

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- ۳ ..... معیارهای عدالت توزیعی از دیدگاه قرآن کریم / علی اصغر هادوی نیا
- تبیین شاخصه‌های نخبگی، استراتژی و بازتعریف آن از منظر قرآن کریم
- ۲۷ ..... بهزاد بسطامی و زینب‌السادات حسینی و حبیب‌الله حلیمی جلودار و حیدر جانعلی‌زاده
- نگرش مثبت در بحران‌های زندگی و تأثیر آن در بهبود روابط همسران از نگاه قرآن و حدیث
- ۵۳ ..... سیدمحمود مرویان حسینی و علی کریمی
- موازنه حدود آزادی بیان در اسناد بین‌الملل و قرآن با تکیه بر واکاوی سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون
- ۷۷ ..... محمدرضا بهادری و صاحبعلی اکبری و سیدکاظم طباطبائی پور
- نقد و بررسی انگاره مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع / مصطفی کریمی و حمیدرضا مقیمی اردکانی
- ۱۰۱ ..... سلوک معنوی در قرآن / محمدمسعود سعیدی
- ۱۲۹ ..... رابطه «عبد و ربّ» به مثابه یک راهکار تربیت اخلاقی
- ۱۵۳ ..... وحید خاصیان سرابی و غلامرضا رئیسیان و منصور معتمدی و علی اسدی اصل
- معاونت و مشارکت در جرم در قرآن (با تأکید بر روش تفسیر حقوقی)
- ۱۷۹ ..... سیداحمد میرخلیلی و مرتضی مطهری فرد و مرتضی توکلی محمدی
- بازکاوی آرایه «تأکید الشیء بما یُشبهه نقیضه» و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن
- ۲۰۳ ..... سیدمحمود طیب‌حسینی و عباس رحیملو
- ۲۳۱ ..... ملاک‌ها و انواع تطبیق قرآن / محمد محقق و کاظم قاضی‌زاده
- ۲۵۹ ..... سیر ساختاریابی سوره در تفاسیر قرآن کریم / ابوالفضل خوش‌منش و فاطمه علیان‌نژادی
- ۲۸۳ ..... بررسی انتقادی تفسیر ابن‌عاشور / مهدی کرامتی و سیدمحمد مرتضوی و ایوب اکرمی

## ترجمه حکم‌الایها

- ۳۰۵ ..... ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۳۲۶ ..... ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری

## 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.

## معیارهای عدالت توزیعی از دیدگاه قرآن کریم\*

□ علی اصغر هادوی نیا<sup>۱</sup>

### چکیده

نظریه‌های اقتصادی را می‌توان با تناسب سه گستره توزیع، تولید و مصرف به سه گروه تقسیم نمود. در این میان نظریات توزیع از آن جهت که با عدالت اقتصادی رابطه تنگاتنگی دارند، از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردارند. نظام‌های اقتصادی از جهت شدت و قوت پرداختنشان به نظریات توزیع قابل تقسیم می‌باشند. در نظام سرمایه‌داری، نظریات توزیع در کنار نظریات تولید و مصرف از قوت کمتری برخوردارند. در اقتصاد اسلامی به دلیل اهمیت داشتن عدالت اقتصادی، نظریه توزیع از همان ابتدا مورد بحث قرار گرفته است. می‌توان پیش‌آهنگ این امر را کتاب اقتصادنا معرفی کرد.

این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که اقتصاد چگونه می‌تواند از تخصیص و توزیع کارآمد منابع (طبیعی - انسانی) و درآمد برخوردار باشد؟ به عبارت دیگر در اقتصاد اسلامی تخصیص و توزیع منابع (طبیعی - انسانی) و درآمد

بر اساس چه معیار یا معیارهایی صورت می‌پذیرد؟ هندسه حاکم بر این معیارها چگونه است؟

روشی که در بیان این نظریه پیموده شده است، پرداختن به معیارهای توزیعی و طبقه‌بندی کردن آن‌هاست. در واقع در این روش، هر نظریه توزیع می‌بایست به معرفی معیارهای توزیعی مورد نظر خود پرداخته و به صورت منطقی، رابطه بین آن‌ها را روشن سازد. در نظریه توزیع از دیدگاه قرآن کریم، پنج معیار توزیعی نقش‌آفرین هستند. اولین معیار که می‌توان از آن به عنوان اصلی‌ترین معیار عمومی توزیع یاد کرد، کاهش نابرابری در درآمد است. چهار معیار دیگر یعنی: نیاز واقعی ضروری، کار مباشری، نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن) و نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن)، معیارهای اختصاصی می‌باشند.

**واژگان کلیدی:** نظریه توزیع، کاهش نابرابری، برابری نسبی، نیاز واقعی، کار.

### مقدمه

توزیع در لغت به معنای پخش کردن، پراکنده ساختن، تقسیم کردن، معادل واژه لاتین distribution می‌باشد (معین، ۱۳۶۲؛ دهخدا، ۱۳۷۷؛ فرهنگ، ۱۳۷۹) و در اصطلاح مقصود از «توزیع عادلانه»، تخصیص و تقسیم متوازن ثروت‌های طبیعی و درآمدهای اقتصادی بین افراد جامعه است؛ به گونه‌ای که هر کس به سهم واقعی خود برسد و حاصل فعالیت‌های اقتصادی‌اش به وی برگردد (رک: خلیلیان، ۱۳۸۴: ۱۲۷). البته برخی تعریف محدودتری را ارائه کرده‌اند که اختصاص به مرحله تولید دارد: «توزیع یعنی تقسیم محصول میان کسانی که در تولید آن سهیم‌اند» (الفنجری، ۱۳۸۱: ش ۱۳۷/۷) و یا گفته شده است: «به تخصیص درآمدی که بر اثر مبادلات مورد توافق طرفین در بازار انجام می‌پذیرد، توزیع اطلاق می‌کنند» (زرقا، ۱۳۷۹: ش ۱۱۱/۳). بدین ترتیب می‌توان گفت نظریه توزیع در صدد پاسخ به این پرسش است که تخصیص و تقسیم متوازن ثروت‌های طبیعی و درآمدهای اقتصادی بین افراد جامعه چگونه باید صورت پذیرد؟ یکی از عناصری که در مورد نظریه توزیع دارای اهمیت است، مالکیت می‌باشد. از آنجا که قرآن کریم دارای دیدگاهی خاص درباره مالکیت می‌باشد، مناسب است پیش

از پرداختن به نظریه توزیع در این باره به طور اجمالی مطالبی مطرح گردد. اقتصاددانان با مراجعه به قرآن کریم دریافته‌اند که ساختار مالکیت، تک‌محوری نبوده و متکی بر «مالکیت خصوصی» یا «مالکیت دولتی» به تنهایی نیست؛ بلکه مالکیت مختلط (خصوصی، عمومی و دولتی)، ساختار برگزیده‌ای است که اقتصاددانان مسلمان با تکیه بر برداشت‌های قرآنی، آن را ترسیم نموده‌اند (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ش ۱۲).

در پیدایش اقتصاد متعارف، از توزیع اولیه امکانات طبیعی کمتر سخنی به میان رفته است، بلکه بیشتر مطالب آن در مباحثی پیرامون تولید و مصرف محصولات به دست آمده یا درآمد ملی یا ارزش نقدی مجموع آن در یک مدت معین - مثلاً یک سال - محصور شده است. البته می‌توان پیش‌بینی نمود که با توجه به اصول آزادی مطلق، رقابت، انگیزه نفع شخصی، عدم دخالت یا کمترین دخالت دولت و مالکیت خصوصی، که نظام اقتصاد سرمایه‌داری مبتنی بر آن است، و نیز با توجه به اشباع‌ناپذیری انسان در جذب امکانات، در مرحله توزیع اولیه امکانات طبیعی، نمی‌توان از این نظام نتایجی را انتظار داشت که با عدالت سازگارتر و از تبعیض و ظلم دورتر باشد.

اما توزیع مزبور در اقتصاد مارکسیستی و سوسیالیستی بر پایه مبحث ماتریالیسم تاریخی استوار است. به عقیده آن‌ها، گذر جامعه بشری از مراحل کمون اولیه، دوران برده‌داری، فئودالیسم و بورژوازی صنعتی به کمونیسم علمی و جامعه بی‌طبقه، یک جبر تاریخی است که کلیه جوامع بشری را در بر می‌گیرد و با گذشت زمان عالم‌گیر خواهد شد. تا موقعی که یک مرحله تاریخی به پایان نرسیده و مرحله دیگری آغاز نگردیده، طرز توزیع تعیین نمی‌شود. ولی همین که نظام پیشین در برابر نظام جدید تولید، پس از برخوردهای سخت، رو به انقراض نهاد و نهادهای تولیدی جدید شکل گرفت، رژیم توزیع مناسب آن نیز به وجود می‌آید (صدر، ۱۴۱۷: ۶۵).

نظریه اسلام در توزیع (به خصوص توزیع قبل از تولید) با سرمایه‌داری و مارکسیسم هر دو فرق دارد. اسلام نه به «آزادی مطلق اقتصادی» که از اصول مکتب سرمایه‌داری لیرال است، عقیده دارد و نه به رابطه جبری میان مالکیت منابع تولید و سیستم تولیدی؛ چه از یک طرف برای آزادی اقتصادی و مالکیت منابع تولید حدودی شناخته و از طرف دیگر توزیع را از تولید جدا می‌داند.

همچنین در نظریه کلاسیک و نیز نظریه سوسیالیست‌ها، مسئله توزیع مجدد به صورت برون‌زا مطرح شده است؛ به گونه‌ای که در تمامی مراحلش نیازمند به دخالت دولت می‌باشد.

بسیاری از آثاری که به مسئله توزیع در اسلام پرداخته‌اند، به مرحله نظریه‌پردازی نرسیده و یا خود را محدود به یکی از مراحل توزیع کرده‌اند. مهم‌ترین اثری که می‌توان گفت در این باره پیش‌آهنگ بوده است، کتاب *گران‌قدر اقتصادنا* از شهید سیدمحمدباقر صدر است. از جمله تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته است، پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «تحلیل مبانی معیارهای توزیع درآمد در نظریه‌های اقتصادی با نگرش اسلامی» از مصطفی رزاقی به راهنمایی یدالله دادگر است که مطابق آنچه در آن مطرح شده است، به هندسه خاصی برای معیارهای عدالت پرداخته است.

البته درباره توزیع در اسلام، کتاب یا مقالاتی به دست آمد که یا برگرفته از نظر شهید صدر هستند و یا اساساً به هندسه خاصی برای معیارهای عدالت پرداخته‌اند؛ از جمله کتاب *عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصادی اسلام* از حسین عیوضلو. مسئله اصلی این کتاب جمع بین عدالت و کارایی است. البته در فصل پنجم آن به نظام توزیع ثروت و درآمد در نظام اقتصاد اسلامی می‌پردازد، ولی به معیارهای عدالت و هندسه مربوط به آن‌ها اشاره‌ای ندارد. وی در مقاله «نظریه‌ای در تبیین مبانی نظری توزیع ثروت و درآمد در نظام اقتصادی اسلامی» (عیوضلو، ۱۳۸۱: ش ۲۴) - که برگرفته از طرحی تحقیقاتی در پژوهشگاه اقتصاد دانشگاه تربیت مدرس، با عنوان «نظریه‌ای در تبیین الگوی نظری توزیع درآمد در اسلام و تحلیلی پیرامون امکان تطبیق آن با نظام اقتصادی ایران» می‌باشد، نیز نظام توزیع عادلانه ثروت و درآمد را مورد توجه قرار داده و معیارهای عدالت از جمله فقرستیزی و رفع نابرابری را مطرح کرده است. اما با آنچه در مقاله حاضر مطرح شده است، متفاوت بوده و علاوه بر آن، هندسه خاصی را بین آن‌ها برقرار نکرده است. وی در مقاله «نظریه توزیع اسلامی ثروت و درآمد و عملکرد اقتصاد ایران» (همو، ۱۳۸۲) که به نظر می‌رسد با تحقیق مزبور نیز مرتبط باشد، ساختار و مکانیسم توزیع اسلامی ثروت و درآمد را مورد بحث قرار داده است. ابتدای این مقاله نیز که جنبه نظری داشته است، متمرکز بر معیارهای عدالت و هندسه حاکم بر آن‌ها

نیست. مقاله دیگری وی با عنوان «کاربرد نظریه عدالت اقتصادی در نظام اسلامی توزیع ثروت و درآمد» (همو، ۱۳۷۹: ش ۵۷)، برگرفته از پایان نامه اوست که بعداً در قالب کتابی که از آن یاد شد، به چاپ رسید. قسمت مهمی از این مقاله به معرفی معیارهای عدالت به صورت تبیین برخی قواعد پرداخته است. در اینجا نیز مؤلف در صدد ترسیم هندسه خاصی بین معیارهای عدالت نیست. علاوه بر این، هیچ یک از این آثار، متمرکز بر آیات قرآنی نمی باشند.

کتاب دیگری که می توان در این زمینه از آن یاد کرد، *نظریه التوزیع فی الاقتصاد الاسلامی: دراسة تأصيلیة - تطبیقیة* از نادیه حسن محمد عقل می باشد. این کتاب که به نظر می رسد یکی از مصادر اصلی آن، کتاب *اقتصادنا* باشد، اگرچه در صدد تبیین نظریه توزیع از دیدگاه اسلام برآمده است، ولی اساساً به طور متمرکز از معیارهای توزیع بحث نمی کند. البته در میان مباحث خود به برخی از معیارها مانند توازن نیز اشاره می کند.

مقاله «قرآن و نظام توزیع ثروت» (رستم نژاد، ۱۳۸۷: ش ۲) نیز اگرچه تلاش کرده است بر آیات قرآنی تمرکز یابد، ولی پرسش اصلی خود را بر محور معیارهای توزیع و هندسه حاکم بر آن ها قرار نداده است.

برخی از تلاش های دیگر مانند: «ارزیابی اثر ارزش افزوده قرض الحسنه بر توزیع درآمد» (ابونوری، ۱۳۸۶: ش ۲۸)، «منابع درآمدی دولت اسلامی و کیفیت توزیع آن» (مصباحی مقدم، ۱۳۸۹: ش ۴۰)، «معیارهای توزیع عادلانه منابع طبیعی تجدیدناپذیر در نظام اقتصادی اسلام» (لاجوردی، ۱۳۹۳: ش ۵۵) و «نقش حاکمیتی دولت اسلامی در بهبود توزیع درآمد» (ندری، ۱۳۸۸: ش ۳۵) نیز به بحث توزیع به صورت موضعی پرداخته اند. در مقاله حاضر تلاش شده است تا نظریه شهید صدر پردازش نوینی یافته و هندسه خاصی برای معیارهای عدالت معرفی گردد و نیز بر مستندات قرآنی آن تأکید بیشتری شود.

به لحاظ روشی نیز از روش تفسیر موضوعی - علمی قرآن کریم استفاده شده است که در مقاله «علم و دین در پرتو روش تفسیر موضوعی - علمی قرآن کریم» (کاربرد آن در اقتصاد) (هادوی نیا، ۱۳۸۶: ش ۲۵) به طور مبسوط به آن پرداخته شده است.

ساختار مقاله از دو قسمت عمده تشکیل شده است. در گام نخست به معرفی اجمالی نظریه پرداخته می‌شود. در گام بعدی تبیین تفصیلی نظریه در مراحل چندگانه‌ای صورت می‌گیرد که نظریه توزیع مزبور به آن پرداخته است. در واقع در هر مرحله سعی شده است به مهم‌ترین شواهد قرآنی پرداخته شود و قصد این نبوده است که تمامی شواهد مطرح گردد.

### نظریه

می‌توان گفت که توزیع در پنج مرحله صورت می‌گیرد. دو مرحله اول اختصاص به تخصیص منابع و سه مرحله بعد مربوط به توزیع درآمد است. دو مرحله نخستین در رابطه با مرحله قبل از تولید بوده و تخصیص منابع که شامل منابع طبیعی و منابع انسانی است، در این دو مرحله صورت می‌گیرد. اما سومین مرحله مربوط به مرحله تولید بوده و توزیع اولیه درآمد در آن انجام می‌شود. در دو مرحله واپسین نیز توزیع مجدد صورت می‌گیرد که در مرحله چهارم توزیع مجدد درآمد و در مرحله پنجم توزیع مجدد مازاد درآمد سرانجام می‌یابد.

قسمت دوم نظریه به معرفی معیارهای توزیعی برای مراحل پنج‌گانه مزبور می‌پردازد. در ابتدا باید از اصلی‌ترین معیار عمومی توزیعی که به عنوان معیار حاکم بر دیگر معیارها در نظر گرفته شده، یاد کرد. معیار مزبور عبارت است از اصل کاهش نابرابری نسبی در درآمد. برابری مطلق یعنی همه افراد به یک اندازه و مقدار بهره‌مند گردند. نابرابری نسبی یعنی اگر اقتصاد دارای دو نفر و دو کالا باشد، نفر اول از کالای اول بیشتر و از کالای دوم کمتر و نفر دوم از کالای اول کمتر و از کالای دوم بیشتر داشته باشد.

اگر با نگاه ایجابی بخواهیم این اصل را معرفی نماییم، می‌توان از آن با عنوان توازن اقتصادی یاد نمود. به عبارت دیگر، نتیجه الزامی کاهش نابرابری نسبی، توازن اقتصادی است. البته این تصور نباید صورت گیرد که نتیجه الزامی آن، تساوی اقتصادی باشد؛ زیرا ممکن است کاهش نابرابری تا سطح تساوی اقتصادی پیش نرود؛ به ویژه آنکه ممکن است تعیین تساوی اقتصادی به عنوان یک هدف که گاه از آن با عنوان جامعه



بی طبقه یاد می‌شود، با آموزه‌های اسلامی و نیز ساختار انگیزشی انسان سازگار نباشد؛ زیرا ممکن است که در چنین جامعه‌ای، انگیزه برای کار و تلاش و رشد اقتصادی کاملاً کاهش یابد. این پیام از عهدنامه معروف امام علی علیه السلام به مالک اشتر درباره وجود طبقات و اقشار در جوامع انسانی قابل برداشت می‌باشد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹: ۵۷۳، نامه ۸/۵۳).

چهار معیار دیگر عبارت‌اند از: نیاز واقعی ضروری، کار مباحثی، نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن)، نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن). در هر یک از مراحل پنج‌گانه می‌توان هر چهار معیار را با هم در نظر گرفت. این مطلب در حالت‌هایی که تزامم بین معیارها به وجود می‌آید، ابهام را به ارمغان می‌آورد. بنابراین بهتر است که مهم‌ترین معیارها در هر یک از مراحل پنج‌گانه اقتصاد معین گردد. در واقع در این صورت است که می‌توان ادعا کرد که هندسه حاکم بین معیارهای تخصیص منابع و درآمد به خوبی ترسیم شده است. بنابراین برای هر مرحله باید معیاری را مطرح کرد که به عنوان اصلی‌ترین معیار اختصاصی برای آن مرحله در نظر گرفته شود. البته باید توجه داشت که به دیگر معیارها نیز بی‌توجهی نمی‌شود، ولی توجه اصلی به اصلی‌ترین معیار اختصاصی است.

در مرحله اول و دوم اصلی‌ترین معیار اختصاصی، «نیاز واقعی ضروری» است، و در مرحله سوم اصلی‌ترین معیار اختصاصی، «کار مباحثی» است و برای مرحله چهارم «نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن)» و بالاخره برای مرحله پنجم اصلی‌ترین معیار اختصاصی، «نیاز واقعی» در نظر گرفته شده است.

یکی از مطالبی که در ترسیم هندسه حاکم بین معیارهای مزبور نقش‌آفرین است، تبیین چگونگی ارتباط بین معیار اصلی (کاهش نابرابری نسبی) و معیارهای فرعی است. معیار «نیاز واقعی ضروری» در واقع در صدد است توازن اقتصادی را در سطح نیازهای ضروری ایجاد نماید. در صورت تحقق این معیار، نیازهای تمامی افراد جامعه در سطح ضروریات اولیه خود برطرف می‌گردد. در این صورت نابرابری نسبی تا این سطح کاهش می‌یابد.

برای نمونه اگر فرض شود که دو کالا داریم و مقدار منابع موجود برای هر یک

شش واحد از هر یک از دو کالا باشد، نیاز واقعی ضروری برای هر یک از دو فرد از هر یک از کالاها برابر سه واحد باشد، حالا دو حالت را در نظر بگیرید؛ حالت اول: اگر تخصیص منابع به گونه‌ای باشد که به فرد اول از کالای اول یک واحد، و از کالای دوم سه واحد، و به فرد دوم از کالای اول پنج واحد، و از کالای دوم نیز سه واحد برسد. حالت دوم: تمامی شرایط حالت اول را داشته باشد، فقط به فرد اول از کالای اول دو واحد و به فرد دوم چهار برسد.

در حالت دوم، تخصیص از برابری نسبی بیشتر برخوردار است و می‌توان گفت که کاهش نابرابری نسبی در آن مشاهده می‌گردد. به همین خاطر تخصیص درآمد به صورت کارآمدتری صورت گرفته است.

معیار «کار مباحثی» نیز موجب می‌گردد افراد با توجه به نقشی که در محیط کار ایفا می‌نمایند، سهمی را به خود اختصاص دهند. از آنجا که در این سهم‌بندی (برخلاف نظام سرمایه‌داری که به سرمایه نقشی خاص اختصاص می‌دهد) در آموزه‌های اسلامی معیار اصلی کار می‌باشد، روشن است که انتظار می‌رود توازن اقتصادی در سطح مناسب‌تری فراهم آید.

درباره معیار «نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن)» نیز باید گفت توازن اقتصادی با توجه به شأن وی در طبقه‌ای که دارد، تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، فرد را در طبقه‌ای که به آن اختصاص دارد، حفظ می‌کند و فاصله درآمدی را بین افراد یک طبقه کاهش می‌دهد. به همین خاطر می‌توان گفت که نابرابری نسبی را کاهش می‌دهد. «نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن)» نیز معیاری است که در صورت تحقق آن می‌تواند فاصله بین طبقات را کاهش دهد. در واقع این معیار باعث می‌گردد که فرد از طبقه‌ای که در آن قرار دارد، حذف نشده و به طبقه پایین‌تر منتقل نشود. در غیر این صورت ممکن بود با حذف افراد یک طبقه، اساساً یک طبقه حذف شده و یا افراد آن بسیار کم شود، بنابراین فاصله طبقاتی بیشتر شده و به همین خاطر نابرابری نسبی افزایش یابد.

بدین ترتیب می‌توان خلاصه قسمت اول و دوم نظریه تخصیص و توزیع منابع و درآمد را در جدول ذیل مشاهده نمود:

کاهش نابرابری	اصلی‌ترین معیار عمومی برای مراحل پنج‌گانه
---------------	---

بعد از تولید	تولید	قبل از تولید		
۵. توزیع مجدد مازاد درآمد	۴. توزیع مجدد درآمد	۳. توزیع اولیه درآمد	۲. تشریحی	۱. تکوینی
نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن)	نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن)	کار مباحثی	نیاز واقعی ضروری	
				اصلی‌ترین معیار اختصاصی

قسمت سوم نظریه به معرفی آموزه‌های قرآنی می‌پردازد که می‌تواند برای تقسیم‌بندی مراحل پنج‌گانه مزبور و نیز معیارهای توزیعی در نظر گرفته شود. البته تلاش شده است که به مؤیدات قرآنی بسنده شده و از پرداختن به روایات و مباحث فقهی به طور مفصل پرهیز شود و فقط گاهی به آن‌ها اشاره شود. برخی از این آموزه‌ها جنبه سلبی داشته و در صدد است موانعی را که در برابر تحقق اصلی‌ترین معیار توزیع یعنی کاهش نابرابری قرار دارد، برطرف نماید و برخی دیگر جنبه اثباتی دارد که می‌توان از آن‌ها به عنوان ابزارها و راهکارهای تحقق اصلی‌ترین معیار توزیع یاد نمود. در ابتدا به بیان اصلی‌ترین معیار توزیع و دلیل آن پرداخته می‌شود و سپس هر یک از مراحل پنج‌گانه به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### اصلی‌ترین معیار عمومی توزیع: کاهش نابرابری

دست‌آورد اصلی کاهش نابرابری، جلوگیری از تشدید فاصله طبقاتی است که البته لزوماً به برابری مطلق ختم نمی‌شود؛ اما با برابری نسبی رابطه تنگاتنگی دارد. تفاوت اساسی برابری مطلق با برابری نسبی این است که در برابری مطلق به دنبال رفع تمامی تفاوت‌ها هستیم، در حالی که در برابری نسبی وجود تفاوت امکان دارد، اما تفاوت‌ها به گونه‌ای توزیع شده‌اند که نوعی برابری در وضعیت کلی آن‌ها مشاهده می‌گردد. مهم‌ترین دلیل برای اینکه اصلی‌ترین معیار توزیع از دیدگاه قرآن کریم، کاهش نابرابری است، به آیه زیر بازگشت می‌نماید: ﴿كُنْ لِأَيُّكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (حشر/ ۷)؛ «تا

[این اموال] در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد)).

به عبارت دیگر می‌بایست درآمدها به اغنیا اختصاص نیابد، بلکه در بین مردم گردش کرده و دست به دست گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱۹). اگرچه مصداق آیه فیء و انفال است ولی مصداق مخصص علت نیست. علتی که در آیه مطرح شده است یک علت عام است.

بهترین عبارت برای معیار توزیعی که در این آیه مطرح شده است، کاهش نابرابری می‌باشد. این نتیجه اولیه عدم تمرکز ثروت است که آیه صراحت در آن دارد. کاهش نابرابری بر خلاف عبارت عدم تمرکز ثروت، جنبه ایجابی داشته و می‌تواند به عنوان معیار توزیعی مطرح شود. از سوی دیگر می‌توان گفت که دلیلی که مطرح شده است اعم بوده و شامل بقیه موارد توزیعی نیز هست. به عبارت دیگر معیار توزیعی مطرح شده در این آیه، معیار عمومی بوده و معیارهای دیگر یعنی برابری نسبی، نیاز واقعی و کار مباحثی، از جلوه‌های این معیار اعم هستند.

### مرحله اول: توزیع قبل از تولید از جنبه تکوینی

چنان که بیان شد، دو مرحله مربوط به توزیع قبل از تولید، به توزیع منابع اولیه که شامل منابع طبیعی و منابع انسانی می‌باشد، اختصاص دارد. جداسازی دو مرحله قبل از تولید، به خاطر اشاره به دقت آیات قرآنی است. در واقع در مرحله مربوط به قبل از تولید از جنبه تکوینی، تلاش برای تأکید بر این نکته است که مطابق جهان‌بینی قرآن کریم، منشأ اصلی نابرابری‌ها به تکوین بازگشت نمی‌کند، بلکه به مناسبات اجتماعی بازگشت می‌نماید که ریشه در روابط اعتباری و تشریحی دارد. باید توجه داشت این منابع اولیه هستند که زمینه مناسبی را برای تحقق عوامل سه گانه تولید در مرحله بعدی فراهم می‌آورند. قرآن تصریح می‌کند که خداوند به خاطر رحمت عامی که دارد، روزی را برای همه مردم فراهم کرده است (حج/ ۶۵: نحل/ ۱۴).

«در آیات ۳۲ تا ۳۴ سوره ابراهیم، به نعمت‌های الهی اشاره شده و به صراحت تأمین آنچه انسان نیاز دارد، بیان گردیده و با آوردن عبارت «مِنْ كُلِّ مَآسَأَلْتُمُوهُ» نعمت‌های الهی بی‌شمار محسوب شده است. به عبارت دیگر، معنای آیه این می‌شود که آنچه به زبان استعداد درخواست کردید، خداوند به شما عطا کرد. مسلم آن است که

نیازهای ضروری انسان، از نیازهای اولیه وی می‌باشد که در مرحله اول می‌بایست به آن‌ها پاسخ داده شود. بنابراین قدر متیقن آن است که آیه مزبور شامل آن خواهد بود. چنان که مادهٔ انسان به علت قوای نباتی استعداد و درخواست رشد و کمال دارد، مانند قوهٔ غذایی و ابزار مناسب آن و قوهٔ نامیه و مولده با اعضا و دستگاه‌های لازم آن، و ... خداوند همه این نعمت‌ها را عطا کرده است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۷/۷۱۶) و این سؤال‌های تکوینی را پاسخ گو بوده است. بنابراین مراد از سؤال، سؤال به زبان فطرت است (فصلت / ۱۰)، وگرنه سؤالی در بین نبوده است (قرشی، ۱۳۷۷: ۵/۳۰۳). پس معنای آیه این می‌شود که خدای تعالی به نوع انسان آنچه را که خواسته، مرحمت فرموده و هیچ حاجتی نمانده مگر آنکه برآورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۶۱). با این وصف در تأمین نیازهای مادی آدمیان از سوی خداوند کاستی و کمبودی نیست و اگر مشکلی وجود دارد، از جهت انسان‌هاست» (هادوی، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

جمله ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ جواب سؤال از حال انسان در مقابل آن نعمت‌هاست (گنابادی، ۱۴۰۸: ۷/۷۱۸). از این عبارت استفاده می‌شود که بشر، امکانات خدادادی را با ناسپاسی هدر می‌دهد. این جمله با اینکه استینافی و مستقل است، مطالب قبلی را هم تأکید می‌کند؛ زیرا کسی که در گفتار ما پیرامون نعمت‌های خدا و چگونگی دادن آن‌ها به انسان تأمل کند، قطعاً خواهد فهمید که انسان، به خاطر غفلتش از این همه نعمت، به خودش ظلم نموده و نعمت‌های خدا را کفران می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۶۲). روشن است که کاربرد واژه «ظلوم» پس از یادآوری نعمت‌های مادی، به ستمی اشاره دارد که انسان‌ها در امور اقتصادی به یکدیگر روا می‌دارند و واژه «کفار» هم به ناسپاسی و کفران نعمت‌ها اشاره می‌کند و به تعبیر شهید صدر، واژه «ظلوم» بیشتر در توزیع نابرابر ثروت‌ها و واژه «کفار» بیشتر در مصارف بی‌رویه منابع و اهمال در حفظ و نگهداری آن‌ها ظهور می‌یابد (صدر، ۱۴۱۷: ۳۳۲-۳۳۳).

استفاده از واژه «لکم» که خطاب به انسان می‌باشد، می‌تواند دلیل مهمی باشد که در این مرحله از توزیع، مهم‌ترین معیار اختصاصی «نیاز واقعی ضروری» است. این مهم از آیه ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره / ۲۹) (هر چه در زمین است برای شما آفرید)، نیز فهمیده می‌شود؛ زیرا هیچ کس را تخصیص نداده است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۶/۴۸۶).<sup>۱</sup>

روشن است که واژه «شما» فقط بر گروهی از مردم دلالت نمی‌کند؛ بلکه جمیع مردم را در بر می‌گیرد. قدر متیقن در آیه این است که شامل نیاز واقعی ضروری جمیع مردم می‌گردد؛ زیرا نیاز واقعی ضروری، کمترین حد از زندگی است که بقاء انسان به آن وابستگی دارد و از خداوند حکیم بعید به نظر می‌رسد که برای رفع این نیاز در عالم تکوین چاره‌ای نیندیشیده باشد. این یک حقیقت قرآنی است که پایه و اساس بسیاری از مقررات در اسلام است. این چنین نیست که خداوند که مالک حقیقی است، اموال را وقف افراد خاصی کرده باشد، به گونه‌ای که تغییر و تبدیل در آن راه نداشته باشد؛ بلکه اموال را برای جامعه انسانی قرار داده و سپس به افراد اجازه داده که بر اساس ضوابط خاصی این اموال را به خود اختصاص دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۱/۴). اصل ثابتی که همه چیز در چارچوب آن قرار می‌گیرد این است که جمیع اموال برای همه است و مصلحت افراد تا حدی رعایت می‌شود که مصالح عامه با آن سازگار باشد و مزاحمت نداشته باشد (همان). محصولات طبیعت قبل از آنکه کاری روی آن صورت گیرد، به همه افراد بشر تعلق دارد: ﴿وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾. ولی پس از انجام کار روی آن، حکم دیگری پیدا می‌کند. چیزهایی که طبیعت به علاوه کار آن‌ها را ایجاد کرده، نمی‌توان ادعا کرد که پس از کار روی آن، تعلقش به عموم قطع می‌شود، بلکه فقط برای آن شخص، اولویت در بهره‌برداری می‌آورد (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۴). از جمله آیاتی که می‌توان گفت بر این معنا دلالت دارد، این آیه است: ﴿فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَلَيْهِمُ فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (بقره/۳۶)؛ «پس شیطان هر دو را از آن بلغزاند و از آنچه در آن بودند، ایشان را به درآورد و فرمودیم: "فرود آید، شما دشمن همدیگرید و برای شما در زمین قرارگاه، و تا چندی برخوردار خواهید بود"».

این آیه بیان تعلق اراده خداست به اینکه بشر در زمین سکونت نماید. «مستقر» اسم مفعول به معنای مصدر یا اسم مکان می‌باشد و «متاع» نیز اسم مصدر و به معنای آسایش و زندگی است، «إلی حین» اسم و صفت از ماده «حان» به معنای هنگام، و تنوین آن عوض از مضاف الیه است که یا کلمه «الموت» است یا به قرینه آیه «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ» (طه/۵۵)، کلمه «القیامة» می‌باشد (داورپناه، ۱۳۷۵: ۴۶۹/۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۲۲/۱). به عبارت دیگر آیه دلالت بر آن دارد که از زمان

هبوط آدم تا زمان مرگ و یا قیامت، همه انسان‌ها باید احتیاجات خود را از منابع زمین به دست آوردند و این منابع اختصاص به گروهی خاص ندارد. آیات ۱۳ سوره جاثیه، ۲۹ سوره بقره و ۱۰ سوره رحمن نیز بر این معنا دلالت دارند.

در هر صورت می‌توان گفت: قبل از تشریح قوانین دینی، خداوند در نظام خلقت برای هر کسی حقی به رسمیت شناخته است.

### مرحله دوم: قبل از تولید از جنبه تشریحی

در جنبه تشریحی نقش اعتبار و در نتیجه اختیار انسان مطرح می‌باشد. در اینجا فرض شده است که اعتبارکننده خداوند است. از آنجا که تشریح در آیات قرآنی تناسب منطقی با تکوین دارد، از این رو همان معیار که در تکوین مشاهده می‌شود، در تشریحات مربوط به تخصیص منابع طبیعی نیز مشاهده می‌گردد. در اینجا به برخی موارد که جنبه تشریحی داشته و مربوط به توزیع قبل از تولید است، اشاره می‌شود.

از مهم‌ترین مواردی که در اینجا می‌توان از آن یاد کرد، انفال است. انفال عبارت است از مجموعه اموالی که شرع در اختیار دولت اسلامی نهاده است (تسخیری، ۱۳۶۸: ۲۷۱). به عبارت دیگر، هر آنچه تحت مالکیت امام قرار می‌گیرد، انفال نامیده می‌شود. مقصود از مالکیت امام، مالکیت منصب امامت و رهبری است، نه مالکیت شخصی امام؛ زیرا این نوع مالکیت از امامی به امام دیگر منتقل می‌شود، نه به وارثان او. بنابراین به جای مالکیت امام، می‌توان عنوان حکومت و دولت اسلامی به کار برد (صدر، ۱۳۷۵: ۳۹۵؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳: ۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۷: ۹۴). مالکیت امام شامل دو بخش است؛ یک بخش ثروت‌های طبیعی که قبلاً در تملک کسی قرار نگرفته، مانند زمین‌های موات و... و بخش دیگر ثروت‌هایی که قبلاً در تملک کسی بوده و به دلایلی به مالکیت دولت درآمده است، مانند ارث بلاوارث، قطائع ملوک و... مجموعه مواردی که ملک منصب امام است، تحت عنوان «انفال» قرار می‌گیرد؛ چه ثروت‌های طبیعی که ابتدائاً به عنوان ملک امام معرفی شده و چه دارایی‌هایی که از طرق مختلف در اختیار او قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی می‌فرماید:

«آیه شریفه [انفال / ۱] شامل حکم کلی است که غنایم جنگی و تمام ثروت‌های زائد

و اضافی در جامعه را در بر می‌گیرد؛ مانند مناطق خالی از سکنه و روستاهای خراب و از بین رفته و قله‌ها، دشت‌ها و همه بیابان‌ها و...» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۹).

هدف اساسی از تشریح انفال با مالکیت دولتی، تقویت و توسعه بنیه مالی دولت اسلامی است. از این رو «سلطه و حاکمیت امام علیه السلام دولت اسلامی - اقتضا دارد که کسی بدون اجازه آن را تصرف و احیاء نکند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷: ۲۳۴). بر این اساس، دولت به منظور نیل به توسعه اقتصادی پایدار، موظف است با اجرای اصل سیاست صرفه‌جویی نسبت به بهره‌برداری از انفال، از برداشت بی‌رویه منابع طبیعی پایان‌پذیر و غیر قابل جبران جلوگیری کند و تدابیر لازم را نسبت به رشد و توسعه منابع طبیعی تجدیدشونده در پیش بگیرد. سیاست‌های دولت اسلامی در زمینه بهره‌برداری بهینه از منابع طبیعی (انفال) و مالکیت‌های دولتی برای مبارزه با فقر عمومی و فراهم ساختن زمینه اشتغال کامل در جامعه باید بر اساس رعایت مصالح عمومی جامعه و تأمین عدالت اجتماعی و ایجاد توازن اقتصادی تدوین گردد (کرمی، ۱۳۸۰: ۱۲۲). بنابراین در تشریح حکم انفال معیار برابری نسبی دخالت داشته است».

یکی از احکام سلبی که درباره توزیع قبل از تولید وجود دارد و بر اهمیت معیار رفع نیاز واقعی ضروری در این مرحله دلالت دارد، تحریم حما یا پرهیز از نگهداری محل حفاظت شده خصوصی (حصارکشی) است. «حما» یعنی قُرق کردن زمین موات (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۷۰/۲، کتاب احیاء الموات). به عبارت دیگر، معنای دور نگه داشتن مردم از زمینی است که قبلاً حکم مباح را داشته تا تمام منافع سطحی آن زمین که به کار و هزینه زیادی نیاز ندارد، به وی منحصر گردد. عمده‌ترین منافع سطحی چنین زمینی، علف، آب و شکار است. چنان که ملاحظه می‌گردد، منافع مزبور از مهم‌ترین نیازهای واقعی مردم می‌باشد. حما سبب می‌گردد که مردم از این منافع محروم گردند. ممنوعیت حما به معنای رفع نیازهای واقعی مردم می‌باشد.

### مرحله سوم: توزیع اولیه درآمد

منظور این است که درآمد حاصل از تولید چگونه میان عوامل تولید تقسیم می‌گردد. توزیع اولیه درآمد در مرحله تولید صورت می‌پذیرد. عوامل تولید پس از



مشارکت در تولید، محصولی را به دست می‌آورند. می‌بایست سهم هر یک از آنان معین گردد. این امر در مرحله توزیع اولیه درآمد صورت می‌پذیرد. در این مرحله مهم‌ترین معیار اختصاصی توزیعی، کار مباشری است. برای این مرحله نیز شواهدی را می‌توان ذکر کرد.

اولین شاهد، اصل استخدام عمومی است. این اصل با بررسی آیه ﴿أَلَمْ يَقْسِمُوا رَحْمَةً رَبِّكَ لِمَنْ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةً رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَحْمُؤُونَ﴾ (زخرف/ ۳۲) قابل برداشت است.

کلمه «عیش» تنها در حیات جانداران استعمال می‌شود و اخص از کلمه «حیاء» است؛ چون «حیاء» هم در مورد جاندار به کار می‌رود و هم در مورد خدای تعالی و هم فرشتگان، ولی کلمه «عیش» در مورد خدا و ملائکه استعمال نمی‌شود. واژه «معیشه» هم از مشتقات عیش است که به معنای آذوقه و هر چیزی است که با آن زندگی می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: واژه «عیش»). البته «معیشه» همچون «معاش» در اصل مصدر بوده و گاهی در معانی اسمی مزبور به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۲/۱۰). با تکیه بر واژه‌شناسی مزبور و نیز عبارت «فی الحیاء الدنیا» می‌توان گفت که «نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاء الدنیا» اشاره به نظام توزیع درآمد یا ثروت دارد (طیب، ۱۳۷۸: ۲۵/۱۲).

عبارت «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات» نیز در صدد بیان منشأ و علت «نظام تقسیم معیشت یا توزیع درآمد» می‌باشد که در عبارت «نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاء الدنیا» به آن پرداخته شده بود (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۶/۱۰). مطابق این اصل، اختلاف مزایا یک‌طرفه نیست، یعنی مردم دو گروه نیستند؛ گروه صاحب مزایای طبیعی و گروه بی‌مزیت از نظر طبیعی. اگر چنین می‌بود، استخدام عمومی تحقق نمی‌یافت. این عمومیت از عبارت «بعضهم فوق بعض درجات» که به طور مبهم مطرح گردیده و در برخی آیات دیگر قرآن کریم نیز تکرار شده است، استدراک می‌گردد.

قسمت دیگری از آیه که اشاره به «اصل استخدام عمومی» دارد، «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» می‌باشد. «سخری» اگر به معنای «مسخره‌شده» باشد، «سین» آن مکسور یا مضموم می‌آید. ولی اگر به معنای تسخیر باشد، «سین» در آن فقط مضموم

است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۳/۴؛ مصطفوی، ۱۳۸۵: ۷۶/۵). در اینجا نیز طبق نظر بسیاری از تفاسیر گوناگون به معنای تسخیر می‌باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۵/۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۵۶/۴؛ میبیدی، ۱۳۶۳: ۴۶۲/۸ و ۶۶/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۱/۱۰؛ قمی، ۱۳۶۶: ۵۴/۱۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶: ۷۱/۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۵/۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۶۸/۱۲) و برخی نیز گفته‌اند که در این باره اتفاق نظر وجود دارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۲/۱۰). تسخیر هر چیزی نیز به معنای راندن قهری آن به سوی غرض مخصوص است و سخری نام همان چیزی است که مقهور واقع شده و آن را به سوی اراده و خواست خود سوق می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ماده «سخر»). در پدیده استخدام نیز چنین تسخیری تحقق می‌یابد؛ مستخدم خدمتگزار خود را در جهت غرض مخصوص خود سوق می‌دهد. به همین خاطر، واژگان مزبور در برداشتی که پیرامون اصل «استخدام عمومی» از این آیه صورت می‌پذیرد، نقش کلیدی دارد. این واژه همچنین اشاره به مطرح نمودن کار به عنوان مهم‌ترین معیار توزیعی مرحله سوم نیز دارد. ویژگی «عمومیت» را نیز در این قسمت از آیه با توجه به عبارت «بعضهم بعضاً» می‌توان برداشت نمود؛ زیرا اگر چنین می‌بود که یک طبقه به طور مطلق «تسخیرکننده» و گروه دیگر «تسخیرشده» بودند، باید چنین تعبیر می‌شد: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیُتخذوهم سخریاً» (برخی را بر برخی مزیت بخشیدیم تا آنان که مزیت دارند، آنان را که مزیت ندارند، مسخر خویش قرار دهند)، بلکه فرمود: ﴿لِيُتَّخَذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (مطهری، ۱۳۷۲: ۵۶/۲).

مهم‌ترین عنصر شکل‌دهنده توزیع اولیه درآمد، قراردادهایی هستند که بین عوامل تولید منعقد می‌گردند. جنبه‌های سلبی که می‌بایست در این قراردادها رعایت شوند، می‌توانند در تحقق معیار اصلی عدالت در این مرحله، یعنی کار مباحثی، نقش‌آفرین باشند. از جمله آموزه‌هایی که قرآن کریم در این باره معرفی می‌نماید، ممنوعیت قمار می‌باشد (بقره/۲۱۹): «شخص قمار باز می‌خواهد به آسانی به مال و ثروتی نائل شود، از این رو به قمار میسر گفته می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۳/۲). قرآن در بیان حکمت حرام شدن این نکته را می‌افزاید که این چیزها اسباب کار شیطان است که با شراب و قمار می‌خواهد در میان مسلمانان آتش دشمنی و کینه را برافروزد و آنان را از یاد خدا و از نماز باز دارد. در قمار باختن سود و زبانی از راه تصادف حاصل می‌شود و ناچار آن

کس که باخته بر کسی که برابر چشم او مالش را بنا بر تصادف از چنگش می‌رباید، خشم و کینه پیدا می‌کند (داورپناه، ۱۳۷۵: ۱۱/۱۷۶). از سوی دیگر، اثر شوم قمار در زندگی اجتماعی این است که کم‌کم مردم دست از کار کشیده و صرفاً به قماربازی وقت می‌گذرانند؛ زیرا فکر می‌کنند که از این راه ممکن است انسان ناگهان صاحب ثروت هنگفتی بشود، اما معلوم نیست که اگر یک اجتماع چنین فکر کنند، کار به کجا خواهد انجامید و بالاخره نیازمندی‌های روزانه اجتماع از کجا باید تأمین شود! (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲/۲۰۹).

دومین شاهد برای مرحله سوم توزیع، ممنوعیت کم‌فروشی می‌باشد. از آنجا که مراد از مرحله سوم این است که درآمد حاصل از تولید، چگونه میان عوامل تولید تقسیم می‌گردد، ممنوعیت کم‌فروشی می‌تواند در چگونگی تقسیم درآمد حاصل از تولید مؤثر باشد (مطفقین / ۳-۱؛ هود / ۸۴-۸۵؛ رحمن / ۷-۸؛ اسراء / ۳۵).

شاهد سوم برای مرحله سوم، ممنوعیت ریاست. اینکه سهم هر یک از عواملی که در تولید مشارکت داشته‌اند، چقدر می‌باشد، جنبه توزیعی پیدا می‌کند. در تقسیم کاری که در گستره تولید صورت می‌گیرد، در واقع نوعی مبادله شکل می‌گیرد که با توجه به رابطه مبادله‌ای تعیین شده، سهم هر یک از عوامل معین می‌گردد. این عوامل برخی همچون سرمایه، جنبه مادی داشته و برخی مانند نیروی کار، جنبه انسانی دارند. مادی‌گرایی ممکن است در این مرحله به گونه‌ای تأثیرگذاری خود را نشان دهد که رابطه مبادله را به نفع عوامل مادی همچون سرمایه سوق دهد. بخشی از ربا که مربوط به تولید است، در همین شرایط شکل می‌گیرد. در وام‌های تولیدی، گاهی وام‌گیرنده ضرر می‌کند؛ ولی وامی که بر بهره ثابت مبتنی است، وی را وامی دارد تا اصل وام را همراه با بهره‌اش برگرداند. گاهی نیز وام‌گیرنده، سود هنگفتی به دست می‌آورد؛ در حالی که وام‌دهنده فقط نرخ بهره شرط‌شده‌ای را که به طور معمول، قسمت کوچکی از سودهای واقعی است، دریافت می‌کند. پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که بهره، نتایج ناگواری را برای اقتصاد در پی دارد و باعث ناکارآمدی تخصیص منابع اجتماع و بی‌ثباتی در نظام اقتصادی می‌شود. همچنین بهره افزایش مستمر پول‌های وام داده‌شده را تضمین می‌کند؛ این امر بر نابرابری در توزیع درآمد و ثروت می‌افزاید. بدین ترتیب

بهره، بار سنگین ضررها را بر دوش کارفرمایان اقتصادی و کارگران، که به از دست دادن کارشان دچار می‌شوند، قرار می‌دهد (صدیقی، ۱۳۸۱).

### مرحله چهارم: توزیع مجدد درآمد

زمانی که محصول به دست آمده از تولید، بین عوامل تولید تقسیم گردید، سهم هر یک از آنان معین می‌گردد. اما پیش از تصرف در آن می‌بایست مالیات‌های تعیین شده همچون زکات و نیز هر گونه موارد الزامی که دولت تعیین می‌کند، از آن کسر شود. این‌ها مواردی هستند که می‌بایست در مرحله توزیع مجدد درآمد مورد مطالعه قرار گیرند. البته معیار توزیعی که در اینجا در نظر گرفته شده است، نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن) است. مهم‌ترین شاهد برای این مرحله، مربوط به واجدین شرایط، مکلفین به پرداخت خمس و نیز حد نصابی است که در مسئله زکات مطرح می‌شود.

آنچه تا کنون مطرح شد، بازگشت به معیار توزیع درباره پرداخت کنندگان مالیات بود. اما در مورد دریافت کنندگان، معیار توزیع به گونه دیگری مطرح است. در اینجا نیاز واقعی ضروری نیازمندان مطرح است. نیازهای واقعی ضروری نیازهایی هستند که بقای فرد به آن‌ها وابستگی دارد.

مهم‌ترین شاهد برای این مرحله زکات می‌باشد. مناسب است برای اینکه روشن شود معیار اصلی توزیع در زکات، نیاز واقعی است، به آیه‌ای پرداخته شود که پیرامون مصارف زکات است: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۶۰).

معیار نیاز واقعی در دو مورد اول به خوبی آشکار است. با کلمه «إِنَّمَا» که دلیل بر انحصار است، آغاز شده و این نشان می‌دهد که بعضی از افراد خودخواه یا بی‌خبر، انتظار داشتند بدون هیچ‌گونه استحقاق، سهمی از زکات دریافت دارند که با کلمه «إِنَّمَا» دست رد به سینه همه آن‌ها زده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۸). از کلمه فقیر که مقابل غنی است، چنین می‌فهمیم که فقیر آن کسی است که تنها متصف به امری عدمی باشد، یعنی متصف باشد به نداشتن مالی که حوائج زندگی‌اش را برآورد،

در مقابل غنی که متصف به این امر عدمی نیست، بلکه متصف است به امری وجودی، یعنی دارایی و تمکن. اما مسکین، تنها به نادر گفته نمی‌شود، بلکه به کسی می‌گویند که علاوه بر این امر عدمی، دچار ذلت و مسکنت هم باشد و این وقتی است که فقرش به حدی برسد که او را خوار سازد؛ مثلاً مجبور شود به اینکه از آبروی خود مایه بگذارد و دست پیش هر کس و ناکس دراز کند؛ مانند کور و لنگ که چاره‌ای نمی‌بینند جز اینکه از هر کسی استمداد کنند. بنابراین حال و وضع مسکین، بدتر از فقیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۰/۹).

اما «وفی الرقاب» جار و مجرور، متعلق به مقدر است و تقدیر آن: «وللصرف فی الرقاب» (و برای به کار بردن در امر بردگان، یعنی آزاد کردن آنان).

«غارِمین» یعنی زکات برای مصرف کردن در پرداخت قرض بدهکاران.

«ابن السبیل» کسی را گویند که از وطن خود دور افتاده و در دیار غربت تهیدست شده باشد، هرچند در وطن خود توانگر و ثروتمند باشد. به چنین کسی از مال زکات سهمی می‌دهند تا به وطن خود بازگردد (همان: ۳۱۱/۹).

بدین ترتیب می‌توان گفت مهم‌ترین موارد مصرف زکات به عنوان یک مالیات الزامی، مواردی هستند که از نیازمندان می‌باشند. هدف از تشریح آن، رفع نیازمندی‌های گوناگون جامعه اسلامی می‌باشد. طبعاً چگونگی مصرف آن در موارد ذکرشده، بستگی به ضرورت‌های اجتماعی از یک سو و نظر حکومت اسلامی از سوی دیگر دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/۸). با توجه به اینکه اسلام توجه خاصی به حمایت از محرومان و مبارزه با فاصله طبقاتی دارد، روشن می‌شود که نقش بیت‌المال و زکات که یکی از منابع درآمد بیت‌المال است، از مهم‌ترین نقش‌هاست (همان: ۱۰/۸). امام صادق علیه السلام درباره اهمیت و نقش زکات در محرومیت‌زدایی می‌فرماید:

«اگر همه مردم زکات اموال خود را بپردازند، مسلمانی فقیر و نیازمند باقی نخواهد ماند و مردم، فقیر و محتاج و گرسنه و برهنه نمی‌شوند، مگر به خاطر گناه ثروتمندان!» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴/۶، باب ۱ از ابواب زکات، ح ۶).

به همین خاطر می‌توان گفت که معیار نیاز واقعی در اینجا رعایت شده است. حتی می‌توان گفت که این معیار در رتبه‌بندی نیازمندان نیز تأثیر دارد. به عبارت دیگر، آیه

دلالت می کند بر اینکه آن که مقدم آمده ملاکش مهم تر و مصلحتش بیشتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۲/۹).

دومین شاهد برای مرحله چهارم، زکات فطره می باشد. به عقیده مشهور فقها، زکات فطره بر هر مسلمان اعم از مرد و زن، کوچک و بزرگ، بنده و آزاد واجب است. هر فرد مادامی که بیشتر از غذای یک روزش را داشته باشد، باید فطره خود و افراد تحت تکفلش و کسی را که در شب عید نان خور او به شمار می آید، بپردازد. حتی زکات فطره بر کسانی که از نظر قانونی فقیر به حساب می آیند، واجب است. منتها آنان باید به افراد فقیرتر از خود زکات فطره بپردازند. بدین ترتیب زکات فطره برای فقیرترین فقرا اختصاص می یابد.

درباره مصارف زکات فطره گفته می شود که اگر زکات فطره را به یکی از هشت مصرفی که سابقاً برای زکات مال گفته شد، برسانند، کافی است (مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۵: ۲۶۱/۴؛ مؤسسه دایرة معارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت علیهم السلام، بی تا: ۲۵۸/۳). بدین ترتیب تحلیلی که در مورد زکات مطرح شد، در اینجا نیز قابل طرح است.

### مرحله پنجم: توزیع مجدد مازاد درآمد

این امکان وجود دارد که فرد پس از تصرف در درآمد شخصی خود جهت مصرف و نیازهای شخصی، برایش مازادی باقی بماند. تصمیم گیری در مورد اینکه این مازاد را در چه مسیری قرار دهد، در این مرحله صورت می پذیرد. مهم ترین معیار در این مرحله نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن) است؛ برای نمونه، میزان در فقر شرعی مصرف کننده زکات، نداشتن مؤونه سال است به حسب آنچه که در عرف مؤونه محسوب می شود و این عنوان نسبی است و به لحاظ ازمنه و امکانه و اصناف فرق می کند و میزان حد وسط زندگی مردم، در آن عرف است.

از روایات استفاده می شود که مؤونه زندگی هر کس که از حد متوسط پایین تر است، برای رسیدن او به حد متوسط، می توان به او زکات داد و در بعضی از روایات تصریح به منزل و مرکب و خادم شده بود (حزّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۳۵/۹، باب ۹ از ابواب مستحقین للزکاة و وقت

در آموزه‌های قرآنی می‌توان مواردی را یافت که به معرفی ابزارها و راهکارهایی برای این منظور پرداخته‌اند:

از مهم‌ترین شواهد مرحله پنجم، انفاق می‌باشد. هدف اسلام از انفاق و صدقات، رفع نیازها و ایجاد تکافل اجتماعی است که مبتنی بر رفع نیاز فقر است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۴: ۴/۴۱۳). انفاق یکی از مهم‌ترین راه‌های پیکار با فقر محسوب می‌شود؛ زیرا بی‌گمان درمانی فوری است و نیز وسیله‌ای آینده‌گرا برای تقسیم و توزیع و چرخاندن ثروت و به حرکت درآوردن نیروها به وسیله آن (گروهی از مترجمان، ۱۳۷۷: ۱۱/۱۴۰).

از دیگر شواهد مربوط به مرحله پنجم، قرض الحسنه و وقف می‌باشد. به عنوان آخرین نکته که در پیوند بین مراحل پنج‌گانه نقش‌آفرین است، میزان دخالت دولت در تحقق معیارهای عدالت است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، برخی از ابزارها و روش‌ها در تحقق معیارهای عدالت در مراحل مزبور، مانند انفال و مباحات عامه نیاز به نقش‌آفرینی بیشتر دولت دارند. این در حالی است که نقش دولت در مورد برخی دیگر مانند قرض الحسنه و وقف کم‌رنگ‌تر می‌شود. اما در هر صورت به نظر می‌رسد مدیریت کلان اجرای دقیق هندسه مزبور به عهده دولت می‌باشد.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. نظریه توزیع از دیدگاه قرآن، توزیع منابع و درآمد را در پنج مرحله سامان می‌دهد. این پنج مرحله عبارت‌اند از: قبل از تولید از جنبه تکوینی، قبل از تولید از جنبه تشریحی، توزیع اولیه درآمد، توزیع مجدد درآمد، توزیع مجدد مازاد درآمد.
۲. معیارهای توزیعی که برای مراحل پنج‌گانه معرفی شده‌اند، عبارت‌اند از: کاهش نابرابری، نیاز واقعی ضروری، کار مباشری، نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن) و نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن). اصلی‌ترین معیار عمومی توزیع، کاهش نابرابری است. دستاورد اصلی کاهش نابرابری، جلوگیری از تشدید فاصله طبقاتی است؛ البته لزوماً به برابری مطلق ختم نمی‌شود، اما با توازن اقتصادی رابطه تنگاتنگی دارد. در هر یک از مراحل پنج‌گانه می‌توان معیاری را مطرح کرد که

به عنوان اصلی‌ترین معیار اختصاصی برای آن مرحله در نظر گرفته شود. البته باید توجه داشت که به دیگر معیارها نیز بی‌توجهی نمی‌شود، ولی توجه اصلی به اصلی‌ترین معیار اختصاصی است. در مرحله اول و دوم، اصلی‌ترین معیار اختصاصی، اصل نیاز واقعی ضروری است و در مرحله سوم، اصلی‌ترین معیار اختصاصی، کار مباشری است. برای مرحله چهارم، نیاز واقعی متوسط شخصی (در حد کفاف و شأن) و بالاخره مرحله پنجم اصلی‌ترین معیار اختصاصی، نیاز واقعی متوسط دیگران (در حد کفاف و شأن) در نظر گرفته شده است. شأن جنبه اجتماعی دارد و بستگی به جایگاه فرد در اجتماع دارد. این در حالی است که کفاف جنبه شخصی دارد و مراد حالتی است که فرد در آن احساس فقر نمی‌کند.

۳. برای هر یک از مراحل پنج‌گانه می‌توان شواهدی را ذکر نمود. آنچه در قرآن کریم آمده و از مهم‌ترین این شواهد هستند، در جدول ذیل خلاصه شده است.

بعد از تولید		تولید	قبل از تولید		توزیع
۵. توزیع مجدد مازاد درآمد	۴. توزیع مجدد درآمد	۳. توزیع اولیه درآمد	۲. تشریحی	۱. تکوینی	مراحل
نیاز واقعی متوسط دیگران	نیاز واقعی متوسط شخصی	کار مباشری	نیاز واقعی ضروری	نیاز واقعی ضروری	اصلی‌ترین معیار اختصاصی
انفاق، قرض‌الحسنه و وقف	زکات، جزیه	اصل استخدام عمومی، ممنوعیت کم‌فروشی، حرمت ربا	انفال، مباحات عامه	اصل تسخیر	شواهد



## کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ پنجم، قم، مشرقین، ۱۳۷۹ ش.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابونوری، اسماعیل، «ارزیابی اثر ارزش افزوده فرض‌الحسنه بر توزیع درآمد»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۲۸، ۱۳۸۶ ش.
۴. تسخیری، محمدعلی، درس‌هایی از اقتصاد اسلامی، ترجمه مسلم صاحبی و محسن عابدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل‌الشیعه، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتین (پایگاه لایحه التراث)، ۱۴۱۴ ق.
۶. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، انواردرخشان، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتاب‌فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۷. خلیلیان، محمدجمال، شاخص‌های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۸. داورپناه، ابوالفضل، انوارالعرفان فی تفسیرالقرآن، تهران، صدر، ۱۳۷۵ ش.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، بی‌جا، سلمان فارسی، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات‌الفاظ‌القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دمشق، دار القلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. رستم‌نژاد، مهدی، «قرآن و نظام توزیع ثروت»، دوفصلنامه قرآن و علم، شماره ۲، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. زرقا، محمد انس، «عدالت توزیعی در اسلام»، ترجمه سیداسحاق علوی، فصلنامه نامه مفید، سال سوم، شماره ۳، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، تحقیق و تصحیح عبدالحکیم ضیاء، علی‌اکبر ناجی، سیدمحمد حسینی و صابر اکبری، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق. و قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. صدیقی، محمد نجات‌الله، «حکمت تحریم بهره در وام‌های تولیدی و مصرفی»، ترجمه علی‌اصغر هادوی‌نیا، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۱ ش.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. طیب، سیدعبدالحسین، اطیب‌البیان فی تفسیرالقرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. عیوضلو، حسین، «کاربرد نظریه عدالت اقتصادی در نظام اسلامی توزیع ثروت و درآمد»، مجله تحقیقات اقتصادی، شماره ۵۷، ۱۳۷۹ ش.

۲۴. همو، «نظریه‌ای در تبیین مبانی نظری توزیع ثروت و درآمد در نظام اقتصادی اسلامی»، فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، تهران، معاونت امور اقتصادی وزارت امور اقتصادی و دارایی، شماره ۲۴، ۱۳۸۱ ش.
۲۵. همو، «نظریه توزیع اسلامی ثروت و درآمد و عملکرد اقتصاد ایران»، مجموعه مقالات سومین همایش دوسالانه اقتصاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. فرهنگ، منوچهر، فرهنگ اقتصادی، چاپ هشتم، تهران، پیکان، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. الفنجری، محمد شوقی، «مبانی نظری توزیع عادلانه»، ترجمه یوسف محمدی، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، سال دوم، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۱ ش.
۲۹. قرشی، سیدعلی‌اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۳۱. کریمی، محمد مهدی، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. گروهی از مترجمان، تفسیر هدایت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۳۴. لاجوردی، عدنان، «معیارهای توزیع عادلانه منابع طبیعی تجدیدناپذیر در نظام اقتصادی اسلام»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۵۵، ۱۳۹۳ ش.
۳۵. مدرسی، سیدمحمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبّی الحسین (ع)، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. مصباحی مقدم، غلامرضا، «منابع درآمدی دولت اسلامی و کیفیت توزیع آن»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۴۰، ۱۳۸۹ ش.
۳۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۸. مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی ج ۲ (جهان بینی توحیدی)، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. همو، نظری به نظام اقتصادی اسلام، چاپ چهاردهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۴۰. معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، نجف، مطبعة الآداب، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، معجم فقه الجواهر، چاپ دوم، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، بی تا.
۴۴. مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ دوم، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۴۵. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۴۶. ندری، کامران، «نقش حاکمیتی دولت اسلامی در بهبود توزیع درآمد»، فصلنامه اقتصاد اسلامی، شماره ۳۵، ۱۳۸۸ ش.
۴۷. هادوی، مهدی، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸ ش.
۴۸. هادوی‌نیا، علی اصغر، «مبانی نظری ساختار مالکیت از دیدگاه قرآن»، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۲ ش.

# تبیین شاخصه‌های نخبگی، استراتژی و بازتعریف آن از منظر قرآن کریم\*

- بهزاد بسطامی<sup>۱</sup>
- زینب‌السادات حسینی<sup>۲</sup>
- حبیب‌الله حلیمی جلودار<sup>۳</sup>
- حیدر جانعلی زاده<sup>۴</sup>

## چکیده

نخبه‌شناسی یکی از موضوعات راهبردی جهت رشد و توسعه هر جامعه‌ای است. قرآن کریم بنا به قاعده جهان‌شمولی، ویژگی هدایتی و تبیین موضوعات کلیدی، دارای سازوکاری جهت بیان مؤلفه‌های نخبگی می‌باشد. دستیابی به تعریفی جامع و کامل از نخبه بر مبنای توانمندی‌ها و اثربخشی آن در جامعه و شاخصه‌های نخبگی بر اساس آموزه‌های وحیانی مورد نظر می‌باشد. این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی و با مطالعه متون دینی و جامعه‌شناسی انجام شده

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه مازندران (behzad.bastami@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (z.hosseini@umz.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه مازندران (jloudar@umz.ac.ir).
۴. دانشیار دانشگاه مازندران (hjc@umz.ac.ir).

است. نخبگی در قرآن کریم بر خلاف فرهنگ غربی که بر پایه تفکر «اومانیستی» استوار شده، بر مبنای انتخاب بهتر «به‌گزینی» از هر حیث، در سایه «مدیریت توحیدی» و «اثربخشی» در جامعه پی‌ریزی شده است. بر اساس مؤلفه‌های فوق، سه سطح نازل، میانی و عالی برای نخبگان در قرآن کریم قابل تصور می‌باشد و طبق این شاخصه‌ها می‌توان بازتعریف «نخبه» را از منظر قرآن تبیین نمود.

**واژگان کلیدی:** نخبه، به‌گزینی، رشد، اثربخشی.

## ۱. طرح مسئله

بسترسازی و فراهم نمودن شرایط مطلوب در جامعه اسلامی جهت پرورش فکر و اندیشه و در نهایت نخبه‌پروری، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر بوده و پیشرفت همه‌جانبه یک ملت با ظهور نخبگان در عرصه‌های مختلفی چون علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی پیوند ناگسستنی دارد. یک جامعه توسعه‌یافته، جامعه‌ای است که بتواند نابغه‌های خلاق را تربیت کرده و آنان را در خدمت برنامه‌ریزی و مدیریت کشور قرار دهد (ناظری، ۱۳۹۲: ۲۵۹).

از آموزه‌های دینی چنین برمی‌آید که نقش کلیدی نخبگان در دگرگونی جامعه و راهبری مردم نقشی بی‌بدیل می‌باشد و جریان‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه، بستگی به اراده نخبگان و گرایش‌های فکری و اعتقادی آنان دارد. بنا به مأموریت قرآن در هدایت و رشد تکاملی بشر از طرفی، و پیوند خوردن سرنوشت اقوام و ملت‌ها به رویکرد و نقش نخبگان در جامعه از طرف دیگر، به نظر می‌رسد قرآن کریم که فرجام جوامع و ملت‌ها را در شکل اجتماعی آن و دین‌مداری انسان‌ها در شکل فردی آن را با حساسیت ویژه‌ای دنبال می‌کند، به قطع و یقین در این مقوله با سازوکار خاصی موضوع نخبگی را بیان نموده است:

«هیچ موضوعی نیست که مردم و جامعه از لحاظ دینی به آن نیاز داشته باشند و در قرآن تصریح به آن نشده باشد یا ارجاع به بیان پیامبر ﷺ و جانشینانش نداده باشد و یا به اجماع امت واگذار نشده باشد، بنابراین حکم همه این‌ها از قرآن کریم استفاده می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۶/۶).

هرچند برجستگی و تمایز داشتن در سطح نخبگی، امری برخاسته از سرشت انسان است، اما شیوه دستیابی و حفظ آن در جوامع امروزی و هدف از آن، دارای تفاوت‌های مبنایی می‌باشد. ترنر<sup>۱</sup> معتقد است:

«ویژگی اجتناب‌ناپذیر و دائمی زندگی اجتماعی، تضاد است» (یزدان‌نسب، ۱۳۹۴: ۱۰۷).

همو یکی از مهم‌ترین تضادها را تضاد ایدئولوژیکی دانسته و می‌گوید:

«تضاد ایدئولوژیک در سرطیف، تضادی وجودشناختی است و نزاع بر سر اصول اساسی است. در این نوع تضاد، به احتمال زیاد، وجود یک گروه نخبه منوط به نبودن گروه دیگر می‌باشد» (همان: ۱۰۸).

به سبب محدود بودن منابع، تضاد منافع از خصوصیت نظام‌های اجتماعی امروزی بوده و برای برخورداری بیشتر لازم است که به شیوه ممکن برای دستیابی به منافع تلاش نمایند. لویس کوزر<sup>۲</sup> معتقد است:

«تمام نظام‌های اجتماعی، عدم توازن، تنش و تضاد منافع را در میان این اجزاء مرتبط نشان می‌دهد» (لهسایی‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۴).

اما در آموزه‌های دینی، اهلیت داشتن و شایستگی دارای اولویت بوده و با توجه به اهمیت موضوع، دستور داده که امانت‌ها و ودایع را که مناصب و جایگاه‌های کلیدی و حساس جامعه از مظاهر آن هستند، به اهل آن سپرده شوند: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِكُمْ لَآتٍ وَتُوذُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾<sup>۳</sup> (نساء / ۵۸):

«مراد از ﴿أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ مطلق امانات است؛ چه امانات الهیه که دین مقدس اسلام و احکام شریعت مطهره و حفظ حقوق ذوی‌الحقوق باشد و چه امانات پیغمبر ﷺ که قرآن مجید و عترت طاهره که در حدیث متواتر نقلین است و چه امانات ائمه اطهار و اسراری که به اصحاب می‌سپردند و چه امانات مردم که به دیگران سپرده شده، از عرض و ناموس و اقوال و اموال و افعال. تمام این‌ها واجب است حفظ آن تا به صاحبش رد شود» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۱۱/۴).

1. Ternar.

2. Loiiis cozer.

۳. «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید!»

در واقع می‌توان گفت که یکی از وجوه اساسی اختلاف در تعریف و ماهیت نخبگی میان اسلام و فرهنگ غربی، توجه به بعد معنوی و ارزش‌مداری، همچنین چشم‌انداز نخبگی می‌باشد که هدف‌گذاری و عملکرد نخبگان را به تصویر می‌کشاند. مهم‌ترین وجه افتراق مدیریت اسلامی با مدیریت‌های رایج در غرب، بحث ارزش‌هاست. در هیچ یک از انواع حکومت‌های غربی، سخن از وجود ارزش‌ها، تعهد و شایستگی روحی و اخلاقی مطرح نیست (حق‌پناه، ۱۳۸۱: ۱۹۵)؛ زیرا استراتژی نخبگی در فرهنگ غربی بر مبنای انسان‌محوری یعنی اومانیسم است که تأکید دارد بر اینکه انسان محور و مقیاس همه چیز و خاستگاه شناخت است (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۴۲). اما استراتژی نخبگی در قرآن با توجه به دو ساحت وجودی انسان بر مبنای ﴿لَا تَطْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾<sup>۱</sup> (بقره/ ۲۷۹) نه به کسی ظلمی واقع شود و نه ظلم‌پذیر باشد، است؛ زیرا از منظر اسلام:

«انسان موجودی است دو ساحتی و دو بعدی و دارای جسم و روح است. این انسان در ابتدا، حیوانیتش بالفعل و انسانیتش بالقوه است» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۶/۲).

«انسان باید انسانیتش را بالفعل کند؛ اگر او چنین کاری انجام ندهد، دائم به دنبال سودجویی و لذت‌جویی خویش است و به قانون و تعهدات تا جایی عمل خواهد کرد که سودجویی و لذت‌جویی او را تأمین کند» (گنجعلی و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۲).

بنابراین، با توجه به تفاوت‌های مبنایی میان آموزه‌های قرآنی و جوامع غربی، براساس شاخصه‌های نخبگی که از آیات قرآن استخراج می‌شود، می‌توان به تعریف جامع و کاملی در این حوزه دست پیدا کرد.

## ۲. معناشناسی نخبه

### ۲-۱. معنای لغوی

اصولاً واژه «نخبه» از ریشه «نخب» به معنای جدا کردن و برگزیدن است؛ یعنی جدا و گزین شده، و خود کلمه انتخاب از همین ریشه است که معنای برگزیدن و

۱. «نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم وارد می‌شود».

جدا کردن می‌دهد (مهیمنی، ۱۳۷۸: ۲۵).

نخبه واژه‌ای عربی و در زبان لاتین معادل آن الیت<sup>۱</sup> است که از کلمه لاتینی الگیره<sup>۲</sup> به معنای برگزیده گرفته شده است. در زبان فارسی، برگزیدگان، زیدگان و سرآمدان و تراز اول، مترادف نخبه است. نخبه، برگزیده از هر چیزی، انتخاب‌شده، مختار، بهتر هر چیز خوب و برگزیده، زیده، گزیده و گزین است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۷۶/۱۴). صاحب بن عباد نخبه را برگزیده از هر چیزی بیان کرده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۳۶۱/۴).

مشایخی در کتاب *شیوه نخبگی* حاصل معانی مختلف در کتب لغت را این‌گونه بیان کرده است:

«نخبه و نخبگان به معنای افراد جداشده، انتخاب‌شده، برگزیده‌شده در متون مختلف می‌باشد» (مشایخی، ۱۳۸۷: ۲۰).

در واقع می‌توان گفت که دو مؤلفه «برگزیدگی» و «انتخاب»، از معناشناسی این واژه به دست می‌آید.

## ۲-۲. معنای اصطلاحی رایج

به طور اخص، نخبه کسی است که اثرگذاری وی در تولید و گردش علم، هنر فناوری، فرهنگ‌سازی و مدیریت کشور محسوس باشد و هوش، خلاقیت، کارآفرینی و نبوغ فکری وی در جهت تولید و گسترش دانش و همچنین نوآوری، موجب سرعت‌بخشیدن رشد و توسعه علمی و اعتلای جامعه گردد.

در قرن ۱۷ میلادی این واژه را در توصیف کالاهایی که مرغوبیت خاص داشتند به کار می‌بردند و بعدها برای اشاره به گروه‌های اجتماعی برتر مانند واحدهای نظامی ضربتی یا سلسله‌مراتب عالی‌تر اشرافیت کاربرد بیشتری یافت. در فرهنگ آکسفورد، الیت افراد قدرتمند صاحب نفوذ هستند؛ زیرا آنان دارای ثروت بصیرت و هوشمندی هستند (ترابی، ۱۳۸۸: ۷۰).

1. Elite.
2. Eligere.

بعضی از صاحب‌نظران، نخبگان را تحول‌گرایان عرصه تاریخ و جامعه می‌دانند: «نخبگان، اشخاص و گروه‌هایی هستند که در نتیجه قدرتی که به دست می‌آورند و تأثیری که به جای می‌آورند و یا به وسیله تصمیماتی که اتخاذ می‌کنند و یا به وسیله ایده‌ها، احساسات و یا هیجاناتی که به وجود می‌آورند، در کنش تاریخی جامعه‌ای مؤثر می‌شوند» (روشه، ۱۳۷۰: ۱۵۳).

بعضی نیز نخبگان را متفکرانی می‌شمارند که قادر به حل مسائل غیر معمول هستند: «نخبگان متفکران خلاق و نوآوری هستند که قادر به در نظر گرفتن رویکردهای گوناگون در حل مسئله و عملی ساختن راه حل‌های غیر معمول و نوآورانه جهت حل مسائل می‌باشند» (زلفی‌گل، ۱۳۸۶: ۲۴-۲۶).

نخبگان از نظر پارتو عملاً به دو گروه شیران و روبهان تقسیم می‌شوند: «روبهان تلاش می‌کنند تا از طریق به دست آوردن رضایت توده‌ها، بر آنان فرمانروایی کنند و بر نفوذ خود در حوزه اجتماع استمرار بخشند. آنان سعی دارند تا در برخورد با توده‌ها، از زور و نیروی قهری استفاده نکنند» (ازغندی، ۱۳۸۵: ۳۸۱).

اما شیران برای به دست آوردن موقعیت یا حفظ آن، بیشتر از زور استفاده می‌کنند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۳۹۵).

بنابراین با توجه به تعریف نخبگان بر مبنای دیدگاه‌های غربی، می‌توان گفت که استراتژی نخبگی و هدف از آن در جوامع غربی، حفظ موقعیت و برتری به هر شیوه ممکن بر توده‌های مردم می‌باشد که با مبانی اسلامی ناسازگار است؛ زیرا اساس تشکیل مکتب نخبه‌گرایی در جوامع غربی، استیلابی و برتری بر دیگران بوده است.

## ۳-۲. نخبه از منظر قرآن کریم

واژه «نخبه» در قرآن کریم به طور صریح نیامده است، اما بنا به مأموریت قرآن کریم در هدایت و رشد انسان‌ها، همچنین وابستگی سرنوشت ملت‌ها با رویکرد نخبگان و تأثیرگذاری آنان در معادلات اجتماعی، بی‌شک قرآن شاخصه‌ها و معیارهایی برای نخبه بیان نموده و بلکه زمینه‌های لازم جهت نخبه‌پروری ایجاد نموده است که مثال‌های عینی آن را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:



## ۲-۳-۱. پیامبر ﷺ

پیامبر ﷺ به عنوان انسان و الگویی کامل در تمامی زمینه‌ها برای انسان‌ها از سوی قرآن کریم معرفی شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»<sup>۱</sup> (احزاب / ۲۱)؛ یعنی تأسی از ایشان، جزئی از ایمان و اعتقادات هر انسان مسلمان قلمداد شده است:

(یکی از احکام رسالت رسول خدا ﷺ و ایمان آوردن شما، این است که به او تأسی کنید؛ هم در گفتارش و هم در رفتارش، و شما می‌بینید که او در راه خدا چه مشقت‌هایی تحمل می‌کند و چگونه در جنگ‌ها حاضر شده، آن طور که باید جهاد می‌کند. شما نیز باید از او پیروی کنید) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۸۸).

برای موفقیت پیامبر ﷺ در انجام رسالتش، عوامل متعددی را می‌توان مطرح کرد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها جاذبه اخلاقی پیامبر ﷺ بود: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»<sup>۲</sup> (قلم / ۴). قرآن کریم هنگامی که در مورد دنیا با همه گستردگی آن صحبت می‌کند، از واژه «قلیل» استفاده نموده (نساء / ۷۷)، اما هنگامی که در مورد پیامبر ﷺ و ویژگی‌های اخلاقی او حرف می‌زند، از واژه «عظیم» استفاده نموده است. خود ایشان هدف از بعثت را اكمال فضایل اخلاقی بیان نموده است: «إِنَّمَا بُعِثَ لِتَتَمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>۳</sup> (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۴۵).

## ۲-۳-۲. لقمان

لقمان یکی از شخصیت‌های مورد ستایش قرآن کریم است که خداوند به سبب شایستگی و ظرفیتش، به او حکمت بخشید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ»<sup>۴</sup> (لقمان / ۱۲).

۱. «مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آن‌ها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند».
۲. «و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری!».
۳. «من مبعوث شدم تا فضائل اخلاق را به کمال رسانم».
۴. «ما به لقمان حکمت دادیم [و به او گفتیم: شکر خدا را به جای آور و هر کس شکرگزاری کند، تنها به سود خویش شکر کرده و آن کس که کفران کند، [زیانی به خدا نمی‌رساند] چرا که خداوند بی‌نیاز و ستوده است».

«روزی مولای لقمان از او خواست تا بهترین عضو گوسفند را برایش بیاورد؛ لقمان زبان گوسفند را آورد. روز دیگر گفت بدترین عضو آن را بیاور؛ باز هم زبان گوسفند را آورد. چون مولایش دلیل این کار را پرسید، لقمان گفت: اگر زبان در راه حق حرکت کند و سخن بگوید بهترین عضو بدن وگرنه بدترین عضو خواهد بود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۶/۸).

### ۲-۳-۲. حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های انسان‌های برگزیده از منظر آموزه‌های دینی، تربیت و پرورش یافتن در محیط سالم و پاک و عاری از آلودگی‌های ظلم و شرک است. حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در دامان مادری پرورش یافت که بهترین زنان عالم بود. خداوند او را به سبب پاکی و طهارت بر سایر زنان عصر خودش برتری داد: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»<sup>۱</sup> (آل عمران / ۴۲) و در آیه دیگر، مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ را این گونه معرفی می‌کند: «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَاهُ مِنْ زَوْجِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ»<sup>۲</sup> (تحریم / ۱۲) که دامن خود را از ناپاکی‌ها زدود و خداوند هم از روح خودش در او دمید، که تصدیق‌کننده کلمات خداوند و کتب پیشین الهی بود.

### ۲-۳-۴. ذوالقرنین

ذوالقرنین نیز از دیگر شخصیت‌های فرمانروا و عدالت‌گستر قرآن کریم است که خداوند اسباب حاکمیت و رهبری را در اختیارش قرار داد: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا \* إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا \* فَأَتْبَعَ سَبَبًا»<sup>۳</sup> (کهف / ۸۳-۸۵). هر زمان که پادشاهان مستبد بر مردم استیلا می‌یافتند، موجب فساد و تباهی در زمین می‌شدند

۱. «و [به یاد آورید] هنگامی را که فرشتگان گفتند: "ای مریم! خدا تو را برگزیده و پاک ساخته و بر تمام زنان جهان، برتری داده است."».
۲. «و همچنین به مریم دختر عمران که دامن خود را پاک نگه داشت و ما از روح خود در آن دمیدیم و او کلمات پروردگار و کتاب‌هایش را تصدیق کرد و از مطیعان فرمان خدا بود!».
۳. «و از تو درباره ذوالقرنین می‌پرسند بگو: "به زودی بخشی از سرگذشت او را برای شما بازگو خواهم کرد." ما به او در روی زمین، قدرت و حکومت دادیم و اسباب هر چیز را در اختیارش گذاشتیم. او از این اسباب، پیروی [و استفاده] کرد.».

و هر گاه فرمانروایان عادل حکومت می کردند، زمینه برقراری عدالت و برچیده شدن ظلم را فراهم می نمودند:

«چهار کس بر زمین مالک شدند؛ دو مؤمن و دو کافر. اما دو مؤمن، سلیمان بود و ذوالقرنین، و اما دو کافر، بخت نصر بود و نمرود» (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۶/۱۳).

## ۲-۳-۵. طالوت

یکی از موهبت‌های الهی به برگزیدگان در جهت اعتلای بخشی، رشد و تعالی جامعه، تمکن و قدرت می باشد. تأثیرپذیری آنان در عرصه اجتماعی، تابع میزان نفوذ و قدرت آنان بوده و خداوند نیز از روی حکمت خویش، همه ملزومات و مقدمات اثربخشی را فراهم می نماید. هنگامی که قومی از پیامبر خویش تقاضای فرمانروایی می کنند تا به واسطه او و همراهی مردم، در راه خدا جهاد نمایند، خداوند نیز طالوت را که دارای شایستگی‌ها و معیارهای لازم برای پادشاهی است، برای آنان برمی‌گزیند، هر چند با معیارهای آن قوم ناسازگار باشد: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى 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 مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۴۷). آنان وسعت مال و دارایی را ملاک فرمانروایی تلقی می نمودند، اما خداوند بسط علم و دانش را که به سبب آن، انسان از سایر توانمندی‌ها بهره گرفته، و نیرومندی جسمی را که توسط آن در برابر دشمنان دفاع نماید، معیار رهبری بیان می نماید.

«دو رکن اساسی برای فرمانروایی از حیث مدیریتی "اقوی" و از حیث تدبیر "اعلم" می باشد، که در آیه فوق نمود پیدا کرده است. پیشوا باید اعلم و اکمل و افضل از مردم دیگر و از نظر شجاعت و فضیلت سرآمد دیگران باشد تا شایسته این مقام گردد. لذا خداوند علت انتخاب و تقدیم طالوت را همین جنبه "اعلم و اقوی" بودن او معرفی می کند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۳/۲).

۱. «و پیامبرشان به آن‌ها گفت: "خداوند [طالوت] را برای زمامداری شما مبعوث [و انتخاب] کرده است". گفتند: "چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما از او شایسته‌تریم و او ثروت زیادی ندارد؟" گفت: "خدا او را بر شما برگزیده و او را در علم و [قدرت] جسم، وسعت بخشیده است. خداوند ملکش را به هر کس بخواهد، می‌بخشد و احسان خداوند، وسیع است و [از لیاقت افراد برای منصب‌ها] آگاه است».

قرآن کریم گروه‌هایی را که در تحول و سرنوشت جامعه مؤثرند، در دو طیف اصلی حق و باطل معرفی نموده است، که تحت عنوان گروه‌های مرجع شناخته می‌شوند. «گروه‌های مرجع باطل، گروه‌هایی هستند که تلاش دارند از هر روشی به قدرت، ثروت و مقام که از مصادیق باطل‌اند دست یابند و گروه‌های مرجع حق، گروه‌هایی هستند که به هدف دستیابی به حق و حقیقت و قرب الهی، راه هدایت را پیش گرفتند» (میرسندهی و احمدزاده، ۱۳۹۳: ۱۱۴).

هدف از بیان و معرفی این گروه‌ها، بعد هدایتی و یا انحرافی آنان با توجه به قدرت نفوذشان می‌باشد:

«قرآن کریم با هدف شفاف‌سازی گروه‌های مرجع حق و باطل، پیوسته به ویژگی‌ها، شاخصه‌ها، مصادیق، کارکردها و پیامدهای هر گروه اشاره کرده تا انسان‌ها را در فضای واقع‌بینانه‌ای قرار دهد تا بر محور عقلانیت و معنویت نسبت به عضو شدن در هر گروهی از گروه‌های مرجع، تصمیم درستی بگیرد» (همان: ۱۱۶).

هرچند گروه‌های مرجع با توجه به تعریف آن نمی‌توانند بر مفهوم نخبگان به لحاظ اختلاف در رویکرد و دامنه تأثیرشان انطباق یابند، اما از آنجا که نخبگان مدنظر قرآن کریم، جزئی از گروه‌های مرجع می‌باشند، تبیین آن می‌تواند در رسیدن به تعریف و شاخصه‌های نخبگان در قرآن کریم مؤثر واقع شود.

برای دستیابی به تعریف نخبه از منظر قرآن می‌باید به عناصر و گزاره‌هایی که این موضوع را تبیین و تشریح می‌نمایند، پرداخته شود. در بیان مصادیق گروه‌های مرجع، «قرآن کریم از برخی از مصادیق گروه‌های مرجع با عناوینی مانند: مؤمنین، متقین، مخلصین، اولوالالباب، و... و از مصادیق گروه‌های مرجع باطل با عناوینی مانند: ظالمین، فاسقین، مجرمین، ملاً، و... یاد کرده است. هدف قرآن از گزارش شاخصه‌ها، مصادیق و کارکردهای گروه مرجع، زمینه‌سازی برای شناخت بهتر و دقیق این گروه‌هاست» (همان: ۱۱۷). به همین جهت، عناوین و واژه‌هایی در قرآن کریم که به نحوی در جامعه دارای اثربخشی بوده و از مصادیق گروه‌های مرجع هستند، انتخاب و شرح داده می‌شوند:

### ۳. کلیدواژه‌های نخبگی

#### ۱-۳. اولوالالباب

این واژه به معنای «صاحبان خرد»، در قرآن به افرادی اطلاق شده که با بینشی صحیح و دیده‌ای عبرت‌بین، فهم درستی از حقایق داشته و ورای ظواهر، واقعیات هر مسئله را می‌شناسند و ۱۶ بار تکرار شده است که هر بار با یک کمال و ویژگی همراه می‌باشد:

- اهمیت به علم و حکمت (بقره/ ۲۶۹)،<sup>۱</sup> پذیرش بهترین منطق (زمر/ ۱۸)،<sup>۲</sup> دوری از ظاهربینی (مائده/ ۱۰۰)،<sup>۳</sup> آینده‌نگری (بقره/ ۱۹۷)،<sup>۴</sup> فهم راز احکام (بقره/ ۱۷۹)،<sup>۵</sup> حقیقت‌گرایی (آل عمران/ ۷)،<sup>۶</sup> تفکر در هستی (آل عمران/ ۱۹۱)،<sup>۷</sup> بینایی و بصیرت (رعد/ ۱۹)،<sup>۸</sup> عبرت و پندگیری از تاریخ (یوسف/ ۱۱۱)،<sup>۹</sup> اهل تهجد و عبادت (زمر/ ۹).<sup>۱۰</sup>

۱. «[خدا] دانش و حکمت را به هر کس بخواهد [و شایسته بداند] می‌دهد و به هر کس دانش داده شود، خیر فراوانی داده شده است و جز خردمندان، [این حقایق را درک نمی‌کنند و] متذکر نمی‌گردند».
۲. «همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند. آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آن‌ها خردمندان‌اند».
۳. «بگو: "[هیچ‌گاه] ناپاک و پاک مساوی نیستند، هرچند فزونی ناپاک‌ها، تو را به شگفتی اندازد! از [مخالفت] خدا پرهیزید، ای صاحبان خرد، شاید رستگار شوید».
۴. «و آنچه از کارهای نیک انجام دهید، خدا آن را می‌داند، و زاد و توشه تهیه کنید که بهترین زاد و توشه، پرهیزکاری است! و از من پرهیزید ای خردمندان».
۵. «و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید».
۶. «در حالی که تفسیر آن‌ها را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند. [آن‌ها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی] می‌گویند: "ما به همه آن ایمان آوردیم، همه از طرف پروردگار ماست" و جز صاحبان عقل متذکر نمی‌شوند [و این حقیقت را درک نمی‌کنند]».
۷. «مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌هایی [روشن] برای خردمندان است؛ 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!]».
۸. «آیا کسی که می‌داند آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده حق است، همانند کسی است که ناینیاست؟! تنها صاحبان اندیشه متذکر می‌شوند».
۹. «در سرگذشت آن‌ها درس عبرتی برای صاحبان اندیشه بود».
۱۰. «[آیا چنین کسی با ارزش است] یا کسی که در ساعات شب به عبادت مشغول است و در حال سجده و قیام، از عذاب آخرت می‌ترسد و به رحمت پروردگارش امیدوار است؟! بگو: "آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟! تنها خردمندان متذکر می‌شوند!"».

از مجموع آیات این نکته دریافت می‌گردد که ویژگی‌های مهم «أولو الالباب» تفکر روشمند و تشخیص صحیح می‌باشد که از گذشته عبرت‌هایی به دست می‌آورند که در آینده‌نگری آنان راهگشا و کارساز خواهد بود و در عمل نیز بنده‌ای توحیدمدار می‌باشند.

### ۲-۳. فتیحه

﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةَ إِلَى الْكَهْفِ فَعَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾<sup>۱</sup> (کهف/ ۱۰).

«فتیحه» جمع «فتی» در اصل به معنای جوان نوحاسته و شاداب است، ولی گاهی به افراد صاحب سن و سالی که روحی جوان و شاداب دارند نیز گفته می‌شود و معمولاً این کلمه با یک نوع مدح به خاطر صفات جوانمردی و مقاومت و شهامت و تسلیم در مقابل حق همراه است. شاهد این سخن حدیثی است از امام صادق ع می‌باشد که از یکی از یاران خود پرسید: فتی چه کسی است؟ او در پاسخ عرض کرد: فدایت شوم! ما به جوان فتی می‌گوییم. امام ع فرمود:

«أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ كَانُوا كُلُّهُمْ كُهُولًا فَسَمَّاهُمْ اللَّهُ فِتْيَةً بِإِيمَانِهِمْ. يَا سُلَيْمَانُ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَاتَّقَى فَهُوَ الْفَتَى»<sup>۲</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۴۲۸).

ماجرای جوانان اصحاب کهف در زمان «دقیانوس» حاکم شهر «افسوس» اتفاق افتاده است که بسیاری از آنان از اطرافیان پادشاه و از صاحب‌منصبان بودند، ولی ایمان خود را پنهان می‌کردند تا اینکه مخالفان به عقیده آنان پی برده و آن را به پادشاه گزارش می‌دهند. پادشاه نیز در حضور اطرافیان به آنان پیشنهاد کرد که در برابر بت‌ها سجده کنند، ولی آنان شجاعانه ایمان خود را آشکار کرده و بت‌پرستی را کاری باطل و بی‌دلیل خواندند (جعفری، ۱۳۷۶: ۶/۳۸۹).

۱. «به یاد آور قوم خود را هنگامی که آن جوانان به غار پناه بردند تا دین خود را حفظ کنند. همین که به غار رسیدند، گفتند: "خدایا رحمت خود را شامل حال ما گردان تا از شر مردم نجات یابیم و از این گرفتاری‌ها راحت شویم و کار ما را اصلاح کن و برای ما اسبابی مهیا گردان که به راه راست هدایت شویم"».

۲. «آیا تو نمی‌دانی که اصحاب کهف همگی کامل بودند، اما خداوند از آن‌ها به عنوان "فتیه" نام برده؛ چون ایمان به پروردگار داشتند. ای سلیمان، هر کس به خدا ایمان داشته باشد و تقوا پیشه کند، جوانمرد است».

از نکات مورد توجه این جوانمردان، عدم همراهی با فرهنگ و آداب زمانه و تشخیص درست و شجاعانه کناره گرفتن از حاکمان جور بود. در واقع می‌توان گفت «فتیه» به معنای شجاعت و جوانمردی می‌باشد. بنابراین با توجه به معنای کاربردی آن هرچند از ویژگی‌های نخبه محسوب شده، اما معنای مورد نظر را کاملاً پوشش نمی‌دهد.

### ۳-۳. عباد الرحمن

در سوره مبارکه فرقان خداوند متعال چهارده ویژگی از ویژگی‌های بندگان ویژه خداوند تحت عنوان «عباد الرحمن» را برشمرده است: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان / ۶۳). از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که در فرهنگ رفتاری آنان نمود پیدا می‌کند، دوری از تکبر بی‌جا و برخورد کریمانه است: «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا». بهترین و شایسته‌ترین بندگان خدا آن‌ها هستند که با وقار روی زمین راه می‌روند و از تکبر و فساد و معصیت خودداری می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۹/۷). این واژه می‌تواند یکی از مصادیق نخبه در قرآن کریم باشد. گرچه بعضی از بندگان خاص خداوند با توجه به رویکرد عارفانه مسلک خود گمنام هستند، اما از این حیث نمی‌توان این واژه را از حوزه نخبگی خارج ساخت. چون اساساً بعضی از نخبگان مانند نخبگان فکری در جامعه به صورت واضح شناسایی نشده‌اند.

اضافه شدن واژه «الرحمان» به «عباد»، حاکی از قرار گرفتن در خاصان درگاه خداوند می‌باشد: بندگان یا پرستندگان خدای بسیار رحمت‌کننده، یعنی راسخ در عبادت او، و بنابراین جمع عابد است، چون تاجر تجار اضافه برای تخصیص است و تفضیل، و در فصول آورده که چنانچه اسم رحمان خاص است، به حق سبحانه این عباد که صفات ایشان در این آیه می‌آید نیز خواص بارگاه اویند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۸۹/۶). برخی تواضع را در سستی و بی‌رمقی توصیف می‌کنند، اما این صفت در مقابل تکبر و غرور آورده می‌شوند و کسانی که متصف به این صفت هستند، رذایل اخلاقی

۱. «بندگان خاص خدای رحمان آن کسان‌اند که سنگین و با تواضع بر زمین راه می‌روند و چون جهالت‌پیشگان خطابشان کنند، سخن ملایم گویند».

چون غرور و نخوت را از خود دور داشته‌اند. تواضع در راه رفتن به این نیست که سست و بی‌رمق گام بردارند، بلکه در عین تواضع، گام‌هایی محکم و حاکی از جدیت و قدرت بردارند. در سیره پیامبر ﷺ آمده است که یکی از اصحاب ایشان درباره عزم وی در شیوه راه رفتن می‌گوید:

«مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَسْرَعَ فِي مَشِيئِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَأَنَّما الْأَرْضُ تَطْوِي لَهُ وَإِنَّا لَنَجْهَدُ أَنْفُسَنَا وَإِنَّهُ لَغَيْرُ مَكْتَرٍ»<sup>۱</sup> (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۵۷۷/۵).

### ۳-۴. اجتناب

﴿شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتِنَابًا وَهَدَاةً إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>۲</sup> (نحل / ۱۲۱).

علامه طباطبایی می‌فرماید:

«اجتناب» از ماده «جباية» و به معنای جمع‌آوری کردن است و اجتناب خدا در مورد انسان به این معناست که او را خالص برای خود سازد و از مذهب‌های مختلف جمع‌آوری‌اش نماید» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۸/۱۲).

علامه در ادامه، شکرگزاری را سبب اجتناب و خالص گردانیدن ابراهیم عليه السلام دانسته و گوید:

«در اینکه بعد از توصیفش به شکر نعمت بدون فاصله کلمه «اجتناب» را آورد، اشعار به این است که شکر نعمت، علت اجتناب بوده است» (همان).

در واقع شکرگزاری، بستری برای برگزیدگی از جانب خداوند متعال و دریافت عنایات ویژه که همان هدایت در مسیر توحید و زدودن انحرافات است، می‌باشد. «[ابراهیم] شکرگزار مواهب خدا بود و آن‌ها را از خدا می‌دانست. خداوند او را برگزید و از پراکندگی به سوی توحید جمع کرد و به راه راست توحید و اخلاص هدایتش کرد» (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۲۰/۵).

تلاش و سعی همه‌جانبه در جهت رضایتمندی خالق هستی، زمینه برگزیدن الهی و برگزیدن برترین دین برای انسان به حساب می‌آید: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا

۱. «من کسی را سریع‌تر در راه رفتن از پیامبر ندیدم، گویی زمین زیر پای او جمع می‌شد و ما به زحمت می‌توانستیم به او برسیم و او اهمیتی نمی‌داد».

۲. «شکرگزار نعمت‌های پروردگار بود. خدا او را برگزید و به راهی راست هدایت نمود».



جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ<sup>۱</sup> (حج / ۷۸).

ارزش کارها، به انگیزه و شیوه و مقدار آن بستگی دارد (جهادی ارزش دارد که با تمام توان در راه خدا باشد) (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۷۶/۸). طبرسی آراء بیشتر مفسران در مورد نوع جهاد در آیه را بر همه اعمالی که در جهت رضایت الهی و به نیت صادقانه انجام شود، این گونه بیان نموده است: اکثر مفسران جهاد در اینجا را بر جمیع اعمال طاعت حمل نموده و گفته‌اند: «حَقَّ جِهَادُهُ» آن است که به نیت صادق و خالصاً لوجه الله به جا آورده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۷).

این نکته قابل ذکر است که ائمه هدی علیهم‌السلام تنها کسانی هستند که در حد کمال، آن حق جهاد را چه در عرصه بینشی و گرایشی و چه در عرصه میدانی (اعم از اصلاح‌گری و جهاد مصطلح) ادا نمودند. امام باقر علیه‌السلام در مورد مصداق اتم این آیه می‌فرماید: «إِنَّا عَنِ وَنَحْنُ الْمُجْتَبُونَ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۲۱/۳).

### ۳-۵. اصفی

﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾<sup>۲</sup> (فاطر / ۳۲).

«صفو» از ریشه «الصفوة» به معنای پاک بودن از آلودگی آمده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۲).

هرچند این کلمه مترادف اختیار است، اما وجه تمایز آن بهترین و خالص‌ترین انتخاب می‌باشد:

«اصطفاء» از ماده «صفو» گرفته شده که معنایش قریب به معنای اختیار است، با این تفاوت که اختیار به معنای انتخاب یک چیز از بین چند چیز است که بهترین آن‌هاست و اصطفاء نیز انتخاب یکی از چند چیز است، اما یکی که از بین همه

۱. «و در راه خدا جهاد کنید و حق جهادش را ادا نمایید! او شما را برگزید و در دین [اسلام] کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد».
۲. «و بالاخره این کتاب [قرآن] را به عنوان یک میراث جاودانی ارزشمند برای آیندگان امت مسلمان [نسل بعد از نسل] به گروهی از بندگان برجسته و برگزیده خود عنایت فرمودیم. از میان امت اسلام عده‌ای نافرمان و به خود ستم‌گرند، عده‌ای میان‌رو و عده‌ای به امر خداوند پیشگام در نیکی‌ها و نیکوکاری‌ها که این یک فضیلت بزرگ محسوب می‌شود».

صفوه و خالص باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷/۱۷).

مطلبی که باید بدان توجه نمود ویژگی‌های درونی است که سبب عنایات خداوند متعال و برگزیدگی انسان می‌گردد که از معناشناسی این واژه افاده می‌گردد:

«در فعل "صفو" توجه به درون شیء بوده، اما در دیگر افعال، توجه به اعتبار بیرونی است» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۵۸/۶).

بنابراین، این واژه می‌تواند یکی از مهم‌ترین کلیدواژگان نخبگی بر اساس آیات کریمه قرآن کریم باشد.

«مراد از سابق به سوی خیرات به اذن خدا، آن کسی است که: از دسته اول یعنی ظالم به نفس، و از دسته دوم یعنی میانه‌روها، به درجات قرب نزدیک‌تر است و این طایفه به اذن خدا نسبت به آن دو طایفه دیگر، به خاطر فعل خیرات، امامت دارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۷/۱۷).

برخی از احادیث، منظور از آیه فوق را امامان معصوم و ائمه هدی علیهم‌السلام بیان کرده‌اند؛ اما می‌توان گفت که ائمه علیهم‌السلام به عنوان مصداق اتم آیه مورد نظر بوده و در مرحله نازل‌تر، اولیاء و صالحان که نقش هدایتی و راهبری در جامعه را دارند نیز مشمول آیه قرار می‌گیرند. این روایات چنان که بارها گفته‌ایم، بیان مصادیق روشن و درجه اول است و مانع از آن نخواهد بود که علما و دانشمندان امت، صالحان و شهدایی که در طریق پاسداری از این کتاب آسمانی و تداوم بخشیدن به دستورات آن تلاش و کوشش کردند، در عنوان «الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا» (بندگان برگزیده خداوند) داخل باشند. سپس قرآن به یک تقسیم‌بندی مهم در این زمینه پرداخته، می‌گوید:

«از میان آن‌ها، عده‌ای به خویشان ستم کردند و گروهی راه میانه را در پیش گرفتند و گروهی به فرمان خدا در نیکی‌ها بر دیگران پیشی گرفتند، و این فضیلت بزرگی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۱/۱۸).

در فرهنگ قرآن کریم کسی که بهترین راه زندگی را جهت رشد و تعالی خود برگزیده و در این مسیر و به کارگیری صحیح توانمندی‌ها منشأ تأثیر سازنده در جامعه بوده، نخبه محسوب می‌شود.

در واقع می‌توان گفت که پذیرش قوانین الهی و ایمان به مکتب الهی، زمینه نخبگی را از منظر قرآن فراهم می‌آورد. همچنان که از تعریف لغوی «نخبه» شاخصه برگزیدن و انتخاب می‌باشد. بر اساس آیه، سه گروهی که در انتخاب بهترین دین و آیین مشترک‌اند، مشمول برگزیده الهی قرار می‌گیرند. ظاهر آیه این است که این گروه‌های سه‌گانه در میان «برگزیدگان خداوند» که وارثان و حاملان کتاب الهی هستند، می‌باشند (همان).

با توجه به آیه مورد بحث، وارثان کتاب الهی (قرآن کریم) بندگان برگزیده‌ای هستند که خود را در چارچوب قوانین الهی درآورده‌اند. اما این بندگان، خود به سه طایفه و گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه که ایمان را با گناه درآمیخته: ﴿ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ و مصداق این آیه هستند: ﴿وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (توبه/۱۰۲). گروه دیگر که در مرحله بالاتری از گروه اول قرار گرفته و شاخصه‌های یک فرد باایمان را در خود پرورانده و به «امت میانه» معروف گردیده‌اند: ﴿وَمِنْهُمْ مَّقْتَصِدٌ﴾ و اعمال صالح آن‌ها بر اعمال ناپسندشان چیرگی دارد. دسته سوم که مرحله عالی برگزیدگی تلقی می‌شود، کسانی‌اند که علاوه بر ایمان حقیقی، در کارهای نیک سبقت جسته و وظیفه‌ای فراتر از یک انسان معمولی را انجام داده‌اند. به تعبیری دیگر، دغدغه آنان فقط نجات و هدایت خود نیست، بلکه اصلاح‌گری و کمک به رشد جامعه را منظور نظر دارند. بنا بر واژه «سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ»، منتظر دستور و ابلاغ از ناحیه دیگران نیستند، بلکه با این دغدغه‌مندی، خود دست به طراحی زده و در این کار بر دیگران پیشی می‌گیرند. در واقع می‌توان گفت که این دسته، نخبگان واقعی و مؤثر قرآن کریم هستند که خداوند نیز در مسیر نخبگی، آنان را تقویت و حمایت کرده و بر هدایت، عزتمندی و جایگاهشان می‌افزاید. بنابراین با توجه به مباحث مطروحه این نتیجه به دست می‌آید که در قرآن کریم سه نوع نخبه قابل تصور می‌باشد: ۱. نخبه سطح نازل، ۲. نخبه سطح متوسط و میانه، و ۳. نخبه سطح عالی.

۱. «و برخی دیگر [از آنان] به گناهان خود اعتراف کردند. آن‌ها اعمال شایسته را با اعمال ناشایست در هم آمیخته‌اند. چه بسا که خداوند به لطف خود توبه آن‌ها را بپذیرد. همانا خداوند آن عفوکنندهٔ رحم‌گستر است.»

نخبه عالی کسی است که علاوه بر داشتن ایمان حقیقی و شاخصه‌های آن از قبیل صبر، بینش صحیح، توحیدمداری و اطاعت‌پذیری، در جامعه نقش راهبری و هدایت‌گری داشته و روحیه ایثار و فداکاری در وجود وی نهادینه شده است و از هیچ کوششی جهت بهره رساندن به جامعه و محیط پیرامون دریغ نورزیده و برای این تأثیرگذاری و خدمت از روش‌های ابتکاری و خلاقانه متناسب با نیاز جامعه بهره‌جسته است. از مصادیق روش نخبه عالی، ائمه هدی علیهم‌السلام می‌باشند که طبق روایات وارده، مصداق اتم و اکمل «مِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ» امامان معصوم علیهم‌السلام می‌باشند. امام صادق علیه‌السلام در خصوص آیه می‌فرماید:

«السابق بالخيرات الإمام، والمقتصد العارف للإمام، والظالم لنفسه الذی لا یعرف الإمام» (عروسی خویزی، ۱۴۱۵: ۳۶۱/۴).

#### ۴. انتخاب و «به‌گزینی»

با توجه به اینکه انتخاب و به‌گزینی از گزاره‌های اساسی در تعریف نخبگی بر مبنای آموزه‌های دینی است و کارکرد آن در تمامی مراحل مشهود می‌باشد، این راهکار و شیوه بیشتر توضیح داده می‌شود. از آنجایی که خداوند بهترین امکانات را در اختیار بشر قرار داده و همهٔ خلائق را مسخر او ساخته است: «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان / ۲۰) و این همه برخورداری و تمکن به او داده، بالطبع رسالت‌های سنگین و تعهدآوری را متوجه او ساخته است. با این وصف باید پرسید که خداوند در مقابل این همه تکریم و عزت چه انتظاری از بشر دارد؟ و کدامین سبک و روش است که می‌تواند انسان را به جایگاه متناسبش برساند؟ و از موانع پیش رو عبور دهد؟ زندگی انسان باید بر اساس کدامین اصول طراحی شود تا سبک زندگی‌اش هم جهت با حرکت کمال‌جویانهٔ او باشد؟ در پاسخ به این پرسش‌هاست که انسان خود را با شیوه‌های مختلف زندگی روبه‌رو می‌بیند و به ناچار باید دست به انتخاب و گزینش بزند. «به‌گزینی» به عنوان یکی از موضوعات کلیدی قرآن کریم به انسان این نوید را می‌دهد که با دوراندیشی و تأمل می‌توان به راه‌های برتری برای طی نمودن مراحل رشد و موفقیت و فائق آمدن بر مسائل و معضلات دست یافت (بسطامی و حسینی کارنامی، ۱۳۹۷: ۱۱۳).

## ۴-۱. مفهوم‌شناسی به‌گزینی

از نظر اصطلاحی، به‌گزینی عبارت است از: گزینش احسن و جداسازی خوب‌تر از میان خوب‌ها، با دوران‌دیشی و تأمل از میان گزینه‌های مختلف و متنوع با شاخص‌های تمییز که در شرایط گوناگون زندگی روی می‌دهد. البته این نکته حائز اهمیت است که نوع انتخاب، تابعی از میزان رشد فکری انسان می‌باشد و به هر میزان، رشد فکری پرورش‌یافته‌تر باشد، نوع انتخاب نیز بهتر و دقیق‌تر خواهد بود.

از نظر سوپر (۱۹۵۳) انتخاب به موازات رشد پیش می‌رود. رشد مدام و فزاینده است و در خلال آن شخصیت فرد به مرور زمان کامل‌تر می‌شود. سپس می‌افزاید: فرد از هر انتخابی چیزی می‌آموزد و آموخته‌ها را با خصوصیات شخصیتی مورد سنجش قرار می‌دهد. سپس در مورد آینده خود با توجه به تجربیات قبلی نتیجه‌گیری می‌کند. لذا انتخاب، فعالیتی تکاملی و ترکیبی است (شفیعی، ۱۳۸۹: ۴۲).

از آموزه‌های وحیانی چنین برمی‌آید که به‌گزینی، خاستگاهی است قرآنی؛ مقوله‌ای که برتری نخبگان را بر دیگران تثبیت می‌نماید، نه فقط به خاطر ثروت مادی، و نه به خاطر قدرت جسمی، بلکه به واسطه ثروت و سرمایه فکری، همچنین قدرت روحی و تأثیرگذار می‌باشد و نمود و بازگوکننده این مؤلفه‌ها در عمل بهتر و نیکوتر آنان تجسم می‌یابد. طراحی، ساخت و ایده‌پردازی توسط یک نخبه می‌تواند منجر به نجات یک جامعه و ملت از یک بحران فراگیر و یا طی نمودن راه چندساله در یک مقطع زمانی کوتاه شود. به همین سبب قرآن کریم «احسن عمل» را مورد تأکید ویژه‌ای قرار می‌دهد: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّمَن يَلْبَسُهَا لِيُذَكَّرَ أَنَّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾<sup>۱</sup> (کهف/ ۷).

«خدا زمین را با چیزهایی که در آن هست، زینت داده تا مردم آزمایش شوند و نیکوکاران معلوم گردند. پس از خاتمه آزمایش، زمین از زینت سلب شده، به حالت اول برخواهد گشت. زمین اگر در حالت اول می‌ماند و زینت نمی‌شود، انسان به آن رغبت پیدا نمی‌کرد و آزمایش نمی‌شد. وانگهی غرض خدا از زینت دادن زمین، اشخاص احسن‌العمل بوده‌اند» (قرشی، ۱۳۷۷: ۱/۱۷۶).

۱. «ما آنچه را روی زمین است، زینت آن قرار دادیم تا آن‌ها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند!».

یکی از اهداف و اغراض خلقت طبق آیات کریمه این بوده که انسان‌ها آزمایش شوند که کدام یک بهتر و نیکوتر عمل می‌کنند و این بهتر بودن، قیاسی است که نسبت به انسان‌های خوب و یا انسان‌های بد انجام می‌شود: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾<sup>۱</sup> (هود/۷).

«بهترین افراد انسان - اگر در بین انسان‌ها افرادی باشند که از هر جهت برتری داشته باشند- غایت و غرض اصلی از خلقت آسمان‌ها و زمین‌اند، و لفظ آیه نیز خالی از اشاره و دلالت بر این معنا نیست؛ برای اینکه جمله ﴿أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ می‌فهماند که مقصود اصلی، مشخص کردن کسی است که بهتر از دیگران عمل می‌کند؛ چه اینکه آن دیگران اصلاً عمل خوب نداشته باشند و یا داشته باشند، ولی به پایه آن کس نرسند. پس کسی که عملش از عمل تمامی افراد بهتر است، چه اینکه تمامی افراد نیکوکار باشند، ولی به پایه آن شخص نرسند و یا اصلاً نیکوکار نباشند، بلکه بدکار باشند، مشخص کردن آن کس غرض و مقصود از خلقت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۰/۱۰) و به انسانی که با چالش نومیدی و یأس روبه‌روست، انگیزه و حیاتی نو می‌بخشد و در هر نقطه‌ای از زندگی و با هر وضعی که در آن قرار گرفته باشد، میل به بهترین راه چاره‌جویی در جهت برون‌رفت از بن‌بست‌ها داشته و بر اساس آموزه‌های وحیانی، حرکت و جهش خود را برای زدودن عقب‌ماندگی‌ها و طی مراحل رشد و موفقیت آغاز نماید (بسطامی و حسینی کارنامی، ۱۳۹۷: ۱۱۶). نجبگان جامعه بنا بر راهبردی بودن این تفکر، بیشترین استفاده را از این راهکار در شیوه زندگی خود به کار می‌گیرند. قرآن کریم کسب موفقیت در آزمون‌های الهی را در گروه بهتر عمل کردن و یا به عبارتی، اتخاذ تصمیم بر پایه بهترین گزینه‌ها در انتخاب می‌داند: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾<sup>۲</sup> (کهف/۷).

## ۴-۲. به‌گزینی از نظر نصوص دینی

قرآن کریم با ارائه الگویی منطقی و مستدل، از مخاطبان حقیقت خواسته است که

۱. «او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [دوران] آفرید و عرش [حکومت] او، بر آب قرار داشت [به خاطر این آفرید] تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است!».
۲. «(ما آنچه را روی زمین است، زینت آن قرار دادیم تا آن‌ها را بیازماییم که کدامشان بهتر عمل می‌کند)».

ضمن گوش دادن به همه سخنان و پیام‌ها، با درکی صحیح از واقعیات، از بهترین آن پیروی نمایند: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۱۸).

در واقع در این آیه، انتخاب درست و بلکه انتخاب احسن را تضمین کننده هدایت و موفقیت افراد می‌داند. در تفسیر هدایت، انتخاب احسن در سه مرحله بین شده است: نخست اینکه بندگان خدا با توجه و دل بستن خود به سخنی که فکری را تعبیر می‌کند، رفتار می‌کنند، آن را نمی‌شنوند، بلکه بدان گوش فرا می‌دهند و فرق میان شنیدن و گوش فرا دادن بسیار است؛ در شنیدن اهتمام و کوششی به کار نمی‌رود و به عکس در شنودن یا گوش فرا دادن اهتمام وجود دارد و در حدیث آمده است که: «سنجندگان سخن باشید».

دوم اینکه آنان تعقل و اندیشیدن را به کار می‌برند تا بهترین گفته را بشناسند و بدین وسیله میان پست و خوب و نیکو و نیکوتر تمیز می‌دهند و به شناختن سخن نیکو نیز بسنده نمی‌کنند، بلکه برای شناخت سخن نیکوتر بر وفق ارزش‌های خرد و وحی می‌کوشند؛ زیرا بهترین سخن همان است که بر حسب هدایت عقل برای دنیاشان شایسته‌تر است و بر حسب هدایت وحی برای آخرتشان.

سوم اینکه چون بهترین سخن را شناختند، از آن پیروی می‌کنند و علم را برای علم نمی‌جویند؛ بلکه آن را برای عمل می‌خواهند و می‌طلبند و علم را برای آنکه آن را به دیگران منتقل کنند، نمی‌آموزند؛ بلکه برای آن می‌آموزند که نخست خود بدان عمل کنند (مدرسی، ۱۳۷۷: ۴۵۰/۱۱). به بیانی دیگر، «به‌گزینی» و انتخاب از آن رو که راهکاری تسهیل کننده در فرایند نخبگی محسوب می‌شود، با این وصف می‌توان به نقش «به‌گزینی» و انتخاب بهتر در فرایند نخبگی از منظر قرآن کریم پی برد.

### ۹-۳. تعریف جامع نخبگی از منظر قرآن کریم

با توجه به تعریف رایج از نخبگان، همچنین روح کلی تعالیم قرآن در معرفی

۱. «همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند. آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آن‌ها خردمندان‌اند».

اشخاص و گروه‌های الگوساز که مظهر استقامت و پایداری، جنبش و حرکت و اصلاح‌گری در اجتماع می‌باشند، بر مبنای این تفاوت‌ها، می‌توان به تعریف مشخصی از نخبگان در قرآن کریم دست یافت.

انسان‌های عادی و معمولی که آینه فطرت خویش را با زنگار هوی و هوس کدر نکرده‌اند و دیده حق‌بین آنان باز است، حقایق را می‌نگرند و از گردنه‌های صعب‌العبور کمال گذشته و راه‌یافتگان در مسیر حق شده‌اند. از عوالم ماده تنها به عنوان رسیدن به مقصد استفاده کرده و دنیا را وسیله‌ای پنداشته‌اند، نه هدف. می‌توانیم بگوییم که این‌ها هم نخبگان واقعی بشریت هستند (مشایخی، ۱۳۸۷: ۲۰). ایشان یکی از خصائص بارز و راهبردی نخبگان در قرآن را انتخاب احسن و به‌گزینی در سبک زندگی خویش می‌داند: یکی از ویژگی‌ها و خصیصه انسان، انتخاب است. نخبه آن است که در همه انتخاب‌ها، خوب آن را انتخاب نماید و از اشیای بی‌ارزش و درهم و برهم و مغشوش و افکار الحادی و ضد حقیقت اجتناب نماید. خداوند نخبگان خود را در قرآن چنین معرفی می‌کند: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّنْ دَعَائِلِي اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (فصلت/ ۳۳). آیه به صراحت، بهترین گویندگان را کسانی معرفی می‌کند که دارای سه وصف هستند: دعوت به الله، عمل صالح و تسلیم در برابر حق (همان: ۲۱). سپس بیان می‌دارد که در قرآن کریم، بهترین افراد و در واقع نخبگان و زبده‌ها چنین معرفی شده‌اند: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۱۷-۱۸).

«موهبتی است که بر اساس حکمت الهی تبیین شده و تنها با توانمندی فرد نخبه در جهت‌دهی به استعدادهای الهی خویش برای هدایت مادی و معنوی انسان‌ها و در نتیجه کسب رضایت الهی معنا پیدا می‌کند» (خانی مقدم و بیدگلی، ۱۳۹۵: ۱۱۴).

در واقع با توجه به تعریف نخبه از منظر قرآن کریم - که دارای مؤلفه‌هایی همچون توحیدمداری، شایستگی، مورد توجه و لطف ویژه خداوند بودن، آشنایی به مسائل روز، داشتن روحیه اصلاح‌گری، و دارای توانمندی بودن و استفاده حداکثری از آن

۱. «و گفتار چه کسی بهتر از آن کس است که دعوت به سوی خدا می‌کند و عمل صالح انجام می‌دهد و می‌گوید: "من از مسلمانان هستم"».



توانمندی‌ها، بوده- و با توجه به مفهوم لغوی و نظر پژوهشگرانی که در این زمینه قلم رانده‌اند و با توجه به روح تعالیم قرآنی می‌توان به تعریفی جامع به شرح ذیل دست یافت: «نخبه کسی است که علاوه بر داشتن بینشی توحیدی، دارای شایستگی و توانمندی ویژه بوده، مدار زندگی او بر انتخاب و به‌گزینی استوار باشد و در سایه عنایت‌های ویژه خداوند، از حیث تقویت و ارتقا، از توانایی‌ها و استعداد‌های درونی خویش بهترین استفاده را نموده و در جهت رشد و اصلاح خویش و جامعه، بر مبنای چشم‌اندازی آرمانی، بر حسب نیاز و مقتضیات زمان، فردی الگو، تحول‌گرا و کارساز باشد».

### نتیجه‌گیری

۱- بر مبنای ماهیت ذاتی انسان، تشخیص بخشیدن و اعتبار و صاحب عنوان شدن در روند نخبگی مؤثر بوده و بر همین مبنا با توجه به تک‌بعدی بودن ماهیت انسان بر اساس مکاتب غربی، راهبرد نخبگی جهت اغناء امیال درونی انسان بوده، در حالی که در فرهنگ قرآن کریم بر مبنای تبعیت از قوانین و فرامین الهی، انتخاب و به‌گزینی، در راستای اصلاح‌گری و اثربخشی در جامعه می‌باشد. راهبرد نخبگی در فرهنگ متداول امروزی بر مبنای ماهیت ذاتی انسان، تشخیص بخشیدن و اعتبار و صاحب عنوان شدن، و غالباً در راستای اهداف و خط‌مشی‌های مستبدانه حاکمان سرمایه و قدرت بوده، اما راهبرد نخبگی در فرهنگ قرآن کریم بر مبنای تبعیت از قوانین و فرامین الهی، انتخاب و به‌گزینی و در راستای اصلاح‌گری و اثربخشی در جامعه و در نهایت خشنودی خداوند متعال می‌باشد.

۲- در تعریف قرآن کریم از نخبه، مؤلفه‌های ایمانی، انتخاب و به‌گزینی به عنوان یک فرهنگ رفتاری، خدامحوری تحت عنوان «مدیریت توحیدی» و «اثربخشی» آنان در جامعه، از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اساسی در حوزه نخبگی می‌باشند.

۳- هر قدر ولایت‌پذیری خداوند، انتخاب بهتر «به‌گزینی» و اثربخشی در راستای راهبری، اصلاح و هدایت‌گری نخبگان نمود بیشتری داشته باشد، سطح نخبگی نیز به مرتبه عالی‌تری ارتقاء پیدا می‌کند.

۴- بر اساس موارد اشاره شده، سه سطح نخبگی از منظر قرآن کریم قابل تصور می باشد: ۱. سطح نازل، ۲. سطح میانی و ۳. سطح عالی.

۵- انبیا و اوصیای الهی بنا بر احادیث، مصداق اتم و اکمل نخبگان در سطح عالی تلقی شده و سایر افراد نیز بر مبنای توانمندی، تأیید و توفیق الهی و اثربخشی آنان در جامعه، مراتب نازل تری از نخبگی را دارا می باشند.

## کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳ ش.
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۳. ازغندی، علیرضا، *نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب*، تهران، قومس، ۱۳۸۵ ش.
۴. بسطامی، بهزاد، و سیدحسین حسینی کارنامی، «نظریه به‌گزینی، نقش و آثار آن در سبک زندگی اسلامی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال بیست و دوم، شماره ۱، ۱۳۹۷ ش.
۵. پاینده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)*، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۶. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، فرهنگ شیعه، چاپ دوم، قم، زمزم هدایت، ۱۳۸۶ ش.
۷. ترابی، یوسف، *احجام نظر نخبگان سیاسی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸ ش.
۸. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۹. حق‌پناه، رضا، «شایسته‌سالاری در نظام علوی»، *اندیشه حوزه*، شماره‌های ۳۲-۳۳، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. خانی مقدم، مهیار، و محمدتقی دیاری بیدگلی، «مبانی و ارکان بنیادین نخبگی در آموزه‌های قرآنی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال بیستم، شماره ۱ (پیاپی ۶۶)، ۱۳۹۵ ش.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. ریشه، گی، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. زلفی گل، محمدعلی، «نظام نخبه‌داری و نخبه‌داری نظامی»، *مجله نگرش راهبردی*، شماره ۸۸، اسفند ۱۳۸۶ ش.
۱۵. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. شفیعی، حسین، «چگونگی دستیابی به یک انتخاب صحیح»، *رشد آموزشی علوم اجتماعی*، شماره ۴۶، تهران، رشد، بهار ۱۳۸۹ ش.
۱۷. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. قرشی، سیدعلی‌اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.

۲۴. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۲۵. گنجعلی، اسدالله، مرتضی تیموریان، و محمد عبدالحسین‌زاده، «بررسی معیارهای شایستگی در قرآن»، *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*، سال سوم، شماره ۱ (پیاپی ۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲۶. لهسایی‌زاده، عبدالعلی، «نظریه‌های جدید در مکتب تضاد»، *مجله جامعه‌شناسی*، شماره ۱۱، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. مارش، دیوید و جری استوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. مدرسی، سیدمحمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه احمد آرام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. مشایخی، قدرت‌الله، شیوه‌نخبگی، قم، انصاریان، ۱۳۸۷ ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. مهیمنی، محمدعلی، *نخبه‌شناسی در جامعه‌شناسی*، تهران، ثالث، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. میرسندهی، سیدمحسن، و سیدمصطفی احمدزاده، «درآمدی بر مصادیق و شاخص‌های گروه مرجع در قرآن کریم»، *رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث*، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۳۶. ناظری، مهرداد، *جامعه‌شناسی نخبه‌پروری*، تهران، علم، ۱۳۹۲ ش.
۳۷. یزدانی‌نسب، محمد، «بررسی انتقادی تئوری نخبگان در علوم اجتماعی و مفهوم‌پردازی مجدد آن با تأکید بر ساختار»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره شانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴ ش.

# نگرش مثبت در بحران‌های زندگی و تأثیر آن در بهبود روابط همسران از نگاه قرآن و حدیث\*

- سید محمود مرویان حسینی<sup>۱</sup>
- علی کرمی<sup>۲</sup>

## چکیده

بر اساس آموزه‌های اسلامی، زندگی سالم از اندیشه و اعتقادات مثبت و متعالی نشئت می‌گیرد. این اندیشه و نگرش مثبت، زیرساخت رفتارهایی مبتنی بر عواطف است که رنج بیماری‌های روحی - روانی را کاهش می‌دهد و همسران را متقاعد به مقاومت در برابر بحران‌های زندگی می‌نماید و موجب همتایی و کفویت فکری و اعتقادی بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دین‌محور می‌شود. سبک زندگی اهل بیت (علیهم‌السلام) و بخش قابل توجهی از توصیه‌های کاربردی ایشان به زوجین برای دستیابی به روابط سالم و موفق، بر محور نگرش‌سازی به زندگی در سایه ایمان و عقلانیت می‌باشد. به رغم تفاوت‌های جسمی، روانی و جنسیتی بین زوجین، نگرش مثبت در زندگی زناشویی، بستر سازگاری بیشتر و خدمت عاشقانه و صادفانه همسران به یکدیگر و ارتقاء

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (marviyan.m@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (a.karami.mshd@gmail.com).

کیفیت‌های زندگی می‌باشد. روابط منطقی و تفکر خلاق برای حل مشکلات درون خانوادگی و رشد نسل پویا و توانا، ره‌آورد نگرش مثبت در روابط همسران است. تدوین دیدگاه‌های اسلامی در این زمینه و آموزش آن به همسران در کاهش چالش‌های روابط همسران تأثیر جدی دارد.

این مقاله تلاشی در جهت تبیین این نوع دیدگاه است. روش تحقیق در این نوشتار بر اساس مطالعات اسنادی و روش توصیفی می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** نگرش مثبت، روابط همسران، خانواده، اسلام.

### پیشینه تحقیق

برخی از منابع و محصولات علمی فراهم‌آمده در این زمینه، برگرفته از منابع و آموزه‌های اسلامی نمی‌باشد؛ مانند کتاب *روان‌شناسی مثبت و خانواده‌درمانی: فنون خلاقانه و ابزارهای عملی برای راهنمایی تغییر و ارتقا رشد در خانواده* از کانلی کالی وایت؛<sup>۱</sup> کتاب *زن کامل (راهنمای بهتر زیستن در کنار همسر)* از مارابل مورگان؛<sup>۲</sup> کتاب *آدم‌سازی در روان‌شناسی خانواده* از ویرجینیا ستیر<sup>۳</sup> و همچنین کتاب *روان‌شناسی اختلافی زن و مرد* از روژه پیره.<sup>۴</sup> برخی هم گرچه به اتکاء منابع اسلامی نگاه‌شده‌اند، اما یا صرفاً به رویکردهای رفتاری و توصیه‌های عملی پرداخته‌اند، مانند کتاب *نظام خانواده در اسلام* از حسین انصاریان و کتاب *همسران سازگار از علی حسین زاده*، و یا به صورت اجمال در نوشتارشان به مباحث نگرشی اشاره کرده‌اند، مانند *روابط متکامل زن و مرد* از علی صفایی حائری و کتاب *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی* از محمدرضا سالاری‌فر و کتاب *رضایت زناشویی* از عباس پسندیده و یا کتاب *چکیده اندیشه‌ها از سیدیحیی برقعی* و کتاب *بررسی تطبیقی تغییرات ازدواج نگرشی جامعه‌شناختی به مشکلات ازدواج جوانان در شهر تهران* از محمدصادق مهدوی و همچنین مقالاتی در رابطه با نگرش مثبت تدوین شده است، اما ارتباطی با مسئله روابط همسران ندارد، مانند

1. Conoley Collie W.
2. Marabel Morgan.
3. Virginia Satir.
4. Piret Roger.

مقاله «شیوه‌های تقویت نگرش مثبت از دیدگاه قرآن و روایات» (توانایی و الهه سلیم‌زاده، ۱۳۹۰).

در این نوشتار تلاش شده است تا با تبیین مؤلفه‌های نگرش و انواع آن، اهمیت نگرش مثبت را در لابه‌لای آموزه‌های اسلامی و سنت و سیره معصومان علیهم‌السلام ارائه کند و در قالب مصادیق تاریخی، تأثیر آن را در بهبود روابط همسران در مواجهه با مشکلات و بحران‌ها بنمایاند. گرچه موضوع نگرش مثبت در سرفصل‌های روان‌شناسی اجتماعی آمده است، اما این مقاله علاوه بر نگرش توحیدی در مواجهه با بحران‌های زندگی، ساحت‌های نگرش مثبت را مشخص کرده و راهبردهای عملی را پیش روی مخاطبان قرار می‌دهد. همچنین این مقاله، علاوه بر اتکاء آموزه‌های اسلامی، مبتنی بر این نظریه است که نگرش مثبت در روابط زوجین، موجب افزایش تحمل‌پذیری در برابر بلاها و مشکلات و نیز ارتقاء روابط شایسته ایشان می‌شود.

## ۱. تعریف نگرش<sup>۱</sup>

نگرش در لغت به معنای دیدن (برهان قاطع)، بینش، نظر، ملاحظه می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۷۱۶/۱۴). معنای لغوی نگرش از نظر نگارندگان یعنی طرز تلقی، پنداشت، طرز تفکر بر اساس مفروضات و معلومات پیشین است (ر.ک: کلین‌برگ، ۱۳۶۸: ۵۳۸/۲). از جهت اصطلاح، تعاریف زیادی برای نگرش ارائه شده است، به طوری که با بررسی و تحلیل هر کدام از آن‌ها می‌توان نتیجه گرفت که هر یک از آن تعاریف تقریباً مفهومی متمایز از دیگری دارد. در اینجا به چند نمونه از آن تعاریف اشاره می‌کنیم؛ سپس بعد از نقد تعاریف، تعریف پیشنهادی را ارائه می‌دهیم.

برخی در تعریف نگرش گفته‌اند:

«نگرش عبارت است از یک روش نسبتاً ثابت در فکر و احساس و رفتار نسبت به افراد، گروه‌ها و موضوع‌های اجتماعی» (سالاری‌فر، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

این تعریف جامع نیست؛ چه اینکه نگرش، محدود به انسان یا موضوع‌های اجتماعی

نبوده، بلکه خداوند و تمامی موجودات و حوادث پیرامونی انسان را شامل می‌شود.

در تعریف دیگر آمده است:

«ترکیب آگاهی‌ها و شناخت‌ها، احساسات و عواطف و آمادگی برای عمل نسبت به یک چیز معین را نگرش می‌گویند» (کریمی، ۱۳۷۹: ۲۳۵).

این تعریف نیز قابل مناقشه است؛ چه اینکه آمادگی برای عمل، از کارکردها و نتایج نگرش به شمار می‌آید و البته برای مفهوم انگیزش مناسب است، نه به عنوان جزئی از ماهیت نگرش.

برخی دیگر نگرش را ارزیابی متعلقات اندیشه و فکر می‌دانند یعنی نگرش‌ها، پرونده‌های ذهنی هستند که اشخاص برای ارزیابی یک موضوع به آن مراجعه می‌کنند (بوهنر و ونک، ۱۳۸۲: ۵).

این تعریف نیز اجمال دارد یعنی مشخص نیست که ذهن ظرف نگرش‌هاست یا جنس آن‌ها.

بر اساس دیدگاه نگارندگان، نگرش، زاویه دید نسبتاً ثابتی است که انسان نسبت به وجود خدا و موجودات دیگر و حوادث پیرامونش دارد.

به عبارت دیگر، نگرش، زاویه دیدی است که قضاوت و ارزیابی آن همراه با عواطف انسان نسبت به متعلقاتش - اشیاء، زندگی، رویدادها، دنیا، آخرت و... می‌باشد که درباره آن‌ها نظری دارد.

اگر ماهیت نگرش را زاویه دید نسبتاً ثابتی بدانیم، هم به عقاید و شناخت‌ها که لازمه نگرش هستند، اشاره کرده‌ایم و هم به عواطف که جزء مؤلفه‌های آن است پرداخته‌ایم. با توجه به این مسئله، ظهور و بروز رفتارها، نتیجه نوع نگاه و ارزیابی‌ها هستند؛ لذا نگرش دربرگیرنده پاسخ‌های شناختی،<sup>۱</sup> رفتاری<sup>۲</sup> و عاطفی<sup>۳</sup> است که ارزیابی را در این زمینه‌ها ایجاد می‌کند.

- 
1. Cognitive.
  2. Behavioural.
  3. Affective.



## ۲. مؤلفه‌های نگرش

نگرش، دارای سه مؤلفه شناختی، عاطفی و رفتاری است که با یکدیگر تعامل دارند؛ به طوری که هر یک از آن‌ها بر دیگری تأثیر می‌گذارد. از میان این سه مؤلفه، مؤلفه شناختی از همه مهم‌تر است؛ زیرا در عواطف و رفتارها بروز و ظهور دارد (سالاری‌فر، ۱۳۹۰: ۱۲۸)؛ مثلاً نگرش همسران به یکدیگر و زندگی، نشان‌دهنده نوع دیدگاه و شناختشان به یکدیگر و زندگی است (مؤلفه شناختی). اگر زندگی را دوست دارند و به یکدیگر عشق می‌ورزند (مؤلفه عاطفی)، حاضرند برای دوام و قوامش هزینه کنند و تلاششان را در این راستا مضاعف نمایند (مؤلفه رفتاری).

## ۳. انواع نگرش

### ۳-۱. نگرش مثبت

برخی روان‌شناسان، نگرش مثبت را احساس خوب درونی دانسته‌اند که با رفتار بیرونی ابراز می‌شود (ر.ک: ماکسول، ۱۳۸۸: ۳). به نظر ما عواطف و احساسات از مؤلفه‌های نگرش است نه ماهیت آن.

برخی دیگر در تعریف نگرش مثبت، به کارکردها و ذکر مصادیق آن پرداخته و همچنین بیان داشته‌اند که نگرش همه چیز زندگی است (ر.ک: کلر، ۱۳۸۹: ۱۵). این نوع تعریف هم از نظر ما صحیح نیست؛ زیرا ذکر مصادیق و اشاره به کارکردهای آن، تعریف نگرش محسوب نمی‌شود.

به نظر نویسندگان، نگرش مثبت، نگرشی واقع‌بینانه<sup>۱</sup> است که انسان با زاویه دید مثبت منطقی که تقریباً در ذهنش نقش بسته است، نسبت به خود و تمام موجودات و حوادث پیرامونش قضاوت می‌کند.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، نگرش مثبت، زاویه دید نسبتاً ثابت و واقع‌بینانه است که نسبت به رفتارها، احساسات، علایق و استعدادهای خود و

۱. نگرش مثبت با خوش‌گمانی یا خوش‌بینی کاملاً متفاوت است؛ زیرا خوش‌بینی در برخی عرصه‌ها خطرآفرین است. لذا قید واقع‌بینانه، این خطر را از بین می‌برد و نگرش مثبت در هر عرصه‌ای متناسب با خودش می‌تواند بسیار مفید و قابل بهره‌برداری باشد.

۲. نمونه‌های نگرش مثبت در احادیث آمده است (ر.ک: دیلمی، ۱۴۱۲: ۱/۱۱۷).

دیگران و رخداد‌های زندگی و تمامی موجودات، برداشت و ارزیابی واقع‌بینانه و مناسبی دارد. این نوع نگرش را همه انسان‌ها می‌توانند داشته باشند؛ اما به صورت جامع و کامل آن، برگرفته از ایدئولوژی<sup>۱</sup> و جهان‌بینی اسلامی<sup>۲</sup> است که باورها و نگرش‌های توحیدی را برای انسان رقم می‌زند.

### ۲-۳. نگرش منفی

نگرش منفی از منظر ما، نگرشی نسبتاً ثابت همراه با زاویه دیدی محدود است که در مواجهه با پدیده‌های پیرامونی، برای فرد شکل می‌گیرد. این زاویه دید به رویکردهای مادی‌گرایانه زندگی، جهان و حوادث پیرامون خلاصه می‌شود. از جمله نگرش‌های منفی، نگرش مادی به نظام هستی (ر.ک: جاثیه/ ۲۴) و نگرش لزوم تقلید جاهلانه از گذشتگان (ر.ک: زخرف/ ۲۲-۲۳) است که زمینه رفتارهای منفی را فراهم می‌کند. این نوع نگرش، ارزیابی و قضاوتی غیر عادلانه و نامناسب نسبت به خود و رفتارهای دیگران و تمامی موجودات را به دنبال دارد.

در مقابل مکتب اسلام، مادیگرها و برخی مکاتب مانند اگزیستانسیالیسم<sup>۳</sup> وجود خدا و رویکردهای آخرت‌گرایی را نفی می‌کنند و تمام مفهوم مثبت‌نگری را در مرزهای زندگی دنیایی و مادی ترسیم می‌نمایند که همین دیدگاه از نظر اسلام، منفی‌نگری محسوب می‌شود.

### ۴. اهمیت نگرش مثبت در زندگی

برخی از روان‌شناسان و روان‌کاوان غربی معتقدند که انسان توسط غرایز و سائق‌های بیولوژیکی درونی کنترل می‌شود و به همین دلیل غیر عقلانی هستند؛ یعنی معتقدند که

۱. از جمله معانی ایدئولوژی این است که یک سلسله آراء کلی هماهنگ درباره رفتارهای انسان مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲/۱).

۲. معنای جهان‌بینی: یک سلسله اعتقادات و بینش‌های کلی هماهنگ درباره جهان و انسان و به طور کلی درباره هستی وجود دارد. گاهی کلمه ایدئولوژی به معنای عامی به کار می‌رود که شامل جهان‌بینی نیز می‌شود (همان). در این نوشتار، ایدئولوژی به معنای عام به کار رفته است.

۳. در این مکتب، ارزش‌ها متزلزل است و ژان پل سارتر چند چیز را نفی می‌کند: فطرت، ضرورت و خدا را (صفایی حائری، ۱۳۸۴: ۵-۲۱، ۶۴ و ۱۱۲-۱۰۶).

آدمی تابع همان غرایزی است که در حیوان‌ها وجود دارد. به اعتقاد آن‌ها نیروهای غیرمنطقی در وجود انسان آن‌قدر قوی عمل می‌کند که نیروهای منطقی و عقلانی را تحت تأثیر قرار داده، به گونه‌ای که در برخی شرایط نیروهای منطقی به سود نیروهای غیرمنطقی کنار رفته (ر.ک: فروید، ۱۳۹۴: ۱۲۹)، در نتیجه این اعتقاد مبنی بر اینکه انسان موجودی غیر عقلانی و تابع غرایز حیوانی است، بر سیستم نگرشی‌اش -نسبت به حوادث پیرامونی- تأثیر منفی گذاشته است.

به نظر ما آیات قرآن نسبت به ویژگی‌های انسان دو نوع گزاره را مطرح می‌کند؛ یکی گزاره‌های منفی نگر مانند ضعیف بودن انسان (نساء/ ۲۸)، عجول بودن (اسراء/ ۱۱) و ... (ر.ک: هود/ ۹؛ ابراهیم/ ۳۴؛ اسراء/ ۶۷ و ۱۰۰؛ احزاب/ ۷۲؛ عبس/ ۱۷)، و دیگری گزاره‌های مثبت نگر که این گزاره‌ها را از دو منظر مورد بررسی قرار داده است؛ یکی مربوط به خلقت جسمانی و روحانی انسان است، مانند آیه **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾** (تین/ ۴)، و دیگری ناظر به مقام و منزلت انسان است، مانند جانشین خدا بودن انسان در زمین (بقره/ ۳۰) و ... (ر.ک: اعراف/ ۱۱؛ حجر/ ۲۹؛ اسراء/ ۷۰؛ احزاب/ ۷۲). نظریه‌پردازان قرآنی بر آن‌اند که اساس نگاه قرآن به انسان، نگرش مثبت و تأکید بر ظرفیت‌های ممتاز انسانی است<sup>۱</sup> و بر همین اساس است که از آدمی خواسته شده که به خود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲/ ۲۷۸)، دیگران (ر.ک: حجرات/ ۱۲؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۹۴/ ۴)، طبیعت و خدای متعال با نگرش مثبت تعامل کند؛ همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد اخیر فرمود:

«قسم به خدایی که معبودی جز او نیست، هر گاه بنده مؤمنی حسن ظن و نگرشی مثبت به خدا داشته باشد، خدا نزد گمان بنده مؤمن خویش است؛ زیرا خداوند کریم است و تمام نیکی‌ها به دست اوست؛ حیا می‌کند از اینکه بنده مؤمنش حسن ظن به او داشته باشد، سپس او گمان و امید وی را ناکام سازد. بنابراین حسن ظن به خدا داشته باشید و به سوی او رغبت کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳/ ۳۶۶/ ۶۷).

آموزه‌های اسلامی بسیاری از مشکلات زناشویی و تلخی‌های زندگی را بسته به نوع نگاه و نگرش همسران می‌دانند که با نگرش منفی، اختلافات همسران چالش‌آفرین

۱. به اعتقاد استاد مطهری، سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد. این اصل هم درباره فرد صدق می‌کند و هم درباره جامعه (۱۳۸۲: ۱۵).

می‌شود، ولی با نگرش مثبت، همان مشکلات، همدلی و همکاری می‌آفریند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۴۱۹).

## ۵. تأثیر نگرش‌ها در روابط همسران

روابط بین همسران، متأثر از باورها، نگرش‌ها، عواطف و احساسات می‌باشد. نگرش و افکار هر کس، در واقع خشت اول بنای زندگی او را تشکیل می‌دهد. برخی صاحب‌نظران در این زمینه گفته‌اند:

«اگر انسان به این معتقد باشد که هر چه از او صادر می‌گردد، زنده و همراه اوست و او در برابرش مسئول است و روزی به همه اعمال و نیت‌ها و افکار او رسیدگی می‌شود. قهراً چنین انسانی چون خود را هر آن، در برابر محکمه عدل الهی حاضر می‌بیند، سعی می‌کند نگرش‌ها، نیت‌ها و اعمال خود را اصلاح نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴/۳۴).

بنابراین اصلاح نگرش، فضای ارتباطی همسران را متحول کرده و زمینه‌های بحرانی را تحمل‌پذیر می‌نماید. به نظر برخی روان‌شناسان، هر اندازه والانس‌های<sup>۱</sup> مثبت<sup>۲</sup> قوی باشد، تحمل شداید و ناکامی آسان‌تر می‌گردد. اشیاء و امور یا موقعیت‌هایی که جنبه داعیه‌دارند، والانس مثبت، و اشیاء و اموری که دفع‌کننده‌اند، والانس منفی دارند (مان، ۱۳۸۷: ۱/۹۵۴).

با توجه به مطالب فوق باید گفت: زن و شوهری که در مؤلفه شناختی، باورهای صحیح دارند و از ایدئولوژی اسلامی برخوردارند، همانندسازی عاطفی‌شان بر پایه همان باورها بروز و ظهور می‌یابد؛ یعنی دوست دارند در زندگی زناشویی باقی بمانند و از ایجاد زمینه‌های طلاق مانند بداخلاقی، عدم رعایت حقوق همسر و ظلم به او پرهیز می‌کنند.<sup>۳</sup> برخی دلیل آن را این‌گونه بیان کرده‌اند:

1. Valence.

۲. والانس مثبت یعنی شدت و درجه نگرش مثبت و جهت آن.  
 ۳. گرچه پرهیز از این موارد، اختصاص به همسران مؤمن ندارد، اما همسران مؤمن چون به روز رستخیز و حسابرسی اعمال اعتقاد دارند، زمینه بروز این گونه عواطف و رفتارها برایشان فراهم‌تر است.

«زیرا مهم‌ترین عامل بازدارنده بشر از معاصی، همان ایمان به مسئولیت اعمال در قیامت است و وقتی یاد قیامت از جان انسان رخت بریست، به عذاب شدید گرفتار می‌شود و مهاری برای کنترل رفتارهای منفی خویش نخواهد داشت؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/ ۲۶)؛ عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب دارند!» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۵/۴).

چنین همسرانی بر اساس ایمان به خدا و روز رستاخیز و نگرش مثبتی که به زندگی خود دارند، برای اداره هر چه بهتر خانواده، تلاش‌های لازم را به کار می‌گیرند و منافع زندگی را بر منافع شخصی خود ترجیح می‌دهند و نسبت به اختلافات رفتاری و تفاوت‌های جنسیتی یکدیگر بیشتر مراقب اعمال خود هستند.

نگرش مثبت به ویژگی‌های متفاوت جسمی، روحی و جنسیتی در زن و مرد این است که تفاوت‌ها، ارزش‌های موهبتی هستند که به صورت تکوینی و با رمز و راز خاصی در وجود آنان به ودیعه گذاشته شده است؛ همان‌گونه که قرآن این مسئله را به خاطر اهمیتش مکرر بیان کرده و جنسیت آن دو را ناهمگون دانسته و این تفاوت را جزء مقدرات و آفرینش الهی رقم زده است و اوست که دو جفت (دو صنف) نر و ماده را بیافرید (نجم/ ۴۵). در جای دیگر به صراحت متذکر می‌شود که آن دو مثل هم نیستند: «پسر همانند دختر نیست» (آل عمران/ ۳۶؛ مروبان حسینی، ۱۳۹۵: ۱۸۰).

## ۱-۵. آثار و نتایج مثبت نگری در زندگی همسران

### ۱-۱-۵. خدمت عاشقانه و صادقانه به همسر

نگرش مثبت در زندگی زناشویی، زمینه‌ساز خدمت عاشقانه و صادقانه همسران به یکدیگر و به خانواده است و همچنین سبب روابط حسنه بین زوجین می‌شود؛ یعنی سبب می‌شود که زن، خوب شوهرداری کند<sup>۱</sup> و مرد هم خوب به زن و زندگی بپردازد و به این واسطه می‌تواند بسیاری از موفقیت‌ها را در زندگی کسب کنند؛ مثلاً زن در منزل با میل و رغبت کار می‌کند و محیط منزل را برای ورود شوهر آماده می‌کند. گاه رابطه اخلاقی و عاطفی زوجین با یکدیگر مناسب نیست؛ مرد تندخویی و بدرفتاری دارد، اما

۱. «جهاد زن، خوب شوهرداری کردن است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۹).

این نگرش که اگر زن با او سازگاری نماید، خداوند در آخرت به او پاداش فراوانی می‌دهد، پس به شوق آن سازگاری می‌کند و اتفاقاً این نگرش و رفتار او، همسرش را هم به پاکی و خدمت و تلاش بیشتر و فداکاری برای خانواده‌اش وا می‌دارد؛ همچنان که پیامبر ﷺ برای خدمت کردن مرد به خانواده‌اش فرمود:

«هیچ مردی در خانه به همسرش کمک نمی‌کند، مگر آنکه در برابر هر یک از موهای بدنش یک سال عبادت روزه‌داری و شب‌زنده‌داری برای اوست و خداوند پاداشی همانند پاداش صابران مانند حضرت داود، یعقوب و عیسی به وی عنایت می‌کند و...» (شعیری، بی‌تا: ۱۰۲).

### جمع‌بندی

تأثیر رویکرد الهی و نگرش مثبت به زندگی در روابط بین زوجین آن است که مرد در محیط کار و فضای اجتماع تعامل بهتری با دیگران پیدا می‌کند، امید به زندگی، تعاون و مدارا با دیگران، پیشرفت و نوآوری در محیط کاری و خیرخواهی و مواسات با مؤمنان در کارنامه او جریان می‌یابد و با عشق و علاقه به منزل بازمی‌گردد؛ در حالی که عدم چنین نگرشی قطعاً زمینه‌ساز بسیاری از مشکلات و اختلافات است که بعضاً این اختلافات منجر به ناراحتی، عصبانیت، بیماری‌های روحی و روانی، دلسردی به فضای منزل و گاهی سبب طلاق و جدایی می‌گردند.

### ۱-۵-۲. برخوردهای رضایت‌مندانانه

همسرانی که نگرششان مثبت است، در مؤلفه رفتاری، روابطشان با یکدیگر، خوشایند، لذت‌بخش و مطلوب می‌باشد؛ به گونه‌ای که در شادی و غم و تحت هر شرایط سخت و مشکلی، چه از جهت فقر مالی و چه از جهت مشکلات اجتماعی، از یکدیگر رضایت دارند و به وظایف همسری خود عمل می‌کنند و یکدیگر را ناراحت و عصبانی نمی‌کنند؛ همان‌گونه که خداوند دستور داده است: «با همسرانتان به نیکی معاشرت کنید و اگر از آن‌ها کراهت دارید [باز هم با آنان بسازید؛ زیرا] بسا هست که شما چیزی را مکروه دارید و خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد» (نساء/ ۱۹). این نوع برخوردها و سازش‌ها همه برگرفته از نگرش مثبت است؛ زیرا اعتقادشان بر این است که

خوب همسر داری کردن و عمل به وظایف، سبب جلب رضایت خداوند می‌شود و در قبال آن اجر و پاداش دنیوی و اخروی نصیبشان می‌شود و از سوی دیگر بد رفتاری با همسر سبب عقوبت و مجازات در دنیا و آخرت می‌شود؛ همچنان که در روایت آمده است:

«هر زنی که با زبان خود، همسرش را آزار دهد، خداوند از او هیچ توبه و فدیة و عمل نیکی قبول نمی‌کند تا اینکه شوهرش را راضی کند، گرچه روزها روزه بگیرد و شب‌ها به عبادت بپردازد و در طول عمرش بنده‌ها آزاد کند و اسبانی را در راه خدا تجهیز کند. او جزء نخستین افرادی است که وارد آتش می‌شود. همچنین است مرد، اگر به همسرش ستم کند» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۴/۴-۱۵).

این نوع نگرش، رفتارشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و منجر به بهبود روابط بین همسران می‌شود. نمونه آن را می‌توان در زندگی حضرت علی با حضرت زهرا علیها السلام مشاهده کرد که به مستندات آن می‌پردازیم.

حضرت فاطمه علیها السلام با تلقی درستی که از رستاخیز داشت، همیشه مطیع و سازگار با شوهرش بود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۶۷/۲) و در زندگی زناشویی کاری نکرد که مخالف با خواسته شوهرش باشد. حضرت علی علیه السلام نسبت به این مسئله، این گونه از او تمجید می‌نماید: «در هیچ کاری نافرمانی مرا نکرد» (اربلی، ۱۳۸۱: ۳۶۳/۱). زندگی مشترک این دو بزرگوار بر اساس نگرش مثبت به گونه‌ای بود که هیچ‌گاه یکدیگر را ناراحت و عصبانی نکردند (همان) و... (ر.ک: همان: ۱۴۹/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۱؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۸۳).

### جمع بندی

تلقی صحیح نسبت به پاداش و عقوبت و نگرش درست به رستاخیز، سبب می‌شود که همسران در مؤلفه رفتاری، روابطشان با یکدیگر، خوشایند و لذت‌بخش باشد و تحت هر شرایطی از یکدیگر راضی و خشنود باشند و به وظایف همسری خود طبق رضایت پروردگار عمل کنند.

### ۳-۱-۵. جلوه نیکو از سختی‌های زندگی و اختلافات زناشویی

همسرانی که زندگی‌شان را بر اساس مثبت‌نگری پایه‌ریزی کرده‌اند، خوشبختی و

حیات طیبه را در درون خود و زندگی‌شان مشاهده می‌کنند و نوعاً خوش اقبال‌اند؛ زیرا جریان رخدادهای طبیعی را در راستای حکمت‌های الهی نیکو می‌نگرند و اعتقادشان بر این است که اختلافات و تفاوت‌های ظاهری و جسمانی بین یکدیگر، همه‌اش نیکوست؛ چه اینکه خداوند صورت و شکل هر چیزی را متناسب با خود او آفریده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۵/۱) و این بستگی به زاویه دید همسران دارد؛ زیرا به تعبیر قرآن، خداوند خالق است که هر چه را آفریده، نیکو آفریده است (سجده/۷) و نیکویی آفرینش و حُسن خلقت هر چیز، به این است که استعداد وافر و لایق بر وجه حکمت و مصلحت به او داده است و گفته شده: مقصود این است که او را از روی کمال علم آفریده است (همو، ۱۳۷۵: ۷۳۲/۵).

در تفسیر حسن و نیکویی گفته شده است: حسن و نیکویی یعنی سازگاری اجزای هر چیز نسبت به یکدیگر. هر یک از مخلوقات، اجزایی موافق و مناسب با یکدیگر دارند که مجموع آن اجزاء، مجهز به مقدماتی است که آن موجود را به کمال خودش می‌رسانند. بنابراین هر یک از موجودات، دارای حُسنی است که زیباتر و کامل‌تر از آن برایش ممکن نیست. اینکه می‌بینیم موجودی زشت و ناپسند است، به دو علت است: یا آنکه آن موجود، متصف به عنوان عدم است که بدی‌اش مستند به آن عدم است، مانند ظلمِ ظالم (ظلم، از آن جهت که حقی را نبود می‌کند، زشت است)، یا به این دلیل است که آن را با موجودی دیگر مقایسه می‌کنیم و از راه مقایسه، زشتی و بدی بر آن عارض می‌شود، مثل خار که در مقایسه با گل زشت است، در حالی که فی‌نفسه بد نیست. پس به هر حال هیچ موجودی بدان جهت که مخلوق است، متصف به بدی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۱۶).

### جمع‌بندی

بر اساس آیه هفتم سوره سجده و تفاسیری که در معنای احسن بیان شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۸۹/۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۰۹: ۱۸۸/۲)، نظر ما این است که هر یک از زوجین فی‌نفسه از جهات گوناگون زیبا هستند و حُسنی دارند که بهتر از آن تصور نمی‌شوند. همسران اگر چنین نگرشی به زندگی و نسبت به یکدیگر داشته باشند و



همسرشان را با دیگران از جهت خلقت تکوین مقایسه نکنند،<sup>۱</sup> بسیاری از اختلافاتشان برطرف خواهد شد و در بهبود روابطشان بسیار مؤثر است. احساس خوب یا بد همسران نسبت به زندگی و روابطشان با یکدیگر، همیشه ناشی از رفتار همسرشان نیست، بلکه گاهی نتیجه تفسیری است که از اخلاق و رفتار همسرشان دارند؛ مثلاً مرد مثبت‌نگر، بهترین تفسیر را برای اخلاق همسرش برمی‌گزیند و او را با زنان دیگر مقایسه نمی‌کند و یا زن، زیباترین برداشت ممکن را از رفتار شوهرش انتخاب می‌کند، به خلاف زن و شوهری که منفی‌نگرند. پس این خود زوجین هستند که تصمیم می‌گیرند چگونه به زندگی و روابطشان بنگرند و در برابر برخوردهایشان با یکدیگر، چه عکس‌العملی نشان دهند.

#### ۴-۱-۵. بالا رفتن آستانه صبر و تحمل

همسران مثبت‌نگر به خاطر داشتن نگرش مثبت و جهان‌بینی الهی و حس تسلیم در برابر مقدرات الهی<sup>۲</sup> در مواجهه با حوادث و مصیبت‌ها (ر.ک: بقره/۱۵۶)، آن‌چنان صبور می‌شوند که بجای جزع و فزع، به یاد خدا و روز قیامت می‌افتند و می‌گویند: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/۱۵۶)؛ «همانا ما از آن خداييم و همانا به سوی او بازخواهيم گشت». این گونه صبر بر بلاها به خاطر نگرش نیکو و حسن یقین به خداست. حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«أَصْلُ الصَّبْرِ حُسْنُ الْيَقِينِ بِاللَّهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۹۸)؛ اصل و ریشه صبر، نگرش و یقین نیکو داشتن به خداست.

به نظر ما این نوع نگرش و جهان‌بینی، همسران را برای برخورد صحیح با حوادث آماده می‌کند و در برابر بلاها صبور می‌نماید (ر.ک: بقره/۱۵۵) و تنها تکیه‌گاه خود را در

۱. نگاه به نامحرم و چشم‌چرانی به صورت ناخودآگاه مقایسه را به دنبال می‌آورد. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «از نگاه کردن به نامحرم بپرهیز؛ زیرا نگاه، بذر شهوت را در دل شخص می‌پاشد و مقدمات بدبختی او [مانند مقایسه و نفرت از ظاهر همسر] را فراهم می‌کند» (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۸/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۲۷۶).

۲. امام صادق علیه‌السلام درباره نشانه مؤمن فرمود: «از تسلیم بودن در برابر خدا و راضی بودن از آنچه بر او وارد می‌شود، چه او را خوشحال کند و یا بدحال نماید، برایش فرقی نمی‌کند» (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۳۲۸).

بلاها خداوند می‌دانند؛ همان گونه که امام حسین علیه السلام در اوج سختی و بلاها خدا را تنها تکیه گاه خود دانست (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۵۴۶/۴). چنین همسرانی به جایی می‌رسند که علاوه بر صبر بر بلاها و تحمل سختی‌ها، خدا را به خاطر مصائب و بلاهایی که بر آن‌ها وارد شده است، شکر هم می‌کنند؛ مانند امام حسین علیه السلام و یاران باوفایش که در برابر سختی‌ها و مصیبت‌های روز عاشورا، خدا را شکر کردند و مؤمنان در سجده آخر زیارت عاشورا، آن‌ها را یاد می‌کنند و می‌گویند:

«اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدَ الشَّاكِرِينَ لَكَ عَلَىٰ مُصَابِهِمْ»؛ خدایا! حمد و سپاسم مخصوص توست؛ شگری نظیر شکر یاران امام حسین علیه السلام در برابر سختی‌ها و مصیبت‌های روز عاشورا (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۸۴).

این نوع بینش و نگرش هر چه عمیق‌تر باشد، همسران را بیشتر رشد می‌دهد، به گونه‌ای که در برابر آزار و اذیت همسرشان به راحتی شکیبایی می‌کنند و آستانه تحملشان بالا می‌رود؛ مانند امام حسن<sup>۱</sup> (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۳۹۹/۱۵) و امام جواد علیه السلام و برخی پیامبران الهی که در مقابل آزارهای همسرشان صبور بودند. اینان با توجه به نگرش مثبتی که داشتند، علاوه بر اینکه در مقابل اذیت‌های همسرانشان صبور بودند، در اجتماع و در برابر برخوردهای رنج‌آور مردم هم صبور بودند (خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۹۲) و برای هدایت مردم، آگاهانه و عاشقانه به سراغ بلاها و ناگواری‌ها می‌رفتند و می‌گفتند: «وَلْتَصْبِرَنَّ عَلٰی مَا آذَيْتُمُنَا» (ابراهیم/۱۲)؛ «و یقیناً بر اذیت و آزاری که بر ما روا می‌دارید، صبر خواهیم نمود».

## ۱-۵. خوش گمانی

یکی از آثار مهم مثبت‌نگری، برداشت نیکو از رفتار همسر است. نگرش مثبت، حسن ظن همسران را نسبت به یکدیگر تقویت می‌کند و این حسن ظن، سبب جلب اعتماد و محبت بین همسران می‌شود. حضرت علی علیه السلام در این باره فرمود:

۱. البته باید توجه داشت شرایط اجتماعی - سیاسی امام حسن و امام جواد علیه السلام طوری نبود که از همسرشان طلاق بگیرند، وگرنه انسان وظیفه ندارد این گونه بر بدرفتاری همسرش صبر کند تا اینکه به دست همسرش کشته شود، بلکه باید طلاق بگیرد.

«کسی که نسبت به دیگران حسن ظن داشته باشد، محبت آن‌ها را به سوی خود جلب خواهد کرد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۴۱)

به این واسطه، ریشه بسیاری از نزاع‌ها و اختلافات زناشویی از بین می‌رود. این نکته ضروری است که حسن ظن و خوش‌بینی باید واقع‌بینانه باشد؛ همچنان که اسلام، نه خوش‌گمانی ساده‌انگارانه را می‌پذیرد و نه غیرت بی‌جا را. حضرت علی ع‌ا‌س‌ل‌ی‌ا‌ در وصیتی به فرزندش می‌فرماید:

«از غیرت بی‌جا پرهیز؛ چرا که زن پارسا و پاک‌دامن را به گناه و آلودگی می‌کشاند» (حز عاملی، ۱۴۱۴: ۸۵/۷؛ ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۲۳۴).

در مجموع، خوش‌گمانی در روابط بین همسران، زاینده‌سازگاری، امید به وضعیت بهتر و کنشگری‌های فعالانه در مواجهه با پدیده‌های تلخ و اضطراب‌آفرین است.

#### ۵-۱-۶. چاره‌اندیشی و شکوفایی استعدادها

همسرانی که نگریشان مثبت است، در مواجهه با مشکلات زندگی، آثار و برکات فراوانی را مشاهده می‌کنند که از هر بلایی متناسب با آن بهره می‌برند و به فکر چاره می‌افتند و ابتکار و استعدادشان با مشورت کردن شکوفا می‌شود. شاید به همین دلیل باشد که اسلام تأکید فراوانی نسبت به تفکر و چاره‌اندیشی (ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۸۵) کرده است تا آنجا که تفکر را عبادت دانسته است؛ همان گونه که امام صادق ع‌ا‌س‌ل‌ی‌ا‌ فرمود:

«لَا عِبَادَةَ كَالْتَّفَكُّرِ وَلَا مُظَاهَرَةَ أَثَقُّ مِنَ الْمُشَاوَرَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۳/۱۵)؛ هیچ عبادتی مانند تفکر کردن نیست و هیچ پشتیبان و تضمین‌کننده‌ای محکم‌تر از مشاوره وجود ندارد.

دیدگاه همسران مثبت‌اندیش نسبت به وقایع زندگی می‌تواند فرصتی را برای پیشرفت و خلاقیت آن‌ها در مسائل اقتصادی، روابط زناشویی و... به وجود آورد؛ همان طور که هزاران اختراع و اکتشاف بشری در اثر وجود داشتن یک مسئله یا یک بحران زندگی برای انسان پدید آمده است. اگر آن مخترع با دید مثبت خود، در صدد حل آن مسئله برنمی‌آمد، قطعاً راه حلی پیدا نمی‌کرد و پیشرفتی نداشت. بنابراین مشکلات، سازه‌های

یک زندگی موفق هستند؛ به شرطی که نحوه رویکرد همسران به آن مشکلات، نگرش حل مسئله و اخلاقیت باشد.

### ۷-۱-۵. توسعه ظرفیت وجودی

نگرش همسران مؤمن به زندگی و روابط زناشویی، این است که خداوند با ایجاد حوادث تلخ و شیرین و فراز و نشیب‌های زندگی می‌خواهد آنان را آزمایش کند تا قوی و خودساخته شوند؛ همان گونه که فرمود: «شما را با بدی و خوبی [مرض و صحت و فقر و ثروت] می‌آزمایم» (انبیاء/ ۳۵). همسرانی که نگرششان به تمام امور مثبت و واقع‌بینانه است و از افق دید بالایی برخوردارند، به راحتی می‌توانند با حوادث کنار بیایند و با بلاها سازش داشته باشند. بنابراین خداوند در قبال این نوع برخورد، برایشان درود می‌فرستد و به آن‌ها رحمتی عطا می‌کند (ر.ک: بقره/ ۱۵۷) که از ظرفیت بالایی برخوردار شوند و روحشان را به قدری توسعه می‌دهد و بالا می‌برد<sup>۱</sup> که تلخی‌ها و شیرینی‌ها در آنان اثر نکند؛ همان گونه که امام حسین علیه السلام وقتی فرزند شش‌ماهه خود را روز عاشورا بالای دست گرفت و حرمله ملعون به گلوی او تیر زد، فرمود:

«إِلَهِي رَضِيَ بِقَضَائِكَ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۹۶/۱)؛ پروردگارا! من به قضاء و قدر تو راضی هستم.

در اینجا امام حسین علیه السلام با نگرش مثبتی که دارد، فقط به رضایت خداوند فکر می‌کند و تلخی و شیرینی برایش یکسان است.

### جمع‌بندی

از دیدگاه نگارندگان، همسران مثبت‌نگر با نگرستن به مصیبت‌های وارده بر اهل بیت علیهم السلام می‌توانند مصیبت‌های خویش را ناچیز بشمارند و تلقی‌شان این شود که خداوند با ایجاد سختی و بلا در زندگی‌شان می‌خواهد آنان را چنان ورزیده کند که

۱. علامه طباطبایی می‌فرماید (۱۴۱۷: ۳۶۱/۱): با تدبیر و تأمل در قرآن، رحمت عبارت است از عطای مطلق خداوند و موهبت عام پروردگار، همچنان که در جای دیگر فرمود: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/ ۱۵۶). بنابراین با توجه به اطلاق معنای رحمت می‌توان گفت: بالا بردن و تقویت روحیه همسران از پاداش‌های الهی است.

بلاها و مصیبت‌ها را بد ندانند و به مرحله‌ای برسند که تلخی‌های زندگی برایشان زیبا جلوه کند؛ همان طور که حضرت زینب علیها السلام بلاهای وارده در روز عاشورا را شر و بد تلقی نکرد و با نگرش مثبتی که داشت، در پاسخ یزید ملعون که گفت: «دیدی خدا با برادرت حسین علیه السلام و خاندانت چه کرد؟»، چنان ظرفیت وجودی‌اش توسعه یافته بود که دلیرانه فرمود:

«مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۴۵): من جز خیر و زیبایی چیزی ندیدم.

## ۲-۵. پیامدهای منفی‌نگری در زندگی همسران

افراد منفی‌نگر چون دارای تفکر غلط و منفی هستند، اساساً نتوانسته‌اند معنای درستی برای زندگی خود بیابند و دچار نارضایتی می‌گردند و احساس تلخی از زندگی و ازدواج دارند.

با توجه به اینکه انسان موجودی کمال‌گراست، از بی‌هدفی و بی‌معنایی گریزان است. از این رو اگر نگرش همسران منفی باشد، معنای صحیحی برای زندگی نخواهند داشت. در این صورت، زندگی و تداوم آن برایشان ارزشی ندارد و دچار ناکامی می‌گردند. هرچند برخی معنای زندگی را در امکانات رفاهی و مادی خلاصه می‌کنند، اما این معنا از زندگی نمی‌تواند انسان کمال‌گرا را ارضا کند؛ زیرا او می‌داند که دنیا و متعلقات آن برای انسان آفریده شده است، نه انسان برای دنیا، همچنان که امام علی علیه السلام فرمود: «ما برای دنیا و برای کوشش در آن آفریده نشده‌ایم» (نهج البلاغه: نامه ۵۵). بنابراین امکانات دنیا، بستر حیات است نه هدف آن. از این رو آنچه سبب نارضایتی و ناامیدی در زندگی می‌شود، ناکامی در معناتطلبی است که غالباً برگرفته از نگرش منفی می‌باشد.

نگرش منفی و دنیا‌معنایی نمی‌تواند فضایل اخلاقی همچون نادیده گرفتن خطاهای همسر، ایثار در زندگی، قناعت و مانند این‌ها را پشتیبانی کند. همسرانی که بینش و نگرش غلطی به زندگی دارند و نگاهشان به زندگی برای رسیدن به یک زندگی مرفه است، چگونه می‌توانند به کمتر از آن راضی شوند و سختی آن را تحمل کنند؟ در نتیجه گاهی با چنین بینشی، دوستی‌ها و محبت‌ها بین همسران به دشمنی تبدیل می‌شود

و اطرافیانشان را از خود رنجانده و دور می‌کنند. پس ریشه خیلی از صفات رذیله مثل غیبت کردن، مسخره کردن، تجسس در زندگی دیگران، استفاده از القاب زشت و... به سبب همین نگرش منفی می‌باشد. وقتی همسران اندیشه‌هایشان منفی باشد، آن‌ها را خواسته یا ناخواسته هر روز چند مرتبه تکرار می‌کنند. در نتیجه افکار منفی در آن‌ها قوی‌تر می‌شوند و جای بیشتری در ذهن به خود اختصاص می‌دهند، در نهایت تمام بخش تولید فکر را تحت نظارت خود می‌گیرند و به مجموعه افکارشان، ماهیت منفی می‌دهند. با این روند، به صورت ناخواسته، بخش عظیمی از توانایی‌های (بالتوجه و بالفعل) خود را ناتوان ساخته و بیهوده هدر می‌دهند که پیامدهای بدی از قبیل ناامیدی، سوءظن، بی‌حوصلگی، عصبانیت، پریشان‌حالی، بدخواهی، افسردگی، خشونت، اضطراب، بدزبانی، انزوا و گوشه‌گیری و... را به دنبال دارد. بر این اساس، پیامدهای حاصل از منفی‌نگری، تأثیر مستقیم در خدشه‌دار شدن روابط زناشویی دارد. در اینجا به برخی از پیامدهای آن اشاره می‌کنیم.

### ۵-۲-۱. سوءظن و تفسیر نادرست از رفتارها

در فضای منفی‌بافی و منفی‌نگری، رفتارها و گفتارهای همسر به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شود؛ مثلاً احترام گذاشتن به یکدیگر، به چاپلوسی و تملق، سکوت به مخفی‌کاری، حرف زدن ملایم و آهسته به بی‌اعتنایی و سردی، قاطعیت به استبداد، صراحت به پررویی، صداقت به ساده‌لوحی و صمیمیت به خودشیرینی تفسیر می‌شود. این نوع نگرش، تصویری را برای انسان ایجاد می‌کند که نتیجه‌گیری‌های خود را نسبت به رفتار و گفتار همسر، حقیقی و واقعی ارزیابی می‌کند. در نتیجه زن و شوهر به یکدیگر سوءظن پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر در این نوع نگرش، گاهی فرافکنی صورت می‌گیرد که در طی آن، فرد احساسات خود را به همسرش نسبت می‌دهد و فرضیاتی درباره علت رفتار او می‌سازد که هیچ دلیل علمی و منطقی ندارد. قرآن می‌فرماید: «جز پیروی از گمان و وهم، هیچ آگاهی و علمی به آن ندارند» (نساء/ ۱۵۷).

## ۲-۲-۵. نارضایتی از زندگی

بدترین پیامد نگرش منفی در میان همسران، لذت نبردن از زندگی زناشویی است. همسران منفی‌نگر معمولاً از موقعیت‌های گذشته که چرا نتوانستند از جهت مادی رشد کنند، حسرت می‌خورند و از وضعیت فعلی خود شکایت دارند و نسبت به آینده بدبین هستند. لذا اینان همیشه از زندگی خود ناراضی هستند، به خلاف مؤمنان و افراد مثبت‌نگر که در سخت‌ترین شرایط محزون نیستند (یونس/ ۶۲) و از خدا و زندگی‌شان رضایت دارند؛ همان‌گونه که امام حسین علیه السلام در روز عاشورا با آن همه مصیبت به خدا عرضه داشت: «من به قضاء و مقدرات تو راضی هستم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۹۶/۱).

## ۳-۲-۵. بداخلاقی

از پیامدهای نگرش منفی، سوء اخلاق است. اگر زن و شوهر بینشی واقع‌بینانه و نگرشی صحیح به مقوله اخلاق داشته باشند، متوجه خواهند شد که ضرر بداخلاقی بیش از همه به خودشان برمی‌گردد و خود را به رنج انداخته‌اند و با این نگرش دیگر مرتکب سوء اخلاق نمی‌شوند. امام صادق علیه السلام در این رابطه فرمود:

«اگر انسان بداخلاق نگرشش درست می‌بود و می‌دانست که خود را می‌آزارد، در اخلاق خود آسان می‌گرفت» (حلوانی، ۱۴۰۸: ۱۰۶).

علت آن این است که وقتی مثلاً همسر بداخلاقی می‌کند، دچار فشار روانی و ناراحتی اعصاب می‌شود<sup>۱</sup> و این بدخلقی و فشار روانی، غمی پایدار و اندوهی فراوان را برایش به دنبال دارد؛ همان‌گونه که وقتی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند: چه کسی غم و اندوهش از همه پایدارتر است؟ حضرت فرمود: «کسی که اخلاقش از همه بدتر باشد» (شعیری، بی‌تا: ۱۰۷) و در جای دیگر فرمود: «کسی که اخلاق بدی داشته باشد، اندوهش فراوان است» (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲۰).

## ۴-۲-۵. کینه‌توزی

از جمله عوامل ایجاد کینه در قلب، اندیشه سست و نگرش منفی به خدا و هستی

۱. «مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ، عَدَبَ نَفْسَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۸۱/۳)؛ کسی که اخلاقش بد باشد خود را عذاب داده است.

است؛ همان گونه که حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

«أَمَّا فَلَانَةٌ فَأَذْرِكْهَا زَائِي النَّسَاءِ وَضِعْنَ غَلَا فِي صَدْرِهَا كَمِرْجَلِ الْقَيْنِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۶)؛ و [یاغی شدن] آن زن [عایشه بر من از جهت این است که او] تحت تأثیر نگرش منفی و اندیشه سست زنان قرار گرفت و کینه دشمنی در سینه‌اش به جوش آمده، مانند [جوشیدن] دیگ آهنگر (فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۹: ۴۸۷/۳).

## ۵-۲-۵. حسد

نگرش منفی و برداشت نادرست از آزمایش‌های الهی، انسان را به حسادت می‌کشاند؛ همچنان که قایل به خاطر نگاه مادی و منفی که به آزمایش الهی داشت، صفت حسادت در او زنده شد و برادرش هابیل را به قتل رسانید (مائده/۲۷). همین نگاه را فرزندان حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ به یوسف و پدرشان داشتند؛ به گونه‌ای که پدرشان را در گمراهی دانستند. قرآن در این باره می‌گوید: «هنگامی که گفتند: یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدر، از ما محبوب‌ترند، در حالی که ما گروه نیرومندی هستیم! مسلماً پدر ما در گمراهی آشکاری است!» (یوسف/۸). با این نوع نگرش، به یوسف حسادت ورزیدند و او را به چاه انداختند (یوسف/۱۵). ریشه برخی از طلاق‌ها و قتل‌هایی که بین همسران رخ می‌دهد، بر اثر حسادت‌هایی است که به وجود می‌آید و این رذیله اخلاقی با توجه به آیات مذکور، از نگرش مادی و منفی نشئت می‌گیرد.

## ۵-۲-۶. تکبر

عدم نگرش صحیح نسبت به خود، غرور و تکبر را برای انسان ایجاد می‌کند و غرور و تکبر سبب تفوق و باعث نادیده گرفتن خوبی‌ها و فضیلت‌های همسر می‌شود؛ همچنان که ابلیس، چون چشم حقیقت خود را بست، توانست روح الهی حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ (حجر/۲۹) را ببیند، بلکه با دید منفی به ظاهر و جنسیت خاک بودن حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نگریست و گفت: «آیا برای کسی سجده کنم که او را از خاک آفریده‌ای؟!» (اسراء/۶۱). همین تکبر و غرور باعث گردید که در برخورد با آدم از فرمان الهی سر باز

۱. «فُلَانَةٌ كَنَائَةٌ عَنِ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ أَبُو بَكْرٍ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۹۰/۹)؛ مراد از فلانہ در روایت کنایه از عایشه دختر ابوبکر است.



زد و دشمن حضرت آدم شد.

### ۵-۲-۷. حزن و اندوه

نگاه مادی و منفی به زندگی، سرچشمه ناراحتی‌های روحی و روانی است و موجب حزن و اندوه می‌شود. زن و شوهری که نگاهشان به زندگی نگرش مادی است، در اثر مصیبت و از دست دادن متعلقات دنیایی، معمولاً غم‌زده و ناراحت هستند و بدین جهت از شادی و نشاط روحی بی‌بهره می‌مانند. اگر آن‌ها بدانند که عطای نعمت، مسئولیت و وظیفه به دنبال می‌آورد: ﴿إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ (صافات/ ۲۴)، از داشتن آن شاد نمی‌شوند و اگر بدانند که مصیبت‌ها و گرفتن نعمت‌ها، به دست خداست، محزون و ناراحت نمی‌شوند؛ همچنان که خداوند فرمود: «هیچ مصیبتی رخ نمی‌دهد، مگر به اذن خدا! و هر کس به خدا ایمان آورد، خداوند قلبش را هدایت می‌کند» (تغابن/ ۱۱). همچنین اگر بدانند که خداوند به سبب مصائب و سلب نعمت در قیامت جبران می‌کند و پاداش خوبی عطا می‌کند، از وجود بلاها و فوت نعمت‌ها غمناک نمی‌شوند (بقره/ ۱۵۶-۱۵۷؛ آل عمران/ ۱۵۳).

### ۵-۲-۸. استرس و پریشانی

چنانچه زوجین مدام به افکار منفی عادت داشته باشند و همیشه شکل بد و گاهی بدتر از آنچه را که در حال اتفاق افتادن است، در زندگی دنبال کنند، بی‌شک استرس به سراغشان خواهد آمد؛ زیرا نمی‌توانند تصور درستی از امدادهای الهی داشته باشند، به خلاف مؤمنان و مثبت‌اندیشان که باور به امداد الهی دارند و خداوند آرامش را بر آنان نازل می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (فتح/ ۴)؛ «اوست که اطمینان و آرامش را در دل‌های مؤمنان فرو فرستاد».

### جمع‌بندی

هر نگرش نوعی موضع‌گیری قبلی برای انجام عمل مثبت یا منفی نسبت به اشخاص، اشیا و حوادث است و نقش جهت‌دهنده در تبدیل حالات روانی - عاطفی به حالات حرکتی ایفا می‌کند که همسران می‌توانند از این مسئله برای بهبود روابطشان در

بحران‌های زندگی بهره کافی ببرند؛ زیرا نگرش‌های مثبت، راه هماهنگی با محیط، شرایط و بحران‌های زندگی را برای زوجین ایجاد می‌کنند و در زمینه‌سازی و شکل‌دهی به رفتارها، ایجاد انگیزش‌ها، ارضای نیازها و جهت‌دهی به گرایش‌های آنان تأثیر مطلوبی دارند و به تدریج، نوعی تجلی کلی غیر قابل فهمی در روش و سیاق زندگی زوجین ایجاد می‌کنند که نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های رفتاری‌شان به هنجارهای رفتاری منجر می‌شود.

از جمله اموری که در توصیف و تشریح شخصیت همسران و بهبود روابطشان با یکدیگر دخالت تام دارند، نگرش‌ها می‌باشند. لذا بحران خانواده و مخاطرات ناشی از طلاق واقعی و عاطفی و پیامدهای منفی روابط همسران در شکل‌گیری نسل ناامید، بی‌هویت و رها، برنامه‌ریزان اجتماعی و مربیان نظام خانواده را وا می‌دارد که به عنصر مهم نگرش‌سازی مثبت در شکل‌گیری اندیشه و رفتار سالم برای مواجهه درست با بحران‌های زندگی توجه جدی نمایند.

## کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابو حامد عبدالحمید بن هبة الله مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن ادريس حلی، ابو عبدالله محمد بن احمد، المنتخب من تفسیر التبیان، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی بن جعفر، کشف المحجبة لثمرة المهج، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۵. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الكبير، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۶. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۸. بوهنر، جرد، و میکائیل ونک، نگرش و تغییر آن، ترجمه منیژه صادقی بنیس، تهران، ساوالان، ۱۳۸۲ ش.
۹. پیره، روزبه، روان‌شناسی اختلافی زن و مرد، ترجمه محمدحسین سروری، چاپ چهارم، تهران، جاززاده، ۱۳۷۷ ق.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. توانایی، محمدحسین و الهه سلیم زاده، «شیوه‌های تقویت نگرش مثبت از دیدگاه قرآن و روایات»، مشکوة، شماره ۱۱۰، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، هداية الامة الى احکام الائمة عليهم السلام، مشهد، آستانة الرضوية المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. حلوانی، حسین بن محمد، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، قم، مدرسة الامام المهدي عليه السلام، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. خصیعی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الى الصواب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. سالاری فر، محمدرضا، آشنایی با روان‌شناسی، قم، هاجر، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، المطبعة الحیدریه، بی تا.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرایع، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. همو، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. صفایی حائری، علی، روش نقد، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.

۲۶. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
۲۷. فروید، زیگموند، روان‌شناسی تحلیلی، ترجمه ابوالحسن گوینلی، تهران، مصدق، ۱۳۹۴ ش.
۲۸. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۲۹. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. کریمی، یوسف، نگرش و تغییر نگرش، تهران، ویرایش، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. کلاین برگ، اتو، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ هشتم، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۶۸ ش.
۳۲. کالر، جف، نگرش همه چیز است: نگرش خود را تغییر دهید... و زندگی‌تان را دگرگون کنید، ترجمه احسان کاظم و کتابیون دانشمند، تهران، نسل نو اندیش، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۳۴. همو، کاف، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. ماکسول، جان سی، نگرش اثرگذار، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، تهران، پیکان، ۱۳۸۸ ش.
۳۷. مان، نرمان لسل، اصول روان‌شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، چاپ پانزدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. مرویان حسینی، سید محمود، تربیت جنسی در اسلام؛ آموزه‌ها و راهکارها، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۹۵ ش.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، قم، دارالتقلین، ۱۳۷۸ ش.

# موازنه حدود آزادی بیان در اسناد بین الملل و قرآن

با تکیه بر واکاوی سرگذشت حضرت موسی علیه السلام و فرعون \*

- محمدرضا بهادری<sup>۱</sup>
- صاحبعلی اکبری<sup>۲</sup>
- سیدکاظم طباطبائی پور<sup>۳</sup>

## چکیده

حق آزادی بیان در آموزه‌های اسلام و میثاق‌های بین‌المللی جزء حقوق سیاسی مدنی انسان‌ها و یکی از پذیرفته‌ترین اصول حیات اجتماعی بشر شمرده شده است. از یک‌سو در روزگار کنونی، محور مناقشه درباره آزادی بیان، حدود آن است و از سوی دیگر، ربط و نسبت میان مؤلفه‌های سنت و مدرنیته از دل مشغولی‌های جدی محققان و پژوهشگران می‌باشد. از این روی این مقاله بر آن است تا با کاویدن و سراغ گرفتن از مرزهای قلمرو کلان آزادی بیان در اسناد بین‌المللی و موازنه آن‌ها با آموزه‌های قرآن کریم به عنوان اولین مصدر تشریح مسلمانان، حدود و ثغور آزادی بیان را بررسی نماید و در این مسیر با توجه به

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (bahador124@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (akbari-s@um.ac.ir).

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

اینکه در زمینه آزادی بیان و مرزهای آن، یکی از کهن‌ترین چالش‌های آدیان در ادوار گوناگون تاریخ با ساختارهای قدرت و نظام حاکم بوده است، این پژوهش با تمرکز بر سرگذشت حضرت موسی علیه السلام در حکومت فرعون، مرزهای پیش‌بینی شده در اسناد بین‌المللی را به بحث و نقد می‌کشانند.

بر همین اساس و با در نظر گرفتن فزونی نشست‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در باب آزادی بیان و حجم بالای مرزهای خرد و کلان آزادی بیان در اسناد بین‌المللی، ابتدا مهم‌ترین معاهدات فرامنطقه‌ای را ذکر کرده و سپس آن‌ها را با آموزه‌های قرآنی حکایت حضرت موسی علیه السلام و فرعون مقایسه و نقد می‌کند. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که از بین حدود آزادی بیان در این اسناد، تنها مرز «حمایت از حقوق دیگران» قابل استناد است و دیگر حدود، علی‌رغم تلاش‌های فراوان در عرصه بین‌المللی، محدودیت‌های بسیار کلی و مبهمی است که آزادی بیان را تهدید و تحدید می‌کند.

**واژگان کلیدی:** مرزهای آزادی بیان، قرآن، اسناد بین‌المللی، حضرت

موسی علیه السلام، فرعون.

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

یکی از حقوق اساسی آدیان که از ذات و هویت انسان سرچشمه می‌گیرد و توسط معرفت‌های دینی یا بشری قابل سلب از آدمی نیست، حق آزادی بیان می‌باشد. این حق که در ردیف آزادی‌های سیاسی مدنی و نسل اول حقوق بشر به شمار می‌رود، برای نخستین بار در اواخر قرن ۱۸ میلادی در اعلامیه حقوق بشر و شهروند انقلاب فرانسه مطرح<sup>۱</sup> و سپس در سده‌های بعد الهام‌بخش اسناد بین‌المللی گردید.

دین اسلام و محور بنیادین آن قرآن کریم، پیش از قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی به این ارزش اشاره نموده است. آنچه که قرآن در زمینه آزادی بیان و حدود آن به ویژه در شیوه تعامل پیامبران با مخالفان - چه پیامبران صاحب حکومت و چه آن‌ها که در رعیت قرار داشتند- اهمیت شایانی دارد.

۱. هرچند در منشور حقوق انگلیسی سال ۱۶۸۸ میلادی، از واژه «آزادی بیان» استفاده شده است، اما به دلیل اینکه تنها ناظر بر مذاکرات مجلس انگلستان و حقوق نمایندگان آن می‌باشد، در زمره اسناد بین‌الملل محسوب نمی‌شود (برای دیدن متن کامل منشور ر.ک: 3-2; Smith, 2009; 264-267; Shafee, 1951).

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران الهی به عنوان اولوالعزم معرفی شده‌اند (ر.ک: احقاف/ ۴۵). ایشان به دلیل پاسخ‌گویی به مسائلی که ناشی از اقتضای زمان بوده، ناگزیر از آوردن دستورات جدید و نظام تبلیغاتی نوین بوده‌اند که لزوماً دارای قلمروی وسیع‌تر بوده و به تبع آن، تعدد گروه‌های مخالف، اندیشه‌ها و استدلال‌های آنان را در پی داشته است. از جمله آن پیامبران، حضرت موسی علیه السلام می‌باشد. حوادث و تحولات بسیار در دوران عمر او وجود دارد که برجسته‌ترین آن‌ها، مواجهه ایشان با حکومت خودکامه فرعون است.

در این مقاله، نخست آنچه در اسناد بین‌المللی به مثابه مرزهای آزادی بیان پیش‌بینی شده، بیان گردیده است و سپس با تکیه بر واکاوی رویارویی حضرت موسی علیه السلام و فرعون در قرآن، مرزهای موجود در معاهدات بین‌المللی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته‌اند.

## ۲. روش تحقیق

با عنایت به اینکه آزادی بیان بدان‌معنا که امروز در مباحث اندیشه سیاسی و حقوقی از آن بحث می‌شود، محصول اندیشه‌ورزی‌های سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی در جامعه غرب است، این اصطلاح را باید در شمار آن دسته از اصطلاحات علوم اجتماعی به‌شمار آورد که در بافت همین دوره تاریخی قابل درک‌اند و کوشش برای یافتن مستقیم آن‌ها در متون عصر کلاسیک بی‌فایده است. بنابراین برای آنان که در اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام کاوش می‌کنند و در خصوص نسبت میان مفاهیم عصر مدرن و نصوص اسلامی از کتاب و سنت پژوهش می‌نمایند، آزادی بیان نیز یکی از این دسته مفاهیم است که باید پذیرفت جز با تمهیداتی، قابل مصداق‌یابی در نصوص نیست.

به عبارت دیگر، واکاوی مستقیم مسائل مستحدثه در قرآن کریم به ویژه آن دسته از مفاهیم تازه تأسیس - نظیر آزادی بیان و حدود آن همچون امنیت ملی و تمامیت ارضی - که از رهگذر مواجهه با فرهنگ و تمدن غرب در دوران معاصر، در فرهنگ و اندیشه مسلمانان نفوذ یافته، راه به جایی نمی‌برد؛ همان‌گونه که در مقابل، عقیده به خلأ کامل کتاب و سنت از مفاهیم مدرن و در نتیجه اعتقاد به خطا و ناروا بودن دستیابی آن‌ها از دل مفاهیم کهن - چنان‌که برخی معتقدند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴: ۱۴) - اشتباه است.

بر این اساس، جستجوی شتابزده به دنبال حدود آزادی بیان در کتاب و سنت بر پایه معنای اجمالی از آن‌ها نمی‌تواند نتایج قابل تکیه‌ای در بر داشته باشد. بلکه دقیق‌تر آن است که نخست بررسی کنیم هر یک از حدود آزادی بیان در مفهوم مدرن خود ناظر به چه امری است و سپس آن امر را در متون دینی پی‌جویی نماییم؛ اگر آن امر در کلیت خود هم، در نصوص قابل جستن نباشد، امکان جستن مؤلفه‌های آن و ترکیب مؤلفه‌ها برای رسیدن به ارتباطی میان مفهوم امروزی و مفاهیم سنتی وجود خواهد داشت. این مسیر از طریق «خرش بینا فرهنگی»<sup>۱</sup> قابل پیمودن است که مبنای کار در این مقاله قرار گرفته است.

### ۳. مفاهیم پژوهش

#### ۱-۳. آزادی

ادیان زبان فارسی، آزادی را در لغت، «خلاف بندگی و رقیت و عبودیت و اسارت و اجبار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب و...» معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۲/۱). به گزارش عبدالهادی حائری برخی واژه آزادی را از واژه اوستایی «آزاته»<sup>۲</sup> و یا واژه پهلوی «آزاتیه»<sup>۳</sup> گرفته‌اند. برخی دیگر معتقدند که واژه «آزات»<sup>۴</sup> به معنای آزاد در برخی از اسناد آرامی سده پنجم پیش از میلاد مصر، راجع به آزادی یک زن برده به کار رفته است (حائری، ۱۳۷۴: ۷). بر اساس این گزارشات از دیرباز واژه آزاد و آزادی به معنای مخالف بردگی و انسان غیر برده در زبان‌های فارسی و آرامی کاربرد داشته است. معادل عربی واژه «آزادی» یعنی واژه «حر» نیز از چنین قدمتی برخوردار است. درباره ریشه این واژه اختلاف نظر وجود دارد. عالمان لغت عربی از جمله جوهری، آن را از اصل «حرر» به معنای حرارت دانسته‌اند (جوهری، ۱۹۸۴: ۶۲۶/۲-۶۲۷) و بعضی واژه «حر» را که معادل عربی لفظ «آزاد» است، چنین معنا می‌کنند:

1. Trans-cultural crawling.
2. Azata.
3. Azatih.
4. Azat.



«الحَرّ في اللغة خلاف العبد والرقيق والحريّة حالة الحرّ وهي خلاف الرّق أو العبوديّة»  
(بستاني، ۱۹۸۰: ۷/۳).

گروهی از محققان نیز این واژه را غیر عربی و از ریشه عبری «hor» و یا از ریشه سریانی دانسته‌اند (روزنتال، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۸).

اما معادل انگلیسی آن «freedom» و «liberty» است که در لغت به معنای «فارغ از اسارت، رها، نامحدود، خلاص یافته از قیود یا وظایف، بی مانع، نامقید در عمل و مجاز به مستقل بودن» می‌باشد (کرنستون، ۱۳۵۴: ۴۴) و در سطح اصطلاحی، معمولاً به صورت جمع و در حوزه مناسبات فردی و اجتماعی نظیر آزادی اندیشه، آزادی قلم و بیان، آزادی تجمع به کار می‌رود. از این رو، مسئله اصلی در این سطح، بحث از رابطه آزادی با قانون و حقوق و نهادهای کنترل اجتماعی است (دراویل، ۲۰۰۶: ۱۴۴).

### ۲-۳. بیان

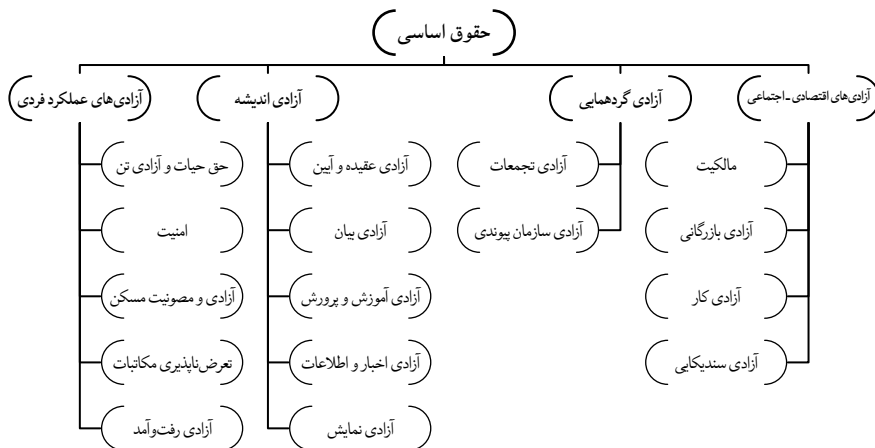
نزد شماری از واژه‌شناسان زبان عربی و فارسی به دو حوزه معنایی «۱. فصاحت، زبان‌آوری، سخن آشکار و فصیح؛ ۲. اظهار، کشف و ظهور» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۹/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷/۱؛ عسکری، ۱۴۱۲: ۱۰۸؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۱۳۸/۴؛ عمید، ۱۳۸۸: ۲۲۷). در ادبیات انگلیسی نیز واژه بیان در ترکیب وصفی آزادی بیان، به همین دو زمینه معنایی اشاره دارد و معادل «speech» به معنای نطق و سخن، و «expression» به معنای اظهار - نظر و رأی - آمده است.

نتیجه التزام به معنای اول، آزادی بیان را مضیق و آن را تنها ناظر به آزادی سخن می‌گرداند. در حالی که دومی، معنای وسیع‌تری از آزادی بیان در قالب نوشتن کتاب و مقاله، انتشار مجله و روزنامه، ایراد سخنرانی و خطابه، تهیه برنامه رادیویی و تلویزیونی و امثال آن را شامل می‌شود (cf. Kumar, 2003: 2/504-511). معنای دوم واژه بیان، مقصود این نوشتار است.<sup>۱</sup>

۱. از همین روی، واژه بیان در «عَلَمَةُ الْبَيَانِ» (رحمن / ۴) نزد بسیاری از مفسران، به معنایی فراتر از سخن گفتن آمده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۱/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۵/۱۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۲۴/۵؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۹۰/۶).

### ۳-۳. آزادی بیان در این پژوهش

به منظور سامان دادن به این مقاله و دستیابی به تعریفی شفاف از آزادی بیان، می‌باید فراتر از بررسی‌های مفهومی و تحلیلی - واژگانی، ابتدا جایگاه حق آزادی بیان در دانش حقوق تبیین گردد و سپس به مؤلفه‌های اصلی آزادی بیان اشاره شود. در دانش حقوق از انواع و گونه‌های مختلفی از حقوق و آزادی‌ها بحث می‌شود. در این میان، شاخه‌ای از دانش حقوق وجود دارد که به حقوق اساسی موسوم است و جزئی از حقوق عمومی و نیز از زمره حقوق داخلی محسوب می‌شود. حقوق و آزادی‌های متنوعی ذیل حقوق اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرند و طبقه‌بندی‌های متعددی از حقوق مذکور در دانش حقوق به دست داده شده است. اگرچه هیچ یک از آن‌ها را نمی‌توان طبقه‌بندی نهایی و مورد اجماع صاحب‌نظران این علم دانست، می‌توان گفت برخی از آن‌ها از اعتبار و مقبولیت بیشتری در مباحث نظری برخوردارند. یکی از مشهورترین طبقه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی زیر است (ر.ک: قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۳: ۹-۱۱):



بی‌تردید برای نخستین بار تعریف کامل از آزادی بیان و زمینه‌های اصلی آن نظیر آزادی کلام، آزادی قلم و آزادی چاپ، در فرانسه پس از پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ در «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» ارائه شد. در ماده ۱۱ این اعلامیه، آزادی بیان چنین تعریف شده است:

«انتقال و انتشار آزاد افکار و عقاید، یکی از گرانبهاترین حقوق انسانی است. بنابراین

هر شهروندی می‌تواند آزادانه سخن بگوید، بنویسد و چاپ کند؛ مگر در مواردی که برای مقابله با سوءاستفاده از این آزادی، در قانون مشخص شده‌اند و قابل تعقیب‌اند».

گفتنی است که هیچ کدام از آزادی‌های اخیر در «اعلامیه حقوق بشر و شهروند» از صفت «گرانباترین حقوق انسانی» مورد نظر برای آزادی بیان برخوردار نگردیده است (ر.ک: معتمدنژاد، ۱۳۸۶: ۸۱-۸۵). در عین حال، یکی از بهترین تعریف‌های آزادی بیان را بایستی در اعلامیه جهانی حقوق بشر کاوید. در ماده ۱۹ این اعلامیه چنین آمده است:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور، شامل آن است که از داشتن عقاید خود، بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد».

هرچند تعریف آزادی بیان طی سه قرن اخیر، دستخوش تغییر و تکامل بوده است، اما آزادی بیان با هفت مؤلفه کلیدی تبیین می‌گردد:

- ۱) همه به طور برابر و بدون هیچ تفاوتی از آن برخوردارند.
- ۲) دامنه جغرافیایی این حق، نامحدود و فراتر از مرزهاست.
- ۳) دامنه ماهوی این حق محدود نیست و شامل هر گونه اطلاعات و عقایدی می‌شود.
- ۴) این حق شامل دریافت و انتقال اطلاعات، ایده‌ها و عقاید می‌شود.
- ۵) شیوه انتشار بیان نامحدود است.
- ۶) هر نوع تدبیر برگرفته از سوی دولت‌ها برای محدود کردن آزادی بیان، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، مداخله در این حق تلقی می‌شود.
- ۷) حق آزادی بیان، برای اطمینان از جریان آزاد اطلاعات و عقاید در جامعه، تکالیف ایجابی را فراروی دولت حاکم قرار می‌دهد (cf. Daudin Clavaud, 2015: 23).

#### ۴. مرزهای آزادی بیان در اسناد بین‌المللی

پس از تصویب عهدنامه تأسیس سازمان ملل متحد در نخستین هفته‌های بعد از پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵)، از سوی نهادهای اصلی و تخصصی این سازمان برای تأمین صلح و پیشبرد آزادی بیان، گام‌های مهمی برداشته شد. در میان همه اسناد

بین‌المللی مصوب این نهاد، در دو سند اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، به حق آزادی بیان و حدود آن به طور مستقیم پرداخته شده است.

#### ۴-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر

این اعلامیه در دهم دسامبر ۱۹۴۸ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید. ماده ۱۹ این اعلامیه چنین مقرر داشته است:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور، شامل آن است که از داشتن عقاید خود، بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد».

هرچند در ماده مذکور، آزادی بیان بدون هیچ استثناء و محدودیتی ذکر شده است، اما این بدان معنا نیست که آزادی بیان از دیدگاه تهیه‌کنندگان آن، بدون محدودیت تلقی شده باشد؛ زیرا در پایان این متن و در بند ۲ و ۳ ماده ۲۹، محدودیت‌هایی پیش‌بینی شده است:

«۲. هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون منحصرأ به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است. ۳. این حقوق و آزادی‌ها، در هیچ موردی نمی‌تواند بر خلاف مقاصد و اصول ملل متحد باشد».

علاوه بر این، به موجب ماده ۳۰ این اعلامیه، آزادی‌گرایی نمی‌تواند تا آنجا پیش رود که به دشمنان خود اجازه دهد در لویای قانون به فعالیت‌های ضد آزادی پردازند و به استناد آزادی بیان، به اقدامی مبادرت ورزند و یا عملی انجام دهند که حقوق و آزادی‌های پیش‌بینی شده در اعلامیه را از میان ببرد.

#### ۴-۲. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

مجمع عمومی سازمان ملل متحد، هجده سال پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در جریان برگزاری بیست و یکمین اجلاسیه خود در تاریخ ۱۶ دسامبر

۱۹۶۶، میثاق بین المللی مربوط به حقوق مدنی و سیاسی را به تصویب رساند که در مواد ۱۹ و ۲۰ آن، مقررات راجع به حق آزادی بیان و همچنین محدودیت‌ها و وظایف و مسئولیت‌های مربوط به آن حق بیان شده است.

در ماده ۱۹ نکات زیر پیش‌بینی گردیده‌اند:

«۲. هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی جست‌وجو و دریافت و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه به محدودیت‌ها، خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری و یا به هر وسیله دیگر، به انتخاب خود می‌باشد. ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاص است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی شود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف) احترام حقوق یا حیثیت دیگران. ب) حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت و اخلاق عمومی».

در ماده ۲۰ نیز که به آزادی بیان مربوط می‌شود، آمده است:

«۱. هر گونه تبلیغ برای جنگ، به موجب قانون ممنوع است. ۲. هر گونه دعوت به کینه ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد، به موجب قانون ممنوع است».

در مسیر شناخت بیشتر از حدود آزادی بیان، گفتنی است که علاوه بر مساعی و اقدامات نهادهای سازمان ملل متحد در این زمینه، در دهه‌های اخیر از سوی سازمان‌های منطقه‌ای بین‌الدول نیز کوشش‌هایی درباره حدود آزادی بیان صورت گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان تلاش شورای اروپا - متشکل از کشورهای اروپای غربی، مرکزی، شرقی و جنوب شرقی و نیز کشورهای قفقاز- در تصویب «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر»،<sup>۱</sup> نیز کوشش سازمان کشورهای آمریکایی - مرکب از ممالک آمریکای شمالی و آمریکای لاتین- برای امضای «عهدنامه آمریکایی حقوق بشر»،<sup>۲</sup> و در نهایت، مهم‌ترین اقدام اتحادیه آفریقا در تثبیت «منشور آفریقایی حقوق بشر و خلق‌ها»<sup>۳</sup> دانست.

1. European Convention on Human Rights, 4 November 1950.

2. American Convention on Human Rights, 22 November 1969.

3. African Charter of Human and People's Rights, 24-27 June 1981.

گفتنی است که در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر «امنیت ملی، تمامیت ارضی، امنیت عمومی، حفظ سلامت یا اخلاق عمومی، حفظ حیثیت یا حقوق دیگران، افشای اطلاعات محرمانه، اقتدار و بی طرفی قوه قضاییه»، و در عهدنامه آمریکایی حقوق بشر «احترام حقوق یا حیثیت دیگران، حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، سلامت یا اخلاق عمومی، (در مورد سرگرمی‌های عمومی) حفظ اخلاق کودکان و بزرگسالان، تبلیغ برای جنگ، دفاع از تنفر ملی یا نژادی یا مذهبی، تحریک خشونت غیر قانونی به هر بهانه‌ای اعم از نژاد، رنگ، مذهب، زبان یا ملیت» و در منشور حقوق بشر و خلق‌ها «قانون، رسیدن به نفع مشروع ضروری، ضرورت داشتن برای یک جامعه دموکراتیک» به مثابه مرزهای آزادی بیان ذکر شده است.

همان گونه که مشاهده می‌کنیم، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای بالا، در کنار مرزهای کلی و کلان آزادی بیان، متضمن حدود خرد و جزئی نیز می‌باشد. عمده محدودیت‌های آزادی بیان عبارت‌اند از: «امنیت ملی»، «نظم عمومی»، «اخلاق» و «حقوق دیگران»، و دیگر حدود در این چهار مرز قرار می‌گیرند. نظیر تحریک خشونت یا تنفر که داخل در قید اخلاق هستند و چون غیر اخلاقی‌اند ممنوع‌اند. در ادامه این نوشتار، هر یک از این حدود با تکیه بر آنچه قرآن کریم در سرگذشت حضرت موسی علیه السلام و فرعون بیان می‌نماید، در بوته نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد.

## ۵. بررسی مرزهای آزادی بیان با تکیه بر واکاوی سرگذشت حضرت

### موسی علیه السلام و فرعون در قرآن

به گواهی اسناد بین‌المللی موجود، آنچه امروز به نام آزادی بیان در زمره حقوق بشر در این اسناد از آن سخن می‌رود، عمری کوتاه دارد و محصول اندیشه‌ورزی‌های سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی است و بی‌گمان قرآن کریم به مثابه مصدر بنیادین تشریح مسلمانان، بسی قبل بدان پرداخته و زمینه ورود جدی آزادی بیان را در ساحت اندیشه بشری فراهم ساخته است. اینک شایسته است قبل از بررسی مرزهای آزادی بیان، به برخی آیات قرآن کریم در باب آزادی بیان اشاره شود.

یکی از آیاتی که در موضوع آزادی بیان مورد توجه متفکران مسلمان قرار گرفته، این آیه است: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ\* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/ ۱۷-۱۸).

برخی از مفسران واژه «القول» در این آیه را به معنای قرآن و کلام رسول و یا احکام مستحب و واجب و مباح و... تفسیر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶/۲۴۴). اما این نظریه پذیرفتنی نیست و همان گونه که علامه طباطبایی اشاره می‌کند، صاحبان این رأی، بی‌دلیل عموم آیه را تخصیص زده‌اند. این آیه وصف بندگانی است که طالب حق هستند و به قصد کشف حقیقت، اقوال مختلف اعم از حق و باطل را می‌شنوند؛ هیچ سخنی را به صرف اینکه با تمایلات آن‌ها سازگار نیست و نمی‌گذارند؛ در آن‌ها می‌اندیشند و آنچه را حق است و یا بهترین می‌باشد برمی‌گزینند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۵۰). این آیه به وضوح بر آزادی بیان دلالت دارد؛ زیرا لازمه شنیدن اقوال مختلف -از حق و باطل- آن است که امکان طرح و بیان آن‌ها وجود داشته باشد.

از دیگر ادله آزادی بیان می‌توان آن دسته از آیاتی را دانست که مناظره و گفت‌وگوی بین ادیان را تجویز نموده و در پی ایجاد فضای مناظره و استدلال و مجادله احسن می‌باشد؛ نظیر: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/ ۱۲۵)، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (عنکبوت/ ۴۶).

سید بن قطب درباره دستور جدال احسن چنین می‌نویسد:

«جدال احسن یعنی هیچ عامل فشاری بر مخالف نباشد، هیچ گاه تحقیر و تقیح نشود... مخالف و مجادل احساس کند که جانش مصون از خطرات و دارای ارزش بلندی است... به گونه‌ای با وی رفتار شود که حتی گمان نکند هدف، غلبه بر اوست، بلکه بفهمد رسیدن به حق معیار است (۱۴۱۲: ۴/۲۰۲)».

آیات یادشده به روشنی بیانگر نگاه تحسین‌آمیز قرآن به موضوع «آزادی بیان» می‌باشد.

## ۱-۵. امنیت ملی

به حکم عقل و بر اساس میثاق‌های بین‌المللی، یکی از حدود شایسته تحمیل بر آزادی بیان، «امنیت ملی» است. لیکن ابتدا ضروری است مقصود از امنیت ملی روشن

شود. علی‌رغم اهمیت فوق‌العاده مفهوم امنیت ملی به دلیل تأثیر تصمیم‌های حاکمان و دولتمردان در مواقع بحرانی بر عناصر نظم داخلی و نیز روابط خارجی، این اصطلاح در اسناد بین‌المللی تعریف نشده است (Emerson, 1982: 1/78). اما گفتنی است که این واژه در مفهوم سنتی خود، به فقدان تهدید نظامی علیه یک کشور و در مفهوم فراستنی، به ابعاد دیگر تهدیدات نظیر اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... تعریف گردیده (ر.ک: مک‌کین و لیتل، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۷؛ ماندل، ۱۳۹۶: ۵۱-۵۲) و حمایت از آن به معنای اتخاذ تدابیری است به منظور پیشگیری یا پاسخ به تهدیدات جدی علیه کشور در کل؛ خواه تهدید خارجی باشد، مانند تهدید نظامی و خواه منشأ آن داخلی باشد، مانند اقدام علیه حاکمیت (کولیور، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

بر پایه گزارشات قرآن، فرعون و دستگاه حکومتی وی نمونه‌ای آشکار از یک حکومت توتالیتراست با حکمرانی فردی با ویژگی‌هایی همچون مجرم (اعراف/۱۳۲؛ یونس/۷۵)، مستکبر (عنکبوت/۳۹؛ مؤنون/۴۶)، فاسق و بدکار (قصص/۱۳۲)، ظالم و ستمکار (انفال/۵۴)، عصیانگر (نازعات/۲۲) و طغیانگر (مزمّل/۱۵).

سرگذشت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون حاکی از آن است که تنش میان امنیت ملی و آزادی بیان، امری انکارناپذیر است و میان حق آزادی بیان و حق مصونیت از فرض شدن به عنوان مجرم و مخلّ امنیت ملی، مرزی بسیار تاریک وجود دارد؛ به طوری که ابهام‌زدایی از آن بسیار مشکل است. از همین روست که حتی بیانیه ژوهانسبورگ<sup>۱</sup> مصوب اکتبر ۱۹۹۵ میلادی که به هدف حل تعارض‌های این دو قلمرو به تصویب رسید، به طور کامل نتوانست جدال میان دو پارادایم غالب و رقیب، یعنی دیالکتیک امنیت‌گرایی و آزادی‌گرایی را به سازش بدل نماید.

با بررسی سخنان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به فرعون می‌یابیم که درخواست نجات بنی‌اسرائیل هدف اول، و دعوت به توحید در مرحله بعد قرار می‌گیرد. از این روی ایشان از فرعون درخواست کرد: ﴿إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بَابِئِكَ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَىٰ﴾ (طه/۴۷).

1. The Johannesburg Principles on National Security, Freedom of Expression and Access to Information.



اما فرعون با متهم نمودن وی به اخلال در امنیت ملی مدعی شد که موسی به کمک بنی اسرائیل در صدد ایجاد شورش جهت بیرون راندن قبطی‌ها از سرزمین یکپارچه مصر است: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ﴾ (شعراء / ۳۵).

در توضیح این آیه گفتنی است که در حکومت‌های توسعه‌یافته، عدالت‌محور و دارای آزادی بیان، اقسام امنیت - اقتصادی، نظامی، فرهنگی و... - به یکدیگر وابسته نیستند و یا وابستگی به اندازه‌ای اندک است که امکان تعریف و بررسی هر یک از این اقسام بدون نظر داشت اقسام دیگر امکان‌پذیر است. در برابر، حکومت‌های توسعه‌یافته نظام‌هایی هستند که صورت‌های گوناگون امنیت در یکدیگر تنیده، قلمرو امنیت ملی بسیار گسترده شده و نگرانی‌های معمول امنیت ملی از سطح استقلال ملی و تمامیت ارضی بسیار پایین‌تر رفته است. یکی از عوامل این در هم تنیدگی اقسام امنیت، تنوع قومی است. به دیگر عبارت - به خلاف کشورهای توسعه‌یافته - یکی از کانون‌های خطر ساز امنیت ملی در این گونه حکومت‌ها، مسئله تنوع قومی است که ناشی از بحران مشروعیت و فقدان اراده ملی ناشی از ظلم بر مردم به خصوص بر اقلیت‌هاست (cf. Azar & Moon, 1988: 259-290). علامه طباطبایی در تفسیر آیه بالا ضمن اشاره به آیاتی همچون: ﴿قَالَ أَجِنْتُمَا لِيخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِك يَا مُوسَى فَلْنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ﴾ (طه / ۵۸) و ﴿فَتَنَزَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى﴾ \* قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسَاحِرٌ أَوْ مُرِيدٌ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ (طه / ۶۲-۶۳) می‌نویسد:

«[فرعون گفت:] موسی به کمک بنی اسرائیل در پی تصرف مصر، از بین بردن استقلال و بیرون راندن شما از سرزمینتان است. در زمان‌های گذشته بسیار اتفاق افتاد که قومی بر قوم دیگر هجوم آوردند، در نتیجه بر آن‌ها چیره شدند و سرزمینشان را اشغال کردند و ساکنان آنجا را بیرون راندند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۴/۸).

و نویسنده تفسیر من هدی القرآن می‌گوید:

«انسان سرزمینی را که در آن رشد نموده است، دوست دارد و گردنکشان از این دوستی بهره‌برداری سوء می‌نمایند [چه آنکه] ادعا می‌کنند حامیان سرزمین‌اند و داعیان امنیت در مقابل خطر خارجی و داخلی. چنانچه فرعون موسی را متهم کرد به اینکه محل امنیت است و هدف نهایی وی بیرون راندن قبطی‌ها [بومیان و ساکنان اصلی مصر] از سرزمینشان می‌باشد» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۰/۹).

در بند چهارم از اصل یکم بیانیه ژوهانسبورگ آمده است:

«نمی‌توان هیچ محدودیتی را برای آزادی بیان و یا اطلاعات در زمینه‌های امنیت ملی اعمال کرد، مگر اینکه دولت بتواند اثبات کند که محدودیت تجویز شده قانونی است و برای حفظ امنیت ملی مشروع در یک جامعه دموکراتیک ضرورت دارد. مسئولیت اثبات اعتبار این محدودیت با دولت است».

اما مطابق آیات بالا، چنانچه مجموعه دولت - نظیر حکومت فرعون - ضمن سوءاستفاده از مسئله امنیت ملی، اصرار بر اسرارگویی افراطی داشته باشد و نخواهد توده مردم را در جریان تصمیمات خود قرار دهد، این بند از بیانیه ژوهانسبورگ چندان مؤثر نخواهد بود. بنابراین بایستی در راستای پرهیز از اقتدارگرایی، مسئولیت اثبات اعتبار محدودیت‌های مرتبط با موضوع امنیت ملی از دولت سلب گردد و به عهده نهادهای بالادست بین‌المللی یا نهادهای مردمی مستقل از دولت قرار گیرد. به دیگر عبارت، تهدید امنیت ملی یعنی تهدید تمامیت حیات یک ملت و تمامیت ارضی یا ملی یک کشور، نه تهدید و خطر متوجه به یک دولت و رژیم خاص. مطابق سخن قرآن کریم در شیوه مواجهه حکومت فرعون با حضرت موسی، اگر دولتی هنگام احساس خطر در مشروعیت خود، با سوءاستفاده از مسئله امنیت ملی در پی اعمال محدودیت‌های ظالمانه برای آزادی بیان باشد، دیگر این بند از بیانیه ژوهانسبورگ منطقی به نظر نمی‌رسد و بر خلاف این بیانیه، بایستی مسئولیت اثبات اعتبار آن محدودیت‌ها از عهده دولت خارج گردد.

## ۲-۵. نظم عمومی

به طور کلی نظم عمومی - چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین‌المللی - با توجه به هنجارها، ارزش‌ها، اخلاق، فرهنگ و موازین دینی و تاریخی هر کشور تعریف می‌شود. در تبیین و تعریف نظم عمومی چنین آمده است:

«مجموعه سازمان‌های حقوقی و قواعد مربوط به حسن جریان امور راجع به اداره یک کشور یا راجع به حفظ امنیت و اخلاق در روابط بین افراد، به طوری که افراد نتوانند از طریق قراردادهای خصوصی از آن تجاوز کنند... نظم عمومی ماهیت واحدی است که به اعتبار داخلی و خارجی بودن، عوارض مختلف پیدا می‌کند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴: ۷۱۷).

بی‌تردید در جامعه الگو و حکمرانی مطلوب، هیچ عاملی وجود ندارد که مجریان قانون را از حفظ نظم باز دارد و لطمات غیر قانونی را که به بهانه آزادی بیان، خواه توسط گوینده و خواه به وسیله شنوندگانش بر جان و مال اشخاص وارد آمده، بی‌مجازات گذارد. اما با این همه، دو ایراد اساسی در این زمینه در اسناد بین‌المللی مشاهده می‌گردد:

نخست آنکه در مورد نظم عمومی دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: الف) دیدگاه عینی که معتقد است عناصر نظم عمومی را باید در روابط عینی جست‌وجو کرد. ب) دیدگاه ذهنی که نظم عمومی را همان اصول کلی حیات اجتماعی می‌داند که به طور مشخص در قوانین و یا قواعد اخلاقی تجلی یافته است. مقررات بین‌المللی حقوق بشر از دیدگاه عینی پیروی می‌کنند؛ چون طبق این مقررات، تعریف ملی از نظم عمومی تا جایی معتبر است که با تعریف مقررات بین‌المللی مطابقت داشته باشد و در غیر این صورت حتی صلاحیت تقنینی کشورها نیز بر اساس مقررات بین‌المللی لازم‌الاجرای حقوق بشر محدود می‌شود. بنابراین هیچ کشوری نمی‌تواند صرفاً نقض مقررات داخلی خود را به عنوان عملی مغایر با نظم عمومی تلقی کند، بلکه این نقض قانون باید واجد معیارهای موجود در مقررات بین‌المللی نیز باشد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: احمدی و استانی، ۱۳۴۱: ۳۳-۴۴).

ایراد دیگر آنکه نظم عمومی، مفهومی بسیار کلی و مبهم است و همان‌گونه که بیان گردید، هر جامعه با توجه به ارزش‌های پذیرفته‌شده خود، آن را تعریف می‌کند و در نهایت این حکومت و هیئت حاکمه است که تعیین می‌کند چه چیزی در دایره نظم عمومی و چه چیزی خارج از موضوع آن قرار دارد. بنابراین کاملاً طبیعی می‌نماید که در نظام‌های فاقد آزادی بیان - نظیر حکومت فرعون - درخشش انتقادات و مخالفت‌ها و رسیدن مردم به حقوق خود به بهانه واهی «بر هم زدن نظم عمومی» سرکوب گردد.

قرآن کریم دو مرتبه از اتهام حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از جانب حکومت فرعون، به فساد و اخلال در نظم عمومی سخن می‌راند:

الف) یکی از مواردی که وی از مفهوم نظم عمومی استفاده می‌کند، در سوره غافر است. مطابق آیه ۲۵ همین سوره، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ حق را - با معجزات فراوان - بر مردم عرضه نمود (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰۵/۲۴). اما فرعون در مشورت با دیگر صاحب‌منصبان حکومت چنین گفت: «ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي

الأرضِ الفسَادِ» (غافر / ۲۶).

به تصریح تفسیر راهنما، تعبیر «فی الأرض» در این آیه، به سراسر کشور مصر اشاره دارد و گویای متهم شدن موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به اخلاص‌گری در نظم عمومی کشور مصر است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۶/۱۷۲).

نتیجه آنکه فرعون در این جلسه شورا با سران حکومتی، دو دلیل برای توجیه روایی قتل موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ارائه می‌کند؛ یکی تغییر نظام دینی و آیین مردم مصر، و دیگری فساد و اخلاص در نظم عمومی کشور توسط موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ. نویسنده تفسیر من هدی القرآن درباره این دو دلیل فرعون می‌گوید:

«این دو تهمت در عرف سیاسی امروزی به ویژه در سرزمین‌های دیکتاتوری، خطرناک‌ترین وسیله ممکن برای رویارویی با معارضان است و قرآن با این عبارت کوتاه، موضع گردنکشان را نسبت به جنبش‌ها و حرکت‌های خواستار تغییر، در هر مکان و زمان بیان می‌کند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۲/۵۶).

در مقابل، طبق سخن علامه فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن، در هنگام امتیازخواهی فرعون از قومش نسبت به اعطای آزادی به او برای کشتن موسی به جهت دفاع از اعتقادات و نظام، مؤمن آل فرعون خطاب به فرعون و دیگران می‌گوید:

«ایده کشتن موسی تنها به جهت اینکه مدعی است خدای او الله است، به همراه بسیاری از معجزات و دلایل روشنی که دارد، منطقی نیست؛ چه آنکه وی نه نیرو دارد و نه سلاح تا شما از وی بر سلطنت خود بترسید. بنابراین او را رها کنید که اگر دروغ بگوید به شما ضرری نخواهد رسید، ولی اگر درست بگوید و شما او را به قتل برسانید، برخی از چیزهایی که وعید داده، دامنگیر شما خواهد شد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰/۳۷).

آیات پیشین، به یکی از موارد استفاده از مفهوم نظم عمومی اشاره داشت که گوینده‌اش فرعون، متهم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، و زمان اتهام، اواخر دوران حکومت فرعون - و نزدیک به غرق شدن وی و لشکریانش - بود.<sup>۱</sup>

۱. قرآن در آیات ۲۸ تا ۴۵ همین سوره، دفاع مؤمن آل فرعون - یکی از سران حکومت و خویشاوندان او - از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در برابر برچسب‌زنی فرعون به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مبنی بر اخلاص در نظم عمومی کشور را تبیین و استدلال‌های او در مقابل فرعون را بیان می‌کند (برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۹۷).

ب) اما مورد دوم که در سوره اعراف آمده، اشاره به ابتدای مواجهه حضرت موسی علیه السلام و فرعون دارد و گوینده اتهام، سران حکومت، و متهمان، موسی علیه السلام و پیروان وی هستند. در این سوره پس از بیان حضور موسی علیه السلام در کاخ فرعون و درخواست رهایی بنی اسرائیل از ستم وی به همراه ارائه دو معجزه مار بزرگ و دست سفید، آمده است که فرعون و مشاورانش برای غلبه بر موسی علیه السلام و رسوا نمودن وی، برترین ساحران مصر را گرد آورده و رقابتی بین ایشان و موسی علیه السلام با حضور مردم ترتیب دادند. در ادامه، ساحران که با تطمیع فرعون پا به میدان نبرد با موسی علیه السلام نهاده بودند، با دیدن معجزه تبدیل عصا به مار بزرگ به وی ایمان آورده و فرعون حکم قطع دست و پای آن‌ها و در نهایت قتل آن‌ها را صادر می‌کند.

پس از این، اولین برتری حضرت موسی علیه السلام بر فرعون آن هم در حضور مردم - و به ویژه به دلیل ایمان آوردن ساحران به موسی علیه السلام، سران حکومت خطر انتشار این پیروزی و بالطبع گرایش مردم به آیین موسوی را احساس کرده و خطاب به فرعون می‌گویند:

﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ آلَهُمْ قَالُوا سَنُقْتِلُ أبنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا لَفَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (اعراف / ۱۲۷).

همان گونه که مفسر بزرگ، علامه طباطبایی معتقد است، در اینجا سران و بزرگان قوم فرعون، در صدد ترغیب وی به کشتن موسی علیه السلام و پیروان وی هستند، اما فرعون که چنین قصدی ندارد، در پاسخ به آن‌ها می‌گوید نیازی به کشتن آن‌ها نیست؛ زیرا ما بر آن‌ها مسلط هستیم و مانند گذشته، پسرانشان را می‌کشیم و زنانشان را زنده نگاه می‌داریم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۸). در این آیه نیز همانند آیات سوره غافر، اتهام فساد در سرزمین مصر و اخلال در نظم عمومی آن کشور به همراه موضوع تغییر آیین مصریان به یگانه پرستی مطرح شده است.

خلاصه آنکه دو مورد پیشین که ناظر بر مفهوم نظم عمومی بودند، به نزاع دو عنصر ضروری و به ظاهر متعارض آزادی افراد جامعه و قدرت دولت می‌پردازند و آشکارا اولی را ترجیح می‌دهند و در ضمن به دو مؤلفه مهم نظم عمومی<sup>۱</sup>

۱. برای اطلاع از مؤلفه‌های نظم عمومی و گوناگونی آن‌ها نزد فلاسفه دوران سنتی، مدرن و پسامدرن و نیز در بکترین حقوقی کشورهای مختلف ر.ک: مدنیان، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۳۲۰.

یعنی برابری<sup>۱</sup> و آزادی - به ویژه آزادی عقیده و بیان<sup>۲</sup> - اشاره می‌کنند.

از آنجا که حاکمان با زیرکی تمام می‌توانند هر یک از حقوق اجتماعی شهروندان را با توسل به مفهوم نظم عمومی محدود یا ممنوع سازند - همان گونه که در تفسیر من هدی القرآن آمد - می‌توان به جرأت مدعی شد که قرآن با بیان سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون، یکی از مهم‌ترین رهنمودهای خود را در حمایت از حقوق شهروندان نشان داده است؛ چه آنکه دقت و بررسی در آیات مربوطه حاکی از آن است که نظم عمومی، رابطه مستقیمی با نفع عمومی و خیر جمعی دارد و بایستی موجبات رفاه و آسایش همه اعضای جامعه - از جمله اقلیت‌ها - را فراهم سازد.

### ۳-۵. اخلاق

در اسناد بین‌المللی پیش‌بینی شده است که می‌توان به موجب قانون و به منظور تأمین مصالح و سلامت اخلاقی، آزادی بیان را محدود کرد. مراد از اخلاق در این اسناد صرفاً اخلاق رفتار نیست، بلکه معنای عام‌تری دارد که شامل اخلاق باور، تفکر یا پژوهش می‌گردد<sup>۳</sup> و مقصود از آن هنجارها و ارزش‌هایی هستند که هم راهنمای عمل و رفتارند و هم راهنمای اندیشه (برای اطلاع از تفاوت‌های این دو قلمرو اخلاق ر.ک: فنایی، ۱۳۹۲: ۵۱-۶۴).

در حُسن اخلاق و پاسخ به این سؤال که «چرا باید اخلاقی بود؟»، خواه تبیینی دینی ارائه دهیم و خواه معتقد به اخلاق سکولار باشیم و تقریر سکولار آن را قابل تنسیق بدانیم، نقش بی‌بدیل مراعات ارزش‌های اخلاقی در شکل‌گیری زندگی اجتماعی مطلوب کتمان‌ناپذیر است. اما بی‌شک بایستی یکی از مبهم‌ترین موارد اعمال محدودیت در زمینه آزادی بیان را مقوله اخلاق دانست؛ چه آنکه در خصوص این مفهوم معمولاً با برخوردهای ملی متفاوتی روبه‌رو هستیم که ریشه در نوع نگرش هر کدام به موضوع اخلاق، مبانی و هنجارهای اخلاقی دارد؛ به گونه‌ای که در رویه‌های قضایی بین‌المللی

۱. برای نمونه در این باره به تفاسیر ذیل آیه «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ مِّنْهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲) رجوع شود.

۲. برای نمونه در این باره به تفاسیر ذیل آیه «أَتَقْتُلُونَ رِجَالًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ» (غافر / ۲۸) رجوع شود.

۳. زیرا در برخی اسناد بین‌المللی، به موضوع «حمایت از مالکیت فکری» اشاره شده است که نقض آن، به نقض کرامت انسانی و شخصیت معنوی مولف آفرینه ادبی و هنری نیز تسری می‌یابد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: Ignatieff, 2001: 92).

نیز شاهد سردرگمی هستیم. برای نمونه درباره رتبه‌بندی فیلم‌ها و ممنوعیت مطلق پخش تصاویر با ماهیت خشونت‌آمیز یا مستهجن به طور مطلق یا مختص افراد زیر ۱۲ یا ۱۶ یا ۱۸ سال، موضعی واحد وجود ندارد. مثال دیگر را می‌توان چاپ و نشر کاریکاتور پیامبر گرامی اسلام ﷺ در برخی روزنامه‌های دانمارکی دانست که به یقین از جانب برخی عملی غیر اخلاقی دانسته شد و نزد بعضی دیگر در راستای آزادی بیان.

با بررسی آیات قرآن کریم می‌یابیم از موضوعاتی که معمولاً پیامبران الهی آن را به نقد و چالش می‌کشیدند، ارزش‌های مجعول قلمرو اخلاق نزد امت‌های ایشان است. رهایی از ارزش‌های مخدّر و نامیمون موروثی و بدون تکیه‌گاهی معقول و مشروع، یکی از ابعاد دعوت و تلاش حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بوده است. آنچه را فرعون و پیروانش کاملاً اخلاقی و صواب می‌دانستند، میراث فرهنگی و اخلاقی به ارث رسیده از پدران و نسل‌های سابق بود که طی نظام تقلیدی کورکورانه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. از این روی، او به موسی عَلَيْهِ السَّلَام پاسخ داد: ﴿أَجِنْتَنَا لَتَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ (یونس / ۷۸).

نیز آنجا که برای ترغیب ساحران جهت غلبه بر موسی عَلَيْهِ السَّلَام به ایشان گفت: ﴿إِنَّ هَذَا نِسْأَجْرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُدْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى﴾ (طه / ۶۳).

نمونه دیگر این تبعیت محض و به دور از نقد را در خطاب آن‌ها به موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌یابیم که گفتند: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولَى﴾ (مؤمنون / ۲۴).

همان‌گونه که از آیات فوق دانسته شد، اختلاف در اخلاقی یا غیر اخلاقی دانستن برخی ارزش‌ها مرکز مناقشه بین حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فرعون بوده است. به دلیل همین گوناگونی آراء ملت‌ها در مقوله وسیع اخلاق و هنجارهای اخلاقی، یکی از اشکالات اساسی اسناد بین‌المللی را می‌توان چنین برشمرد که موفقیت چندان‌ی در تبیین اخلاق به مثابه یکی از حدود آزادی بیان نداشته است.

ایراد دیگر آن است که از واقعیت‌های موجود در دنیای دولت‌های خودکامه این است که ایشان خود را فراتر از نیک و بد‌های اخلاقی می‌بینند، بلکه حُسن و قُبْح را خود تعیین می‌کنند. به هر جای تاریخ که نگاه بیندازیم خواهیم دید که هیچ صاحب قدرتی - جز استثنائات اندک نظیر پیامبران حاکم- از آن تخلف نکرده‌اند.

این‌گونه رابطه را در حکایت فرعون از زبان قرآن می‌شنویم: ﴿فَأَسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ﴾

(زخرف / ۵۴). مردم در حکومت وی خوار و حقیر گردیده و مطیع وی بودند تا بدانجا که وقتی فردی مؤمن از خاندان فرعون هنجارشکنی می‌نماید و برای مهار تفرعن فرعون توصیه‌هایی به وی می‌کند، تنها جوابی که از فرعون می‌شنویم این است که ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر / ۲۹) یا زمانی که ساحران بر خلاف انتظار و خواست او به موسی عَلَيْهِ السَّلَام ایمان می‌آورند، به آنان می‌گوید: ﴿أَمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ﴾ (اعراف / ۱۲۳).

#### ۴-۵. حقوق دیگران

همان گونه که در اسناد بین‌المللی آمده است، یکی از محدودیت‌های بایسته بر آزادی بیان، حمایت از حقوق دیگران است و از آفات ترویج آزادی بیان توأم با کاهش ابزارهای بازدارنده از حفاظت و مراقبت از حقوق دیگران، تقابل آزادی بیان و کرامت انسانی است؛ چه آنکه به موازات سوء توسل از حق آزادی بیان توسط برجسب‌زنان، مفتریان و ناشران اکاذیب، حرمت و کرامت ذاتی انسان‌ها به مخاطره می‌افتد. در ماجرای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز شاهدیم که فرعون به بدنام کردن ایشان همت می‌بندد:

- ﴿إِن رَّسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمُجْنُونٌ﴾ (شعراء / ۲۷)؛

- ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا﴾ (اسراء / ۱۰۱)؛

- ﴿إِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (قصص / ۳۸)؛

- ﴿فَتَوَلَّىٰ بَرَكِيهٖ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ (ذاریات / ۳۹).

بنابراین عدم توجه به ضرورت نقش‌آفرینی حمایت از حقوق دیگران در مسئله آزادی بیان، بسترساز محجور ماندن این حق بنیادین می‌گردد و آفت ترویج آزادی بیان بدون ملاحظه این مرز، وضعیتی را زمینه‌سازی می‌نماید که خود علیه خود عمل می‌کند؛ زیرا باور به اشتراک مبانی «حق آزادی بیان» و «حمایت از حقوق دیگران» در مبنای «کرامت ذاتی ابناء بشر» باوری صحیح است.

به موجب این مرز و در راستای بهره‌مندی تمامی افراد ملت از حقوق خود، بایستی خانه‌های حاجب دولت به خانه‌های شیشه‌ای شفاف تبدیل گردد تا مردم به آسانی بتوانند از عملکرد حاکمان آگاه شوند و به حقوق خود دست یابند؛ زیرا از اطلاعات به قدرت یاد می‌شود و آزادی بیان و اطلاعات در صدد است که به افراد جامعه چنان



قدرتی اعطا کند که هم حقوق خود را خوب بشناسند و هم به خوبی بدان نائل شوند. از سوی دیگر، در پی فهم فرایندهای قوام‌بخش حیات اجتماعی و سازوکارهای آن، بی‌تردید عدم حمایت از حقوق دیگران به ویژه حقوق اقلیت‌ها، منجر به تحولات شالوده‌شکنانه می‌گردد و منافع جمعی مشترک و ارزش‌های کانونی را به مرز فروپاشی کشانده و عناصر تحرک، جدایی و شورش را تحریک نموده و گسست اجتماع را سبب می‌شود. چنانچه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به فرعون، ظلم وی به اقلیت بنی‌اسرائیل را متذکر شد<sup>۱</sup> و خواستار رهایی این گروه از ستم دولت وی گردید.<sup>۲</sup> در بازگشت به الگوی عدالت و ایجاد نظامی عادلانه، عموماً نقطه عزیمت آن است که افرادِ درگیر در حاکمیت سیاسی، افرادی از جامعه‌اند. اما باید توجه داشت که در عمل، چنین تعلق‌ی همواره وجود ندارد و «دولت» پوششی برای اعمال اقتدار گروهی از مردم بر دیگر گروه‌ها می‌باشد؛ این گروه گاه اکثریتی را تشکیل می‌دهد که اقلیتی را از حقوق خود محروم کرده‌اند - نظیر حکومت فرعون بر گروه بنی‌اسرائیل - و گاه حتی حکومت اقلیت بر اکثریت است.

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نماینده اقلیتی بود که سال‌ها پیش از وی به مصر مهاجرت نموده بودند. بدیهی است یکی از اصول کلی که در اعمال محدودیت بر آزادی بیان باید مورد توجه قرار گیرد آن است که از آن محدودیت‌ها نباید به عنوان ابزاری برای سرکوب حقوق و آراء اقلیت‌ها استفاده نمود. سرگذشت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به مثابه یک نمونه، حاکی از آن است که مثلاً اگر در یک سخنرانی عمومی، سخنران سخنانی بگوید که به دلیل مخالفت با نظر اکثریت مستمعان و یا حتی اکثریت آن اجتماع، موجب برافروختن خشم آن‌ها و یا واکنش‌های تندی گردد، فرد سخنران را صرفاً به این دلیل که سخنانش سبب خشم دیگران و برهم خوردن نظم عمومی شده است نمی‌توان مورد پیگیری قرار داد. به عبارت بهتر، این دیگران هستند که باید به حق او مبنی بر بیان افکار و عقایدش احترام بگذارند؛ مگر اینکه سخنان وی از جهت دیگری مسئولیت‌آفرین باشد و نه صرفاً به دلیل تحریک مخالفت اکثریت.

۱. «عَبَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲).

۲. «أَزِيلُ مَعَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اعراف / ۱۰۵).

## نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا مرزهای آزادی بیان موجود در معاهدات بین‌المللی را بر مبنای آیات قرآن کریم و با محوریت واکاوی سرگذشت حضرت موسی و فرعون، مورد بررسی و نقد قرار دهد.

در گام نخست، امنیت ملی، نظم عمومی، اخلاق و حقوق دیگران به مثابه عمده‌ترین حدود آزادی بیان در مهم‌ترین اسناد بین‌المللی ذکر گردید. در این مرحله، ابتدا به دو سند «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» به دلیل پرداختن مستقیم به مسئله آزادی بیان و مرزهای آن، و سپس از میان حجم بالای نشست‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای، تنها به کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، عهدنامه آمریکایی حقوق بشر و منشور آفریقایی حقوق بشر و خلق‌ها به دلیل دارا بودن بیشترین اعضا اشاره شد.

در گام دوم، هر یک از چهار مرز بنیادین آزادی بیان در اسناد بین‌المللی بررسی گردید و نتایج زیر به دست آمد:

سه مرز امنیت ملی، نظم عمومی و اخلاق، محدودیت‌های بسیار کلی و مبهمی هستند که بایستی بسیار شفاف‌تر تعریف و تحدید شوند. در غیر این صورت نه تنها کمکی به احقاق حقوق شهروندان به ویژه حق آزادی بیان نمی‌کنند، بلکه به راحتی می‌توانند بهانه دولتمردان برای سرکوب و ایجاد فضای رعب و اختناق گردند؛ چنان که در حکومت فرعون شاهد بودیم.

تنها حد بایسته تحمیل بر آزادی بیان در اسناد بین‌المللی، حمایت از حقوق دیگران است و همان گونه که در سرگذشت حضرت موسی علیه السلام در دوران زمامداری فرعون ذکر شد، مراقبت از حقوق همگان به ویژه حقوق اقلیت‌ها، زمینه‌ساز ایجاد فضای آزادی بیان و طرد دیکتاتوری اکثریت بر اقلیت می‌باشد.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. احمدی واستانی، عبدالغنی، *نظم عمومی در حقوق خصوصی*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ روزنامه رسمی، ۱۳۴۱ ش.
۴. بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۸۰ م.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمنولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۴ ش.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۴ م.
۷. حائری، عبدالهادی، *آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران: گذری بر نوشته‌های پارسی در دو سده پیشین*، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۸. دراویل، جمال‌الدین، *مسأله الحزبیه فی مدونه الشیخ محمد الطاهر بن عاشور*، بیروت، دار الهادی للطباعة و النشر، ۲۰۰۶ م.
۹. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. روزنتال، فرانس، *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*، ترجمه منصور میرمحمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. سروش، عبدالکریم، *آیین شهریاری و دینداری*، چاپ دوم، تهران، صراط، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، *الفروق اللغویه*، چاپ دوم، قم، اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، فرهنگ‌نما، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. فنایی، ابوالقاسم، *دین در ترازوی اخلاق*، چاپ دوم، تهران، صراط، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران، یلدا، ۱۳۷۳ ش.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. کرنستون، موریس، *تحلیل نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
۲۴. کولیور، ساندر، «آزادی، حق و امنیت»، ترجمه علی‌اکبر آقائی، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۴، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. ماندل، رابرت، *چهره متغیر امنیت ملی*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۹۶ ش.

۲۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین ع، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. مدنیان، غلامرضا، *نظم عمومی در حقوق اساسی ایران*، تهران، میزان، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. معتمدنژاد، کاظم و رؤیا معتمدنژاد، *حقوق ارتباطات*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. مک‌کین لای، آر. دی.، و آر. لیتل، *امنیت جهانی، رویکردها و نظریه‌ها*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، *تفسیر راهنما: روشی نو در ارائه مفاهیم موضوعات قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
32. Azar, Edward E., Chung-In Moon, *National Security in the Third World: The Management of Internal and External Threats*, World Politics, 1988.
33. Daudin Clavaud, Paul, *Freedom of Expression and Public Order*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris, 2015.
34. Emarson, Thomas, "National Security and Civil Liberties", *The Yale Journal of World Public Order*, No. 1, 1982.
35. Ignanieff, Martin, *Human Rights*, Princeton University, 2001.
36. Kumar, Vijay, *Human Rights: Dimensions and Issues*, India, New Delhi, 2003.
37. Shafee, Zechariah, *Documents on Fundamental Human Rights*, U.S.A., Harvard University, 1951.
38. Smith, Rhona, *Core Statutes on Public Law and Human Rights*, U.K., Palgrave Macmillan, 2009.

## نقد و بررسی

# انگاره مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع\*

□ مصطفی کریمی<sup>۱</sup>

□ حمیدرضا مقیمی اردکانی<sup>۲</sup>

### چکیده

حکیمان استفاده از دروغ برای رسیدن به مصلحتی مهم‌تر را جایز می‌شمارند. آیا می‌توان حتی احتمال بیان خلاف واقع را به خاطر مصلحتی در مورد کلام خدای حکیم معقول دانست؟ اگر این احتمال در مورد سخنان خداوند معقول باشد و عدم وقوع آن اثبات نشود، واقع‌نمایی قرآن مورد تردید خواهد بود. در نتیجه نمی‌توان در حوزه‌های معرفتی از هدایت‌های قرآنی به صورت یقینی بهره گرفت.

نوشتر حاضر در ابتدا با روش عقلی و در ادامه از طریق تحلیل آیات قرآن، امکان راهیابی القاء خلاف واقع مصلحتی به قرآن کریم را رد کرده است. برخی دلیل‌هایی که برای رد این مدعا ارائه شده، ناکافی است، ولی تلاش شده برهان‌های

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (karimi@qabas.net).

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول) (hmoqimi@gmail.com).

ارائه‌شده ترمیم و تکمیل شود و مدعا با برهان عقلی کافی به اثبات برسد و سپس با استناد به قرآن بر صحت این مدعا تأکید شود. نتیجه این است: قرآن کریم مصالحی مانند سطح فهم مخاطب، به زبان قوم سخن گفتن و مسائل هنری را مراعات کرده است؛ ولی لازمه آن، القاء مصلحتی خلاف واقع نیست و هیچ یک از مصادیقی که به عنوان دروغ مصلحتی مطرح می‌شود، شاهد بر این امر نیست. **واژگان کلیدی:** قرآن، مصلحت‌اندیشی، دروغ مصلحتی، واقع‌نمایی، رعایت سطح فهم مخاطبان، زبان قوم، ویژگی‌های هنری.

### ۱. مقدمه

«صدق خبری» در جایی کاربرد دارد که جمله‌ای برای ارائه واقع بیان شود و مدلول کلام گوینده منطبق بر واقع باشد<sup>۱</sup> و در مقابل، «دروغ خبری» به جمله‌هایی گفته می‌شود که برای ارائه واقع بیان شده و لیکن خلاف واقع است (موسوی خویی، بی‌تا: ۶۱۱/۱؛ غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۴۳/۲-۴۴).

«مصلحة» بر وزن مفعلة مصدر میمی یا اسم مصدر از «صلح» است. صلح معنایی خلاف فساد دارد (فیومی مقری، بی‌تا: ۳۴۵/۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۱۶/۲؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۱؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۵/۴). برخی «صلح» را ضد طلاح به معنای تباهی و فساد دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۳). مصلحت به معنای خیر و خیر بودن است (طریحی، ۱۴۰۸: ۳۸۹/۲؛ فیومی مقری، بی‌تا: ۳۴۵/۲).

مصلحت در فارسی دو کاربرد دارد: الف- آنکه براینده آثار یک امر، خیر، منفعت و صلاح باشد و مراد از «مصلحت‌اندیشی» خیراندیشی و رعایت خیر در نگاهی کلی‌نگر است. از این رو مصلحت دو مصداق دارد؛ یا خیر محض است یا اینکه خیر آن بر شرش چیرگی دارد. با توجه به معنای نخست، تقسیم آن به مثبت و منفی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا این معنا از مصلحت‌اندیشی مساوق با حکمت و خیر است و راهی برای ضد ارزش بودن آن متصور نیست. ب- واژه مصلحت در فارسی متداول معنای دیگری دارد که مستلزم معنای منفی است؛ زیرا افراد این واژه را در مواردی که تنها به مصلحت (نفع

۱. مقاله حاضر در میان نظریات صدق، نظریه تطابق با واقع را پذیرفته، به عنوان اصل موضوعی پیش‌فرض می‌گیرد (برای اطلاع از نظریات در این باره ر.ک: جوادی، ۱۳۷۴: ش ۴-۳۸-۵۱).

مادی) شخص خود می‌اندیشیده‌اند، به کار برده‌اند (معین، ۱۳۶۲: ۴۱۷۶/۲). در این نوشته معنای نخست مدنظر است.

با توجه به معانی یادشده، منظور از «دروغ مصلحتی» آن است که جمله‌ای در مقام بیان واقع، بدون قرینه بر خلاف واقع بودن، به جهت رعایت غلبه خیر بر شر بیان شود. سؤال اصلی تحقیق این است که آیا امکان دارد خداوند متعال در قرآن کریم - که بنا به اعتقاد ما زبانش واقع‌نماست - برای مراعات مصلحتی همچون رعایت سطح فهم مردمان، به زبان قوم سخن راندن، نظم یافتن جامعه، تربیت جامعه و... مطالب غیرواقعی را برای مردم بیان کند؟

روشن است که استفاده از هدایت الهی در قرآن کریم، مبتنی بر پاسخ دادن به این پرسش است. اگر تمام کلام خدا یا برخی نامعین از آن را غیر واقعی بدانیم، بهره‌برداری معرفتی و کسب هدایت از کلام وحی دچار مشکل می‌شود. از این رو ضرورت دارد بحث از مصلحت‌اندیشی در بیان واقع را مورد دقت قرار داده و جنبه‌های عقلی، نقلی، ایجابی و سلبی آن را واکاوی نماییم.

تحقیق حاضر در حقیقت به بعد جدیدی از مسئله کلامی صدق الهی توجه کرده که البته اصل آن، پیشینه‌ای به طول تاریخ علم کلام دارد. کتب کلامی گذشتگان و یا تازه نشر شیعه مانند کشف المراد علامه حلی، البراهین القاطعه استرآبادی، شوارق الالهام لاهیجی، الالهیات جعفر سبحانی و آموزش عقاید مصباح یزدی، به ذکر و بررسی براهین صدق الهی پرداخته‌اند؛ اما هیچ یک به تفصیل، به بحث امکان‌راهیابی القاء خلاف واقع مصلحتی در کلام خدا و تکمیل برهان برای رفع این احتمال توجه نکرده‌اند. کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر به بحث «زبان قرآن» پرداخته‌اند، گاه به مسئله القاء خلاف واقع مصلحتی اشاره کرده‌اند؛ اما از آنجا که حیثیت اصلی موضوع آن‌ها با بحث کذب متفاوت است، به تفصیل و با دقت، برهان‌های بطلان کذب مصلحتی را ارائه نداده‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۹۵؛ ساجدی، ۱۳۹۲: ۱۰۳-۱۰۶). مقاله «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار» (امین و واعظی، ۱۳۹۲: ش ۷۲-۵۱/۱۱) مستقیماً موضوع تحقیق را مورد بحث قرار داده است. نویسندگان با استفاده از روش تفسیر موضوعی به بررسی مسئله پرداخته‌اند. مقاله مذکور اولاً به ابعاد کلامی مسئله نپرداخته

و تنها با استفاده از آیات قرآن کریم به منتفی بودن عوامل تحقق دروغ مصلحتی مذموم اشاره نموده و ثانیاً تنها مصلحت‌اندیشی مذموم یعنی بیان غیر واقع به جهت منافع مورد مذمت عقلاً را مورد بحث قرار داده و آن را از قرآن نفی کرده است. اما بنا بر تعریف منتخب (معنای اول)، مصلحت‌اندیشی مذموم معنا ندارد و خلاف فرض است و بحث صورت گرفته در مقاله مذکور با مسئله ما متفاوت است. بنابراین هنوز گام اصلی در جهت نفی عقلی احتمال القاء خلاف واقع مصلحتی در مورد خدا باقی مانده است.

پیش از بررسی مسئله اصلی چند نکته را یاد می‌کنیم:

نکته ۱: بحث «صدق» گزاره‌های الهی در قرآن از لحاظ رتبه پس از مباحثی چون: ۱. معناداری گزاره‌های قرآنی و ۲. معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی، مطرح می‌شود. این مسائل پیش فرض و اصل موضوعی تحقیق به شمار می‌آیند.

نکته ۲: عنوان مصلحت‌اندیشی مستلزم گزینش از روی اختیار است. از این رو کسانی که قرآن را ضرورتاً متأثر از فرهنگ زمانه دانسته‌اند (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۲۷/۱۱۰ به بعد؛ سروش، ۱۳۸۷: ۲۸-۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۲) و کسانی که خالق قرآن را ناگزیر از عدم اراده معنای مطابق واقع دانسته‌اند (سروش، ۱۳۸۶: ۱۷)، نمی‌توان آن‌ها را در زمره باورمندان به مصلحت‌اندیشی قرآن در بیان خلاف واقع به حساب آورد.

## ۲. تلازم برخی سخنان با بیان خلاف واقع در قرآن

لازمه برخی سخنان، وجود القاء مصلحتی خلاف واقع در قرآن است. اگر کسی زبان قرآن را در صدد بیان واقع، و مفاد برخی از آیات را غیر مطابق با واقع دانست و از منظر وی، قرآن بر این خلاف واقع‌گویی قرینه‌ای اقامه نکرده بود، لازمه کلام او وجود کذب مصلحتی در قرآن است. در ذیل به برخی اشاره می‌رود:

الف) برخی از غلات مجموعه گزاره‌های دینی مرتبط با تشریح شرایع را خلاف واقع قلمداد کرده، آن‌ها را تنها مربوط به کسانی می‌دانند که به حقیقت نرسیده‌اند (هالم، ۲۰۰۳: ۱۴۳). لازمه این سخن آن است که عمومیت تمام آیات الاحکام که تکالیفی را به جهت رسیدن به قرب الهی بر عهده همه انسان‌ها (چه واصل و چه غیر واصل به حقیقت) می‌گذارد، مطابق با واقع نیست.



ب) برخی از دگراندیشان علم‌زده، منظور از فرشتگان و امور غیبی را نیرو و قوانین طبیعی می‌دانند (حنفی، ۱۹۸۸: ۱۹۷/۲-۱۹۸؛ همچنین ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۱-۲۸۹/۳ و ۳۱۶: معرفت، ۱۳۸۰: ۱۲/۲-۵۱۵). در نظر این افراد، علت بیان امور خلاف واقع نظیر فرشتگان، اجنه و... رعایت مصلحت سطح فهم مخاطبان پیامبر بوده است.

ج) برخی نویسندگان که یادکرد قرآن کریم از چشم‌زخم و جن را متأثر از فرهنگ جاهلی زمان نزول می‌دانند، گرچه به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که خدای متعال از حیث واقع بودن موارد یادشده، خاموش و در مقام بیان واقع آن‌ها نبوده است تا بگوییم بیان کنونی خلاف واقع است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ش ۹۰/۵-۹۷؛ جمعی از مستشرقان، بی‌تا: ۱۴۰/۸؛ ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۷۵/۸)، لکن نه تنها هیچ شاهدی نیست که قرآن کریم در این موارد از بیان واقع خاموش بوده است، بلکه شواهد متعددی وجود دارد که خداوند در مقام بیان واقع آن‌هاست و سیاق کلام وحی نیز این برداشت را تأیید می‌کند. بنابراین ادعای ساکت بودن قرآن از بیان واقع، به دلیل شواهد درون‌زبانی نادرست است.

د) برخی از کسانی که قائل به الهیات سلبی بوده‌اند (یعنی خدا هیچ نوع وصف ایجابی ندارد) در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند تبارک و تعالی اوصافی نظیر علم، قدرت و حیات را به خود نسبت داده است؟ نگاشته‌اند که خدا در این موارد، رعایت مصلحت سطح فهم مخاطب را نموده است (قاضی سعیدقمی، ۱۳۶۲: ۷۰-۷۱).

ه) در سالیان گذشته، اندیشه کذب مصلحتی خدا از طرف برخی دگراندیشان مطرح شد و امروز توسط برخی واعظ‌نماها در اطراف و اکناف ایران به ویژه درباره تصویر قرآن از مرگ و احوالات پس از مرگ انسان‌های گنهکار (وعیدهای الهی مبنی بر عذاب کافران و گنهکاران) در حال ترویج است.

### ۳. بررسی براهین عقلی محال بودن بیان خلاف واقع در کلام خدا

پیش از بررسی براهین یادآور می‌شویم با اینکه ادعای جواز بیان خلاف مصلحتی واقع در گستره خود می‌تواند به یکی از سه صورت زیر مطرح شود، اما از آنجا که نمی‌توان کسی را یافت که احتمال اول را قبول داشته باشد، با اینکه ادله ما فرض نخست را نیز رد می‌کند، ولی بیشتر وجهه همت این مقاله، رد فرض‌های دوم و سوم است.

فروض احتمالی: ۱- تمام قرآن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد. ۲- جزء نامعینی از آن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد. ۳- جزء معینی از آن القاء خلاف واقع مصلحتی باشد.

### الف) برهان قبح دروغ

از مهم‌ترین دلایل‌هایی که بر امتناع دروغ به طور مطلق بر خداوند بیان شده است، برهان قبح دروغ است. این برهان مبتنی بر پذیرش نظریه صحیح حسن و قبح عقلی است (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۱).

می‌توان برهان فوق را به این صورت منطقی بیان کرد:

مقدمه اول (صغری): دروغ امری مطلقاً قبیح است.

مقدمه دوم (کبری): ساحت خدا از امور قبیح منزّه است.

نتیجه: پس دروغ مطلقاً از ساحت خدا به دور است.

ابتدا مقدمه اول (صغری) این برهان را بررسی می‌کنیم.

### بررسی مقدمه اول

در ابتدای امر به نظر می‌رسد که اطلاق این مقدمه دچار اشکال است. اما با دقت می‌توان این مقدمه را در مورد افعال الهی تأیید نمود.

### اشکال

در استدلال فوق، عنوان دروغ علت تامه قبح فرض شده بود و حال آنکه در شرایط وجود مصلحت مهم‌تر مانند نجات نفس محترمه به لحاظ وجدان اخلاقی، دروغ قبیح نبوده و مصداق عدالت است. پس مصلحت‌های مهم‌تر از قبح دروغ مانند رعایت سطح فهم مخاطبان، امور تربیتی یا نظام گرفتن جامعه می‌تواند قبح بیان خلاف واقع خدا و اولیاء دین را از بین ببرد و آن را حسن نماید.

### پاسخ

اولاً برخی از اندیشمندان در صورت وجود مصلحت مهم‌تر، دروغ قبیح را تنها جایز دانسته‌اند، نه اینکه دروغ در چنین مواردی قبح خود را از دست بدهد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۲۲۹؛ خفزی، ۱۳۸۲: ۱۹۹)؛ ثانیاً بر فرض که بپذیریم عنوان دروغ

مقتضی قبح است، در نظر ما قبح دروغ از ناحیه خدا دائمی است. توضیح مطلب در بررسی مقدمه دوم خواهد آمد.

### بررسی مقدمه دوم

در این مقدمه ادعا شده است که خداوند متعال مرتکب هیچ قبیحی نمی‌شود. این مقدمه هم دارای اطلاق است و امکان دارد کسی به این اطلاق چنین اشکال کند:

#### اشکال

اگر بپذیریم که بیان خلاف واقع، اعم از مصلحتی و غیر آن، علت تامه قبح باشد، باز انجام آن از طرف خدا ممکن است؛ زیرا محال بودن صدور فعل قبیح از حکیم، مختص به مواردی است که تراحم پیش نیامده باشد. اگر میان قبیح‌تر و قبیح تراحم باشد و حکیم عقلاً راهی جز انجام یکی از آن دو نداشته باشد، ضرورتاً باید برای فرار از قبیح‌تر، قبیح را مرتکب شود.

به بیان دیگر، یک قضیه شرطیه وجود دارد که ملزم به پذیرش آن هستیم: «اگر مصلحت مهم‌تری وجود داشته باشد که مستلزم بیان مصلحتی خلاف واقع در آیه‌ای باشد، بالضرورة خداوند حکیم به جهت رعایت مصلحت مهم‌تر، مرتکب القاء مصلحتی خلاف واقع خواهد شد». تلازم بین مقدم و تالی ثابت است؛ زیرا در فرض وجود مصلحت مهم‌تر، اگر بیان خلاف واقع، «مقتضی» قبح باشد، قبحش از بین می‌رود و خدا قطعاً فعل حَسَن را انجام می‌دهد. ولی اگر بیان خلاف واقع، علت تامه قبح نیز باشد، هرچند قبحش از بین نمی‌رود، ولی خدای حکیم به جهت رعایت مصلحت مهم‌تر، ضرورتاً مرتکب القاء مصلحتی خلاف واقع می‌شود.

#### پاسخ

از این نقد می‌توان این گونه پاسخ داد: قضیه شرطیه فوق به علت وجود تلازم بین مقدم و تالی صادق است؛ ولی پذیرش صدق آن، مستلزم امکان استناد القاء خلاف واقع مصلحتی به خداوند تبارک و تعالی نیست؛ زیرا بحث بر سر تحقق مقدم این شرطیه است؛ آیا می‌توان مصلحتی آن‌چنان مهم داشت که مستلزم امکان القاء خلاف

واقع مصلحتی از طرف خداوند تبارک و تعالی باشد؟!

صحیح آن است که اصلاً نمی‌توان مصلحتی را تصور نمود که قبح القاء خلاف واقع خدا را به تراحم بکشاند و بر آن غلبه کند؛ زیرا کفه ترازوی قبح بیان خلاف واقع مصلحتی از سوی خدا ولو در یک مورد اتفاق بیفتد، چنان سنگینی می‌کند که هیچ مصلحتی نمی‌تواند خسارت ناشی از آن را جبران سازد. امکان القاء خلاف واقع مصلحتی در مورد خداوند تبارک و تعالی مستلزم احتمال بی‌ارزش شدن تمام آموزه‌های ادیان است؛ زیرا در صورت پذیرش این امکان (امکان القاء خلاف واقع از ناحیه خدا) هر گزاره‌ای از گزاره‌های خدا را که بخواهیم مورد استناد قرار دهیم، احتمال کذب مصلحتی در مورد آن مطرح خواهد شد و ما نمی‌توانیم با وجود احتمال خلاف واقع بودن، به مطابقت آن گزاره با واقع حکم کنیم. در نتیجه هدایت خدا به بشری که قابلیت دریافت هدایت و پیمودن مسیر تکامل را داراست، نخواهد رسید. پیامد این فرض، حکیم نبودن خدا خواهد بود. این لازمه چندان هولناک و عظیم است که هیچ مصلحت موجب دروغی نمی‌تواند با آن برابری کند؛ چه اینکه بخواهد نسبت به آن سنگین‌تر نیز باشد. از این رو ارتکاب چنین قبحی از خداوند متعال محال است و عدم ارتکاب آن از ناحیه خدا دائمی و ابدی است.

### دفاع از نقد

بیان فوق در حقیقت عقب‌نشینی از برهان قبح دروغ و پناه بردن به برهان محال بودن نقض غرض از حکیم است. در ذیل مورد به بررسی این برهان می‌پردازیم.

### ب) برهان محال بودن نقض غرض از حکیم

اگر کذب بر خداوند روا باشد، اعتماد و اطمینان نسبت به وعده‌ها و آنچه گفته، حاصل نمی‌شود؛ در نتیجه اساس دین و دینداری متزلزل می‌شود. پس صدق برای خداوند حکیم ضروری است (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲۸۱/۲؛ طیب، ۱۳۶۲: ۶۵؛ کریمی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

این برهان را می‌توان به صورت ذیل بیان نمود:

مقدمه اول: اگر دروغ مصلحتی از طرف خدا جایز باشد، اهداف خداوند در آفرینش انسان، ارسال پیامبران و کتب آسمانی نقض خواهد شد.

مقدمه دوم: نقض غرض خلاف حکمت است.

مقدمه سوم: خداوند حکیم علی‌الاطلاق است.

نتیجه: پس دروغ مصلحتی از طرف خدا جایز نیست.

برای اثبات تلازم بین دروغ مصلحتی از ناحیه خدا و نقض غرض وی، بیاناتی ارائه شده است:

الف) اگر احتمال ورود دروغ مصلحتی در قرآن داده شود، قرآن به دو بخش معتبر و

غیر معتبر تقسیم می‌شود (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱).

ب) ادعای اینکه خدا در اثر مصلحت مراعات فرهنگ زمانه، القاء خلاف واقع

کرده است، مستلزم این است که قرآن و پیامبر تسلیم فرهنگ زمان خود شده باشند و

این معنا ملازم با باطل بودن بخشی از تعالیم قرآن و نقض فلسفه بعثت در مبارزه با

خرافات است (همان).

ج) ورود امر باطل در قرآن باعث سست شدن پایه‌های اعتقادی آیندگان خواهد شد

(همان).

### نقد برهان

ضمن پذیرش اینکه بیان‌های فوق، راهیابی دروغ مصلحتی را به صورت مجبه

جزئیة منتفی می‌کند، اما این بیان‌ها نمی‌تواند منزله بودن قرآن از هر گونه دروغ مصلحتی

را اثبات کند؛ زیرا:

اولاً، در مورد پاسخ الف) ممکن است مستشکل تقسیم قرآن به دو بخش معتبر و

نامعتبر را پذیرفته و در نظر وی عدم اعتبار یک بخش به واسطه معین بودن آن، آسیبی

به بخش معتبر نزند. به علاوه، فرض دروغ مصلحتی در مورد گزاره‌هایی که صدق آن‌ها

با براهین عقل نظری و یا واضحات عقل عملی اثبات شود، سالبه به انتفاء موضوع است؛

زیرا اعتبار آن‌ها به عقلی بودنشان وابسته است و از این رو کلام خدا جنبه ارشادی دارد.

ثانیاً، در مبارزه با خرافات نیز اهم و مهم باید کرد. در صورتی که نتوان خرافات

اساسی و مخرب را از بین برد، مگر با مسامحه نسبت به برخی از خرافات بی‌اهمیت،

شخص حکیم ناگزیر خواهد بود که با مقداری از خرافات کنار بیاید.

ثالثاً، بیان (ج) نیز همه فروض را رد نمی‌کند؛ زیرا بیان (ج) فرض گرفته که اولاً به هر حال در آینده دروغ بودن آن کذب مصلحتی فاش خواهد شد و ثانیاً آن فاش شدن باعث سست شدن پایه‌های اعتقادی آیندگان می‌شود و حال آنکه هر دو احتمال مردود است؛ زیرا احتمال دارد هیچ‌گاه دروغ بودن آن آیات برای بشر ظاهر نگردد. علاوه بر اینکه اگر آیندگان مصلحت این دروغ مصلحتی را درک کنند و فاعل آن را در استفاده از این دروغ مصلحتی مذمت نکنند، پایه‌های ایمان آن‌ها سست نخواهد شد. مثلاً در روایاتی که زدن موهای زائد را مورد تأکید قرار داده و علت آن را لانه کردن شیاطین در محل آن موها دانسته است (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۱۲۴/۱)، امروزه که منظور از آن یعنی میکروب بر مردم هویدا است، برخی از روشنفکران که این روایت را به اشتباه حمل بر دروغ مصلحتی می‌کنند، نه تنها ایمانشان را به اولیاء دین از دست نمی‌دهند، بلکه زیرکی ایشان در کاربرد کلمه شیطان برای سطح فهم پایین مردم آن زمان را تحسین نیز می‌نمایند. هرچند این روایت از مصادیق دروغ مصلحتی نیست، بلکه از باب کاربرد معنای لغوی شیطان (هر چیز موذی) است نه معنای اصطلاحی آن.

### ج) برهان عدم توجیه وسیله توسط هدف

علامه طباطبایی و شهید مطهری با استناد به قاعده «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۶/۷-۱۶۷؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۳-۱۲۴)، حکم به عدم جواز القاء خلاف واقع مصلحتی از ناحیه خدا داده‌اند. علامه طباطبایی برای اثبات مدعای خود دو استدلال به کار بسته است: ۱- هدف مولود مقدمات است، پس ممکن نیست باطل (دروغ مصلحتی) حقی (هدف مطلوب) را تولید کند. ۲- انجام فعل باطل برای رسیدن به حق مستلزم تأیید عملی باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۵/۴-۱۵۶).

### بررسی اجمالی

جواز دروغ در موارد ضرورت مانند اصلاح ذات‌البین یا نجات نفس محترمه (انصاری، ۱۴۲۰: ۲۱/۲ و ۳۱)، قاعده مشهور دفع افسد به فاسد (بحرانی، ۱۳۸۴: ۲۶۶) و قاعده معروف «الضرورات تبیح المحظورات» (فاضل هندی، ۱۴۲۰: ۲۹۸/۷؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۴۳/۸؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۲: ۳۲۰/۲؛ انصاری، ۱۴۲۰: ۲۱/۲)، همه شاهد بر مدعای «جواز القاء

مصلحتی خلاف واقع در اثر تراحم قبح دروغ با مصلحت مهم‌تر» است. بله می‌پذیریم که هر گاه در فرض تراحم و موارد یادشده همچنان مراعات جانب قبح و حرمت وسیله بر انجام هدف مقدم بود، نمی‌توان به بهانه مقدس بودن و اهمیت هدف، آن وسیله حرام را به کار بست؛ اما مدعی ادعای وجود مصلحتی اهم و برتر از حرمت وسیله «القاء خلاف واقع» دارد.

ممکن است گفته شود به رغم جریان این قاعده در زندگی بشر در مورد خداوند، نمی‌توان آن را پذیرفت؛ زیرا این فرض با کمال الهی ناسازگار است. در ذیل به بررسی برهان کمال الهی می‌پردازیم که در نظر نویسنده از همه براهین قبل جامع‌تر و قوی‌تر است.

### د) برهان کمال الهی

بر اساس این برهان، خداوند متعال کمال مطلق است و تمام اقسام دروغ نشان از نقص گوینده دارد (شبر، ۱۳۵۲: ۳۴/۱). بنابراین هر دروغی از جمله دروغ مصلحتی بر خداوند متعال محال است.

این برهان به شکل زیر قابل بیان است:

مقدمه اول: خداوند کامل مطلق است و هیچ نقصی در او راه ندارد.

مقدمه دوم: هر دروغی ناشی از جهل، ترس، لغو، احتیاج و عدم قدرت بر راستگویی است و این‌ها همه از نقص گوینده سر در می‌آورد.  
نتیجه: هیچ دروغی از خداوند متعال صادر نمی‌شود.

### بررسی برهان

مقدمه اول که بیانگر کمال مطلق بودن خداوند است، در نظر عموم خداباوران امری مسلم است. پس به بررسی مقدمه دوم پرداخته می‌شود.

### نقد مقدمه دوم

نکته قابل تأمل در برهان فوق عمومیت مقدمه دوم است. آیا دروغ مصلحتی لزوماً ناشی از جهل، ترس، لغو، احتیاج یا ناتوانی است تا با کمال مطلق بودن خدا در تنافی باشد؟ توضیح آنکه این احتمال وجود دارد که در مورد دروغ مصلحتی ضعف و نقص

از ناحیه خداوند تبارک و تعالی نباشد؛ زیرا محتمل است که هدایت انسان‌های مخاطب از راه صدق ناممکن باشد؛ احتمال دارد انسان به واسطه سطح فهم پایین خود یا به واسطه مصلحت امور تربیتی یا مصالح زندگی اجتماعی یا هر مصلحت محتمل دیگر به گونه‌ای باشد که ظرفیت دریافت واقع را نداشته باشد. در نتیجه خداوند برای رعایت مصلحت مهم‌تر که بازگشتش به انسان است، ممکن است راه دروغ مصلحتی را برگزیند.

### پاسخ از نقد

ویژگی‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی خداوند متعال به شیوه ضرورت بالقیاس، عدم امکان صدور القاء خلاف واقع مصلحتی از خدا را نتیجه می‌دهد. خدا قادر مطلق، عالم مطلق و رب و مالک حقیقی مخلوقات، روابط و استعدادهایشان است. در نتیجه فرض اینکه هدایت انسان‌ها یا سامان یافتن نظام اجتماعی آنان و یا... متوقف بر ارتکاب کذب باشد و خداوند مضطر بر القاء خلاف واقع باشد، با اوصاف فوق‌الذکر ناسازگار است؛ زیرا احتمال صدور القاء خلاف واقع از خداوند آن هم از سر ناچاری لوازمی دارد که هیچ یک با اوصاف کمالیه خداوند تبارک و تعالی سازگاری ندارد. این فرض با عالم مطلق بودن خدا تنافی دارد؛ زیرا اولاً آفرینش موجودی که قابلیت هدایت و استكمال دارد، ولی هدایت یا تربیت یا سامان دادن اجتماعی او جز از راه دروغ (هرچند در یک مورد) محقق نمی‌شود، نشان از جهل این خدا در خلقت انسانی برتر دارد که هدایت وی مستلزم دروغ نباشد. ثانیاً تمسک خدا در هدایت انسان به دروغ، ملازم با جهل در شیوه‌های صحیح هدایت است.

این فرض با قادر مطلق بودن خدا نیز تنافی دارد؛ زیرا اولاً از آن رو که او قادر مطلق است، می‌تواند انسانی بیافریند که تربیت و هدایت او مستلزم دروغ نباشد. قادر مطلق می‌تواند امری را خلق کند و سپس با استشهاد به عظمت، نظم، فقر ذاتی و دیگر ویژگی‌های واقعی آن مخلوق، انسان را هدایت نماید. پس نیاز به استشهاد به امور غیرواقعی در نظر مستشکل (آسمان‌های هفت‌گانه، جن و ملک...) نشان از عاجز بودن چنین خدایی است.

این فرض با ربوبیت مطلق خدا نیز در تنافی است؛ زیرا این فرض ناشی از این است



که وجود انسان‌ها، استعداد آموزشی و تربیتی آن‌ها خارج از آفرینش خداست (انکار ربوبیت خدا). با توجه به پاسخ‌هایی که به نقد مقدمه دوم داده شد، این نتیجه حاصل می‌شود: از دیدگاه عموم عقلا، خدایی که برای هدایت بشر متوسل به دروغ می‌شود، ضعیف است و قابل پرستش نیست. خداوند متعال که خود خالق عقل است، هیچ‌گاه با چنین کذبی خود را غیر شایسته پرستش قرار نمی‌دهد. نتیجه آنکه با کمی تأمل روشن می‌شود القاء مصلحتی خلاف واقع از عموم مقدمه دوم استثنا نیست و عقل حکم به نقصان فاعل آن می‌کند.

#### ۴. ادله نقلی

برای اثبات صدق شخص نمی‌توان ابتدائاً به سخن خود او تمسک کرد؛ زیرا مستلزم دور است. توضیح اینکه صدق جمله «مُثَبِّتِ صَدَق» وابسته به اثبات قبلی صادق بودن گوینده است و بنا بر فرض، اثبات صادق بودن گوینده هم وابسته به صدق همان جمله. از این رو متکلمان بر این باورند که با دلیل نقلی نمی‌توان صدق خداوند متعال را ثابت نمود و تنها راه اثبات صدق که متضمن نفی دروغ مصلحتی نیز هست، دلیل عقلی است.

البته استناد به متن دینی همیشه به معنای پذیرش از سر تعبد آن نیست، بلکه گاهی متون دینی موجب شکوفایی عقل یا فطرت یا وجدان در زمینه‌ای و شکل‌گیری یک برهان عقلی یا فطری و یا تنبه به یک علم وجدانی است. در این موارد، دور باطل وجود ندارد؛ زیرا این روش در ذیل تمسک به نقل قرار ندارد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۵۱).

اما آیا استناد به قرآن برای نفی دروغ مصلحتی از آن در همه فرض‌ها دچار مشکل دور است؟ به نظر می‌رسد که همه فرض‌های استناد به قرآن دچار اشکال دور نباشد؛ زیرا در فرض کذب مصلحتی معین در قرآن، اگر بخش صادق قرآن مشتمل بر آیات صدق قرآن باشد، آنگاه استدلال به آیات دال بر صدق، برای اثبات صدق تمام آیات، دور نخواهد بود؛ مگر اینکه این افراد ادعای قبلی خود را گسترده‌تر کرده و قائل شوند که اطلاق و عمومیت آیات دال بر صدق تمامی آیات نیز خود کذب مصلحتی است. با استدلال‌های عقلی فوق، صدق خداوند به صورت مطلق اثبات شد و ساحت

خداوند از کذب مصلحتی منزّه دانسته شد. علاوه بر استدلال‌های عقلی فوق، آیات متعدد قرآن و روایات فراوانی بر صدق بودن تمامی سخنان خداوند متعال وجود دارد. در اینجا برخی از آیات را بررسی می‌کنیم.

## الف) قرآن کریم

برخی از آیات قرآن کریم به تصریح ورود هر نوع امر باطلی را به قرآن نفی می‌کنند.

### ۱. آیه عزت

﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت/ ۴۱-۴۲). این آیات با دو عبارت، ورود دروغ مصلحتی را به قرآن منتفی می‌دانند:

الف- واژه عزیز مشتق از «عزّة» و حالتی است که مانع شکست شیء می‌شود. عزیز کسی است که در اثر نیرومندی امرش غالب و جاری است و مقهور نمی‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۶/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۹۰/۲؛ فیومی مفری، بی‌تا: ۴۰۷/۲). هرچند وصف عزت به معانی «بی‌نظیر» و «غیر قابل شکست بودن» است، اما در آیه به قرینه سیاق معنای دوم مدنظر است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۸/۱۷). روشن است که دروغ مصلحتی، مسیر را برای شکست خوردن قرآن هموار می‌کند؛ زیرا در مقابل آن خلاف واقعی که در فرض القاء مصلحتی خلاف واقع در قرآن راه یافته است، واقعیتی وجود دارد که بر گزاره حاکی از کذب مصلحتی غلبه می‌کند.

ب- آیه ۴۲ به روشنی ورود هر امر باطلی را به قرآن نفی می‌نماید؛ از آنجا که ذات دروغ قطعاً باطل است، دروغ مصلحتی یا غیر مصلحتی باشد و اگر خلاف واقع در قرآن باشد قطعاً می‌توان گفت باطل به آن راه یافته است (همان). پس نفی باطل دلالت بر نفی دروغ از قرآن می‌کند.

### ۲. آیات دال بر حق بودن قرآن

قرآن کریم در آیات فراوان، خود را به حق توصیف می‌نماید (بقره/ ۹۱؛ مائده/ ۴۸ و ۸۳؛ یونس/ ۹۴ و ۱۰۸؛ رعد/ ۱ و ۱۹؛ سجده/ ۳؛ فاطر/ ۳۱؛ زخرف/ ۲۹). همین طور قصه‌هایش را حق دانسته (آل عمران/ ۶۲) و دروغ بودن را از قصه یوسف نفی می‌کند (یوسف/ ۱۱۱).

مهم‌ترین کاربردهای ریشه «حقوق» از این قرار است: نخست، مصدرهای حق و حقیقت به معنای واقعیت داشتن، و دوم، صفت حق است در وصف اعتقاد یا حکمی که با واقعیت مطابقت دارد (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۴۶۰). بنابراین حق بودن قرآن به معنای مطابق با واقع و مخالف باطل بودن آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۵). کاربرد فراوان این کلمه و تأکید وافر قرآن بر حق بودن خود به روشنی دلالت بر عمومیت داشتن این مطلب در مورد تک‌تک آیات دارد؛ به گونه‌ای که هر گونه دروغی با حق بودن قرآن منافات خواهد داشت. بنابراین آیات فوق، امکان وجود دروغ مصلحتی در قرآن را منتفی می‌داند.

### ۳. آیات دال بر صدق بودن قرآن

قرآن خود را به صدق توصیف می‌نماید (زمر/۳۲-۳۳) و در مقابل تهمت دروغ بودن آیات و یا برخی از وعده و وعیدهای خود به استدلال و دفاع از خود می‌پردازد (یونس/۳۸ و ۴۸-۴۹؛ هود/۱۳؛ انبیاء/۴۱-۳۸؛ قصص/۴۹؛ نمل/۷۱-۷۲؛ سبأ/۲۹-۳۰؛ یس/۴۸-۴۹؛ طور/۳۴؛ ملک/۲۵). صدق بودن یک کتاب یا هر مقدار از آن که ادعای صدقش بشود، به معنای مطابقت آن با واقع است و با دروغ حتی یک جمله از آن تنافی دارد.

### ۴. آیات دال بر حکیم بودن قرآن

قرآن در آیات بسیاری بر حکیم بودن خود تأکید کرده است (آل عمران/۶۲؛ ابراهیم/۴؛ زمر/۱؛ شوری/۳؛ جاثیه/۲؛ احقاف/۲). وصف حکیم همانند وصف عزیز، دلالت بر احکام و اتقان و منیع و خلل‌ناپذیر بودن قرآن می‌کند. حکمت در مورد افراد به معنای حالت و خصیصه درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد (قریشی، ۱۳۷۴: ۱/۱۶۳). اگر حکیم به عنوان وصف یک کتاب آورده شود، به معنای این است که خلل و باطلی در آن نیست و خواننده را به حقیقت می‌رساند. از این رو علامه طباطبایی لازمه حکیم بودن قرآن را پیراسته بودن قرآن از سخن باطل و پوچ دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۲/۳ و ۲۰۹/۱۶). با این بیان معلوم می‌شود که وجود دروغ مصلحتی در قرآن، با وصف حکیم بودن آن در تنافی است.

## ۵. استناد دروغ به خدا بزرگ‌ترین ظلم

برخی آیات تکذیب آیات الهی و قرآن کریم را بزرگ‌ترین ظلم‌ها معرفی می‌نماید: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (انعام / ۲۱؛ نیز رک: اعراف / ۳۷؛ یونس / ۱۷؛ عنکبوت / ۶۸؛ زمر / ۳۲). هر چه مظلوم دارای شأن و عظمت بیشتری باشد، درجه ظلم از این حیثیت بیشتر خواهد بود. تکذیب کردن یک انسان راستگو ظلمی بزرگ است؛ چه رسد به تکذیب خداوند متعال. بر اساس آیه کریمه، از بزرگ‌ترین ظلم‌ها این است که سخن خداوند عالم که بی‌نیاز و قادر و عالم مطلق است، دروغ شمرده شود (همان: ۴۵/۷). البته این ظلم، حیثیت دیگری هم دارد که موجب عظیم شدن آن می‌شود. بر اساس تکذیب آیات الهی، ابواب هدایت بسته می‌شود و انسان در وادی ضلالت قرار می‌گیرد. از این رو این ظلم سرمنشأ و شاه‌کلید ظلم‌های دیگر است. نسبت دادن دروغ مصلحتی هم به خداوند متعال از همین قبیل است.

### ب) روایات

در نگاه پیامبر و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام نیز قرآن صادق است و در آن هیچ دروغی راه ندارد. در اینجا برای اجتناب از طولانی شدن تنها به ذکر یک روایت از امیرالمؤمنین علیه‌السلام اکتفا می‌نماییم. حضرت می‌فرماید: «قرآن خیرخواهی است که فریب نمی‌دهد و هدایتگری است که گمراه نمی‌کند و سخنگویی که دروغ نمی‌گوید...» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۶).

البته استفاده از روایات بر این اصل که امام معصوم خود مرتکب دروغ مصلحتی و اشتباه نمی‌شود، استوار است. بعد از ارائه ادله عقلی و نقلی برای اثبات عدم امکان دروغ مصلحتی در بیانات خداوند تبارک و تعالی، نوبت به تحلیل موارد ادعاشده از سوی مدعیان آن می‌رسد.

## ۵. بررسی مصالح مورد ادعا

هر یک از کسانی که مدعی امکان دروغ مصلحتی در مورد خدا هستند، مصالحی را به عنوان معجز دروغ مصلحتی در نظر داشته‌اند.

## الف) مصلحت سطح فهم مخاطب

گاهی مخاطب از درک تصورات یا تصدیقات خاصی عاجز است؛ همانند کودکی که سخنان بزرگسالان را به درستی نمی‌فهمد و نمی‌توان واقعیت را آن‌چنان که هست، برای او بازگو نمود. چنین ادعا می‌شود که سطح درک مخاطبان قرآن کریم بسیار پایین‌تر از آن است که بتوانند برخی از حقایق را درک کنند. به ناچار برخی از آیات قرآن با تسامح برای هدایت ایشان اموری غیر واقعی را برای ایشان بیان کرده است. در ذیل، مواردی از این دست را بیان می‌نمایم که شاید گمان بشود مصداق دروغ مصلحتی است:

الف- خداوند وجودی است که هیچ نقصی در او راه ندارد؛ زمان ندارد، مکان ندارد، تدریج در موردش بی‌معناست، دست و پا و چهره داشتن، راه رفتن، غضب کردن، ترحم داشتن و... برای خدا محال است؛ اما با این حال قابل انکار نیست که قرآن این اوصاف و افعال را به خدا نسبت می‌دهد (بقره/ ۱۱۵؛ انفال/ ۶۶؛ فجر/ ۲۲).

ب- به جای اینکه اسباب طبیعی مانند انرژی و قوانین طبیعت را مطرح کند، از فرشتگان یاد می‌کند (عبده، ۱۳۷۳: ۱/ ۲۶۷-۲۶۹؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۲/ ۴۸۵-۴۸۸).

ج- عده‌ای از اندیشمندان یکی از احتمالات درباره آیات قرآنی ناظر به معاد جسمانی را رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۰: ۲/ ۵۱۴).

د- خدا در احکام منسوخ ابتدا خلاف واقع گفته و در نهایت واقع را بیان کرده است.

### نقد

بیان شد که دروغ و خلاف واقع‌گویی در جایی اتفاق می‌افتد که معنایی که متکلم در صدد انتقال آن به مخاطب است، (مراد جدی) خلاف واقع باشد. در هیچ یک از دسته‌های آیات فوق، مراد جدی خلاف واقع نیست.

توضیح آنکه فهم مراد جدی قرآن ضوابطی دارد که برخی از آن‌ها را تذکر می‌دهیم: الف- فهم متن متوقف بر شناخت صاحب آن است. اگر گوینده و نویسنده شخصی اندیشمند و حکیم باشد، نگاه ما با آنکه او انسانی عامی باشد، بس متفاوت خواهد بود. گوینده قرآن هیچ نقص وجودی و اخلاقی در وجودش راه ندارد؛ از این رو

می‌بایست تفسیر قرآن حکیم را بر همین اساس مبتنی نماییم (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۷). ب- برخی از ویژگی‌های قرآن از این قرار است: قرآن کتاب درسی نیست، لذا نمی‌توان از قرآن انتظار داشت که مانند کتاب‌های درسی بحثی را به صورت مستوفا مطرح کرده و سپس به بحث بعدی پردازد؛ قرآن کتاب هدایت با ویژگی‌های خاص خود است؛ مخاطب قرآن انسان‌هایی هستند که هم از جهت تفاوت فیما بین خود و هم از جهت قوای درونی، یکدست و در یک سطح نیستند، لذا اگر همه معارف آن گونه که در نزد حکیم خبیر است (هود/ ۱) بخواهد برای مردم عادی بیان شود، بسیاری را توان درک آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۶۰-۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۷). مردمانی که بیشتر با محسوسات سروکار دارند و قوه عقل آن‌ها به کمال نرسیده است، قدرت فهم صحیح و کامل از وجودی که هیچ شباهتی با موجوداتی که تا به حال با آن سروکار داشته‌اند، نداشته است، ندارند. از این رو خداوند در عین حال که در بیان از تعبیر کنایی و مجازی استفاده کرده است، تصریح می‌کند: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ یا ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۶-۲۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷/۱۸۷).

نتیجه آنکه در فهم قرآن، دانه‌چینی آیات و قضاوت بر اساس یک آیه، شیوه صحیحی برای فهم آیات نیست؛ بلکه باید خوشه‌چینی کرد؛ تمام آیات مرتبط با یک موضوع را یکجا در نظر گرفت و همراه با توجه به براهین متقن عقلی، پس از استنباط معنای صحیح، آن معرفت را با توجه به کل منظومه فکری قرآن تنظیم و تنسیق نموده و ارائه نمود. با توجه به این نکته، مواردی که به عنوان خلاف واقع گویی مصلحتی برشمرده شده است (مانند اوصاف و افعالی که ظهور دارند در جسمانیت، زمانمندی خدا، مرکب بودن و مکان داشتن خدا) پاسخ داده می‌شود. اگر نگاه جزءنگر داشته باشیم، شاید در نگاه نخست به نظر آید که خداوند خلاف گویی مصلحتی کرده است، ولی وقتی متشابهات را به محکومات ارجاع داده و از قرائن عقلیه و لفظیه مدد می‌گیریم، معانی این آیات هویدا خواهد شد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۲۵). البته بسیاری از اندیشمندان این تعبیر را تعبیر کنایی دانسته و حتی ظهور بدوی آن را در خلاف واقع نپذیرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۲۲-۳۲۳).

اما اینکه در قرآن به خاطر عدم فهم مخاطبان، به جای نیروهای طبیعی واقعی از

ملائک استفاده شده باشد، موجب پذیرش نیست؛ زیرا عدم فهم ما از امور غیبی (ملائک، معجزات، جن و...) و نحوه ارتباط آنها با عالم را نمی‌توان دلیل بر انکار آنها دانست، مگر اینکه قرینه‌ای قطعی، این عبارات را از ظهورش منصرف کند. در احکام منسوخ هم خلاف واقع بیان نشده، بلکه واقع زمان‌دار است، حکم منسوخ زمان خاص خودش را دارد و با اتمام آن زمان حکم دیگری جایگزین آن می‌شود و این ربطی به خلاف واقع گویی ندارد (موسوی خویی، ۱۳۸۸: ۳۴۸-۳۴۹).

### ب) مصلحت رعایت زبان قوم

خداوند تبارک و تعالی تأکید می‌کند که ما انبیاء را به زبان قومشان مبعوث کردیم (ابراهیم/۴؛ نحل/۱۰۲؛ شعراء/۱۹۳-۱۹۵). لوازم و نمونه‌های به زبان قوم بودن قرآن، چنین ذکر شده است: ۱- انعکاس فرهنگ بازرگانی حاکم بر عربستان در قرآن؛ ۲- آرزواندیشی پیامبر و مردم در توصیف بهشت؛ ۳- بهره‌گیری از نظریات علمی رایج در عصر نزول؛ ۴- استفاده از باورهای رایج عرب مانند جن، مجنون، حورالعین، سحر، روح و چشم‌زخم در قرآن؛ ۵- توصیف بهشت به صورت دلخواه مردم جزیره‌العرب (ذکاوتی قراکزلو، ۱۳۷۴: ش/۷۴/۵ به بعد؛ خرمشاهی، ۱۳۷۴: ش/۹۰/۵ به بعد؛ فراستخواه، ۱۳۷۶: ش/۱۱۰/۱۲۷ به بعد).

اگر مراد صاحبان این نظریات، القای خلاف واقع در قرآن باشد، می‌توان سخن ایشان را با توجه به بیانات زیر، مصداق دروغ مصلحتی دانست: ۱- از آنجا که اخبار، اوامر و نواهی‌ای که در قرآن آمده، متأثر از فرهنگ جاهلی است، پس مطابق فطرت - که همه‌مکانی، همه‌زمانی و مطابق با واقع خلق شده است - نیست و حال آنکه قرآن ادعای همه‌مکانی و همه‌زمانی بودن دارد. ۲- جعل و انشای حکم، ملازم با اخبار از مصالح و مفاسدی است که در ورای آن است. قرآن ادعای جهان‌شمولی دارد، پس باید احکام و گزاره‌های آن بر اساس مصالح و مفاسدی جهانی وضع شده باشد و حال آنکه متأثر از فرهنگ جاهلی است. ۳- بهشت حقیقتاً آن گونه که در قرآن آمده، نیست و خداوند در قرآن بر اساس آرزو و دلخواه مردم عرب، بهشت را تصویر کرده است. ۴- نظریات علمی رایج در آن زمان مانند زمین محوری، مسطح بودن زمین، آسمان‌های هفت گانه و... که بطلان آنها به اثبات رسیده است، به صورت دروغ مصلحتی در

قرآن انعکاس یافته است. ۵- جن، مجنون، حورالعین، سحر، روح و چشم‌زخم حقیقت ندارد و خداوند تنها بر اساس باورهای رایج، آن‌ها را در قرآن کریم گنجانده است.

### نقدها

الف- بر خلاف این برداشت‌ها از «به زبان قوم بودن قرآن» که زمینه‌ساز قول به وجود دروغ مصلحتی در قرآن است، تفسیرهای دیگری نیز می‌توان ارائه کرد که هیچ کدام پیامد منفی همنوایی با قوم در تفکرات غلط را ندارد: ۱- منظور از لسان قوم تنها به لغت قوم حرف زدن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۱۰). ۲- منظور از لسان قوم، تبلیغ در سطح فکر و فهم جامعه است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۶/۱). ۳- مراد استفاده از اصطلاحات، ضرب‌المثلها و... رایج بین مردم برای بیان و تفهیم معارف بلند اسلامی است، بدون اینکه معنای عرفی و رایج آن را مورد تأیید قرار دهد (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱). ۴- خدا سؤال‌های مردم را در ۱۵ مورد گزارش کرده و در حدود ۴۶۰ مورد، آیات به تناسبشان نازل شده است (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۸۱). ۵- احکام قرآنی با مقتضیات زمان نزول هماهنگ است (زمانی، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۸۱). بنابراین هیچ تلازمی بین به زبان قوم صحبت کردن و دروغ مصلحتی وجود ندارد.

ب- ۱. این سخن که جعل احکام اقتصادی بر اساس فرهنگ بازرگانی آن زمان بوده و واقعی نیست، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً مدت یا مکان خاص داشتن احکام اقتصادی به معنای دروغ مصلحتی نیست، بلکه حداکثر به معنای زمانمند بودن احکام معاملات است. ثانیاً بسیاری از معاملات در زمان نبی اکرم مورد انکار قرآن کریم و یا بیانات نبی اکرم قرار گرفته است؛ مانند منابذه و بیع ربوی (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۸؛ حرّعاملی، بی‌تا: ۲۶۶/۱۲)، به صورتی که گاه روش معاملات به طور کل تغییر کرده است؛ مانند نهی نبی اکرم از بیع غرری که به طور کلی روش معاملات را دگرگون کرد. ثالثاً خود معصومان عليهم السلام فرمودند:

«حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۸/۱).



بنابراین احکام قرآن به صورت دروغ مصلحتی برای زمان خاص صادر نشده است. ۲. روشن است که نمی‌توان تمامی حقایق نادیده و ناشنیده بهشت را برای انسان‌های اسیر محدودیت‌های عالم خاک به صورت کامل توصیف کرد. قرآن بیان می‌کند که آنچه توصیف شده است، تنها مثلی است که برای مردم زده شده است (محمد/۱۵). پس آنچه در قرآن کریم آمده است، دروغ نیست، بلکه روشی است که می‌تواند اشاره‌ای به حقایق عالم بهشت باشد. اما اینکه از اساس باطل است و هیچ مصداقی از حور و قصور در عالم آخرت نیست و این کلمات تنها برای تطابق با آرزوی مردم عصر نزول در قرآن آمده است، سخنی بی‌دلیل است.

### ج) مصلحت رعایت جوانب هنری

محمد احمد خلف‌الله آن گونه که خود در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* تصریح کرده است، در مقابل ایرادات و شبهات برخی مستشرقان و مبلغان مسیحی مبنی بر غیر واقعی بودن برخی داستان‌های قرآن، در مقام دفاع از قرآن کریم به نظریه اسطوره‌ای و غیر واقعی بودن داستان‌های قرآن روی آورده و بدین ترتیب در صدد برآمده ذهن مخالفان و اشکال‌کنندگان را از محتوای قصه‌ها برگردانده، به اهداف هدایتی و تربیتی و دینی قصه‌ها متوجه سازد (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۳۷ و ۹۴). او با ادعای تفاوت میان کار هنری و روایت تاریخی، قصه‌های قرآنی را در زمره دسته اول قرار داده و آن‌ها را غیر واقعی دانسته است (همان: ۱۶۹-۱۷۲)؛ چون این دیدگاه می‌پذیرد که در قرآن کریم اسطوره وجود دارد و اسطوره از امور واقعی سخن نمی‌گوید. حال سؤال می‌شود که خداوند صادق و حکیم چرا در قرآن کریم امر غیر واقعی را آورده است، ایشان معتقد است این امر غیر واقع برای هدایت مردم بیان شده است که در آن مصلحتی وجود دارد؛ یعنی خداوند برای هدایت مردمان از دروغ مصلحتی بهره گرفته است.

### نقدها

الف- تلازمی میان کار هنری و غیر حقیقی بودن محتوای کار هنری وجود ندارد. می‌توان یک داستان واقعی را در قالب هنری عرضه نمود. بنابراین صرف هنری بودن، موجب غیر واقعی بودن یک کتاب نمی‌شود (سید بن قطب، بی‌تا: ۲۰۴-۲۰۵).

ب- مهم‌ترین دلیل خلف‌الله بر نظریه‌اش، وجود ۹ آیه در قرآن کریم است که در آن‌ها مشرکان قرآن را به «أساطیر الأولین» بودن متهم می‌کنند (انعام/ ۲۵؛ انفال/ ۳۱ و...). در نظر وی، این آیات نشان می‌دهد که نکاتی در قرآن وجود داشته که آن‌ها داستان‌های قرآن را اسطوره‌ای می‌دانسته‌اند. او با تحلیل آیات بیان کرده است که خداوند متعال اسطوره‌ای بودن را از داستان‌های قرآن رد نکرده است، بلکه آنچه مورد تأکید قرآن است، حقیقت داشتن پیام‌های الهی موجود در قرآن کریم است. این دلیل با بررسی آیات نه گانه مذکور به روشنی ابطال می‌شود؛ زیرا مشرکان به اصل قرآن و پیام‌های آن اشاره داشته‌اند و خود قرآن، نه داستان‌های مذکور در آن را اسطوره می‌خواندند و خداوند متعال در هر ۹ آیه، نظر ایشان را رد کرده است. بنابراین اصل دلیل خلف‌الله با مشکل مواجه است (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۸؛ ش/ ۱۴۱-۱۶۳).

## ۶. بررسی مصادیق

مواردی که به عنوان شاهد برای بیان عامدانه و عالمانه امور غیر واقعی در قرآن ذکر شده است، از جهتی به دو قسم تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود. در ذیل به بررسی بخش تصورات می‌پردازیم.

### الف) بررسی مصادیق القاء خلاف واقع مصلحتی در تصورات

منظور از تصورات، تنها اسمی به صورت مرکب غیر تام یا به صورت مفرد است، بدون اینکه راجع به آن حکمی اعم از اثبات یا رد ذکر شده باشد. چهار مورد را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد: الف- ﴿طَلَفَهَا كَاقْتَدِرُ رُؤُوسِ الشَّيَاطِينِ﴾ (صافات/ ۶۵)، ب- عزیز نامیدن فردی مشرک (یوسف/ ۵۱)، ج- ﴿كَلِّدِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ﴾ (انعام/ ۷۱) برخی از مفسران مفاد این تشبیه را هم‌نوا با اعتقادات خرافی عرب جاهلی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۱؛ بیضاوی، بی‌تا: ۲۶۷/۱؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۵۴/۲)، د- ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَرْغُبُ فِي عَيْنٍ حَنِئَةٍ﴾ (کهف/ ۸۶) مفاد آیه غروب خورشید در چشمه‌ای لجن‌آلود است.

پاسخ کلی به موارد فوق این است که ذکر یک نام یا اصطلاح بدون حکم به اینکه

وجود خارجی دارد یا ندارد، مستلزم دروغ مصلحتی نیست.

در مورد الف، احتمال وجود قرینه ارتکازی عمومی بر تشبیه هر چیزی که در نهایت زشتی است به شیطان، بسیار قوی است؛ زیرا هرچند کمتر کسی تا کنون زشتی ظاهری شیاطین را دیده است، اما قبح این موجود در نفس آدمیان متصور است تا جایی که وقتی بخواهند به کسی زشتی فوق‌العاده را نسبت بدهند، می‌گویند که صورت او مثل شیطان کریه است. درخت‌های جهنمی هم به جای آنکه میوه‌های نورس آن‌ها که بر سر شاخه می‌روید، زیبایی داشته باشد، مانند سرهای شیطان‌هاست (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۴۶/۸).

در مورد ب، کلمه عزیز نامی بوده است که در مصر برای آن مقام خاص اطلاق می‌شده و چه‌بسا از عزت ظاهری شخصی که در آن منصب قرار گرفته، سرچشمه می‌گیرد و در نقل آن توسط قرآن کریم اشکالی نیست.

در مورد ج، عبارت «الذی استهوته الشیاطین» ممکن است به معنای کسی باشد که شیطان او را گمراه کرده است و نیز ممکن است به معنای فرد جن‌زده باشد که بدون هدف به این سو و آن سو می‌رود. در هر دو صورت، کلام حقیقی است و دلیلی بر کذب بودن آن نداریم.

در مورد د، آیه بر برداشت ذهنی ذوالقرنین صراحت دارد، نه اینکه خود قرآن نیز غروب خورشید در چشمه‌ای لجن‌آلود را پذیرفته باشد.

### ب) بررسی مصادیق القاء خلاف واقع مصلحتی در تصدیقات

موارد ذیل را به عنوان مثال برای دسته دوم ذکر کرده‌اند: الف- مواردی که نشان از پذیرش هیئت بطلمیوسی دارد: ۱. ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ \* وَالْقَمَرَ قَدَرًا نَاهٍ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ \* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (یس / ۳۸-۴۰)، ۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (بقره / ۲۵۸)، ۳. ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ (انعام / ۷۸). ب- سور و آیاتی که وجود جن (سوره جن و موارد دیگر)، چشم‌زخم (یوسف / ۶۷؛ قلم / ۵۱) و سحر (بقره / ۱۰۲) را مسلم می‌دانند.

به نظر می‌رسد می‌توان پاسخ‌هایی برای همه موارد فوق ارائه نمود:

۱- آیاتی که به عنوان شاهد برای پذیرش هیئت بطلمیوسی در قرآن ادعا شده‌اند، هیچ دلالتی بر این مدعا ندارند؛ زیرا اولاً در هیئت بطلمیوسی، سیارات منظومه شمسی بر روی افلاک ثابت‌اند و افلاک در حرکت‌اند، ولی آیه حرکت را به خورشید و ماه نسبت می‌دهد. ثانیاً حرکت خورشید از دو جهت، یکی به واسطه حرکت انتقالی منظومه شمسی در کهکشان راه شیری و دیگری به تبع حرکت کهکشان راه شیری، در هیئت جدید به اثبات رسیده است.

۲- آیات ۲۵۸ بقره و ۷۸ انعام، حکایت مکالمه‌ای است میان حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و مخاطبان خودش که در نگاه آن‌ها خورشید بزرگ‌تر از ستارگان است و از مشرق طلوع می‌کند. پس نهایت دلالت آیه بر حکایت کلام حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از نگاه عرفی مردم است که این نگاه با پیشرفت علوم و اطلاع مردم از خطا بودن آن، همچنان باقی است و در مکالمات عرفی همان ملاک قرار می‌گیرد. علاوه بر اینکه در ۲۵۸ بقره، صحبت از حرکت خورشید و طلوع آن از مشرق نیست، بلکه صحبت از آوردن از مشرق است: ﴿يَأْتِي بِالشَّمْسِ﴾. دقت بفرمایید از آنجا که لحظه به لحظه خداوند تبارک و تعالی در حال به وجود آوردن موجودات است، شاید بیان حضرت ابراهیم اشاره به این معنای دقیق باشد. ثالثاً احتمال دیگر این است که بر فرض هم دلالت آیه بر برآمدن حقیقی و حرکت حقیقی خورشید از سمت مشرق زمین ثابت باشد، باز اشکالی نخواهد داشت؛ زیرا حضرت چون در مقام جدل است، از مسلمات خصم علیه خود وی استفاده نموده است، نه اینکه این معانی مورد تأیید وی نیز باشد.

۳- در مورد آوردن جن، سحر و چشم‌زخم در قرآن باید بیان بداریم: اولاً از آنجا که دروغ به معنای عدم مطابقت با واقع تعریف می‌شود، تا زمانی که واقع هویدا نشود و عدم انطباق مدلول یک گزاره با آن به اثبات نرسد، نمی‌توان حکم به کذب گزاره‌ای نمود. پس به صرف احتمال اینکه اموری مانند جن، سحر و چشم‌زخم و... غیر واقعی باشند، نمی‌توان حکم به وجود دروغ مصلحتی در کلام خدا نمود.

ثانیاً این مدعا که علم امروز این‌ها را اثبات نکرده است، در بسیاری از موارد قابل نقض است و نشان از علم‌زدگی پوزیتیویستی است که در خاستگاه خود و توسط

مهم‌ترین طرفداران خود مانند ویتگنشتاین نیز از رنگ و لعاب افتاده است. ثالثاً وجود واقعیاتی فراتر از علم تجربی با عقل به اثبات رسیده است. بنابراین چشم فرو بستن بر امور ماورایی، کاری غیر معقول و غیر موجه است. بر فرض هم که ادله عقلی در این مورد ساکت بودند، باز نه تنها دلیلی بر انکار نداشتیم، بلکه به جهت اخبار خدا و معصومان علیهم‌السلام از طریق ادله نقلی و بر اساس مقتضای ایمان، موظف به پذیرش و ایمان بودیم.

### نتیجه‌گیری

- ۱- سخن برخی هرچند ندانسته، مستلزم وجود القاء خلاف واقع مصلحتی در کلام خداست.
- ۲- برای رد احتمال کذب بودن همه قرآن، تمسک ابتدایی به ادله نقلی‌ای که احتمال کذب بودن همان ادله در نظر مدعی مطرح است، به واسطه ارتکاب دور مردود است.
- ۳- برای رد احتمال ورود دروغ مصلحتی در قرآن کریم، به سه برهان قبیح دروغ، کمال الهی و محال بودن نقض غرض الهی استناد شده است.
- ۴- دروغ چه علت تامه قبیح باشد، چه مقتضی آن، مانع از احتمال ورود کذب مصلحتی در قرآن نیست. دو برهان کمال الهی و محال بودن نقض غرض برای خدا دچار ضعف‌ها یا ابهام‌هایی بودند که باعث ورود اشکالاتی می‌شد. با تتمیم، تکمیل و تقریر جدید اشکالات پاسخ داده شد.
- ۵- پس از اثبات عقلی مدعا با تمسک به پنج دسته از آیات قرآن -بدون ارتکاب دور- برخی از انواع فرض وجود دروغ مصلحتی در آن نفی شد.
- ۶- مصلحت‌های رعایت سطح فهم مخاطبان و رعایت زبان قوم که برای راهیابی خلاف واقع در قرآن کریم بیان شده است، هیچ یک ملازمه‌ای با دروغ مصلحتی ندارد.
- ۷- با بررسی برخی از مصادیق ادعاشده دروغ مصلحتی، عدم وجود دروغ مصلحتی در آن آیات به اثبات رسید. در تمامی مصادیق ادعاشده می‌توان تبیین‌های بسیار مناسب ارائه نمود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۲. استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳. امین، محمدرضا و احمد واعظی، «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار»، *قرآن‌شناخت*، شماره ۱۱، ۱۳۹۲ ش.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *المکاسب*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۵. ایازی، سیدمحمدعلی، *قرآن و فرهنگ زمانه*، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸ ش.
۶. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۷۹ ش.
۷. بحرانی، محمد سند، *اسس النظام السیاسی عند الامامیه*، تقریر مصطفی اسکندری و محمدحسن رضوی، قم، مدین، ۱۳۸۴ ش.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۹. برنجکار، رضا، *روش‌شناسی علم کلام اصول استنباط و دفاع در عقاید*، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۱ ش.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، مؤسسه الشعبان، بی‌تا.
۱۱. تیممی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، *دعائم الاسلام*، چاپ دوم، قم، آل البيت، ۱۳۸۵ ق.
۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. جمعی از مستشرقان، *دائرة المعارف الاسلامیه*، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۴. جوادی، «نظریه‌های صدق»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۴، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *سلسله بحث‌های فلسفه دین «دین‌شناسی»*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق و تصحیح محمد رازی و ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. حنفی، حسن، *من العقیده الی الثورة*، بیروت، دار التنویر للطباعة و النشر، ۱۹۸۸ م.
۲۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *بینات*، شماره ۵، بهار ۱۳۷۴ ش.
۲۱. خفری، محمد بن احمد، *تعلیق بر الهیات شرح تجرید*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
۲۲. خلف‌الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره، بیروت، لندن، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۲۳. ذکواتی قراگزلو، علیرضا، «زبان قرآن»، *بینات*، شماره ۵، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات*، ترجمه غلامرضا خسروی، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ یهودی مسیحی»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، شماره ۸، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. زمانی، محمدحسن، *مستشرقان و قرآن*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۲۷. زمخشری، جلال‌الله محمود بن عمر، *الکشاف*، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. ساجدی، ابوالفضل، *زبان قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. سبحانی، جعفر، *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چاپ سوم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، چاپ سوم، تهران، صراط، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. همو، «بشر و بشیر»، ۱۳۸۶ ش.، اینترنت.
۳۲. همو، «طوطی و زنبور»، ۱۳۸۷ ش.، اینترنت.
۳۳. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ چهارم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *التصویر الفنی فی القرآن*، بی‌جا، دار الشروق، بی‌تا.
۳۵. شبّر، سیدعبدالله، *حق‌الیقین*، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ق.
۳۶. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، چاپ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، *ریاض المسائل*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، تهران، مکتب النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. طیب، سید عبدالحسین، *کلم‌الطیب در تفریر عقاید اسلام*، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. طیب حسینی، سیدمحمود، «نقدی بر استدلال خلف‌الله در باب وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن»، *قرآن شناخت*، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۴۲. عبده، محمد، *تفسیر المنار*، به قلم رشید رضا، مصر، دار المنار، ۱۳۷۳ ق.
۴۳. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الرسالة السعدیه*، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، *حاشیه‌المکاسب*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
۴۶. فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد بن حسن اصفهانی، *کشف اللثام*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۴۸. فراستخواه، مقصود، «قرآن، آراء و انتظارات گوناگون»، *مجله دانشگاه انقلاب*، شماره ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶ ش.
۴۹. فراهیدی، عبدالرحمن خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۵۰. فیومی مقری، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر*، نرم‌افزار جامع التفسیر، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
۵۱. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، *کلید بهشت*، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲ ش.
۵۲. قریشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۵۳. کریمی، مصطفی، *وحی شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۵۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۵۷. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، چاپ چهاردهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۵۸. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. همو، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰ ش.
۶۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ پنجم، تهران، سپهر، ۱۳۶۲ ش.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ سی و چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۲. منتظری مقدم، حامد، «گونه‌های ازدواج در عصر جاهلی»، *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۶۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۶۴. همو، *مصباح الفقاهه*، قم، داوری، بی تا.
۶۵. هالم، هاینتس، *الغنوصیه فی الاسلام*، ترجمه رائد الباش، مراجعه د. سالمه صالح، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل، ۲۰۰۳ م.



## سلوک معنوی در قرآن\*

□ محمد مسعود سعیدی<sup>۱</sup>

### چکیده

با وجود اختلاف در تعاریفی که متخصصان از معنویت داشته‌اند، اکثر این تعریف‌ها در این خصوصیت توافق دارند که معنویت یک سبک رفتاری است که همه زندگی شخص را در مسیر ارتباط با یک امر قدسی جهت می‌دهد. با مرور تمام قرآن و روش کدگذاری و نظم‌دهی مفهومی آیات آن می‌یابیم که نزدیک‌ترین محتوای قرآنی به این خصوصیت، تقرب جستن و تلاش برای نزدیک شدن به خداوند به عنوان رفتاری نسبتاً پایدار در زندگی است. بنابراین معنویت قرآنی در واقع، سلوکی با ویژگی‌های خاص است. مبنای روان‌شناختی این سلوک امید داشتن به خدا و آخرت، و مقصد آن، خدایی با جمیع صفاتی است که هر کدام به نحوی مشوق این سلوک هستند. چستی، مینا و مقصد معنویت در قرآن، هسته مرکزی آن هستند. قرآن ملازمت و موانع این سلوک و نیز پیامدهای آن را که در واقع برآوردن نیازهای بنیانی انسان هستند، بیان کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، معنویت، سلوک معنوی، تقرب جستن.

## ۱. مقدمه

این واقعیت قابل انکار نیست که اکنون در جهان، آگاهیِ رو به رشدی نسبت به ضرورت معنویت‌گرایی وجود دارد؛ معنویت‌گرایی‌ای که به نحو شایسته‌ای گسترش یافته باشد تا بتواند پاسخ‌گوی نیازهای انسان امروز باشد. هرچند فرهنگ مدرنیته، فقر معنوی و بیگانگی از تعالی روحی را بر انسان‌ها تحمیل نمود، ولی دنیای پسامدرن کنونی هر روز بیشتر از گذشته به این نظر متمایل می‌شود که معنویت را همچون منبعی برای تغییر فردی و اجتماعی و جبران نارسایی‌های زندگی مدرن به حساب آورد. در این رویکرد جدید، معنویت لزوماً در انحصار قیود ادیان نهادی شده سنتی نیست. معنویت‌گرایی اکنون در کشورهای غربی به یک رشته دانشگاهی بدل شده و به عنوان موضوعی جدی برای مطالعه و تحقیق در حلقه‌های دانشگاهی مطرح شده است. حتی برنامه‌ریزی‌های آموزشی و پرورشی در مدارس، تمایل فزاینده‌ای را به پرورش بُعد معنوی و اخلاقی کودکان، علاوه بر بُعد عقلانی ایشان نشان می‌دهند (کینگ، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۴). امروزه، معنویت به عنوان عامل دست‌کم احتمالی برای درمان بیماری‌ها در روان‌شناسی بالینی مورد توجه پژوهشگران مختلف واقع شده است (Miller & Thoresen, 2003: 24-33; George et al., 2000: 102-113) به مثابه بُعدی از شخصیت انسانی که می‌تواند در اجرای وظایف شغلی و رفتار سازمانی در محل کار تأثیر مهمی داشته باشد (Mohamed et al., 2004: 102-105) یا به مدیران در مدیریت بهینه منابع انسانی کمک کند (McCormick, 1994: 5-7)، در برنامه پژوهشی متخصصان دانش مدیریت قرار گرفته و مثلاً ارتباط آن با موفقیت در کسب و کار بررسی شده است (Ashar & Lane-Maher, 2004: 249-259). بازگشت رسمی مؤسسات دنیای مدرن به معنویت، ممکن است به انگیزه‌ها و اهداف خاص سازمانی خودشان باشد، ولی بالاخره ظهور و رشد گروه‌های نوپدید معنوی و گرایش روزافزون مردم به عرفان‌ها و ادیان نوظهور در دنیای کنونی (کینگ، ۱۳۹۲: ۵۹-۶۷)، حاکی از نیازی اساسی در انسان جدید است که معنویت‌های ادعاشده، قصد پاسخ‌گویی به آن را دارند (مگی،

از جهت تاریخی، معنویت در جامعه دینی ما همواره از ارزش آرمانی<sup>۱</sup> والایی برخوردار بوده است. اما تحولات جهانی درباره معنویت که در بالا به آن اشاره شد، از طریق اشاعه فرهنگی یا متأثر از عوامل دیگر اجتماعی، خود را به شکل ظهور و رشد گروه‌های نوپدید معنوی در جامعه ایران نشان داده است و قطعاً تغییرات بیشتری را در معنا و ماهیت دین و معنویت دامن خواهد زد و آن را به عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی مردم خواهد کشاند. اهمیت روزافزون معنویت اقتضا می‌کند که دست کم جامعه‌ای که اکثریت جمعیت‌اش مسلمان هستند، تأمل بیشتری در کتاب مقدس خود نمایند و نظر قرآن را به طور کامل و جامع درباره معنویت و خصوصاً پدیده‌های رفتاری مرتبط با آن بیابند تا نسبت به تحولات معنوی رخ داده یا تحولات آینده در جامعه، قضاوت و رفتار مناسب‌تر و هماهنگ‌تری با کتاب آسمانی خویش داشته باشند و بتوانند معنویت‌های نوپدید، بلکه معنویت‌های سنتی را با ترازوی معنویت قرآنی بسنجند و مقایسه کنند و به نقاط قوت و ضعف آن‌ها پی ببرند. بر همین اساس، این پژوهش تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ گوید که سلوک (طی طریق یا رفتار)<sup>۲</sup> معنوی از دیدگاه قرآن چه ویژگی‌هایی دارد؟

## ۲. معرفی و ارزیابی تحقیقات انجام شده درباره رابطه قرآن و معنویت

هر کدام از آثاری که در ادامه مختصراً معرفی می‌شوند، ایده‌ها و نظراتی هستند که به منظور شناسایی معنویت از دیدگاه قرآن تلاش کرده‌اند تا گونه‌ای ارتباط بین قرآن و معنویت را بررسی کرده و توضیح دهند. در اینجا، این آثار تنها از جهت ارتباطی که با هدف این مقاله دارند، معرفی و ارزیابی می‌شوند.

مصباح یزدی ایمان را ریشه معنویت مورد نظر در اسلام می‌داند و سپس دانش‌هایی را برمی‌شمرد و آن‌ها را زمینه تحقق ایمان و در نتیجه، لازمه شکوفایی معنویت در فرد

۱. ارزش‌های واقعی موجود در جامعه که محرک رفتارها هستند، همیشه کاملاً منطبق با ارزش‌های آرمانی نمی‌باشند، بلکه معمولاً در بهترین شرایط به آن‌ها نزدیک‌اند.

۲. علت تأکید بر مفهوم سلوک، در بحث از چیستی معنویت قرآنی توضیح داده خواهد شد.

می‌داند. این دانش‌ها از نظر ایشان، شناخت خدا، شناخت خود، شناخت حیات ابدی، شناخت راهنمای شایسته برای رسیدن به مقصد و پیروی از او، یعنی الگوگیری از معصومان علیهم‌السلام و رهبران دینی است. مصباح یزدی اراده و برنامه‌ریزی را راهکاری برای استمرار معنویت و ساری و جاری کردن آن در جامعه می‌داند. از نظر روش، ایشان در این بحث فقط متکی به آیات قرآن نیست و تنها برای برخی از مطالب مورد نظرش به آیاتی از قرآن و احادیثی از *اصول کافی* و *نهج البلاغه* استشهد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۳۳).

محمدی در ترسیم رابطه تمدن و معنویت از نگاه قرآن، بدون هیچ‌گونه توجهی به مفهوم معنویت، تمرکزش فقط بر روی داستان‌هایی است که قرآن درباره اقوام و تمدن‌های گذشته آورده است. گزارش‌های کلی از اقوام و مردمی که با وجود زندگی و پیشرفت‌های شهری، با ارتکاب گناهان، فسق و فجور، تکذیب رسل و نافرمانی‌های فراوان، عاقبت دچار عذاب‌های الهی گشته و نابود شده‌اند. محمدی این نتیجه کلی را می‌گیرد که بنابراین تمدن بدون معنویت دوام نخواهد آورد (محمدی، ۱۳۹۲: ۲۷-۴۰).

بابایی در مقاله خود، تعریفی را برای معنویت گزینش کرده که در واقع، عناصر چند تعریف مختلف را در خود دارد. نویسنده وجه انتخاب خود را نمی‌گوید و هیچ تلاشی هم نمی‌کند تا برخی ویژگی‌های به ظاهر ناسازگاری را که برای معنویت آورده، توضیح دهد. البته بابایی در سرتاسر مقاله، پایبندی چندانی نیز به تعریفش ندارد و بالاخره معلوم نمی‌شود که دقیقاً چه معنایی از معنویت در این نوشتار مقصود است. همچنین نویسنده برای بسیاری از مطالب خود، دلایل روشن و منطقی، یا قرآنی نمی‌آورد و صرفاً به بیان ادعا اکتفا می‌نماید؛ مثل اصولی که برای معنویت آورده یا رابطه آن با عقلانیت، یا ویژگی انسان‌های معنوی. این مقاله در موضوع ارتباط قرآن با معنویت، چند آیه را متذکر شده که بر تشویق بندگان به دعا، ذکر و ارتباط با خدا دلالت دارند و مطالبی نیز درباره زبان معنوی و اعجاز معنوی قرآن یادآوری می‌کند (بابایی، ۱۳۸۷: ۱۲-۲۷).

نورمحمدی و دیگران، برخی از معارف و شیوه‌های تفکر مورد تأکید در قرآن و دستورالعمل‌های فردی و اجتماعی و سفارش‌های اخلاقی موجود در قرآن را به عنوان

راهکارهای معنوی قرآن برای مقابله با فشارهای روحی و تأمین بهداشت روانی انسان مورد توجه قرار داده‌اند. ایشان توضیح نداده‌اند که مقصودشان از راهکار معنوی چیست که مثلاً هم دعا و ارتباط قلبی با خدا از آن راهکارها محسوب شده و هم تشریح قوانین و احکام بازدارنده از اعمال ناشایست (نورمحمدی و دیگران، ۱۳۹۰: ۷۹-۹۶).

قاسم‌پور تحت عنوان «مبانی و شاخص‌های رشد معنوی انسان در قرآن»، به الگوهای رفتاری اسوه‌های انسانی و پیامبران الهی در قرآن می‌پردازد. ایشان نیز توجه ویژه‌ای به مفهوم معنویت ندارد و از همان صفحات اول مقاله‌اش احتمال داده می‌شود که مقصودش از معنوی، وجوه ممتاز و متمایزکننده انسان از سایر مخلوقات است. جالب است که این گونه کاربرد واژگان، منجر به قدری همان‌گویی در کلام نویسنده می‌شود؛ مثلاً در صفحه ۱۱۳، یکی از مبانی مهم رشد معنوی انسان، معنویت‌گرایی او شمرده شده است! در هر صورت، در قسمت اصلی این نوشتار، عناصری مثل خردورزی، ایمان، اخلاص، مهرورزی و اعتدال موجود در سبک زندگی پیامبران و سرمشق‌های قرآنی، به عنوان شاخص‌های رشد معنوی که هدف غایی آن رسیدن به مرتبه عبودیت است، توضیح داده می‌شود (قاسم‌پور، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۳۴).

بر همین سیاق، رودگر، مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردها (و در واقع، نه کارکرد، بلکه خصوصیات و اصولی) را به عنوان معنویت قرآنی شمرده است. ایشان نیز مثل نویسندگانی که پیش از این آثارشان معرفی شد، چستی معنویت و انحصار معنای آن را در نوع خاص، امری روشن تلقی می‌کند. به علاوه، رودگر با اینکه در عنوان نوشتارش واژه قرآن اخذ شده، بسیاری از استشهداتش از مطهری و گاهی طباطبایی و دیگران است. مهم‌تر اینکه این نویسنده نیز همانند نویسندگان پیشین، با اتکا بر ایده‌های پذیرفته‌شده در فرهنگ عمومی، برای اکثر مطالب خود دلیلی منطقی اقامه نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در قالب اموری مسلم - و البته با کلماتی پرتطمراق - ادا می‌نماید (رودگر، ۱۳۸۸: ۱۵-۳۰).

تلاش نوبری و رستگار برای ارائه مدل مفهومی معنویت قرآنی در سازمان نیز از نارسایی‌هایی خالی نیست. ایشان بعد از بررسی مختصری در تعاریف معنویت، تعریفی مبهم (مشمول بر عبارت‌هایی مثل «حضور معنا در خود» و «شناخت صحیح» که در

مقام تعریف نارسا هستند) را ارائه می‌دهند و ادعا می‌کنند که این تعریف بر اساس داده‌های قرآنی است. بعد در توضیح تعریف می‌گویند که کسی که شناخت و رفتارش منطبق با حقیقت هستی و سنت‌های آن باشد، حالتی در او شکل می‌گیرد که از نظر ایشان همان حالت، معنویت قدسی (و قرآنی) است و این معنویت، روابط چهارگانه فرد را با خود، با خدا، با هم‌نوعان و با طبیعت تغییر می‌دهد (نوبری و رستگار، ۱۳۹۴: ۸۶). لذا نوبری و رستگار آیاتی را که به نحوی به این روابط چهارگانه اشاره دارند، متذکر شده و سعی می‌کنند با استفاده از این آیات، شاخص‌های انسان معنوی از نگاه قرآن را توضیح دهند. در اینجا استشهادات گاه بسیار بعید (مثلاً فقط به مناسبت یک کلمه) و بیشتر به کمک توضیحاتی خارج از ظاهر و بلکه خارج از تفسیر قرآن صورت می‌گیرد؛ برای نمونه، آیه «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (غافر/ ۱۴) به عنوان شاهدهی برای این معنا آورده شده که فرد معنوی «عبودیت را در ساختار سازمانی با کار خالصانه و... نشان می‌دهد». بعد می‌گویند: «چنین فردی تلاشگر و موقعیت‌ساز می‌گردد». نویسندگان برای نشان دادن مطابقت قسمت دوم ادعا با قرآن، آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت/ ۶۹) را می‌آورند (همان: ۸۸). جالب‌تر اینکه نویسندگان می‌خواهند مدل مفهومی معنویت در سازمان را ارائه کنند، ولی هیچ مقدمه‌ای برای سازمان و ویژگی‌ها و مقتضیات آن ندارند و فقط در بین بحث‌ها، بدون طرح هیچ دلیل علمی و فقط با اتکا به فهمی عرفی، مطلبی هم در مورد سازمان می‌گویند. نوبری و رستگار روابط چهارگانه بالا را متغیرهای مستقل می‌دانند و در آخر بحث، ناگهان چهار اثر برای معنویت قدسی به عنوان متغیرهای میانجی آورده و متغیرهایی را هم به عنوان متغیر وابسته که مربوط به کار در سازمان است، بیان می‌کنند، ولی برای هیچ کدام از این ادعاها دلیلی نمی‌آورند (همان: ۸۱-۱۰۱).

مرزبند و زکوی که عملاً مفهوم معنویت و سلامت معنوی را معادل دانسته‌اند (مرزبند و زکوی، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۵)، به دنبال بیان شاخص‌های آن از منظر قرآن، نخست به چند تعریف از معنویت اشاره دارند. با اینکه در تعاریف اشاره شده، تعریف‌هایی وجود دارد که اعتقاد به خدا را شرط معنویت نمی‌دانند، مرزبند و زکوی سعی می‌کنند قیود و شرایطی را که در واقع، مورد تأیید وحی و دین یافته‌اند، به تعریف معنویت وارد کنند؛

قیودی مثل ایمان به خداوند و عبودیت و عمل صالح که مبنای آن را نگرش خاص به انسان، فطرت او، وجود روح مجرد و پیوندش با کمال مطلق می‌دانند. مرزبند و زکوی معنویت بدون این قیود را انکار می‌کنند، در حالی که بسیاری از محققان، معنویت را بدون چنین شرایطی تعریف کرده‌اند. لذا به نظر می‌رسد صرفاً در مقام تعریف مفهوم (نه تأیید محتوا)، می‌بایست معنویت را به گونه‌ای تعریف نمود که حتی الامکان جامع مواردی باشد که معنویت دانسته شده‌اند. همچنین برخی از تعبیرات ایشان نامناسب با یک بحث علمی است (مثل واژه‌های «راستین»، «واقعی و اصیل») که تعریفی روشن و بین‌الاذهانی برای آن‌ها ندارند) و گاهی مطالب ایشان بدون دلیل و فقط متکی به مشهورات فرهنگی است؛ مثلاً در حالی که اول بحث، از فرهنگستان علوم پزشکی، تعریفی بی‌طرفانه برای مفهوم سلامتی نقل می‌کنند، در صفحه بعد، فقط ارتباط با خدا را راهی برای دستیابی به سلامت معنوی راستین به حساب می‌آورند و هیچ دلیلی برای این ادعا نمی‌آورند (همان: ۷۱-۷۲) یا در جای دیگر، معنویت را مبتنی بر کشف هدف واقعی و اصیل زندگی می‌دانند (همان: ۷۸)، در حالی که هر فردی با هر عقیده‌ای، ممکن است هدف خودش را واقعی و اصیل بداند. بالاخره نویسندگان با توجه به تعریفی که از معنویت دارند، خصوصیات شناختی، احساسی، رفتاری و پیامدی انسان معنوی یا برخوردار از سلامت معنوی را از قرآن استخراج می‌کنند (همان: ۷۱-۹۱).

فضلی‌نژاد و دیگران با صبغه‌ای روان‌شناسانه‌تر از نویسندگان قبل، به موضوع معنویت و سلامت روانی در دیدگاه قرآن پرداخته‌اند. ایشان نیز ظاهراً مفهوم معنویت و سلامت روان را واضح و بی‌نیاز از تعریف و توضیح تلقی کرده، از فشارهای روانی و مشکلات روحی انسان معاصر می‌گویند و عامل آن را اولاً وابستگی انسان معاصر به زرق و برق زندگی مادی و ثانیاً غفلت از بُعد معنوی می‌دانند. سپس با کلامی که تلاش دارد روان‌شناسانه باقی بماند و گاهی به پژوهش‌های میدانی و تحقیقات روان‌شناسان اشاره داشته باشد، عوامل اصلی مشکلات روحی، و راهکارهای دینی - معنوی درمان آن‌ها را به کمک استشهاد به برخی از آیات قرآن بیان می‌کنند و مثلاً شرح صدر و عبادات مقوم آن را توضیح می‌دهند (فضلی‌نژاد و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴۰-۳۵۲).

فناپی در درسنامه‌های خود، تعریفی از معنویت یا معنویت قدسی اظهار نمی‌کند و

راه‌هایی را که برای نزدیک شدن به تعریف معنویت بیان می‌دارد (بیان مؤلفه‌های سبک زندگی معنوی، یا کشف نشانه‌های انسان‌های معنوی)، مستلزم دور و بازگشت به واژه معنوی است. البته ایشان به این راه‌ها نمی‌رود و در صفحات بعدی درسنامه، واژه‌های دین و معنویت قدسی را به طور مترادف به کار می‌برد (فناپی، ۱۳۹۱). فناپی در گفتگویی با عنوان «معنویت از نگاه قرآن»، معنویت را به سه نوع تقسیم می‌کند (دینی / قدسی، سکولار / عرفی، و فرادینی / فراسکولار). به اعتقاد فناپی، معنویت سوم فصل مشترک دو معنویت اول و دوم است. چنین برداشتی از انواع معنویت که ظاهراً مبتنی بر بشرط شیء یا بشرط لا بودن وصف سکولار در نظر ایشان می‌باشد، محل مناقشاتی است که فناپی هم وارد آن‌ها نمی‌شود. ایشان می‌گوید:

«معنویت فرادینی / فراسکولار آموزه‌های معنوی‌ای است که پذیرش آن‌ها در گرو پذیرش پیش‌فرض‌های اختصاصاً دینی یا اختصاصاً سکولار نیست. بنابراین، وجود چنین معنویتی در قرآن به معنای این است که آیه یا آیاتی در قرآن وجود دارد که برای پذیرش مفاد آن‌ها و به کار بستنشان در مقام علم و عمل لازم نیست شخص، مسلمان یا حتی دیندار باشد یا به نبوت پیامبر گرامی اسلام و حقانیت قرآن به عنوان یک کتاب آسمانی ایمان داشته باشد، و صدق / حقانیت مفاد آن آیه یا آیات را از سر تعبد... بپذیرد. در ادامه بحث خواهیم کوشید به برخی از این آیات اشاره کنم» (همو، ۱۳۹۳: ۱۰).

فناپی سپس به سه مؤلفه از عناصر و مؤلفه‌های معنویت یا انسان معنوی که در قرآن مورد تأکید است، اشاره می‌کند (کوشش همراه با صداقت و جدیت، گریزان بودن از امور لغو، زندگی اصیل و خودفرما داشتن) (همان: ۹-۱۲). مشکل در اینجا است که اولاً با نداشتن تعریف روشنی از معنویت، چگونه می‌توانیم مؤلفه‌های آن را از قرآن استخراج کنیم؟ ثانیاً - حسب فرض معنویت فرادینی و فراسکولار - اگر مثلاً حقانیت قرآن را نپذیریم، چگونه باور کنیم که این گونه مؤلفه‌ها در معنویت ما تأثیرگذارند؟

همان طور که مشاهده می‌شود، این آثار اگرچه در جای خود ارزشمند هستند و هر کدام تلاش کرده‌اند تا از زاویه‌ای خاص، رابطه و نسبتی را بین قرآن و معنویت توضیح دهند، در عین حال، اهداف و دستاوردهایشان در راستای پرسش این پژوهش



نیست؛ زیرا در هر یک از تحقیقات مذکور در بالا، دست کم یک یا چند مورد از موارد ذیل صادق است:

- در این آثار، تلاشی صورت نگرفته تا از معنویت، تعریفی عمومی تر و با توجه به همه نظرات مهم در این زمینه ارائه شود و در موارد متعددی اصلاً هیچ گونه تعریفی از معنویت ارائه نشده است.

- مهم ترین نکته قابل توجه نسبت به این گونه آثار این است که مثلاً آنچه به عنوان مبانی یا مؤلفه‌ها یا ویژگی‌ها یا اصول معنویت در این آثار بیان می‌شود، قبلاً در ذهن نویسنده شکل گرفته است و اکنون تلاش می‌کند برای همه یا لاقلاً بخشی از آن‌ها، استشاداتی را از قرآن بیابد، هرچند آن دلایل قرآنی ممکن است بسیار کلی‌تر از بحث معنویت باشند و یا ارتباط مستقیمی با معنویت نداشته باشند.

- منبع مضامین اصلی بحث منحصر در قرآن نیست و ایده‌های محوری از منابع دیگر هم اتخاذ شده است.

- برای برخی از مطالب کلیدی، اصلاً دلیلی آورده نشده است، نه از قرآن و نه از غیر قرآن، و به فهم متعارف و برداشت‌های رایج در فرهنگ عمومی اکتفا شده است.

- برخی از استشاداتی که به آیات قرآن صورت گرفته، بسیار مبهم یا ساختگی و در واقع، بی‌ربط است.

بنابراین، هیچ کدام از پژوهش‌های انجام شده، به دنبال یک بررسی صرفاً مبتنی بر قرآن، درباره چستی و ویژگی‌های معنویت و پدیده‌های رفتاری مرتبط با آن نبوده‌اند.

### ۳. روش تحقیق

در پژوهش اصلی که این مقاله مبتنی بر آن است، از روش نظریه‌پردازی داده‌محور استفاده شد (استراوس و کرین، ۱۳۹۲: ۵۷-۷۵ و ۲۱۹-۲۳۳). پژوهش مورد نظر، پژوهشی کیفی بود که گزارش نهایی آن به صورت کتاب در دست چاپ است. در این مقاله، فقط با استفاده از نظم‌دهی مفهومی (بدون مراحل لازم برای نظریه‌پردازی داده‌بنیاد) در واقع، فقط بخشی از یافته‌های آن پژوهش گزارش می‌شود. در به کارگیری روش مذکور، گردآوری اطلاعات از طریق کدگذاری آیات قرآن انجام می‌شود. تمام آیات

از ابتدا تا انتهای قرآن، به عنوان یک واحد تحلیل (آنچه داده‌ها به آن تعلق دارند و به آن نسبت داده می‌شوند) در نظر گرفته شده است و با مرور تمام قرآن، آیات مربوط، کد یا کدهای لازم را دریافت کرده‌اند.<sup>۱</sup> برای کد دادن به آیات، از استناد به ظاهر و در صورت لزوم، از تفسیر متن استفاده شده است. فهم آیات قرآن و انتساب معنا و مقصود به آن‌ها، مهم‌ترین عملکردی است که در این‌گونه پژوهش‌ها ممکن است منشأ سوگیری شود. مسلم است که چنین عملکردی نمی‌تواند مبتنی بر تفسیری شخصی از قرآن باشد، بلکه باید به گونه‌ای بین‌الذهانی و عینی صورت گیرد. این یکی از اقسام چندبعدی‌سازی است که در مباحث روش کیفی مطرح است (فلیک، ۱۳۸۷: ۴۳۵). یک پیش‌فرض مهم و عمومی پژوهش این است که قرآن دارای مقاصدی است و برای رساندن مقاصد خود همانند عقلاء به ظهورات خود متکی است. نویسنده برای تشخیص این ظهورات در موارد مبهم، به قدر مشترک مترجمان فارسی‌زبان و مشهور قرآن در زمان حاضر و نیز اهل لغت اتکا می‌کند. در نتیجه، غالباً معنا و ظهوری از قرآن ملاک است که بین متخصصان ترجمه و اهل لغت بین‌الذهانی و مشترک باشد. در موارد اندکی که برای فهم عمیق‌تر آیه، مراجعه به تفاسیر و تحلیل محتوای پنهان متن ضروری بوده است، تفسیر یا تفاسیر مراجعه‌شده مشخص شده‌اند.

#### ۴. سلوک معنوی در دیدگاه قرآن

##### ۱-۴. چیهستی معنویت قرآنی

از آنجایی که واژه معنویت<sup>۲</sup> در قرآن به کار نرفته است، نمی‌توان تعریف معنویت قرآنی یا سلوک معنوی را مستقیماً از قرآن گرفت. لغت‌شناسان عرب، واژه «المعنوی» به معنای خلاف مادی یا خلاف ذاتی را از واژگان جدید در لغت عربی می‌دانند (انیس و دیگران، ۱۴۱۶: ۶۳۳؛ معلوف، ۱۳۷۴: ۵۳۵) و در زبان عربی، غالباً واژه جدید «الروحانیه» را مترادف با کلمه معنویت در زبان فارسی به کار می‌برند (Nasr, 1991: xvi-xvii). این در

۱. کدگذاری آیات قرآن (آیات مربوط و معنای آن‌ها به همراه کدهای داده‌شده به هر آیه) بیش از ۳۰۵۰۰۰ واژه شده است که در فایل‌های تکمیلی گزارش شده است.

2. Spirituality.

حالی است که اگر بخواهیم خصوصیتی را از آیات قرآن استنباط کنیم و به معنویت نسبت دهیم، مثلاً آن را مؤلفه یا مقدمه یا نتیجه معنویت بدانیم، این کار عملاً مبتنی بر تعریفی است که از قبل نسبت به معنویت - اگرچه به طور اجمالی و ناخودآگاه - در ذهن داریم. از طرف دیگر، تعاریف موجود درباره معنویت یکسان نیستند و وفاقی بر سر مقصود از این واژه وجود ندارد.

در این وضعیت، یک راه برای رسیدن به تعریفی از معنویت قرآنی این است که محقق با مراجعه به مهم‌ترین تعاریف موجود، ذهنیتی هرچند مجمل نسبت به آنچه متخصصان از این واژه اراده می‌کنند، بیابد. سپس با ذهنیت حاصل شده به جستجو در آیات الهی پرداخته و نزدیک‌ترین محتوای قرآنی به آن ذهنیت را بیابد و همان را معنویت بداند. بدین ترتیب به یک مفهوم و محتوای برگرفته از قرآن می‌رسیم که می‌توانیم آن را معنویت قرآنی بنامیم. چنین تعریفی یک تعریف قراردادی خواهد بود.

محقق در پژوهشی دیگر که پیش از این انجام شده است، ۱۵ تعریف از مهم‌ترین تعریف‌هایی را که بیشتر جنبه عمومی دارند، بررسی و ارزیابی کرده است.<sup>۱</sup> این تعاریف، به دین، آیین و مذهب خاصی تعلق ندارند و عمدتاً توسط روان‌شناسان، روان‌درمان‌گران و جامعه‌شناسان و بعضاً از جانب متکلمان و دین‌پژوهان ارائه شده‌اند. علت انتخاب تعاریف عمومی و غیر مختص به دین خاص این است که با یافتن نظر قرآن نسبت به یک تعریف نسبتاً مشترک، بهتر می‌توانیم (در پژوهش‌های آینده) نظر قرآن را درباره معنویت با سایر نظرات مقایسه کنیم. به جهت حجم محدود مقاله، در اینجا فقط به چند تا از این تعاریف اشاره شده و آنچه مهم است، یعنی ذهنیت اتخاذشده از آن‌ها بیان می‌گردد:

- پاسخ انسانی به دعوت بزرگ منشانه خداوند به داشتن رابطه با خودش یا پاسخ ما به یک آرزوی عمیق و اسرارآمیز انسانی برای تعالی و تسلیم، آرزویی برای یافتن جایگاه خود (Benner, 1989: 20).

- روشی که فرد در زندگی روزمره، ایمانش را زندگی می‌کند (بر طبق ایمانش،

۱. سعیدی، محمدمسعود، نظریه معنویت در قرآن، در دست چاپ در انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

زندگی را سپری می‌کند) و راهی که شخص با شرایط نهایی وجود مرتبط می‌گردد (Hart, 1994: 23).

- حضور رابطه‌ای با قدرت برتر که شیوه عملکرد فرد را در جهان تحت تأثیر قرار می‌دهد (Armstrong, 1995: 3).

- جستجوی فردی یا گروهی برای امر مقدس (Zinnbauer & Pargament, 2005: 35-36).  
از این گونه تعاریف، این ذهنیت ایجاد می‌شود که معنویت یک شیوه رفتاری و سبک زندگی (یعنی یک نوع سلوک) با ویژگی‌ها و جهتی خاص است. به سخن دیگر، معنویت در اصطلاح، بیشترین ارتباط را با ذهن، روان و رفتار انسان‌ها در عرصه خصوصی و حوزه عمومی زندگی‌شان دارد و بر جهت‌گیری رفتارهای فردی آدمی و کنش‌های اجتماعی او به سوی امری مقدس یا قدرتی برتر دلالت می‌کند. ظاهراً از بین مفاهیم قرآنی، مفهوم تقرب جستن به سوی خدا (با دوام نسبی در زندگی) که در آیاتی نظیر آیات ذیل مطرح شده است، نزدیک‌ترین مفهوم به این معنا می‌باشد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (مائده/ ۳۵).  
«ابتغاء» به معنای کوشش و اجتهاد در طلب کردن و خواستن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۲۹۵-۲۹۷/۱) و وسیله به معنای پیوند و نزدیکی است (زهري هروی، ۱۴۲۵: ۶۱۱/۹).  
یعنی با سخت‌کوشی، پیوستن و نزدیک شدن به او را بخواهید و در پیمودن این راه مجاهده کنید. ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اخْتَدِ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (مزمّل/ ۱۹؛ انسان/ ۲۹). در این دو آیه، بعد از اشاره به سفارش درباره رفتارهایی مثل یاد خدا و شب‌زنده‌داری و نماز شب و تذکر احوال قیامت در آیات قبل، آن سفارشات را یادآوری و اندرز برای کسان می‌داند که می‌خواهند به سوی خدا راهی را انتخاب کنند. ﴿وَالِإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (شرح/ ۸) و یا ﴿وَاصْبِرْ وَاقْرَبْ﴾ (علق/ ۱۹). آیات مذکور نیز به نحوی بر پیمودن راهی به سوی خدا و نزدیک شدن به او ترغیب می‌کنند.

بنابراین می‌توانیم معنویت قرآنی را اولاً نوعی سلوک، یعنی طئی طریق، رفتار و سبک زندگی بدانیم، ثانیاً این سلوک معنوی را تقرب جستن و تلاش برای نزدیک شدن به خدا تعریف کنیم.

چنین سلوکی از نظر قرآن به دین یا آیینی خاص اختصاص ندارد و این نکته لااقل

۱۱ بار در قرآن تکرار شده است. یکی از آن موارد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالصَّابِرِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۶۲). این آیه دلالت می‌کند بر اینکه منتفی شدن ترس و اندوه که از پیامدهای سلوک معنوی است (و بحث آن خواهد آمد)، اختصاص به دین خاصی ندارد. البته به قرائن عقلی می‌دانیم کسی که ایمان به خدا و روز جزا دارد و اهل عمل صالح است، اگر آگاه شود که اکنون خداوند از او می‌خواهد به پیامبر دیگری رجوع کند، اقتضای سلوک معنوی این است که آیین خود را تغییر دهد. ولی اگر علم و عمدی بر مخالفت صورت نیابد، بر همان روش خود باقی می‌ماند و در واقع متدین به اسلام (به معنای تسلیم خدا بودن) است و سلوک معنوی به روی او بسته نیست.

همچنین اختیاری بودن سلوک معنوی و اینکه این سبک زندگی هرگز با تحمیل تحقق نمی‌پذیرد، دست کم ۹ بار در آیات قرآن بیان شده است. دو مورد از آن: ﴿وَأَوْشَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (انعام/ ۱۰۷)؛ ﴿فَذَكَرْنَا إِلَهُكُمْ أَنْتَ مُذَكِّرٌ\* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (غاشیه/ ۲۲-۲۱). مضمون کلی چنین آیاتی این است که هدایت شدن، امری اختیاری است و به انتخاب فرد بستگی دارد. بنابراین سلوک معنوی هم که حسب فرض، مرحله‌ای از هدایت شدن است، اختیاری می‌باشد و با زور و اجبار میانه‌ای ندارد.

حتی می‌توان ظهوراتی از قرآن را نیز بر فرهنگی بودن سلوک معنوی حمل کرد؛ یعنی بر این معنا که این سلوک می‌تواند در هر فرهنگی رنگ خاصی به خود بگیرد؛ برای نمونه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>۲</sup> (حج/ ۳۴)؛ یعنی هر امتی برای انجام امور دینی خود، مثل قربانی کردن برای خدا (و یا تقرب جستن به او) ممکن است شیوه خاصی از عبادت و بندگی داشته باشد. آنچه مهم است، تسلیم و متواضع بودن در برابر خدای یگانه است.

بالاخره، این واقعیت مهم نیز که سلوک معنوی و حالات همراه آن، گاه در ظاهر به

۱. «مَسْكَ» مصدر میمی به معنای عبادت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۴/۱۴؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۵۷/۷).

۲. «إِخْبَات» به معنای نرمی و تواضع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۲).

غیر معنویت شباهت دارند و این ممکن است موجب گمراهی شود، ویژگی قابل توجه دیگری از سلوک معنوی است که از آیاتی نظیر این آیه استفاده می‌شود: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ \* فَدَاثَهُ الْمَلَأْنِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ \* قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ \* قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ الْأُنْثَىٰ كَلِمَةَ النَّاسِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَذَكَرَ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَجَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْرَارِ﴾ (آل عمران / ۳۸-۴۱). زکریا که از انبیاء الهی است، از خداوند نشانه می‌خواهد تا مطمئن شود ندایی را که در محراب عبادت شنیده و بشارتی را که به او داده‌اند، حقیقتاً از جانب خدا بوده است (این نکته با اعتقاد به عصمت انبیاء به معنای رایج آن نیز منافاتی ندارد؛ زیرا آگاهی ایشان که عامل اصلی عصمت ایشان است، از جانب خداوند تأمین می‌شود و مضمون آیه نیز همین است). بنابراین در سلوک معنوی و تقرب جستن به او ممکن است خطراتی به ذهن آدمی برسد، ولی این خطورات لزوماً حاکی از برقراری ارتباط با خداوند نیست.

## ۴-۲. مقصد سلوک معنوی در قرآن

در قرآن، مقصد سلوک معنوی، الله (خدا) است و معنای تقرب جستن به او، ظاهراً برقراری ارتباط با او، درک حضور و احساس نزدیکی به او و تلاش برای حفظ این ارتباط و تداوم دادن به تجارب حاصل از آن است. بیشتر صفاتی که قرآن برای الله بیان می‌کند، بر طبق متفاهم عرفی این استعداد را دارند که در آدمی (به شرط فراهم بودن شروط زمینه‌ای و نبودن موانع که بحث آن خواهد آمد)، انگیزه‌ای برای سلوک معنوی به سوی چنین مقصدی را ایجاد کنند. برخی از این صفات، اختصاصی به معنویت ندارند؛ یعنی علاوه بر کارکرد ایجاد یا تقویت انگیزه معنوی در افراد، برای حصول یک دینداری معمولی‌تر نیز اثربخش و بلکه لازم هستند. به سخنی دقیق‌تر، صفات خداوند را می‌توان در یک طیف جای داد. یک سر طیف شامل خصوصیات است که در عین داشتن کارکرد معنوی، برای حصول یک دینداری مبتنی بر انگیزه پاداش و تنبیه، نزد غالب مردم لازم می‌باشند؛ برای مثال، خصوصیات علم و قدرت و حکمت در

خداوند، در فهم و عمل اکثر مردم برای موجه بودن خداپرستی و دینداری مبتنی بر جلب ثواب و دفع عقاب، ضروری به نظر می‌رسند. اما سر دیگر طیف، برخی از صفات الهی جای می‌گیرند که آگاهی از آنها برای چنین سطحی از دینداری ضرورت چندانی ندارد، بلکه این خصوصیات بیشتر مربوط به ایجاد روابطی نزدیک‌تر و عاطفی‌تر با خداوند هستند، یعنی ایجاد روابطی که معمولاً در سلوک معنوی تحقق می‌یابند؛ برای مثال، رحمت و مهربانی، همراهی و یاری، شایستگی ستایش، منزه بودن، خصوصاً صفات گسترده‌گی، لطافت و نزدیک بودن، صفاتی هستند که بیشتر متمایل به طرف دوم طیف می‌باشند؛ برای نمونه، آیاتی از همین صفات اخیر ذکر می‌شود.

- گسترده‌گی: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَمَوْجُهُ لَإِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۱۵). در ترجمه‌ها یا در تفاسیر، معمولاً صفت واسع را که بارها در قرآن آمده است، صفت احسان یا رحمت خدا یا صفت فعل یا صفت یکی دیگر از صفات خداوند می‌دانند؛ برای مثال می‌گویند مقصود خدایی است که رحمتش گسترده است، در حالی که ظاهراً می‌توان آن را صفت خود خدا دانست. توجه به اینکه خدا گسترده است و بنابراین حضوری دارد گسترده و فراگیر، در دور و نزدیک و اطراف من، در قلب و رگ‌های من، در تک‌تک سلول‌ها و عصب‌های من و در همه لحظات زندگی من، چنین توجهی اثری ژرف در تشدید حس حضور خدا دارد.

- نزدیک بودن: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ (بقره/۱۸۶): ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّهُ اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَهُ الْمُحْشَرُونَ﴾ (انفال/۲۴): ﴿...وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶). این مضمون نیز در قرآن به طرق مختلف بیان شده است که خدا را دور نپنداری، او بسیار نزدیک است، حتی از خود آدمی به او نزدیک‌تر است!

- لطافت: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/۱۰۳). لطیف یعنی رقیق و نفوذکننده در اشیاء (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۲/۷ و ۲۴۸/۱۱)، از صفات الهی است که غالباً - شاید به جهت ترس از کژفهمی - ترجمه و تفسیر خودش را نمی‌یابد. ولی لطافت خدا یعنی اینکه او بدون هیچ مانعی، در همه چیز نافذ، ساری و جاری است. توجه بلکه ژرف‌اندیشی و مراقبت نسبت به این گونه صفات و البته توجه به صفت منزه بودن خدا از هر آنچه ساخته و پرداخته ذهن آدمی است، می‌تواند منشأ فهمی از خدا شود که

مشوق آدمی به جستجو و برقراری رابطه با او باشد.

### ۴-۳. مبنای سلوک معنوی در قرآن

ظاهراً واضح‌ترین توجیه روان‌شناختی برای تحقق جستجوی امر قدسی در زندگی برخی از انسان‌ها، این واقعیت است که زیربنای روانی چنین رفتاری، مجموعه‌ای از توانایی‌های شناختی و نیروهای انگیزشی حاصل از نیازهای خاص آدمی است: اولاً انسان در جستجوی جاودانگی و نامیرایی جهت تداوم همیشگی ارضای نیازهایش است (نیروی انگیزشی)، ولی به تجربه می‌فهمد که ارضای جاودانه در این دنیا امکان‌پذیر نیست (توانایی شناختی). به تعبیر دیگر، درک ناپایداری همه چیز و تغییر لحظه به لحظه تجربه‌شده دنیا، با گرایش بازنمایی‌های ذهنی و روانی آدمی به پایداری و جاودانگی زندگی، تعارض سختی پیدا می‌کند. ثانیاً انسان در جستجوی لذت و گریز از درد و رنج است. این لذت در قالب رفع نیازهای جسمی و روانی حاصل می‌شود (نیروی انگیزشی)، ولی از سوی دیگر می‌فهمد که لذت بیشتر و ارضای بیشتر نیازها، بالقوه درد و رنج بیشتری را در خود می‌پروراند و درد و رنج در این دنیا گریزناپذیر است (توانایی شناختی). به تعبیر دیگر، درک درهم‌تیدگی لذت و رنج دنیایی، با نیاز بنیانی به پیشینه‌سازی لذت و کمینه‌سازی درد، تعارضی جدی می‌یابد (قربانی، ۱۳۸۳: ۸۹-۹۴).

به طور کلی، کسانی که نسبت به اوضاع تعارض‌گونه مذکور در بالا (تعارض درک ناپایداری با انگیزه جاودانگی، و تعارض درک درهم‌تیدگی لذت و رنج با انگیزه دریافت لذت خالص)، حساسیت و درک عمیق‌تری پیدا می‌کنند، استعداد بیشتری برای بیداری و سلوک معنوی دارند. شرایط بنیانی یا خودشناسی وجودی توصیف‌شده در بالا، ممکن است کم یا بیش، نارضایی‌هایی وجودی و خلاق را در برخی از انسان‌ها به وجود آورده و ایشان را به جستجوی چیزی متفاوت از تجارب عادی زندگی در دنیا وادارد، چیزی جاودانه، تغییرناپذیر، قدرتمند و قابل اتکا برای ارضای همه نیازها و رفع همه نقص‌ها، آن که با وجود او بتوان از ناپایداری و نیستی‌رهایی یافت و به بالاترین لذت‌ها و کم‌ترین رنج‌ها رسید، یعنی همان که انسان‌های معنوی در سراسر دنیا با تفاوتی در دیدگاه‌ها، آن را امر قدسی می‌نامند.



بر این مبنا، برای فعلیت پیدا کردن سلوک معنوی از دیدگاه قرآن، دست کم باور و ایمان به دو چیز لازم است: اولاً ایمان داشتن به خدایی با جمیع صفات کمال است که می‌تواند نیاز بنیانی انسان را به پایداری و بهره‌مندی از خوشی‌های خالی از رنج تأمین کند، و ثانیاً ایمان به اینکه با مرگ، همه چیز برای آدمی تمام نمی‌شود. بنابراین ایمان به خدا و ایمان به زندگی آخروی، حداقل باورهای قرآنی پایه و مبنا برای سلوک معنوی هستند. البته در قرآن، باورهای دیگری نیز مطرح شده‌اند که کمک کار و تقویت‌کننده سلوک معنوی هستند؛ مثل باور به وحی، باور به وجود گواهان، باور به وجود آزمون الهی و باور به انعکاس اعمال آدمی.

در اینجا، نکته قابل توجه این است که قرآن در موارد متعدد به جای تعبیر به «ایمان به خدا یا آخرت»، به «امید و رجاء» تعبیر نموده است. ظاهراً معنای این گونه تعبیرات این است که برای ایمان داشتن به خدا و آخرت، و در نتیجه، برای تحقق سلوک معنوی، یقین (که متاعی بس نایاب است و غالباً با جرم یکی پنداشته می‌شود) ضرورت ندارد، بلکه همان مقدار باور و رجحان اعتقادی که بتواند مبنای حصول امید شود، کافی است؛ دو نمونه: ﴿وَالِی مَدَیْنِ اَخَاهُمْ شُعَبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاَرْجُوا الْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَلَا تَتَّبِعُوا فِی الْاَرْضِ مُفْسِدِیْنَ﴾ (عنکبوت/ ۳۶)؛ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِی رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسُوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ یَرْجُو اللّٰهَ وَ الْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ کَثِیْرًا﴾ (احزاب/ ۲۱).

#### ۴-۴. ملازمات و موانع سلوک معنوی در قرآن

به طور کلی در قرآن، ملازمات و موانع سلوک معنوی از بیان مطلوبیت‌ها و نامطلوبیت‌های الهی در آیات کشف می‌شود. هر ویژگی، صفت یا عملکردی را که خداوند دوست بدارد، یا دارندگان و عمل‌کنندگان آن را از دوستان خود بداند، به آن امر کند، یا مثلاً توقع و انتظار خود را نسبت به آن خصوصیت یا عمل با واژه «لعل» بیان نماید، یا به رعایت‌کنندگان آن وعده رحمت، درجات، مغفرت یا رزق کریم دهد، آن ویژگی روحی یا سبک رفتاری را به بندگان برگزیده خود نسبت دهد و یا آن را راه راست بداند، به طور کلی، هر فعل و صفتی که قرآن به نحوی انسان و جامعه انسانی را بدان تشویق نماید، از ملازمات سلوک معنوی است؛ زیرا به لحاظ عقلی، وقتی خداوند

بندگان را به جهت اتصاف به صفاتِ مطلوب یا عمل به افعالِ مطلوب دوست بدارد، به ایشان برای برقراری ارتباط با خودش کمک خواهد کرد. این مضمون از برخی از آیات قرآن نیز استفاده می‌شود: ﴿اللَّهُ يُحِبُّ إِلَيْهِ مَنْ يُشَاءُ﴾ (شوری/۱۳). روشن است که خداوند کسانی را برای طی طریق معنویت و مقام قرب خویش برمی‌گزیند که ملتزم به مطلوبیت‌های او باشند. همچنین از دیدگاه روان‌شناختی، انسانی که به صفات و اعمالی مطلوب نزد خداوند متصف شده و بدان جهت، می‌داند که خداوند او را دوست می‌دارد، برای سلوک معنوی و جستجویِ دوستدارِ خود، آمادگی بیشتری پیدا می‌کند. همچنین نامطلوبیت‌های الهی وضعیت‌های روحی و روانی است که قرآن موردِ نگرش قرار می‌دهد و یا عملکردهایی است که به نحوی بر اجتناب از آنها تأکید می‌کند یا به فاعلِ آن اعمال وعدهٔ عذاب می‌دهد. با حضور نسبتاً پایدار این‌گونه نامطلوبیت‌ها در روان آدمی و یا با اصرار بر انجام دادنِ آنها، نمی‌توان به خدایی تقرب جست که از تلبسِ بندگانش به آن خصوصیات یا اعمال ناخشنود است.

#### ۴-۵. پیامدهای سلوک معنوی در قرآن

همان‌طور که گذشت، سلوک معنوی در قرآن، مقصدش خدا و برقراری رابطه با او و درک حضور او و احساس قرب به اوست. این سلوک یک فرایند رفتاری و سبک زندگی انسانی است که قرآن پیامدهایی را برای آن بیان کرده است. پیامدهای سلوک معنوی آثاری هستند که در زندگی دنیوی یا آخروی و یا در هر دو زندگی، نصیب انسان‌های معنوی می‌شوند. چهار تا از پیامدهایی که قرآن بیان می‌کند، به چگونگی رابطهٔ خدا با انسان‌های معنوی و به موضع‌گیری او در قبال ایشان اشاره دارد (هدایت خاص الهی، خشنودی الهی، رحمت الهی و آمرزش الهی). این‌ها پیامدهای رابطه‌ای سلوک معنوی هستند. از خلال این پیامدهای رابطه‌ای، شش پیامد دیگر نصیب اهل معنویت می‌شود که سه تا از آنها ناظر به صفات ایشان در زندگی دنیوی و آخروی هستند (محبت، رقت قلب و آرامش) و سه تای دیگر عمدتاً ناظر به خصوصیات زندگی آخروی، بلکه مختص به آخرت ایشان می‌باشند (تنعم آخروی، جاودانگی و رستگاری). محبت، رقت قلب و آرامش (یا رضایت) اگرچه مختص به دنیا نمی‌باشند،

امروزه اثرات دنیوی آن‌ها زودتر و بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و در ایجاد انگیزه برای سلوک معنوی بسیار مؤثرند.

مقصود از هدایت‌های خاص الهی، هدایت‌هایی هستند که خداوند بر آن‌ها و بر انتسابشان به خودش تأکید کرده است و معمولاً به روش‌هایی غیر از هدایت‌های معمولی تشریحی و تکوینی محقق می‌شوند؛ برای مثال، دادن قدرت تشخیص حق از باطل، فراهم شدن یک زندگی واقعی‌تر و حیات شدیدتر یا عمیق‌تر، تأثیرات خاص در ادارک و دریافت بشری، الهام در خواب و رؤیا و موارد دیگر؛ برای نمونه: ﴿...وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ...﴾ (تغابن / ۱۱)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾ (انفال / ۲۹).

برخی از آیات قرآن در بیان یکی از پیامدهای سلوک معنوی، به جایگاه و منزلت والایی نزد خداوند اشاره می‌کنند که انسان‌های معنوی آن را به دست می‌آورند. این جایگاه و مرتبه ارزشمند، رضایت خدا از انسان و یا همان مقام قرب<sup>۱</sup> یک بنده نزد خداوند است که در آیات قرآن گاهی به رضوان الهی از بنده، گاهی به قرب و تقرب بنده و گاهی به بالا بردن درجات او یا به تعبیرات دیگر از آن یاد می‌شود.<sup>۲</sup> این جایگاه و منزلت والا که یکی دیگر از پیامدهای سلوک معنوی است، در اینجا ذیل عنوان خشنودی الهی مطرح شده است؛ برای نمونه: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَنَادُواهُمْ يُنْفِقُونَ\* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال / ۳-۴)؛ «يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ...﴾ (توبه / ۲۱).

آمزش الهی در قرآن به شیوه‌های مختلف بیان شده است؛ از مواردی مثل بخشایش و عفو گناهان و پاکیزه شدن از رذایل گرفته تا تبدیل شدن بدی‌ها به خوبی‌ها و حتی تا محاسبه شدن نامه اعمال آمی به حسابی سیر و آسان. با توجه به آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم / ۹۶)، دو احتمال برای مقصود از محبت به عنوان پیامدی برای سلوک معنوی وجود دارد؛ محبتی که در دل‌های دیگران نسبت به فرد

۱. نه احساس قرب که از مراحل خود سلوک معنوی است.

۲. در آیات ۱۶۲ و ۱۶۳ از سوره آل عمران به ارتباط بین خشنودی (یا رضوان) الهی و وجود مراتب و درجات بندگان نزد خداوند اشاره شده است. همچنین در آیه ۲۵۳ سوره بقره، به ارتباط بین بالا رفتن مرتبه و درجات بنده نزد خدا و رسیدن او به مقام قرب توجه شده است.

معنوی ایجاد می‌شود و یا محبتی که در دل خود اهل معنا نسبت به خداوند و تجلیات و مخلوقات او حاصل می‌شود. مقصود از رقت قلب به عنوان پیامد دیگر سلوک معنوی، نقطه مقابل قساوت قلب است؛ یعنی حساسیت و قدرت ادراک نسبت به واقعیات معنوی و امور اخلاقی و مدرکات عقل عملی. البته بخشی از رقت قلب بستر و زمینه مناسبی برای شکوفایی و بیداری معنوی است، ولی سلوک معنوی نیز به رقت قلب بیشتر می‌انجامد؛ برای مثال، وقتی در قرآن رقت قلب از صفات برجسته مؤمنان شمرده می‌شود<sup>۱</sup> و در واقع، مؤمنان به داشتن چنین صفتی مورد مدح و تمجید قرار می‌گیرند، توجه اصلی آیه به مراحل والاتر هدایت و ایمان است. بنابراین انسان‌هایی مقصودند که به مراحل برتری از هدایت و معنویت دست یافته‌اند و قرآن رقت قلب را از ویژگی‌های چنین انسان‌هایی می‌داند و این یعنی رقت قلب از پیامدهای سلوک معنوی است.

در قرآن، آرامش یا رضایت نیز از پیامدهای دیگر سلوک معنوی است. این ویژگی که قرآن به طور مکرر با عبارت **﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** و یا با تعبیرات دیگر بیان شده است، مطلق است و به نتایج اخروی مقید نشده است. بنابراین این عبارت قرآنی علاوه بر آسایش و سعادت اخروی، می‌تواند به نوعی آرامش باطنی در زندگی دنیوی نیز دلالت داشته باشد.<sup>۲</sup> چنین آرامشی در همه نحله‌های مهم معنویت، یکی از پیامدهای جستجوی معنوی دانسته شده است. قرآن نیز تأکید می‌کند: **﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾** (یونس / ۶۲): **﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾** (رعد / ۲۸).

بالاخره در مورد رستگاری که در قرآن معمولاً با مشتقات واژه‌هایی مثل «فلاح» یا «فوز» بیان می‌شود، با توجه به آیاتی مثل **﴿...فَمَنْ يُخْرِجِ النَّارَ وَادْخَلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ...﴾** (آل عمران / ۱۸۵)، محتمل است که مقصود از رستگاری، کامیابی و موفقیت و بهره‌مندی نهایی باشد که در آخرت نصیب آدمی می‌شود، هرچند که با وجود آیاتی مثل **﴿...لَهُمْ**

۱. برای نمونه: **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾** (انفال / ۲).  
 ۲. ظاهراً قرآن که مثلاً در آیه **﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمُ الْكَاذِبِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مِّعَاهُمْ مِمَّا كَفَرُوا﴾** (سجده / ۲۱) در مقام تهدید بدکاران، تأکید می‌کند که ایشان نه آخرتشان با مؤمنان نیکوکار یکسان است و نه زندگی‌شان در دنیا، به همین پیامدهای خوب دنیوی برای معنویت نیز اشاره دارد.

جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿مائده/ ۱۱۹﴾  
 که رستگاری بزرگ را خشنودی الهی از بندگان می‌داند که ایشان نیز از خدای خود  
 خشنودند، این احتمال که رستگاری شامل خوشبختی و رضایت درونی انسان‌ها در دنیا  
 نیز باشد، احتمال بعیدی نیست. در آیه ﴿...هُمْ الْبَشَرُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ  
 لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (یونس/ ۶۴) که رستگاری بزرگ را بشارت مؤمنان و  
 پرهیزکاران در زندگی دنیا و آخرت می‌داند نیز این احتمال وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

با داشتن ذهنیتی از مقصود متخصصان از معنویت، می‌توانیم معنویت قرآنی را از  
 آیات قرآن استخراج کنیم. بدین ترتیب معنویتی که قرآن معرفی می‌کند، یک ویژگی ایستا  
 و مشخص و یکسان در ظاهر آدمیان نیست، حتی نمی‌توان آن را به ثابتاتی در درون و  
 ضمیر انسان، بدون هیچ تحولی در رفتار بیرونی او فروکاست؛ بلکه معنویت قرآنی نوعی  
 پویایی در رفتار و سبک زندگی انسان‌هاست که با داشتن هسته‌ای مرکزی در ضمیر  
 آدمی می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد و به همین جهت، بهتر است به جای  
 معنویت، آن را سلوک (طیّ طریق، رفتار، سبک زندگی) معنوی بنامیم. این سلوک در  
 دیدگاه قرآن، امری کاملاً اختیاری است و با اجبار نمی‌توان معنویتی را تولید کرد.  
 سلوک معنوی در قرآن اختصاص به آیین و مذهبی خاص ندارد و حتی ممکن است از  
 فرهنگ جامعه و شرایط زمانه تأثیر پذیرد. در عین حال، برای اینکه سلوک معنوی از  
 مسیر الهی خود خارج نشود، باید به چستی، مقصد و مبانی آن، که بیان‌کننده هسته  
 مرکزی‌اش هستند و خصوصاً به ملازمات آن، که لایه بیرونی آن را تشکیل می‌دهند،  
 بسیار دقت کرد و نسبت به موانع آن سخت‌هوشیار بود؛ زیرا که برخی از پدیده‌های مرتبط  
 به سلوک معنوی، شباهتی ظاهری با پدیده‌های دیگری دارند که دست‌کم در دیدگاه  
 قرآن، معنویت نمی‌باشند. در این دیدگاه، سلوک معنوی وقتی هسته مرکزی و لایه  
 بیرونی خود را مطابق با بینش قرآنی بیابد، پیامدهایی را در زندگی دنیا و آخرت برای  
 انسان خواهد داشت؛ پیامدهایی که مطابق با مبنای روان‌شناختی سلوک معنوی انسان،  
 نیازهای اساسی او را به جاودانگی و بهره‌مندی خالص نیز تأمین خواهد نمود.

### کتاب‌شناسی

۱. ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد بن الازهر، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲. استراوس، انسلم و جولیت کرین، *مبانی پژوهش کیفی، فنون و مراحل تولید نظریه زمینه‌ای*، ترجمه ابراهیم افشار، چاپ سوم، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۳. انیس، ابراهیم، عبدالحلیم منتصر، عطیة الصوالحی، و محمد خلف‌الله احمد، *المعجم الوسیط*، چاپ پنجم، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۴. بابایی، رضا، «قرآن و معنویت»، *پیام*، شماره ۹۰، رمضان ۱۳۸۷ ش.
۵. تانگ، کریس، «نقدی بر معنویت‌گرایی عصر جدید»، ترجمه احمد شاکر نژاد، *سیاحت غرب*، شماره ۱۱۴، بهمن ۱۳۹۱ ش.
۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق *مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ ش.
۷. همو، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۸. رودگر، محمدجواد، «معنویت‌گرایی در قرآن، مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای معنویت قرآنی»، *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۰. فضل‌نژاد، صغری، علی کامکار، زهرا کامکار، و اعظم ملاشفیع، «معنویت و سلامت روانی از دیدگاه آیات قرآن کریم»، کنفرانس منطقه‌ای سلامت پژوهی در قرآن کریم، دانشگاه علوم پزشکی یاسوج، اسفند ۱۳۸۹ ش.
۱۱. فلیک، اووه، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، چاپ تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. فنایی، ابوالقاسم، «معنویت از نگاه قرآن»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۹۳ ش.
۱۳. همو، «معنویت قدسی (۱) و (۲)»، قابل دسترس در وبگاه <www.neelooфар.org>، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. قاسم‌پور، محسن، «مبانی و شاخص‌های رشد معنوی انسان در قرآن»، *پژوهش دینی*، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۱۵. قربانی، نیما، «معنویت روی آوردی تجربی، گوهرشناختی و مدرن به دین یا یک سازه روان‌شناختی؟»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ ش.
۱۶. قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. کینگ، اورسولا، «معنویت‌گرایی در عصری پسامدرن، ایمان و عمل در بسترهایی جدید»، ترجمه وحید سهرابی فر، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۹۳، آبان ۱۳۹۲ ش.
۱۸. محمدی، محمدعلی، «رابطه تمدن و معنویت از نگاه قرآن»، *هفت آسمان*، شماره ۵۸، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۹. مرزبند، رحمت‌اله، و علی اصغر زکوی، «شاخص‌های سلامت معنوی از منظر آموزه‌های وحیانی»، *فصلنامه اخلاق پزشکی*، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، «اصول و مبانی معنویت از دیدگاه قرآن و سنت»، *حصون*، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۲۱. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، چاپ دوم، قم، بلاغت، ۱۳۷۴ ش.

۲۲. مگی، گلین ای.، «معنوی، اما نه دینی: نقدی بر جنبش معنویت‌گرایی مدرن»، ترجمه احمد شاکرنزاد، سیاحت غرب، شماره ۱۱۱، آبان ۱۳۹۱ ش.
۲۳. نوبری، علیرضا، و عباسعلی رستگار، «مدل مفهومی معنویت قدسی مبتنی بر قرآن در سازمان»، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۲۴. نورمحمدی، محمدرضا، الهام مردان‌پور شهرکردی، و مریم راستی، «قرآن و راهکارهای معنوی جهت تأمین بهداشت روانی انسان‌ها»، کتاب قسیم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۰ ش.
25. Armstrong, T. D., "Exploring Spirituality, The Development of the Armstrong Measure of Spirituality", Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York, NY, August, 1995.
26. Ashar, Hanna & Maureen Lane-Maher, "Success and Spirituality in the New Business Paradigm", *Journal of Management Inquiry*, Vol. 13, No. 3, Sep 2004.
27. Benner, D. G., "Toward a Psychology of Spirituality, Implications for Personality and Psychotherapy", *Journal of Psychology and Christianity*, Vol. 5, 1989.
28. George, Linda K. et al., "Spirituality and Health, What We Know, What We Need to Know", *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 19, No. 1, 2000.
29. Hart, T., *The Hidden Spring, The Spiritual Dimension of Therapy*, New York, Paulist Press, 1994.
30. McCormick, Donald W., "Spirituality and Management", *Journal of Managerial Psychology*, Vol. 9, No. 6, 1994.
31. Miller, William R. & Carl E. Thoresen, "Spirituality, Religion, and Health, An Emerging Research Field", *American Psychologist*, Vol. 58, No. 1, January 2003.
32. Mohamed, A. Amin et al., "Towards a Theory of Spirituality in the Workplace", *Competitiveness Review*, Vol. 14, No. 1-2, 2004.
33. Nasr, Seyyed Hossein, "Introduction", in: Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality Foundations*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1991.
34. Zinnbauer, Brian J. & Kenneth I. Pargament, "Religiousness and Spirituality", in: Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York and London, The Guilford Press, 2005.





## رابطه «عبد و رب»

### به مثابه یک راهکار تربیت اخلاقی\*

- وحید خاصیان سرابی<sup>۱</sup>
- غلامرضا رئیسیان<sup>۲</sup>
- منصور معتمدی<sup>۳</sup>
- علی اسدی اصل<sup>۴</sup>

#### چکیده

تربیت اخلاقی یکی از موضوعات ارزشمندی است که مکاتب گوناگون با رویکردهای مختلف به آن پرداخته‌اند. قرآن کریم نیز با توجه به مبانی و اهداف این موضوع از منظر خود، راهکارهایی را برای تربیت اخلاقی ذکر کرده است. در این تحقیق سعی شده است با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین رابطه عبد و رب در قرآن پرداخته و آن را به عنوان یک راهکار تربیت اخلاقی مطرح کند.

- 
- \* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳. (این تحقیق مورد حمایت مالی پژوهشکده مطالعات اسلامی در علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد است.)
۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (vaheedkhasian@gmail.com).
  ۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (raecisian@um.ac.ir).
  ۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (motamedi@um.ac.ir).
  ۴. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (asadi-a@um.ac.ir).

بر اساس این تحقیق، پذیرش رابطهٔ عبد و ربّ به عنوان اساسی‌ترین رابطهٔ انسان و خدا از طرف انسان، به تربیت اخلاقی او منجر می‌شود. تبیین این مطلب را باید در مؤلفه‌های به دست آمده از رابطهٔ عبد و ربّ مثل مالکیت، تربیت کننده، تدبیرگر، حکم کننده بر اساس علم و حکمت، قدرت مطلق ربّ و دعا کردن و اطاعت محض عبد و نمودهای این اطاعت و همچنین ثمرهٔ این رابطه یعنی تقوا پیگیری کرد. لذا قرآن بر اساس رابطهٔ عبد و ربّ، برای پذیرش این رابطه از طرف انسان و در نتیجه تربیت اخلاقی او، روش‌هایی مانند اثبات ربوبیت خداوند و عبد بودن انسان برای متربی، توجه دادن متربی به مظاهر ربوبیت خداوند در هستی و جان آدمی و دعوت متربی به تقوا بر اساس رابطهٔ عبد و ربّ را به کار برده است.

**واژگان کلیدی:** تربیت اخلاقی، عبد و ربّ، عبد، ربّ، تقوا.

### مقدمه

تربیت اخلاقی از موضوعات ارزشمندی است که در دوران معاصر اهمیت فراوانی پیدا کرده است و مکاتب گوناگون با رویکردهای مختلف به آن پرداخته‌اند. اصطلاح تربیت اخلاقی در منابع اسلامی کاربردی نداشته و در عوض اصطلاحاتی همچون تهذیب اخلاق، تهذیب نفس، تزکیه و حتی تربیت به کار می‌رفته است (ر.ک: غزالی، بی‌تا: ۵۲/۳-۵۶؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۹: ۷۰). در نظر برخی این ترکیب که ترجمهٔ اصطلاح «moral education» در زبان انگلیسی است، به سبب آشنایی متفکران تربیتی معاصر با آراء و اندیشه‌های تربیتی متفکران غربی، وارد فرهنگ تربیتی مسلمانان شد (داودی، ۱۳۸۷: ۹/۳). اما رد پای آن به فراوانی در منابع اسلامی و در خلال مباحث اخلاقی قابل پیگیری است.

اسلام نیز در دعوت‌های خود، هدایت و تربیت اخلاقی انسان را هدفی اصلی برشمرده (شمس/ ۸) و برای رسیدن به آن راهکارهای متعددی را به کار بسته است. تلاش‌هایی برای استخراج این راهکارها شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی نوشتهٔ زینب کبیری و التریبیه الاخلاقیه الاسلامیه نگاشتهٔ مقداد یالجن. مهم‌ترین ویژگی این دو کتاب، استخراج راهکارهای جزئی تربیت اخلاقی است. پایان‌نامه فاطمه رضاداد با

عنوان «مبانی و راهکارهای تربیت اخلاقی در قرآن کریم» نیز در همین زمینه نگاشته شده که هدف از آن، استخراج شاهراه تربیتی اسلام یعنی توحید بوده و به نتایج خوبی رسیده است؛ اما روی رابطه خدا و انسان یعنی رابطه عبد و ربّ تکیه نشده است.

در این نوشتار، نگارندگان کوشیده‌اند تا با بررسی آیات قرآن کریم در حوزه تربیت، به استخراج راهکاری از قرآن دست یازند که زیربنای دیگر راهکارهای تربیت اخلاقی است؛ راهکاری که از دل الگوی ارتباطی بین خدا و انسان در قرآن بیرون می‌آید. مبنای این راهکار این است که خداوند خالق و مدبّر عالم، و انسان مملوک اوست که در ذیل حکومت او زندگی می‌کند. بنابراین اگر بنا باشد که انسان تربیت شود، باید براساس یک رابطه حقیقی بین خدا و انسان، راهکاری ارائه شود. بر این اساس، ابتدا به استخراج الگوی ارتباطی خدا و انسان در قرآن پرداخته شده است. پربسامد بودن دو واژه ربّ و عبد در قرآن نشان می‌دهد که مهم‌ترین الگوی ارتباطی بین خدا و انسان، رابطه عبد و ربّ است. این رابطه خود می‌تواند به عنوان راهکاری بنیادین در تربیت اخلاقی مطرح شود. لذا در این تحقیق ابتدا به استخراج و بررسی رابطه عبد و ربّ در قرآن پرداخته و سپس چگونگی تأثیر آن بر تربیت اخلاقی به عنوان یک راهکار تبیین می‌شود. بنابراین ما در این تحقیق به دنبال پاسخ به دو سؤال هستیم: ۱. الگوی ارتباطی «عبد و ربّ» چیست؟ ۲. چگونه رابطه «عبد و ربّ» از منظر قرآن کریم بر تربیت اخلاقی تأثیرگذار است؟

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. تربیت

بعضی ریشه تربیت را «ربب» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۱/۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۷۳/۲). مصطفوی لغت‌پژوه معاصر، اصل معنای این واژه را سوق دادن چیزی به سمت کمال و رفع نقائص آن به وسیله تخلیه و تحلیه دانسته است. برای اینکه چیزی بتواند عهده‌دار به کمال رساندن چیز دیگری باشد، به اموری چون مالکیت، تدبیر، حق تصرف و... نیاز دارد. بدین ترتیب این امور به تدریج به معانی ثانویه ریشه مزبور تبدیل

شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۱-۱۸/۴). برخی دیگر از واژه‌شناسان معتقدند که ریشه «ربو» ماده اصلی تربیت است (فیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۱۲۸۶/۱). ماده «ربو» در اصل به معنای نمو، زیادت و فزونی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۸۳/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۵/۱۴).

تربیت در اصطلاح، برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش نیروها و استعدادهای عالی به ودیعه گذاشته‌شده در نهاد متربی است تا آن‌ها را به هدفی که برای آن آفریده شده‌اند، یعنی همان کمال مطلوب برساند (بهشتی، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۵؛ صانعی، ۱۳۷۵: ۱۲).

## ۲-۱. تزکیه

در قرآن کریم، واژه تزکیه در مواردی به معنای تربیت به کار رفته است. از این جهت شایسته است که معنای لغوی و اصطلاحی آن مورد توجه قرار گیرد.

تزکیه از ماده «زکى» به معنای فزونی دادن، پاکیزه کردن، رشد و نمو و پرورش دادن است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۷/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۳) و در اصطلاح، همان تهذیب، تطهیر و پاک‌سازی نفس از رذیلت‌ها و صفات ناپسند و رشد دادن آن در جهت صلاح و کمال شایسته است (بهشتی، ۱۳۸۷: ۴۰). تزکیه در قرآن به خداوند (نساء/ ۴۹)، پیامبر (بقره/ ۱۵۱)، عبادت (توبه/ ۱۰۳) و انسان (شمس/ ۹) نسبت داده شده است.

## ۳-۱. اخلاق

اخلاق در لغت جمع خُلق، به قوا و صفات درونی و سجایی که با بصیرت درک می‌شوند، اختصاص دارد و معنای «فلانی خلیق است به کذا»، یعنی «کذا در وی مجبول است و در سرشت اوست» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۷). غزالی می‌گوید: خُلق قابل تغییر نیست، ولی خُلق قابل تغییر است و انبیاء آمدند که خُلق را عوض کنند (غزالی، بی‌تا: ۵۵/۳) و در اصطلاح، خُلق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می‌کند، بی‌آنکه نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد (مسکویه، ۱۴۰۵: ۵۱).

## ۴-۱. تربیت اخلاقی

بعد از تعریف هر کدام از واژه‌های «تربیت» و «اخلاق»، اکنون به تعریف اصطلاح ترکیب‌یافته از این دو واژه، یعنی «تربیت اخلاقی» می‌پردازیم. بهشتی تربیت

اخلاقی را عبارت می‌داند از یادگیری و شناختن و شناساندن فضائل و رذائل و ایجاد زمینه برای روی آوردن به فضائل و تثبیت آن‌ها و نیز زائل ساختن رذائل به منظور دستیابی به سعادت و کمال جاودانه (بهشتی، ۱۳۸۸: ۱۱۷/۵).

با توجه به تعاریفی که از «تربیت» و «اخلاق» ارائه دادیم، تربیت اخلاقی را این چنین تعریف می‌کنیم: فراهم آوردن زمینه‌ها و عوامل شکوفاسازی و تثبیت ملکات نفسانی خوب و از بین بردن ملکات نفسانی زشت انسان در جهت رشد و تکامل اختیاری او که همان قرب الهی است. بنابراین تربیت اخلاقی قرابت معنایی بسیار نزدیکی با اصطلاحاتی همچون تزکیه نفس دارد.

## ۵-۱. راهکار

راهکار برابر واژه فرانسوی میکانیزم<sup>۱</sup> در زبان فارسی است (فرهاد، ۱۳۹۰). در فرهنگ *فشرده سخن* (انوری، ۱۳۸۵: ۲۲۶۸) افزون بر راهکار، «سازوکار» نیز در زبان فارسی به معنای همان واژه میکانیزم (میکانیزم) آمده است. پس راهکار سازوکار یک مجموعه است؛ مجموعه‌ای متشکل از قسمت‌های مختلف که برای رسیدن به یک هدف خاص تنظیم گردیده است (دهخدا و دیگران، ۱۳۷۷: ۸۰۹۱۷). در این مقاله هم منظور ما از راهکار این است که رابطه عبد و رب چگونه و با چه سازوکاری به تربیت اخلاقی انسان منجر می‌شود.

## ۲. رابطه عبد و رب

تبیین رابطه انسان و خداوند یکی از مهم‌ترین بخش‌های انسان‌شناسی و خداشناسی در ادیان ابراهیمی است. کتاب‌های آسمانی برای تبیین این رابطه، از الفاظ خاصی استفاده کرده‌اند. با جستجو در آیات قرآنی می‌توان گفت وقتی که قرآن انسان را در رابطه با خدا در نظر می‌گیرد، لفظ «عبد» را بر او اطلاق می‌کند و از طرف دیگر وقتی خداوند را در ارتباط با انسان و حتی در ارتباط با کل هستی در نظر می‌گیرد، لفظ «رب» را برای او انتخاب می‌کند (انعام/ ۱۶۴؛ آل عمران/ ۵۱). لذا برای شناخت رابطه

انسان با خدا در قرآن، این دو واژه و این رابطه، نقشی کلیدی را بر عهده دارد. به نظر می‌رسد با توجه به بسامد زیاد این دو واژه در قرآن بتوان گفت که رابطه «عبد و رب»، اساسی‌ترین رابطه بیان‌شده در مورد خدا و انسان در قرآن است. برای تبیین این رابطه، ابتدا معنای لغوی این دو واژه را بررسی می‌کنیم.

## ۱-۲. عبد و رب در لغت

### ۱-۱-۲. معنای لغوی عبد

با توجه به منابع لغوی زبان عربی، ریشه «عبد» بر دو اصل متضاد دلالت دارد:

۱. نرمی و رامی که ظاهراً خود این اصل دو کاربرد پیدا کرده است: نخست، بنده و پرستشگر خدا که جمع آن عباد است. دوم، «عبد» به معنای مملوک که در واقع خادم مولای خویش است.

۲. شدت و صلابت که به لباس سخت و محکم گفته می‌شود و از همین معناست غضب و نفرت از چیزی داشتن (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۲۰۵-۲۰۷/۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۸/۲-۵۰؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵۰۲/۲-۵۰۵).

پس از نظر لغت‌شناسان قدیمی عرب، اصل عبد که پرستش از آن گرفته شده است نرمی و رامی است، اما برخی از محققان زبان‌های سامی نظر دیگری دارند، به نظر آن‌ها معنای پایه اولیه ریشه «عبد» یا صورت کهن‌تر آن «bd»، در عبری عهد عتیق و زبان‌های سامی باستان، کار کردن، خدمت کردن و ساختن است (Gesenius, 1906: 712). معنای اصلی عبد در عهد عتیق عبارت است از برده و خدمتکار، مطیع و تابع ارباب یا شاه، و معنای ثانوی آن، بندگان و پرستشگران خدا و بندگان یهوه به معنی‌الخاص (مشمول بر خوانندگان لاوی و پیامبران) است (Ibid.: 713-714).

### ۲-۱-۲. معنای لغوی رب

غالب فرهنگ‌نویسان متقدم بر این باورند که رب از ریشه مضاعف «ربب» اشتقاق یافته است. دلیل این گفته آن است که معنای آن را ذیل این ریشه آورده و یا اینکه به اشتقاق آن از این ریشه تصریح کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۵۶/۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹:



می دانستند. در این آیات ما به بررسی نظرات فرعون و نمرود در مورد خودشان می پردازیم تا تبیین کنیم که آن‌ها چه تصویری از ربّ داشتند. دوم باید دید مشرکان چه جایگاهی را برای بت‌های خود قائل بودند که آن‌ها را ربّ خود می دانستند و بالاخره اینکه قرآن ربّ را چگونه معرفی می کند.

قرآن نقل می کند که فرعون به صراحت خود را ربّ برتر مردم می دانست (نازعات/ ۲۴). با نگاهی به داستان فرعون در قرآن، برخی مؤلفه‌های معنایی واژه ربّ به دست می آید. یکی از کارهایی که فرعون می توانست انجام دهد حکم کردن بود، او به دلیل قدرت و حکومتی که داشت، می توانست در مورد انسان‌ها حکم کند؛ چنان که در داستان موسی و ساحران آمده است که وقتی ساحران به حضرت موسی ایمان آوردند فرعون آن‌ها را به قطع دست و پا تهدید کرد. آن‌ها در جواب او گفتند: هر حکمی می خواهی بکن که تنها در این زندگی دنیاست که تو حکم می رانی. فرعون نیز گفت که شما را چنین و چنان عذاب می کنم تا خوب بدانید که عذاب کدام یک از ما (من و ربّ موسی) سخت‌تر و پایدارتر است (طه/ ۶۴-۷۲). این عبارت نشان می دهد که او برای خود حق تصرف قائل بود و حکم کردن از شئون ربوبیت است؛ یعنی ربّ کسی است که هم بتواند در امور تصرف کرده و هم حکم کند.

بر اساس آیات قرآن، نمرود نیز خود را در جایگاه ربّ قرار داده بود؛ آنجا که حضرت ابراهیم به او گفت: «پروردگار من همان کسی است که زنده می کند و می میراند». نمرود در جوابش گفت: «من [هم] زنده می کنم و [هم] می میرانم» (پس من ربّم). این فقره نشان می دهد که ربّ کسی است که زنده می کند و می میراند. هنگامی که انسان بفهمد مرگ و زندگی‌اش در دست کسی است، به سوی او تمایل پیدا می کند و برای او جایگاه ویژه‌ای قائل می شود. این جایگاه ویژه همان جایگاه ربوبیت است. در ادامه این داستان و با مغالطه‌ای که نمرود انجام داد، حضرت ابراهیم به سراغ استدلال دیگری رفت و برای بطلان ربوبیت نمرود گفت: «خدا [ی من] خورشید را از خاور برمی آورد، تو آن را از باختر برآورد» (بقره/ ۲۵۸) که نمرود از جواب آن باز ماند. این استدلال نشان می دهد ربّ کسی است که توانایی انجام هر کاری را داشته باشد و از انجام هیچ کاری درنماند. پس قدرت از شئون ربوبیت است. همچنین



این استدلال دلالت دارد بر اینکه ربّ تدبیرکننده امر هر چیزی است؛ زیرا اوست که خورشید را از مشرق به سوی مغرب می‌راند.

همان طور که گفتیم، مشرکان نیز بت‌ها را در جایگاه ربّ نشانده بودند. برای اینکه ببینیم آن‌ها از ربّ چه انتظاری داشتند، آیات مورد نظر را بررسی می‌کنیم. در ماجرای حضرت ابراهیم و قومش در سوره انبیاء مشخص می‌شود که مخاطبان او بت‌ها را می‌پرستیدند؛ زیرا آن‌ها را ربّ خود می‌دانستند. دلیل ما بر ربّ بودن بت‌ها از منظر مشرکان این است که حضرت ابراهیم در جواب سؤال آن‌ها به ایشان گفت: «[نه] بلکه رب شما، ربّ آسمان‌ها و زمین است؛ همان کسی که آن‌ها را پدید آورده است» (انبیاء/ ۵۶). در همین سیاق می‌بینیم که حضرت ابراهیم آن‌ها را توبیخ می‌کند که چرا شما چیزی را می‌پرستید که هیچ نفع و ضرری برای شما ندارد (انبیاء/ ۶۶). همین نشان می‌دهد که آن‌ها برای الهه خود، رساندن نفع و ضرر قائل بودند؛ یعنی ربّ در نظر آن‌ها یک جایگاهی است که توانایی رساندن سود و ضرر دارد. اثبات این کلام در دیگر آیات نیز قابل پیگیری است (هود/ ۵۴؛ رعد/ ۱۴؛ حج/ ۱۲). همچنین مهم‌ترین اشکالی که پیامبران در مقابل عبادت مشرکان نسبت به بت‌ها به کار می‌برند تا ربّ بودن بت‌ها را نفی کنند این است که بگویند آن‌ها نه می‌توانند دعوت شما را اجابت کنند و نه می‌توانند سود و زیانی به شما برسانند. این اشکال و استدلال به کرات در قرآن آمده است (انعام/ ۷۱؛ یونس/ ۱۸؛ حج/ ۱۲؛ فرقان/ ۵۵؛ شعراء/ ۷۲-۷۳). بنا بر آنچه که تا اینجا گفته شد و با توجه به اینکه قرآن ربّ را در همین فضای جاهلی به کار برده است، می‌توان گفت که از منظر قرآن، ربّ که یک جایگاه حقیقی است و نه اعتباری، چنان که مشرکان می‌پنداشتند (یوسف/ ۴۰)، توانایی رساندن نفع و ضرر را دارد.

در قرآن اسم ربّ، موصوف صفت‌های فراوانی قرار گرفته است. از روی این صفات می‌توان شئون مختلف ربوبیت را استخراج کرد؛ صفاتی مانند خالق (بقره/ ۲۱)، رحمان (طه/ ۹۰)، اجابت‌کننده (انفال/ ۹)، روزی‌دهنده (هود/ ۳)، قدرت‌دهنده (هود/ ۵۲)، رحیم و ودود (هود/ ۹۰)، رؤوف (نحل/ ۷)، آمرزنده (نوح/ ۱۰)، حکیم و علیم (ذاریات/ ۳۰)، غنی (انعام/ ۱۳۳)، سریع العقاب (اعراف/ ۱۶۷)، انجام‌دهنده هر امری که بخواهد (هود/ ۱۰۷)، خبیر (هود/ ۱۱۱)، برگزیننده (یوسف/ ۶)، وحی‌کننده (نحل/ ۶۸)،

حکم کننده (اسراء/ ۲۳). صاحب المیزان نیز صفات خداوند را از لوازم ربوبیت او دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۲۰).

بر اساس آنچه که تا به حال گفته شد، می توان گفت که ربّ خالق است ازلی و دارای جایگاهی که بر اساس علم و با حکمت می تواند در عالم که مملوک اوست، تصرف تامّ داشته باشد و آن را آن گونه که می خواهد تدبیر و تربیت کرده و در مورد آن حکم براند. ربّ کسی است که توانایی مطلق در رساندن سود و زیان به موجودات دارد.

## ۲-۲-۲. عبد در قرآن

واژه عبد در قرآن ۲۷۵ بار به کار رفته است. گفته شد که رابطه «عبد و ربّ» یک رابطه دوسویه است که با مشخص شدن معنای یک طرف آن، معنای طرف دیگر نیز شناخته می شود. بنابراین و با توجه به معنای لغوی آن، عبد کسی یا چیزی است که در مقابل خالق ازلی رام و نرم است و می پذیرد که این موجود دارای جایگاهی است که بر اساس علم و حکمت می تواند در عبد که مملوک اوست، تصرف تامّ داشته و آن را آن گونه که می خواهد ربوبیت کرده و در مورد آن حکم براند. البته این واژه، مؤلفه های دیگری در قرآن دارد، مانند شکر که از لوازم غیر قابل انفکاک بندگی خداست (بقره/ ۱۷۲). از دیگر مؤلفه های عبد، اطاعت از ربّ است؛ چنان که بسیاری از لغویان یکی از معانی واژه عبد را اطاعت گرفته اند (جوهری، ۱۴۰۷: ۵۰۳/۲؛ ازهری هروی، ۲۰۰۱: ۱۳۷/۲). در قرآن نیز می توان گفت که در بعضی از موارد (مریم/ ۴۴؛ یس/ ۶۰)، مراد از عبادت همین اطاعت است (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵۱/۶). در واقع عبد، رام بودن و تذلل خود را در مقابل ربّ با اطاعت از او نشان می دهد.

خواندن ربّ و عرض احتیاج خود به او، از دیگر شئون عبودیت است. در قرآن بر یکی بودن دعا و عبادت تأکید شده است؛ چون در یک جانشینی، عبادت به جای دعا به کار رفته است (غافر/ ۶۰). دعا نشانه رامی و تذلل انسان در برابر کسی است که همو ربّ حقیقی عالم است. بنابراین «عبد» کسی است که در مقابل خالق خود یعنی «الله» نرم و رام بوده، او را منعم حقیقی خود دانسته و خود را محتاج او ببیند و تنها او را در احتیاجاتش بخواند و مطیع محض او باشد.

### ۳. رابطهٔ عبد و رب و تأثیر آن بر تربیت اخلاقی

در قرآن کریم ترکیه که بیشترین قرابت معنایی را با تربیت دارد، هم به خدا نسبت داده شده است (نور/ ۲۱) و هم به خود انسان (فاطر/ ۱۸؛ اعلیٰ/ ۱۴)؛ همچنان که تطهیر که به معنای پاک کردن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۴۳/۴) و مراد از این طهارت، پاکی مادی یا معنوی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲۷/۷) و پاک شدن و نداشتن آلودگی اخلاقی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۸/۴)، هم به خداوند نسبت داده شده است (مائده/ ۴ و ۴۱؛ احزاب/ ۳۳) و هم به خود انسان (بقره/ ۲۲۲؛ توبه/ ۱۰۸). بنابراین از منظر قرآن، تربیت اخلاقی زمانی اتفاق می‌افتد که هم خدا بخواهد و هم انسان. به دیگر سخن، هم مربی و هم متربی، ارادهٔ تربیت کردن و تربیت شدن را داشته باشند؛ یعنی انسان باید این استعداد را در خود فراهم کند که خداوند با فضل و رحمت خود با او برخورد کند و نشان دادن این استعداد، چیزی جز عبودیت انسان و پذیرش خداوند به عنوان ربّ نیست؛ چون ربّ هدایت و تربیت انسان را بر عهده دارد؛ چنان که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه/ ۵۰)؛ یعنی ربّ کسی است که می‌تواند بعد از آفرینش، موجود آفریده‌شده را در جهت کمال خود هدایت کند. بر این اساس، انسانی که بخواهد تحت ربوبیت خداوند تربیت شود، باید رابطهٔ عبد و ربّ را بپذیرد. تبیین این مطلب را باید در مؤلفه‌های به دست آمده از رابطهٔ عبد و ربّ که در قسمت قبل بیان شد و همچنین ثمرهٔ این رابطه یعنی تقوا (بقره/ ۲۱) پیگیری کرد.

### ۳-۱. مؤلفه‌های رابطهٔ عبد و رب و تأثیر آن بر تربیت اخلاقی

#### ۳-۱-۱. مالکیت

گفتیم که یکی از مؤلفه‌های اصلی ربوبیت خداوند، مالکیت او بر تمام هستی است که این مالکیت از خالقیت او نشئت می‌گیرد. آیات فراوانی به این موضوع پرداخته‌اند (بقره/ ۱۰۷؛ مائده/ ۱۷؛ توبه/ ۱۶). با انحصار مالکیت در خداوند، هیچ استقلال‌ی برای هیچ موجودی در دنیا از جمله انسان باقی نمی‌ماند؛ لذا ضرر و زیانی در هیچ چیزی نیست مگر به اذن مالک آن که خداوند است.

هر گاه انسان این حقیقت را به قلب خود باور کند، منشأ بسیاری از رذائل اخلاقی از بین رفته و زمینه برای کسب فضائل اخلاقی پدیدار می‌شود؛ زیرا انسانی که مالکیت حقیقی همه چیز را از آن خدا می‌داند، در برابر غیر خدا خضوع نمی‌کند یا از غیر او نمی‌ترسد یا به غیر او امید ندارد یا به غیر او توکل و اعتماد نمی‌کند و یا تسلیم چیز دیگری نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۹/۱). دلیل این گفته آن است که از منظر قرآن، خداوند مالک هستی است؛ لذا او بر همه چیز تواناست (مانده/۴۰ و ۱۲۰). او ولی و یاریگر است (اعراف/۱۵۸) و می‌تواند ببخشد یا عذاب کند (فتح/۱۴) و اوست که زنده می‌کند و می‌میراند (حدید/۲).

### ۲-۱-۳. قدرت مطلق

از مؤلفه‌های انفکاک‌ناپذیر ربّ بودن خداوند، قدرت مطلقه است و اینکه هر قدرتی از اوست. اگر انسان به این باور برسد که قدرت‌ها از اوست، بهترین زمینه برای تربیت اخلاقی در انسان فراهم می‌شود. قرآن کریم دادن و گرفتن ملک و عزت و مطلق خیر را منحصرماً از آن خدای سبحان می‌داند و آن را پرتوی از قدرت مطلق او برمی‌شمارد (آل عمران/۲۶). نیت انجام دادن عمل در انسان، یا عزتی است که با انجام آن عمل می‌خواهد آن را بدست بیاورد یا ترس از نیرویی است که می‌خواهد با انجام آن عمل، خود را از آن نیرو حفظ کند. قرآن عزت و قدرت را در خداوند منحصر کرده است (بقره/۱۶۵؛ یونس/۶۵). اگر کسی این معارف را باور داشته باشد، زمینه برای رشد فضائل اخلاقی فراهم شده و تمام پستی‌ها و بدی‌ها از دلش شسته می‌شود؛ زیرا در دلش جایی برای ترس از غیر خدا و امید به غیر او باقی نمی‌ماند، چون تمام قدرت و عزت در خداوند منحصر است (همان).

### ۳-۱-۳. تدبیرگر و تربیت‌کننده

از لوازم و مؤلفه‌های ربوبیت خداوند، تدبیرگری و تربیت‌کننده بودن اوست. اگر انسان ربّ بودن خدا را بپذیرد و آن را باور کند، خود را در حوزه تربیت و تدبیر او قرار می‌دهد. قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ (تغابن/۱۱)؛ «و هر کس به خدا ایمان آورد خدا قلب او را هدایت می‌کند». مشخص است که ایمان به همهٔ جوانب توحید

در این آیه مدّ نظر است و البته توحید ربوبی در این آیه پررنگ‌تر است؛ چرا که صدر آیه در مورد تدبیرگری خداوند سخن می‌گوید (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴۰۷/۱۷). پس کسی که به ربوبیت خداوند دل بسته باشد، خداوند او را به صبر، شکر، تسلیم و رضا که از نمونه‌های روشن فضائل اخلاقی هستند، هدایت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۹/۲۴) و به قلب او برای انجام خوبی‌ها و خیرات گشایش می‌دهد (حسینی آوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۱۴).

این تربیت الهی که با تدبیر ربوبی انجام می‌گیرد، دارای یک سیر منطقی است. در ابتدای تربیت اخلاقی، ما به شناخت فضائل و رذائل اخلاقی احتیاج داریم که خداوند با تدبیر ربوبی خود این امور را به نفس انسان الهام کرده است (شمس/ ۸) و سپس در دوران بعدی عمر انسان، آن‌ها را به او شناسانده است (بقره/ ۲۸۲؛ نحل/ ۹۰؛ اسراء/ ۲۳-۳۷). این خداوند است که به انسان توانایی شناخت حق از باطل را عطا می‌کند (انفال/ ۲۹) که البته شرط آن، ایمان به ربوبیت خداوند و رعایت تقوا نسبت به این جایگاه است. این ربّ عالم است که اگر انسان عبد بودن خود را به اثبات رسانده باشد، انجام همه خوبی‌ها را به انسان الهام می‌کند (انبیاء/ ۷۳).

در ادامه با توجه به آیات ۲۸ و ۲۹ سوره حجر که نشان می‌دهد روح انسان چیزی غیر از بدن جسمانی اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۵/۱۲)، همین دو بعدی بودن انسان باعث می‌شود که انسان گرایش‌های مختلفی داشته باشد؛ گرایش‌های فطری که همان گرایش به خوبی‌هاست و گرایش‌های طبیعی که گرایش به سمت مادیات از این نوع است. بر همین اساس اگر انسان وانهاده شود و خود را عبد، و الله را ربّ خود نداند، همین نفس و تمایلات آن را به عنوان معبود خود برمی‌گزیند (فرقان/ ۴۳) و لذا تمام رذائل اخلاقی نفس آشکار می‌شود و فضیلت‌ها رخت برمی‌بندند.

در سوره یوسف إِنشَاء از زبان آن حضرت نقل شده است (طوسی، بی‌تا: ۱۵۵/۶) که ایشان گفتند: ﴿وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَرَحِمٌ رَبِّيْ إِنَّ رَبِّيْ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (یوسف/ ۵۳)؛ یعنی نفس انسان به دلیل طبیعتی که دارد (میبیدی، ۱۳۷۱: ۸۴/۵)، به بدی‌ها بسیار دستور می‌دهد، مگر اینکه پروردگار عالم به عنوان ربّ که همان تدبیرگر و تربیت‌کننده انسان است، به او رحم کند و دلیل این رحمت نیز چیزی جز قبول ربوبیت او نیست؛ چنان که

حضرت یوسف در مواجهه با گناه فرمود: ﴿مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي﴾ (یوسف / ۲۳)؛ «پناه بر خداوند! او رب من است».

دانشوران علم اخلاق، پیراستن نفس از رذائل اخلاقی را گام بنیادین تربیت اخلاقی دانسته و از آن با عنوان «تخلیه» نام برده‌اند (بهشتی، ۱۳۸۴: ۸۱). اگر ما تربیت اخلاقی را دارای غایتی بدانیم که آن غایت از منظر دانشمندان اسلامی قرب الهی است (همو، ۱۳۸۸: ۱۲۶)، هر انسانی ممکن است در درون خود رذائلی داشته باشد که او را از آن هدف باز دارد. بر این اساس باید این موانع که همان بدی‌ها و گناهان هستند، از سر راه برداشته شود. رب که مالک و مدبر امور انسان است، می‌تواند در امور انسان تصرف کرده و این موانع را بردارد و هم اوست که می‌فرماید: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَايَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ (نور / ۲۱). این آیه نشان می‌دهد که فضل و رحمت خداست که سبب پاکی انسان در عقاید و اخلاق و عمل می‌شود. هموست که گناهان انسان را می‌آمرزد و هیچ کس غیر او توانایی این کار را ندارد (آل عمران / ۱۳۵) و البته خود انسان باید زمینه را برای این کار آماده کند و این آمادگی چیزی جز باور ربوبیت خداوند نیست.

همان طور که قبلاً گفته شد، هدف در تربیت اخلاقی از منظر دانشمندان اسلامی، قرب الهی است. از طرف دیگر بر اساس آیات قرآن، شیطان تمام توان خود را به کار گرفته تا مانع رسیدن انسان به خداوند گردد (اعراف / ۱۶-۱۷)؛ او انسان را به بدی (بقره / ۲۶۸) و زشتی‌ها امر کرده (نور / ۲۱) و آن‌ها را برای او می‌آراید (نمل / ۲۴)؛ دوستان خود را می‌ترساند (آل عمران / ۱۷۵)؛ انسان را از یاد خدا باز داشته (مجادله / ۱۹) و او را به آرزوها مبتلا می‌کند (نساء / ۲۱)؛ لذا قرآن او را دشمن انسان معرفی کرده است (انعام / ۱۴۲). از منظر قرآن، خصوصیت شیطان در این دشمنی آن است که او و قبیله‌اش انسان را از آنجایی می‌بینند که انسان آن‌ها را نمی‌بیند (اعراف / ۲۷).

در واقع این آیه، تهدید به نیروی شیطان است و آن اینکه وسوس شیطانی از نظر تجرد و سنخیت، با خاطرات و افکار و اندیشه بشر شباهت دارند تا جایی که هر لحظه جاذبه نیرومند شیطان بر قلب او اثر گذاشته و خطورات و اندیشه‌های انسان را تسخیر کرده، بدون اینکه انسان آن را بفهمد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۹۲/۶). نیروی شیطان در

این زمینه آن قدر قدرتمند و یا نفس انسان آن قدر ضعیف است که اگر رحمت و تدبیر خداوند شامل حال انسان نشود، حتماً از شیطان پیروی می‌کند؛ مگر عده‌ای اندک: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء/ ۸۳). این رحمت زمانی شامل حال انسان می‌شود که انسان ربوبیت خداوند را پذیرفته باشد؛ زیرا هنگامی که شیطان پیرامون قلوب کسانی که ربوبیت خداوند را پذیرفته‌اند، طواف می‌کند تا وسوسه‌های خود را وارد قلبشان کند، آن‌ها وسوسه شیطان را درک کرده و به یاد ربّ خود می‌افتند، و به او که مالک و مدبّر امور آن‌هاست، پناه می‌برند. خداوند نیز شرّ آن شیطان را از آن‌ها دفع می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۲/۸). بنابراین مشخص می‌شود که ربوبیت خداوند و عبد بودن انسان می‌تواند او را در برابر شیطان که یکی از موانع اصلی تربیت اخلاقی است، یاری کند.

در آخرین مرحله از تربیت و تدبیر الهی، با عنوانی به نام حیات طیبه مواجه می‌شویم. قرآن می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (نحل/ ۹۷). بر اساس این آیه، پروردگار است که در صورت ایمان و عمل صالح، یک حیات طیبه‌ای را به انسان اضافه می‌کند. حیات طیبه یک زندگی مطلوب و لذت‌بخش است که خالی از آلودگی‌های ظاهری و باطنی بوده و کراهتی در آن نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۱/۷). این معنا همپوشانی بسیاری با تربیت اخلاقی دارد که خداوند با تدبیر و تربیت خود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۱۲)، آن را به عبد به شرط ایمان به جایگاه ربوبی خداوند و عمل صالح عطا می‌کند. در حیات طیبه، شیطان، نفس اماره و دنیا نمی‌توانند انسان را رام و مطیع خود کنند؛ زیرا دل انسان در این حیات، متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی است، جز آن پروردگار را نمی‌خواهد و جز از ناخشنودی و دوری او نمی‌ترسد و در طول مسیر آن زندگی، جز حسن و زیبایی چیزی نمی‌بیند و جز آن کارهایی که رنگ نافرمانی ربّ را به خود گرفته، هیچ چیز زشت نیست (همان).

### ۳-۱-۴. حکم‌کننده بر اساس علم و حکمت

گفتیم ربّ کسی است که در مورد همه هستی، با علم و حکمت خود حکم می‌کند. سود و زیان در دست ربّ است؛ لذا اوست که زمینه را برای رشد یا سقوط

افراد فراهم می‌کند. در تعلیل بعضی از کارهایی که خداوند در مورد بندگان خود اراده می‌کند، با جمله **﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (انفال / ۱۷) یا **﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (نور / ۲۱) روبه‌رو می‌شویم که معمولاً مفسران این تعلیل را به این معنا می‌دانند که خداوند خواسته بندگان را می‌شنود و به حال و استعدادشان آگاه است؛ لذا بر طبق همان خواسته و دعا در مورد آنان حکم می‌کند و سود و زیان را مطابق آن به ایشان عطا می‌کند (ابن عاشور، بی‌تا: ۵۳/۹؛ طوسی، بی‌تا: ۹۴/۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۰/۴).

حال اگر انسان این معنا را بپذیرد و خداوند را ربّ خود و خویش را عبد او بداند و خواسته‌های خود را در زمینه اخلاق از او بخواهد، خداوند بهترین زمینه را برای تربیت اخلاقی فرد آماده می‌کند.

### ۳-۱-۵. خواندن ربّ

گفتیم که خواندن ربّ به وسیله عبد و عرض احتیاج به او، از شئون عبودیت است. عبد باید در تمام شئون زندگی، خود را محتاج ربّ ببیند و همه احتیاجاتش را از پروردگارش بخواهد. حال اگر انسان بخواهد تمام سنت‌های الهی را که موجبات رشد و تربیت اخلاقی او را فراهم می‌کند، به سمت خود جلب کند، باید اهل دعا و درخواست از ربّ که از مؤلفه‌های عبد است، باشد. خداوند می‌فرماید: **﴿قُلْ مَا يَعْبُؤْاِبِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾** (فرقان / ۷۷). بر اساس این آیه اگر انسان اهل دعا کردن و خواندن ربّ نباشد، پروردگار عالم به او اعتنایی نمی‌کند و این یعنی زمینه‌های هدایت و تربیت اخلاقی او را فراهم نمی‌کند.

### ۳-۱-۶. اطاعت محض

از مؤلفه‌های عبد بودن انسان، اطاعت محض از ربّ خویش است. این مولفه عبد بودن بسیار به تربیت اخلاقی فرد مؤمن کمک می‌کند؛ چرا که از طرفی خداوند فضائل و رذائل اخلاقی را به ایشان می‌شناساند و از طرف دیگر به فضائل اخلاقی دستور می‌دهد و از رذائل اخلاقی نهی می‌کند. قرآن می‌فرماید: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾** (نحل / ۹۰).

انسانی که رام و فروتن در مقابل ربّ خویش است، این فرمان او را نیز می‌پذیرد و



همیشه در این فکر به سر می‌برد که رضایت او را به دست آورد. خداوند در سوره اسراء پس از شمردن تعدادی از فضائل و رذائل اخلاقی و امر و نهی نسبت به آن‌ها (اسراء/ ۲۳-۳۷) در پایان در مورد زشتی موارد نهی شده می‌فرماید: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (اسراء/ ۳۸)؛ یعنی خداوند برای اینکه زمینه را برای انجام دادن یا انجام ندادن این امور فراهم کند، به رابطه مستحکم بین عبد و رب اشاره می‌کند؛ رابطه‌ای که بر اساس محبت بنا نهاده شده است، لذا می‌فرماید: «زشتی همه این امور نزد رب تو مکروه و ناپسند است» و باز دوباره به علم و حکمت رب اشاره می‌کند و می‌فرماید: «این [سفارش‌ها] از حکمت‌هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است و با خدای یگانه معبودی دیگر قرار مده، وگرنه حسرت‌زده و مطرود در جهنم افکنده خواهی شد» (اسراء/ ۳۹)، تا عبد با پذیرش مؤلفه‌های رب، به این تربیت اخلاقی دست یابد.

### انجام عبادات زمینه‌ساز تربیت اخلاقی

عبادات که در واقع نمود بندگی و عبد بودن انسان و پذیرش خداوند به عنوان رب و زیرمجموعه مؤلفه اطاعت محض است، یکی از عواملی است که از نظر خداوند، زمینه را برای تربیت اخلاقی انسان فراهم می‌کند. مقصود از این عبادت، وضو، نماز، روزه، زکات و... است. از نظر قرآن، رفتار بر اساس شریعت، رذائل را از انسان دور می‌کند و به تدریج ملکات نیک را در انسان پرورش می‌دهد و بعد از شکل‌گیری ملکات، رفتارها مطابق آن ملکات بروز می‌کند (فیروزمهر، ۱۳۹۳: ۹۸).

خداوند پس از بیان حکم وضو، غسل و تیمم می‌فرماید: ﴿مَآئِدًا اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ (مائده/ ۶). بر اساس این آیه، هدف از تشریح این امور، تطهیر جان‌ها از ناپاکی‌ها و نواقص و عیوب است.

خداوند فلسفه تشریح روزه را رسیدن به تقوا بیان می‌کند (بقره/ ۱۸۳). با توجه به این که امساک از خواسته‌ها و تمایلات که نتیجه روزه است، تأثیر عمیقی در تربیت نیروی معنوی انسان دارد، لذا روزه وسیله‌ای برای انصاف به اخلاق پسندیده و ترک رذائل اخلاقی است (حسینی‌همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱۲/۲).

یکی از مهم‌ترین عبادات که در دستیابی به فضائل و دوری از رذائل نقش اساسی

دارد، نماز است. از همنشینی الفاظ نماز و یاد خدا در آیاتی که از تزکیه و تربیت نفس سخن می‌گوید (اعلی/ ۱۴-۱۵)، می‌توان گفت که تزکیه مورد نظر قرآن از طریق نماز به دست می‌آید. قرآن می‌فرماید: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (عنکبوت/ ۴۵). فحشاء به معنای رفتار و گفتار بسیار زشت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۶) و منکر همه آن رفتارهایی است که عقل سلیم حکم به زشتی آن کند (همان: ۸۲۳). هرچند طبیعت این عمل عبادی به نحو اقتضا و نه به نحو علیت تامه، چنین اثری را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۳۳) که از فحشاء و منکر نهی کند، اما هر چه ذکر و توجه به خدا در این عمل عبادی بیشتر باشد، بازدارندگی آن نسبت به اخلاق ناپسند بیشتر است.

از منظر قرآن، اصلاح برخی از صفات ناپسند که از جنبه طبیعت مادی انسان نشئت می‌گیرد، در سایه نماز امکان‌پذیر است (معارج/ ۱۹-۲۱). آنچه انسان را از صفت هلوع بودن باز می‌دارد و او را از بخل در عطا و آسیب‌پذیری در حوادث نجات می‌دهد، نماز است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴/۱۸۶).

اوصاف نه‌گانه‌ای که در ادامه آیه ۲۲ سوره معارج در مورد نمازگزاران آمده است، نشان‌دهنده تأثیر بی‌بدیل نماز در اتصاف انسان به فضائل اخلاقی و دوری از رذائل اخلاقی است (معارج/ ۲۳-۳۴).

از اعمال عبادی دیگری که سبب تزکیه و طهارت انسان می‌شود، صدقه است. قرآن می‌فرماید: ﴿خُدْمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (توبه/ ۱۰۳)؛ «از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی». منظور از صدقه در این آیه زکات است. خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد تا از اموال مسلمانان زکات دریافت کند تا به وسیله آن زکات، آن‌ها را به طهارت و تزکیه برساند. یعنی پیامبر ﷺ با گرفتن زکات باعث پاکی افراد از گناهان و حب مال می‌شود و از طرف دیگر باعث نشو و نما کارهای نیک در آنان می‌گردد (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۳۱) و این به معنای همان زمینه‌سازی برای تربیت اخلاقی انسان است.

### ۳-۲. تقوا

بر اساس آیات قرآن کریم، عبودیت و بندگی انسان راهی برای متقی شدن است؛

یعنی یکی از اهداف طرح رابطه «عبد و ربّ»، برای رسیدن انسان به مرحله تقواست. براساس آنچه که قبلاً گفته شد، انسان به صورت تکوینی عبد خداست و الله همه شئون او را تدبیر می‌کند. حال اگر این انسان مختار، عبودیت تشریحی خدا را بپذیرد و او را ربّ خود بداند، زمینه برای رعایت تقوا مهیا می‌شود. دلیل این گفته آن است که خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۲۱)؛ «ای مردم! پروردگارتان را پرستش کنید، کسی که شما و کسانی را که پیش از شما بودند آفرید تا شاید شما [خودتان را] حفظ کنید». لذا به دلیل ارتباط نزدیکی که مفهوم تقوا با این رابطه دارد، به تبیین این مفهوم و رابطه آن با تربیت اخلاقی می‌پردازیم.

### ۱-۲-۳. معنای لغوی و قرآنی تقوا

تقوا از جمله معانی محوری و پربسامدی است که در قرآن کریم فراوان بدان پرداخته شده است و از جمله مفاهیم کلیدی است که تبیین درست آن، موجب تحلیل منطقی نظام اخلاقی قرآن کریم می‌شود. بر اساس کتب لغت، ریشه «وقی» دارای دو معنای اصلی نزدیک به هم است: یکی دفع کردن چیزی از چیز دیگری به وسیله‌ای غیر از خودش (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۳۱/۶) که این معنا در امور مادی و جسمانی و در زمان جاهلیت کاربرد بیشتری داشته است (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۳۰۷). معنای دوم که البته به نظر می‌رسد تطوریافته همان معنای اول است، حفظ و نگه داشتن یک چیز و بیشتر حفظ از شرور، آفات و مصائب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱).

در بررسی آیات قرآن متوجه می‌شویم که تقوا عطیه‌ای الهی است که پس از آزمودن قلوب و پالایش آن‌ها (حجرات/ ۳) و پس از ایمان از طرف خدا، به انسان عطا می‌شود (محمد/ ۱۷؛ فتح/ ۲۶). خداوند تقوا را که همان حفظ و نگهداری است، به انسان عرضه می‌کند، پس اگر انسان این حفاظ را پذیرفت، متقی است و اگر نپذیرد، از جرگه اهل تقوا بیرون می‌رود. بر همین اساس است که فعل امر «اتَّقُوا» در قرآن فراوان به کار برده شده است؛ یعنی خداوند انسان‌ها را به پذیرفتن این حفاظ الهی امر می‌کند. توجه به مؤلفه‌های تقوا در قرآن، چگونگی این پذیرش را نشان می‌دهد.

### ۱. ایمان

در قرآن تقوا در کنار ایمان به کار رفته (بقره/ ۱۰۳؛ مائده/ ۶۵؛ اعراف/ ۹۶) و در بعضی موارد به جای ایمان نشسته است (بقره/ ۲۱۲) تا جایی که بعضی بر همین اساس، آن دو را در قرآن مترادف هم دانسته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۲۴۵-۲۴۶). اما به نظر می‌رسد که این نظر به طور کامل درست نباشد، بلکه باید بگوییم «تقوا» صفتی است که می‌تواند با مراتب مختلف ایمان واقعی جمع شود؛ چرا که تقوا یک مفهوم مشکک است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۱).

### ۲. ترس

مؤلفه ترس در قرآن چنان در مفهوم تقوا مندرج شده است که بعضی تقوا را به ترس معنا کرده‌اند (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۲۴۵). اما تدبیر در آیات قرآن می‌رساند که ترس از مؤلفه‌های تقواست، نه اینکه به معنای آن باشد؛ برای مثال در قرآن، تقوا در کنار خشیت که به معنای ترس همراه با تعظیم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۳)، به کار رفته است (نور/ ۵۲). این همنشینی نشان می‌دهد که تقوا به معنای ترس نیست. در واقع پذیرفتن حفاظ الهی از ترس نسبت به یک چیزی نشئت می‌گیرد.

### ۳. اطاعت

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تقوا، اطاعت از خدا، انبیاء و اولیای اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۴/۸). با توجه به تقابل تقوا با فجور (شمس/ ۸) که به معنای پاره شدن پوشش دین است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۶) و با نافرمانی خدا انجام می‌شود و همچنین تقابل تقوا با طغیان (ص/ ۴۹ و ۵۵) که به معنای تجاوز از حد است (همان: ۵۲۰)، مؤلفه طاعت در مفهوم تقوا نمایان‌تر می‌شود. اطاعت نشان‌دهنده صدق پذیرفتن آن حفاظ الهی است.

### ۴. انجام عمل صالح

متقی کسی است که اهل عمل صالح است، در آیه ۱۷۷ سوره بقره بعد از شمارش اعمال صالح، انجام دهنده آن‌ها را متقین واقعی دانسته است.

برای جمع‌بندی این مؤلفه‌ها، به بیان نکته‌ای قرآنی می‌پردازیم. همان‌طور که گفتیم، در دو آیه از قرآن، بین تقوا و طغیان مقابله افتاده است؛ یعنی این دو واژه به نوعی متضاد یکدیگرند. از طرف دیگر در سوره نازعات، طغیانگران را در برابر گروه دیگری قرار داده است که وصفشان چنین است: «و اما کسی که از مقام و منزلت پروردگار خود و از ایستادن در برابر او ترسیده و نفس را از هوی‌ها منع کرده است» (نازعات/ ۴۰). این تقابل می‌رساند که حقیقت تقوا داشتن همین دو وصف است. پس در مجموع متقی، فرد باایمانی است که به خاطر ترس از مقام ربوبیت، با اطاعت و عمل به اوامر و اجتناب از نافرمانی ربّ خود، حفاظ الهی را می‌پذیرد. این تعریف فرد متقی بر اساس مؤلفه‌های آن در قرآن به خوبی نشان‌دهنده رابطه عمیق آن با تربیت اخلاقی است؛ چرا که خداوند به فضائل اخلاقی امر می‌کند و از رذائل اخلاقی نهی می‌کند (نحل/ ۹۰) و فرد متقی دنبال این است که رضایت الهی را با اطاعت از دستورات ربوبی و به خاطر ایمان به مقام ربوبیت و ترس از این مقام به دست آورد. پس رابطه عبد و ربّ با خروجی تقوا نیز به گونه‌ای دیگر زمینه را برای تربیت اخلاقی انسان فراهم می‌کند.

#### ۴. روش‌های قرآنی به کار گرفته‌شده در تربیت اخلاقی بر اساس

##### رابطه عبد و ربّ

در مطالب قبلی اثبات شد که ارتباط وثیقی بین تربیت اخلاقی و رابطه عبد و ربّ وجود دارد و گفته شد که چگونه پذیرش این رابطه از طرف انسان به تربیت اخلاقی خود او منجر می‌شود. بر همین اساس قرآن کریم برای تربیت اخلاقی انسان که از مهم‌ترین جنبه‌های تربیتی انسان است، به روش‌های مختلفی برای بهره‌گیری از این رابطه دست یازیده است که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

##### ۴-۱. اثبات ربوبیت خداوند و عبد بودن انسان برای متربی

قرآن برای اینکه متربی، رابطه عبد و ربّ را بپذیرد، به اثبات این رابطه برای او می‌پردازد. رابطه عبد و ربّ یک رابطه دوسویه است؛ یعنی اگر متربی، موجودی را به‌عنوان ربّ خود بپذیرد، خواه ناخواه خود را عبد او قرار داده است. بنابراین با اثبات

یکی از این دو، دیگری نیز اثبات می‌شود. در قرآن غالباً به اثبات ربوبیت خدای متعال پرداخته می‌شود تا عبودیت انسان نیز در خلال آن ثابت شود. مهم‌ترین استدلالی که قرآن روی آن تأکید داشته و به کرات از آن استفاده شده، استدلال به خالق بودن خداوند است. خداوند ربوبیت خود را دلیل عبد بودن تکوینی انسان می‌داند و هنگامی که می‌خواهد او را به عبودیت تشریحی امر کند، بر خالق بودن خود استدلال می‌کند. برای مثال خداوند می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (انعام/ ۱۰۲): «این است خدا پروردگار شما، هیچ معبودی جز او نیست. آفریننده هر چیزی است. پس او را بپرستید». این امر در آیات مختلفی قابل پیگیری است (یونس/ ۳؛ انبیاء/ ۵۶؛ غافر/ ۶۲).

#### ۲-۴. توجه دادن به مظاهر ربوبیت خداوند در آفاق و انفس

قرآن برای اینکه متربی، رابطه عبد و رب را بپذیرد و یا اینکه این پذیرش استحکام یابد و بر اساس آن تربیت اخلاقی پیدا کند، دائماً و فراوان او را به مظاهر ربوبیت خود در منظومه هستی متذکر می‌شود. قرآن هم به نشانه‌هایی که در جسم و روح انسان وجود دارد (مؤمنون/ ۱۲-۱۴) و هم به نشانه‌هایی که در عالم طبیعت است (نحل/ ۱۰-۱۶)، اشاره می‌کند. نعمت‌های مختلفی را که در اختیار انسان قرار داده شده است، به طور مکرر برای او یادآور می‌شود (ابراهیم/ ۳۴؛ نحل/ ۱۸). بنابراین برای تربیت اخلاقی باید متربی را به آیات آفاقی و انفسی و نعمت‌ها که ربوبیت خداوند و عبد بودن انسان را نشان می‌دهند، متنبه ساخت.

#### ۳-۴. دعوت به تقوا بر اساس رابطه عبد و رب

با توجه به مطالبی که در مورد تقوا گفته شد، این مفهوم یک مفهوم محوری در تربیت اخلاقی است و بدون آن نمی‌توان به تربیت اخلاقی دست یافت. بنابراین در اینجا به صورت مفصل‌تر به چگونگی دعوت متربی به پذیرش تقوا بر اساس رابطه عبد و رب می‌پردازیم. قرآن علاوه بر اینکه تقوا را نتیجه عبد بودن انسان در برابر رب حقیقی عالم می‌داند، برای دعوت به تقوا و پذیرفتن آن بر اساس رابطه عبد و رب از سه روش مختلف که در طول هم قرار دارند، استفاده کرده است.

#### ۴-۳-۱. دعوت به تقوا با توجه دادن به بهره‌های دنیوی

قرآن کریم بر اساس اینکه ربّ جهان را الله می‌داند، یعنی او مالک، سودرسان و دفع‌کننده ضرر است و او میراث‌دار همه گنجینه‌های آسمان و زمین است، و مکرر به این موضوع پرداخته است (فاطر/۲؛ زمر/۳۸)، در نتیجه برای اینکه انسان به نعمت‌ها و برکات دنیوی برسد، راهی را به او نشان می‌دهد و آن راه چیزی جز تقوا نیست: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف/۹۶)؛ «و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم». در اینجا خداوند برای اینکه در ذهن مرتبی برای پذیرفتن حفاظ الهی انگیزه ایجاد کند، او را به ثمرات دنیایی این پذیرش آگاه می‌کند و او را توجه می‌دهد به اینکه من مالک و مدبر جهان هستم، پس من می‌توانم بهره‌های دنیوی را نصیب شما کنم.

#### ۴-۳-۲. دعوت به تقوا با توجه دادن به قیامت

از دیگر روش‌هایی که قرآن بر اساس آن می‌خواهد انگیزه و معرفت مرتبی را برای پذیرش تقوای الهی افزایش دهد، توجه دادن به قیامت، عذاب‌ها و پاداش‌های آن است (آل عمران/۱۹۸؛ مائده/۶۵؛ یوسف/۱۰۹؛ رعد/۳۵؛ زمر/۲۰ و ۷۳). نکته‌ای که در این روش باید یادآور شد این است که قیامت و پاداش‌ها و عقوبت‌های آن، همه از شئون ربوبیت خدا هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۱۸)؛ چرا که قیامت و همه ویژگی‌های آن، نشان‌دهنده نفوذ و مالکیت علی‌الاطلاق و خلل‌ناپذیر ربّ عالم است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴۵۷/۱۱). بنابراین در این روش نیز مرتبی بر اساس رابطه عبد و ربّ و شئون این رابطه، به رعایت تقوای الهی برانگیخته می‌شود.

#### ۴-۳-۳. روش دعوت به تقوا با توجه دادن به توحید محض

دعوت به تقوا بر اساس توحید ربوبی محض، برترین راه قرآنی برای تربیت مرتبی است. در این روش با ذکر صفات خداوند و یادآوری آن‌ها، مرتبی به رعایت تقوا فراخوانده می‌شود. اولین آیاتی که چشمگیر است، دعوت انسان بر اساس ربوبیت خداست. او به دلیل اینکه همه چیز را خلق کرده است، مالک و مدبر یگانه هستی است؛ لذا شایسته رعایت تقواست: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (نساء/۱).

بصیر (بقره/ ۲۸۲)، غفور و رحیم (انفال/ ۶۹؛ حجرات/ ۱۲)، معیت ویژه (بقره/ ۱۹۴؛ نحل/ ۱۲۸)، محبّ (آل عمران/ ۷۶؛ توبه/ ۴ و ۷) و ولایت (جاثیه/ ۱۹)، از صفاتی است که متربی را به رعایت تقوا تشویق می‌کند. همه این صفات از شئون ربوبیت خداوند است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۱/۶)؛ یعنی همه این‌ها منوط به این است که متربی رابطه عبد و رب را بپذیرد تا به تقوا که راهکاری منحصر به فرد در تربیت اخلاقی است، برسد.

### نتیجه‌گیری

۱. رابطه عبد و ربّ، اساسی‌ترین رابطه معرفی شده در قرآن بین انسان و خداست. براساس این رابطه، «ربّ» خالق ازلّی است که می‌تواند در عالم و انسان که مملوک اوست، تصرف تامّ داشته و آن‌گونه که می‌خواهد، آن را تدبیر کند و در مورد آن حکم براند و در مقابل «عبد»، کسی است که در مقابل ربّ و خالق، یعنی «الله»، نرم و رام است.
۲. توجه به این رابطه حقیقی، انسان را به این نکته رهنمون می‌سازد که اگر بخواهد از لحاظ اخلاقی تربیت شود، باید خداوند را به عنوان ربّ خود بپذیرد؛ چرا که براساس این رابطه، تربیت و هدایت در دست خداست و او می‌تواند ملکات نفسانی خوب را در انسان تثبیت کرده و ملکات نفسانی زشت را از او بزداید.
۳. از منظر قرآن، مؤلفه‌های مستخرج از رابطه عبد و ربّ مانند مالکیت، تربیت‌کننده، تدبیرگر، حکم‌کننده بر اساس علم و حکمت، قدرت مطلق ربّ و دعا کردن و اطاعت محض عبد و نمودهای این اطاعت مثل وضو، روزه و نماز و همچنین ثمره این رابطه یعنی تقوا، زمینه را برای تربیت اخلاقی انسان فراهم می‌کند؛ زیرا این مؤلفه‌ها و این ثمره، باورها و اعمال انسان را برای اخلاقی زیستن به خوبی هدایت می‌کنند.
۴. قرآن بر اساس رابطه عبد و ربّ، برای پذیرش این رابطه از طرف انسان و در نتیجه تربیت اخلاقی او، روش‌هایی را به کار برده که عبارت‌اند از: اثبات ربوبیت خداوند و عبد بودن انسان برای متربی، توجه دادن متربی به مظاهر ربوبیت خداوند در آفاق و انفس و دعوت متربی به تقوا بر اساس رابطه عبد و ربّ که خود شامل دعوت به تقوا با توجه دادن به بهره‌های دنیوی، دعوت به تقوا با توجه دادن به قیامت و دعوت به تقوا با توجه دادن به توحید محض می‌باشد.



## کتاب‌شناسی

۱. ابن انباری، ابوبکر بن محمد قاسم، *الزاهر فی معانی کلمات الناس*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۲ ق.
۲. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، *جمهره اللغه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغه*، بی‌جا، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.
۷. انوری، حسن، *فرهنگ فشرده سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۵ ش.
۸. ایزوتسو، توشی‌هیکو، *ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، قلم، ۱۳۶۰ ش.
۹. بهشتی، محمد، *آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت (۵)*؛ فیض کاشانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. همو، «تربیت اخلاقی از منظر فیض کاشانی»، *تربیت اسلامی*، شماره ۱، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. همو، *مبانی تربیت از دیدگاه قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه*، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. حسینی همدانی، سید محمد حسین، *انوار درخشان*، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. خوانین زاده، محمد علی و فتح‌الله نجارزادگان، «بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق "رب"»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره هشتم، شماره ۱۵، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. داودی، محمد، *سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، تربیت اخلاقی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر و دیگران، *لغت‌نامه*، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. صانعی، مهدی، *پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی*، مشهد، نشر مؤلف، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. فرهاد، جاوید، «نادرستی‌های رایج در کاربرد چند واژه»، *تارنمای خراسان زمین به نشانی* <<https://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=1015>>، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. فیروزمهر، محمد مهدی، *تربیت اخلاقی با نگاهی قرآنی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. قرشی، سید علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

۲۹. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، مواهب علیّه، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۳۰. مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبّی الحسنین علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب رازی، تهذیب الاخلاق فی التریبیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. میبدی، ابوالفضل احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹ ش.
36. Gesenius, William, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, 1906.

# معاونت و مشارکت در جرم در قرآن

## (با تأکید بر روش تفسیر حقوقی)\*

- سیداحمد میرخلیلی<sup>۱</sup>
- مرتضی مطهری فرد<sup>۲</sup>
- مرتضی توکلی محمدی<sup>۳</sup>

### چکیده

تفسیر حقوقی قرآن کریم یکی از روش‌های مطالعه میان‌رشته‌ای بین علم حقوق و قرآن کریم است. با توجه به موضوع، مسائل و غایت علم حقوق و آنچه که از جامعیت، کمال و حکمت قرآن کریم انتظار می‌رود، می‌توان بعضی موضوعات در علوم انسانی را به لحاظ ایدئولوژیک به قرآن عرضه نمود و بستر مبنایی برای نظریه‌پردازی در آن را به دست آورد. در خلال این امر، عظمت و برتری قرآن کریم نسبت به دیگر منابع علمی، قابلیت گسترش ابعاد علم حقوق بر اساس حقیقت وجودی انسان و جهان و... به دست خواهد آمد. در این تحقیق

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. استادیار دانشگاه میبد (dmirkhalili@meybod.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزای دانشگاه میبد (نویسنده مسئول)

(motaharifardmorteza@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (tavakoli\_28@yahoo.com).

با معطوف نمودن این روش به یکی از موضوعات علم حقوق تحت عنوان مشارکت و معاونت در جرم، به تنقیح ابعاد حقوقی قرآن کریم در این باره پرداخته خواهد شد. نتیجه اصلی این تحقیق، معرفی آیات متضمن مفهوم مشارکت و معاونت در جرم است که غالباً در کتب متقدم و متأخر و مقالات صرفاً به دو یا سه آیه در این باب استناد می‌شده است. از نتایج دیگر تحقیق، وجه تفکیک معاون و مشارک در جرم از مباشر و میزان مجازات هر یک و تطبیق و مقایسه با دستاوردهای فقهی و حقوقی است. روش تحقیق در این نگاره، تعریف موضوع، شناسایی آیات مرتبط، دسته‌بندی آن‌ها، به کار بردن قواعد تدبیر و تفسیر در آن، تحلیل حقوقی و نظم‌بخشی به نتایج حاصله است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر حقوقی، معاونت، مشارکت، جرم، قرآن.

### مقدمه

قرآن کریم به عنوان مستندترین و محکم‌ترین منبع آموزه‌های دینی مسلمانان، بستر کلی پاسخ به نیازهای حیات بشری را فراهم آورده است. علوم مختلف به ویژه علوم انسانی، جایگاه ویژه‌ای در میان مفاهیم قرآن کریم دارد؛ به گونه‌ای که شاخه‌های کلی علوم انسانی را می‌توان در آن جستجو نمود. بنا به اعتقاد برخی، در علوم انسانی نه تنها درباره جهان، بلکه درباره انسان بحث می‌شود و نه تنها حیات مادی انسان و بدن او موضوع علم قرار می‌گیرد، بلکه علمی نیز هست که در آن ذهن و حیات درونی و حالات روانی انسان مورد مطالعه قرار می‌گیرد (مجتبوی، ۱۳۷۸: ۶۳-۱۰۰). برخی نیز معتقدند که علوم انسانی چند اصطلاح دارد. یکی از اصطلاحات علوم انسانی در واقع علوم انسانی به معنای علمی در برابر علوم طبیعی، تجربی و زیستی و ریاضی و امثال این‌هاست. به این معنا، علوم انسانی گستره فراوانی دارد و شامل تمامی موارد غیر از آنچه ذکر شد، می‌شود. در اصطلاحی دیگر علمی است که به رفتارهای آدمی می‌پردازد و قوانین و قواعد حاکم بر رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان را بررسی می‌کند (اعرافی، ۱۳۸۲). بنا به هر کدام از این تعاریف از علوم انسانی می‌توان گفت که قرآن کریم بهترین منبع و مبنای پایه‌ریزی تئوری‌های علوم انسانی است؛ چرا که در جامعیت، صحت،

حکمت و غایت بلند این کتاب تردیدی وجود ندارد و همچنین هدایت انسان به بهترین راه<sup>۱</sup> (و شناخت عمیق از وی که لازمه هدایت است) مورد تصریح این کتاب آسمانی است؛ چیزی که همواره علوم انسانی نیز در چارچوب اسلامی به دنبال آن است. از شاخه‌های مهم علوم انسانی، مباحث حقوق جزاست که مسائل آن بخش اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر را در بر می‌گیرد. علم حقوق جزا مانند دیگر عرصه‌های رشته حقوق، در پی تنظیم روابط انسان‌ها و ایجاد عدالت، نظم و امنیت برای نوع بشر است (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۲۶۳/۱). بی‌تردید با غایت مشترکی که بین این علم و قرآن کریم وجود دارد، می‌توان از آیات قرآن در راستای تئوری‌سازی در موضوعات این علم استعانت جست. این نگاره در پی آن است که با پرداختن به یکی از موضوعات مصداقی علم حقوق جزا یعنی مشارکت و معاونت در جرم به استناد قرآن، زوایای پرمحتوای قرآن کریم را به مثابه بزرگترین اساسنامه علوم انسانی تا حد امکان روشن نماید. بنابراین سؤال اصلی در این نوشتار آن است که آیات مرتبط با معاونت و مشارکت در جرم در قرآن کدام‌اند و تا چه حد می‌توانند در نظریه‌پردازی در این زمینه کارآمد باشند.

## ۲. روش تحقیق

در این تحقیق، نگارنده بدون پیش‌فرض وارد قرآن شده و در صدد استفاده نسبی از روش تفسیر حقوقی<sup>۲</sup> برای نیل به هدف تحقیق است. نسبی بودن بدین وجه است که در اینجا هدف تعیین قطعی حکم برای موضوع نیست، بلکه صرفاً قصد و هدف این است که اثبات شود قابلیت ارائه حکم در قرآن وجود دارد و ملاک‌های لازم نیز در آن روشن و قابل کشف است. به عبارت دیگر در اینجا تفسیر حقوقی، بیانگر صفت مفسر است و نه ویژگی تفسیر (میرخیلی و نوری، ۱۳۸۸: ۲۵). از جهت دیگر، این تحقیق نوعی تفسیر موضوعی نیز هست؛ چرا که با هدف پرداختن به موضوعی خاص، به قرآن

۱. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَلْوَمٌ وَيُشْرِكُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ أُجْرًا كَبِيرًا» (اسراء / ۹).

۲. روش‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن کریم عبارت است از بررسی معبرها، گذرگاه‌ها و گام‌های روشن در تفسیر حقوقی قرآن کریم که مطابق پیش‌فرض‌های معین و نظامی مشخص برای رسیدن به دیدگاه شارع در قرآن پیرامون موضوع، مبادی تصویری، مبادی تصدیقی، یا مسائل علم حقوق می‌باشد. به دیگر سخن، مطالعه ابزارها و منابع معرفت حقوقی قرآنی و چگونگی کاربری آن‌هاست (رضایی اصفهانی و دمیاطی، ۱۳۹۲: ۳۶).

مراجعه می‌شود (همان: ۲۱). البته این تفسیر می‌تواند عنایت به آیات حقوقی قرآن باشد، مانند تفاسیر آیات الاحکام و یا برجسته نمودن نکات و بُعد حقوقی آیات قرآن باشد (رضایی اصفهانی و دمیاطی، ۱۳۹۲: ۳۳) که در نوع دوم، ظرافت‌های خاصی در نگرش باید وجود داشته باشد تا این نکات کشف شود و از ائمه معصومین علیهم‌السلام این گونه تفسیر نقل شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۳۲۰). در این نگاره، علاوه بر آیات قرآن و ابزارها و داده‌های فرعی که به فهم آیات کمک می‌کنند، باید با رویه‌های حقوقی و موضوعات و مسائل علم حقوق نیز آشنا بود؛ چرا که این موارد به فهم موضوع و مسئله در قرآن و کشف قرائن عقلی و نقلی مورد نیاز در این مسیر کمک خواهد نمود. بنابراین این لوازم را نباید با تفسیر به رأی اشتباه گرفت. لذا تفسیر حقوقی را می‌توان قرآنی، اثری، عقلی، علمی - تجربی و اجتهادی به معنای استفاده مناسب از تمام منابع و مقدمات در تفسیر (به معنای طرح دیدگاه متکلم و نه محملی برای طرح نظر شخصی) پنداشت (رضایی اصفهانی و دمیاطی، ۱۳۹۲: ۴۷). با این اوصاف مراحل عملی تحقیق در این نگاره به شرح زیر است: ۱- تعریف جامع و مانع از موضوع مورد عرضه به قرآن، ۲- جمع‌آوری آیات مرتبط با موضوع به عنوان داده‌های اصلی تحقیق، ۳- نگرش حقوقی به آن‌ها جهت کشف ملاک‌های پاسخ به مسئله تحقیق و تدبر در آیات دسته‌بندی‌شده به وسیله الف) استفاده از قرائن متصله، منفصله و محتمله که شامل روایات وارده، تفاسیر مشهور و ... به علاوه قرائن عقلی، حسی - تجربی و ...، ب) استنتاج و پیام‌گیری از تک تک قرینه‌ها، ج) دسته‌بندی پیام‌ها (ر.ک: همان: ۴۸-۵۲).

### ۳. تعاریف

تعریف موضوعی که قرار است به قرآن کریم عرضه گردد، جهت جلوگیری از اطالۀ مقاله اجمالاً و در بعضی وجوه انجام می‌شود؛ زیرا هدف نشان دادن ظرفیت قرآن است، نه کشف حکم به طور کامل. به دلیل اینکه هدف این نگاره قرآن‌پژوهی است، عنصر قانونی جرم را در این تعاریف دخیل نکرده و به ماهیت جرم پرداخته می‌شود. بنابراین در ادبیات قرآن کریم نیز هر گونه تخطی از فرمان الهی در این تحقیق مصداق جرم دانسته شده است. این تعاریف عبارت‌اند از:

### ۳-۱. معاونت در جرم

در میان فقها و حقوق دانان، معاون در جرم به شخص یا اشخاصی اطلاق می‌شود که هرچند در عنصر مادی جرم نقش مستقیم ندارند، ولی به هر طریق به تحقق جرم توسط مجرم کمک نموده‌اند (ر.ک: نوربها، ۱۳۹۱: ۲۰۲-۲۰۴؛ انصاری، بی‌تا: ۱۳۲/۱۱؛ خاوری و دیگران، ۱۳۸۴: ۹۸-۹۹). مصادیق این کمک، تسهیل، تشویق، اغوا، اغفال، حمایت، تحریک و ... که سابق بر تحقق جرم است، می‌تواند باشد (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲/۹۴ و ۹۹). عنصر مادی و معنوی معاونت به مباشرت متصل و گره خورده است؛ ولی این بدان معنا نیست که سرنوشت معاون نیز به مباشر اصلی جرم پیوند بخورد (همان: ۲/۹۵). صدق عنوان معاونت منوط به تحقق جرم اصلی است؛ مگر آنکه خود معاونت مستقلاً جرم باشد (همان: ۲/۹۶). معاون از نظر استحقاق عفو عمومی، تابع مباشر است، ولی از نظر استحقاق عفو خصوصی، مستقل از مباشر است (همان: ۲/۹۷-۹۸). نکته قابل توجه این است که گاهی معاون از مباشر به لحاظ عدوان و تعدی سبب اقوی می‌شود که ملاکی غیر از تأثیر مادی بر جرم بر آن حاکم است (صادق، ۱۳۸۳: ۹۳). بنابراین صغیر، مجنون، مکره، مضطر و حتی مأموری را که ناگزیر از امر آمر باشد، نمی‌توان فاعل اصلی جرم تلقی کرد.

### ۳-۲. مشارکت در جرم

شریک در جرم به شخص یا اشخاصی اطلاق می‌شود که با علم و قصد مجرمانه منجز و هماهنگ<sup>۱</sup> مبادرت به مشارکت و همکاری در تحقق جرمی واحد می‌نمایند و در صورتی که عمل اصلی مجرمانه مستند به همه آن‌ها باشد، همگی فاعل و مباشر مستقل جرم تلقی می‌شوند (نوربها، ۱۳۹۱: ۱۹۱؛ اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲/۸۵-۸۸). این مشارکت می‌تواند با فعل یا ترک فعل همراه باشد (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲/۸۱). برای نمونه در جرم قتل، در میان برخی فقهای شیعه مجازات شرکای در جرم هرچند با تأثیر ضعیف یکسان دانسته شده است (نجفی، بی‌تا: ۴۲/۶۶؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۰: ۱۰/۲۹). در قوانین جزایی در

۱. این هماهنگی به معنای وحدت قصد یا توافق پیشین نیست، بلکه مبادرت هماهنگ بر جرمی خاص است؛ لذا وحدت قصد در جرم خاص، حدود مسئولیت را تعیین می‌کند، ولی به هیچ وجه شرط شرکت در جرم نیست (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۲/۸۶).

صورت امکان انتساب نتیجه جرم به برخی از شرکا، فقط آن‌ها مجرم‌اند، وگرنه جرم مستند به همه آن‌هاست (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۸۱/۲). همچنین سردستگی گروه مجرمانه سه نفر به بالا از علل مشدده مجازات مشارک در جرم است (همان: ۸۹/۲).

## ۴. آیات معاونت در جرم و کیفیت دلالت

### ۴-۱. آیه اول

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالْتَقَوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...﴾ (مائده/ ۲)؛ «و [همواره] در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و [هرگز] در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید! و از [مخالفت فرمان] خدا بپرهیزید که مجازات خدا شدید است».

این آیه صریح‌ترین عبارت در قرآن بر حرمت و جرم‌انگاری معاونت در جرم است. در این آیه چند نکته قابل تصور است: اول اینکه معنای تعاون بر وزن تفاعل که دلالت بر مشارکت دارد حمل نشود، بلکه عرفاً به ظهور ریشه آن تمسک شود که از «عون» است که دلیل آن غلبه انصراف است (منتظری، ۱۴۱۷: ۳۲۸). دوم اینکه چنانچه قسمت اول آیه (توصیه به تقوا) حمل بر استحباب شود، در «ولا تعاونوا»، «واو» استیناف بوده و نه عطف، و عبارت نهی مستقل از عبارت امر بوده که دلالت بر حرمت می‌کند و نه کراهت (فاضل لنگرانی، بی‌تا: ۴۴۴) که با تناسب کلمه و موضوع به شهادت عقل و قرینه اینکه «عدوان» به «اثم» عطف شده، مجالی برای حمل بر کراهت نمی‌ماند (منتظری، ۱۴۱۷: ۳۲۸) که بر «إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» منطبق‌تر است و لازمه جرم‌انگاری و عقوبت (چه در معاونت و چه در مشارکت در قرآن)، اثبات حرمت است نه کراهت. سوم اینکه حتی اگر «واو»، عطف فرض شود، باز هم آیه در مقام بیان یک راهبرد است، نه رابطه بین مجرم و معاون یا مشارک؛ لذا وقتی سخن از برّ و تقوا و اثم و عدوان می‌شود و نه سخن از ابرار و متقین و آثمین و اهل عدوان، معلوم می‌شود که مطلق نفی ترویج و تقویت گناه و جرم مدّ نظر است که لازمه آن حرمت معاونت در جرم است و به طریق اولی البته مشارکت در جرم را هم در بر می‌گیرد. نگارندگان معتقدند که دلایل فوق به گونه‌ای با قرائن مختلف همراه شده است که در صورت تصور خلاف آن، به احتمال بعید تمسک



جسته‌ایم. از این رو، احتمال بعید و ضعیف موجب بطلان استدلال حاضر نمی‌گردد.

#### ۲-۴. آیه دوم

﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ...﴾ (بقره / ۸۵)؛ «اما این شما هستید که یکدیگر را می‌کشید و جمعی از خودتان را از سرزمینشان بیرون می‌کنید و در این گناه و تجاوز، به یکدیگر کمک می‌نمایید [و این‌ها همه نقض پیمانی است که با خدا بسته‌اید]. در حالی که اگر بعضی از آن‌ها به صورت اسیران نزد شما آیند، فدیة می‌دهید و آنان را آزاد می‌سازید! با اینکه بیرون ساختن آنان بر شما حرام بود». در این آیه، عبارتی که به معاونت در جرم اشاره می‌کند، «تظاهرون علیهم» است که این عبارت، حال برای فاعل «تخرجون» است که جرمشان اخراج و قتل است (شبر، ۱۴۱۲: ۵۲/۱). کلمه «تظاهرون» از مصدر مظاهره (باب مفاعله) به معنای معاونت است؛ زیرا ظهیر به معنای عون و یاور است و از کلمه «ظهر» (پشت) گرفته شده، چون یاور آدمی، پشتش را محکم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۰/۱؛ رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۰/۱). این آیه اشاره به ماجرای اختلاف بین اوس و خزرج و همچنین بین قبایل سه گانه یهود دارد که با اختلافات خود علیه هم به کشتار و اخراج می‌پرداختند و در این آیه، تظاهر همان تعاون است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۴۵/۱؛ همو، بی‌تا: ۱۶/۱). مخاطب آیه دو گروه‌اند: هم مباشران جرم و هم معاونان به مجرمان که به نظر می‌رسد در اینجا ظاهراً هر دو عنوان بر اشخاص صادق بوده است. در ادامه آیه: ﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ مجازات هر دوی آن‌ها بدون تفکیک آورده شده است. البته باید توجه شود که مجازات و عذاب مذکور برای التقاط در دین خداست، ولی در عین حال، حلال شمردن قتل و اخراج دیگران در حالی که حرام است، مصداقی از آن است و این عذاب شامل آن هم می‌شود. لذا دلالت این آیه صرفاً تفکیک بین مباشر و معاون است ولی بر تفکیک مجازات دلالتی ندارد.

#### ۳-۴. آیه سوم

﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ...﴾ (اعراف / ۷۷)؛ «سپس ناقه را پی کردند و از فرمان

پروردگارشان سرپیچیدند)).

این آیه با توجه به آیه ۵۹ سوره قمر و شأن نزول آن، به جرم‌انگاری معاونت بر جرم اشاره دارد. در سوره قمر، کلمه «فَعَقَرُوا» به صورت مفرد آمده که بیانگر این است که قاتل ناچه یک نفر بوده است، اما در اینجا (و سوره‌های شمس و شعراء و هود) به صورت جمع (فَعَقَرُوا) آمده و نسبت پی کردن به تمام قوم داده شده است. این به خاطر سکوت و رضایت آنان بوده که شریک جرم محسوب شده‌اند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۰۶/۴). البته واضح است که منظور مفسر محترم از شراکت در جرم، شراکت در گناه و عقوبت آن است و نه شرکت به معنای مصطلح که قبلاً گذشت؛ چنان که امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

«سرنوشت مردم در گرو رضایت و دشمنی آنان است؛ همان گونه که ناچه صالح را یک نفر پی کرد، اما چون بقیه مردم نیز به آن عمل راضی بودند، در گناه او شریک شدند و همگی عذاب دیدند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۱۹).

البته شاید خدشه شود که معاونت نیازمند عمل مثبت است و صرف سکوت (عمل منفی) نمی‌تواند عنوان معاونت را بر قومی اطلاق نماید (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۱۷۵) که باید خاطر نشان کرد که صدق استناد ترک فعل بر جرم به موجب مواردی چون مسئول قرار دادن نگهبان برای جلوگیری از جرم باعث می‌شود که معاونت در جرم بر فعل منفی نیز اطلاق شود (همان: ۱۸۵) و در اینجا به استناد آیات مرتبط، تمام قوم مسئولیت حفاظت از ناچه را به عهده داشته‌اند. نکته قابل توجه این است که در چهار مورد، فعل جمع آمده است و در یک مورد مفرد، که این دال بر این است نوع انتساب جرم به آن‌ها قاعدتاً دارای ملاک متفاوت است، وگرنه باید در همه موارد فعل جمع به کار برده می‌شد. بنابراین در تفسیر این آیه نیز بی‌شک تفاوت بین معاون و مباشر قابل کشف است، ولی تفاوت مجازات آن مشهود نیست. با توجه به اینکه تحقق جرم از نظر منطقی فقط دارای دو رکن مادی (فعل یا ترک فعل مستقیم) و معنوی (قصد) است (اردبیلی، ۱۳۹۳: ۳۰۱/۱ و ۳۳۶)، این آیه با توجه به قرائن حالی و مقالی، تفاوت معاون و مباشر را در رکن مادی جرم توصیف می‌کند.

#### ۴-۴. آیه چهارم

﴿إِنَّمَا مُجْرَكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْتُمْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (عنکبوت/۳۳)؛ «ما تو و خانواده‌ات را نجات

خواهیم داد، جز همسرت که در میان قوم باقی می ماند».

با توجه به شأن نزول آیه، همسر لوط به مفسدان اطلاع می داد که مهمان آمده، شما برای گناه به سراغش بروید؛ لذا راهنمایی به فساد نیز فساد است (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۹-۱۴۱) در واقع هنگامی عذاب برای همسر لوط ثابت شد که در سبب عذاب (جرایم قوم لوط) نیز دخیل بوده باشد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۵۳/۲۳) که این تعبیر، همان معاونت در جرم است. قدر متیقن از تفاسیر، معاون بودن همسر لوط است و برای اینکه دانسته شود وی خود نیز در مفاسد شرکت داشته یا نه، عدم دلیل دال بر عدم فساد است. بنابراین آیه دال بر این است که معاونت در جرم، مجازاتی به تبع خود جرم دارد. اما از این آیه نیز نمی توان تفکیک مجازات معاون و مباشر را کشف نمود؛ زیرا علت منحصره یا مناطی برای آن وجود ندارد.

#### ۴-۵. آیه پنجم

﴿يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا... وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ...﴾ (فرقان / ۶۹ و ۷۲)؛ «عذابش در روز قیامت مضاعف می شود و تا ابد به خواری در آن عذاب خواهد بود... [جز] کسانی که شهادت به باطل نمی دهند [و در مجالس باطل شرکت نمی کنند]...». در این آیه با توجه به معنای زور می توان معاونت در جرم را از آیه کشف نمود. الف) شهادت زور: اگر مراد از زور، دروغ باشد، کلمه مذکور قائم مقام مفعول مطلق می باشد و تقدیر کلام چنین می شود که: بندگان رحمان آنهایی هستند که شهادت به زور نمی دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۸/۱۵). در این معنا نیز معاونت در جرم نهفته است؛ زیرا شهادت زور به نوعی حق جلوه دادن باطل است. یعنی باطل با اعانت شهادت زور جای حق می نشیند.

ب) حضور در مجلس باطل: اگر مراد از زور، لهو باطل از قبیل غناء و امثال آن باشد، کلمه زور مفعول به خواهد بود و معنایش این است که: بندگان رحمان کسانی هستند که در مجالس باطل حاضر نمی شوند. از میان این دو احتمال، ذیل آیه با احتمال دوم مناسب تر است؛ چرا که آیه دوم می تواند قرینه ای برای انتخاب معنای دوم باشد: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾. مراد از «مرور به لغو» گذر کردن به اهل لغو است در حالی

که سرگرم لغو باشند. در واقع مؤمنان خود را پاک‌تر و منزّه‌تر از آن می‌دانند که در جمع ایشان درآیند و با ایشان اختلاط و همنشینی کنند (همان). قرینه دیگر بر انتخاب معنای دوم زور، روایتی است که از امام باقر و صادق علیهما السلام در مورد «زور» نقل شده که در مواظ حضرت عیسی بن مریم علیه السلام روایت شده است:

«إِيَّاكُمْ وَمَجَالِسَةَ الْخَطَّائِينَ»<sup>۱</sup> (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۸۶/۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۹/۱۷)؛ از همنشینی با خطاپیشگان دوری کنید.

می‌توان این گونه برداشت نمود که شرکت و رضای به حرام، خود حرام است یا مستلزم ارتکاب حرام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۵/۱۵؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۹) و حالت اول از مصادیق معاونت در جرم است؛ چرا که رضای به حرام، فرع بر وقوع حرام در خارج است و حرمت آن نفسی نیست، بلکه تبعی است؛ زیرا بی‌شک حضور افراد بیشتر در مجالس باطل، موجب اعانت، رونق و تقویت این محافل می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۵/۱۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۸۴/۵) که این مجلس مستند به کل حاضران است ولو کل حاضران مبادرت به امور باطل نکنند و وجه تفاوت حرمت این اعانت و رونق در مشارکت و معاونت بیان شد. بنابراین معاونت در جرم به استناد مفهوم مخالف آیه روشن و واضح است؛ آن‌هایی که اهل شهادت زور (شرکت در مجالس باطل) هستند، مستحق عذاب‌اند.

#### ۴-۶. آیه ششم

«وَعَدَّكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا تُلْمُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنَا بِمُصْرِحِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلِ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم/ ۲۲)؛ خدا به شما وعده حق داد و من وعده دروغین و من بر شما تسلطی نداشتم، جز اینکه دعوتتان کردم و شما دعوت مرا پذیرفتید! بنابراین مرا سرزنش نکنید خود را سرزنش کنید! نه من فریادرس شما هستم و نه شما فریادرس من! من نسبت به

۱. روایات مشابهی که از مجالست با گروه‌های مختلف منع شده است نیز بسیار وارد شده است؛ برای نمونه: «إِيَّاكُمْ وَمَجَالِسَةَ الْمُلُوكِ وَأَتْبَاءِ الدُّنْيَا فَفِي ذَلِكَ ذَهَابُ دِينِكُمْ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۷۲؛ طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۶: ۵۵۸/۲۲) و مشابه این روایت با مضمون متفاوت نقل شده است: «إِيَّاكُمْ وَمَجَالِسَةَ الْمَوْتَى. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنَ الْمَوْتَى؟ قَالَ: كُلُّ غَنِيٍّ أَطْعَاهُ غِنَاهُ...» (وزّام، ۱۴۱۰: ۳۲/۲).

شرک شما درباره خود، که از قبل داشتید [و اطاعت مرا هم‌ردیف اطاعت خدا قرار دادید] بیزار و کافر! مسلماً ستمکاران عذاب دردناکی دارند».

**الف) ارکان معاونت در مدلول آیه:** با توجه به اینکه در قیامت ناگزیر از گفتن حقیقت‌اند، لذا سخنان شیطان در اینجا گویای حقیقت است و شیطان در این آیه مصداق معاون در جرم است و دعوت، ترغیب و... بدون اجبار یا اکراهی که در اختیار مباشر به جرم تأثیر بگذارد، در این آیه واضح است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۹)؛ چرا که «إِلَّا أَنْ دَعَوْتَكُمْ» استثناء منقطع است، یعنی من کار مهمی نکردم بلکه تنها شما را فراخوانده و کفر و عصیان را برایتان زینت دادم (گنابادی، ۱۳۷۲: ۷/۷۰۶). اینکه در بعضی آیات مانند ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/ ۲۷) برای شیطان یا ذریه او ولایتی تصور شده است نیز نباید با عدم سلطنت شیطان بر مجرمان متعارض جلوه کند؛ زیرا آیه ۲۲ سوره ابراهیم بر آیات دال بر ولایت شیطان حکومت دارد و حدود و ثغور آن‌ها را تفسیر می‌کند و نهایتاً از جمع این آیات طبق گفته برخی مفسران، ولایت جزئی یا عدم ولایت تحت عنوان معاونت بر جرم استنباط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۶۲).

**ب) مناسبت ارکان جرم (فعل، قصد و نتیجه) و مجازات بین معاون و مباشر:** نکته قابل توجه در این آیه طبق شخصی بودن مجازات و جرم (که از آیه ﴿الَّذِينَ زُوِّرُوا فِي دِينِهِمْ وَمَا أَنَا بِمُضْرِحٍ بِكُمْ﴾ (نجم/ ۳۸) برمی‌آید)، این است که از ﴿مَا أَنَا بِمُضْرِحٍ بِكُمْ وَمَا أَنَا بِمُضْرِحٍ بِكُمْ﴾ برمی‌آید که عینیت یافتن مجرمیت در معاونت و مباشرت مستقل از هم است؛ یعنی انتساب جرم مباشر به معاون امکان‌پذیر نیست و برعکس؛ چرا که اگر جرم، بهانه یا قابلیت انتساب به هر کدام را واقعاً داشت آن‌ها در موضع دفاع از خود اصرار می‌نمودند؛ یعنی معاون بی‌شک در عنصر مادی جرم نقشی ندارد.

شرطیت وحدت قصد نیز از آیه ۲۲ سوره ابراهیم نیز بدین‌تقریر ثابت می‌شود که دعوت‌کننده و دعوت‌پذیرنده مسلماً در موضوع دعوت، وحدت قصد دارند. برای تأکید و تأیید بر وحدت قصد، آیه قبل از آن نیز قابل تأمل است؛ چرا که این آیه به استکبار و اجبار اشاره دارد و وجه اشتراک در مدعو و مجبور، اطلاع و آگاهی از قصد داعی و مستکبر است. با توجه به آیه ﴿... فَقَالَ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لُكُم بَعَّاهِلًا أَنْتُمْ مُعْتَدُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ...﴾ (ابراهیم/ ۲۱) نیز می‌توان گفت که بین معاون و مباشر باید

وحدت قصد وجود داشته باشد که البته در مورد عدم وحدت قصد بین مباشر و معاون تکلیف روشن نیست. همچنین می‌توان این گونه نیز استدلال آورد که تبعیت از قصد دیگری، به مباشر اجازه داده است که احتمال بدهد معاون که در اینجا آمر یا داعی به جرم است، بتواند بخشی از گناه او را به دوش بکشد و با فرض مفهوم مخالف در صورت عدم وحدت قصد، این درخواست مباشر از معاون لغو خواهد بود. به عبارت دیگر در صورت عدم وحدت قصد، جایی برای سهم بردن معاون از مجازات مباشر قابل تصور نیست. مؤید این سخن، استناد به رأی اهل لغت است که گفته‌اند ضعیف از ریشه ضعیف (اگر به فتح «ض» باشد) کنایه از ضعف در عقل و رأی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۷/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۳/۹). از طرفی استکبار به نوعی احساس کبر یابی بیش از مقدار خود است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۶۶/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۷۴/۶). همچنین «للذین» جارو مجرور و موصولی است که ضعفا را در برابر مستکبران قرار می‌دهد؛ یعنی به استناد مفاهیم لغوی گفته شده عقل و رأی مبشران تحت استکبار معاون تضعیف شده است و وی به ارتکاب جرم مبادرت نموده است. به عبارت دیگر، مباشر آنچه را می‌کند که معاون می‌خواهد. بنابراین وحدت قصد در این آیه مشهود است. البته ناگفته نماند بر اساس تفاوت‌هایی که بین ضعیف و مستضعف وجود دارد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/۴) می‌توان نتیجه گرفت که استکبار معاون در حکم سلطه بر قصد مجرمانه مباشر نیست و گرنه لازم می‌آمد که به جای کلمه ضعیف در این آیه از کلمه مستضعف استفاده می‌شد.

#### ۴-۷. آیه هفتم

﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلِيسَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾ (نحل / ۲۵): «آن‌ها باید روز قیامت، [هم] بار گناهان خود را به طور کامل بر دوش کشند و هم سهمی از گناهان کسانی که به خاطر جهل، گمراهشان می‌سازند! بدانید آن‌ها بار سنگین بدی بر دوش می‌کشند».

الف) تفکیک مجازات معاون و مباشر: در این آیه، مجرمان دو قسمت شده‌اند؛ اول کسانی که مباشر جرم‌اند که به طور کامل مجازات جرمشان را خواهند دید و دوم

کسانی که به صورت‌های مختلف از جمله به وسیله ضلالت دیگران، معاونت بر جرم می‌کنند. مجازات این دو نیازمند تفکیک است. «کامله» که حال برای «أوزارهم» است، در این آیه قرینه‌ای است که بیان می‌کند مباشر به مجازات کامل می‌رسد بدون اینکه کسی بتواند مجازات وی را به دوش بکشد. در واقع عبارت، روشن‌کننده این اصل است که مجازات معاون از مجازات مباشر چیزی نمی‌کاهد و این مستلزم آن است که «مِن» در آیه تبعیضی (سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۲۶۹/۱) نباشد، بلکه به معنای جنس و مثل باشد (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۰۶/۲؛ صفایی، ۱۳۸۷: ۲۹۹/۲). مؤید این تحلیل، روایت مشهوری است که بیان می‌دارد:

«... مَنْ سَنَّ سُنَّةَ جُورٍ فَاتَّبَعَ، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ مِّنْ عَمَلِ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۹۱).

البته در صورتی که واژه مثل در روایت تقدیر گرفته شود، تعارض آن با آیات وزر که به شخصی بودن جرم و مجازات (نجم/ ۳۸) اشاره می‌کنند، رفع می‌شود؛ چرا که دلالت آیات وزر، نفی تحمل مجازات مجرم توسط دیگری است و دلالت آیه ۲۵ سوره نحل و مضامین مشابه آن در روایات بر اثبات استحقاق مجازات معاونت بر جرم (اضلال) به نحو توصیف تمثیلی است. ضمن آنکه گرچه وزر عملی واحد، واحد است و تعددبردار نیست، ولی گاهی خود عمل به لحاظ استناد به اسباب، قائم به بیش از یک نفر است -البته قیامش به آمر (یا معاون) و فاعل، قیامی است طولی نه عرضی و این نباید مورد اشکال واقع شود. قهراً وزر و عذاب آن نیز قائم به بیش از یک نفر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۶/۱۲).

ب) شدت مجازات معاون و مباشر: تنبیه لازم در دلالت فوق‌الذکر این است که چگونه معاون، مجازاتی مضاعف از مباشر دارد. بر اساس روایت «... فَأَيُّبِلْ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ وَلَا يُقْتَلُ مَقْتُولٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا كَانَ فِيهِ لَهُ شِرْكَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۳/۱۱)، می‌توان نتیجه گرفت که تضاعف مجازات در قیامت مدنظر است. برخی ذیل این آیه، تضاعف عذاب را به خاطر اتباع دیگران از روش آن‌ها و مصداق اعمال ماتقدم و ماتاخر دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۳۶) که نشان از بُعد آخرتی تضاعف عذاب می‌دهد. البته نگارندگان معتقدند که علاوه بر این، در دنیا نیز می‌توان به استناد این آیه، مجازات معاون

را اشد از مباشر در نظر گرفت و آن هنگامی است که عنوان افساد فی الارض بر معاون صادق باشد. واژه اضلال در آیه، و سنت نهادن در روایات مزبور، به روشنی این موضوع را تأیید می‌کنند. ضلالت در مقابل هدایت است و مطلق عدول از منهاج، خواه کم باشد یا زیاد و سهوی باشد یا عمدی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۹/۱). واژه اضلال با توجه به کاربرد آن در قرآن که در مورد خدا، شیطان و دیگران (فرعون، سامری و...) است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۳/۴) به نظر می‌رسد اعم از اغفال، اغوا، فریب و... باشد و مفهومی عمیق و گاه مستمر داشته باشد، به طوری که مباشر هویت مجرمانه پیدا کند نه اینکه صرفاً برای یک فعل خاص و به صورت موردی تحت تأثیر قرار بگیرد. برخی مفسران همسو با این نظر **يُضِلُّوهُمْ** بِغَيْرِ عِلْمٍ را «کفر الذین یتولونهم» معنا کرده‌اند (ثمالی، ۱۴۲۰: ۲۲۶/۱؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۶۶۹/۲)؛ یعنی مُضَلُّ را به نوعی دارای ولایت پنداشته‌اند. بنابراین با افساد فی الارض پنداشتن اضلال، معاونت در جرم دارای مجازات مضاعف خواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۰۷/۴) بدون اینکه به قاعده کلی مجازات معاونت بر جرم ضرری برساند. همچنین «بغیر علم» حال از مفعول «یضلوهم» است (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۰۶/۲)، لذا خود قرینه‌ای است که نشان می‌دهد مباشر این امر را ضلالت نمی‌دانسته (کاشانی، ۱۴۱۰: ۶۶۹/۲) و طبعاً از نظر عقیدتی تحت تأثیر معاون بوده است و این موجب می‌شود که به مانند وی مفسد فی الارض تلقی نشود؛ زیرا مجرم و معاون در فعل مجرمانه‌ای خاص وحدت قصد دارند. ولی اگر معاون سوءنیتی عمیق‌تر در حد افساد فی الارض و اضلال انسان‌ها داشته باشد، مجازاتی مضاعف و مستقل از مباشر خواهد داشت. مؤید این سخن، تعمق در معنای سنت در روایت مزبور است که اهل لغت آن را شریعت، روش، سیرت، طبیعت و... معنا نموده‌اند و هم‌ریشه بودن آن با «اسْتَسَنَّ سَنًّا» به معنای روییدن دندان (مهیاری، بی‌تا: ۵۸) نیز دال بر این است که جریان‌ی دارای تأثیر ولی گناه نامحسوس است. لذا در این صورت، معاونت عنوان مستقلی تحت عنوان افساد می‌گیرد. وجه دیگر نیز این است که به قرینه آیه قبل از این آیه، تضاعف در عذاب منحصر در گناه «کفر» باشد.

۴-۸. آیه هشتم

﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْتَلْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (عنکبوت/۱۳)؛ آن‌ها بار



سنگین [گناهان] خویش را بر دوش می کشند و [نیز] بارهای سنگین دیگری را اضافه بر بارهای سنگین خود، و روز قیامت به یقین از تهمت‌هایی که می‌بستند سؤال خواهند شد». دلالت این آیه بر معاونت بر جرم همانند آیه قبل است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱۶۰).

#### ۹-۴. آیه نهم

﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ﴾ (قصص / ۱۷)؛ «عرض کرد: پروردگارا! به شکرانه نعمتی که به من دادی، هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم بود». این آیه در امتداد حادثه‌ای است که موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای میانجیگری و یا دفاع از شخصی که مظلوم به نظر می‌رسیده، اقدام می‌کند و مشتکی به طرف مقابل می‌زند که ناخواسته موجب قتل وی می‌گردد (قصص / ۱۵)، سپس با عباراتی اظهار ندامت به درگاه خداوند می‌کند (قصص / ۱۶-۱۷).

**الف) کیفیت دلالت لفظی آیه:** در میان اقوال مختلف (قسم، قسم استعطافی و...) بهترین وجه این است که حرف «باء» در جمله «بما أنعمت» برای سببیت باشد (همان: ۲۴/۱۶)؛ زیرا با مقام نزول آیه و شرایط موسی پس از قتل آن مرد قبطی بیشتر تناسب دارد. شاید گفته شود که اگر این آیه از جنس عهد و پیمان با خداوند باشد، نمی‌توان از آن جرم‌انگاری ذاتی معاونت بر جرم را کشف نمود؛ زیرا موسی عَلَيْهِ السَّلَام خود با عهدش، عدم پشتیبانی از مجرمان را بر خود واجب کرده است. در جواب به این قضیه می‌توان گفت که نقل گفتارها و رفتارهای افراد در قرآن اصولاً وجوه عبرت‌آور نوعیه دارد، مگر شخصی بودن آن محرز شود که در اینجا دلیلی بر شخصی بودن مذمت پشتیبانی از مجرم وجود ندارد. فلسفه قصص قرآنی، عبرت از حوادث گذشتگان است. آیات ﴿... فَأَقْصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۶)، ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود / ۱۲۰) دال بر این موضوع‌اند. لذا حتی اگر عهد شخصی بین موسی و خداوند باشد، باز هم برای مخاطب آیات حجت است. لذا موسی عَلَيْهِ السَّلَام تصریح می‌کند که قوت و قدرت از نعمات الهی است و نباید از آن برای پشتیبانی مجرمان استفاده کرد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۴/۱۴۲؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۷۵/۴) و بنابراین طبق این آیه، پشتیبانی از مجرم و معاونت در جرم، خود وصف

مجرمانه دارد (دخیل، ۱۴۲۲: ۵۱۳/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۴/۴)؛ زیرا نهی تأکیدی و عهد موسی علیه السلام بدان تعلق گرفته است.

**ب) تعیین مصداق مجرمان در آیه:** مراد از مجرمان در این آیه باید از بین مرد اسرائیلی (که ماجراجو و اهل فتنه بود)، قبطنی، و مطلق مجرمان انتخاب شود. به نظر می‌رسد منظور مطلق مجرمان باشد؛ زیرا هنگامی که موسی علیه السلام عهد می‌کند، این عهد ناظر به آینده است، در صورتی که مرد قبطنی مرده بوده است. همچنین اگر مرد اسرائیلی منظور نظر باشد، این نیز درست نخواهد بود؛ زیرا دفاع از آن مرد، جرم نبوده است و به کار بردن کلمه مجرم کمی دور از ذهن است؛ زیرا بعد از عهد متوجه فتنه‌جو بودن آن مرد شده است؛ همانطور که در آیه بعد نیز بدان اشاره شده است. لذا مطلق مجرمان باید مدنظر باشد. این چنین توصیه خداوند به انبیاء الهی، نمونه‌های دیگری داشته است از جمله به پیامبر اسلام: ﴿...فَلَا تُكُونَنَّ ظَهْرًا لِّلْكَافِرِينَ﴾ (قصص / ۸۶) که خود بیانگر عمومیت این قاعده است.

**ج) ملازمه قصد مجرمانه در معاونت و صدق مجرمیت:** همچنین از این آیه برمی‌آید که معاونت بر جرم بدون قصد مجرمانه، جرم نیست: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (قصص / ۱۶). این جمله اعترافی از موسی علیه السلام نزد پروردگارش است به اینکه به نفس خود ستم کرده، چون نفس خود را به خطر انداخته بود و از این اعتراف برمی‌آید که درخواست کرده و گفته: «فاغفر لی»، معنایش مغفرت مصطلح و آمرزش گناه نیست، بلکه مراد از آن این است که خدایا اثر این عمل را خنثی کن و مرا از عواقب وخیم آن خلاص گردان و از شر فرعون و درباریانش نجات بده، و این معنا از آیه ﴿وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ (طه / ۴۰) به خوبی استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴/۱۶)؛ ضمن آنکه اظهار ندامت موسی علیه السلام از قتل غیر عمد بود (قرآنی، ۱۳۸۳: ۳۰/۹)، نه از معاونت بر جرم. به هر روی، عهد موسی علیه السلام با خداوند این گونه به نظر می‌رسد که ضمن آنکه خداوند مخاطرات این معاونت ناخواسته و قتل خطا را از وی دور سازد، وی نیز به طریق اولی هرگز «عمداً» نیز از مجرمان حمایت نخواهد کرد. به دیگر سخن، از عصمت موسی معاونت غیر عمدی وی را احراز می‌کنیم. سپس عهد موسی را عهدی مستقبل تفسیر نموده و از آن رکن بودن قصد

عامدانه را در تحقق عنوان معاونت استنتاج می‌کنیم؛ زیرا عهد و تکلیف ناشی از آن، فقط به اعمال دارای قصد تعلق می‌گیرد.

## ۵. آیات مشارکت در جرم و کیفیت دلالت

### ۱-۵. آیه اول

﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيُكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ (قصص / ۸)؛ «خاندان فرعون یافتندش [نوزاد موسی را] تا دشمنشان و سبب اندوهشان گردد. فرعون و هامان و لشکرهاشان خطا می‌کردند».

در این آیه فرعون و هامان و لشکریان به هم عطف شده‌اند و اسم «إِنَّ» قرار گرفته‌اند و «کانوا خاطئین» خبر آن است. لذا هر سه مصداق «خاطئین» که اسم فاعل است، هستند (دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵: ۴۲۱/۲) و بنابراین در تحقق ارکان جرم برابرند. کلمه «خاطئین» جمع و اسم فاعل از خطئ یخطأ خطأ (بر وزن علم یعلم علماً) است، همچنان که «مخطئ» اسم فاعل از باب افعال، از أخطأ یخطئ إخطاء می‌باشد و فرق بین «خاطئ» و «مخطئ» در این است که خاطئ به کسی اطلاق می‌شود که بخواهد کاری را بکند که آن را کار خوبی نمی‌داند؛ همچنان که در قرآن فرموده: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيراً﴾ (اسراء / ۳۱)؛ «...وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ (یوسف / ۹۱)؛ به خلاف مخطئ که در مورد کسی استعمال می‌شود که بخواهد کاری را انجام دهد که آن را کار خوبی می‌داند، ولی صحیح از آب در نمی‌آید، و اسم مصدر آن خطأ - به دو فتحه - است و در قرآن آمده: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْأً﴾ (نساء / ۹۲) و معنای جامع بین این دو لفظ عدول از جهت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۷/۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۶). بنابراین در این آیه، قصد مجرمانه فرعون، هامان و لشکریانش محرز و از حیث فاعلیت نیز برابرند. البته با توجه به شأن نزول آیه که ناظر به قتل عام نوزادان توسط فرعون و ایادی او به دلیل ترس از دست دادن حکومت است (تفقی تهرانی، ۱۳۹۸: ۱۷۴/۴) و با علم به اینکه فرعون قاعدتاً مباشر بر این قتل‌ها نبوده و آمر بر آن بوده، مشارک دانستن آنان به جای معاون دانستن در قرآن کمی نیاز به تأمل دارد. لذا در سه محور به ارائه نکاتی پرداخته می‌شود:

**الف) صدق افساد فی الارض بر همگی:** به نظر می‌رسد چون این اعمال فرعون موجب افساد در زمین می‌شده است، لذا در عنوان مجرمانهٔ افساد، مباشران و آمران عنوان مشارک در جرم دارند. بنابراین فرعون در امتداد مفسد فی الارض بودنش به کشتار نوزادان پرداخته بوده است: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص / ۴)؛ «فرعون در زمین برتری جویی کرد و اهل آن را به گروه‌های مختلفی تقسیم نمود؛ گروهی را به ضعف و ناتوانی می‌کشاند، پسرانشان را سر می‌برید و زنانشان را [برای کنیزی و خدمت] زنده نگه می‌داشت. او به یقین از مفسدان بود». بنابراین در عنوان مجرمانهٔ افساد، مشارکت در جرم با داشتن دو رکن قصد مجرمانه و عمل مجرمانهٔ منجر به افساد (شامل دستور، فعل و...)، مشارکت در جرم محقق می‌شود و دلالت آیه بر مشارکت بر جرم کامل می‌شود. با این تنقیح مناط در آیه هر گونه مشارکت مؤثر و مستقیم در تحقق جرم را که توأم با قصد مجرمانه باشد، می‌توان مشارکت در جرم دانست. لازم به ذکر است که به دلیل اینکه سنخ جرایم و خطاهای فرعون و هامان و لشکریانش در این آیه با آیه ۴ سورهٔ قصص یکی است و در آنجا فرعون مفسد نامیده شده، می‌توان گفت که هامان و لشکریان نیز در آیهٔ ۸ سورهٔ قصص در حکم مفسد هستند؛ زیرا در این آیه معطوف به یک عنوان (خاطئین) هستند؛ لذا مجازات افساد برای همهٔ آنها قابل اثبات است.

**ب) فرعون به مثابه فاعل معنوی (سبب اقوا):** دلیل دیگر اینکه فرعون گرچه در عنصر مادی نقش نداشته است، ولی باز هم عنوان معاونت بر وی کمی دشوار است، زیرا ایادی فرعون بی‌شک در عمل به فرامین وی ناگزیر بوده‌اند و این نشان می‌دهد که فرعون در اینجا معاونی است که سبب اقوا در جرایم است و یا به عبارت دیگر فاعل معنوی است که البته این، رافع مسئولیت مباشران مادی جرم نیست؛ زیرا اولاً آنها می‌توانستند علیه وضعیت ایجادشده توسط فرعون بشورند و ثانیاً اینکه ترجیحی بین جنایت بر مردم و تحمل جنایت بر خودشان نبوده، فلذا عذری نخواهند داشت. همچنین می‌توان گفت که در میان مباشران (جنودهما) که به دستور فرعون اقدام به جنایت می‌نمودند، برخی مکره بوده و برخی چنین نبوده‌اند. بنابراین فرعون به عنوان مکره دسته‌ای از یارانش به عنوان سبب اقوا و مباشر شناخته می‌شود و آن دسته از جنود

که راضی به جنایات بودند، داخل در لفظ «خاطئین» و طبعاً شریک جرم خواهند بود. (ج) سردستگی جرایم سازمان یافته توسط فرعون: در این آیه علاوه بر مشارکت در جرم می توان گفت که عناوین افساد فی الارض بر هر سه و سردستگی جرایم سازمان یافته نیز بر فرعون قابل اطلاق است. تمامی این موارد مصادیق کلی بر دلالت عام آیه است که بدون تعارض با هم قابل انطباق بر آن هستند و احتمال متناقض مدلول نیستند که موجب بطلان استدلال شوند.

## ۲-۵. آیه دوم

﴿فَأَخَذْنَا مِنْهُمُ اثْمًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ فَأَنزَلْنَا مِنْ سَمَوَاتِنَا مِثْقَالَ حَبَّةٍ أَوْ زُرْقَةٍ مِّنْ حَبِّ كَلْبٍ مُّجْرِمٍ وَإِن يَدْعُونَ إِلَىٰ التَّائِبِ إِلَىٰ عِلْمِهِم مَّآ تَكُونُونَ﴾ (قصص / ۴۰): «پس او و لشکرهایش را گرفتیم و به دریا افکندیم. بنگر که عاقبت کار ستمکاران چگونه بود». در این آیه به تعبیری فرعون و جنود او یک گروه شناخته شده اند و عنوان «ظالمین» بر آن ها اطلاق شده است. با توجه به اینکه «فبذناهم» به نوعی پرت کردن توأم با بی اعتنایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۸۸/۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۰/۷)، یعنی فرعون و جنود او هر چند شاید در مراتب ظلم با هم برابر نباشند، ولی در اصل بی ارزش شدن و خروج از دایره الهی همگی به حدی ظلم نموده اند که از نظر خداوند بی ارزش اند. همچنین بر اساس شأن نزول آیه که در وصف فرعونیان است و آیه بعد که فرعونیان را ﴿يَدْعُونَ إِلَى التَّائِبِ﴾ (قصص / ۴۱) یعنی «إلى عمل أهل النار وإلى الضلالة التي عاقبتها النار» می خوانند (سمرقندی، بی تا: ۶۰۹/۲)، می توان دریافت که عنوان ظلمشان یکی است، هر چند به طرق مختلف به آن مبادرت کنند و مجازات آن ها در دنیا هم یکسان بوده است. لذا عنوان مشارکت در جرم از این آیه قابل استنباط است. نگارندگان معتقدند علت اینکه این آیه جزء موارد معاونت تلقی نشده و از موارد مشارکت دانسته شده، این است که برای صدق عنوان معاونت، ارکان مادی عنوان مجرمانه و مرز بین مباشرت و معاونت معلوم است؛ لذا افرادی را که تأثیر مقدماتی و غیر مباشرانه در جرم داشته اند، می توان معاون تلقی نمود؛ حال اینکه اینجا سخن از افساد روی زمین و اضلال بندگان است و آیه مباشر خاصی را معرفی نمی کند و همگی با عناوین یکسان خطاب شده و مجازات دنیوی آنان نیز یکسان بوده است و مجموع این موارد در آیه انطباق بیشتری با مشارکت در جرم دارد.

### ۳-۵. آیه سوم

﴿فَلَمَّا أَسْفُونَا اتَّقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (زخرف / ۵۵)؛ «اما هنگامی که ما را به خشم آوردند، از آن‌ها انتقام گرفتیم و همه را غرق کردیم». استدلال دلالت این آیه بر مشارکت بر جرم همانند آیه بالاست.

### ۴-۵. آیه چهارم

﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاؤُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ... لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (نور / ۱۱)؛ «کسانی که آن دروغ بزرگ را ساخته‌اند، گروهی از شمایند... هر مردی از آن‌ها بدان اندازه از گناه که مرتکب شده است، به کیفر رسد و از میان آن‌ها آن که بیشترین این بهتان را به عهده دارد، به عذابی بزرگ گرفتار می‌آید».

شان نزول آیه ناظر بر افترا، تهمت و نشر اکاذیبی است که در مورد همسر پیامبر (عایشه یا ماریه) در میان مردم پراکنده شد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۵۳/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۷-۳۹۱). در گناه «افک» چندین گناه نهفته است؛ دروغ، سوءظن به مؤمن، ایذاء مؤمن، قذف، اهانت، آزدن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تضعیف خاندان رسالت و شایعه‌پردازی (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۵۳/۸). بنابراین لازمهٔ پخش و گسترده‌گی یک دروغ، بازگو کردن آن دروغ و تهمت است و هنگامی که این شایعه پراکنده شد، جرم محقق شده منتسب به تمام کسانی است که مبادرت به آن کرده‌اند. لذا تا همین جا این آیه دلالت تامه بر مشارکت بر جرم دارد. «عصبة» در آیه یعنی گروه متشکل و متعصبی که هدفی را دنبال می‌کند (همان: ۱۵۴/۸)؛ بنابراین قصد مجرمانه در تمامی مشارکین در جرم احراز می‌شود. همچنین در آیه عنوان شده که هر کس به اندازهٔ سهم خود مجازات خواهد شد؛ یعنی در صورت احراز سهم مجرمیت، مجازات متناسب با همان خواهد بود؛ زیرا «اكتسب» در این آیه شامل کسب سهم از اثم برای خود یا دیگران است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۱۰-۱۱۱)؛ ضمن آنکه اثم عبارت است از آثار سوئی که بعد از گناه برای آدمی باقی می‌ماند، پس ظاهر جمله این است که آن‌هایی که این تهمت را زده بودند، به آثار سوء عملشان شناخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۹/۱۵) و نه لزوماً به عملشان. البته بی‌شک در عرف، سهم مجرمیت شروع‌کنندهٔ یک جریان، قابل تفکیک از خود جریان است، ولی

تفکیک سهم افراد غیر از شروع کننده در یک جریان، مشکل به نظر می‌رسد. حال باید تعارض این برداشت با آیه «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا» (غافر/ ۴۰) (هر کس کار بدی بکند جز همانند عملش کیفر نیابد) را رفع نمود. «عمل» اخص از «فعل» و منظور فعل توأم با قصد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۷/۱). به نظر نگارندگان اولاً تعارضی بین تساوی مجازات مشارکان در جرم با تناسب جرم و مجازات وجود ندارد (در فرض عدم تشخیص سهم آنان از جرم)؛ زیرا تأکید روی «عمل» است بدین جهت که قصد و اقدام آگاهانه مستوجب جزا باشد و این واضح است که توجه جزا بی‌شک به نتیجه عمل است. حال با این ملاحظه استناد آثار سوء این قصد و عمل (اشاعه اکاذیب) برای همگی صادق است؛ لذا مجرمیت شخص (قصد، اقدام، نتیجه) تمام و کامل است، هرچند سهم او از جرم مشخص نباشد (که البته در آخرت مشخص خواهد شد). ثانیاً در این آیه، بحث در مقایسه نحوه پاداش‌دهی در مقابل حسنات و سیئات است و در واقع توصیف عدالت الهی در مقابل فضل الهی است؛ زیرا لزومی ندارد به تناسب جرم و مجازات اشاره شود، ولی به تناسب نیکی و جزا اشاره نشود: «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (غافر/ ۴۰). ثالثاً نگارندگان معتقدند که تباهی، وصف نتیجه عمل است نه وصف عامل؛ واقع شدنی است نه انجام شدنی. لذا تباهی ناشی از سیئه دسته‌جمعی برای همه مجرمان، یکی است، یعنی عقل این نتیجه را هم به تنهایی به یک مباشر نسبت می‌دهد و در عین حال به کل مباشران و بدین صورت اصل انتساب نتیجه به کل مباشران محقق و پذیرفتنی است. لذا مفهوم آیه این گونه قابل طرح است: هر کس عمل (مجرمانه‌ای) داشته باشد، به اندازه تباهی واقع شده آن مجازات می‌شود، نه بیشتر.

شایان ذکر است که خداوند در این آیه برای کسی که بیشترین این بهتان به عهده اوست، عذابی شدیدتر در نظر گرفته که این با برابری مجازات مشارکان در جرم تناقض دارد. به نظر می‌رسد به قرینه «عصبة» و اینکه شروع کننده جریان تهمت طبعاً سازمان‌دهنده آن نیز هست، این آیه علاوه بر مشارکت در جرم، به مضاعف بودن عذاب سردرسته در جرایم سازمان‌یافته نیز اشاره دارد. ناگفته نماند که به دنبال نزول این آیات، بر همه کسانی که این دروغ را پخش کرده بودند، حد قذف جاری شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/۳۹۰)،

ولی این وجه مشارکت در جرم در این آیه نیست؛ چرا که هر کدام مستقلاً جرم قذف را مرتکب شده بودند و بنابراین مشارکت در جرم ناظر بر شایعه‌پراکنی و نشر اکاذیب است.

### نتیجه‌گیری

در این تحقیق سعی شد با جستجو در قرآن، آیات قابل استناد به مبحث معاونت و مشارکت در قرآن را که در غالب منابع دینی متجاوز از دو یا سه عدد نیست، به تعداد بیشتری ارتقا دهیم. در این خلال دسته‌بندی نتایج تفسیر حقوقی آیات قرآن در باب معاونت و مشارکت در جرم، نتایج زیر قابل ارائه است:

معاونت: ۱- معاونت بر جرم در قرآن جرم است و این معاونت هر نوع پشتیبانی و مقدمه‌چینی برای مباشر به جرم است. ۲- جرم‌انگاری معاونت بر جرم از راهبردهای پیشگیری از وقوع جرم در قرآن است. ۳- مجازات معاون و مباشر متفاوت است، ولی در مواردی که عنوان افساد فی الارض صادق باشد یا جرم سازمان‌یافته باشد، مجازات معاون به تناسب اثر جرمش شدیدتر خواهد بود. ۴- وجود و وحدت قصد مجرمانه با مباشر شرط صدق معاونت بر جرم است. ۵- تفاوت معاون و مباشر در رکن مادی جرم است. ۶- معاون جرم سلطه‌ای بر قصد مباشر جرم ندارد. ۷- معاون و مباشر مجازات مستقل دارند و تخفیف مجازات شخصی یکی ارتباطی به دیگری ندارد.

مشارکت: ۱- وجود همه ارکان مجرمیت (مادی و معنوی) در صدق مشارکت در جرم شرط است. ۲- قصد مجرمانه در مشارکان باید وحدت داشته باشد. ۳- در صورتی که بتوان سهم تأثیر جرم هریک از مشارکان را در تحقق نتیجه تفکیک نمود، مجازات متناسب آن خواهند داشت وگرنه مجازات دنیوی مشارکان در جرم با هم یکسان است. ۴- سازمان‌دهنده جرم در جرایم سازماندهی شده، مجازاتی اشد از مشارکان دیگر خواهد داشت. ۵- سبب اقوا در جرم، مباشر معنوی جرم است، نه معاون، و مجازاتی شدیدتر از مباشر مادی جرم دارد.

این نتایج، همپوشانی زیادی با نتایج علم حقوق جزا و آثار آن در جامعه اسلامی دارد و این بیانگر ظرفیت بالای قرآن کریم در ارائه بستر توسعه علم در زمینه رشته جزا و جرم‌شناسی است.



## کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۱، چاپ سی و چهارم، تهران، میزان، بهار ۱۳۹۳ ش.
۴. همو، حقوق جزای عمومی، جلد ۲، چاپ سی و سوم، تهران، میزان، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۵. اعرافی، علی‌رضا، «دین و علوم انسانی» (سخنرانی)، ۱۳۸۲ ش. قابل دسترسی در وبگاه <<https://www.andisheqom.com/fa/kanoon/View/9198>>.
۶. انصاری، مرتضی بن محمدامین، المکاسب، چاپ سنگی، تبریز، بی‌نا، بی‌تا.
۷. یضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۸. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، چاپ سوم، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۹. ثمالی، ابوحوزه ثابت بن دینار، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین و محمدهادی معرفت، بیروت، دار المفید، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تقریب القرآن الی الأذهان، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. خاوری، یعقوب و دیگران، واژه‌نامه تفصیلی فقه جزا، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. دخیل، علی بن محمدعلی، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، چاپ دوم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. دعاس، احمد عبید، و احمد محمد حمیدان، و اسماعیل محمود قاسم، اعراب القرآن الکریم، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی، ۱۴۲۵ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی و ناصر دمیاطی، «روش‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن»، دوفصلنامه قرآن و علم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۷. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد بن احمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸. سیدکریمی حسینی، سیدعباس، تفسیر علّیین، قم، اسوه، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. شبر، سیدعبدالله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. صادقی، محمدهادی، حقوق جزای اختصاصی (۱)، چاپ هفتم، تهران، میزان، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. صفایی، غلامعلی، ترجمه و شرح معنی‌الادیب، چاپ هشتم، قم، قدس، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، جامع احادیث الشیعه، تهران، فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ ش.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه جوامع الجامع، مقدمه محمد واعظزاده خراسانی، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. همو، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی بن احمد، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تصحیح سیدعباس کلانتر، قم، داوری، ۱۴۱۰ ق.
۳۰. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۱. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا (برگرفته از نرم‌افزار نور جامع فقه او۲).
۳۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، چاپ پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ ش.
۳۵. کاشانی، ملافتح‌الله، خلاصة المنهج، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۳ ق.
۳۶. کاشانی، نورالدین محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، تحقیق حسین درگاه‌هی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۳۷. گنابادی، سلطان‌محمد، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه رضا خانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران، پیام نور، ۱۳۷۲ ش.
۳۸. مجتوی، سیدجلال‌الدین، فلسفه در ایران، مجموعه مقالات فلسفی در ایران، چاپ هفتم، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقه بخش جزایی، چاپ بیست و یکم، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۴۱. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۲. همو، التفسیر المبین، قم، بعثت، بی‌تا.
۴۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الامالی، تصحیح حسین ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق. (الف)
۴۴. همو، الفصول المختارة، تصحیح علی میرشریفی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق. (ب)
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۶. منتظری، حسینعلی، دراسات فی مکاسب المحرمه، قم، نگین، ۱۴۱۷ ق.
۴۷. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی-فارسی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا (برگرفته از نرم‌افزار نور جامع فقه او۲).
۴۸. میرخلیلی، سیداحمد و حمیدرضا نوری، «روش‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن»، دوفصلنامه قرآن و علم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
۴۹. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تصحیح عباس قوچانی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۰. نوربها، رضا، حقوق جزای عمومی، چاپ سی و سوم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۹۱ ش.
۵۱. وزام بن ابی‌فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰ ق.

# بازکاوی آرایه «تأکید الشیء بما یُشبهه نقیضه» و نقش شناخت آن در تفسیر قرآن\*

- سید محمود طیب حسینی<sup>۱</sup>
- عباس رحیملو<sup>۲</sup>

## چکیده

از آرایه‌های دانش بدیع که با هنجارگریزی دستوری و فریب‌آرایی، سخن را زیبا و گیرا می‌کند، فنّ «تأکید الشیء بما یُشبهه نقیضه» است. این پژوهش پس از مطالعه کاوش‌های ادب‌سنجان در گستره تاریخ دانش بلاغت، در پی پرده‌برداری از سازوکار این صنعت ادبی و دلالت‌های معنایی گونه‌های آن رفته است. با کندوکاو نظری در فرایند این آرایه به دست می‌آید که کارکرد این فنّ در گزاره‌های هنری، می‌تواند همچون تأکید، مبالغه، و گاهی تعلیق به محال و شبه برهان ادبی باشد. با این دستاوردها آشکار می‌شود که اگر مفسّری در نمونه‌های برجسته این آرایه در قرآن، تنها به برابری تلاش برخی نحوپژوهان بسنده کند، دلالت‌های معنایی و نمودهای زیبایی آیه‌ها را آشکار نکرده و گاه در برداشت از متن دچار لغزش می‌شود. آشنایی با این شیوه بلاغی، گاه از حمل بی‌دلیل

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

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

۲. کارشناس ارشد فلسفه تفسیر (نویسنده مسئول) (abbasrahimloo@gmail.com).

واژگان بر معانی غیر ظاهر پیشگیری کرده و در تفسیر یکپارچه آیات با این فن ادبی نیز یاریگر است.

**واژگان کلیدی:** بدیع، هنجارگریزی دستوری، متناقض‌نما، آشنایی زدایی، استثنای منقطع.

## ۱. مقدمه

قرآن کریم با شکوه بیانی خویش، جانی تازه در کالبد زبان عربی دمید و با درون‌مایه‌ها و شیوه‌های ادبی خود، آنگاه که معانی ژرف خود را به ذهن‌ها می‌رساند، شور و تپندگی نیز در دل‌ها پدید آورد و انگیزه‌ها را دگرگون ساخت. سخن قرآن تا اندازه‌ای توانست روزمرگی زبان مخاطبش را به زیبایی بشکند که برخی معاندان، آن را سحر انگاشته (مدثر/ ۲۴) و برخی جنیان آن را شگفت‌انگیز خوانده‌اند (جن/ ۱).

علوم بلاغت با شاخه‌های سه‌گانه دانش معانی، بیان و بدیع، در شیوه‌های شیوایی و رسایی سخن کندوکار می‌کند که در این میان، دانش بدیع به ویژه، در پی یافتن رمز و راز زیبایی‌های معنوی و لفظی سخن هنری است. یکی از این زیبایی‌ها و آرایه‌ها، «تأکید الشیء بما یُشبهه نقیضه» است که سخنور را در شگفت‌سازی متن یاری می‌کند. این آرایه در کاوش‌های بلاغی، نخست با نام «تأکید المدح بما یشبه الذم» به میان آمد و سپس ادب‌سنجان، آرایه «تأکید الذم بما یشبه المدح» را نیز در کنار آن به پژوهش‌های خویش افزوده و فرایند هر دو را یکسان دیدند. از آنجا که این ساختار ادبی، توانایی به کارگیری آهنگ‌های دیگر، جز مدح و ذم را نیز دارد، برخی سخن‌سنجان، نام فراگیر و یکتایی همانند «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» را برای آن پیشنهاد دادند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۴۳۹).

بسیاری از مفسران، آیه‌های با این آرایه را شناسایی نکرده و به زیبایی‌های این آرایه و فرایند و کارکرد آن نپرداخته و گاه معنایی نارسا و گاه ناستوار از آیات با این شگرد ادبی پیش‌روی مخاطب خود آورده‌اند. از این رو این نوشتار، پس از بررسی تلاش‌های ادب‌پژوهان در پهنه تاریخ بلاغت، با بهره‌گیری از دستاوردهای ایشان و پرده‌برداری از فرایند این آرایه، در زیبایی‌ها و دلالت‌های معنایی این فن ادبی می‌کاود و سپس با

اندوخته خود، با تازه‌خوانی آیات در پی یابش نمونه‌های نغز کم‌دیده‌شده این آرایه در قرآن و واکاوی نقش شناخت این فن ادبی در تفسیر قرآن خواهد رفت.

## ۲. مفاهیم

بایسته است پیش از بررسی تاریخی، معنای چند واژه و تعریف چند اصطلاح پُرکاربرد وابسته به این بحث روشن شود:

«نقیضان من الکلام»، به معنای دو سخن است که نتوانند همزمان با هم درست باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۲). در دانش منطق، «نقیضان» دو امر وجودی و عدمی هستند که افزون بر اینکه با یکدیگر در یک شی جمع نمی‌شوند، هر دو همزمان هم نتوانند نباشند؛ مانند «سیاهی» و «ناسیاهی». ولی «ضدّان» دو امر وجودی هستند که تنها با یکدیگر در یک شی جمع نمی‌شوند و می‌توانند هر دو هم نباشند؛ مانند «سیاهی» و «سفیدی» (مظفر، ۱۴۳۷: ۶۸-۶۹). بیرون از دانش منطق، این دو واژه گاهی به جای یکدیگر نیز به کار می‌روند.

واژه «استدراک»، از ریشه «درک» و در لغت به معنای «برگرداندن از دست‌رفته» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۰/۱۰) و در اصطلاح دانش نحو، به از بین بردن گمانه و پنداشت برآمده از سخن پیش می‌گویند (جامی، ۱۴۳۰: ۴۰۰/۲)؛ برای نمونه، چون بسیار می‌شود که «توانگری» همراه با «بخشندگی» باشد، شاید شنونده از جمله «زید غنی» گمان برد که وی بخشنده نیز هست که سخنور برای دور کردن این گمانه، در پی سخن خویش می‌گوید: «لکنّه بخیل». واژگانی چون «لکن» و «علی» برای استدراک به کار برده می‌شوند (بابتی، ۱۴۱۳: ۵۷/۱).

واژه «استثناء» از ریشه «ثنی» و در لغت، «استثنیٰ الشيء من الشيء» بدین معناست: «آن چیز را از چیز دیگر جدا کردم» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴/۱۴). در اصطلاح دانش نحو، به «بیرون کردن اسم پس از نشانه استثناء از حکم پیش از آن» گفته می‌شود (بابتی، ۱۴۱۳: ۸۱/۱). در جمله «جاء القوم إلا زیداً»، «جاء» حکم جمله و «القوم» مستثمانه و «إلا»، ادات استثناء و «زید»، مستثناست. نشانه «إلا» برای بیرون کردن «زید» از حکم «جاء» است که لازمه این بیرون راندن، آن است که حکم خود «زید»، نقیض

حکم پیش از استثناء (ما جاء) باشد (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۷۸/۱). ادات استثناء می‌تواند حرفی مانند «إلا» یا اسم‌هایی همچون «غیر»، «سوی» یا فعل‌هایی به سان «لیس» و «لایکون» باشد (ناظر الجیش، ۱۴۲۸: ۲۲۳۴/۵). اگر «مستثامنه» در جمله ذکر شده باشد، استثناء «تام» است و اگر ذکر نشده باشد، مانند جمله «ما جاءنی إلا زید»، استثناء «مفّرغ» است (ابن هشام انصاری، ۲۰۰۸: ۲۱۹/۲).

دو اصطلاح که در این پژوهش نیاز است به درستی شناسانده شود، استثنای «متصل» و «منقطع یا منفصل» است. نحوی‌ها در تعریف این دو اصطلاح با یکدیگر همراه نبوده‌اند؛ تعریف ابن مالک (۶۷۲ ق.)، یکی از تعریف‌های مشهور است. وی استثنای «متصل» را استثنایی می‌داند که مستثنا، به راستی «بعضی» از مستثامنه باشد و اگر این گونه نبود، استثنای «منقطع» است (ابن مالک، ۱۹۷۶: ۱۰۱). در این تعریف، «بعضی» از مستثامنه، افراد یا اجزای آن است (حسن، ۱۳۶۷: ۲۵۹/۲). بنابراین استثنای جمله «ما جاء القوم إلا زیداً» یا «ما رأیتُ زیداً إلا یدَه»، استثنای «متصل» است؛ چون زید از افراد قوم، و دستِ زید از اجزای اوست. ولی استثنای «ما جاء القوم إلا أمتعتهم»، استثنای «منقطع» است؛ چون باروبنه قوم، به راستی از افراد یا اجزای خود قوم نیست. از کارکردهای این استثنای منقطع آن است که شنونده از جمله «ما جاء القوم»، به خاطر همراهی باروبنه با قوم، شاید گمان می‌کند که آن‌ها نیز مانند قوم نیامده‌اند که سخنور چنین استثنایی را می‌آورد تا این پندار را بیرون کند (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴: ۸۳/۲). برخی همچون شهاب‌الدین قرافی (۶۸۲ ق.) بر این تعریف خرده گرفته‌اند که گاهی مستثنا بعضی از مستثامنه است، ولی با نشانه استثناء، نقیض حکم گذشته بر مستثنا ثابت نمی‌شود؛ مانند جمله «جاء القوم إلا زید مسافر» (قرافی، ۱۹۸۲: ۳۸۳). محمد بن علی صَبَّان (۱۲۰۶ ق.) برای رهایی از این چالش، تعریف ساده‌تر «استثنای متصل» را این می‌داند:

«إِخْرَاجُ شَيْءٍ - دَخَلَ فِيمَا قَبْلَ إِلَّا مَثَلًا بِهَا» (صَبَّان، ۱۴۲۵: ۲۲۱/۲)؛ خارج کردن چیزی - که داخل در [مفهوم] واژه پیش از إِلَّا [یا مانند آن: همچون غیر یا سوی یا ...] باشد - به وسیله إِلَّا.

بنابراین هر استثنایی که مستثنا به راستی داخل در مستثامنه نباشد (مانند ما جاء

القَوْمُ إِلَّا أُمَّتَهُمْ) یا هر استثنایی که هر چند مستثنا داخل در مستثامنه است، ولی نشانه استثناء از پایه برای خارج کردن مستثنا از حکم مستثامنه نیامده باشد (مانند جاء القَوْمُ إِلَّا زَيْدٌ مَسَافِرٌ)، «استثنای منقطع» است.

در این پژوهش نشان داده می‌شود که گاهی در زبان ادب با هنجارشکنی دستوری، از کارکرد نشانه‌های استثناء و استدراک در زبان معیار، آشنایی زدایی می‌شود.

### ۳. تاریخچه آرایه «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه» در دانش بلاغت

عبدالله بن معتر (۲۹۷ ق.) در کتاب *البلدیع خویش بی‌آنکه آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم»* را بشناساند، دو نمونه برای آن آورده است (ابن معتر، ۲۰۱۲: ۷۷). یکی از آن‌ها، سروده نابغه جعدی (۵۰ ق.) است:

فَتِي كَمَلَتْ أَخْلَاقَهُ غَيْرَ أَنَّهُ      جَوَادٌ فَلَا يُبْقِي مِنَ الْمَالِ بَاقِيًا<sup>۱</sup>

شاعر در این بیت، پس از ستودن منش و خوی آن جوانمرد، با آوردن نشانه «غیر» (جز آنکه)، این پندار را در شنونده می‌سازد که گویا اندکی کاستی و لغزش در ستوده وی هست که می‌خواهد آن را استثناء کند، لیک ناگاه نکوداشتی دیگر به میان کشیده و ستایشی پس از ستایش آورده است.

گواه دیگر عبدالله بن معتر (۲۹۷ ق.)، بیتی از چکامه نابغه دُبیانی (حدود ۶۰۵ م./ ۱۸ ق.) است که زبانزد سخن سنجان بسیاری در این جُستار شده است.

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ      بِهِنَّ قُلُوبٌ مِّنْ قِرَاعِ الْكُتَائِبِ<sup>۲</sup>

«قُلُوبٌ» جمع «قُلٌّ»، شکستگی‌ها و چاک‌های لبه شمشیر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۳/۱۱) که در این بیت، این داشتن چاک‌ها و رخنه‌های شمشیر، کنایه از کمال شجاعت و رزمندگی است (نقّازانی، ۱۳۷۶: ۲۸۳). شاعر نخست هر کژی و نقصی را از ایشان بیرون کرده و سپس با گفتن واژه «غیر» (جز اینکه)، شنونده را به این انتظار می‌کشاند که آن سخن فراگیر، نقض خواهد شد و یک یا چند کاستی و ناراستی از

۱. «[او] جوانمردی است که خوی و رفتارش به کمال رسیده، جز آنکه او بخشنده‌ای است که (آن‌قدر بخشد) سرانجام چیزی از مال بر جای نهد!».

۲. «هیچ کاستی در آن‌ها نیست، جز اینکه شمشیرهایشان از کوبیدن بر لشکر [دشمن] کُند شده است».

آن‌ها خواهد آمد که ناگاه دوباره ستایش خویش را از سر گرفته و با این فریب‌آرایی، ستایش را نیکو کرده است. ابوعلی محمد بن حسن حاتمی (۳۸۸ ق.) در فصل «نیکوترین سخنان با ساختار استثناء»، این بیت را آورده و می‌گوید:

«به باور من، وی [نابغه ذبیانی] نخستین کسی است که این اسلوب [تأکید المدح بما يشبه الذم] را آغازیده و به نیکویی تمام، آن را سروده است» (حاتمی، ۱۹۷۹: ۱۶۲/۱).

ابوهلال عسکری (۳۹۵ ق.) یکی از کارکردهای ادبی «استثناء» را تأکید سخن پیش می‌داند و افزون بر آن دو بیت نابغه ذبیانی و نابغه جعدی، نمونه‌ای دیگر برای این آرایه با نشانه استثنای «سوی» از ابوتمام (د ۲۳۱ ق.) می‌آورد (عسکری، ۱۹۹۸: ۴۰۸):

تَنْصَلَّ رُبُّهَا مِنْ غَيْرِ جُرْمٍ  
إِلَيْكَ سِوَى النَّصِيحَةِ وَالْوَدَادِ<sup>۱</sup>

شاعر می‌گوید که من نزد تو بی‌گناه شمرده می‌شوم و تنها یک گناه دارم و آن، اندرز دادن و مهر ورزیدن است! شنونده درمی‌یابد که این دو، نه تنها گناه نیست، بلکه برترین نیکی‌هاست و این دام ادبی شاعر، برای تأکید بر همان بی‌گناهی است. حسن بن رشیق قیروانی (۴۵۶ ق.) نیز آرایه این دست نمونه‌ها را «استثناء» نامیده و اشاره می‌کند که این فن بلاغی «استثناء»، همان «استثناء» در دانش نحو نیست (ابن رشیق، ۱۴۰۱: ۴۸/۲).

سکاکي (۶۲۶ ق.) با بخش‌بندی آرایه‌های بدیع به دو گونه معنوی و لفظی، فن «تأکید المدح بما يشبه الذم» را در دسته آرایه‌های معنوی جای داد و بیتی از بدیع‌الزمان همدانی (۳۹۸ ق.) را برای این صنعت ادبی نمونه آورد (سکاکي، ۲۰۰۰: ۵۳۷).

هو البدرُ إلا أنه البحرُ زاخِرًا  
سِوَى أَنَّهُ الضَّرْعَامُ لَكِنَّهُ الْوَبْلُ<sup>۲</sup>

عبدالعظیم بن ابی‌الاصبع (۶۸۶ ق.) باورمند است که آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» در قرآن کمیاب است (ابن ابی‌الاصبع، بی‌تا: ۴۹/۲) و بر بلاغت‌پژوهانی که نام و نمونه‌های فن «استثناء» را با این فن آمیخته‌اند، خرده گرفته و این دو را دو صنعت جداگانه می‌داند (همو، ۱۹۹۵: ۱۳۴). وی آرایه «استثناء» را فنی می‌داند که افزون بر

۱. «ز بی‌گناهی، شاعر این بیت‌ها، نزد تو پاک شمرده شد، جز [گناه] اندرز دادن و مهر ورزیدن».  
۲. «او ماه تمام است، ولی دریای خروشان است، جز اینکه او شیر است، لیک، باران درشت قطره است».



بیرون کردن «مستثنا» از حکم «مستثمانه»، معنایی بیشتر نیز برساند. در این شعر ابونواس (۱۹۶د.ق.):

لِمَنْ طَلَّلَ عَارِي الْمَحَلِّ، دَفِينُ عَفَا آيَةُ إِلَّا خَوَالِدُ جُونُ<sup>۱</sup>

سنگ‌های بزرگ سیاه زیر دیگ، نشانه بزرگی خود دیگ و هیزم بسیارشان است که آن هم، نشانه بخشندگی است. شاعر با این استثنای متصل، تنها خبر از بر جای ماندن سنگ‌ها نداده، بلکه با یادکرد بخشندگی دوستان خویش، ایشان را گرمی داشته و گرایش و دلبستگی خویش به آن‌ها را نیز نشان می‌دهد (همان: ۳۳۷). نشانه استثناء در این آرایه، در کارکرد اصلی خویش به کار رفته است، ولی در آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم»، نشانه استثناء تنها برای فریب‌آرایی می‌آید.

بدرالدین محمد بن مالک (۶۸۶ق.). آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» را برای مبالغه در ستایش دانسته و آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

«[هو] أَنْ تَنْفَى عَنِ الْمَمْدُوحِ وَصِفًا مَعِيًّا ثُمَّ تُعَقِّبُهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ فَتَوْهَمُ أَنْ سَتَيْتَ لَهُ مَا يُدْمُ بِهِ» (ابن مالک، ۱۹۸۹: ۲۳۹)؛ این آرایه آن است که از ممدوح، عیبی را نفی کنی، سپس در پی آن، نشانه استثناء بیاوری که [تنها] به گمان‌اندازی می‌خواهی نکوهش کنی.

وی از سوی دیگر، شگرد «تأکید الذم بما يشبه المدح» را نیز پیوست این آرایه افزود و بیت زیر از ابن رومی (۲۸۳ق.) را برای آن نمونه آورد (همان: ۲۴۱):

خَيْرٌ مَا فِيهِمْ - وَلَا خَيْرٌ فِيهِمْ -  
أَنْهُمْ غَيْرُ آثِمِي الْمُغْتَابِ<sup>۲</sup>

با نشانه «غیر» پس از گفته «هیچ خوبی ندارند»، شنونده چشمداشت آمدن ستایشی را پیدا می‌کند؛ ولی شاعر سپس ویژگی نکوهیده دیگری را در پی آن می‌آورد. جلال‌الدین خطیب قزوینی (۷۳۹ق.)، دو آرایه ادبی «تأکید المدح بما يشبه الذم» و «تأکید الذم بما يشبه المدح» را جداگانه در دانش بدیع به میان آورد و فرایند این دو آرایه را یکسان دانست (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۲۸۲). کمتر بلاغت‌پژوهی به اندازه وی در

۱. «این آثار برجامانده و محل خالی از خانه و سکنه از آن کیست؟! [از] دفن شده‌ای است که نشانه‌هایش از بین رفته، مگر سنگ‌های بزرگ سیاه زیر دیگ‌ها».

۲. «بهترین ویژگی آن‌ها - در حالی که هیچ ویژگی خوبی در آن‌ها نیست - این است که بدگو را گناهکار نشمارند!».

شناسایی فرایند و گونه‌های این آرایه موشکافی کرده است که در بخش‌های بعد، به کاوش‌های وی پرداخته می‌شود. ابن قَیم جوزیه (۱۴۰۸: ۲۹۳). تفتازانی (۷۵۲ ق.) با هشدار به غلو و اغراق دانسته است (ابن قَیم جوزیه، ۱۴۰۸: ۲۹۳). تفتازانی (۷۵۲ ق.) با هشدار به اینکه این شیوه برای انگیزه‌های دیگر جز تأکید مدح و تأکید ذمّ نیز می‌تواند به کار بسته شود، نام فراگیر «تَأْکِیدُ الشَّیْءِ بِمَا یُشْبِهُ نَقِیضَهُ» را پیشنهاد داد (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۴۳۹). از این رو همه نمونه‌های «تَأْکِیدُ المَدْحِ بِمَا یُشْبِهُ الذَّمَّ» و «تَأْکِیدُ الذَّمِّ بِمَا یُشْبِهُ المَدْحَ» و جز آن دو (مانند «تَأْکِیدُ التَّعْظِیمِ بِمَا یُشْبِهُ التَّحْقِیرَ» و «تَأْکِیدُ الإِنذَارِ بِمَا یُشْبِهُ التَّبْشِیرَ» ...) در دانش بدیع، مصداق یک آرایه با نام یکسان «تَأْکِیدُ الشَّیْءِ بِمَا یُشْبِهُ نَقِیضَهُ» می‌شود (سیالکوتی، بی‌تا: ۵۵۶). از خطیب قزوینی به این سو، شارحان آثار وی بیشتر در پی روشن‌سازی دستاوردهای وی بودند و دیگر بلاغت‌پژوهان نیز جز افزودن بر نمونه‌ها یا دگرگونی نام این آرایه، پیشرفتی چشمگیر در شناساندن این آرایه و گونه‌های آن نداشتند؛ همچون سیدعلی خان مدنی (۱۱۲۰ ق.) که نمونه‌های تأکید مدح این آرایه را «المَدْحُ فی مَعْرَضِ الذَّمِّ» نامید (حسینی مدنی، ۱۹۶۹: ۲۷/۶).

با اینکه تفتازانی این شیوه ادبی را تنها یک آرایه با یک نام عام معرفی کرد، ولی بسیاری از بلاغت‌نویسان معاصر همچون مطلوب در کتاب *فنون بلاغیه*، عتیق در *علم البدیع*، هاشمی در *جواهر البلاغه* و فیود در *علم البدیع*، دوگانه «تَأْکِیدُ المَدْحِ بِمَا یُشْبِهُ الذَّمَّ» و «تَأْکِیدُ الذَّمِّ بِمَا یُشْبِهُ المَدْحَ» را در دانش بدیع به میان آورده و از کارکرد این شیوه در انگیزه‌های دیگری جز مدح و ذم سخن نگفته‌اند. ابوستیت نیز چنین آرایه‌پژوهی خویش را بر پایه همان دوگانه سامان داده، اما هشدار می‌دهد که این شیوه ادبی هرچند بیشتر برای انگیزه‌های مدح و ذم به کار رفته، ولی برای جز آن‌ها نیز کارایی دارد (ابوستیت، ۱۹۹۴: ۱۸۴). در این میان، میدانی (۱۴۲۵ ق.) همچون تفتازانی نام یکسان و فراگیری را برای این شیوه برگزیده و این شگرد ادبی را «تَأْکِیدُ الفِکْرَةِ بِمَا یُشْبِهُ تَقْرِیرَ صَدِّهَا» می‌خواند. در نگاه وی در این شگرد ادبی، سخنور نخست صفت یا حدیثی را اثبات یا نفی کرده و سپس می‌فهماند که در پی استثناء یا استدراک سخن پیشین است و ناگاه چیزی می‌گوید که آن سخن پیشین را تأکید می‌کند (میدانی، ۱۴۱۶: ۳۹۲). وی نمونه‌هایی چند برای این آرایه می‌آورد، همچون آیه «مَا أَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلَّا

تَذَكِّرُهُ لَنْ يَخْتَى ﴿ (طه / ۳-۲) که این استثناء برای تأکید مدح یا ذم نیست. این آیه، نخست آگهی می‌دهد که قرآن برای به رنج انداختن و به دشواری کشاندن پیامبر در راه هدایت مردم از کفر به سوی ایمان نیست؛ سپس با آوردن نشانه «إِلَّا» می‌فهماند که چند تکلیف دشوار خواهد آمد که ناگاه پس از استثناء با گفتن اینکه قرآن تنها بیدارکننده و هشداردهنده است، نه ستوه‌آور و رنج‌بار، بر همان اندیشه پیشین پافشاری می‌کند (همان: ۳۹۳).

بیشتر ادب‌پژوهان معاصر زبان فارسی، از دو آرایه با نام «مدح شبیه ذم» یا «ذم شبیه مدح» سخن گفته‌اند که برخی از نمونه‌های آن‌ها بر پایه نشانه استثناء یا استدراک (چون: مگر، جز اینکه، لیک، اما، ولی) و برخی بر پایه ایهام و... است (وحیدیان کامیار، ۱۳۹۳: ۹۱). یکی از گواه‌های فشارکی برای «مدح شبیه ذم»، شعر زیر از قَمَری جرجانی است که «مدح شبیه ذم» بر پایه نشانه استدراک است:

همی به عزّ تو نازند دوستانت

ولی به بی نظیری تو دشمنان دهند اقرار

و یکی از گواه‌های وی برای «ذم شبیه مدح»، شعر صباى کاشانی است که بر پایه ایهام است (فشارکی، ۱۳۹۲: ۱۳۱):

ای طایر عیسی آفرینش      وی طایر عیسوی بینش

در این شعر واژگانی چون عیسی و بینش، موهم مدح است، ولی معنای شعر نکوهشی است؛ زیرا مرغ عیسی، خفاش بود که کور است (شمیسا، ۱۳۹۳: ب: ۱۵۰). برخی بدیع‌پژوهان زبان فارسی افزون بر «مدح شبیه به ذم» و «ذم شبیه به مدح»، از آرایه دیگری با نام «استثنای منقطع» نیز سخن گفته و برای آن نمونه‌هایی چون بیتی از سعدی را گواه آورده‌اند:

کس از فتنه در فارس دیگر نشان      نجوید مگر قامت مهوشان

در این شعر پس از نشانه استثناء، «قامت مهوشان» آمده که از جنس فتنه و آشوب بی‌نشان فارس نیست (همان: ۱۴۱؛ راستگو، ۱۳۸۲: ۲۲۴؛ مرتضایی، ۱۳۹۴: ۱۸۰). می‌توان بر این بخش‌بندی چندگانه بدیع‌پژوهان زبان فارسی خرده گرفت و همه نمونه‌های استثنای منقطع و همچنین مدح‌های شبیه ذم و ذم‌های شبیه مدح بر پایه استثناء و استدراک را با

نام یکتا و فراگیری چون «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه» یا «تأکید با متناقض نمایی» در زبان فارسی خواند که برای انگیزه‌هایی جز مدح و ذم نیز به کار آید.

#### ۴. سازوکار آرایه «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه»

از تلاش‌های بلاغت‌پژوهان به دست می‌آید که در این آرایه، نشانه‌ای به کار می‌رود -همچون اِلا، غیر، سوی، لکن و...- که شنونده از آن، آهنگ نقض گفته پیش را بینگارد؛ ولی پس از آن، کلامی هم‌راستا با همان گفته گذشته می‌آید تا با این متناقض‌نمایی و فریب‌آرایی، سخن‌گیرتر و بر روان شنونده کارسازتر شود. سازوکار این آرایه با این نشانه‌ها، تنها شبیه فرایند نقض سخن پیش است؛ از این رو می‌توان آن را «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه» نامید؛ هرچند از نگاه دانش منطق، نشانه‌هایی همچون اِلا و غیر، برای بیان نقیض حکم پیش بر مستثناست، نه ضد آن، ولی برخی این آرایه را «تأکید الشیء بما يشبه ضده» نیز نامیده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۱/۱۶). گرایش شاعران و سخنوران به «ستایش» و «نکوهش»، این شیوه را بیشتر در این دو انگیزه نمایان کرده است، ولی همین فرایند می‌تواند برای خواسته‌های دیگر همچون «مژده» و «بیم»، «تشویق» و «توبیخ» و... نیز به کار گرفته شود. بنیان و پایه این شیوه ادبی، بر «آشنایی‌زدایی» در زبان معیار است. «آشنایی‌زدایی حاصل فرایندهای خاصی نظیر هنجارگریزی و انحراف از نُرم زبان است» (داد، ۱۳۷۸: ۴). گاهی سخنور با یک دستکاری کوچک در زبان معیار، احساس و عاطفه خویش را در متن می‌آورد که ساخت ادبی فقط در گرو همین هنجارگریزی است (شمیسا، ۱۳۹۴: ۱۸۶). یکی از وجوه تمایز سبک آثار خلاق ادبی و همچنین کتاب‌های مقدس، همین انحراف از معیارهای متعارف زبان است (شمیسا، ۱۳۹۳ الف: ۳۵). در زمره گونه‌های آشنایی‌زدایی، هنجارگریزی نحوی است. سخنور گاهی با نادیده گرفتن قواعد حاکم بر زبان خودکار، شعر و سخنی هنری می‌آفریند (صفوی، ۱۳۹۴: ۸۰). سازوکار این آرایه نیز سرپیچی از قواعد حاکم بر نشانه‌های استثناء و استدراک در زبان معیار است؛ چون «اصل در استثناء، متصل است» (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۲۸۳)؛ بدین معنا که اگر سخنور، استثناء را نیاورد، مستثنا داخل در حکم فراگیر مستثمانه بوده و نشانه استثناء، برای بیرون کردن مستثنا از

حکم مستثامنه می‌آید (تفتازانی، ۱۴۱۶: ۴۴۰)؛ ولی در این آرایه، سخنور با آوردن نشانه استثناء، تنها وانمود می‌کند که در پی بیرون کردن مستثنا از حکم مستثامنه است و به‌راستی چنین آهنگی ندارد. خولی (۱۹۶۶ م.) در میان ادب‌سنجان معاصر، رمز و راز روان‌شناختی گیرایی این شیوه ادبی را غافل‌گیری و شگفت‌سازی آن می‌داند (خولی، ۱۹۶۱: ۱۹۷).

استثناء در جمله‌ای مانند «یک همدم با وفا ندیدم جز زید»، به‌هنگار و رایج است و می‌رساند که «تنها زید، همدم با وفاست»؛ ولی حافظ (۷۹۲ ق.) در بیت (۱۳۸۵: ۵۵۷):

یک همدم با وفا ندیدم جز غم      یک مونس نامزد ندارم جز درد

تنها با نشانه استثناء، در شنونده این گمانه را می‌سازد که آهنگ بازگشت از سخن را دارد که ناگاه با مستثنای منقطع «غم» و «درد»، نشان می‌دهد که نه تنها حکم گذشته را نقض نکرده، بلکه بیش از پیش تأکید نیز کرده است؛ چرا که به راستی «غم»، همدم نباشد و «درد»، مونس نامزد نیست. در آیه ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ (نبأ/ ۲۴-۲۵) پیش از استثناء، سخن از نچشیدن خنکی و نوشیدن شربت‌ی گوارا در دوزخ است و با آوردن نشانه «إلا»، شنونده چشمداشت شنیدن گونه‌ای از نوشیدنی لذت‌بخش را دارد، ولی پس از آن آیه می‌گوید که تنها آب جوشان و چرکاب در آنجاست؛ از این رو با استثناء، چیزی از گفته گذشته خارج نشد و هم پیش و هم پس از آن، درباره انذار کافران است. استثناء در آیه ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَيْهَاتَ حَمِيمٌ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ﴾ (حاقه/ ۳۵-۳۶) نیز به سان آیه پیشین برای پافشاری بر دم گفته شده است (فیود، ۱۹۹۸: ۲۳۶). هنگام‌گریزی در نشانه استدراک نیز همانند استثناء می‌تواند برای تأکید و مبالغه باشد؛ چرا که نشانه استدراک نیز برای بیرون راندن گمانه پدیدآمده از سخن است، ولی با آرایه «تأکید الشیء بما یسببه نقیضه» پس از این نشانه، سخنی همسو با گفته پیش می‌آید؛ مانند این شعر (همان: ۲۳۵):

دانم که بگذرد ز سرِ جرم من که او

گرچه پری‌وشتت ولیکن فرشته‌خوست

۱. «پس برای او امروز در اینجا حمایت‌گری و طعامی نیست جز چرکاب».

که حافظ با گفتن «پری‌وش»، محبوب خویش را ستایش کرده و وی را در زیبایی همچون پری دانسته و پس از نشانه «لیکن»، گرچه شنونده خواهان شنیدن نکوهش می‌شود، ولی مدح «فرشته‌خو» را آورده که با این فریب‌آرایی، سخن را گیرا ساخته است. در آیه «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (قیامه/ ۳۱-۳۲) نیز پس از آنکه می‌گوید «وی تصدیق نکرد و نماز نگزارد»، با نشانه استدراک به گمان می‌اندازد که کار نیکی انجام داده که خواهد آمد، ولی پس از «لکن» بر همان گفته پیش تأکید می‌شود (میدانی، ۱۴۱۶: ۳۹۳).

هرچند خطیب قزوینی (۷۳۹ ق.) و دیگران با باریک‌بینی و موشکافی، تلاش بلاغت‌پژوهان گذشته را سامان داده و آشکار کردند که ویژگی آشنازدایی این آرایه، تأکید و مبالغه مدح و ذم و... را می‌رساند، ولی بسیاری از مفسران، از دستاوردهای این بلاغت‌پژوهان بهره‌نچستند. شاید ریشه این کاستی، بسنده کردن ایشان به برآیند تلاش برخی دانشمندان نحو است. سیبویه (۱۸۰ ق.) از سخن‌سنجان پیشرو زبان عربی، قبل از عبدالله بن معتمر (۲۹۷ ق.) در پژوهشی به دو بیت نابغه ذبیانی و نابغه جعدی که پیشتر گذشت، روی آورده و استثناء در این گونه سخن‌ها را به معنای «ولکن» دانسته است (سیبویه، ۱۴۱۰: ۴۳۱). از این رو معنای شعر نابغه ذبیانی تنها این گونه می‌شود: «عیبی در آن‌ها نیست، ولی شجاع هستند». همین سخن در کتاب‌های نحوی و تفسیری بازگفته شد و بسیاری از تفسیرپژوهان، آیه‌های با این هنجارگریزی استثناء را تنها بدین معنا کردند. سخن سیبویه (۱۸۰ ق.) هرچند در روشن‌سازی لایه‌ای از معنای این آرایه نیکوست، ولی همه ابعاد زیبایی و معنایی این آرایه - همچون تأکید و مبالغه - را نشان نمی‌دهد. ابوحیان (۷۴۵ ق.) در همان پهنه دانش نحو، هشدار می‌دهد که تفسیر استثنای منقطع به «لکن»، تنها تفسیر معنوی است و سخن پس از استثناء با پیش از آن پیوستگی دارد و سخنی مستأنف و از نو نیست (ابوحیان اندلسی، ۱۴۳۰: ۱۷۰/۸). همین ویژگی پیوستگی استثناست که در این آرایه، گمانه نقض را ساخته و با فریب‌آرایی، زیبایی سخن را پدید می‌آورد.

شفیعی کدکنی (معاصر) هنجارگریزی دستوری با استثنای منقطع را گاهی افسون‌ساز دانسته و با اشاره به بحث‌های درازدامن نحوی‌ها درباره این استثنا می‌نویسد:

«ولی هیچ کس به نقش بلاغی و تأثیر هنری این ساختار [استثنای منقطع] توجه نکرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۴).

## ۵. ناهمسانی گونه‌های این آرایه

خطیب قزوینی (۷۳۹ ق.) آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم» را بر دو گونه کلی ناهمسان دانسته که پیرو این بخش‌بندی، آرایه «تأکید الذم بما يشبه المدح» نیز دو بخش می‌شود. در شیوه نخست آرایه «تأکید المدح بما يشبه الذم»، همچون بیت نابغه ذبیانی، در آغاز ویژگی نکوهیده‌ای از ممدوح نفی شده و سپس ویژگی نیکویی از آن استثناء می‌شود؛ مانند «زید عیبی ندارد، مگر اینکه بخشنده است». در شیوه دوم همین آرایه، در آغاز ویژگی نیکویی برای ممدوح آمده و سپس ویژگی نیکویی دیگری پس از استثناء می‌آید؛ مانند «زید دانشمند است، جز اینکه بخشنده است» یا مانند این نمونه ادبی (حافظ، ۱۳۸۵: ۲۳۲):

جمالت مُعْجَزِ حُسن است لیکن حدیث غمزهات سحر مُبین است  
در هر دو شیوه، هرچند با شگفت‌سازی، گفته پیش تأکید می‌شود، ولی تأکید در گونه نخست، افزون از گونه دوم است (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰: ۲۸۱)؛ زیرا در شیوه نخست، پس از فراگیری نکره در سیاق نفی، مخاطب با آمدن نشانه استثناء، چشمداشت بیشتری در شنیدن نکوهش دارد که روبه‌رو شدن وی با ستایشی نو، شگفتی بیشتری ساخته و همین ویژگی، تأکید را افزون‌تر می‌کند؛ ولی در شیوه دوم، چون جمله پیش از استثناء مثبت است و به اندازه جمله منفی فراگیر نیست، شنونده با آمدن استثناء، انتظار کمتری در شنیدن نکوهش دارد. همین ویژگی فراگیری، شیوه نخست را به سان تعلیق به مُحال و شبه برهان خُلف می‌کند که در شیوه دوم، این ویژگی نیست. برای روشن شدن این نکته می‌توان گفت که معنای بیت (حافظ، ۱۳۸۵: ۵۰۴):

در آن شمایل مطبوع هیچ نتوان گفت

جز این قدر که رقیبان تندخو داری

این گونه می‌شود: «اگر بنا باشد داشتن رقیبان تندخو عیب باشد، او عیب دارد، ولی مُحال است که این ویژگی، کاستی شمرده شود، پس او هیچ کاستی و ناراستی ندارد».

تعلیق به مُحال، سخن را رساتر و بلیغ‌تر می‌کند؛ مانند اینکه کسی بگوید: «لا أَفْعَلُ كَذَا حَتَّى يَبِيضَ الْقَار» (ابن یعقوب مغربی، ۱۴۲۴: ۵۷۵/۲)؛ «این کار را انجام نمی‌دهم تا اینکه قیر، سفید شود».

هرچند این بخش‌بندی کلی خطیب قزوینی در دانش بلاغت پابرجا ماند، ولی می‌توان با ریزی‌بندی، همان را هم شاخه‌شاخه کرد (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۷۴)؛ چون مستثمانه در جمله مثبت، می‌تواند عام یا خاص باشد که این دو نیز یکسان نیستند. همچون «او همه خوبی‌ها را دارد، ولی بخشنده است» و «او مهربان است، ولی بخشنده است». از این رو می‌توان این گونه گفت که روی هم رفته در سنجش گونه‌های آرایه «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» با هم، هر چه جمله پیش از استثناء فراگیرتر باشد، با استثنای هنجارشکن این فن ادبی، سخن شگفت‌آورتر و گیراتر شده و تأکید آن افزون‌تر می‌گردد.

## ۶. نقش شناخت آرایه «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» در تفسیر

از بایسته‌های فرایند تفسیر و آشکارسازی معنای متن ادبی، شناخت آرایه‌های آن است. سیوطی (۹۱۱ ق.)، دانش بدیع را در کنار دانش معانی و بیان، از پایه‌های فرایند روشن‌سازی معنای قرآن و تفسیر در خور اعجاز آن می‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۴۹/۲). در ادامه، نقش شناخت آرایه «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» در تفسیر آیه‌های با این آرایه پی‌جویی خواهد شد.

### ۶-۱. شناساندن تأکید و مبالغه آیات با این شیوه

گذشت که فرایند این آرایه با هنجارگریزی دستوری، برای تأکید و مبالغه و شگفت‌سازی سخن است. در این بخش در چند آیه نشان داده می‌شود که فرایند تفسیر آیه بدون شناختن و شناساندن این آرایه، معنایی نارسا و پزمرده از متن است:

آیه «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًا» (واقعہ / ۲۵) از نشنیدن هیچ سخن بیهوده و گناه‌آلود در بهشت خبر می‌دهد، ولی در پس آن، چنین استثنایی می‌آید: «إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا» (واقعہ / ۲۶)؛ «به جز گفته درود، درود». برخی از تفسیرپژوهان در این آیه، تنها نشانه «إِلَّا» را به معنای «لکن» دانسته و آیه را بدون شناساندن زیبایی‌های معنایی آن،



این گونه تفسیر کرده‌اند:

«مقربان در بهشت، سخن بیهوده و گناه‌آلود نمی‌شنوند، ولی گفته درود درود می‌شنوند» (طوسی، بی‌تا: ۴۹۴/۹).

۴۱۷

مفسر آشنا با فن «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه» درمی‌یابد که چون «سخن سلام»، پاره‌ای از «سخن بیهوده و گناه‌آمیز» نیست تا بتواند از آن استثنا و جدا شود (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۸۱/۱۰)، بایسته است که از استثنای آیه به نیکویی رمزگشایی شود. آیه نخست آگهی می‌دهد که هیچ‌گونه سخن پوچ و آلوده در گستره بهشت نیست و سپس با آوردن «إِلَّا»، شنونده را بدین گمان می‌کشانند که گویا سخن پیشین فراگیر بوده و گونه‌ای از سخن پوچ و یاوه را مقربان در بهشت می‌شنوند؛ ناگاه با آوردن «قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا» شنونده درمی‌یابد که در دامی ادبی گرفتار شده و نه تنها پس از استثناء نمونه‌ای از لغو و تأثیم در بهشت نیامد، بلکه «سخن سلام» که درود بهشتیان است: «وَمَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ» (یونس / ۱۰)، پس از نشانه استثناء به میان کشیده شد. شنونده شگفت‌زده با درنگ در ژرفای این استثناء، پافشاری بر فراگیری سخن پیشین را درمی‌یابد. فخرالدین رازی (۶۰۶ ق.) در وجهی، معنای آیه را این گونه می‌داند:

«شیوه آیه به مانند چنین گفتاری است: «مَالِي ذَنْبٌ إِلَّا أَنِّي أُحِبُّكَ» [گناهی بر من نیست جز آنکه دوست دارم] که گوینده، سخنی با مبالغه ویژه و بلاغت ناب ساخته و با این استثناء در پی تأکید سخن پیشین است» (۱۴۲۰: ۴۰۲/۲۹).

از این رو می‌توان معنای آیه را این دانست که اگر بنا باشد سخن لغو و گناه‌آلودی در مجلس بهشتیان شنیده شود، آن، سلام و سلام است و اگر این سخن لغو است، پس آنچه لغو و تأثیم نیست، دیگر چگونه خواهد بود؟! این شیوه سخن در آیه، اوج پیراستن همیشگی مجلس بهشتیان از شنیدن لغو است. عبدالکریم خطیب (۱۹۸۵ م.) با اشاره بر اینکه می‌توان آیه را از باب «تأکید المدح بما یشبهه الذم» دانست، همین معنای گفته‌شده را از آیه نمایان می‌سازد (خطیب، ۱۴۲۴: ۷۱۲/۱۴).

آیه «وَمَنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٌّ» (بقره/ ۷۸)، نخست آگهی می‌دهد که برخی یهودیان، بی‌سوادانی هستند که هیچ دانشی از کتاب آسمانی تورات ندارند و پس از نشانه استثناء می‌گویند تنها یک چیز می‌دانند و آن مُشتی آرزوهای خام ساخته‌شده از

سوی احبار است (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۱۹/۱). این آرزوها به هیچ روی از رسته دانش نیست و آیه با این استثنای هنجارگریز، با لحن کوبنده و توفنده، ایشان را به سخریه و ریشخند گرفته که اگر این آرزوهای خام، دانش است، آن‌ها علمی به کتاب دارند و چون به راستی این هوی‌ها و آرزوها دانش نیست، پس از پایه هیچ گونه علمی به کتاب ندارند. این برداشت از متن به یاری شناخت آرایه آن بسیار فاصله دارد از اینکه تنها نشانه «إلا» به معنای «لکن» گرفته شود و گفته شود: «دانشی به کتاب ندارند، ولی آرزوهای باطل دارند» (شنقیطی، ۱۴۲۷: ۶۵/۱). شیوه این آیه به سان شیوه این شعر است (شمس‌العلماء گرگانی، ۱۳۷۷: ۱۰۱):

ما فيك شيءٌ من الجمالِ      سوی اُنكٍ من أقبِح القبيحات<sup>۱</sup>

## ۲-۶. جلوگیری از حمل واژگان بر معانی غیر ظاهر

در فرایند تفسیر و پرده‌برداری از معنای آیات، باید از حمل واژگان بر معانی مجازی بدون قرینه صارفه پرهیز کرد (بابایی، ۱۳۹۴: ۹۵). در این بخش نشان داده می‌شود که شناخت این آرایه و فرایند آن در برخی آیات، از تأویل و حمل بی دلیل واژگان بر معانی غیر ظاهر جلوگیری کرده و معنایی زیبا و استوار پیش می‌آورد؛ هرچند شاید برداشت مفسر ناآشنا با این آرایه، بسیار دور از مراد متن هم نباشد:

درباره آیه «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود/۴۳) که سخن حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ به فرزند خویش است، برخی گفته‌اند که اسم فاعل «عاصم» به معنای اسم مفعول است و معنای آیه این گونه می‌شود:

«لا معصومٌ من أمر الله إلا من رحمه الله» (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۱: ۱۷۷): امروز هیچ نگاهداشته‌ای در برابر فرمان خدا نیست، مگر کسی که خدا بر وی رحم کند.

برخی گفته‌اند که «إلا» به معنای «لکن» و معنای آیه این گونه است:

«لا عاصمٌ من أمر الله لکن من رحمه الله فهو المعصوم» (مکی بن حموش، ۱۴۲۳: ۳۴۷): امروز هیچ نگاهدارنده‌ای در برابر فرمان خدا نیست؛ ولی کسی که خدا بر وی رحم کند، نگاهداشته شود.

۱. «در تو هیچ زیبایی نیست، جز اینکه از زشت‌ترین زشت‌ها هستی».

طبری (۳۱۰ ق.) پس از شمردن برخی از این وجوه می گوید که حمل واژگان «عاصم» بر «معصوم» یا «إِلا» بر «لکن»، جایی که بتوان آیه را بر شیوه فصیح زبان عرب معنا کرد، جایز نیست. وی این واژگان را بر معنای ظاهری شان دانسته و معنای آیه را این گونه می داند:

«هیچ نگاهدارنده‌ای امروز از فرمان خدا نیست جز آنکه رحم کند، و او نیز که رحم می کند، خود خداست» (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸/۱۲).

وی با اینکه نامی از آرایه «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه» نمی آورد، ولی آیه را بدین شیوه معنا می کند. آیه نخست از نبود هیچ نگهدار و پاسداری برابر خواست خدا پیام می دهد و با استثناء، گمانه بودن پناه‌دهنده‌ای جز خدا را در شنونده پدید می آورد که ناگاه با آوردن مستثنا، بر همان سخن نخست بازگشته و بر شنونده هشدار می دهد که به راستی جز خود خدا پناه‌دهنده‌ای نباشد. معنای آیه در اصل این گونه است: «لا عاصمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ اللَّهُ» که پس از استثنا به جای اسم «اللَّهِ»، اسم موصول و صله آن آمده تا اشاره کند که پناهگاه، رحمت اوست (خفاجی، ۱۴۱۷: ۱۶۹/۵). فخرالدین رازی (۶۰۶ ق.) نیز در وجهی، شیوه سخن در این آیه را مانند بیت نابغه ذبیانی، نزد عرب مشهور دانسته است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۱/۴).

آیه «لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ» (توبه / ۱۱۰) در نکوهشی سخت، خبر از سرگردانی و سرگشتگی همیشگی منافقانی می دهد که کانون نفاق و دودلی «ضرار» را برپا کرده بودند. گرچه پیامبر ﷺ آن مسجد را فرو ریخت، ولی پیام این بخش آیه آن است که تردید و شک در جان آن‌ها پایدار می ماند و این آشفتگی و پریشانی از دل‌هایشان بیرون نرود (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۴۹۲/۱). در دنباله این سخن، آیه می گوید: «إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ» (توبه / ۱۱۰). در اینکه غرض از این استثناء چیست، مفسران یک پاسخ نداده‌اند. برخی گفته‌اند که این استثناء بدین معناست: «[پیوسته در تردید هستند] مگر اینکه توبه کنند» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۱۸۸۶/۶). با این معنا، آمدن استثناء اندکی نکوهش پیشین را می کاهش دهد. مفسران دیگری حرف «إِلا» را به معنای «حتی» گرفته‌اند که معنای آیه این گونه می شود: «[پیوسته در شک هستند تا زمانی که بمیرند] (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۹۸/۲). در این تفسیر، از پایداری این شک تا زمان مرگ خبر داده که مفهوم این

سخن آن می‌شود که با مرگ، دیگر این شک و تردید از بین می‌رود. هر دوی این تفاسیر، واژگان «تَقَطَّعَ» و «إِلَّا» را بر معنای خلاف ظاهر حمل کرده‌اند. واژه «أَنْ تَقَطَّعَ» مانند آیه «فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا» (مؤمنون / ۵۳) به معنای گسسته شدن و پاره‌پاره گشتن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۶/۸) که در این آیه، «أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ» به معنای پاره‌پاره شدن قلب‌هاست (طبری، ۱۴۱۲: ۲۵/۱۱). ابن عطیه (۵۴۲ ق.) حمل این واژه را بر معنای «توبه کردن» خلاف ظاهر می‌داند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۸۶/۳). از سویی نمی‌توان واژه «إِلَّا» را در زبان فصیح قرآن، به معنای «حتی» دانست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۱۰).

این آیه با صنعت «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹۸/۱۰) که با استثنای آن، نه تنها نکوهش و سرزنش گذشته کاسته نشده یا زماندار نگشته، بلکه بیش از پیش هم شده است. آیه با لحن کوبنده و تند می‌گوید: «پیوسته در شک تردید خواهند بود، مگر اینکه قلب‌هایشان پاره‌پاره شود!». روشن است که با آوردن استثناء، گمان نقض سخن پیش می‌رود و شنونده چشمداشت شنیدن یک چاره و درمان را برای این درد دارد، ولی با آمدن مستثنا، تنها راه درمانشان، پاره‌پاره شدن قلب‌ها و مرگ آن‌ها گفته شده که آن هم درمان نیست. پس درمانی نخواهند داشت؛ چه بمیرند و چه نمیرند!

### ۶-۳. پیش‌آوری تفسیری منسجم از متن

شرط تحقق «متنیت»، انسجام جمله‌ها و نشانه‌های یک متن است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۴۷). مفسر در مقام فهم و تفسیر متن، تا آنجا که امکان دارد باید متن را منسجم فرض کند و تفسیرهای منسجم از آن ارائه دهد؛ چرا که فهم یک متن، بستگی تنگاتنگی با «پیوستگی متن» دارد (صانعی‌پور و لطفی، ۱۳۹۵: ۹۰). در این بخش، به نقش شناخت آرایه «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» در تفسیر منسجم و یکپارچه از آیات با این آرایه پرداخته می‌شود.

در آیات بسیاری در قرآن آمده که پیامبران از مردم، اجر و مزدی نخواسته‌اند (شعراء / ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵ و...) و از سویی در قرآن به پیامبر اسلام ﷺ نیز اندرز داده شده که از

مردم، «اجری» برای پیام‌آوری خود نخواهد (ص/ ۸۶) یا تنها از خدا «اجر» خویش را بخواهد (سبأ/ ۴۷). ولی در آیه ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (شوری/ ۲۳)، پس از گزاره نخست: «بگو: برای این رسالت از شما هیچ مزدی نمی‌خواهم»، چنین استثنایی آمده است: «جز دوست داشتن نزدیکانم». اگر استثنای آیه، متصل باشد، معنای آیه با آن آیه‌های فراگیر، منسجم و یکپارچه نیست (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷۲/۲۰). شیخ صدوق (۳۸۶ ق.) «دوست داشتن نزدیکان پیامبر» را اجر رسالت دانسته (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۱۱) و شیخ مفید (۴۱۳ ق.) بر وی خرده می‌گیرد که بازگشت این سخن، آن است که استثنای آیه متصل باشد و از این روی، معنای آن با آیه‌های دیگر ناساز خواهد شد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۴۱). از آنجا که در قرآن، هر گاه «اجر» از مردم خواسته شده، به معنای «مادی» است، نمی‌توان متصل بودن استثناء را پذیرفت؛ مانند آیات ﴿فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (نساء/ ۲۴)، ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (کهف/ ۷۷؛ نیز رک: نساء/ ۲۵؛ مائده/ ۵؛ اعراف/ ۱۱۳؛ قصص/ ۲۵؛ احزاب/ ۵۰؛ و...) به نظر می‌رسد که این آیه با دیگر آیات، پیوند استوار دارد؛ چون از پایه، مستثنا پاره‌ای از مستثمانه نیست. آیه با شیوه «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه» می‌گوید هیچ‌گونه مزد مادی نمی‌خواهم، مگر یک چیز و آن، مودت به نزدیکانم است که این هم اجر مادی نیست. با این استثناء، تأکید بیشتری بر نخواستن اجر مادی شده است و از این رو، میان این دست آیه‌های قرآن، یکپارچگی رسا دیده می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۷۹/۱۹).

قرآن درباره حکمت دستور تغییر قبله می‌گوید: ﴿لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ (بقره/ ۱۵۰)؛ برای آنکه فردی از یهود، خرده نگیرد که قبله پیامبر یادشده در تورات، کعبه است نه بیت‌المقدس (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۱۳/۱)، یا هیچ‌کسی از قریش نکوید که چرا پیامبر ﷺ، قبله پدران عرب، ابراهیم و اسماعیل عليه السلام را رها کرده است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۹۰/۱). ولی در ادامه، استثنای ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (بقره/ ۱۵۰)، مفسران را در شناخت پیوند پیش و پس استثناء دچار چالش کرده است؛ چون اگر استثناء متصل باشد، معنای جمله «تا مردم حجتی بر شما نداشته باشند، جز ستمکاران» این می‌شود که پس با تغییر قبله، «ستمکاران بر شما حجت دارند»! بازگشت بسیاری از گره‌گشایی‌های مفسران برای استثنای این آیه به این است که واژه «حجّت» در معنای «مطلق استدلال

و احتجاج» است؛ هرچند باطل (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۰/۴؛ حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۱۵/۱). از این رو با این استثنای متصل، اثبات «حجّت» بر ستمکاران هموار می‌شود. ابن عاشور (۱۳۹۴ ق.) این چاره‌جویی را که معنای «حجّت» در آیه، «مطلق استدلالت» است، نپذیرفته و می‌گوید که معنای حقیقی «حجّت»، برهان و دلیل قاطعی است که چاره‌ای از پذیرش آن نباشد و استدلال به آنچه تنها خود سخنور گمان دارد که حجّت است، «احتجاج» و مانند آن نامیده می‌شود، نه «حجّت» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۶/۲). برخی مفسران هرچند نامی از آرایه «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه» نمی‌آورند، ولی می‌گویند که شیوه بیانی این آیه می‌تواند مانند این سخن باشد: «تو بر من هیچ حقی نداری، جز ستم» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۶۵/۱). سخنور در این شیوه، نقیض حکم پیشین را بر مستثنا حمل نمی‌کند و نمی‌خواهد بگوید که «ستم کردن، حق است»، بلکه وی استثنا را آورده تا گفته گذشته خود را تأکید کند. می‌توان یک نمونه ساده نیز گفت: «هیچ کسی این گونه برج نسازد جز یک کور». این استثنا تنها برای تأکید گزاره پیش از آن است؛ نه آنکه بخواهد بگوید به راستی «کور، این گونه برج می‌سازد». از این رو می‌توان این استثنای آیه را به شیوه آرایه این پژوهش دانست که معنای آیه می‌شود: «هیچ کس زین پس حجتی نخواهد داشت و اگر بنا باشد برخی از مردم حجتی داشته باشند، آن ظالمان هستند؛ لیک جفاکار که جز یاوه و بیهوده چیزی نمی‌گوید و آن هم حجت نیست؛ پس مردم هیچ‌گونه حجت نخواهند داشت». علی بن عیسی رمانی (۳۸۴ ق.)، شیوه بیانی این آیه را به سان شعر نابغه ذیانی دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۲۸/۲).

#### ۴-۶. پیشگیری از خطا در برداشت از متن

پیشتر آمد که مفسر با نشناختن شگرد ادبی «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه»، برداشتی زیبا و گیرا نخواهد داشت؛ ولی در این بخش، سخن از آن است که گاهی برداشت مفسر بیگانه با این شیوه ادبی، نادرست و ناسازگار با مراد متن خواهد شد. در ادامه با آوردن چند نمونه قرآنی، کارکرد شناخت این آرایه در پیشگیری از خطای تفسیر پیگیری می‌شود:

در آیات «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء/ ۸۸-۸۹)، برخی مفسران پنداشته‌اند که این استثناء، متصل است و از سوددهی گونه‌ای از ثروت و فرزند در هنگامه قیامت آگهی می‌دهد (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۷۰/۳). معنای آیه با این تفسیر این گونه می‌شود: «روزی که هیچ ثروت و فرزندی سود نبخشد، جز ثروت و فرزندان کسی که با قلب سلیم آید که برای وی در آن روز، این دو سودبخش خواهند بود». این تفسیر با آیه‌ای که ثروت و فرزندان را زینت این زندگی پست دنیا می‌داند، ناساز است (کهف/ ۴۶). به نظر می‌رسد این آیه با دو شیوه بیانی قرآن با هم آمده که کمتر مفسری این دو شیوه را با هم در این آیه شناسانده است؛ نخست آنکه قرآن گاهی برای مقام‌های معنوی، تنها به بیان مفهوم بسنده نمی‌کند، بلکه مفهوم را با افراد دارنده آن می‌شناساند تا انگیزه‌سازی بیشتری کند؛ همانند آیه «لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ» (بقره/ ۱۷۷) که به جای گزاره «ولی نیکی، ایمان به خداست»، می‌گوید: «ولی نیکی، کسی است که به خدا ایمان آورد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۲۸/۱). در اینجا نیز پس از استثناء به جای «لا ینفع مالٌ ولا بنون إلا قلباً سلیمًا»، دارندگان و آورندگان قلب سلیم آمده است. از سویی، استثنای قلب سلیم از ثروت و فرزند، استثنای منقطع و با شیوه «تأکید الشیء بما یشبهه نقیضه» است؛ چون شنونده پس از استثناء، خواهان شنیدن دسته‌ای از ثروت و فرزند سودآور در قیامت است که ناگاه رویارویی وی با قلب سلیم که پیوستگی و همگونی با آن دو ندارد، تأکید گزاره نخست «لا ینفع مالٌ ولا بنون» را در پی می‌آورد. مفسر هوشیار به این سبک بیانی قرآن، در دام برداشت نخست نخواهد افتاد و آیه را این گونه معنا می‌کند:

«در قیامت، هیچ ثروت و فرزندی سود نبخشد به جز قلب سلیم، که آن هم وابسته به ثروت و فرزند نیست؛ پس به هیچ روی، این دو در قیامت سودمند نخواهند بود» (همان: ۲۸۹/۱۵).

برداشت نخست با سیاق آیات نیز ناسازگار است.

در آیه «لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان/ ۵۶)، چون مستثنا از جنس مستثمانه است، اگر فهمنده متن، آرایه و آشنایی‌زدایی آیه را نبیند و استثنای آن را «متصل» بینگارد، آیه را بدین گونه می‌فهمد: «در آنجا (بهشت)، مرگ را نمی‌چشند؛ جز مرگ نخستین در بهشت» و به دست می‌آورد که «در بهشت نیز مرگ هست». این لغزش از

ندیدن آرایه «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه» در آیه است. استثنای این آیه، یک استثنای منقطع ادبی است که برای تأکید بر گزاره پیشین آمده است. زمخشری (۵۳۸ ق.) این آیه را به شیوه تعلیق به محال دانسته و این گونه معنا کرده است:

«در بهشت، مرگی نمی‌چشد و اگر بنا باشد مرگی بچشد، همان مرگ نخست در دنیا است که آن را هم محال است در بهشت بچشد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۸۳/۴).

در آیه «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج / ۴۰) اگر مفسر، مستثنای آیه را متصل بینگارَد، آن را این گونه معنا می‌کند: «[مؤمنان] کسانی هستند که از خانه‌هایشان [در مکه] به ناحق و بی‌گناه بیرون شدند، جز این حق برای کافران و گناه بر ایشان که گفتند پروردگار ما خداست». با این تفسیر، به زبان آوردن ربوبیت خدا، حقی برای کافران در بیرون راندن مؤمنان شمرده شده است که این معنا، نادرست است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳۶/۱۳). آیه با آرایه «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه» می‌گوید که کافران هیچ حقی بر بیرون راندن مؤمنان نداشتند، جز اینکه مؤمنان از ربوبیت خدا سخن می‌گفتند و این هم برترین نیکی‌هاست و از این روی مؤمنان سزاوار این ستم نبودند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۶۵/۲). آیه بر شیوه تعلیق به محال است، مانند شعر مولوی (۱۳۷۶: ۴۲۹):

خُنک آن قماربازی که بباخت هر چه بودش

بنماند هیچش إلا هوس قمار دیگر

و بدین معناست که اگر یک گناه بر مؤمنان ستم‌دیده بتوان شمرد، تنها باور به ربوبیت خدا بود که این هم هرگز گناه نیست.

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان داده شد سازوکار آرایه «تأکید الشیء بما يشبه نقيضه»، بر پایه هنجارگریزی دستوری از نشانه استثنا و استدراک در زبان معیار است که این آشنایی‌زدایی، تأکید و مبالغه سخن را می‌سازد. این آرایه با این نام یکسان، برای تأکید خواسته‌های گوناگون، غیر از مدح و ذم نیز می‌تواند به کار بسته شود. با کاوش در فرایند این آرایه و آشکارسازی رمز و راز زیبایی این شیوه ادبی، روشن شد که بر پایه



گونه‌های ناهمسان است که هرچه سخن پیش از نشانه استثناء و استدراک، فراگیرتر باشد، با این آرایه، تأکید بیشتری نمایان می‌شود. برترین گونه بلاغی این فن ادبی که در معنا به سان تعلیق به محال و شبه برهان ادبی است و در آیه‌های قرآن نیز بسیار به کار بسته شده، آن است که پیش از نشانه استثناء، گزاره‌ای منفی و پس از آن، سخنی هم‌راستا با همان گفته پیش آید که این فریب‌آرایی و نقض‌نمایی، شگفتی بیشتر و تأکید افزون‌تری در سنجش با دیگر گونه‌های این آرایه در پی دارد.

در ادامه با یاری این دستاوردها و با نخوانی آیات، نمونه‌هایی نغز از آرایه «تأکید الشیء بما یشبه نقیضه» در قرآن شناخته و فراخور این نوشتار، برخی از آن‌ها شناسانده شد. با بازکاوی نظری در عملکرد این آرایه به دست آمد تفسیری که معنای برخی آیات را بر پایه فرایند این فن ادبی آشکار نسازد، از متن برداشتی نارسا و نازیبا خواهد داشت و گاهی گیرایی و کارایی سخن را با حمل بی‌دلیل واژگان بر معانی غیر ظاهر از بین می‌برد. در برخی آیات برای پیوند نشانه‌ها و گزاره‌ها به هم، نیاز است که مفسر، این آرایه ادبی را در آن‌ها شناخته و در معنای پیش آورده خویش بشناساند.

## کتاب شناسی

۱. ابن ابی اصبح، عبدالعظیم بن عبدالواحد، *بدیع القرآن*، قاهره، دار نهضة مصر، بی تا.
۲. همو، *تحریر التحبیر فی صناعة الشعر والنثر و بیان اعجاز القرآن*، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، ۱۹۹۵ م.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن رشیق، حسن بن رشیق، *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقله*، چاپ پنجم، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۱ م.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۲ ق.
۷. ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ ق.
۸. ابن قیم جوزیه، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، *الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابن مالک، محمد بن عبدالله، *تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد*، تحقیق محمد کامل برکات، قاهره، دار الکتب العربی للطباعة و النشر، ۱۹۶۷ م.
۱۰. ابن مالک، محمد بن محمد، *المصباح فی المعانی و البیان و البدیع*، تحقیق حسنی عبدالجلیل یوسف، بی جا، مکتبه الآداب، ۱۹۸۹ م.
۱۱. ابن معتر، عبدالله بن محمد، *کتاب البدیع*، تحقیق عرفان مطرجی، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه، ۲۰۱۲ م.
۱۲. ابن منظور افریقی مصری، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. ابن هشام انصاری، ابو محمد عبدالله بن یوسف، *اوضح المسالک الی الفیه ابن مالک*، بیروت، المکتبه العصریه، ۲۰۰۸ م.
۱۴. ابن یعقوب مغربی، احمد بن محمد، *مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. ابو السعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.
۱۶. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. همو، *التذیل و التکمیل فی شرح کتاب التسهیل*، تحقیق حسن هنداوی، ریاض، دار الکنوز اشبیلیا، ۱۴۳۰ ق.
۱۹. ابوسیت، شحات محمد، *دراسات منهجیه فی علم البدیع*، قاهره، دار خفاجی، ۱۹۹۴ م.
۲۰. بابایی، علی اکبر، *قواعد تفسیر قرآن*، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۹۴ ش.
۲۱. بابتی، عزیزه فؤال، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.

۲۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میرشریف، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۶ ق.
۲۵. همو، مختصر المعانی، قم، دار الفکر، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، الفوائد الضیائیة علی متن الکافیة فی النحو الکافیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ ق.
۲۷. حاتمی، محمد بن حسن، من حلیة المحاضرة فی صناعة الشعر، تحقیق جعفر الکتانی، عراق، وزارة الثقافة و الاعلام، دار الرشید، ۱۹۷۹ م.
۲۸. حافظ، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، چاپ چهارم، تهران، زوار، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. حسن، عباس، النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة، چاپ دوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۷ ش.
۳۰. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. حسینی مدنی، سیدعلی بن احمد، انوار الربیع فی انواع البدیع، تحقیق شاکر هادی شکر، نجف، مطبعة النعمان، ۱۹۶۹ م.
۳۲. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۳۳. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، الايضاح فی علوم البلاغة المعانی و البیان و البدیع، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۱۰ م.
۳۴. خفاجی، احمد بن محمد، حاشیه الشهاب المسماة عناية القاضی و کفایة الراضی علی تفسیر البیضاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. خولی، امین، مناهج تجلید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، قاهره، دار المعرفه، ۱۹۶۱ م.
۳۶. داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی: واژه‌نامه مفاهیم و اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی، چاپ سوم، تهران، مروارید، ۱۳۸۵ ش.
۳۷. راستگو، محمد، هنر سخن آرایه (فن بدیع)، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الرضی علی الکافیة، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۸۴ ش.
۴۰. زمخشری زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۱. سکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی بکر محمد بن علی، مفتاح العلوم، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۰ م.
۴۲. سیالکوتی، عبدالحکیم بن شمس الدین، حاشیه السیالکوتی علی کتاب المطول، قم، منشورات الرضی، بی تا.
۴۳. سیبویه، عمرو بن عثمان، کتاب سبویه و یلیه تحصیل عین الذهب من معدن جوهر الادب فی علم مجازات العرب، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.

۴۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.

۴۵. شفیع کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، چاپ سیزدهم، تهران، آگه، ۱۳۹۱ ش.

۴۶. شمس‌العلماء گرگانی، محمدحسین، *ابدع البدایع*، تبریز، احرار تبریز، ۱۳۷۷ ش.

۴۷. شمیسا، سیروس، *کلیات سبک‌شناسی*، چاپ پنجم، تهران، میترا، ۱۳۹۳ ش. (الف)

۴۸. همو، *تقد ادبی*، چاپ سوم، تهران، میترا، ۱۳۹۴ ش.

۴۹. همو، *نگاهی تازه به بدیع*، چاپ پنجم، تهران، میترا، ۱۳۹۳ ش. (ب)

۵۰. شنفیطی، محمد امین بن محمد *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ ق.

۵۱. شیرازی، احمد امین، *البلیغ فی المعانی و البیان و البدیع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.

۵۲. صناعی پور، محمدحسن، و سیدمهدی لطفی، *پیوستگی متن قرآن (رویکرد زبان‌شناختی)*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۵ ش.

۵۳. صبان، محمد بن علی، *حاشیه الصبان علی شرح الاشمونی علی الفیه ابن مالک*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ ق.

۵۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، چاپ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.

۵۵. صفوی، کوروش، *از زبان‌شناسی به ادبیات (جلد دوم: شعر)*، چاپ چهارم، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۴ ش.

۵۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

۵۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.

۵۸. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.

۵۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

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

۶۱. عسکری، حسن بن عبدالله، *الصناعتین: الكتابة و الشعر*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۹۸ م.

۶۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۶۳. فشارکی، محمد، *تقد بدیع*، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.

۶۴. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.

۶۵. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.

۶۶. فیود، بسینوی عبدالفتاح، *علم البدیع دراسة تاريخية و فنية لاصول البلاغة و مسائل البدیع*، چاپ دوم، قاهره، مؤسسه المختار، ۱۹۹۸ م.

۶۷. قائمی‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

۶۸. قرافی، شهاب‌الدین، *الاستغناء فی احکام الاستثناء*، تحقیق طه محسن، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۹۸۲ م.

۶۹. مرتضایی، سیدجواد، *بدیع از بلاغت*، تهران، زوار، ۱۳۹۴ ش.
۷۰. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۷۱. همو، *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۷ ق.
۷۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۷۳. مکی بن حموش، *مشکل اعراب القرآن*، بیروت، دار الیمامه، ۱۴۲۳ ق.
۷۴. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، *کلیات شمس تبریزی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۷۵. میدانی، عبدالرحمن بن حسن *حَبْنَكَة، البلاغة العربیة*، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۶ ق.
۷۶. ناظر الجیش، محمد بن یوسف، *شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد*، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۸ ق.
۷۷. وحیدیان کامیار، تقی، *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۹۳ ش.



## ملاک‌ها و انواع تطبیق قرآن\*

- محمد محقق<sup>۱</sup>
- کاظم قاضی‌زاده<sup>۲</sup>

### چکیده

جری و تطبیق قرآن از جنبه‌های مختلف بررسی شده است؛ مبانی، کاربردها، نمونه‌ها و اقسام جری و تطبیق. اما در این میان ملاک درستی یا نادرستی کاربرد این قاعده تفسیری آن‌چنان که شایسته است، بررسی نشده است. نظر به اهمیت این قاعده و استفاده از این قاعده توسط همه گروه‌ها و فرق اسلامی مخالف با یکدیگر، ضرورت بررسی ملاک‌های جری و تطبیق روشن می‌شود. از آنجا که بیشتر جری و تطبیق‌های انجام‌شده توسط اهل بیت علیهم‌السلام و مفسران واقعی قرآن درباره خود یا دوستان یا دشمنان ایشان است، رضایت و محبت دو ملاک در بخش معرفتی اعتقادی و تطبیق آیات بر اهل بیت علیهم‌السلام مطرح و بررسی شده و ملاک مجالست، مشابهت و متابعت از ملاک‌های بخش اخلاقی - رفتاری در تطبیق‌های انجام‌شده بر دوستان و دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام است که در این مقاله

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (mohebeali86@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (ghazizadeh\_kazem@yahoo.com).

آمده است. این نوشتار به بررسی و اثبات این ملاک‌ها، همراه ذکر نمونه و دلیل برای هر ملاک پرداخته است.

**واژگان کلیدی:** جری و تطبیق، ملاک تطبیق، ملاک جری، انواع جری.

## ۱. مقدمه

ساختار کلی قرآن، وجود آیات محکم و متشابه و بیان اصول و کلیات در آن، به گونه‌ای است که زمینه را برای استناد و تطبیق آیات آن توسط گروه‌ها و فرق مختلف اسلامی با وجود عقاید متضاد و حتی دشمنان اسلام فراهم کرده است. امام علی علیه السلام هنگامی که ابن عباس را برای محاجه و گفتگو با خوارج فرستاد، این نکته را به وی تذکر داده و فرمود:

«لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ... وَلَكِنْ حَاجِحُهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا» (نهج البلاغه: نامه ۴۶۵/۷۷)؛ با قرآن با آنان استدلال نکن؛ زیرا قرآن دارای وجه‌های مختلف معنایی بوده و قابل حمل بر هر کدام است تو می‌گویی [آیه قرآن می‌خوانی] و آنان [از قرآن به تو] می‌گویند؛ لکن با سنت با آنان استدلال کن که راه گریزی از آن ندارند.

از سوی دیگر در برخی موارد، اهل بیت علیهم السلام شیعیان را به قرآن و استدلال به آن ارجاع داده و تشویق کردند، مانند این روایت که به شیعیان امر فرمودند از مستند قرآنی سخنان ما پرسش کنید: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بَشِيءَ فَاسَأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۰/۱، ح ۳/۸۹) و روایت دیگر که امام علی علیه السلام در بحث از مروت و مفهوم آن، دوستان خود را به استناد به قرآن سفارش فرمود:

«... خَرَجَ عَلَيَّ علیه السلام عَلَى أَصْحَابِهِ وَهُمْ يَتَدَاكِرُونَ الْمُزَوَّةَ. فَقَالَ: أَيْنَ أَنْتُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ...» (همان: ۴۴۸/۳، ح ۶۱۳۲)؛ حضرت علی علیه السلام بر گروهی از اصحاب خود می‌گذشت، در حالی که آنان درباره مروت سخن می‌گفتند. حضرت [به آنان] فرمود: کجا بود شما از کتاب خدا؟

این قابلیت قرآن و توجه به قاعده تفسیری جری و تطبیق، موجب شده که تمامی مسلمانان و فرقه‌های اسلامی از قرآن برای مستند و مستدل ساختن سخن خود استفاده کرده و آیات آن را بر عقاید و اعمال و رفتار خود یا دیگران تطبیق دهند و به واسطه آن



احکام آیات مربوطه را جاری کنند. اگر این جریان و تطبیق آیات دارای ضابطه، قانون و معیاری نباشد، هر کس برای مدعای خود از قرآن دلیل آورده و مخالف نظر خود را مخالف قرآن می‌نامد؛ مصیبتی که امروزه جهان اسلام با آن مواجه شده و تفرقه و جدایی بر آن حاکم است. گروه‌های تکفیری با مشرک دانستن شیعیان و دیگر مسلمانان، آیات شرک را بر آنان منطبق دانسته و امر «فاقتلوا المشرکین» را درباره آنان لازم‌الاجرا می‌دانند، خود را ولیّ امر مسلمانان و خلیفه خودخوانده می‌نامند و غیر خود را خارج از دین می‌دانند، آیه شریفه ﴿...وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ\* مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعْيًا...﴾<sup>۱</sup> (روم/ ۳۱-۳۲) را به جهت تشابه ظاهری بر شیعیان تطبیق داده و آنان را مشرک می‌دانند یا آیه ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾<sup>۲</sup> (اعراف/ ۱۹۳) را بر زیارت قبور صالحان و اولیای الهی تطبیق می‌دهند (مراغی، بی‌تا: ۱۴۱/۹-۱۴۲).

با توجه به اهمیت تطبیق قرآن و کاربرد آن، ضرورت تعیین معیار و ملاک برای صحت آن روشن می‌شود. در این تحقیق ضمن اشاره به معنای تطبیق، به بیان انواع و ملاک‌های آن می‌پردازیم.

## ۲. تطبیق

این لغت مصدر باب تفعیل از ماده «طبق» به معنای پوشش می‌باشد. «طبق: الطَّبَقُ غطاء کل شیء...» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۰۹/۱۰).

تطبیق: برابر بودن دو چیز با یکدیگر به طوری که در تمام یا اغلب اجزا مانند هم باشند؛ مطابقت داشتن؛ برابری؛ هم‌آهنگی؛ مقایسه کردن دو یا چند چیز با یکدیگر؛ سنجیدن.

تطبیق دادن: هم‌آهنگ کردن؛ مقایسه کردن؛ سنجیدن (انوری، ۱۳۹۰: ۱۷۷۰/۳).

در حقیقت کسی که آیه قرآن را بر چیزی تطبیق می‌دهد، برای رسیدن به هدف خود، قصد سنجش و مقایسه دارد. به تعبیر دیگر، آیه را بر موضوعی می‌اندازد تا با

۱. «... و از مشرکان مباشید؛ از کسانی که دین خود را قطعه قطعه کردند و فرقه فرقه شدند...».

۲. «و اگر آنها را به [راه] هدایت فراخوانید، از شما پیروی نمی‌کنند؛ چه آنها را بخوانید یا خاموش بمانید، برای شما یکسان است.».

پوشش آیه، آن موضوع را اثبات یا رد کند.

برای فهم معنای اصطلاحی تطبیق ابتدا باید با «جری» آشنا شد که ثمره جری قرآن، تطبیق آن است. علامه طباطبایی در تعریف جری می‌گوید:

«أَنَّ لِلْقُرْآنِ اتِّسَاعًا مِنْ حَيْثُ انْتِبَاقَهُ عَلَى الْمَصَادِقِ وَبَيَانِ حَالِهَا فَالْآيَةُ مِنْهُ لَا يَخْتَصُّ بِمُورِدِ نَزُولِهَا بَلْ يَجْرِي فِي كُلِّ مُورِدٍ يَتَّحِدُ مَعَ مُورِدِ النِّزُولِ مَلَكَ كَالْأَمْثَالِ الَّتِي لَا تَخْتَصُّ بِمُورِدِهَا الْأَوَّلِ، بَلْ تَتَعَدَّاهَا إِلَى مَا يَنَاسِبُهَا وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الْمَسْمُوعُ بِجَرِي الْقُرْآنِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲/۱ و ۶۷/۳).

قرآن از جهت انتباق بر مصادیق و بیان حال آیات وسعت دارد و آیات آن مخصوص مورد نزول آن نیست، بلکه در هر موردی که با شأن نزول از جهت ملاک یکسان باشد، جاری است؛ مانند ضرب‌المثل‌ها که مخصوص مورد اول آن نیست و بر هر جریان مشابهی اطلاق می‌شود. منظور از جری قرآن همین است. ثمره جریان قرآن، تطبیق آن بر مواردی است که با مورد نزول وحدت ملاک دارد:

«جری، وصفِ مفاد آیه و بیانگر جاودانگی پیام آن است و اصطلاح تطبیق، وصفِ گفتار معصومان (کلام مفسران) برای منطبق ساختن مفاد آیه بر پاره‌ای از مصادیق خارج از مورد نزول است. به دیگر سخن، اجرای قاعده تطبیق با تکیه بر جری و بهره‌جویی از جاودانگی آیه امکان‌پذیر است...» (نورانی، ۱۳۹۰: ش ۳۴/۱۴).

کاربرد این قاعده در کلام مفسران فراوان است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۲۵۳/۱۶، ۵۰۵/۱۷ و ۵۰۹: صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۳۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۲۹۴) و مستند قرآنی و روایی این قاعده در جای خود بیان شده است؛ برای نمونه می‌توان به روایت زیر اشاره کرد:

«... يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَوْ كَانَتْ إِذَا تَزَلَّتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ مَاتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَتَّى يَجْرِيَ فِيْمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيْمَنْ مَضَى» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۲-۱۹۱/۱، صفار، ۱۴۰۴: ۳۱؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۲۳۶).

روایات دیگری به مضمون جریان قرآن وجود دارد (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۳۲۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۰۳/۳ و ۱۷۶۹/۹).

## ۱-۲. انواع تطبیق

تطبیق از دیدگاه‌های مختلف تقسیم شده است. منشأ بعضی تقسیم‌ها مفهوم واژه، مصادیق و گاهی بر اساس تطبیق‌های انجام‌شده تقسیم شده است. ... برخی با توجه به تطبیق انجام‌شده تقسیم کرده و برخی اصل و حقیقت جری و تطبیق را منشأ تقسیم قرار داده‌اند. برخی آن را بر اساس نحوه انجام آن به دو قسم جری و تطبیق با کمک قرائن نقلی (آیات و روایات)، و جری و تطبیق با کمک قراین غیر نقلی تقسیم کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ش ۶۱/۲۵).

در جای دیگر، منشأ تقسیم به گونه دیگری ترسیم شده است. برخی آن را به دو قسم تطبیق صحیح و مقبول، و تطبیق باطل تقسیم کرده و انواع تطبیق صحیح را به انواع بیان مصادیق الفاظ عام، بیان مصادیق الفاظ مطلق و تجرید معنا یا الغای خصوصیت تقسیم کرده‌اند... (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۵۸).

برخی حقیقت جری و تطبیق را به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

۱. از کلی به جزئی که در آن مفاهیم کلی آیات و روایات بر مصادیق زمان حال، گذشته یا آینده تطبیق می‌شود؛ مانند «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» بر امام علی ع یا محمد و آل محمد ع.

۲. از یک جزئی به جزئی دیگر. در این نوع حکمی را که یک فرد جزئی دارد، به مصداق جزئی دیگر انتقال و تطبیق می‌دهیم؛ مثلاً آیات مذمت ابولهب یا قارون و فرعون با وجود صفات مذموم آنان در مصادیق امروزی هم جاری است (بیزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۷-۱۶).  
برخی جری و تطبیق را به دو بخش «جری ولایی سیاسی» و «جری سلوکی» تقسیم کرده‌اند:

«... جری ولایی سیاسی عبارت است از آنچه درباره اهل بیت ع رسیده است که فرمودند: یک چهارم قرآن درباره ماست. یا هرچه از نیکی و خیر در قرآن آمده است، مراد از آن ما هستیم و آنچه از بدی یادشده است، درباره اقوام گذشته، منظور دشمنان ما هستند. اما جری سلوکی، در جری سلوکی امور بیرونی و مربوط به وقایع و پدیده‌های جهان خارج، در آیات قرآن بر امور درونی و حالات و سلوک باطنی و انفسی تطبیق می‌شود...» (همان: ۲۱-۲۲).

همین نویسنده در جای دیگر جری سلوکی را به نوعی رفتن به روح و باطن معنا تعریف می‌کند (همان: ۲۳).

برخی جری و تطبیق را به دو قسمت تقسیم کرده‌اند: اول آنکه در کلام معصومان علیهم‌السلام، مصداق آیات بیان شده باشد. دوم آنکه معصومان هنگام روبه‌رو شدن با حوادث یا افراد مختلف، به تلاوت آیات خاصی از قرآن می‌پرداختند و مفاد آن را بر افراد و موقعیت‌های پیش رویشان تطبیق می‌نمودند که نوع دوم را جری و تطبیق عملی نامیده‌اند (نورائی، ۱۳۹۰: ش ۳۲/۱۴).

آنچه بیان شد، تقسیم‌های بیان‌شده از جری و تطبیق بود؛ اما تقسیمی که به نظر می‌رسد بیان نشده، تقسیم جری و تطبیق بر اساس معجزی و تطبیق‌دهنده است. بر این اساس می‌توان جری و تطبیق را به دو بخش زیر تقسیم کرد:

۱. جری و تطبیق‌هایی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام انجام داده و آیاتی را بر خود یا دوستان و دشمنان خود جاری و منطبق نموده‌اند.

۲. جری و تطبیق‌هایی که مفسران با تعیین وحدت ملاک انجام داده‌اند که با جستجو در کتب تفسیری و بیان مفسران قابل دستیابی است.

در قسم اول پس از بررسی سندی و عدم مغایرت جری و تطبیق بیان‌شده در روایت با قرآن و عقل و آنچه در پذیرش روایات مطرح است، نیازی به بررسی ملاک ندارد؛ زیرا مفسر واقعی قرآن و مخاطب اصلی آن به بیان تطبیق پرداخته است، مانند آنچه در روایات از تطبیق آیات بر اهل بیت علیهم‌السلام یا دوستان و دشمنانشان مطرح شده است.

اما جری و تطبیق مطرح‌شده توسط مفسران، نیاز به بررسی و بیان ملاک دارد و موارد زیر را به عنوان نمونه این گونه جری و تطبیق می‌توان برشمرد:

- تطبیق شجره ملعونه و خبیثه بر حکام وهابی عربستان که در بیان رهبر معظم انقلاب اشاره شده است.

- تطبیق آیه *«وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبْعَ مَلَأَمَهُمْ...»* (بقره/ ۱۲۰)؛ «و هرگز یهودیان و ترسایان از تو راضی نمی‌شوند، مگر آنکه از کیش آنان پیروی کنی».

بر پیروان سیاست‌های آمریکا و اسرائیل در منطقه خاورمیانه که امروزه دولت‌های یهودی و مسیحی (اسرائیل و آمریکا) از سیاست‌های پادشاهان عربستان کمال رضایت

را دارند چون به تصریح آیه، پیروی و متابعت کامل از آنان دارند، در مقابل کشورهای مثل ایران و عراق و سوریه و مقاومت لبنان که با سیاست‌های آنان مخالف‌اند، به عنوان محور شرارت معرفی شده و موج هراس علیه آنان به جریان می‌افتد.

موارد قسم دوم نیز بسیار است که علامه در اکثر مباحث روایی خود به آن اشاره کرده و روایات رسیده درباره آیات را از باب جری و تطبیق آیه دانسته است؛ برخی نمونه‌های آن عبارت‌اند از:

## ۱-۲. تطبیق فاحشه بر پیروی از خلفای جور

بسیاری از آیات در صورتی که بر مصادیق جدید آن منطبق نشود، برای امروز مفهوم روشنی نخواهد داشت. در آیه شریفه ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا...﴾<sup>۱</sup> (اعراف/ ۲۸) گرچه شأن نزول آیه مشخص بوده و منظور از فاحشه، طواف عریان گرد خانه کعبه است که مشرکان آن را دستوری خدایی می‌دانستند، اما ائمه علیهم‌السلام آیه را بر مصادیق جدید در زمان خود تطبیق داده‌اند که منظور از فاحشه، پیروی از خلفای جور است. پیروان خلفای جور برای مستند ساختن پیروی خود، به آیات قرآن متمسک شده و معتقدند خداوند به آنان دستور داده از حکام جور پیروی کنند، و به آیاتی مانند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾<sup>۲</sup> (نساء/ ۵۹) متمسک می‌شوند. علامه با اشاره به روایتی درباره این آیه، به بیان تطبیق امام علیه‌السلام پرداخته است. راوی از امام هفتم درباره آیه ذکر شده سؤال کرد. حضرت پاسخ خود را با این سؤال بیان فرمود که آیا کسی که زنا یا شرب خمر انجام می‌دهد، می‌گوید خدا مرا به این کار امر کرده است؟ راوی می‌گوید: گفتم: نه. حضرت منظور از فاحشه را در آیه چنین بیان فرمود:

«... فَإِنَّ هَذِهِ فِي أُمَّةِ الْجُورِ، ادَّعَا أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِالِاتِّمَامِ بِقَوْمٍ لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ بِهِمْ، فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَأَخْبَرْنَا أَنَّهُمْ قَالُوا عَلَيْهِ الْكُذْبُ فَسَمَّى اللَّهُ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَاحِشَةً» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۸۹).

۱. «و چون کار زشتی کنند، می‌گویند: پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است...».

۲. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید...»

این مطلب درباره امامان جور (غاصب امامت) است که مردم ادعا کردند خدا ایشان را به پیروی از مردمی فرمان داده که خدا به پیروی از آنان دستور نداده است. پس خدا ادعای ایشان را رد کرده و خبر داده که درباره خدا دروغ گفته‌اند و این عملشان را فاحشه (کار زشت) نامیده است.

علامه در ادامه با توجه به خلافت خلفای جور، مانند زیاد بن ابیه، عبیدالله بن زیاد و حجاج بن یوسف، آیه را منطبق بر آنان و پیروانشان می‌داند. امروزه نیز آنان که در راستای اهداف خلفا در محو و از بین بردن آثار و ذکر اهل بیت علیهم‌السلام تلاش دارند، مشمول این آیات هستند.

## ۲-۱-۲. تطبیق بر اصحاب جمل

امام علی علیه‌السلام در پاسخ پرسش فردی که در جنگ جمل از علت جنگ مسلمان با مسلمان پرسیده بود، آیه‌ای از قرآن را بر اصحاب جمل تطبیق داد. آن شخص پرسید: چرا در حالی که هر دو گروه به توحید و نماز اعتقاد داریم، با یکدیگر می‌جنگیم؟ حضرت به آیه ۲۵۳ بقره استناد فرمود و در واقع مؤمن در آیه را بر خود و کافر را بر اصحاب جمل تطبیق داد:

«... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: عَلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ... «بَلَاغُ الرُّسُلِ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» فَتَحَرَّ الَّذِي آمَنَّا وَهُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا. فَقَالَ الرَّجُلُ: كَفَرَ الْقَوْمُ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ ثُمَّ حَمَلَ فَقَاتَلَ حَتَّى قُتِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۳۲، ح ۱۵۵)؛ ... حضرت [در پاسخ] فرمود: [جنگ ما] بر طبق آنچه خداوند در کتابش نازل فرموده است... آن فرستادگان، برخی آنان را بر برخی دیگر رتبه‌ها دادیم... و اگر [بر فرض] خدا می‌خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از دلایل روشنی که برایشان آمد، به پیکار [با یکدیگر] نمی‌پرداختند و لیکن با هم اختلاف کردند، پس برخی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند و برخی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند و اگر [بر فرض] خدا می‌خواست، [با یکدیگر] پیکار نمی‌کردند و لیکن خداوند آنچه را اراده می‌کند، انجام می‌دهد. بر طبق این آیه، ما کسانی هستیم که ایمان آوردیم و آنان کسانی هستند که کافر شدند. آن شخص گفت: قسم به پروردگار کعبه که اینان کافر شدند. پس جنگید تا کشته شد. رحمت خداوند بر او باد.

از آنجا که اصل جری و تطبیق بر اساس تنقیح مناط صورت می‌پذیرد، نکاتی درباره این واژه توضیح داده می‌شود:

تنقیح مناط: این واژه از اصطلاحات اصول فقه است و در فقه کاربرد فراوان دارد. در معنای آن چنین گفته‌اند: شناسایی علت حکم از کلام شارع از راه حذف ویژگی‌های غیر دخیل در حکم (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸).

علامه معرفت در مقدمه *التفسیر و المفسرون* در بحث از شرایط تأویل صحیح، شرط دوم آن را رعایت نظم و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل و تجرید آن از قرائین خاصه دانسته است تا حقیقت و مغز آن در قالب مفهوم عام هویدا گردد (معرفت، ۱۳۷۹: ۳۲). ایشان در ادامه بیان داشته که از این شرط در منطق با عنوان سبر و تقسیم و در اصول با عنوان تنقیح مناط تعبیر می‌شود. در کتاب *علوم قرآن* نیز به این موضوع اشاره شده است (سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۲۷۷).

در جایی دیگر یکی از موارد باطن قرآن در تفسیر *المیزان* را چنین بیان می‌دارد:

«... طبق این معنا، باطن قرآن افرادی هستند که آیات به طور مستقیم درباره آن‌ها نازل نشده است، ولی چون صفات و رفتار آنان مانند صفات و رفتار مورد نزول آیه است، آیات درباره آنان نیز جاری می‌شود و به تعبیر دیگر، باطن قرآن مصادیقی است که آیات با تنقیح مناط و القای خصوصیت، به آنان تعمیم و تطبیق داده می‌شود» (بابایی، ۱۳۸۱: ۳۰۶/۲).

با توجه به آنچه بیان شد، «تنقیح مناط» شرط تأویل و باطن و یا جری و تطبیق است که بدون آن، معنا و مفهوم جری و تطبیق و تأویل و باطن محقق نخواهد شد. اما آنچه ما در این تحقیق در صدد بیان آن هستیم، به دست آوردن، تعیین و بیان مصادیق مناط و ملاک جری و تطبیق است که جریان صحیح آیه را در مواردی غیر از شأن نزول، موجه می‌نماید.

همان گونه که از نظر عقلی پذیرفته است که برای صحت تأویل یا تفسیر باطنی و جری و تطبیق آیات، شرایطی وجود دارد که بدون وجود آن شرایط، تأویل صحیح نبوده و تطبیق محقق نخواهد شد، همین طور پس از احراز شرایط، وجود آنچه جری و تطبیق به آن استوار است نیز لازم و ضروری است که عبارت است از ملاک‌های جری و

تطبیق که بدون وجود آن‌ها جری و تطبیق استوار و پابرجا نخواهد بود و از اساس، سست جلوه می‌کند. در ادامه به بیان این ملاک‌ها خواهیم پرداخت:

## ۲-۲. ملاک‌های تطبیق

در جری و تطبیق قرآن آنچه اهمیت دارد، ملاک صحت تطبیق است، وگرنه همه به قرآن استناد و آن را منطبق بر اعمال خود می‌دانند. قبل از بیان ملاک‌ها، تعریف آن لازم است.

«ملاک» از ماده «مَلَک» به معنای چیزی است که امری به آن پابرجا و استوار است و به آن تکیه دارد:

«وَمِلاکُ الْأَمْرِ وَمِلاکُهُ: قِوَامُهُ الَّذِی یُمَلِّکُ بِهِ وَصَلَاحُهُ وَفِی التَّهْدِیْبِ: وَمِلاکُ الْأَمْرِ الَّذِی یُعْتَمَدُ عَلَیْهِ وَمِلاکُ الْأَمْرِ وَمِلاکُهُ مَا یَقُومُ بِهِ وَفِی الْحَدِیْثِ: مِلاکُ الدِّینِ الْوَرَعُ: الْمِلاکُ، بِالْکَسْرِ وَ الْفَتْحِ: قِوَامُ الشَّیْءِ وَنِظَائِمُهُ وَمَا یُعْتَمَدُ عَلَیْهِ فِیهِ...» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۴/۱۰).

«ملاک» به کسر و فتح میم هر دو خوانده شده است. ملاک امری، ایستادگی و استواری آن امر است که به آن پابرجاست و صلاح آن امر در آن است. در حدیث آمده است: ملاک دین ورع و تقواست (آنچه دین به آن استوار و پابرجاست و اگر نباشد دین ثابت و استوار نیست). «ملاک» به کسر و فتح میم، استواری و قوام چیزی است و نظام و چهارچوب آنکه آن امر یا چیز بر آن تکیه دارد و بدون آن، امر ثابت و پابرجا نیست. «ملاک الأمر: ما یتقوم به و یعتمد علیه منه...» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۹۵/۵)؛ ملاک امر، آنچه باعث ایستادگی و استواری چیزی است و تکیه امر بر آن است.

با توجه به آنچه ذکر شد، ملاک جری و تطبیق آن چیزی است که جری و تطبیق به آن استوار و پابرجاست و بدون آن صحیح و درست نخواهد بود. مدعای این نوشتار آن است که وجود دو ملاک رضایت و محبت در ناحیه معرفتی اعتقادی و ملاک‌های مشابهت و مجالست و متابعت در ناحیه اخلاقی رفتاری، موجب صحت و درستی تطبیق و عدم وجود این ملاک‌ها دلیل عدم صحت جری و تطبیق است. از آنجا که محبت و رضایت دو عمل قلبی است که در ظاهر و عمل انسان نمود آشکاری ندارد،



از این رو در قسم معرفتی اعتقادی قرار گرفت؛ اما سایر ملاک‌ها را در ظاهر و عمل و اخلاق و رفتار فرد می‌توان مشاهده نمود، لذا در قسم اخلاقی رفتاری جای داده شد.

### ۳-۲. رضایت

در بسیاری از خطاب‌های قرآن، انجام کار به کسانی نسبت داده شده است که مباشر انجام آن کار نبودند و علت این خطاب، رضایت مخاطبان به انجام آن کار بیان شده است؛ مانند آنچه از نسبت قتل به غیر مباشران و راضیان به قتل، در این دو آیه آمده است: «قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و «قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». در قصص انبیا، کارهای امم سابقه به مناسبت بیان شده است و کاربرد بیان این قصص برای امروزه، جری و تطبیق آن احکام و سرنوشت‌ها بر کسانی است که مانند آن کارها را انجام داده یا به انجام آن راضی بودند. علاوه بر این، تعمیم عذاب امم سابقه نیز به جهت رضایت عموم مردم به انجام گناه است. در ادامه، دلیل ملاک بودن این امر در جری و تطبیق بیان می‌گردد.

### ۳-۲.۱. ادله ملاک رضایت

در روایات بسیاری بر این موضوع تأکید شده که رضایت به عملی به منزله انجام آن است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«الرَّاضِي بِفِعْلٍ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِنْهُمْ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنَّهُمْ الرِّضَى بِهِ» (تهجد البلاغه: خ ۴۹۹)؛ آن که به کار کسانی خشنود است، چنان است که در میان کار آنان بوده است و هر که در باطلی پا نهاد، دو گناه بر گردن وی افتاد؛ گناه کردار و گناه خشنودی بدان کار.

برای روشن‌تر شدن نقش رضایت در سنت‌های الهی در عذاب امت‌های گذشته، به روایت دیگری از امام رضا علیه السلام توجه فرمایید:

«... قلت له: لأئى علة أغرق الله ﷻ الدنيا كلها فى زمن نوح عليه السلام وفيهم الأطفال ومن لا ذنب له؟ فقال: "ما كان فيهم الأطفال، لأن الله ﷻ أعقم أصلاب قوم نوح وأرحام نسائهم أربعين عاماً، فانقطع نسلهم، فأغرقوا ولا طفل فيهم، ما كان الله ﷻ ليهلك بعداه من لا ذنب له وأما الباقون من قوم نوح عليه السلام فأغرقوا لتكذيبهم نبى الله نوحاً عليه السلام وسائرهم أغرقوا برضاهم تكذيب المكذبين ومن غاب عن أمر فرضى به كان كمن

شاهده وأتاه» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۰۱/۳، ح ۵۰۸۱/۴)؛ عبدالسلام می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: به چه علت خداوند تمام ساکنان زمین را در زمان حضرت نوح علیه السلام غرق کرد در حالی که در بین آنان اطفال و بی گناهان وجود داشت؟ امام فرمود: در بین آنان اطفال نبود؛ زیرا خداوند چهل سال رحم مادران و پشت پدران قوم نوح را عقیم کرده بود، به طوری که نسل آنان قطع شد و در هنگام غرق، کودک در میان آنان نبود و این گونه نیست که خداوند با عذاب خود، کسی را که گناهی ندارد، عذاب کند و اما باقی مانده قوم نوح، به جهت تکذیب پیامبر خدا دچار غرق شدند و برخی به جهت رضایت از تکذیب کنندگان، غرق شدند و هر که در امری شرکت نداشته باشد، اما به آن رضایت داشته باشد، به منزله کسی است که شاهد آن امر بوده و مرتکب آن شده است.

## ۲-۳-۲. تعمیم کشندگان امام حسین علیه السلام بر راضیان به شهادت آن حضرت

یکی از سنت‌های خداوند در قرآن، تعمیم نسبت انجام کاری، به رضایتمندان به انجام آن است. این سنت بیان کننده روش خداوند در تطبیق آیات و تعمیم حکم انجام کاری بر غیر مباشران انجام آن است؛ مانند آنچه درباره قصاص قاتلان امام حسین علیه السلام توسط امام زمان علیه السلام انجام می شود (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۷۳/۱؛ ابن قولویه قمی، بی تا: ۶۳).

در روایتی، امام صادق علیه السلام پس از گذشت چند سال از واقعه کربلا، از احوال قاتلان امام حسین علیه السلام سؤال می فرماید و پس از تعجب راوی، این عقیده را نکوهش می فرماید که کسی، قاتل را فقط شخص کشته یا شرکت کنندگان در قتل بدانند. امام در ادامه با استناد به آیه‌ای، رضایت به آیه‌ای، رضایت به قتل را در حکم قتل می داند.

«عن محمد بن الأرقط، عن أبي عبد الله علیه السلام قال لی: «تنزل الكوفة؟» قلت: نعم. قال: «فترون قتلة الحسين بين أظهركم؟». قال: قلت: جعلت فداك ما رأيت منهم أحدا! قال: «فإذن أنت لا ترى القاتل إلا من قتل، أو من ولی القتل، ألم تسمع إلى قول الله: ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي قُلْتُمْ فَلَقْتَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فأبى رسول قتل الذين كان محمد صلی الله علیه و آله بين أظهرهم ولم يكن بينه وبين عيسى علیه السلام رسول؟! إنما رضوا قتل أولئك فسموا قاتلين» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۱۸-۷۱۷/۱)؛ محمد بن ارقط می گوید: امام صادق علیه السلام به من فرمود: کوفه ساکن هستید؟ گفتم: بله. فرمود: پس کشندگان امام حسین علیه السلام را می بینید؟ گفتم: فدای شما شوم، هیچ یک از آنان را ندیدم. حضرت فرمود: پس به عقیده تو قاتل تنها کسی است که عهده دار کشتن است. آیا

این آیه را نشنیدی که خداوند می‌فرماید: بگو: پیامبرانی پیش از من برای شما آمدند و دلایل روشن و آنچه را گفتید، آوردند؛ پس چرا آن‌ها را به قتل رساندید، اگر راست می‌گویید؟! آیا آنان که پیامبر اسلام بین آنان بود، رسولی را کشته بودند؟ در حالی که بین پیامبر ﷺ و حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام رسولی نبود. این نام‌گذاری به جهت رضایت آنان است به کشته شدن انبیای الهی.

در ادعیه و زیارات، موارد فراوانی آمده است که راضیان به انجام کاری، در حکم انجام‌دهندگان به شمار آمده‌اند؛ مثلاً در زیارت امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام چنین آمده است:

«... السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمَظْلُومُ وَابْنُ الْمَظْلُومِ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكَ وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً ظَلَمَتْكَ وَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً سَمِعَتْ بِدَلِّكَ فَرَضِيَتْ بِهِ...» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۵/۲).

همچنین درباره قصاص امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام از قاتلان امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام روایت شده است که آن حضرت از ذراری قتله امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام نیز به جهت رضایت آنان به کردار پدرانشان قصاص می‌نماید. در روایت زیر به شبهه مخالفت این گونه قصاص با آیات قرآن پاسخ داده شده است:

«عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَام أَنَّهُ قَالَ: إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَام قَتَلَ ذُرَارِيَّ قَتَلَهُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَام بِفِعَالِ آبَائِهِمْ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام: هُوَ كَذَلِكَ. وَقُلْتُ: وَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَلَا تَنْزِرُوا زُرَّةَ وَزُرَّاءِ أُخْرَى»، مَا مَعْنَاهُ؟ قَالَ: صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَلَكِنْ ذُرَارِيُّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَام يَرِضُونَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ وَيَفْتَحِرُونَ بِهَا وَمَنْ رَضِيَ شَيْئًا كَانَ كَمَنْ أَنَاهُ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ، لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَإِنَّمَا يَفْتُلُهُمُ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَام إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ...».

## ۴-۲. محبت

یکی از اصلی‌ترین ملاک‌های دینداری محبت است که بر طبق برخی تعاریف، اصل و حقیقت دین و ایمان، دوستی و دشمنی عنوان شده است. شیخ کلینی بابی را در کتاب کافی به مسئله دوستی و دشمنی در راه خدا اختصاص داده و احادیث مربوط به آن را گردآوری کرده است. در زیارات و ادعیه نیز بر این مسئله تکیه شده و اقرار به دوستی اهل بیت در اکثر زیارات آمده است. درباره دوستی و دشمنی و اهمیت آن

سخن فراوان است، اما مقصود ما بیان نقش آن در تطبیق‌های قرآنی است. پس از اشاره به معنای لغوی آن به این مهم خواهیم پرداخت.

«محبت» مصدر از ریشه «حب» و از واژگانی است که در تعریف آن از معنای نقیض آن، یعنی بغض کمک گرفته شده است. «حب» به ضم حاء به معنای ضد کینه و دشمنی، و به فتح آن به معنای دانه و بذر گیاهان آمده است:

- «حب: أحبته نقیض أبغضته» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۳۱).  
 - «حب: الحُبُّ: نَقِیضُ البُغْضِ والحُبُّ: الودادُ والمَحَبَّةُ وكذلك الحِبُّ بالكسر...  
 والحِجَّةُ: بُرُوزُ البُقُولِ والرِّیاحینِ، واحدها حَبٌّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۸۹).

واژه دیگر مترادف معنای «حب»، «ود» است که به معنای حب آمده است:  
 - «ود: كلمة تدلّ علی محبة» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶۳/۱۳)؛ ود کلمه‌ای است که دلالت بر محبت دارد.  
 - «الودُّ الحُبُّ یكون فی جمیع مداخل الحَیْرِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۴۵۳)؛ ود در همه راه‌های خیر وجود دارد.

بر طبق برخی روایات مربوط به تقسیم قرآن به سه یا چهار بخش، یک‌سوم یا یک‌چهارم قرآن (بنا به اختلاف روایات در این باره) درباره اهل بیت علیهم‌السلام است. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثْلَاثًا: ثُلُثٌ فِینَا وَفِی عَدُوِّنَا، وَثُلُثٌ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ، وَثُلُثٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ»  
 (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۷/۲، ح ۲)؛ قرآن بر سه بخش نازل شده است: یک‌سوم درباره ما و دشمنان ما، و یک‌سوم آداب و سنن و ضرب‌المثل‌های قرآن است و یک‌سوم بیان احکام و واجبات است.

علامه طباطبایی بیشتر آیاتی را که به اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر شده است، از باب جری و تطبیق بر مصداق کامل و بارز می‌داند.

در آیات فراوانی آمده است که خداوند افراد یا کاری را دوست دارد یا ندارد: «إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ» یا «لَا یحِبُّ». بنا بر ملاک بودن محبت در تطبیق آیات، تمامی کسانی که مصداق محبوب خداوند را دوست دارند و کسانی که مصداق مبغوض خداوند را دوست ندارند، در شمول و تطبیق آیه قرار می‌گیرند. از سوی دیگر کسانی که محبوب

خدا را دوست نداشته و مبعوض خداوند را دوست دارند، شامل مفاد آن آیات هستند و آثار آن عمل در دوستداران آن عمل نیز جریان دارد؛ زیرا آیات قرآن، خاص آنان که آیه درباره آنان نازل شده، نیست و تا روز قیامت این مصادیق وجود دارند. اگر این نکته را در کنار این موضوع قرار دهیم که مطابق روایات، خداوند خشم و غضبی غیر از خشم و غضب انبیاء و اولیای خود ندارد، یکی از اسرار تطبیق اکثر آیات بر اهل بیت علیهم السلام روشن خواهد شد. روایات فراوان به این مضمون وجود دارد که:

«عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: نَحْنُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ وَمِنْ قُرُونِنَا كُلِّ بَرٍّ... وَعَدُوُّنَا أَصْلُ كُلِّ شَرٍّ وَمِنْ قُرُونِهِمْ كُلِّ قَبِيحٍ وَفَاحِشَةٍ...» (همان: ۲۴۳-۲۴۲/۸).

از آنجاکه ائمه علیهم السلام در راه خدا و اراده و خواست و رضایت و محبت او هر چه داشتند از مال و جان نثار کردند و خواستی غیر از خواست خدا نداشتند و راهنمایان به سوی خدا و کاملان در محبت خدا و مخلصان در توحید خدا بودند (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۰۹/۲)، آنچه در آیات قرآن به خدا منتسب است، از قبیل راه خدا، نعمت خدا، نور خدا، محبت، هدایت، حکمت، رحمت، رضوان، عهد و میثاق خدا و... به آنان نسبت داده شده و بر آنان تطبیق می‌شود. در حقیقت راهی به سوی شناخت و محبت و تبعیت خداوند غیر از پیروی و شناخت و محبت آنان نیست.

خداوند می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ «بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید، تا خدا [نیز] شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است».

در مضامین اغلب زیارات معصومان علیهم السلام به این نکته اشاره شده است که ایشان راه معرفت و شناخت و توحید خدا هستند. در زیارت جامعه کبیره آمده است:

- «... مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِدَأْ بِكُمْ وَمَنْ وَحَدَهُ قَبْلَ عُنُقِكُمْ وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ...» (همان:

۶۱۵/۲)؛ و دوستی آنان دوستی خدا و دشمنی با آنان دشمنی با خداست.

- «... مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالَى اللَّهَ وَمَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهَ وَمَنْ أَحْبَبَكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَمَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ...» (همان: ۶۱۳/۲).

در روایتی از امام صادق عليه السلام چنین آمده است:

«... حمزة بن بزيع عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انتقمنا منهم﴾

فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَأْسَفُ كَأَسْفِنَا وَلَكِنَّهُ خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِهِ، يَأْسِفُونَ وَيَرْضُونَ وَهُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ، فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِهِ وَسَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِهِ، لِأَنَّهُ جَعَلَهُم الدَّعَاةَ إِلَيْهِ وَالْأَدْلَاءَ عَلَيْهِ، فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ وَلَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِهِ»، لكن هذا معنى ما قال من ذلك وقد قال: من أهان لى وليًا فقد بارزنى بالمحاربة ودعانى إليها وقال: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (كلینی، ۱۴۰۷: ۱۲/۱، ح ۶)، وقال: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (قمی، ۱۳۶۷: ۲۸۵/۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۸۷۵/۴).

امام صادق علیه السلام درباره این آیه که خداوند می فرماید: «اما هنگامی که ما را به خشم آوردند، از آن ها انتقام گرفتیم»، فرمود: «خداوند عز و جل مانند ما خشم نمی گیرد، لیکن برای خود دوستانی آفریده است که خشم گرفته و یا خشنود می شوند، در حالی که مخلوق هستند و خداوند رضایت آنان را رضایت خود و خشم آنان را خشم خود قرار داده است؛ چون آنان را خوانندگان و نشانگران به خود قرار داده و به این جهت چنین شدند و این چنین نیست که همان گونه که به خلق خشم می رسد، به خداوند نیز برسد و این معنای آن است که در آیه آمده است» و خداوند در حدیث قدسی می فرماید: «هر کس ولی مرا اهانت کند، به جنگ من آمده و مرا به مبارزه خود خوانده است» و نیز خداوند می فرماید: «هر که رسول خدا را اطاعت کند، خدای را اطاعت کرده» و می فرماید: «همانا کسانی که با تو بیعت کردند، ای پیامبر، با خدا بیعت کردند و دست خداوند بالای دست هاست».

ذکر این نکته درباره محبت به عنوان ملاک جری و تطبیق لازم است که تمامی مصادیق و موضوعات مرتبط با ایمان و کفر در صورت وجود محبت نسبت به آن ها، مشمول همان نتایج و دچار شدن به سرنوشت محبوبان و محشور شدن با آنان است. امام صادق علیه السلام به صفوان جمال، زمانی که شتران خود را برای سفر حج به هارون اجاره داده بود، فرمود:

«... يَا صَفْوَانُ أَتَبِعُ كِرَاؤَكَ عَلَيْهِمْ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: أَتُحِبُّ بَقَاءَهُمْ حَتَّى يَخْرُجَ كِرَاؤُكَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَمَنْ أَحَبَّ بَقَاءَهُمْ فَهُوَ مِنْهُمْ وَمَنْ كَانَتْ مِنْهُمْ كَانَتْ وَرَدَ النَّارِ...» (حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۹/۱۶).

محبت و رضایت از امور قلبی است که ظهور و جلوه آن در اخلاق و رفتار است، اما ملاک‌های اخلاقی رفتاری مستقیماً در اخلاق و رفتار نمودار است.

در *امثال* و حکم فارسی آمده است: «هر که کسی را دوست دارد، دوست وی را دوست دارد و دشمن وی را دشمن دارد» (دهخدا، ۱۳۹۱: ۱۹۶۶/۴) و در همین مضمون گفته‌اند: گوش عزیز است، گوشوارش هم عزیز است. مولوی می‌گوید:

پیش مؤمن کی بود این قصه خوار      قدر عشق گوش عشق گوشوار

(همان: ۱۳۳۳/۳)

## ۲-۴-۱. تطبیق با ملاک محبت

همه عناوین و کسانی که در قرآن آمده و خدا آنان را دوست دارد و اعمال و کسانی که خدا آنان را دوست ندارد و با آنان دشمن است، در صورتی که محبت آنان در شخصی باشد، شامل دوستی یا دشمنی خداوند خواهند بود و در نزد خداوند یکسان خواهند بود. این مطلب در دوستی ابرار و نیکان یا دوستی اشرار و بدان، تأثیر ویژه‌ای در سعادت و شقاوت فرد دارد.

در آیه شریفه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران: ۳۱)؛ «بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد...».

خداوند محبت خود را در تبعیت از پیامبر قرار داده و پیروی از پیامبر خود را در حکم محبت خود بیان فرموده است؛ بدان جهت که پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام در محبت خداوند در نهایت کمال بودند. در زیارت ایشان می‌خوانیم:

«السَّلَامُ عَلَى الدَّعَاةِ إِلَى اللَّهِ وَالْأَوْلِيَاءِ عَلَى مَرْصَاةِ اللَّهِ وَالْمُسْتَقَرِّينَ فِي أَمْرِ اللَّهِ وَالنَّامِيْنَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ...» (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۱۰/۲).

به این جهت، مصداق اکمل و اتم محبت خداوند در پیروی از ایشان است. از سوی دیگر یکی از دستورات پیامبر که بسیاری از امت پیامبر از آن پیروی نکردند و از دستور پیامبر در این باره سر باز زدند، محبت و مودت اهل بیت علیهم‌السلام است.

یکی از موارد تطبیق آیه بر شیعیان اهل بیت علیهم‌السلام مربوط به دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام درباره نسل و دودمان خود است، هنگامی که آنان را در کنار خانه کعبه

سکنی داد: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ...» (ابراهیم / ۳۷)؛ «پروردگارا، من [یکی از] فرزندانم را در درّه‌ای بی کشت، نزد خانه محترم تو سکونت دادم. پروردگارا تا نماز را به پا دارند، پس دل‌های برخی از مردم را به سوی آنان گرایش ده...».

منظور از دل‌های مردم، دل‌های همه کسانی است که موفق به زندگی در کنار نسل حضرت ابراهیم علیه السلام شدند. اهل بیت علیهم السلام هم از نسل حضرت ابراهیم هستند و گرایش و محبتی که نسبت به آنان وجود دارد، از دعای آن حضرت است. پیامبر صلی الله علیه و آله «أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ» را بر قلوب شیعیان اهل بیت علیهم السلام تطبیق دادند که به خاطر محبت فراوان، به سوی ما جذب می‌شود:

«عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى «فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مِنَ النَّاسِ» قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هِيَ قُلُوبُ شِيعَتِنَا تَهْوِي إِلَيْنَا مَحَبَّتِنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴/۲۳).

در این روایت، دل‌های مردم تطبیق بر دل‌های شیعیان اهل بیت علیهم السلام شده که به سوی محبت آنان متمایل است.

در زیارات اهل بیت علیهم السلام (جامعه کبیره) نیز رسیده است:

«مَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهُ وَمَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهُ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۲۷۷)؛ هر که شما را دوست بدارد، خدا را دوست داشته و هر که شما را مبغوض بدارد، خدا را مبغوض داشته است.

این تعبیر با واژه «والاکم» نیز آمده است:

«مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالَى اللَّهُ وَمَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهُ» (همو، ۱۴۰۴: ۲/۶۱۳).

## ۵-۲. مشابهت

این کلمه از ریشه «شبه» است و دلالت بر همانندی دو شیء از نظر رنگ یا دیگر صفات دارد: «أَصْلُ وَاحِدٍ يَدُلُّ عَلَى تَشَابُهٍ الشَّيْءِ وَتَشَاكُلِهِ لَوْناً وَوَصْفاً» (همان: ۳/۲۴۳). شبهه آن است که دو چیز در اثر مماثلت، از همدیگر تشخیص داده نشوند. در روایات فراوانی بر اهمیت مشابهت و نقش آن در یکسان بودن احکام متشابه و متشابه به تأکید شده است. از آن جمله:



«وَقَالَ ﷺ إِنَّ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ، فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَسَبَّهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ»  
 (ترجمه شهیدی)؛ و فرمود: اگر بردبار نیستی خود را به بردباری وا دار؛ چه کم است  
 کسی که خود را همانند مردمی کند و از جمله آنان نشود.

در نقل دیگری حضرت فرمود:

«مَنْ تَسَبَّهَ بِقَوْمٍ عَدَّ مِنْهُمْ» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۷/۴۴۰)؛ هر کس به گروهی شباهت  
 رساند، از آنها به حساب می آید.

روایت صریح درباره موضوع آن است که خداوند در حدیث قدسی خطاب به یکی

از انبیا می فرماید، به قومت بگو:

«لَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَلَا تَشْرَبُوا مَشَارِبَ أَعْدَائِي وَلَا تَتَرَكَّبُوا مَرَائِبَ أَعْدَائِي وَلَا  
 تَلْبَسُوا مَلَابِسَ أَعْدَائِي وَلَا تَسْكُنُوا مَسَاكِينَ أَعْدَائِي فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا كَانَ أَوْلِيكَ  
 أَعْدَائِي» (همان: ۲۴۸/۳ و ۲۰۸/۱۶)؛ از غذاهای دشمنان من نخورید و از نوشیدنی  
 آنان نوشید و بر آنچه آنان سوار می شوند، سوار نشوند و در خانه‌هایی که آنان  
 ساکن‌اند، ساکن نشوید که در این صورت مانند آنان دشمن من خواهید بود.

## ۱-۵-۲. جری و تطبیق با ملاک مشابهت

برخی تفاسیر روایی، ایمان به غیب را بر ایمان به امام زمان تطبیق داده‌اند که به  
 جهت شباهت غیبت امام زمان با غیب بودن قیامت و بهشت و جهنم، بر آن تطبیق شده  
 است. شاید بتوان گفت غیب دارای مصادیقی است از بهشت و جهنم و خدا و ملائکه  
 و امام غائب که ایمان به آنها از صفات بارز متقین است:

«(بحث روائی) فی المعانی، عن الصادق ﷺ: فی قوله تعالی: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»  
 قال: من آمن بقیام القائم عجل الله فرجه أنه حق. أقول: وهذا المعنى مروى فی غیر هذه الروایة  
 وهو من الجری» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۶/۱)؛ از امام صادق ﷺ درباره آیه کسانی که  
 ایمان به غیب آورند، فرمود: منظور کسی است که به قیام امام زمان و حقانیت آن  
 ایمان داشته باشد.

اگر مثل را به معنای صفت در نظر بگیریم که در کتب لغت به آن اشاره شده بود،  
 می‌توان تطبیق آب گوارا را بر امام زمان از باب ملاک مماثلت و مشابهت دانست؛ چون  
 وجود امام نیز مانند آب که برای حیات ظاهری انسان لازم است، برای حیات معنوی

انسان و جهان ضروری و لازم است. در روایات فراوانی آمده است که اگر امام در زمین نباشد، زمین اهلش را فرو خواهد برد. شیخ کلینی در بابی از کتاب شریف کافی با عنوان «بَابُ أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَحُلُو مِنْ حُجَّةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۱)، سیزده روایت آورده است؛ از آن جمله:

«عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتَبْقَى الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ؟ قَالَ: لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» (همان: ۱۷۹/۱)؛ ابو حمزه می‌گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمود: اگر بدون امام بماند، فرو خواهد ریخت.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک / ۳۰)؛ «بگو: "به من خبر دهید اگر آب‌های [سرزمین] شما در زمین فرو رود، چه کسی می‌تواند آب جاری و گوارا در دسترس شما قرار دهد؟!"».

علامه در این آیه به طور مختصر به حدیث اشاره کرده که منظور از آب گوارا ولایت امام علی علیه السلام است و آن را از باب جری و تطبیق می‌دانند.

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ کلمه «غور» به معنای فرو رفتن آب در زمین است و منظور از این مصدر اسم فاعل - غائر- است و کلمه «معین» به معنای آب جاری در روی زمین است و معنای آیه این است که: «مرا خبر دهید اگر آب شما به زمین فرو رود و روی زمین آبی نماند، چه کسی است که در روی زمین برایتان آب جاری سازد؟» در این باره روایاتی است که آیه شریفه را بر ولایت علی علیه السلام و دشمنی آن جناب تطبیق می‌کند که البته منظور از آن‌ها تفسیر نیست، بلکه تطبیق کلی بر مصداق است (قمی، ۱۳۶۷: ۲/۳۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۶۱۲).

## ۲-۶. مجالست

هم‌نشینی، نقش خاصی در تطبیق آیات و احکام آن بر هم‌نشینان دارد. اهمیت هم‌نشینی و آثار آن بر کسی پوشیده نیست. هم‌نشینی با اهل شک و تردید انسان را دچار شک می‌کند و هم‌نشینی با متهمان انسان را دچار اتهام می‌گرداند:

«عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ جَالَسَ أَهْلَ الرَّيْبِ فَهُوَ مُرِيبٌ. عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْلَى النَّاسِ بِالتُّهْمَةِ مَنْ جَالَسَ أَهْلَ التُّهْمَةِ».

در کتاب *وسائل الشیعه* بابی با عنوان حرام بودن مجالست با اهل معصیت و بدعت

با ۲۱ حدیث آمده است:

«... عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَا تَصْحَبُوا أَهْلَ الْبِدْعِ وَلَا تُجَالِسُوهُمْ فَتَصِيرُوا عِنْدَ النَّاسِ كَوَاحِدٍ مِنْهُمْ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ وَفَرِيئِهِ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۱۶)؛ ... امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: با اهل بدعت همراه و هم‌نشین نشوید که نزد مردم مانند یکی از آنان خواهید بود. پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: انسان بر دین دوست و هم‌نشین خود است.

«مجالست» از ماده «جلس» به معنای نشست و به معنای دوستی و هم‌کلامی و

مشارکت است:

«المجالسة: الألفة والمخالطة والمصاحبة وفي حديث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يا روح الله لمن تجالس؟ فقال: من يذكركم الله رؤيته ويزيد في عملكم منطلقه ويرغبكم في الآخرة عمله...» (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۸/۴)؛ مجالست به معنای انس گرفتن و شریک شدن و همراه شدن آمده است و در حدیثی از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیده شد: ای روح خدا با که بنشینیم؟ فرمود: با کسی که دیدارش شما را به یاد خدا اندازد و سخنش بر علم شما بیفزاید و عملش شما را به آخرت مشتاق گرداند.

در اشعار و ضرب‌المثل‌ها و حکایات نیز بر این نکته تأکید شده است؛ از جمله:

همدمی مرده دهد مردگی      صحبت افسرده دل افسردگی

(دهخدا، ۱۳۹۱: ۱۹۹۱/۴)

هم‌نشین تو از تو به باید      تا تو را عقل و دین بیفزاید

(همان: ۱۹۹۳/۴)

با بدان یار گشت همسر لوط      خاندان نبوتش گم شد

سگ اصحاب کهف روزی چند      پی نیکان گرفت و مردم شد

(سعدی، ۱۳۹۳: حکایت ۲۶/۴)

مجالست و هم‌نشینی به معنایی که ذکر شد، در تطبیق و یکسانی در حکم و جزا،

نقش مستقیم دارد. خداوند از مجالست با برخی نهی کرده و تهدید نموده است که در

صورت مجاست با آنان، مانند آنان خواهید بود و به سرنوشت آنان دچار خواهید شد:

﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَعَدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يُخَوِّضَ فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (نساء / ۱۴۰)؛ «و البته [خدا] در کتاب [قرآن] بر شما نازل کرده که: هر گاه شنیدید آیات خدا مورد انکار و ریشخند قرار می‌گیرد، با آنان منشینید تا به سخنی غیر از آن درآیند؛ چرا که در این صورت شما هم مثل آنان خواهید بود. خداوند، منافقان و کافران را همگی در دوزخ گرد خواهد آورد».

در ترجمه و شرح این آیه گفته‌اند: خداوند متعال در این آیه مبارکه به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: به این مردم منافق بگو در آیات قرآنی که در دسترس عموم است به طور پند و تهدید یادآوری نموده‌ایم و اینک بار دیگر تذکر می‌دهیم که مسلمان در حذر باشند و از معاشرت با بیگانگان و همچنین از شنیدن سخنان و تبلیغات سوء آنان بپرهیزند و هرگز با آنان رفاقت و طرح دوستی ننموده و هم‌نشین آن‌ها نشوند و اگر مشاهده کردند کسانی را که نسبت به آیات قرآن استهزاء می‌کنند و سخنان ناروا می‌گویند، از آن‌ها اعراض کنند؛ زیرا عقیده و گفتار بشر بر هم‌نشین او لامحاله تأثیر می‌گذارد و نیروی روان او را به سوی هدف و عقیده خود جذب نموده، بر اندیشه و رفتار او حکومت خواهد نمود. کسی که در میان گروهی نسبت به دین خود ریشخند می‌بیند، یا باید از آن جلوگیری کند و یا چون یارای روبه‌رو شدن با آنان را ندارد، از ایشان کناره‌گیری نماید؛ زیرا چشم‌پوشی و خاموشی، نخستین مرحله شکست است و این همان پل نفاق است که میان دو سرزمین کفر و ایمان کشیده شده و گرنه پروردگار نیز بر حسب تدبیر متقن خود که تخلف‌ناپذیر است، معاندان را به همان هدف و مقصدی که خود و پیروان آنان رهسپارند، سوق می‌دهد و منافقان را نیز در دوزخ هم‌نشین آنان قرار داده و در سوز و گداز یکسان می‌باشند.

از این آیه استفاده می‌شود که شرکت در جلسات گناه به منزله شرکت در گناه است، گرچه شرکت‌کننده ساکت هم بوده باشد؛ زیرا این نوع سکوت‌ها یک نوع رضایت و امضاء عملی است و نیز استفاده می‌شود که مخالفت با منکران، با بودن قدرت لازم است و اگر کسی با داشتن قدرت این وظیفه را انجام ندهد خطاکار و گنهکار است (داووپناه، ۱۳۶۶: ۱۳۶۱/۹-۳۴۲-۳۴۱).

در تفسیر آیه نیز آمده است:

«وفی هذه الآية دليل أن من جلس في مجلس المعصية ولم ينكر عليهم، يكون معهم في الوزر سواء وينبغي أن ينكر عليهم إذا تكلموا بالمعصية أو عملوا بها، فإن لم يقدر بأن ينكر عليهم ينبغي أن يقوم عنهم حتى لا يكون من أهل هذه الآية» (سمرقندی، بی تا: ۳۴۹/۱).

## ۲-۷. متابعت

شاید بتوان ترتیب ملاک‌های جری و تطبیق را این گونه بیان کرد که با وجود یا ایجاد محبت، مجالست و در پی آن مشابَهت و سپس متابعت شکل می‌گیرد. شاید هم بتوان از سوی دیگری به ترتیب ملاک‌ها نگریست؛ به این معنا که رفاقت و مجالست موجب مشابَهت و در پی آن متابعت می‌گردد و در این مرحله، محبت و رضایت شکل می‌گیرد که از استوارترین ملاک‌های جری و تطبیق است.

«تبعیت» مصدر از ماده «تبع» به معنای پیروی است؛ چه به صورت ظاهری و پشت سر کسی حرکت کردن و چه به صورت معنوی که اهل لغت با معنای اطاعت مترادف دانسته‌اند و هر دو در قرآن به کار رفته است.

تبع و اتباع به معنای پیروی است؛ خواه به طور معنوی و اطاعت باشد، مثل ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۳۸) و خواه به طور محسوس و دنبال کردن، مانند ﴿فَاتَّبِعْتَهُمْ فَزَعُونَ وَجُنُودَهُ﴾<sup>۲</sup> (یونس/۹۰؛ قرشی بنابی، بی تا: ۲۶۵/۱).

ریشه اصلی این لغت را به معنای پشت سر حرکت کردن و دنباله‌روی گفته‌اند؛ چه در امور مادی و چه معنوی و چه به صورت فکری و چه به صورت عملی:

- «أصل واحد لا يشدُّ عنه من الباب شيء وهو التلو والقفو - تبعت فلائاً إذا تلوته واتبعته وأتبعته إذا لحقته» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۲/۱).

- «أنَّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو القفو والحركة خلف شيء مادي أو معنوي» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۷۷/۱).

در فرهنگ قرآن متابعت را با عنوان «پیروی» آورده و آن را به اطاعت ارجاع داده‌اند

۱. «هر که از هدایت من پیروی کند، برای آن‌ها خوفی نیست و محزون نمی‌شوند».

۲. «فرعون و لشگریانش آن‌ها را تعقیب کردند و از پی آن‌ها رفتند».

هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۷۳/۷). در تعریف اطاعت آمده است: اطاعت از ماده «طوع» در مقابل «کره» به معنای انقیاد است و غالباً در پذیرش فرمان به کار می‌رود و اجرای فرمان همراه با رغبت و خضوع از مقومات آن است؛ به گونه‌ای که در صورت فقدان هر یک از این سه، نقیض آن - که کراهت و ناخوشایندی است - صدق خواهد کرد (همان: ۴۹۹/۳-۵۰۰).

نکته دیگر درباره اهمیت تبعیت و پیروی آن است که از نشانه‌های شیعه، متابعت و پیروی از اهل بیت است و اساساً این معنا در لفظ شیعه نهفته است؛ یعنی کسی که مشایعت و همراهی نماید. امام رضا علیه السلام به یکی از دوستان خود نوشتند: «إِنَّمَا شِيعَتُنَا مَنْ تَابَعَنَا وَلَمْ يُخَالِفْنَا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۷۶)؛ شیعیان ما کسانی هستند که از ما پیروی نموده و مخالفت با ما ننمایند.

یکی از ملاک‌هایی که در صورت وجود آن می‌توان به صحت جری و تطبیق پی برد، تبعیت و پیروی است. در این ملاک کسانی که آیه‌ای بر آن‌ها تطبیق شده، از کسانی پیروی می‌کنند که آیه درباره آنان نازل شده است. این پیروی به تصریح آیات و روایات، موجب می‌شود که پیروی کنندگان در شمار پیروی شوندگان قرار گیرند. این تبعیت و پیروی در دو ناحیه پیروی در خوبی‌ها و تبعیت در بدی‌ها وجود دارد. شاهد تأثیر پیروی در نیکی‌ها این آیه است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ «و پیشگامان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که با نیکوکاری از آنان پیروی کردند، خدا از ایشان خشنود و آنان [نیز] از او خشنودند و برای آنان باغ‌هایی آماده کرده که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. همیشه در آن جاودانه‌اند. این است همان کامیابی بزرگ».

و در ناحیه پیروی ناپسند، خداوند از آن به «گرفتن ارباب من دون الله» تعبیر کرده است:

«عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ: «اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا صَامُوا لَهُمْ وَلَا صَلَّوْا لَهُمْ وَلَكِنْ أَحْلَوْا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳/۱) ... امام صادق علیه السلام درباره این آیه

فرمود: به خدا قسم برای آن اربابان روزه نگرفتند و نماز نخواندند، اما حلال را حرام و حرام را برای آنان حلال کردند و آنان نیز از آنها پیروی کردند.

خداوند در قرآن دستور پیروی از کسانی را داده است و از پیروی کسانی پرهیز داده و نهی کرده است. این افراد مصادیق عام و فراگیر دارند و پیروی از آنان موجب شمول نعمت یا عذابی است که به آنان وعده داده شده است.

### نتیجه گیری

خلاصه یافته این پژوهش آن است که جری و تطبیق قرآن که یکی از اسرار ماندگاری قرآن است، در صورتی صحیح خواهد بود که از پشتوانه و ملاک و میزان محکمی برخوردار باشد؛ در غیر این صورت و بدون در نظر گرفتن ملاک جری و تطبیق، به فرموده امام علی علیه السلام قرآن حمال ذو وجوه است که هر کس آن را بر مقاصد خود جاری و به نفع خود تطبیق خواهد داد. از بین ملاک‌های یاد شده، محبت و رضایت درباره اهل بیت علیهم السلام ملاک تطبیق آیات فراوان بر آنان است. از آنجا که در محبت خدا، در نهایت و تمام هستند و معیار رضایت خدا هستند، آنچه به خدا منتسب است، به ایشان منسوب شده که مفسران آن را از باب تفسیر یا تطبیق دانسته‌اند. نویسندگان بر این عقیده‌اند که ملاک تطبیق ابواب، صراط، نور، هدایت، ذکر، نعمت، باب حطه، اولی الامر، بقیه الله، حزب الله، سبیل الله و... بر اهل بیت علیهم السلام، رضایت و محبت تمام و کمال آنان نسبت به خداوند و اراده و مشیت اوست.

در مرحله بعد، تطبیق بر دیگران از شیعیان اهل بیت علیهم السلام گرفته تا دشمنان و مخالفان آنان، ملاک تبعیت و مجالست و مشابَهت در تطبیق‌ها وجود دارد که با وجود آن می‌توان آیات را تطبیق، یا تطبیق‌های انجام شده را نقد نمود که امروزه به اندک مناسبتی، آیات نازل شده درباره مشرکان را بر شیعیان تطبیق می‌دهند، بدون وجود هیچ یک از ملاک‌های ذکر شده و تنها به جهت شباهت ظاهری که بطلان این گونه تطبیق با اندک تفکری روشن است.

## کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن طاووس، سید رضی‌الدین علی بن موسی بن جعفر، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی ریاب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن قولویه قمی، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی، کامل الزیارات، بی‌جا، بی‌تا.
۶. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۷. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، چاپ هفتم، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۸. بابایی، علی‌اکبر، مکاتب تفسیری، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
۹. حزر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین علی، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، تصحیح حسین استادولی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. داورپناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، امثال و حکم، چاپ بیست و یکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق)، اندیشه دینی، شماره ۲۵، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۱۵. سعدی، مصلح بن عبدالله، گلستان، ویرایش کاظم عابدینی مطلق، تهران، آفرینه، ۱۳۹۳ ش.
۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر، علوم قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. سمرقندی، ابولث نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، تحقیق ابوسعید عمر بن غلام‌حسن عمروی، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۸. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. صادقی‌تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲۱. همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تصحیح محسن کوجه‌باغی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.



۲۵. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. قرشی بناپی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمّی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۳۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تصحیح محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۱ ق.
۳۵. نورانی، محسن، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره اهل بیت (علیهم السلام)»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۳۶. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۳۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن، فرهنگ قرآن، کلید راهیابی به موضوعات و مفاهیم قرآن کریم، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۳۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه، چاپ دوم، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر طبق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، بهار ۱۳۸۸ ش.
۳۹. یزدان‌پناه، سید یدالله، «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن»، حکمت عرفانی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.



## سیر ساختاریابی سوره در تفاسیر قرآن کریم\*

- ابوالفضل خوش‌منش<sup>۱</sup>
- فاطمه علیان‌نژادی<sup>۲</sup>

### چکیده

تقسیم قرآن مجید به سوره‌ها، امری بر اساس حکمت الهی است و توجه به آن، از زمان آغاز نزول و نیز در آموزه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، با تعبیر و از زوایای گوناگون وجود داشته و کمتر کسی است که این تقسیم‌بندی را صرفاً از روی تصادف و فاقد معنا بداند. سوره‌شناسی و توجه به ساختار سوره‌ها، امری است که در زمان‌های اخیر بیش از پیش محل توجه واقع شده و از جمله مشخصات مهم سبک و اسلوب قرآن و پایه‌ای برای تدبیر نظام‌مند دانسته شده است. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و نیز توجه به آنچه تاکنون در این زمینه انجام شده است، چگونگی بازتاب ساختار و ارتباطات درونی سوره‌ها را در تفاسیر قرآن مورد تتبع قرار داده است. پژوهشی از این دست،

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱/۳۰.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (khoshmanesh@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)  
(f.aliannejadi@modares.ac.ir)

جایگاه مفاهیمی مانند وحدت موضوعی، جامعیت واحد، ساختار هندسی، تفسیر ساختاری و نظم ساختاری را بیشتر و بهتر تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که شکل‌گیری و تکامل شناخت ساختار سوره می‌تواند یکی از عوامل و راهکارهای استنباط مفاهیم از آیات و سوره‌های قرآن کریم باشد.

**واژگان کلیدی:** ساختار سوره، تفاسیر قرآن کریم، ساختارشناسی، نظم، ارتباط.

### مقدمه

قرآن کریم دارای چینی منظم و حکیمانه است و «سوره»، نخستین ساختار تشکیل‌دهنده قرآن، نظم خاص و منحصر به فردی دارد. قرآن همه آیات خود را منسجم و دارای نظمی واحد توصیف می‌کند که در بیان حقایق و حکمت‌ها و هدایت به سوی حق، اسلوبی متقن و بی‌مانند داشته و متشابه و نظیر یکدیگرند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱/۳) و به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر یک از آیات قرآن کریم، شاهد و تصدیق‌کننده آیات دیگر است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۸/۲).

شناخت ساختار سوره که از رشته‌های نوین در حوزه تحقیقات قرآنی محسوب می‌شود، ابتدا مرتبط به مبحث تعیین جایگاه آیات در سوره‌ها در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که مواضع تمام آیات بدون توجه به مکان و زمان نزول آن، در سوره‌ای معین و در بین آیاتی خاص توسط ایشان تعیین می‌شد (طبرسی، ۱۳۷۳: ۴/۵). در مباحث سنتی علوم قرآن نیز در ابتدا با عناوین نظم قرآن، تناسب آیات و سوره مطرح شده که اغلب به صورت پراکنده بوده است. زرکشی به نقل از ابن عربی در کتاب *سراج المریدین* آیات قرآن را همچون کلمه‌ای منسجم و دارای اتساقی مبتنی بر نظم معرفی می‌کند:

«ارتباط آی القرآن بعضها ببعض حتى تكون الكلمة الواحدة، متسقة المعانی، منتظمة المبانی، علم عظیم» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۳۲/۱).

او همچنین اجزای کلام قرآن را چنان در هم تنیده می‌داند که ساختمانی محکم با اجزایی هماهنگ ایجاد کرده است (همان: ۱۳۱/۱). افزون بر انسجام و هماهنگی کلمات قرآن، میان جمله‌ها و عبارات یک سوره نیز در هم تنیدگی و ارتباط وجود دارد

که مجموعه‌ای واحد با اجزاء و آیاتی به هم پیوسته را پدید آورده که در آن هیچ جدایی و بیگانگی و تفرق و ناهمگونی نیست و می‌توان این پیوند و ترابط را درک کرد (زرقانی، ۱۳۸۵: ۲/۲۱۲). بنابراین هر سوره دارای شخصیتی ممتاز می‌گردد که به سراسر سوره قوام می‌بخشد و از مقتضیات این خصوصیات، گردآوری موضوعات و ارتباط آن‌ها حول محور خاص، بر اساس نظامی خاص است (سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۱/۵۵۵). این نظام‌مندی، ریشه در اندیشه ساختارگرایی<sup>۱</sup> دارد؛ یعنی در مطالعات ساختارگرایی هر واحد ادبی از تک جمله گرفته تا کل نظم کلمات با مفهوم نظام ارتباط دارد (اسکولز، ۱۳۷۹: ۲۷) که به جای پرداختن به نقد و بررسی عناصر تاریخی اجتماعی به وجود آورنده متن، به بررسی ساختارهای ادبی، زبانی و معنایی متن می‌پردازد (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۸۸). ضرورت این تحقیق به دلیل روی‌آوری مفسران معاصر به مسائل ادبی، زبانی و تحلیل‌های متنی و نیز نهادینه کردن ساختارشناسی سوره به عنوان قدم‌های آغازین تفسیر هر سوره که نوعی نگاه تخصصی به آن محسوب می‌شود، بیشتر آشکار می‌گردد.

مقالات متعددی در زمینه موضوع پژوهش حاضر به نگارش درآمده‌اند که اغلب به صورت غیر مستقیم با آن ارتباط دارند. برخی تحقیقات در جهت اثبات و تبیین ساختار یکی از سوره‌ها بوده‌اند؛ مانند «بررسی ساختار سوره انسان و دسته‌بندی آیات آن» از عباس اسماعیلی و مریم نساج، «رویکرد ساختارشناسانه به سوره کهف» از فتحیه فتاحی زاده و مرضیه ذاکری. برخی در زمینه وحدت موضوعی هستند؛ مانند «وحدت موضوعی سوره‌ها در تفسیر المنار و المیزان» از سیدهاشم حسینی، «رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در الاساس فی التفسیر» از سیدعلی آقایی. برخی به بررسی نقش سیاق در سوره‌ها پرداخته‌اند؛ مانند «نقش سیاق در تفسیر آیات قرآن» از عبدالؤمن امینی، «سیاق السورة القرآنية و اثره فی تفسیر النص و بیان تماسکه قراءة نحویة فی سورة ق» از حسن مصطفی عراقی، «میزان سیاق در تفسیر المیزان» (مطالعه موردی سوره بقره) از حجت علی نژاد و جواد فرامرزی. برخی دیگر ساختار را با نگاه

کلی‌تر نسبت به همه سوره‌ها مدّ نظر قرار داده‌اند؛ مانند «روش نوین در تفسیر و فهم آیات الهی: تفسیر ساختاری سوره‌های قرآن» از محمد خامه‌گر، «نگرش ساختاری به سوره‌های قرآن» از مهرداد عباسی. اما درباره سیر شکل‌گیری و تکامل نظام ساختاری سوره در تفاسیر، پژوهشی تا به حال مشاهده نشده است.

این تحقیق ضمن ارج نهادن بر تمام تحقیقات گذشته در صدد است به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف دفاع از انسجام ساختاری و محتوایی سوره‌ها و تبیین اهمیت شناخت ساختار سوره در تفسیر آیات الهی به این سؤال پاسخ دهد که ساختار و ارتباطات درونی سوره‌ها در تفاسیر قرآن چگونه بازتاب یافته است. به همین منظور پس از تعریف مفاهیم نظری، به بیان انواع رویکرد مفسران به ساختارشناسی سوره در تفاسیر عقلی و اجتهادی و گاه برخی تفاسیر عرفانی و روایی پرداخته شده است. این سیر تطور که از حوزه نظم الفاظ در سده‌های نخستین آغاز شده و امروزه به بیان ابعاد مختلفی از ساختار رسیده است، ضرورت و فواید نگرش ساختاری را در تفاسیر، بیشتر نمایان می‌سازد.

### تبیین مفاهیم سوره و ساختار

«سوره» از نظر اندیشمندان حوزه لغت‌شناسی از ریشه «سور» است. تنها سوره‌ای که افتتاح آن با این واژه است، سوره مبارکه «نور» است: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نور / ۱). در قرآن از این ریشه، استعمالات اسمی و فعلی در کاربست‌های دیگر نیز به کار رفته است.<sup>۱</sup> در کتاب‌های لغت، مراد از «سور» دیوار و حصار و مراد از «تَسْوَر» تصاعد و بالا رفتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۸۹/۷).

«ساختار»<sup>۲</sup> برگرفته از واژه «ساخت» به معنای «حالت»، «شکل» (دهخدا، ۱۳۶۵: ذیل واژه) و «ترتیب اجزاء» (معین، ۱۳۸۸: ذیل واژه) است. در فرهنگ‌های واژگان عربی نیز، ریشه «بن‌ی» به معنای ساختمانی است که اجزاء آن با یکدیگر ترکیب شده‌اند:

۱. «فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ سُورِيَهُ بِأَبِّ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید / ۱۳)؛ «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تُسَوَّرُوا الْحُرَابَ» (ص / ۲۱).

«وهو بناء الشيء بضم بعضه إلى بعض» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۰۲/۱). از جمله مشتقات این واژه «بِنْيَة» است که به بیت‌الله الحرام تعبیر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۲/۸) و معادل نزدیک‌تر به واژه ساختار در زبان عربی «الْبِنْيَة» است که کاربرد قرآنی ندارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۴/۱۴).

در علم «زبان‌شناسی»، ساخت به معنای شبکه روابط همنشینی و جانمایی عناصر یک نظام در رابطه متقابل با یکدیگر است که هر نظامی را شامل شده و مختص زبان نیست (صفوی، ۱۳۸۰: ۲۱). از این رو روابط عناصر تشکیل‌دهنده یک نظام، تحت اصول و قوانین خاص، سبب انسجام و یکپارچگی آن می‌شوند (همان: ۱۸۶). به عبارتی دیگر، ساختار پیوندی یکپارچه و منسجم میان همه عناصر هنری است که نویسنده با کاربست شگردهای ادبی و هنری، آن را به طرز هنرمندانه پدید می‌آورد. آنگاه همه عناصر و اجزاء علاوه بر ارتباط متقابل با یکدیگر، در ارتباط با کلیت ساختی بزرگ‌تر قرار می‌گیرند. بر پایه همین قوانین و اصول است که ساخت به منزله کلیت و نظام معنا می‌شود و قابل تعریف است (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۸۶). ساختار سوره نیز ناظر به توصیف و تبیین نظم و ارتباط آیات، انسجام اجزاء، شکل سوره و نیز در ارتباط با کلیت آن است که تصویری پیوسته، هماهنگ و زیبا از سوره ارائه می‌دهد تا در پرتو این هماهنگی، نظم، انسجام و ارتباط، راه تدبر در آیات آسان گشته و مقدمه‌ای کارآمد برای ورود به عرصه تفسیر گردد.

### مروری بر پیشینه تاریخی ساختار سوره

قرآن کریم در محیطی نازل شد که ذائقه عموم مردم آن محیط، با شعر و خطابه آشنا بود. پس از نزول قرآن، شماری از قوم عرب، فضل کلام‌الله مجید را بر دیگر سخن‌ها تا حدودی دریافتند و قرآن در میان قوم عرب با میزه‌ای به نام فصاحت و بلاغت شناخته شد. در آن دوره چون آگاهی غالب و اطلاع عمومی آن قوم از نظم و بلاغت سخن بود، این جنبه بیش از جنبه‌های دیگر در نظر آمد و جمال اغلب جنبه‌های دیگر در نظر آنان ناشکفته ماند (خوش‌منش، ۱۳۹۳: ۱۰۶). بدین طریق نظریه نظم‌نوین قرآن در ارتباط با بلاغت شکل گرفت. فهم و تصورات متعدد از این اصطلاح در نزد

علماء آن دوره سبب شد که گروهی نظم را مرتبط به لفظ، و گروهی به معانی نسبت دهند (صفوی، ۱۳۸۰: ۲۱). زیربنایی‌ترین اندیشه نظم قرآن از دیدگاه جاحظ شکل گرفت که آن را به سان پیکری تشبیه کرد که لفظ به جای بدن و معنا به جای روح آن است و میان متن قرآن از جهت شکل ظاهری و بُعد معنوی با تمام گونه‌های ادبی معروف فرق گذاشت (صاوی جوبنی، ۱۳۸۷: ۳۵۶) و تقارب و تجانس و دور بودن الفاظ از تنافر را همان ائتلاف و تلیق و تناسب در همنشینی واژه‌ها و عبارات بیان کرد (جاحظ، ۱۳۴۵: ۲۳/۱). پس از جاحظ، رمانی با تحلیل سطح بلاغی متن، معیارهای کیفی مشخصی ارائه داد که بیشتر به ابعاد هنری و زیبایی‌شناختی قرآن مربوط می‌شود (رمانی و خطابی و جرجانی، ۱۹۵۶: ۹۴). از نگاه خطابی نیز نظم در فصاحت الفاظ قرآن تعریف شد؛ یعنی بهترین چینش و گزینش الفاظ همراه با صحیح‌ترین معانی (همان: ۲۷). از این منظر، جای گرفتن الفاظ در موقعیتی مناسب، از ارکان و مقومات نظم محسوب شده و با کمترین جابه‌جایی، سبب دگرگونی معنا و فساد نظم خواهد شد. در قرن پنجم، نظریه نظم عبدالقاهر به ترکیب کلمات و تناسب آن‌ها توجه ویژه‌ای نشان داد (صفوی، ۱۳۸۰: ۸۸) و آن ایجاد ارتباطی محکم بین فصاحت و بلاغت بود؛ البته آن نظمی که در سایه اصول نحو صورت گیرد و حاصل آرایش‌های نحوی و الگوهای خاص کلمات باشد (جرجانی، ۱۴۲۱: ۴۶). بر این اساس، نظریه نظم جرجانی تمام برتری و مزیت کلام را به معانی نحوی برگرداند.

تا به اینجا دو رویکرد عمده درباره نظم قرآن مطرح نظر بوده است؛ دسته‌ای به شاخص‌ها و متغیرهای لفظی و دسته‌ای دیگر به ملاک‌ها و معیارهای معنایی تأکید ورزیده‌اند و لفظ، مقوم اساسی در مجموعه نظم و پایه اول عبارات، جملات و دیگر ساختار متنی، محسوب شده که دقیق و جانشین ناپذیر است. اما توجهی به کلیت سوره، به عنوان یک واحد متنی نشده و کمک چندانی به کشف ساختار سوره نکرده‌اند.

از جمله اولین کوشش‌ها در سیر تاریخی تحلیل ساختاری سوره، در مبانی و شیوه تفسیری محمد بن عبدالله ترمذی، فقیه، صوفی و حکیم قرن سوم دیده می‌شود. متن کامل تفسیر وی برجای نمانده است، اما آنچه در آثار گوناگون او از مباحث تفسیری



می‌توان یافت، چه‌بسا بتوان گفت که او از پیشگامان معتقد به علم تناسب و محور موضوعی در تفسیر آیات و سوره است. گرچه او دیدگاه خود را در این باره نظریه‌مند نکرده است، اما معتقد است که چینش آیات هر سوره از ترتیبی توقیفی و حکیمانه پیروی می‌کند؛ آن‌سان که برای هر سوره می‌توان محور موضوعی در نظر گرفت. حکیم ترمذی از میان سوره‌های قرآن کریم این شیوه را برای تفسیر در سوره بقره به کار می‌بندد؛ بزرگ‌ترین سوره‌ای که با وجود موضوعات پراکنده، در نظر گرفتن تناسب آیات آن بسی دشوارتر از دیگر سوره‌هاست. نوشته‌ی وی با عنوان «مقاصد سورة البقرة» در کتاب *المسائل المکنونه*، تفسیری با رویکرد تحلیل محتوای ساختاری بر این سوره است. او با نگاه عرفانی، مقاصد سوره را تحلیل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که در این سوره یک پیام کلی و اصلی یافت می‌شود و آن اینکه مسلمانان باید هم احکام ظاهری دین را رعایت کنند و هم احکام باطنی را. این نتیجه که با یکی از آیات پایانی سوره پیوند می‌خورد - که به مؤمنان یادآور می‌شود آنچه را در دل دارند بروز دهند یا پنهان کنند برخدا مخفی نخواهد ماند<sup>۱</sup>، معنای روشن‌تری را القا می‌کند؛ گویی ترمذی معتقد است که می‌توان خلاصه پیام اصلی و مهم سوره را در آخرین آیاتش پی‌جویی کرد (خانی، ۱۳۹۶: ۵۸).

در سده چهارم نیز تحلیل بخشی از سوره‌ها با بیان کیفیت ارتباط جمله‌ها و آیات درون سوره‌ها از سوی باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق.) بود. باقلانی در کتاب *اعجاز القرآن* در پی اثبات تفوق و برتری کلام قرآن بر دیگر سخن‌ها نشان می‌دهد که به ارتباط موضوعی و ساختاری درون سوره‌ها توجه داشته است (باقلانی، ۱۴۲۱: ۱۹۳). روش او در بررسی بُعد اعجاز‌گونه قرآن اندکی متفاوت‌تر از دانشمندان قبل از خود است. او از راه مقایسه و تحلیل سوره‌های نمل، قصص، غافر و شعراء با دیگر قصیده‌های عربی، در صدد نشان دادن پیوستگی لفظی و محتوایی درون سوره برای دستیابی به نکاتی است که عموماً یک خواننده سطحی نگر از آن غافل می‌ماند (سلام، بی‌تا: ۲۹۲). از نظر این مؤلف، نظم و هماهنگی همه آیه‌های کوتاه و بلند و متوسط در هر سوره، ابتدا و پایان

۱. «وَإِنْ تَدْرَأْمَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْنَ بِحَايِبِكُمْ بِهِنَّ اللَّهُ فَيَغْفِر لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ» (بقره / ۲۸۴).

سوره، مواضع فصل و وصل، انتقال و تحول از قصه‌ای به قصه دیگر و از بابی به باب دیگر باید مورد توجه قرار گیرد (باقلائی، ۱۴۲۱: ۱۲۵-۱۲۶).

باقلائی اولین تحلیل را در سوره نمل از آیه ﴿وَإِنَّكَ لَلْأُولَى الْقُرْآنِ مِنَ لُدُنٍ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل/ ۶) که درباره شأن و منزلت قرآن است، آغاز می‌کند؛ سپس آن را به آیه ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا...﴾ (نمل/ ۷) متصل می‌کند و با یادآوری آیات مشابه این آیه در سوره‌های طه (آیه ۱۰) و قصص (آیه ۲۹)، به آیه بعدی منتقل شده<sup>۱</sup> و عبارت انتهایی این آیه ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ را با مقدمه و سخن آغازین سوره پیوند می‌زند. در ادامه آیات پس از این سیاق را نیز مشروحو بر ربوبیت الهی در این آیه می‌داند (همان: ۱۲۴). او بر این باور است که سوره شعراء مشتمل بر داستان‌های متصلی است که در پی ایجاد هدفی خاص تنظیم شده‌اند و در انتهایی سوره همه به آخرین مقطع که مخصوص پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، مرتبط می‌گردند؛ زیرا آیات مقطع پایانی به آیه انذار منتهی می‌شوند که اهداف و نتایج انتقالات از هر داستان به داستان دیگر را در این سوره روشن تر کرده و در پایان برای تسکین و آرامش پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنظیم شده‌اند (همان: ۱۲۸). در نهایت، وی با اعتبار بخشیدن به وحدت و پیوستگی آیات یک سوره، آن را متنی کامل دارای الفاظ، عبارات، معانی و موضوعات متعدد و مرتبط با یکدیگر نشان می‌دهد که حتی فصل و وصل آیات نیز برگرفته از نظم خاص قرآن است؛ خصوصیتی که این کلام الهی را از سخن عادی بشر متمایز می‌سازد (همان: ۱۳۷). بدین ترتیب گرچه در این اثر کیفیت ارتباط جمله‌ها و آیات با یکدیگر و نیز اتصال معنا و موضوع به شکلی نسبتاً ضعیف تبیین شده، اما این نگرش‌ها می‌تواند ابتدایی‌ترین و ساده‌ترین نگاه ساختاری به سوره‌ها در آثار پیشینیان باشد.

### نظم و ساختار سوره در تفاسیر

تفاسیر قرآن کریم کم و بیش از نگاه‌ها و زوایای متعددی به ساختار سوره اشاره کرده‌اند. گاه ساختار درونی سوره‌ها در برخی تفاسیر، در حد اتصال یک آیه با آیات

۱. ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ تُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل / ۸).

مجاور یا با تکیه بر سیاق تبیین می‌شود. دسته‌ای دیگر با بهره‌گیری از ارتباطات درون سوره‌ای مانند ارتباط لفظی معنایی آیات ابتدا و انتهای یک سوره، ارتباط مقاطع، تضادها و تقابل‌های اجزای سوره و تکرارها، به معرفی بیشتر سوره‌ها پرداخته‌اند. گام بعدی، تفاسیری هستند که به تعیین اهداف و اغراض سوره‌ها پرداخته‌اند و دید غرضی و تعیین غایت محور آن‌ها پررنگ‌تر شده است که در سطور آتی به نمونه‌های مذکور اشاره خواهد شد.

### ۱. نظم و ساختار درونی آیات

آیه‌های قرآن کریم از نظر ساختار از تنوع گوناگون برخوردارند. گاه آیه از یک کلمه مانند: ﴿طه﴾ (طه / ۱)، ﴿مُدْهَامَاتَانِ﴾ (رحمن / ۶۴) بدون محاسبه حروف، و گاه از دو کلمه مانند: ﴿وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ﴾ (طور / ۲) تشکیل شده است تا آیات بلندی که به حجم یک صفحه می‌رسند (ر.ک: بقره / ۲۸۲). از این رو آیه، جمله‌ای کامل و گاه جزئی از جمله می‌شود؛ یعنی یک جمله از آیات چندی تشکیل شده یا آیاتی نیز هستند که شامل چندین جمله می‌شوند (خرقانی، ۱۳۹۳: ۳۶-۳۷).

### ۲. نظم و ساختار بیرونی آیات

ساده‌ترین قسمت ساختار بیرونی آیات، تناسب آیات یعنی ارتباط دو یا چند آیه با یکدیگر است که در پی آن به ارتباط گروهی این آیات، سیاق هم گفته می‌شود که مورد اهتمام بیشتر مفسران بوده است.

#### ۱-۲. تناسب آیات

تناسب از حیث لغوی از ریشه «ن س ب» به معنای اتصال چیزی به چیزی دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۲۳/۵)؛ شبیه ارتباطی که در عالم انسان‌ها دیده می‌شود: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ (فرقان / ۵۴) و از حیث اصطلاحی ناظر به آیات قرآن کریم این اتصال و ارتباط معنا پیدا می‌کند.

کمترین التفات به علم مناسبت، التزام و اعتقاد به تناسب و ارتباط آیات در مبانی تفسیری مفسر است. در تفسیر عرفانی مانند *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*

(۶۳۸ ق.) نامی از مناسبت برده نشده است؛ اما به طور عملی، مقوله مناسبت و انواع آن در تفسیر آیات به کار رفته است و نشان می‌دهد که علم مناسبت از نکات کلیدی و زیربنایی این تفسیر است (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱۳/۱-۱۴). تفسیر *روض الجنان و روح الجنان* تحت عنوان وجه اتصال، اشارات قابل توجهی به پیوستگی آیات دارد (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۹/۳ و ۳۳۹). افزون بر مناسبت لفظی، مناسبت معنوی نیز در ارتباط آیات نقش ویژه‌ای دارد. در مناسبت معنوی، سخنور معنایی را آغاز، و سخنش را با عبارتی که تنها با آن معنا مناسبت معنوی دارد، به پایان می‌رساند (ابن ابی‌اصبح مصری، ۱۳۶۸: ۲۳۱). در تفسیر عرفانی *بیان السعادة فی مقامات العباده* گرچه مؤلف ظاهراً پیوند تمام آیات را لازم نمی‌داند و برخی از آیات و جملات را استینافیه محسوب می‌کند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۹۲/۱)، اما مناسبت معنوی نقش پررنگ‌تری ایفا می‌کند (همان: ۱۱۵/۱).

## ۱-۱-۲. مفهوم تضاد و ترتیب

تضاد یکی از انواع علم مناسبت است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۱). ترتیب و تضاد در مقابل هم قرار دارند؛ زیرا مراد از ترتیب، هماهنگی و یگانگی و گرد آوردن اشیاء بر اساس ترتیب درونی، و مراد از تضاد، ناهماهنگی و نابرابری و مخالفت است. توجه به تضاد و ترتیب از مبانی تأویلی و روش مفسر *مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار* است که با استفاده از این دو قاعده به تفسیر آیات پرداخته و تا قبل از او کسی از این روش استفاده نکرده است (ایرمنش و دیگران، ۱۳۹۳: ۸۵). این مفسر افزون بر اهماتی که به نظم آیات قرآن (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۵۹/۱) و بیان وجه مناسبت آن‌ها در این تفسیر دارد (همان: ۳۹/۱ و ۴۲)، در مقدمه تفسیر خود کاربرد دو حکم تضاد و ترتیب در آیات قرآن را نهادینه‌شده در فطرت مردم می‌داند (همان: ۵۶/۱ و ۱۰۳۱/۲). بنابراین زوج‌های زبانی و ارتباطات آن‌ها در قرآن از نگاه این مفسر در تفسیر قرآن نقشی کارآمد و مؤثر دارد.

## ۲-۲. بهره‌گیری از سیاق

سیاق عبارت است از آنچه سخن را احاطه کرده است؛ اعم از الفاظی که با این سخن، کلام پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند یا قرائن حالیه‌ای که با شرایطی، بر کلام احاطه یافته‌اند؛ در حالی که هر یک از این‌ها بر موضوعی دلالت دارند (صدر، ۱۹۷۸:

۱۳۰). اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در تعیین معنای واژه‌ها و مفاد جمله‌ها و آیه‌ها از اصول عقلایی محاوره است که در تفاسیر از این اصل، کم و بیش برای مقاصد مختلف بهره برده‌اند. لازمه پذیرش سیاق جملات و آیات، اعتقاد به ارتباط و پیوستگی آیات است و میزان به کارگیری و نقش سیاق در تفاسیر متغیر است. سید مرتضی در مقدمه کتاب تفسیر خود، *نفائس التأویل*، بر اهمیت و تأثیر سیاق در تفسیر متن تأکید می‌کند و آن را با نظم قرآن مرتبط می‌داند و اهمال و سستی در این امر مهم را باعث برداشت غلط و اشتباه می‌داند؛ برای نمونه به آیه ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (دخان / ۴۹) اشاره می‌کند که بر خلاف معنای ظاهری آن در سیاق ذلت و حقارت بیان شده است (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۸۱/۱). همچنین آیات ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ و ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ (فتح/۸-۹) را بر خلاف تغییر مخاطب در این دو آیه، کلامی واحد می‌داند که تک تک واژه‌های آن به همدیگر متصل‌اند (همان: ۸۶/۱). شیخ طوسی نیز به اهمیت ارتباط و سیاق در سوره‌ها واقف بوده و در کنار اتصال جملات به یکدیگر (طوسی، بی‌تا: ۲۲۲/۳) و اتصال آیات به ماقبل و مابعد (همان: ۴۳۴/۲-۴۳۵)، از دسته‌بندی‌های آیات در گروه‌های سه‌تایی و چهارتایی (همان: ۳۱۵/۶)، جهت کشف مفاهیم آیات بهره می‌برد (همان: ۹۲/۱، ۵۳۲ و ۳۸۳/۲). بیان نظم و ارتباط آیات در سور سبع طوال، در تفسیر تبیان فراوان به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد شیخ طوسی بیان هماهنگی ساختار درونی این سوره‌ها را ضروری‌تر از سوره‌های کوچک می‌دانسته است.

طبری نیز در تعیین معنای بعضی الفاظ آیات و نیز در قبول و رد روایات از سیاق بهره گرفته است. تعابیری مانند «أشدها أئساقاً علی نظم الکلام و سیاقه» (۱۴۱۲: ۲۲۵/۳)، «فی سیاق واحد» (همان: ۲۴۴/۳)، «فی سیاق تلك الآیات» (همان: ۶۹/۲۵) و همچنین توجه به نظایر آیات (همان: ۵۳/۳ و ۶۶/۸)، سپس انتخاب قول ارجح در اختلاف قرائت آیات، گوشه‌ای از نگاه ساختاری طبری به سوره است؛ برای مثال در آخرین آیه سوره شمس، سخن از اتساق رئوس آیات به میان آمده و در نهایت با توجه به نظم، ارتباط فواصل و رئوس آیات ابتدایی سوره، نوع اماله حرف یاء را در آیه ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ تعیین می‌کند (همان: ۱۳۸/۳۰). انتخاب قول ارجح بین واژه‌های «نفضل» و

«یفصل» (رعد/۴)، نمونه دیگری از توجه به سیاق و سوره است (همان: ۶۸/۱۳ و ۸۵/۲۵). صاحب تفسیر کشاف نیز برای تعیین معنای مفردات قرآنی از جایگاه کلمات و سازگاری آن‌ها با سیاق استفاده می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۰۶/۱ و ۴۰۳/۳). از نظر زمخشری نظم کلام، همان بیان ارتباط جملات و کیفیت امتزاج آن‌هاست و به کارگیری آن، مبین اسرار و کاشف وجوه اختلاف معنوی است که مرتبط با سیاق و غرض عام آیات است (ابوموسی، ۱۴۰۳: ۲۳۶-۲۳۷).

یکی از الگوهای نگاه ساختاری به سوره‌ها در تفاسیر دسته‌بندی آیات است. گاهی یک آیه به تنهایی یک سیاق واحد قلمداد شده و گاهی دو، سه، چهار یا پنج آیه تحت یک گروه بررسی شده‌اند. تفسیر *مفاتیح الغیب* نمونه بارزی از بیان ارتباطات و اهتمام به سیاق است. رازی هماهنگی میان الفاظ و مناسبت بین آیات را از ملزومات کلام الهی محسوب می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۴۰/۳۰). ارتباط میان آیات یک سوره (همان: ۵۴۵/۳۰)، توجه به آیات تکراری و بیان غرض تکرار آن‌ها در سوره (همان: ۲۰۹/۳۲) و تعیین یکی از وجوه قرائت با استفاده از سیاق (همان: ۳۵۴/۲۶)، یک نوع نگرش ابتدایی از بینش ساختارگرایانه رازی است. منظور از واژه نظم در تفاسیر ذکرشده، همان بیان وجه پیوستگی و اتصال آیات پسین به پیشین است و نگاه ساختاری این تفاسیر تنها محدود به دو مبحث تناسب آیات و سیاق بوده است.

### ۳. نظم و ساختار درونی سوره

نظم و ساختار درونی سوره‌های قرآن کریم در دو سده اخیر بیش از گذشته مورد توجه مفسران و اندیشمندان قرآنی بوده است. هر یک از آن‌ها جنبه‌ای از ساختار لفظی و محتوایی سوره را مورد توجه قرار داده‌اند. علاوه بر موارد قبل، ویژگی‌هایی چون تقسیم‌بندی سوره‌ها به مقاطع، ارتباط سوره‌ها، اشاره به موضوعات اصلی و کلیات سوره، هدفداری و وحدت موضوعی در سوره، در این تفاسیر پررنگ‌تر دیده می‌شود. تفسیر سوره‌ها در این موارد همراه با بیان کشف غرض و هدف سوره یا بدون در نظر گرفتن آن بوده است.

### ۳-۱. ساختاریابی سوره بدون تعیین غرض و محور موضوعی سوره

در برخی تفاسیر، ساختار و نظم سوره بحث مستقل و جامعی نداشته و نظرات و دیدگاه‌های ساختاری این مفسران اغلب درون تفاسیر پراکنده بوده است. آنان افزون بر تناسب آیات و توجه به سیاق در سوره، روش‌های دیگری همچون ارتباط مقاطع یک سوره، پیوندهای لفظی محتوایی آغاز و پایان سوره، ارتباط مقاطع با مقدمه سوره یا با انتهای سوره، تقابل ساختاری آیات و مقاطع و تکرار در آیه و سوره را به تفاسیر خود افزوده‌اند؛ اما هیچ اشاره‌ای به هدف یا غرض سوره نداشته‌اند.

#### ۳-۱-۱. ارتباط مقاطع یک سوره

*البحر المحيط فی التفسیر* از تفاسیری است که محدود به درون یک سیاق نشده است، بلکه برای فهم بیشتر آیات به ارتباط میان سیاق‌ها در سوره اشاره می‌کند. در سوره‌های طوال قرآن کریم مانند بقره، این نمونه‌ها بیشتر دیده می‌شود (ابوجان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۸۲/۱ و ۴۶/۲ و ۱۹۹). ابوالسعود نیز به ارتباط آیات سیاق‌های داستان بنی‌اسرائیل (بقره/ ۴۰) و امامت حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام (بقره/ ۱۲۴) با آیات سیاق‌های ابتدایی سوره بقره در باب خلافت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام (بقره/ ۳۰) معتقد است (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۹۴/۱ و ۱۵۴).

#### ۳-۱-۲. پیوندهای لفظی - محتوایی آغاز و پایان سوره

پیوندهای محتوایی بین آغاز و فرجام سوره، از نکات لطیف اعجاز بیانی قرآن است. در قرن نهم، سیوطی در کتاب *مراصد المطالع فی تناسب المقاطع و المطالع*، به این مهم در همه سوره‌ها پرداخته است. روش این کتاب محدود به آیات نخستین و پایانی سوره نمی‌شود، بلکه بیشتر موارد سیاق آغازین و پایانی سوره را در نظر می‌گیرد؛ مانند: آیه *«الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْلَمُونَ»* (انعام/ ۱) با آیه *«وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدُلُونَ»* (انعام/ ۱۵۰). ارتباط آیات ۴ و ۷۴ سوره انفال، با توجه به عبارت مشترک *«أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا»* در سیاق آغازین و انتهایی همین سوره، شروع با تسبیح و اختتام با تحمید در سوره اسراء (سیوطی، ۱۴۲۶: ۵۴)، اشاره به موضوعی واحد مانند قرآن در آغاز و پایان سوره (همان: ۵۴، ۵۷ و ۶۲) و ذکر آغاز و پایان حادثه قیامت در ابتدا و انتهای سوره حج (همان: ۵۵)، نمونه‌هایی از این قبیل پیوندهاست.

### ۳-۱-۳. ارتباط مقاطع میانی با مقدمه یا انتهای سوره

ارتباط آیات در مقاطع میانی با ابتدا و انتهای سوره، نوع دیگری از ارتباط مقاطع است؛ مانند ارتباط لفظی و معنوی آیه «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس / ۷۰) در وسط سوره با دو آیه «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْعَلِيمَ» (یس / ۱۱) و «لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس / ۷) در مقطع آغازین سوره (نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۵/۵۴۵) و آیات ۹۲ تا ۱۱۲ سوره انبیاء درباره سنت الهی آمدن پیامبران از میان بشر و سپس آیات مقطع پایانی در باب ارسال پیامبر اکرم ﷺ و وظیفه جهانی حضرت در ابلاغ، نتیجه‌گیری این مقطع از آیات است (قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۵۵۱/۶). مفسر تفسیر معارف القرآن، کل سوره احزاب را به جهت تکریم، تعظیم و برپا داشتن اطاعت الهی می‌داند و همه این مفاهیم را به آخرین آیه سوره یعنی رسیدن به مقام و جایگاه بلند این اطاعت متصل می‌کند (عثمانی دیوبندی، ۱۳۸۶: ۱۱/۲۴۱).

### ۳-۱-۴. تقابل ساختاری آیات و مقاطع

تقابل به معنای مخالف و مقابل هم قرار گرفتن، یکی از ویژگی‌های بیانی قرآن است که علاوه بر واژگان، بر جملات و آیات نیز قابل تطبیق است. گاهی این تقابل در آیات مجاور به خوبی روشن است؛ اما گاهی اوقات ژرف‌اندیشی بیشتری لازم است تا نکات و لطایف مفیدی را به دست دهد. آیات یا مقاطعی که در صدد توصیف نقطه مقابل‌اند، بهتر باعث روشن شدن مقصود و مفهوم آیه می‌شوند (مصطفوی، ۱۳۶۷: ۳/۱۴۲)؛ برای نمونه، مؤلف تفسیر روشن، آیه ۸۸ سوره توبه را به ۵ عبارت تقطیع کرده و آن‌ها را در کنار عبارت‌های تقطیع‌شده دو آیه قبل تر قرار می‌دهد.

الف) «الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ» در مقابل «تَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ» (توبه / ۸۶)،

ب) «جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ» در مقابل «اسْتَأْذِنَكَ أَوْ لَوْ الطَّوْلِ» (توبه / ۸۶)،

ج) «جَاهِدُوا بِأَنْفُسِهِمْ» در مقابل «يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ» (توبه / ۸۷)،

د) «أُولَئِكَ هُمُ الْحَيْرَاتُ» در مقابل «طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (توبه / ۸۷)،

ه) «أُولَئِكَ هُمُ الْفٰلِحُونَ» در مقابل «فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه / ۸۷).

این مفسر، ساختارهای متقابل را به عنوان زیرساخته تفسیر ادبی، در تفسیر مؤثر و



### ۳-۱-۵. تکرار در آیه و سوره

تکرار از جنبه‌های بیانی و زیبایی‌شناختی قرآن در آیات الهی است که به صورت واژه، عبارت، جمله در آیه یا کلیت سوره نیز دیده می‌شود. تکرار بیش از معمول یک حرف، یک کلمه و یک جمله به دلیل تأکید یا تمرکز روی موضوعی خاص انجام می‌شود و این در حالی است که کلام الهی مبرای از بی‌منطقی و زیاده‌روی و اسراف است (بازرگان، ۱۳۷۴: ۴۱). گاه نظرات تفسیری خاصی در پس این تکرارها مطرح می‌شود؛ برای مثال، تکرار سه باره واژه حج در آیه ۱۹۷ بقره نشان از این است که لفظ اول آن حج از نوع مطلق، نوع دوم از نوع مفروض با قیود و نوع سوم مصداق خارجی و مشخص حج است (مصطفوی، ۱۳۶۷: ۳۶/۳).

تکرار واژگان در سیاق‌های یک سوره مانند سیاق اول سوره بقره است که پنج آیه نخستین شامل تکرار فعل، موصوف واحد، ضمیر اشاره و ضمیر است که باید در تبیین آیات آن‌ها را در نظر داشت (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۷۴/۱). تکرار اسم ظاهر و ضمائر مربوط به آن (بقاعی، ۱۴۲۷: ۴۹۴/۴) یا تکرار یک اسم در دو آیه متوالی (حسینی‌واعظ، ۱۳۸۱: ۳۸) نمونه‌هایی دیگرند. نیز تکرار آیات همسان در سوره‌های رحمن و کافرون را به جهت تأکید و فهم بیشتر آیات گفته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۳۸/۱) که اغلب تفاسیر به تکرارهای درون این دو سوره توجه و اهتمام داشته‌اند.

با توجه به آنچه که در ابتدای بحث ساختاریابی سوره بدون هدف، گفته شد، شاید این تصور به وجود آمده باشد که روش و نگرش ساختاری به کلیت سوره در تفاسیر متقدم هرگز وجود نداشته و فقط در حد اشاره به تناسب آیات مجاور بوده است؛ اما گوشه‌هایی از این کلی‌نگری به ساختار سوره در تفسیر مجمع‌البیان دیده شده است. بررسی سوره یونس تا حدودی نگاه ساختارگرایانه به سوره را در شیوه تفسیری و دیدگاه علامه طبرسی نشان می‌دهد. بیان انسجام و ارتباط معنایی آیات مقطع آغازین سوره (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۷/۵)، بازگشت مقاطع میانی سوره یعنی آیات ۲۱ و ۲۲ سوره به ابتدای سوره (همان: ۱۵۴/۵)، ارتباط آیات یک مقطع یا سیاق مانند آیات ۴۰ تا ۴۴ (همان:

۱۶۹/۵)، توجه به نظایر آیات سوره با سوره‌ای دیگر مانند تقطیع آیه ۴۱ این سوره به ۵ قسمت و هماهنگ و متناظر دانستن تک تک عبارات آن با پنج آیه سوره کافرون (همان: ۱۶۸/۵-۱۶۹)، ارتباط جمله میانی آیه «الْأَيْنَ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» با صدر همان آیه «الْأَيْنَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ» (یونس / ۵۵؛ همان: ۱۷۵/۵)، اتصال یک آیه به آیه‌ای دیگر در چندین سیاق قبل تر مانند ارتباط آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ» (یونس / ۵۹) با آیه «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس / ۳۱)، اتصال آیه «وَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ» (یونس / ۶۵) به چند آیه پیش (همان: ۱۸۲/۵)، پیوند و ارتباط آیات پایانی با کلیت سوره (همان: ۲۱۱/۵)، همگی نشان‌دهنده نگاه ساختارگرایانه مؤلف مجمع‌البیان در این سوره بوده است.

### ۲-۳. ساختاریابی و تعیین غرض و محور موضوعی سوره

روزآمدترین روشی که بر پایه ساختارهای بیان‌شده در تفاسیر قبلی در عصر جدید به مرحله ظهور رسید، کشف اهداف و محور موضوعی سوره‌هاست. دیدگاه‌ها و شیوه‌های متعددی علاوه بر موارد قبلی از سوی مفسران درباره چگونگی فرایند کشف غرض سوره‌ها از طرق متعدد در تفاسیر مطرح گردید که نمونه‌ای از آن‌ها در ذیل بیان می‌شود.

#### ۱-۲-۳. تقسیم‌بندی آیات با دیدگاه موضوعی و عنوان‌گذاری مقاطع حول محور موضوعی سوره

تقسیم‌بندی آیات در سوره‌ها روشی برای آسان‌تر کردن فهم سوره‌هاست تا خواننده بتواند با مفاهیم سوره ارتباط برقرار کرده و بر وجود هماهنگی منطقی میان آیات و غرض پی ببرد. برخی حتی مطالب و شماره صفحات را بر اساس موضوع آیات در فهرست خود تنظیم کرده‌اند که عموماً با توجه به محورهای موضوعی یک سوره است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۳۸۶-۳۸۷ و ۳-۱/۲). نویسندگان حقایق ذکرشده در آیات قرآنی را پیوسته و مفسر یکدیگر می‌داند و معتقد است که همه آیات الهی حول محور خاص توحید و یکتاپرستی دور می‌زند (همان: ۱۳۹/۴) تا اتحادی در همه بشر بیافریند که همه را تحت پرچم «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» درآورد (همان: ۱۵۱/۱۷ و ۱۵۳). این تقسیم‌بندی آیات در برخی از تفاسیر بر اساس نگرش موضوعی و مرتبط با محورهای اصلی هر سوره بعضاً با عنوان‌گذاری همراه بوده است (زحیلی، ۱۴۱۱: ۹/۱).

### ۲-۲-۳. تفسیر بسم الله مطابق با محتوای سوره

از نظر برخی، آیه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ در ابتدای هر سوره به مقتضای معانی سورهٔ مربوطه، معنا و مفهوم خاصی به خود می‌گیرد. از آنجایی که وحدت و یگانگی یک سخن به واسطهٔ هدف و منظری است که از آن در نظر گرفته شده است، بنابراین ذکر بسمله در طلیعهٔ هر سوره، برای شروع در مقصود خاص آن سوره است (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۵۷)؛ برای مثال یکی از ویژگی‌های تفسیر تبصیر الرحمان و تبصیر المنان آن است که در آغاز هر سوره، نکات جدیدی در تفسیر آیه «بسم الله» متذکر می‌شود. نویسنده در هر سوره، آیه «بسم الله» را با توجه به مطالب و موضوع آن سوره شرح می‌دهد (مہائمی، ۱۴۰۳: ۳۲/۱، ۱۰۱ و ۱۳۸؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۲۲۳/۱ و ۳۲۰). این تفاوت‌های مفهومی از «بسم الله» را برخی به تناسب سیاق و مطالب هر سوره و آغاز و پایانی مخصوص به آن سوره بیان کرده‌اند (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۱۷/۱، ۲۰، ۹۷ و ۱۴۱).

### ۳-۲-۳. بیان اهداف کلی و اجمالی و موضوعات اصلی در مقدمه سوره

در زمینه اهداف و مقاصد سوره، گاهی مفسر تنها در مواردی که لازم دانسته از وحدت حاکم بر فضای سوره در جهت تفسیر بهره جسته و با تعبیری مانند مبانی و موضوعات اصلی سوره (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۶/۲۵)، ایقاعات درون‌سوره‌ای برای جهت‌دهی به محتوای سوره (همان: ۲۴/۳۵۸)، تصویر کلی (همان: ۸/۵) و فضای حاکم بر سوره (همان: ۲۰/۱۹۶ و ۲۵/۳۹۸) به اهداف کلی اشاره کرده است. در مقابل، برخی تفاسیر با بیانی نسبتاً طولانی از مقاصد سوره‌های طوال مانند بقره سخن گفته‌اند (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱/۲۸-۳۶).

از سوی دیگر سید قطب، اسلوب متمایزی در تفسیر ادبی ابداع کرد. او آیات را با ذوق خالص ادبی تفسیر، و اهداف کلی مورد نظر آیات را بدون پرداختن به جزئیات بیان کرد (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۴۹۶). او ارتباط، انسجام و وحدت را در تصاویر و تعبیر قرآن می‌بیند که با درک خصوصیات عمومی و شکار نشانه‌ها از متن در پی تسلسل طبیعی حاکم بر انتقال از غرضی به غرض دیگر در سوره‌ها به دست می‌آید (همو، ۱۳۷۳: ۳۲). مؤلف تفسیر کاشف با سبکی نوین پس از توضیحات کلی درباره سوره و پیام اصلی،

در صدد اثبات چهره موزون سوره‌های قرآن و روابط آیات بر اساس تقسیم‌بندی مباحث و دسته‌بندی آیات همراه با اشعار، تصاویر و عکس‌هایی از طبیعت و جانداران برمی‌آید تا قرآن را مجموعه‌ای ناگسسته، و واحدی به هم پیوسته معرفی کند (همو، ۱۳۷۹: ۵۰۴/۲). مضمون و درون‌مایه هر سوره با عناوین «الإطار العام» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۹۲/۱ و ۴۹۸)، «مدخل عام» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۱/۱)، «أجواء السورة» (همان: ۷/۱۰)، «جولة فی آفاق السورة» (همان: ۱۵۹/۱۲)، «مضمون السورة» (همان: ۲۱۴/۱۶)، «أغراض السورة» (همان: ۱۷۳/۱۸) و مباحثی پیرامون این مفاهیم در دیگر تفاسیر نشان می‌دهد که تعیین محورهای موضوعی یا اهداف هدایتی سوره‌ها تا چه اندازه در تفاسیر ورود پیدا کرده است.

نیز معیار علامه طباطبایی در دسته‌بندی آیات در تفسیر المیزان، هماهنگی آن‌ها در یک موضوع فرعی است. وی حکمت سوره سوره شدن آیات قرآن را در وحدت غرض می‌داند و در ابتدای هر سوره، ذیل عنوان «بیان» غرض سوره را با دلایل مربوطه بیان کرده، آنگاه آیات را در دسته‌های مختلف از یکدیگر تفکیک می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۳/۱ و ۵/۳). علامه معتقد است که بعضی از سوره‌ها، غرضی را که اوایل سوره آمده است، در آخر سوره تکرار می‌کند (همان: ۱۴۶/۹). تفاسیر متعدد دیگری نیز همچون التفسیر الواضح، المنار، پرتوی از قرآن، صفوة التفاسیر، التحریر و التیسیر و قرآن مهر، به محور موضوعی و تعیین اهداف سوره نظر و اهتمام جدی داشته‌اند.

### ۳-۲-۴. تعیین معالم السور یا غرر آیات

از نظر صاحب تفسیر نظام القرآن و تأویل الفرقان، آیات شاخصی که در تبیین نظام سوره نقش مهمی دارند، «معالم السور» نامیده می‌شوند. از نظر او همه آیات یک سوره، در درجه اهمیت یکسان قرار ندارند و برخی جایگاهی برتر از دیگر آیات دارند (فراهی، بی‌تا: ۹۲)؛ زیرا از جنبه‌های متعدد لغوی، اعراب، بلاغت، تاریخ، فقه و حکمت و نظایر آن‌ها می‌توانند برجسته باشند و با توجه به آن‌ها عمود و رکن سوره را می‌توان استخراج کرد (همان: ۹۳). مؤلف تفسیر تسنیم به گونه‌ای دیگر به تبیین این مفهوم پرداخته است؛ یعنی علاوه بر توجه به خطوط کلی معارف هر سوره در مقدمه آن، به

آیات کلیدی و برجسته آن اشاره کرده است که به آن‌ها غرر آیات گفته می‌شود؛ مانند آیه‌الکرسی و سه آیه پایانی بقره و آیات ناظر به مقام خلافت الهی که از آیات برجسته و ممتاز سوره بقره هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۳۰/۲) که این رویکرد را پیشتر از تفسیر *المیزان* گرفته است. علامه طباطبایی از مروجان تعیین غرر آیات است و وجود آن‌ها را راهگشای آیات دیگر قرآن و پایه محکمی برای حل بسیاری از احادیث می‌داند. علامه بر این باور است که در هندسه معارف قرآنی، آیاتی وجود دارند که قاعده هرم معارف آن را می‌سازند و معارف قرآن مانند شجره طیبه‌ای است که بن و ریشه آن توحید است و توحید به سان روحی در تمام اجزای آن جریان و سریان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۲/۱۲).

### ۵-۲-۳. وحدت موضوعی، نظام قرآن، جامعیت واحد، ساختار هندسی، تفسیر ساختاری و نظم ساختاری

نظریات جدیدی در راستای ساختارمندی سوره‌ها میان مفسران مشاهده می‌شود که به تبیین هر کدام از آن‌ها پرداخته می‌شود. *الاساس فی التفسیر* اثر سعید حوئی، کتابی پیرامون رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن است. حوئی حافظ کل قرآن بود و نزد اساتیدی برجسته قرائت قرآن را آموخت. مسئله حفظ و قرائت قرآن او، با تعمق و تفکر در مفاهیم قرآنی و اسرار ارتباط آیات و سوره‌های قرآن همراه بود (حوئی، ۱۴۲۴: ۱۹/۱)؛ به گونه‌ای که در پی فعالیت‌های سیاسی خویش، از فرصت سختی‌ها و رنج‌های زندان برای تأمل، نظریه‌پردازی و نگارش تفسیر قرآن بهره گرفت. در این تفسیر، نظریه‌ای جامع در باب انسجام مضمونی و وحدت سوره‌های قرآن عرضه شد که توجه بسیاری از دانشمندان را به خود جلب کرد (آقایی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵). این نظریه دو سطح دارد: سطح سوره‌ها و سطح آیات. وحدت موضوعی درون سوره ناظر به این نوع اخیر است. از نظر او هر سوره می‌تواند به اجزای کوچک‌تری تقسیم شده و ارتباط‌های لفظی و معنایی بخش‌های آن را به هم پیوند می‌زند. این تفسیر با عناوینی چون سیاق سوره به معنای مضمون کلی سوره (حوئی، ۱۴۲۴: ۱۲۹۵/۳)، سیاق قسم یعنی وحدت مضمونی مقاطع (همان: ۱۳۷۹/۳ و ۱۴۱۸)، سیاق مقطع یا وحدت مضمونی فقرات (همان:

۱۳۰۱/۳) و سیاق قریب (همان: ۱۵۱۱/۳)، در صدد نشان دادن لایه‌های متعدد ساختار سوره است که در تعیین وحدت موضوعی کاربرد خاص دارند.

نظریه نظام قرآن، در باب واحد بودن سخن قرآن است. این نظریه بین نظم و تناسب تفاوت ویژه‌ای قائل می‌شود. در این نظام، تناسب آیات اصل کلام را یکپارچه و مستقل نمی‌سازد، بلکه نظام چیزی افزون‌تر از مناسبت و ترتیب اجزاء ارائه می‌کند و تناسب تنها جزئی از نظام محسوب می‌گردد (فراهی، بی‌تا: ۸۶-۸۷). نظام قرآن، در واقع شبیه به همان وحدت موضوعی است که در کتاب *الاساس فی التفسیر* بیان شده بود.

نظریه جامعیت واحد، کل قرآن کریم را به سان جمله‌ای می‌داند که واژه‌های آن با یکدیگر ارتباط لفظی معنایی دارند؛ کلام یکپارچه‌ای که حتی اگر آیات گذشته و آینده‌اش از آن حذف شود، مثل آن است که همه آیات حذف شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۹۴). از این رو آیات یک سوره مانند اجزای یک جمله با یکدیگر ارتباط آوایی، لفظی، معنایی، اسلوبی و محتوایی داشته و برای تأمین یک هدف در کنار هم قرار می‌گیرند (احمدزاده، ۱۳۸۸: ۸۷).

نظریه ساختار هندسی سوره‌ها، با ارائه فصل‌بندی‌های مشخص و مرتبط با محتوا، فهرستی منظم و منطقی از مباحث هر سوره فراهم می‌سازد تا به هدف سوره دست یابد (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۵۳). از این رهگذر، تفاسیر ساختاری به عرصه تفسیر وارد شدند تا از راه نشان دادن روابط آشکار و نهان بین اجزای سوره، هماهنگی مقاطع مختلف و شناساندن ساختمان پیکر هر سوره، به بیان ارتباطات غیر خطی و ارتباط با عناصر صوری، ایقاعی و ادوات هنری سوره بپردازند (بستانی، ۱۴۲۲: ۱۴). به عبارت دیگر در سوره وحدتی حاکم می‌گردد که ساختمان سوره بر اساس آن شکل می‌گیرد؛ یعنی هر نوع نظم و ساختار درون سوره، در جهت هدف و اصل طبیعی است که سوره به دنبال آن هماهنگ و تنظیم شده است. درک و دریافت این مراتب و درجات از زیبایی‌های انسجام و ارتباط در ساختار سوره، با قرائت مستمر خواننده حاصل می‌شود. این قوت و استحکام با شیوه‌ای هنرمندانه از موضوعی به موضوعی دیگر در متن قرآن کریم منتقل شده که همان نظریه نظم ساختاری قرآن کریم است (بستانی، ۱۴۲۲: الف: ۱۰/۱).

## نتیجه‌گیری

نخستین نگاه‌های ساختارمندانه به سوره، در شیوه‌های تفسیری افرادی چون حکیم ترمذی با تحلیل محتوای ساختاری سوره بقره، باقلانی در نشان دادن پیوستگی لفظی و محتوایی برخی سوره‌ها و نیز طبرسی در اشاره به تکرارها و ارتباطات آیات و مقاطع سوره یونس دیده شده است. به تدریج مفسران بنا به نوع رویکرد خود، با تأثیرپذیری از برخی ویژگی‌های ساختاری سوره‌ها چون تناسب آیات، سیاق آیات، پیوندهای لفظی محتوایی مقاطع مختلف سوره، عنوان‌گذاری مقاطع، تقابل ساختاری، تکرارها، تقسیم‌بندی سوره به سیاق‌ها، غرر آیات، موضوع و اهداف کلی سوره، به تفسیر آیات پرداختند.

بدین ترتیب نگاه نظام‌یافته تفاسیر امروزی به سوره در ادامه نگرش مفسران متقدم شکل گرفت و کامل گردید و اکنون به مفاهیمی مانند وحدت موضوعی، جامعیت واحد، ساختار هندسی، تفسیر ساختاری و نظم ساختاری پیوند خورده است. این روند رو به گسترش و فراگیر نشان داده است که شناخت ساختار سوره‌ها می‌تواند یکی از مقدمات اولیه و مهم برای استنباط دقیق مفاهیم و مقاصد آیات و سوره‌های قرآن کریم باشد و از این راه نکات و لطایف پایان‌ناپذیری را در تدبر و تفسیر قرآن کریم به دست دهد.

## کتاب‌شناسی

۱. آقایی، سیدعلی، «رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در الیاساس فی التفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، زمستان ۱۳۸۷ ش.
۲. ابن ابی اصبح مصری، عبدالعظیم بن عبدالواحد، *بدیع القرآن*، ترجمه سیدعلی میرلوحی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن عربی، محمد بن علی، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی‌السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۸. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۹. ابوموسی، محمد محمد، *البلاغه القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیه*، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. احمدزاده، مصطفی، «وحدت موضوعی سوره‌ها در تفسیر تسنیم»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۵۷، بهار ۱۳۸۸ ش.
۱۱. اسکولز، رابرت، *درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. ایران‌منش، اسما، حسین خاکپور و علیرضا حیدری‌نسب، «تأثیر روایات امام صادق علیه السلام بر مبانی تأویلی باطنی شهرستانی»، *پژوهش‌نامه ثقلین*، شماره ۱، بهار ۱۳۹۳ ش.
۱۳. بازرگان، عبدالعلی، *متدولوژی تدبیر در قرآن*، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، *اعجاز القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. بستانی، محمود، *التفسیر البنائی للقرآن الکریم*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۲ ق. (الف)
۱۶. همو، *المنهج البنائی فی التفسیر*، بیروت، دار الهادیه، ۱۴۲۲ ق. (ب)
۱۷. بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ ق.
۱۸. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن سحر بن محبوب، *البيان و التبیین*، مصر، المطبعة التجاریة الکبری، ۱۳۴۵ ق.
۱۹. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *دلائل الاعجاز فی علم المعانی*، بیروت، المکتبة العصریه، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق علی اسلامی، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش. (الف)
۲۱. همو، *قرآن در قرآن*، تحقیق محمد محرابی، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش. (ب)
۲۲. حسنی واعظ، محمود بن محمد، *دقائق التأویل و حقائق التنزیل*، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. حوی، سعید، *الیاساس فی التفسیر*، چاپ ششم، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۴ ق.



۲۵. خامه گر، محمد، *ساختار هندسی سوره های قرآن*، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. خانی (مهروش)، حامد (فرهنگ)، «روش تفسیری حکیم ترمذی»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۲۷. خرقانی، حسن، «آیه و ساختار آن»، *بنیاد*، شماره ۲۹، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. خطیب شربینی مصری، محمد بن احمد، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۹. خوش منش، ابوالفضل، *درآمدی به ظرفیت های فرهنگی و هنری زبان قرآن*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۳ ش.
۳۰. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. رمانی و خطابی و عبدالقاهر جرجانی، *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، تحقیق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، چاپ سوم، قاهره، دار المعارف، ۱۹۵۶ م.
۳۲. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. سلام، محمد زغلول، *اثر القرآن فی تطور النقد العربی*، مصر، مکتبه الشیاب، بی تا.
۳۷. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۳۸. سید مرتضی علم الهدی، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل*، جمع آوری سیدمجتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
۳۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۴۰. همو، *مراصد المطالع فی تناسب المقاطع و المطالع*، ریاض، مکتبه دار المنهاج، ۱۴۲۶ ق.
۴۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار*، تهران، مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷ ش.
۴۲. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه، الموضحة للكلم القرآنیة و الحکم الفرقانیة*، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۴۳. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۴. صاوی جوینی، مصطفی، *شیوه های تفسیری قرآن*، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۴۵. صدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۸ م.
۴۶. صفوی، کوروش، *از زبان شناسی به ادبیات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

۴۸. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، *التفسیر الکبیر، تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی*، تحقیق هشام بدرانی، اردن - اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر، ۱۹۹۷ م.
۵۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۳. عثمانی دیوبندی، محمد شفیع، *تفسیر معارف القرآن*، ترجمه محمدیوسف حسین پور، چاپ سوم، تربت جام، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۶ ش.
۵۴. علوی مقدم، مهیار، *نظریه های نقد ادبی معاصر (صورتگری و ساختارگرایی)*، تهران، سمت، ۱۳۷۷ ش.
۵۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۶. فراهی، حمیدالدین، «دلایل النظام»، قابل دستیابی در وبگاه <[www.hamid-uddin-farahi.org](http://www.hamid-uddin-farahi.org)>.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۵۸. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۵۹. قرشی بنابی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۶۰. گنابادی، سلطان محمد بن حیدر (سلطان علی شاه)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۶۱. مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبتی الحسین (علیه السلام)، ۱۴۱۹ ق.
۶۲. مصطفوی، میرزا حسن، *تفسیر روشن*، قم، مرکز نشر کتاب، ۱۳۶۷ ش.
۶۳. معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، تمهید، ۱۳۷۹ ش.
۶۴. همو، *تناسب آیات*، ترجمه عزت الله مولائی نیا همدانی، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۶۵. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، چاپ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
۶۶. مهائمی، علی بن احمد، *تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تبصیر المنان*، چاپ دوم، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.
۶۷. نظام الدین نیشابوری (نظام الاعرج)، *حسن بن محمد بن حسین قمی، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

## بررسی انتقادی تفسیر ابن عاشور\*

- مهدی کرامتی<sup>۱</sup>
- سید محمد مرتضوی<sup>۲</sup>
- ایوب اکرمی<sup>۳</sup>

### چکیده

محمد طاهر بن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ ق.) عالم و فقیه تونسی با توجه به جامعیت و احاطه بر علوم مختلف، در کتاب سی جلدی التحریر و التنبیر، آیات قرآن را تفسیر کرده است. مقاله پیش رو در پی پاسخ به این پرسش است که آیا ابن عاشور توانسته به دور از هر عیب و نقصی به هدف خود دست یابد؟ نویسنده پس از بررسی تفسیر ابن عاشور، نخست به معرفی مؤلف و ساختار تفسیری او پرداخته، سپس اشکالات وی را کشف، تبیین و پس از آن به برخی از مصادیق آن اشاره می‌کند. بخشی از آسیب‌ها و اشکالاتی که در این مقاله ذکر شده، اشکالات ساختاری، و بخشی از آن‌ها اشکالات روشی است که اهم آن عبارت

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (keramatmahdi2@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (akrami-a@um.ac.ir).

است از: ضعف تقسیم‌بندی، حجم زیاد و ایراد مطالب غیر ضروری، ضعف استدلال، نقل نادرست اقوال، ارجاع نامناسب، کم‌توجهی به تناسب و نظم میان آیات، ناآشنایی با تشیع و تحمیل آرای فرقه‌ای بر آیات. روشی که در تحقیق پیش رو اتخاذ گردیده، انتقادی بوده است.

**واژگان کلیدی:** آسیب‌شناسی، تفسیر، ابن عاشور، التحریر و التنویر.

### مقدمه

از ابتدای نزول قرآن، اندیشمندان مسلمان برای فهم کلام خداوند و مراد وی از نزول قرآن در تلاش بوده‌اند. از این روی طی قرون مختلف، آراء و دیدگاه‌های مختلف تفسیری و کتب و رساله‌های پرشماری در تفسیر قرآن تألیف شده است. تحولات گسترده‌ای که در دو قرن اخیر در جوامع اسلامی پدید آمد، بر روش مفسران در فهم و تفسیر قرآن تأثیرگذار بود و موجب شد که تفاسیر جدید با روشی نو عرضه شود. *التحریر و التنویر* تألیف محمدطاهر بن عاشور از مفسران متأخر است و مؤلف در تلاش است با بهره‌گیری از علوم مختلف، آیات قرآن را تفسیر کند. وی که از بارزترین فقهای مالکی اهل سنت است، سعی می‌کند با ذکر هر آنچه در تفسیر آیات مؤثر است، فهم آیات را آسان کند و با استفاده از دیدگاه‌های مختلف تفسیری، از ابهامات و مشکلات ظاهری قرآن پرده‌برداری کند. این روش، *التحریر و التنویر* را به یکی از مفصل‌ترین تفاسیر نگاشته‌شده در سده‌های اخیر تبدیل کرده است. اثر مذکور پس از انتشار با اقبال پژوهشگران علوم و معارف قرآنی مواجه شد و کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی در معرفی آن نگاشته شده است.

### پیشینه پژوهش

آن گونه که ذکر شد، در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های زیادی درباره تفسیر ابن عاشور انجام شده است. کتاب *منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر التحریر و التنویر* تألیف نبیل احمد صقر، پایان‌نامه‌های «تفسیر ابن عاشور، التحریر و التنویر، دراسة منهجية و نقدية» تألیف جمال محمود احمد ابوحسان در دانشگاه اردن، «روش‌شناسی

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر» تألیف فریده عبودیت در دانشکده اصول دین، مقاله «روش ابن عاشور در التحریر و التنویر» تألیف علی شفیع، و «نظم القرآن و منهج ابن عاشور فیه، دراسة تقویمیة» تألیف اسرار احمدخان و دیگر مقالاتی که به صورت مستقیم و غیر مستقیم درباره دیدگاه‌های تفسیری ابن عاشور نوشته شده است.

با اینکه در برخی از مقالات، مانند «مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی و ابن عاشور» به صورت جزئی به نقد دیدگاه‌های ابن عاشور پرداخته شده است، اما تحقیق و بررسی انتقادی مستقلی درباره آن انجام نشده است. با توجه به این مطلب و اینکه آسیب‌شناسی روشی و ساختاری تفاسیر قرآن، خصوصاً تفاسیر معاصر، در پژوهش‌های تفسیری جایگاهی بی‌بدیل دارد، نگارندگان بر آن‌اند تا با احصاء اشکالات ابن عاشور و ذکر برخی از مصادیق آن، به آسیب‌شناسی و نقد تفسیر وی پردازد.

## ۱. ابن عاشور، مؤلف تفسیر

محمدطاهر بن محمد بن محمدطاهر بن عاشور معروف به طاهر بن عاشور در سال ۱۸۷۹ م. / ۱۲۹۶ ق. در مرسی، یکی از مناطق پایتخت تونس به دنیا آمد. وی در سنین کودکی به حفظ قرآن و آموزش صرف و نحو و اصول دین پرداخت. قرآن را در شش سالگی حفظ کرد و مقدمات علوم را نزد علمای تونس گذراند. سال ۱۸۹۳ م. به دانشگاه زیتونه رفت و علوم قرآن، قرانات، حدیث، فقه و اصول مالکی، سیره و تاریخ را به همراه زبان فرانسوی فراگرفت.

پس از پایان تحصیلات، به تدریس و حضور در هیئت‌های علمی و پژوهش‌های علمی مشغول شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تدریس در دانشگاه زیتونه و صادقیه، مسئولیت شورای علمی زیتونه و عضویت در گروه اصلاح برنامه آموزشی. سال ۱۹۱۱ م. منصب قضاوت را پذیرفت و سال ۱۹۲۳ م. مفتی مذهب مالکی بود که پس از یک سال، عنوان بزرگ مفتیان مالکی را دریافت کرد و در ۱۹۳۲ م. منصب شیخ‌الاسلام مذهب مالکی به وی اعطا شد.

در این سال‌ها، چندین بار به عنوان شیخ دانشگاه زیتونه برای عضویت در «مجمع اللغة العربیه» قاهره و «مجمع العلمی العربی» دمشق برگزیده شد. پس از استقلال تونس در سال ۱۹۵۶ م. استاد و مدیر دانشکده الهیات و اصول دین شد و تا سال ۱۹۶۱ م. در این جایگاه ماند و در این سال به خاطر مخالفت با حرکت دولت و حبیب بورقیبه<sup>۱</sup> در مقابله با روزه‌داری که در ماه رمضان شکل گرفته بود، به بازنشستگی وادار شد (الغالی، ۱۹۹۶: ۶۷).

ابن عاشور از اندیشمندان و فعالان اجتماعی سیاسی جامعه تونس به شمار می‌رود. در طول حیاتش دانشمندان و رهبران دینی زیادی با وی مرتبط بودند. از جمله اندیشمندان مشهور که با وی در ارتباط بودند، محمد رشید رضا<sup>۲</sup> و محمد عبده<sup>۳</sup> هستند. محمد طاهر بن عاشور سرانجام در سیزده رجب ۱۳۹۳ ق. از دنیا رفت (همان: ۵-۱۲).<sup>۴</sup>

ابن عاشور آثار علمی متعددی از خود بر جای گذاشت. او در موضوعات متنوعی از جمله تفسیر قرآن، فقه، اصول فقه، ادبیات، تاریخ و مباحث اجتماعی دست به قلم شد. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: *مقاصد الشریعة الاسلامیه و التوضیح* و *التصحیح فی اصول الفقه* در فقه و اصول، *اصول التقدم فی الاسلام و اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام* در مباحث اجتماعی، *سرقات الممتنّی، موجز البلاغه و شرح معلقة امرئ القیس* در زمینه ادبیات عرب.

۱. بورقیبه رئیس جمهور تونس در سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۸۷ بود. وی روزه‌خواری در ماه رمضان را مباح اعلام کرد. ابن عاشور در این رابطه مخالفت شدیدی با حبیب بورقیبه داشت و سخن او «صدق الله وكذب بورقیبه» مشهور بود (برای اطلاع بیشتر ر. ک: ابوالهثیم محمد درویش، «الطاهر بن عاشور: العالم الشجاع»، منتشرشده در وبگاه: <<https://ar.islamway.net/article/2884>>).

۲. دکتر محمد صالح مراکشی در کتابی تحت عنوان *تفکیر محمد رشید رضا من خلال مجلة المنار*، از محمد طاهر بن عاشور به عنوان «سفير الدعوة» تعبیر می‌کند و در این کتاب به طور مفصل از تأثیرپذیری محمد رشید رضا از ابن عاشور سخن گفته است (الغالی، ۱۹۹۶: ۱۰).

۳. در مقاله «مصادر عن رحلتی الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تونس» تألیف منصف شنوفی، به این مطلب به صورت تفصیلی پرداخته شده است (شنوفی، ۱۹۹۶: ۷۱-۱۰۳).

۴. برای مطالعه بیشتر درباره وی ر. ک: عیساوی، ۱۴۲۴: ۱۰۰-۱۲۵؛ مقاله «محمد الطاهر بن عاشور»، در وبگاه <<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/محمد-الطاهر-بن-عاشور>>.

## ۲. تفسیر التحریر و التنویر

در میان تمامی آثار برجای مانده از ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، مهم‌ترین اثر علمی اوست. این اثر طی سال‌های مختلف چاپ شد. نخستین بار جلد اول و دوم آن در سال ۱۳۸۴ ق. منتشر شد. متولی انتشار سیدعیسی بایی حلبی در قاهره بود. در مرحله بعد، تا جلد دهم چاپ شد و در مرحله سوم، تمامی مجلدات این تفسیر توسط انتشارات الدار التونسية للنشر منتشر شد. بار دیگر با مشارکت دار الجماهیر للنشر و توزیع و الاعلام در طرابلس در پانزده مجلد نشر یافت (صقر، ۲۰۰۱: ۱۱-۱۲) و در ۱۴۲۰ ق. مؤسسه التاريخ بیروت، تفسیر مذکور را در سی مجلد چاپ کرد. ابن عاشور در مقدمه چنین می‌گوید:

«از زمان‌های دور، تفسیر کتاب مجید، جامع مصالح دنیا و دین، بزرگ‌ترین آرزویم بوده است؛ کتابی که شامل کلیات علوم و شاهراه‌های استنباط دانش است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۱).

در ادامه می‌افزاید که در نظر دارد به تبیین ابعاد و نکاتی بپردازد که پیش از او در تفاسیر قرآن به آن‌ها اشاره نشده است. بنابراین بین آرای مفسران داوری و رأی صائب را همراه استدلال می‌کند، گاهی هم نظری جدید و مستدل ارائه می‌کند (همان: ۷/۱).

### ۱-۲. ساختار تفسیر

التحریر و التنویر با ده مقدمه آغاز شده است:

۱. تفسیر و تأویل و علم بودن تفسیر (همان: ۱۷-۱/۱).
۲. استمداد علم تفسیر. مقصود ابن عاشور از استمداد علم تفسیر، متوقف بودن و احتیاج این علم به دیگر علوم است. در نگاه وی در تفسیر از علوم مختلفی استفاده می‌شود که از جمله آن‌ها می‌توان به علوم ادبی، تاریخی، اخبار العرب، اصول فقه، کلام و علم قرائات اشاره کرد (همان: ۱۸/۱). وی در این مقدمه اثبات می‌کند که گرچه وابستگی تفسیر به علوم مختلف مسلم است، اما این مطلب استقلال علم تفسیر و قواعد آن را خدشه‌دار نمی‌کند و همواره باید گفت که جایگاه علم تفسیر در بالاترین رتبه در علوم اسلامی است (همان: ۲۷-۱۸/۱).

۳. تفسیر غیر مأثور و معنای تفسیر به رأی و مانند آن. وی در این بخش به تبیین شیوه صحیح تدبر و برداشت از آیات پرداخته و همچنین به برخی از فرقه‌های منحرف در تفسیر باطنی مانند صوفیه و نقد روش آن‌ها اشاره کرده است (همان: ۳۷-۲۷/۱).

۴. اهداف مفسر (همان: ۴۵-۳۸/۱).

۵. اسباب النزول (همان: ۵۰-۴۶/۱).

۶. قرائات (همان: ۶۳-۵۱/۱).

۷. قصص قرآن. مباحثی از جمله ماهیت قصه در قرآن و فواید آن تبیین شده است (همان: ۶۹-۶۴/۱).

۷. سوره‌ها، ترتیب و اسماء آن‌ها (همان: ۹۲-۷۰/۱).

۹. معانی مختلف جمله‌های قرآن. در این مقدمه مباحثی از قبیل جمله‌هایی که در آن چند معنا محتمل است و مباحث بلاغی که به معانی جمله‌ها مربوط می‌شود، بحث شده است؛ از قبیل: مجاز، استعاره، تمثیل، کنایه و... (همان: ۱۰۰-۹۳/۱).

۱۰. اعجاز قرآن (همان: ۱۳۰-۱۰۱/۱).

پس از مقدمه، در ابتدای هر سوره، اطلاعات کلی درباره آن، اعم از نام، وجه تسمیه، فضیلت‌ها، مکی و مدنی بودن، ترتیب سوره از جهت نزول،<sup>۱</sup> عدد آیه‌ها، آرای اختلافی و اسباب نزول و گاهی نقد برخی از احادیث پیرامون اسباب نزول و... را ارائه می‌دهد. پس از طرح این مباحث، فهرست‌وار محتوای سوره را بیان می‌کند. با این روش، مخاطب در ابتدای هر سوره می‌داند که با چه مباحثی در سوره روبه‌روست و فضای کلی سوره در ذهنش نقش می‌بندد. کلیات سوره گاه به صورت مستقل تحت عنوان «محتویات هذه السورة» (همان: ۲۰۳/۱) و گاهی هم غیر مستقل همراه دیگر مطالب تبیین می‌شود (همان: ۱۴۶-۱۴۴/۳). در این مرحله تمام تلاش خود را صرف کرده تا چیزی را از قلم نیندازد. خود او در این باره می‌آورد: سوره‌ای را ترک نکردم مگر آنکه هر آنچه مربوط به اهداف و اغراض آن سوره بود، تبیین کردم؛ چرا که تفسیر قرآن بسان چند جمله متفرقه، تنها در تبیین مفردات و معانی اش منحصر نمی‌شود (همان: ۸/۱).

۱. سوره بقره را که سوره دوم قرآن به شمار می‌رود، هشتاد و هفتمین سوره قرآن به حسب ترتیب نزول عنوان می‌کند که پس از سوره مطففین و پیش از آل عمران نازل شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۲/۱).



به مناسبت، مباحث علوم قرآنی مانند نسخ (همان: ۶۵۴/۱)، جدل، محکم و متشابه (همان: ۱۶۰-۱۵۵/۳) را مطرح و با نقل اقوال مختلف و استدلال و اجتهاد، به تفصیل بحث می‌کند (خاور نجفی، ۱۳۸۵: ۲۰۳).

## ۲-۲. نقد تفسیر التحریر و التنویر

### ۱-۲-۲. ضعف تقسیم‌بندی

نخستین کاستی در تفسیر ابن عاشور، نبود هیچ‌گونه ابداع و نوآوری در ساختار و ارائه مطالب است. در اغلب تفاسیر، بخش‌بندی، نسبت به آیات هر سوره صورت می‌گیرد؛ بدین نحو که چندین آیه که فهم آن‌ها وابسته به دیگری باشد، در یک بخش قرار داده شده و مطالب تفسیری مربوط به آن بخش نیز در ذیل آن قرار می‌گیرد. این شیوه که ساختار تمامی تفاسیر معاصر را نیز تشکیل می‌دهد، این امکان را برای مخاطب مهیا می‌کند تا بهتر در فضای آیات و موضوعات سوره قرار گیرد و به مطالب تفسیری هر بخش به صورت مستقل و جداگانه دست یابد. همچنین از تکرار مفاهیم آیاتی که در فهم، بر یکدیگر متوقف هستند، پیشگیری می‌کند. اما ابن عاشور هیچ دسته‌بندی مشخصی نسبت به آیات قرآن ارائه نداده و هر آیه‌ای را به صورت مستقل و در بخشی جداگانه بررسی می‌کند. وی مطالب را بی هیچ‌گونه دسته‌بندی مناسب ارائه می‌دهد، در حالی که برخی از تفاسیر متقدم و اغلب مفسران معاصر، در ارائه مطالب به شکلی عمل کرده‌اند که مخاطب به آسانی مطلب خود را در ذیل یکی از بخش‌ها بیابد و به مقصود خویش برسد.

در تفاسیر متقدم، مجمع‌البیان طبرسی (۵۴۸-۴۶۸ ق.)، بخش‌های مختلفی برای مباحث تفسیری خویش اختصاص داده است و هر یک از مباحث را در ذیل عناوینی همچون: «اللغة»، «القرءة»، «الحجّة»، «الإعراب»، «النزول» و «المعنى» ذکر نموده است (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۰). از تفاسیر معاصر نیز تفسیر المرآعی تألیف احمد مصطفی مراغی (۱۳۷۱-۱۳۰۰ ق.) به ارائه مطالب خویش تحت عناوین: «تفسیر المفردات»، «المعنى الجملى» و «الإيضاح» می‌پردازد. تفسیر المنیر تألیف وهبة زحیلی (۱۳۵۱-۱۴۳۶ ق.) به ارائه مطالب خویش تحت عناوین: «المفردات اللغویة»، «سبب

النزول»، «المناسبة»، «التفسير و البيان» و «فقه الحياة أو الأحكام» پرداخته است.<sup>۱</sup> تفسیر التحریر و التئویر دارای هیچ یک از این نوآوری‌ها در تقسیم‌بندی نیست و در بسیاری از موارد هیچ گونه تقسیم‌بندی مشاهده نمی‌شود و مخاطب خود را با ساختاری همچون تفاسیر متقدم روبه‌رو می‌بیند. به تعبیر ابوحیان، تفسیر ابن عاشور در این دوره، انقلابی در بازگشت به شیوه قدیمی تفسیر به شمار می‌رود (ابوحسان، ۱۹۹۱: ۲۵۴).

## ۲-۲-۲. حجم زیاد و مطالب غیر ضروری

تفسیر ابن عاشور حجم عظیمی را در بر گرفته و متأسفانه مقداری از آن به مطالبی اختصاص داده شده است که در تفسیر قرآن، برای آن ضرورتی وجود ندارد؛ چه اینکه در تفسیر قرآن کاربرد ندارد. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۱-۲-۲-۲. نقل از تورات و انجیل

ابن عاشور مطالبی را از تورات و انجیل نقل می‌کند، مانند نقل عبارت تورات درباره زمان و مکان ولادت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸۱/۱). شایان ذکر است که مقدار مطالب منقول از تورات به صورت ترجمه یا اقتباس و تلخیص و یا اشاره در سوره بقره به قدری است که گویا تطبیق تک‌تک مسائل جزئی قرآن بر تورات، از مقاصد اصلی ابن عاشور است (همان: ۴۱۵/۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۸۹ و ۴۹۱-۴۹۳).<sup>۲</sup> گاهی با نقل مطالبی از شروح تورات، بر حجم این مطالب افزوده است (همان: ۴۱۶/۱).<sup>۳</sup>

۱. مشابه دیگر این گونه تقسیم‌بندی و عنوان‌بندی را در تفاسیر دیگری همچون *الاساس فی التفسیر* تألیف سعید حوی (۱۳۵۴-۱۴۰۹ ق.) و *التفسیر الواضح* تألیف محمد محمود حجازی مشاهده می‌کنیم.  
 ۲. موارد متعدد دیگری نیز وجود دارد که به جهت اختصار، از ذکر آن صرف نظر کردیم.  
 ۳. ابن عاشور در بیشتر این موارد در رد و اثبات مطالب منقول از تورات چیزی نمی‌گوید؛ اما در برخی از موارد چنین برداشت می‌شود که هنگام تعارض، نقل تورات را مرجح برای یکی از اقوال می‌پندارد؛ برای نمونه وی در ذیل آیه *«وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ لِلَّهِ جَهَنَّمَ»* پس از نقل دو دیدگاه مبنی بر اینکه گویندگان سخن مذکور جمعی خاص از بنی اسرائیل بوده‌اند یا افراد عمومی بنی اسرائیل، می‌گوید: «... و لیس فی التوراة ما هو صریح لترجیح أحد القولین ولا ما هو صریح فی وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما فی سفر التثنیه منها ما یشیر إلى أن هذا الاقتراح قد صدر وأنه وقع بعد کلام الله تعالی الأول...» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸۹/۱).

همچنین مطالبی تاریخی از قول حکمای یونان نقل می‌کند، در حالی که منبع آن‌ها را ذکر نمی‌کند و هیچ‌گونه اظهارنظری در اثبات یا رد آن ندارد؛ برای نمونه ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (بقره/ ۱۸۳) می‌نویسد:

«حکمای یونان ریاضت می‌کشیدند و طعام را به تدریج کم می‌کردند تا اینکه می‌توانستند چند روز متوالی چیزی نخورند» (همان: ۱۵۹/۲).

ابن عاشور در این باره به تفصیل بیشتری سخن می‌گوید و پس از آن، از طریق سهروردی و طرفدارانش و... در غذا خوردن سخن می‌گوید (همان: ۱۵۹/۲-۱۶۰). در اینجا علاوه بر اینکه سندی ذکر نکرده، هیچ‌گونه تحلیلی برای رد یا اثبات آن ارائه نداده است. بنابراین نه روش علمی پیش گرفته شده و نه فایده علمی بر آن مترتب است.

### ۲-۲-۲. نقل مطالب غیر مرتبط با تفسیر و علوم قرآن

ذیل آیه ۴۰ سوره احزاب، پس از ذکر اینکه هر کسی که ادعای نبوت و قبول نبوت پس از حضرت محمد ﷺ داشته باشد، کافر است، پیرامون شیخیه، علی محمد شیرازی معروف به باب و فرقه بهائیه که ادعای پیغمبری کرده‌اند، مطالبی نقل و از تاریخ آن‌ها سخن گفته است (همان: ۲۷۳/۲۱-۲۷۵). پر واضح است که این‌گونه مطالب، اگرچه در رشته دیگری استفاده و کاربرد دارد، اما تفصیل آن در تفسیر قرآن بی‌ثمر است.

نمونه دیگر از این دست، مطلبی است که ذیل آیه ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ (یونس/ ۵) در تفسیر منازل، از ستاره‌های مختلف و اسماء آن در عرب قدیم سخن می‌گوید که بر فرض صحت آن، هیچ فایده‌ای برای پژوهشگر تفسیر در بر ندارد (همان: ۲۱۰/۱۱).

### ۳-۲-۲. طرح بیش از حد مباحث ادبی

بحث از وجوه اعرابی و بلاغی قرآن در مواردی که مشکل است و یا به فهم بیشتر قرآن مربوط می‌شود، ضروری است؛ اما تفصیل مباحث نحوی (تجزیه و ترکیب) و بلاغی در تمامی آیات، بدون در نظر گرفتن نیاز به آن، مفسر را از هدف اساسی خود دور می‌کند. ذیل آیه ﴿أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنِ الْهَيْتِ يَا بُرَاهِيمَ﴾ (مریم/ ۴۶) می‌گوید:

«چون وصف عملی همانند عمل فعلش دارد، نحویان وصف را به عنوان مبتدا قرار داده‌اند؛ چرا که مبتدا شباهت به اسمیت دارد و چنین خصوصیتی اقتضای داشتن فاعل دارد که در این صورت فاعل می‌تواند جانشین خبر شود. بنا بر این ترکیب، دو شباهت در وصف لحاظ شده است؛ اما تحقیق آن است که فاعل در جایگاه خبر مقدم و وصف مبتدای مؤخر باشد. از همین روی زمخشری در کشاف به این مطلب نظر داشته و گفته است: در آیه «أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي» خبر بر مبتدا مقدم شده است؛ چرا که اسمیت برای او مهم‌تر بوده» (همان: ۴۸/۱۶).

مشابه چنین مباحثی در تفسیر به وفور دیده می‌شود (همان: ۲۴۵/۱۷).

گاهی در نقد یک دیدگاه نحوی و اعرابی، مطالب زیادی مطرح می‌کند (همان: ۱۰/۲۴). روشن است که این مباحث، تأثیری در تفسیر و استظهارات از قرآن ندارد و تنها رویکرد نحوی در آن موجود است. ابن عاشور علاوه بر اینکه در تمامی آیات به مباحث اعرابی و ادبی می‌پردازد، اختلافات و اجتهاد درباره اقوال مختلف نحویان و مکاتب متعدد نحوی را نقل می‌کند و در موارد مختلف به تبیین اقوال و اختلاف دو مکتب نحوی مهم بصره و کوفه اشاره می‌کند (همان: ۱۴۵/۱-۱۴۷، ۲۸۶-۲۸۷، ۳۴۹-۳۵۰، ۴۵۹/۲، ۸۵/۴، ۳۲۹، ۳۴۳ و ۱۶۵/۱۰).

برای شاهد ادبی، لغوی، نحوی یا بلاغی، اشعار زیادی را نقل می‌کند و این سبب دیگری برای زیاد شدن حجم تفسیر ابن عاشور است. خواننده تفسیر *التحریر و التنویر* در تمامی مجلدات در بسیاری از صفحات با اشعاری از این دست روبه‌رو می‌شود.

### ۴-۲-۲. طرح مبهمات

قرآن کریم در بردارنده برخی از مسائل غیبی است که از آن به صورت کلی و مبهم سخن به میان آمده است. از خصوصیات تفاسیر معاصر، پرهیز از ورود به مبهماتی است که در زندگی امروزی بشر بی‌ثمر است (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۸۱/۲). اما ابن عاشور در این مباحث به صورت تفصیلی ورود پیدا کرده و مقداری از تفسیر خویش را صرف پرداختن به چنین مسائلی نموده است؛ برای نمونه وی در تفسیر آیه «وَأَتَّبِعُوا مَا تَلَّوْا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» به تفصیل از تاریخچه، انواع و حقیقت سحر سخن گفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۱-۶۲۱).

## ۲-۲-۳. ضعف استدلال

از آنجا که آیات قرآن کریم موضوعات متنوعی را در بر گرفته است، هنگام تفسیر آیات باید به شیوه استدلال موضوعی که در آن آیه است، توجه شود. شیوه استدلالی که در آیات تاریخی یا کلامی یا دیگر موضوعات پی گرفته می‌شود، در دیگر آیات قابل استفاده نیست. در تفسیر برخی آیات، بدون توجه به شیوه استدلالی صحیح و مرتبط با آن بحث، استدلال‌های سست را مطرح و در نتیجه گیری به خطا رفته است. نمونه آن را ذیل برخی از آیات فقهی می‌توان مشاهده کرد؛ چنان که ذیل آیه ﴿أَمْحَرَّمْ عَلَيْكُمُ الْبَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۷۳)، در تعبیر خداوند متعال از «لحم الخنزیر» نکته‌ای پنهان می‌داند که مفسران بدان توجه و ذکر نکرده‌اند و آن اینکه خداوند در این آیه و دیگر آیات (مانند ۳/ انعام/ ۱۴۵؛ نحل/ ۱۱۵) تحریم را به خوک (خنزیر) نسبت نداده، بلکه به گوشت خوک نسبت داده است. بنابراین ظاهر آیه چنین می‌نماید که حکم دیگر اجزای خوک مانند سایر حیوانات است. حکم مو، عرق و پوستش طهارت است و می‌توان از مو، عرق و پوست آن استفاده کرد (همان: ۲۲-۲۱/۵).<sup>۱</sup>

در این مسئله تنها به همین مقدار بسنده کرده و به روایات و استدلال‌های فقهی بر نجاست خنزیر (جزیری، ۱۴۱۹: ۷۲/۱) هیچ توجهی نداشته است، در حالی که شیوه صحیح در تفسیر آیات، در نظر گرفتن دیگر ادله همچون روایات و اجماع است. ذیل آیه ۱۵۷ سوره اعراف، مناط حرمت یا حلیت گوشت حیوانات مختلف را تنها در ضرر داشتن آن‌ها می‌داند. از این روی درباره حرام گوشت بودن حیوانات وحشی که

۱. شایان ذکر است که ابوحنیفه اندلسی (۶۵۴-۷۴۵ ق.) در آیه ﴿أَوْحَمَّ خَنِزِيرٍ فَاِنَّهُ رَجَسٌ﴾ (انعام/ ۱۴۵) سخنانی مشابه دارد. او استدلال کسانی را که به این آیه برای نجاست تمام اجزای خوک تمسک کرده‌اند، باطل می‌داند و دلیل آن را تعبیر «لحم الخنزیر» و نه خنزیر عنوان می‌کند. ضمیر «فاته» را راجع به «لحم» که مضاف است (نه «خنزیر» که مضاف الیه است) می‌داند؛ چرا که مضاف الیه گرچه نزدیک‌تر است و قاعده در رجوع ضمیر، رجوع آن به اقرب است، اما چون اقرب در اینجا مضاف الیه است و به تبع مضاف است، به «لحم» که مضاف است، رجوع می‌کند (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۳۳۵). اما وی تنها درباره ابطال استظهار نجاست خوک از ظاهر آیه طبق قواعد نحوی و با قطع نظر از روایات سخن گفته است.

مورد قبول فقهای عامه و خاصه است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۶۶۶-۶۷۵/۶)، قائل به کراهت می‌شود و دلیل آن را عدم ضرر عنوان می‌کند. وی روایات ناهیه از خوردن را بر کراهت حمل می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۱۶/۸).

در ادامه مناط حرمت گوشت سایر حیوانات را ذوق و عادت مردم می‌داند و چنین توضیح می‌دهد:

«و همچنین است حکم اباحه گوشت جانوران موذی، حشرات و خزندگان خشکی و دریایی؛ چرا که عادات مردم در خوردن و نخوردن آن‌ها گوناگون است؛ پس قبیله کذابی (جرهم) گوشت مرغ نمی‌خورند و قبیله کذابی دیگر (فقعس) گوشت سگ می‌خورند. پس گوشت‌ها به خاطر کراهت برخی بر دیگران حرام نمی‌شود» (همان: ۳۱۶/۸).

با سخنانی که نقل شد، ضعف استدلال ابن عاشور در این مسئله روشن می‌شود. وی بدون ذکر هیچ‌گونه دلیلی، مناط حرمت و حلیت گوشت را تنها ضرر دانسته و منوط به اذواق و عادات مردم کرده است و تمام احادیثی را که در نهی از خوردن گوشت‌ها بیان شده، بدون دلیل متقن، حمل بر کراهت می‌کند.

مسئله دیگر حکم ربیبه است. طبق آیه ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ (نساء/ ۲۳)، ربیبه (دختر زوجه از شوهر دیگر) بر زوج حرام می‌شود. این حکم اختصاص به ربیبه‌ای که در خانه شوهر و در حضانت او باشد، ندارد. اجماع فقها بر این حکم استوار است و توجیهشان درباره قیدی که در آیه بیان شده: «اللّاتی فی حجورکم»، آن است که آیه، غالب ربیبه‌ها را بیان می‌کند، نه علت حکم یعنی حرمت ازدواج با ربیبه را (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۳۰۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۲/۳۰۸-۳۰۹). اما ابن عاشور «فی حجورکم» را علت حکم قرار داده و حرمت ازدواج را به آن دسته از ربیبه‌هایی اختصاص می‌دهد که در حضانت زوج هستند.

به رغم وجود اختلاف شدید علمای اهل سنت در نسبت این دیدگاه به علی بن ابی‌طالب، پس از نقل اقوال مختلف، این دیدگاه را نقل می‌کند و می‌نویسد: «نزد من ظاهرتر آن است که وصف مذکور (فی حجورکم) به تبیین تعلیل حکم می‌پردازد و در بسیاری موارد چنین علتی وجود ندارد» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۱/۴).

## ۲-۲-۴. نقل نادرست اقوال

در تفسیر آیات قرآن، مفسر ناچار است در مواردی که اختلاف نظر مهمی وجود دارد، دیدگاه‌های مختلف را مطرح کند و پس از آن، به استدلال و تنقیح دیدگاه خویش پردازد. بدین جهت نقل آراء و نظریات دانشمندان به شکل صحیح و مناسب، نقش مهمی در تفسیر آیات ایفا می‌کند. ابن عاشور ذیل هر آیه‌ای، به دیدگاه‌ها و مبانی متعدد و تفاسیر مختلف اشاره می‌کند. این در حالی است که نقل مطالب در این تفسیر دچار نقایص و کاستی‌هایی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

عدم نقل صحیح اقوال، به این معنا که ابن عاشور دیدگاهی را به صورت ناصحیح - به طوری که قائل مذکور چنین اعتقادی ندارد- نقل می‌کند. ذیل آیه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره / ۲۷۵) برای ربا و معنای آن در قرآن، به اقوال متعددی اشاره کرده و پس از بحث مفصل درباره اختلاف اقوال، دیدگاه ابن عباس را مبنی بر اینکه ربا تنها در زیادی بر تأخیر صدق می‌کند، قبول کرده است (همان: ۲/۵۵۱-۵۵۶) و می‌گوید:

«در دیدگاه من، درست‌ترین نظریه، نظریه ابن عباس است که احادیث ربای زیاده، بر حدیث اسامه<sup>۱</sup> که دلالت بر ربای در نسیئه (تأخیر) دارد، حمل می‌شود» (همان: ۵۵۶/۲).

ابن عاشور در اینجا علاوه بر اینکه به دیدگاهی خلاف اجماع فقها قائل شده، نظریه ابن عباس را اشتباه نقل کرده است؛ چرا که به اعتراف بسیاری از فقها مانند نووی، ابن حجر، بخاری، طحاوی، ابن قدامه، بیهقی و... ابن عباس چنین نظری را نخست معتقد بوده و از دیدگاه مذکور رجوع کرده (ابوحسان، ۱۹۹۱: ۲۴۹-۲۵۰) و در حقیقت ابن عاشور معتقد به نظریه ابن عباس نشده است.

## ۲-۲-۵. ارجاع نامناسب

ذکر مطلب بدون اشاره به منبع و ارجاع مناسب، مغایر با شیوه علمی شمرده می‌شود. تفسیر *التحریر و التئویر* در موارد متعدد از این ایراد رنج می‌برد. در ادامه به چند مورد از این دست اشاره می‌شود:

۱. حدیث اسامه چنین است: «إنما الربا في النسيئة» (قشیری نیشابوری، بی تا: ۵/۴۹-۵۰).

درباره سبب نزول سوره کهف دو روایت نقل می‌کند. اولی را از تاریخ ابن اسحاق نقل و درباره سند آن بحث می‌کند. برای تصحیح آن به مصدر دیگر روایت، یعنی تاریخ طبری اشاره کرده، اما برای دومین روایت، سند و مصدري ذکر نمی‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷-۶/۱۵). در اینجا سزاوار بود وقتی برای روایت نخست، هم به سند و هم به منبع آن اشاره می‌کند، هنگام نقل روایت دوم که در نظر او روایت صحیح نیز همین روایت است، به سند و منبع دقیق آن نیز اشاره می‌کرد.

ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) از رویه و طریقه حکمای یونان در کم‌خوراکی سخن گفته، اما منبعی برای بحث تاریخی خود ارائه نداده است (همان: ۱۶۰/۲؛ مشابه آن پیرامون حکمای یونان ر.ک: همان: ۲۰/۷ و ۱۹۹/۱۶) و در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ» (یونس/۵)، منازل و تاریخچه آن را در عرب قدیم تشریح می‌کند، بی‌آنکه اشاره به مصدر یا منبع اقوال مذکور داشته باشد (همان: ۲۰/۱۱-۲۱).

شایان ذکر است که در برخی موارد می‌توان مصدر و مرجع ابن عاشور را شناخت. اما منابع، ناقص معرفی شده‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه اطلاعاتی از جزئیات آن‌ها ارائه نشده است؛ مانند:

«موسی بن عمران رسول الهی است و اسم جد او ذکر نشده است؛ اما آنچه در تورات آمده، عبارت است از اینکه وی و برادرش از بازماندگان لاوی بن یعقوب هستند و در مصر حدود سال ۱۵۰۰ قبل از میلاد تولد یافته‌اند. مادرش ترسید که او را بکشند...» (همان: ۴۸۱/۱؛ مشابه آن ر.ک: همان: ۴۱۵/۱، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸ و ۲۳/۲۵).

این در حالی است که در موارد متعدد به آدرس دقیق‌تر نیز اشاره کرده است؛ مانند:

- «فقی التوراة فی الإصحاح الثانی من سفر التکوین: ...» (همان: ۴۱۶/۱).

- «ووقع فی سفر التکوین من التوراة...» (همان: ۴۱۸/۱).

- «سفر التکوین إصحاح ۳۳» (همان: ۴۳۶/۱).

- «كقول التوراة فی سفر التثنية» (همان: ۴۱۷/۳۰).

## ۲-۲-۶. کم‌توجهی به تناسب و نظم میان آیات و سوره‌ها عنوان غلط است

ابن عاشور یکی از رویکردهای اصلی تفسیرش را کشف نظم و تناسب بین آیات



دانسته و می گوید:

«اهتمام در تفسیر التحریر و التویر، تبیین وجوه اعجاز و نکته‌های بلاغت عربی و روش‌های به کارگیری لغات بوده است. همچنین به بیان تناسب اتصال برخی از آیات گوناگون به یکدیگر اهتمام ورزیدم. این بحث از مباحث مهم تفسیری است که فخرالدین رازی به آن اعتنا داشته و برهان‌الدین بقاعی در کتابش موسوم به *نظم الدرر فی تناسب الآی و السور*، به همین موضوع پرداخته است. اما هر کدام از دو مفسر مذکور به بسیاری از آیات نپرداخته‌اند و از نگاه پژوهشگران نیز پوشیده نیست» (همان: ۸/۱).

همچنین اشاره می‌کند که در تفسیر خود در پی رهیافتی از دسته‌بندی برای رسیدن به غرض آیات است (همان).

ابن عاشور از پنج مصدر و وسیله بهره برده است که عبارت‌اند از: احادیث صحیح، آرای علما و مفسران همچون زمخشری و رازی، مباحث بلاغی قرآن و روش‌های بیان قدیمی عرب (احمدخان، ۲۰۱۱: ۶۷).

نخستین نقضی که در این زمینه به چشم می‌خورد، عدم مراجعه به کتاب‌هایی است که در این زمینه به صورت مستقل نگاشته شده‌اند. کتاب *نظم الدرر فی ترتیب الآی و السور* تألیف برهان‌الدین بقاعی (۸۰۹-۸۸۵ ق.)، از کتب مستقل در موضوع تناسب و نظم در آیات قرآن است، ابن عاشور به این منبع مراجعه نکرده است،<sup>۱</sup> در حالی که در سراسر تفسیرش از کتب مختلف در علوم گوناگون، همچون ادبیات عرب که بدان اشاره شد، سخن گفته، اما در بحث تناسب آیات و سوره‌ها که یکی از اهداف اصلی تفسیر وی را در بر می‌گیرد، از این کتاب هیچ سخنی گفته نشده است.

نقص دیگر آن است که بیشتر تلاش وی در کشف تناسب آیه‌ای به آیه پیشین بوده و نتوانسته به صورت مفصل به کشف نقطه مشترک و اساسی بین گروه آیات قرآن بپردازد؛ برای نمونه ابن عاشور در بیان ارتباط و تناسب میان آیات ۲۹ و ۳۰ سوره بقره،

۱. ابن عاشور شش مرتبه از بقاعی و کتابش یاد می‌کند که در همان موارد نیز مطلبی غیر از موضوع تناسب آیات را نقل می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۱، ۷۰۳، ۱۶۶/۲۸، ۴۹۴/۳۰، ۵۰۱ و ۵۳۴).

۲. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جِيعَاتِمُ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ يَكْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ وَعَلِيمٌ \* وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

چنین می‌گوید:

«او عاطفه در آیه، داستان آفرینش نخستین بشر را بر آفرینش آسمان‌ها و زمین عطف نمود تا بفهماند که خداوند یکی است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۳۸۱).

این در حالی است که وی از تناسب دو مجموعه از آیات ۱ تا ۲۹ (که سخن از یک موضوع و آن تقسیم مردم به سه نوع مؤمن، کافر و منافق است) و آیات ۳۰ تا ۳۹ (که مشتمل بر آفرینش آدم و جریان ملائکه و ابلیس و امتحان آدم است) سخنی نگفته است. این بحث میان مفسران دیگر مطرح شده و برخی قائل شده‌اند که مجموعه دوم، دلالت بر امتحان و توبه آدم دارد که در حقیقت مرتبط به مؤمنان است و عمل ابلیس و تکبر او در مقابل پروردگار را از ویژگی‌های کفار عنوان می‌کند (احمدخان، ۲۰۱۱: ۷۰).

به رغم اینکه صاحب *التحریر و التئویر* در ابتدا اهتمام خود را در کشف تناسب و نظم در آیات قرآن عنوان کرده، اما در برخی موارد خلاف آن را می‌گوید. درباره مجموعه آیات ۲۲۱ تا ۲۴۱ سوره بقره که سه از موضوع اجتماعی نکاح، طلاق و عده سخن می‌گوید و در میان آن، دو آیه ۲۳۸ و ۲۳۹ درباره موضوعی دیگر (محافظت بر نماز) سخن می‌گوید، قائل به عدم لزوم ربط و تناسبی میان آیات می‌شود. در این باره سخنان او چنین است:

«انتقال از غرضی به غرضی دیگر در آیه‌های قرآن، نیاز به ارتباط و تناسبی ندارد؛ چرا که قرآن کتاب تدریس نیست که با تبویب، ترتیب داده شده باشد و مسائل به یکدیگر تطبیق داده شوند. قرآن کتاب تذکر و موعظه و مجموعه‌ای است از آنچه در هدایت امت و قانون‌گذاری از طریق وحی نازل شده است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۴۳/۲).

جالب اینجاست که ابن عاشور پس از این برای ایجاد ارتباط میان دو آیه مذکور (۲۳۸-۲۳۹) و دیگر آیات (۲۲۱-۲۴۱) تلاش می‌کند و می‌گوید: شاید آیه ﴿حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ پس از آیات قانون عده و طلاق به خاطر علتی نازل شده و آن غفلت از «صلوة وسطی» یا اشاره به سختی در محافظت بر آن دارد. بنابراین جمله

۱. ﴿حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَفُومُوا لِلَّهِ قَاتِلِينَ﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

معترضه‌ای است بین احکام طلاق و عده. سپس درباره علت وجود جمله معترضه می‌افزاید:

«علت آن است که سخن از آیاتی که در آن قانون‌گذاری دنیوی طولانی شده و خداوند در این میان سخن از قانونی اخروی آورده تا مردم به فهم تنها یکی از دو صنف از تشریح مشغول نشوند» (همان: ۴۴۴/۲).

بنا بر آنچه گذشت، *التحریر و التنویر* گرچه به دنبال وجود ربط و تناسب میان آیات بوده، اما تلاشش در مواردی فایده‌ای در بر نداشته و در مواردی از تناقض و سردرگمی رنج می‌برد.

## ۷-۲-۲. ناآشنایی با تشیع

دیدگاه ابن عاشور درباره شیعه، دیدگاهی دور از انصاف است و مخالفت وی با آرای شیعه به صورت افراطی می‌باشد. وی در موارد متعددی از شیعه به «رافضه» و «روافض» تعبیر می‌کند (همان: ۶۰/۱، ۱۲۷، ۱۸/۴، ۱۵۲/۵، ۱۵۲/۶، ۱۶۹/۱۳، ۱۷۶/۲۱، ۱۷۷-۱۷۶/۲۱ و ۱۹۴/۲۲) و در برخی از موارد، شیعه را در کنار ملحدان قرار می‌دهد (همان: ۱۷۷/۲۱). همچنین تعابیر تند دیگری «قاتلهم الله» را به کار برده است (همان: ۱۶۰/۱).

بر اساس آنچه ابن عاشور درباره شیعه آورده است، چنین برداشت می‌شود که معظم اطلاعات وی از کتب غیر شیعه گرفته شده است. برخی از مصادر او در این زمینه عبارت‌اند از *تفسیر قرطبی* (همان: ۱۸/۴)، *العواصم من القواصم* تألیف قاضی ابوبکر بن العربی (همان: ۱۷۷/۲۱) و *الاحکام* تألیف ابن عربی (همان: ۱۵۲/۶).

یکی از اشتباهات ابن عاشور، نقل دیدگاه شیعه درباره تحریف قرآن است که بدون مراجعه مستقیم به کتب تفسیری و قرآنی شیعه می‌گوید: شیعیان به تحریف نقصان و زیاده در قرآن قائل‌اند (همان: ۱۳۷/۱). در دیگر موارد به مناسبت، اعتقاد شیعیان مبنی بر تحریف قرآن را مطرح می‌کند (همان: ۱۵۴/۵). در جایی دیگر تصریح می‌کند که تحریف قرآن و متلاشی شدن آن پس از پیامبر صلی الله علیه و آله اصلی از اصول شیعه است و ایشان معتقدند که قرآن بدون تحریف نزد امام مهدی علیه السلام نگهداری می‌شود (همان: ۱۷۷/۲۱). وی هیچ یک از این موارد را به کتب تفسیری شیعه ارجاع نمی‌دهد و تنها به کتاب

العواصم من القواصم تألیف ابوبکر بن العربی که در رد شیعه به صورت مغرضانه و غیر علمی نگاشته شده است، اشاره می‌کند (همان).

این در حالی است که علمای شیعه، بر مصونیت قرآن از تحریف تأکید داشته‌اند و در هیچ یک از کتب کلامی شیعه تحریف قرآن به صورت اجماع میان شیعیان مطرح نشده است (امینی، ۱۳۷۸: ۱۵۳-۱۷۰؛ عبداللہی عابد، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۷؛ دانشنامه جهان اسلام: واژه تحریف).<sup>۱</sup>

مؤلف التحریر و التنویر در اندک مواردی به آرای تفسیری شیعه توجه می‌کند؛ به طوری که از تفسیر مجمع البیان که از تفاسیر معروف شیعی و مورد مراجعه بسیاری از مفسران شیعه و سنی است، در مجموع سی مجلد تفسیر التحریر و التنویر، جز شش مورد مراجعه و استفاده نشده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۵، ۲۱۶/۱۸، ۱۱۵/۲۱، ۱۴۰، ۲۰۹/۲۵، ۱۵۳/۲۸ و ۳۴۳/۲۹).<sup>۲</sup>

گویا ابن عاشور درباره فرقه‌های شیعی هم شناخت کافی نداشته و دچار خطا شده است. درباره شیخ احمد احسائی می‌گوید:

«علی محمد شیرازی نزد یکی از صوفیان شیعه، بنام شیخ احمد بن زین الدین احسائی دانش آموخت. شیخ احمد احسائی صوفی و رهرو حلاج بوده و طریقه‌اش با نام شیخیه معروف شده است» (همان: ۲۷۳-۲۷۴).

این در حالی است که کسی که کمتر اطلاعاتی پیرامون تاریخ بایبه داشته باشد، می‌داند که علی محمد باب، زاده یکم محرم ۱۲۳۵ ق. است و شیخ احمد احسائی متوفی ۱۲۴۱ ق. است و شیرازی نمی‌توانسته شاگردی شیخ احمد احسائی را داشته باشد. باری علی محمد باب، مدتی به درس سیدکاظم رشتی (۱۲۱۲-۱۲۵۹ ق.) شاگرد شیخ احمد احسائی رفته بود.

همچنین کسی که اندکی به تاریخ شیخیه آشنا باشد، شیخ احمد احسائی را صوفی

۱. برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: موسوی دارابی، ۱۳۹۳: معرفت، ۱۳۷۶؛ نیز برای آگاهی از مقالاتی که درباره کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن در میان شیعه نوشته شده است، ر.ک: استادی، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۰۶.

۲. قضاوت ابن عاشور درباره تفسیر مجمع البیان قضاوتی بدبینانه و افراطی است. وی می‌نویسد: «بیشتر روایاتی که طبرسی آورده است، موضوع و معجول است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۲۸).

نمی‌داند؛ بلکه وی در قرن سیزدهم هجری با قرائت خاصی که از مباحث معارفی داشت، قائل به رکن رابع شد و طرفدارانی پیدا کرد و طریقه او هیچ ارتباطی با تصوف ندارد.

در مقدمه *التحریر والتنوییر* ضمن سخن از تفاسیر باطنی، درباره فرقه اسماعیلیه می‌گوید:

«ایشان نزد مورخان به نام اسماعیلیه شناخته می‌شوند؛ چرا که مذهب ایشان نسبت داده می‌شود به جعفر بن اسماعیل صادق و به امامت و عصمت ایشان پس از پدرش قائل هستند» (همان: ۳۱/۱).

روشن است که مذهب اسماعیلیه به اسماعیل فرزند امام جعفر صادق علیه السلام منسوب است که وی اشتباهاً قلب کرده است.

## ۲-۸. تحمیل آرای فرقه‌ای بر آیات قرآن

یکی از آسیب‌هایی که در برخی از تفاسیر قرآن مشاهده می‌شود، تحمیل اعتقادات کلامی و فرقه‌ای بر آیات قرآن است؛ به نحوی که مفسر برای استمداد از آیات قرآن در تأیید تفکرات خویش، آیات قرآن را با پیش‌فرض، تفسیر و تبیین می‌کند.

این آسیب در تفسیر ابن عاشور مشاهده می‌شود. مؤلف با توجه به مسلک اشعری‌اش آیات را تفسیر می‌کند. اشعریان درباره مشاهده و رؤیت خداوند در قیامت قائل به امکان آن شده و بالاترین لذت را برای بهشتیان رؤیت پروردگار دانسته‌اند. شایان ذکر است با اینکه قائل به رؤیت خداوند در آخرت هستند، او را میرا از ابعاد و جهات می‌دانند و این دو را با یکدیگر قابل جمع می‌پندارند (اشعری، بی‌تا: ۶۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۸۱/۴).

بر این اساس، ابن عاشور تمامی آیات مرتبط با مشاهده و رؤیت خداوند را متناسب و مؤید با مذهب و مسلک کلامی خود معرفی می‌کند.

ذیل آیه *﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾* (بقره/ ۵۵)، مفسران طبق ظاهر آیه، صاعقه را به عنوان عقابی برای افرادی که درخواست رؤیت خداوند کرده‌اند، توضیح داده‌اند؛ چرا که در آیه *﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾* (نساء/ ۱۵۳) به این مطلب تصریح شده است که

چنین درخواستی ظلم می‌باشد (مظفر، ۱۴۲۲: ۱۰۳/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۲).

اما ابن عاشور درخواست قوم موسی مبنی بر رؤیت خداوند را فعلی که مستحق عقاب باشد، نمی‌پندارد و «فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ» را عقاب بر بی‌اعتنایی به معجزات حضرت موسی می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۴۹۰-۴۹۱)؛ چرا که درخواست رؤیت پروردگار امری محال نیست و جایز است؛ همان طور که حضرت موسی طبق آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف/ ۱۴۳)، خود نیز از خداوند چنین درخواستی را دارد (همان: ۳۰۲-۳۰۱/۴).

هویداست که ابن عاشور بر خلاف ظاهر آیه که چنین درخواستی (رؤیت پروردگار) را ظلم و مستحق عقوبت دانسته است، با توجه به پیش‌فرض خویش، توجیهی نامناسب با ظهور آیه و دیگر آیات کرده است. این در حالی است که دیگر مفسران و متکلمان، دلیل درخواست حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را دلایل گوناگون دیگری که متناسب با آیه باشد، مانند متقاعد شدن اصحاب ایشان، جستجوی دلیل سمعی، درخواست رؤیت قلبی و علم حضوری و درخواست رؤیت نشانه‌های الهی عنوان کرده‌اند (توکلی مقدم، ۱۳۹۲: ۱۲۱). ابن عاشور امکان رؤیت خداوند در آخرت را در ذیل آیه مذکور پی گرفته است و در آیه ۱۴۳ سوره اعراف نخست به این مطلب تصریح می‌کند که درخواست ملاقات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از خداوند را طلب اظهار جلالت پروردگار دانسته است؛ چرا که سخن گفتن با خداوند برای او تحقق یافته بود و پس از سخن گفتن، درخواست مشاهده خداوند را مطرح کرد. در ادامه به این مطلب تصریح می‌کند که پاسخ «لَنْ تَرَانِي» از سوی خداوند، ناظر به رؤیت خداوند در دنیا است، نه رؤیت در آخرت (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷۴/۸). سخن ابن عاشور در این باره چنین است:

«شکی نیست که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ رؤیتی را که با ذات پروردگار مناسب داشته -یعنی رؤیت در آخرت- طلب کرده است؛ با چنین تصویری که در دنیا نیز چنین رؤیتی امکان‌پذیر است. چنین چیزی هم ممتنع نیست که پیغمبری پیش از تعلیم پروردگار علم تفصیلی به شئون خداوند نداشته باشد» (همان: ۲۷۵/۸).

در این عبارت نیز مشاهده می‌شود که واژه «لَنْ» را که ظهور در نفی ابد دارد، به خاطر همراهی با پیش‌فرض خود بر معنای دیگری حمل می‌کند و علاوه بر این به عدم

آگاهی حضرت موسی علیه السلام از شئون پروردگار معتقد می‌شود.<sup>۱</sup>

## نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، با بررسی تفسیر التحریر و التنویر درمی‌یابیم که اثر مذکور با وجود نکات مثبت، همچون احاطه کافی بر مقدمات تفسیر مانند صرف، نحو و بلاغت، از عیوب و نقایص متعددی رنج می‌برد؛ عیوب و نقایصی که گاه با ساختار و روش ارائه مطالب مرتبط است که عبارت‌اند از: ۱. ضعف تقسیم‌بندی و عنوان‌بندی مطالب، ۲. حجم زیاد و مطالب غیر ضروری، ۳. نقل نادرست اقوال و ۴. ارجاع نامناسب.

گاهی نیز این عیوب و نقایص به رویکرد و روش باز می‌گردد که عبارت‌اند از: ۱. ضعف استدلال، ۲. بی‌توجهی به تناسب و نظم، ۳. ناآشنایی با تشیع و ۴. تحمیل آرای کلامی و فرقه‌ای بر آیات اعتقادی.

۱. لازم به ذکر است که برخی دیگر از مفسران برای آیات مذکور، تفاسیری متناسب با دیگر آیات و ادله عقلی که دلالت بر امتناع رؤیت پروردگار می‌کند، ارائه می‌دهند (برای اطلاع بیشتر از آرای دیگر مفسران ر.ک: توکلی مقدم، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۳۲).

## کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر و التئویر المعروف به تفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابوحسان، جمال محمود احمد، *تفسیر ابن عاشور التحریر و التئویر دراسة منهجية و نقدية*، اردن، الجامعة الاردنية، ۱۹۹۱ م.
۳. احمدخان، اسرار، «نظم القرآن و منهج ابن عاشور فيه دراسة تقويمية»، *مجلة الاسلام في آسيا*، شماره ۴، ۲۰۱۱ م.
۴. استادی، کاظم، «درباره کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن»، *آینه پژوهش*، شماره ۱۴۶، خرداد و تیر ۱۳۹۳ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهریه، بی تا.
۶. امینی، محمد، «کتاب‌شناسی تحریف ناپذیری قرآن کریم»، *بینات*، شماره ۲۱، بهار ۱۳۷۸ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. توکلی مقدم، ابراهیم، «مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبائی و ابن عاشور»، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۹. جزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض، *الفقه علی المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت (علیهم السلام)*، بیروت، دار الثقلمین، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. سبجانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. صقر، نبیل احمد، *منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر (التحریر و التئویر)*، دمشق، دار المصریه، ۲۰۰۱ م.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. عاملی جعی، زین‌الدین بن علی، *تمهید القواعد الاصولية و العربية لتفريع قواعد الاحکام الشرعية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. عبداللهی عابد، صمد، «عدم تحریف قرآن (۲)»، *رشد آموزش قرآن*، شماره ۱۲، بهار ۱۳۸۵ ش.
۱۵. الغالی، بلقاسم، *من اعلام الزیتونة شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته و آثاره*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۹۹۶ م.
۱۶. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن ورد بن کوشاذ، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۷. مظفر، محمدحسن، *دلائل الصديق لنهج الحق*، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. معرفت، محمدهادی، *تحریف ناپذیری قرآن*، ترجمه علی نصیری، تهران، سمت، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسة التمهید، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، چاپ دهم، بیروت، دار التیار الجدید - دار الجواد، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. موسوی دارابی، سیدعلی، *النص الخالد لم ولن یحرف ابداً*، به اشراف محمد واعظزاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳ ش.
۲۲. هاشمی، سیدحسین، «روش تفسیری مجمع‌البیان»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۲۹-۳۰، ۱۳۸۱ ش.



# تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

## موجز المقالات

### معايير العدالة التوزيعية من منظور القرآن الكريم

- على أصغر هادوى نيا
- أستاذ مشارك بمعهد أبحاث الثقافة والفكر الإسلامى

يمكن تقسيم النظريات الاقتصادية إلى ثلاث مجموعات وفقاً للنطاق الثلاثة للتوزيع والإنتاج والاستهلاك. فى هذا الصدد تتسم نظريات التوزيع بأهميّة ومكانة خاصّة لأنّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعدالة الاقتصادية. يمكن تقسيم النظم الاقتصادية إلى نظريات توزيع من حيث شدّتها وقوتها. فى النظام الرأسمالى فإنّ نظريات التوزيع إلى جانب الإنتاج والاستهلاك، أقلّ قوّة. فى الاقتصاد الإسلامى وبسبب أهميّة العدالة الاقتصادية فقد تمّ دراسة نظرية التوزيع منذ البداية. يمكن وصف تعريف فرضية هذا الأمر فى كتاب *اقتصادنا*. تسعى هذه المقالة للإجابة على هذا السؤال، كيف يمكن للاقتصاد أن يتمتّع بتخصيص وتوزيع فعّال للموارد (الطبيعيّة - البشرية) والدخل؟ بعبارة أخرى، ما هى المعايير والملاك فى الاقتصاد الإسلامى لتخصيص وتوزيع الموارد (الطبيعيّة - البشرية) والدخل؟ ما هى الهندسة التى تحكم هذه المعايير؟ الطريقة التى يتمّ استخدامها لشرح هذه النظرية هى التطرّق إلى معايير توزيعها وتصنيفها. فى الحقيقة، فى هذه النظرة يجب

على كلّ نظريّة توزيع التعريف بمعايير التوزيع الخاصّة بها وتوضيح العلاقة بينها بشكل منطقيّ. في نظريّة التوزيع من منظور القرآن الكريم هناك خمسة معايير للتوزيع لها دور هامّ. أو معيار يمكن اعتباره المعيار العامّ الرئيسيّ للتوزيع هو الحدّ من التفاوت في الدخل. المعايير الأربعة الأخرى هي: الحاجة الحقيقيّة الضرورية، مباشرة العمل، متوسّط الحاجة لشخصيّة الحقيقيّة (بحدّ الكفاف والكرامة) ومتوسّط الحاجة الحقيقيّة للآخرين (بحدّ الكفاف والكرامة) هي معايير محدّدة.

الكلمات الأساسيّة: نظريّة التوزيع، تقليل عدم المساواة، المساواة النسبيّة، الحاجة الحقيقيّة، العمل.

## شرح خصائص النخبويّة والإستراتيجية وإعادة تعريفها

### من منظور القرآن الكريم

- بهزاد بسطاميّ (طالب دكتوراه في الإلهيات بجامعة مازندران)
- سيّدة زينب السادات حسينيّ (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- حبيب الله حليميّ جلودار (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- حيدر جانعليّ زادة (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

النخبويّة هي واحدة من القضايا الإستراتيجية لنموّ وتطور أيّ مجتمع. القرآن الكريم وفقاً لقواعد الشموليّة العالميّة له خصائص توجيهيّة وشرح المواضيع الأساسيّة، ولديه آليّة للتعبير عن المكونات النخبويّة. إنّ الوصول إلى تعريف شامل وكامل للنخبة بناءً على قدراتها وتأثيرها في المجتمع، والمؤشرات النخبويّة على أساس تعاليم الوحي. تمّت كتابة هذا البحث بمنهج وصفيّ - تحليليّ ومن خلال دراسة النصوص الدينيّة والاجتماعيّة. على عكس الثقافة الغربيّة التي تقوم على التفكير «الإنسانيّ»، فإنّ النخبة في القرآن الكريم تقوم على اختيار الأفضل «أفضل خيار» من كافّة النواحي، تمّ تنظيمها على «الإدارة التوحيدية» و«الفعاليّة» في المجتمع. واستناداً إلى المكونات المذكورة أعلاه، يمكن تصوّر المستويات الثلاثة الدنيا والوسطى والعليا للنخب في القرآن الكريم. وفقاً لهذه المكونات يمكن إعادة تعريف «النخبة» من منظور القرآن.

الكلمات الأساسيّة: النخبة، الاختيار الأفضل، التطور، التأثير.

## الموقف الإيجابي في أزمت الحياة

وتأثير ذلك على تحسين العلاقات الزوجية من منظور القرآن والحديث

- سيّد محمود مرويان حسيني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- على كرمي (ماجستير في علوم القرآن والحديث)

وفقاً للتعاليم الإسلامية فإنّ الحياة الصحيّة تنشأ من الأفكار والمعتقدات الإيجابية والسامية. هذا الفكر والموقف الإيجابي هو البنية التحتية للسلوكيات العاطفية التي تقلل من معاناة الأمراض الروحية - النفسية، وإقناع الأزواج بمقاومة أزمت الحياة والتسبب في المساواة والتكافؤ الفكري والعقائدي على أساس الأنطولوجيا والأثرولوجيا الدينية. إنّ أسلوب حياة أهل البيت (عليه السلام) وجزء كبير من توصياتهم العملية للأزواج من أجل الحصول على علاقات صحيحة وناجحة، تستند إلى موقف إيجابي تجاه العيش في ظلّ الإيمان والعقلانية. على الرغم من الفروقات الجسدية والنفسية والجنسية بين الأزواج، فإنّ الموقف الإيجابي في الحياة الزوجية، هو الأساس لمزيد من التكيف والخدمة الصادقة والودية للزوجين بعضهما لبعض، والارتقاء بنوعية الحياة. العلاقات المنطقية والتفكير الإبداعي لحلّ المشاكل داخل الأسرة، ونموّ جيل ديناميكي وقوي، هو نتيجة للموقف الإيجابي في العلاقات الزوجية. إنّ تدوين وجهات النظر الإسلامية حول هذا الموضوع وتعليمه للأزواج، له تأثير كبير على الحدّ من تحدّيات العلاقات الزوجية. تعتبر هذه المقالة محاولة لتوضيح هذا النوع من الآراء. يعتمد منهج البحث في هذه المقالة على الدراسات الوثائقية والأساليب الوصفية.

الكلمات الأساسية: الموقف الإيجابي، علاقة الأزواج، الأسرة، الإسلام.

موازنة حدود حرّية التعبير في الوثائق الدولية والقرآن؛

بالاعتماد على تحليل قصّة موسى (عليه السلام) وفرعون

- محمّد رضا بهادري (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- صاحبعلی أكبری (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد كاظم طباطبائي بور (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

الحقّ في حرّية التعبير في تعاليم الإسلام والمعاهدات الدوليّة، هو أحد الحقوق السياسيّة المدنيّة للبشر، وواحد من مبادئ الحياة الاجتماعيّة الأكثر قبولاً. فمن ناحية، يتركز النقاش على حرّية التعبير في الوقت الحاضر حول حدودها، ومن ناحية أخرى، فإنّ العلاقة والربط بين مكوّنات التقليد والحداثة هو أكثر ما يشغل بال الباحثين والمؤلّفين. لذلك تهدف هذه المقالة إلى استكشاف وترسيم حدود النطاق الواسع لحرّية التعبير في الوثائق الدوليّة، وتوازنها مع تعاليم القرآن الكريم كمصدر أوّل للتشريع الإسلاميّ وحدود حرّية التعبير، وبالنظر إلى أنّ حرّية التعبير كانت واحدة من أقدم التحدّيات التي تواجه البشر في فترات مختلفة من التاريخ مع هياكل السلطة والنظام الحاكم، تركّز هذه الدراسة على قصّة موسى عليه السلام في عهد فرعون لمناقشة ونقد الحدود المنصوص عليها في الصكوك الدوليّة. وبناءً على ذلك، وبالنظر إلى العدد المتزايد للندوات الإقليميّة والدوليّة بشأن حرّية التعبير، والحجم الكبير للحدود الجزئيّة والكلّيّة لحرّية التعبير في الوثائق الدوليّة، فقد تمّ أولاً ذكر أهمّ المعاهدات عبر الإقليميّة. ثمّ تمّت مقارنتها بالتعاليم القرآنيّة لقصّة موسى عليه السلام وفرعون. تشير نتائج هذه الدراسة إلى أنّه من بين حدود حرّية التعبير في هذه الوثائق، يمكن الإشارة فقط إلى حدّ «حماية حقوق الآخرين» بحيث يمكن الاستشهاد به، بينما الحدود الأخرى، على الرغم من الجهود العديدة على الصعيد الدوليّ فإنّها قيود عامّة وغامضة للغاية تهدّد وتقيّد حرّية التعبير.

الكلمات الأساسيّة: حدود حرّية التعبير، القرآن، الوثائق الدوليّة، موسى عليه السلام، فرعون.

## نقد ودراسة فكرة نفعية القرآن في التعبير عن عكس الواقع

- مصطفى كرمي (أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة)
- حميد رضا مقيمي أردكاني (طالب دكتوراه في الكلام الإسلاميّ)

يعتبر الحكماء أنّ استخدام الكذب جائز للحصول على مصلحة أكثر أهميّة. هل من الممكن اعتبار احتمال التعبير على عكس الواقع من أجل مصلحة معقولاً في كلام الله الحكيم؟ وإذا كان هذا الاحتمال معقول حول كلام الله ولم يُثبت عدم وقوعه، فسوف يتمّ التشكيك بإظهار القرآن للواقع. في النتيجة لا يمكن الاستفادة من التوجيهات القرآنيّة بشكل يقينيّ في المجالات المعرفيّة. يستبعد هذا المقال بأسلوب عقليّ وعن طريق

تحليل آيات القرآن، إمكانية إيجاد طريقة لنسب العرض عكس الواقع للقرآن الكريم. بعض الأسباب المقدّمة لدحض هذا الادّعاء غير كافية، ولكن جرت محاولة لتصحيح وإكمال الحجج المقدّمة ببرهان عقليّ كاف، ومن ثمّ التأكيد على صحّة هذا الادّعاء بالاستناد إلى القرآن. والنتيجة هي أنّ القرآن الكريم يراعى مصلحة ما مثل مستوى فهم المخاطب، التحدّث بلغة القوم والقضايا الفنيّة، ولا يشهد على هذا الأمر أيّ من الأمثلة المطروحة بعنوان الكذب لمصلحة.

الكلمات الأساسيّة: القرآن، النفعيّة، الكذب لمصلحة، إظهار الواقع، مراعاة مستوى فهم المخاطب، لغة القوم، الخصائص الفنيّة.

## السلوك الروحاني في القرآن

□ محمّد مسعود سعيديّ

□ أستاذ مساعد بمعهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلاميّة

على الرغم من وجود اختلاف في التعاريف التي قدّمها المتخصّصون عن الروحانيّة، فإنّ معظم هذه التعريفات تتفق في هذا الخصوص على أنّ الروحانيّة هي أسلوب سلوكيّ يوجه حياة المرء بأكملها فيما يتعلّق بأمر مقدّس. بمراجعة القرآن بالكامل وطريقة التكويد والترتيب المفاهيميّ لآياته، نستنتج أنّ أقرب مضمون قرآنيّ لهذه الميزة يقرب ويحاول الاقتراب من الله باعتباره سلوكًا مستقرًا نسبيًا في الحياة. لذلك فإنّ الروحانيّة القرآنيّة هي في الواقع سلوك له خصائص خاصّة. إنّ الأساس النفسيّ لهذا السلوك هو الأمل في الله والآخرة، ووجهته الله مع جميع الصفات التي يشجّعها كلّ واحد في هذا السلوك وعواقبه. ماهيّة وأساس ووجهة الروحانيّة في القرآن الكريم، هي جوهره المركزيّ. لقد أوضح القرآن متطلّبات وعوائق هذا السلوك وكذلك عواقبه، وهي في الحقيقة تلبية للاحتياجات الأساسيّة للإنسان.

الكلمات الأساسيّة: القرآن، الروحانيّة، السلوك الروحيّ، التقرب.

## علاقة «العبد والرب» بمثابة استراتيجية للتربية الاخلاقية

□ وحيد خاصيان سراييّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)

- غلامرضا رئيسيان (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- منصور معتمدی (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- على أسدى أصل (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)

التربية الأخلاقية هي إحدى الموضوعات القيّمة التي تناولتها المدارس المختلفة بأساليب مختلفة. وقد ذكر القرآن الكريم بحسب أساسيات وأهداف هذا الموضوع، إستراتيجيات التربية الأخلاقية من منظوره. حاولنا في هذا البحث بمنهج وصفى - تحليلي شرح العلاقة بين العبد والربّ في القرآن، وتقديمها كإستراتيجية للتربية الأخلاقية. وفقاً لهذا البحث فإنّ قبول العلاقة بين العبد والربّ باعتبارها العلاقة الأساسية بين الإنسان والله من قبل الإنسان، تؤدّي إلى تربيته أخلاقياً. يجب أن يكون تفسير هذا الأمر في المكونات الناتجة عن العلاقة بين الربّ والعبد مثل الملكية، المرئى، الحكم على أساس العلم والحكمة، القدرة المطلقة للربّ والدعاء وطاعة العبد المحضة ومظاهر هذه الطاعة وكذلك ثمرة تلك العلاقة؛ يعنى التقوى. لذلك وبناءً على العلاقة بين العبد والربّ، ومن أجل قبول هذه العلاقة من قبل الإنسان، وفي النتيجة تربيته، فقد استخدم أساليب مختلفة مثل إثبات ربوبية الله وعبودية الإنسان للمعلم، اهتمام المعلم بمظاهر ربوبية الله فى الوجود والحياة البشرية، ودعوة المتعلم للتقوى على أساس العلاقة بين العبد والربّ. الكلمات الأساسية: التربية الأخلاقية، العبد والربّ، العبد، الربّ، التقوى.

## المعاونة والمشاركة فى الجريمة فى القرآن مع التأكيد على طريقة التفسير القانوني

- سيد أحمد مير خليلي (أستاذ مساعد بجامعة ميبد)
- مرتضى مطهرى فرد (طالب دكتوراه فى الفقه والقانون الجنائي بجامعة ميبد)
- مرتضى توكلّي محمدي (أستاذ مساعد بجامعة الأديان والمذاهب)

التفسير القانوني للقرآن الكريم هو واحد من طرق الدراسة بين الفروع، بين علم القانون والقرآن الكريم. بالنظر إلى الموضوع وقضايا علم القانون والغرض منه، وما يمكن توقعه من الشمولية والكمال والحكمة فى القرآن الكريم، يمكن عرض بعض الموضوعات فى العلوم الإنسانية على القرآن من حيث الإيدوبولوجيا، وتشكل الأساس

للتنظير في ذلك التفسير. خلال هذا الأمر، سيتمّ الوقوف على عظمة وتفوق القرآن الكريم على المصادر العلمية الأخرى، والقدرة على توسيع أبعاد علم القانون على أساس الحقيقة الوجودية للإنسان والعالم. في هذا البحث ومن خلال التركيز بهذه الطريقة على أحد مواضيع علم القانون بعنوان المشاركة والمعاونة في الجريمة، سنقوم بتنقيح الجوانب القانونية للقرآن الكريم في هذا الصدد. والنتيجة الرئيسية لهذا البحث هي التعريف بالآيات التي تتضمن مفهوم المشاركة والمعاونة في الجريمة، والتي تمّ الاستشهاد بها غالباً في الكتب والمقالات السابقة واللاحقة بآيتين أو ثلاث آيات فقط في هذا الصدد. من النتائج الأخرى للبحث الفصل بين المعاون والشريك في الجريمة عن المباشر، ومقدار عقوبة كلّ منهما وتنفيذها ومقارنتها بالإنجازات الفقهية والقانونية. منهج البحث في هذه الدراسة هي تعريف الموضوع، تحديد الآيات ذات الصلة وتصنيفها، استخدام قواعد التدبر والتفسير فيها، والتحليل القانوني وترتيب النتائج.

الكلمات الأساسية: التفسير القانوني، المعاونة، المشاركة، الجريمة، القرآن.

### مراجعة محسنة «تأكيد الشيء بما يُشبهه نقيضه»

#### ودور معرفتها في تفسير القرآن

- سيّد محمود طيّب حسيني (أستاذ مشارك بمعهد أبحاث الحوزة والجامعة)
- عباس رحيملو (ماجستير فلسفة التفسير)

من محسّنات المعرفة المبتكرة والتي تجعل الكلام جميلاً وجدّاباً من خلال الانحراف عن المعايير والخداع النحويّ، هي تقنية «تأكيد الشيء بما يُشبهه نقيضه». حاولت هذه الدراسة بعد فحص محاولة الأديب في مجال تاريخ علم البلاغة، إلى الكشف عن آلية هذه الصناعة الأدبية والآثار الدلالية لأنواعها. من خلال الفحص النظريّ لآلية هذه المحسنة نستنتج أنّ وظيفة هذه التقنية في الافتراضات الفنيّة يمكن أن تكون مثل التأكيد والمبالغة، وأحياناً التعليق بالمستحيل وشبه البرهان الأدبيّ. من خلال هذه النتائج يتضح أنّه إذا كان المفسّر في الأمثلة البارزة لهذه المحسنة في القرآن، يكتفي بجهود علماء النحو فقط، فلن يكشف عن الآثار الدلالية والمظاهر الجمالية للآيات، وسينزلق أحياناً إلى الخطأ في تفسير النصّ. إنّ التعرّف على هذه الطريقة

البلاغية يمنع أحياناً من الحمل غير المنطقي للكلمات على غير معناها الظاهري، ويساعد في التفسير المتكامل للآيات باستخدام هذا الفن الأدبي.

الكلمات الأساسية: مبتكر، الانحراف عن المعيار النحوي، التناقض، إزالة المعرفة، الاستثناء المنقطع.

## معايير وأنواع تطبيق القرآن

- محمّد محقق (أستاذ مساعد بجامعة العلوم والمعارف للقرآن الكريم)
- كاظم قاضي زادة (أستاذ مساعد بجامعة تربية مدرّس)

تمّت دراسة جرى وتطبيق القرآن الكريم من زوايا مختلفة. الأسس والاستخدامات، النماذج وأقسام الجري والتطبيق؛ لكن في هذه الأثناء لم تتمّ دراسة معيار صحّة أو خطأ تطبيق هذه القاعدة التفسيرية كما يجدر بها. بالنظر إلى أهميّة هذه القاعدة واستخدامها من قبل جميع المجموعات والفرق الإسلامية المتعارضة، تظهر الحاجة إلى دراسة معايير الجري والتطبيق. بما أنّ معظم الجري والتطبيق قد تمّ بواسطة أهل البيت عليهم السلام والمفسرين الحقيقيين للقرآن حول أنفسهم أو أصدقائهم أو أعدائهم، فقد تمّ طرح ودراسة رضا ومحبة المعيارين في قسم المعرفة العقائدية وتطبيق الآيات على أهل البيت، والتشابه والمتابعة لمعايير القسم الأخلاقي - السلوكي في التطبيقات التي أجريت هو ما ورد في هذا المقال. تتناول هذه المقالة دراسة وإثبات تلك المعايير مع ذكر أمثلة ودليل لكلّ معيار.

الكلمات الأساسية: الجري والتطبيق، معيار التطبيق، معيار الجري، أنواع الجري.

## السير الإنشائي للسورة في تفاسير القرآن الكريم

- أبو الفضل خوش منش (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- فاطمة عليان نژادي (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربية مدرّس)

إنّ تقسيم القرآن الكريم إلى سور هو أمر يقوم على الحكمة الإلهية والاهتمام به منذ بداية النزول، وكذلك فهو موجود في تعاليم الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام بعبارات ومن زوايا مختلفة، وقليلون من يعتبرون هذا التقسيم ناتجاً بمحض الصدفة ولا معنى له.



إن معرفة السورة والاهتمام ببناء السور هو أمر تمّ الاهتمام به أكثر في الآونة الأخيرة، واعتُبر أحد الخصائص الهامة لمنهج وأسلوب القرآن ويقوم على أساس التدبّر الممنهج. تقوم المقالة الحالية باستخدام المنهج الوصفيّ التحليلي والاهتمام بما تمّ القيام به في هذا المجال حتى الآن، بتسّع كيفية انعكاس بنية السورة واتّصالاتها الداخلية في تفسير القرآن. يشرح هذا البحث مفاهيم مثل الوحدة الموضوعية، الشمولية الواحدة والبنية الهندسية، التفسير الهيكلي والنظام البيوي بشكل أكبر وأفضل. ويظهر أنّ تكوين وتكامل فهم بنية السورة يمكن أن يكون أحد العوامل والإستراتيجيات لاستنباط المفاهيم من آيات وسور القرآن الكريم.

الكلمات الأساسية: هيكل السورة، تفاسير القرآن الكريم، البيوية، النظم، الارتباط.

### دراسة نقدية لتفسير ابن عاشور

- مهدي كرامتي (طالب دكتوراه في مدرّس المعارف الإسلامية بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيد محمد مرتضوي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- أيوب أكرمي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)

قام محمد طاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٣ ق.) العالم والفقهاء التونسي، نظرًا لشموليته وإمامته بمختلف العلوم بتفسير آيات القرآن في كتاب *التحرير والتنوير* المؤلف من ثلاثين جزء. تسعى هذه المقالة للإجابة على سؤال ما إذا كان ابن عاشور قد استطاع تحقيق أهدافه دون عيب ونقص؟ قام المؤلف بعد دراسة تفسير ابن عاشور، بالتعريف بالمؤلف أولًا والهيكل التفسيري له، ثم كشف إشكالاته وقام بشرحها، وبعد ذلك أشار إلى بعض الأمثلة على ذلك. بعض العيوب والنواقص التي ذُكرت في هذه المقالة هي إشكالات هيكلية، وبعضها مشاكل منهجية، وأهمها: ضعف التقسيم، الحجم الكبير وذكر المواضيع غير الضرورية، ضعف الاستدلال، الاقتباس غير الصحيح للأقوال، الاستشهاد غير المناسب، عدم الاهتمام بالتناسب والنظم بين الآيات، عدم الإلمام بالتشيع وفرض آراء طائفية على الآيات. المنهج البحثي المستخدم في الدراسة هو المنهج النقدي.

الكلمات الأساسية: معرفة العيوب، التفسير، ابن عاشور، التحرير والتنوير.

**M**ohammad Taher Ibn Ashur (1296-1393 AH), a Tunisian scholar and jurist, has interpreted the verses of the Qur'an in the thirty-volume book "al-Tahrir wa al-Tanwir" due to his comprehensiveness and encirclement of various sciences. The present article is going to answer the question of whether Ibn Ashur was able to achieve his goal without any flaws. After examining Ibn Ashur's commentary, the author first introduces the author and his interpretive structure, then discovers, explains his problems, and then points to some of its examples. Some of the disadvantages and drawbacks mentioned in this article are structural defects and some of them are methodological problems, the most important of which are: weakness of division, large volume and objections of unnecessary content, weakness of reasoning, incorrect quotation of statements, improper reference, inappropriate, lack of attention to the appropriateness of the verses, unfamiliarity with Shiism and imposing sectarian views on the verses. The method used in the present study has been critical.

**Keywords:** *Pathology, Exegesis, Ibn Ashur, Al-Tahrir and al-Tanwir.*

□ *Fatemeh Aliyan Nezhadi (PhD student of Quran & Hadith Sciences)*

The division of the Holy Quran into chapters is based on divine wisdom, and attention to it has existed since the beginning of the revelation, as well as in the teachings of the Holy Prophet (PBUH) and the “People of the Household” (AS), with interpretations and from various angles and few people consider this division to be purely accidental and meaningless. Knowing Surah and attention to the structure of chapters is something that has become more and more important in recent times and has been considered as one of the important characteristics of the style and style of the Qur'an and a basis for systematic thinking. Using the descriptive-analytical method and paying attention to what has been done so far in this field, the present article has followed the reflection of the structure and internal communications of the chapters in the interpretations of the Qur'an. Such research explains the position of concepts such as thematic unity, unit comprehensiveness, geometrical structure, structural interpretation, and structural order more and better and shows that the formation and evolution of understanding the structure of the surah can be one of the factors and strategies for deriving concepts from the verses and surahs of the Holy Quran.

**Keywords:** *Surah structure, Interpretations of the Holy Quran, Structuralism, Order, Relations.*

## A Critical Study of Ibn Ashur’s Interpretation

□ *Mahdi Keramati (PhD student of Islamic Education at Ferdowsi University)*

□ *Seyed Mohammad Mortazavi (Associate professor at Ferdowsi University)*

□ *Ayub Akrami (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

## Criteria and Types of Application of the Qur'an

- M. Mohaghegh (Assistant prof. at University of the Quran Sciences & Studies)
- Kazem Ghazizadeh (Assistant professor at Tarbiat Modares University)

The performance and application of the Qur'an have been studied from different angles. Fundamentals, applications, examples, and types of performance and application, but in the meantime the criterion for the correctness or incorrectness of this interpretive rule has not been properly examined. Based on the importance of this rule and the use of this rule by all opposing Islamic groups and sects, the need to examine the criteria for performance and implementation becomes clear. Since most of the performance and application made by the Ahl al-Bayt/People of the Household and the real commentators of the Qur'an are about themselves or their friends or enemies, the satisfaction and love of the two criteria in the epistemological section of belief and the application of verses to the Ahl al-Bayt has been discussed and following, similarity, community, the criteria of the ethical-behavioral section in the implementation made to the friends and enemies of the Ahl al-Bayt which is stated in this article. This article examines and proves these criteria, along with mentioning the examples the reason for each criterion.

**Keywords:** *Performance and application, Implementation criteria, Performance criteria, Performance types.*

## Structural Course of Surah in the Interpretations of the Holy Quran

- Abolfazl Khoshmanesh (Associate professor at University of Tehran)

## The Revision of the Array of “Confirmation of Something Similar to Its Contradiction” and the Role of Recognizing It in the Interpretation of the Qur'an

- *S.M. Tayeb Hosseini (Associate prof. at Research Institute of Hawzah & Univ.)*
- *Abbas Rahimloo (MA of Philosophy of Interpretation)*

One of the arrays of innovative knowledge that makes speech beautiful and captivating with aberrations and grammatical lawlessness is the technique of “Confirmation of something similar to its contradiction”. This article, after studying the explorations of literary men in the history of rhetoric, is going to uncover the mechanism of this figure of speech and the semantic implications of its types. A theoretical exploration of the process of this array reveals that the function of this technique in artistic propositions can be such as emphasis, exaggeration, and sometimes suspension of the impossible and quasi-literary argument. By these achievements, it becomes clear that if an interpreter in the prominent examples of this array in the Qur'an only suffice to the efforts of some scholars, the semantic implications and aesthetic manifestations of the verses will not be revealed and sometimes slip for interpretation. Familiarity with this rhetorical approach sometimes prevents the unreasonable carrying of words over seemingly meaningless ones, and also helps in the integrated interpretation of verses with this literary technique.

**Keywords:** *Novelty, Grammatical aberration, Paradox, Deconstruction, Exceptional exception.*

- *Seyed Ahmad Mirkhalili (Assistant professor at Meybod University)*
- *Morteza Motahari Fard (PhD student of Jurisprudence & Criminal Law)*
- *Tavakoli Mohammadi (Assistant prof. at Univ. of Religions & Denominations)*

**L**egal interpretation of the Quran is one of the methods of interdisciplinary study between the science of Law and the Holy Qur'an. According to the topic, the issues of the science of law and what is expected of the comprehensiveness, perfection and wisdom of the Holy Qur'an, can be offered some issues in the liberal arts in ideological view to the Qur'an, and can be obtained a platform for theorizing it. In this regard, the greatness and superiority of the Holy Qur'an to other scientific resources will be obtained the ability to expand the knowledge of rights based on the truth of Human and the world and etc. In this study, with the focus of this method, one of the issues of the science of Law under the title of participation and accessory in crime will be dealt with the expurgation of legal dimensions of the Holy Qur'an. The main result of this research is the introduction of verses including the concept of participation and accessory, which are often invoked to two or three verses of this field in articles and the prior and later books. Other results of the research include the separation of the abettor and accomplice in the crime from the perpetrator and the amount of punishment for each and the implementation and comparison with the jurisprudential and legal achievements. The research method in this depiction is to define the subject, identify the related verses, categorize them, apply the rules of contemplation and interpretation in it, legal analysis and ordering the achieved results.

**Keywords:** *Legal interpretation, Accessory, Accomplice, Crime, Quran.*

Moral education is one of the valuable topics that various schools have addressed with different approaches. According to the basics and objectives of this issue, the Holy Quran has mentioned approaches for moral education from its perspective. In this research, an attempt has been made to explain the relationship between servant and lord in the Qur'an in a descriptive-analytical way and to present it as a solution of moral education. According to this research, accepting the relationship between servant and lord as the most basic relationship between man and God by man leads to his moral education. The explanation of this matter should be followed in the components obtained from the relationship between the servant and the lord such as ownership, educator, prudent, ruler based on knowledge and wisdom, the absolute power of the lord and praying and obedience of the servant and the manifestations of this obedience and also the result of this relationship which is piety. Therefore, based on the relationship between servant and lord, the Qur'an, in order to accept this relationship by man and as a result of his moral training, has used methods such as proving God's lordship and man's servitude to a teacher, paying attention to the manifestations of God's lordship in existence and human life and a teacher inviting to piety based on the relationship between servant and lord.

**Keywords:** *Moral education, Servant and lord, Lord, Piety.*

## **Accessory and Participation in Crime in the Qur'an (Emphasizing the Method of Legal Interpretation)**

## Spiritual Discipleship in the Qur'an

□ *Mohammad Massoud Saeedi*

□ *Assistant professor at Research Institute of Islamic Sciences & Culture*

**D**espite differences in the definitions of spirituality by experts, most of these definitions agree that spirituality is a behavioral style that directs one's entire life in connection with a sacred thing. Reviewing the entire Qur'an and the method of codification and conceptual arrangement of its verses, we find that the closest Qur'anic content to this feature is approaching and trying to approach God as a relatively stable behavior in life. Thus, Qur'anic spirituality is, in fact, a discipleship with special characteristics. The psychological basis of this discipleship is hoping for God and the Hereafter, and its destination is a god with all the attributes that each of them is somehow encouraged by this behavior. The central core of the Qur'an is nature, basis and destination of spirituality. The Qur'an states the requirements and obstacles of this behavior, as well as its consequences, which are in fact the fulfillment of basic human needs.

**Keywords:** *Quran, Spirituality, Spiritual discipleship, Approach.*

## The Relationship between “Servant and Lord” as an Approach of Moral Education

□ *Vahid Khasian Sarabi (PhD student of Quran & Hadith Sciences)*

□ *Gholamreza Raeisian (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Mansour Motamedi (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Ali Asadi Asl (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*



**Keywords:** *Borders of freedom of speech, Quran, International documents, Prophet Moses, Pharaoh.*

## **Criticism of the Qur'an's Discretion in Expressing Untruths**

- *Mostafa Karimi (Assistant professor at Imam Khomeini Edu. & Res. Institute)*
- *Hamidreza Moghimi Ardakani (PhD student of Islamic Theology)*

**S**cholars know the use of lies to achieve more important benefits. Is it even possible to consider the possibility of an untrue statement to be reasonable because of the discretion of the word of the wise God? If this possibility is reasonable about the words of God and its non-occurrence is not proven, the authenticity of the Qur'an will be questioned. As a result, Qur'anic guidance cannot be used conclusively in epistemological fields. The present article, first by rational method and then by analyzing the verses of the Qur'an, has ruled out the possibility of finding a way to induce a false interest in the Holy Qur'an. Some of the reasons given for rejecting this claim are insufficient, but an attempt has been made to correct and complete the presented arguments and to prove the claim with sufficient rational proof, and then to emphasize the validity of this claim by quoting the Qur'an. The result is that the Holy Qur'an uses good intentions such as the level of understanding of the audience, speaking the language of the people, and observing artistic issues, but it does not require the induction of unprofitable interests, and none of the examples presented as white lies testify to this.

**Keywords:** *Quran, Expediency, White lying, Realism, Observing the level of understanding of the audiences, The language of the people, Artistic characteristics.*

The freedom of speech right is one of the civil political rights of human beings and one of the most accepted principles of human social life in the teachings of Islam and international treaties. On the one hand, in the present age, the focus of the debate on freedom of speech is its limits, and on the other hand, the relationship between the components of tradition and modernity is one of the serious concerns of researchers and scholars. Therefore, this article intends to explore and delineate the boundaries of freedom of speech in international documents and their balance with the teachings of the Holy Quran as the first source of Muslim legislation, to examine the limits of freedom of speech and in this direction, considering that in the field of freedom of speech and its borders has been one of the oldest challenges of human beings in different periods of history with the structures of power and the ruling system. By focusing on the story of Moses in Pharaoh's reign, this study discusses the boundaries which set out in international documents. Accordingly, and by considering the increasing number of regional and trans-regional meetings on freedom of expression and the increase volume of micro and macro limitations of freedom of speech in international documents, at first have mentioned the most important trans-regional treaties and then compares them with the Qur'anic teachings of the story of Moses prophet and Pharaoh. The results of this study indicate that among the limits of freedom of speech in these documents, only the limit of "protection of the rights of others" can be invoked, and other limits, despite many efforts in the international arena, are very general and vague limitations which threatens and restricts freedom of expression.



suffering of mental illness and persuade spouses to resist the crises of life and cause equality and each other's mind similarity based on the ontology and anthropology of religion. People of the Household/Ahl al-Bayt's (pbuh) lifestyle and a significant portion of his practical advice to couples to achieve healthy and successful relationships are based on an attitude toward living in the shadow of faith and rationality. Despite the physical, psychological and gender differences between couples, the positive attitude in married life is the basis for more compatibility and loving and honest services of spouses to each other and improving the quality of life. Logical relationships and creative thinking to solve problems within the family and the growth of a dynamic and capable generation are the result of a positive attitude in spousal relationships. Developing Islamic perspectives on this subject and teaching it to spouses has a serious impact on reducing the challenges of spousal relationships. This article is an attempt to explain this kind of view. The research method in this paper is based on documentary studies and descriptive methods.

**Keywords:** *Positive attitude, Spousal relationships, Family, Islam.*

## **Balancing the Limits of Freedom of Speech in the Qur'an and International Documents Relying on the Analysis of the Tale of Moses Prophet and Pharaoh**

- *Mohammad Reza Bahadori (PhD student of Quran & Hadith Sciences)*
- *Sahebali Akbari (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Seyed Kazem Tabatabai Poor (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

Elite studies are one of the strategic issues for the growth and development of any society. According to the universal rule, the Holy Quran has a guiding feature and explanation of vital issues, and has a mechanism for expressing the components of the elite. Achieving a comprehensive and complete definition of the elite based on its capabilities and effectiveness in society and the characteristics of the elite are based on the revealed revelatory teachings. This research has been done by descriptive-analytical method and by studying religious and sociological texts. Contrary to Western culture, which is based on “humanist” thought, elitism in the Holy Qur'an is based on a better choice in every way, in the shadow of “monotheistic management” and “effectiveness” in society and based on the above components, three levels of descending, middle and excellent for the elite in the Holy Quran can be imagined and according to these characteristics, the redefinition of “elite” from the perspective of the Qur'an can be explained.

**Keywords:** *Elite, Better selection, Growth, Effectiveness.*

## **Positive Attitude in Life Crises and Its Impact on Improving Spousal Relationships from the View of Quran and Hadith**

- *Syed Mahmoud Marvian Hosseini (Assistant professor at Razavi University)*
- *Ali Karami (MA of Quran & Hadith Sciences)*

According to Islamic teachings, a healthy life arises from positive and transcendent thoughts and beliefs. This positive thought and attitude is the infrastructure of emotional behaviors that reduce the

economic. This article is going to answer the question, how can the economy have the efficient allocation and distribution of resources (natural-human) and income? In other words, in Islamic economics, according to what criteria or cases are the allocation and distribution of resources (natural-human) and income? What is the geometry governing these criteria? The way in which this theory is expressed is to address the distribution criteria and classify them. In fact, in this method, each distribution theory must introduce its own distribution criteria and logically clarify the relationship between them. From the perspective of the Holy Quran, five distribution criteria play a role in the theory of distribution. The first criterion that can be considered as the main general criterion of distribution is the reduction of income inequality. The other four criteria are: the actual necessary need, the supervisory/directory job, the actual average personal need (to the extent of adequacy and dignity), and the actual average need of others (to the extent of adequacy and dignity) are specific criteria.

**Keywords:** *Distribution theory, Inequality reduction, Equivalent equality, Real needs, Work.*

## **Explaining the Characteristics of Elitism, Strategy and Redefining It from the Perspective of the Holy Quran**

- *Behzad Bastami (PhD student of Theology at University of Mazandaran)*
- *Zeinab al-Sadat Hosseini (Associate professor at University of Mazandaran)*
- *Habibollah Halimi Jelodar (Associate professor at University of Mazandaran)*
- *Haidar Janalizadeh (Associate professor at University of Mazandaran)*

# Abstracts

## Criteria of Distributive Justice from the Perspective of the Holy Quran

□ *Ali Asghar Hadavi Nia*

□ *Associate professor at Research Institute for Islamic Culture & Thought*

**E**conomic theories can be divided into three groups according to the three scope of distribution, production and consumption. In this regard, distribution theories are of special importance because they are closely related to economic justice. Economic systems can be divided into distributional theories in terms of their intensity and strength of their payment. In the capitalist system, theories of distribution, along with theories of production and consumption, are less powerful. In Islamic economics, because of the importance of economic justice, the theory of distribution has been debated from the beginning. The premise of this can be described in the books of



## Table of contents

Criteria of Distributive Justice from the Perspective of the Holy Quran Ali Asghar Hadavi Nia .....	3
Explaining the Characteristics of Elitism, Strategy and Redefining It from the Perspective of the Holy Quran/ Behzad Bastami & Zeinab al-Sadat Hosseini & Habibollah Halimi Jelodar & Haidar Janalizadeh .....	27
Positive Attitude in Life Crises and Its Impact on Improving Spousal Relationships from the View of Quran and Hadith/ Seyed Mahmoud Marvian Hosseini & Ali Karami ....	53
Balancing the Limits of Freedom of Speech in the Qur'an and International Documents Relying on the Analysis of the Tale of Moses Prophet and Pharaoh Mohammad Reza Bahadori & Sahebali Akbari & Seyed Kazem Tabatabai Poor .....	77
Criticism of the Qur'an's Discretion in Expressing Untruths Mostafa Karimi & Hamidreza Moghimi Ardakani .....	101
Spiritual Discipleship in the Qur'an/ Mohammad Massoud Saeedi .....	129
The Relationship between "Servant and Lord" as an Approach of Moral Education Vahid Khasian Sarabi & Gholamreza Raeisian & Mansour Motamedi & Ali Asadi Asl .....	153
Accessory and Participation in Crime in the Qur'an (Emphasizing the Method of Legal Interpretation) Seyed Ahmad Mirkhalili & Morteza Motahari Fard & Morteza Tavakoli Mohammadi .....	179
The Revision of the Array of "Confirmation of Something Similar to Its Contradiction" and the Role of Recognizing It in the Interpretation of the Qur'an Seyed Mahmoud Tayeb Hosseini & Abbas Rahimloo .....	203
Criteria and Types of Application of the Qur'an Mohammad Mohaghegh & Kazem Ghazizadeh .....	231
Structural Course of Surah in the Interpretations of the Holy Quran Abolfazl Khoshmanesh & Fatemeh Aliyan Nezhadi .....	259
A Critical Study of Ibn Ashur's Interpretation Mahdi Keramati & Seyed Mohammad Mortazavi & Ayub Akrami .....	283
<b>Translation of Abstracts:</b>	
Arabic Translation/ Kamel Esmail.....	305
English Translation/ Mohammad Hossein Golyari .....	326



صاحب امتیاز: **فصلنامه علمی پژوهشی**  
مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری  
سرمدبیر: حسن خرقانی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر مرتضی ایروانی نجفی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)  
دکتر سیدمحمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)  
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر سیدعلی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیه)  
دکتر محمدباقر سعیدی روشن (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)  
دکتر محمدعلی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)  
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر مصطفی احمدی فر / حجة الاسلام محمدحسین الهی زاده / حجة الاسلام  
دکتر امامی / دکتر سیدمحمدعلی ایازی / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر مرتضی ایروانی  
نجفی / دکتر علی اکبر بابایی / حجة الاسلام دکتر علی جلائیان اکبرنیا / حجة الاسلام دکتر  
سیدابوالقاسم حسینی زیدی / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر محمدعلی  
رضایی اصفهانی / حجة الاسلام دکتر محمدابراهیم روشن ضمیر / حجة الاسلام دکتر جعفر زنگنه  
شهرکی / دکتر حمید عباس زاده / حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریم زاده / دکتر مرتضی  
مرتضوی / حجة الاسلام دکتر سیدمحسن موسوی فر / حجة الاسلام دکتر محمدعلی  
مهدوی راد / دکتر سیدمحسن میرسنده / حجة الاسلام دکتر محسن نورانی / دکتر مجتبی  
نوروزی / دکتر محمد نوروزی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های قرآنی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت علوم،  
تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴ و به شماره ۳/۷۷۶۹۳/۳ از پاییز و زمستان ۱۳۸۹  
دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:

[www.sid.ir](http://www.sid.ir) و [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir) و [www.magiran.com/razavi](http://www.magiran.com/razavi)  
و [www.civilica.com](http://www.civilica.com) و [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

## آموزه‌های قرآنی

بهار - تابستان ۱۳۹۹، شماره ۳۱



مدیر اجرایی  
محمدامین انسان

نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه

[razavi.ac.ir](http://razavi.ac.ir)

ارتباط با کارشناس

«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی

مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه

[razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)

## *Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences*

### **Quranic Doctorines**

No. 31

Spring & Summer 2020



### **Proprietor:**

Razavi University of Islamic  
Sciences

### **Managing Director:**

S. H. Vahdati Shobeiri

### **Editor -in- Chief:**

Dr. H. Kharaghani

### **Executive Chief:**

M. A. Ensan

### **Editorial Board:**

S. A. Delbari (*associate professor at Razavi University*)

S. M. B. Hojjati (*Prof. at University of Tehran*)

J. Irvani (*associate professor at Razavi University*)

M. Irvani Nadjafi (*Prof. at Ferdowsi University*)

H. Kharaghani (*associate professor at Razavi  
University*)

M. A. Mahdavi Rad (*associate professor at University  
of Tehran, College of Farabi*)

H. Naghizadeh (*Prof. at Ferdowsi University*)

A. Nasiri (*Prof. at Iran University of Science &  
Technology*)

M. A. Rezaee Esfahani (*Prof. at Al-mustafa  
International University*)

M. B. Saeedi Rowshan (*associate professor at  
Research Institute of Hawzah & University*)

**Address:** Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

**Web Site:** [razavi.ac.ir](http://razavi.ac.ir)

**E.mail:** [razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)