود، راه سعادت و خوشبختی یا شقاوت و بدبختی را انتخاب کند. انسان در اثبات این حالت درونی یعنی اختیار داشتن در انجام و ترک کارهای خود به دلیل و گواهی خرد و وجدان خود به چیز دیگری نیاز ندارد، زیرا هر فردی در عین میل و علاقه به انجام عملی، خود را بر ترک آن توانا می‌بیند. همچنین است عکس آن. اگر در کارهای خود مانند: خوردن، آشامیدن، خوابیدن، راه رفتن، مطالعه کردن، حرف زدن و... دقت کنیم به روشنی و با عمق جان می‌یابیم که در کارهای خود کاملاً آزادیم و عاملی از درون یا بیرون ما را مجبور نمی‌کند. برخی از آیاتی که بر این معنا دلالت دارند، عبارتند از:

- ﴿...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَقْرَمَ حَتَّىٰ يُغَيِّرُ أَمْرًا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾^۱ (رعد / ۱۱).

۱. در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

- ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^۱ (انفال/

۵۳).

این دو آیه، همه تغییر و تحولات مثبت و منفی زندگی انسان‌ها را ناشی از اراده و اقدام خود انسان می‌داند.

۲-۲. پذیرش نابرابری‌های اجتماعی

در آیاتی از قرآن، اشارات واضحی به وجود تفاوت‌های فردی در مردم، به لحاظ استعدادها و توانایی‌های جسمی، روحی، عقلانی و همچنین تفاوت در داشتن ثروت و نفوذ اجتماعی وجود دارد و قرآن نه تنها این واقعیت اجتماعی را رد نمی‌کند بلکه آن را از جانب خداوند می‌داند. یکی از آیاتی که اشاره به این واقعیت مذکور دارد آیه ﴿...مَنْ حَسُنَا قَسَمْنَا لِيَمَّيْنَهُمْ مَعِيشَةً مِمَّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...﴾^۲ (زخرف/ ۳۲) است. مراد از کلمه «معیشت» هر چیزی اعم از مال و جاه است که زندگی انسان را تشکیل می‌دهد یا تنها مال است و غیر مال را به تبع شامل می‌شود همچنان که ذیل آیه که می‌فرماید: ﴿وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ نیز مؤید این احتمال است، چون تنها شامل مال می‌شود و غیر مال را به تبع شامل می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰/۱۸).

این قسمت آیه شریفه ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا...﴾، در واقع به تفاوت مردم از نظر ثروت و علم و شغل اشاره می‌کند.

انسان بالضروره به خاطر کثرت حوائجش در زندگی دنیا برای رفع مایحتاج نیاز دارد به صورت اجتماعی زندگی کند. از این روست که بعضی، بعضی دیگر را به خدمت خود می‌گیرند و اساس زندگی را تعاون قرار می‌دهند. در نتیجه افراد اجتماع هر یک هر چه دارد با آنچه دیگران دارند معاوضه می‌کند. اگر همه افراد اجتماع در یک سطح از نظر ثروت و علم و جایگاه اجتماعی بودند هیچ کاری بسامان نبود. اشاره قرآن به وجود تفاوت‌های فردی و اینکه وظیفه فرد، تنها انجام اعمالی است که توانایی و امکان

۱. این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در دل دارند تغییر دهند، و خدا شنوای داناست.

۲. ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند.

آن را دارد، ایده اصلی موضوعی است که روان‌شناسی جدید به آن رسیده است و آن توجه به ملاک تفاوت‌های فردی در استعدادها و توانایی‌های انسان برای تنظیم مسائل آموزشی است به نحوی که هر فرد به نوع آموزشی که متناسب با استعداد و توانایی‌اش می‌باشد، راهنمایی و ارشاد می‌شود (نجاتی و عرب، ۱۳۸۱: ۳۴۹).

در آیاتی دیگر از قرآن هم اشاراتی واضح به این تفاوت‌ها وجود دارد. مانند: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَمَلِهِمْ يَجْحَدُونَ﴾ (نحل / ۷۱)؛ ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾ (انعام / ۱۶۵)؛ ﴿...تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن لَّشَاءَ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^۳ (یوسف / ۷۶)؛ ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾^۴ (اسراء / ۲۱).

نقطه محوری همه این آیات، پذیرش و صحنه گذاشتن بر این نکته است که تفاوت‌ها و حتی نابرابری‌ها واقعیتی انکارناپذیر است.

۲-۳. اهمیت ثروت در زندگی انسان

ثروت و امکانات مادی، در طول زندگی انسان همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. تردیدی نیست که ادامه زندگی انسان بدون مال و ثروت امکان‌پذیر نیست و عمران و آبادانی زمین و تمام پیشرفت‌های حیرت‌آور و شگفت‌انگیز بشری در زمینه‌های مادی وابسته به مال و دارایی است. مال و ثروت در اسلام نیز از ارزش و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. قرآن کریم مال را مایه قوام زندگی انسانی می‌داند: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾؛ ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ

۱. و خدا بعضی از شما را در روزی بر بعضی دیگر برتری داده است. و [لی] کسانی که فرونی یافته‌اند، روزی خود را به بندگان خود نمی‌دهند تا در آن با هم مساوی باشند. آیا باز نعمت خدا را انکار می‌کنند؟
۲. و اوست کسی که شما را در زمین جانشین [یکدیگر] قرار داد و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید.
۳. درجات کسانی را که بخواهیم بالا می‌بریم و فوق هر صاحب دانشی دانشوری است.
۴. بین چگونه بعضی از آنان را بر بعضی دیگر برتری داده‌ایم.

وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا^۱ (نساء/ ۶۰۵).

این آیات اگرچه درباره یتیمان بحث می‌کند، اما یک حکم کلی و عمومی برای همه موارد را بیان می‌کند که انسان اختیار مالی که در اختیار اوست، دست افراد کم‌خرد، طفل یتیم غیر بالغ و طفل بالغی که برای حفظ مال رشد کافی ندارد، ندهد چرا که مال و ثروت مایه قوام و پایداری زندگی انسان است؛ حتی آنچه آیه درباره اموال یتیمان بیان می‌کند هرچند متضمن دستوراتی اخلاقی است که کسانی که سرپرستی یتیمی را بر عهده می‌گیرند باید رعایت کنند اما در واقع نشان از نگاه واقع‌بینانه قرآن به یک واقعیت اجتماعی دارد و آن عبارت از اهمیت ثروت در زندگی انسان است. لذا به روشنی بیان می‌کند که چگونه باید اموال یتیمان را تحویل گرفت، حفظ کرد و در تجارت به کار برد، تا منفعت و سود بدهد و سرمایه اصلی آنان حفظ گردد.

در ادامه هم دستوراتی درباره یتیمان و سرنوشت اموال آن‌ها داده و می‌فرماید: سرپرستان وظیفه دارند که عقل یتیمان را از لحاظ فهم و صلاحیت دینی و اقتصادی بیازمایند و در صورتی که عقلشان به مرحله کمال رسیده باشد، ثرویشان را در اختیارشان بگذارند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳/۳-۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۹/۴-۱۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۳-۲۷۴).

آیات دیگری نظیر ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^۲ (انعام/ ۱۴۱) و ﴿إِنَّ الْمُبْدَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّاطِئِينَ﴾^۳ (اسراء/ ۲۷) که بر حرمت اسراف و تبذیر دلالت می‌کند تنها دستوراتی اخلاقی نیستند، بلکه نشان از این واقعیت دارد که مال و ثروت در زندگی انسان از اهمیت بالایی برخوردار است.

۱. و اموال خود را - که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده- به سفیهان مدهید، و [لی] از [عواید] آن به ایشان بخورانید و آنان را پوشاک دهید و با آنان سخنی پسندیده بگویید و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سن] زناشویی برسند. پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان رد کنید و آن را [از بیم آنکه مبادا] بزرگ شوند، به اسراف و شتاب مخورید و آن کس که توانگر است باید [از گرفتن اجرت سرپرستی] خودداری ورزد و هر کس تهیدست است باید مطابق عرف [از آن] بخورد. پس هر گاه اموالشان را به آنان رد کردید بر ایشان گواه بگیرید، خداوند حسابرسی را کافی است.

۲. و [لی] زیاده‌روی نکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد.

۳. چرا که اسرافکاران برادران شیطان‌ها نیستند.

۲-۴. اهمیت سعی و تلاش

در اهمیت تلاش برای برخورداری انسان از مواهب و نعمت‌های دنیوی و معنوی تردیدی نیست، اما آنچه مورد بحث است این است که آیا تلاش و کوشش شرط لازم این برخورداری است یا شرط انحصاری آن؟ برخی آیات قرآن بر این واقعیت که تمام بهره‌ انسان از این جهان و مواهب آن در گرو سعی و کوشش است، صحه گذاشته‌اند.

آیات ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^۱ (نجم / ۳۹)، ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾^۲ (اسراء / ۱۹)، ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيُجزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾^۳ (طه / ۱۵)، ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾^۴ (نازعات / ۳۵)، نشان از آن دارد که نه تنها بهره انسان در زندگی ارتباط نزدیکی با سعی و تلاش او دارد بلکه بدون سعی و تلاش هیچ بهره‌ای از زندگی و مواهب آن نخواهد داشت و این واقعیتی ملموس در زندگی انسان است. اگر از انسان‌های موفق تجلیل می‌شود و از انسان‌های تبیل و مهمل بدگویی می‌شود در واقع از سعی و تلاش آن تجلیل و از عدم سعی و تلاش این بدگویی می‌شود.

۲-۵. در نظر گرفتن توانایی‌ها

آیاتی از قرآن به روشنی دلالت دارند که تکلیف هر کس به اندازه توانایی اوست و این نشان از واقع‌گرایی قرآن دارد که مسئولیت هر کس به اندازه توانایی اوست. قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿...لَا تَكْلِفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا...﴾^۵ (بقره / ۲۳۳)، ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾^۶ (بقره / ۲۸۶)، ﴿...لَا يَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^۷ (انعام / ۱۵۲)، ﴿...لَا

۱. و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.

۲. و هر کس خواهان آخرت است و نهایت کوشش را برای آن بکند و مؤمن باشد، آنانند که تلاش آنها مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد.

۳. در حقیقت، قیامت فرارسنده است. می‌خواهم آن را پوشیده دارم تا هر کسی به [موجب] آنچه می‌کوشد جزا یابد.

۴. [آن] روز است که انسان آنچه را که در پی آن کوشیده است به یاد آورد.

۵. هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی‌شود.

۶. خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. آنچه [از خوبی] به دست آورده، به سود او، و آنچه [از بدی] به دست آورده، به زیان اوست.

۷. هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم.

نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (اعراف/ ۴۲)، ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (مؤمنون/ ۶۲). در همه این آیات، بر این واقعیت مورد پذیرش عقلا صحه گذاشته شده است که باید از افراد به اندازه توانایی آنان انتظار داشته باشیم نه فراتر از آن.

۲-۶. ضرورت داشتن تجهیزات نظامی برای ترساندن دشمن

از آنجا که افراد و اقوام انسانی دارای افکار و عقاید گوناگون هستند گروه‌ها بر پایه دیدگاه‌ها و منافع مشترک گرد هم می‌آیند. اختلاف نظر و تلاش برای به دست آوردن منافع بیشتر، گروه‌ها را مقابل هم قرار می‌دهد و دیری نمی‌پاید که این دو اجتماع اختلافشان بالا گرفته به نزاع و مبارزه علیه هم برمی‌خیزند و هر یک در صدد برمی‌آید که آن دیگری را مغلوب کند. بنابراین وقوع جنگ امری اجتناب‌ناپذیر و واقعیتی انکارناپذیر است. در این صورت همه اجتماعات انسانی تلاش می‌کنند دیگران را از دست‌اندازی به قلمرو و منافع خود باز دارند. در این مسیر، ضرورت بهره‌گیری از امکانات دفاعی، واقعیتی غیر قابل تردید است. از همین رو، قرآن کریم که واقع جهان را می‌بیند مسلمانان را به فراهم کردن نیرو و تقویت توان نظامی فرامی‌خواند: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ (انفال/ ۶۰). با دستور به فراهم کردن «قوت»، به تهیه هر چیزی که با آن توانایی مقابله با دشمن به دست آید اعم از سلاح و سرباز و... فرمان می‌دهد و با مصداق «رباط الخیل» به لزوم امکانات حمل و نقل توجه می‌دهد و با عبارت «ما استطعتم» ضرورت کمال آمادگی در برابر دشمن را گوشزد می‌کند و با واژه «ترهبون» علت این آمادگی را که عبارت از ترساندن دشمنان است، بیان می‌کند (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷: ۱۵۸/۴-۱۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۴/۹-۱۱۷؛ مترجمان، ۱۳۷۷: ۷۸/۴).

افزون بر دستور صریح آیه، سیره عملی پیامبر ﷺ و پیشوایان بزرگ اسلام نیز نشان می‌دهد که آن‌ها برای مقابله با دشمن از هیچ فرصتی غفلت نمی‌کردند، در تهیه سلاح و نفرات، تقویت روحیه سربازان، انتخاب محل اردوگاه و انتخاب زمان مناسب برای

۱. و هر چه در توان دارید از نیرو و اسبهای آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را... بترسانید.

حمله به دشمن و به کار بستن هر گونه تاکتیک جنگی، هیچ مطلب کوچک و بزرگی را از نظر دور نمی‌داشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۷).

این آیه به روشنی بر این واقعیت عینی انگشت می‌گذارد که باید برای تأمین امنیت جامعه اسلامی همه گونه امکانات دفاعی را فراهم کرد و دشمنان آنگاه اندیشه از بین بردن دین خدا و تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را از سر بیرون خواهند کرد که احساس کنند مسلمانان از امکانات لازم برای مقابله با آن‌ها برخوردارند.

۲-۷. بهره‌گیری از هم‌افزایی فکری

زندگی بشر هیچ‌گاه از استفاده از اندیشه و تجربه دیگران و به اصطلاح هم‌افزایی فکری خالی نبوده است؛ حتی قدیمی‌ترین شیوه‌های مدیریت و زندگی اجتماعی انسان‌ها، نمودهایی از نظام شورایی است. در چند قرن اخیر، مشورت و استفاده از دیدگاه‌های گوناگون و نقش آن در حل معضلات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... از چنان اهمیتی برخوردار گردیده است که حتی حکومت‌های مستبد و خودکامه هم برای اقناع مردم و کاهش حجم اشتباهات به شورا رو می‌آوردند. یک انسان هر قدر از نظر فکری نیرومند باشد نسبت به مسائل مختلف تنها از یک یا چند بعد می‌نگرد و لذا ابعاد دیگر بر او مجهول می‌ماند. اما هنگامی که مسائل در شورا مطرح گردد و عقل‌ها و تجارب و دیدگاه‌های مختلف به کمک هم بشتابند، مسائل کاملاً پخته و کم‌عیب و نقص می‌گردد و از لغزش دورتر است. قرآن کریم برای اداره جامعه اسلامی، به مشورت به عنوان یک واقعیت توصیه می‌کند: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَوْمَ﴾ (شورا/۳۸). لذا مشورت در کارها باید یک برنامه مستمر برای مؤمنان و در همه کارها باشد و خود پیامبر با این که عقل کل و با مبدأ وحی در ارتباط بودند، ولی در مسائل مختلف با این که گاه مشکلاتی داشت با یارانشان به مشورت می‌نشستند. البته روشن است که شورا منحصرماً در مورد کارهای اجرایی و شناسایی موضوعات است نه درباره احکام؛ چرا که احکام کار مردم نیست کار خدا است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۶۲/۲۰-۴۶۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۹۲-۱۹۱/۲۰؛ ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۱۳/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳/۱۸).

آیاتی که در آنها اشاراتی به واقع‌گرایی وجود دارد فراتر از مواردی است که بیان شد اما از آنجا که هدف بیان نمونه است به همین مقدار بسنده شد.

۳. آرمان‌گرایی واقع‌بینانه

با مطالعه بخشی و موردی آیاتی که پیش از این آوردیم، به نظر می‌رسد بین این دو دسته از آیات، ناسازگاری و ناهمگونی وجود دارد و انسان را بین آرمان‌گرایی و واقع‌بینی سرگردان می‌گذارد. اما بررسی همه‌جانبه آیات، ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که نه تنها این دو دسته از آیات، ناسازگار نیستند بلکه ما را به این نکته توجه می‌دهد که نه آرمان‌ها باید ما را از واقعیت‌ها غافل کند و نه واقعیت باید ما را از توجه به آرمان‌ها باز دارد. به عبارت دیگر، نتیجه جمع این دو دسته از آیات، ارائه راه‌سومی است که عبارت از آرمان‌گرایی واقع‌بینانه است. شاهد این مدعا، دسته‌سومی از آیات است. این آیات در عین حال که ما را به آرمان‌گرایی فرا می‌خواند، هم‌زمان هشدار می‌دهد که واقعیت‌ها را نباید از نظر دور داشت. افزون بر این آیات، شواهدی بر درستی این شیوه، در سیره اهل بیت علیهم‌السلام دیده می‌شود. از باورهای مسلم و غیر قابل انکار شیعه آن است که همه ائمه علیهم‌السلام نور واحد هستند و دارای آرمان و اهداف مشترک بوده‌اند اما در شرایط متفاوت به گونه‌های متفاوت عمل کرده‌اند. عملکرد متفاوت امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام در دو مقطع متفاوت شاهد این مدعاست و علت این تصمیم‌گیری متفاوت چیزی جز تغییر واقعیت‌های موجود نیست.

مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

«درسی که انقلاب داد و امام بزرگوار باقی گذاشت، این است که در این حرکت سی و سه ساله، آرمان‌ها و آرزوهای عظیمی که اسلام آن‌ها را به ما القاء می‌کند و تعلیم می‌دهد، از نظر دور نماند؛ در عین حال واقعیت‌های موجود جامعه و جهان هم مورد توجه قرار گرفت. این کمک کرد به اینکه این حرکت بتواند ادامه پیدا کند؛ یعنی ترکیب آرمان‌خواهی و آرمان‌گرایی با واقع‌بینی. یک حرفی را سر زبان‌ها انداختند، درباره‌اش نوشتند و گفتند. الآن هم انسان در گوشه و کنار می‌شنود که ملاحظه واقعیت‌های جامعه و جهان، با آرمان‌گرایی نمی‌سازد. آرمان‌گرایی را اشتباه کردند با رؤیاگرایی. آنچه که ما می‌خواهیم دنبال کنیم و اصرار بر آن داریم، این است که

واقع‌بینی، مشاهده واقعیات جامعه و جهان، با آرمان‌گرایی و تعقیب آرمان‌ها و آرزوه‌های بزرگ ملت ایران هیچ‌گونه تنافی و تعارضی ندارد. ذکر آرمان‌ها بدون توجه به واقعیت‌ها و بدون ملاحظه سازوکارهای معقول و منطقی رسیدن به آرمان‌ها، خیال‌پردازی است» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۹۱/۵/۳).

آرمان‌ها و اهداف بلندمدت، نقشه راه حرکت انسان در زندگی مادی و معنوی و ترسیم‌کننده برنامه چشم‌انداز اوست. آرمان و چشم‌انداز، شاخص تشخیص درستی یا نادرستی حرکت انسان در مسیر زندگی است اما باید در نظر داشت که حرکت به سوی آرمان‌ها از مسیر و معبر واقعیت‌ها می‌گذرد. از برخی آیات قرآن چنین برمی‌آید که سر بر آسمان آرمان‌ها ساییدن، با پای بر زمین واقعیت داشتن ناسازگاری ندارد. در ذیل به نمونه‌هایی از این دست آیات اشاره می‌کنیم.

۳-۱. تقوای آرمانی و توجه به توانایی انسان

خدای تبارک و تعالی فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^۱ (آل عمران/۱۰۲). تقوا عبارت است از: خویش‌داری از هر عمل زشتی که خدا از آن نهی کرده و انجام هر عمل نیک‌کی که خدا بدان امر نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۳) و به عبارت دیگر، تقوای خدای سبحان این است که خدای تعالی اطاعت بشود و معصیت نشود و بنده او در همه احوال برای او خاضع گردد. چه اینکه به او نعمت بدهد و چه اینکه ندهد و یا از دستش بگیرد.

آنچه بیان شد معنای کلمه «تقوا» بود. ولی این کلمه با قید «حق تقوا» همراه شده است. به ناچار حَقَّ التَّقْوَى عبارت خواهد شد از عبودیت خالص؛ عبودیتی که مخلوط با انانیت و غفلت نباشد و عبارت خواهد شد از پرستش خدای تعالی فقط بدون اینکه مخلوط باشد با پرستش هوای خویش و یا غفلت از مقام ربوبی. چنین پرستشی عبارت است از اطاعت بدون معصیت و شکر بدون کفران و یا دائمی بدون فراموشی، و این حالت، همان اسلام حقیقی و تقوای آرمانی است که آیه مؤمنان را به آن دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۷/۳).

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا آن‌گونه که حَقَّ پروا کردن از اوست، پروا کنید.

اما خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^۱ (تغابن/ ۱۶). با توجه به ظاهر آیه اول، انسان برای اینکه حق تقوا یعنی عالی‌ترین درجه تقوا را امثال و اجرا کرده باشد باید هر گونه که ممکن است ولو با عمل به احتیاط و با هر زحمت و رنجی خود را وادار کند که مورد رضای الهی را عمل کند و نسیان و غفلت و قصور در او پدید نیاید. اما معنایی که از آیه دوم فهمیده می‌شود اینکه در آن تقوا را محدود به استطاعت فرموده است که ظاهرش استطاعت و تمکن عرفی است نه عقلی (رادمنش، ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۷۹).

واقعیت این است که این استطاعت و قدرت بر حسب اختلاف قوای اشخاص و فهم و همت آنان مختلف می‌شود. آیه ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ می‌تواند شامل حال همه مراتب تقوا بشود و هر کس می‌تواند در خور قدرت و فهم خود این دستور را امثال بکند. این آیه کلامی است که همه فهم‌های مختلف هر یک آن را به معنایی درک می‌کند و اما در آیه اول حَقَّ التَّقْوَى چیزی نیست که همه افراد بتوانند آن را به دست آورند. حَقَّ التَّقْوَى ریشه در باطن و ضمیر انسان دارد و این مسیر باطنی، مواقف دشواری دارد که جز افراد دانشمند، به آن مواقف نمی‌رسند و نیز این مسیر باطنی دارای دقایق و لطایفی است که جز مخلصون کسی متوجه آن نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۷/۳-۳۶۸).

پس آن آرمانی را که خداوند در مورد متقین مورد نظر دارد همان است که در آیه اول می‌فرماید و از مؤمنان می‌خواهد تلاش کنند تا عبودیت خالص را داشته باشند. ولی چون واقعیت موجود را هم می‌بیند از آن‌ها می‌خواهد در هر مرحله‌ای که هستند تلاش خود را بکنند.

۳-۲. جهاد و توجه به توان انسان

آیات متعدد قرآن مسلمانان را به جهاد با دشمن فرا می‌خواند و به آنان وعده پیروزی می‌دهد هر چند افراد دشمن بیشتر باشند و از تجهیزات نظامی برتری برخوردار باشند.

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ

۱. پس تا می‌توانید از خدا پروا بدارید.

مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ * أَلَا نَحْفَظُكَ اللَّهُ عَنكَمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٦٥-٦٦﴾ (انفال / ٦٥-٦٦).

آنچه از ظاهر دو آیه فهمیده می‌شود این است که خداوند مؤمنین را به جنگ با کفار و مشرکین تشویق نموده و به آنان پیروزی را وعده می‌دهد، گرچه تعداد کفار ده برابر مسلمانان باشد.

حکم کلی و آرمانی که آیه شریفه برای مسلمانان بیان می‌فرماید این است که بیست نفر از مؤمنین بر دویست نفر از کفار غالب می‌شوند. علامه طباطبایی سرّ این مطلب و این آرمان تصویر شده قرآنی پیش روی مؤمنان را این می‌داند که مؤمنان در هر اقدامی که می‌کنند اقدامشان ناشی از ایمان به خداست که هیچ نیروی دیگری معادل آن نبوده و در برابر آن تاب مقاومت نمی‌آورد؛ چون به دست آوردن نیروی ایمان مبنی بر فهم صحیح است و همین فهم صحیح صاحبش را به هر خلق و خوی پسندیده‌ای متصف می‌سازد و او را شجاع و با شهامت و پرجرات و دارای استقامت و وقار و آرامش قلب و وثوق به خدا بار می‌آورد؛ به خلاف کفار که اتکایشان همه بر هوای نفس و اعتمادشان همه بر ظواهری است که شیطان در نظرشان جلوه می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۹).

این، آن آرمانی است که خداوند پیش روی مسلمانان قرار می‌دهد و آنان را دعوت و تشویق می‌کند تا به آن جامه عمل بپوشانند. خداوند به مسلمانان وعده داده است که در صورت استقامت، گرچه دشمن ده برابر باشد، پیروزی نصیب مسلمانان خواهد شد. ولی در عین حال، خداوند توجه به واقعیت موجود در بین مسلمانان هم دارد و از ضعف و سستی روحی مسلمانان اطلاع دارد و می‌داند که آنها تحمل و استقامت در برابر چنین شداید و مقابله با ده برابرشان را ندارند لذا چنین تخفیفی به آنان عنایت نموده است و

۱. ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز. اگر از [میان] شما بیست تن شککیا باشند، بر دویست تن چیره می‌شوند و اگر از شما یکصد تن باشند بر هزار تن از کافران پیروز می‌گردند؛ چرا که آنان قومی‌اند که نمی‌فهمند. اکنون خدا بر شما تخفیف داده و معلوم داشت که در شما ضعفی هست. پس اگر از [میان] شما یکصد تن شککیا باشند بر دویست تن پیروز گردند و اگر از شما هزار تن باشند، به توفیق الهی بر دو هزار تن غلبه کنند و خدا با شککیایان است.

در ادامه، در آیه بعد می‌فرماید: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ...﴾. واقعیت این است که هر اندازه افراد جامعه اندک باشند، در مسئله ایمان و خصوصیات روحی و صفات پسندیده اخلاقی خالی از اختلافات نیستند. بالاخره افرادی در این باره اختلاف دارند، یکی قوی است و یکی ضعیف؛ و قهراً هر چه افراد اجتماع بیشتر باشند افراد سست‌ایمان و بیماردلان و منافقان نیز بیشتر می‌شوند و کفه میزان این طبقه سنگین‌تر و کفه افراد برجسته سبک‌تر می‌شود (ر.ک: همان: ۱۲۴).

بنابراین اینکه مسلمانان به مقابله با دشمنان برخیزند هرچند افراد آنان زیاد بوده و حتی ده برابر هم باشند، کمال مطلوب و به اصطلاح آرمانی است. اما واقعیت این است که این مقابله، عزمی راسخ و اراده‌ای استوار می‌طلبد که هرچند برخی از مسلمانان از آن برخوردار باشند، نمی‌توان انتظار داشت که همه دارای چنان اراده‌ای باشند که از مقابله با انبوه دشمنان، بیمی به خود راه ندهند و وجود این افراد ضعیف در صف مؤمنان، آنان را به این واقعیت واقف می‌کند که در مقابله با دشمنان، نگاهی به تعداد نفرات دشمن داشته باشند.

۳-۳. میانه‌روی در انفاق

خداوند در آیات متعددی مردم را به انفاق و گشاده‌دستی توصیه و تشویق کرده است: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره / ۲۷۴)؛ ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَبْتَلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۲۶۱)؛ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَأْتَفُقًا مَنًّا وَلَا أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره / ۲۶۲)؛ ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلهَا ضَعْفَيْنِ

۱. کسانی که اموال خود را شب و روز و نهان و آشکارا انفاق می‌کنند، پاداش آنان نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند.
۲. مثل [صدقات] کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه‌ای صد دانه باشد و خداوند برای هر کس که بخوهد [آن را] چند برابر می‌کند، و خداوند گشایشگر داناست.
۳. کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس در پی آنچه انفاق کرده‌اند، منت و آزاری روا نمی‌دارند، پاداش آنان برایشان نزد پروردگارشان [محفوظ] است و بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نمی‌شوند.

فَإِنْ لَمْ يَصِبْهَا أَهْلُهَا فَغُلِّقْهَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ^۱ (بقره/ ۲۶۵)؛ ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْفَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^۲ (آل عمران/ ۱۳۴).

آیات دیگری هم از این دست وجود دارد که انفاق در هر چه را که خداوند در اختیار انسان قرار داده، به عنوان یک آرمان بیان نموده است (سبأ/ ۳۹؛ بقره/ ۲۶۷؛ آل عمران/ ۹۲)؛ یعنی انسان هر چه را که مالکیت حقیقی نسبت به آن ندارد و نسبت به آن علقه‌ای دارد، در راه مالک حقیقی مصرف کند.

در آیاتی هم خداوند به کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق نمی‌کنند و بخل می‌ورزند هشدار داده و به عاقبت زیانبار آن اشاره می‌کند: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنَا لَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^۳ (آل عمران/ ۱۸۰). همچنین خداوند گروهی را که از انفاق مال خودداری ورزیده بودند، این گونه نکوهش نموده: ﴿لَوْ أَنَّمُ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾^۴ (اسراء/ ۱۰۰).

در برابر آیاتی که انسان را به بخشش تشویق می‌کند، آیات دیگری نیز وجود دارد که به نوعی واقعیت‌گراست و از افراط و تفریط در انفاق نهی کرده و مردم را از عواقب آن برحذر می‌دارد و دعوت به اعتدال و میانه‌روی می‌کند: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْنُورًا﴾^۵ (اسراء/ ۲۹). «دست به گردن بستن» کنایه است از خرج نکردن و خسیس بودن و خودداری از بخشش نمودن، درست مقابل «بسط‌ید» است

۱. و مثل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مثل باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد [که اگر] رگباری بر آن برسد، دوچندان محصول برآورد و اگر رگباری هم بر آن نرسد، باران ریزی [برای آن بس است] و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

۲. همانان که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم درمی‌گذرند و خداوند نکوکاران را دوست دارد.

۳. و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده، بخل می‌ورزند، هرگز تصور نکنند که آن [بخل] برای آنان خوب است، بلکه برایشان بد است. به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، روز قیامت طوق گردنشان می‌شود. میراث آسمانها و زمین از آن خداست و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.

۴. بگو: «اگر شما مالک گنجینه‌های رحمت پروردگار بودید، باز هم از بیم خرج کردن قطعاً امساک می‌ورزیدید و انسان همواره بخیل است.»

۵. دست را به گردن زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده‌دستی منما تا ملامت‌شده و حسرت‌زده بر جای مانی.

که کنایه از بذل و بخشش می‌باشد و اینکه هر چه به دستش آید از دست خود فرو بریزد؛ به طوری که هیچ چیز برای خود باقی نمی‌گذارد. این تعبیر بلیغ‌ترین و رساترین تعبیر در مورد نهی از افراط و تفریط در انفاق است و در این آیه معنا را می‌رساند که دست خویش تا به آخر مگشای و بیش از حد دست و دلباز نباش که ممکن است روزی زانوی غم بغل کرده و دستت از همه جا بریده شود و دیگر توانی خود را در اجتماع ظاهر ساخته و با مردم معاشرت کنی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۸۳). در آیه دیگری به این واقعیت اشاره می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان/ ۶۷). روشن است که انفاق در راه خدا، مطلوب و آرمانی است اما باید به این واقعیت توجه کرد که مال و ثروت مایه قوام زندگی است و نباید به گونه‌ای انفاق کرد که خود فرد انفاق‌کننده در تنگنا قرار بگیرد و مورد سرزنش قرار گیرد.

آنچه از مجموع آیات به دست می‌آید این است که انسان مسلمان ضمن رصد دائمی آرمان‌ها و پایش چشم‌انداز، باید به واقعیت‌های موجود توجه داشته باشد. فراموشی آرمان‌ها، به انحراف از هدف و مقصد منجر شده و نادیده گرفتن واقعیت‌ها، شکست و عدم توفیق را به دنبال خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع آیات قرآن به دست می‌آید این است که بین آن دسته از آیاتی که به روشنی بر آرمان‌گرایی صرف و نادیده گرفتن واقعیت‌ها تأکید می‌کند و دسته دیگری از آیات که رویکرد آن کاملاً واقع‌بینانه است، ناسازگاری وجود ندارد و نتیجه جمع این دو دسته از آیات، با شهادت دسته سوم از آیات که همزمان به هر دو فرا می‌خواند ارائه راه سوم است که عبارت از آرمان‌گرایی واقع‌بینانه است. بنابراین انسان مسلمان ضمن رصد دائمی آرمان‌ها و پایش چشم‌انداز، باید به واقعیت‌های موجود توجه داشته باشد. فراموشی آرمان‌ها، به انحراف از هدف و مقصد منجر شده و نادیده گرفتن واقعیت‌ها، شکست و عدم توفیق را به دنبال خواهد داشت.

۱. و کسانی‌اند که چون انفاق کنند، نه ولخرجی می‌کنند و نه تنگ می‌گیرند و میان این دو [روش]، حد وسط را برمی‌گزینند.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ سوم، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۴. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با کارگزاران نظام، ۱۳۹۱/۵/۳.
۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۶. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۷. رادمنش، سیدمحمد، آشنایی با علوم قرآنی (رادمنش)، چاپ چهارم، تهران، علوم نوین / جامی، ۱۳۷۴ ش.
۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. طنطاوی، سیدمحمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. قرشی، سیدعلی‌اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. مترجمان، تفسیر هدایت، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. نجاتی، محمدعثمان و عباس عرب، قرآن و روان‌شناسی، چاپ پنجم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.

پژوهشی در باب قاعدهٔ اقدام متقابل بر اساس آیهٔ ۵۸ سورهٔ انفال*

□ حمیدرضا طوسی^۱

چکیده

قاعده وفای به عهد که کانون اصلی مقررات گوناگون نظام بین‌الملل معاهدات است با وقوع نقض طرف عهد قداست خود را از دست می‌دهد و قاعده اقدام متقابل مشروعیت می‌یابد. قاعده اخیر در تمام نظام‌های حقوقی از جمله نظام حقوقی قرآن همواره مهم‌ترین استثنای مشروع بر قاعده «وفای به عهد» است. از نظر آموزه‌های قرآنی نقض پیشین تعهدات دو مصداق دارد: نقض واقعی و پیمان‌شکنی آتی مبتنی بر قرائن قطعی (نقض حکمی) هر دوی آنها مبنای جواز قاعده اقدام متقابل را تشکیل می‌دهند. مستند قرآنی جواز قاعده اقدام متقابل مربوط به نقض حکمی آیه ۵۸ سوره انفال است.

از این آیه به دلیل شگفتی معنایی، همواره دو دیدگاه تفسیری در کار بوده است. در شیوه نخست، برای استنباط حکم آیه، نیازی به پیوند معنایی با دیگر آیات مربوط به «نقض پیمان» دیده نمی‌شود؛ زیرا ویژگی اعجاب‌آفرینی آیه،

تشریح حکم با الفاظی مختصر و معنایی گسترده است. این روش تفسیری، مشابه همان شیوه استنباط فقهی از آیه است. (قاعده نذ)

در روش تفسیری مورد نظر این نوشتار، کشف «جواز نقض متقابل» در روابط قراردادی دولت اسلامی مبتنی بر نظام معنایی آیات است؛ زیرا در نظریه اخیر، متناسب با دیدگاه جامع قرآن، شرط مشروعیت «قاعده» یعنی وقوع نقض ابتدایی، مفروض است. در عین حال این آیه با آیات مربوط به نقض پیشین (واقعی) ارتباط معنایی دارد. با این نگاه تحلیلی، معرفی مصداق جدید از عدالت‌محوری در روابط قراردادی میان دولت‌ها (نوآوری قرآنی) برجسته می‌گردد؛ زیرا بر اساس این روش تحلیلی، ویژگی «عمل متقابل» بودن «قاعده» در برابر «پیمان‌شکنی پیشین» تبیین می‌گردد.

واژگان کلیدی: آیه ۵۸ سوره انفال، قداست قاعده «وفای به عهد»، مشروعیت قاعده اقدام متقابل، مبنای قرآنی قاعده اقدام متقابل.

طرح مسئله

در حقوق بین‌الملل، تعهدات دولت‌ها به دو دسته «قراردادی» و «غیر قراردادی» (ناشی از عرف بین‌الملل) تقسیم می‌گردند. تعهدات قسم نخست، ریشه در رضایت صریح دولت‌ها دارند و قالب اصلی آنها معاهده است. مقررات بین‌المللی مربوط به تعهدات قراردادی کشورها «نظام بین‌الملل حقوق معاهدات» نام دارد و مستند اصلی آن، «عهدنامه وین» (۱۹۶۹ م) است. قلمرو اصلی مباحث محتوایی این سند بین‌المللی، صرف نظر از مقررات شکلی از قبیل شرایط انعقاد، فسخ، تعلیق معاهدات و... محدود به اجرا و تفسیر «قاعده وفای به عهد» و قواعد استثنایی آن (قواعد «نقض متقابل»، «تغییر بنیادین اوضاع و احوال» و «خروج اختیاری») است (Crawford & Olleson, 2000 : 59).

در دین اسلام نیز که مجموعه‌ای از «گزاره‌های اعتقادی»، «آموزه‌های اخلاقی» و «مقررات حقوقی» است و شکل‌های مختلف روابط انسان (با خداوند سبحان، دیگر انسان‌ها و جهان طبیعت) را تنظیم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۵ و ۱۷۸/۱۶، جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۲)، قاعده «وفای به عهد» در آیات متعددی مانند ﴿أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/ ۳۴)، ارزشی اخلاقی و تَدَكُّرُونَ﴾ (انعام/ ۱۵۲)، ﴿...وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/ ۳۴)، ارزشی اخلاقی و

حکمی تشریحی است (آوسی، ۱۴۱۵: ۲۹۹/۴).

البته قداست این ارزش نه در نظام حقوقی اسلام و نه در نظام‌های حقوقی (داخلی و بین‌المللی) مطلق نیست و با نقض طرف مقابل، حکم به جواز شکستن آن داده شده است.

اخيراً قاعدة نقض پیش‌دستانه^۱ در حقوق تجارت بین‌الملل، پیمان‌شکنی مشروعی است که مبتنی بر نقض ابتدایی اثبات‌شده به وسیله قرائن قطعی قاعده‌ای مقبول است (داراب‌پور، ۱۳۷۷: ۲۷). مبنای حقوقی تقنین این قاعده، جبران ضرر قریب‌الوقوع (قاعده لاضرر)، عدالت و انصاف و ... می‌باشد (کازمی و ربیعی، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۷).

شگفت آنکه خیلی پیشتر در آموزه‌های قرآنی علاوه بر مقابله با نقض واقعی، نهاد حقوقی نقض پیش‌دستانه بر خلاف نظام بین‌الملل حقوق معاهدات تجویز گردیده است. مستند این قاعده در این کتاب آسمانی آیه ۵۸ سوره انفال است: ﴿وَأَمَّا خِطَابٌ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانذِرْهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾.

گرچه از دیرباز آیه اخیر در تحلیل مفسران به دلیل اختصار لفظ و گستردگی معنا به‌عنوان شگفتی و یا اعجاز قرآنی یاد گردیده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۳/۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲/۸). مفسران جدیدتر نیز آن را ارمغانی الهی دانسته‌اند که هم خلأ عدالت‌محوری قوانین بشری را پر می‌کند و هم زمینه حيله و خیانت را در روابط میان دولت‌ها از بین می‌برد (درویش، ۱۴۱۵: ۳۰/۴؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۳/۹).

این آیه مبنای شکل‌گیری قاعده «نبذ» در ادبیات فقهی نیز می‌باشد که خود حکایت از بررسی کهن مفاد آن در حوزه روابط حقوقی دولت اسلامی با دیگر کشورها به هنگام احراز عدم اجرای پیمان از سوی آن دولت‌ها دارد (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۳-۴۲/۲؛ حلی، ۱۴۱۰ الف: ۱۹۲/۳۱؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۴۹/۲۱؛ هندی، ۱۴۱۳: ۱۵۲).

البته مفسران دو روش تفسیری متفاوت در تحلیل این آیه شریفه و استنباط قاعده اقدام متقابل به کار گرفته‌اند.

حال مسئله این است که کدام یک از این دو برداشت قادر است اولاً میان مبنای

1. Anticipatory Breach of Contract.

«جواز» «نقض حکمی» با آیات تشریح کننده قاعده «وفای به عهد» از یک سو و آیات مربوط به «نقض واقعی» از سوی دیگر، ارتباط معنایی برقرار سازد و ثانیاً جامعیت و نوآوری قرآنی را در عدالت محوری قاعده اقدام مقابل تبیین نماید و خلأ نظام بین الملل حقوق معاهدات را پر کند؟

بر همین اساس در ذیل پس از مفهوم شناسی، جایگاه اصل وفای به عهد و مشروعیت قاعده نبذ برای صیانت از آن اصل را در تحلیل های تفسیری تحلیل می نماییم و آنگاه مبانی تفاوت دو دیدگاه تفسیری را با توجه به خلأ حقوق معاهدات روشن می سازیم.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. واژه نبذ

درباره اصل معنای لغوی کلمه «نبذ» دو دیدگاه عمده در کار است: یکی «رها کردن چیزی از سر بی نیازی» (مصطفوی، ۱۳۹۸: ۲۴/۱۲) و دیگری «رها کردن و دور انداختن چیزی به علت بی اهمیتی» (راغب اصفهانی، بی تا: ۷۸۸) است. تفاوت این دو دیدگاه در این است که در دیدگاه اخیر، عنصر «دور انداختن» (تبعید) رکن معنایی است؛ زیرا از عبارت «طرحه» برای توضیح معنای لغوی استفاده گردیده است. بسیاری از لغت شناسان نیز دیدگاهی مشابه با رأی اخیر دارند (طریحی، ۱۴۰۸: ۱۸۹/۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۱۱/۳).

۲-۱. اقدام متقابل

«اقدام متقابل» در دانش حقوق بین الملل (نظریه حقوقی و رویه قضایی)، اقداماتی است که اگر اقدام دولت مسئول نبود، با تعهدات بین المللی دولت صدمه دیده مغایر بود (Crawford, 2002: 324) و زمانی قابل توجیه است که در پاسخ به عمل متخلفانه بین المللی دولت دیگر و در قبال آن دولت اتخاذ گردد (ICJ Rep, 1997: 53, para. 83). این قاعده حقوقی در نظام حقوق معاهدات در ماده ۶۰ معاهده «وین» آمده است: «نقض اساسی یک معاهده دوجانبه از سوی یکی از طرفین، طرف دیگر معاهده را مجاز می دارد تا به نقض مزبور به عنوان مبنای فسخ یا تعلیق کامل یا بخشی از آن استناد

نماید». این گونه «اقدام متقابل» حقی قانونی در رویه دولت‌ها و قضایی بین‌المللی در حوزه نقض عهد به رسمیت شناخته شده است (Elagab, 1988: 37-41)؛ زیرا «اقدام متقابل»، مهم‌ترین ابزار برای اجرای مقررات در حقوق بین‌الملل معاصر است که فاقد نیروی پلیس مرکزی و دادگاه‌های با صلاحیت اجباری می‌باشد (O'Connell, 2008: 264).

۲. قداست قرآنی قاعده «وفای به عهد»

از نظر مفسران، قرآن کریم با کاربرد واژه عهد (و مشتقات آن) و دیگر کلمات هم‌معنای آن (عقد و میثاق) «قاعده وفای به عهد» را فراتر از روابط حقوقی افراد برای سامان بخشیدن به روابط قراردادی دولت‌ها نیز تشریح نموده است.

چنان که در تحلیل تفسیری پرکاربردترین وجه معنایی واژه «عهد»، «پیمان» است که می‌توان آن را در آیاتی نظیر ﴿...وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/ ۳۴) یافت (مصطفوی، ۱۳۹۸: ۲۹۹/۸). قداست این مفهوم ارزشی - حقوقی که دامنه دلالتش شامل عهدهای ناظر بر روابط دولت‌ها نیز می‌گردد، در دیدگاه مفسران بسیاری تأیید گشته است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱/۱۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۱۱/۱۴؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۲۰۸/۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ۲۲۲۶/۴). این نگاه عام به مفهوم وفای به عهد برآمده از مفهوم آیه یادشده در تحلیل فقهی نیز سرایت یافته است، چنان که در بحث معاملات، واجد عام‌ترین معنا در حوزه «وفای به عهد» است (مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۴۹۵/۱).

دامنه قداست «وفای به عهد» در این کتاب آسمانی را می‌توان در آیاتی مانند ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الشُّرْكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَهُمْ وَظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَوْ فَاتَمَّوُا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ...﴾ (توبه/ ۴) و ﴿...فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ...﴾ (توبه/ ۷) کشف کرد که در تحلیل تفسیری بر اساس عبارت ارزشی ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ تعلیل یافته‌اند (شبر، ۱۴۰۷: ۵۱/۳؛ فیضی، ۱۴۱۷: ۴۲۸/۲؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۱۴۱/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۱۹/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۰/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۱/۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۸۷/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱۴/۳).

همچنین کلمه عقد نیز مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾ (مائده/ ۱) در معنایی عام مبنای استنباط این قاعده است (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۸۲/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۲۱/۲). در این کتاب آسمانی واژه «میثاق» نیز در آیاتی مانند ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ

المِثَاقَ ﴿ (رعد / ۲۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۹۸/۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۴)، ﴿...إِنْ اسْتَنْصَرُواكَ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ الْأَعْلَى قَوْمَ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ...﴾ (انفال / ۷۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۸۴/۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۱۳/۳؛ ثعالی، ۱۴۱۸: ۵۸/۳؛ مراغی، بی تا: ۴۳/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶۸/۳؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۳/۴) و یا ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ...﴾ (نساء / ۹۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۹۴/۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۰۲/۲؛ فخر رازی، ۱۴۰۰: ۱۷۱/۱۰) به معنای «وفای به عهد» در روابط بین‌المللی دولت اسلامی می‌باشد.

حال با توجه به گستردگی معنایی آیات مربوط به وفای عهد که روابط قراردادی میان دولت‌ها را هم در بر می‌گیرد، این پرسش به میان می‌آید که مبنای تحلیلی قداست قاعده «وفای به عهد» در آیات قرآن کریم چیست؟

شایان ذکر است که در تحلیل‌های فقهی، «اراده شارع»، مستند به آیات قرآن مانند ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده / ۱)، مبنای اعتبار آثار قراردادی است (محقق داماد، ۱۳۷۱-۱۳۷۲: ۵۴)؛ گو اینکه استدلال‌ها ذیل بحث از قاعده «العقود تابعة للقصد» برای نفی اصل حاکمیت اراده و تأکید بر اراده تشریحی اقامه می‌گردد؛ زیرا در دیدگاه دینی قصد طرف‌ها، تنها روشی برای تعیین حقوق و تعهدات در روابط قراردادی است (السند، ۱۴۳۰: ۲۷۴ و ۲۷۸)، گرچه «... تشکیل ساختمان عقد نیاز به قصد دارد اما احکام عقد به اراده شارع بستگی دارد. قصد طرفین رابطه قراردادی هیچ تأثیری در احکام عقود ندارد...» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۷۴/۲). آری «... قصد در شکل‌گیری مقصود تأثیرگذار است (به شرط آنکه) پیشتر معامله توسط شارع مقدس تشریح شده باشد...» (بجنوردی، ۱۳۸۶: ۱۴۱/۳).

همچنین در نگاه قرآنی، اراده تشریحی موصوف به وصف حکیمانه، مبنای اعتبار قاعده وفای به عهد را تشکیل می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۳۴۶: ۵۷۰/۱-۵۷۲؛ عاملی، بی تا: ۳۸/۱-۳۹؛ غروی تبریزی، بی تا: ۴۵/۱؛ مراغی، بی تا: ۴۴/۶)؛ چنان که در آیات قرآنی مربوط به «وفای به عهد» مانند ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده / ۱) مستند به عبارت ارزشی مقرون به آنها (مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّكُمْ مَا يُرِيدُ﴾ در آیه یادشده) حکمت تشریح این قاعده برآوردن مصالح و دفع زیان‌ها تفسیر می‌گردد (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۲۳۵؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۴/۲).

حال این پرسش مطرح می‌گردد که این مبنای الهی چگونه بر اجرای قاعده در

دادوستدهای اجتماعی و بین‌المللی تأثیر می‌گذارد؟

این پرسش زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که در قرآن کریم بر بی‌نیاز نبودن انسان در زندگی فردی و اجتماعی خویش از حسن «وفای به عهد» (و البته قبیح «بیمان‌شکنی») به عنوان دو امر فطری تأکید رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۵). بنا بر آموزه‌های این کتاب الهی، «وجوب وفای به عهد» مطلق (به جز نقض پیشین طرف عهد) است حتی اگر اجرای مفاد آن بر طرف عهد زیان وارد نماید؛ زیرا در این تحلیل تفسیری، دو مقوله اجرای قاعده و رعایت «عدالت اجتماعی» در هم تنیده‌اند و «دین» نقش بی‌بدیلی را ایفا می‌کند (همان: ۱۶۰). به نظر می‌رسد برای روشن شدن چگونگی قداست این قاعده از نظر قرآن ضرورت دارد ارتباط میان چند مفهوم قرآنی مانند «اختلاف»، فطری بودن قاعده و عدالت اجتماعی روشن گردد.

در آیاتی از قرآن کریم مانند ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً وَمَا خْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا خْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ فَبَعَثَ اللَّهُ التَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره/ ۲۱۳) و ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس/ ۱۹)، سخن از اختلاف برخاسته از فطرت به میان آمده است. این آیات بیان می‌دارند که مردم در شکلی بسیط و اولیه، حیات جمعی داشته‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۲/۱؛ سیوطی، ۲۴/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۳۲/۲)، اما در دو سطح اختلاف میان آنها ایجاد گشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۲)؛ گو اینکه در رأی مخالف، تنها بر یک اختلاف تأکید رفته است (فخر رازی، ۱۴۰۰: ۳۷۳-۳۷۲/۶؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۴/۲).

کاربرد کلمه «ناس» همراه با لفظ امت واحده در صدر آیه نخست، ظاهراً دلالت بر اتحاد آنان بر یک آیین (ظاهراً طریق فطرت) و وحدت ایشان پیش از بعثت انبیای صاحب کتاب دارد. اختلاف نخست با تکیه صرف بر همان فطرت اولیه پدید آمد و موجب از بین رفتن «وحدت» گردید. اختلاف دوم پس از بعثت انبیا و ناشی از ظلم به یکدیگر بود (بَغْيًا) (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۶۲).

فطرت اولیه عبارتند از نیروی مشترک ادراکی، رابطه تسخیری انسان‌ها با یکدیگر (اعتبار استخدام)، «واسطه بودن ادراکات اعتباری» برای تحقق این رابطه و اینکه

انسان‌ها همه چیز و همه کس را برای رسیدن به کمالات خود به استخدام درمی‌آورند (استخدام متقابل و اعتبار اجتماع) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۴ و ۱۱۶).

برای مهار تمایل بهره‌کشی انسان‌ها از یکدیگر ضروری نمود که انبیای الهی با کتب آسمانی در نقش داوران عادل آمدند تا اختلاف موجود را حل کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۶۴).

خلاصه آنکه «انسان با هدایت طبیعت و تکوین از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۹۹/۲).

بنا بر این تحلیل، عدالت اجتماعی خود قراردادی عملی است که مضمون آن «استخدام متقابل» است (همو، ۱۴۱۷: ۷۰/۲ و ۱۱۶). مضمون این قرارداد و عمل به آن عدالت اجتماعی است (یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۷۳).

«قراردادهای میان اقوام و امت‌ها» (مانند معاهدات بین‌المللی) و «قراردادهای فرعی فردی» (مانند عقود خصوصی) مبتنی بر همان قرارداد عام اجتماعی می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۵).

حال نکته در اینجاست که بشر برای دوام حیات اجتماعی و کشف مقررات مربوط به ایجاد روابط عادلانه (عدالت اجتماعی)، علاوه بر عقل و عرف، نیازمند «آموزه‌های وحیانی» است (همان: ۳۳۱/۱۲)؛ زیرا از نظر این کتاب آسمانی، بهره‌کشی یک‌سویه و نفع یک‌طرفه مذموم و ریشه‌بت‌پرستی و شرک است (همان: ۹۲/۴).

پیامبران علاوه بر دعوت به توحید با تشریح آموزه‌های الهی مردم را به عدالت اجتماعی و قانون‌گذاری در دادوستدهای اجتماعی فرا خوانده‌اند (همان: ۲۹۳) و آن را سرلوحه بعثت خویش (مانند ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (حدید/ ۲۵)) قرار داده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۴/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۳/۹). روشن است که آموزه قرآنی قاعده «وفای به عهد» بنا بر این تحلیل عدالت‌محورانه، پایه فلسفه حقوق اسلامی به شمار آید (مطهری، ۱۳۵۳: ۱۰۷).

یکی از مصادیق بارز نیازمندی نظام حقوقی بشری به آموزه‌های الهی پیمان‌شکنی

تعهدات قراردادی در صورت وقوع پیمان شکنی با وجود قرائن قطعی از مصادیقی است که در آیه ۵۸ سوره انفال آمده است. تبیین این گونه پیمان شکنی که از نوآوری‌های قرآنی است همانند نقض واقعی بهره‌کشی یک‌سویه است و چنان که در تحلیل مفسران از این آیه خواهد آمد، اقدام متقابل در قبال آن مشروعیت دارد.

۳. مشروعیت قاعده «اقدام متقابل»

اصولاً مسئولیت بین‌المللی ناشی از نقض عهد، زمانی تحقق پیدا می‌کند که حقوق ناشی از معاهدات در روابط میان دولت‌ها نقض گردد (Sachariew, 1988: 277-278). دامنه حقوق و تعهدات دولت‌ها نیز در نظام حقوق معاهدات تعیین می‌گردند و از این رو تلاقی این دو را موجب می‌گردد (وکل، ۱۳۷۸: ۲۲۹). با این همه تنها با تحقق عمل متخلفانه واقعی، دولت زیان‌دیده حق اقدام متقابل را خواهد یافت (Brownlie, 1990: 343). اما در کتاب آسمانی قرآن تعهدات ناشی از معاهدات بین‌المللی فراتر از نقض واقعی، مبتنی بر احراز دو شرط اساسی، قاعده «اقدام متقابل» تشریح گردیده است: نخست: تحقق نقض ابتدایی، دوم: اشتراک مبنایی دو گونه نقض (واقعی و حکمی).

۳-۱. تحقق نقض ابتدایی شرط اجرای قاعده

کتاب آسمانی قرآن برای صیانت هر چه بیشتر از اصل قداست «وفای به عهد»، حکم «اقدام متقابل» را مشروط به تحقق نقض تعهدات (واقعی و یا حکمی) نموده است. مفهوم نقض واقعی تعهدات روشن است و با کلماتی مانند «يَنْقُضُونَ» در آیه ۴ سوره توبه بر پیمان شکنی واقعی افاده معنایی پیدا می‌کند. تمام سخن بر سر تحلیل آیات مربوط به چگونگی جواز نقض متقابل در صورت نقض حکمی است.

با تحلیل معنای کلمه مشتق «تَخَافَنَّ» (از ماده «خوف» به کار رفته در آیه ۵۸ سوره انفال) می‌توان به این مسئله پاسخ داد؛ زیرا معنای لغوی کلمه «خوف»، «پیش‌بینی امر نامطلوبی از روی نشانه‌های ظنی یا قطعی» است و در امور دنیوی و اخروی است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۳). البته پاره‌ای از اهل لغت در معنایی وسیع‌تر آن را به معنای انتظار امر ناخوشایند یا از دست دادن امری محبوب و خوشایند است (ابراهیم مصطفی و دیگران،

۱۳۲۷: ذیل ماده خوف؛ گو اینکه در نظر عده‌ای از لغت‌شناسان، اصل معنایی این واژه نقصان و کاستی است (عسکری و جزایری، ۱۴۱۲: ۲۰۳).

معنای کاربردی این واژه در قرآن بر خلاف واژه مشابه «خشیت» (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۸۳) که گاه با کلمه «خوف» مترادف انگاشته شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۷/۲۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۴۳/۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۶/۱۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۷۷/۸)، گونه‌ای انفعال نفسانی غیر ارادی و طبیعی ناشی از انتظار امر ناخوشایند یا از دست دادن امری محبوب و خوشایند است (ابراهیم مصطفی و دیگران، ۱۳۲۷: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۱/۱۰).

نکته مهم آنکه کلمه «خوف» که در لغت (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۳۰۳) و کاربرد قرآنی به معنای امر قلبی است (طیب‌حسینی، ۱۳۹۲: ۱۱)، در بسیاری از برداشت‌های تفسیری نیز به معنای «انتظار امری ناخوشایند از روی نشانه‌های یقینی» به کار رفته است (قاسمی، بی‌تا: ۳۱۳/۵؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۲۱/۲؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱۴۱/۱؛ حقی برسوی، بی‌تا: ۳۶۳/۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۴۴/۱۰؛ مراغی، بی‌تا: ۲۲/۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳۹/۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰۵/۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۹۹/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۱۹/۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۸/۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۰۸/۲؛ ابن عربی، بی‌تا: ۸۷۱/۲).

همچنین فقها ذیل بحث جواز «نقض عهد» و مستند به آیه ۵۸ سوره انفال، واژه خوف را در معنای یادشده به کار برده‌اند (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۵۶/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۲/۸؛ طوسی، ۱۳۹۱: ۵۸/۲).

همچنین مفسران (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۷۰/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۹۳/۲) در تحلیل دیگر کاربردهای قرآنی این واژه (مثل آیه ﴿...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ سُورَةَهَا فَمَنْ فِعْظُهُمْ وَأُخْرُهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ...﴾ (نساء/۳۴)) بر همین رأی رفته‌اند.

علاوه بر این، پاره‌ای از روایات این برداشت معنایی را (خوف به معنای علم و یقین) تأیید می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۰۲/۱).

البته با تحلیلی که خواهد آمد، واژه «خیانت» در آیه ۵۸ سوره انفال با قرار گرفتن در کنار کلمه «تخافن» مؤید افاده معنای نقض عهد بر اساس قرائن قطعی است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۷۶/۹).

یکی دیگر از دلایل مهم و مؤید تحلیل پیمان‌شکنی مشرکان بر اساس قرائن قطعی،

«سیره عملی» حضرت رسول اکرم ﷺ است (واقفی، ۱۳۶۹: ۵۹۸؛ صالحی الشامی، ۱۴۱۸: ۳۰۹/۵).

در تحلیل فقهی نیز معنای مفهوم «خوف» صرف گمان و اندیشناکی نیست که فاقد هیچ قرینه و شاهدی باشد بلکه این «ترس» می‌بایست با «قرائن خارجی» تأیید گردد (محقق حلی، ۱۳۸۵: ۳۷۸/۹). حتی فقها با عباراتی مانند «الخيانة لامور استشعرها منهم» (نجفی، ۱۳۶۲: ۲۹۴/۲۱؛ حلی، ۱۴۱۰: ۵۱۷/۱) بر ضرورت قرائن قطعی تأکید دارند. روشن است در این روش احراز معنای قرائن قطعی نه مستند به آیه بلکه بر اساس «اعتبار عرفی» می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶: ۱۱۴).

۲-۳. اشتراک مبنایی دو گونه نقض تعهدات

از نظر قرآن کریم همانند حقوق بین‌الملل معاهدات نیز با توجه به رابطه معنایی میان آیات، حکم جواز «عهدشکنی» مسلمانان تنها و تنها پس از نقض ابتدایی طرف مقابل روا دانسته شده وگرنه اصل بر پابندی بر پیمان است.

بنابراین جواز قاعده اقدام متقابل یا به علت نقض واقعی تعهدات (آیه ۴ سوره توبه) و یا به سبب قرائن قطعی دال بر پیمان‌شکنی طرف عهد (نقض حکمی) (آیه ۵۸ سوره انفال) تشریح گردیده است. میان این دو گونه نقض اشتراک معنایی و مبنایی در کار است.

جواز پیمان‌شکنی در صورت نخست بر این استدلال استوار است که پیمان‌شکنی مسلمانان، به علت «نقض پیمان» از سوی مشرکان (مفاد آیه ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (توبه / ۱)) عملی «مقابل به مثل» می‌باشد (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۹؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۲۸۹۰/۴).

مبنای این نظریه «هم‌سیاقی» آیه اخیر با آیات پس از آن است که میان «کفار عهدشکن» و «کفار وفادار به عهد» تفاوت می‌نهد؛ چنان که آیه ۴ همین سوره با کاربرد عبارت ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُضُوا عَهْدَهُمْ وَلَا يَبْطِئُوا وَاعْتَدُوا بِكُمْ عَهْدًا فَلَمَّا أَتَاهُمْ وَعَدْتُمْ إِلَىٰ مَدِينَتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ بر عمومیت برائت از مشرکین، استثنا (در دو مصداق نقض مستقیم و غیر مستقیم) وارد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۰/۹؛ سورآبادی، ۱۳۸۰:

۹۱۰/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۵۵/۱۰).

در عین حال مفسران، آیات مبنای قاعده نقض عهد متقابل (نقض واقعی) (توبه / ۱) را با حکم مندرج در آیه ۵۸ سوره انفال (نقض حکمی) ارتباط معنایی داده‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۰: ۵۲۳/۱۵؛ بغوی، ۳۱۴/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۹)؛ زیرا از نظر آنان سیاق معنایی یکسان دو آیه ۵۶ و ۵۸ سوره انفال نیز بر تحقق «نقض عهد ابتدایی» از سوی مشرکان (طرف عهد) به عنوان پیش شرط حکم جواز پیمان شکنی دلالت می‌کند. این همسانی سیاق را می‌توان به دلایل ذیل اثبات کرد:

اولاً آیه «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» (توبه / ۵۶) با کاربرد دو قید «فِي كُلِّ مَرَّةٍ» و «هُمْ لَا يَتَّقُونَ» به صراحت از پیمان شکنی مکرر مشرکان پس از عهد بستن سخن به میان آورده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۲۱۷/۷). همچنین عبارت «يَنْقُضُونَ» مفید زمان حال و استقبال است و بر تعدد نقض عهد و تجدید آن دلالت می‌کند (طنطاوی، بی‌تا: ۱۳۴/۶). علاوه بر این از نظر مفسران قید «لَا يَتَّقُونَ» در آخر آیه دلالت بر معنای تخلف از عهد می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷۱/۱۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۹؛ فخر رازی، ۱۴۰۰: ۴۹۷/۱۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۶۸/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۱۹/۲).

حتی پاره‌ای از مفسران که در آیات دیگر «تقوا ورزیدن» در فرهنگ قرآنی را به معنای «پروای الهی نداشتن» تفسیر می‌کنند، در اینجا به عنوان یک رأی هم‌ارز با دیدگاه قبلی، قید «لَا يَتَّقُونَ» را به معنای پیمان شکنی برداشت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۹).

متناسب با این تحلیل تفسیری یا همان هم‌سیاقی دو آیه یادشده بر شرط نقض ابتدایی (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۴۰۵/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۰/۴)، فقها نیز همواره نقض ابتدایی مشرکان را شرط اجرای قاعده اقدام متقابل (نبذ) در نظر گرفته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۵۲/۴؛ جرجانی، ۱۴۰۴: ۵۵/۲؛ نجفی، ۱۳۶۲: ۲۹۴/۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۵۸/۲؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۳۵۵/۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۳۷۰/۱).

همان طور که اثبات خواهیم کرد، مفسران با وجود تفاوت در تحلیل معنای کاربردی واژه «تخافن» در قرآن، نقض عهد را در معنایی اعم (واقعی و حکمی) برداشت کرده‌اند.

۴. عدالت محوری مبنای قرآنی قاعده «اقدام متقابل»

همان طور که پیش از این اشاره کردیم موضوع ماده ۶۰ عهدنامه وین درباره اقدام متقابل است و در تحلیل حقوقی مبنای آن نوعی اقدام تلافی جویانه دانسته شده است (McNair, 1961:579)؛ زیرا در این ماده و دیگر مقررات عهدنامه، دولت‌ها ساختاری برابر دارند و برخوردار از «مکانیسم خودیار»^۱ در رفتارهای بین‌المللی می‌باشند. به همین سبب برای درجه نقض و واکنش به آن، قیدی انشا نگردیده است (اصل تناسب). این مقررته تنها به اهمیت تعهدات نقض شده در نظر دارد (Greig, 1994: 343). این امر به دولت زیان‌دیده این اجازه را می‌دهد که بتواند بدون محدودیت و بر اساس مبنایی تلافی جویانه، پیمان را بشکند. این امر خلأ مهمی در مقررات بین‌المللی معاصر است. اما در آموزه‌های قرآنی که «پیمان‌شکنی» به پنبه کردن رشته مستحکم تشبیه شده: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُنَّ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا...﴾ (نحل/ ۹۲)، از نظر مفسران قرآن، نقض پیمان، سست‌کننده عدالت اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۲) و علت فساد تشریعی: ﴿...فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تفسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا...﴾ (اعراف/ ۸۵) به شمار آمده است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۳۸/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۴۰/۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸۲/۱۰؛ بغوی، ۲۱۴/۲).

همچنین مفسران، علت تکرار عبارات یکسان: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلَا ذِمَّةً﴾، در دو آیه هم‌سیاق ۸ و ۱۰ سوره توبه با دو وصف متفاوت «فاسِقُونَ» به معنای پیمان‌شکنان (مظهری، ۱۴۱۲: ۱۴۲/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵۱/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۸۰/۸) و «الْمُعْتَدُونَ» به معنای ستمگران شرور (ملافتح‌الله کاشانی، ۸۲/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۲/۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۹۲/۳؛ مراغی، بی‌تا: ۶۴/۱۰) را تأکید و تقبیح بر «ستم‌پیشگی» ناقضان عهد تفسیر کرده‌اند (نویی جاوی، ۱۴۱۷: ۴۳۹/۱؛ علوان نخجوانی، ۱۹۹۹: ۲۹۹/۱).

این برداشت با توجه به تفسیر «وفای به عهد» به معنای مانع استخدام یک‌سویه انسان و پایه مهم برپایی عدالت اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۹/۵) کاملاً سازگار است. مبنای عدالت محوری قاعده اقدام متقابل در قبال پیمان‌شکنی را با تحلیل تفسیری

1. Self-help mechanism.

آیه ۵۸ سوره انفال تبیین نماییم؛ زیرا توازن در حقوق و تعهدات (عدالت اجتماعی) با نقض پیشین پیمان از میان رفته است.

به یاد داشته باشیم که در آیات الهی، اقدام متقابل به دو دسته تقسیم می‌گردند: آیات دسته نخست بر مقابله به مثل در وفای به عهد دلالت دارند. در این آیات (مانند: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه/۷)) در قبال اجرای پیمان از سوی مشرکان، مسلمانان متعهد به انجام عهد گذشته‌اند (صافی، ۱۴۱۸: ۸۷/۱۰: قمی مشهدی، ۱۳۶۶: ۴۰۵/۵). در تحلیل فقهی نیز بر اجرای دو اصل هم‌راستای «وفای به عهد» و «مقابله به مثل» مستند به این دسته از آیات تأکید شده است (راوندی، ۱۴۰۵: ۳۵۵/۱: ابن قدامه، ۱۳۹۳: ۵۲۲-۵۱۷).

دسته دوم آیاتی است (مانند: ﴿وَإِنَّمَا حَافُونَ...﴾ (انفال/۵۸)) که بر مقابله به مثل در نقض عهد دلالت دارند.

روش مناسب کشف مبنای قاعده در این گونه آیات، تحلیل رابطه معنایی میان دو واژه «خِيَانَةٌ» و «الْخَائِنِينَ» در این آیه است.

توضیح اینکه معنای لغوی این واژه در آیه (با دو بار استعمال)، مخالفت با حق به‌وسیله «نقض سری عهد» و متفاوت با معنای خیانت در امانت است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۵؛ ابن فارس، ۱۳۸۷: ۲۳۱/۲؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۲۴۵/۶) و در کاربردهای قرآنی، این کلمه به معنایی ضد ارزشی و از روی خدعه و نیرنگ تفسیر شده است (نووی جوی، ۱۴۱۷: ۴۳۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۰۰: ۴۹۷/۱۵؛ بغوی، ۳۰۲/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۶۹/۴).

دو نظریه متفاوت درباره تفسیر عبارت آخر آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ مطرح است؛ بدین توضیح که در یکی از آراء، متعلق معنایی عبارت اخیر و عبارت صدر آیه: ﴿وَإِنَّمَا حَافُونَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ﴾، که در آنها مشتقاتی از ماده خیانت به کار رفته، یکسان است و آیه در صدد تقیح مشرکان به خاطر عهدشکنی آنان می‌باشد ولی در رأی مقابل، مخاطبان عبارت صدر آیه «مشرکان» و مخاطبان عبارت ذیل آیه، مسلمانان می‌باشند.

دو عامل اصلی مبنای تفاوت این دو دیدگاه تفسیری است: یکی برگرفتن یا واگذاشتن قرینه سیاق آیه در تحلیل معنای خیانت و دیگری اختلاف در تحلیل معنای

عبارت «علی سواء».

تفاوت دوم را در قسمت بعدی بحث خواهیم کرد. تنها یادآور می‌شویم که مبنای استنباط رأی دوم (فقهی و تفسیری) استنباط «قید اعلام» از این عبارت در آیه و روایات مفسر آن است.

صرف نظر از این عامل، «سیاق» لفظی (شاطبی، ۴۱۳/۳) درون آیه‌ای و برون آیه‌ای مهم‌ترین مبنای تفاوت دو دیدگاه تفسیری می‌باشند.

دیدگاه نخست بر آن است که اثبات نماید با احراز شرط تحقق سیاق (ارتباط موضوعی و مفهومی کلمات «خائنین» و «خیانت») (جعفری، ۱۳۸۶: ۸)، مراد آیه، تبیح مشرکانی است که بر اساس «قرائن مقرون به علم» در صدد پیمان‌شکنی می‌باشند. مفاد این نظریه با فرض ارتباط معنایی دو مشتق از واژه «خیانت» چنین است:

خداوند سبحان، مشرکانی را که قرائن قطعی بر عهدشکنی آنان می‌رود، دوست ندارد (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۹؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱/۴۳۰؛ میدی، ۱۳۷۱: ۴/۶۹؛ ابن کثیر، ۷۰/۴؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۲۳/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۱۴۰)؛ زیرا نقض پیمان در وهله نخست به وسیله مشرکان (و نه توسط مسلمانان) انجام گردید و بر همین اساس طبیعتاً نفرت و دشمنی خداوند به آنان تعلق می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۹: ۵/۱۴۴؛ سوره‌آبادی، ۱۳۸۰: ۲/۸۹۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲/۳۶۵؛ اندلسی، ۳۴۱/۵). بنابراین امر به پیمان‌شکنی با مشرکان: «فَأَبْدِ إِلَيْهِمْ»، واکنشی حقوقی در قبال نشانه‌های قطعی بر نقض عهد آنان است.

دلالت‌های سیاقی برون آیه‌ای این تفسیر بدین تفصیل می‌باشد:

اولاً سه آیه ۵۶ تا ۵۸ در یک سیاق می‌باشند. چنان که آیه ۵۶ همین سوره: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ» بیان می‌دارد که روی سخن با مشرکان بی‌تقوای بی‌ایمانی است که پس از بستن عهد به طور مکرر آن را نقض می‌کنند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰/۴۳). ثانیاً با توجه به هم‌سیاقی آیه ۵۶ با آیات بعدی، نقض مکرر پیمان از سوی مشرکان (مظهري، ۱۴۱۲: ۴/۱۰۴؛ مراغی، بی‌تا: ۱۰/۲۱) موجب تشریح دو گونه واکنش و دستور الهی در قبال آن (موضوع آیات ۵۷ و ۵۸) گردیده است.

این دو دستور الهی (اعلان جنگ و بی‌اعتنایی به پیمان در آیات ۵۷ و ۵۸) احکامی فرعی از امر کلی سفارش خداوند به پیامبر در مایوس شدن از مشرکان عهدشکن هستند

(ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۲/۹)؛ زیرا گاهی تجلی ویژگی نقض پیمان این دسته از مشرکان علنی و آشکار است: ﴿فَمَا تَتَّقُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرُّهُمْ مِنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ﴾ (انفال / ۵۷)؛ در این صورت جنگ با همان پیمان‌شکنان در آیه ۵۶ تأکید گشته است (مظهری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۲۱/۱۰). گاهی نیز جواز پیمان‌شکنی به کنایه و بر اساس امارات قطعی ﴿وَأَمَّا خَائِفًا مِنْ قَوْمٍ حَيَاتَهُ فَإِنِّي لَأَنْبِئُكُم بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (انفال / ۵۸) تشریح گردیده است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۸).

همچنین قرائن پیوسته غیر لفظی نیز این دیدگاه را تأیید می‌کنند؛ زیرا «سیره» نیز بر ارتباط معنایی آیات یادشده در سوره انفال دلالت می‌کند (ابن هشام، ۱۴۲۵: ۳۰/۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۰/۲؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۴/۵). علاوه بر این، روایات شأن نزول این آیات مؤید دیدگاه نخست است (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۰/۹؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۴۳۰/۱).

علاوه بر این، هم‌سیاقی آیه ۵۸ با آیه ۶۱ همین سوره: ﴿وَإِنْ جَحَّوْا لِلْسَّلَامِ فَأَجْزَحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۲۳۰/۷؛ جرجانی، ۱۴۰۴: ۷۰/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۹) قرینه‌ای مهم در تأیید جواز «اقدام متقابل» مسلمانان در برابر خیانت (نقض عهد غیر آشکار) مشرکان است؛ زیرا بر اساس قول مختار در عدم نسخ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۱/۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۳۸۰/۱) و معنای کاربردی واژگان از دو ماده «جبح» و «سلم» (طریحی، ۱۴۰۸: ۳۴۷/۲؛ قرشی، ۱۳۸۱: ۵۴/۲؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۰۷)، آیه ۶۱ سوره انفال با کاربرد کلمه «لِلْسَّلَامِ» بر صلح با مشرکان پیمان‌شکن دلالت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۶/۲).

روشن است بنا بر پیش‌فرض پیمان‌شکنی مشرکان در آیه ۵۸ که پیامد آن جنگ‌افروزی است، آیه اخیر در صورت تمایل آنان بر جواز صلح دلالت دارد. باز آنکه این آیات مقرر می‌دارند که با همان کسانی که «انتظار خیانت» می‌رود می‌توان بنا بر حکم آیه ۶۱ انفال در صورت تمایل آنها به صلح آنان واکنش مثبت نشان داد (ابن کثیر، ۷۴/۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۳/۹). پاره‌ای از روایات تفسیری نیز این هم‌سیاقی را تأیید می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۸؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۲۹۲/۱).

بنابراین عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ﴾ تعلیل برای جمله ﴿فَأَنْبِئِ الْكٰفِرِينَ عَلَى سَوَاءٍ﴾ است و مخاطب جمله حکم «نقض عهد» با موضوع عبارت اخیر آیه متفاوت است. این تفسیر

به نیکی مقابله به مثل بودن نقض عهد از سوی مسلمانان را تبیین می‌نماید.

در قسمت‌های بعدی، چگونگی ارتباط معنایی قید عدالت‌محور «علی سِوَاءٍ» با این تفسیر از عبارت اخیر آیه تبیین می‌گردد.

اما بنا بر نظریه دوم تفسیر عبارت اخیر آیه این گونه است:

«پیش از اعلام الغای پیمان‌شکنی به مشرکان خیانت‌کننده به عهد، آغاز به جنگ خیانت است و خداوند خیانتکاران را دوست ندارد» (واحدی، ۱۴۱۵: ۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۰/۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۶: ۳۶۲/۵؛ فیضی، ۱۴۱۷: ۴۱۴/۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۲).

در این دیدگاه تفسیری، خیانت و فریبکاری آن است که فسخ عهد و شروع روابط مخاصمانه، پیشتر اعلام نگردد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹/۱۰)؛ چه اینکه این اعلام عهدشکنی متقابل، توهم خیانت‌ورزی در روابط قراردادی از مسلمانان را دور می‌سازد (واحدی، ۱۴۱۵: ۲۴۱). روشن است بنا بر این رأی عبارت اخیر آیه هشدار به مسلمانان داده شده است که بدون اعلام قبلی پیمان را نقض نکنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۰/۴).

در نظریه فقهی (مانند رأی علامه حلی) نیز با پیروی از این دیدگاه تفسیری و با استدلالی مشابه، به دلیل روایی و فراسیاقی (مانند روایت منقول از حضرت رسول اکرم ﷺ: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدّ عقده ولا يحلّها حتى ينقضى مدّتها أو ينبذ إليهم على سواء»)) استناد شده و مفهوم «الزام به اعلام» را از عبارت اخیر روایت، البته بدون تصریح در روایت استنباط گردیده است (حلی، ۱۳۸۵: ۳۷۷/۹).

به نظر می‌رسد با توجه به ارتباط معنایی «خیانت» با قید «الزام به اعلام» پیمان‌شکنی، فهم دقیق این دیدگاه تفسیری جز با تحلیل عبارت «علی سِوَاءٍ» امکان‌پذیر نباشد.

به عنوان مقدمه به تفاوت معنایی این دو دیدگاه عمده تفسیری (با چشم‌پوشی از اندک تفاوت‌های تفسیری) در معنای عبارت یادشده را یادآور می‌شویم:

«... اگر از خیانت قومی که با آنها پیمان بسته‌ای ترسیدی، پیمان آنها را با برابری بسویشان بینداز و نقض کن (و اعلام کن تا تو و آنها در علم به نقض پیمان با هم باشید) همانا خدا خیانتکاران را دوست نمی‌دارد و شاید به معنای عدل باشد یعنی با

عدالت پیمان را بشکن و به خودشان رد کن همانا خداوند آن خیانت‌پیشگان را دوست ندارد» (الوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۹/۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶۴/۳؛ مظهري، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰۵/۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۵/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱۴۶/۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۲؛ قرشی، ۱۳۸۱: ۳۶۰/۳).

تفسیر نخست، رأی اکثر مفسران است (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۲۰). مبنای استدلال این رأی یکی آن است که اصل معنایی واژه «سواء» یک رکنی و به معنای برابری است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۳۹-۴۴۰) و دیگر آنکه بسیاری از این دسته مفسران، میان عبارت «فَأَنْبِذُوا إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» و عبارت اخیر آیه ارتباط معنایی قائل‌اند؛ زیرا از نظر آنها مخفی نگه داشتن بی‌اعتباری پیمان در نزد مسلمانان پس از نقض ابتدایی مشرکان خود گونه‌ای مکر و خیانت است؛ زیرا در صورت عدم اعلام توهم اعتبار عهد همچنان باقی می‌ماند و این در حالی است که خیانت از سوی خداوند سبحانه نهی گردیده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۳۱؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۵/۵).

شگفت آنکه در این دیدگاه برای میزان و درجه اجرای نقض متقابل هیچ معیاری برآمده از آیه توصیه نمی‌گردد.

حال این پرسش پیش می‌آید که اولاً به کدامین حجت مخاطب عبارت اخیر آیه و صدر آیه متفاوت می‌گردد؟ (مخاطب صدر آیه مشرکان و ذیل آیه مسلمانان) ثانیاً قید «اعلام بی‌اعتباری عهد» با چه تحلیلی لغوی از عبارت «فَأَنْبِذُوا إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» قابل استنباط است؟

اما در تفسیر دوم چارچوب خاص (تناسب نقض متقابل با پیمان‌شکنی ابتدایی) برای «اقدام متقابل» تعیین گردیده (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰۵/۱۰) و توازن و دوری از افراط و تفریط، شرط اصلی اجرای قاعده شمرده شده است (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱۴۶/۳).

به نظر می‌رسد معنای سیاقی واژه «سواء» با آن تحلیل لغوی که اصل معنایی را «دو رکنی» می‌داند («دوری از افراط و تفریط» همراه با «اعتدال») کاملاً سازگار است (مصطفوی، ۱۳۹۸: ۲۷۹/۵).

در این دیدگاه همان‌طور که پیش از این استدلال کردیم، خطاب قرآنی در تقبیح خیانت تنها مشرکان پیمان‌شکن می‌باشند و مهم‌ترین هشدار به مسلمانان رعایت عدالت

در نقض متقابل است که با هدف تشریحی آن که همانا ایجاد توازن حقوق و تکالیف و جلوگیری از بهره‌کشی یک‌سویه است، سازگاری دارد.



نتیجه‌گیری

قرآن کریم قاعده «اقدام متقابل» را اعتباربخشی دوباره به اصل مقدس «وفای به عهدی» می‌داند که همانند قاعده اخیر مبنایی عدالت‌محور دارد. این کتاب آسمانی در عین گسترده شدن دامنه جواز اجرای این قاعده به فراتر از مقابله با نقض واقعی و در بر گرفتن مصداق جدید پیمان‌شکنی مبتنی بر قرائن قطعی (نقض حکمی) بر عدالت‌محوری قاعده تأکید دارد. هر دوی این نوآوری قرآنی در نظام بین‌الملل حقوق معاهدات مفقود است.

البته مفسران دو رویکرد تفسیری متفاوت برای استنباط قاعده «اقدام متقابل» از آیه ۵۸ سوره «انفال» (نقض حکمی) به کار گرفته‌اند: شیوه برداشت «تک‌گزاره‌ای» و شیوه تفسیر «نظام‌وارگی معنایی».

با اینکه هر دو رویکرد بر خصوصیت «تقابل» با نقض ابتدایی تأکید دارند ولی اختلاف این دو در تفسیر واژه‌های بنیادین آیه یادشده (خوف، خیانت و علی‌سواء) موجب ارائه دو دیدگاه متفاوت گشته است.

در دیدگاه نخست، معنای هر سه کلمه بی‌نیاز از ارتباط معنایی با آیات هم‌سیاق و یا آیات مربوط به «وفای به عهد» تفسیر می‌گردند.

بدین تفصیل که در دیدگاه تفسیری نخست، داور تعیین معنای کلمه «خوف» (انتظار امری ناخوشایند از روی نشانه‌های یقینی) «عرف» است اما در دیدگاه دوم معنانشناسی لغوی و دیگر کاربردهای قرآنی مرجع روشن‌کننده معنا می‌باشند.

همچنین در این رأی تفسیری همانند تحلیل فقهی، با فرض معنای یک رکنی «برابری» از واژه «سواء»، بدون ارائه دلیل برخاسته از تحلیل آیات، قید «اعلام» پیمان‌شکنی متقابل مبتنی بر وابستگی معنایی عبارت «علی‌سواء» با جمله آخر آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ برداشت گردیده است. مخاطب تقبیح ذیل آیه نیز مسلمانان خواهند بود اگر پیمان‌شکنی متقابل اعلام نکنند. اما در شیوه تفسیری «نظام معنایی»،

عدالت محوری قاعده، برجسته است و معنای واژه «سواء» دو رکنی است («دوری از افراط و تفریط» همراه با «اعتدال»). بنابراین رعایت «تناسب» در نقض متقابل ضروری است. در نتیجه هدف از تشریح عبارت آخر آیه همانند صدر آیه، زشت شمردن «پیمان شکنی» ابتدایی مشرکان است.

روشن است در دیدگاه اخیر با پیش فرض حکیمانه بودن کاربرد واژه‌ها، استناد موضوعی و صدور آیات (دلالت سیاق) برای اثبات رأی به کار گرفته شده است. این رأی با مقصد عدالت گستره احکام تشریحی قرآن سازگاری تام دارد و از توانایی کافی در معرفی مصداق نوین «اقدام متقابل» (قاعده نپذ) برخوردار است. اهمیت نکته اخیر آن است که این نوآوری قرآنی قابل طرح برای پر کردن خلأ موجود در حوزه حقوق معاهدات بین‌المللی است

کتاب‌شناسی

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیرالکریم الرحمن، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ ق.
۲. ابراهیم مصطفی و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، مکتبه المرتضی، ۱۳۲۷ ق.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر فی علم النفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی‌جا، بی‌تا.
۵. ابن عجبیه، احمد، البحر المذید فی تفسیر القرآن المعجید، حسن عباس زکی، مصر، قاهره، ۱۴۱۹ ق.
۶. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن، بی‌جا، بی‌تا.
۷. ابن فارس، احمد، ترتیب معجم مقاییس اللغه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۸. ابن قدامه، موفق‌الدین، المغنی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. اردبیلی (مقدس)، احمد بن محمد، زیده البیان فی احکام القرآن، کتاب فروشی مرتضوی، بی‌تا.
۱۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. بغدادی، علاء‌الدین، لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. جرجانی، ابوالمحاسن، جلاء الازهان و جلاء الاحزان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. جرجانی، سیدامیر ابوالفتح بن مخدوم، آیات الاحکام (تفسیر شاهی)، تهران، نوید، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. حقی بروسی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۲۲. حلّی، ابن ادیس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. حلّی، حسن بن یوسف (علامه)، ارشاد الازهان، در «سلسله الینابیع الفقهیه» مؤسسه فقه الشیعیه، به کوشش علی اصغر مروارید، ۱۴۱۰ ق (الف).
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف (علامه)، تذکره الفقها، قم، مؤسسه آل‌البتت لاحیاء التراث، ۱۳۸۵ ش.
۲۵. همو، قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام، در «سلسله الینابیع الفقهیه»، به کوشش علی اصغر مروارید، مؤسسه فقه الشیعیه، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق (ب).
۲۶. داراب‌پور، مهربان، قاعده مقابله با خسارات، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. درویش، محی‌الدین، اعراب القرآن و بیانه، الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

۲۹. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. السند، محمد، *بحوث فی قرائة النص الدینی*، بقلم السید العماد الحکیم و الشیخ مصطفی الاسکندری، قم، باقیات و مکتبه فداک، ۱۴۳۰ ق.
۳۳. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. همو، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ ق.
۳۷. شبّر، سید عبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین*، کویت، شرکه مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القادیر*، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، دار الکتب الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۰. صافی، محمود بن ابراهیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت، دمشق، ۱۴۱۸ ق.
۴۱. صالحی الشامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد هو کتاب فی السیره النبویه*، المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۴۲. طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۴۳. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۴. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۷. طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا، بی تا.
۴۸. طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱ ق.
۵۰. طیب حسینی، سید محمود، «پژوهشی در معنای واژه قرآنی "خشیت" و تفاوت آن با "خوف"»، کتاب قیم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۵۱. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، *القواعد و الفوائد*، تحقیق سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید، بی تا.
۵۲. عسکری، ابوهلال و نورالدین جزایری، *وجوه الفروق اللغویه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۵۳. علم الهدی، سید مرتضی، *الذریعه الی اصول الشریعه*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۵۴. علوان نخجوانی، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه: الموضحة للکلم القرآنیة و الحکم*

- الفرقانیه، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۵۵. غروی تبریزی، علی، *التفحیح فی شرح العروة الوثقی*، تقریرات درس آیه الله سید ابوالقاسم خویی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بی تا.
۵۶. فخر رازی، فخرالدین محمد، *المحصل فی علم الاصول*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، ریاض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۵۷. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۵۸. فیضی، ابوالفیض بن مبارک، *سواطع الالهام فی کلام الملک العلام*، قم، دار المنار، ۱۴۱۷ ق.
۵۹. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
۶۰. قرشی بناپی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۱ ش.
۶۱. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۶۲. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، به کوشش حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۶۳. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، *موهب علیّه*، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۶۴. کاظمی، محمود و مرضیه ربیعی، «نقض احتمالی قرارداد در حقوق ایران با نگاهی به کنوانسیون بیع بین المللی کالا (۱۹۸۰) و نظام های حقوقی خارجی»، *دانش حقوق مدنی*، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۶۵. کرمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
۶۶. لاهیجی، محمد، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران، داد، ۱۳۷۳ ش.
۶۷. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۶۹. مطهری، مرتضی، *نظام حقوقی زن در اسلام*، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۳ ش.
۷۰. مطهری، محمد ثناء الله، *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشدیه، ۱۴۱۲ ق.
۷۱. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۷۲. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیّه*، قم، مدرسه امام علی ابن ابی طالب علیهم السلام، ۱۳۸۰ ش.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از اساتید و نویسندگان حوزه علمیه قم، *دائرة المعارف فقه مقارن*، ۱۳۹۲ ش.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۷۵. میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۷۶. نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲ ق.
۷۷. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۷۸. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۷۹. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، دار القلم الدار الشامیه، ۱۴۱۵ ق.
۸۰. واقدی، محمد بن عمر، *مغازی؛ تاریخ جنگهای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.

۸۱. وکل، فیلیپ، «همسویی حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت بین‌المللی»، ترجمه سیدعلی هنجنی، *مجله تحقیقات حقوقی*، شماره‌های ۲۵-۲۶، ۱۳۷۸ ش.
۸۲. هندی، احسان، *احکام الحرب والسلام فی دولة الاسلام*، دمشق، دار النمیر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۳ ق.
۸۳. یزدانی مقدم، احمدرضا، «حسن و قبح و مسئله عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبائی»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۵۰، ۱۳۸۹ ش.
84. Brownlie, Ian, *Principles of Public International Law*, Clarendon Press, 1990.
85. Crawford, James & Simon Olleson, "The Exception of Non-performance: Links Between the Law of Treaties and the Law of State Responsibility", 21 Australian Yearbook of International Law, 2000.
86. Crawford, James, *The International Law Commissions Articles on State Responsibility*, Cambridge University Press, 2002.
87. Elagab, O. Y., *The Legality of Non Forcible Counter Measures in International Law*, 1988.
88. Gabčíkovo-Nagymaros Project (Hungary v. Slovakia), Judgment of 25 September 1997, 1997 ICJ Rep.
89. Greig, D. W., "Reciprocity, Proportionality, and the Law of Treaties", 34 *Virginia Journal of International Law*, 1994.
90. McNair, A. D., *The Law of Treaties*, Oxford, 1961.
91. O'Connell, Mary Ellen, *The Power and Purpose of International Law, Insights from the Theory and Practice of Enforcement*, Oxford University Press, 2008.
92. Sachariew, K., "State Responsibility for Multilateral Violations: Identifying the Injured State and its Legal Status", NILR, Vol. XXXV, 1988.

بررسی مقایسه‌ای انجیل کودکی با قرآن کریم*

- علی ملاکاظمی^۱
- سیدکمال معتمد شریعتی^۲

چکیده

«انجیل کودکی توماس» یکی از انجیل‌های غیر رسمی مسیحیت است که برخی شباهت‌های میان آن و قرآن کریم، شماری از خاورشناسان را بر آن داشته که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برخی از آیات قرآن را از انجیل کودکی اقتباس نموده است. لذا این نوشتار در پاسخ به این مسئله سامان یافته است که میزان تشابهات و اختلافات میان انجیل کودکی با قرآن کریم به چه میزان است و آیا شباهت‌های موجود بیانگر اقتباس قرآن از انجیل کودکی است یا خیر؟

بررسی مقایسه‌ای انجیل کودکی با قرآن کریم نشان می‌دهد که سخن گفتن در گهواره، شفا دادن بیماری برص و پیسی و نزول مائده آسمانی در شمار معجزاتی است که تنها در قرآن کریم آمده و در مقابل تمیز کردن آب‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه دامغان (a.mollakazemi@du.ac.ir).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم و فنون قرائات دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)
(shariati.kamal@gmail.com).

رودخانه، افزودن بر مقدار اندک، افزودن درازای چوب، سالم گردانیدن کوزه شکسته و علم به الفبا و حروف، معجزاتی است که تنها در انجیل کودکی آمده است. ساختن پرندۀ از گل، شفا دادن بیمار، زنده کردن مرده و خبر دادن از غیب نیز مهمترین اشتراکات انجیل کودکی با قرآن کریم است. از سوی دیگر اشتمال این انجیل بر مطالبی چون ذکر پدر و برادر برای عیسی علیه السلام، نفرین، استهزاء و ناسزا گفتن به افراد توسط عیسی علیه السلام و تفصیل داستانی و تکیه بر جزئیات که تأثیری در بعد هدایتی و تربیتی ندارد و نیز امی بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عدم ارتباط و عدم بهره گیری از افراد آگاه به کتب مقدس و تفاوت سبک بیانی و محتوایی قرآن با انجیل کودکی به خوبی گویای خاستگاه وحیانی قرآن و خاستگاه بشری در گزارش‌های انجیل کودکی است که رویکرد تقدس‌زدایی از سیمای حضرت عیسی علیه السلام در این انجیل نمایان است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، انجیل کودکی توماس، حضرت عیسی علیه السلام، رویکرد تقدس‌زدایی، سبک بیانی و محتوایی.

طرح مسئله

«انجیل کودکی توماس»^۱ یکی از اناجیل غیر رسمی در فضای مسیحیت است که مورد پذیرش کلیسا واقع نگردیده و کمتر مورد توجه واقع شده است و حال آنکه برخی از مطالب آن در اناجیل اربعه وجود ندارد و گاه با گزارش‌های قرآنی درباره حضرت عیسی علیه السلام تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد (ر.ک: ادامه نوشتار). شباهت مذکور چنان اذهان خاورشناسان را به خود جلب نموده که برخی چون بلاشر و بروکلیمان به عدم اصالت قرآن و اقتباس از برخی کتب مقدس پیشین اذعان کرده‌اند.

به عنوان نمونه رژی بلاشر^۲ خاورشناس فرانسوی در کتاب مشکل محمد^۳ درباره مصادر قصص قرآن سخن می‌گوید. تشابه قصص قرآن با داستان‌های یهودی و نصرانی، آنها را به این مطلب رهنمون ساخته است. وی بر این باور است که تأثیر مصادر نصرانی در سوره‌های مکی که همان اوائل نازل شده، روشن است؛ زیرا مقارنت و شباهت آن با

1. The Infancy Gospel of Thomas.
2. Régis Blachère.
3. *Le problem de Mahomet*.

نصوص غیر رسمی چون انجیل کودکی بسیار زیاد است (Blachère, 1952: 42).

بروکلمان^۱ خاورشناس آلمانی نیز به آشنایی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از کتاب مقدس و اساطیر یهودی در داستان‌های تلمود^۲ اشاره نموده و سپس بر بهره‌گیری پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ویژه از معلمان مسیحی که عالم به انجیل کودکی، ماجرای اصحاب کهف، ماجرای اسکندر و دیگر موارد بودند، تأکید کرده است (عامر، ۲۰۰۴: ۲۰۸).

در واقع خاورشناسان هر گاه به شباهتی میان قصص قرآن با موضوعات مطرح‌شده در تورات و انجیل روبرو می‌شوند، چنین نتیجه می‌گیرند که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افکار و قصص قرآن را از داستان‌های یهودی و نصرانی اقتباس کرده است (Geiger, 1898; Bell, 1926; Torrey, 1933: 107; Katsh, 1954).

لذا در این نوشتار بر آنیم تا به روش مقایسه‌ای به لحاظ سبک بیانی و محتوایی، شبهه اقتباس قرآن کریم از انجیل کودکی توماس را مورد واکاوی قرار دهیم. در ابتدا به صورت گذرا به معرفی کلی انجیل نامبرده می‌پردازیم:

۱. نمایی کلی از انجیل کودکی توماس

انجیل کودکی توماس یکی از کتب مجموعه اسفار مشکوک^۳ است. اسفار مشکوک یا آپوکریفا در اصطلاح به کتاب‌هایی باستانی با محتوای یهودی و مسیحی گفته می‌شود که برخی از گروه‌های یهودیت، کاتولیک، ارتدکس و پروتستان، آن‌ها را نیمه‌شرعی^۴ نامیده‌اند (دائرةالمعارف کتاب مقدس: ۲۷۳).

اسفار مشکوک ۱۵ رساله‌ای است که بعداً به متن «عهد عتیق» - کتب مقدس یهود - اضافه شده است و از این رو در میان‌جلد (بین الدفتین) «عهد عتیق» عبری - که امروزه نزد یهود معتبر است - مندرج نیست و پروتستان‌ها نیز پس از بحث و جدل بسیار بر سر اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها سرانجام از ۱۸۲۷ میلادی آن‌ها را از میان‌جلد کتاب مقدس

1. Brockelmann.
2. Talmud.
3. Apocrypha.
4. Deutero Canonical.

خود خارج کردند، ولی جداگانه آن‌ها را چاپ می‌کنند و به کلی آن‌ها را طرد نکرده‌اند (ذاکری، ۱۳۸۲: ش ۲).

این کتاب‌ها را دو گروه کاتولیک و ارتدکس، نوشته‌های شرعی درجه دو می‌دانند، اما یهودیان و پروتستان‌ها چنین باوری ندارند. پروتستانها برای این مجموعه عنوان اسفار مشکوک (اپوکریفا) را به کار بردند. در مقابل کاتولیک‌ها عنوان قانون ثانی را برای این مجموعه برگزیدند که به قانونی بودن این کتاب‌ها، هرچند در رتبه دوم اشاره داشت. آن‌ها به کتاب‌های موجود در نسخه عبری عنوان قانون اول را دادند.

بخش اصلی مجموعه عهد جدید همان انجیل‌های چهارگانه است که در واقع، زندگی‌نامه و سخنان عیسی به شمار می‌آید. به گفته بیشتر دانشمندان قدیم و جدید، این چهار انجیل بین سال‌های ۶۵ تا ۱۰۰ میلادی نوشته شده و بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۸۰ میلادی رسمی و قانونی شده است. به موازات این چهار انجیل، از ده‌ها کتاب دیگر با عنوان انجیل نام برده شده است که از آن‌ها، تحت عناوین غیر رسمی، غیر قانونی یا اپوکریفایی نام برده می‌شود (سلیمانی، ۱۳۸۶: ش ۲۰۹/۳۴-۲۳۶).

به هر روی نام این نوشته در نسخه‌های خطی «کودکی خداوند، عیسی» (نسخه سریانی) و «گزارش کودکی خداوند به وسیله توماس، فیلسوف اسرائیل» (نسخه اول یونانی) و «کتاب رسول مقدس توماس درباره با زندگی خداوند در کودکی اش» (نسخه دوم یونانی) است (New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 47).

و این نوشته از انجیل توماس که در «نجع حمادی»^۱ کشف شد، کاملاً متفاوت است. این انجیل معجزاتی را حکایت می‌کند که عیسی بین پنج تا دوازده سالگی انجام داده است (The International Standard Bible Encyclopedia, vol. 1, p. 182).

«ایرئوس»^۲ در کتاب علیه بدعت‌ها^۳ چنین آورده است که فرقه‌ای از «گنوسی‌ها»^۴ کتابی داشته‌اند که مشتمل بر فقره‌ای از همین انجیل توماس

1. Nag Hammadi.

2. Irenaeus.

3. *Against Heresies*, Publisher: J. Parker, Book from the Collections of Harvard University, Language: English, Volume 42, 1872.

4. Gnostios.

(باب ششم) بوده است. این امر از وجود این انجیل در اواخر قرن دوم حکایت می‌کند
(New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 442).

نویسنده‌ای مسیحی به نام «کیرلس اورشلمی»^۱ (د. ۳۸۶ م.) می‌گوید: این انجیل تألیف توماس رسول نیست؛ بلکه توماس دیگری که شاگرد «مانی»،^۲ مؤسس مانویت، بوده آن را نوشته است. اما مانی در قرن سوم می‌زیسته و در قرن دوم «اریجن»^۳ اسم این کتاب را آورده و «ایرتوس»^۴ به آن استشهاد کرده است. بنابراین باید گفت که کیرلس از قدمت کتاب بی‌اطلاع بوده است و کتاب در قرن دوم موجود بوده است (طرزی، ۲۰۰۱: ۲۱).

از اطلاعات این کتاب درباره یهودیت برمی‌آید که نویسنده باید فردی مسیحی غیریهودی‌الاصل بوده باشد. این انجیل اکنون به دو صورت موجود است: یکی قدیمی‌تر که مفصل و مشتمل بر نوزده باب است و دیگری کوتاه‌تر که مشتمل بر یازده باب است. اکثر نسخه‌های خطی یونانی این کتاب، مربوط به بعد از قرن سیزدهم است. نسخه‌های دیگری از این کتاب به زبان‌های سریانی، لاتین، جشی گرجی و اسلاوی موجود است (سلیمانی، ۱۳۸۶: ش ۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴).

از این انجیل، سه نسخه متفاوت بر جای مانده است. نسخه اول و دوم آن به زبان یونانی و نسخه سوم آن به زبان لاتینی است (طرزی، ۲۰۰۱: ۲۱).

شاید بتوان گفت تاریخ نگارش این انجیل به قرن‌های دوم و سوم میلادی بازمی‌گردد. با این حال، گروهی از دانشمندان اظهار می‌دارند که برخی از روایات این کتاب به تاریخی پیش از این و به حوالی سال ۸۰ میلادی بازمی‌گردد و البته نویسنده نهایی، مطالبی را به آن اضافه کرده است (توحیدی، بی‌تا: ۳).

قدیمی‌ترین اقتباس از این کتاب به ایرنیوس در حدود ۱۸۰ م. بازمی‌گردد. استشهاد ایرتوس به این کتاب، نشانگر آن است که داستانها و نقل‌های این کتاب، کمی پیش از

1. Cyril of Jerusalem.
2. Mani.
3. Arijon.
4. Irenaeus.

این تاریخ وجود داشته است. پژوهشگران در مورد اینکه این کتاب در نیمه دوم قرن دوم نگاشته شده است، اتفاق نظر دارند (ابوالخیر، ۲۰۰۷: ۹۳/۱). اولین نسخه این انجیل که کامل‌ترین نسخه نیز به شمار می‌آید دارای ۱۹ باب است. نویسنده، خود را توماس اسرائیلی و از شاگردان مسیح معرفی می‌کند (توحیدی، بی‌تا: ۳).

نفرینهای مکرر عیسی که به مرگ افراد می‌انجامد، بی‌گمان از اسباب ضعف این انجیل به شمار می‌رود.

گفتنی است کتاب دیگری با عنوان «انجیل توماس» وجود دارد که با «انجیل کودکی توماس» متفاوت است و بر خلاف آن نه حوادث زندگی عیسی، بلکه سخنان و تعالیم او را در بر دارد.

در ابتدای این نوشته آمده است: «این است سخنان سرّی عیسیای زنده که و یهودا توماس همزاد آن را نوشت». در برخی از کلیساهای توماس را که یکی از حواریان عیسی است، برادر دوقلوی عیسی می‌دانسته‌اند. از خود این نوشته برمی‌آید که توماس از نظر مقام و معرفت بالاتر از دیگر حواریان، حتی «پطرس»^۱ بوده است و عیسی تعالیمی سرّی را به او سپرد که دیگران تحمل شنیدن آنها را نداشتند.^۲ پس این نوشته همان طور که از ابتدایش پیداست، نوشته‌ای سرّی و باطنی است و در واقع گنوسی‌ها به چنین تعالیمی قائل بودند (برای اطلاع بیشتر درباره تعالیم و گرایش‌های گنوسی رک: گریدی، ۱۳۷۷: فصل‌های ۴-۲). این نوشته در نیمه دوم قرن دوم یا اندکی قبل از آن، به زبان یونانی و احتمالاً در سوریه نوشته شده و در قرن سوم به قبطی ترجمه شده است. انجیل توماس مشتمل بر ۱۱۴ سخن از حضرت عیسی است که ۴۰ عدد از آنها جدید است و مابقی به گونه‌ای در انجیل همونوا و دیگر نوشته‌ها آمده است. گویا نویسنده از منابع مختلف قبلی جمع‌آوری کرده و به آنها شکل و ادبیات گنوسی داده است. اینکه رابطه این نوشته با انجیل همونوا به لحاظ منبع‌شناختی چیست، دانشمندان به پاسخ روشنی برای آن نرسیده‌اند (فغالی، ۱۹۹۴: ۳۱۵/۴؛ سلیمانی، ۱۳۸۶: ش ۲۱۳/۳۴).

در انجیل‌های رسمی مطلب چندانی را در مورد کودکی عیسی نمی‌توان یافت. در

1. Petrus.

2. Gospel of Thomas, n 13.

انجیل‌های «مرقس»^۱ و «یوحنا»^۲ هیچ مطلبی در مورد کودکی عیسی وجود ندارد و انجیل‌های «متی»^۳ و «لوقا»^۴ نیز تنها به اشاره و گذرا مطالبی را در مورد کودکی مسیح ذکر کرده‌اند. همین مسئله اهمیت انجیل‌های کودکی^۵ را دوچندان می‌کند. اگرچه این انجیلها به عنوان انجیل‌های رسمی مورد پذیرش کلیسا قرار نگرفته‌اند، اما پرداختن آنها به موضوعی خاص که در اناجیل قانونی وجود ندارد، سبب اهمیت و برجستگی آنها شده است.

۲. اشتراک‌های انجیل کودکی با قرآن کریم

اشتراکات انجیل کودکی و قرآن کریم در موارد زیر قابل بررسی است:

۱-۲. ساختن پرنده از گل

یکی از نقاط اشتراک انجیل کودکی توماس با قرآن کریم، معجزه ساختن پرنده از گل است؛ بدین صورت که پس از ساختن تمثال یک پرنده از گل و دمیدن در آن، آن پرنده گلی، به پرنده حقیقی تبدیل می‌شد و به آسمان پرواز می‌کرد.

در فصل دوم انجیل کودکی توماس آمده است:

«هنگامی که مسیح ۵ ساله بود در کنار جویبار کوچکی از رودخانه خروشان بازی می‌کرد. او آبهای جاری را در گودال کوچکی جمع می‌کرد و آنها به سرعت پاکیزه می‌شدند و او تنها با یک کلمه به آنها فرمان می‌داد. سپس گل ساخت و با آنها ۱۲ پرنده درست کرد و این کار را در روز شنبه انجام می‌داد و تعداد زیادی از کودکان بودند که با وی بازی می‌کردند. سپس یک یهودی متوجه شد که عیسی در حال انجام چنین کاری در حین بازی در روز شنبه است. به سرعت حرکت کرد و به پدر عیسی، جوزف گفت: بین کودکت در کنار آب نشسته و با گل ۱۲ پرنده ساخته و به

1. Gospel of Mark.
2. Gospel of John.
3. Gospel of Matthew.
4. Gospel of Luke.

۵. انجیل‌هایی که به طور خاص به زندگی حضرت مسیح در ایام کودکی پرداخته‌اند. انجیل‌هایی چون انجیل کودکی توماس، انجیل کودکی عربی، انجیل مقدماتی یعقوب، انجیل شبیه متی و داستان یوسف نجار اشاره نمود.

روز شنبه بی احترامی می کند و جوزف به آنجا رهسپار شد و هنگامی که او را دید فریاد زد: «با این چیزها که [انجامش] در روز شنبه مجاز نیست چه می کنی؟» با وجود این، مسیح دستانش را بر هم زد و فریاد زد: «حرکت کنید، پرواز کنید و به من نشان دهید که اکنون زنده هستید» و گنجشکها سروصداکنان پرواز کردند» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 2).

این معجزه در آیات ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران / ۴۹) و نیز ﴿...وَأَدْخَلْتُ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي...﴾ (مائده / ۱۱۰) ذکر شده، لیکن به ابعاد داستانی و جزئیات آن ماجرا اشاره ای نشده است؛ چه اینکه اشاره به ابعاد ماجرا متناسب با غرض هدایتی و تربیتی قرآن کریم نیست؛ افزون بر اینکه بیان همه جزئیات اطناب ملال آور است که زبان قرآن کریم منزله از آن است.

۲-۲. شفا دادن بیمار

از دیگر نقاط اشتراک انجیل کودکی توماس با قرآن کریم، معجزه شفا دادن بیماران است که در فصل های دهم و شانزدهم از انجیل به کودکی به آن اشاره شده است.

در فصل دهم در «انجیل کودکی توماس» آمده است:

«چند روز بعد، هنگامی که مرد جوانی در همسایگی آنها چوب تکه می کرد، تبرش از دستش در رفت و پای او را به شدت زخمی کرد. از شدت خونریزی به حال مرگ افتاد. با داد و فریاد جمعیت زیادی جمع شد و عیسی کوچک به آنجا دوید و خود را از میان جمع عبور داد و پای زخمی مرد جوان را گرفت و [زخم] به سرعت بهبود یافت سپس به مرد جوان گفت: «برخیز چوب را بپُر و مرا به خاطر بسپار». هنگامی که حاضران دیدند چه اتفاقی افتاده است کودک [به او ایمان آوردند، پرستیدند] در حالی که می گفتند: روح خدا در این کودک ساکن است» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 10).

در فصل شانزدهم از انجیل کودکی نیز آمده است:

«سپس جوزف پسرش جیمز را برای به دست آوردن چوب به خانه فرستاد. با این حال

مسیح نیز با وی رفت و هنگامی که جیمز بوته جمع‌آوری می‌کرد، یک مار وی را نیش زد و او بر روی زمین افتاد و رو به مرگ بود. در این حال مسیح به او نزدیک شد و بر زخم او دمید و به سرعت زخم وی ناپدید شد و بخش گزیده‌شده ترمیم یافت و جیمز سلامتی خود را به دست آورد» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 16).

گفتی است در آیات ﴿...وَأُبْرِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ...﴾ (آل عمران / ۴۹) و ﴿...وَتُبْرِئِ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنِي...﴾ (مائده / ۱۱۰) به شفا دادن کور مادرزاد و بیماری پیسی در شمار معجزات حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصریح شده که فراتر از آن مطلبی است که در انجیل کودکی آمده است. افزون بر اینکه شفا دادن افرادی که در انجیل کودکی آمده، صرفاً برای کمک به افراد بوده است؛ در حالی که آنچه در قرآن از شفا دادن حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سخن به میان آورده می‌شود، معجزه بوده است.

۳-۲. زنده کردن مرده

از اشتراکات دیگری که انجیل کودکی توماس با قرآن کریم دارد، زنده کردن مردگان است که در فصل‌های نهم، هفدهم و هجدهم از انجیل به کودکی به آن اشاره شده است.

در فصل نهم این انجیل آمده است:

«پس از گذشت چند روز، مسیح بر بالای بام خانه بود و یکی از کودکانی که با وی بازی می‌کرد پس از سقوط از پشت بام مُرد. هنگامی که کودکان دیگر این موضوع را دیدند فرار کردند و عیسی را تنها گذاشتند. هنگامی که والدین کودک مرده آمدند، وی را متهم کردند که «مشکل‌ساز. تو او را به پایین انداختی». ولی عیسی پاسخ داد: «من او را پایین نینداختم و خودش افتاد. هنگامی که حواسش نبود از لبه بام پایین افتاد و مُرد». عیسی از روی بام پایین آمد و کنار بدن پسر ایستاد و با صدای بلند گریه کرد: «زنو - اسم پسر - بلند شو، با من سخن بگو. آیا من تو را پایین انداختم؟» پسر به سرعت بلند شد و گفت: «نه سرورم شما مرا پایین نینداختید، شما مرا بالا بردید». هنگامی که آنها این صحنه را دیدند حیرت کردند. والدین کودک خدا را تسبیح کردند که یک از نشانه‌های خود را به آنها نمایان کرده و آنها را مسیح را [پرستیدند، ایمان آوردند]» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 9).

در فصل هفدهم از «انجیل کودکی توماس» نیز این چنین آمده است:

«کودکی در همسایگی جوزف مرد و مادرش به شدت گریه می‌کرد. هنگامی که مسیح این را شنید که وی بسیار غمگین است و ناله و شیون می‌کند به سرعت به آنجا دوید و هنگامی که کودک مرده را دید به شکم او دست زد و گفت: «با تو سخن می‌گویم کودک، نمیر، زنده بمان و با مادرت زندگی کن». کودک به سرعت از جا بلند شد و خندید. سپس مسیح به زن گفت: کودک را بغل کن، به او شیر بده و مرا به خاطر داشته باش و هنگامی که جمعیت حاضر چنین چیزی را دیدند، حیرت کردند و گفتند: این کودک خداست یا فرشته‌ای از جانب خداست؛ زیرا که کلماتش همگی به واقعیت می‌پیوندند و مسیح بازگشت تا با بقیه کودکان بازی کند» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 17).

در فصل هجدهم از «انجیل کودکی توماس» نیز آمده است:

«سال بعد، مردی خانه‌ای می‌ساخت و پس از سقوط از ارتفاع جان خود را از دست داد و سپس هیاهوی زیادی که به وجود آمد. مسیح برخاست و به آنجا رفت مرد مرده را در حالی که دراز کشیده بود دید. دست وی را گرفت و گفت: با تو سخن می‌گویم مرد، بر خیز و به کار خود ادامه بده. سپس وی به سرعت برخاست و او را پیروی کرد. هنگامی که جمعیت این صحنه را مشاهده کردند، حیرت‌زده شدند و گفتند: این کودک از بهشت آمده است؛ زیرا که افراد بسیاری را از مرگ نجات می‌دهد و می‌تواند این کار را در طول عمر خود انجام دهد» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 18).

این معجزه در قرآن کریم چنین ذکر شده است: ﴿...وَأُخِي الْمَوْقِي بِأَذْنِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران/ ۴۹) و نیز ﴿...وَأَذْخِرُ الْمَوْقِي بِأَذْنِي...﴾ (مائده/ ۱۱۰)؛ با این تفاوت که در قرآن کریم به نفس زنده کردن مرده اشاره شده و به جزئیات داستانی آن هیچ اشاره‌ای نشده است؛ به ویژه اینکه قرآن کریم به سن وی در زمان صدور این معجزه اشاره‌ای ندارد.

۲-۴. خبر دادن از غیب

درباره بحث مورد نظر نیز در قرآن و «انجیل کودکی توماس» به آن اشاره شده

است؛ ولی تفاوتی در این بین وجود دارد.

در فصل هشتم از انجیل کودکی توماس آمده است:

«هنگامی که یهودیان موعظه زاکائوس^۱ را می شنیدند، کودک خنده بزرگی کرد و گفت: "حال بی ثمران ثمر بخشند و چشمان نابینا می بینند و ناشنوايان با قلبهایشان خواهند شنید. من از سوی آسمانها هستم و ممکن است کسانی را که بر روی زمین هستند، نجات بخشم و آنها را از بالاترین چیزها خبر دهم؛ در صورتی که یکی از شما ندای فرمانبرداری از من را سر دهد." هنگامی که کودک سخنان خود را به پایان رساند، تمامی کسانی که توسط او نفرین شده بودند، الساعه بهبود یافتند. ولی پس از آن هیچ کسی جرأت عصبانی کردن او را نداشت؛ زیرا نمی خواستند نفرین یا زمین گیر شوند» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 8).

در بخشی از فصل ششم از انجیل کودکی آمده است:

«معلمی به نام زاکائوس تمامی چیزهایی را که مسیح به جوزف گفت، شنید و شگفت زده شد و با خود گفت: "کودکی بیش نیست و چنین جملاتی را به زبان می آورد!" و جوزف را به کناری کشید و گفت: "تو کودک باهوشی داری، او بسیار داناست، با این حال او را به من بده تا من لغات را به او بیاموزم، من به او دانش خواهم آموخت و او دیگر سرکش نخواهد بود." جوزف به او پاسخ داد: این کودک مطیع هیچ کسی جز خداوند نخواهد بود. او را ساده نینگار برادر. هنگامی که عیسی این سخن جوزف را شنید، خندید و به زاکائوس گفت: واقعاً، معلم. آنچه پدرم گفت حقیقت دارد. من سرپرست مردم هستم. اینجا در مقابل تو حاضر بودم و با تو زاده شده ام و اکنون اینجا هستم. می دانم تو از کجا آمده ای و چند سال زندگی خواهی کرد. من به تو حقیقت را می گویم، معلم. هنگامی که تو زاده شده ای من وجود داشته ام و چنانچه می خواهی آموزگار کاملی باشی، به من گوش فراده و من به تو خردی را آموزش می دهم که هیچ کس جز من و آنکه مرا فرستاده نمی داند. تو شاگرد من هستی و من می دانم چندساله هستی و چه میزان زنده خواهی بود و هنگامی که بر خلاف آنچه پدرم گفت رفتار کنی، خواهی فهمید هر آنچه من گفته ام حقیقت دارد. پس از آن یهودیانی که در آنجا حضور داشتند و سخنان مسیح را شنیدند حیرت زده شدند و گفتند: عجب رویداد عجیب و قابل توجهی. کودک تنها ۵ ساله است و این چیزها را می گوید. ما هرگز نشنیده ایم هیچ کس مانند این کودک سخن بگوید. در پاسخ آنان عیسی این گونه سخن گفت: آیا حیرت کردید؟ پس شما باید بیشتر چیزهایی را که من به شما گفتم، باور کرده باشید. من همچنین می دانم که شما

و والدیتان کی متولد شده‌اید و این را به شما خواهم گفت؛ حتی کی دنیا خلق شد من و آنکه من را فرستاده وجود داشتیم...» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 6).

در قرآن کریم آمده است: ﴿...وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ...﴾ (آل عمران/ ۴۹).

هرچند این فراز بیانگر خبر از غیب در خصوص آنچه مردم می‌خورند و آنچه در خانه‌هایشان ذخیره می‌کنند، می‌باشد، لیکن گویا این دو مورد دو نمونه از ابعاد خبر دادن از غیب توسط عیسی علیه السلام است. بر این اساس، فراز مذکور بیانگر آگاهی از غیب و خبر دادن از امور غیبی توسط حضرت عیسی علیه السلام است. چنانچه در انجیل کودکی آمده است آن حضرت می‌تواند مردم را از بالاترین چیزها خبر دهد.

گزارش معجزات مذکور در قرآن کریم به صورت کلی ذکر شده است. لیکن در انجیل کودکی به جزئیات تحقق این ماجرا اشاره شده است. همین جا تفاوت سبک بیانی قصه‌گویی در قرآن با انجیل کودکی اذهان را به خود جلب می‌کند؛ زیرا خداوند در قرآن کریم بنا ندارد جزئیات قصص و همه ابعاد تحقق یک ماجرا را مطرح نماید بلکه از قصص محقق‌شده در امت‌های پیشین تنها بخش‌هایی را که به لحاظ هدایتی و تربیتی کارآمدتر و مؤثرتر بوده، برگزیده و با فصاحت و بلاغت بی‌نظیری و در قالب زیباترین الفاظ و عبارات به پیامبر خویش وحی کرده است. در واقع شأنیت قرآن کریم بالاتر و منزّه از شباهت با کتب داستانی است که خاستگاه وحیانی ندارد و عنصر خیال در سبک بیانی و محتوایی آن به خوبی پدیدار است. افزون بر اینکه بیان جزئیات داستان در نوعی حشو به شمار می‌رود که تأثیر مثبتی در بعد تربیتی و هدایتی قرآن کریم که رسالت اصلی آن است، ندارد.

از سوی دیگر این کارها را در سنین کودکی ۵ سالگی حضرت عیسی علیه السلام ذکر کرده‌اند و حال آنکه معجزه زمانی از انبیا صادر می‌شود که گواه صدق ادعای نبوت ایشان است و حال آنکه فضای صدور این معجزه در انجیل کودکی در شرایط بازی‌های کودکانه است و ادعایی صورت نگرفته، یعنی تحقق این امور از خاستگاه الهی آن به انحراف رفته است (مگر اینکه بگوییم قبلاً ادعایی صورت گرفته و الان به منظور اثبات حقانیت خویش معجزه مذکور را ارائه کرده است که این از سیاق دور

است). در واقع فضای صدور این معجزه در انجیل کودکی در حال و هوای بازی‌های کودکانه است و حال آنکه شأن اعجاز فراتر این مقام است؛ زیرا اعجاز به اذن الهی است و زمانی است که ادعایی صورت پذیرد و به منظور صدق ادعا، معجزه ارائه شود و مردم حضور داشته باشند و این فضا متناسب با فضای صدور این معجزه در انجیل مذکور نیست. نهایت امر صدور این امر خارق‌العاده از وی در سیاق انجیل کودکی، نشانگر متفاوت بودن حضرت عیسی در کودکی از سایر کودکان است.

۳. تفاوت‌های انجیل کودکی با قرآن کریم

تفاوت‌های انجیل کودکی با قرآن کریم در محور سبک بیانی و محتوایی قابل بررسی است:

۳-۱. تفاوت در سبک و اسلوب بیانی

به لحاظ تفاوت سبک بیانی قرآن کریم و سبک بیانی انجیل کودکی گفتنی است که در قرآن کریم هدف از ذکر داستان بررسی جنبه‌های تربیتی و هدایتی است ولی در انجیل کودکی هدف از تعریف کردن داستان با جزئیات است که این خارج از عرف یک کتاب آسمانی است. در واقع قرآن کریم کتابی است که از جانب خداوند به منظور هدایت مردم بر رسول خدا ﷺ نازل شده است؛ همان گونه که فرمود: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...» (بقره/ ۱۸۵). بر این پایه، همه بخش‌ها و مطالب آن از جمله مباحث اعتقادی، اخلاق، احکام، قصص، مواعظ و جز این موارد در راستای تأمین هدف عالی هدایتی و تربیتی به کار رفته است. در این میان، بخش قابل توجهی از آن به قصص و یادکرد امت‌های پیشین اختصاص یافته است. لذا بی‌گمان این بخش نیز مانند بخش‌های دیگر آن، در راستای هدف بنیادین قرآن یعنی هدایت و تربیت مردم بیان شده است.

از دیگر سو، بیان همه جزئیات تاریخی و جغرافیایی و امور مرتبط با آن قصص، نقش و تأثیری بنیادین بر ابعاد هدایتی و تربیتی آن ندارد. لذا بیان همه این مطالب از ناحیه خداوند امری بیهوده بشمار می‌رود و با حکمت الهی سازگار نخواهد بود.

افزون بر اینکه قرآن کتاب داستان و تاریخ نیست که همانند این کتاب‌ها به همه ابعاد ماجرا و جزئیات آن پردازد؛ چه اینکه بیان همه جزئیات، منجر به فزونی حجم قرآن خواهد شد و این اطناب برای مردم ملال‌آور خواهد بود. بنابراین اسلوب قرآن در بیان قصص انبیای الهی و یادکرد امت‌های پیشین، بیان همه جزئیات قصص نیست، بلکه از آن قصه‌های طولانی، بخش‌ها و فرازهایی زیبا که حاوی پند و عبرت است به منظور هدایت انسانها انتخاب شده است.

به گفته علامه طباطبایی، قرآن کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل قصص، قصه‌سرایی مانند کتب تاریخ و بیان سرگذشت نیست، بلکه کلامی است الهی که در قالب وحی ریخته شده و منظور آن، هدایت خلق به سوی رضوان خدا و راههای سلامت است و به همین منظور هیچ قصه‌ای را با همه جزئیات آن نقل نکرده و از هر قصه، نکات گوناگونی که مایه عبرت، تأمل و دقت است و یا آموزنده حکمت و موعظه‌ای است و یا سودی دیگر از این قبیل دارد، نقل می‌کند. این نکته در همه قصص قرآن نمایان است به طور کلی از هر قصه آن قسمت‌های برجسته‌اش را که آموزنده حکمتی یا موعظه‌ای و یا سنتی از سنت‌های الهی است که در امت‌های گذشته جاری شده، نقل می‌کند، چنانچه می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ...» (یوسف / ۱۱۱)؛ «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الدِّينِ مِنْ قَبْلِكُمْ...» (نساء / ۲۶)؛ «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ * هَذَا يَتَّبِعُ النَّاسُ وَهَدَى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران / ۱۳۷-۱۳۸) و آیاتی دیگر از این قبیل (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۸/۲، ۱۶۷/۷-۱۶۸ و ۲۹۱/۱۳؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: حکیم، ۱۴۲۵: ۲۸-۲۹؛ صاحب اسلام، ۲۰۱۱: ۹۶).

تورق اجمالی انجیل مذکور حکایت از آن دارد که مطالبی که در این انجیل بیان شده سبک داستانی و داستان‌سرایی دارد و مطالب با جزئیات گوناگون بیان شده که نقش و تأثیری در بعد هدایتی و تربیتی بشریت ندارد. لذا سبک محتوایی انجیل مذکور به خوبی بیانگر خاستگاه بشری و غیر وحیانی آن است.

۲-۳. تفاوت محتوایی

بررسی مقایسه‌ای میان انجیل کودکی و قرآن کریم بیانگر تفاوت‌های بسیاری است

که در اینجا به مهمترین تفاوتها که از تفاوت‌های بنیادین به شمار می‌رود و ساحت مقدس قرآن و حضرت عیسی و حضرت مریم علیهم‌السلام از آن مطالب منزه است، می‌پردازیم:

۱-۲-۳. ذکر پدر برای حضرت عیسی علیه‌السلام

از جمله آن تفاوتها می‌توان ذکر پدر و برادر برای حضرت عیسی علیه‌السلام، نسبت ناروایی که به آن حضرت می‌دادند، نام برد. در فصلهایی از انجیل کودکی نام فردی به عنوان پدر حضرت عیسی علیه‌السلام به نام «یوسف»^۱ برده شده است. درباره یوسف نجار گفته‌اند که وی از شاگردان حضرت زکریا علیه‌السلام است که با حضرت مریم علیها‌السلام ازدواج کرد (پس از ولادت حضرت مسیح علیه‌السلام).

در فصل ششم از کتاب انجیل کودکی توماس آمده است:

«معلمی به نام زاکائوس تمامی چیزهایی را که مسیح به جوزف گفت، شنید و شگفت‌زده شد و با خود گفت: «کودکی بیش نیست و چنین جملاتی را به زبان می‌آورد!» و جوزف را به کناری کشید و گفت: «تو کودک باهوشی داری، او بسیار داناست، با این حال او را به من بده تا من لغات را به او بیاموزم، من به او دانش خواهم آموخت و او دیگر سرکش نخواهد بود». جوزف به او پاسخ داد: این کودک مطیع هیچ کسی جز خداوند نخواهد بود. او را ساده نینگار برادر. هنگامی که عیسی این سخن جوزف را شنید، خندید و به زاکائوس گفت: واقعاً، معلم. آنچه پدرم گفت حقیقت دارد. من سرپرست مردم هستم. اینجا در مقابل تو حاضر بودم و با تو زاده شده‌ام و اکنون اینجا هستم. می‌دانم تو از کجا آمده‌ای و چند سال زندگی خواهی کرد. من به تو حقیقت را می‌گویم، معلم. هنگامی که تو زاده شده‌ای من وجود داشته‌ام و چنانچه می‌خواهی آموزگار کاملی باشی، به من گوش فراده و من به تو خردی را آموزش می‌دهم که هیچ کس جز من و آنکه مرا فرستاده نمی‌داند. تو شاگرد من هستی و من می‌دانم چندساله هستی و چه میزان زنده خواهی بود و هنگامی که بر خلاف آنچه پدرم گفت رفتار کنی، خواهی فهمید هر آنچه من گفته‌ام حقیقت دارد. پس از آن یهودیانی که در آنجا حضور داشتند و سخنان مسیح را شنیدند حیرت‌زده شدند و گفتند: عجب رویداد عجیب و قابل توجهی

(Infancy Gospel of Thomas, chapter 6).

1. Joseph.

در فصل دوازدهم این کتاب آمده است:

«دوباره در هنگام جمع‌آوری محصول، کودک با پدرش برای برداشت محصول رفت و هنگامی که پدرش درو می‌کرد، مسیح کوچک نیز مقداری از محصول چید و هنگامی که آن را خرمن کرد و کوبید، آن مقدار ۱۰۰۰ برابر شد و سپس تمامی افراد فقیر را صدا کرد تا به محل خرمن‌کوبی بیایند و به همه به طور رایگان گندم بخشید. جوزف نیز باقی‌مانده آن را برداشت. عیسی در زمان نشان دادن این معجزه ۷-۸ ساله بود» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 12).

در فصل سیزدهم انجیل کودکی توماس آمده است:

«از آنجا که پدرش نجار بود، در آن فصل خیش و بست می‌ساخت. از جانب مرد ثروتمند سفارش تخت برای وی رسید. ولی یکی از چوبها - به نام کروسیم به معنای چوب عرضی - کوتاه‌تر از بقیه بود و از آنجا که جوزف هیچ نظری نداشت که چه کند، عیسی کوچک به پدرش جوزف گفت: "دو تکه چوب از پایین به آن اضافه کن" و جوزف دقیقاً این کار را انجام داد. سپس مسیح در گوشه دیگر ایستاد و قطعات کوچک‌تر چوب را گرفت و آن را کشید و آن را اندازه بقیه کرد و پدرش دید و حیرت کرد. کودک را در آغوش گرفت و بوسید و گفت: "به خاطر این کودکی که خدا به من داده است، من آمرزیده شده‌ام"» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 13).

درباره اینکه حضرت عیسی عليه السلام دارای پدر بوده است، نه در روایات و نه در آیات شریفه قرآن مطلبی در این باره دیده نمی‌شود. تنها منابعی که می‌توان این مطالب را در آنجا دید اناجیل اربعه مسیحیت است که در ذیل توضیحاتی را بیان خواهیم کرد. از جمله منابعی که می‌توان درباره این مطلب به آن استناد کرد «انجیل برنابا»^۱ است. مطلبی درباره ازدواج یوسف نجار با حضرت مریم عليها السلام در این انجیل آمده است:

«مریم چون دانا به مشیت خدا بود و در باطن ترسناک بود از اینکه به غضب درآید طایفه‌اش بر او به واسطه اینکه آبستن است و سنگ‌باران کنند او را که گویا او مرتکب زنا شده، شوهری از عشیره خود برای خود اختیار نمود خوش‌کردار، که یوسف نام داشت؛ زیرا نیکوکار پرهیزگار بود از محرمات خدای و تقرب می‌جست

1. Gospel of Barnabas.

به سوی او به روزه و نمازها، و معیشت خود را به کسب دست خود می‌کرد؛ چون که او نجار بود. این همان مردی است که او را عذرا (دوشیزه) می‌شناخت و او را شوهر خود اختیار کرده بود و کشف کرده بود او را به الهام الهی» (برنابا: ۲: ۳-۱).

در انجیل متی نیز این داستان چنین آمده است:

«اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند، او را از روح القدس حامله یافتند و شوهرش یوسف چون که مردی صالح بود، نخواست او را عبرت نماید، پس اراده نمود او را به پنهانی رها کند» (متی: ۱: ۱۸-۱۹).

بررسی‌های نشان می‌دهد:

الف) از نام این شخص و ماجرای ازدواج او با حضرت مریم علیها السلام در قرآن سخنی به میان نیامده است.

ب) همچنین در روایات تفسیری شیعه نیز به این ماجرا اشاره‌ای نشده است.

ج) در کتاب *قصص الانبیاء* نیز این ماجرا نقل نشده است.

د) این ماجرا در میان مسیحیان نیز خدشه‌دار است؛ به طوری که در برخی از اناجیل اربعه مانند انجیل یوحنا و انجیل مرقس صحبتی از آن به میان نیامده و تنها انجیلی که در میان اناجیل اربعه این داستان را نقل نموده است انجیل متی است.

ه) به نظر می‌رسد که این فرد یا وجود خارجی ندارد و ساختگی است یا نام او در منابع اسرائیلیات ذکر شده است.

۲-۲-۳. نفرین حضرت عیسی علیه السلام

از جمله کارهایی که به حضرت عیسی علیه السلام نسبت می‌دهند این بوده است که آن حضرت، مردم یا افرادی را که به وی بدی می‌کردند، نفرین می‌کردند. در فصلهایی از این انجیل به بعضی از این موارد اشاره شده است که خواهد آمد.

در فصل سوم انجیل کودکی این گونه آمده است:

«فرزند آناس کاتب که آنجا به مسیح ایستاده بود، یک شاخه بید را بر گرفت و آب‌هایی را که مسیح جمع کرده بود، پراکنده ساخت. هنگامی که مسیح دید که چه اتفاقی افتاده است عصبانی شد و به او گفت: "کافر، ابله بی‌مغز! مگر چاله و آب با تو چه کرده

بودند؟! این را بین تو مانند یک درخت خشک خواهی شد و هرگز نه ریشه و نه میوه‌ای نخواهی داد! و بلافاصله کودک خشک شد. سپس مسیح حرکت کرد و به خانه جوزف بازگشت. والدین کودکی که خشک شده بود برای کودکشان ماتم گرفتند و آنچه را که از او به جای مانده بود، برگرفتند و به سوی جوزف رفتند و گفتند: "تو مسئول کاری هستی که کودک انجام داده است!" (Infancy Gospel of Thomas, chapter 3).

در فصل چهارم این کتاب آمده است:

«سپس او به دهکده بازمی‌گشت و یک کودک محکم به پشت او ضربه زد. مسیح عصبانی شد و به او گفت: "به پایان سفرتم نمی‌رسی" و او بلافاصله به زمین افتاد و مرد. سپس بعضی از مردم که دیدند چه اتفاقی افتاد، گفتند: "این کودک از کجا می‌آید که تمامی کلماتش اجرا می‌شود؟" و به نزد جوزف رفتند و والدین کودک مرده تقصیر را به گردن او انداختند.

در فصل چهاردهم انجیل کودکی توماس آمده است:

«هنگامی که جوزف تمایلات، سن و هوش او را متوجه شد، تصمیم گرفت که دوباره به وی لغات را بیاموزد. بنابراین او را به معلم دیگری سپرد. معلم به جوزف گفت: "من ابتدا به او یونانی یاد خواهم داد، سپس عبری به او آموزش خواهم داد." از آنجا که معلم از کوشش قبلی کودک آگاه بود و می‌ترسید، با وجود این، پس از نوشتن الفبا ساعات زیادی به او آموزش داد حتی هنگامی که کودک پاسخ نمی‌داد. سپس مسیح به او گفت: "اگر واقعاً معلم هستی و حروف را به خوبی می‌دانی معنای آلفا (حرف اول الفبای یونانی) را به من بگو و سپس من معنای بتا (حرف دوم الفبای یونانی) را به تو خواهم گفت." برای جلوگیری از ادامه بحث معلم به سر او ضربه زد. سپس مسیح عصبانی شد و وی را نفرین کرد. به سرعت وی از هوش رفت و با صورت بر زمین افتاد. سپس مسیح به خانه برگشت ولی جوزف نگران بود. او به مادر پسر توصیه کرد: "نگذارد از خانه بیرون رود چون هر کسی او را عصبانی کند خواهد مُرد" (Infancy Gospel of Thomas, chapter 14).

۳-۲-۳. ذکر برادر حضرت عیسی‌علیه‌السلام

در فصلی از انجیل کودکی مطلبی آمده که حضرت عیسی‌علیه‌السلام را دارای برادر معرفی می‌کند.

در فصل شانزدهم از انجیل کودکانی توماس آمده:

«سپس جوزف پسرش جیمز را برای به دست آوردن چوب به خانه فرستاد. با این حال مسیح نیز با وی رفت و هنگامی که جیمز بوته جمع‌آوری می‌کرد، یک مار وی را نیش زد و او بر روی زمین افتاد و رو به مرگ بود. در این حال مسیح به او نزدیک شد و بر زخم او دمید و به سرعت زخم وی ناپدید شد و بخش گزیده‌شده ترمیم یافت و جیمز سلامتی خود را به دست آورد» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 16).

این مطلب نیز بنا بر عدم ازدواج حضرت مریم علیها السلام مورد تردید جدی است.

۴-۲-۳. اتهام مسخره کردن دیگران به حضرت عیسی علیه السلام

طبق آنچه در انجیل کودکانی آمده است، حضرت عیسی علیه السلام هنگامی که کسی چیزی را نمی‌دانست، او را مسخره می‌کرد.

در فصل هشتم از انجیل کودکانی توماس آمده است:

«هنگامی که یهودیان موعظه زاکائوس را می‌شنیدند. کودک خنده بزرگی کرد و گفت: "حال بی‌ثمران ثمر بخشند و چشمان نابینا می‌بینند و ناشنوایان با قلبهایشان خواهند شنید. من از سوی آسمان‌ها هستم و ممکن است کسانی را که بر روی زمین هستند، نجات بخشم و آنها را از بالاترین چیزها خبر دهم؛ در صورتی که یکی از شما ندای فرمانبرداری از من را سر دهد". هنگامی که کودک سخنان خود را به پایان رساند. تمامی کسانی که توسط او نفرین شده بودند، الساعه بهبود یافتند. ولی پس از آن هیچ کس جرأت عصبانی کردن او را نداشت؛ زیرا نمی‌خواستند نفرین یا زمین‌گیر شوند».

این موضوع که حضرت عیسی علیه السلام دیگران را مورد تمسخر قرار می‌دهند در قرآن نیامده که هیچ، بلکه با قرآن متناقض است؛ چه اینکه به استناد آیه ﴿...قَالُوا اتَّخَذْنَا مُزُوقًا لِّأَعْوُدٍ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (بقره/ ۶۷)، مسخره کردن دیگران از مصادیق جهل و کار جاهلان به شمار می‌رود و چنین نسبتی هرگز همخوانی با شأنیت والای پیامبران ندارد.

۵-۲-۳. ناسزا گفتن به مردم

طبق گفته انجیل کودکانی توماس مانند هر فرد عادی در حالت عصبانی شدن به مردم ناسزا می‌گفت. حال آنکه دور از ذهن است که اگر چیزی مطابق میل او نبوده

است، او مردم را دشنام و به آنها ناسزا بگوید.

در فصل سوم از انجیل کودکی این گونه آمده است:

«فرزند آناس کاتب که آنجا به مسیح ایستاده بود، یک شاخه بید را بر گرفت و آب‌هایی را که مسیح جمع کرده بود، پراکنده ساخت. هنگامی که مسیح دید که چه اتفاقی افتاده است عصبانی شد و به او گفت: "کافر، ابله بی‌مغز! مگر چاله و آب با تو چه کرده بودند؟! این را ببین تو مانند یک درخت خشک خواهی شد و هرگز نه ریشه و نه میوه‌ای نخواهی داد!" و بلافاصله کودک خشک شد. سپس مسیح حرکت کرد و به خانه جوزف بازگشت. والدین کودکی که خشک شده بود برای کودکان ماتم گرفتند و آنچه را که از او به جای مانده بود، برگرفتند و به سوی جوزف رفتند و گفتند: "تو مسئول کاری هستی که کودک انجام داده است!"» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 3).

در فصل ششم از انجیل کودکی نیز آمده است:

«... معلم به جوزف گفت: او را به من بسپار و من به او حروف را آموزش می‌دهم. پس جوزف دست او را گرفت و وارد کلاس کرد و معلم الفبا را برای او نوشت و این را بارها برای کودک تکرار کرد، ولی کودک چیزی نگفت و به او برای مدت طولانی پاسخ نداد. آموزگار عصبانی شد و بر سر او زد. پس از این کار کودک گفت: من در حال آموزش شما هستم بیشتر از آنچه شما به من آموزش می‌دهید؛ زیرا که من لغات را می‌دانم و قضاوت شما بسیار عالی است. این چیزها برای شما مانند آفتابه مسی یا برخورد سنج است که هیچ خرد و یا روشنایی از آن صدا به وجود نمی‌آید. هیچ کس قدرت خرد من را درک نمی‌کند و هنگامی که خشمش فروکش کرد تمامی حروف را از آلفا تا امگا بسیار سریع گفت. به صورت معلم نگاه کرد و به او گفت: هنگامی که شما طبیعت آلفا را نمیدانید چطور می‌خواهید به من بتا را آموزش دهید؟ ای ریاکار اگر می‌توانی اول آلفا را به من آموزش بده و سپس آنچه را که تو در مورد بتا گفته‌ای، باور می‌کنم. سپس او توضیح در مورد حرف اول را شروع کرد و معلم آنقدر قوی نبود تا چیزی بگوید. در این حین که افراد بسیاری در حال گوش کردن بودند به زاکائوس گفت: گوش فرا بده معلم و ساختار اولین لغت را نظاره کن. چطور این دو خط استاندارد به طور تأثیرناپذیری به نقطه میانی می‌رسند و بقایای آنچه به هم رسیده بالا می‌رود، می‌رقصد و سه گوشه می‌شود. سه گوشه بدون هیچ تماسی، از یک خانواده با تعادل عالی خواهند شد هنگامی که (حرف یونانی آلفا) خطوط برابر داشته باشد» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 6).

ناسزا گفتن به مردم هرگز در شأن و مقام انبیا و حجج الهی نیست؛ زیرا امری بسیار زشت و ناپسند به شمار می‌رود.

در واقع ناسزا گفتن گناه است و انبیا و حجج الهی از گناهان و کارهای زشت به دور هستند. چنانچه خداوند می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يُجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ...﴾ (نجم / ۳۲)؛ آنان که از گناهان بزرگ و زشتکاریها - جز لغزشهای کوچک - خودداری می‌ورزند... بنا بر آنچه بیان شد، در انجیل کودکی مواردی وجود دارد که در شأن و منزلت حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نیست؛ مانند نفرین کردن افراد توسط آن حضرت، تمسخر کردن دیگران توسط ایشان و امثالهم که در شأن آن حضرت نیست. با توصیف‌های مذکور می‌توان گفت عیسی که انجیل کودکی به دنیا معرفی می‌کند با عیسی که قرآن معرفی می‌کند بسیار تفاوت دارد؛ چه اینکه توصیف‌های مذکور، فرهنگ بدزبانی، جسارت، بی‌ادبی و تمسخر را به دنیا نشان می‌دهد که هرگز در شأن هیچ انسان صالحی نیست؛ چه رسد به پیامبران الهی.

افزون بر اینکه در انجیل کودکی درباره آن حضرت مواردی دیده می‌شود که قابل تردید جدی است؛ مانند ذکر پدر برای حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام یا مثال دیگری در این زمینه مانند ذکر برادر برای آن حضرت که مانند این موارد در قرآن کریم وجود ندارد و از آن صحبتی به میان نیامده است که بیانگر راهیابی تحریف و دستبرد بشر به گزارش‌های انجیل کودکی است.

۴. معجزات مختص به هر یک از قرآن کریم و انجیل کودکی

در قرآن کریم معجزات خاصی در ارتباط با حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بیان شده که در کتاب انجیل کودکی توماس ذکر نشده است و برعکس، که در اینجا به بررسی آن موارد می‌پردازیم.

۴-۱. معجزات ذکر شده در قرآن کریم که در انجیل کودکی بیان نشده

معجزات حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام که در قرآن کریم ذکر شده که در انجیل کودکی

توماس ذکر نشده است، عبارتند از:

۱-۱-۴. سخن گفتن با مردم در گهواره

بر پایه آیه ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنْئِي عَبْدُ اللَّهِ أَنَا نِي الْكِتَابِ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مریم / ۲۹-۳۰)، سخن گفتن با مردم در گهواره یکی از معجزاتی است که در قرآن کریم ذکر شده، لیکن در انجیل کودکی هیچ سخنی از این معجزه به میان نیامده است و حال آنکه از آنجایی که انجیل مذکور اختصاص به دوران کودکی عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دارد، انتظار می‌رفت که این معجزه بزرگ را نقل می‌کرد. علت این امر روشن نیست لیکن به هر روی بیانگر آن است که انجیل کودکی در گزارش مهمترین وقایع و معجزات از جامعیت برخوردار نیست.

۲-۱-۴. شفای بیماران مبتلا به برص و پیسی

این معجزه در آیات ﴿...وَأُتِرَى الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ...﴾ (آل عمران / ۴۹) و ﴿...وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي...﴾ (مائده / ۱۱۰) ذکر شده ولی در انجیل کودکی هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. چه بسا به این دلیل باشد که این امور در سنین کودکی از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ صادر نشده باشد بلکه پس از دوران کودکی و نوجوانی از وی صادر شده باشد. به هر روی این مطلب نیز حاکی از آن است که انجیل کودکی توماس از جامعیت برخوردار نبوده و برخی از مهمترین معجزات آن پیامبر را ذکر نکرده است.

۳-۱-۴. نزول مائده آسمانی

معجزه نزول مائده آسمانی نیز از آن دسته از معجزاتی است که در آیات شریفه قرآن به آن اشاره شده، لیکن در انجیل کودکی به این مطلب اشاره‌ای نشده است: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (مائده / ۱۱۴)؛ عیسی پسر مریم گفت: «بارالها، پروردگارا، خوانی از آسمان بر ما فرو فرست تا عیدی برای اول و آخر ما باشد و نشانه‌ای از جانب تو، و ما را روزی ده که تو بهترین روزی دهندگانی».

این مورد نیز طبیعی است که در انجیل کودکی بیان نشده است؛ چه اینکه گویا این معجزه در سن کودکی رخ نداده بلکه در زمانی رخ داده که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اصحاب گرانقدری موسوم به حواریون داشته است که این امر در سنین کودکی نبوده است.

افزون بر اینکه در خصوص آیات و نشانه‌هایی که قرآن درباره حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام از آنها سخن می‌گوید، باید این مطلب را ذکر کرد که قرآن در صدد تعریف داستان یا ماجرای نیست که پیام و مفهومی نداشته باشد و یقیناً در وراء هر قصه‌ای پیامی علمی یا اخلاقی یا اجتماعی و یا مذهبی و... وجود خواهد داشت. در مورد معجزات حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام هم این مطلب صدق می‌کند و در وراء هر معجزه از معجزات ایشان مطالبی وجود دارد که قرآن کریم از این باب قابل مقایسه با جنبه داستانی انجیل کودکی نیست.

۲-۴. معجزات ذکر شده در انجیل کودکی که در قرآن کریم بیان نشده

در انجیل مذکور معجزاتی به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نسبت داده شده که در قرآن کریم سخنی از آن به میان نیامده است که عبارتند از:

۱-۲-۴. تمیز کردن آبهای رودخانه

در فصل دوم از انجیل کودکی آمده است:

«هنگامی که مسیح ۵ ساله بود، در کنار جویبار کوچکی از رودخانه خروشان بازی می‌کرد. او آبهای جاری را در گودال کوچکی جمع می‌کرد و آنها به سرعت پاکیزه می‌شدند و او تنها با یک کلمه به آنها فرمان می‌داد»
(Infancy Gospel of Thomas, chapter 2).

گفتنی است که معجزه ساختن پرنده از گل چنان که گذشت، پس از عبارت مذکور بیان شده است.

۲-۲-۴. افزودن بر مقدار اندک

در فصل دوازدهم از انجیل کودکی آمده است:

«دوباره در هنگام جمع‌آوری محصول، کودک با پدرش برای برداشت محصول رفت و هنگامی که پدرش درو می‌کرد، مسیح کوچک نیز مقداری از محصول چید و هنگامی که آن را خرمن کرد و کوبید، آن مقدار ۱۰۰۰ برابر شد و سپس تمامی افراد فقیر را صدا کرد تا به محل خرمن کوبی بیایند و به همه به طور رایگان گندم بخشید. جوزف نیز باقی‌مانده آن را برداشت. عیسی در زمان نشان دادن این معجزه ۷-۸ ساله بود» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 12).

۴-۲-۳. افزودن درازای چوب

در سیزدهمین فصل از انجیل کودکانی توماس آمده است:

«از آنجا که پدرش نجار بود، در آن فصل خیش و بست می ساخت. از جانب مرد ثروتمند سفارش تخت برای وی رسید. ولی یکی از چوبها - به نام کروسیم به معنای چوب عرضی - کوتاه تر از بقیه بود و از آنجا که جوزف هیچ نظری نداشت که چه کند، عیسی کوچک به پدرش جوزف گفت: "دو تکه چوب از پایین به آن اضافه کن" و جوزف دقیقاً این کار را انجام داد. سپس مسیح در گوشه دیگر ایستاد و قطعات کوچک تر چوب را گرفت و آن را کشید و آن را اندازه بقیه کرد و پدرش دید و حیرت کرد. کودک را در آغوش گرفت و بوسید و گفت: "به خاطر این کودکی که خدا به من داده است، من آمرزیده شده ام"» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 13).

۴-۲-۴. سالم گردانیدن کوزه شکسته شده

در فصل یازدهم از انجیل کودکانی توماس آمده است:

«وقتی عیسی شش ساله بود، مادرش او را فرستاد که برای خانه آب بیاورد. اما به طور تصادفی در میان جمعیت زیاد کوزه آب شکست و هاله ای دور آن پدید آمد و او با کوزه سالم آب را به خانه رساند. وقتی مادرش او را دید که او آن کار را انجام داده است، او را بوسید و به عنوان یک چیزهای ارزشمندی که از او دیده بود در قلب خود به صورت رازگونه پنهان داشت» (Infancy Gospel of Thomas, chapter 11).

در خصوص چهار امر شگفت انگیز و خارق العاده مذکور گفتنی است، اگرچه این امور در انجیل مذکور نقل شده، لیکن رویه و دأب پیامبران الهی چنین نبوده است که در امور عادی زندگی از معجزه استفاده کنند؛ چه اینکه جنبه بشری بودن ایشان چنین اقتضا داشت که در پیشبرد امور زندگی همانند عموم مردم زندگی کنند که چه بسا آیاتی چون ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ عَلَيْنَا مَن لِّمَاءٍ﴾ (ابراهیم/ ۱۱) و ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ...﴾ (کهف/ ۱۱۰) ناظر به مدعای مذکور باشد که پیامبران مانند مردم از جنبه بشری برخوردارند لیکن افزون بر این جنبه، از اتصال و حیانی نیز برخوردارند که این قدرت فرابشری امور خاص دیگری را اقتضا می کند.

در واقع تلاش و کوشش پیامبران به منظور به دست آوردن نیازمندی های خویش و مشابهت ایشان با مردم در امورات زندگی به اندازه ای بود که برخی از شبهه افکنان به

این جنبه بشری پیامبران چنین اشکال می کردند: ﴿وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (فرقان / ۷).

در آیه دیگر نیز به عنوان یک قاعده و سنت الهی می فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَأْكُلُوا الطَّعَامَ وَيَمْشُوا فِي الْأَسْوَاقِ...﴾.

از سوی دیگر چنانچه از آیات قرآن و مبانی کلامی استفاده می شود یکی از مواقع صدور معجزه هنگامی است که شخص نبی به دنبال اثبات حقایق خویش در برابر درخواست منطقی و معقول مخاطبان و افرادی که در نبوت وی تردید دارند، معجزه ارائه نماید در حالی که در این فراز مذکور از انجیل کودکی چنین امری مشاهده نمی شود.

افزون بر اینکه قرآن کریم در بیان معجزات حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به صراحت به «یاذن الله» (آل عمران / ۴۹) و «یاذنی» (مائده / ۱۱۰) تأکید دارد و حال آنکه در داستان مذکور چنین امری مطرح نشده، گویا فراز مذکور به داستانی شگفت بیشتر شباهت دارد تا صدور معجزه از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام که تسلیم امر الهی است و بی اذن خداوند معجزه ای ارائه نمی کند. بنابراین صدور چهار امر مذکور اگرچه به لحاظ عقلی محال نیست و ممکن است، لیکن فضای گفتمانی صدور معجزات از پیامبران که در قرآن ترسیم شده و نیز دأب پیامبران در عدم بهره گیری از معجزه در امور عادی، صدور چهار امر مذکور از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام را با تردید جدی مواجه می سازد.

۴-۲-۵. علم به حروف الفبا

در بخشی از فصل ششم از انجیل کودکی آمده است:

«معلم به جوزف گفت: او را به من بسپار و من به او حروف را آموزش می دهم. پس جوزف دست او را گرفت و وارد کلاس کرد و معلم الفبا را برای او نوشت و این را بارها برای کودک تکرار کرد، ولی کودک چیزی نگفت و به او برای مدت طولانی پاسخ نداد. آموزگار عصبانی شد و بر سر او زد. پس از این کار کودک گفت: من دارم بیشتر به شما یاد می دهم تا آنکه شما به من یاد بدهید؛ زیرا که من لغات را می دانم و قضاوت شما بسیار عالی است. این چیزها برای شما مانند آفتابه مسی یا برخورد سنج است که هیچ خرد و یا روشنایی از آن صدا به وجود نمی آید. هیچ کس قدرت خرد من را درک نمی کند و هنگامی که خشمش فروکش کرد تمامی حروف را از آلفا تا امگا بسیار سریع گفت. به صورت معلم نگاه کرد و به او گفت: هنگامی

که شما طبیعت آلفا را نمیدانید چطور می‌خواهید به من بتا را آموزش دهید؟ ای ریاکار اگر می‌توانی اول آلفا را به من آموزش بده و سپس آنچه را که تو در مورد بتا گفته‌ای، باور می‌کنم. سپس او توضیح در مورد حرف اول را شروع کرد و معلم آنقدر قوی نبود تا چیزی بگوید. در این حین که افراد بسیاری در حال گوش کردن بودند به زاکائوس گفت: گوش فرا بده معلم و ساختار اولین لغت را نظاره کن. چطور این دو خط استاندارد به طور تأثیرناپذیری به نقطه میانی می‌رسند و بقایای آنچه به هم رسیده بالا می‌رود، می‌رقصد و سه گوشه می‌شود. سه گوشه بدون هیچ تماسی، از یک خانواده با تعادل عالی خواهند شد هنگامی که (حرف یونانی آلفا) خطوط برابر داشته باشد (Infancy Gospel of Thomas, chapter 6).

بنابراین در خصوص شبهه اقتباس قرآن از انجیل کودکی که از ناحیه افرادی چون رژی بلاشر و بروکلیمان مطرح شده، گفتنی است که شباهت یادشده در همه ابعاد نیست؛ زیرا به لحاظ اسلوب و محتوا میان قرآن و مصادر مزبور تفاوت قابل توجهی وجود دارد؛ چون داستان‌های اهل کتاب سرشار از جزئیات بسیاری است که حکایت از خاستگاه بشری و تحریف آن دارد. اما قرآن کریم بنا ندارد همه جزئیات قصص را بیان کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۸/۲، ۱۶۷/۷-۱۶۸ و ۲۹۱/۱۳؛ حکیم، ۱۴۲۵: ۲۸-۲۹)؛ زیرا این امر موجب اطناب ملال‌آور می‌شود و تأثیری در ابعاد تربیتی و هدایتی قرآن ندارد. به لحاظ محتوا نیز در مصادر عهدین برخی مطالب سخیف و باطل وجود دارد همچون نسبت‌های ناروا به انبیای الهی از جمله نسبت زنا، شرب خمر و امور ناشایست دیگر که هرگز شایسته انبیا نیست (ر.ک: موسوی خویی، بی‌تا: ۴۸-۵۷).

در واقع شباهت مذکور بیانگر آن است که خاستگاه همه این کتب، الهی و وحیانی است (عتیبی، بی‌تا: ۲۳)؛ با این تفاوت که کتب مقدس یهود و نصارا تحریف شده است. از سوی دیگر پیامبر ﷺ با عالمان یهودی و نصرانی پیش از بعثت مجالست نداشته است. پس از بعثت نیز به جز در موارد اندکی با ایشان در ارتباط نبوده که آن موارد در راستای دعوت آنها به دین اسلام بوده است، نه برای فراگیری کتب یهود و نصارا (همان). افزون بر اینکه آیاتی که گویای اصالت الهی قرآن و وحیانی بودن آن است (برای نمونه ر.ک: یونس/ ۱۵؛ شعراء/ ۱۹۴-۱۹۲؛ حاقه/ ۴۰-۴۶؛ نجم/ ۳-۱۱)، به دلالت ضمنی مشمول قدسیت و اصالت الهی قصص آن نیز می‌شود. لذا اتهام اقتباس از کتب مقدس پیشین نارواست.

نتیجه گیری

۱. ساختن پرنده از گل، شفا دادن بیمار، زنده کردن مرده و خبر دادن از غیب، از مهمترین اشتراکات انجیل کودکی با قرآن کریم است. لیکن شباهت یادشده در همه ابعاد نیست؛ زیرا به لحاظ اسلوب و محتوا میان قرآن و مصادر مزبور تفاوت قابل توجهی وجود دارد؛ چه اینکه داستان‌های اهل کتاب به ویژه انجیل کودکی سرشار از جزئیات بی فایده است. اما قرآن کریم بنا ندارد همه جزئیات قصص را بیان کند؛ زیرا این امر موجب اطناب ملال آور می‌شود و تأثیری در ابعاد تربیتی و هدایتی قرآن ندارد. لذا اگر چه مطالب حقی در انجیل کودکی بیان شده، لیکن همان مطالب به لحاظ بیانی در سیاقی رمان گونه و سرشار از جزئیات بی ارزش و گاه سخیف بیان شده است.

۲. نسبت‌های ناروا به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام از قبیل ذکر پدر و برادر برای عیسی عَلَيْهِ السَّلَام، نفرین، استهزاء و ناسزا گفتن به افراد در انجیل کودکی که با شأنیت والای و عصمت وی همخوانی ندارد، نشانگر آن است که عیسایی که انجیل کودکی به دنیا معرفی می‌کند با عیسایی که قرآن معرفی می‌کند بسیار تفاوت دارد؛ چه اینکه توصیف‌های مذکور، فرهنگ بدزبانی، جسارت، بی ادبی و تمسخر را به دنیا نشان می‌دهد و تلاشی در راستای تقدس زدایی از سیمای تابناک حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است.

۳. اشمال انجیل مذکور بر مطالب سخیف و نسبت‌های ناروا به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و سبک اطناب گویی و تکیه بر جزئیات که تأثیری در بعد هدایتی و تربیتی ندارد و نیز امی بودن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و عدم ارتباط و بهره گیری از افراد عالم به کتب مقدس پیشین و تفاوت سبک بیانی و محتوایی قرآن با انجیل کودکی به خوبی گویای خاستگاه و حیانی قرآن و راهیابی تحریف و دستبرد بشری در گزارش‌های انجیل کودکی می‌باشد.

۴. نفس شباهت موردی میان قرآن کریم و انجیل کودکی در شرح حال عیسی عَلَيْهِ السَّلَام لزوماً حاکی از اقتباس قرآن کریم از انجیل مذکور نیست، بلکه وجود اصل برخی از نکات مشابه متناسب با قرآن، حکایت از خاستگاه و حیانی برخی از گزارش‌های انجیل کودکی دارد که در طول زمان از گزند تحریف در امان نمانده است که از ناحیه بشر در فضای داستانی در کنار افزودنی‌های ناشایست سامان یافته است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابوالخیر، القمص عبدال مسیح بسیت، *ابوکریفا العهد الجدید، کیف کتبت؟ ولماذا رفضتها الكنيسة؟*، مصر، مکتبه المصریین، ۲۰۰۷ م.
۳. *انجیل برنابا*، ترجمه حیدرقلی سردار کابلی، با مقدمه ویراستار تحت عنوان «مسیحیت، تاریخ و حقیقت»، با مقدمه‌هایی از خلیل سعادت، رشید رضا و آیه‌الله سید محمود طالقانی، تهران، نیایش، ۱۳۷۹ ش.
۴. توحیدی، محمدرضیاء، مقاله «انجیل‌های کودکی»، سایت پژوهشکده باقرالعلوم (عجلی).
۵. حکیم، سیدمحمدباقر، *القصص القرآنی*، چاپ دوم، تهران، المجمع العالمی لاهل البيت (عجلی) بالتعاون من المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۵ ق.
۶. ذاکری، مصطفی، ترجمه «اپوکریفای "عهد عتیق"»، *نشر دانش*، سال بیستم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۲ ش.
۷. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، «انجیل غیر رسمی»، *هفت آسمان*، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۸. صاحب اسلام، *ادب القصة القرآنیه*، جامعه بيشاور، مرکز الشیخ زائد الاسلامی، الايضاح، ۲۰۱۱ م.
۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طرزی، ابراهیم سالم، *ابوکریفا العهد الجدید (الکتاب الاول، انجیل ابوکریفا المنخفضة، الجزء الاول)*؛ بی‌جا، ۲۰۰۱ م.
۱۱. عامر، محمد امین، *المستشرقون و القرآن الکریم*، اردن، دار الامل، ۲۰۰۴ م.
۱۲. عتیبی، هیا، مقاله «شبهه اقتباس القرآن من کتب الامم السابقه عند المستشرقین»، باشراف خالد القاسم، جامعه ملک سعود، قسم الثقافة الاسلامیه، بی‌تا.
۱۳. فغالی، بولس، *المدخل الى الكتاب المقدس*، لبنان، المکتبه البولسیه، ۱۹۹۴ م.
۱۴. گریدی، جوآن، *مسیحیت و بدعت‌ها*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، سپهر، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی‌تا.
16. Bell, Richard, *The Origin of Islam and Its Christian Environment*, London, 1926.
17. Blachère, R., *Le problème de Mohomet*, PUF-Paris, 1952.
18. Geiger, Abraham, *Judaism and Islam*, Madras, 1898.
19. Hock, Ronald F., *The Infancy Gospel of Thomas*, Polebridge Press, 1996, Translated by: S. Zahra Motamed Shariati, iran, Mashhad, 2015.
20. Katsh, Abraham I., *Judaism in Islam*, New York, 1954.
21. *New Testament Apocrypha*, Robert McLachlan Wilson (Ed.), vol. 1, p. 47.
22. *New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*, Translated from the Original Greek into Persian by the Rev. Henry Martyn, B.D. [Fourth edition] London, Printed by Richard Watts for the British and Foreign Bible Society in the year 1837.
23. *The Gospel of Barnabas*, Edited and Translated from the Italian Ms. In the Imperial Library at Vienna by Lonsdale and Laura Ragg, Oxford, Clarendon Press, 1907.
24. Torrey, Charles Cutler, *The Jewish Foundations of Islam*, New York, 1933.

رهیافتی نو بر حجیت خبر واحد در تفسیر (باتکیه بر دیدگاه شیخ طوسی)*

- محمد امامی^۱
- مصطفی احمدی فر^۲
- فریدون عباسی^۳

چکیده

آیا حجیت خبر واحد اختصاص به روایات فقهی دارد یا شامل روایات تفسیری نیز می‌شود، دو دیدگاه عمده وجود دارد. برخی معتقدند ادله حجیت خبر واحد اختصاص به روایات فقهی دارد و شامل روایات معرفتی نمی‌شود. عده‌ای هم حجیت را اعم می‌دانند. مشهور میان محققان این است که شیخ طوسی مخالف حجیت خبر واحد در تفسیر است. پژوهشگران به عبارت شیخ در مقدمه تفسیر تبیان استاد کرده‌اند. از دقت در آن عبارت و توجه به دیگر عبارات شیخ در تفسیر تبیان و *عدة الاصول*، به دست می‌آید که شیخ طوسی از موافقان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.imami@gmail.com).

۲. استادیار جامعه المصطفی العالمیه مشهد (ahmadifar65@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه مشهد (نویسنده مسئول) (salavat2420@gmail.com).

حجیت خبر واحد در تفسیر است.
واژگان کلیدی: خبر واحد، تفسیر، شیخ طوسی.

بیان مسئله

از آن هنگام که علم اصول فقه تدوین شد، یکی از پرسش‌هایی را که عهده‌دار پاسخ آن گردید، حجیت خبر واحد بود؛ چه آنکه عمده‌ترین راه دسترسی به احکام و معارف دینی، روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام بود. برخی از این روایات با سند متواتر و اندکی دیگر نیز محفوف به قرائن قطعی بر صدور به دست مسلمانان رسیده است؛ اما بیشترین روایات به صورت خبر واحد گزارش شده‌اند. لذا این پرسش به میان می‌آید که آیا خبر واحد حجت می‌باشد یا نه؟

جز چند نفر محدود از دانشمندان چون سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۵۲/۲) و ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۲۰/۱)^۲ که منکر حجیت خبر واحد شدند، دیگر دانشمندان حجیت خبر واحد را پذیرفته و ادله متعددی بر آن اقامه کرده‌اند. در این پژوهش به دنبال نفی یا اثبات حجیت خبر واحد نیستیم، بلکه اصل حجیت خبر واحد را مفروض گرفته، بحث را بر دایره شمول حجیت خبر واحد متمرکز می‌کنیم. می‌خواهیم بدانیم که آیا حجیت خبر واحد اختصاص به فقه و آموزه‌های عملی دین دارد یا آنکه در تفسیر نیز حجت است و باز بحث را خاص‌تر می‌کنیم و در پی کشف دیدگاه شیخ طوسی هستیم. پرسش اصلی تحقیق این است: آیا خبر واحد از دیدگاه شیخ طوسی در تفسیر حجت است یا نه؟ برای آنکه جایگاه سؤال تحقیق به نیکی روشن شود، تذکر چند نکته شایسته است:

۱. پرسش اصلی پژوهش، گفتگو از جایگاه سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومین علیهم‌السلام در تفسیر قرآن نیست. حجیت سنت - به معنای نفس گفتار معصومان یا کردار و تقریرات ایشان - در تفسیر قرآن کریم بلکه در تمامی حوزه‌های دین، امری مسلم است.

۱. ایشان درباره خبر واحد معتقد است که عقل منعی از تعبد به خبر واحد نمی‌بیند؛ ولی در شرع دلیلی بر تعبد به آن وارد نشده است: «الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز التعبد ذلك».
۲. ایشان می‌گوید: «وإنما معنا من القياس في الشريعة وأخبار الآحاد، مع تجويز العبادة (التعبد) بهما من طريق العقول؛ لأن الله ما تعبد بهما ولا نصب دليلًا عليهما».

۲. روایتی که به صورت متواتر یا همراه با قرائن و شواهد قطعی بر صدور رسیده نیز جای بحث و گفتگو ندارد. حجیت این نوع خبر را موافقان و مخالفان پذیرفته‌اند. مقصود از خبر واحد در پژوهش آن دسته از احادیث است که از شرایط اعتبار برخوردار باشد.

۳. روایاتی که در تفسیر آیات فقهی رسیده و شارح فروع عملی می‌باشد نیز محل اختلاف نمی‌باشد. بحث و گفتگو در روایات تفسیری غیر فقهی است که مشتمل بر شرایط حجیت هستند. نیز روایات وارد شده در آن دسته از اعتقاداتی که اصلاً جای دلایل نقلی در آن نیست، از محل نزاع خارج است؛ مثل اصل اثبات وجود خدا و اثبات نبوت عامه و خاصه و... در این دسته از اعتقادات بدون هیچ نزاعی خبر واحد حجت نیست.

در واقع، سخن در این است که اگر روایتی با احراز شرایط حجیت، در تفسیر آیات معارفی رسید، از نظر شیخ طوسی حجت می‌باشد یا نه؟

اصل بحث از حجیت خبر واحد قدمتی هزار ساله و بیشتر دارد و همه دانشمندان، جز عده‌ای چون سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۵۲/۲) و ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱۲۰/۱)، حجیت آن را پذیرفته‌اند؛^۱ اما اینکه دیدگاه تفصیل در حجیت خبر واحد بین روایات فقهی و غیر فقهی چه زمانی مطرح شد، به نظر می‌رسد نخستین بار علامه طباطبایی بحث را به طور جدی مطرح کرده و در چندین جای *المیزان* بر حجیت نبودن خبر واحد در غیر احکام عملی تصریح نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۱/۱۰ و ۲۰۵/۱۴؛ همو، ۱۳۵۳: ۱۰۱).

حضرات آیات خویی، لنکرانی و استاد معرفت، دیدگاه علامه را نقد کرده و شمول ادله حجیت خبر واحد را اعم از حوزه فقه دانسته‌اند. پژوهشگران معاصر نیز در لابه‌لای کتب یا مقالات این بحث را مطرح کرده‌اند.

۱. مشهور این است که این دو شخصیت، حجیت خبر واحد را نپذیرفته‌اند؛ اما عملاً بر اساس خبرهای واحد فتوا داده‌اند. سراسر کتاب *السرائر* ابن ادریس، شاهد این ادعاست. به احتمال قوی، مقصود این دو بزرگوار از حجت نبودن خبر واحد، اخبار آحاد غیر معتبر است؛ چنان که در ادامه مقاله از شیخ طوسی عبارتی می‌آوریم که شاهد این سخن است. شیخ طوسی می‌گوید: بزرگان امامیه به اخبار آحاد معتبر عمل می‌کرده‌اند و دیدگاه عدم حجیت خبر واحد، ناظر به اخبار آحاد از طریق مخالفانشان بوده است.

غالب کسانی که در این باره قلم زده‌اند، با استناد به عبارتی در مقدمه تفسیر تبیان، شیخ طوسی را از مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر قلمداد کرده‌اند. اما دقت در همان عبارت و توجه به دیگر عبارات شیخ طوسی در تبیان و دیگر کتب، محقق را به نتیجه‌ای برعکس رهنمون می‌شود. به نظر می‌رسد این اولین مقاله‌ای است که به این امر پرداخته و کاشف دیدگاه واقعی شیخ طوسی در این زمینه است.

با توجه به اینکه مطالعه در کلمات شیخ طوسی محقق را به این نتیجه می‌رساند که ایشان مخالف حجیت خبر واحد در تفسیر نیست، بلکه از طرفداران این دیدگاه می‌باشد، ضروری به نظر می‌رسد عبارات شیخ طوسی در موضوع بازبینی شود تا حقیقت آشکار شود. هدف تحقیق این است که با بررسی کلمات برجامانده از این دانشمند بزرگ، دیدگاه وی در موضوع روشن گردد.

مفهوم‌شناسی

هر تحقیقی نیازمند به تبیین روشن و قاطع درباره‌ی واژه‌های اصلی تحقیق می‌باشد. واژه‌های اصلی نیازمند بیان این تحقیق عبارت است از: خبر واحد، تفسیر و حجیت.

خبر واحد

لغت‌شناسان «خبر» را به معنای گزارشی دانسته‌اند که به شخص می‌رسد و او را از مطلبی آگاه می‌سازد (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۶۶/۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۲۵/۶).

«واحد» اسم فاعل از «وحد» به معنای «یک»، نام اولین عدد شمارشی است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۹۷/۵). هنگامی که صفت خبر قرار می‌گیرد، به معنای خبری است که راوی آن واحد باشد؛ ولی در این ترکیب واحد در برابر متواتر به کار می‌رود و شامل هر روایتی است که راویان آن به حد تواتر نرسیده باشد، هرچند بیش از یک شخص باشد.

برخی بزرگان خبر واحد را روایتی دانسته‌اند که به حد تواتر نرسیده باشد (عاملی جعی، ۱۴۰۸: ۶۹؛ محقق داماد، ۱۴۲۲: ۷۲؛ ر.ک: فضلی، ۱۴۲۱: ۸۲؛ جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۶۰).

برخی هم گفته‌اند: خبر واحد آن روایتی است که به خودی خود مفید علم نباشد (سبحانی، ۱۴۲۴: ۳۴؛ ر.ک: فضلی، ۱۴۲۱: ۸۲).

وجه مشترک در هر دو تعریف، این است که خبر واحد خبری است که به خودی خود یقین آور نیست و قطع به صدور آن از معصوم نداریم؛ خواه راوی آن یک نفر یا بیشتر باشد و خواه دارای سند متصل به معصوم باشد یا سند آن مرسل بوده و از اتصال برخوردار نباشد؛ همه این‌ها داخل خبر واحد می‌باشد.

خبر واحد بر اساس اوصاف روایان به صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم شده است (ر.ک: حافظیان، ۱۴۲۴: ۳۹۵-۴۰۰). سه قسم اول، روایات معتبر شمرده می‌شود (همان).

شایان یادآوری است که تقسیم احادیث به اقسام چهارگانه صحیح، حسن، موثق و ضعیف، از قرن هفتم به بعد پدید آمد و پیش از آن دانشمندان، حدیث را به صحیح و غیر صحیح، یا مقبول و غیر مقبول تقسیم می‌کردند و مقصودشان از حدیث صحیح، هر روایتی بود که قرائنی بر درستی آن دلالت کند. بنابراین حدیث صحیح نزد قدما یعنی حدیث «قابل اعتماد» نه حدیثی که «سند آن به معصوم با عدل امامی متصل باشد» (ر.ک: حرز عاملی، ۱۴۰۳: ۶۵/۱؛ استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ۴۸؛ غفار، ۱۴۱۶: ۴۳۹).

بنابراین معنای صحیح نزد شیخ طوسی غیر از صحیحی است که در تقسیم خبر واحد در اینجا آمده است. مقصود ایشان و دیگر قدما از صحیح، خبر قابل اعتماد است. شاهد مطلب این است که شیخ طوسی در *عدة الاصول* فرموده است احادیث دو کتاب *تهذیب و استبصار* را از اصول مورد اعتماد نقل کرده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۴: ۴۶).

دیگر مؤلفان کتب اربعه مثل کافی (ر.ک: کلینی رازی، ۱۳۶۳: ۸/۱) و *من لایحضره الفقیه* (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۱)، در مقدمات کتاب‌هایشان گواهی داده‌اند که احادیث صحیحه و قابل اعتماد را در کتاب‌های خویش آورده‌اند. در حالی که وقتی احادیث این کتب را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که طبق علم رجال، احادیث ضعیف‌السند به وفور یافت می‌شود. این امر نشانگر آن است که حدیث صحیح نزد ایشان غیر از احادیث صحیح نزد متأخران است و مقصود ایشان از احادیث صحیح، روایات قابل اعتماد می‌باشد، هرچند سند آن به حسب ظاهر معتبر نباشد.

تفسیر

راغب اصفهانی «فسر» را اظهار معنای معقول می‌داند و تفسیر را مبالغه در «فسر» می‌شمارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۶۳۶).

دانشیان تفسیر، تعاریف متعددی برای تفسیر یا علم تفسیر ارائه کرده‌اند: ۱. «تفسیر دانشی است که درباره روشن‌سازی دلالت آیات قرآنی بر مراد خداوند سبحان بحث می‌کند» (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۱)؛ ۲. تفسیر بیان نمودن معانی آیات قرآن و کشف از مقاصد و مدالیل آن‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۱)؛ ۳. «تفسیر روشن کردن مراد خداوند متعال از کتاب عزیز است» (خوبی، ۱۳۹۰: ۳۹۷)؛ ۴. «تفسیر عبارت است از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۳).

عنصر مشترک در تعاریف مختلف، همان کشف مراد خداوند متعال از آیات قرآن است که در همه تعاریف آمده است. شرط رسیدن به مقصود خداوند متعال این است که بر مبنای استواری حرکت کنیم. در نتیجه می‌توان گفت: تفسیر تلاش برای کشف مراد خداوند متعال از آیات قرآن کریم است؛ اعم از آنکه آن مقصود از معانی ظاهری الفاظ به دست آید یا از معانی باطنی و از قبیل جری و تطبیق باشد.

حجیت

لغویان گفته‌اند: حجیت همان برهان است و گفته شده: حجیت آن چیزی است که با آن خصم را پاسخ دهند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۲۶/۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳۰۳/۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۴/۳).

مرحوم مظفر می‌نویسد: حجیت در لغت هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد با آن بر غیر احتجاج شود و احتجاج این گونه حاصل می‌شود که در مقام بحث و گفتگو با طرف، بر او پیروز شویم (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۳/۳).

بنابراین حجیت در علم اصول به معنای دلیل معتمد است؛ دلیلی که هرچند مفادش موجب احراز وجدانی (قطعی و اطمینانی) نشود، ولی شارع آن را برای اثبات حکم شرعی کافی بشمارد و چنانچه حکم واقعی با مفاد آن دلیل مغایر باشد، مکلف را

معذور بدانند. به عبارت دیگر، حجتِ اصولی دلیلی با دو ویژگی است: الف- منجربیت و اثبات تکلیف در صورت مطابقت با واقع؛ ب- معذربیت مکلف از مواخذه در صورت عدم انطباق دلیل با واقع.

مقصود از حجت بودن یا حجت نبودن خبر واحد در تفسیر، توانایی آن در اثبات مفاد خود است؛ به این معنا که آیا خبر واحدی که در تفسیر آیات کلام‌الله مجید آمده، قابلیت اثبات مفاد خود را به عنوان مقصود قرآن دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان بر اساس آن خبر گفت: مراد خداوند از آیه شریفه آن چیزی است که خبر بر آن دلالت دارد یا نه؟

در واقع، منظور از «حجت» در تفسیر، همان حجت اصولی است و ما در صدد آنیم که بفهمیم آیا بر اساس خبر واحد، مجاز هستیم از مراد خداوند خبر دهیم و اگر این خبر مطابق با واقع نبود، ما معذوریم یا نه؟ اگر حجت باشد، ما بر اساس آن می‌توانیم آیات را تفسیر نموده و با اطمینان بگوییم که مقصود خداوند متعال این است و اگر حجت نباشد، تا زمانی که قطع به مضمون خبر واحد پیدا نکنیم، نمی‌توانیم آیه شریفه را بر طبق آن تفسیر نماییم.

دیدگاه‌ها درباره حجت خبر واحد در تفسیر

پیش از ورود به دیدگاه شیخ طوسی لازم است نگاهی به نقد و بررسی دیدگاه مخالف و موافق حجت خبر واحد در تفسیر بیندازیم و آنگاه به کشف دیدگاه شیخ در این موضوع پردازیم.

عده‌ای حجت خبر واحد را مخصوص احکام عملی می‌دانند و در غیر احکام عملی آن را معتبر نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۱/۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۶/۱ به بعد؛ لازجانی، ۱۳۸۱: ۴-۵).

بر اساس این دیدگاه، خبر مشتمل بر آموزه معرفتی مشمول ادله حجت نیست. از این رو روایاتی که در تفسیر غیر آیات الاحکام رسیده، اعتبار ندارد. این روایات فقط ممکن است خراشی ذهنی در تفسیر آیات ایجاد کند و دریچه‌هایی برای فهم بیشتر مفسر باز کند.

در مقابل، عده‌ای خبر واحد را در تفسیر حجت می‌دانند (خویی، ۱۳۹۰: ۳۹۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳: ۱۷۳؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۱۲۸/۱؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۱۷۱؛ ناصح، ۱۳۸۷: ۵۳؛ زرکشی، ۱۴۲۷: ۱۵۶/۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۷۲/۲).

بر اساس این دیدگاه، تمامی روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام که دارای شرایط اعتبار و حجیت هستند، در تفسیر آیات قرآن کریم حجت می‌باشند و بر اساس آن‌ها می‌توان مفاد آیات را روشن ساخت. به استناد این روایات، شأن نزول ثابت یا رد می‌شود؛ مقصود و مفاد آیه واضح می‌گردد؛ معانی باطنی و تأویلات آیات به اثبات می‌رسد و ... بالاخره با استناد به روایات معتبر می‌توان گفت که مقصود خداوند متعال از این آیه شریفه چنین یا چنان است.

نقد و بررسی ادله مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر

مخالفان حجیت خبر واحد به سه دلیل استناد کرده‌اند:

دلیل اول: اختصاص جعل حجیت در آموزه‌های عملی

علامه طباطبایی معتقد است که حجیت از اعتبارات عقلایی است و در امری معنا دارد که جعل‌پذیر و اعتبار‌پذیر باشد. در قضایای تاریخی و امور اعتقادی جعل حجیت بی‌معناست؛ معنا ندارد که شارع مقدس غیر علم را علم قرار دهد و مردم را به آن متعبد سازد (همان).

نقد و بررسی

این استدلال برای اثبات مدعای علامه طباطبایی کافی نیست؛ زیرا: اولاً ایشان در این استدلال، مجعول در حجیت را منجزیت و معذرت می‌دانند و بر همین اساس، آن را مختص به مقام عمل می‌دانند. اگر همین دیدگاه را پذیرفتیم، ممکن است بگوییم حجیت فقط در آموزه‌های عملی معنا دارد. توضیح اینکه اصولیان بحث دارند که در باب حجیت امارات چه چیزی جعل شده است؛ آیا مجعول، منجزیت و معذرت است یا کاشفیت و محرزیت؟ به عبارت دیگر، آیا شارع اماره را منجز و معذر فرض می‌کند یا محرز و کاشف؟ (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۷۷؛ حکیم، ۱۴۲۳:

۲۸: خوبی، ۱۳۶۸: ۱۶/۲). اگر مجعول، کاشفیت باشد، یعنی شارع کشف ناقص را کشف تام فرض کند، این استدلال بی معنا می شود؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، خبر واحد معتبر به منزله علم می شود و کار علم را انجام می دهد. هر کاری که از علم برمی آید، به برکت جعل حجیت برای خبر واحد از سوی شارع، آن کار از خبر واحد نیز برمی آید (ر.ک: واعظ بهسودی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۲).

در این صورت، دیگر فرقی نیست که مفاد اماره و دلیل ظنی، آموزه علمی باشد یا آموزه معرفتی.

ثانیاً حتی اگر مجعول در باب امارات، منجزیت و معذرت است، باز هم می توان قائل به حجیت اماره در آموزه های معرفتی شد؛ زیرا منجزیت و معذرت در باب اعتقادات نیز معنا دارد. ما مأموریم دین را بشناسیم و آموزه های دینی گزاره هایی هستند که آن ها را به خدا نسبت می دهیم. حال اگر روایتی بر آموزه ای معرفتی دلالت کرد، سؤال این است که آیا ما مجازیم بر اساس آن روایت معتبر خبر دهیم که این نظر دین است یا نه؟ اگر گفتیم که خبر واحد حجت است، معنایش این است که ما در این نسبت دادن مجازیم و آن مطلب را از آموزه های دین به شمار می آوریم. خود استناد به معصوم، اثری عملی است که بر خبر واحد بار می شود (ر.ک: رجیبی، ۱۳۸۳: ۱۷۱؛ ناصح، ۱۳۸۷: ۲۸).

به عبارت دیگر، این خبر از دو حال خارج نیست؛ یا مطابق واقع است یا مخالف واقع؛ اگر مطابق واقع بود، منجز مجاز بودن این نسبت است و اگر مخالف بود، معذر آن است؛ یعنی مولا مکلف را به خاطر این نسبت مجازات نمی کند و دروغگو و افترازننده به خدا به حساب نمی آورد.

دلیل دوم: کفایت نکردن ظن در عقد قلب

دلیل دیگر مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر این است که در اعتقادات و آموزه های معرفتی، عقد قلب لازم است و عقد قلب از آثار یقین است. اصولاً عقد قلب به دنبال ظن و دلیل ظنی نمی آید و اگر هم حاصل شود، چنین عقد قلبی مطلوب نیست (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۵۰۴).

نقد و بررسی

عقد قلب همواره به دنبال یقین نمی‌آید، بلکه ظن و گمان هم عقد قلب می‌آورد. وجود مکاتب و آیین‌های غلط در حال حاضر و در طول تاریخ با پیروانی که حتی تا پای جان حاضرند از آن‌ها دفاع کنند، نشانگر این حقیقت است که عقد قلب، حاصل علم و یقین نیست، بلکه در پی دلایل ظنی و حتی غیر معتبر نیز حاصل می‌شود؛ دلایلی که اطمینان شخص را به دنبال بیاورد.

اینکه عقد قلب برخاسته از دلیل ظنی معتبر، مطلوب است یا نه، ادله اعتبار خبر واحد و هر دلیل ظنی معتبر دیگر، دلیلی بر مطلوبیت عقد قلب به مفاد آن‌هاست. چنان که از ادله اعتبار امارات ظنیه استفاده می‌شود، اعتقاد به مفاد آن‌ها نیز هیچ مشکلی ندارد.

آنچه در آیات قرآن سرزنش شده، سخن گفتن و اعتقاد داشتن بدون دلیل و براساس وهمیات و تخرصات است:

- ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (یونس / ۵۹)؛ «بگو: آیا خدا به شما اجازه داده یا بر خدا دروغ می‌بندید؟».

- ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (نجم / ۲۸)؛ «و ایشان را به این [کار] معرفتی نیست. جز گمان [خود] را پیروی نمی‌کنند و در واقع، گمان در [وصول به] حقیقت هیچ سودی نمی‌رساند».

«افتراء» از ماده «فری» به معنای پاره کردن به هدف فساد یا اصلاح است و «افتراء» به معنای دروغ بستن است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۸۰/۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۵۴/۱۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۶/۲۰).

بنابراین اگر کسی بی‌دلیل سخنی را به خدا نسبت داد، بر او افتراء بسته است؛ اما اگر با دلیل معتبر که اعتبار آن از سوی خود خداوند تأیید شده است، نسبت داد، مشمول بند اول آیه ﴿أَذِنَ لَكُمْ﴾ می‌شود.

دلیل سوم: اهمیت امور معرفتی و نیازمندی به علم

آموزه‌های اعتقادی در مقایسه با آموزه‌های عملی، نقش اساس و بناء را دارد و بنیاد

ترتیب اثر داده می‌شود؛ اما اگر بگویید: خانه کعبه دچار آتش سوزی شد، به هیچ وجه قبول نمی‌شود، مگر آنکه این خبر به حد تواتر برسد.

بسیاری از آموزه‌های اعتقادی و تاریخی از قبیل اول هستند که با دلیل ظنی اثبات‌پذیرند و شارع مقدس نیز علم و یقین را در آن‌ها معتبر ندانسته است. اکثر روایات رسیده در تفسیر آیات نیز از همین قسم می‌باشند.

نقد ۲: اهمیت، اختصاص به اعتقادات ندارد؛ چه بسا موضوعی عملی بسیار بیشتر از آموزه‌ای اعتقادی از اهمیت برخوردار است؛ مثلاً در فقه اسلام به دماء و فروج اهمیت چشمگیری داده شده است.^۱ برای اثبات زنا چهار شاهد لازم است؛ در حالی که مسئله‌ای است عملی و فقهی.

نقد ۳. این ادعا که نمی‌توان غیر علم را به منزله علم قرار داد، ادعایی بی‌دلیل است و هیچ دلیل عقلی یا غیر عقلی بر این مطلب دلالت ندارد؛ بلکه سیره عقلا بر خلاف آن است؛ زیرا عقلا با خبر ثقه و امارات ظنی معتبر، چونان علم برخورد می‌کنند. این گونه دلایل که با پشتوانه دلیل قطعی و یقینی، حجیتشان ثابت شده، «دلیل علمی» نامیده می‌شوند و در جای علم قرار می‌گیرند.

البته شاید بتوان میان عقاید مهمه و اصلیه و فرعیه تفصیل داد. چنانچه در امور مهمه فقهیه هم به باور برخی، خبر واحد بدون قرینه فاقد اعتبار است.

دلایل موافقان حجیت خبر واحد در تفسیر

موافقان حجیت خبر واحد، ادله مخالفان را نقد، و بر اطلاق و عموم ادله حجیت خبر واحد تأکید کرده‌اند. دلیل حجیت خبر واحد، یا ادله نقلی مثل آیات قرآن و روایات و یا سیره عقلاست. هر دو نوع دلیل، شامل خبر واحد در آموزه‌های معرفتی است. هیچ نوع تقییدی وجود ندارد. عقلا در خبر واحد، بین خبری که آموزه عملی دارد و خبری که آموزه معرفتی دارد، فرقی نمی‌گذارند و به هر دو ترتیب اثر می‌دهند (ر.ک: خوبی، ۱۳۹۰: ۳۹۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳: ۱۷۴؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۱۲۸/۱).

۱. برگرفته از سخنان شفاهی استاد محمدرضا برنجکار در نشست علمی در دفتر تبلیغات اسلامی مشهد در موضوع نقش حدیث در اعتقادات.

به شیخ طوسی نسبت داده‌اند که از مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر است. ظاهر این عبارت این است که خبر واحد در تفسیر حجت نیست.

دسته دوم: عبارات دال بر حجیت خبر واحد به طور مطلق

در *العدة فی اصول الفقه* اقوال صاحب نظران را درباره خبر واحد نقل می‌کند. عده‌ای گفته‌اند که خبر واحد موجب علم است. برخی هم گفته‌اند که موجب علم نیست. حالا این عده اختلاف کرده‌اند که آیا عمل به آن جایز است یا نه؟ گروهی گفته‌اند که جایز نیست و عده‌ای جایز و عده‌ای هم واجب دانسته‌اند. در اینکه عقل حکم به عمل به خبر واحد می‌کند یا شرع، باز هم اختلاف دارند (طوسی، ۱۴۱۷: ۹۷/۱ به بعد). بعد از نقل این اقوال، اعتقاد خود را مبنی بر حجیت خبر واحد اعلام می‌کند؛ البته نه هر خبر واحدی، بلکه خبری که از طریق اصحاب امامیه نقل شده باشد و راوی صفت عدالت و دیگر صفات لازم را داشته باشد:

دیدگاهی را که من برگزیده‌ام این است که خبر واحد موجب علم نیست، اما عقلاً تعبد به آن جایز است. شرعاً نیز عمل به خبر واحد جایز است؛ جز آنکه جواز عمل به خبر واحد موقوف به طریق خاصی است و آن طریق خاص، روایاتی است که راوی امامی روایت کند و دارای صفت عدالت و غیر عدالت از صفات لازم در راوی باشد (همان: ۱۰۰/۱).

این عبارت شیخ طوسی به روشنی دلالت می‌کند که ایشان طرفدار حجیت خبر واحد است. تعبد به خبر واحد را عقلاً مجاز می‌داند و منعی عقلی در تعبد به عمل به خبر واحد نمی‌بیند. از نظر شرع نیز عمل به خبر واحد را مجاز می‌شمارد. در این عبارت، تفصیلی بین خبر واحد رسیده در آموزه‌های فقهی و معرفتی دیده نمی‌شود. ظاهر عبارت عام است و شامل هر دو حوزه خبر واحد می‌شود.

نیز پس از نقد و بررسی ادله حجیت خبر واحد و نقض و ابرام هر یک در اخیر چنین نتیجه می‌گیرد:

دیدگاهی را که برگزیده‌ام این است که هر گاه خبر واحد از راه اصحاب ما معتقدان به امامت [امامان اهل بیت علیهم‌السلام] باشد و آن خبر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا یکی از ائمه علیهم‌السلام روایت شده باشد و [راوی خبر] از اشخاصی نباشد که جرح و طعن شده و

مجموع این عبارات دلالت بر حجیت خبر واحد دارد، بدون آنکه تفصیلی بین آموزه‌های عملی و معرفتی بدهد. بر اساس این عبارت، خبر واحد مطلقاً حجت است؛ هم در آموزه‌های عملی دین و هم آموزه‌های معرفتی.

البته ممکن است کسی بگوید: در این عبارت سخن از عمل به خبر واحد و فتوا دادن بر اساس خبر واحد است و معلوم است که عمل و فتوا در فقه معنا دارد و در آموزه‌های غیر فقهی این دو معنا ندارد. پس این عبارات دال بر عموم حجیت خبر واحد نیست؛ بلکه محل نزاع همان خبر واحد در فقه است.

پاسخ آن است که عمل اختصاص به فقه ندارد، بلکه معتقد شدن به امری نیز عمل شمرده می‌شود؛ آن هم عمل است منتها عمل جوانحی. عمل به خبر معرفتی به معنای باورمند شدن به آن آموزه است (ر.ک: رجبی، ۱۳۸۳: ۱۷۱؛ ناصح، ۱۳۸۷: ۲۸).

بر فرض بپذیریم که این عبارت شامل خبر واحد در غیر فقه نیست، حداقل حجیت خبر واحد در غیر فقه را نفی نمی‌کند و با توجه به عبارات دسته سوم معلوم می‌شود که دلیل حجیت شامل اخبار معرفتی نیز می‌شود.

دسته سوم: عبارت دال بر حجیت خبر واحد در تفسیر

در مقدمه تفسیر تبیان پس از نقل حدیث شریف ثقلین می‌فرماید:

بدان که این روایت طبق نقل اصحاب ما ظاهر در این است که تفسیر قرآن جز با اثر صحیح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم که سخنانشان چونان سخن پیامبر حجت می‌باشد.^۱

این عبارت دال بر حجیت خبری است که به صورت صحیح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا ائمه معصومین علیهم السلام رسیده است. شکی نیست که اثر صحیح همان گونه که خبر متواتر و همراه با قرینه قطعی را شامل است، خبر واحد معتبر را نیز در بر می‌گیرد؛ بلکه ظهور آن در خبر واحد معتبر بیشتر از ظهور آن در خبر متواتر و قطعی است. کلمه «اثر» به گفته دانشمندان مصطلح الحدیث، همان معنای خبر و حدیث را دارد یا اعم از آن دو

۱. واعلم أنَّ الروایة ظاهرة فی أخبار أصحابنا بأن تفسیر القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحیح عن النبی صلی الله علیه و آله وعن الأئمة علیهم السلام، الذین قولهم حجة كقول النبی صلی الله علیه و آله.

معتبر دانسته و در جای دیگر از آن صرف نظر کرده است. این حرف گفتنی نیست و از مقام بلند و علمی شیخ بعید است. البته برگشتن از دیدگاه اول و انتخاب نظر دوم در بین دانشمندان، روشی معمول و معقول است؛ اما اینکه نظری را برگزیند و چند سطر بعد بدون اشاره به دیدگاه برگزیده از آن برگردد، نه معمول است و نه سزاوار مقام علمی دانشمندان به ویژه شخصیتی مثل شیخ طوسی. این دو عبارت بسیار نزدیک به هم هستند و هر دو در مقدمه تفسیر تبیان است. هیچ یک از فقها و اصولیان نیز تعدد دیدگاه را درباره خبر واحد به شیخ نسبت نداده‌اند.

احتمال دوم: نفی حجیت خبر واحد در تفسیر

احتمال دوم آن است که بگوییم شیخ خبر واحد را با شرایطی در فقه حجت می‌داند؛ اما در تفسیر حجت نمی‌داند.

این احتمال را عده‌ای از پژوهشگران برگزیده‌اند؛ لذا شیخ را جزء مخالفان حجیت خبر واحد معتبر در تفسیر قلمداد کرده‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۲۳؛ همو، ۱۴۲۹: ۲/۱۲۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/۱۲۲؛ ناصح، ۱۳۸۴: ۲۶؛ کلانتری ارسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۷؛ مؤدب، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

این احتمال نیز پذیرفتنی نیست و دو اشکال اساسی بر آن وارد است:

اشکال اول: خلاف ظاهر دو عبارت شیخ در مقدمه تفسیر تبیان است:

عبارت اول: «غیر آنه رویت روایات کثیره، من جهة الخاصّة والعامّة بنقصان کثیر من آی القرآن ونقل شیء منه من موضع إلی موضع، طریقها الآحاد التي لا توجب علمًا ولا عملاً» (طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱). بر اساس این جمله، خبر واحد مطلقاً حجت نیست، نه در مقام علم و نه در مقام عمل. خبر واحد نه علم می‌آورد و نه عمل.

تعبیر «لا توجب علمًا و عملاً» در کلمات شیخ مفید (۱۴۱۴ الف: ۷۲؛ ۱۴۱۴ ب: ۱۸) و شریف مرتضی (۱۴۱۵: ۳۰۳، ۳۱۱، ۴۲۲ و ۴۸۳) و ابن ادریس (۱۴۱۰: ۴۷، ۸۲ و ۲۳۲) نیز تکرار شده است. قطعاً مقصود از این عبارت این نیست که خبر واحد در تفسیر حجت نیست. چنین توجیهی برای این عبارت پذیرفتنی نیست؛ زیرا کلمه «عملاً» شامل ابواب فقه می‌شود. ظاهر این عبارت نفی مطلق حجیت خبر واحد است؛ هم در آموزه‌های

عملی و هم در آموزه‌های معرفتی.

عبارت دوم: عبارت دومی که با این احتمال سازگار نیست، جمله «بأن تفسیر القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح» می‌باشد. این عبارت ظاهر در حجیت خبر صحیح در تفسیر است. نمی‌توان ادعا کرد که خبر صحیح فقط خبر متواتر و خبر واحد مقطوع‌الصدور است؛ زیرا خبر صحیح از اصطلاحات به کار برده شده درباره خبر واحد است و از تقسیمات خبر واحد به شمار می‌رود، نه از اسامی خبر متواتر. پس اگر نگوئیم خبر صحیح همان خبر واحد معتبر است، لا اقل باید بگوئیم که در عبارت شیخ مقصود از آن اعم از خبر واحد قطعی‌الصدور و غیر قطعی‌الصدوری است که شرایط صحت را دارا می‌باشد.

اشکال دوم: در عبارت «لا توجب علمًا وعملاً» نفی حجیت از خبر واحد در تفسیر تمام آیات شده و تفصیلی بین آیات فقهی و غیر فقهی داده نشده است؛ در حالی که اختلاف بر سر نقش خبر واحد در تفسیر آیات غیر فقهی است و این دسته از محققان معتقدند که شیخ طوسی خبر واحد را در تفسیر آیات فقهی حجت می‌داند و در آیات غیر فقهی حجت نمی‌داند. با استناد به این عبارت، این دیدگاه را نمی‌توان به شیخ طوسی نسبت داد. اگر به این عبارت استناد کنیم، باید بگوئیم: شیخ طوسی خبر واحد را مطلقاً حجت نمی‌داند؛ در حالی که همه عبارات شیخ طوسی دال بر حجیت خبر واحد است و مخالفان نیز معتقدند که شیخ طوسی خبر واحد را در فقه حجت می‌داند.

احتمال سوم: تعدد اصطلاح در خبر واحد نزد قدماء

احتمال سوم این است که بگوئیم خبر واحد دو اصطلاح دارد؛ گاه مقصود از خبر واحد هر روایتی است که به هر طریقی و از هر کسی نقل شده است و حتی شامل گفتار صحابه و تابعان نیز می‌شود. پس خبر واحد یعنی روایتی که قابل اعتماد نیست و راوی آن ضعیف می‌باشد یا از غیر معصوم نقل شده است و گاه مقصود از خبر واحد، روایت رسیده از معصوم با یک سلسله شرایط است. آنجا که می‌فرماید خبر واحد نه موجب علم و نه موجب عمل است، منظور مطلق خبر واحد نیست، بلکه خبر غیر قابل

اعتماد است که نه در فقه حجت است و نه در غیر آن، و آنجا که فرموده تفسیر جز با اثر صحیح جایز نیست، مقصود خبر واحد واجد شرایط است.

این احتمال بهترین و مناسب‌ترین توجیه در عبارات شیخ بزرگوار است؛ زیرا با ظاهر همه عبارات ایشان سازگار است و با روش عملی ایشان در تفسیر تبیان به خوبی مطابق می‌باشد. ایشان در تفسیر بسیاری از آیات، به روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام تمسک جسته و با استناد به آنها، آیات را تفسیر فرموده است.

شواهد این احتمال

شاهد اول: گفتار شیخ در عده الاصول

یکی از شواهد، گفتار خود شیخ در عده است. ایشان پس از ادعای اجماع فرقه محقه بر عمل به خبر واحد، اشکالاتی بر این اجماع مطرح کرده و پاسخ می‌دهد. اشکال این است که شما چطور ادعای اجماع می‌کنید، در حالی که بزرگان و شیوخ شما عمل به خبر واحد را انکار می‌کنند. در پاسخ این اشکال می‌فرماید: منکران حجیت خبر واحد در گفتگو با مخالفان اعتقادی‌شان سخن گفته‌اند و مقصودشان عمل نکردن به اخباری بوده که متضمن احکام خلاف مذهبشان بوده است؛ اما این بزرگان در اخباری که از طریق خود شیعه روایت شده، اختلافی نکرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۸/۱).

این گفته شیخ طوسی به خوبی نشان می‌دهد که مقصود ایشان از خبر واحد که موجب علم و عمل نمی‌شود، همان خبر واحد غیر معتبر است که از طریق مخالفان روایت شده است.

پس کلام ایشان در مقدمه تفسیر تبیان که فرموده در تفسیر قرآن خبر واحد پذیرفته نیست، به همین معنا باز می‌گردد و منظور ایشان از خبر واحد، اخبار آحاد غیر معتبر است و به همین دلیل پیش از این سخن، قاعده کلی را مطرح کرد که تفسیر قرآن جایز نیست، جز با اثر صحیح از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت آن حضرت.

شاهد دوم: گفتار مرحوم نائینی

شاهد دیگر بر این توجیه، فرمایش مرحوم نائینی در کتاب ارزشمند *اجود التقریرات*

است. ایشان در تحلیل عبارات مختلفی که از شیخ طوسی درباره حجیت و نفی حجیت خبر واحد رسیده، می‌گویند: خبر واحد نزد قدما دو اصطلاح داشته است: ۱. خبر واحد غیر محفوف به قرینه قطعیه؛ ۲. خبر غیر قابل اعتماد. خبر واحدی که ابن ادریس منکر حجیت آن شده و شیخ طوسی و عده‌ای از قدما، ادعای اجماع بر حجیت آن کرده‌اند، اصطلاح اول است؛ البته در صورتی که راوی آن ثقه باشد. گاه می‌بینیم که شیخ در تهنید طبق خبری فتوا می‌دهد و بعد خبر معارض با آن را می‌آورد. اولین اشکالی که بر خبر معارض می‌گیرد، این است که خبر واحد است؛ با اینکه خود شیخ ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده است. این به آن دلیل است که مقصود او از این خبر واحد، اصطلاح دوم بوده است. از همین رو نظر عدم حجیت خبر واحد نیز به شیخ اسناد داده شده است، در حالی که شیخ خود مدعی اجماع بر حجیت خبر واحد است. معلوم است که محل بحث خبر واحد به اصطلاح اول است که حتی احتمال انعقاد اجماع بر عدم حجیت آن نیست و آنچه اجماع بر عدم حجیت آن داریم، کاملاً بیگانه از آن است (خوبی، ۱۳۶۸: ۱۰۳/۲).

بنابراین مقصود شیخ طوسی از خبر واحدی که در تفسیر آیات قبول نیست، خبر واحد غیر معتبر است؛ خبر واحدی که از طریق غیر امامیه نقل شده و شهادی بر صدق آن وجود ندارد یا حتی از طریق امامیه نقل شده، ولی شرایط اعتبار را دارا نیست.

شاهد سوم: سیره عملی شیخ طوسی در تفسیر تبیان

شاهد سوم بر این مدعا سیره عملی شیخ طوسی در تفسیر تبیان است. ایشان در جای‌جای تفسیر تبیان با استناد به روایات، آیات را تفسیر کرده است. این نشانگر آن است که شیخ طوسی خبر واحد را در تفسیر معتبر می‌دانسته است؛ چون روایاتی که به آن استناد کرده، همه روایات متواتر و محفوف به قرینه قطعیه نیست، بلکه فقط تعداد محدودی از روایات متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه است؛ بیشتر آن‌ها اخبار واحدی هستند که حتی به اصطلاح امروزی ممکن است ضعیف‌السند نیز باشند. سراسر تفسیر تبیان از روایات تفسیری مشحون است. برای نمونه چند مورد را یادآور می‌شویم.

در تفسیر آیه ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿بقره/ ۱۲۴﴾، مقصود از عهد را به استناد روایتی از امام باقر علیه السلام، امامت می‌شمارد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱/۴۴۸). در تفسیر آیه ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد/ ۷)، با استناد به روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام، هادی را امام معصوم در هر عصری می‌شمارد (همان: ۶/۲۲۳).

در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَنَحْمَ الْحَيْضِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۷۳)، با استناد به روایت رسیده از معصومان علیهم السلام، باغی را شخصی می‌داند که بر امام خروج کرده است و دیدگاه مخالف را نقد می‌کند (همان: ۲/۸۶).

به استناد روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام شأن نزول آیه ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۴) را حضرت علی علیه السلام می‌داند (همان: ۲/۳۷۵).

در آیه دوم سوره نساء، معنای رشد را به استناد روایتی از امام باقر علیه السلام عقل می‌داند (همان: ۳/۱۱۷).

سراسر تفسیر تبیان این گونه استنادات وجود دارد.

البته می‌شود در این شاهد سوم خدشه کرد و گفت: این گونه استنادات ملازمه‌ای با حجیت خبر واحد در تفسیر ندارد؛ زیرا معمولاً شیخ طوسی قولی را ضمن چندین قول نقل کرده و در یکی از اقوال گفته است: این قول از امام باقر و امام صادق علیهما السلام یا امام باقر علیه السلام روایت شده است؛ زمانی از استنادات ایشان می‌توان به حجیت خبر واحد پی برد که دیگر اقوال را نفی کند و با استناد به روایت، همان قول را تنها تفسیر صحیح آیه بشمارد.

به هر حال، این همه استناد به روایات در تفسیر آیات، نشانگر اعتنای جدی شیخ طوسی به روایات تفسیری است و با توجه به اینکه ایشان می‌خواستند تفسیر جامعی بنویسد، در مقابل تفاسیر روایی خاص، نخواستند خیلی تفسیرش بوی مذهبی بگیرد. هدفش نوشتن تفسیری بوده که با لحنی نرم و ملایم دیدگاه‌های مذهب شیعه را منعکس سازد، بدون آنکه خواننده غیر شیعه را فراری دهد.

اگر نتوانیم به شاهد سوم هم استناد کنیم، دو شاهد اول برای اثبات دیدگاه شیخ

طوسی درباره خبر واحد کفایت می کند.

نتیجه گیری و جمع بندی

محل نزاع در حجیت خبر واحد در تفسیر، خبر واحد معتبری است که در تفسیر غیر آیات الاحکام رسیده است. مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر، به سه دلیل استناد کردند که هر سه نقد شد و معلوم شد دلالتشان بر مدعا تمام نیست.

موافقان حجیت خبر واحد به عموم سیره عقلا در استناد به خبر واحد تکیه کرده و گفته اند: عقلا فرقی در استناد به خبر واحد، فرقی بین آموزه های عملی و غیر عملی نمی گذارند. دیگر ادله خبر واحد نیز اطلاق دارد و شامل آموزه های عملی و غیر عملی می شود. این دلیل تام است و اشکالات مخالفان وارد نیست.

بیشتر کسانی که در این موضوع قلم زده اند، با استناد به عبارتی در مقدمه تفسیر تبیان، شیخ طوسی را از مخالفان حجیت خبر واحد در تفسیر شمرده اند؛ اما توجه به دیگر عبارات شیخ طوسی در تفسیر تبیان و *عدة الاصول*، محقق را به این نتیجه می رساند که ایشان مخالف استناد به خبر واحد در تفسیر نیست. مجموع عبارات شیخ طوسی درباره خبر واحد چهار دسته است:

عبارتی در مقدمه تفسیر تبیان، ظهور در عدم حجیت خبر واحد در تفسیر دارد.

عبارت دیگر در مقدمه تفسیر تبیان، ظهور در حجیت خبر واحد در تفسیر دارد. در این عبارت می گوید: تفسیر قرآن جایز نیست، جز با اثر صحیح از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام.

دسته سوم عبارات شیخ در *عدة الاصول* است که ظهور در حجیت خبر واحد به صورت مطلق دارد و هیچ گونه تفصیلی بین خبر واحد در آموزه های فقهی و غیر فقهی ندارد.

دسته چهارم عبارات شیخ ظهور در عدم حجیت خبر واحد به صورت مطلق دارد، در فقه و غیر فقه.

راه جمع این عبارات این است که بگوییم: مقصود ایشان از عباراتی که نفی حجیت از خبر واحد می کند، خبر واحد غیر قابل اعتماد است؛ خبر واحدی که از راه

معتبر به دست ما نرسیده است. چندین شاهد بر این مدعا وجود دارد. یکی از آنها فرمایش شیخ در *عدة الاصول* است که در پاسخ اشکالی بیان می‌فرماید. مستشکل مدعی است که علمای شما می‌گویند: خبر واحد حجت نیست و شما مدعی اجماع فرقه محقه بر حجیت خبر واحد هستید. در پاسخ این اشکال می‌گوید: فرقه محقه بر عمل به اخبار رسیده از طریق اصحاب ما اجماع دارند و منظورشان از خبر واحدی که حجت نیست، خبر واحدی است که از غیر این طریق رسیده است. نتیجه اینکه شیخ طوسی قائل به حجیت خبر واحد در تفسیر می‌باشد و از جمله مخالفان نیست.

کتاب شناسی

۱. ابن ادریس حلی، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین قمی (صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۵. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۶. جدیدی نژاد، محمدرضا، *معجم مصطلحات الرجال و الدراریه*، به اشراف محمدکاظم رحمان ستایش، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۲ ش.
۷. جوادی آملی، *تفسیر تسنیم*، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۸. حافظیان، ابوالفضل، *رسائل فی درایة الحدیث*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۴ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق و تصحیح و تزییل عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خوبی، سیدابوالقاسم، *اجود التقریرات*، تقریر بحث محمدحسین غروی نایینی، چاپ دوم، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۳. همو، *البيان فی تفسیر القرآن*، چاپ چهارم، لبنان، دار الزهراء، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ دوم، قم، طلّیعة النور، ۱۴۲۷ ق.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن ۲ (روشها و گرایشهای تفسیری)*، چاپ سوم، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله و دیگران، *البرهان فی علوم القرآن*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۷ ق.
۱۸. سیحانی، جعفر، *اصول الحدیث و احکامه*، چاپ سوم، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. سیوطی، جلالالدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق سعید المندوب، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. صدر، سیدحسن، *نهاية الدراریه*، تحقیق ماجد الغریاوی، قم، مشعر، بی تا.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جماعة المدرّسین، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. همو، *العدة فی اصول الفقه*، قم، محمدتقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. عاملی جبعی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، *الرعاية لعلم الدراریه*، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم، مکتبة آية الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.

۲۵. علم الهدی سید مرتضی ابوالقاسم علی بن حسین موسوی، *الذریعة الى اصول الشریعة*، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. غفار، عبدالله الرسول، *الکلینی و الکافی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. فاضل لنکرانی، محمد، *مدخل التفسیر*، چاپ سوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، دار الهجرة، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. فضلی، عبدالهادی، *اصول الحدیث*، چاپ سوم، بیروت، ام القری، ۱۴۲۱ ق.
۳۰. کلاتری ارسنجانی، علی اکبر، *نقش دانش رجال در تفسیر و علوم قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۳۱. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۲. لاریجانی، صادق، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی* (ویژه علوم قرآنی و حدیث)، شماره های ۴-۵، تابستان و پاییز ۱۳۸۱ ش.
۳۳. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۳۴. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۹ ق.
۳۵. همو، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان ابن معلم عکبری بغدادی، *المسائل السرویه*، تحقیق صائب عبدالحمید، چاپ سوم، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق (الف).
۳۷. همو، *المسح علی الرجالین*، تحقیق مهدی نجف، چاپ سوم، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق (ب).
۳۸. مؤدب، رضا، *مبانی تفسیر قرآن*، چاپ دوم، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. ناصح، علی احمد، *اعتبار و کاربرد روایات تفسیری*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۴۰. همو، «حجیت خبر واحد تفسیری از دیدگاه آیه الله معرفت»، *فصلنامه معرفت قرآنی*، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۷ ش.
۴۱. نصیری، علی، *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۲. واعظ بهسودی، سیدمحمدسرور، *مصباح الاصول*، تقریر بحث آیه الله العظمی خویی، چاپ پنجم، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ ق.

تبیین حکم خلود قاتل مؤمن در آیه ۹۳ نساء

با نگاهی به قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة»*

- مجید زارعی^۱
- حامد دژآباد^۲

چکیده

دو جریان عمده در تبیین مسئله خلود در میان مفسران وجود دارد. گروهی خلود در جهنم را به معنای جاودانگی و عده‌ای دیگر در معنای مکث طولانی و نه ابدی دانسته‌اند. گرچه غالب مفسران نظریه اول را اختیار کرده‌اند، اما با چالش‌هایی نیز روبه‌رو بوده‌اند. یکی از اشکالات قابل طرح بر این نظریه، استدلال به آیه ۹۳ سوره نساء است. در این آیه از لفظ عام برای قاتل استفاده شده است که شامل مؤمنین نیز خواهد شد؛ به ویژه که خطاب در آیات قبل و بعد نیز متوجه گروه مؤمن است. این در حالی است که بنا بر آموزه‌های اسلامی همانند روایات شفاعت، مؤمنین هیچ‌گاه در جهنم جاودانه نخواهند ماند. پژوهی حاضر با به کارگیری قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» که در علم اصول فقه مطرح است، ضمن رفع این تعارض، نشان خواهد داد که وصف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (majid.zarei@ut.ac.ir).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (h.dejabad@ut.ac.ir).

ایمان مقتول در حکم خلود قاتل شأنت داشته و قتال عامدانه و عنودانه به جهت ایمان مقتول مدّ نظر بوده است که بالطبع با روح ایمان ناسازگار است. همچنین بر این اساس روشن خواهد شد که نه تنها چنین کیفری برای چنین قتلی از سوی خداوند عادل و رحیم، ظلم محسوب نشده، منع عقلی نداشته و در نهایت حکمت است، بلکه حکم زیستن ابدی این گروه در دوزخ با دیگر آیات نیز همخوانی مناسبی داشته و این آیه، استثنایی از حکم خلود در معنای ابدی بودن عذاب محسوب نمی‌شود.

واژگان کلیدی: قتل عمدی مؤمن، خلود در جهنم، رفع تعارض، قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة»، کارکرد تفسیری.

طرح مسئله

موضوع خلود در جهنم از جمله مسائلی است که به دلیل ابعاد گسترده آن، ذهن بسیاری از فلاسفه، متکلمان و مفسران را به خود مشغول داشته است. اساساً نه تنها خلود در دوزخ، بلکه ورود در آن و حتی احساس ترس و بیم از وقوع چنین امری، از چنان اهمیتی از بعد هدایتی و تربیتی برخوردار است که سبب حفظ حریم الهی توسط مخاطب خواهد شد. از این رو کلام خدای سبحان نیز که بر لسان معلمی مندر جاری شده است مشحون از تذکر درباره عواقب گناهان کبیره‌ای است که پایانی جز آتش جهنم و چه بسا خلود در آن در پی نخواهد داشت. قرآن کریم در طی ۸۰ بار ذکر واژه «خلود» و مشتقات آن (خالداً، خالدین، الخُلْد...) از حدود ۱۶ گروه نام می‌برد که در جهنم مخلّد خواهند بود (جمعی از محققان، ۱۳۹۴/۱: ۲۴۴). بعضی از این افراد عبارتند از: کافران (بینه/ ۶؛ آل عمران/ ۱۱۶)، مشرکان (بینه/ ۶؛ فرقان/ ۶۹-۶۸)، مکذبین و مستکبرین (اعراف/ ۳۶؛ تغابن/ ۱۰). اما یکی از این گروه‌ها که فقط در یک آیه از قرآن به عذاب جاودان دوزخ تهدید شده، قاتل مؤمن می‌باشد: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّعْتَمِدًا حَرْبًا أَوْ هَجَمًا خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (نساء/ ۹۳)؛ «و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد ماند و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است».

از ظاهر تعبیر «من» در عبارت «من یقتل» که مفید عموم است این گونه استنباط

می‌شود که موضوع حکم شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود. مزید بر این دلیل، خطاب در آیه قبل (نساء/ ۹۲) است که متوجه گروه مؤمن می‌باشد که در آن، حکم فقهی قتل خطایی مؤمن شخص می‌شود: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً...﴾ (نساء/ ۹۲). همچنین در آیه بعد از آیه محل بحث نیز دستور تحقیق و تبیین قبل از قتل اشخاص به بهانه‌های مختلف، به مؤمنین داده می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَبُوا...﴾ (نساء/ ۹۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

از این رو این گونه به نظر می‌رسد که سیاق آیات نیز بر این معنا تأکید می‌کند که موضوع خلود در آیه محل بحث متوجه مؤمن قاتل نیز خواهد بود.

از سوی دیگر متکلمان مسلمان از امامیه بر این نکته اتفاق نظر و اجماع دارند که خلود در آتش تنها متوجه کافران است و حتی مرتکبین گناهان کبیره از مؤمنین مشمول آن واقع نخواهند شد (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۴۶۰). علمای امامیه بر مبنای روایات متواتری در مبحث شفاعت که از ائمه اهل بیت عليهم السلام رسیده است بر این باورند که سرانجام، مؤمنین از آتش جهنم نجات خواهند یافت. به عنوان نمونه ابن عباس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل می‌کند که ایشان می‌فرمایند:

«والذی بعثنی بالحق بشیراً ونذیراً لا یعدّب الله بالنار موحّداً أبداً وإن أهل التوحید یشفعون فیشفعون...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۸)؛ سوگند به کسی که مرا بشیر و نذیر برانگیخت، خداوند هیچ یکتاپرست و موحّدی را به آتش جاودان عذاب نخواهد کرد. همانا اهل توحید از حق شفاعت برخوردار می‌شوند به طوری که می‌توانند شفیع دیگران شوند آنگاه شفاعت می‌کنند، البته شفاعت آنان پذیرفته خواهد شد.

حال سؤال این است که چگونه می‌توان این تعارض را رفع نمود؟ آیا عمومیت موضوع حکم، تخصیص بردار است؟ آیا باید در این کریمه بر خلاف آیات دیگر، واژه «خلود» را در معنای مکث طولانی و نه عذاب همیشگی و جاودان استعمال نمود یا اینکه راهکار دیگری نیز قابل ارائه می‌باشد؟

گفتنی است که حتی عده‌ای از بزرگان نظیر محقق طوسی و علامه حلّی نیز چون در تبیین آیات و روایات متضمن حکم خلود موفق نبوده‌اند، تلاش کرده‌اند تا مسئله را با تشکیک در معنای خلود حل نمایند. آنان معتقدند که این گونه آیات باید تأویل

شود و تأویل آن یا به این است که عذاب جاودان را مخصوص کافران بدانیم یا اینکه بگوییم مراد از خلود، مدت طولانی است و نه عذاب همیشگی و جاویدان: «وَالسَّمْعِيَّاتِ مَتَأْوِلَةٌ وَدَوَامِ الْعِقَابِ مُخْتَصِّصٌ بِالْكَافِرِينَ...» (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۵).

در صورتی که ما معتقدیم در صورت ثبوت امکان خلود از نظر عقلی، هیچ تأویلی بر خلاف ظاهر ضرورت ندارد و ریشه حل تعارض را باید در جای دیگری جستجو نمود.

البته در یکی دیگر از آیات قرآن کریم نیز برای جرم قتل نفس در کنار دو معصیت دیگر شرک و زنا وعده خلود داده شده است که این مسئله باید به درستی تحلیل شود که آیا این آیه نیز در طبقه آیه محل بحث قرار می‌گیرد یا خیر؟ در آیات ۶۸ تا ۷۰ سوره مبارکه فرقان در خلال صفات عباد الرحمن این گونه می‌خوانیم: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۶۸-۷۰).

در مورد اینکه وعده خلود به کدام یک از سه گناه ذکر شده در آیه ۶۸ داده شده است، سه احتمال منطقی وارد خواهد بود: اول آنکه مرجع اسم اشاره «ذلك» به خصوص عمل زنا برگردد. دوم آنکه به زنا و قتل نفس هر دو برگردد و سوم آنکه به مجموع گناهان شرک و قتل نفس و زنا بازگشت کند. در این میان قریب به اتفاق مفسران احتمال سوم را برگزیده‌اند تا از این رهگذر، مضاعف شدن عذاب نیز با توجه به تعدد گناهان آنها توجیه شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۱۵-۱۵۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۳۶/۲۱). همچنین در این بین، بعضی از مفسران فریقین به نکته لطیفی اشاره کرده‌اند: در آیه ۷۰ که در مقام بیان شروط استثناء از عدم دخول و خلود در آتش است، تعبیر «آمن» آورده شده است که نشان می‌دهد اگر نگوئیم که خلود ناشی از شرک است، دست کم به طور قدر متیقن، مسئله شرک را در بر خواهد گرفت و احتمال سوم تقویت می‌شود. به عبارتی دیگر این تعبیر نشان می‌دهد که در مستثنی منه صفت کفر ملحوظ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۲/۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۸/۱۰). لذا این آیه شریفه را نمی‌توان از طایفه آیه محل بحث به حساب آورد که به طور مستقل، قاتل را تهدید به خلود در جهنم

کرده است همان گونه که در مورد زنا نیز در این کریمه وعده جداگانه‌ای داده نشده است.

پیشینه این پژوهش در میراث اسلامی در کتب و مقالاتی که صبغه کلامی و فلسفی دارند قابل ردیابی است (دهقانی محمودآبادی، ۱۳۸۹: ۱۱۷/۲-۱۳۴). البته تمرکز آنان بر پاسخ به شبهات و اشکالات وارد بر عذاب جاودانه است که چگونه با عدل و رحمت خداوند سازگار است؛ اما از نقطه نظر تفسیری مقالاتی پیرامون نظرات حضرت استاد علامه طباطبایی در مورد خلود و شبهات پیرامون آن نشر یافته است (بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۶-۷/۱۱؛ رضایی، ۱۳۸۹: ۲۶-۷/۷۸).

اما تا کنون مقاله‌ای که به طور مستقل و با نگاهی تفسیری به آیه محل بحث پرداخته و با برشماری ابعاد تعارض، به شیوه‌ای نوین یعنی به کمک یک قاعده در علم اصول فقه، مسئله را تبیین نموده باشد، مشاهده نشد.

۱. رویکرد مفسران فریقین درباره شمول حکم قتل عمدی مؤمن

قبل از بررسی محمول حکم یعنی خلود قائل مؤمن، لازم است تا موضوع حکم یعنی افرادی که حکم شامل آنان می‌شود را به درستی مشخص کنیم. همان گونه که قبلاً ذکر شد، از مجموع شواهد ادبی و سیاقی موجود در این آیه و آیات قبل و بعد از آن، این گونه استنباط می‌شود که کیفر قتل عمدی مؤمن، شامل مؤمن و کافر هر دو می‌شود. اما در این میان، به دلیل وجود چالش‌ها و تعارضاتی که با پذیرش تعمیم موضوع حکم به مؤمن به عنوان قاتل مؤمنی دیگر ایجاد می‌شود، رهیافت‌های گوناگونی در آثار مفسران فریقین قابل برداشت بوده تا بلکه تعارض ابتدایی حتی المقدور دفع و یا اینکه در نهایت رفع شود. در ادامه پژوهش به تقریر هر یک از این نظرات می‌پردازیم. اما قبل از آن ذکر این نکته ضروری است که آنچه در ادامه می‌آید، از تتبع در آثار مفسران در مورد این آیه به دست آمده است و طبقه‌بندی پیش رو، جهت سهولت وصول به نتیجه توسط پژوهشگران انجام شده است و لذا ممکن است در بعضی از موارد، اشاره‌ای ضمنی و نه صریح از سوی مفسر انجام پذیرفته باشد.

۱-۱. رهیافت انحصارگرا

در این رویکرد، تعدادی از مفسران سعی کرده‌اند تا با منحصر دانستن حکم قتل عمدی مؤمن به کافران قاتل، مؤمنان قاتل را از شمول آیه خارج سازند تا تعارض ابتدایی پیش گفته دفع شود. صاحب تفسیر *المحرر الوجیز* در پاسخ به کسانی که قاتل به تعمیم حکم خلود در آیه محل بحث به مؤمن و کافر شده‌اند، از قول فردی به نام قاضی ابو محمد چنین نقل می‌کند که این گونه که آنها می‌پندارند نیست. او در بیان اقامه دلیل به آیه «وَمَنْ لَّمْ یُحِکْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْکَافِرُونَ» (مائده/ ۴۴) استدلال می‌کند که در این آیه نیز قضاوت و یا حکمرانی حاکمان اسلامی هر چند بر خلاف حق باشد، مشمول عموم تعبیر «وَمَنْ لَّمْ یُحِکْمْ» نمی‌شود و آنان کافر خوانده نخواهند شد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۹۵/۲).

گفتنی است که تمامی گروه‌های اصلی و فرق منشعب از خوارج از آن رو که عمل را جزئی از ایمان می‌دانند معتقد به کفر مرتکب گناه کبیره می‌باشند (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۱). هر چند که برخی از آنان بعدها در صدد توجیه معنای کفر برآمدند ولی بیشتر آنها همچنان از این نظر دفاع نمودند. گروهی از اینان با نام «وعیدیه» مرتکب گناه کبیره را کافر به دین و کافر را مخلد در دوزخ می‌دانند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۴). همچنین گروهی از معتزله بر اساس آیه محل بحث معتقدند که مؤمن فاسق نیز اگر مرتکب قتل عمدی مؤمنی دیگر شود، کافر محسوب شده و عذابی دائمی خواهد داشت. لذا نظرات این دو دسته نیز به گونه‌ای در این گروه طبقه‌بندی خواهد شد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۲/۱۰-۱۸۳؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹۵/۳).

همچنین دلیل دیگری که ایشان ذکر می‌کند این است که اگر قاتل نزد حاکم شرع یا اولیای مقتول رفته و به قتل خویش اعتراف کند، دیگر در آخرت معذب نخواهد شد: «أَنَّهُ مِنْ عَوْقِبِ فِی الدُّنْیَا فَهُوَ کَفَّارَةٌ لَهُ» (همان: ۹۴/۲) و از اینجا نتیجه گرفته است که عموم تعبیر آیه خدشه‌دار می‌شود و حکم خلود در آیه محل بحث، مختص کافر قاتل است.

نقد و بررسی

بر این رهیافت، نقدهای فراوانی وارد است که در ادامه می‌آید:

۱. فخر رازی در تفسیر خود پس از استناد به قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» چهار اشکال بر این رویکرد وارد می‌کند. اشکال اول و دوم او همان گونه که در بیان مسئله نیز گذشت، به تناسب و سیاق آیات مربوط می‌شود که مخاطب آن در آیه قبل و بعد از آیه محل بحث، مؤمنین می‌باشند. همچنین در نقدی دیگر ایشان وصف «عامدانه بودن قتل» را علت حکم می‌دانند و لذا گروه مؤمن را نیز مشمول حکم قرار می‌دهند، یعنی اگر مؤمنی، مؤمن دیگر را از روی عمد به قتل برساند نیز مشمول حکم قرار می‌گیرد و آنچه که بر طبق این نظر شأنت دارد، وصف عامدانه بودن قتل است. به عنوان اشکال چهارم فخر رازی عنوان می‌کند که در صورت قبول این رویکرد، باید منشأ استحقاق این وعید را کفر قبلی کافر دانست و نه قتل مؤمن بدین کیفیت خاص؛ در حالی که کفر قبلی کافر، قبل از این قتل نیز محصل بوده است و این با ظاهر آیه مخالف است که در مقام بیان حکم قتل عمد است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

لازم به تذکر است که ما پاسخ فخر رازی در مورد مدخلیت داشتن وصف عامدانه بودن قتل را دیدگاهی تام نمی‌دانیم؛ از آن رو که بازگشت نظر ایشان به این است که آیه محل بحث ناظر به بیان حکم عمدی قتل است و نه حکم خطایی و این چیزی است که وضوح آن روشن است؛ چرا که در آیه قبل، حکم قتل خطایی بیان شد و به دنباله آن در این آیه حکم قتل عمدی داده می‌شود. به نظر می‌رسد ایشان در صدد آن بوده است تا با مدخلیت داشتن وصف عامدانه، گروه مؤمن را نیز همانند گروه کافر در شمول آیه داخل کند؛ زیرا که مؤمنان نیز می‌توانند همانند کافران دست به قتل عمد بزنند و از جهت امکان وقوع این فعل، تفاوتی بین این دو دسته نمی‌باشد. در ادامه پژوهش و در رویکرد معیار، وصف دیگری به عنوان علت حکم معرفی خواهد شد. اما در هر صورت، نقدهای ایشان در خور توجه است.

۲. در مورد آیه ۴۴ سوره مائده نیز موضوع حکم تنها شامل حال کافران اعتقادی نخواهد شد؛ بلکه اگر حاکم اسلامی نیز حکم خدا را زیر پا گذارد، مرتکب کفر عملی شده است و به طور کلی بازگشت هر گناه به مخالفت با دستور الهی است.

۳. متکلمان علمای امامیه بر خلاف خوارج و گروهی از معتزله، مرتکب گناه کبیره

را کافر ندانسته و حتی امکان توبه و شفاعت را برای او جایز دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۱۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۰۹/۸).

۴. در پاسخ به قول کسانی که می‌گویند با اعتراف قاتل به قتل خود و پس از اجرای حدود و احکام شرعی بر او، چنین فردی دیگر در آخرت تعذیب نخواهد شد، باید گفت که آنچه که این آیه متعرض آن شده است، حکم کلامی کشتن عمدی مؤمن است و نه حکم فقهی آن و بین حکم فقهی و حکم کلامی تفاوت زیادی وجود دارد. باید بین حکم فقهی و حکم کلامی تفکیک قائل شد و لزومی ندارد که اگر قاتلی در این دنیا مجازات فقهی خود را چشید، در سرای آخرت تعذیب نشود؛ چرا که مجازات اخروی به توبه شخص بین خود و خدای خود از سویی و پذیرش آن از سوی خدای متعال از سوی دیگر وابسته است که خود دارای شرایط و آدابی است. البته امکان این امر وجود دارد که بعضی از قاتلین، اعم از کافر قاتل یا مؤمن قاتل که مؤمنی را به عمد کشته‌اند، قبل از اجرای حکم قصاص، از دیدگاه کلامی توبه نموده و مشمول عفو الهی واقع شوند، اما هیچ‌گونه تلازمی بین حکم فقهی و حکم کلامی وجود ندارد و چه‌بسا کسانی که از دیدگاه کلامی بین خود و خدای خود توبه نکرده و علاوه بر شمول حکم فقهی، مشمول حکم کلامی قتل عمدی مؤمن نیز واقع شوند.

در این مجال مناسب به نظر می‌رسد که به منظور روشن شدن جوانب بحث، سایر احکام قتل مؤمن مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد. در این زمینه به طور کلی در تراث اسلامی به سه حکم جداگانه اشاره رفته است: ۱. حکم کلامی، ۲. حکم فقهی و ۳. حکم سیاسی - اجتماعی

در این میان، آیه محل بحث (نساء/۹۳) ناظر به حکم کلامی قتل عمد است. همچنین حکم فقهی این موضوع در آیات ۱۷۸ تا ۱۷۹ بقره و ۴۵ مائده به طریق اجمال و در روایات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت به طور تفصیل ارائه شده است که در آثار فقها قابل ردیابی است:

حکم فقهی قتل عمدی، قصاص در جهت جبران حق الناس و کفاره جمع (آزاد کردن یک بنده، دو ماه روزه گرفتن به گونه‌ای که ۳۱ روز آن پشت سر هم باشد و اطعام شصت فقیر) در جهت جبران حق الله است. لازم به ذکر است که کفاره هیچ‌گاه

ساقط نمی‌شود اما در صورت رضایت طرفین (اولیای مقتول و قاتل) حکم قصاص را می‌توان به عفو بدون گرفتن دیه یا با گرفتن دیه تنزل داد که شارع مقدس در این فرض، بر خلاف قتل خطایی و شبه عمد، مقدار مشخصی را برای دیه تعیین نکرده است و دیه می‌تواند برابر، کمتر یا بیشتر از مقدار مصطلح شرعی آن باشد و همان گونه که گفته شد رضایت قاتل نیز هم در اصل پرداخت آن و هم در مقدار آن بر خلاف قتل خطایی و شبه عمد جزء شروط است. البته لازم به ذکر است که اگر شخصی مؤمنی را به جهت ایمان او به قتل برساند - آن گونه که در ادامه پژوهش به آن خواهیم پرداخت - چنین فردی در صورت ایمان قبلی مرتد محسوب شده و حتی عفو اولیای دم سبب رفع حکم اعدام چنان قاتلی نمی‌شود و اختیار آن در دست امام مسلمین به عنوان نمایندگی از جمیع آنان قرار خواهد داشت (نجفی، بی‌تا: ۱۷۸/۳۳ و ۲۷۸/۴۲-۲۸۰).

اما حکم سیاسی - اجتماعی قتل عمد در سوره مبارکه مائده تبیین شده است: ﴿مَنْ أَجْلٍ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (مائده/۳۲). آنچه که باید بدان توجه شود این است که در اینجا با توجه به نوع کیفر الهی، سخن از حکم فقهی یا کلامی در جهان آخرت که به دنبال قتل یک شخص صادر می‌شود، نیست؛ بلکه صحبت بر سر قتل شخصیت اجتماعی یک انسان است. به عبارتی دیگر قرآن کریم پا را از محدوده دایره ایمانی فراتر نهاده، حکم هتک حرمت به حریم انسانیت را در این کریمه مطرح می‌کند. لذا دیگر کمیت بدان گونه که در قصاص یا حدود مطرح است، در اینجا مطرح نظر نیست. بلکه در اینجا با حکمی با منشأ روانی و عاطفی روبه‌رو هستیم که امروزه آن را حقوق بشر می‌نامند. در این حال، شخص قاتل که خون بی‌گناهی را ریخته و از انجام مجدد این امر ابایی ندارد، چون در امنیت اجتماع اختلال ایجاد نموده است مورد خشم و انزجار عمومی قرار خواهد گرفت. از این رو قرآن کریم این حقیقت را بدین گونه ترسیم نموده است وگرنه هم در حکم فقهی و هم در حکم کلامی کمیت مطرح بوده و مجازات قاتلی که یک نفر را به قتل رسانده با قاتلی که چندین نفر را کشته متفاوت خواهد بود. در روایات نیز این امر مورد تأیید قرار گرفته است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۵-۳۵۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۴۰/۸-۱۴۲).

۲-۱. رهیافت تعمیم‌گرا

به دلیل چالش‌هایی که رهیافت انحصارگرا با آن روبه‌روست و همچنین شواهد سیاقی و ادبی اقتضای آن را دارد، مفسران با پذیرش تعمیم موضوع حکم، سعی در رفع تعارض موجود کرده‌اند تا گروه مؤمن را به نحوی از شمول حکم خلود در دوزخ خارج سازند. هرچند در این میان، برخی از علما جانب احتیاط را رعایت کرده و چنین نظر داده‌اند:

«مؤمن عمداً مؤمن را نمی‌کشد؛ لیکن اطلاق آیه مورد بحث وی را نیز شامل می‌شود. البته مصداق مهم این آیه غیر مؤمن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۰/۲۰).

همچنین مفسر دیگری در پاسخ به سؤالی که آیا می‌توان در رابطه با خلود افراد مرتکب گناهان کبیره در جهنم به این آیه استشهاد کرد یا خیر، این گونه پاسخ می‌دهد که ظاهر تعبیر «من یقتل» هم بر مسلمان و هم بر کافر، هم بر تائب و هم بر غیر تائب صدق می‌کند، اما پس از آن با اقامه دلیل است که قاتلان توبه‌کار از شمول این حکم بیرون می‌روند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۱). تقریرات گوناگون این رهیافت در ادامه بررسی خواهد شد.

۱-۲-۱. تشکیک در مفهوم خلود به معنای جاودانگی

«خلود» برگرفته از «خلد» به معنای ثبات و ملازمت است. صاحب مفردات می‌گوید: هر چیزی که از عرُوض فساد عاری و بر حالت خود باقی است دارای خلود است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۱). بعضی از اهل لغت نیز خلود را مطلق دوام و استمرار از آغاز وقت معین دانسته و دوام آن را از قرینه «ابد» می‌دانند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۹۴/۳-۹۵).

در مورد معناشناسی تفسیری میان مفسران اختلاف است. گروه غالب آن را در معنای جاودانگی در دوزخ می‌دانند و اما گروه اقلیت، در بعضی موارد آن را به معنای درنگ طولانی معنا کرده‌اند. در میان این گروه اخیر، مفسرانی از قرون نخست تا زمان معاصر به چشم می‌خورد. صاحب تفسیر شریف تبیان این گونه می‌گوید:

«لا يفهم من الخلود في اللغة إلا طول اللبث، فأما البقاء ببقاء الله فلا يعرف في اللغة» (طوسی، بی‌تا: ۳۲۹۵).

همچنین صاحب تفسیر کاشف در قرن معاصر این گونه استنباط می کند که می توان آیات دلالت کننده بر عذاب جاویدان را بر طولانی بودن مدت یا بر باقی ماندن در آتش بدون عذاب تأویل کرد. ایشان معتقد است همان گونه که آتش نمرود بر ابراهیم خلیل عَلَيْهِ السَّلَام سرد شده، عذاب او مبدل به عذب شد، ممکن است آتش جهنم نیز این گونه تغییر کند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۰۲/۱).

بنابراین یکی از وجوهی که مفسران در تفسیر آیه محل بحث محتمل دانسته اند، این است که در مورد مؤمن قاتل، خلود به معنای ابدیت نخواهد بود و مکث در جهنم نسبت به مؤمن گنهکار، جاودانه نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۲/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۸/۴).

نقد و بررسی

۱. صاحب تفسیر گرانقدر المیزان معتقد است که ظواهر لفظی و نقلی کتاب خداوند به روشنی بر خلود و جاودانگی عذاب تصریح دارد به گونه ای که می فرماید: «وَمَا لَهُمْ بِحَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره/۱۶۷) و همچنین در مورد روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام ادعای استفاضه می نمایند که در برابر احادیث دیگر باید ملاک رأی قرار گیرد. این مفسر ارجمند سپس بحث های عقلی خود و شبهات پیرامون مسئله خلود را مطرح کرده و پاسخ می دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱۲-۴۱۳؛ بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۶-۷/۱۱). فیض کاشانی نیز می نویسد:

«لا خلاف بین أهل العلم أنّ الكفار مخلّدون فی النار إلى ما لا نهاية له كما هو ظاهر الكتاب والسنة» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۱۳۲/۲).

بنابراین این گونه به نظر می رسد که در اصل وجود عذاب جاودان، اتفاق نظر وجود دارد؛ چنان که علامه حلّی مانند استاد خود خواجه نصیر طوسی معتقد است که همه مسلمانان اتفاق و اجماع دارند که کافران در عذاب جاویدان و همیشگی خواهند بود ولی درباره مسلمانانی که مرتکب گناه بزرگ شده، اختلاف دارند (حلّی، ۱۴۱۵: ۴۱۴).

۲. عذب شدن عذاب برای عده ای از اهل آتش، بر خلاف ظواهر کتاب و سنت بوده و قولی شاذ و نادر محسوب شده که اعتمادی بر آن نیست.

۳. اگر بخواهیم خلود در آیه محل بحث را نسبت به دو گروه مؤمن و کافر، به دو معنای متفاوت تفسیر کنیم، این گونه به نظر می‌رسد که دچار نوعی تکلف شده‌ایم که بر خلاف ظاهر آیه شریفه است که وحدت سیاقی حکم در آن ملحوظ است.

۴. از سوی دیگر، همان گونه که گذشت نگاهی به دیگر موارد کاربرد این واژه در قرآن کریم نشان می‌دهد که این آیه نمی‌تواند استثنایی از حکم خلود به معنای جاودانگی باشد و هر گونه تفسیری که از آن ناهمسویی با دیگر آیات برداشت شود، مستلزم برهان قطعی است.

۵. اگر فرض کنیم که مؤمنی با انجام قتل آگاهانه مؤمنی دیگر، مرتد شده و یکی از احکام ضروری دین اسلام را که حرمت قتل نفس است انکار کند، آیا باید باز هم در مقام مقایسه نسبت به حکم خلود این شخص با یک کافر قاتل که بر سر مسائل مالی یا حقوقی نزاعی با مقتول انجام داده است، تبعیض قائل شد و اولی را به ماندن طولانی در دوزخ و دومی را به ماندن همیشگی در جهنم محکوم نمود؟! روشن است که در اینجا صرف ایمان داشتن قاتل، مجوز چنین تبعیضی نخواهد بود. البته یادسپاری این نکته سودمند است که صرف انجام قتل، ملازمه‌ای با انکار حرمت آن ندارد، لکن به عنوان یک فرضیه محتمل، اشکالی خواهد بود که این رهیافت را با خدشه روبه‌رو خواهد ساخت و تعمیم آن به تمامی موارد را زیر سؤال خواهد برد.

۱-۲-۲. عدم اطلاق حکم نسبت به مؤمن قاتل

گروهی از مفسران در جهت رفع تعارض این گونه گفته‌اند که آیه محل بحث اطلاق ندارد و گروه مؤمنین با توبه یا شفاعت از خلود در آتش دوزخ نجات می‌یابند. علامه طباطبایی معتقد است که هرچند آیه مورد بحث وعده آتش دائمی را می‌دهد، اما در حتمی بودن آن صریح نبوده و ممکن است این وعید را با آیاتی نظیر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (نساء/ ۴۸) و ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا...﴾ (زمر/ ۵۳) تقیید نمود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۴۱).

جالب آنکه گروهی دیگر طبق نقل بعضی از روایات از طریق زید بن ثابت و... مقابل این نظر را ابراز کرده، گفته‌اند که آیه محل بحث، آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ

مَادُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء/ ۴۸) را مقید می‌کند. قرطبی در تفسیر خود این گونه گزارش می‌کند:

«فجمعوا بين الآيتين بأن قالوا: التقدير -يعفو ما دون ذلك لمن يشاء إلا من قتل عمداً.»
(قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۳۳/۵).

فرع بر این موضوع، به طور کلی در ذیل این آیه، بحث دامنه‌داری پیرامون توبه قاتل مؤمن در بین مفسران شکل گرفته است و سرّ آن، اختلاف مضمون روایاتی است که در مورد این موضوع در میراث اسلامی آمده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که قاتل مؤمن توفیق توبه نمی‌یابد:

«لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً وقال: لا يوفق قاتل المؤمن متعمداً للتوبة» (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۳/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۸۴/۱).

گروه دیگری از مفسران گفته‌اند که بر مبنای روایتی که واحدی از ابن عباس نقل کرده است، مسئله توبه قاتل این چنین تبیین می‌شود که قبل از وقوع قتل، به خاطر سختگیری و پیشگیری از انجام قتل، گفته شده که این چنین گناهی توبه ندارد. اما پس از وقوع قتل، به دلیل عدم مأیوس شدن قاتل از رحمت الهی که خود، کفر محسوب می‌شود، باب توبه بر روی او بسته نشده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۲/۳-۱۴۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰۴/۷).

نقله و بررسی

۱. بر طبق آموزه‌های اسلامی به ویژه آیات قرآن کریم، دستور به توبه و قبول توبه یک دستور و لطف همگانی در دین اسلام می‌باشد که شامل تمامی گناهان و گناهکاران می‌شود و حتی خالدان در جهنم تا زمان تکلیف به توبه یعنی حیات در دنیا، مستثنای از این حکم نمی‌باشند. به عنوان نمونه در سوره فرقان می‌خوانیم: ﴿...وَلَا يَتَلَوْنَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ... *يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَحْمِلُ فِيهِ مَهْمَاتُهَا* إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (فرقان/ ۶۸-۷۰). بنابراین بر طبق این آیات و آیه ۵۳ سوره زمر که بیان آن گذشت، خداوند می‌تواند با توبه قاتل، همه

گناهان او را ببخشاید و از این جهت فرقی بین مؤمن و کافر نیست و آیه محل بحث نسبت به هر دو گروه نامبرده، توسط توبه مقید می‌شود و نه فقط نسبت به گروه مؤمن.

۲. استدلال صاحب تفسیر المیزان به آیه ۴۸ سوره نساء تام نخواهد بود؛ چرا که این آیه در مقام بیان وعده عفو الهی بدون توبه است که شامل حال بعضی از گناهکاران خواهد شد؛ بدین معنا که خداوند متعال در این آیه می‌فرماید که بدون توبه، شرک به خدا هرگز آمرزیده نخواهد شد، اما به گناهان پایین‌تر از شرک فی الجمله وعده آمرزش داده شده است؛ البته آن هم نه نسبت به هر گناه و هر شخصی، بلکه به شکل موجه جزئی و مهمله وعده عفو داده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۶۹). بنابراین با این آیه نمی‌توان آیه محل بحث را مقید نمود، همان‌گونه که عکس آن نیز ناصحیح و وابسته به مشیت الهی است.

۳. اگر این گونه ادعا شود که خداوند بدون توبه نیز مؤمن قاتل را بر خلاف کافر قاتل خواهد بخشید و او در جهنم مخلّد نخواهد بود، این ادعا اولاً باید توأم با دلیل معتبر عقلی یا نقلی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۱)؛ ثانیاً اگر برهانی بر این مدّعا از قبیل شفاعت اقامه شود، باید تمامی جوانب آن بررسی شود. در بحث شفاعت، نکته اساسی و بنیادی این است که شخصی که مورد شفاعت واقع می‌شود، مشرک یا کافر نبوده، دین او مرضی حق تعالی بوده، حکم بین اسلام را انکار نکرده و با خدا از سر جحود و انکار و استکبار برنخیزد (حسینی طهرانی، ۱۴۳۱: ۳۴۰/۹)؛ حال آنکه این فرض متصور است که مؤمن قاتل بر اثر ارتداد خود، قتل مؤمن را حلال بداند یا مؤمن را به جهت ایمان او عمداً بکشد که در این صورت مشمول شفاعت نیز واقع نخواهد شد. توضیح بیشتر در مورد فرض اخیر در ذیل دیدگاه معیار ارائه خواهد شد.

بنابراین گرچه حکم آیه محل بحث توسط توبه قاتل قبل از مرگ مقید می‌شود، اما اولاً این تقیید اختصاصی به مؤمن نداشته و کافر هم می‌تواند با پذیرش اسلام، مشمول قاعده «الإسلام یجب ما قبله» قرار گیرد؛ هرچند از نظر فقهی باید قصاص شود؛ اما از کیفر حکم کلامی خلود در دوزخ نجات خواهد یافت. ثانیاً شاخص دیگری که نباید از آن غفلت نمود، انگیزه قاتل و کیفیت قتل عمد است که در پذیرش توبه قاتل مؤثر است. در روایتی از امام صادق علیه السلام این گونه می‌خوانیم:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئِلَ عن المؤمن يقتل المؤمن مُتَعَمِّدًا أله توبة؟ فقال: إن كان قتله لإيمانه فلا توبة له؛ وإن كان قتله لغضب أو سبب شيء من أمر الدنيا، فإن توبته أن يقاد منه؛ وإن لم يكن علم به، انطلق إلى أولياء المقتول فأقرّ عندهم بقتل صاحبهم؛ فإن عفوا عنه فلم يقتلوه، أعطاهم الدية وأعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكينًا توبة إلى الله عزَّ وجلَّ» (كلینی، ۱۴۰۱: ۲۷۶/۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۷/۳).

البته اینکه در این روایت، توبه‌ای برای گروه اول در نظر گرفته نشده است، با توجه به سایر روایات این باب می‌تواند به معنای عدم توفیق توبه یا دشوار بودن چنین توبه‌ای که باید از حال شرک و کفر به اسلام و ایمان باشد، در نظر گرفته شود و با مجرد توبه از همان معصیت مشکل حل نخواهد شد.

۱-۲-۳. عدم وجوب عمل به وعید

عده‌ای از مفسران در جهت رفع تعارض این گونه گفته‌اند که به طور کلی خلف وعید بر خلاف خلف وعده قبیح نیست. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۰۸ سوره هود این گونه می‌گوید که وعده، حقی را برای موعودله نسبت به آنچه که وعده بدان تعلق گرفته اثبات می‌کند و وفا نکردن به آن در حقیقت تضییع حق غیر و از مصادیق ظلم است؛ به خلاف وعید که حقی را برای وعیددهنده جعل می‌کند و بر صاحب حق واجب نیست که حق خود را استیفاء کند، بلکه برای او جایز است که از حق خود صرف نظر نموده، از آن عقوبت چشم‌پوشی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵/۱۱). امین‌الاسلام طبرسی نیز با نقل روایتی از واحدی از ابن عباس مبنی بر اینکه عدم وجوب عمل به وعید در میان عرب مرسوم است، به ذکر شواهدی از شعر عرب در این زمینه می‌پردازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۳). همچنین در روایتی از امام سجاد عليه السلام چنین آمده است:

«سُبْحَانَ مَنْ إِذَا وَعَدَ وَفَى وَإِذَا تَوَعَّدَ عَفَى» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۴/۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۳/۳).

همچنین در بعضی از تفاسیر، این احتمال با ذکر پاره‌ای از روایات تقویت شده است. از امام صادق عليه السلام منقول است که ایشان در ذیل آیه محل بحث فرموده باشند:

«فجزاؤه جهنم إن جازاه» (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۴/۱-۵۳۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴۲۹/۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۸۰).

۱. فخر رازی از مفسران مشهور اهل سنت، این نظر را به شدت محکوم کرده، آن را در نهایت فساد و خطایی عظیم و نزدیک به کفر برمی‌شمرد. دلیل وی این است که وعید از اقسام خبر است و چون از سوی خداوند متعال است، پس کذبی در آن راه ندارد (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۴/۱۰). در مقابل بعضی از مفسران، وعید را از سنخ خبر ندانسته، مفاد آن را از نوع انشاء می‌دانند که به صورت اخبار مطرح شده است و در انشاء، اختیار صاحب پاداش و جزا کاملاً محفوظ است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳/۲۰-۱۶۴).

۲. در نقد گفتار کسانی که با تمسک به دو روایت پیش گفته، خواسته‌اند مدعای خود را ثابت کنند، این گونه می‌توان گفت که عفو الهی لزوماً به معنای عمل نکردن به وعید به طور کلی نمی‌باشد؛ چرا که ممکن است عفو الهی از راه توبه قاتل در دنیا یا شفاعت او در قیامت به شرط دارا بودن حد نصاب آن باشد. همچنین از روایت بعد نیز بیش از این استنباط نمی‌شود که اختیار و مشیت الهی در عمل کردن یا نکردن به وعید باید ملحوظ شود و خداوند با وعید به جهنم، مقهور وعید خود نیز نخواهد شد. اما اینکه آیا خداوند متعال به وعید خود عمل خواهد نمود یا خیر، مطلبی است که این روایت از بیان آن ساکت است.

۳. در مقابل روایت پیش گفته، آیات و روایاتی داریم که نمی‌توان به سادگی از ظاهر آنها دست برداشته، آنها را تأویل نمود؛ برای نمونه: «...وَلَكِنَّ حَقَّ الْقَوْلِ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده / ۱۳)؛ «...وَمَثَلُ كَلِمَةٍ بَرْكًا لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود / ۱۱۹)؛ همچنین در زیارت آل یاسین می‌خوانیم: «... وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ حَقٌّ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدَٰ بِهَمَّا حَقٌّ...» (قمی، بی‌تا: ۷۱۲).

۴. اینکه علامه طباطبایی و دیگران مرقوم داشته‌اند که وعید الهی، فقط حق خداوند است و لذا عمل نکردن به آن ظلمی به موعودله محسوب نمی‌شود، بیانی تام نیست. در واقع این سخن زمانی صحیح است که گناهی که منجر به وعید الهی شده است، تنها حق الله باشد؛ اما اگر شخصی حقوق الناس را تضییع نمود و بدون توبه، جبران و اصلاح گناه خویش، از دنیا رفت و از سویی دیگر آن فردی که حق او تضییع شده نیز توان استیفای آن را در این دنیا نداشت، آیا باز هم عمل به وعید الهی در دادگاهی که

همه مستضعفان در طول تاریخ بشریت چشم امید به سوی آن دوخته‌اند، واجب و ضروری نخواهد بود. البته کاملاً مشخص و واضح است که منظور ما از این وجوب، «وجوب عن الله» می‌باشد و نه «وجوب علی الله» و هیچ قدرتی چنین توانی را نخواهد داشت که حقی بر گردن خداوند واجب کند. بنابراین این گونه به نظر می‌رسد که در قتل عمدی مؤمن که از بالاترین موارد تزییع حقوق الناس می‌باشد، خلف وعید الهی قبیح است؛ زیرا که قاتل حق حیات را از یک مقتول مؤمن سلب نموده است و این بالاترین ظلم است. روایات زیادی نیز بدین مضمون در میراث اسلامی آمده است که شخص مقتول در قیامت به خونخواهی در برابر پروردگار قیام خواهد نمود (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۸/۵). مگر اینکه گفته شود که خدای متعال از روی رحمت بی‌منت‌های خود آن قدر پاداش به مقتول می‌دهد که از حق خود صرف‌نظر کرده، مؤمن قاتل از خلود نجات می‌یابد. روشن است که این رحمت الهی در صورت تحقق، به پاس ارزش و احترام به روح مؤمن خواهد بود اما اگر این مؤمن در دنیا با ارتکاب این قتل به جرگه مرتدان پیوسته و با روح کفر از دنیا رود دیگر از چنین فیضی طرفی نخواهد بست.

۵. حتی اگر بپذیریم که عمل به وعید واجب نیست، باز هم نمی‌توان آیه محل بحث را مشمول این حکم قرار داد. برهان ما تأکیداتی است که در خود این کریمه آمده است که شدت غضب الهی را نسبت به این عمل شنیع می‌رساند. تعبیراتی همچون «خالداً فیها»، «غضب الله علیه»، «لعنه» و «أعد له عذاباً عظیماً» هر یک به گونه‌ای تأکید خداوند متعال در مجازات چنین شخصی خواهد بود (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۴/۱۰).

۶. بر فرض عدم وجوب عمل به وعید، ذکر این نکته ضروری است که دایره عفو الهی نیز دارای چارچوب و ضوابط خاصی است که از دیگر آیات قرآن کریم مستفاد می‌شود. یکی از کلیدی‌ترین آیات در این زمینه، آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يُشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...» (نساء/ ۴۸) است که قبلاً نیز به مناسبتی از آن بحث شد. آنچه مسلم است اینکه خداوند متعال بر طبق این آیه شریفه، گناه شرک را بدون توبه به هیچ عنوان نخواهد بخشید. بنابراین در مورد قتل عمدی مؤمن نیز اگر قاتل با قتل مؤمن، مستحل حرام ضروری کرده و مرتد شود و یا اینکه به جهت ایمان مقتول او را به قتل برساند، چنین گناهی در ردیف شرک و کفر بوده و بر طبق این آیه، چنین قتلی بدون توبه هرگز

مشمول عفو الهی قرار نمی‌گیرد. در نتیجه خلف وعید در مورد چنین قاتلی از سوی خداوند قبیح و مذموم است.

البته ممکن است در جواب گفته شود که صدر خود این آیه (نساء/ ۴۸) نیز وعید است و غیر لازم‌الاجرا؛ آنگاه در جواب گفته می‌شود که اولاً سیاق این آیه دالّ بر اخبار است و نه انشاء، در ثانی اگر این گونه باشد، دیگر هیچ اعتمادی به دلالت ظاهری آیات وجود نخواهد داشت و بساط کذب و افتراء در دین ورود پیدا خواهد کرد.

۲. رهیافت معیار

در این رهیافت، سعی خواهیم نمود تا به کمک قاعده اصولی «تعلیقُ الحُکم علی الوصف مُشعرٌ بالعلیّة» از یک سو تعارض موجود در آیه محل بحث (نساء/ ۹۳) را حل کنیم و از سویی دیگر کارایی این قاعده را در حل مشکلات کلامی و فقهی که در خلال تفسیر قرآن رخ می‌دهد، تبیین نماییم. قبل از انجام این مهم، لازم است تا ابتدا با مفهوم این قاعده آشنا شویم.

۲-۱. مفهوم‌شناسی قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة»

یکی از قواعدی که در علم اصول فقه، در ذیل مبحث مفاهیم و به طور مشخص مفهوم وصف مطرح می‌شود، قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة» می‌باشد که از این پس به جهت اختصار به آن «قاعده» می‌گوییم. بر طبق این قاعده، وصف اصولی که به جای اسم ظاهر می‌آید، می‌فهماند که صفت، علت حکم است.

علمای منطقی و اصولی، دلالت را به سه نوع کلی: ۱. دلالت عقلی، ۲. دلالت طبیعی و ۳. دلالت وضعی، تقسیم‌بندی کرده‌اند. در این میان، دلالت وضعی نیز به سه قسمت: دلالت مطابقی، دلالت تضمینی و دلالت التزامی منقسم می‌شود. همچنین دلالت التزامی به نوبه خود شامل دو بخش دلالت التزامی بین و دلالت التزامی غیر بین خواهد شد (مظفر، بی‌تا: ۳۰۹-۳۰۵؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۲۰). قاعده مطروحه در اینجا ذیل باب دلالت التزامی غیر بین قرار خواهد گرفت که نام دیگر آن اشعار است.

به عنوان مثال، زمانی که گفته می‌شود: «أُکْرِمَ زَيْدًا الْعَالِمَ» این جمله مُشعر

(اشاره کننده، خبردهنده) به این است که اکرام زید به دلیل عالم بودن او می‌باشد؛ گویا گفته باشد: «أكرم زيداً لأجل علمه» (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۶۶). بنابراین این وصف «العالم» است که در عِلّت حکم «أكرم زيداً» شأنت و مدخلیت ایجاد می‌کند.

البته ذکر این نکته ضروری است که هرچند بین دو جمله «أكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً لأجل علمه» اختلاف در صراحت عِلّت حکم موجود است، اما این اختلاف زمانی محقق است که کلام، خالی از قرینه باشد؛ اما اگر بتوانیم شواهد و قرائنی بر مدّعی خود ارائه دهیم، این اشعار به حد ظهور خواهد رسید و اختلاف مرتفع خواهد شد (انصاری تبار، ۱۳۹۴: ۱۲۴/۱).

لازم به توضیح است که منظور از وصف اصولی، هر چیزی است که بتواند به عنوان قید برای موضوع حکم قرار گیرد. به عبارت دیگر، وصف اصولی اعمّ از وصف نحوی است؛ زیرا وصف نحوی شامل حال و تمیز نمی‌گردد ولی وصف اصولی، حال، تمیز، ظرف و جار و مجرور را نیز در بر می‌گیرد (همان: ۱۲۰/۱؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

این قاعده جزء یکی از دلایلی قرار گرفته است که قائلان به مفهوم داشتن وصف به آن استدلال می‌کنند (مظفر، بی‌تا: ۱۷۳/۱؛ بروجردی طباطبایی، ۱۴۱۵: ۵۳۲). اصولیانی که در طرف مقابل با مفهوم داشتن وصف مخالفند، معتقدند که از این قاعده نمی‌توان در جهت مفهوم داشتن وصف بهره جست؛ اما آنها نیز اصل این قاعده و دلالت اشعاری آن را پذیرفته و در آن خدشه‌ای وارد نکرده‌اند و تنها این دلالت را برای اثبات مفهوم داشتن وصف، کافی نمی‌دانند که از حوزه بحث ما خارج است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱۵۹/۱). شیخ انصاری در کتاب *المکاسب* (۱۴۱۰: ۱۹۱) و *فرائد الاصول* (بی‌تا: ۵۴۱/۲)، وحید بهبهانی در *الفوائد الحائریه* (۱۴۱۵: ۳۴۳) و شهید صدر در *الاجتهاد والتقلید* (۱۳۷۸: ۳۰۹) از جمله اصولیانی هستند که به این قاعده استناد جسته و دلالت آن را بین می‌دانند.

نکته دیگر آنکه با راهیابی این قاعده به تفسیر قرآن، پذیرش آن به مراتب آسان‌تر می‌شود؛ زیرا که متکلم این کلام با سایر متکلمان فرق جوهری دارد. در تفسیر قرآن با کلام الهی سروکار داریم که خداوند متعال در کمال ایجاز و اعجاز، معارف ژرف و گسترده‌ای را به بشریت عرضه داشته است تا غوّاصان علوم الهی از تک‌تک اشارات و

لطایف آن، حظی وافر نصیب خویش سازند. بنابراین انسانی را که اسیر کلام خویش است نمی‌توان با متکلمی که به تمامی جوانب کلام خود آگاهی داشته و بلکه همان کلام او معجزه رسول خاتم اوست، مقایسه نمود. لذا استفاده از این قاعده در تفسیر قرآن نه تنها بی‌اشکال بوده، بلکه به مفسر کمک خواهد نمود تا زوایای پنهانی از کلام‌الله را کشف کرده تا به کمک آن با چالش‌های تفسیری مقابله و در نتیجه تفسیر گویاتری از کلام الهی ارائه دهد.

۲-۲. کارکرد قاعده مطروحه در آیه ۹۳ سوره نساء

بر طبق این قاعده، وصف ایمان مقتول در صدور حکم شأنت داشته و نقش کلیدی ایفا خواهد نمود؛ بدین معنا که اگر کسی مؤمنی را به جهت ایمان او به قتل برساند، با این عمل خود، حتی اگر مؤمن و مسلمان بوده باشد، چون حکم ضروری دین را انکار کرده، مستحق عذاب جاویدان در دوزخ خواهد بود. بنابراین اگر قتل مؤمن به سبب الحاد قاتل و عناد و محاربت وی با اسلام و مؤمنان باشد، چنین قاتلی از نظر فقهی مهدورالدم است و حتی عفو اولیای دم سبب رفع حکم اعدام چنین شخصی نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۹/۲۰).

با این توضیح، این نکته روشن خواهد شد که علی‌رغم پذیرش تعمیم لفظ «من» در عبارت «من یقتل» که شامل مؤمن و کافر خواهد شد، اما مراد از قتل عمدی مؤمن در این کریمه، هر نوع قتلی نمی‌باشد. به دیگر سخن، اگر قاتل به سبب کینه و عداوت شخصی، مالی و یا خانوادگی اقدام به قتل مؤمنی دیگر کند، خواه مؤمن و یا کافر باشد، تخصصاً از شمول این آیه خارج است. در صورت اخیر، اگر قاتل، مؤمن باشد، گرچه مرتکب گناه کبیره شده است اما خلود در جهنم برای او مطرح نبوده و از شفاعت شافعان بهره‌مند خواهد شد و در صورتی که قاتل، کافر باشد، حکم خلود او در جهنم از این آیه قابل استخراج نبوده، باید به دیگر آیات در این زمینه مراجعه نمود. لذا کفر اعتقادی در برابر کفر عملی، ملاک صدور حکم در این کریمه می‌باشد.

در میان مفسران فریقین، صاحب تفسیر تسنیم از میان شیعیان، استفاده از این قاعده را بدون ذکر شواهد و قرائن، در حدّ یک احتمال مطرح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹:

۱۶۱/۲۰). همچنین در میان عامه نیز فخر رازی گرچه به این قاعده اشاره می‌کند، اما وصف عامدانه بودن قتل را ملاک حکم می‌گیرد و از وصف ایمان مقتول غافل است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۳/۱۰).

۳-۲. شواهد و قرائن

به منظور دوری جستن از تفسیر به رأی و همچنین اعتماد و اطمینان بیشتر نسبت به رهیافت معیار، شواهد و قرائنی ارائه خواهد شد تا دلالت قاعده از مرحله اشعار به ظهور برسد.

۱-۳-۲. شواهد سیاقی

در مباحث تفسیری، سیاق یک قرینه پیوسته لفظی محسوب شده که از یک منظر به سیاق کلمات، سیاق جملات و سیاق آیات تقسیم‌بندی می‌شود (بابایی، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۸). آنچه که در اینجا می‌تواند به عنوان یک قرینه در تحکیم مدعای ما نقش مهمی ایفا کند سیاق آیات و کلمات خواهد بود.

۱. سیاق آیات

با نگاهی به فضای صدور سوره مبارکه نساء خواهیم دید که در آیات ۷۴ تا ۱۰۴، محور اصلی همان مسئله نبرد و قتال با مشرکان و منافقان است. لذا از آنجا که ممکن است در صحنه نبرد، مؤمنی با کافر و منافقی جابه‌جا گرفته شده و به اشتباه به قتل برسد، خدای متعال در آیه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ...﴾ (نساء/ ۹۲)، حکم قتل خطایی مؤمن را عنوان می‌کند.

تعبیر صدر این آیه شریفه نشانگر آن است که اصلاً در شأن یک انسان مؤمن نمی‌باشد که بخواهد برادر مؤمن خود را عمدتاً به قتل برساند یا حتی در اندیشه چنین عملی باشد؛ مگر اینکه این فعل از روی خطای در تشخیص و تطبیق در صحنه نبرد اتفاق افتد و گرنه صدور این عمل از یک مؤمن در حق مؤمنی دیگر بسیار بعید و قبیح و دور از انتظار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۰/۲۰). این تعبیر مشابه تعبیری است که در مورد خیانت پیامبران الهی وارد شده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ...﴾ (آل عمران/ ۱۶۱) یا

تعبیری که در مورد اتخاذ ولد توسط خدای سبحان آمده است: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَاَلِدِهِ...﴾ (مریم/ ۳۵). لذا صاحب تفسیر تبیان استثناء در این آیه را استثنای منقطع می‌داند که رأی جمهور مفسران است (طوسی، بی‌تا: ۲۸۹/۳). این نظر می‌تواند تا حدود زیادی بر صحت مدعای ما گواهی دهد؛ از این رو خدای متعال بلافاصله پس از بیان حکم قتل خطایی که متناسب با انسجام نظم ادبی است، در آیه بعد حکم قتل عمدی را صراحتاً اعلام می‌دارد. بنابراین سر تقدیم حکم قتل خطایی بر حکم قتل عمدی روشن می‌شود که اولی به منزله مقدمه و فرع بر دیگری است و گرنه دومی بر اولی مقدم و اصل و اساس می‌باشد. از این رو ملاحظه می‌شود که در هر دو آیه ۹۲ و ۹۳ که دارای یک پیوستگی و پیوند معنایی نزدیک به هم می‌باشند، آنچه که شأنیت و مدخلیت یافته است همانا وصف ایمان مقتول است که هتک حرمت آن با قتل تعدی مورد تحذیر و تقبیح شدید واقع شده است.

از این گذشته همان گونه که قبلاً نیز گفته شد، آیه مورد نظر در میان دو آیه دیگری قرار گرفته است که عهده‌دار بیان احکامی در مورد قتل مؤمنان است و خطاب در آنها متوجه مسلمانان و مؤمنان است. صدر آیات ۹۲ و ۹۴ سوره نساء به خوبی مؤید این مطلب است. لذا سیاق آیات ایجاب می‌کند که هر نوع تفسیر ما از آیه باید هماهنگ با این مسئله باشد؛ به گونه‌ای که مؤمن قاتل از شمول حکم آیه خارج نشود. در واقع بر طبق این سیاق، بطلان رهیافت انحصارگرا مشخص خواهد شد.

۲. سیاق کلمات

از کنار هم قرار گرفتن چند کلمه در ضمن یک جمله یا آیه می‌توان ظهور خاصی را که به جمله یا آیه بخشیده می‌شود، کشف و در نتیجه به مقصود گوینده پی برد. در آیه محل بحث نیز واژه «لعنت الهی» از چنین خصوصیتی برخوردار است؛ لذا از کنار هم قرار دادن محمول حکم این آیه شریفه (خلود قاتل و غضب و لعنت الهی بر وی) در کنار به کارگیری تفسیر قرآن به قرآن در لسان معصومین می‌توان به این نکته پی برد که موضوع حکم آیه ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ یقیناً گروه مؤمن را شامل نخواهد شد. تفصیل این مجمل آنکه نگاهی به دیگر موارد کاربرد واژه «لعن» در قرآن کریم نشان می‌دهد

که خداوند هیچ گاه مؤمنین را لعنت نکرده و در مقابل، آنها را به رحمت عامه و خاصه خویش بشارت داده است. در روایتی طولانی از امام باقر (ع) گزارش شده است:

«... وَلَا يَلْعَنُ اللَّهُ مُؤْمِنًا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَنَّ الْكُافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾ * خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلَا يَأْوِلُونَ أَصِيْرًا﴾ (احزاب/ ۶۴-۶۵) ...» (کلینی، ۱۴۰۱: ۳۱/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۳۴/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۵۰۶/۳).

از جمع بندی شاهد اول و دوم در این قسمت متوجه خواهیم شد که گرچه به حکم شایع اولی، مؤمنین نیز مشمول حکم آیه خواهند بود اما آنان با ارتکاب این قتل، خود را از جرگه مؤمنین بیرون کشیده، به کفار ملحق می شوند و لذا مورد لعنت و غضب الهی واقع می شوند.

۳. همچنین فعل مضارع «یقتل» در آیه محل بحث که دال بر استمرار است، برخلاف فعل ماضی «قتل» در آیه ۹۲ همین سوره، نشان از تداوم روحیه ای دین ستیز در قاتل است که نه تنها منشأ قتل بوده، بلکه پس از وقوع قتل نیز همچنان در او ریشه دار بوده و مانع از پشیمانی او خواهد شد؛ گویا اگر مقتول مجدداً نیز زنده شود، قاتل نیز مجدداً همین کار را تکرار خواهد نمود. در صورتی که مؤمنی که به سبب مسائل شخصی و مالی، مؤمنی دیگر را به قتل برساند، پس از گذشت اندک زمانی پشیمان شده، توبه می کند؛ زیرا که حق حیات را از هم کیش خود سلب نموده است.

۲-۳-۲. شواهد روایی

دست کم سه دسته از روایات در این زمینه ما را یاری خواهند نمود:

۱. روایتی که ناظر بر شأن نزول آیه مورد نظر می باشد:

«أَخْرَجَ الْوَاحِدِيُّ عَنِ الْكَلْبِيِّ عَنِ أَبِي صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: إِنَّ مَقِيسَ بْنَ ضَبَابَةَ وَجَدَ أَحَاهُ هِشَامَ بْنَ ضَبَابَةَ قَتِيلًا فِي بَنِي النَّجَّارِ وَكَانَ مُسْلِمًا، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهُ رَسُولًا مِنْ بَنِي فَهْدٍ، ... فَأَتَى الشَّيْطَانَ مَقِيسًا فَوْسوسَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: تَقْبَلُ دِيَةَ أَحِيكَ، فَيَكُونُ عَلَيْكَ سَبَّهُ، أَقْتُلِ الَّذِي مَعَكَ فَيَكُونُ نَفْسَ مَكَانِ نَفْسٍ وَفَضْلَ الدِّيَةِ، فَفَعَلَ مَقِيسٌ ذَلِكَ... فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَعْتَدًا﴾ ثُمَّ أَهْدَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَمَهُ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَأَدْرَكَهُ النَّاسُ بِالسُّوقِ فَقَتَلُوهُ» (عناية، ۱۴۱۱: ۱۷۲-۱۷۳).

بدین شکل که این آیه در مورد یکی از مسلمانان به نام مقیس بن ضبابه کنانی نازل شده است که پس از گرفتن دیه برادر مقتول خود از قبیله بنی النجار به کمک فرستاده مخصوص رسول خدا ﷺ یعنی قیس بن هلال فهری، تعصب جاهلیت او، وی را وادار کرد تا در برابر حکم شارع گردن ننهد، با کشتن قیس بن هلال فهری از دین اسلام کناره گیری کرده، مرتد شده و به طرف مکه فرار کند. پیامبر اکرم ﷺ نیز خون او را مباح اعلام کرد و آیه محل بحث نازل گشت (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۵/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۱/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۷/۴؛ ابن عاشور، بی تا: ۲۲۲/۴).

در مورد ارزیابی اعتبار این روایت باید اظهار داشت که بر پایه عدالت صحابه نزد اهل سنت، اقوال آنان حجت بوده و معتبر تلقی می شود. همچنین از دیدگاه شیعه گرچه بنا بر نظر مشهور، حدیث موقوف به دلیل عدم اتصال آن به معصوم از اعتبار کافی برخوردار نمی باشد، اما از آنجا که در روایات شأن نزول، احتمال ورود رأی و اجتهاد صحابه بسیار کم است، می توان مضمون چنین احادیثی را تلقی به قبول نمود (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۸۳-۲۹۲)؛ خصوصاً که اکثر مفسران شیعی نیز در کتب خود آن را نقل کرده و پذیرفته اند و لذا می توان به عنوان یک شاهد از آن بهره جست؛ هر چند که ارزیابی دقیق سندی آن از حوصله این نوشته خارج است.

بر طبق آنچه که بیان شد، مشخص است که مقیس بن ضبابه کنانی با قیس بن هلال فهری، اختلافی بر سر مسائل شخصی و یا مالی نداشته است و آنچه او را به چنین قتلی وادار می کند، همانا اعتراض او به حکم بین اسلام در احکام قتل و دیه است که با کفر وی همراه می شود و قیس را به عنوان نماینده مسلمین به قتل می رساند. ۲. دسته دیگر، روایاتی هستند که در آن صراحتاً به علت چنین حکمی اشاره شده است:

«عن سماعة قال قلت له [أبا عبد الله عليه السلام] قول الله تبارك وتعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً...﴾ قال: المتعمد الذي يقتله على دينه فذاك التعمد الذي ذكر الله، قال: قلت: فرجلٌ جاء إلى رجلٍ فضربه بسيفه حتى قتله لغضبٍ لا ليعب على دينه، قتله وهو يقول بقول قال: ليس هذا الذي ذكر في الكتاب...» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۴۸-۱۴۹/۲).

در این روایت نیز به خوبی این نکته مبرهن است که فارغ از اینکه قاتل، دیندار است یا کافر، معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ صفت ایمان و دین مقتول را دخیل در صدور حکم می‌داند.

۳. از جمله قرائن دیگری که به طور فی الجمله و نه بالجمله بر صحت ادّعیای ما گواهی می‌دهد، روایتی است که کشتن یک مؤمن توسط مؤمنی دیگر را مساوی با کفر و خروج از اسلام قاتل می‌داند که در این صورت قاتل بر سبیلی غیر از دین اسلام، اعم از یهودیت، مسیحیت یا آیین مجوس از دنیا خواهد رفت:

«عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رجل قتل رجلاً مؤمناً، قال: يقال له: مُتْ أَيْ مَيِّتْ شَتَّ؛ إِنَّ شَتَّ يَهُودِيًّا وَإِنْ شَتَّ نَصْرَانِيًّا وَإِنْ شَتَّ مَجُوسِيًّا» (کلینی، ۱۴۰۱: ۷/۲۷۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۹/۲۹).

شایان ذکر است که اگر مفاد این روایت بر طبق ظاهر آن و در معنای کفر اعتقادی حمل شود، شاهد و مؤیدی بر مدعیای ما خواهد بود؛ گرچه احتمال دیگری نیز قابل طرح است و آن، حمل کفر بر کفر عملی در مقابل کفر اعتقادی است. البته دیدگاه اخیر بیانگر آن است که چنین قاتلی که بنا بر این روایت تا لحظات آخر حیات خود توبه نکرده و لذا مشمول این خطاب واقع می‌شود، از عفو و شفاعت الهی در سرای آخرت برخوردار شده در نهایت وارد بهشت گردد؛ پذیرش این رأی، مستلزم تکلف بوده و روایت نیز در مورد آن سکوت کرده است. این در حالی است که اگر این قتل ناشی از کفر اعتقادی بوده و شخص در آستانه مرگ قرار گرفته و بدون توبه مشمول این خطاب واقع شود، راه بازگشتی برای او متصور نبوده و به هیچ عنوان مشمول غفران الهی قرار نخواهد گرفت و این با فضا و لحن روایت که در صدد تقبیح و توبیخ چنین قتل و قاتلی است هماهنگ تر به نظر می‌رسد. مضاف بر اینکه معمولاً اگر قتل از روی عداوت شخصی و کفر عملی صورت پذیرفته باشد، از آنجا که قاتل، مؤید به روح ایمان است بلافاصله پس از ارتکاب قتل، از عمل خود پشیمان شده و توبه را تا لحظات آخر عمر به تعویق نمی‌اندازد تا مشمول این خطاب واقع شود. با تمام این اوصاف، ظاهر این روایت نیز می‌تواند به عنوان یک احتمال معتابه در ردیف مؤیدات ما قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

رهیافت معیار که به وسیله شواهد روایی و سیاقی نیز تأیید می‌شود، با دیگر آموزه‌های دینی همخوانی و سازگاری مناسب‌تری دارد. در این رهیافت، با استفاده از قاعده اصولی «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية» که در موارد دیگری در تفسیر قرآن نیز می‌تواند راهگشا باشد، نه تنها تعارض ابتدایی آیه محل بحث با دیگر آموزه‌های اسلامی مبنی بر عدم خلود مؤمن در دوزخ، دفع خواهد شد، بلکه استدلال آن دسته از کسانی که با تمسک به این آیه خواهان اثبات خلود در معنای درنگ طولانی و نه جاودان در جهنم هستند، با چالش جدی روبه‌رو می‌شود. بنابراین همان گونه که قبلاً هم ذکر شد، دیگر نیازی به تأویل آیه بر خلاف ظاهر آن نیست.

همچنین در سایه این بیان، سرّ تهدیدهای عظیم دیگری نظیر شمول غضب و لعنت الهی بر قاتل مؤمن، برای خواننده فهیم هویدا گشته و چگونگی توبه چنین اشخاصی نیز مشخص خواهد شد.

به طور کلی این مطلب قابل عنوان است که سایر انواع قتل عمدی مؤمن از قبیل قتل از روی عداوت شخصی، دعاوی مالی، خانوادگی و... از موضوع حکم این آیه تخصصاً خارج است و آیه در صدد تبیین مسئله دیگری است که توضیح داده شد. گرچه در ضمن بحث از این آیه مشخص شد که این قبیل از قتل‌ها نیز گناه کبیره محسوب شده و به غیر از کیفر دنیوی قاتل از حیث حکم فقهی و مجازات روانی و اجتماعی، چه‌بسا او را تا دیرزمانی در دوزخی معذب کند که اندک رحمتی در آن یافت نشده، بلکه عذاب آن پس از هر اِخباتی مجدداً ازدیاد می‌یابد. لذا بر هر صاحب عقلی ضروری است که خود را مخاطب این آیات دانسته و از عواقب سوء آن بر حذر باشد.

از جمله نتایج دیگر مستفاد از این پژوهش آن است که با استفاده از این قاعده، فلسفه و حکمت حکم نیز تبیین می‌شود تا در بیانی سرشار از ایجاز و اعجاز، ظرفیت‌ها و ظرافت‌های ادبی قرآن کریم بر مفسران ژرف‌اندیش مبرهن گردد.

کتاب شناسی

۱. آلوسی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المکاسب (المحشی)*، قم، دار الکتب، ۱۴۱۰ ق.
۶. انصاری تبار، مجید، *شرح جامع نموداری اصول الفقه*، اصفهان، مرکز مدیریت حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۴ ش.
۷. بابایی، علی اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۲ ش.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. بروجرودی طباطبایی، حسین، *نهایة الاصول*، قم، تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. بهشتی، مهدی، «خلود در قیامت: رهنمودهایی از تفسیر المیزان»، *مجله رشد آموزش معارف اسلامی*، شماره ۷۸، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، ایران، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جمعی از محققان، *فرهنگ نامه تحلیل واژگان مشابه در قرآن (آخر - احصاء)*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، تحقیق و تنظیم مجید حیدری فر و حسن جلیل زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، *معاد شناسی*، مشهد مقدس، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۳۱ ق.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. دهقانی محمودآبادی، محمد حسین و محمدرضا بلانیان، «تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات»، *مجله الهیات تطبیقی*، شماره ۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. شهرستانی، الملل والنحل، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۸۷ ق.
۲۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات*، به کوشش واعظ چرندابی، تبریز، مکتبه حقیقت تبیری،

- ۱۳۷۱ ق.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۶. صدر، رضا، *الاجتهاد و التقليد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۲. عنایه، غازی، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تحقیق رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. همو، علم الیقین، تحقیق محسن بیدارفر، بی جا، بیدار، ۱۴۱۶ ق.
۳۸. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴۰. قلی زاده، احمد، *واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران، بنیاد پژوهش‌های علمی و فرهنگی نور، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. قمی، شیخ عباس، *مفاتیح الجنان*، تصحیح سیدمجتبی حسینی موحد، قم، انتشارات مجتبی، بی تا.
۴۲. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الفرائد*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت، دار صعب، دار التعارف، ۱۴۰۱ ق.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. محمدی، علی، *شرح اصول فقه*، قم، قدس، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۴۷. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۴۸. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، تمهید، ۱۳۸۸ ش.
۴۹. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۰. ملکی اصفهانی، مجتبی، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم، نشر عالمه، ۱۳۷۹ ش.
۵۱. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائره*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

بررسی مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری محمدامین استرآبادی و نقد آن‌ها*

- محمد شریفی^۱
□ قاسم فائز^۲

چکیده

محمدامین استرآبادی یکی از علمای مشهور امامیه در قرن یازدهم هجری است. محمدامین تعالیم خود را در کتابی با عنوان *الفوائد المدنیة* تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است. او مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری خاصی دارد که این مقاله آن‌ها را با روش توصیفی - تحلیلی، مورد شناسایی و نقد و بررسی قرار داد و به نتایج زیر رسید:

استرآبادی تمسک به روایات معصومان علیهم‌السلام را تنها راه رسیدن به صلاح می‌داند. او مخاطب اصلی قرآن را معصومان علیهم‌السلام دانسته و هر گونه تفسیری را از غیر آنان، تفسیر به رأی می‌شمارد و حجیت ظواهر قرآن در احکام نظری را منکر است. وی همچنین معتقد است که اجماع و عقل، شایسته احتجاج و استناد نیستند و قرآن را جامع همه علوم دانسته و تحریف قرآن را نیز محتمل می‌شمارد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (m.sharifi@umz.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (ghfaez@ut.ac.ir).

بر این عقاید، نقدهای جدی وارد است که عبارت‌اند از: راه رسیدن به فلاح و رستگاری، تمسک به قرآن و عترت (ثقلین) در کنار یکدیگر است. اختصاص فهم و درک قرآن به امامان هم با معجزه بودن و تحدی قرآن منافات دارد. گرچه درک عمیق و دقیق قرآن، اختصاص به ائمه دارد، ولی دلیلی بر امتناع مطلق فهم آن توسط غیر معصوم نیست. ظهور نداشتن ظواهر قرآن، در تضاد با آیات دعوت‌کننده به تدبر و تعقل است. تفسیر قرآن بر اساس ضوابط و شرایط، امری ممکن و ضروری است و تفسیر به رأی محسوب نمی‌شود. جامعیت قرآن به معنای جامعیت تام نیست؛ بلکه جامعیت در دین و هدایت است. قرآن به دلیل آیه حفظ و عدم سرایت باطل به آن، هرگز تحریف لفظی نشده است.

واژگان کلیدی: محمدامین استرآبادی، مبانی قرآنی، مبانی تفسیری.

طرح مسئله

در قرن یازدهم هجری، مکتبی با ادعای پیروی از شیوه کهن عالمان شیعه، توسط محمدامین استرآبادی (م. ۱۰۳۶ ق.) ظهور کرد. این مکتب که «اخباریگری» نامیده می‌شود، دو قرن حضور جدی در جامعه داشت و در حوزه‌های گوناگون از جمله تفسیر و علوم قرآن دارای دیدگاه‌های خاص و چالشی بود.

این مقاله در صدد شناسایی دیدگاه‌های این مکتب در حوزه قرآن و تفسیر و نقد و بررسی آنهاست. این مکتب، پس از او در زمان محمدتقی مجلسی، فیض کاشانی و شیخ یوسف بحرانی، با انتقاد از افراط‌های استرآبادی، رنگ اعتدال به خود گرفت؛ ولی دوباره با ظهور شیخ عبدالله سماهیجی و میرزامحمد اخباری مجدداً دچار افراط شد و سپس با مبارزه عالمانی چون وحید بهبهانی رو به افول گرایید و با ظهور شیخ انصاری، امکان بروز و ظهور دوباره خود را از دست داد (قیصری، ۱۳۷۴: ۱۶۲).

محمدامین استرآبادی یکی از علمای مشهور امامی است. او در استرآباد^۱ متولد شد. در جوانی مدتی در شیراز زندگی کرد و سپس به نجف اشرف رفت و علم اصول را از اصولیانی همچون سیدمحمد عاملی صاحب مدارک و دایی او صاحب معالم (م. ۱۰۱۱

۱. استرآباد نام شهری تاریخی است که در منطقه‌ای که اینک شهر گرگان قرار دارد، واقع بوده است (ابن اسفندیار، ۱۳۸۶: ۱/۱۵۶).

ق.) فرا گرفت و از آن‌ها اجازه روایت داشت و از مجتهدان و اصولیان زمان خود به حساب می‌آمد (خوانساری، بی‌تا: ۱۲۰/۱-۱۲۲ و ۱۲۰/۴؛ امین، ۱۴۱۲: ۱۸/۸). ولی پس از عزیمت به مکه و ده سال شاگردی نزد میرزا محمد استرآبادی، چنان تحت تأثیر واپسین استاد خویش قرار گرفت که به مخالفت با مجتهدان برخاست و آثار مهمی در این باره بر جای نهاد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۷، ۱۳۳ و ۱۸۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۲؛ افندی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۴۴/۲).

محمد امین استرآبادی آثاری دارد که البته منتشر نشده‌اند. در مجموع ۱۳ کتاب و رساله به وی نسبت داده‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۳). تنها اثر انتشار یافته‌ی او، کتاب معروف *الفوائد المدنیه* است که به خصوص معرف مبانی فکری او و از مهم‌ترین منبع اخباریان در ردّ شیوه فقهی اصولیان است (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۷۴/۵، ۱۶۸/۶، ۱۸۶/۱۰ و ۳۵۸/۱۶). نام دقیق این کتاب *الفوائد المدنیه فی الردّ علی من قال بالاجتهاد والتقلید فی نفس الاحکام الالهیه* است. این کتاب در همان زمان غوغایی به پا کرد و برخی به تألیف آثاری در ردّ آن پرداختند. از جمله: نورالدین علی بن حسین (م. ۱۰۶۳ یا ۱۰۶۸ ق.) برادر صاحب مدارک در کتاب *الشواهد المکیه فی مداحض حجج الخیالات المدنیه* (معروف به *فوائد مکیه*) و همچنین علامه دلداری علی (م. ۱۲۳۵ ق.) از عالمان هند در کتاب *اساس الاصول* (در تاریخ ۱۲۱۴ ق.).

از میان آثار خطی، مهم‌ترین نوشته‌های او عبارت‌اند از: ۱. *شرح الاستبصار یا الفوائد المکیه* که شرحی است ناتمام بر *استبصار* شیخ طوسی، و مقدمه آن مباحثی در علم حدیث و درایه را در بر دارد؛ ۲. *شرح تهذیب الاحکام* که شرحی است ناتمام بر *تهذیب* شیخ طوسی؛ ۳. *حاشیه بر الکافی کلینی* که فاضل قزوینی آن را جمع‌آوری کرده است؛ ۴. *دانشنامه شاهی* که رساله‌ای فارسی است و در آن از مباحث کلامی و غیر آن سخن رفته و آن را به نام سلطان محمد قطب‌شاه دکنی نوشته است (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۵۱/۵؛ افندی اصفهانی، ۱۴۱۰: ۲۴۷/۱؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۵: ۲۴۲/۲؛ استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴/۱).

استرآبادی در سال ۱۰۳۶ ق. درگذشت (مدنی، بی‌تا: ۲۹۱)؛ ولی بحرانی وفات او را در سال ۱۰۳۳ ق. دانسته است (بحرانی، بی‌تا: ۱۱۹). پیکرش را در کنار مقابر عبدالمطلب و ابوطالب در مکه به خاک سپردند (نوری طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۱۲/۳).

پیشینه تحقیق

درباره استرآبادی پژوهش‌های ذیل انجام شده است:

- ۱- *الاجبارية؛ اصولها و تطورها* نوشته سیدمحمد بحرالعلوم از علمای معاصر عراق (نگاشته شده در سال ۱۴۱۲ ق.) (ر.ک: بحرالعلوم، ۱۴۱۲)؛ در این رساله ۴۸ صفحه‌ای، اخباریان و دیدگاه‌های آنان و خصوصاً محمدامین استرآبادی معرفی شده است.
- ۲- *اخباریگری، تاریخ و عقاید* به قلم ابراهیم بهشتی، تاریخ، رویکردها و دیدگاه‌های اخباریان را ارائه کرده است. مؤلف در این کتاب بیشتر به معرفی اخباریان و دیدگاه فقهی آن‌ها پرداخته است (ر.ک: بهشتی، ۱۳۹۰).
- ۳- *اخباری و اصولی چه می‌گویند؟* تألیف محمدرضا نکونام. موضوع این کتاب، بازشناسی و نقد فرهنگ اخبارگرایی و اصول‌مداری و بررسی نظام اجتهاد و استنباط احکام دینی است. این کتاب به عقاید کلی و تفاوت دیدگاه‌های فقهی اخباریان -از جمله استرآبادی- و اصولیان اشاره کرده است (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۵).
- همچنین در حوالی نیمه دوم سده ۲۰ میلادی، پژوهشگران غربی تحقیقاتی درباره او انجام داده‌اند. این افراد عبارت‌اند از:
- ۴- رابرت گلیو^۱ تحت عنوان *شرح منابع تضاد اخباریان و اصولیان*، یک بررسی در مورد *محمدامین استرآبادی* که پایان‌نامه کارشناسی ارشد اوست.
- ۵- اتان کولبرگ^۲ در سال ۱۹۸۵ میلادی در مقالات خود با عنوان «اخباریه» و «استرآبادی» در *دائرةالمعارف اسلام* (EI2)^۳ و *ایرانیکا*^۴ به اخباریان و اندیشه‌های آنان اشاره کرده است. کولبرگ در این مقالات، سیر تطور و تحول اخباریگری را در قرون یازدهم و دوازدهم هجری (هفدهم و هجدهم میلادی)، یعنی از محمدامین استرآبادی تا شیخ یوسف بحرانی و سقوط اخباریگری به دست وحید بهبهانی مورد مطالعه قرار داده است.

1. Robert Gleave.

2. Etan Kohlberg.

3. E. Kohlberg, "AKBARRIA", EI2, I/732-4 & "ASTARABADI", I/756-7.

4. Iranica, 1/716 & 2/845.

این آثار بیشتر به زندگی نامه و دیدگاه‌های کلی اخباریان و در مواردی، شخص محمدامین استرآبادی اشاره کرده‌اند؛ اما هیچ کدام به طور خاص، مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری وی را مورد ارزیابی قرار نداده‌اند.

امتیاز این پژوهش

این پژوهش بر آن است تا با توجه به جایگاه استرآبادی به عنوان مؤسس و نظریه پرداز اخباریان، به واکاوی و تحلیل مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری وی پردازد. از این رو، در این پژوهش به این سؤالات پاسخ داده خواهد شد: دیدگاه استرآبادی درباره جایگاه قرآن و حجیت ظواهر قرآن چیست؟ نظر او درباره امکان فهم و تفسیر قرآن چیست؟ آیا استرآبادی جایگاهی برای عقل در فهم و تفسیر کتاب الهی قائل است؟ چه نقدهایی بر این دیدگاه‌ها وارد است؟

مبانی و اندیشه‌های قرآنی و تفسیری محمدامین استرآبادی

گرچه آثار محمدامین استرآبادی بیشتر به مسائل فقهی و اصولی اشاره دارد، با این حال، وی دارای مبانی و اندیشه‌هایی در زمینه علوم قرآن و تفسیر نیز هست که باید از لابه لای نوشته‌های او استخراج گردد.

استرآبادی تنها راه رسیدن به صلاح و فلاح را تمسک به روایات معصومان علیهم‌السلام و دوری گزیدن از سایر منابع معرفتی می‌داند. وی قرآن و سنت نبوی را بدون تفسیر معصوم علیهم‌السلام، قابل فهم و بهره برداری نمی‌داند؛ همچنان که اجماع و عقل را شایسته احتجاج و استناد نمی‌داند.

اهم مبانی و اندیشه‌های تفسیری و قرآنی او عبارت‌اند از:

۱. جایگاه قرآن

محمدامین استرآبادی گرچه همه منابع را در روایات خلاصه کرده و قرآن را بدون تفسیر معصومان علیهم‌السلام حجت نمی‌داند، در عین حال، این مسئله چیزی از عظمت و جایگاه والای قرآن را نزد او نمی‌کاهد. او از قول علی بن ابراهیم که وی را «عمده

الاجباریین» می‌نامد، می‌گوید:

«قرآن، ریسمان محکم الهی است. هر کس قول قرآن را قائل شد، راست گفته و هر کس به قرآن عمل کرد، پاداش برده و هر کس به آن قیام کرد، به راه راست هدایت یافته و هر کس علم را از غیر قرآن طلب کرد، خداوند او را گمراه ساخته است» (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۵۱۶).

با اینکه او اخباری است، ولی همانند سایر عالمان و مجتهدان، جایگاه بسیار والایی را برای قرآن قائل است و در جای‌جای تألیفات خود بر اعجاز و عظمت قرآن تأکید کرده است؛ با این تفاوت که به عقیده او، پیام‌های قرآن را باید از اهل بیت علیهم‌السلام دریافت کرد و کسی خودش مستقیم نمی‌تواند این پیام‌ها را از خود قرآن بگیرد.

۲. جامعیت قرآن

جامعیت از واژگان نوپدایی است که وارد حوزه علوم قرآنی شده است. در میان پیشینیان و در آثار مکتوب ایشان، عنوانی به این نام مورد بحث قرار نگرفته است؛ بلکه نظریات مربوط و مرتبط با این عنوان در ذیل مباحثی چون «علوم مستنبط از قرآن» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۲۵۸) و یا دایره شمول و قلمرو معارف قرآنی، مورد اشاره قرار گرفته‌اند.

از لحاظ «لغوی» کلمه «جامعیت» مصدر صناعی از لفظ «جامع» و اسم فاعل از ماده «جمع، یجمع» است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۱). اهل لغت «جمع» را به معنای گرد آوردن و لفظ «جامع» را به معنای «گردآورنده» و «فراگیرنده» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱۳؛ سیاح، ۱۳۷۱: ۲۸۲). در نتیجه مسجد جامع را به دلیل اینکه اهل و افراد خودش را گرد هم می‌آورد، متصف به صفت «جامع» می‌نمایند (ابن فارس، بی‌تا: ۲۰۷). جامعیت به معنای شمول و فراگیری نیز آمده است (صدری افشار، ۱۳۸۱: ۱/۳۹۰)؛ مانند این آیه شریفه ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ (همزه/ ۲).

استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة* با استناد به روایت امام علی علیه‌السلام که فرمود: «آیا خدا دین ناقصی فرستاد تا با کمک مجتهدان آن را کامل کند...» (*نهج البلاغه*: خطبه ۱۸) می‌گوید:

«هرآنچه که امت تا روز قیامت بدان احتیاج دارد، در قرآن وجود دارد» (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۹۴-۱۰۴).

او همچنین پس از نقل روایتی از کتاب محاسن از امام صادق علیه السلام که فرمود: «ما من امرٍ یختلف فیه اثنان اِلاّ وله أصل فی کتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال» (برقی، ۱۴۱۶: ۱/۴۱۷، ح ۳۶۱)، می‌گوید: نزد صاحبان خرد معلوم است که امثال این احادیث گویای این است که هر واقعه‌ای که امت تا روز قیامت بدان نیاز دارد، در قرآن به آن تصریح شده است و نتیجه می‌گیرد که با این وجود، در احکام الهی، تمسک به برائت، جایز نیست (همان).

استرآبادی همچنین معتقد بود که جامعیت قرآن، ما را از عقل و استناد به آن بی‌نیاز می‌کند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۷۲-۱۷۳).

به نظر می‌رسد استرآبادی ضمن اعتقاد به جامعیت قرآن در مورد نیازهای بشر، ظواهر قرآن را بدون استناد به روایات معصومان علیهم السلام، فاقد حجیت و اعتبار می‌داند. به عبارت دیگر، او قرآن را کتاب جامعی می‌داند که فقط مخاطبان آن یعنی معصومان، امکان فهم و تفسیر آن را دارند.

استرآبادی در اثبات مدعای خود به آیات و روایات استناد کرده است؛ آیاتی چون «وَنَزَّلْنَا عَلَیكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِینَ» (نحل / ۸۹)؛ «وَتَفْصِیلٌ لِّكُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُونَ» (یوسف / ۱۱۱)؛ «مَا فُرُطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ» (انعام / ۳۶).

نقد دیدگاه او

در نقد دیدگاه جامعیت تام قرآن که نظر محمدامین استرآبادی است، باید گفت: قرآن نمی‌تواند در همه عرصه‌های زندگی مادی و معنوی، همه مسائل نظری و عملی خود را در سطح کلان و جزئی بیان کند و جامع همه علوم و معارف بشری باشد؛ زیرا لازمه معارف بشری به علت تأثیر محدودیت‌های تاریخی، اجتماعی، زبانی و معرفتی انسان، خطاپذیری است؛ در حالی که دین الهی که از محدودیت‌های یادشده مصون است و دارای ویژگی حقایق و خطاناپذیری می‌باشد، نمی‌تواند با علوم و معارف بشری هماهنگ باشد؛ زیرا در صورت بطلان فرضیه‌ها و داده‌های عقلانی بشر، یا باید

دین را تأویل کرد و یا قائل به بطلان آن شد.

افزون بر آن، خود معارف و علوم بشری نیز با یکدیگر ناسازگاری‌های فراوانی دارند. بی‌شک سعی در تطبیق باورهای دینی بر داده‌های علوم تجربی که از سطح فرضیه فراتر نیستند، غیر معقول است. اینکه مراد از آسمان‌های هفت‌گانه مورد اشاره قرآن، فلک‌های نه‌گانه هیئت بطلمیوس باشد و برای تکمیل عدد، عرش و کرسی را نیز به آن افزود، ناصحیح است. باطل شدن فرضیه‌هایی همچون فرضیه افلاک نه‌گانه، روشن کرد که چنین تلاش‌های عجولانه‌ای برای هماهنگ‌سازی جلوه دادن دین و علم، بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکره دین وارد خواهد ساخت (سروش، ۱۳۷۷: ۹).

با توجه به سیاق و بحث اطلاق و تقیید باید گفت منظور از بیان همه چیز در کتاب، تمام مواردی است که پیامبر در ابلاغ رسالت خود به آن‌ها نیاز دارد و هدایت فرد و جامعه در گرو دانستن آن موارد است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۴۶۹). ضمن اینکه به تصریح خود قرآن، تمام مطالب در قرآن وجود ندارد؛ مانند عدم ذکر سرگذشت بسیاری از پیامبران: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَضَيْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْضِ عَلَيْكَ» (غافر/ ۷۸). با روش استقرایی نیز قابل اثبات است که بسیاری از علوم و دانش‌ها در قرآن وجود ندارد.

۳. احتمال وقوع تحریف در قرآن

استرآبادی معتقد است از برخی اخبار استنباط می‌شود که قرآن دچار تحریف شده است و این امر، موجب سقوط قرآن از حجیت می‌شود (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۳۵).

نقد دیدگاه او

اولاً: گرچه او به تحریف قرآن تصریح نکرده است، ولی همین که آن را محتمل می‌داند، سبب شد تا علمایی مثل نعمت‌الله جزایری کتاب *منبع الحیاء*، و حسین نوری کتاب *فصل الخطاب* را در تحریف قرآن بنویسند.

ثانیاً: قاطبه عالمان شیعه و اهل سنت معتقدند که تحریفی در قرآن صورت نگرفته است (رک: جناتی، ۱۳۷۰: ۳۷۰).

ثالثاً: جعل و تحریف قطعاً در روایات صورت گرفته است؛ در این صورت، اگر

قرآن را هم معرّف بدانیم، موجب عدم کارایی تقلین خواهد شد.

رابعاً: بر اساس روایات فراوانی که از امامان علیهم‌السلام نقل شده است، باید روایات منقول از آن‌ها را جهت تشخیص صحت و یا در صورت تعارض، بر قرآن کریم عرضه کنیم (آقامحسنی، ۱۳۷۱: ۷۴) و اگر تحریفی در قرآن روی داده بود یا در آینده رخ می‌داد، اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌گفتند که منقولات ما را به قرآن عرضه کنید.

خامساً: آیات زیر بر تحریف ناپذیری قرآن تصریح دارند: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/ ۹)؛ ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت/ ۴۲).

۴. عدم حجیت ظواهر قرآن

استرآبادی ظاهر قرآن را ظنی و غیر معتبر دانسته و معتقد است که در احکام الهی، ظن و گمان راهی ندارد. از این رو، تمسک به ظاهر قرآن را جایز نمی‌داند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۶۹). او همچنین استدلال به ظاهر قرآن را موجب مفساد زیادی می‌داند؛ زیرا از نظر وی فهم هر کس متفاوت با دیگری است و شاهد و نمونه آن را تفسیر اهل تسنن از کلمه «أولى الأمر» می‌داند؛ چون مراد از آن را سلاطین و پادشاهان دانسته و بر همین اساس، اطاعت از آنان را لازم می‌شمارند (همان: ۲۷۰).

ممکن است برخی بگویند که منظور استرآبادی از عدم حجیت ظواهر قرآن، فقط در حوزه احکام نظری است نه در مطلق آیات؛ یعنی در احکام غیر نظری مانند: احکام ضروری، آیات وعظ و انذار و تذکر، ظواهر قرآن را حجیت می‌داند. در پاسخ باید گفت: گرچه بخش‌هایی از کلام استرآبادی ناظر به احکام نظری است، ولی شواهدی در مجموعه گفتار او وجود دارد که بیانگر این است که او ظواهر تمام آیات را بدون وجود تفسیری از معصومان علیهم‌السلام، فاقد حجیت می‌داند؛ به عنوان نمونه:

الف) او در عبارتی می‌گوید: «عدم ظهور دلالة قطعية وإذن فی جواز التمسك فی نظریات الدین بغير کلام العترة الطاهرة» (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۶۰). وی با توجه به عبارت «نظریات الدین» معتقد است که در آموزه‌های نظری دین نمی‌توان به گفتار غیر معصوم حتی اگر ظواهر آیات باشد، تمسک کرد. پیداست که نظریات دین، افزون بر حوزه احکام نظری، سایر حوزه‌های دینی را نیز در بر می‌گیرد و این گفتار به خوبی

نشان می‌دهد که او ظواهر آیات را به طور مطلق، فاقد حجیت می‌داند.

ب) استرآبادی در تحلیل حدیث ثقلین می‌گوید: «أنه لا سبيل إلى فهم مراد الله إلا من جهتهم» (همان: ۱۰۵). روشن است که منحصر دانستن امکان فهم مراد الهی به طریق معصومان علیهم‌السلام، تمام آموزه‌های قرآن و تمام ظواهر آیات را در بر می‌گیرد.

ج) او با استناد به توفیق شریف امام زمان علیه‌السلام، یعنی «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (حز عاملی، ۱۴۲۲: ۱۴۰/۲۷)، تمام آموزه‌های دینی و قرآنی - غیر ضروری دین- را در نظر دارد^۱ (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۵۶) و از آن استفاده می‌شود که مقصود استرآبادی، عدم اعتبار هر گونه فهمی است که مستند به فهم معصومان علیهم‌السلام نباشد؛ زیرا حوادث واقعه که به اختلافات و ابهامات در حوزه دین ناظر هستند، تنها به حوزه احکام منحصر نمی‌شوند.

با توجه به این موارد، می‌توان مدعی شد که او نه تنها در حوزه آیات فقهی، فهم قرآن را ناممکن دانسته، بلکه با اعتقاد به رمز و معما بودن قرآن (همان: ۲۶۹-۲۷۶)، تمام حوزه‌های دیگر آن را نیز در بر گرفته و مجموع آیات قرآن را از حوزه فهم غیر معصومان علیهم‌السلام خارج می‌کند (نصیری، ۱۳۸۹: ۲۵).

نقد دیدگاه او

فیض کاشانی در نقد مدعای استرآبادی، از امکان فهم مطلق آیات، سخن به میان آورده و در آن هیچ نشانه‌ای درباره انحصار دیدگاه استرآبادی به آیات الاحکام دیده نمی‌شود. پاسخ مطلق فیض به استرآبادی، نشان از آن دارد که او از گفتار استرآبادی چنین فهمیده است که وی بر عدم امکان فهم مطلق آیات (اعم از آیات الاحکام و غیر آن) پای می‌فشرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۷-۳۵/۱).

با عنایت به آیات و روایات، راه رسیدن به فلاح و رستگاری، تمسک به قرآن و

۱. «الفصل الثانی فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعیة، أصلیة كانت أو فرعیة فی السماع عن الصادقین علیهم‌السلام ولی فیہ أدلة: ... الدلیل السابع: التوفیق المنقول بطرق واضحة - كما سیجىء بیانہ - المشتمل علی قول امام الزمان ناموس العصر والأوان - سلام الله علیه - وأما الوقائع الحادثة فارجعوا فیها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم ونظائره من الروایات، والدلیل الثامن: قولهم: هذا العلم علیه قفل ومفتاحه المسألة».

عترت (ثقلین) در کنار یکدیگر است. ظواهر قرآن حجت است و ظهور نداشتن قرآن، تناقض گویی (جزایی، ۱۴۰۱: ۴۸) و در تضاد با آیات دعوت کننده به تدبر و تعقل است.^۱ همچنین با اعجاز و تحدی قرآن نیز منافات دارد (موسوی خویی، ۱۴۰۸: ۲۶۲).

۵. انحصار فهم قرآن به معصومان علیهم‌السلام

محمد امین استرآبادی از سویی آیات قرآن را معما و رمزگونه می‌داند که قابل فهم همگان نیست و از سویی دیگر، معصومان علیهم‌السلام را تنها مخاطبان قرآن می‌داند و می‌گوید علم قرآن، منحصر در آنان است و دیگران راهی جز مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام ندارند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۸). استرآبادی می‌گوید:

«معصومان علیهم‌السلام تنها آگاهان به ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و... هستند؛ از این رو، تنها راه فهم مراد خداوند از طریق آن‌هاست و هر راهی غیر از این، موجب اختلاف فتوا و دروغ بستن بر خداوند است... و هر بیانی غیر از بیان معصومان، افاده ظنّ می‌کند و قبلاً ثابت کرده‌ایم که ظنّ در این موارد هیچ اعتباری ندارد» (همان: ۲۵۴-۲۵۶).

او در جایی دیگر چنین اظهار نظر کرده است:

«استنباط احکام نظری از ظواهر کتاب و ظواهر سنن نبوی مادامی که از سوی اهل ذکر به طور دقیق شناسانده نشده باشند، جایز نیست و در این موارد، توقف و احتیاط واجب است» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

او به آیات و روایات زیر استناد کرده است:

آیه سؤال از اهل ذکر: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل / ۴۳):

روایت مخاطبان قرآن: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴/۲۳۷):

حز عاملی، ۱۴۲۲: ۱۸/۱۳۶): همانا قرآن را کسی می‌شناسد که مخاطب [واقعی] آن است.

حدیث ثقلین: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ؛ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَيَّ

(الحوض) (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/۱۰۴).

به نظر استرآبادی، این روایات بر این نکته دلالت دارند که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام

مخاطبان واقعی قرآن‌اند و فقط آنان مقصود خداوند را از آن درمی‌یابند و فقط باید در

۱. در بحث ادله اثبات حجیت ظواهر ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۳۶۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۸۳.

فهم قرآن از آنان که عدل کتاب و اهل ذکر هستند، سؤال کرد و مادامی که از طرف معصومان علیهم السلام روایتی نرسیده باشد، تمسک به ظاهر قرآن جایز نیست (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷ و ۲۵۴). استرآبادی می نویسد:

«روش صحیح نزد من، راهی است که اخباریان کهن پیموده‌اند. نظر آنان این بوده است که هر آنچه امت اسلامی تا روز قیامت به آن نیاز دارد، از جانب خداوند و از راه قطعی در اختیار او قرار گرفته است؛ حتی دیه جراحی کوچک. و بسیاری از احکام و آموزه‌هایی که پیامبر صلی الله علیه و آله با کتاب و سنت برای ما آورده است، دچار نسخ، تقیید، تخصیص و تأویل است و علم این موارد نزد عترت طاهره به ودیعت نهاده شده است. علاوه بر آن، بیشتر آیات قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه‌ای است که برای مردم عادی نامفهوم است. در نتیجه، استنباط احکام نظری از ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه از ناحیه امامان علیهم السلام تبیین گردد و باید تا زمانی که تبیین معصومان به دست ما نرسیده است، در متون قرآن و سنت نبوی توقف و احتیاط نمود» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

نقد دیدگاه او

در نقد دیدگاه وی باید گفت ممکن است انحصار فهم قرآن به معصوم علیهم السلام از برخی روایات فهمیده شود؛ نظیر آنچه از امام باقر علیه السلام رسیده است: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ». ولی اولاً این حدیث، بر برداشتی که اخباریان دارند، صراحت ندارد؛ چه بسا ممکن است معنایش این باشد که قدر قرآن را آن چنان که حقش است پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند؛ یعنی ممکن است مراد از شناخت، فهم نباشد؛ ثانیاً چنین برداشتی مخالف با ظاهر خود قرآن کریم است که همگان را به اموری مانند تدبیر، تحدی و تعقل دعوت کرده است و حدیثی که مخالف قرآن باشد، معتبر نیست؛ ثالثاً ممکن است مراد از این روایات، فهم کامل و تام قرآن، اعم از ظاهر و باطن باشد که ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله و وارثان علوم اوست و روایاتی بر آن دلالت دارند؛ مانند روایتی که از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «ما يستطيع أحد أن يدعی أنه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۸/۹۲). رابعاً خطاب‌های قرآن کریم نیز یکسان نیست؛ گاهی خطاب به مردم است: «یا ایها الناس»؛ زمانی به اهل کتاب: «یا اهل الکتاب»؛ گاهی به مؤمنان «یا ایها الذین آمنوا»؛ زمانی به خردمندان «یا اولی الأبصار» و «یا اولی

الألباب»؛ گاهی به همه پیامبران «یا أيها الرسل» و زمانی هم خطاب به رسول اکرم ﷺ است: «یا أيها الرسول» و عناوین یادشده، یکسان نیست و استنباطها نیز مساوی هم نخواهد بود؛ یعنی استنباط جامع و کامل معارف و احکام قرآن در انحصار اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ است. بنابراین فهم قرآن کریم در حد تفسیر (و نه تأویل) و فهم ظواهر الفاظ آن میسور همگان است و نه تنها معصومان ﷺ آن را به خود منحصر نساختند، بلکه مردم را به فهم آن تشویق و ترغیب کردند (برای اطلاع بیشتر از برخی شواهدی که این مدعا را اثبات یا تأیید می‌کند، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۹۸-۸۶/۱).

- اختصاص فهم و درک قرآن به امامان، با معجزه بودن قرآن از نظر فصاحت و بلاغت منافات دارد؛ زیرا قرآنی که قابل فهم و درک برای همه مردم نباشد، موجب تمسخر و سرزنش کافران می‌شود که این چه قرآنی است که معجزه‌اش آن است که غیر قابل فهم است؟ (موسوی خویی، ۱۴۰۸: ۲۶۲).

- این نظریه با تحدی قرآن منافات دارد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» (بقره/۲۳؛ همان)؛ اگر شک دارید، سوره‌ای همانند آن بیاورید؛ حال، قرآنی که غیر قابل فهم برای عموم مردم باشد، دیگر تحدی با آن، معنا نخواهد داشت.

- ظهور نداشتن معنای قرآن، تناقض‌گویی است؛ زیرا قرآن، خود را نور، بیان و عربی مبین می‌داند. شیخ طوسی می‌گوید:

«روا نیست در کلام خداوند متعال و کلام پیامبر ﷺ، تناقض و تضادی باشد. خداوند در قرآن فرموده است: «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا» و «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ». از این رو چگونه رواست که آن را به عربی مبین توصیف نماید و بگوید به زبان قوم است، ولی قوم و مردم از ظاهر آن چیزی نفهمند...» (جزایری، ۱۴۰۱: ۴۸).

کلمه «عربی» در این آیات، به معنای زبان عربی نیست، بلکه به معنای لغوی آن یعنی رسا، گویا و واضح است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۰/۱۵).

- قرآن، دارای معانی ظاهری و ساده و قابل فهم برای همگان نیز هست و خداوند همه را به تدبر و تفکر در آیات و پند و عبرت گرفتن از آیات الهی فرمان داده است و همه این‌ها متفرع بر این است که مردم قرآن را درک کنند تا بتوانند بدان عمل کرده،

رستگار شوند؛ در غیر این صورت، دیگر قرآن کتاب هدایت، ارشاد، تبشیر، انذار، تدبیر و عمل نخواهد بود.

- در مبحث حجیت، اصل حجیت، از آن کلام خداست. روایت پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت از این جهت حجیت دارد که کاشف از کلام الهی است. حجیت کلام الهی نیز از دو حال خارج نیست: یا دلیلی بر حجیت کلام الهی داریم که دیگر معنا ندارد در حجیت قرآن و ظواهر آن توقف کنیم و یا دلیلی بر حجیت آن نداریم که در این صورت، روایات معصومان اهل بیت هم فاقد حجیت خواهد بود (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۳۶۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۸۳).

- اعجاز قرآن زیر سؤال می‌رود؛ زیرا معجزه قرآن یعنی چیزی که دیگران، آن را درک می‌کنند و در عین حال، از آوردن مانند آن عاجزند و لذا در صدر اسلام، منکران قرآن آن را سحر و جادویی می‌دانستند که دیگران از مقابله با آن عاجزند و این یعنی اینکه آن‌ها ظواهر قرآن را درک می‌کردند و عظمت آن را درمی‌یافتند. اعترافات ابوالعلاء معری، ولید بن مغیره مخزومی و دیگران گویای این امر است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۹۰/۱).

علاوه بر آن، دو اشکال دیگر نیز بر این مدعا وارد است:
اشکال اول: استرآبادی در باب عدم حجیت ظواهر قرآن و استنباط از آن، آیاتی را که در آن امر به تدبیر قرآن شده است، چگونه توجیه می‌کند؟
استرآبادی اعتقادی به عام بودن خطاب آیاتی که در آن‌ها امر به تدبیر در قرآن شده است، ندارد و مخاطب این آیات را تنها اصحاب عصمت اهل بیت می‌داند^۱ (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۳۵۵).

استرآبادی در توضیح سخن ابن عباس که تفسیر را به چهار دسته تقسیم کرده، ناگزیر می‌شود بپذیرد که استنباط برخی احکام و مسائل ضروری دین، همچون توحید، وجوب نماز و روزه از ظاهر آیات قرآن برای همه مقدور است و نیز اعتراف می‌کند که اهل لغت نیز می‌توانند تا حدودی درکی از آیات قرآن داشته باشند؛ اما منظور از علما در

۱. «إِنَّ أَحَادِيثَهُمْ صَرِيحَةٌ فِي أَنْ مَرَادَهُ تَعَالَى مِنْ قَوْلِهِ «لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ» وَمِنْ نَظَائِرِهِ أَهْلُ الذِّكْرِ اَلْبَيْتِ خَاصَّةً لَا صَاحِبَ الْمَلَكَةِ مِنَ الرَّعِيَةِ».

سخن ابن عباس، علماء آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است که استنباط مسائل نظری تنها از آنان برمی آید، نه انسان‌های عادی^۱ (همان: ۳۵۵).

اشکال دوم: با توجه به تعصب شدید روایی که از محمدامین استرآبادی سراغ داریم، وی روایات عرضه به قرآن را چگونه توضیح می‌دهد؟
استرآبادی پس از ذکر روایات عرضه، این روایات را مربوط به روایات راوی غیر ثقه و مربوط به عرضه حدیث به واضحات کتاب خدا و ضروریات دین همچون نماز و روزه و... می‌داند^۲ (همان: ۳۵۷).

از پاسخ به این دو سؤال روشن می‌شود که استرآبادی توانسته است قائل به عدم حجیت ظواهر آیات به صورت مطلق شود و به ناچار این را پذیرفته است که واضحات آیات قرآن در اموری همچون ضروریات دین حجت هستند و نیز برای کسانی که عرب و عالم به زبان عربی هستند، درجه‌ای از فهم قرآن را قائل شده است؛ هرچند که بسیار محدود است.

۶. عدم حجیت و اعتبار روایات نبوی مگر از طریق معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام و تفسیر آنان

با اینکه مفسران، یکی از منابع اصلی تفسیر قرآن را روایات پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می‌کنند، اما استرآبادی روایات نبوی را همانند قرآن حجت نمی‌داند؛ مگر اینکه روایتی از امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام در تأیید و تفسیر آن رسیده باشد. جمله‌ای که مضمون آن در نوشته‌های محمدامین استرآبادی تکرار می‌شود عبارت است از:

«استنباط احکام نظری از ظواهر کتاب و ظواهر سنن نبوی جایز نیست، مگر اینکه چگونگی این دو [ظواهر کتاب و سنت نبوی] از طریق بیان اهل ذکر، روشن شده

۱. «وَأَمَّا كَلَامُ ابْنِ عَبَّاسٍ فَمَعْنَاهُ وَاضِحٌ لَا غَبَارَ عَلَيْهِ وَهُوَ أَنَّ مَعَانِيَ الْقُرْآنِ بَعْضُهَا مِنْ ضَرُورِيَّاتِ الدِّينِ يَعْرِفُهَا الْمُسْلِمُونَ كَوَجُوبِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ إِمَّا مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَبَعْضُهَا مِنْ ضَرُورِيَّاتِ اللُّغَةِ يَعْرِفُهَا كُلُّ عَارِفٍ بِهَا وَبَعْضُهَا مِنَ النَّظَرِيَّاتِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعُلَمَاءُ وَأَقُولُ: الظَّاهِرُ أَنَّ مَرَادَهُ عِلْمَاءَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهُ مِنْ تَلَامِيذِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ تَكَلَّمَ مُوَافِقًا لِمَا سَمِعَهُ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام».

۲. «أقول: في هذا الحديث الشريف وأشباهه إشارة إلى أن مرادهم عَلَيْهِمُ السَّلَام من العرض على كتاب الله عرض الحديث الذي جاء به غير الثقة على واضحات كتاب الله أي التي تكون من ضروريات الدين أو من ضروريات المذهب، بقريته قوله عَلَيْهِمُ السَّلَام: «وإن اشته الأمر عليكم» وبقريته ما تقدم من الأحاديث الدالة على وجوب التوقف عند كل مسألة لم يكن حكمها بيّنًا واضحًا».

باشد»^۱ (همان: ۴۷ و ۱۲۸).

محمدامین استرآبادی می‌گوید:

«از ضروریات مذهب است که پیامبر ﷺ هر چه آورده، در نزد اهل بیت به ودیعه گذاشته و به مردم امر کرده که به آنان مراجعه کنند و از آنان پرسند. روایات نبوی نیز یا باید از طریق اهل بیت به ما رسیده باشد و یا تأییدی از سوی آن‌ها وجود داشته باشد، در غیر این صورت باید در استدلال به روایات نبوی در احکام نظری، توقف و احتیاط کرد» (همان: ۴۷ و ۱۶۵).

وی معتقد است که بر اساس روایات، سنت نبوی نیز مانند قرآن عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... دارد که نزد اهل بیت مخزون است و از این رو، بر متأخران امامیه اشکال می‌گیرد که چرا به عموم و اطلاق روایات نبوی -از جمله روایت «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۴۵/۷۳، ح ۱۲)- تمسک کرده‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۲۵ و ۱۳۱).

نقد دیدگاه او

به نظر می‌رسد در سخنان استرآبادی، دو موضوع را باید از هم تفکیک نمود:

۱. احراز حجیت شرعی سنت پیامبر ﷺ از طریق معصومان علیهم‌السلام؛ ۲. احراز اعتبار سنت پیامبر ﷺ از طریق اهل بیت علیهم‌السلام. اما در مورد اول به نظر می‌رسد سخن استرآبادی که سنت پیامبر ﷺ را در کنار کتاب خدا قرار داده و معتقد است که از ظواهر آن نمی‌توان به حکم الهی پی برد، ناظر بر آن است که وی حجیت شرعی سخنان پیامبر ﷺ را منوط به بیان اهل بیت علیهم‌السلام کرده است که در این خصوص باید گفت چنین دیدگاهی از نظر قاطبه علمای شیعه وجود ندارد؛ زیرا حجیت سخنان پیامبر ﷺ متوقف بر تصریحات مکرر قرآن است (ر.ک: نساء/ ۵۹؛ حشر/ ۷).^۲ اما در خصوص مطلب دوم

۱. «لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر الكتاب ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

۳. «وَمَا أَتَاكَ الرَّسُولُ مِنْ حُدُودٍ وَمَا نَهَاكَ عَنْهُ فَاتَّقِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ».

یعنی احراز اعتبار سنت پیامبر ﷺ از طریق اهل بیت اهل بیت ﷺ می‌توان گفت که این موضوع یک مسئله تاریخی است و در بین شیعیان - اعم از اصولی و اخباری - طرفدارانی دارد، به این صورت که آن‌ها اعتماد چندانی به سنت منقول از طریق عامه نمی‌نمایند.

مفسران درباره روایات تفسیری پیامبر معتقدند که رسول اکرم ﷺ علاوه بر ابلاغ پیام وحی، تفسیر و تبیین و توضیح کلام الهی را نیز بر عهده داشته است. مفسران آیه ۴۴ و ۶۴ سوره نحل^۱ را ناظر به این بُعد از مقام نبوت می‌دانند و نتیجه می‌گیرند که سخنان یا احادیث تفسیری منسوب به پیامبر ﷺ در صورت اثبات صحت آن‌ها، در شمار بهترین و استوارترین گونه‌های تفسیر است (طوسی، بی‌تا: ۳۹۸/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۷/۲۰؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۳/۱۴-۱۶۴).

۷. ناتوانی عقل از درک معارف قرآن

استرآبادی فهم قرآن را در حد عقول مردم عادی نمی‌داند و قرآن را منبعی برای استنباط احکام نظری بر نمی‌شمرد و علم به آیات ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن و نیز آیات دشوار آن را تنها در اختیار ائمه معصومین ﷺ می‌داند. وی حتی تفسیر قرآن را در حدی که با استفاده از قواعد زبان عربی و معانی و بیان بتوان به درجه‌ای از فهم نائل شد، نیز جایز نمی‌داند^۲ (۱۳۶۳: ۹۲).

استرآبادی اتکا به عقل را در تعیین اول واجبات که همان معرفت خداوند است، مساوی با خطا و لغزش در این امر و تنها راه را ملتزم شدن و تمسک به کلام اهل بیت ﷺ دانسته است. دلیل این امر به نظر او، یکی مصون نبودن تفکر و تعقل آدمی از خطا در مورد مقدمات براهین و استدلال‌هاست و دیگری روایات و اخبار زیادی است که از ائمه اطهار ﷺ در مورد لزوم تمسک به گفته‌های آنان در کلیه اموری که از ضروریات دین نیست، وارد شده است (همان: ۴۰۵). وی با استناد به روایاتی از قبیل: «إِنَّمَا يَعْرِفُ

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴): «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلَّذِينَ هُمْ أَلَدَىٰ اخْتَلَفُوا فِيهِ» (نحل / ۶۴).

۲. «والقواعد الظنّية العربية المذكورة في فنّ المعاني والبيان أو غيرها أيضًا قليلة الجدوى عند الأخباريين من أصحابنا وذلك لأنهم لم يعتمدوا في فتاويهم وأحكامهم إلا على دلالات واضحة صارت قطعياً بمعونة القرائن الحالية أو المقالة وتلك القرائن وافرة في كلام أهل البيت ﷺ لا في كتاب الله ولا في كلام رسوله ﷺ».

القرآن من خوطب به» و «إِنَّمَا نَزَّلَ عَلَىٰ قَدَرٍ عَقُولِ أَهْلِ الذِّكْرِ ۗ»^۱، در پی اثبات این نظریه است که عقل در محدوده احکام شرعی نورافشانی نمی‌کند و حق دخالت ندارد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۷۷).

به نظر استرآبادی فهم و تفسیر کلام الهی، نیازمند توان روحی و علمی بالایی است که در انسان‌های عادی وجود ندارد. او علمای اصولی را که علاوه بر سماع از معصومان علیهم‌السلام، در استنباطات ظنی به دلیل عقلی نیز بها می‌دهند، مورد سرزنش قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

«علامه حلی و متأخران موافق با او، بر طریق استنباطات ظنی سلوک می‌کنند که با ضروریات مذهبی ما در تناقض است. از جمله ضروریات مذهب ما این است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای هر واقعه‌ای و هر نیازی از نیازهای امت تا روز قیامت، حکم و خطابی قطعی آورد و هر آنچه را که آورده بود در نزد ائمه به امانت نهاد و به مردم دستور داد تا درباره هر آنچه نمی‌دانند، از آن‌ها پیرسند و به سخن ایشان تمسک کنند» (همان: ۵۸-۵۹).

نقد دیدگاه او

به نظر می‌رسد هیچ شاهدی وجود ندارد که مقصود از روایات استنادی او، غیر قابل فهم بودن ظاهر آیات قرآن برای غیر معصومان باشد، بلکه صدر و ذیل این روایات و قرائن خارجی نشان می‌دهند که مقصود، دستیابی به فهم همه معارف قرآن اعم از معانی ظاهری و باطنی آن است یا به اعتقاد یکی از پژوهشگران معاصر، ناظر به فهم بخش خاصی از معارف قرآن یعنی فهم معانی باطنی آن است (بابایی، ۱۳۸۷: ۴۶-۵۰) یا به طور دقیق‌تر، حفظ قرائن مقاله و حالیه‌ای که آیات در آن فضا نازل شده‌اند، مثل اسباب نزول، زمینه تاریخی، فرهنگ زبانی، معنای مفردات و تعبیر و کنایات عصر نزول که پس از مدتی به طور طبیعی از بین می‌روند و در فهم قرآن و هر متن تاریخی دیگر نقش تعیینی دارند، به عهده ائمه علیهم‌السلام است. همچنین کسی منکر آن نیست که قرآن دارای معارفی متعالی است که هر شخصی به فراخور توانایی‌های علمی و عقلی خود از آن بهره می‌برد و اوجش نیز نزد ائمه علیهم‌السلام است، اما این مطلب دلیلی بر امتناع مطلق فهم آن نیست؛ زیرا قرآن کریم با وجود داشتن معارف بلند و ژرف، معانی ظواهرش قابل فهم

انسان‌های عادی عصر نزول بوده است و از عصر نزول تا به حال همواره در معرض فهم همگان بوده است.

البته استرآبادی در پاره‌ای موارد، حجیت عقل را می‌پذیرد و بر اساس آن حکم می‌کند؛ همان گونه که در برخی نقدهای خود بر اصولیان از عقل استفاده می‌کند؛ مثلاً در ردّ قاعدهٔ «تمسک به ترجیحات استحسانیه» می‌گوید:

«إنّه لا إذن بذلك من جهة الشارع ولم تظهر دلالة قطعية عقلية عليه» (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۷۳).

او دریافت‌های یقینی و ظنّی عقل را در امور دنیوی و روزمره معتبر و قابل اعتماد می‌داند؛ اما در علوم مربوط به شریعت همچون کلام، فقه و اصول فقه و نیز علوم مربوط به ماوراءالطبیعه چون فلسفه، تمام یافته‌های آن را ظنّی و نامعتبر می‌داند؛ زیرا که به نظر او در این علوم، عقل توانایی دستیابی به مواد و مقدمات یقینی را ندارد.

۸. تفسیر به رأی

استرآبادی در *الفوائد المدنیة*، تعریف رایج از تفسیر به رأی ممنوع را که عبارت است از: «تفسیر قرآن بر خلاف ظاهر لفظ و تنها بر اساس میل و اندیشهٔ مفسر و بدون هیچ گونه دلیل و شاهد معتبر» (مفید، ۱۴۲۴: ۲۲-۲۱) رد می‌کند و آن را ناشی از غفلت عموم از احادیث و روایات می‌داند. او هر گونه تفسیری که خارج از چارچوب روایات امامان معصوم علیهم‌السلام برای آیات ارائه شود، تفسیر به رأی می‌داند و به هیچ عنوان، تفسیر قرآن را برای غیر معصوم جایز نمی‌داند و دامنهٔ تعریف تفسیر به رأی را بسیار گسترده در نظر می‌گیرد^۱ (استرآبادی: ۳۵۵-۳۵۴).

نقد دیدگاه او

باید گفت که غالب مفسران بر این باورند که اگر مفسر در تفسیر قرآن از اصول

۱. «وتلك الأحاديث الشريفة مع تواترها معنى، صريحة فى أن استنباط الأحكام النظرية عن كتاب الله ومن السنة النبوية شغلهم عليهم‌السلام لا يشغل الرعية معللاً بأنه عليه‌السلام بأمر الله تعالى خصّ أمير المؤمنين وأولاده الطاهرين عليهم‌السلام بتعليم ناسخ القرآن ومنسوخه وتعليم ما هو المراد منه وتعليم أن آية آية من القرآن باقية على ظاهرها وآية آية لم تبق منه على ظاهرها».

تفسیر پیروی کند و مبتنی بر علمی چون «لغت، اشتقاق، نحو، بلاغت، قرائات، علوم قرآنی، اخبار، سنن، اصول فقه، فقه، کلام و موهبت و...» باشد، تفسیر او از جرگه تفسیر به رأی خارج می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۹۶؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱/۳۰-۳۷). علامه طباطبایی نهی در روایات را نهی از مطلق رأی و اجتهاد نمی‌داند، بلکه به قرینه اضافه «رأی» به ضمیر (برایه)، مراد از آن را نهی از رأی شخصی مفسر، مستقل از توجه به قرائن و شواهد قرآنی تلقی کرده است؛ بدین معنا که مفسر، اسباب عادی در فهم کلام عربی را در تفسیر قرآن معیار قرار دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۸۴-۸۵).

نتیجه‌گیری

الف) آرای قرآنی و تفسیری محمدامین استرآبادی

محمدامین استرآبادی در زمینه علوم قرآن و تفسیر دارای مبانی و اندیشه‌هایی مخصوص به خود است:

او تنها راه رسیدن به صلاح و فلاح را تمسک به روایات معصومان علیهم‌السلام و دوری گزیدن از سایر منابع معرفتی می‌داند.

وی قرآن و سنت نبوی را بدون تفسیر معصوم علیهم‌السلام و نیز اجماع و عقل را شایسته احتجاج و استناد نمی‌داند.

استرآبادی حجیت ظواهر قرآن در احکام نظری را منکر است و منابع احکام شرعی و دیگر معارف دینی را منحصر در احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام می‌داند. او ظاهر قرآن را ظنی و غیر معتبر دانسته و معتقد است که چون در احکام الهی، ظن و گمان راهی ندارد، تمسک به ظاهر قرآن جایز نیست.

استرآبادی معصومان علیهم‌السلام را تنها مخاطبان قرآن می‌داند و می‌گوید علم قرآن، منحصر در آنان است و دیگران راهی جز مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام ندارند؛ از این رو، احدی غیر از معصومان علیهم‌السلام حق رجوع و استفاده و استنباط از آیات قرآن را ندارد.

استرآبادی معتقد است که قرآن، جامع همه نیازهای بشری است و هر واقعه‌ای که امت تا روز قیامت بدان نیاز دارد، در قرآن به آن تصریح شده است و جامعیت قرآن ما

را از عقل و استناد به آن بی‌نیاز می‌کند.

استرآبادی فهم قرآن را در حد عقول مردم عادی نمی‌داند و قرآن را منبعی برای استنباط احکام نظری بر نمی‌شمرد. وی حتی تفسیر قرآن را در حدی که با استفاده از قواعد زبان عربی و معانی و بیان بتوان به درجه‌ای از فهم نائل شد، نیز جایز نمی‌داند. او با استناد به برخی روایات امامان معصوم علیهم‌السلام در پی اثبات این نظریه است که عقل در محدوده احکام شرعی، حق دخالت ندارد و نورافشانی نمی‌کند. او تفسیر قرآن را برای غیر معصوم جایز نمی‌داند و هر گونه تفسیری را که خارج از چارچوب روایات امامان معصوم علیهم‌السلام برای آیات ارائه شود، تفسیر به رأی می‌داند. گرچه استرآبادی به صراحت قائل به تحریف قرآن نیست، اما احتمال تحریف را ناممکن ندانسته است.

ب) نقد آرای او

با وجود اینکه استرآبادی اخباری است، ولی همانند سایر مجتهدان، جایگاه بسیار والایی را برای قرآن قائل است؛ با این تفاوت که به عقیده او، پیام‌های قرآن را باید مستقیماً از اهل بیت علیهم‌السلام دریافت کرد؛ در حالی که از نظر عموم دانشمندان شیعه و اهل سنت، پیام‌های قرآن را از خود قرآن می‌توان دریافت کرد و قرآن قابل فهم است. با عنایت به آیات و روایات، راه رسیدن به فلاح و رستگاری، تمسک به قرآن و عترت (ثقلین) در کنار یکدیگر است، و گرنه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌گفت: «اگر تنها به اهل بیتم چنگ بزنید گمراه نمی‌شوید». اما گفت: «به قرآن و اهل بیت». پس همان طور که کلام اهل بیت علیهم‌السلام را می‌فهمیم و حجت است، کلام خدا را نیز می‌فهمیم و حجت است.

جامعیت قرآن به معنای جامعیت تام نیست و قرآن همه عرصه‌های زندگی مادی و معنوی و همه مسائل نظری و عملی و همه علوم و معارف بشری را مطرح نکرده است؛ بلکه منظور از بیان همه چیز در کتاب، جامعیت در دین و هدایت است؛ آن هم در سطح قانون اساسی دین؛ چون حتی جزئیات دین هم در قرآن نیامده است. ظواهر قرآن، حجت است و ظهور نداشتن قرآن، تناقض‌گویی و در تضاد با آیات

دعوت کننده به تدبیر و تعقل است.

اختصاص فهم و درک قرآن به امامان، هم با معجزه بودن قرآن از نظر فصاحت و بلاغت منافات دارد - زیرا قرآنی که قابل فهم و درک برای همه مردم نباشد، موجب تمسخر و سرزنش کافران خواهد بود - و هم با تحدی قرآن.

قرآن دارای معارفی متعالی است که هر شخصی به فراخور توانایی های علمی و عقلی خود از آن بهره می برد. البته مراتب درک عمیق قرآن، اختصاص به ائمه علیهم السلام دارد که دلیلی بر امتناع مطلق فهم آن توسط غیر معصوم نیست.

قرآن کریم اگر بر اساس ضوابط و شرایط تفسیر شود، نه تنها فهم آن امری ممکن، بلکه ضروری است و هرگز تفسیر به رأی بدون علم یا بر اساس هوی و هوس محسوب نمی شود.

به اعتقاد قاطبه عالمان شیعه و اهل سنت، قرآن تحریف لفظی نشده است.

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲. آقامحسنی، سید میر، *تقدی بر اخباریگری*، قم، دار النشر، ۱۳۷۱ ش.
۳. ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به اهتمام عباس اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ ش.
۴. ابن عاشور محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ، بی تا.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح و تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۶. استرآبادی، محمد امین، *الفوائد الملدنیة*، قم، دار النشر لاهل البيت، ۱۳۶۳ ش.
۷. همو، *دانش نامه شاهمی*، مخطوط.
۸. افندی اصفهانی، میرزا عبد الله، *تعلیقة امل الامل*، به کوشش احمد حسینی، قم، بی تا، ۱۴۱۰ ق.
۹. همو، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. امین، حسن، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، دمشق، دار التعاریف للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. بابایی، علی اکبر، غلام علی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم - تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. بحر العلوم، سید محمد، *الاخباریة، اصولها و تطورها*، بیروت، دار الزهراء، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحرين فی الاجازة لقرتی العین*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسة آل البيت، بی تا.
۱۴. برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، تحقیق سید مهدی روحانی، قم، المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. بهشتی، ابراهیم، *اخباریگری (تاریخ و عقاید)*، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. جزائری، سید نعمت الله، *منبع الحیاة فی حجة قول المجتهدین من الاموات*، بیروت، مؤسسة العلمی للمطبوعات، ۱۴۰۱ ق.
۱۷. جناتی، محمد ابراهیم، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ ش.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *امل الامل فی علماء جبل عامل*، تحقیق سید احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس، ۱۳۸۵ ق.
۲۰. همو، *تحریر وسائل الشیعة و تحبیر مسائل الشریعة*، قم، نصاب، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مقدمة جامع التفاسیر*، به کوشش احمد حسن، کویت، دار الدعوة، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. سروش، عبدالکریم، «دین اقلی و اکثری»، *کیان*، شماره ۴۱، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. سیاح، احمد، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، تهران، اسلام، ۱۳۷۱ ش.
۲۵. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. صدری افشار، غلامحسین، *فرهنگ معاصر فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طباطبایی، سید محمد رضا، *صرف ساده*، قم، دار العلم، بی تا.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، نجف، المطبعة العلمیة، بی تا.

۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۲. فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. قیصری، احسان، «اخباریان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. مدنی، سید علی خان، *سلافة العصر*، نجف، المكتبة المرتضوية، بی تا.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تفسیر القرآن المجید (المستخرج من تراث الشیخ المفید)*، به کوشش سید محمد علی ایازی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۴ ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت، بی تا، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. نصیری، علی، «امکان و جواز تفسیر قرآن از منظر فریقین»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، شماره ۷، ۱۳۸۹ ش.
۴۱. نکونام، محمدرضا، *اخباری و اصولی چه می گویند*، قم، ظهور شفق، ۱۳۸۵ ش.
۴۲. نوری طبرسی، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. وحید بهبهانی، محمد باقر، *الرسائل الاصولیه*، تحقیق مؤسسه وحید بهبهانی، قم، مؤسسه وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. همو، *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
45. Kohlberg, E., "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in: *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Ed. N. Levtzion & J. O. Voll, Syracuse (USA), Syracuse University Press, 1987.
46. Kohlberg, E., "ASTARABADI", Ed. P. J. Bearman, Th. Bianquis & ..., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition, Leiden, E. J. Brill, 2005.

موجز المقالات

دراسة في تأثير متعلّق المعرفة في الأخلاق من منظور القرآن الكريم

- حامد مسكوب (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد، فرع العلوم والأبحاث)
- سيّد محمّد باقر حجّتی (أستاذ بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث)
- مهديّ مهريزيّ (أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث)

سعى البحث إلى تسليط الضوء على تأثير متعلّق المعرفة في الأخلاق من منظور القرآن الكريم. لذلك استهلّ البحث بنظرة دقيقة على آيات القرآن الكريم من هذا المنظور، وبوّب المعارف القرآنيّة المؤكّدة والمؤثّرة في الأخلاق، ومن ثمّ حلّلها، وهي كالتالي:

١. معرفة الدنيا، ٢. معرفة الآخرة، ٣. معرفة الشريعة والتعاليم الأخلاقيّة، ٤. معرفة الشيطان وسبل مواجهته، ٥. معرفة الإنسان، ٦. معرفة الله المتعال. ثمّ تركّز البحث على دراسة مدى التأثير الأخلاقيّ الكامن في هذه المعارف، وأعمقها وأكملها تأثيراً في الأخلاق. خلص البحث إلى أنّه كلّما ارتقى متعلّق المعرفة أكثر، ازداد تأثيره الأخلاقيّ عمقاً وسموّاً، وإنّ أعلى مراتب المعرفة -وهو التوحيد ومعرفة صفات الله تعالى- سيتركّز أعمق التأثير في إصلاح الأخلاق وتقويمها.

المفردات الرئيسيّة: المعرفة، الأخلاق، الدنيا، الآخرة، التعاليم الأخلاقيّة.

ضرورات الإدارة في التبليغ الاستراتيجي الشامل من منظور القرآن الكريم

- محمد نقى ديارى بيدگلى (أستاذ بجامعة قم)
- محمد هادى مفتّح (أستاذ مشارك بجامعة قم)
- نعمة الله فيروزى (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة قم)

لقد عدّ القرآن الكريم أهمّ رسالات الأنبياء الإلهيين إبلاغ رسالة الدين وتبليغها. والعناية بمعايير التبليغ فى القرآنى، تكشف الحقيقة القائلة بأن مهمة التبليغ، ليست مجرد نقل الرسالة وإبلاغها؛ بل نجاحها نتيجة نظرة علمية إستراتيجية إلى أبعاد التبليغ المعقدة والعوامل المؤثرة فيه. تفيد دراسة المؤلفات والخطوات الكثيرة فى هذا المجال بأنّ المصادر والاتجاهات الحالية تتركز فى أغلب الأحوال «على طرق التبليغ الفردى، وشرح النماذج فى الداخلى الدينى»، وقلّما تعرض اتّجاهاً شاملاً دقيقاً لانسجام عناصر التبليغ وأبعاده وتماسكها. خلصت هذه الدراسة فى ضوء معارف القرآن الكريم والسيرة العملية لأهل البيت عليهم السلام إلى ضرورات يمكن العناية بها أن تفضى إلى تطوّر وتأثير ملحوظ فى مسار التبليغ الدينى؛ ومن هذه الضرورات تجدر الإشارة إلى ضرورة الفهم الشامل من وجوه التمايز، تبليغ الدين أهدافه ووظائفه، تحديد الأولويات فى نظام موضوعات التبليغ، عرض المشاريع الشاملة الطويلة المحاور، تخطيط نظام المشاركة الشاملة، وأيضاً تطبيق نظام المسح والتقييم الشامل فى التبليغ. وبناءً على مخرجات التبليغ الإستراتيجى الشامل، فإنّ الترويج لأصل الدين وترسيخ أسسه فى المجتمع لن يحصل بالنظرة الجزئية والإجراءات القصيرة الأجل؛ بل لا بدّ من تنفيذ هذه الخطوات والإجراءات على الأسس الدينية الأصيلة، وبمحمورية رسم دقيق للآفاق المستقبلية، وتحديد منطقتى لدور كلّ الأجزاء ومكانتها، وأبعاد وبرامج المتناسقة.

المفردات الرئيسة: تبليغ الدين، ضرورات الإدارة، إستراتيجيات شاملة، القرآن الكريم.

دراسة فى نمط الحياة الإيماني على ضوء القراءة المضموتية والبنوية فى سورة الحجرات وفق دراسة دلالية للإيمان والكفر

- أبو الفضل حرّى
- أستاذ مساعد بجامعة أراك

هذا البحث يسلط الضوء على نمط الحياة الإيماني من خلال قراءة مضمونيّة وبنويّة لسورة الحجرات وفي ضوء دلالات الإيمان والكفر. يبدأ البحث باستعراض خلفيّة الدراسات التفسيرية المتعلّقة بسورة الحجرات بما فيها الميزان والأمثل وبعض الدراسات المستقلّة. ثمّ تتركز عدسة البحث على بنية سورة الحجرات ومضمونها في ضوء نمط الحياة الإيمانيّ. فقولته تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا»، يُعدّ ضرباً من الدعوة أو الخطاب الذي يمثّل الأيديولوجيا الإسلاميّة. وتكررت هذه الدعوة في سورة الحجرات ستّ مرّات. يناقش البحث هذه الدعوات في ضوء التقابل الدلاليّ بين الإيمان والكفر. ثمّ يتطرّق البحث إلى موضوع نمط الحياة الإيمانيّ أيضاً. بعد ذلك، يقال بأنّ هذه الدعوات تحمل شحنة دلاليّة سلبية، ويجب اجتنابها في نمط الحياة الإسلاميّ. كما تناول البحث ستّ ردائل خلقيّة لسائيّة ذميمة وفق دلالات مقولتي الإيمان والكفر وحقولهما الدلاليّة. وتلك الرذائل هي: الاستهزاء، والعيب والتعير، والتنازب بالألقاب القبيحة، وسوء الظنّ، والتجسس والغيبة. ثمّ توصف التقوى بأنّها أفضل صفة مؤثّرة في تلك الصفات الذميمة. وينتهي المقال إلى رسم نموذج على أساس قطبي الإيمان والكفر لنمط الحياة الإيمانيّ، والإشارة إلى النتائج المستخلّصة.

المفردات الرئيسيّة: نمط الحياة الإيمانيّ، علم الدلالة، الإيمان، الكفر، الحجرات.

المنهجية والتحقّق من صحّة استنباط دلالة الإشارة القرآنيّة

- سيّدة بتول ضياء الدين (طالب دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة المصطفى العالميّة)
- حسن نقي زادة (أستاذ جامعة فردوسي في مشهد)
- حسن خرقانيّ (استاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- مرتضى نوروزي (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة المصطفى العالميّة)

يتناول هذا البحث مفهومًا علميًّا لتوضيح دلالة الإشارة ومقامها وأركان وشروط وضوابط تحقّقها وحجّيتها، ويستثمر نهج الاستناد والوصف والتحليل. وتدّل الدراسات في باب دلالة الإشارة على أنّ هذا النوع من الدلالة ليس من سنخ اللفظ، بل هو أمر أوسع من ذلك، ومن النوع غير الصريح والدلالة الالتزاميّة، ولا يكون حسب العرف المقصود المباشر للمتكلّم، غير أنّ هذا التعبير يستعمل تسامحًا فيما يتعلّق بالله وكلامه،

لأنه تعالى عالم مطلق بجميع الأمور. ولهذه الدلالة درجات تقسم وفق التعريفات إلى جلى وخفى، ويمكن الوقوف على هذه الدلالة بالدقة العقلية ومن الدلالات البينة، إلا أنها تكون بالمعنى الأعم وتأتي درجة دلالة الإشارة بعد دلالة الاقتضاء ودلالة التنبه. إن حجية دلالة الإشارة من باب حجية ظواهر الألفاظ هي مسألة موضع شك، لأنها ليست المقصود الأصلي للمتكلم لا من حيث الاستعمال ولا من حيث السياق، إذ أريد بها التبعية والارتكاز، بيد أنه يمكن اعتبار هذه الدلالة من الدلالات التبعية، وعدّها حجة من باب الملازمات العقلية. وتتمتع دلالة الإشارة بخاصية الاطلاع على الإعجاز البياني للقرآن الكريم والعالم الشمولي للأحكام وعلوم القرآن، ويمكن بواسطتها استنباط الأحكام الشرعية والأحكام السياسية والأمور العقائدية وما شابهها من القرآن. المفردات الرئيسة: الدلالة الالتزامية، دلالة الإشارة، الاستنباط من القرآن، أصول الفقه.

المبادئ والمناهج التفسيرية ودورها في تحديد مفهوم التوحيد

- حميد إيماندار (أستاذ مساعد بجامعة شيراز)
- حامد مصطفوي فرد (أستاذ مساعد بجامعة ولي عصر عليه السلام رفسنجان)

إن القرآن الكريم هو المصدر الرئيس في تقرير العقائد الكلامية والعقدية في منظور جميع الفرق الإسلامية؛ تركّز هذا البحث على دراسة تأثير المبادئ والمناهج التفسيرية في مضمار مبادئ العقيدة الإسلامية، دائرة في فلك التوحيد باعتباره أهم القضايا في مبادئ العقيدة الإسلامية. وفي هذا البحث سندرس المبادئ الصدورية والدلالية للتفسير ومناهجه من حيث دورها ووظائفها في تحديد مفهوم التوحيد. فالإتجاه الهرمينوطيقي في التفسير استأثر باهتمام الباحثين انطلاقاً من تأثيره العميق بمبادئ التفسير، وانصرف همّ الباحثين في هذا المجال إلى دراسة تقصى النتائج السلبية لهذا الإتجاه في حجية القرآن الكريم الصدورية. والنظرة المتميزة إلى الوحي القرآني بإضفاء الطابع الإنساني وغير الإلهي على ماهية الألفاظ والمعاني القرآنية تُعدّ نقطة ارتكاز في المبادئ التفسيرية للإتجاه الهرمينوطيقي، ما أثار مباشرة في تلقى هذا الإتجاه من مختلف جوانب التوحيد. أمّا في حقل المبادئ الدلالية فقد اهتمّ الباحثون بأبحاث مثل المستويات الدلالية، وقابلية فهم الوحي القرآني، مؤكّدين على دور هذه المبادئ في الأبحاث التوحيدية كمبحث

التأويل وتشابه الصفات الإلهية. ولقد أفرز تأكيد علماء الفريقين على الاستقلال الدلالي للقرآن الكريم بين حين وآخر إلى الجنوح إلى وجهات نظر سلفية في مضممار التوحيد العملي؛ فمنهج التفسير الأثري في الوسط السنّي تمثّل في التيار السلفي، وأثار التجسيم والتشبيه في مجال التوحيد الصفاتي، مركزًا على الروايات الغنّة؛ كما أنّ الاتجاه الأثريّ الشيعي هو الآخر أسفر عن التأويل والنزعة الباطنية في مجال التوحيد من خلال الطعن في استقلالية الدلالات القرآنية. إلى ذلك أفرز الحضور البارز للتفسيرات التأويلية والتمثيلية في المنهج التفسيريّ الفلسفيّ والنظر إلى القرآن باعتباره نتاجًا أدبيًا وثقافيًا في الاتجاه التفسيريّ الأدبيّ، أفرز ذلك كلّ تأثيرات سلبية في انطباعات أصحاب هذا الاتجاهين عن التوحيد الصفاتيّ.

المفردات الرئيسة: التفسير، التوحيد، المناهج التفسيرية، المبادئ التفسيرية.

تحليل مفهوم الجمال في القرآن الكريم في ضوء الحقول الدلالية

- سيّدة إلهام آقائيّ أبرند آبادي (طالبة دكتوراه في فلسفة التربية والتعليم بجامعة الزهراء عليها السلام)
- جميلة علم الهدى (أستاذة مشاركة بجامعة الشهيد بهشتي)

هذه الدراسة سعت إلى تحليل مفهوم الجمال في القرآن الكريم بالاستعانة بالحقول الدلالية، وهي فهم دلالة مفهوم واحد عبر دراسة المفاهيم المرتبطة به، بحيث توضح الأبعاد والزوايا المهمة والخاصة لذلك المفهوم وكذلك علاقاته مع المفاهيم الأخرى. ومن أجل تحقيق الهدف الرئيس المذكور آنفًا، اعتمد البحث مراحل الدراسة الدلالية لمفردات الجمال والمعبرة عنه، معرفة رتبة المفردات، معرفة العلاقات الدلالية بين المفردات، استنباط المفاهيم الرئيسة المرتبطة بالجمال والتعبير الجماليّ، وأخيرًا تحليل مفهوم الجمال الحقيقيّ المنتهي إلى الخير، والجمال الحقيقيّ المنتهي إلى الشرّ وتصوير الجمال. منهج البحث، تحليليّ على أساس الحقول الدلالية، واستعان بآيات القرآن الكريم والتفسيرات وأمّهات كتب اللغة. وخلص البحث إلى أنّه يجب في القرآن الكريم التمييز بين مفاهيم الجمال الحقيقيّ المنتهي إلى الخير والمنتهي إلى الشرّ وتصوير الجمال. وهناك ترابط في منتهى الوثاقفة بين مفاهيم الجمال (وتصوير الجمال). وفي الحقيقة مصداق الجمال (وتصوير الجمال)، من شأنه أن يكون بنفسه مولدًا (عاملاً)، أو

معلولاً أو متقارناً مع مظاهر الجمال الأخرى (وتصوير الجمال). بعبارة أوضح يتنامى الجمال (وتصوير الجمال) ويتسع في سلاسل متوالية على الدوام. هذه المفاهيم المؤلدة (الجمال وتصويره)، اختيرت بوصفها مفاهيم رئيسة. وفي تحليل مفهوم الجمال الحقيقي المنتهى إلى الخير، والجمال الحقيقي المنتهى إلى الشرّ وتصوير الجمال مع دراسة المفاهيم المشتركة في العلاقات الإيجابية والسلبية والارتباط الإشارقي بين هذه المفاهيم؛ يجب القول بأن: الإيمان بالله تعالى يحظى بالموقع الرئيس المركزي في الجمال الحقيقي المنتهى إلى الخير. وفي الجمال الحقيقي المنتهى إلى الشرّ وتصوير الجمال، يلتقيان في نقطة واحدة عند خاتمة المطاف رغم اختلافهما في بداية الطريق. وفي كليهما، يؤدّي مفهوم الكفر الدور الأساس.

المفردات الرئيسية: تحليل المفهوم، الجمال، القرآن الكريم، الحقل الدلالي.

المثالية في عين الواقعية من وجهة نظر القرآن الكريم

- محمّد إبراهيم روشن ضمير (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - عليّ عربّي آيسك (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- إنّ مناقشة العلاقة المثالية تعنى النظر في الأهداف السامية والتطلّع نحو الحقائق، الواقعية تعنى مطابقة الحركة على أساس الحقائق فحسب، منذ فترة طويلة بعيدة الأمد أدت إلى مناقشات مطوّلة. إنّ بعض آيات القرآن تدعو الإنسان إلى الأخذ بعين الاعتبار المُثل السامية وعدم الالتفات إلى الحقائق، وتحذّر مجموعة أخرى من الجهل بالحقائق. تُظهر نتائج هذا البحث، التي أجريت بطريقة وصفية - تحليلية، على الرغم من أنّه للوهلة الأولى تبدو هاتان الفئتان من الآيات متعارضتين، ولكن يمكن الجمع بينهما بالالتفات إلى آيات أخرى مثل الآيات المتعلقة بعدد أفراد العدو في وجوب الجهاد، والاعتدال في آيات الإنفاق وما إلى ذلك...، وتجعل الإنسان المسلم -بينما يراقب باستمرار المُثل العليا والتطلّعات- ينتبه إلى الحقائق الحاضرة. بعبارة أخرى، يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى المثالية والواقعية. من الواضح أنّ تجاهل المثل العليا سيؤدّي إلى انحرافات عن الهدف والوجهة، وتجاهل الحقائق سيعقّب الفشل الذريع والإخفاق.
- المفردات الرئيسية: المثالية، الواقعية، المثالية - الواقعية، القرآن.

دراسة في باب قاعدة المعاملة بالمثل على أساس الآية ٥٨ لسورة الأنفال

□ حميد رضا طوسى (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية)

قاعدة الوفاء بالعهد تُعدّ القاعدة المركزية لمختلف المقرّرات في النظام الدولى للمواثيق والعهود. وهذه القاعدة تخسر قدسيّتها إذا نقض الطرف المقابل العهد، وحينئذ تكتسب قاعدة المعاملة بالمثل الشرعية. إنّ القاعدة الأخيرة تُعدّ أهمّ استثناء مشروع من قاعدة الوفاء بالعهد في جميع الأنظمة القانونية بما فيها النظام القرآنى القانونى. ومن المنظور القرآنى فإنّ النقض المبكر للعهود يظهر في أمرين: النقض الواقعى والنقض المستقبلى القائم على القرائن القطعية (النقض الحكمى) وكلاهما يشكّل أساس تسويغ قاعدة الإجراء المتقابل. التسويغ القرآنى لقاعدة الإجراء المتقابل المتعلّق بالنقض الحكمى يتمثل في الآية ٥٨ لسورة الأنفال. وهناك مذهبان في تفسير هذه الآية لتفرّدها الدلالى. وعلى أساس المذهب الأول، لا حاجة لاستنباط الحكم، إلى الربط الدلالى بين الآية والآيات الأخرى المتعلّقة بنقض العهد؛ لأنّ السمة التعبيرية الإعجازية هي تشريع الحكم بإيجاز أى بألفاظ مختصرة ودلالة واسعة. هذا المذهب التفسيري، يماثل مذهب الاستنباط الفقهي من الآية (قاعدة النبذ) وفي المنهج التفسيريّ الذى تبناه هذا المقال، تبنى عملية كشف «جواز النقض المتقابل» في العلاقات التوافقية للحكومة الإسلامية على نظام الآيات الدلالية؛ لأنّه في المنهج الأخير يُفرض شرط مشروعية القاعدة (أى وقوع النقض البدائى) بما ينسجم مع الرؤية القرآنية الشاملة. وفي الوقت نفسه نجد ترابطاً دلالياً بين هذه الآية والآيات المتعلّقة بالنقض المبكر (الواقعى). وفي ضوء هذه الرؤية التحليلية، يبرز التعريف بمظهر جديد لمحوريّة العدالة في العلاقات التوافقية بين الدول (الإبداع القرآنى)، لأنّه على أساس هذا المنهج التحليلي، تتبيّن سمة كون «العمل المتقابل» «قاعدة» في مقابل «النقض المبكر».

المفردات الرئيسة: الآية ٥٨ لسورة الأنفال، قداسة قاعدة «الوفاء بالعهد»، مشروعية قاعدة المعاملة بالمثل، الأساس القرآنى لقاعدة الردّ المماثل.

إنجيل كودكى والقرآن الكريم؛ دراسة مقارنة

□ على ملا كاظمى (أستاذ مساعد بجامعة دامغان)

□ سيّد كمال معتمد شريعتى (طالب ماجستير في علوم القراءات القرآنية بجامعة أصفهان)

«إنجيل كودكى توماس» أحد الأناجيل المسيحية غير المعترف بها. وثمة وجوه شبه بينه وبين القرآن الكريم؛ الأمر الذى دفع ببعض المستشرقين إلى القول بأن الرسول الأعظم ﷺ اقتبس بعض آيات القرآن من إنجيل كودكى. فجاء هذا البحث ردًا على تلك المزاعم؛ حيث يُظهر مدى التشابه والاختلاف بين إنجيل كودكى والقرآن الكريم؛ ويُثبت ما إذا كانت أوجه التشابه دليلاً على اقتباس القرآن من إنجيل كودكى؟ تُثبت المقارنة بين إنجيل كودكى والقرآن الكريم أنّ القرآن تفرّد بذكر بعض المعاجز، نحو: التكلم فى المهد، وشفاء البرص، ونزول المائدة السماوية، وفى المقابل تفرّد إنجيل كودكى بذكر معاجز أخرى، نحو: تطهير مياه النهر، والزيادة على المقدار القليل، وتطويل قطعة خشب، وإصلاح الجرة المنكسرة، والعلم بالأبجدية والحروف. أمّا من أهمّ المعاجز المشتركة بين القرآن الكريم وإنجيل كودكى، فهى خلق الطير من الطين، وشفاء المريض، وإحياء الموتى، والإخبار بالغيب. من جهة أخرى فإنّ احتمال هذا الإنجيل على مواضيع مثل ذكر الوالدين للنبي عيسى عليه السلام، دعاء النبي عيسى عليه السلام على الآخرين واستهزائه وسبّه لهم ونقل القصص والحكايات بتفاصيل عديمة الجدوى والتأكيد على التفاصيل الفارغة عن الفوائد الإرشادية والتربوية، وكذلك كون الرسول الأعظم ﷺ أمياً، وعدم ارتباطه وارتفاعه بالمطّلعين على الكتب المقدسة، والاختلافات الأسلوبية والمضمونية بين القرآن الكريم وإنجيل كودكى، ذلك كلّهُ يُثبت بجلاء المصدر الوحيانى للقرآن، والمصدر الإنسانى لأخبار إنجيل كودكى، وهذا يكشف عن النزعة التشويهيّة والتنقيصيّة فى هذا الإنجيل بشأن صورة السيّد المسيح عليه السلام.

المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، إنجيل كودكى توماس، النبي عيسى عليه السلام، النزعة التنقيصيّة، الأسلوب التعبيريّ والمضمونى.

نظرة جديدة فى موضوع اعتبار خبر الواحد فى التفسير

(انطلاقاً من وجهة نظر الشيخ الطوسى)

- محمّد إمامى (أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- مصطفى أحمدى فر (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية بمشهد)
- فريدون عباسى (طالب دكتوراه فى التفسير المقارن بجامعة المصطفى العالمية بمشهد)

هل اعتبار خبر الواحد يخصّ الأحاديث الفقهيّة أم هو شامل لها وللأحاديث التفسيرية أيضاً؟ هناك رأيان أصليّان، يرى البعض أنّ الأدلّة المثبتة لإعتبار خبر الواحد تختصّ بالأحاديث الفقهيّة فحسب دون التفسيرية، وهناك جماعة أخرى تعتقد أنّ تلك الأدلّة تعمّ الأحاديث الفقهيّة والتفسيرية كليهما. هذا وقد اعتبر مشهور المحقّقين الشيخ الطوسيّ من القائلين بعدم حجّية خبر الواحد في ساحة التفسير واستدلّوا لذلك بكلامه في كتابه *التيبان في تفسير القرآن وعدة الأصول* إلّا أنّ إعادة نظر جديدة على كلام الشيخ في الكتابين تقنعنا بأنّ نعدّه من أصحاب القول بحجّية خبر الواحد في التفسير أيضاً.

المفردات الرئيسة: خبر الواحد، التفسير، الشيخ الطوسيّ.

حكم خلود القاتل المؤمن في الآية ٩٣ لسورة النساء، في ضوء قاعدة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية»

- مجيد زارعيّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بمجمّع فارابيّ التابع لجامعة طهران)
- حامد دزآباد (أستاذ مشارك بمجمّع فارابيّ التابع لجامعة طهران)

هناك تياران تفسيريّان رئيسان في إيضاح قضية الخلود. فطائفة تفسّر الخلود في جهنّم بالبقاء فيها للأبد، وطائفة أخرى تفسّره بالمكوث الطويل، وليس التأييد. وعلى الرغم من أنّ الأغلبية اختارت التفسير الأوّل إلّا أنّها تواجه تحدّيات كثيرة أيضاً. وهناك إشكالات قابلة للإثارة في هذا التفسير، ومنها الاستدلال بالآية ٩٣ لسورة النساء. إذ استخدمت هذه الآية مفردة عامّة للقاتل تشمل المؤمنين أيضاً؛ خاصّة أنّ الخطاب في الآيات السابقة واللاحقة موجّه إلى طائفة المؤمنين. هذا في حين أنّ المؤمنين لن يبقوا في جهنّم للأبد وفق التعاليم الإسلاميّة مثل روايات الشفاعة. والبحث الحاضر سيزيل هذا التناقض كما سيّظهر بتوظيف القاعدة الأصوليّة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية» أنّ وصف إيمان المقتول له شأن ودور في حكم خلود القاتل، وكان القتل المتعمّد والعدائيّ محطّ الأنظار لكون المقتول مؤمناً، الأمر الذي يناقض بالطبع روح الإيمان. وعلى هذا الأساس سيّضح بأنّ العقاب الوحيد الذي يقرّره الله العادل الرحيم وحده لمثل هذا القتل لا يعدّ ظلماً، بل يعدّ منتهى الحكمة الإلهية البالغة، بل الحكم على هؤلاء بالخلود في جهنّم ينسجم مع الآيات الأخرى أيضاً، ولا تعدّ هذه الآية استثناءً من حكم الخلود الذي يعني أبدية العذاب.

المفردات الرئيسة: قتل المؤمن تعمداً، الخلود في جهنم، رفع التعارض، قاعدة «تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية»، الوظيفة التفسيرية.

دراسة ونقد في المبادئ والرؤى القرآنية والتفسيرية لمحمد أمين الأستر آبادي

□ محمد شريفى (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

□ قاسم فائر (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

محمد أمين الأستر آبادي، أحد أعلام الإمامية في القرن الحادي عشر الهجري. ألف آراءه في كتاب تحت عنوان *الفوائد المدنية*، وهذا الكتاب متميز بين مؤلفاته. ويتفرد الأستر آبادي بمبادئه ورؤاه التفسيرية والقرآنية الخاصة. تركزت هذه المقالة على تلك الآراء وتناولتها بالتحليل والنقد عبر منهجها الوصفي - التحليلي، وخلصت إلى النتائج التالية: يعدّ الأستر آبادي، التمسك بروايات المعصومين عليهم السلام السبيل الوحيد للوصول إلى الصلاح. ويرى أنّ القرآن يخاطب المعصومين عليهم السلام، معتبراً أي تفسير من غيرهم التفسير بالرأى، منكرًا حجّة ظواهر القرآن في الأحكام النظرية. إلى ذلك يطعن الأستر آبادي أيضًا في أهلية الإجماع والعقل، للاحتجاج والاستناد. يرى الأستر آبادي أنّ القرآن جامع لجميع العلوم، لا يستبعد التحريف فيه. وهناك أكثر من نقد صارم على هذه الأفكار والرؤى، ومنها: أنّ طريق الخلاص والفلاح هو التمسك بالقرآن والعترة (الثقلين) معًا. وأنّ اختصاص فهم القرآن واستيعابه بالأئمة يتنافى مع إعجاز القرآن والتحدّي به، إلا أنّ الفهم الدقيق والعميق للقرآن يختصّ بالأئمة عليهم السلام؛ لمن لا يوجد دليل على إطلاق امتناع فهمه من جانب غير المعصومين عليهم السلام. انتفاء حجّة الظواهر القرآنية يناقض الآيات التي تحثّ على التدبّر والتفكّر في القرآن. إنّ تفسير القرآن على أساس الضوابط والشروط، ممكن وضروري، ولا يُعدّ التفسير بالرأى. لا تعنى الجامعية في القرآن الكريم الجامعية التامة؛ بل إنّها جامعية في الدين والهداية. وإنّ القرآن ما طاله تحريف لفظي لآية الحفظ وعدم إتيان الباطل.

المفردات الرئيسة: محمد أمين الأستر آبادي، المبادئ القرآنية، المبادئ التفسيرية.

in contradiction with the verses encouraging thinking and contemplation. The exegesis of the holy Quran according to the criteria and conditions is possible and necessary and it is not considered Tafsīr bi-Ra'y (the commentator accepts and believes the certainty of opinions and attitudes as incredible presuppositions then he interprets the Quran according to his own desire to prove them). The comprehensiveness of the noble Quran does not mean the absolute comprehensiveness but it means the comprehensiveness in the religion and guidance. Because of the verse which states that holy Quran protected from any alteration and distortion and no-entrance of batil (falsehood), the holy Quran has never been distorted verbally.

Keywords: *Muhammad Amin Astarabadi, The Quranic principles, The exegetical and Quranic principles.*

teachings in a book titled “al_Fawa'id al_Madaniyya” which is a prominent work among his works. He has special principles and specific Quranic and Exegetical thoughts. This note has investigated and identified and criticized them with analytic- descriptive method and has achieved the below results: Astarabadi believes that the only way to achieve well-being is employing (resort to) the hadiths of the Infallibles (Ma'sūmūn). He believes that the main addressee of the holy Quran is the Infallibles and he thinks every exegesis of the holy Quran except the exegeses of the Infallibles is Tafsīr bi-Ra'y (the commentator accepts and believes the certainty of opinions and attitudes as incredible presuppositions then he interprets the Quran according to his own desire to prove them) and negates the apparent meaning of the Quran verses (hujjiyat al_zawahir) in the theoretical ordinance He also believes that ijmae (consensus) and aql (intellect) are not appropriate. for being used as reasons and proofs. Astarabadi believes that the Quran includes all knowledge and also the distortion (tahrif) in the Qur'an is possible. There are serious critiques about these beliefs which are: achieving salvation and well-being of man is resorting to the holy Quran and the Infallibles (Thaqalayn literally meaning: holding the Quran and two weighty things) together. The assignment of the comprehension and understanding of the holy Quran to Shia imams has in opposition with being the holy Quran a miracle and the challenge of the noble Quran. Although, the profound and careful understanding of the Quran assigns to Imams but there is no proof for the negation of its absolute perception by non-Infallibles. The apparent meaning of the Quran verses which are not authentic is



teachings such as shafa'ah (intercession) traditions, the believers will never remain in the hell forever. With applying the maxim “the suspension of hukm in the attribute which implies to the reason” which has been propounded in ilm usul al_fiqh (the Principles of Islamic jurisprudence), meanwhile removing this contradiction, the present research will show that the faith (iman) attribute of the killed has been regarded in the hukm (ruling) and the killing intentionally and hostilely for the faith of the killed has been paid attention which it has no harmony with the soul of faith. It will be clear that not only such punishment from God who is just and kind for this killing is not counted cruelty and it has not prohibited by intellect and at the end it is counted wisdom (al-hikmah) but also the ruling of eternal living of these groups in the hell is in agreement with other appropriate verses and this verse is not counted an exception for the eternal hukm (ruling), that is, the punishment being everlasting.

Keywords: *Intentional killing of the believer, The eternal in hell, Removing the contradiction, The maxim “the suspension of hukm in the attribute which implies to the reason”, The exegetical function.*

The Examination of the Exegetical and Quranic Principles of Muhammad Amin Astarabadi and the Critique of Them

- *Muhammad Sharifi (Assistant professor at University of Mazandaran)*
- *Ghasem Faez (Associate professor at University of Tehran)*

Muhammad Amin Astarabadi is one of the famous scholar of Imamiyyah in 11th A. H. Muhammad Amin has codified his

this respect and based on statements in the introduction of al_Tibyan, it is related to al_Sheikh al_Tousi that he does not accept the authenticity of vahed narration in the case of exegesis while going exactly through that statement and his other speeches in al_Tibyan and Oddat al_osool, one can come to the conclusion that he is for the authenticity of vahed narration in the field of interpretation of the holy Quran.

Keywords: *Al_Sheikh Al_Tousi, Exegesis, Vahed narration.*

The Explanation of the Eternal Punishment for Murderer Who Is Mu'min in the 93rd Verse of Sūrat al_Nisā' with a Look to the Maxim: “the Suspension of Hukm in the Attribute Which Implies to the Reason”

□ *Majid Zarei (PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

□ *Hamed Dezhabad (Associate professor at Univ. of Tehran, Collage of Farabi)*

There are two major currents in the explanation of the eternal problem among the Quran exegetes. Some believe that the eternal in hell means immortality and some others accept that it means that a long stop and not immortality. Majority of the Quran exegetes have accepted the first opinion but it faces challenges. One of the problems which should mention for this idea is the argument (reason) being extracted from the 93rd verse of sūrat al_Nisā'. This verse has used the general ('ām) word for the murderer which it includes the believers especially the address in the preceding and next verses has been delivered to the believers. Whereas, according to the Islamic



Infancy Gospel and forming sparrows from clay, healing the sick, raising the dead and informing ghayb (unseen) are of the most important similarities between the holy Quran and the Infancy Gospel. From the other side, this gospel including subjects such as stating parents for Jesus (p.b.u.h), cursing, scoffing and abusing people by Jesus and narrative detail and relying on details which have no role in the educational and guiding dimensions and also the holy prophet (p.b.u.h) being illiterate, having no relation with and not using the persons who knew the sacred texts and the difference between the expressive style and the content of the holy Quran with the Infancy Gospel clearly shows the divine origination of the noble Quran and man origination of the Infancy Gospel narrations. The approach of desacralization of Jesus in the Bible is seen.

Keywords: *The noble Quran, The Infancy Gospel of Thomas, Prophet Jesus (p.b.u.h), The approach of the desacralization, The content and speech style.*

A New Investigation into the Authenticity of Vahed Narration in Exegesis Emphasized on al_Sheikh al_Tousi's View Point

- *Muhammad Imami (Associate professor at Razavi University)*
- *Mustafa Ahmadi Far (Assistant professor at Al_Mostafa International Univ.)*
- *Faridoon Abbasi (PhD student of the Comparative Tafsir)*

One of the questions concerning the authenticity of vahed narration is whether it is confined to the Jurisprudential narrations or it is applicable to the narrations in the field of interpretation of the holy Quran. There are two main viewpoints in

Quranic innovation) has been distinguished. Because, according to the analytic method, the specification of being Countermeasure action as a maxim against the proceed breach is determined.

Keywords: 58th verse of *sūrat al-Anfal*, The holiness of the maxim of fulfilling the promises, The legitimate of the countermeasure maxim, The Quranic principle of the countermeasure maxim.

The Comparative Study of the Infancy Gospel of Thomas with the Holy Quran

□ *Ali Mulla Kazemi (Assistant professor at University of Damghan)*

□ *S. K. Motamed Shariati (M.A student of the Sciences & Techniques of Qerā'āt)*

The Infancy Gospel of Thomas is one of informal gospels. Some similarities between it and the holy Quran make some orientalist believe that some verses of the holy Quran have been borrowed from the Infancy Gospel of Thomas by the holy prophet of Islam. Therefore, this note has been organized to answer this problem. How many are similarities and differences between the Infancy Gospel of Thomas and the holy Quran? Are the available dissimilarities showing that the holy Quran being borrowed from the Infancy Gospel of Thomas? The comparative study between the Infancy Gospel of Thomas and the holy Quran indicates that speaking in the cradle, curing patients with Vitiligo and sending down food from heaven are of miracles which are solely mentioned in the holy Quran and in contrast making the disturbed water pure and excellent and multiplying it, stretching wood, fixing the broken pitcher and knowing alphabet and letters are of miracles which are only expressed in the



its dignity with occurring the violation by the party fails to fulfill their part of promises and the countermeasure maxim become legitimate. The recent maxim is constantly one of the most important legal exception for the maxim of fulfilling the obligations (promises) in all legal systems like the legal system of the noble Quran. According to the Quranic teachings, the violation of the previous obligations has two instances: the real violation and the future breach based on the certain evidences (the ruling violation) both comprise the base for the lawfulness of the countermeasure maxim. The Quranic proof for the lawfulness of the countermeasure maxim is the violation of the obligation of 58th verse of sūrat al_Anfal. There are continually two interpretive attitudes for this verse because of the semantic wonder. In the first method, it is not necessary semantic relation to the other verses relating to the violation of agreement for inferring (getting) the ordinance in this verse. the miraculous specification of this verse is explaining the legal rules (hukm al_shari`a) through a few words and a spread meaning. This interpretive method relates to the method of fiqhi inferring from the verse. (retaliate in kind maxim). In the interpretive method mentioned by this paper, exploring the lawfulness of the countermeasure violation in the contractual relationship of the Islamic government based on the semantics. Because in the recent attitude, in agreement with the comprehensive opinion of the holy Quran, the clause of the legitimacy of the maxim, that is, the prior violation is supposed meanwhile, this verse has semantic relationship with the verses relating to the early violation (real). With this analytic view, defining a new instance of justice pivot in the contractual relation between countries (the

The Realistic Idealism from Quranic Point of View

□ *Muhammad Ibrahim Roushanzamir (Assistant professor at Razavi University)*

□ *Ali Arabi Ayask (PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The discussion of the relationship between Idealism which means considering the ideals only and neglecting the realities and Realism that means matching the movement only on the basis of the realities, has a long background and led to lengthy discussions. Some verses of the Qur'an call into consideration of ideals and ignorance of the realities, while other verses warn of ignorance of the realities. The findings of this research, which have been done by descriptive-analytic method, show that although at first glance, these two categories of verses are incompatible, but attention to other verses such as ones related to the number of enemies in the compulsion of Jihad, moderation in charity, etc., can be summed up in such a way that, while constantly monitoring the ideals, man must pay attention to the realities. In other words, the Qur'an calls humanity into realistic idealism. It is clear that the forgetting of the ideals will lead to deviations from the goals, and ignoring the facts will lead to failure.

Keywords: *Idealism, Realism, Realistic idealism, Quran.*

A Survey of the Countermeasure Maxim Based on the 58th Verse of Sūrat al-Anfal

□ *Hamid Reza Tousi*

□ *Assistant professor at Al-Mostafa International University*

The maxim of fulfilling the promises which is the main center of different regulations of the international covenant systems loses



at the end, the analysis of the concept of real beauty which is led to good and the real beauty which is led to evil and adornment has been formed. The method of research is the analysis based on the semantic network and for this aim, the verses of the holy Quran, the Quran exegeses and the authentic lexical books have been used. The results of this research are: it should be differentiated between the concepts of beauty which results good and the concepts of real beauty and adornment which results evil. The concept of beauty and adornment (beautifying) intensively are intertwined. In reality, the instance of beauty and adornment (being adorned) can be itself cause, effect or concurrent with the other beauties (and adornment). In other word, the beauty and adornment constantly develops and grows in the successive rings. These productive concepts (beauty or adornment) have been selected as the key concepts. In the analysis of the concept of the real beauty leading to good and the real beauty leading to evil with studying the common concepts of the ijabi (affirmative or positive) and salbi (privative or negative) relation and the illuminative relationship which are among these concepts, it should be mentioned that the concept of faith (iman) in God has a main position in the beauty leading to good. In the real beauty leading to evil and adornment although at the beginning they are completely different but at the end of the path they led to one point. in both, kufr (unbelief) has a crucial role.

Keywords: *The holy Quran, The analysis of the concept, Beauty, The semantic network.*

induced. The approach of narration (of hadith) in Shiite seminary school also with corrupting the indicative independence of the holy Quran has been led to tawil (Interpretation or allegorical interpretation) and esotericism in the area of monotheism (Tawhid). The rich presence of the hermeneutic and allegorical Interpretations in the method of the philosophical interpretation and paying attention to the holy Quran as a literary and cultural product in the method of the literary interpretation has also followed harmful (bad) effects in the perception of the companions of these two currents in the area of Unity of Attribute (al_Tawhid al_Sifati).

Keywords: *The exegesis of the holy Quran, Tawhid (oneness of God), The interpretive methods, The exegetical bases.*

The Analysis of the Beauty Concept with Employing the Semantic Network

□ *S. Elham Aghaii Abrandabadi (PhD student of the Philosophy of Education)*

□ *Jamileh Alam al_Hoda (Associate professor at Shahid Beheshti University)*

The present research with aim to analyze the concept of beauty in the holy Quran with applying the semantic network has been scheduled that is from perceiving the meaning of a concept through studying the related concepts as the important and specific aspects of that concept and their relations become visible. For achieving this general mentioned goal, the stages of the conceptology of the beauty lexicon and beautifying (being adorned), the recognition of the lexicon position, the recognition of the conceptual relation between lexicons, inferring the key concepts proportion to beauties and beautifying and

of God) as the most important fact presented in the Islamic - ideological bases, the present paper has studied the effect of the exegetical -tafsiri-bases and methods in this area. The method in this note is to study the role and function of the interpretive methods in the explanation of Tawhid concept. The current of hermeneutic interpretation because of being under the strong influence of the interpretive bases has been paid attention and has researched the undesirable outcomes of this approach in the validity of the issuance of the holy Quran. The distinguished look to the Quranic revelation with the presentation of human being and non-divine origination for the verbal quiddity and their semantics has been the milestone of the interpretive principles of the hermeneutic current which it has directly influenced the understanding of this current of the different aspects of Tawhid concept. In the field of the indicative Principles has been paid attention to the semantic stages and the comprehensibility of the Quranic revelation and has been emphasized on the Tawhid issues such as ta'wīl (Interpretation or allegorical interpretation) and tashaboh (similarity) of the God's attributes. Impact on The method is to examine the role and use of the bases. Emphasizing of the indicative independence of the holy Quran between the Shia and Sunni scholars sometimes causes the Salafi attitudes in the field of practical monotheism (at-Tawhid al-Amali); the interpretive method originating from hadiths in its Sunni seminary school in Salafi current has been appeared and with relying on the weak traditions, tajsim (in effect believing that God has a body) and tashbih (anthropomorphism) in the field of Unity of Attribute (al_Tawhid al_Sifati) has been

kind of word but more that it is, it is of an inappropriate nature and subjective argument, in terms of custom, purpose, but this interpretation is used with respect to God and the divine words, because God is the absolute being of all things. This sign has a degree defined by the definitions of *jelly* and *hafi*. this signification is obtained with rational precision and implies clear but in the sense of the same, the place of referencing refers to the punishment after the implication of necessity and argumentation. The signification of the signification of the verb of the appearances of the words is an matter of doubt, because neither in terms of application nor in the context of the dispute is the main purpose of the speaker and in other words, it is intended, but this signification can be considered as an implicit affair, and it is considered as the basis of rational interests. Referring to referring to the miracle of the Holy Qur'an, the Qur'anic jurisprudence is effective, and it can be used to derive religious laws, political rulings, beliefs and the like from the Qur'an.

Keywords: *Subjunctive implication, Indication of signification, From the Qur'an, Principles of jurisprudence.*

The Exegetical Bases and Methods and Its Role in the Explanation of the Concept of Tawhid

- *Hamid Imandar (Assistant professor at University of Shiraz)*
- *Hamed Mustafavi Fard (Assistant professor at Valiasr University of Rafsanjan)*

The Holy Quran from the view of all Islamic schools has been propounded as the foundation of the affirmation of the Islamic theological and ideological beliefs. With the pivot of Tawhid (oneness

this chapter. These summonses have been examined in the light of the semantic of the two contradictory concepts “kufr and iman”. Subsequently, it is stated the divine lifestyle is of salbi (privative or negative) type and it is vital to be avoided in the divine lifestyle according to the semantic of the two concepts “iman and kufr” and their semantic field, it is investigated sex disagreeable features: cursing, blaming, defaming, evil thoughts, not spying, backbite. Then piety (taqwaa) is the highest attribute which is effective on these sex disagreeable features is defined. At the end, the paradigm based on these two poles “iman and kufr” for the divine lifestyle has been drawn and has been implied to some findings.

Keywords: *The divine lifestyle, Semantic, Iman (the faith), Kufr (unbelief), Sūrat al_Hujūrāt.*

The Methodology and Authentication of Deducing Based on the Alluded Implication from the Holy Quran

- *Sayyedah Batoool Ziyaoddin (PhD student of the Comparative Tafsir)*
- *Hasan Naqizadeh (Full professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Hasan Kharaghani (Associate professor at Razavi University)*
- *Morteza Norouzi (An academic member of Al_Mostafa International Univ.)*

This article tries to examine the wisdom concept of the meaning of signification, position, pillar of the conditions and the realization, validity and validity of it, and the method of citation, description and analysis has been used. Investigations on the implication of the sign indicate that this kind of implication is not a

patterns and it rarely presents a comprehensive and accurate approach proportion to the cohesion and linkage of components and its complementary proportions. This paper with considering the holy Quran teachings and the practical manner of Ahl al_Bayt achieves requirements that paying attention to them leads to the considerable evaluation and effectiveness in the process of the religious propagation.

Keywords: *The noble Quran, The propagation of the religion, The management obligations, The holistic strategy.*

The Examination of the Divine Life Style in the Light of the Thematic and Structural Readings of Sūrat al_Ḥujurāt Based on the Semantic of Iman and Kufr

□ *Abolfazl Hurri*

□ *Assistant professor at University of Arak*

This note aims to study the divine life style in the light of the thematic and structural Qira'at (an special readings -recitations- of the holy Quran) of sūrat al_Ḥujurāt with paying attention to the theoretical subject of the semantic of kufr and iman. At the beginning, it is implied to the record of the examination of sūrat al_Ḥujurāt in different exegeses (tafasir) such as al_Mizan, Nemooneh and some monographs. Then, the structure and the subject matter of sūrat al_Ḥujurāt in the light of the divine lifestyle is studied. The expression “يا أيها الذين آمنوا” (O, you who believe) is regarded a kind of summons or address which establishes Islamic ideology. It is used six times in



6- the knowledge of the almighty of God. Then it has been examined that how much the moral impact in these knowledges and in the determined stages are attained and which of the knowledges have a deeper and more perfective effect. The result is whatever the object of the knowledge is more highly the moral impacts become deeper and higher and the highest knowledge which is the knowledge of Tawhid (Oneness of God) and God's attributes has the greatest effect in the improvement of ethics.

Keywords: *Knowledge, The world, Hereafter, Moral commands.*

The Management Obligations in the Holistic Strategic Propagation from the Perspective of the Noble Quran

- *Muhammad Taqi Diyari Bidgoli (Full professor at University of Qom)*
- *Muhammad Hadi Mofatteh (Associate professor at University of Qom)*
- *Nemat Allah Firouzi (PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

The noble Quran believes that one of the most important prophethood of the God's prophets is the propagation and conveying of the religious message. Paying attention to the Quranic parameters of the propagation reveals that the propagation current is not merely to announce and convey the message but also its success depends on scholastic and strategic look to the complicated dimensions of the propagation and its effective factors. The examination of the effects and several measures in this field shows that the available sources and approaches have mostly focused on the individual propagation methods and the explanation of the textual

Abstracts

The Examination of the Impact of the Object of Knowledge on Ethics from the View of the Noble Quran

- *Hamed Maskoob (PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Sayyed Muhammad Baqer Hujjati (Full professor at Azad University of Tehran)*
- *Mahdi Mehrizi (Associate professor at Azad University of Tehran)*

This note has tried to study the effect of the object of knowledge on ethics from the view of the holy Quran. So, at first, the holy Quran verses with deliberated view have been investigated and the knowledges which have been emphasized in the Quran and are effective on ethics have been sorted and observed which are: 1- The knowledge of the world, 2- The knowledge of hereafter, 3- The knowledge of sharia law and ethical commands, 4- The knowledge of Shayṭān (the devil) and the ways to fight, 5- the knowledge of man,

Table of contents

The Examination of the Impact of the Object of Knowledge on Ethics from the View of the Noble Quran/ Hamed Maskoob & Sayyed Muhammad Baqer Hujjati & Mahdi Mehrizi	3
The Management Obligations in the Holistic Strategic Propagation from the Perspective of the Noble Quran Muhammad Taqi Diyari Bidgoli & Muhammad Hadi Mofatteh & Nemat Allah Firouzi	31
The Examination of the Divine Life Style in the Light of the Thematic and Structural Readings of Sūrat al_Ḥujūrāt Based on the Semantic of Iman and Kufr/ Abolfazl Hurri	59
The Methodology and Authentication of Deducing Based on the Alluded Implication from the Holy Quran Sayyedah Batool Ziyaoddin & Hasan Naqizadeh & Hasan Kharaghani & Morteza Norouzi	87
The Exegetical Bases and Methods and Its Role in the Explanation of the Concept of Tawhid/ Hamid Imandar & Hamed Mustafavi Fard	115
The Analysis of the Beauty Concept with Employing the Semantic Network Sayyedah Elham Aghaii Abrandabadi & Jamileh Alam al_Hoda	141
The Realistic Idealism from Quranic Point of View Muhammad Ibrahim Roushanzamir & Ali Arabi Ayask	175
A Survey of the Countermeasure Maxim Based on the 58th Verse of Sūrat al_Anfal Hamid Reza Tousi	199
The Comparative Study of the Infancy Gospel of Thomas with the Holy Quran Ali Mulla Kazemi & Sayyed Kamal Motamed Shariati	223
A New Investigation into the Authenticity of Vahed Narration in Exegesis Emphasized on al_Sheikh al_Tousi's View Point Muhammad Imami & Mustafa Ahmadi Far & Faridoon Abbasi	251
The Explanation of the Eternal Punishment for Murderer Who Is Mu'min in the 93rd Verse of Sūrat al_Nisā' with a Look to the Maxim: "the Suspension of Hukm in the Attribute Which Implies to the Reason"/ Majid Zarei & Hamed Dezhabad	277
The Examination of the Exegetical and Quranic Principles of Muhammad Amin Astarabadi and the Critique of Them/ Muhammad Sharifi & Ghasem Faez	305
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation	329
English Translation	354