

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشها

- جهان بینی قرآنی و محیط زیست / محسن نورانی ۳
- معناشناسی عبودیت در قرآن / اصغر هادی ۲۳
- معناشناسی واژه « اخبات » با توجه به آیات و روایات / علی راد و مریم نساج ۵۳
- نقدی بر آرای خلف الله در قصه های قرآن بر مبنای تفاسیر عصری / محمدعلی مهدوی راد و محمد میرزایی ۷۳
- بازخوانی پدیده اختلاف قرائات از نگاه نصر حامد ابوزید / مرتضی ایروانی نجفی و فاطمه رضاداد ۹۵
- باز کاوی واژه طاقث در آیه صوم / محمد مهدی مسعودی ۱۱۹
- بررسی آیه ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ و قلیل من الآخرین / مهدی مطیع و محسن خالقی و پیمان کمالوند ۱۳۵
- علم امام علیؑ به قرآن و چگونگی آن / محمود قیومزاده و محمد تقی شاکر ۱۵۱

ترجمه چکیدهها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۶۹
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی ۱۸۲

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آیینۀ 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 مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.



جهان‌بینی قرآنی و محیط‌زیست*

□ محسن نورائی^۱

چکیده

محیط‌زیست یکی از موضوعات مهم بشری است که امروز با مشکلاتی پرشمار روبه‌روست. هرچند کوشش‌های علمی و عملی فراوان برای مهار این معضل انجام شده است، حل کامل آن جز با توجه به تعالیم و حیانی و پایبندی به آموزه‌های قرآنی ممکن نیست. مقاله حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی آیات مربوط به محیط‌زیست را بررسی کرده است. این آیات، بیانگر اصول و بنیان‌های جهان‌بینی قرآن در این زمینه است. مهم‌ترین این اصول عبارتند از: هدفمندی محیط‌زیست، توازن محیط‌زیست، زیبایی‌شناختی محیط‌زیست، تنوع زیستی و تسخیر محیط‌زیست برای انسان. اهمیت اصول یادشده، مستند به جامعیت، جاودانگی و فراهم‌سازی ضمانت اجرای درونی آن برای قوانین زیست‌محیطی است. واژگان کلیدی: قرآن، محیط‌زیست، تسخیر طبیعت، توازن محیط‌زیست، تنوع زیستی.

با افزایش آگاهی بشر از عمق فجایع زیست‌محیطی در دهه ۱۹۶۰ م. به تدریج محیط‌زیست به یکی از مهم‌ترین مباحث جهانی بدل شده و مساعی عدیده علمی، فرهنگی، اقتصادی، صنعتی و سیاسی را به خود معطوف ساخته است. ناتوانی از حل این بحران، برخی اندیشمندان را واداشت تا راه‌حل‌هایی معنوی-اخلاقی را برای این مشکل بیابند و به ادیان توحیدی به ویژه اسلام و آموزه‌های قرآن کریم چشم بدوزند.

قرآن کریم آخرین متن مقدس و معتبر الهی است که بنا بر جامعیت و جاودانگی‌اش امور اثرگذار بر سعادت دنیوی و اخروی انسان، از جمله محیط‌زیست، غفلت نکرده به صورت مستقیم و غیر مستقیم رهنمودهای لازم را درباره آن بیان کرده است. آیا قرآن کریم به محیط‌زیست توجه کامل دارد؟ آیا در این باره برنامه‌ای منسجم و جامع را عرضه داشته است یا می‌توان چنین برنامه‌ای را از آن دریافت؟ مبانی و اصول نگرش قرآن به محیط‌زیست کدام است؟ جستار حاضر با هدف پاسخ به این پرسش‌ها و بررسی برخی ابعاد آن نگاشته شده است.

مباحث زیست‌محیطی قرآن کریم در دو دسته جای می‌گیرد: دسته نخست، مبانی نظری است که نگرش ویژه قرآن را به طبیعت بازگو می‌نماید؛ مانند مفاد آیاتی که بیانگر مسخر بودن طبیعت برای انسان است. دسته دوم، اصول و قواعدی عملی است که تعیین‌کننده بایدها و نبایدهای رفتار زیست‌محیطی در سه سطح فرد، جامعه و حکومت است؛ مانند آیاتی که انسان‌ها را از نابودی و تباهی زمین بر حذر می‌دارد و به آنان فرمان می‌دهد تا به آبادانی آن همت گمارند.

جهانبینی قرآن به معنای نوع برداشت و طرز تفکر قرآن کریم درباره جهان و هستی است. بخشی از این جهانبینی معطوف به محیط‌زیست و ابعاد مختلف آن است. تبیین اصول جهانبینی قرآن درباره محیط‌زیست امری بایسته و پراهمیت است؛ زیرا این اصول نه تنها فرهنگ زیست‌محیطی را تعریف می‌کند و رفتار جامعه مسلمان و نیز نهاد حاکمیت اسلامی را قاعده‌مند می‌سازد، بلکه استوارترین تکیه‌گاه فکری در رویارویی با فرهنگ بیگانه به شمار می‌رود. ناآگاهی از این اصول باعث رخنه‌باورهای غیر اسلامی می‌گردد که چه بسا به دلیل تعارض با آموزه‌های اسلام،

مشکلاتی را برای جامعهٔ مسلمان پدید آورَد.

اصول مهم جهان‌بینی زیست‌محیطی قرآن کریم عبارتند از: هدفمندی محیط‌زیست، توازن، تعادل و تناسب محیط‌زیست، زیبایی‌شناسی طبیعت، تنوع زیستی و تسخیر محیط‌زیست برای انسان.

اصول جهان‌بینی قرآنی محیط‌زیست

الف) هدفمندی محیط‌زیست

راز‌گشایی از آفرینش و تبیین هدف آن، یکی از دیرین‌ترین کوشش‌های فکری بشر است. هدف خداوند از آفرینش هستی چیست؟ آیا برای آفرینش می‌توان معنایی یافت؟ خلقت انسان از چه روست؟

هرچند بسیاری از مکاتب و نظام‌های فکری کوشیده‌اند به این گونه پرسش‌ها پاسخ دهند، به پاسخی واقعی نرسیده‌اند؛ زیرا پاسخ صحیح بدون تکیه بر وحی ناشدنی است و نتایجی نادرست به دست می‌دهد^۱ (ر.ک: نصری، ۱۳۸۸: ۷۵).

از نظر قرآن کریم آفرینش جهان هستی و مظاهر گوناگون آن هدف‌دار است. هدف‌داری آفرینش با تعابیری مختلف مانند حق بودن، نفی لعب و نفی باطل بودن خلقت، بازگو شده است (ر.ک: احقاف/ ۳؛ روم/ ۸؛ تغابن/ ۳؛ انعام/ ۷۳؛ دخان/ ۳۹؛ یونس/ ۷؛ دخان/ ۳۸؛ انبیاء/ ۱۶). از دید قرآن کریم و روایات اسلامی اهداف آفرینش در طول یکدیگر قرار دارند نه در عرض هم. از این رو می‌توان برخی از این اهداف را هدف متوسط و پاره‌ای را اهداف عالی دانست. اهداف میانی نیز زمینه‌ساز تحقق هدف برتر و نهایی است.

یادآوری این نکته بایسته است که دو وجه در پرسش از هدف آفرینش نهفته است: نخستین وجه، پرسش از فایدهٔ پدیده‌ها و موجودات آفرینش است؛ برای مثال هنگامی که سؤال می‌شود، هدف آفرینش محیط‌زیست چیست؟ مراد این است که

۱. امام صادق (ع) در گفتگو با مُفضل، تکیه بر دانش گسسته از دین را که سخت نارساست، و نیز اتکا بر نگرش مادی و بی‌بصیرت را از عوامل اصلی تحلیل نادرست راز و هدف هستی دانسته‌اند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/۳).

فایده و کارکرد اجزا و عناصر محیط زیست چیست و این پدیده‌ها به چه کار می‌آیند؟ وجه دوم، کشف انگیزه آفریدگار هستی است؛ یعنی هدف و مقصود خداوند متعال از این آفرینش‌گری چیست؟ در این جستار به وجه نخست می‌پردازیم و وجه دوم خارج از بحث ماست.

برخی از اهداف مهم عبارتند از: بهره‌رسانی به انسان و توجه به ابعاد توحید و تحقق شئون مختلف آن.

بهره‌رسانی و خدمت به انسان

بهره‌رسانی به انسان یکی از اهداف آفرینش هستی ذکر شده است. قرآن کریم گاه با تعابیری کلی و گاه با ذکر نام برخی مخلوقات، آن‌ها را در خدمت انسان معرفی می‌کند؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَآبِ الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره/ ۲۹)؛ اوست آن که آفرید برای شما جمیع آنچه در زمین است. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ» (رحمن/ ۱۰)، خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرستاد و به وسیله آن میوه‌هایی روزی شما ساخت (برای آیات دیگر رک: بقره/ ۲۲؛ انعام/ ۹۷؛ ابراهیم/ ۳۲؛ نحل/ ۵، ۱۰-۱۱ و ۸۰-۸۱؛ طه/ ۵۳؛ یس/ ۸۰؛ غافر/ ۶۴ و ۷۹).

به کارگیری تعابیری مانند «لکم» و «للأنام» در آیات پیش گفته، بیانگر این حقیقت است که مواهب طبیعی، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های دینی و جغرافیایی و نژادی جوامع مختلف، برای تمام انسان‌هاست. گویی رسالت این موجودات آن است که در خدمت انسان باشند. از این روست که تعالیم اسلام و نیز دستورات فقهی، همسو با تعمیم حق بهره‌گیری از مواهب طبیعت، برای همه افراد جامعه تنظیم و تدوین گردیده است (برای آگاهی بیشتر در این باره رک: طباطبایی، ۱۴۰۲: ۷۴/۲ و ۲۷۳/۴). همان گونه که مقام معظم رهبری در پیام به اولین همایش حقوق محیط زیست یادآور شدند:

در حقیقت، «هدف متعالی اسلام، برخوردار ساختن همه نسل‌ها از نعمت‌های الهی و ایجاد جامعه سالم و به دور از فاصله طبقاتی و مستعد برای رشد و شکوفایی است و الزامات شرعی را برای حفظ تعادل و توازن در استفاده از مواهب طبیعی، با پرهیز از زیاده‌روی و تعبد به عدم اضرار به غیر فراهم آورده است» (فیروزی، ۱۳۸۴: ش ۲۵/۴۲).

یادآوری این نکته ضروری است که نگرش بهره‌رسانی طبیعت به انسان، مخصوص اندیشه اسلامی نیست. دو ویژگی، نگرش مکتب اسلام را در این عرصه متمایز می‌سازد: خدمت‌رسانی طبیعت به انسان، هدف نهایی نیست بلکه هدفی میانی و زمینه‌ساز تحقق اهداف والا تر مانند تحقق توحید و نیل آدمی به مراتب والای کمال و سعادت است، در حالی که در نگرش مکاتب غیر اسلامی، خدمت‌رسانی طبیعت به انسان، هدفی نهایی است، با اصالتی ویژه. دومین تمایز نگرش اسلامی، برجسته بودن توحید و تأکید بر قدرت و خواست خداوند متعال در بهره‌رسانی طبیعت به انسان است، در حالی که مکاتب غیر اسلامی به این حقیقت متعالی کاملاً بی‌توجه است. سخن گران سنگ امیر المؤمنین حضرت علی علیه السلام درباره خدمت‌رسانی طبیعت به انسان بس گویاست:

«ألا وإن الأرض التي تُقَلِّكم والسماء التي تُظَلِّكم مُطِيعتان لربكم وما أصبَحتا تَجودان لكم بغير كنهما تَوْجَعًا لكم ولا زلفه إليكم ولا لخير تَرَجْوانه منكم ولكن أُمِرْتا بمنافعكم فأطاعتا وأقيمتا على حدود مصالحكم فقامتا» (نهج البلاغه: خطبه ۱۴۳)؛
 یاران بدانید زمینی که شما را بر پشت خود می‌برد و آسمانی که بر شما سایه می‌گسترده، پروردگار شما را فرمانبردارند و برکت آن دو بر شما نه از راه دلسوزی است و نه به خاطر جستن نزدیکی و نه به امید خیری است که از شما دارند، بلکه به سود شما مأمور شدند و گردن نهادند و برای مصلحت شما برپاشان داشتند و ایستادند.

تحقق توحید و شئون مختلف آن

توحید پایه اعتقادات اسلامی و به معنای یکتا دانستن مبدأ هستی یعنی خداست و گویای این حقیقت که تمام هستی را خداوند متعال آفریده است و استمرار حیات و کنترل و نگهداری آن نیز بر عهده اوست.

توحید، اساسی‌ترین مفهوم قرآنی، نمایانگر هدف نهایی آفرینش جهان و انسان است. از این رو در برخی آیات، ضمن توجه به ابعاد گوناگون توحید، بر تحقق شئون مختلف آن تأکید شده است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق / ۱۲)؛ خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آن‌ها، هفت زمین را آفرید. فرمان [خدا] در

میان آن‌ها فرود می‌آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است.

حرف «لام» در واژه «لتعلموا»، لام تعلیل است. بر این اساس، آیه بیانگر این نکته است که جهان آفریده شده است تا انسان با خدا آشنا شود و به بینش توحیدی دست یابد، هم‌چنان که در آیه دیگر، پرهیز از شرک عملی، نتیجه آگاهی از هدف آفرینش دانسته شده است: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا يُجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/ ۲۲)؛ همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده]، و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد و از آسمان آبی فرود آورد که بدان میوه‌ها را روزی شما ساخت. پس برای او همتیانی قرار ندهید، در حالی که خود می‌دانید.

شهید ثانی با استناد به آیه مذکور کسب آگاهی و علم، به ویژه علم به توحید را علت اصلی آفرینش هستی شناسانده و آن را مایه سربلندی و مباهات دانسته است (عاملی، ۱۴۰۹: ۹۳؛ نراقی، ۱۳۹۰: ۱۱۰/۱). امام خمینی رحمته الله علیه نیز توحید را هدف اساسی خلقت می‌داند و می‌نگارد:

مکتب الوهیت به معنای وسیع آن و ایده توحید با ابعاد رفیع آن است که اساس خلقت و غایت آن در پهنای وجود و در درجات و مراتب غیب و شهود است (۱۳۷۸: ۴۴۹/۲۱؛ نیز ر.ک: همان: ۲/۱۹).

نگاه توحیدی انسان، رابطه سه گانه او با خدا و جامعه و محیط زیست را کمال می‌بخشد. در پرتو اعتقاد به توحید است که مظاهر گوناگون محیط زیست مانند کوه، دشت، دریا به صورت اجزای منسجم یک حقیقت جلوه می‌کند و همگی تجلی گاه جمال و جلال خداوند می‌گردد. این نوع نگرش که نویسنده آن را «نگرش آیه‌ای» می‌نامد، مهم‌ترین تفاوت نگاه اسلامی به محیط زیست در مقایسه با نگاه‌های دیگر است. نگرش آیه‌ای به پدیده‌های طبیعت، انسان را به اساسی‌ترین حقیقت هستی یعنی توحید رهنمون می‌گردد.

معنای لغوی «آیه» شگفتی، قصد، مکث و انتظار و نشانه (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۷۵/۶) است. کاربرد قرآنی این واژه، مفهوم علامت و نشانه را برمی‌تابد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹:

۴۴۹/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲۱/۲؛ اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۸/۵؛ رازی، ۱۴۰۸: ۲۷۰/۲۰). دانشمندان اسلامی با الهام از آیه ۵۳ سوره مبارکه فصلت، «آیه» را به دو نوع انفسی و آفاقی تقسیم کرده‌اند. مراد از آیات انفسی، ظرایف آفرینش انسان و حکمت‌های نهفته در آن است و مقصود از آیات آفاقی، نشانه‌های خداست که در بیرون از وجود انسان و در تدبیر نظام هستی نمایان است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۱۳۸/۹؛ رازی، ۱۴۰۸: ۹۰/۷؛ شبر، ۱۴۰۷: ۳۸۶/۵).

حقیقت این است که مشاهده غیر متفکرانه آیات آفاقی بینشی توحیدی را به ارمغان نمی‌آورد و چه بسیارند افرادی که با وجود مطالعه دقیق جهان به سبب نداشتن نگرش آیه‌ای، از خالق جهان بی‌خبر مانده‌اند: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُؤْتُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (یوسف/۱۰۲)؛ و چه بسیار نشانه‌ها در آسمان‌ها و زمین است که بر آن‌ها می‌گذرند در حالی که از آن‌ها روی برمی‌گردانند. مولی‌الموحدین، امام علی علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

«ولو فكروا في عظيم القدرة وجسيم النعمة لرجعوا إلى الطريق وخافوا عذاب الحريق ولكن القلوب غليظة والأبصار مدخول» (نهج البلاغه: ۱۱۵/۲)؛ اگر مردم در عظمت قدرت و بزرگی نعمت و بخشش خداوند درنگ نموده و نیکی می‌اندیشیدند، بی‌تردید به راه درست و استوار الهی باز می‌گشتند و از عذاب و آتش سوزنده پروا می‌نمودند، ولیکن دل‌ها بیمار و ناتوانند و دیدگان بصیرت و بینایی سخت معیوب است.

ب. توازن محیط زیست

توازن محیط زیست یکی از مسائل مهم زیست محیطی است و به معنای تعادل و تناسب موجودات، شرایط و مناسباتی است که در طبیعت شکل می‌گیرد و با تضمین حیات هر گونه جاندار، امکان بهره‌برداری حداکثری از آن را فراهم می‌سازد. بر این اساس شمار هر پدیده کاملاً محاسبه شده و میان اجزای آن تعادل و تناسب لازم پیش‌بینی گردیده است، همان گونه که این تناسب، میان پدیده‌های گوناگون طبیعت نیز یافت می‌گردد.

تعابیر گونه‌گون قرآنی مانند «قَدَر»، «تسویه» و «موزون» بیانگر تناسب زیست محیطی است. در ادامه این واژه‌ها و آیات مرتبط با آن را بررسی می‌کنیم.

تعبیر قرآنی «قَدَر» و توازن زیستی

واژه قرآنی «قَدَر» اسم مصدر (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۲۰۶/۹) و بیانگر کمیت و کیفیت هر چیز است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۲/۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۷۰/۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۱). کاربرد این واژه و مشتقات گوناگون آن در آیاتی که از آفرینش هستی سخن می‌گوید، از وجود اصل توازن حکایت دارد.

توضیح بیشتر اینکه بر اساس آیات قرآن، خداوند متعال آفریننده تمام پدیده‌ها و اشیا است: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (زمر / ۶۲؛ نیز ر.ک: رعد / ۱۶؛ غافر / ۶۲؛ انعام / ۱۰۲)؛ خدا آفریدگار هر چیزی است. با استناد به تعبیر «کلّ شیء» که از ادات عموم است، می‌توان گفت که همه افراد و اشخاص و پدیده‌ها و هر آنچه اطلاق شیء بر آن صحیح باشد، مخلوق خدای متعال است. آیات قرآن بیانگر این حقیقت است که آفرینش همه اشیا و پدیده‌ها (کلّ شیء) در نیکوترین وجه ممکن و همراه با اندازه‌گیری کمی و کیفی (قَدَر) صورت گرفته است: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان / ۲؛ نیز ر.ک: رعد / ۸؛ حجر / ۲۱؛ طه / ۵۰؛ فرقان / ۲؛ سجده / ۷؛ قمر / ۴۹؛ طلاق / ۳)؛ و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که در خور آن بوده، اندازه‌گیری کرده است. این آیه، بیانی است کلی درباره وجود تقدیر و تعادل در آفرینش هر پدیده.

گستره تقدیر و دقت در اندازه‌گیری الهی چنان است که یافتن بی‌توازی در پهنه هستی، از اتم تا کهکشان، محال است: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَاَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ اَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاْسًا وَّهُوَ حَسِيبٌ﴾ (ملک / ۳-۴؛ نیز ر.ک: مؤمنون / ۱۸؛ زخرف / ۱۱)؛ همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بیافرید. در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی. باز بنگر، آیا خلل [و نقصانی] می‌بینی؟ باز دوباره بنگر تا نگاهت درمانده به سویت باز گردد.

مفهوم قرآنی «تسویه» و توازن زیستی

واژه قرآنی «تسویه» نیز بیانگر توازن و تناسب در محیط زیست است. «تسویه» از ریشه «سَوَى» به معنای مساوی کردن، برابر ساختن و اعتدال بخشی است (ر.ک: طریحی،

۱۳۷۵: ۲۳۴/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۰). به کارگیری این واژه و دیگر مشتقات ماده «سوی» در آیاتی که از آفرینش هستی سخن می گوید، گویای این حقیقت والاست که آفرینش الهی در تمام مصادیق و مظاهرش متناسب و معتدلانه است.

قرآن کریم در سوره مبارکه اعلیٰ، با تأکید بر توحید و فراخوانی بشر به تنزیه و تسبیح خداوند متعال، به ویژگی های آفرینش الهی اشاره می کند: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسْوَىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (اعلیٰ: ۲-۳)؛ همان که آفرید و هماهنگی بخشید و آن که اندازه گیری کرد و راه نمود. «تسویه»، به معنای ترکیب بجا و متناسب اجزا با یکدیگر است به گونه ای که غیر از آن تصور نمی رود. «تقدیر» نیز به معنای اندازه گیری مخصوص و معین است. به کارگیری این دو در کنار هم، گویای بالاترین تناسب و هماهنگی میان اجزای هستی و محیط زیست است.

دسته ای دیگر از آیات نیز با اشاره به نام برخی مخلوقات به ویژگی تسویه و تعادل در خلقت آن ها تصریح دارند؛ برای نمونه خلقت آسمان ها که بزرگتر از خلقت انسان است (ر.ک: غافر/ ۵۷)، شکوهمند و همراه با تناسب گزارش شده است: ﴿رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾ (نازعات/ ۲۸؛ نیز ر.ک: بقره/ ۲۹)؛ سقفش را برافراشت و آن را منظم [و به اندازه معین] درست کرد. «منظور از تسویه آسمان، ترتیب اجزا و ترکیب آن است تا هر جزئی در موضعی که حکمت اقتضا دارد، قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۰۸/۲۰). رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز آفرینش آسمان و زمین را با واژه «عدل» توصیف فرموده اند: «بالعدل قامت السماوات والأرض» (احسائی، ۱۴۰۵: ۱۰۳/۴).

گفتنی است دعاهای معتبر که سرشار از آموزه های دینی است، تسویه و تعادل در آفرینش انسان را نعمت والای الهی دانسته اند که آن را باید شکر گزارد. تعبیر سالار شهیدان، امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام، را در دعای عرفه بنگرید: «يا من خلقني وسوّاني... وسلّمّتي من الزيادة والنقصان... ثمّ أخرجتني إلى الدنيا تامّاً سوياً» (ابن طاووس، ۱۳۰۷: ۷۵/۲).

تعبیر قرآنی «موزون» و توازن زیستی

واژه قرآنی «موزون» یکی دیگر از واژه هایی است که به توازن زیست محیطی اشاره دارد. این واژه از ریشه «وزن» است به معنای اندازه گیری سنگینی و سبکی و تعیین

مقدار یک چیز (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۶/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۶۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۹۷/۱۳). برای نمونه کاربرد این واژه را در آیه زیر می‌توان دید: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا هَا وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (حجر/ ۱۹)؛ و زمین را گسترانیدیم و در آن کوه‌های استوار افکندیم و از هر چیز سنجیده‌ای در آن رویانیدیم.

مفسران درباره مفهوم عبارت پایانی آیه ﴿وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ که محل شاهد ماست، دیدگاه‌هایی گوناگون را بیان داشته‌اند؛ برخی «موزون» را همه مواد معدنی استخراج‌شده دانسته‌اند که مقدار آن با توزین معین می‌شود؛ مانند طلا، نقره و آهن. برخی دیگر با برداشتی عام از این تعبیر، آن را به معنای خلقت پدیده‌ها دانسته‌اند که با حجم و مقدار معین و معلوم آفریده شده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲۶/۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۹/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۲/۶-۵۱۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۴/۳).

آیه فوق بر اساس تفسیر دوم، بیانگر این حقیقت است که آفرینش مخلوقات بر پایه توازن و تناسب استوار است. «طبق این آیات، انواع آذوقه و امکانات برای بقای موجودات بشری و غیر بشری تدارک دیده شده؛ به طوری که میزان تقاضاشده از این امکانات، با عرضه آن‌ها برابر است» (رمضان اختر، ۱۳۸۱: ۸).

ج. تنوع زیستی

اصطلاح تنوع زیستی^۱ از اصطلاحات جدید دانش محیط‌زیست است که با توازن زیستی ارتباط تنگاتنگ دارد. این اصطلاح به معنای گوناگونی حیوانات، گیاهان و میکروارگانیسم‌های محیط‌زیست است. بر اساس گزارش برنامه محیط‌زیست ملل متحد، تعداد گونه‌های شناسایی شده در کره زمین حدود ۱۳/۶۰۰/۰۰۰ گونه است (اردکانی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). انقراض نامتعارف یک گونه سبب اختلال جدی در روند زندگی و فعالیت گونه‌های دیگری است که با آن‌ها در ارتباط است.^۲ «امنیت غذایی»^۳، تأمین نیازهای دارویی و نیز خلق چشم‌اندازهای زیبا و ایجاد تفرجگاه‌های طبیعی،

1. Biodiversity.

۲. تنوع زیستی موجود در کره زمین با سرعتی بی‌سابقه و در حدود ۱۰۰۰ برابر روند طبیعی آن، در حال کاهش است. از این رو سال ۲۰۱۰ میلادی به سال «تنوع زیستی» نام‌گذاری شده است

3. Food Security.

همگی وابسته به تنوع زیستی است.

شاید یکی از روشن ترین اشارات قرآنی به تنوع زیستی را در سوره مبارکه فاطر بتوان یافت: ﴿الَّذِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ (فاطر / ۲۷-۲۸)؛ آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد و به [وسیله] آن میوه‌هایی که رنگ‌های آن‌ها گوناگون است، بیرون آوردیم؟ و از برخی کوه‌ها، راه‌ها [و رگه‌ها]ی سپید و گلگون به رنگ‌های مختلف و سیاه پررنگ [آفریدیم] و از مردمان و جانوران و دام‌ها که رنگ‌هایشان، همان گونه مختلف است [پدید آوردیم]. در این دو آیه شریفه به تنوع عناصر محیط زیست مانند میوه‌های رنگارنگ، کوه‌ها و راه‌های مختلف با رنگ‌های متنوع آن و جانوران و دام‌ها اشاره شده است (برای گونه‌های دیگر ر.ک: انعام / ۳، ۹۹ و ۱۴۱؛ طه / ۵۳؛ زمر / ۲۱).

در آیات دیگر، تنوع عناصر محیط زیست، آیه و نشانه خداوند متعال شناخته شده است که برای خردمندان و خداباوران مایه ذکر و عبرت آموزی است: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (انعام / ۱۳)؛ ﴿الَّذِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَكَهُ يَتَابِعُ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فِتْرَاهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ خُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (زمر / ۲۱)؛ برای گونه‌های دیگر ر.ک: انعام / ۳ و ۹۹)؛ مگر ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد، پس آن را به چشمه‌هایی که در [طبقات زیرین] زمین است راه داد، آنگاه به وسیله آن، کشتزاری را که رنگ‌هایش گوناگون است بیرون می‌آورد، سپس خشک می‌گردد، آنگاه آن را زرد می‌بینی، سپس خاشاکش می‌گرداند. قطعاً در این [دگرگونی‌ها] برای صاحبان خرد عبرتی است.

افزون بر آنچه گذشت، برخی روایات نیز به تنوع زیستی و ضرورت پاسداری از آن اشاره دارند؛ مانند این روایت:

«وَسُئِلَ عَنْ قَطْعِ الشَّجَرَةِ، قَالَ: لَا بَأْسَ. قُلْتُ: فَالْسُدْرُ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ. إِنَّمَا يُكْرَهُ قَطْعُ السُدْرِ بِالْبَادِيَةِ، لِأَنَّهُ بَهَا قَلِيلٌ وَأَمَّا هَاهُنَا فَلَا يُكْرَهُ» (کلینی، بی تا: ۲۶۴/۵)؛ از امام

صادق علیه السلام دربارهٔ بریدن درخت پرسیده شد. فرمود: ایرادی ندارد. [راوی گوید: پرسیدم: آیا بریدن درخت سدر جایز است؟ فرمود: ایرادی ندارد. اگرچه بریدن درخت سدر در بیابان جایز نیست؛ زیرا سدر در بیابان کم است، در این ناحیه که این درخت فراوان است، بریدنش ایراد ندارد. در این روایت، بهره‌برداری از منابع طبیعی، امری مجاز تلقی شده است. علت غیر مجاز بودن قطع درخت سدر در بیابان، کمیاب بودن آن و به تعبیر علمی امروز، رعایت تنوع زیستی و حفاظت از آن است.

د. زیبایی‌شناختی محیط زیست

یکی دیگر از ویژگی‌های ممتاز نگرش اسلام به محیط زیست توجه به زیبایی شگفت‌انگیز محیط زیست و مظاهر مختلف آن است. آیات قرآن و روایات معتبر، افزون بر برجسته‌سازی جنبهٔ توحیدی نهفته در طبیعت، بر زیبایی آفرینش تأکید کرده‌اند. این نکته یاد کردنی است که در نگرش اسلامی، زیبایی دل‌انگیز طبیعت، فراتر از وصف و خیال‌انگیزی‌های شاعرانه است، بلکه حقیقتی عینی و محسوس است که با تکیه بر دانش و حکمت آفریدگار یکتا نمود یافته است. بیان زیبایی طبیعت، آسمان و نیز زیبایی حیوانات از مهم‌ترین نکته‌های درنگ‌برانگیز قرآن است.

واژه «بهجت» و مشتقات آن از پرکاربردترین واژگان قرآنی در ترسیم زیبایی طبیعت است. «بهجت» به معنای زیبایی و حسنی لذت‌بخش و سرور آفرین است؛ مانند آنچه از دیدن گل‌ها و درختان خرم و باغ‌های سبز حس می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۵۰۹/۱۸). در این باره آیات زیر را می‌توان یاد کرد: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (ق/ ۷؛ نیز رک: حج/ ۵؛ فاطر/ ۲۷-۲۸)؛ و زمین را گسترديم و در آن لنگر [آسای کوه]‌ها را فرو افکندیم و در آن از هر گونه جفت دل‌انگیز رویندیم. ﴿أَمْنَ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَاقٍ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ (نمل/ ۶۰)؛ [آیا آنچه شریک می‌پندارند بهتر است] یا آن کس که آسمان‌ها و زمین را خلق کرد و برای شما آبی از آسمان فرود آورد، پس به وسیلهٔ آن، باغ‌های بهجت‌انگیز رویندیم. ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِلَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (حج/ ۵)؛ و زمین را خشکیده می‌بینی و [لی] چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش درمی‌آید

و نمو می کند و از هر نوع [رستنی های] نیکو می رویاند.

قرآن کریم از میان زیبایی پدیده های طبیعی زمین، به زیبایی رویدنی ها توجه بیشتر کرده است. شاید علت این امر رشد پیوسته و پویایی زیبایی های نباتی است. شادابی، خرمی و رنگ آمیزی که در گیاهان و درختان نمود دارد، در دیگر پدیده های هستی کمتر دیده می شود (ر.ک: خرقانی، ۱۳۹۱: ۱۵۳). در روایات نیز بر زیبایی طبیعت و محیط زیست و جلوه گری آن تأکید شده است؛ مانند سخنان امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در گفتگو با مفضل (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۹/۳؛ نیز: صدوق، ۱۴۰۳: ۲۳۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۶۰/۲۰). در جهان بینی قرآنی به زیبایی مظاهر دیگر محیط زیست نیز توجه شده است؛ مانند بیان زیبایی های آسمان و موجودات زنده. آیات را بنگرید: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾ (ملک/ ۵؛ نیز ر.ک: حج/ ۱۶؛ صافات/ ۶؛ فصلت/ ۱۲)؛ و در حقیقت، آسمان دنیا را با چراغ هایی زینت دادیم. ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ *وَلَكُمْ فِيهَا جِبَالٌ حِينَ تَرْحَلُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ *وَمَحْمَلٌ أَثْقَالُكُمْ إِلَىٰ بَلَدِكُمْ لَتَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ *وَالْحَيْلَ وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَرْكَبوهَا وَرَبِّنَّهٗ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل/ ۸-۵)؛ و چارپایان را برای شما آفرید، در آن ها برای شما [وسیله] گرمی و سودهایی است و از آن ها می خورید و در آن ها برای شما زیبایی است، آنگاه که [آن ها را] از چراگاه برمی گردانید و هنگامی که [آن ها را] به چراگاه می برید و بارهای شما را به شهری می برند که جز با مشقت بدن ها بدان نمی توانستید برسید. قطعاً پروردگار شما رئوف و مهربان است و اسبان و استران و خران را [آفرید] تا بر آن ها سوار شوید و [برای شما] تجملی [باشد] و آنچه را نمی دانید می آفریند.

ه. تسخیر محیط زیست

«تسخیر طبیعت» از موضوعات مهم قرآنی است. در این باره پرسش هایی گوناگون را می توان مطرح کرد: آیا تسخیر بهره برداری از طبیعت است یا مالکیت آن؟ میان تسخیر طبیعت از دید اسلام و بهره کشی افراطی تمدن غرب از طبیعت چه تفاوتی وجود دارد؟ چگونه و با تکیه بر چه اصولی می توان تسخیر طبیعت را مدیریت کرد؟ در ادامه به این پرسش ها پاسخ می دهیم.

معنای لغوی تسخیر

واژه «تسخیر»، مصدر باب تفعیل از ماده «سخر» چند معنا را برمی‌تابد: رام ساختن، فرمان‌بردار کردن، واداشتن به کاری بدون پرداخت مزد (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/۶۸۰؛ عسکری، ۱۴۱۲: ۵۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۲؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴: ۲/۱۵۰؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۴۶/۲). طبرسی، تسخیر را به معنای رام کردن دانسته است (۱۳۷۲: ۱۹/۱۸۵). طباطبایی نیز در موضعی چنین نگاشته: «تسخیر» به معنای وادار کردن فاعل به فعلش است، به طوری که فعل خود را به اراده خود انجام ندهد، بلکه آن را به اراده تسخیرکننده انجام دهد، همان‌طور که نویسنده، قلم را وامی‌دارد تا به اراده او بنویسد (۱۴۰۲: ۳۴۲/۶). بنابراین تسخیر عبارت است از رام نمودن چیزی برای رسیدن به هدفی معین.

نگاهی اجمالی به آیات ناظر به تسخیر طبیعت

آیات مرتبط با موضوع تسخیر طبیعت به سه گروه دسته‌بندی می‌شود:

گروه اول: آیاتی که با به کارگیری تعبیر «سَخَّرْ لَكُمْ»، به رام بودن کل محیط‌زیست و یا برخی اجزا و عناصر آن برای انسان‌ها اشاره دارد؛ مانند: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ﴾ (لقمان / ۲۰؛ نیز ر.ک: رعد / ۲؛ ابراهیم / ۳۲-۳۳؛ نحل / ۱۲-۱۴؛ حج / ۶۵؛ جاثیه / ۱۲-۱۳)؛ آیا ندانسته‌اید که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، مسخر شما ساخته است؟^۱

گروه دوم: آیاتی که با به کارگیری تعبیری مانند «خَلَقَ لَكُمْ»، «جَعَلَ لَكُمْ» اشاره به تسخیر هستی برای آدمی دارد؛ مانند ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره / ۲۹؛ ملک / ۱۵؛ برای آیات مشابه و البته با صراحت و شمول کمتر ر.ک: بقره / ۲۲؛ اسراء / ۶۶ و ۷۰؛ طه / ۵۳-۵۴؛ یس / ۸۰؛ غافر / ۶۴؛ زخرف / ۱۰-۱۳؛ ملک / ۱۵؛ نوح / ۱۹-۲۰).^۲

- گفتنی است آیاتی دیگر نیز بدون اشاره به مسخر له (انسان) به تسخیر اشاره دارند؛ مانند اعراف / ۱۰؛ نحل / ۵، ۱۱ و ۱۴؛ عنکبوت / ۲۱؛ لقمان / ۲۹؛ فاطر / ۱۳ و ۲۷؛ زمر / ۵؛ رحمن / ۱۰؛ نازعات / ۳۲.
- هرچند این گونه آیات صراحتاً از تسخیر طبیعت برای انسان سخن نمی‌گویند، هماهنگی آن‌ها را با آیات گروه اول چنین می‌توان بیان داشت که از یک سو، لازمه خلقت جهان برای انسان، فراهم بودن زمینه و امکان بهره‌برداری از طبیعت است. اگر انسان نتواند از جهان و مواهب آن استفاده کند، خلقت جهان برای او بی‌معنا خواهد بود. از سوی دیگر نیک روشن است که بهره‌برداری از طبیعت جز با رام شدن آن شلدنی نیست.

گروه سوم: آیاتی که بیانگر رام بودن طبیعت برای برخی رسولان الهی و اعجاز آمیز بودن آن است؛ مانند ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ بَأْمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ (ص / ۳۶؛ نیز ر.ک: بقره / ۶۰؛ اعراف / ۷۳؛ هود / ۶۴؛ انبیاء / ۷۹؛ شعراء / ۶۳)؛ پس ما باد را مسخر او ساختیم تا به فرمانش به نرمی حرکت کند و به هر جا او می خواهد، برود. با ملاحظه مفاد آیات سه گانه می توان گروه یکم و دوم را آیات «تسخیر عام» و آیات گروه سوم را آیات «تسخیر خاص» نام نهاد؛ زیرا آیات دو گروه نخست بیانگر رام بودن طبیعت برای همه انسان هاست. ولی آیات گروه سوم بیانگر مسخر بودن طبیعت برای افرادی ویژه یعنی انبیاء علیهم السلام است. گفتنی است این گروه آیات از موضوع جستار حاضر خارج است.

حقیقت تسخیر

اکنون این پرسش اساسی را باید مطرح کرد که در نگرش قرآنی، حقیقت معنای تسخیر چیست؟ آیا طبیعت بالفعل رام انسان است، یا اینکه مسخر بودن طبیعت ویژگی بالقوه آن است. به عبارت دیگر، آیا مراد از تسخیر آن است که خداوند متعال، بدون در نظر گرفتن تلاش بشر، طبیعت را رام وی ساخته است یا اینکه انسان با تکیه بر خرد و دانش و تجربه خویش، به راز گشایی طبیعت سرکش می پردازد و طبیعت را مسخر می گرداند؟ توجه به معناشناسی حرف لام در عبارت قرآنی ﴿وَسَخَّرْنَاكُمْ﴾ و گزینش یکی از احتمالات سه گانه درباره آن، پاسخ این پرسش را روشن می سازد. «لام» در این عبارت یا به معنای منفعت و یا لام تعلیل غایی است و از این رو منافع طبیعت در خدمت انسان است یا اینکه لام ملکیت باشد و بر اساس آن معتقد گردیم که با پیشرفت تدریجی دانش بشری، سلطه و مالکیت او بر طبیعت محقق خواهد شد.

با استناد به ظاهر آیات مورد بحث، می توان احتمال یکم و دوم را قوی تر دانست. ظاهر این آیات، بیانگر تسخیر و رام شدن طبیعت است تا در خدمت تأمین منافع مسخر له (انسان) باشد، نه تصرف در انسان و الهام به وی برای به خدمت گرفتن طبیعت و بهره برداری از مواهب آن با تکیه بر خرد و دانش. در این باره می توان به این آیه استناد نمود: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ﴾ (لقمان / ۲۰)؛ آیا ندانسته اید که خدا آنچه را در آسمان ها و آنچه را در زمین است، مسخر شما ساخته

است. در این آیه به تسخیر هر آنچه در زمین و آسمان است، اشاره شده نه آموزش و یا الهام چگونگی تسخیر موجودات و پدیده‌های زمینی و آسمانی برای انسان. قرینه دیگر بر درستی احتمال یکم و دوم، تسخیر خورشید و ماه است که در برخی از آیات (ر.ک: ابراهیم/ ۳۳) بدان تصریح شده است. ناگفته پیداست که ماه و خورشید هیچ‌گاه مملوک انسان نیست و تنها منافع آن‌ها در خدمت بشر قرار گرفته است.

بررسی تفسیر بسیاری از مفسران و اندیشمندان، بیانگر این مطلب است که اینان با پذیرش یکی از دو احتمال یکم و دوم، «لام» در «لکم» را لام منفعت و یا تعلیل غایی دانسته‌اند؛ مانند شیخ طوسی (۹۷۲/۶)، فیض کاشانی (۱۴۱۸: ۹۷/۲)، حقی بروسوی، فخر رازی، مطهری (۱۳۷۷: ۱۱۵/۲). در اینجا ذکر دو نکته ضروری است. نخست اینکه تسخیر امری عمومی و فراگیر است؛ زیرا ضمیر «کم» در «سَخَّرَ لَكُمْ» بیانگر عمومیت تسخیر برای همه انسان‌هاست. نکته دوم همیشگی بودن تسخیر و منحصر نبودن آن در زمانی معین است، چنان که تعبیر «دَائِمِينَ» در آیه بعد قابل استنباط است: «وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِمِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ» (ابراهیم/ ۳۳)؛ و خورشید و ماه را که پیوسته روانند، برای شما رام گردانید و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت. واژه «دأب» به معنای خوی و عادت است که در آن مفهوم «استمرار» نهفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۹۴؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۶۹). در این آیه نیز «دأب» به معنای عادت‌ی همیشگی و مستمر است که به زمانی معین اختصاص ندارد.

پیوند میان تسخیر طبیعت با دیگر مفاهیم قرآنی

بر اساس آیات قرآن کریم، انسان جانشین خدا بر روی زمین است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰؛ نیز ر.ک: انعام/ ۱۶۵؛ اعراف/ ۶۹؛ یونس/ ۱۴؛ نمل/ ۶۲؛ فاطر/ ۳۹)؛ و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت». برخی مفسران معاصر با تکیه بر قرینه سیاق گفته‌اند: منظور از خلافت، جانشینی خدا در زمین است، نه اینکه انسان جانشین ساکنان منقرض شده زمین شود. نکته دیگر اینکه خلافت انسان، اختصاصی به شخص آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ندارد، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او شریکند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۷۸/۱).

جانشینی انسان از خداوند متعال، امتیازها و مسئولیت‌هایی فراوان را برای او پدید می‌آورد که بی‌گمان در روز قیامت از آن بازخواست خواهد شد. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، امانت‌داری و پاسداری شایسته از جایگاه خلافت الهی است: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (یونس/ ۱۴)؛ آنگاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم تا بنگریم چگونه رفتار می‌کنید. به همین جهت از انسان انتظار می‌رود همان‌گونه که آفریدگار متعال محیط‌زیست را پاس داشته و رحمت خود را بر آن بارانده است، رفتاری مهرآمیز با محیط‌زیست داشته باشد.

جایگاه خلافت الهی برای انسان با مفهوم قرآنی «استعمار ارض» (آبادگری زمین) نیز ارتباط مستقیم دارد: ﴿هُوَ أَشَاكُرُ مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرُ كَرَفِيهَا﴾ (هود/ ۶۱)؛ اوست که شما را از زمین آفرید و آبادانی آن را به شما وا گذاشت. دست کم بر اساس برخی تفسیرهای این آیه، آبادسازی زمین و محیط‌زیست به انسان واگذار شده است. بر پایه آنچه گذشت، روشن می‌شود که انسان جانشین خدا روی زمین است تا با آبادانی آن، شرایط لازم را برای رشد و تکامل خود و دیگران فراهم سازد. امانت‌داری انسان ایجاب می‌کند تا رفتاری مسئولانه با طبیعت داشته، از افراط و تفریط پرهیز کند.

نقد یک دیدگاه

برخی در ریشه‌یابی بحران محیط‌زیست، با فرافکنی و گاه غرض‌ورزی، دین و تعالیم والای آن را عامل این بحران می‌دانند. وایت جونیور، بحران محیط‌زیست را ناشی از سلطه‌ای می‌داند که کتاب مقدس به انسان بخشیده است و بر اساس آن، این اجازه دینی را به او داده است که از طبیعت سوء استفاده کند (ر.ک: فراهانی فرد، ۱۳۸۵: ش ۹۴/۲۲). برخی همچون مورخ قرون وسطی، لین وایت، به نقش منفی دین در این بحران اعتقاد دارند. او معتقد است که تأکید یهودیت و مسیحیت بر تعالی خداوند نسبت به طبیعت و غلبه انسان بر آن، باعث بی‌احترامی به طبیعت و در نتیجه تخریب منابع آن برای رسیدن به اهداف منفعت‌طلبانه شده است (ر.ک: حدادی، ۱۳۸۷: ش ۲۶/۳). در نقد این دیدگاه باید یادآور شویم که هیچ تلازم منطقی میان بحران محیط‌زیست و دین وجود ندارد؛ زیرا جوامع دینی و غیر دینی هر دو به طور مساوی با این بحران

مواجهند. در ثانی، منظور از تسخیر، سلطه و غلبه نیست، بلکه در اختیار بودن منافع محیط زیست برای انسان، خلیفه خداوند، است. اگرچه او در این جهان فرمانرواست، فرمانروایی اش امانت دارانه و متعهد به اخلاق انسانی است. براین اساس، نمایندگی خداوند بر روی زمین و نیز رام بودن طبیعت برای انسان، به خودی خود، سبب تخریب محیط زیست نیست. دستورهای پرشمار دینی به پاسداری محیط زیست و توجه به شئون مختلف آن فرا می خوانند و هشدارهای لازم را بیان می کنند. تنها انسان هایی که پایبند به قوانین الهی نیستند، سلامت محیط زیست را به خطر می اندازند.

نتیجه گیری

۱. قرآن تصریحات و اشارات سودمندی در باب محیط زیست دارد که بر اساس آن می توان به استخراج و تدوین جهان بینی جامع زیست محیطی قرآن همت گمارد.
۲. محیط زیست پیش از مداخله آدمی، مجموعه ای هدفمند، متوازن و خودترمیم است که برای تحقق هدف اصلی آفرینش آدمی، یعنی قرب الی الله، و نیز رشد و کمال موجودات آفریده شده است.
۳. در جهان بینی قرآنی محیط زیست، به توحید که اساس آیین اسلام است، سخت توجه شده است و مباحث نظری و الزامات عملی اسلامی ناظر به محیط زیست، معطوف به آن است.
۴. تسخیر طبیعت به این معناست که خداوند متعال به خاطر انسان طبیعت را رام ساخت و آن را به گونه ای آفرید که مواهبش در مسیر تأمین نیازهای انسان قرار گیرد.
۵. تسخیر طبیعت، با سلطه بر آن و اعمال رفتار خصمانه ناسازگار است.
۶. حق بهره وری از محیط زیست، حقی عمومی است. بر این اساس بهره وری شخص یا حکومت از طبیعت نباید به جلوگیری و منع از بهره وری دیگران بینجامد.
۷. شناخت تخصصی محیط زیست امری بایسته است؛ زیرا اکتفا به استفاده های سطحی از آن، مصداق ناسپاسی در برابر نعمت ارحمنند «تسخیر طبیعت» است.
۸. بر هم زدن تعادل طبیعت، با اخلاق مطلوب زیستی و نیز با معارف قرآنی تعارض دارد؛ زیرا نظم طبیعت آینه قدرت خداوند و نمایانگر آفرینش و یکتایی اوست.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی.
۲. احسانى، محمد بن على بن ابراهيم بن ابى جمهور، *عوالى اللئالى العزیزية فى الاحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية فى غریب الحدیث و الاثر*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۴. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، *اقبال الاعمال*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۰۷ ش.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۷. رمضان اختر، محمد، *ابه سوی رویکردی اسلامی از توازن زیست محیطی*، ترجمه عباس عرب مازار و حسن دادگر، *مجله اقتصاد اسلامی*، سال دوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۱ ش.
۸. اردکانی، محمدرضا، *اکولوژی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
۹. اندلسی، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دار الملائین للعلم، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. حدادی، محسن، «مبانی اخلاق زیست محیطی در ادیان»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال سوم، شماره ۳، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، و *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، آل البیت (عج)، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. خرقانی، حسن، *قرآن و زیبایی شناسی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. شبر، سید عبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین*، کویت، مکتبة الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر العالمی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، *منیة المرید فی ادب المرید و المستفید*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. عسکری، ابوهلال، *معجم الفروق اللغویه*، تحقیق مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. فراهانی فرد، سعید، «محیط زیست: مشکلات و راه های برون رفت از منظر اسلام»، *اقتصاد اسلامی*، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۵ ش.

۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، مؤسسة العربية للطباعة و النشر، بی تا.
۲۹. فیروزی، مهدی، «مبانی حق برخورداری از محیط زیست سالم در قرآن کریم»، *مجله رواق اندیشه*، شماره ۴۲، ۱۳۸۴ ش.
۳۰. فیض کاشانی، محسن، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۳۵. موسوی خمینی، سیدروح الله، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸ ش.
۳۶. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، تصحیح محمد کلانتر، ۱۳۹۰ ش.
۳۷. نصری، عبدالله، *فلسفه آفرینش*، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸ ش.

معناشناسی عبودیت در قرآن*

□ اصغر هادی^۱

چکیده

معناشناسی بخشی از زبان‌شناسی امروزی (زبان‌شناسی توصیفی و ساخت‌گرا)، است. معناشناسی به دنبال مطالعه و بررسی شرایط تولید معنا و دریافت آن نزد خواننده است. در واقع، نویسنده، اثر را به عنوان تولید دستور زبانی و گرامری نگاه نمی‌کند و در نگاهی نو به مطالعه فرهنگ واژه و جهان‌بینی حاکم بر آن می‌پردازد. از این رو، با علم تفسیر متفاوت است. این روش در میان مستشرقان نظیر ایزوتسو و برخی از محققان اسلامی به کار گرفته شده است. پژوهش حاضر به معناشناسی مفهوم عبودیت در قرآن در چهار گام می‌پردازد و در نهایت با ارائه تعریف معناشناسانه عبودیت و تبیین جهان‌بینی آن از دیدگاه قرآن، به مقایسه مفهوم عبودیت در قرآن با مفهوم عبودیت در پیش از اسلام و نیز مفهوم عبودیت در روایات و مصطلحات دانشمندان اسلامی می‌پردازد. واژگان کلیدی: واژگان قرآن، معناشناسی، عبودیت، بندگی، ایزوتسو.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. استادیار مرکز مطالعات اسلامی اصفهان وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (hadi202021@gmail.com).

مقدمه

معناشناسی^۱ بخشی از زبان‌شناسی امروزی (زبان‌شناسی توصیفی و ساخت‌گرا) (ر.ک: مشکوة‌الدینی، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸ و ۶۵-۶۷)، روشی برای بررسی واژگان است. در معناشناسی، زبان‌شناس^۲ فرآورده لغت‌شناسان را ابزاری کارآمد برای کشف معانی جدید در متن می‌داند که از تاریخ تطور معنایی هر واژه پرده برمی‌دارد و جهان‌بینی حاکم بر زبانی را بررسی می‌کند که سبب تولید متنی شده است؛ چنان که به فرهنگ و آداب و رسوم یا فرهنگ آنکه متنی را نگاشته است توجه می‌کند و افزون بر استفاده از صرف، اشتقاق، نحو و بلاغت، به ساختار داخلی متن و بافتار (سیاق) آن نیز می‌نگرد.

معناشناسی روشی جدید برای بررسی و تبیین مفاهیم و واژگان و کشف معانی جدید و روشی نوپدید در عرصه علوم قرآن و تفسیر است و در میان مستشرقان نظیر ایزوتسو و برخی از محققان اسلامی به کار گرفته شده است و گروهی نیز در مراکز علمی کشور آن را دنبال کرده‌اند.

امتیاز این پژوهش از دیگر آثار محققان قرآنی در زمینه معناشناسی، در این است که بر اساس روشی نوین از سوی نگارنده^۲ به معناشناسی عبودیت در قرآن می‌پردازد. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که «عبودیت در قرآن بر اساس روش نوین معناشناسی یادشده چگونه معنا و تفسیر می‌شود؟». پرسش دیگر این است که «مفهوم عبودیت در قرآن با مفهوم عبودیت در پیش از اسلام و نیز مفهوم عبودیت در روایات و مصطلحات دانشمندان اسلامی چه تفاوت‌هایی دارد؟».

برای نیل به این مقصود و پاسخ پرسش تحقیق، معناشناسی عبودیت در قرآن در چهار گام تبیین می‌گردد.

روش این پژوهش آمیزه‌ای از نقلی و حیانی و ادبی زبان‌شناختی است و ابزار گردآوری داده‌ها، قرآن و کتاب‌ها و پژوهش‌های در دسترس است. نوع این تحقیق بنیادی و مراحل آن گزارش، تحلیل، تبیین و نقد و بررسی است.

1. Semantics.

۲. این روش در مقاله‌ای با نام «روشی نوین در معناشناسی مفاهیم و واژگان قرآنی» از سوی نگارنده تدوین شده است.

الف) معناشناسی واژگانی عبودیت

۱. تحلیل صرفی و اشتقاقی واژه عبودیت در عصر جاهلی

به گفته برخی از فرهنگ‌نویسان قدیم زبان عربی، ریشه «ع ب د» بر دو اصل متضادنا دلالت دارد:

یکم: نرمی و رامی، که دارای دو کاربرد متفاوت است: نخست «عبد» به معنای عبادت‌کننده و پرستش‌گر خدا، که جمع آن «عباد و عبيد» و مصدر دیگر آن «عبادة» و نیز «عبودية» است. و از «ع ب د» به این معنا فعل [ثلاثی] مشتق شده است و دیگر «عبد» به معنای مملوک، که به صورت مفرد و جمع استعمال شده است و از آن فعل [ثلاثی] مجرد [مشتق نشده است] (و تنها از آن «عَبَدَ»، به معنای «صار عبداً»؛ یعنی اقرار به مملوکیت کرد و «اعتبد» و مانند آن، که دلالت بر مملوک دانستن خود و مملوک گرفتن دیگران دارد، مشتق شده است).

دوم: قوت و صلابت است. در این معنا به لباس محکم گفته می‌شود «هذا ثوب له عبدة» و از این معناست غضب و نفرت از چیزی؛ مانند گفته فرزدق: «وأعبد أن تهجی کلب بدارم» (من نفرت دارم که قبیله کلب در مقابل قبیله دارم هجو شود) (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۰/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۴ و ۲۰۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۰۲/۲-۵۰۵-۵۰۵).

کاربردهای دیگر (ع ب د) بازگشت به دو معنای یادشده دارد.

کاربرد ریشه «ع ب د» به معنای «پرستش‌گر» در دوران جاهلیت

مردم در دوران جاهلیت بت‌هایی را به عنوان خدایان خود می‌پرستیدند، به این معنا که در مقابل آن‌ها اظهار نرمی و رامی می‌کردند - چنان که «الله» را نیز می‌پرستیدند - و فرزندان خویش را به آن معبود نام‌گذاری می‌کردند؛ مانند «عبد مناة» (ابن کلبی، ۱۳۸۵: ۱۳) و «عبد العزی» (همان: ۱۸).

دلیل اینکه «عبد» در این نام‌گذاری‌ها با نقش فاعلی و به معنای «پرستش‌گر و عبادت‌کننده خدایان» است نه با نقش مفعولی و به معنای «عبدشده و مملوک»، این است که آنان بت‌های مذکور را بزرگ می‌شمردند و در برابر آنان قربانی می‌کردند

و برای آنان هدیه می‌دادند (همان: ۱۳) و به آنان تقرب می‌جستند (همان: ۱۱).

نیز در مشتقات فعلی «عبد» هر جا متعلق آن الله یا خدایان باشد، به معنای «عبادت و پرستش» است نه به معنای مملوک و برده؛ زیرا سزاوار الله و دیگر خدایان - در گمان آنان - عبادت و به بزرگی یاد کردن آنهاست و این معنا در «عبد» به معنای مملوک و برده ملحوظ نبوده است. از سوی دیگر، در سخن بالا گفته شد که از دیدگاه فرهنگ‌نویسان زبان عرب، مشتقات فعلی «عبد» به معنای «مملوک» و «برده» در کلام عرب به کار نرفته است. از این رو، در مشتقات فعلی ریشه «عبد» به ویژه آنجا که متعلق آن الله یا خدایان است - از روی اطمینان می‌توان گفت که مراد معنای «پرستش» است نه مملوک. نزدیکی دو کاربرد سبب شده است تا معنای «عبد» به معنای مملوک، با معنای نخست (عبادت) خلط شود. از این رو، «عبدالله» را به معنای «بنده = برده خدا»، و «عبد» را «بنده = برده» و «عبادت» خدا را «بندگی = بردگی» معنا کرده‌اند^۱ و این معنا با آنچه در میان اعراب پیش از اسلام رایج بوده است، سازگاری ندارد.

گفتنی است کاربرد «عبد» به معنای «مملوک» در قرآن (ر.ک: بقره/ ۱۷۸ و ۲۲۱؛ نحل/ ۷۵؛ نور/ ۳۲؛ شعراء/ ۲۲) به کمک قرائن موجود در آیات از جمله قرینه سیاق، به آسانی قابل شناسایی است.

«عبد» به معنای «مملوک» و آیات آن نیز - همچون «عبد» به معنای «قوت» و «صلابت» - از موضوع این پژوهش خارج است و تنها ریشه «عبد» به معنای «عبادت و پرستش» و آیات مربوط، موضوع این پژوهش است.

معنای اساسی^۲ «عبد» در کاربرد آن به معنای «عبادت و پرستش»

بر پایه کاربرد «عبد» به مفهوم «عبادت و پرستش» در پیش از اسلام در ترکیباتی مانند «عبد مناة» و «عبد العزی» و «عبد مناف» و نیز کاربردهای آن در قرآن و قرون متمادی پس از اسلام در علوم گوناگون اسلامی چون حدیث، فقه، اخلاق، عرفان و... می‌توان ادعا کرد که در همه کاربردها، معنای «نرمی و رامی نسبت به معبودان

۱. این معنا در میان فارسی‌زبانان و مترجمان قرآن به فارسی، شایع است. برخی از مفسران نیز عبد را معنای تجریدشده مملوک دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، بی تا: ۳۳۹/۶-۳۴۰).

۲. درباره چیستی معنای اساسی و تعریف و ویژگی‌های آن ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۵.

همراه با نوعی قداست» متبادر است. عرب‌زبانان همین تبادر معنایی را از کاربردهای مذکور دارند؛ همچنان که به ذهن فارسی‌زبانان نیز همین معنا از «پرستش» متبادر می‌شود. از سوی دیگر، اظهار تذلل و خضوعی که فرهنگ‌نویسان متقدم و متأخر زبان عربی در معنای «عبادت» با عباراتی نزدیک به یکدیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵۰۳/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲/۸) گفته‌اند، گواه بر صحت تبادر یادشده است. نتیجه آنکه معنای اساسی «عبادت» در کاربرد آن به مفهوم «عبادت و پرستش»، همان «نرمی و رامی نسبت به معبودها -الله و دیگر اله‌ها- همراه با نوعی قداست» است. معنای تطوریافته «عبادت» در قرآن و دیگر فرهنگ‌ها همان معنای نسبی است که معنای اساسی در ضمن آن است.

۲. جهان‌بینی و فرهنگ قومی واژه عبودیت در عصر جاهلی

شناخت معنای اساسی هرچند گامی مهم در فهم معنای واژه است، برای معناشناسی اولیه واژه -یعنی معنایی که پیش از به کارگیری واژه در قرآن متبادر بوده است- لازم است فرهنگ بومی و قومی به کارگیرنده واژه و نیز جهان‌بینی او در پیش از کاربرد آن در قرآن نیز بررسی گردد؛ زیرا شرایط محیطی و حتی شرایط خاص گوینده و جهان‌بینی او در معناشناسی واژه دخیل است.

ادیان موجود در شبه جزیره پیش از ظهور اسلام، به پنج دسته تقسیم می‌گردد:

یکم: بت پرستان

بت پرستان در جهان‌بینی خود به ربوبیت بت‌ها باور داشتند و آن‌ها را به خطاب «یا رب» (ای پروردگرم) مخاطب می‌ساختند و در جلب خیر برای خود و دیگران و دفع دشمنان از آنان یاری جسته و بدان‌ها پناه می‌بردند (ر.ک: ابن کلیبی، ۱۳۸۵: ۵۴، ۵۹ و ۶۱). در اعتقاد آنان، بت‌ها خالق و همه‌کاره عالم نبودند؛ چنان که قریش بت‌های سه گانه لات، عزی و منات را در حال طواف کعبه یاد کرده، دختران الله و شفیعان در گاه او می‌دانستند (همان: ۱۱).

بت پرستان الله را بزرگ‌تر از بت‌ها می‌دانستند و به هر دو، قَسَم می‌کردند (همان: ۱۷). در لیبیک خود از شریکان به عنوان ملک خدای تعالی یاد می‌کردند

(همان: ۷؛ داود، ۲۰۰۵: ۱۹۳-۱۹۴). در اعتقاد اعراب جاهلی، الله حاکم و مقلد است، او باران را می‌فرستد و علم غیب از آن اوست (ر.ک: داود، ۲۰۰۵: ۱۷۳ و ۱۷۸). بنابراین عبودیت در نظر آنان از دیدگاه معناشناسانه عبارت است از: «نرمی و رامی در مقابل معبودهایی مقدّس و محدود که خالق نیستند و تنها نقشی ربوبی در امور آنها دارند و شفیعان و وسایل تقرب به درگاه الله هستند؛ و نیز نرمی و رامی در برابر الله به گونه‌ای شرک آلود که سزاوار مقام ربوبی نیست، با انجام دادن اعمال مخصوص مانند: قربانی کردن، طواف کردن و...».

دوم: حنیفان

حنیف به کسی گفته می‌شود که خود را منسوب به دین ابراهیم خلیل علیه السلام می‌داند. در روزگار عرب پیش از اسلام، گروهی مانند امیه بن ابی‌الصلت و زید بن عمرو بن نفیل (ر.ک: ابن کلبی، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲) خود را بر دین حضرت ابراهیم علیه السلام می‌دانستند. آنان خدای یگانه - آفریننده‌ای که نه زاینده و نه زاییده شده است - را می‌پرستیدند و از بت‌ها بیزار می‌جستند، به روز حساب باور داشته و شراب و زنا را حرام و ختنه را روا می‌شمردند (ر.ک: شهرستانی، بی‌تا: ۲۵۰؛ داود، ۲۰۰۵: ۱۹۶-۲۱۹؛ کرملی، ۲۰۰۵: ۳۸-۴۳).

بر اساس جهان‌بینی آنان، از دیدگاه معناشناسانه و با توجه به معنای اساسی عبودیت، «عبادت» از نظر حنیفان عبارت است از: «رامی و نرمی در برابر خدای یگانه و پرستش او به شیوه آیین ابراهیمی که آنان بدان معتقد بودند».

سوم: یهود و نصارا

بی‌تردید یهود و نصارا پیش از اسلام در جزیره العرب زندگی می‌کرده‌اند. دو گروه یهود در جزیره زندگی می‌کردند: نخست، یهودیانی که از سرزمین‌های دیگر به جزیره مهاجرت کرده بودند؛ دوم، اعرابی که یهودیت را اختیار کرده بودند و به اصطلاح متهود بودند (علی، ۱۴۲۷: ۶/۴۱۰).

قرآن اعتقاد به پسر الله بودن «عزیر» را به یهودیان نسبت می‌دهد (ر.ک: توبه/۳۰). به

۱. از اعمال عبادی آنان سوت و کف زدن در حال طواف بوده است که در آیه ۳۵ سوره انفال به آن اشاره شده است.

گفته برخی از مفسران این گفته همه یهودیان نیست، بلکه سخن برخی از یهودیان معاصر پیامبر ﷺ بوده است؛ [زیرا یهودیان را در زمره موحدان قرار می دهند] (ر.ک: هینلز، ۱۳۸۵: ۸۲/۱-۸۸).

برخی از مسیحیان نیز به طور پراکنده در جزیره زندگی می کردند، مانند «عدی» پسر «حاتم». وی پیش از آنکه اسلام آورد، بت پرست بود و سپس به کیش نصرانی درآمد (ابن کلبی، ۱۳۸۵: ۶۱) و مانند اسد بن ناعصه شاعر معاصر عترة که او و خانواده اش از نصارا بودند (زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۹۸/۱) برخی از مورخان از وجود نصارا در جزیره العرب در ربیعه، ایاد، زابله، غسان و قضاعه خبر داده اند (ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۲۲۷/۴). حضور مسیحیان نجران در مدینه و داستان مباحله پیامبر ﷺ با آنان مشهور است (ر.ک: تفاسیر ذیل سورة آل عمران/ ۶۱).

اعتقاد به اقنوم های سه گانه (ر.ک: نساء/ ۱۷۱؛ مائده/ ۷۳)، الله بودن عیسی پسر مریم (ر.ک: مائده/ ۱۷ و ۷۲) و فرزند حقیقی خدای یگانه بودن عیسی (ر.ک: توبه/ ۳۰)، از عقاید شرک آمیز مسیحیان است که قرآن به آنان نسبت می دهد و به شدت با آن مبارزه می کند. نتیجه آنکه نقل قرآن، خود گواهی بر وجود چنین عقایدی در عصر نزول قرآن در میان مسیحیان - دست کم در میان مسیحیان و نصارایی که در بخشی از جزیره العرب زندگی می کردند- است (ر.ک: علی، ۱۴۲۷: ۴۵۵/۶-۴۸۶).

بر اساس جهان بینی یادشده از یهود و نصارا، «عبادت» از دیدگاه معناشناسانه عبارت است از: «رامی و نرمی در برابر الله و پرستش او و شریک قرار دادن بالاستقلال مخلوق "عزیر و مسیح" در این خضوع و پرستش».

چهارم: صابثان و ستاره پرستان

در قرآن سه بار از صابثان یاد شده است (ر.ک: بقره/ ۶۲؛ مائده/ ۶۹؛ حج/ ۱۷). این آیات دلالت دارند که آنان در سرزمین عرب زندگی می کرده اند (داود، ۲۰۰۵: ۳۳) یا دست کم مجاور سرزمین های عربی بوده اند و نزد مخاطبان قرآن شناخته شده بودند. نسبت پرستش ستارگان و دیگر اجرام سماوی به عنوان مقرب به سوی آفریدگار، به گروهی از اعراب جاهلی ثابت شده است (همان: ۳۳۴-۳۴۲). بر اساس جهان بینی آنان، از دیدگاه معناشناسانه

و با توجه به معنای اساسی عبودیت، «عبادت» از نظر ستاره پرستان عبارت است از «رامی و نرمی در برابر ستارگان و پرستش آن‌ها به شیوه خاص برای تقرّب به الله».

پنجم: پرستش معبودهای دیگر در عرب

در میان اعراب، پرستش معبودهای دیگری چون جن مرسوم بوده است. صاحب کتاب *الاصنام* تصریح کرده است که بنوملیح از خزاعه جن را می‌پرستیدند و آیه *﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ﴾* (اعراف/ ۱۹۴؛ نیز ر.ک: سبأ/ ۴۱؛ انعام/ ۱۰۰) درباره آنان نازل شد (ابن کلبی، ۱۳۸۵: ۳۴).

نتیجه آنکه معنانشناسی «عبادت» بر اساس جهان‌بینی و فرهنگ‌های گوناگون هر یک از ادیان عرب در پیش از اسلام، با دیگری متفاوت است و چنان که بیان شد، هر یک از ادیان یادشده تعریف ویژه خود را از معنانشناسی واژگانی عبادت دارند؛ اگرچه همه در معنای اساسی مشترک هستند.

در هر جای قرآن که به موضوع عبادت ادیان یادشده اشاره شده، می‌توان بر اساس معنانشناسی ویژه هر یک از ادیان در عبادت، به معنای دقیق آیات قرآنی نایل شد.

ب) میدان‌های معنانشناسی

گام دوم در معنانشناسی «عبودیت در قرآن»، تشکیل میدان‌های معنانشناسی عبودیت، شامل: ۱- واژه‌های هم‌معنا (مترادف)؛ ۲- واژه‌های متضاد؛ ۳- واژه‌های مرتبط از لحاظ فعالیت و انفعالیّت؛ ۴- ملازم‌ها می‌باشد.

۱. واژه‌ها و عبارات‌های هم‌معنا (مترادف)

معنای اساسی «ع‌ب‌د» در کاربرد آن به معنای «عبادت و پرستش»: «نرمی و رامی نسبت به معبودها - الله و دیگر اله‌ها - همراه با نوعی قداست» است. مشتقات (ع‌ب‌د) به معنای «عبادت و پرستش» در قرآن و واژه‌های مترادف و آیات هم‌معنا را در کنار هم قرار می‌دهیم تا میدان معنانشناسی واژه‌های مترادف شکل گیرد. مقصود از واژه‌های مترادف، مترادف نسبی یا شبه مترادف است (ر.ک: عبدالنواب، ۱۹۹۹: ۳۲۳). از این رو، ممکن است واژه‌ای عام و واژه دیگر خاص باشد، ولی مترادف باشند یا ممکن است

واژه‌ای از نظر لغت با واژه دیگر مترادف نباشد، ولی سیاق و بافت عبارت به واژه معنایی می‌بخشد که آن را با واژه دیگر مترادف می‌کند (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۱۰). از کاربردهای ریشه «ع ب د» در این معنا در قرآن به صورت مصدر مفرد «عبد» (ر.ک: بقره/ ۲۳؛ انفال/ ۴؛ اسراء/ ۱) و «عبادة» (ر.ک: نساء/ ۱۷۲؛ مریم/ ۶۵) و نیز مثنوی «عبدین» (ر.ک: تحریم/ ۱۰) و جمع «عباد» (ر.ک: کهف/ ۶۵؛ فرقان/ ۱۷) و «عبید» (ر.ک: آل عمران/ ۱۸۲؛ انفال/ ۵۱) و فعل‌های ماضی (ر.ک: مائده/ ۶۰؛ نحل/ ۳۵؛ زخرف/ ۲۰؛ کافرون/ ۴)، مضارع (ر.ک: فاتحه/ ۵؛ بقره/ ۱۳۳)، امر (ر.ک: بقره/ ۲۱؛ آل عمران/ ۵۱)، نهی (ر.ک: مریم/ ۴۴) و ... است. در ادامه، به تبیین واژه‌هایی که با مفهوم عبودیت در قرآن مترادف نسبی دارند، می‌پردازیم. ملاک در گزینش این واژه‌ها بر اساس روش استقرایی، نزدیکی معنای آنها به معنای اساسی «ع ب د» و نیز برای خدا بودن فعل است.

ریشه «أل ه»

به گفته فرهنگ‌نویسان عرب، «ألّه» به معنای «عبد» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۹۰/۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۷/۱؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲۲۲۳/۶). فرازهای قرآنی که مشتقات «أل ه»، مانند «الله» «إله» و «إلهًا» و... در آن به کار رفته است، با گستردگی نسبی خود، در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای «عبودیت» جای می‌گیرند.

ریشه «ن س ك»

«نسك» به معنای «عبد» است. فرهنگ‌نویسان عرب «النسك» را به معنای «العبادة» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۴/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۰/۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۶۱۲/۴). فرازهای قرآنی که مشتقات «ن س ك» مانند «ناسکون»، «نسك»، «منسك» و «مناسك» در آن به کار رفته است، همگی در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای «عبودیت» جای می‌گیرند.

ریشه «س ج د»

به گفته جوهری «سجد» به معنای «خضع» است (جوهری، ۱۴۰۷: ۴۸۳/۲). سجده برای معبود -حقیقی و دروغین- یعنی رامی و خضوع برای معبود که با معنای اساسی عبودیت و عبادت -نرمی و رامی نسبت به معبودها (الله و دیگر اله‌ها) همراه با نوعی

قداست- ترادف و هم‌معنایی نسبی دارد (ترادف نسبی از آن جهت که سجده، خضوع و نرمی به شکل خاص معرفی شده است). بر این اساس، فرازهای قرآنی که به سجده برای خدا و دوری از سجده در مقابل معبودهای دروغین اشاره دارند، در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای «عبودیت» جای می‌گیرند.

اما فرازهای قرآنی که به سجده برای غیر خدای تعالی، نه در جایگاه معبود، اشاره دارند؛ مانند سجده کردن ملائکه به حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و امتناع ابلیس از سجده بر وی (ر.ک: بقره/ ۳۴) و مانند آن (ر.ک: یوسف/ ۴ و ۱۰۰) در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای «عبودیت» جای نمی‌گیرند؛ زیرا سجده برای آنان در جایگاه معبود نیست. از این رو، با معنای اساسی «عبودیت» هیچ‌گونه ترادف و هم‌معنایی ندارند.

ریشه «خ ش ع»

«خَشَع» به معنای «خَضَع» است و «خَضَع» به معنای ذُلّ و رامی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۸۹/۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۳/۱). برخی از فرهنگ‌نویسان اعتقاد دارند که خشوع همان خضوع است، با این تفاوت که خضوع در بدن، و خشوع در بدن و چشم و صوت است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۲/۱). اگر خشوع منسوب به شخص و برای معبود باشد، یعنی خضوع و رامی فرد برای معبود، در این حال، به معنای اساسی عبودیت -نرمی و رامی نسبت به معبودها (الله و دیگر اله‌ها) همراه با نوعی قداست- نزدیک است و فرازهای قرآنی که دارای معنای یادشده «خَشَع» باشند در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای نسبی «عبودیت» جای می‌گیرند.

اگر خشوع برای خدای بزرگ نباشد یا به فرد منسوب نباشد، بلکه به اعضا و جوارح مانند چشم منسوب باشد، هم‌معنایی و ترادف با معنای اساسی عبودیت ندارد و در میدان معناشناسی واژه‌های مترادف عبودیت جای نمی‌گیرد. البته یادآوری می‌گردد که ریشه «خ ض ع» در قرآن برای خدا به کار برده نشده است، از این رو در واژه‌های مترادف نسبی «ع ب د» قرار نمی‌گیرد.

ریشه «خ ب ت»

مشتقات ثلاثی مزید از باب افعال «خَبَتَ» به معنای خشوع و خضوع است. از دیدگاه

برخی فرهنگ‌نویسان عرب، «مُخَبَّت» به معنای خاشع تَضَرَّع کننده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۱/۴). به اعتقاد برخی دیگر، «اِخْبَات» به معنای خشوع است (جوهری، ۱۴۰۷: ۱/۲۴۷). این فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۳۸). بر این اساس، با معنای اساسی «عبد» مترادف و هم‌معنایی نسبی دارد. مؤید این مترادف، گفته‌ی برخی از مفسران است که «المُخَبَّتِينَ» را در آیه «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخَبَّتِينَ» (حج/ ۳۴) به «عابدین» معنا کرده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۸۴). بنابراین اِخْبَات آن هنگام مترادف و هم‌معنایی نسبی با «عبد» دارد که برای معبود باشد.

ریشه «ضرع»

در لغت عرب به معنای «خَضَع» و «ذَلَّ» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۶۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۹۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳/۱۲۴۹) و «تَضَرَّع» به معنای «تَذَلَّل» است و «تَضَرَّعَ إِلَى اللَّهِ» به معنای «تَخَشَّع» است (جوهری، ۱۴۰۷: ۳/۱۲۴۹). از این رو، اگر تَضَرَّع برای معبود باشد، با معنای اساسی عبودیت نرمی و رامی نسبت به معبودها-هم‌معنایی و مترادف نسبی دارد؛ اگرچه تَضَرَّع نوعی خاص از نرمی و رامی به سوی معبود است. مشتقات به کار برده شده در قرآن از ریشه «ضرع» همگی در میدان واژه‌های مترادف و هم‌معنای «عبودیت» جای می‌گیرند.

ریشه «دعو»

ریشه «دعو» با معنای اساسی «عبد» مترادف نسبی ندارد، با این وصف، در قرآن عبادت خدای تعالی و خواندن او یکی شمرده شده است. در آیه «وَقَالَ رَبِّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر/ ۶۰)، «ادْعُونِي» به قرینه «عَنْ عِبَادَتِي» از جهت معنا اتحاد دارند (طلباطی، بی‌تا: ۳۴۴/۸). گواه دیگر بر این مطلب، سخن امین‌الاسلام طبرسی در ذیل آیه «قُلْ مَا يَعْبَأُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (فرقان/ ۷۷) است که «دُعَاؤُكُمْ» به گفته‌ی برخی به معنای «عبادتکم» است (۱۳۷۴: ۷/۸۲۸۴).

از این رو، فرازهای قرآنی که در آن بندگان، خدا تعالی را خوانده‌اند، از مترادف‌های نسبی ریشه «عبد» هستند و در میدان معناشناسی آن جای می‌گیرند (فرازهایی که در آن خواندن غیر خدای یگانه را بیان می‌کنند از متضادهای نسبی

هستند و در میدان معناشناسی واژه‌های متضاد عبودیت جای می‌گیرند). سایر کاربردهای ریشه «دع» در قرآن مانند خواندن بندگان از جانب خداوند یا دعوت مردم به سوی خدای یگانه از جانب پیامبران ... از این معنا نیست.

۲. واژه‌ها و عبارات‌های متضاد

گفته شد که معنای اساسی «ع ب د» در کاربرد آن به معنای «عبادت و پرستش» عبارت است از: «نرمی و رامی نسبت به معبودها - الله و دیگر اله‌ها - همراه با نوعی قداست». اکنون با توجه به معنای اساسی و روش استقرایی و اینکه محور عبودیت در قرآن «الله» در جایگاه معبود حقیقی و یگانه است، به بیان واژه‌ها و عبارات متضاد^۱ در راستای این محور در قرآن می‌پردازیم.

استکبار

به گفته فرهنگ‌نویسان زبان عرب، «کِبَر» به معنای «عَظْم» (جوهری، ۱۴۰۷: ۸۰۱/۲) است و به گفته برخی از آنان، ریشه «ک ب ر» خلاف «صِغَر» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۵) و «کوچکی» است. این معنا با معنای اساسی «ع ب د» به تنهایی تضاد و تقابلی ندارد، بلکه گاهی در سیاق ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به کمک قرائن، در یکی از اقسام تضاد (و تقابل) واقع می‌شود. از میان مشتقات ریشه «ک ب ر»، «استکبار ورزیدن در برابر الله» با «عبادت کردن او» در تضاد است. فرازهایی که بر این تضاد دلالت دارند عبارتند از: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكِبْ فِي سَمِيِّئِهِمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (نساء / ۱۷۲) و ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر / ۶۰).

استنکاف

«النکف» و «الاستنکاف» هر دو به معنای «أنف» است، یعنی امتناع و منقبض شدن از چیزی از روی حمیت و تعصب (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۳/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۷۹/۵). اگر انف و امتناع از خدای یگانه باشد با معنای اساسی «ع ب د» - نرمی و رامی نسبت به

۱. درباره تضاد در علم معناشناسی ر.ک: صفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۱۰؛ نیز ر.ک: احمد مختار، ۱۹۹۸: ۲۲۰-۲۲۳.

معبودها- ناسازگاری دارد. آیات قرآنی ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكِبْ فَسَيُنْزِلُهُمْ إِلَىٰ جَمِيعًا ۖ فَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (نساء/ ۱۷۲-۱۷۳)، بر تضاد استنکاف از عبادت الله با عبادت او دلالت دارد.

شرک

در کلام الهی بر عبادت خدای یگانه تأکید شده است. از سوی دیگر، از شریک قرار دادن برای او در مقام پرستش منع شده است. از این رو، شریک قرار دادن برای خدای یگانه در مقام پرستش با پرستش خدای یگانه در تضاد است.

عبادت معبودهای دروغین

یادآور شدیم که ریشه «ألِه» مترادف ریشه «عَبَد» است. از این رو، مشتقات این ریشه در میدان معناشناسی عبودیت داخل می‌گردد. در قرآن کریم درباره عبادت خدای یگانه تأکید بسیاری شده است. در یکی از آن موارد با به کارگیری واژه «إِلَه» انحصار معبود حقیقی در خدای یگانه و نفی اله‌های دروغین را با عبارت‌های گوناگون و شیوه‌های متفاوت تفریر کرده است.

سجده بر غیر خدای یگانه

از مترادفات نسبی ریشه «عَبَد»، ریشه «سَجَد» است به شرط آن که سجده برای معبود باشد (نه مانند سجده فرشتگان بر حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام). از این رو، سجده کردن بر غیر خدای یگانه در جایگاه معبود، با عبادت خدای یگانه در تضاد است.

تضرع نکردن برای خدای یگانه

از مترادفات نسبی عبودیت برای خدای بزرگ تضرع برای اوست. از این رو، تضرع نکردن برای خدای یگانه با عبادت او در تضاد است. آیه ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ بِالْعِدَابِ فَمَا اسْتَكْبَرُوا لَهُمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ (مؤمنون/ ۷۶) تنها فراز قرآنی است که بر عدم تضرع در برابر پروردگار دلالت دارد.

خواندن معبودهای دروغین

یکی از ریشه‌هایی که با ریشه «ع ب د»، به کمک قرینه، یگانگی و اتحاد در معنا دارد، ریشه «دع و» است به شرط آنکه خواندن معبود باشد؛ از این رو، خواندن معبودهای دروغین با خواندن خدای یگانه در تضاد است.

۳. واژه‌ها و عبارات‌های مرتبط از لحاظ فعالیت و انفعال

هر مفهوم - دست کم هر مفهوم کلیدی - قرآنی دارای عوامل، علل، سبب‌ها و مؤثرهاست که به عنوان فعال‌کننده در مفهوم و از سویی دیگر، دارای معلول‌ها، مسببات، متأثرها و پیامدهایی است که به عنوان منفعل‌شونده از مفهوم، میدان معناشناسی واژه‌های فعال و منفعل را تشکیل می‌دهند. میدان واژه‌های فعال و انفعال در عبودیت را بر اساس روش استقرایی در دو بخش بیان می‌کنیم:

۳-۱. واژه‌های فعال در عبودیت

عبودیت به واسطه دو رکن اساسی معنا پیدا می‌کند: یکی معبود و دیگری عابد و پرستش‌گر. از این رو، با توجه به میدان‌های گسترده یادشده در میدان‌های واژه‌های مترادف و هم‌معنای نسبی و نیز میدان‌های واژه‌ها و عبارات‌های متضاد نسبی عبودیت در قرآن، واژه‌های فعال و مؤلفه‌های مؤثر در دو رکن مذکور را بیان می‌کنیم:

یکم: واژه‌های فعال در معبود

واژه‌های فعال در معبود عبارتند از: الله، و صفات الله مانند: عبارات‌های دلالت‌کننده بر توحید (طه/ ۱۴؛ بقره/ ۲۵۵؛ آل عمران/ ۲)، ربّ (پروردگار) (حج/ ۷۷؛ آل عمران/ ۵۱)، آفریدگار (انعام/ ۱۰۲؛ یس/ ۲۲؛ فصلت/ ۳۷؛ نحل/ ۲۰)، زنده و پایدار (بقره/ ۲۵۵؛ آل عمران/ ۲)، روزی‌رسان (آل عمران/ ۲۶-۲۷؛ نحل/ ۷۳؛ عنکبوت/ ۷)، مالک (آل عمران/ ۲۶-۲۷؛ بقره/ ۲۵۵؛ سبأ/ ۲۲)، صاحب اختیار نفع، ضرر، مرگ و... (فرقان/ ۳)، اجابت دعا (اعراف/ ۱۹۴؛ رعد/ ۱)، بینایی و شنوایی (مریم/ ۴۲)، بازگشت به آفریدگار (هود/ ۱۲۳؛ یس/ ۲۲)، نام‌های نیکو (اعراف/ ۱۸۰).

دوم: واژه‌های فعال در عابد و پرستش‌گر

واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی به عنوان واژه‌های فعال که برای عموم بندگان در قرآن ذکر شده است و دسته‌ای دیگر به عنوان واژه‌های فعال ویژه عباد الرحمن که قرآن عنایت ویژه‌ای نسبت به آنان داشته است.

واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر که به نحو عمومی در قرآن ذکر شده‌اند عبارتند از: اخلاص در عبادت (زمر/ ۲؛ زمر/ ۱۴)، مخلص بودن (یوسف/ ۲۴؛ صافات/ ۴۰)، استمرار در عبادت تا پایان زندگی (حجر/ ۹۹)، توکل (هود/ ۱۲۲)، صبر (مریم/ ۶۵؛ آل عمران/ ۱۵ و ۱۷)، استعانت از خدا (حمد/ ۵)، تقوا (عنکبوت/ ۱۶؛ نوح/ ۳؛ زمر/ ۱۶؛ مریم/ ۶۳)، اقامه نماز (طه/ ۱۴)، زینت کردن هنگام عبادت (اعراف/ ۳۱)، عقل و علم (آل عمران/ ۱۸)، اطاعت از پیامبران (نوح/ ۳)، پرهیز از کسالت (نساء/ ۱۴۲)، پرهیز از عبادت یک‌سویه خدای یگانه (حج/ ۱۱)، بازگشت‌کننده به سوی خدا (سبأ/ ۹؛ ق/ ۸؛ ص/ ۳۰ و ۴۴)، شکرگزار بودن (اسراء/ ۳)، صالح بودن (نمل/ ۱۹؛ تحریم/ ۱۰)، مؤمن بودن (نمل/ ۱۵)، اعتقاد به ربوبیت، و نیز مجموع صفات (آل عمران/ ۱۵-۱۷؛ اسراء/ ۵۳؛ اعراف/ ۵۶؛ سجده/ ۱۶)، درخواست آموزش گناهان از پروردگار، درخواست نگه داشتن از عذاب آتش از پروردگار، راست‌گویی، قنوت (خضوع داشتن)، انفاق، استغفار کردن در سحرها، گفتن سخن بهترین، و خواندن (عبادت) از روی ترس و امید.

از دیگر واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر، مجموعه‌ای از ویژگی‌های برترین بندگان است که به عنوان صفات عباد الرحمن از آن یاد شده است. این صفات عبارتند از: راه رفتن بی‌تکبر، برخورد بزرگوارانه در برابر رفتار جاهلان، سجده و قیام شبانه برای پروردگار، اعتقاد به عذاب دوزخ و درخواست نجات از دوزخ از پروردگار، اعتقاد به ربوبیت، اعتدال در انفاق، پرستش موحدانه، دوری از قتل نفس، دوری از زنا، دوری از شهادت باطل، برخورد بزرگوارانه با لغو و بیهودگی، همانند کران و کوران ننگریستن در آیات پروردگار، دعای خیر برای همسران و فرزندان، درخواست پیشوایی بر پرهیزگاران (فرقان/ ۶۳-۷۴)، نفس آرامش‌یافته داشتن و راضی و مرضی بودن (فجر/ ۲۷-۲۹).

۲-۳. واژه‌های منفعل در عبودیت

آنچه در قرآن به عنوان واژه‌های منفعل از عبودیت و متأثر از آن یاد شده است، نتیجه پرستش خدای یگانه و شرک و پرستش معبودهای دروغین است؛ از این رو لازم است واژه‌های منفعل در دو قسمت جداگانه بیان گردد:

یکم: واژه‌ها و عبارات‌های منفعل در پرستش خدای یگانه

واژه‌ها و عبارات‌های منفعل در پرستش خدای یگانه و به عبارت دیگر پیامدهای پرستش خدای یگانه عبارتند از: امید به لقای پروردگار (کهف/ ۱۱۰)، اراده و طلب وجه پروردگار (کهف/ ۲۸)، سلام خدای یگانه (صافات/ ۱۰۹ و ۱۱۱)، نعمت‌های بهشتی (طه/ ۲۲، ۲۶-۲۵ و ۲۸؛ فرقان/ ۶۳ و ۷۶-۷۵)، منع تسلط شیطان (اسراء/ ۶۵)، آمرزش خدای یگانه (نوح/ ۳-۴؛ زمر/ ۵۹)، تأخیر اجل تا اجل مسمی (نوح/ ۳-۴)، تقوا (بقره/ ۲۱)، ارزشمندی انسان (فرقان/ ۷۷؛ تحریم/ ۵)، وحدت میان ادیان (آل عمران/ ۶۴)، رحمت (مریم/ ۲)، رستگاری (حج/ ۷۷)، پاداش مخفی و چشم‌روشنی (سجده/ ۱۶-۱۷)، فزون‌بخشی خدای یگانه و رضوان (فتح/ ۲۹).

دوم: واژه‌ها و عبارات‌های منفعل در شرک و پرستش معبودهای دروغین

واژه‌هایی که در قرآن، مسبب، معلول و به عبارتی پیامد شرک و پرستش معبودهای دروغین هستند عبارتند از: محروم شدن از بهشت و داخل شدن در آتش (مائده/ ۷۲)، حبط عمل (زمر/ ۶۵)، خسران (زمر/ ۱۵؛ هود/ ۱۰۱)، هلاکت و عذاب (اعراف/ ۵۹)، سرزنش (انبیاء/ ۶۶-۶۷)، پلیدی و غضب (اعراف/ ۷۰-۷۱)، دشمنی و ضد شدن معبودها با پرستش‌گران آنان (احقاف/ ۶؛ مریم/ ۸۲).

لازم به یادآوری است که بر اساس قانون تضاد، موارد مقابل نمونه‌ها و عناوین یادشده نیز می‌تواند از پیامدهای پرستش خدای یگانه باشد؛ مثلاً متضاد حبط عمل در پرستش معبودهای دروغین، عدم حبط عمل در پرستش معبودهاست.

۴. واژه‌های ملازم

مقصود از واژه‌های ملازم، واژه‌ها (و مفاهیمی) هستند که شرط لازم و جدایی‌ناپذیر

شیء می‌باشند. برای مثال، هنگامی که گفته می‌شود: «ماده بودن، شرط لازم حاملگی است»، به این معناست که با انتفای ماده بودن، حاملگی نیز منتفی می‌گردد. ملازمه دو گونه است: ملازمه دو طرفی؛ به این معنا که چیزی لازمه عبودیت و عبودیت نیز لازمه آن چیز باشد؛ یا اینکه یک طرفی است (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۳۸ و ۱۵۲-۱۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۸۷-۸۹).

واژه‌های ملازم عبودیت در قرآن بر اساس روش استقرایی و با توجه به معنای اساسی ریشه «ع ب د» عبارتند از:

الله: از آنجا که معبود در عبودیت مورد نظر قرآن، الله است، از این رو، الله از واژه‌های فعال در عبودیت است و بدون الله عبودیت مورد نظر قرآن متصور نیست. واژه مرکب الله، میان واژه‌های فعال در معبود، مانند ربوبیت، در آن دخیل است. نرمی و رامی در برابر الله: از آنجا که در مفهوم عبادت و معنای اساسی آن، «نرمی و رامی نسبت به معبودها همراه با نوعی قداست» متبادر است و این معنا در ذات آن نهفته و همراه آن است، بی‌تردید نرمی و رامی در برابر معبود در مفهوم عبودیت در قرآن که محور آن خدای یگانه است، نیز وجود دارد؛ زیرا معنای اساسی هیچ‌گاه از معنای کلمه جدا نمی‌گردد. از این رو، نرمی و رامی لازمه عبودیت خدای یگانه در قرآن است.

استکبار نوزیدن؛ استنکاف نوزیدن؛ توحید و نفی معبودهای دروغین؛ توحید و شرک نوزیدن در مقام پرستش: موارد مذکور با عبودیت ملازمه دو طرفه دارند، به این معنا که از دیدگاه قرآن موارد یادشده لازمه عبودیت هستند و از طرف دیگر عبودیت لازمه موارد یادشده است.

خشوع کردن در برابر خدای یگانه؛ اخبات؛ تضرع؛ خواندن معبود: موارد چهارگانه با عبودیت رابطه یک طرفه دارند، به این معنا که لازمه خشوع و اخبات و تضرع برای خدا بزرگ و خواندن او، عبودیت است، ولی لازمه عبودیت موارد چهارگانه نیست و می‌تواند عبودیت باشد ولی خشوع و اخبات و تضرع و خواندن خدای بزرگ نباشد. در هر صورت ملازمه فی الجمله (یک طرفه) در آن وجود دارد.

سجده کردن: سجده کردن از واژه‌های مترادف نسبی عبودیت در قرآن است. بین سجده و عبادت ملازمه‌ای یک سویه برقرار است؛ یعنی هر سجده‌ای می‌تواند عبادت باشد، ولی ممکن است عبادتی بدون سجده باشد، با وجود این، از آنجا که سجده کردن برای خدای بزرگ در قالب عبادت و نماز واجب است، می‌توان گفت که بین عبادت و سجده کردن ملازمه شرعی برقرار است؛ پس هر سجده‌ای به ملازمه لغوی عبادت است و هر عبادتی هم به ملازمه شرعی سجده را همراه دارد. گفتنی است که مقصود از سجده در اینجا، سجده برای خدای بزرگ است و موارد دیگر سجده در قرآن از این بحث خارج است.

صراط مستقیم؛ دین ارزشمند و استوار: قرآن در بیان عبودیت نسبت به خدای تعالی، گاهی مفهوم دیگری را که گویای عینیت با عبودیت است نیز به کار برده است. این گونه تعبیرات ملازمه مفهوم مزبور را با عبادت می‌رسانند. از این قبیل است «صراط مستقیم» برای پرستش خدای یگانه و «ضلال» برای پرستش معبودهای دروغین در فراز ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ فَأَعْبُدُوا هَذَا صِرَاطَ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران / ۵۱؛ نیز: مریم / ۳۶؛ زخرف / ۶۴؛ یس / ۶۱)، که پرستش خدای یگانه را عین صراط مستقیم و در مقابل آن در فراز ﴿يَدْعُونَ دُونَ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبُعِيدُ﴾ (حج / ۱۲)، پرستش غیر خدای یگانه را عین ضلالت شمرده است. همچنین عبادت خدای یگانه در فراز ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَكُنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یوسف / ۴۰؛ نیز: بینه / ۵)، عین «دین ارزشمند و استوار» شمرده شده است که این عینیت بر ملازمه میان عبادت خدای یگانه و «دین ارزشمند و استوار» دلالت دارد.

لازم به یادآوری است که اگر امری به عدم تحقق ملازم‌های مذکور منجر شود، مانند اینکه ایمان نیاوردن به خدای یگانه و یا پیامبران به استکباری که با عبودیت در تنافی است منجر شود، در این صورت، ایمان آوردن به خدای یگانه و پیامبران، لازمه ملازم عبودیت است و با واسطه، از ملازم‌های عبودیت به شمار می‌رود. آنچه در ملازم‌های عبودیت ذکر شد، لازمه‌های بلاواسطه است و در میان بحث‌های بعدی به برخی از لازمه‌های باواسطه اشاره خواهد شد.

نتیجه بررسی‌ها در گام دوم (میدان‌های معناشناسی) ما را در معناشناسی عبودیت

در قرآن از محدودنگری و انحصار بحث در مشتقات «ع ب د» دور می‌کند و به گستردگی بحث در واژه‌های مترادف، متضاد، فعال و انفعال و ملازم رهنمون و برای دو گام بعدی (مطالعات متنی و فرامتنی) آماده می‌سازد.

ج) مطالعات متنی

در این گام به مطالعات متنی عبودیت در قرآن می‌پردازیم. فرآیند مطالعات متنی عبودیت در مراحل زیر تبیین می‌گردد:

۱. تحلیل معنایی مفهوم عبودیت در قرآن

معنای اساسی عبودیت را در گام یکم بیان کردیم که عبارت بود از: «نرمی و رامی نسبت به معبودها - الله و دیگر اله‌ها - همراه با نوعی قداست». همین معنای اساسی نیز در قرآن با واژه «ع ب د» همراه است؛ اگرچه معنای تطوریافته و کامل‌تری پیدا کرده است.

یکی از برآیندهای میدان‌های معناشناسی واژه‌های مترادف و متضاد نسبی عبودیت، میدان تشکیل واژه‌های ملازم عبودیت و پرستش خدای یگانه (در گام سوم) است. برای آنکه بتوان از واژه‌های ملازم در یک تحلیل معناشناسانه بهره برد، لازم است لوازم عبودیت را در قالب مؤلفه‌های معنایی که در علم معناشناسی بیان شده است، تحلیل کرد (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷۵-۳۱۵).

واژه‌های ملازم عبودیت در قرآن که در میدان معناشناسی واژه‌های ملازم بیان شد، عبارتند از: الله؛ نرمی و رامی در برابر خدای یگانه؛ استکبار نورزیدن؛ استکفاف نورزیدن؛ توحید و نفی معبودهای دروغین؛ توحید و شرک نورزیدن در مقام پرستش؛ خشوع و اخبار؛ تضرع؛ سجده کردن؛ خواندن معبود؛ صراط مستقیم؛ دین ارزشمند و استوار.

از ملازم‌های مذکور تنها ملازم‌های دوسویه در تحلیل مؤلفه‌ای نقش دارند؛ بنابراین، خواندن معبود، تضرع، اخبار و خشوع که از ملازم‌های یک سویه هستند در تحلیل مؤلفه‌ای به کار نمی‌آیند؛ زیرا با انتفای آن‌ها عبودیت منتفی نمی‌گردد.

از این رو ملازم‌های عبودیت را می‌توان به تحلیل مؤلفه‌ای و اختصاری چنین بیان کرد: عبودیت در قرآن: [+الله] [+نرمی و رامی در برابر الله] [-استکبار] [-استنکاف] [+اعتقاد به توحید] [-اعتقاد به معبودان دروغین] [+توحید در مقام پرستش] [-شرک در مقام پرستش] [+سجده کردن] [+صراط مستقیم] [+دین ارزشمند و استوار].

از این مؤلفه‌های یازده‌گانه، چهار مؤلفه منفی، و هفت مؤلفه مثبت است؛ یعنی برای تحقق عبودیت مورد نظر قرآن، نبود چهار مؤلفه منفی و تحقق هفت مؤلفه مثبت شرط است.

تحلیل مؤلفه‌ای مذکور ما را از معنای اساسی اولیه که همیشه همراه واژه عبودیت است به معنای نسبی‌ای که از روش معناشناسانه مورد نظر این پژوهش به دست آمده است نزدیک می‌سازد. بر این اساس، معنای نسبی اولیه «عبودیت» از دیدگاه قرآن عبارت است از: «نرمی و رامی که در بردارنده سجده است در برابر الله بدون هیچ گونه استکبار و استنکافی، که با اعتقاد به وحدانیت و پرستش موحدانه و نفی اعتقاد به معبودهای دروغین و نفی هر شریکی در مقام پرستش، قرین است؛ عبودیتی که از ارزشمندی و صراط مستقیم جدایی‌ناپذیر است».

معنای نسبی مذکور، ابتدایی است و به کمک تحلیل‌های معناشناسانه بعدی، تصویر دقیق‌تری از آن معنای نسبی ارائه خواهد شد.

۲. شبکه معنایی

در این مرحله، با استفاده از میدان‌های معناشناسی عبودیت - مذکور در گام پیشین - از جمله واژه‌های میدان‌های فعالیت و انفعال عبودیت که نقش فعال و منفعل در مفهوم عبودیت دارند و بیان رابطه هر یک با مفهوم عبودیت، واژه‌های کلیدی، کانونی، مرکب و بسیط شناسایی می‌گردند. در این میان، جهان‌بینی و فرهنگ عبودیت در قرآن که بخشی از معناشناسی واژه است، نیز تبیین می‌شوند. این فرآیند ما را برای دستیابی به مفهوم دقیق‌تر و کامل‌تر معنای نسبی عبودیت یاری می‌کند.

نقش واژه‌های فعال در عبودیت یکسان نیست. در این میان، بارزترین نقش از آن

واژه‌هایی است که در مؤلفه‌های معنایی عبودیت بیان شد. این واژه‌ها که ماهیت عبودیت از آن‌ها شکل گرفته است از عبودیت جدایی‌ناپذیرند و عبودیت بدون آن‌ها معنا نخواهد داشت؛ به گونه‌ای که تحقق واژه‌های فعال دیگر نیز بدون آن‌ها سودمند نبوده و نقش آن‌ها خنثی خواهد بود.

۲-۱. تحلیل شبکه‌معناشناسی واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر

واژه‌های فعال در پرستش‌گر، اگرچه دارای نقش در عبد و پرستش‌گر و در نتیجه در عبودیت هستند، ملازم آن نیستند. به عبارت دیگر، همه این واژه‌ها در عبودیت نقش جدایی‌ناپذیر ندارند. عبودیت بر اساس واژه‌های مذکور در تحلیل مؤلفه‌ای - که در تحلیل شماره (۱) بیان شد - شکل می‌گیرد و برخی از واژه‌هایی که در عبد و پرستش‌گر فعال هستند و از مؤلفه‌های یادشده نیستند، در عبودیت نقشی ملازم‌گونه ندارند. با وجود این، این واژه‌ها نقش تکمیل‌کننده در عبودیت دارند؛ به این معنا که هر چه بیش‌تر این واژه‌ها در عبد و پرستش‌گر فعال باشند، عبد به حقیقت عبودیت بیش‌تر نزدیک می‌شود و عبودیت او ژرفای بیش‌تری پیدا می‌کند. بر همین پایه، از آنجا که عبودیت با صراط مستقیم ملازم است، تعمیق در عبودیت مستلزم تعمیق در صراط مستقیم است.

گروهی از واژه‌های فعال در پرستش‌گر به نحو عمومی، از نوع معرفتی^۱ هستند، واژه‌های «عقل و علم» و نیز «مؤمن بودن» از واژه‌های فعال در پرستش‌گرند که از بُعد معرفتی در عبد و پرستش‌گر نقش ایفا می‌کنند.

گروهی دیگر از واژه‌های فعال در عبودیت به نحو عمومی، از نوع عاطفی‌اند. واژه «خواندن (عبادت) از روی ترس و امید»، از واژه‌های بسیط و فعال در پرستش‌گر است که از بُعد عاطفی، در عبد و پرستش‌گر نقش ایفا می‌کند.

گروهی دیگر از واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر از خواسته‌های انسان هستند که در عبد و پرستش‌گر نقش ایفا می‌کنند. «درخواست نگه داشتن از عذاب آتش

۱. به گفته برخی از اساتید، در یک گروه‌بندی، حوزه اختیاری انسان به پنج گروه - که هر گروهی به بُعد یا ابعادی از افعال اختیاری انسان دلالت دارد - تقسیم‌بندی می‌شود: معرفتی؛ عاطفی؛ خواسته‌ها؛ افعال؛ شخصیت و منش (در این باره ر.ک: شجاعی، ۱۳۸۵: ۱۱۶؛ پورسینا، ۱۳۸۵: ۳۳).

از پروردگار» و «استعانت از خدای یگانه»، از واژه‌های بسیط و «درخواست آمرزش گناهان از پروردگار» و «استغفار کردن در سحرها» از واژه‌های مرکب فعال در عبودیتند.

گروهی دیگر از واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر از نوع افعال انسانی هستند، که عبارتند از: «استمرار در عبادت تا پایان زندگی»، «اقامه نماز»، «پرهیز از کسالت»، «پرهیز از عبادت یک‌سویه خدای یگانه»، «راست‌گویی»، «گفتن سخن بهترین»، «قنوت» و «زینت کردن هنگام عبادت» که از واژه‌های بسیط و «اخلاص در عبادت»، «مخلص بودن»، «توکل»، «صبر»، «تقوا»، «اطاعت از پیامبران»، «شکرگزار بودن» که از واژه‌های مرکب فعال در عبد و پرستش‌گر به شمار می‌روند.

صدور این افعال از انسان، در رشد و تعمیق عبودیت عبد و پرستش‌گر نقش دارد؛ هرچند نحوه تأثیر برای ما معلوم نباشد، ولی از آنجا که خدای حکیم در قرآن بیان کرده است، برای ما پذیرفتنی است.

برخی از صفات فعال مذکور از نوع افعال، مانند صبر، تقوا، شکر و...، اگر به عنوان صفت ثابت در عبد و پرستش‌گر فعال باشند، از نوع شخصیت و منش خواهند بود.

لازم به یادآوری است که هر یک از واژه‌های فعال در عبد و پرستش‌گر به نحو عمومی، به تنهایی در عبد و پرستش‌گر فعال هستند، با این وصف، تأثیر هر واژه به اضافه واژه‌های فعال دیگر در عبد و پرستش‌گر نیز مورد نظر قرآن است. به بیان دیگر، مطلوب قرآن این است که عبد همه واژه‌های فعال در عبودیت را دارا باشد تا به عبودیت کامل‌تر دست یابد.

۲-۲. تحلیل شبکه معناسازی واژه‌های فعال در برترین عبد و پرستش‌گر
 واژه‌های فعال در برترین عبد و پرستش‌گر به نحو ویژه (عباد الرحمن)، مجموعه صفاتی است که اگر عبد و پرستش‌گر دارای آن‌ها باشد، بی‌تردید دارای صفات فعال در عبد به نحو عمومی نیز خواهد بود؛ زیرا برتر بودن برخی از بندگان به سبب دارا بودن صفات ویژه به این معناست که اینان از دیگر بندگان که صفات عمومی

فعال در عبد و پرستش‌گر را دارند، در عبودیت کامل‌تر و در صراط مستقیم عمیق‌ترند و این کمال والا می‌طلبد که آنان صفات عمومی فعال در عبد را که به طور نسبی مورد مدح قرار گرفته نیز دارا باشند. بنده‌ای که به مقام عبودیت تامه رسیده (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸۶/۲۰) و در هنگام رجوع به پروردگار و به خطاب نفس آرامش‌یافته راضی و مرضی، مورد عنایت قرار گرفته، معنی ندارد که از اخلاص و سایر صفات عمومی فعال در عبد و پرستش‌گر خالی باشد؛ از این رو، شیخ طوسی عباد الرحمن را به مخلصان معنا نموده است (ر.ک: بی‌تا: ۵۰۴/۷).

واژه‌های فعال در میدان معناشناسی واژه‌های فعال در برترین عبد و پرستش‌گر به نحو ویژه (عباد الرحمن) یا بسیطند یا مرکب و هر یک در انواع معرفتی، عاطفی، خواسته‌ها، افعال و شخصیت و منش جای می‌گیرند.

اعتقاد به ربوبیت، اعتقاد به عذاب دوزخ، همانند کران و کوران ننگریستن در آیات پروردگار هنگام پذیرایی از آن، از واژه‌های معرفتی‌اند که دو واژه نخست مرکب و واژه فعال دوم بسیط است.

نفس آرامش‌یافته داشتن و راضی و مرضی بودن از واژه‌های مرکب و از نوع عاطفی هستند.

درخواست نجات از دوزخ از پروردگار، دعای خیر برای همسران و فرزندان و درخواست پیشوایی بر پرهیزگاران، از واژه‌های بسیط و از نوع خواست‌های انسانی از پروردگار است.

از میان واژه‌های پرستش‌مؤخّذانه، اعتدال در انفاق، سجده و قیام شبانه برای پروردگار، دوری از قتل نفس، دوری از زنا، دوری از شهادت باطل، دو واژه نخست از واژه‌های مرکب و سایر واژه‌ها بسیط و همگی از نوع افعال انسان هستند.

هر سه صفت راه رفتن بی‌تکبر، برخورد بزرگوارانه در برابر رفتار جاهلان، برخورد بزرگوارانه با لغو و بیهودگی، بسیط و نمایانگر منش و شخصیت متواضع و ساخته‌شده برترین عبد و پرستش‌گر در برابر رفتار جاهلان و لغو و بیهودگی است.

واژه‌های کلیدی و کانونی عبودیت در قرآن

گروهی از واژه‌های مرتبط با واژه عبودیت کلیدی‌اند؛ یعنی مهم‌ترین کلماتی هستند که در اطراف واژه عبودیت فعالند و نقشی واقعاً قطعی در ساختن جهان‌بینی تصویری عبودیت در قرآن دارند. برخی دیگر از این واژه‌ها نقش واژگان کانونی را ایفا می‌نمایند و نقششان از واژگان کلیدی در ساخت جهان‌بینی عبودیت با اهمیت‌تر است؛ زیرا واژگان کلیدی کلمات مهمی هستند که در اطراف یک واژه گرد می‌آیند و واژگان کانونی افزون بر این ویژگی، به عنوان یک کلمه در مرکز عنوان، ایجادکننده وحدت در میدان‌های زیرمجموعه خود نیز هستند و نقش محوری و متحدکننده و متمایزکننده را نیز ایفا می‌کنند.

در جهان‌بینی عبودیت در قرآن، معبود «الله» است که از مهم‌ترین واژه‌هایی است که جهان‌بینی توحیدی را متصور می‌سازد و آن را از جهان‌بینی اعراب جاهلی و دیگر ادیان موجود در شبه جزیره پیش از اسلام ممتاز می‌سازد. توحید در مقام پرستش و نفی پرستش بتان و هرگونه معبود دیگر در مقام پرستش نیز خود گوشه دیگری از عبودیت توحیدمحور قرآن را شکل می‌دهد؛ معبودی که دارای تمام اسماء حسنی و از هر عیب مبراست و جهان‌بینی عبودی‌ای که در آن تنها نر می و رامی و سجده در برابر الله پذیرفتنی است؛ عین صراط مستقیم است و ثابت و استوار و تغییرناپذیر است.

این جهان‌بینی، کمال عبودیت را در اخلاص، تقوا، ایمان (با آن گستردگی حوزه معناسانائه آن)، استغفار، شکر، انفاق و... و مقام عبودیت تامه را در نفس آرامش‌یافته راضی و مرضی هنگام رجوع به پروردگار دانسته است. ایمان و تقوا که از واژه‌های کلیدی در عبودیتند، از واژگان کانونی مفاهیم قرآنی نیز هستند و در قرآن نقش محوری و متحدکننده دارند.

اهمیت عبودیت در قرآن

اهمیت عبودیت در قرآن با مراجعه به واژه‌های منفعل از عبودیت آشکار می‌گردد. امید به لقای پروردگار، اراده و طلب وجه پروردگار، سلام خدای یگانه، نعمت‌های

بهشتی، منع تسلط شیطان، آمرزش پروردگار، تأخیر اجل تا اجل مسمی، تقوا، ارزشمندی انسان، وحدت میان ادیان، رحمت، رستگاری، پاداش مخفی و چشم‌روشنی و بخشش خدای بزرگ و رضوان، از نتایج مثبت پرستش خدای یگانه است. رستگاری، آمرزش، بخشش خدای بزرگ و رضوان، و برخورداری از نعمت‌های بهشتی از مهم‌ترین واژه‌های منفعل عبودیت است که اهمیت زیاد آن را بیان می‌کند. از سوی دیگر، محروم شدن از بهشت و داخل شدن در آتش، حبط عمل، خسران، هلاکت و عذاب، سرزنش، پلیدی و غضب، دشمنی و ضد شدن معبودها با پرستش‌گران آنان، از نتایج شرک و پرستش معبودهای دروغین است که از مهم‌ترین واژه‌های منفی منفعل در عبودیت است.

۳. معنای نسبی عبودیت در قرآن

توحید و از جمله توحید ربوبی، مهم‌ترین واژه کانونی است که نقش محوری و متحد‌کننده و متمایز‌کننده در سایر واژه‌های فعال در عبودیت دارد و بدون آن عبودیت مورد نظر قرآن معنا ندارد.

معنای نسبی مذکور با تصویر دقیق آن، همان معناشناسی عبودیت در قرآن است که بر اساس یک فرایند معناشناسانه به دست آمد. این معنا پایان یافته است، ولی مطالعات فرامتنی که در ادامه بیان می‌گردد، به این معنا وضوح بیشتری می‌بخشد.

(د) مطالعات فرامتنی عبودیت

آخرین گام در معناشناسی مفاهیم قرآنی، مطالعات فرامتنی است. گام‌های سه‌گانه پیش‌گفته در رسیدن به جهان‌بینی و معنای نسبی و معناشناسی مفهوم عبودیت در قرآن کافی است. در گام چهارم، به منظور درک دقیق‌تر از معناشناسی عبودیت و تمایز میان معنای واژه در زمان نزول و تطورات این واژه در دوره پیش از نزول قرآن و دوره‌های پس از عصر نزول، مطالعات فرامتنی صورت می‌پذیرد.

۱. مطالعات فرامتنی عبودیت پیش از نزول قرآن

معنای اساسی عبودیت در عصر نزول با دوران جاهلیت یکی است و آن عبارت

است از: «نرمی و رامی نسبت به معبودها - الله و دیگر اله‌ها - همراه با نوعی قداست». با این وصف، معنای نسبی عبودیت در قرآن، به طور کامل از عبودیت در دوران جاهلیت متفاوت است؛ این تفاوت به واژه‌های فعال در معبود و پرستش‌گر و جهان‌بینی بازگشت می‌کند. در ادامه به بخشی از تفاوت‌های عبودیت در قرآن با عبودیت در دوران جاهلیت اشاره می‌شود:

یکم: معبود در عبودیت مورد نظر قرآن، الله است با اعتقاد به توحید او و نیز پرستش موحدانه و نفی هرگونه شرک از ساحت مقدّس او - جلّ جلاله -؛ تنها معبودی که سزاوار پرستش است و همه ستایش‌ها از آن اوست....

توحید به معنای گسترده آن (شامل توحید ربوبی)، بزرگ‌ترین انقلابی است که قرآن در عصر جاهلیت به وسیله پیام‌آور آن صلی الله علیه و آله انجام داد و عبودیت خود را بر آن اساس پایه‌گذاری کرد.

دوم: از ویژگی‌های معبود در عبودیت مورد نظر قرآن، این است که از هر عیب منزّه است و نام‌های نیکو از آن اوست. این در حالی است که در دوران جاهلیت، علاوه بر شرک، اموری را که شایسته مقام الوهیت نبود، به الله نسبت می‌دادند؛ آنان دخترانی را که خود از آنان بیزار بودند و از بشارت به تولّد آنان متأثر می‌گشتند، به خدای بزرگ نسبت می‌دادند (ر.ک: نحل/ ۵۷-۵۹) و نیز بتان را در قربانی نذورات خود بر خدای سبحان مقدّم می‌داشتند، پس آنچه سهم بتان بود، الله در آن شراکتی نداشت و آنچه سهم الله بود، بتان در آن شریک بودند (ر.ک: انعام/ ۱۳۶). حتی یهود نیز در جزیره العرب، از دادن چنین نسبت‌های ناروایی به خدای بزرگ مستثنا نبودند، مانند این گفته آنان که «دست الله بسته است» (مائده/ ۶۴) و یا «الله فقیر است» (آل عمران/ ۱۸۱) که در قرآن به آنان نسبت داده شده است.

سوم: تفاوت دیگر در واژه‌های فعال در عباد و پرستش‌گر است. واژه‌های فعال در عباد و پرستش‌گر به نحو عمومی و ویژه عباد الرحمن که پیش از این بیان شد، همگی با گستردگی میدان‌های زیرمجموعه خود، در عبودیت مورد نظر قرآن نقش دارند.

چهارم: تفاوت دیگر در واژه‌های منفعل در عبودیت است، عبودیت مورد نظر

قرآن، سعادت، امید به لقای پروردگار، اراده و طلب وجه پروردگار، سلام خدای بزرگ، نعمت‌های بهشتی، منع تسلط شیطان، آمرزش پروردگار، تأخیر اجل تا اجل مسمی، تقوا، ارزشمندی انسان، وحدت میان ادیان، رحمت، رستگاری، پاداش مخفی و چشم‌روشنی، بخشش پروردگار و رضوان را به دنبال دارد. از سوی دیگر، محروم شدن از بهشت و داخل شدن در آتش، حبط عمل، خسران، هلاکت و عذاب، سرزنش، پلیدی و غضب، دشمنی و ضد شدن معبودها با پرستش‌گران آنان، از نتایج شرک و عبودیت مردود از دیدگاه قرآن است.

پنجم: از دیگر تفاوت‌های عبودیت مورد نظر قرآن با عبودیت در دوران جاهلیت، ابتدای عبودیت در قرآن بر علم و تعقل پرستش‌گر است (آل عمران/ ۱۸؛ نمل/ ۶؛ هود/ ۸۷؛ ...)، در حالی که عبودیت در جاهلیت بر جهل و گمان و تقلید کورکورانه مبتنی است (انبیاء/ ۶۶-۶۷؛ بقره/ ۱۷۰).

۲. مطالعات فرامتنی عبودیت پس از نزول قرآن

روایات اسلامی در بیان عبودیت، بیشتر به ذکر مصادیق پرداخته‌اند. با وجود این، گاهی نیز به بیان و حقیقت آن پرداخته شده است. امام صادق علیه السلام در پاسخ به چستی عبادت فرمود: «نیکویی تبت نسبت به طاعت از آن جهت که خدای بزرگ اطاعت شود» و در روایت دیگر در پاسخ فرمود: «نیکویی تبت نسبت به طاعت از آن جهت که به آن امر شده است» (برقی، ۱۳۷۰: ۲۶۱/۱).

این تعریف با تعریفی که از عبادت و عبودیت از دیدگاه قرآن در گام پیش بیان شد، متفاوت است؛ هرچند با آن مرتبط است. گویا روایت به اینکه چگونه اعمال خود را عبادی کنیم، اشاره دارد؛ به اینکه اگر تبت را نیکو گردانند و از این جهت انگیزه‌اش از عمل، اطاعت خدای تعالی یا انجام فرمان او باشد، عمل او عبادی می‌گردد و نیز، در روایت معروف عنوان بصری امام صادق علیه السلام حقیقت عبودیت را چنین بیان می‌فرماید:

اینکه عبد در آنچه خدای بزرگ ملک او کرده است، ملکیتی نبیند و برای خود تدبیری نیندیشد و همه اشتغالش به آنچه او امر و نهی کرده است باشد (مجلسی،

این روایت نیز در حقیقت به بیان عبادت نمی‌پردازد، بلکه روش بنده شدن را بیان می‌کند؛ هرچند با ویژگی‌های عبادت - معنای نسبی عبودیت در قرآن - ارتباط دارد. در گروهی دیگر از روایات، به انگیزه‌های عبادت و انواع آن اشاره شده است: عبادتی که به انگیزه رعبت و ترس است و از نوع عبادت بردگان است؛ عبادتی که به انگیزه رغبت به نعمت‌های الهی و ثواب است و از نوع عبادت بازرگانان و مزدوران است و عبادتی که به انگیزه شکر یا محبت پروردگار و از نوع عبادت آزادگان است (رضی، ۱۴۰۸: ۱۷۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۷۹/۲).

در گروهی دیگر از روایات، به مصادیق عبادت یا برتری برخی مصادیق اشاره شده است؛ مصادیقی مانند استغفار (برقی، ۱۳۷۰: ۳۰/۱)، دوستی اهل بیت (همان: ۱۵۰)، علم به خدای یگانه (همان: ۲۹۱)، عفت شکم و دامن (همان: ۲۹۲)، انتظار فرج (صدوق، ۱۳۶۳: ۲۸۷)، تواضع (طوسی، ۱۴۱۴: ۶) و... که معرفی آن‌ها به عنوان مصادیق عبادت به منظور زدودن افکار غلطی است که برخی از امور را عبادت نمی‌دانسته یا در دیدگاه آنان ارزش عبادی آن اندک بوده است. رابطه مصادیق یادشده با عبودیت قرآن از آنجاست که زیرمجموعه واژه‌های فعال عبادت در قرآن چون ایمان و تقوا و... است.

جهان‌بینی و فرهنگ زمانه روایات، از جهان‌بینی قرآن متفاوت است. عبودیت قرآن در مبارزه با شرک و بت‌پرستی و نشر توحید است، در حالی که جهان‌بینی روایات از توحید گذشته و در حقیقت درگیر مبارزه با شرک نیست. به عبارت دیگر، روایات در مبارزه با افکاری که در برابر اهل بیت علیهم‌السلام عبادت را بر اساس فرهنگ اعتقادی خود در طرد ولایت و امامت تفسیر می‌کنند، به تبیین عبادت می‌پردازند و حبّ اهل بیت یا امیر مؤمنان علیه‌السلام یا انتظار فرج را عبادت می‌دانند. در حقیقت، تفسیر ایمان که از دیدگاه قرآن از واژه‌های فعال در عبادت است، در روایات این گونه تفسیر شده است. نیز در روایات در رد افکار عامه مردم و فرهنگ آنان، به برتری برخی از عبادت چون طلب روزی حلال و عفت شکم و دامن و... پرداخته شده است.

عبادت در مصطلحات دانشمندان اسلامی معانی گوناگونی دارد. در اصطلاح دانشمندان فقه و اصول، اصطلاح «عبادت» از اصطلاح «عبودیت» متفاوت است؛ اصطلاح «عبادت» در اعمال عبادی به کار می‌رود و به بخشی از باب‌های فقه چون

طهارت، نماز، روزه و... اختصاص دارد و اصطلاح «عبودیت» به باب‌هایی که به بیان احکام عبد و اَمه می‌پردازد، اختصاص دارد. این در حالی است که «عبودیت» از نظر لغت و کاربردهای اعراب در پیش از اسلام و روایات، هم در عبادت خدای یگانه و هم در باب عبد و اَمه کاربرد دارد. همین معنا را فقها و اصولیان نیز در کاربردهای لغوی خود به کار می‌گیرند و تفاوت یادشده را میان دو اصطلاح در کاربردهای لغوی مد نظر ندارند (ر.ک: جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۵۶۵-۵۶۷؛ عبدالمنعم، بی‌تا: ۴۶۸/۲-۴۶۹).

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر در چهار گام به معناشناسی عبودیت در قرآن پرداخته شد. بر اساس گام یکم (معناشناسی واژگانی) به این نتیجه رسیدیم که نباید «عبد» به معنای مملوک با «عبد» به معنای پرستش‌گر خلط شود، چنان که گروهی دو معنا را با یکدیگر خلط کرده و «عبد» به معنای پرستش‌گر را به معنای مملوک و بنده و یا بندگی معنا کرده‌اند. در این گام نیز پس از اشاره به معنای اساسی عبودیت، جهان‌بینی عبادی اعراب در پیش از اسلام و معنای نسبی عبودیت از دیدگاه آنان بیان شد. نتیجه بررسی‌ها در گام دوم (میدان‌های معناشناسی) ما را در معناشناسی عبودیت در قرآن از محدودنگری و انحصار بحث در مشتقات «عبد» دور می‌کند و به گستردگی بحث در واژه‌های مترادف، متضاد، فعال و انفعال و ملازم رهنمون می‌سازد و برای دو گام بعدی (مطالعات متنی و فرامتنی) آماده می‌نماید. بر اساس گام سوم در معناشناسی عبودیت (مطالعات متنی) به تعریف عبادت و جهان‌بینی آن از دیدگاه معناشناسانه در قرآن دست یافتیم. در جهان‌بینی عبودیت در قرآن، معبود، «الله» است که توحید او از مهم‌ترین واژه‌هایی است که جهان‌بینی توحیدمحور قرآن را متصور می‌سازد. در گام چهارم، برآیند (مطالعات فرامتنی) با مقایسه تعریف معناشناسانه عبودیت در قرآن با عبودیت در دوران جاهلی و نیز مقایسه آن با معنای عبودیت در روایات و مصطلحات دانشمندان اسلامی، به این نتیجه رسیدیم که عبودیت در قرآن از عبودیت در دوران جاهلی، روایات و مصطلحات دانشمندان اسلامی متفاوت است و جهان‌بینی ویژه خود را داراست.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید شریف رضی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۸ ق.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۱ ق.
۳. ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن کلیبی، ابومنذر هشام بن محمد، الاصنام، تهران، سخن، ۱۳۸۵ ش.
۵. احمد مختار، عمر، علم اللاله، چاپ پنجم، قاهره، عالم الکتب، ۱۹۹۸ م.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، تهران، انتشار، ۱۳۸۸ ش.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۸. پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۹. جمعی از محققان، فرهنگ اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ م.
۱۱. داود، الاب جرجس داود، ادیان العرب قبل الاسلام (و وجهها الحضاری و الاجتماعی)، چاپ سوم، بیروت، مجد المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۲۰۰۵ م.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دار العلم الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، چاپ پنجم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰ م.
۱۴. شجاعی، محمدصادق، دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیه‌الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، چاپ دوم، قاهره، مکتبه آلانجلو المصریه، بی تا.
۱۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. صفوی، کوروش، آشنایی با معناشناسی، تهران، پژوهشگاه کیوان، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. همو، درآمدی بر معناشناسی، چاپ سوم، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دار الثقافة للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. همو، التبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۳. عبدالنواب، رمضان، فصول فی فقه العربیه، چاپ ششم، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۹۹ م.
۲۴. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهی، قاهره، دار الفضیله، بی تا.
۲۵. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، تهران، آوند دانش، ۱۴۲۷ ق.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، بی جا، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دار الکتب للطباعة و النشر، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. کرملی، الاب انستاس ماری، العرب و خرافاتهم، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۲۰۰۵ م.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ پنجم، بی جا، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. مشکوةالدینی، مهدی، سیر زبان‌شناسی، چاپ پنجم، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۵ ش.
۳۲. مصطفوی، سیدحسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۳. هینلز، جان ر.، راهنمای ادیان زنده، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.

معناشناسی واژه «اخبار»

با توجه به آیات و روایات*

- علی راد^۱
- مریم نساج^۲

چکیده

گام نخست برای دستیابی به معارف قرآن، شناخت دقیق معانی واژگان آن است. در قرون اخیر با رواج رویکرد معناشناسی در مطالعات قرآنی، شیوه‌ای نوین در این عرصه پدید آمد. هدف این شیوه، اکتشاف معنایی است که ورای لایه‌های متن نهفته شده است تا بتوان از طریق ساختار و الفاظ خود قرآن و روایات، معنای دقیق و جامع واژه مورد نظر را استخراج نمود. این رویکرد، با روش پیشینیان در چگونگی معناشناسی تفاوت‌هایی دارد. از مشهورترین این روش‌ها روش ایزوتسو است که مدل معیار این پژوهش در معناشناسی واژه قرآنی اخبار بوده است. نخست این واژه را از منظر لغوی و سپس معناشناسی بررسی کرده و در چند مرحله آن را تجزیه و تحلیل کرده و از این طریق، جایگاه خاص و ویژه‌مخبتین را که جزء مؤمنان حقیقی‌اند و مقامی برتر از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. استادیار دانشگاه تهران - پردیس قم (mobin313@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (noha114@gmail.com).

محسنین، متقین، منبیین، خاضعان و خاشعان دارند، نشان داده شده است.
واژگان کلیدی: واژگان قرآن، معناشناسی، اخیات، تسلیم، استکبار.

مقدمه

برای رسیدن به فهم قرآن و معانی نورانی این کتاب مقدس، آشنایی با فرهنگ زمان نزول آن ضروری است. برای دریافت معنای لغوی یک واژه، باید فرهنگ مردم دوران نزول، سخن صحابه، روایات و آیات قرآن را در نظر گرفت (طیار، ۱۴۲۳: ۲۸). دانشوران مسلمان به مفردات و واژه‌های قرآنی توجهی ویژه داشته‌اند. نخستین کسی که غریب القرآن نوشت، ابان بن تغلب است. پس از او، فراء کتاب معانی القرآن را نوشت، سپس مفردات راغب اصفهانی، تفسیر غریب القرآن طریحی و التحقیق فی کلمات القرآن مصطفوی و... نگارش شدند که هدف اصلی این مؤلفان تبیین معانی واژگان قرآنی بود (همان: ۱۰؛ هندوانی، ۱۴۲۸: ۳؛ رجیبی، ۱۳۸۷: ۲۹۸-۲۹۹).

کتاب‌های لغت، ما را برای رسیدن به فهم قرآنی مفردات یاری می‌دهد، هرچند نگارندگانشان توجه زیادی به کاربرد قرآنی نداشته‌اند، لذا برای رسیدن به معانی عمیق قرآنی، معنای لغوی به تنهایی کفایت نمی‌کند و توجه به سبک، هماهنگی و نظم ساختاری که الفاظ در آن قرار گرفته‌اند ضروری می‌باشد (عضیمه، ۱۳۸۷: ۲۱).

قرآن پژوهان متأخر به روش‌های معناشناختی و ساختارگرایانه آیات قرآن توجه بیشتری داشته‌اند. در نگاه معناشناسی، از طریق تفاوت‌ها و تقابل‌ها، هم‌نشینی عناصر گوناگون و شبکه‌ای از مفاهیم که با یکدیگر روابط متقابل دارند، می‌توان معنای کلمات کلیدی قرآن را یافت (البرزی، ۱۳۸۶: ۲۵۲؛ شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۷۷؛ پاکنچی و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۰۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در واقع معناشناس با دیدی گسترده‌تر به زبان می‌نگرد و با نگاه ساختاری، روابط بین واژه‌ها را بررسی می‌کند (شعیری، ۱۳۸۱: ۵۰؛ راد، ۱۳۹۰: ۸۶) تا بتواند به معنای حقیقی یک واژه پی ببرد، زیرا معنای لغوی به تنهایی نمی‌تواند آن را تعریف کند، علاوه بر اینکه معناهای مترادف هر کدام برای خود معنایی ویژه دارند.

توشیهکو ایزوتسو از جمله کسانی است که روش معناشناسی را پیگیری کرده و با نوشتن دو کتاب مفاهیم دینی و اخلاقی در قرآن کریم و خدا و انسان در قرآن در

باب این نظریه سخن گفته است.

ایزوتسو تأکید ویژه‌ای بر اخلاق دارد و برای درک روش معناشناسی، واژگان اخلاقی را انتخاب می‌کند. وی معتقد است که سه مقوله متفاوت از مفاهیم اخلاقی در قرآن وجود دارد؛ مقوله اول اخلاقیات الهی شامل اسماء الله (رحیم، غفار و...) است، مقوله دوم مربوط به ارتباط اخلاقی انسان و خداوند است و مقوله سوم از اصول و قواعد رفتاری و رابطه انسان‌ها با یکدیگر سخن می‌گوید (۱۳۷۸: ۳۵).

وی اصطلاحات دینی و اخلاقی را در نظام خاص خود بررسی نموده و بیان می‌کند که برخی واژه‌ها از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کنند، لذا فرهنگ اعراب تنها مخصوص به این قوم است. بنابراین باید با نگاه به فرهنگ اختصاصی قرآن به فهم آن نایل آمد و نمی‌توان بر پایه سایر فرهنگ‌ها به تفسیر آن پرداخت (۱۳۶۸: ۴).

در همین زمینه، ایزوتسو می‌نویسد:

من می‌خواهم کاری کنم که قرآن خود به زبان خود سخن بگوید و مفاهیم خود را تفسیر و تعبیر کند (۱۳۷۸: ۲۵).

مفسران از چنین روشی به «تفسیر قرآن به قرآن» یاد می‌کنند،^۱ اما ایزوتسو با نگاه معناشناختی و از طریق مترادفات و متضاد یک واژه به دنبال بیان معنای آن می‌باشد. وی برای روش معناشناسی یک واژه چندین مرحله ذکر می‌کند تا از طریق آن بتوان به معنای کلمه دست یافت:

نخست تعریف بافتی یا متنی که معنای دقیق یک واژه را از روی متن آن می‌توان به دست آورد. گاهی خود متن به توصیف لفظی واژه می‌پردازد و از این طریق می‌توان به ویژگی‌ها و خصوصیات واژه دست یافت. این یکی از بهترین روش‌ها برای دریافت معنای واژه می‌باشد.

دوم توجه به واژه‌های مترادف و جانشین و متضاد که در رسیدن به معنای حقیقی آن واژه یاری می‌دهد. چرا که واژه‌های مترادف هر کدام برای خود معنای خاص و

۱. از جمله تفسیر المیزان و تطهیر با جاری قرآن.

کاربرد ویژه‌ای دارند و می‌توان از آن نکته‌های زیادی استخراج نمود و از طریق این واژه‌ها شبکه‌ای معنایی تشکیل داد که همه این‌ها ما را به معنای واژه مورد نظر رهنمون می‌سازند. در آخر از طریق موازنه ساختمان دستوری یعنی آیاتی که ساختاری شبیه به همین آیه دارند نکات به کار رفته در هر ساختار استخراج می‌گردد (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ۷۴-۸۳).

بررسی واژه اخبارات

در این قسمت به بررسی واژه اخبارات می‌پردازیم و بحث را در دو محور تبیین می‌کنیم: نخست اخبارات از نظر لغوی و دوم از طریق معناشناسی که در چهار قسمت (بافت‌متنی، واژگان جانشین اخبارات، متضاد، موازنه ساختاری) بیان می‌شود:

اخبارات از نظر لغوی

اخبارات در لغت به معنای زمین هموار و وسیع آمده است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۷۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷/۲) و زمینی که در آن گیاه نمی‌روید (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۵).

این واژه هنگامی که درباره خداوند به کار رود (يَخْبِتُ إِلَى اللَّهِ وَيَخْبِتُ قَلْبَهُ لِلَّهِ) به معنای خضوع و خشوع در مقابل او می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۱/۴)، راغب اصفهانی نیز با توجه به آیه «فَخَبَّتْ لَهُ قُلُوبُهُمْ» (حج/۵۴)، اخبارات را نرمی و تواضع معنا کرده است (۱۴۱۲: ۲۷۲).

به نظر می‌رسد کلماتی مانند خضوع، خشوع و اطمینان که در کتب لغت به عنوان معنا برای این واژه ذکر شده‌اند، برآمده از آیات و روایاتی هستند که واژه اخبارات در آن‌ها به کار رفته است؛ یعنی کتب لغت هم تا حدی از بافت‌متنی بهره برده‌اند فقط به شکل گسترده به تبیین آن پرداخته‌اند. البته باید دقت کرد که بین خضوع و اخبارات تفاوت وجود دارد؛ درست است که دو کلمه مترادفند، ولی معنایی که در اخبارات است در خضوع نمی‌باشد. چنان که فروق اللغه هم برای تفاوت این دو واژه چنین می‌گوید:

مخبت مانند مؤمن و متقی، از اسمای مدح است و کسی است که ملازم به طاعت می‌باشد مانند زمین وسیع و گسترده. مخبت یعنی کسی که در خضوع و خشوع استمرار دارد، اما این استمرار در خضوع وجود ندارد.

پس مخبتین دائماً در حال عبادت و خضوع و خشوع می‌باشند.

اخبار از نظر معناشناسی

تعریف بافتی یا متنی واژه اخبار

واژه اخبار با مشتقاتش سه بار در قرآن کریم به کار رفته است، یک بار به صورت اسم و دو بار هم به صورت فعل ماضی و مضارع. از جمله آیاتی که به تعریف متنی واژه اخبار می‌پردازند آیات زیر می‌باشند: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلَمُوا وَبَشِّرِ الْخَافِيَةَ * الَّذِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلْت قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمَ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَآمَارًا فَتَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (حج / ۳۴-۳۵).

در این آیه بعد از اینکه خداوند بیان می‌کند که برای هر امتی مناسکی قرار دادیم و از جمله این مناسک و عبادات قربانی کردن است که خداوند در ایام حج مقرر کرده، می‌گوید خدای شما معبودی واحد است در برابر او تسلیم شوید و در ادامه به مخبتین بشارت می‌دهد و به معرفی و توصیف آن‌ها می‌پردازد و چهار ویژگی آنان را ذکر می‌کند: ۱. هنگامی که نام خدا را می‌شنوند، دل‌هایشان سرشار از خوف می‌شود؛ ۲. نسبت به مصائبی که به آنان می‌رسد صبور و شکیبا هستند؛ ۳. برپادارندگان نماز می‌باشند؛ ۴. از آنچه خداوند روزیشان می‌کند انفاق می‌کنند.

در واقع بر اساس این آیه آن‌ها به خداوند یگانه ایمان دارند و دیگران را معبود خود قرار نداده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ۱۳/۱۴۵) و تسلیم امر او هستند. ذکر واژه مخبتین بعد از حج، نشان‌دهنده اهمیت این واژه است. علامه طباطبایی می‌فرماید: «تمام صفات مذکور در این آیه، همگی در حج می‌باشند» (۱۴۱۷: ۱۴/۵۲۹). حج یکی از اعمال عبادی مسلمانان است که مظهر عبودیت محض بوده و انسان را از تکبر و منیت دور و به خالق خود نزدیک می‌گرداند. امام علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

«إِخْرَاجًا لِلتَّكْبَرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَإِسْكَانًا لِتَدَلُّ فِي أَنْفُسِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۴/۱۹۸)؛ حج

مایه خروج انسان از تکبر و غرور و باعث آرامش روح است.

اگر در آیات و روایات به دنبال تعریف بافتی این واژه باشیم، در روایتی امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ عِنْدَنَا رَجُلًا يُقَالُ لَهُ كَلِيبٌ، لَا يَجِيءُ عَنْكُمْ شَيْءٌ إِلَّا قَالَ: أَنَا أَسْلَمٌ، فَسَمِيَنَاهُ كَلِيبَ تَسْلِيمٍ. قَالَ: فَتَرْحَمُ عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَتَدْرُونَ مَا التَّسْلِيمُ؟ فَسَكْتْنَا، فَقَالَ: هُوَ وَاللَّهِ الْإِخْبَاتُ، قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ (صفا، ۱۴۰۴: ۵۴۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۳۹۰/۱).

این روایت به ویژگی یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام به نام کلیب اشاره می کند. وی هیچ حدیثی از امامان علیهم السلام نمی شنید مگر اینکه می گفت: من در برابر او تسلیم هستم. لذا وی را کلیب تسلیم نامیدند. امام در اینجا تسلیم را معنا کرده، فرمودند: تسلیم همان اخبات است و در ادامه آیه ای را که به محبتین وعده بهشت می دهد، قرائت کردند.

واژگان جانشین اخبات

تسلیم

در قرآن کریم مشتقات واژه تسلیم فراوان استفاده شده است که برخی از آن‌ها را ذکر می کنیم:

- ﴿وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ* بَلَىٰ مَن أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره / ۱۱۱-۱۱۲). این آیه به یکی از ادعاهای واهی یهودیان و مسیحیان اشاره دارد که می گفتند: هیچ کس جز یهود و نصارا داخل بهشت نخواهد شد. خداوند در ادامه می فرماید: «این تنها آرزویی است که دارند و هرگز به این آرزو نخواهند رسید، بلکه کسانی وارد بهشت می شوند که دارای دو خصلت باشند؛ اول اینکه تسلیم محض خداوند باشند و دوم اینکه نیکوکار باشند».

- اگر بخواهیم از مصادیق کسانی که تسلیم محض بودند یاد کنیم می توان از حضرت ابراهیم علیه السلام نام برد که مصداق بارز مسلم در برابر فرمان الهی بود: ﴿وَأَذِیْرُفَعُ

إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَإِرْنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿بقره / ۱۲۷-۱۲۸﴾.

- ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (بقره / ۱۳۱)؛ هنگامی که پروردگارش به او فرمود: «تسلیم شو»، گفت: «به پروردگار جهانیان تسلیم شدم». ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره / ۱۳۲)؛ وی هم خود تسلیم امر خداوند گردید و هم به فرزندان خود توصیه می نمود.

- زمانی که حضرت ابراهیم علیه السلام در خواب دید که باید پسر خود را قربانی کند، و خوابش را برای پسرش تعریف کرد، اسماعیل گفت: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَبَّحْتَنِ بِمَا شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَنَلَّهَ لِلْجَبِينِ﴾ (صافات / ۱۰۲-۱۰۳). ابراهیم علیه السلام در این امتحان هم سربلند بیرون آمد و آنچه را خداوند فرموده بود انجام داد و تسلیم امر او شد.

تسلیم، مقامی والاست که از مقام توکل و رضا هم فراتر می باشد. حضرت ابراهیم علیه السلام از خود خواسته ای نداشت، بلکه آنچه را پروردگار فرموده بود پذیرفت؛ زیرا در مقام تسلیم، عبد از خود خواسته ای ندارد و هر آنچه را خدا امر کند می پذیرد، ولی در مقام توکل، شخص کاری را می طلبد و چون خودش نمی تواند آن را به خوبی انجام دهد، وکیل می گیرد و چون هیچ کسی بهتر از خدا کار را نمی داند و نمی تواند انجام دهد، بهتر از همه آن است که خداوند را وکیل قرار دهد و بر او توکل کند: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (ابراهیم / ۱۲).

در مقام رضا نیز خواسته خدا اصل و خواسته بنده فرع است، ولی در مقام تسلیم بنده از خود هیچ خواسته ای ندارد و فقط گوش به فرمان خداست. لذا مقام تسلیم از این دو مقام والاتر می باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۷: ۳۸۳).

اما این مقام تسلیم به چه کسانی داده می شود؟ ابو خالد کابلی می گوید: از امام باقر علیه السلام تفسیر آیه ﴿فَأَمْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْثُورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ را پرسیدم فرمود:

ای ابو خالد! به خدا سوگند که مقصود از نور، ائمه از آل محمد صلی الله علیه و آله تا روز قیامت می باشند. به خدا که ایشان همان نور خدایند که فرو فرستاد. به خدا که ایشان نور خدا در آسمانها و زمین هستند. به خدا ای ابو خالد، نور امام در دل مؤمنان از نور خورشید تابان در روز، روشن تر است. به خدا که ائمه دل های مؤمنان را منور

سازند و خدا از هر کس که خواهد نور ایشان را پنهان دارد، پس دل‌های آنها تاریک گردد. به خدا ای ابو خالد بنده‌ای ما را دوست ندارد و از ما پیروی نکند تا اینکه خدا قلبش را پاکیزه کرده باشد و خدا قلب بنده‌ای را پاکیزه نکند تا اینکه با ما خالص شده و آشتی کرده باشد (یک‌رنگ و سازگار شده باشد) و چون با ما سازش کرد خدا از حساب سخت نگاهش دارد و از هراس بزرگ روز قیامت ایمنش سازد (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۹۴/۱).

بر اساس این روایت خداوند تا قلب کسی را پاک و مطهر نگرداند مقام تسلیم را به وی عطا نخواهد نمود. لذا محبتین علاوه بر داشتن قلبی پاک به مقام تسلیم نیز رسیده‌اند؛ زیرا در آیه می‌فرماید: ﴿فَلَهُ اسْلِمُوا وَبِشِّرِ الْحَبْتِينَ﴾ از مطالبی که گذشت به دست می‌آید که محبتین جزء عابدان و تسلیم‌شدگانند و بالاتر از متوکلان و راضی‌شدگان در گاه اویند. اما چرا خدا در اینجا از محسنین، متقین و مؤمنین یاد نکرده است و چرا سخن از محبتین است؟

ایمان حقیقی

در قرآن، آیاتی که درباره مؤمنان است، زیاد به چشم می‌خورد. البته این مؤمنان درجات دارند؛ برخی، مؤمنان عام هستند و برخی هم مؤمنان حقیقی. از جمله در ابتدای سوره انفال برخی از خصوصیات مؤمنان حقیقی را بیان می‌کند: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا...﴾ (انفال / ۲-۴).

در سوره مبارکه حج خصوصیات برای محبتین ذکر شده است که اگر به ساختار آیه دقت کنیم این ساختار تقریباً شبیه ساختار آیات سوره انفال است که به ذکر خصوصیات مؤمنان حقیقی می‌پردازد: ﴿وَلَشَرِّ الْحَبْتِينَ * الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا آصَابَهُمْ وَالْمُسِيئِينَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (حج / ۳۴-۳۵).

ویژگی‌های محبتین با توجه به این آیات عبارتند از: هنگام یاد خدا دل‌هایشان ترسان می‌شود، نماز را برپا می‌دارند، از آنچه روزیشان می‌کنیم انفاق می‌کنند و بر آنچه که به آنها می‌رسد صبر می‌کنند.

ویژگی‌های مؤمنان حقیقی با توجه به آیات سوره مبارکه انفال عبارتند از: هنگام

یاد خدا دل‌هایشان ترسان می‌شود، هنگامی که آیات را تلاوت می‌کنند ایمان آن‌ها افزون می‌گردد، بر خدا توکل می‌کنند، نماز را برپا می‌دارند و از آنچه روزیشان می‌کنیم انفاق می‌کنند.

برای مؤمنان حقیقی، پنج ویژگی بیان شده است که سه ویژگی آن دقیقاً از خصوصیات محبتین نیز می‌باشد و دو ویژگی دیگر (هنگامی که آیات را تلاوت می‌کنند ایمان آن‌ها افزون می‌گردد و بر خدا توکل می‌کنند)، در آیه‌ای که ویژگی محبتین را بیان می‌کند، بیان نشده است و برای محبتین صبر در مصیبت بیان شده است، لذا همان‌طور که قبلاً اشاره شد مقام محبتین به دلیل تسلیم بودنشان از مقام توکل‌کنندگان نیز بالاتر است.

خداوند در آیات دیگر نیز به توصیف مؤمنان می‌پردازد، از جمله در ابتدای سوره مؤمنون می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * ... وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (مؤمنون / ۱-۱۱).

در این آیات، اطاعت محض مؤمنان را می‌بینیم که سرانجام آنان به بهشت برین ختم می‌گردد. در آیه‌ای دیگر خصوصیات مؤمنان حقیقی را چنین برمی‌شمارد: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الرَّكَعُونَ السَّائِحُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ * لِيُحَدِّثُوا لِلَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. این آیه، ادامه بیان صفات مؤمنانی است که فروشدگان جان و مال خود به خدا هستند. برنامه‌های آنان در پرتو عبادت، در محیط محدودی خلاصه نمی‌شود و به افق خاصی تعلق ندارند، بلکه برای آن‌ها همه جا کانون عبودیت پروردگار و خودسازی و تربیت است و هر جا در این زمینه درسی باشد خواهان آن می‌باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۱/۸).

صبر

آنچه از ویژگی‌های محبتین در آیه ﴿وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ﴾ (حج / ۳۴) مشاهده می‌شود، صبر بر مصیبت است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

همه ادعا دارند که صبور هستند، اما صبر نزد هیچ کدام آشکار نمی‌شود مگر

مختبین. نیز جزع را همه منکر هستند اما آشکار نمی‌شود مگر نزد منافق؛ زیرا نزول سختی و مصیبت است که دروغگو و راستگو را مشخص می‌کند (جعفر بن محمد عیاشی، ۱۴۰۰: ۱۸۵).

آیات و روایات گویای آن است که بارزترین خصلت مختبین که آن‌ها را از دیگران جدا می‌کند، صبر آن‌ها در مصیبت‌هاست. در واقع، بالاترین درجه صابران نیز از آن‌هاست.

اما اینکه در چه چیزی و چگونه باید صبر کرد، روایت چنین می‌گوید: عبدالله بن مسعود می‌گوید: روزی با پنج تن از اصحاب بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد شدیم و در آن وقت به قحطی شدیدی گرفتار بودیم. به حضرت عرض کردیم: تا کی باید گرفتار این قحطی و گرسنگی باشیم؟ حضرت فرمود: «تا زنده ایم. پس همچنان خدا را سپاس گویند که من کتب آسمانی را که بر من و انبیای پیش از من نازل شده خوانده‌ام و در هیچ کدام نیافته‌ام که غیر از شاکران و صابران، کسی به بهشت برود».

ابن مسعود می‌گوید از حضرت سؤال کردیم که این صابران چه کسانی‌اند؟ فرمود:

الذین یصبرون علی طاعة الله واجتنبوا معصيته الذین کسبوا طیباً وأنفقوا قصداً
وقدموا فضلاً فأفلحوا وأصلحوا.

حضرت در این روایت، چند ویژگی را برای صبر برشمرده است: کسانی که در اطاعت خدا صابرند. در ترک معاصی، کسب مال حلال و پاک، اهل انفاق و میانه‌رو هستند، اینان رستگارند. با توجه به این روایت می‌توان گفت که صبر واژه‌ای است که خیلی از صفات اخلاقی را شامل می‌شود.

عبدالرزاق گیلانی در شرح صبر می‌گوید:

باید دانست که اسامی صبر، به حال مختلف می‌گردد و در هر محل، اسمی دیگر مناسب آن حال بر او اطلاق می‌شود. مثلاً اگر از شهوت بطن و فرج بود آن را عفت خوانند و اگر در حال حرب و مقاتله بود آن را شجاعت خوانند. اگر در حال فرو بردن خشم بود آن را حلم خوانند اگر در حال ظهور نایب‌های از نواب روزگار بود آن را سعت صدر خوانند و اگر صبر در بحث مال بود آن را زهد خوانند و... (همان: ۵۶۱).

در قرآن واژه صبر برای محسنین، خاشعان، ابرار، اولو الالباب و متقین به کار رفته است: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف / ۹۰)؛ در واقع اگر متقین تقوای الهی پیشه کنند و صبر داشته باشند خداوند مقام محسنین را به آنها اعطا می کند. بدیهی است که محسنین و متقین و... در قرآن دارای درجاتی هستند، ولی گویا صبر محبتین بالاتر از این هاست؛ زیرا صبر حقیقی، صبری است که از هرگونه اضطراب و تردید دور می باشد، هر چند اول آن تلخ است ولی فرجام آن شیرین می باشد.

بنابراین می توان گفت که محبتین جزء مؤمنانند و بر مصیبت ها صابر هستند. بدین سبب، آنان والاترین مقام مؤمنان را به خود اختصاص می دهند. اکنون مشخص می شود که چرا خداوند در قرآن به جای واژه محبتین از واژه های محسنین یا متقین استفاده نکرده است. در ادامه به صورت گذرا به برخی آیاتی که به توصیف این واژه ها و بیان ویژگی هایشان پرداخته، می نگریم.

محسنین و متقین

خداوند در قرآن، خصوصیات متقین را چنین بیان می کند: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْآخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (بقره / ۵-۱)؛ کسانی که به غیب و کتاب قرآنی که به پیامبر نازل شده و به کتب آسمانی دیگر ایمان دارند و نماز را اقامه می دارند و از آنچه خداوند روزیشان نموده انفاق می کنند و به آخرت هم یقین دارند. در پایان هم آنها را هدایت یافته و رستگار بیان می کند.

ویژگی های متقین در این آیات تقریباً شبیه به آیاتی است که به ذکر ویژگی های محسنین می پردازد: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْحَسَنِينَ * الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (لقمان / ۵-۱).

در آیه ای دیگر چنین آمده است: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران / ۱۳۳-۱۳۴). در این آیات، ابتدا خداوند از متقین یاد می کند و

آن‌ها را چنین توصیف می‌کند که علاوه بر انفاق، خشم خود را فرو می‌برند و از مردم در می‌گذرند، اما در آخر بیان می‌کند که خداوند محسنین را دوست دارد.

شایان ذکر است که محسنین و متقین در قرآن دارای درجاتی متفاوت هستند. در آیه بالا محسنین جزئی از متقینند، ولی در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَفُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُضْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۷۰-۷۱). محسنین در مقامی والاتر از متقینی قرار دارند که در مرتبه پاییند و به دنبال آماده کردن نفس خود برای پذیرش حق هستند؛ زیرا متقین در تلاشند تا عمل صالح را کسب کنند؛ یعنی اگر تقوا پیشه کنید، اعمال شما اصلاح می‌گردد و اگر پاییند به دستورات و فرامین الهی باشید، عنوان محسن بر شما صادق خواهد بود: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

واژه محسن در قرآن برای توصیف بسیاری از پیامبران نیز به کار رفته است: ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (صافات / ۱۰۹-۱۱۰)، ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (انعام / ۸۴)، ﴿وَكُلًّا مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ * وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ * فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران / ۱۴۶-۱۴۸). این آیه به توصیف ویژگی‌های بسیاری از پیامبران می‌پردازد. کسانی که ایمانی راسخ و ثابت در راه حق و انجام تکالیف الهی داشته‌اند و از اعمال و رفتاری صالح برخوردار بوده‌اند و در نهایت خبر از محسن بودن آن‌ها می‌دهد، چرا که خداوند دوستدار آن‌ها می‌باشد.

مقام محسنین از برخی مقامات متقین بالاتر است، همان‌طور که در آیه هم بیان شد، کسی که تقوا پیشه کند و صابر هم باشد تازه به مقام محسنین می‌رسد: ﴿مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف / ۹۰).

حال، بر اساس آیه ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (اعراف / ۵۶)، رحمت خداوند نزدیک به محسنین است، ولی هنوز محسنین مانند محبتین جزء واصل شدگان نیستند و به آن حقیقت توحیدی نرسیده‌اند (صفایی حائری، ۱۳۸۸: ۴۴).

واژه‌هایی که با واژهٔ «مخبتین» در یک دستهٔ معنایی قرار می‌گیرند فراوانند، ولی هر کدام جایگاه خاص خود را دارند و می‌توان از واژه‌هایی چون «منیب»، «خاشع»، «خاضع»، «تواضع» و «تضرع» نام برد. در ادامه به کاربرد هر یک از این‌ها نظری می‌افکنیم.

تضرع

واژهٔ «تضرع» در چندین آیه آمده است: ﴿قُلْ مَنْ يُجِيبُكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْوَى تَدْعُوهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَأَنْتُمْ أَجْنَانٌ مِنْ هَذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (انعام / ۶۳)، ﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (اعراف / ۵۵)، ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَأَدُونَ الْجَاهِلِينَ مِنَ الْقَوْلِ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (اعراف / ۲۰۵).

در قرآن کریم، این واژه همواره با واژهٔ «خفیه» به کار رفته است؛ یعنی گاهی خداوند را آشکارا صدا بزنید و گاهی پنهانی اظهار در ماندگی نماید. پس این واژه به معنای صدا زدن خداوند به صورت آشکار است.

خضوع و خشوع

واژه‌های «خضوع» و «خشوع» از الفاظی هستند که معمولاً در لغت برای معنای اجابت استفاده می‌شوند. خضوع به این معنا در قرآن به کار نرفته است. اما در دعاها این کلمه فراوان دیده می‌شود؛ از جمله:

- «... وَأَسْأَلُهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيَّ تَوْبَةً عِبْدٍ ذَلِيلٍ خَاضِعٍ...» (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۵، تعقیب نماز عصر).

- «يَا إِلَهِي بَيْنَ يَدَيْكَ يَا سَيِّدِي خَاضِعٌ ذَلِيلٌ حَاصِرٌ حَقِيرٌ...» (دعای عرفه).

- «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ خَاضِعٍ مُتَذَلِّلٍ خَاشِعٍ...» (دعای کمیل).

واژهٔ «خشوع» در قرآن به کار رفته و از ویژگی‌های مؤمنان محسوب شده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (مؤمنون / ۲-۱)، آیه‌ای دیگر نیز بیان می‌کند: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ (بقره / ۴۵)؛ فقط خاشعان هستند که از صبر و نماز یاری می‌جویند و برای دیگران گران و سنگین است.

در آیهٔ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَحْشَعُوا قُلُوبَهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْزِلِ مِنَ الْحَقِّ﴾ (حدید / ۱۶) سخن از خاشع شدن قلب است و در دعا هم آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ... مِنْ قَلْبٍ لَا

یخشع» (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۵)، لذا به نظر می‌آید خشوع مربوط به قلب و روح، و خضوع مربوط به اعضای بدن است.

منیب

﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ مُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ ﴿ (هود/ ۷۴-۷۵). هنگامی که ابراهیم برای شفاعت قوم لوط چون و چرا می‌کرد، در ادامه آن خداوند چنین می‌گوید که ابراهیم، بردبار و نرم‌دل و بازگشت‌کننده بود.

﴿وَأَنْزَلْنَا الْجَنَّةَ لِّلْمُتَّقِينَ غَيْرِ بَعِيدٍ * هَذَا مَا وَعَدُونَا لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ * مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَانََ الْعَلِيَّ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ * لَمْ يَمَآئِشُوا فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق/ ۳۱-۳۵). در این آیات، به هر توبه‌کننده که با دل خود توبه کند وعده بهشت داده شده است.

﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهُا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مِّن دَرِّجٍ * وَبَصُرَةٌ وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (ق/ ۸-۶)، «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر/ ۱۳)؛ خداوند آیاتش را نشان داده و برای شما رزق و روزی از آسمان نازل می‌کند و جز توبه کار پند نمی‌گیرد. نگریستن به آسمان و زمین و کوه‌ها مایه عبرت و تذکر برای هر بنده توبه‌کار می‌باشد.

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ * وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (زمر/ ۵۳-۵۵). خداوند با سه شرط «أَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ» (به سوی پروردگارتان باز گردید) «وَأَسْلِمُوا لَهُ» (در برابر فرمان او تسلیم شوید) «وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ» (پیروی کنید از بهترین دستوراتی که از سوی پروردگارتان بر شما نازل شده) همه گناهان انسان را می‌بخشد. یکی از این شرط‌ها، بازگشت به سوی پروردگار است. بنابراین به نظر می‌رسد که منیب هنوز در اول راه است و انابه از مراحل ابتدایی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد.

همان‌طور که بیان شد، هیچ یک از این واژه‌ها جامعیت واژه اخبات را ندارند، بلکه می‌تواند برخی از ویژگی‌های آن را بیان کنند؛ منیب نسبت به محبت در

ابتدای راه قرار دارد؛ زیرا باید بازگشتی به خداوند داشته باشد. خضوع و خشوع، بار معنایی اخبات را ندارند و به صورت مقطعی می‌باشند و صبر صابران که دارای والاترین مقام هستند، جزء ویژگی‌های بارز محبتین است. بنابراین محبتین در مقام نخست مؤمنان حقیقی‌اند؛ زیرا همه ویژگی‌های آنان را دارند و بهشت برین جایگاهشان است.

متضاد اخبات

متضاد «اخبات»، واژه «استکبار» و «تکبر» است که از مصادیق آن در قرآن می‌توان «شیطان» را نام برد: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۳۴)؛ همه فرشتگان بر آدم سجده کردند جز ابلیس که کبر ورزید و از کافران گردید. در واقع، دلیل گمراهی او علی‌رغم عبادت‌های فراوان، تکبر وی بود که حاضر نشد تسلیم امر خداوند گردد و بر آدم سجده کند.

حضرت علی علیه السلام شیطان را به عنوان «سلف المستکبرین» می‌خواند (نهج البلاغه: خطبه قاصعه)؛ یعنی وی پیش کسوت و سرسلسله مستکبران است؛ زیرا او نخستین گام را در مخالفت با حق برداشت.

از دیگر نمادهای مستکبر در قرآن، می‌توان از «فرعون» و یا «سران اقوام دیگر» نام برد که حاضر به تسلیم در برابر پروردگار خود نشده‌اند: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ﴾ (مؤمنون / ۴۶)، ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شَعِيبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (اعراف / ۸۸)، ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضِعُوا مِنَ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (الذین استکبروا / ۷۵-۷۶).

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ * إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنْكَرَةٌ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ (نحل / ۲۰-۲۲). در این آیات، بیان می‌شود که مستکبران کسانی‌اند که غیر خدا را پرستش می‌کنند، به آخرت ایمان ندارند و دل‌هایشان حق را انکار می‌کند.

﴿وَإِنِّي كَلِمَاتٌ دَعَوْتُهُمْ لَتُغْفِرَنَّهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعَسُوا آيَاتِهِمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا وَالسَّيِّئَاتُ بَارَاءَةٌ﴾

(نوح/۷)؛ هنگامی که من این گروه بی‌ایمان را دعوت می‌کنم تا مشمول عفو تو شوند، انگشت‌ها را در گوش گذارده و خود را در زیر لباس پنهان می‌کنند و در گمراهی اصرار می‌ورزند و در برابر حق استکبار دارند. ویژگی بارز آنان این است که از قبول حق امتناع می‌ورزند و تسلیم امر پروردگار نیستند. لذا خداوند بیان می‌کند که برای انسان مستکبر درهای آسمان گشوده نخواهد شد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ و در ادامه ضمن مثلی بیان می‌کند که اگر شتر از سوراخ سوزن عبور کند، فرد متکبر به بهشت وارد خواهد شد: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (اعراف/ ۴۰). در آیات دیگر هم جایگاه آنان را ذکر می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (اعراف/ ۳۶)؛ کسانی که استکبار ورزیدند، آن‌ها اصحاب آتش هستند.

در قرآن بهشتی بودن محبتین بیان شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (هود/ ۲۳). این سبک در قرآن فراوان دیده می‌شود. البته این آیه، واژه «أخبتوا» را افزون دارد. در ادامه به این آیات می‌پردازیم:

موازنه ساختاری

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

ایمان + عمل صالح + اخبات = اصحاب الجنة

اینک آیات را بررسی می‌کنیم تا روشن شود که اصحاب الجنة شامل چه گروه‌های دیگری خواهد شد:

«بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/ ۸۱-۸۲). این آیات در برابر ادعای یهود که خود را نژاد برتر می‌دانند، قانون کلی بهشت و جهنم را بیان می‌کند. کسی که مرتکب گناه شود و گناه، وی را احاطه کند و قلب و دل او آلوده شود، جزء اصحاب آتش است و در آنجا ماندگار است و کسی که ایمان آورد و کارهای شایسته انجام دهد اهل بهشت است و در آن جاودان خواهد بود.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاجِ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ * لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿اعراف/ ۴۰-۴۲﴾؛ کسانی که آیات ما را تکذیب کنند و در برابر آن تکبر ورزند، درهای آسمان به روی آنان گشوده نمی‌شود و جایگاه آنان جهنم است و کسانی که ایمان و عمل صالح دارند، جایگاه آنان بهشت است. با این تفاوت که یک جمله معترضه در این آیه است: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ در جواب کسانی که گویند این بهشت مخصوص کسانی است که توانایی دارند، لذا خداوند بیان می‌کند که ما هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی‌کنیم.

﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ * وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ يَمْثِلُهَا وَيَتَرَفَّهُمْ ذِلَّةٌ مَالَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ غَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿يونس/ ۲۶-۲۷﴾؛ کسی که کار نیک انجام دهد بهشت از آن اوست و کسی که مرتکب بدی شود جهنم از آن اوست.

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ * أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿احقاف/ ۱۳-۱۴﴾؛ کسانی که گفتند: پروردگار ما خداست سپس ایستادگی کردند، بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند شد و بهشت برای آنهاست. بنابراین کسانی که ایمانشان همراه با عمل صالح باشد، کار نیک انجام دهند، همراه با ایمان، استقامت داشته باشند و ایمان و عمل صالح داشته و محبت باشند بهشت جایگاه آنان است. امام صادق علیه السلام نیز در روایتی بهشت را به محبتین بشارت می‌دهد: «بشّر المحبتين بالجنة» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۷۰/۱).

در پاسخ به این سؤال که چرا ساختار آیه سوره هود با واژه «أخبتوا» آمده است، در حالی که در بیشتر آیات فقط سخن از ایمان و عمل صالح است می‌توان گفت که محور این سوره، توحید و عبادت خداست، در آغاز سوره چنین ذکر می‌شود: ﴿الَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ (هود/ ۲) و در فرازهای هر سوره برای هر پیامبر این مفهوم تکرار می‌گردد و در نهایت در آخرین آیه: ﴿فَاعْبُدْنِیْ وَتَوَكَّلْ عَلَیْهِ﴾ (هود/ ۱۲۳) بیان می‌شود و محبتین که متواضعان می‌باشند، توحید الهی را پذیرفته و مصداق کامل عابدان

هستند به همین دلیل می‌بینیم که علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش از محبتین، تحت عنوان عابدین یاد می‌کند (۱۳۶۷: ۸۴/۲). لذا در سوره حج می‌بینیم که آن‌ها در صراط مستقیم قرار دارند: ﴿وَلْيَعْلَمِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (حج / ۵۴). در این آیه می‌گوید کسانی که صاحب علم هستند می‌دانند این قرآن حقی از جانب پروردگارت است، لذا به آن ایمان می‌آورند و دل‌هایشان برای او محبت می‌گردد و اینان به سوی راهی راست قرار دارند.

﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران / ۵۱). در این آیه پرستش خداوند، نه کس دیگر را صراط مستقیم معرفی می‌کند، مضمون دو آیه سوره حمد نیز چنین است: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ * اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ (حمد / ۵-۶)؛ تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم. ما را به راه راست هدایت کن.

با استفاده از آیه سوره حج مشخص می‌گردد که محبتین به مقام عابدان نیز رسیده‌اند؛ چرا که اگر محبتین در راه راست قرار دارند همان کسانی‌اند که فقط خدا را می‌پرستند و به او تمسک می‌جویند: ﴿وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران / ۱۰۱)، ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مائده / ۱۶)، ﴿قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَقْعَدَنَّ لَهُم صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (اعراف / ۱۶)، ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أُغْوِيَنِي لِأُرْسِنَنَّ لَهُم فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْخَالِصِينَ * ﴿ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ (حجر / ۳۹-۴۱). از آیات سوره‌های اعراف و حجر برمی‌آید که شیطان تکبر ورزید، لذا خداوند وی را از درگاهش خارج نمود. او سوگند یاد کرد که بندگان را گمراه کند جز بندگان مخلص که آنان در راه مستقیم قرار دارند. در این آیه بیان می‌کند که مخلصان در راه مستقیمند و در آیات قبل بیان می‌کند که محبتین در راه مستقیمند، لذا محبتین می‌توانند همان بندگان مخلص باشند. همان کسانی که رضوان و خشنودی خداوند را تبعیت نموده و تسلیم محض او بوده‌اند. پس بر اساس این آیات، شیطان نمی‌تواند محبتین را گمراه کند؛ زیرا چیزی که شیطان را به زمین زد تکبر وی بود و اخبار که دقیقاً خلاف آن است انسان را به سوی خدا می‌برد.

نتیجه گیری

با نگاه معناشناسی به آیات می توان از طریق تحلیل بافت متنی، مترادف‌ها، متضادها و حوزه معنایی به معنای دقیق واژه و نکات بدیع و ظریف قرآنی آن دست یافت. لذا به برخی از این نتایج دربارهٔ واژهٔ اخبات می پردازیم.

- انسان‌ها یا مؤمنند یا کافر و محبتین گروهی از مؤمنان هستند، البته نه مؤمنان عام. با توجه به آیات دیگر، محبتین مؤمنان حقیقی هستند؛ زیرا برای خداوند شریک قائل نیستند و هنگامی که یاد خدا را می شنوند دل‌هایشان سرشار از ترس می گردد؛ یعنی دل‌های آنان سرشار از عظمت الهی است؛ زیرا هیچ کس را جز خداوند به دل خود راه نداده‌اند و فقط به او ایمان دارند.

- محبتین، طبق آیات و روایات، تسلیم امر محض پروردگارانند؛ مقامی که از توکل و رضا هم بالاتر است. خواسته‌ای از خود ندارند و مطیع امر پروردگار خود می‌باشند، مظهر کامل عابدان هستند و در صراط مستقیم قرار دارند و جایگاه آنان بهشت خواهد بود.

- مقام اخبات، مقام خاصی است و فقط به ایمان و عمل صالح ختم نمی‌شود، بلکه محبتین بالاترین درجهٔ صابران را به خود اختصاص داده‌اند. لذا در دعای ختم قرآن می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِخْبَاتِ الْمُحِبِّتِينَ». صبر، معنای وسیعی دارد و بسیاری از صفات اخلاقی را شامل می‌شود و به یک معنا می‌تواند عفت، حلم، سعهٔ صدر و... را شامل شود.

- با توجه به شبکه معنایی واژهٔ اخبات، هیچ واژه‌ای بار اخبات را ندارد؛ خضوع و خشوع استمرار واژهٔ اخبات را ندارد. منیب، نسبت به محبت در مرحله و مقام نخست است؛ زیرا باید بازگشت به خداوند داشته باشد. محسنین کسانی هستند که اگر صبر و تقوا داشته باشند به رحمت خدا نزدیک می‌شوند، ولی هنوز جزء واصل شدگان نیستند و به آن حقیقت توحیدی نرسیده‌اند.

- شیطان با صفت تکبر و استکبار به زمین خورد و صفتی بر ضد آن مانند اخبات، انسان را به خدا می‌رساند و جایگاه محبتین بهشت و جایگاه مستکبرین جهنم است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵. همو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۸ ش.
۶. البرزی، پرویز، مبانی زبان‌شناسی متن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
۷. پاکتچی، احمد، مهدی مطیع و بهمن نامور مطلق، «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، پژوهش دینی، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
۸. جعفر بن محمد رضی الله عنه، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، مراحل اخلاق در قرآن، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. راد، علی، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. رجیبی، محمود و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران، سمت، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. شعیری، حمیدرضا، مبانی معناشناسی نوین، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. شمیسا، سیروس، نقد ادبی، تهران، فردوس، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق حسن کوجه‌باغی، تهران، اعلمی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. صفایی حائری، علی، اخبات، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، مصباح المتعجل، بیروت، فقه شیعه، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. طیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر، التفسیر اللغوی للقرآن الکریم، ریاض، دار ابن جوزی، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. عضیمه، صالح، معناشناسی واژگان قرآن، ترجمه حسین سیدی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. قائمی‌نیا، علی‌رضا، بیلوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. همو، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ ش.
۲۵. کشی، محمد، رجال الکشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. نجفی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. هندوانی، جامع البیان فی مفردات القرآن، تحقیق عبدالحمید هنداوی، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۸ ق.

نقدی بر آرای خلف‌الله در قصه‌های قرآن

بر مبنای تفاسیر عصری*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- محمد میرزایی^۲

چکیده

کارکرد متعدد قصه در طول تاریخ بشر، بر هیچ نیک‌اندیشی پوشیده نیست. قرآن، کتاب آسمانی و هدایت، از کنار سرگذشت پرفراز و نشیب بشر بی تفاوت نگذشته و با گزینش برخی از بهترین قصه‌های واقعی و تأثیرگذار، تجربه گذشته دنیا را با هدف هدایتگری و پنددهی، در اختیار بشر نهاده است. با آنکه قرآن خود را «حق» خوانده است برخی مانند خلف‌الله، وقوع خارجی قصص را نفی می‌کنند و با صرف وحیانی دانستن قصه‌ها، آن‌ها را تمثیل و اسطوره می‌دانند. با وجود نگارش‌های متعدد در پاسخ به این ادعا، نگارنده با تکیه بر برخی تفاسیر عصری، توانسته است نقطه مرکزی گفتار خلف‌الله را معین کند و با تبیین تفاوت امروزین قصه و اسطوره با عصر نزول، انگیزه‌های او را از اسطوره‌انگاری قصص مشخص سازد. تجمیع آرای خلف‌الله، بیان

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه تهران - پردیس قم.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mirzaee@razavi.ac.ir).

ایرادات دیدگاه وی و سپس نقد آن از یافته‌های نگارنده در مقاله حاضر است که با تأکید بر تفاسیر عصری فراهم گردیده است. و ازگان کلیدی: قصص قرآن، دیدگاه‌های خلف‌الله، تفاسیر عصری.

مقدمه

قرآن کریم با توجه به اهمیت قصه و کارکردهای آن، به دور از هرگونه خیال‌بافی به گزینش و نقل برخی از بهترین قصه‌ها و سرگذشت‌ها پرداخته است تا تجربه‌های تلخ و شیرین گذشته را فراروی بشر نهد و رسالت‌راهبری انسان را به انجام رساند. با وجود این برخی قرآن‌پژوهان قرن چهاردهم مانند خلف‌الله با همراهی امین الخولوی، حقیقت تاریخی قصه‌ها را به دلایلی، قابل ارزیابی ندیده (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۸۵؛ خطیب، ۱۳۹۵: ۲۷۶-۲۸۰) و نگاهی هنری و ادبی به قصه افکنده‌اند. نتیجه این نگرش، پذیرش اسطوره و قصه تمثیلی برخاسته از خیال در قرآن است. با وجود نقدهای کوتاه و بلند قرآن‌پژوهانی مانند عبدالکریم خطیب، فهد الرومی، هادی قابل، حسینی ژرفا، سید محمود طیب حسینی و عطیه باشا در این باره، به نظر می‌رسد نقد درست دیدگاه خلف‌الله نیازمند نگاهی جامع به آرای وی در کتاب *الفن القصصی فی القرآن الکریم* است تا انگیزه‌ها، تعارضات، تناقضات و ایرادات او به روشنی به دست آید. مقاله حاضر با نگاهی به تفاسیر عصری مانند *فی ظلال القرآن* سید قطب، *التحریر و التئور* ابن عاشور، *من وحی القرآن* علامه فضل‌الله، *المیزان* علامه طباطبایی و *المنازل* رشید رضا سامان یافته است که دو ویژگی نواندیشی و مبارزه با عقاید باطل و سخیف را دارند (ایازی، ۱۳۷۵: ۲۹).

مفهوم‌شناسی

الف) مفهوم‌شناسی قصه

«قصه» به کسر قاف به مفهوم خبر و سرگذشت و «قصص» به فتح قاف و صاد به مفهوم سرگذشت تعقیب شده است. برخی قصص را جمع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۱) و به اخبار جستجو شده معنا نموده ولی غالباً مفرد دانسته و به معنای مصدری یعنی «بیان» یا اسم مصدر یعنی «خبر و سرگذشت تعقیب و تعریف شده» می‌دانند (جوادی علی،

۱۴۱۳: ۳۷۱/۸). «قصص» به کسر قاف هم جمع قصه است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۴/۷: طریحی، ۱۳۷۵: ۱۷۹/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۶/۱۱).

برخی مفهوم قطع را معنای اصلی «القص» دانسته‌اند. از این رو به فیچی که ابزار بریدن است، مقص گویند، چنان که قصاص هم به این اعتبار اطلاق شده که برای مجرم به همان مقدار که قتل یا جرحی انجام داده است، حکم بریده می‌شود یا از اعضایش قطع می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۳/۷)، اما قرآن پژوهی معاصر در عبارتی بهتر می‌نویسد:

«إن الأصل الواحد في المادة هو رواية واقعة جارية مضبوطة بأى وسيلة كانت، قراءة أو سماعاً، على ما طابق الواقع؛ اصل معنایی در «قصص» بیان رخداد پیش آمده‌ای است که با سماع و قرائت فراهم آمده و چنان است که با واقعیت خارجی مطابقت دارد... همه مفاهیم دیگر برگشتشان به این مفهوم است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۷۴/۹).

این تعریف مطابق با مفهوم اصطلاحی قصه به معنای داستان و سرگذشت حقیقی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۱/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۳) که در فرهنگ قرآنی پذیرفته است و بیانگر واقعی بودن قصه در استعمالات قرآنی است (عطیه باشا، بی‌تا: ۴).

اگرچه امروز مفهوم یگانه‌ای از قصه وجود ندارد، بی‌گمان مفهوم آن در فرهنگ قرآنی با برداشت امروزی متفاوت است. قصه به مفهوم ادبی جدید، به گفتاری اطلاق می‌شود که ادبا از قوه خیال گرفته‌اند و بیشتر مانند حکایت‌های کلیله و دمنه جنبه تمثیلی دارد (آموزگار، ۱۳۸۳: ۴). چنین مفهومی از قصه برای عرب ناشناخته است و کاربرد ندارد و تا زمانی که قصه‌ای واقع نشده باشد به آن اسطوره اطلاق می‌کنند (عطیه باشا، بی‌تا: ۴). حال آنکه در تعریف مکاتب اسطوره‌نگاری مغرب‌زمین، برخی قصه را به معنای «داستان دروغ» و مقابل اسطوره قرار داده‌اند (ستاری، ۱۳۷۶: ۶).

ب) مفهوم‌شناسی اسطوره

«سطر» به مفهوم نوشتن و خط است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۶۳/۴) گفته می‌شود: «سطر فلان علینا تسطیراً» وقتی که کلامی شبیه باطل آورده شود و «الواحد من الأساطیر إسطاره»

وأسطورة» یعنی سخنانی که بر هیچ پایه‌ای استوار نیست؛ و «یسطر» یعنی می‌نویسد در حالی که هیچ مبنایی ندارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۰/۷؛ زبیدی، بی‌تا: ۲۹۴۶/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۳۶۵/۲). بنا بر قول مبرّد «اساطیر» جمع عادی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۹).

سید قطب «اساطیر» را جمع «اسطوره» می‌داند و می‌گوید: بر حکایات، قصه‌ها و داستان‌های بت‌پرستی اطلاق می‌کردند که شامل کارهای اعجاب‌انگیز خدایان و قهرمانان بوده است؛ مانند اساطیر فارسیان (شاذلی، ۱۴۱۲: ۱۰۶۷/۲)، چنان که در جایی دیگر اساطیر را حکایات موهوم و سرشار از خرافات (همان) می‌داند و مکرر می‌گوید که اساطیر هیچ سندیت (همان: ۲۶۴/۱) و پشتوانه‌ای ندارند (همان: ۹۵/۱).

ابن عاشور معتقد است که اسطوره لفظی رومی است که معرب شده است. اصل آن «اسطوریا» است که مراد همان قصه است. او دلیل معرب بودن اسطوره را اختلاف میان عرب‌ها در مورد این واژه می‌داند که اسطوره و اسطور و اسطیر و اسطار هم گفته‌اند. وی بهترین لفظ را اسطوره می‌داند؛ چون با صیغه‌ای که معنای مفعولی دارد، به کار می‌رود: «القصة المسطورة» (۱۴۲۰: ۵۹/۶ و ۷۲/۲۹).

وی در جای دیگری از تفسیرش جمع اسطوره را اساطیر می‌داند؛ مانند اُحدوْثه و احادیث و اُغلوْطه و اغالیط که به معنای «القصة المقصورة» است (همان: ۱۶/۱۹). وی در مورد دیگری گفته است: «أساطیر جمع أساطر الذی هو جمع سطر فأساطیر جمع الجمع» (همان: ۱۰۶/۱۳). او به اعتبار اینکه «اسطوره داستان نگارش یافته است» با استناد به قول مبرّد اساطیر را جمع اسطوره و مؤنث دانسته است؛ مانند اُرْجوزَه. سپس همین را قول بهتر می‌داند؛ زیرا هر «کتاب نگارش یافته‌ای» مراد نیست بلکه بیشتر مقصود، داستان است. ابن عاشور در مواردی هم به ماهیت اسطوره که ناظر به معنای اصطلاحی است می‌پردازد و می‌گوید: «وهی القصّة» (همان: ۷۲/۲۹ و ۱۷۷/۳۰). وی می‌نویسد: «والأكثر القصّة المخترعة التي لم تقع» (همان: ۱۷۶/۳۰)؛ اسطوره غالباً داستان بریافته و ساختگی است که در خارج رخ نداده است. چنان که در موردی نیز گفته است:

اسطوره به قصه‌ها و اخبار درست و نادرستی اطلاق می‌شود که شبانه بین مردم برای کوتاه کردن طول شب نقل می‌شد. لذا بین تاریخ و قصص و خرافات تفاوتی نمی‌گذاشتند؛ چه همه این‌ها همراه با دروغ و مبالغه است (همان: ۱۷۶/۶).

اساطیر ۹ بار در قرآن آمده و در همه به «الأولین» اضافه شده است: «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام/ ۲۵)؛ «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» (فرقان/ ۵).

منظور از «اساطیر الأولین» نوشته‌های باطل و حکایات دروغ و افسانه‌های بی‌مغز است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۷۲/۱۰ و ۱۵/۱۷). معنای آیه اخیر چنین است: «گفتند این‌ها نوشته‌های باطل گذشتگان است که صبح و عصر بر پیامبر املا می‌شود» (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۶/۳).

اقوال مختلف و کاربرد متفاوت مکاتب اسطوره‌نگاری از اسطوره، سامان‌پذیری تعریفی جامع را غیر ممکن ساخته (عجینه، ۱۹۹۴: ۶۳/۱) و بی‌گمان در نگاه و خطابات اسلامی مفهوم ناپسندی داشته است (همان: ۱۱/۱). تعریف سید قطب، ابن عاشور، محمدحسین فضل‌الله و... از اسطوره نیز نشان داد که از ویژگی‌های بارز اسطوره، دروغ، موهوم بودن و نداشتن سند و پشتوانه است. در فرهنگ فارسی نیز از روزگاران قدیم، اسطوره به مفهوم قصه، یاهو، مهمل و ژاژ یاد شده و بالطبع به صورت افسانه و سخن پریشان و بیهوده تعریف شده است (ستاری، ۱۳۷۶: ۱۰). اما امروز با ظهور مکاتب اسطوره‌نگاری، اسطوره مفهوم رمزی پیدا کرده و یکی از مظاهر فرهنگی جوامع به حساب آمده است که منزلت ویژه‌ای دارد و حتی وجه امتیاز بشر از غیر بشر شمرده می‌شود (عجینه، ۱۹۹۴: ۶/۱ و ۹). در نزد این مکاتب، اسطوره داستانی قدسی و مینوی است که رویداد کارهای نمایان خدایان و موجودات فوق‌طبیعی است (آموزگار، ۱۳۸۳: ۴) یا داستان نیاکان فرهنگ‌آفرین است که در ازل یعنی زمان بی‌آغاز، روی داده است. از چنین منظری اسطوره، روایت پیدایش جهان و جانوران، گیاهان و نوع بشر و نهادها و روایت پیدایش آداب و رسوم و علل خلق آن‌ها و کلاً شرح آفرینش هستی است. به همین جهت گویند اسطوره، داستانی راست است در مقابل قصه و حکایت که «داستان‌های دروغند» (ستاری، ۱۳۷۶: ۶؛ آموزگار، ۱۳۸۳: ۴).

اندیشه اصلی خلف‌الله درباره قصه‌های قرآن

کتاب الفن القصصی فی القرآن الکریم رساله دکتری محمد احمد خلف‌الله در

دانشگاه الازهر مصر به سال ۱۹۴۶-۱۹۴۸ م. است که با اشراف امین الخولی سامان یافت. بنا بر گفته وی به دلیل اختلاف سیاسی میان احمد امین و امین الخولی، از ارجاع رساله به داوری خودداری شد (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۲۴). با وجود آنکه سی سال پس از نگارشش در کتابخانه‌ها مخفی مانده بود، دیدگاه خلف‌الله دربارهٔ قصه‌های قرآن بیشترین جنجال را آفرید؛ زیرا به دلیل نگاهی هنری و ادبی به قصه‌ها، حقیقت تاریخی آن‌ها را بی‌خاصیت و بعضاً منکر شده بود. او می‌گوید:

قصه اثری ادبی است که نتیجهٔ تخیل قصه‌گو در باب حوادثی است که قهرمان حقیقی ندارد و اگر قهرمان هم داشته باشد، حوادث منسوب به او هرگز وجود خارجی ندارد و اگر قصه، واقع شده باشد، بر اساس فن بلاغی، تنظیم و بیان شده است؛ یعنی تقدم و تأخر رخدادها و اضافات آن به نحوی است که شخصیت تاریخی را از حقایق عادی خارج و به امری خیالی تبدیل می‌کند (همان: ۱۵۲).

سپس در تعریف قصهٔ دینی می‌گوید: «القصة الدينية ليست إلا لونا من ألوان القصص الأدبي»؛ یعنی قصهٔ دینی هم یکی از انواع قصه‌های ادبی است که مقصود برانگیختن احساس، عاطفه، پند و اندرز است و صدق و کذب در آن مفهوم ندارد. در عبارتی دیگر، ضمن ادبی شمردن تمامی قصه‌های تاریخی قرآن، فهم آنان را که معجزه‌های گفتاری و بلیغند، در پرتو بررسی فنی و هنری ممکن می‌داند: «إن القصص التاريخية في القرآن قصص أدبيّ أولاً وأخيراً وهكذا يكون معجزة بلاغية قولية تفهم بأضواء الدرس الفني» (همان: ۱۵۲ و ۱۶۳). دربارهٔ قصهٔ تمثیلی هم می‌گوید: قصه‌ای ادبی است که در ضمن یکی از تعاریف رایج قصه جای می‌گیرد (همان: ۱۹۸). او می‌گوید تمثیل که از فنون بیان است، همان قدر بر پایهٔ واقعیت است که می‌تواند بر پایهٔ عرف و خیال تکیه داشته باشد؛ زیرا در تمثیل منطق ادبی حکمفرماست. وقتی سخن با منطق ادبی سازگار باشد راست است گرچه مطابق با واقع نباشد (همان: ۱۸۳ و ۱۹۸). خلف‌الله می‌گوید: دوست ندارم بگویم که تمام قصه‌های تمثیلی زایندهٔ خیال است (همان: ۱۸۷)، اما ورود تمثیل در قصه‌های قرآنی ناشی از نیاز مخاطبان قرآن است نه نیاز خداوند؛ چون قرآن «عربی مبین» است و از اسلوب‌های ادبی و هنری زبان عربی همچون تکیه بر عنصر خیال بهره برده است (همان: ۱۸۸). خلف‌الله نه تنها

به وجود اسطوره در قرآن باور دارد بلکه می‌گوید: اسطوره‌های موجود، وحی الهی‌اند. قرآن فقط منکر اسطوره‌ای است که پیامبر خود ساخته باشد اما منکر وجود اسطوره و حیانی نیست (همان: ۲۰۵)، چنان که می‌گوید: از آنجا که تنها پیکره تاریخی قصه‌ها مراد نیست، اگر بگوییم قصه‌های قرآن، اسطوره‌ای از اساطیر است، هیچ ضرری به قرآن نمی‌زند؛ چرا که نفس اسطوره و تفصیل آن مقصود نیست (همان: ۲۰۱). از منظر او، مقصود اصلی قصه‌های قرآن، پیام‌دهی و اندرز است. از این رو، به دلیل بروز مشکلات عدیده که ذیلاً می‌آید، نه تنها باید از تفسیر تاریخی قصه‌ها دوری کرد، بلکه در سایه نگاه ادبی، بایسته است با تفسیر تاریخی قصه‌ها مخالفت و حتی چنین تفسیری را انکار کرد (همان: ۷۴). او پیشنهاد می‌دهد مسلمانان به جای حرص ورزیدن و اصرار بر فهم قصه‌های قرآن بر اساس تاریخ و واقعیت، تلاش کنند فهم قرآن را بر اساس فن ادبی و بلاغی استوار سازند تا سخن از درستی و نادرستی آن به وجود نیاید و دروازه اشکالات مشککان و طعن‌زنندگان بر قرآن و رسالت مسدود گردد (همان: ۵۸).

انگیزه خلف‌الله از نگاه هنری و ادبی به قصه‌های قرآن

منطق ادبی از منظر خلف‌الله، تنها راه رسیدن به برداشت‌های دینی، اجتماعی و عبرت‌های قصه‌های قرآن است که همان فلسفه وجودی قصه‌هاست (همان: ۵۹ و ۷۴). خلف‌الله رهایی از مشکلات ناشی از اسرائیلیات در متون تفسیری و آزادی از سخنان آشفته و نافرجام مفسران را با نگاه ادبی و هنری امکان‌پذیر می‌داند (همان: ۵۹-۶۶ و ۷۳). او در این باره به ورود اسرائیلیات در دو داستان عزیر نبی و کیفیت ورود ابلیس به بهشت جهت وسوسه آدم در خوردن شجره منهیه از تفسیر *البحر المحیط* (اندلسی، ۱۴۲۲: ۳۰۸/۱ و ۳۰۴/۲) و نیز اشکالات بی‌فایده فخر رازی بر عدم صحت آن گزاره‌ها (رازی، بی‌تا: ۶۵/۳ و ۳۸-۳۵/۷) استناد کرده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۶۰-۶۱). تکرار متفاوت داستان‌های قرآن و پذیرش تشابه در قصه‌ها از نگاه برخی مفسران، از دیگر انگیزه‌های خلف‌الله در نگاه ادبی به قصه‌ها و انکار حقیقت تاریخی آنهاست؛ زیرا در نگاه ادبی نه تکرار مطرح است و نه اختلاف و نه تشابه (همان: ۶۴ و ۷۴). پرهیز از

تأویلات غیر مستند و بروز مسائل لاینحل و متناقض در قرآن مانند جمع میان عناصر پراکنده و جمع‌نشدنی در یک زمان (ر.ک: اعراف/۱۵۷) و یا بازگویی سخنی از زبان دیگران از باب اعتبار، چگونگی غروب خورشید در چشمه کذایی، دیدگاه ابوحنان و نیشابوری در قصه‌ای مانند اصحاب کهف و... مجموعاً انگیزه‌هایی است که وی را به انکار حقیقت تاریخی قصه‌ها و تن دادن به نظریه ادبی واداشته است (همان: ۶۴، ۶۸ و ۱۷۸-۱۸۰).

ایرادهای دیدگاه خلف‌الله

۱. روشن نبودن موضع و گستره تاریخی قصه‌ها
با اینکه خلف‌الله در یک‌جا به وجود قصه‌های تاریخی (واقعی) در قرآن معتقد است (همان: ۱۵۲-۱۵۳)، موضعش در گستره تاریخی قصه‌های قرآن معلوم نیست. او در یک‌جا چون قصه‌ها را یکی از نشانه‌های صدق رسالت و نبوت پیامبر ﷺ بر شمرده، معتقد است که قصه‌ها باید مطابق با گزارش‌های تورات و انجیل باشد (همان: ۵۳ و ۱۷۴-۱۷۵). اما در جای دیگر، به استناد انکار بی‌پایه ابوبکر اصم، حتی وقایع تاریخی عصر پیامبر اسلام ﷺ را که آیات قرآن به صراحت یاد کرده‌اند، منکر شده است. او یاری غیبی خداوند را با حضور فرشتگان در جریان جنگ بدر (ر.ک: انفال/۹) و احد (ر.ک: احزاب/۹) گفتاری نه بر اساس واقعیت که بر اساس پندار مردم عصر نزول می‌داند و می‌گوید که عقل اسلامی پذیرای تصور چنین یاری نیست مگر آنکه بگوییم سخن قرآن به سان سخنی کسی است که بر اساس پندار مردم برای تقویت روحیه معنوی و تهییج آرزوهای آنان سخن گفته است (همان: ۶۷).

۲. تقابل تاریخی (واقعی) بودن با پندآموز بودن قصه‌ها در کلام خلف‌الله
از نکات انحرافی دیگر که بارها در گفتار خلف‌الله دیده می‌شود، طرح این سؤال است: «آیا در پس این قصه‌ها موعظه و عبرت مقصود است یا حقیقت و تاریخ؟». او با استناد غلط به گفتار عبده، مقصود قرآن را از قصه، پند و اندرز می‌داند و نتیجه می‌گیرد که مفاهیم تاریخی هیچ‌گاه منظور قرآن نیست و به همین دلیل پایه اصلی تاریخ در قرآن، مانند زمان، مکان و ترتیب رخدادها، بیان نشده

است (همان: ۵۱، ۷۳ و ۱۵۳).

۳. ادعای خلف‌الله بر باور حقیقی مشرکان در اسطوره‌نگاری قصه‌ها

دکتر خلف‌الله معتقد است که باور مشرکان به وجود اسطوره در قرآن فقط در سوره‌های مکی مطرح شده است و اختلافشان با پیامبر صلی الله علیه و آله در غیر وحیانی بودن این اسطوره‌هاست. وی گزارش این اسطوره‌ها را در قرآن، دلیل بر وجود اسطوره در قرآن می‌داند. وی در ادامه می‌گوید:

در این صورت هیچ معذوری در اعتقاد به وجود اسطوره در قرآن نمی‌بینیم، چون چیزی که در تعارض با نص آیات الهی باشد، نگفته‌ایم (همان: ۲۰۳-۲۰۷).

۴. استنادات و برداشت‌های نادرست خلف‌الله از آرای قرآن‌پژوهان اسلامی

استنادات خلف‌الله به آرای دیگران به خصوص عبده و رازی، اشتباه دیگر ایشان است (همان: ۷۲-۷۵ و ۱۶۰). این اشتباه منحصر به خلف‌الله نیست و فهد الرومی عربستانی هم در مقام نقد وی دچار چنین اشتباهی شده است، هر چند با بیان عباراتی از عبده، اعتراف کرده است که آرای عبده به غیر واقعی بودن قصص قرآن صراحت ندارد (رومی، ۱۴۰۳: ۴۵۷-۴۶۲). خلف‌الله در موارد متعددی خود را همسنگ عبده نموده و با استناد و برداشت غلط از کلام عبده (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۷۴، ۱۶۰-۱۶۱ و ۲۰۰) کوشیده است تا ثابت کند نگاه تاریخی به قصه‌ها فایده‌ای ندارد بلکه مراد قصه‌ها تحریک عواطف و اندیشه‌هاست. به عبارت دیگر منظور قرآن از نمایش رخدادهای تاریخ، نمایش ادبی و هنری است و ارزش آن با مقیاس هنر گفتاری باید سنجیده شود نه مقیاس‌های تاریخی. او سپس در این باره به قوم عاد و لوط در سوره شعراء (ر.ک: شعراء/ ۱۲۳-۱۴۰) مثال زده است. خلف‌الله حرف پایانی خود را چنین می‌گوید که قصص تاریخی قصص ادبی است و اساساً مطابقت آنان با واقع خارجی مدنظر نیست (همان: ۱۶۳).

۵. تأثیرپذیری خلف‌الله از مکاتب جدید اسطوره‌نگاری غرب

پیدایش مکاتب اسطوره‌نگاری غرب در پرتو خرافات ساخته و پرداخته‌ای بود که بر اساس آن در پی تفسیر مجهولات فراوانی برآمدند که از هستی و زندگی در پیش‌رو داشتند (فضل‌الله: ۱۴۱۹: ۲۳۵/۱۷). نارسایی مفاهیم دینی، خرافات رخنه کرده در

ادیان الهی مثل تثلیث، تجسید و...، ضعف متافیزیک فرهنگ غرب، بشری بودن کتب مقدس و تفاوت و تقابل آن‌ها با عقل و حقایق مسلم علمی و تاریخی، تجربه‌گرایی عصر جدید و تلاش برای عقب‌نماندن از کاروان علم از یک سو و دلدادگی دانشمندان متأله به دین از سوی دیگر، باعث شد تا غربیان ناگزیر مفاهیم دینی و داستان‌های شگفت‌متون دینی و نشانه‌های پیامبران را تعابیری سمبلیک و نمادین تلقی کنند که جنبه مجاز دارد، غافل از آنکه چنین نگرشی اساس و واقعیت دین را ویران می‌کند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۷۷ و ۲۸۴). از مقایسه تعریف اسطوره در مکاتب نوظهور اسطوره‌نگاری غرب که در بخش مفهوم‌شناسی گذشت، با دیدگاه خلف‌الله به قصه، به راحتی می‌توان به تأثیرپذیری وی از مکاتب مذکور پی برد.

خلف‌الله اگرچه به این موضوع تصریح نکرده است، در پایان یکی از استناداتش به کلام عبده آن را دستاویزی برای اسطوره‌نگاری قصه‌ها قرار داده است. عبده ذیل قصه هاروت و ماروت ضمن تأکید بر اینکه قصه‌های قرآن صرفاً در مقام عبرت‌آموزی است و تاریخ تنها یا وارد شدن به مسائل جزئی تاریخی موضوعیت ندارد، می‌گوید:

چه بسا قرآن از عقاید حق و باطل و عادت‌های سودمند و زیان‌بخش گذشتگان با هدف موعظه و عبرت، حکایت کرده باشد. بنابراین نفس حکایت قرآن از موضع پیام و اندرز تجاوز نمی‌کند؛ چه آنکه گاهی تعبیراتی به کار می‌رود که فقط در نزد پیشینیان کاربرد و صحت داشته است، چنان که در آیه «يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره/ ۲۷۵) یا آیه «بَلَّغْ مَطْلِعَ الشَّمْسِ» (کهف/ ۹۰) آمده است. این روش رایجی است و چه بسیار در کتاب‌های عربی و اروپایی به خصوص در سخنانشان از یونان و مصر قدیم از خدایان خیر و شر یاد می‌کنند و حال آنکه به هیچ یک از آن خرافات بت‌پرستی اعتقادی ندارند (رشید رضا، بی‌تا: ۳۳۹/۱).

آنگاه خلف‌الله می‌گوید واضح است که عبده رد پای اساطیر را در تعبیرات قرآنی (قصه و غیر قصه) تجویز می‌کند، چنان که تجویز می‌کند قرآن اسلوب خود را بر آن منوال استوار سازد و خرافات بت‌پرستی را وسیله‌ای برای تعبیرات بلاغی به کار گیرد.

فخر رازی نیز ذیل آیه ۳۹ سوره یونس گفته است:

به راستی مشرکان هر گاه چیزی از قصه‌های قرآنی را می‌شنیدند می‌گفتند که در این قرآن چیزی جز اسطوره‌های پیشینیان وجود ندارد، در حالی که نمی‌دانستند مراد، نفس حکایت قصه‌ها نیست بلکه منظور چیز دیگری و رای خود قصه‌هاست (بی‌تا: ۲۲۵/۱۷).

سپس خلف‌الله می‌گوید:

اگرچه فخر رازی و عبده به همین مقدار بسنده کرده و عملاً به هیچ قصه‌ای اشاره نکردند تا آن را بر مبنای رویکردی ادبی شرح کنند، به ما اجازه دادند تا سخن از اسطوره بیاغازیم و... چون مراد قصه‌های قرآن صرفاً پیکره تاریخی آن‌ها نیست، اگر بگوییم قصه‌ها، اسطوره‌ای از اساطیر است هیچ ضرری به قرآن نمی‌زند؛ چراکه نفس اسطوره مد نظر نیست و قرآن در پی شرح و تفصیل آن برنیامده است (۱۹۹۹: ۲۰۱).

نقد دیدگاه خلف‌الله و اثبات واقعی بودن قصه‌های قرآن

برخی سخنان خلف‌الله تا اندازه‌ای انسان را امیدوار می‌کند که شاید به کشف جدیدی در فهم آیات یا قصه‌ها دست یافته است؛ مثلاً آنجا که اندیشه اصلی دو گروه متضاد قصص قرآنی را جهل یا تجاهل آنان به رابطه میان تاریخ و ادب و فراورده‌های ادبی دانسته می‌گوید که این دو گروه از استفاده تاریخ از فراورده‌های ادبی در ایفای رسالت خویش غافلند و معتقد است می‌تواند اثبات کند که قصه‌های تاریخی ارزشی دارند که دین منکر آن نیست (۱۹۹۹: ۷۵).

اما با مراجعه به تفسیر و تبیین این نظر و بیان مثال‌ها و استنادات، نه تنها متناقض رفتار می‌کند، بلکه با انکار برخی واضحات موجب برآشفتن قرآن‌پژوهانی می‌شود که از آنان یاد شد.

الف: انکار واقعه تاریخی از ناتوانی است: تن ندادن به پذیرش حقیقت تاریخی قصه‌ها و تقابل آن با درس آموزی، ناشی از فرو ماندن از پاسخ مناسب به پرسش‌هایی است که در قصه‌های قرآن مطرح است (معرفت: ۱۴۳۳: ۴۴۷)؛ زیرا اگر مراد آن است که تاریخ بما هو تاریخ در قرآن هدف نیست سخن تازه‌ای به شمار نمی‌رود و پذیرفته بسیاری از قرآن‌پژوهان است (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۱۱/۲؛ مطهری، بی‌تا:

۱۳۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹/۱۷/۲۶۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۹۸/۱-۳۱۰) اما اگر مراد خلف‌الله آن است که قصه‌های تاریخی، مانند قصه‌های قرآن که در خارج رخ داده، نمی‌تواند حامل پند و پیام باشد، حرف غلطی است که در مقابل صریح آیات قرآن قرار دارد: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (یوسف/ ۱۱۱)؛ به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است. مفسران نیز با علم به واقعی بودن قصه‌ها از پند و اندرز قرآن بهره‌مند می‌شدند.

ب: استنادات غلط و برداشت‌های نادرست: بی‌گمان علاوه بر اشکالات کلام عبده و فخر رازی، استناد خلف‌الله به گفتار این دو دانشمند، کاملاً اشتباه است؛ زیرا اولاً نسبت دادن اسطوره به قرآن در سخن مشرکان به خاطر نفس بیان قصه در قرآن نبوده است تا فخر رازی بگوید که چون مشرکان از پیام قصه باخبر نبودند، چنین نسبتی به قرآن دادند، بلکه چنان که گفتیم، مشرکان و در پیشاپیش آن‌ها نصر بن حارث به دلیل عناد، لجاج و عجز در مقابل قرآن و جلوگیری از نفوذ کلام قرآن، نسبت اسطوره به قرآن دادند که به تفصیل از آن سخن گفتیم. ثانیاً اصل کلام عبده در بی‌ارزشی نفس تاریخ در قرآن و مقدس نبودن هر آنچه در قرآن از رفتار و عادات زشت آمده سخن درستی است اما از کجای عبارت عبده و رازی، تجویز وجود خرافات و اباطیل همچون اسطوره در قرآن فهمیده می‌شود که خلف‌الله بدان استناد کرده است؟ ثالثاً کسانی که نسبت اسطوره به قرآن داده‌اند چنان که خود بدان اعتراف دارند، صرفاً به قصه‌ها توجه نداشتند بلکه منظور آن‌ها کل قرآن بوده است، چنان که در آیات قرآن کاملاً منعکس شده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ش ۱۴۱/۳-۱۶۳؛ قابل، ۱۳۷۵: ۱۷/۵-۵۱). رابعاً با فلسفه و حکمت بعثت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و کتاب جاودانه که در پی دعوت مردم به حق و تصحیح عقاید منحرف و باطل است، منافات دارد و به کارگیری ابزار باطل برای تحقق هدف، کار حکیمانه‌ای نیست (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۸۸-۲۸۹).

از مجموع نوشته‌های عبده در تفسیر *المنازل* نه تنها غیر واقعی بودن قصص فهمیده نمی‌شود بلکه در تمامی قصص به جز قصه آدم، تصریح به واقعی بودن قصص قرآن دارد. وی در تفسیر قصه حضرت آدم و گفتگوی خداوند با فرشتگان، به دلیل

پیچیدگی آن، قصه را جزء مشابهات می‌داند و صرفاً اعتقاد به آن را از باب امری غیبی کافی می‌داند (رشید رضا، بی‌تا: ۵۲/۸). نباید فراموش کرد که عبهده در تفسیر خود می‌گوید که قصه بما هو قصه در قرآن مقصود نیست بلکه قصه‌های قرآن برای بیان سنت‌های الهی (همان: ۲۰۶-۲۰۶/۲ و ۴۹/۳ و ۴۷۱-۴۷۲)، انذار کافران، تثبیت قلب پیامبر ﷺ و مؤمنان، تأیید حکم آیات قبل (همان: ۴۵۴/۲) و خلاصه برای موعظه و عبرت است. چشم‌پوشی از زمان و مکان، عدم رعایت ترتیب تاریخی قصص، گزینش قطعاتی از داستان و... همگی نشان از مقصد خاص قرآن که عبرت و موعظه است، دارد (همان: ۲۷۹/۱ و ۱۰۱/۲ و ۷/۴). بر اساس نص آیات قرآن، داستان‌ها با هدف هدایتگری خود حامل پیام است و تاریخ به تنهایی در قرآن، هیچ موضوعیتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۱۱/۲؛ مطهری، بی‌تا: ۱۲۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۲۶۰). لذا عبهده در هیچ جایی به اسطوره بودن یا غیر واقعی بودن قصه‌ها تصریح نکرده و ضمن پرهیز از روایات غیر مستند، در مواردی تعبداً پذیرای غیب شده است.

ج: پاسخ در خور مستشرقان، نباید به پذیرش مبانی آنان منجر شود:
خلف‌الله به جای پاسخ مناسب به اشکالات عده‌ای از مستشرقان و مبلغان مسیحی در غیر وحیانی بودن آیات، به رویکرد ادبی و فن بلاغی پناه برده است و با میزان قرار دادن مکتوبات تورات و انجیل به استناد گفتار فخر رازی، به مبانی مشککان تن داده است (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۸). وی به زعم خویش کوشیده است تا از انبوه انتقادات و طعنه‌ها بکاهد، در حالی که حقایق و واقعیت تاریخی مورد نظر قصص قرآن را زیر پا نهاده است.

خلف‌الله گاهی صداقت پیامبر ﷺ را در اخبار به غیب نزد اهل کتاب، منوط به هماهنگی قصه‌های قرآن با مکتوبات آنان می‌داند (همان: ۵۲-۵۳ و ۱۷۴-۱۷۵). از طرفی به خاطر پاسخ برخی مستشرقان در وحیانی نبودن قرآن، دست از واقعیت تاریخی قصه می‌کشد و به نگاه ادبی و هنری می‌پردازد. بی‌گمان اخبار به کلیت برخی همگونی‌های قصه‌های ادیان قبل از اسلام مانند داستان ذوالقرنین، اصحاب کهف و... دلیل بر مطابقت همه جزئیات قصه نیست. علاوه بر آنکه با مقایسه سخنان قرآن و آثار مکتوب و محفوظ آنان، تفاوت از همان زمان مشخص بوده و اینک نیز این

تفاوت‌ها هست، چنان‌که تاریخ بر آن گواهی می‌دهد. پس دلیلی وجود ندارد که مطابقت کامل قصه‌های قرآن را با آثار محفوظ و مکتوب عصر نزول، دلیل صدق نبی صلی الله علیه و آله بدانیم و آنجا نیز که به آیه ﴿فَأَسْأَلُ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قِبَلِكَ... فَلَا يَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَرِّينَ﴾ (یونس/۹۴) استناد شده، باید بگوییم که این آیه ناظر به اصل و حیانی بودن آیات و نبوت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است که برای مشرکان مشکوک بود و قرآن آنان را به اهل کتاب ارجاع می‌دهد که پرسند آیا چنین امری امکان‌پذیر هست یا خیر؟ (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۱۸).

د: حقیقت تاریخی قصص، مانع و حیانی بودن نیست: اصل تاریخی و واقعی بودن قصص را دلیلی بر اسطوره و غیر و حیانی خواندن از سوی معارضان، نیز غلط است. گواه تاریخ و نص آیات قرآن چنین ادعایی را تکذیب می‌کند؛ زیرا شناخت اسطوره‌انگاران قرآن مانند نصر بن حارث (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۵/۶؛ ۸۴/۹؛ ۷/۱۲؛ ۱۶/۱۹؛ ۱۷۷/۳۰؛ جواد علی، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۸) و کارکرد اسطوره در عصر نزول (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۱ و ۶۰/۶؛ جواد علی، ۱۴۱۳: ۳۷۲/۸-۳۷۴) نشان می‌دهد که نه تنها قرآن وجود اسطوره را در خود نپذیرفته بلکه اسطوره در عصر نزول مفهومی ناپسند داشته است (عجینه، ۱۹۹۴: ۱۱/۱). این اتهام از سوی مشرکان وقتی مطرح شد که در مقابل عظمت و اعجاز قرآن مبهوت و راهی برای انکار و تحدی نداشتند. لذا بر اثر لجاجت و عنادی که داشتند، قصه‌های قرآن را اسطوره و غیر و حیانی خواندند. بنابراین مشرکان به اسطوره بودن قرآن معتقد نبودند (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۰۹؛ عجینه، ۱۹۹۴: ۱۷/۱).

ه: انعکاس برخی پندارها در قرآن، دلیل اعتقاد به آن‌ها نیست: تلاش برای تکذیب آیات قرآن و باطل جلوه دادن آن‌ها (شاذلی، ۱۴۱۲: ۱۰۶۷/۲) سیاه‌نمایی رسالت و نبوت (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۲/۱۲)، مایوس کردن مردم و جلوگیری از تأثیر آیات الهی بر دل‌ها (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۱۸؛ جواد علی، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۰/۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۱۵۰۳/۳) و ترس از دست دادن موقعیت‌های اجتماعی که زمینه سیادت دینی آنان را فراهم کرده بود، از انگیزه‌های مهم سران شرک در اسطوره‌انگاری قرآن است (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۰۹). علاوه آنکه گزارش اسطوره‌انگاری مشرکان در قرآن، چنان‌که خلف‌الله پنداشته، اگر نشانه پذیرش این نسبت از سوی قرآن باشد، می‌باید

نسبت‌های ناروای دیگر به پیامبر و قرآن را مانند افترا (ر.ک: فرقان / ۴)، شاعری (ر.ک: طور / ۳۰؛ انبیاء / ۵)، جنون (ر.ک: قلم / ۵؛ شعراء / ۲۷؛ حجر / ۶)، کهانت (ر.ک: حاقه / ۴۲)، سحر (ر.ک: انعام / ۷؛ مائده / ۱۱۰)، اضغاث احلام (ر.ک: انبیاء / ۵)، تعلیم بشری (ر.ک: نحل / ۱۰۳) و... که در قرآن گزارش شده است، پذیرا بود؛ موضوعی که نه تنها دیگران که خود خلف‌الله نیز به آن ملتزم نیست. ضمن آنکه قرآن نیز به صراحت این نسبت را از خود دور کرده و خود را وحیانی و حقیقی دانسته است. سید قطب می‌گوید:

عده‌ای کجرو چنین می‌پندارند که منظور قرآن از داستان، هنرنمایی است بدون آنکه با واقعیت مطابقت داشته باشد... قرآن کتاب دعوت و قانون و نظم و نظام و آیین زندگی است نه کتاب افسانه و رمان و تاریخ (شاذلی، ۱۳۸۷: ۸۵/۱).

و: قصه‌های قرآنی بدون نیاز به اسرائیلیات پیام دارند: رهایی از مفاهیم اسرائیلیات در تفسیر قصص قرآنی که در تفاسیر برخی از مفسران مانند طبری، فخر رازی، بغوی و... مستند قرار گرفته‌اند، از اشکالات صحیح خلف‌الله است (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۸۳-۱۸۵). اما وی برای رهایی از این گونه اسرائیلیات، به تفسیر هنری و ادبی قصص قرآن پناه برده است. نباید فراموش کرد که بهره‌وری از پند و اندرز قصص قرآن منحصر در شیوه ادبی خلف‌الله و انکار برخی بدیهیات مصرحه در قرآن نیست. از دیرباز، مفسران حداقل به دلیل تصریح آیات قرآن به عبرت‌آموزی قصص، بهره‌تربیتی، اخلاقی، اجتماعی، هنری، فقهی و... را برده‌اند، بدون آنکه واقعیت تاریخی قصه‌ها را نفی کنند یا گرفتار مسائل جزئی و اسرائیلیات شوند. شیوه معمول بسیاری از مفسران مانند علامه طباطبایی، محمدحسین فضل‌الله، رشید رضا و ابن عاشور این چنین است. سید قطب در *فی ظلال القرآن* با پرهیز از ورود به مطالب غیر مصرحه در قرآن (شاذلی، ۱۴۱۲: ۴/۶۱۹) معتقد است که عرضه داستان در قرآن، بدون کم یا زیاد کردن و بدون نام، زمان و مکان، حکمت خاص و فلسفه ویژه خود را دارد (همان: ۴/۶۱۹). از طرفی وی تاریخ را عاجز از تبیین درست رخدادهای قرآن می‌داند؛ چون تاریخ، مولود تازه‌ای است و قرآن از حوادثی سخن می‌گوید که تاریخ هیچ اطلاعی از آن ندارد؛ چه تاریخ ساختار و عملکردهای ناقص انسان است (همان: ۴/۴۶۰). او ماورای مباحث علوم موجود در قرآن را اسرائیلیات می‌داند (همان:

۴/۴۴۸) که فاقد سند است و تفحص آن سودی نمی‌بخشد (همان: ۴/۱۱۲۳).

از سوی دیگر، پدیده‌ای به نام تکرار قصص قرآنی چنان که خلف‌الله را برآشفته، نه تنها در منظر خیلی از مفسران در قرآن وجود ندارد بلکه تبیین دوباره موضوع با اسلوب‌های متعدد و بیان گوناگون معانی است (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲۰۲/۱۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۸۸) و تکرار از اقتضائات آن است (رازی، بی‌تا: ۴۷۵/۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۲/۱۳). هر تکراری از جهت ادبی به حسب مناسبتش، نکته و ظرافتی خاص را برمی‌تابد (معرفت، ۱۴۲۳: ۴۳۲) و با حکمت‌ها، اقتضائات و پیام‌های موجود در قصص تکراری قرآن و فصاحت و بلاغتی که دیگران را نیز به تحدی دعوت کرده است، جنبه اعجاز به خود گرفته و ضمن استفاده کامل از قصه، هیچ محدودیتی را برای مفسران ایجاد نکرده است. بنابراین روش اشتباه یا سخن نادرست برخی مفسران نباید منجر به اشتباه و غلط فاحش دیگری مانند اشتباه خلف‌الله گردد. نگارنده مشکل اصلی در تفسیر مفسران اهل سنت را در نحوه تبیین آیات و استنادات غیر مستند می‌داند، نه در نگاه تصدیقی به واقعیت تاریخی در قصه‌های قرآن.

بنابراین نباید به دلیل درنیافتن صحیح قصه یا نیافتن پاسخ مناسب پرسشی در تفسیر دیگران مانند آنچه خلف‌الله در مثال ذوالقرنین و یا گفتگوی خداوند با موسی (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۶۵) آورده است، این نقص را به حساب نوع نگاه تاریخی و واقعی به قصص قرآن گذاشت و به تأویلی نامربوط و یا گرایشی غلط روی آورد و به طور غیر مستقیم، دروغ به قرآن بست. سید قطب در ذیل داستان‌های متعدد قرآن مانند قصه فرزندان آدم (شاذلی، ۱۳۸۷: ۴۱۰/۲)، یوسف (همان: ۶۲/۴)، کهف (داستان دو مرد) (همان: ۴/۴۳۴)، داستان ابراهیم و پرندگان (همان: ۹۵۱/۴)، آل داود و قوم سبأ (همان: ۲۴۱/۵) و... نه تنها به حق بودن قصه‌ها بلکه به واقعیت خارجی قصه‌ها تصریح نموده است. علامه طباطبایی نیز ذیل بسیاری از قصص، حتی مواردی که به مثل یاد شده به واقعیت خارجی آنان نظر داده است (۱۴۱۷: ۲۸۱/۲؛ ۳۰۰/۵؛ ۳۰۸/۱۳ و ۳۳۸)، چنان که علامه فضل‌الله نیز بر این رأی است (۱۴۱۹: ۲۸۳/۱۴؛ ۱۵۳/۱۵؛ ۲۶۱/۱۷). آیه‌الله معرفت رحمته‌الله‌علیه نیز نسبت به بسیاری از نگرانی‌های کسانی مانند خلف‌الله و عبدالکریم خلیل در واقعیت تاریخی قصه‌ها پاسخ گفته است (معرفت، ۱۴۲۳: ۴۵۱-۵۶۱).

ز: هدف متعالی، وسیله را توجیه نمی‌کند: هر قصه خیالی که واقعیت خارجی نداشته باشد، از آن رو که اثری روانی، تربیتی و تهذیبی دارد، از نظر خلف‌الله حق است؛ زیرا وسیله رسیدن به هدف است، ولو از جهت رخداد و شخصیت خارجی حق نباشد (۱۹۹۹: ۲۶). اما باید پرسید که آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند؟ آیا در کتاب آسمانی مثل قرآن می‌توان به بهانه رسیدن به هدف از هر وسیله‌ای کمک گرفت؟ آیا دروغ و باطل هم که در مواقعی می‌تواند وسیله‌ای برای رسیدن به هدف متعالی باشد، حق است؟ به راستی مرز میان این دو از منظر خلف‌الله کجاست؟ چرا با آنکه اسطوره‌های رومانی هم می‌توانند شارح حق باشند، خلف‌الله آن را لایق این مقام نمی‌داند؟ (ر.ک: همان: ۲۶). آیا نص صریح آیه ۴۲ از سوره فصلت در تعارض با دیدگاه خلف‌الله نیست: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَهُمْ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ، لَا يُاتِيهِمُ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾؛ کسانی که به این قرآن - چون بدیشان رسید - کفر ورزیدند [به کیفر خود می‌رسند] و به راستی که آن کتابی ارجمند است. از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سوبش نمی‌آید و حی [نامه] ای است از حکیمی ستوده.

ح: خصوصیت مشترک، موجب اشتراک در ماهیت نیست: خلف‌الله معتقد است که قصه و مثل هر دو به دلیل آنکه تبیین‌کننده و اثباتگر حَقّند، مانند یکدیگرند؛ همچنان که لزومی ندارد مثل از حقایق ثابت باشد و می‌تواند از تخیلات و اوهام و اساطیر سرچشمه گیرد، قصه نیز چنین است. این در حالی است که در قرآن نیز از داستان انبیا به مثل یاد شده است (همان: ۲۲؛ ر.ک: تحریم / ۱۱؛ یس / ۱۳). خلف‌الله قصه اصحاب کهف را بهترین دلیل برای اثبات ادعای خود می‌داند و با طرح این سؤال که آیا آنچه گواه صدق نبی در قصه اصحاب کهف است حقیقت تاریخی این قصه است یا آنچه از این قصه میان یهودیان متداول است و برای مشرکان بیان نمودند؟ چرا تعداد آن‌ها را خداوند در قرآن بیان نکرده است؟ (همان: ۲۴). خلف‌الله هیچ دلیلی بر ادعای خویش در همانندی قصه با مثل جز در اشتراک در تبیین حق بیان نکرده است و پر واضح است که خصوصیت یگانه مشترک، دلیلی بر ماهیت واحد نیست. چنان که پیشتر اشاره شد خلف‌الله در تحجّری بین انکار حقیقت تاریخی قصص و مشکلات ناشی از پذیرش حقیقت تاریخی است که از

نظر نگارنده هر دو مردود است؛ زیرا حقیقت تاریخی قصص به دلیل عینیت یافتن در جامعه، تأثیر بیشتری در تبیین حق دارد و صرف تخیل نیست و به همین دلیل خداوند در قرآن جهت تبیین حقایق، امثال خود را از حقایق تاریخی انتخاب نموده است و غالباً به قصص انبیا که در بستر تاریخ تحقق یافته است مثل زده است؛ چه آنکه آثار تربیتی و تهذیبی آن عینی‌تر و بیشتر است. در قصه اصحاب کهف هم، آنچه گواه صدق نبی است و در قرآن آمده است، حقیقت تاریخی اصحاب کهف است که داستانش در بین یهودیان شایع بوده است. هرچند قرآن همه جزئیات قصه را بیان نکرده است و جزئیات قصه میان یهودیان را نمی‌پذیرد، تعداد آن‌ها را که میان یهودیان اتفاق نظر نیست، بیان نکرده تا به دلیل اختلاف در این باره به اصل داستان خدش‌های وارد نگردد و موجب اعتراض مشرکان به پیامبر نگردد و از سوی دیگر فایده خاصی هم بر ذکر تعداد آن‌ها مترتب نیست. بنابراین آنچه ذکر شده است، حقیقت تاریخی است که برخی از عناصر آن به خاطر حکمتی بیان نشده است.

ط: قرآن قصه‌های خود را حق می‌داند: دستیابی به سخنی استوار و بی‌بدیل، در چگونگی و نقض یا ابرام واقعیت خارجی قصه‌های قرآن، نیازمند شناخت دیدگاه خود قرآن است که کتابی آسمانی و فصل الخطاب به شمار می‌رود. اگرچه کسانی مانند خلف‌الله می‌گویند که اسطوره بودن قصه‌ها ضرری به قرآن ندارد، قبل از قضاوت درباره پیامدهای آن جستجوی نظر قرآن در اصل واقعی بودن قصه‌ها مهم است. قرآن کریم در موارد متعددی قصه‌های خود را حق معرفی نموده است. حال سؤال این است که منظور چیست؟ مراد تنها و حیانی بودن است یا مراد قصه‌ای است که در خارج هم اتفاق افتاده است و واقعیت خارجی دارد؟ بررسی آیات مرتبط و بررسی دیدگاه‌های مفسران عصری می‌تواند پاسخ دقیقی به ادعای منکران واقعیت داستان‌های قرآن باشد.

قرآن در آیات فراوانی خود را «حق» دانسته است (ر.ک: فرقان/ ۳۳؛ فاطر/ ۳۱؛ جاثیه/ ۶؛ یونس/ ۱۳؛ اسراء/ ۱۰۵؛ آل عمران/ ۳؛ بقره/ ۲۵۲؛ هود/ ۴۹؛ سجده/ ۱-۳). به اختصار به چند آیه اشاره می‌کنیم: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ» (کهف/ ۱۳)؛ ما خبرشان را بر تو درست حکایت می‌کنیم. «وَإِذْ عَلَّمْنَاهُمْ نَبَأَ ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ» (مائده/ ۲۷).

مفسرانی که «حق» را در آیه به مفهوم صدق گفته‌اند، واقع خارجی قصه‌ها را تأیید نموده‌اند (رازی، بی تا: ۴۴۲/۲۱؛ امین، ۱۳۶۱: ۱۴/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۰/۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۲۲۶۱/۴)؛ یعنی علاوه بر حق بودن، وقوع آن رخداد در خارج نیز مد نظر می‌باشد و بدون بیان جزئیات موجود در میان مردم و به دور از هرگونه دروغ و خصوصیات اسطوره، در میان گزارش‌ها، فصل الخطاب است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۸۳/۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۰/۵). ابن عاشور می‌نویسد:

مراد از حق در آیه ۲۷ سوره کهف «صدق» است. تقدیم مبتدا بر خبر فعلی، افاده اختصاص می‌کند، یعنی ما و نه غیر ما، قصه‌ها را به حق گفتیم؛ حقی که هیچ شکی در درستی خبرش وجود ندارد (۱۴۲۰: ۲۸/۱۵).

مدرسی می‌گوید:

هر قصه قرآن سه بعد دارد که یکی از آن‌ها صحیح بودن است (۱۴۱۹: ۳۶/۶).

﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران / ۶۲)؛ آری، داستان درست [مسیح] همین است.

ابن عاشور علاوه بر آنکه در موارد متعددی بر وحیانی و واقعی بودن قصه‌های قرآن تصریح کرده، در مواردی برای اثبات آن استدلال نیز نموده است. در سوره یوسف ذیل آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ *مَنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (یوسف / ۳-۲) از منظر بلاغی می‌گوید: اولاً آیه ﴿مَنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ...﴾ نسبت به جمله ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ به منزله بدل است؛ چون انزال قرآن شامل احسن القصص می‌شود و خدایی بودن قصه‌ها در آیه سوم به منزله تأکید نزول قرآن از سوی خدای متعال است. ثانیاً تقدیم ضمیر «نحن» بر خبر فعلی افاده اختصاص می‌کند؛ یعنی این ماییم که اخبار گذشتگان را بازگو می‌کنیم نه غیر ما (۱۴۲۰: ۱۰/۱۲) و این در واقع ردی بر طعن مشرکان بر قرآن و قصص آن است که گفته بودند: ﴿أَمْأَيُّعَلَّمُهُ بَشَرٌ﴾ (نحل / ۱۰۳). ابن عاشور ضمن آنکه ذیل آیه ﴿يَقُصُّ الْحَقُّ﴾ (انعام / ۵۷) می‌گوید: یعنی آنچه می‌گوید درست است و رسالت او به وحی من الله است، سحر نیست، جنون و شعر و اسطوره نیست (همان: ۸۴/۹). در سوره ص در بیان ادبی دیگری می‌گوید: ﴿إِنْ يُوحَىٰ إِلَىٰ إِلَّا أَنَّمَا أَنزَلْنَا بِرُؤْيُئِن﴾ بیانگر حکمت وحی در حصول

انذار و نیز بیانگر حصر صفت رسول خدا ﷺ در صفت هشداردهی و نذیر بودن است. از این رو، حصر سومی به دست می‌آید و آن اینکه قرآن وحی از جانب خداست و آن طور که پنداشته‌اند، اسطوره پیشینیان نیست (همان: ۱۸۹/۲۳).

بر خلاف تصور خلف‌الله که قصه‌های قرآن را مطابق پندارهای اهل کتاب می‌دانست، قرآن کریم با حق دانستن قصص خود در این آیه، به پندارهای آنان پایان داده و گفتار خویش را حق و بلکه مطابق با واقع معرفی نموده است (شاذلی، ۱۴۱۲: ۴۰۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۷/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۳) و چون بر منطق وحی و عقل استوار است جایی برای انکار آن وجود ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷۳/۶)؛ چه در صورت انکار، وصف حق بر قرآن صادق نخواهد بود (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۰۶).

به راستی منکران واقعی بودن قصه‌های قرآن، در مقابل ندای رسای آن که با صراحت و مکرر خود را حق شمرده و با منطق عقل و شیوه گفتاری نیز سازگار است، چه پاسخی دارند؟

نتیجه‌گیری

نادیده انگاشتن واقعیت خارجی و تاریخی قصه‌های قرآن از سوی خلف‌الله و نگاه صرفاً ادبی به قصه‌ها با هدف برداشت صحیح دینی، اجتماعی و رهایی از اسرائیلیات و اشکالاتی مانند چرایی تکرار و قبول تشابه در قصه‌ها صورت گرفته است.

این دیدگاه از نظر نگارنده مقاله دارای چند ایراد اساسی است:

۱. توجه وی به قصه‌های قرآن از نگاه اسطوره‌نگاری امروزی غرب و عدم تفکیک میان آن دیدگاه با مفهوم قصه و اسطوره در نگاه قرآن.
 ۲. استنادات غلط و برداشت‌های نادرست از گفتار دانشمندان درباره قصه‌های قرآن.
 ۳. بی‌ارزش دانستن مجموعه روایات داستانی با برجسب اسرائیلیات بدون ارزیابی موردی آن.
 ۴. برداشت ناقص از مفهوم حق در قصه‌های قرآن.
- نگارنده با کشف و نقد موارد فوق و با عنایت به برخی از تفاسیر عصری و برجسته قرون چهاردهم و پانزدهم، حقیقی و واقعی بودن قصه‌های قرآن را اثبات نموده است.

کتاب شناسی

۱. آموزگار، ژاله، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.
۲. ابن اثیر، *النهاية في غريب الحديث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق. و بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۵. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۶. امین، سیده نصرت، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۷. ایازی، سیدمحمدعلی، *تفسیر عصری*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۸. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، با همکاری دانشگاه بغداد، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۹. جواد آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. خطیب، عبدالکریم، *القصص القرآنی فی مفهومه و منظومه*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۵ ق.
۱۱. خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن*، شرح و تعلیق خلیل عبدالکریم، چاپ چهارم، الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دمشق، دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۵. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، *منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر*، چاپ دوم، ریاض، ۱۴۰۳ م.
۱۶. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، بی تا.
۱۷. ستاری، جلال، *اسطوره در جهان امروز*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ م. و ترجمه مصطفی خرم دل، چاپ دهم، تهران، احسان، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. طبیب حسینی، سید محمود، «نقدی بر استدلال خلف الله در باب وجود قصه اسطوره ای در قرآن»، دو فصلنامه قرآن شناخت، شماره ۳، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. عجینه، محمد، *موسوعة اساطیر العرب عن الجاهلیه*، بیروت، دار الفارابی، ۱۹۹۴ م.
۲۵. عطیه باشا، امین محمد، *الصدق و الواقعیة فی القصة القرآنیة*، بی جا، بی تا.

۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. قابل، هادی، «بحثی درباره قصص قرآن»، نامه مفید، شماره ۵، ۱۳۷۵ ش.
۲۹. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین (علیه السلام)، ۱۴۱۹ ق.
۳۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۳۳. معرفت، محمد هادی، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.

بازخوانی پدیدهٔ اختلاف قرائات

از نگاه نصر حامد ابوزید*

- مرتضی ابروانی نجفی^۱
- فاطمه رضاداد^۲

چکیده

دکتر نصر حامد ابوزید از دگراندیشان دینی است که در زمینهٔ مسائل علوم قرآنی، از جمله پدیدهٔ اختلاف قرائات، دیدگاه‌هایی بعضاً متفاوت از آرای پیشینیان عرضه کرده است. این مقاله بر آن است تا با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و اسنادی و با نگاهی تحلیلی سیر قرائت‌پژوهی ابوزید را مرور کرده و برخی چالش‌های موجود در آن را به نقد و ارزیابی بنشیند. وی اختلاف قرائات را در پیوند با سرشت الفاظ قرآن مورد مطالعه قرار داده، توجیه عقلی اختلافات قرائات را در دیدگاه اشاعره مبنی بر حدوث و قدم قرآن و توجیه نقلی آن را در احرف سبعه می‌جوید و ضمن اعتقاد به جواز قرائت به معنا، تثبیت قرائات را ناشی از دخالت تعصب قرشی می‌داند. دیدگاه‌های وی به دلیل تعارضات درون‌مجموعی و برون‌مجموعی مخدوش و گاهی نیز برگرفته از آرای مستشرقان است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (iravany@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسندهٔ مسئول) (rezadad@gmail.com).

واژگان کلیدی: قرآن، اختلاف قرائات، نصر حامد ابوزید، سبعة احرف.

مقدمه

واژه قرائت در اصل لغت مأخوذ از ریشه «قرأ» و یگانه معنای واحد و اصلی آن در همه مشتقات، اجتماع و گرد آمدن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷/۷۹). از همین رو انضمام حروف و کلمات را به یکدیگر هنگام خواندن قرائت گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۸).

از آنجا که کاربرد واژه قرائت در عرف اسلامی به تلاوت الفاظ قرآن محدود گشت، با پیدایش پدیده اختلاف قرائات و تخصصی شدن فن قرائت قرآن، معنای اصطلاحی «اختلاف در حروف واژگان قرآنی و کیفیت تلفظ آن‌ها به لحاظ مشدد یا غیر مشدد بودن و...» بر آن مترتب شد (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۸).

نیز ابن جزری در تعریف اصطلاحی قرائت می‌نویسد:

علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلافاتی که از روایات راویان ناشی شده است (۱۴۲۰: ۹).

در این تعریف‌ها، پدیده اختلاف قرائات نقشی پررنگ دارد؛ امری که از دیرباز اندیشوران و قرآن‌پژوهان هر کدام با توجه به مبانی فکری خویش، آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را در این عرصه مطرح کرده‌اند. اختلافات موجود میان آرای ایشان، به تحلیل از مسئله اختلاف قرائات و ارتباط آن با مسئله سبعة احرف، عوامل پیدایش این پدیده، سیر تطور آن و... باز می‌گردد. در این میان، برخی روشنفکران معاصر مانند دکتر نصر حامد ابوزید^۱ در آثار

۱. دکتر نصر حامد ابوزید از روشنفکران مصری در عرصه مطالعات اسلامی است که در سال ۱۹۴۳ م. در طنطا دیده به جهان گشود. او در نگاه علمی خویش از اشخاصی چون امین الخولی، حسن حنفی، سید قطب، طه حسین، حسن البنا، عباس محمود العقاد، ایزوتسو و... متأثر بوده و در همه آثار خویش، با نگاهی نقادانه به میراث گذشتگان و محیط پیرامون خود نگریسته است. از مهم‌ترین آثار علمی وی می‌توان کتاب‌های: *نقد الخطاب الدینی، مفهوم النص، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیة الوسطیة، التفكير فی زمن التكفير، الاتجاه العقلي فی التفسیر و فلسفة التاویل* را نام برد که از این میان، کتاب *مفهوم النص* به بنیادی‌ترین آرای وی در حوزه علوم قرآنی اختصاص دارد. سرانجام وی پس از حیاتی علمی و در عین حال جنجال‌آفرین در سال ۲۰۱۰ م. در هلند درگذشت (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰: ۲-۱۷).

خویش به مسئله اختلاف قرائات پرداخته و با نگاهی بعضاً متفاوت از نگاه پیشینیان، ابعاد این مسئله را در حوزه قرآن و قرآن پژوهی ارزیابی کرده‌اند. این نوشتار بر آن است تا ضمن نگاهی گذرا به آرای نصر حامد ابوزید درباره مسئله اختلاف قرائات و در محورهای زیر، زوایایی از آن را به نقد و ارزیابی بنشیند.

محور اول: اختلاف قرائات و ارتباط آن با سرشت الفاظ قرآن

اگر بخواهیم سیر قرائت پژوهی ابوزید را از یک نقطه کلان شروع کنیم، آن نقطه آغاز، اصل سرشت و طبیعت الفاظ قرآنی و ارتباط آن با مسئله قرائات است. همان طور که می‌دانیم به دنبال اختلاف قرائات، برخی الفاظ قرآن کریم به اعراب، اوزان و صورت‌های مختلف خوانده شده و گاه حتی واژه‌ای جای خود را به واژه دیگر داده است.

با توجه به همین مسئله، ابوزید وجود اختلاف قرائات را با وحیانی بودن الفاظ قرآن در تعارض می‌بیند و معتقد است که اگر الفاظ قرآن کریم را عین کلام الهی بدانیم، در این صورت باید پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف رخ داده است.

وی برای حل این مسئله، از رهگذر استناد به قرائاتی چون «كَلِمَتَيْنِ الْمُنْفُوشِ» و «كَالصَّوْفِ الْمُنْفُوشِ» که در آن‌ها واژه‌ای جای خود را به واژه دیگر داده و فرض وحیانی بودن هر دو قرائت به اعتقاد وی مستلزم بروز تحریف در نفس کلام الهی است، نیز به استناد روایات تاریخی موجود در باب کتابت قرآن مانند قضیه ابن ابی سرح و شواهد دال بر اینکه گاه کاتبی از کاتبان وحی، قبل از اتمام قرائت آیه توسط پیامبر ﷺ، خود آن را تکمیل و پیامبر ﷺ نیز همان تکلمه بشری را تأیید می‌کرد، همچنین بر مبنای روایت احرف سبعة ادعا می‌کند که وحی تحریف‌ناپذیر، غیر الفاظ و عین معانی قرآنی است که به قلب پیامبر ﷺ الهام شده و ایشان خود به آن‌ها جامه لفظی پوشانیده است. از همین رو، این آزادی عمل پیامبر در اختیار الفاظ قرآن موجب شده تا مسلمانان نیز در مسئله قرائات و تعبیر از وحی قرآنی - هم در حوزه

اعراب و هم در حوزه واژگان و ترکیب جملات - مخیر باشند^۱ (ابوزید، ۱۳۷۹: ش ۵۴/۱۱).
در بررسی این ادعا باید گفت:

۱. ادعای مخیر بودن پیامبر ﷺ و مسلمانان در انشای قرائت عیناً برگرفته از ادعاهای گلدزیهر است. وی در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی*، در بررسی مسئله اختلاف قرائت از آزادی فردی در تعبیر از الفاظ قرآنی سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد:
از برآیند آنچه شواهد در این مرحله نشان می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که در ابتدای اسلام، نوعی حریت همگانی و بلکه حریت فردی برای پردازش به نص مقدس وجود داشته است، به گونه‌ای که گویا برای مردمان، روایت متن قرآن به نحوی متفاوت از متن اصلی، امری عادی به شمار می‌رفته است. ... لذا در این دوره، تکیه اصلی بر معنای استنباط‌شده از متن آیات بوده است، نه اینکه احتفاظ بر قرائت معین الفاظ موضوعیت داشته باشد. این همان دیدگاهی است که به پیدایش جواز قرائت به معنا انجامید، هر چند این قرائت موافق لفظ نباشد (۱۳۷۴: ۴۸).

عینیت رأی ابوزید با گلدزیهر به حدی است که حتی شاهد مثال او نیز با مثال گلدزیهر یکی است:

مثال روشن تری که در این زمینه در دست است، عبدالله بن ابی‌سرح است که برادر رضاعی عثمان و از کتاب وحی پیامبر بود. ... طبق گزارشات روایی، وی در برابر قریش معلوم می‌سازد که هرگونه می‌خواسته متن را به دلخواه خود تغییر می‌داده است، به گونه‌ای که می‌گوید: اگر پیامبر مثلاً املا می‌کرد: «عزیز حکیم»، می‌گفتم: بنویسم «علیم حکیم»؟ پس پیامبر می‌فرمود: بله، همگی درستند (همان: ۵۱).

بنابراین به نظر می‌رسد یکی از مشکلات عمده ابوزید این است که وی، نخست وهمیات و ادعاهای مستشرقانی چون گلدزیهر را پذیرفته و آنگاه تلاش نموده تا بین

۱. ابوزید در این باره می‌نویسد: «مشکل مستشرقان این است که خود بر فهم و قرائت دسته‌ای از مسلمانان حاشیه می‌زنند. اینان فهم مسلمانان را به عنوان فهم معیار برمی‌گیرند و سپس با تکیه بر این فهم و قرائت معیار به نقد آن می‌پردازند. مثلاً می‌بینند که مسلمانان معتقدند قرآن عین کلام الله ابدی و معجزه است. مستشرقان به همین جمله استناد می‌کنند و می‌گویند: چگونه به اعجاز متنی اعتقاد دارید که در آن اختلاف فراوان است؟ کدام کلمه و کدام قرائت را معجزه می‌دانید؟ ... به نظر من فضای بسیاری از حوزه‌های اختلافی میان مسلمانان و مستشرقان با تفکیک میان کلام الله و وحی و تمیز میان وحی و بیان لفظی وحی روشن‌تر خواهد شد (۱۳۷۹: ۱۱).

پیش فرض های اعتقادی خویش و ادعاهای آن ها سازگاری برقرار کند.

۲. بنا بر آیاتی چون ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا مِثْقَالَ حَبَّةٍ أَلْفٍ﴾ (قیامت/

۱۶-۱۸)، قرائت پیامبر ﷺ تابع قرائت الهی است. لذا نه تنها مسلمانان بلکه خود پیامبر نیز در انشای قرائات قرآن آزادی عمل نداشته است.

۳. مسئله اختلاف قرائات، زمانی موهم تحریف در نفس کلام الهی است که قرائات را عین قرآن بدانیم، حال آنکه قرآن، یک چیز و قرائات چیز دیگر است. قرآن اصل وحی نازل شده بر پیامبر ﷺ و معجزه جاوید اوست که از همان آغاز، در قلبها و کتابها ثبت شده و به تواتر به دست ما رسیده است. حال آنکه قرائات، اجتهاد قاریان یا خبرهای واحد درباره نحوه قرائت این وحی قرآنی اند که به دلیل عدم تواتر، هرگز نمی توانند اثبات کننده نص قرآن باشند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۸؛ معرفت، ۱۳۸۳: ۲۸۷-۲۹۱).

۴. اساساً وحی پدیده‌ای است که درک آن از دایره شناخت ما خارج است؛ لذا برای فهم جزئیات آن یا باید به خود ما وحی شود یا اینکه چگونگی آن را از پیامبرانی که تجربه آن را دارند، جویا شویم؛ همچنان که ابوزید، خود در پاسخ به ادعای اکبر گنجی مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ در تجربه نبوی با امری بی صورت مواجه شد، از او پرسید: «این را از کجا می دانید؟ آیا او خود چیزی در این باره گفت؟!» (ابوزید، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف: بخش دوم < nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com >).

اینک همین پرسش را باید از وی پرسید. به راستی، پشتوانه و مبنای علمی دیدگاه کسانی چون او که وحی را از مقوله تجربه نبوی دانسته و سرشت الفاظ قرآن را بشری قلمداد کرده اند، چیست؟ چگونه است که ابوزید پیش از این در بخش وحی کتاب مفهوم النص با واکاوی های لغوی، ادبی و قرآنی، الهی بودن الفاظ قرآن را اثبات و وحی قرآنی را از مقوله وحی گفتاری دانسته بود، ولی اینک با عدول از آن همه دلایل، یک باره وحی را از مقوله تجربه نبوی معرفی نموده، لفظ قرآنی را منتسب به پیامبر می داند؟ آیا خود وی، در زمره انبیا بوده و وحی را تجربه کرده که این گونه نصوص دینی را نادیده انگاشته یا اینکه با پیامبران همراه و ملازم

۱. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را بر خواندیم [همان گونه] خواندن آن را دنبال کن. سپس توضیح آن [نیز] بر عهده ماست.

بوده و از نزدیک، از کیفیت و چگونگی آن آگاه گردیده است؟!

اگر راه فهم جزئیات وحی منحصر به راه درون‌دینی و بررسی نصوص است که آن‌ها خلاف دیدگاه ایشان را اثبات می‌کنند؛ برای مثال:

۱- از آنجا که بنا بر آیاتی چون ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَرَاغًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف / ۲)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ فَرَاغًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف / ۳)، عربی بودن، وصف وحی نازل شده از جانب الهی است و حتی بنا بر برخی آیات مانند ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فَرَاغًا عَرَبِيًّا﴾ (شوری / ۷)، وحی مُنزَل بر پیامبر ﷺ، صورتی جز قرآن عربی ندارد، معلوم می‌گردد همان طور که معانی قرآن وحی الهی است، الفاظ آن نیز خاستگاهی غیر بشری دارد؛ زیرا وصف عربی بودن مربوط به حوزه الفاظ است، نه معانی؛ لذا انتساب عربی بودن قرآن به خداوند، نشانه الهی بودن سرشت الفاظ قرآن است.

۲- آیاتی نظیر ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۱ (نجم / ۳-۴) و ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾^۲ (حاقه / ۴۳-۴۷)، ضمن تأکید بر مسئله «نطق» و «قول» که ظهور در بُعد لفظی دارد، هرگونه دخالت داشتن پیامبر را در اصل وحی، منتفی و او را تنها رسول و مبلغ کلام الهی قلمداد کرده است.

۵. به داستان عبدالله بن ابی سرح نیز نقدهایی جدی وارد است. منابع روایی درباره سبب نزول آیه ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^۳ (انعام / ۹۳)، از ابن ابی سرح، سخن به میان آورده و واقعه را به صورت‌های گوناگون حکایت کرده‌اند که در ادامه دو نمونه آن را از شیعه و سنی حکایت می‌کنیم:

۱. و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست.
۲. [پیام] فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان. و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رنگ قلبش را پاره می‌کردیم، و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد.
۳. و کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد یا می‌گوید: به من وحی شده - در حالی که چیزی به او وحی نشده باشد - و آن کس که می‌گوید: به زودی نظیر آنچه را خدا نازل کرده است، نازل می‌کنم؟

کافی:

ابوبصیر می گوید: از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام درباره تفسیر آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا...» (انعام/ ۹۳) پرسیدم. فرمود: این آیه درباره ابن ابی سرح نازل شد که عثمان او را به حکومت مصر گماشته بود. او همان کسی است که در روز فتح مکه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خودش را هدر دانست. او از کسانی بود که برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرآن می نوشت و چون خداوند از آسمان نازل می فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، او می نوشت: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او می فرمود: آن را رها کن، همانا خداوند، «علیم حکیم» است. ابن ابی سرح همان کسی بود که به منافقان می گفت: من از پیش خود مانند آنچه او [پیامبر صلی الله علیه و آله] می آورد، می گویم و او تغییرش نمی دهد. از این رو خدا درباره اش این آیه را نازل فرمود (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۸).

تفسیر طبری:

سدی گوید: آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا...» (انعام/ ۹۳) درباره عبدالله بن سعد بن ابی سرح نازل شد که اسلام آورد و از کاتبان پیامبر بود؛ ولی اگر پیامبر املاً می فرمود: «سَمِعًا عَلِيمًا»، او می نوشت: «علیمًا حکیمًا» و اگر می فرمود: «عَلِيمًا حَكِيمًا» او می نوشت: «سمیعًا علیمًا». پس او شک کرد و کافر شد و گفت: اگر به محمد وحی می شود، پس به من نیز وحی می شود و اگر این آیات را خدا نازل می کند، پس من نیز مثل او (قرآن) نازل می کنم. پیامبر گفت: «سَمِعًا عَلِيمًا»، من گفتم: «علیمًا حکیمًا» (طبری، ۱۴۲۰: ۵۳۴/۱۱).

اگر در این اقوال تأمل کنیم، درمی یابیم:

۱. در برخی گزارش های روایی مانند گزارش طبری، اصلاً تأییدی از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره کار ابن ابی سرح نرسیده و این پیامبر صلی الله علیه و آله نیست که وی را در نگارش وحی مختار و آزاد گذاشته است.
۲. در گزارش هایی مثل گزارش کافی که در آن تعبیری چون «آن را رها کن، همانا خدا "علیم حکیم" است» از واکنش پیامبر به کار ابن ابی سرح حکایت می کنند، منظور، تأیید پیامبر نسبت به عملکرد ابن ابی سرح نیست، بلکه منظور این است که هرچند خداوند علیم حکیم است، جمله خودگفته ات را رها کن و عین آنچه را که متن وحی است و من به تو می گویم، بنویس (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۰/۲۶). حتی

شیخ صدوق با توجه به این روایت، علت کاتب وحی بودن امثال ابن ابی سرح را در همین می‌داند که افرادی از معتمدان مشرکان، خود به این عرصه وارد شوند و از نزدیک متوجه شوند که قرآن کلام خداست و پیامبر دخالتی در آن ندارد (۱۴۰۴: ۳۴۶).

۳. اگر در برخی گزارش‌های روایی، تعابیری چون «من از پیش خود مانند آنچه او [پیامبر ﷺ] می‌آورد، می‌گویم و او تغییرش نمی‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۰۱/۸) یا «پیامبر بر من املا می‌کرد: ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، من می‌گفتم: یا «علیم حکیم»؟ می‌فرمود: بله، همگی درست است» (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۲۶۰/۳)، مبنی بر تأیید پیامبر نسبت به عملکرد ابن ابی سرح وجود دارد، ناقل و مدعی آن خود ابن ابی سرح، آن هم هنگام ارتداد و بازگشت از دین مبین اسلام است و لذا مقبولیت ندارد. با وجود این، چگونه می‌توان گفتار فردی مرتد و محارب را در مطالعات قرآنی مبنا قرار داد؟! (قاضی عیاض، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۲).

۴. به گواهی سیاق، آیه ۹۳ سوره انعام در مکه نازل شده است، حال آنکه روایات و اخبار تاریخی، ماجرای ارتداد ابن ابی سرح را به دوره مدینه باز می‌گردانند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۷/۷). ضمن اینکه بنا بر دیدگاه برخی مفسران در هیچ یک از آیات مکی عبارت ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ و یا ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ و یا ﴿عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ نیامده است (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۵۲۰/۷)، لذا بررسی نقد الحدیثی، این روایات را بی‌اعتبار می‌سازد.

۵. اساساً فرض تکمیل آیات توسط مسلمانان و آزادی آنان در قرائت قرآن و تبدیل واژگان آن، اساس اعجاز قرآن را زیر سؤال می‌برد و آن را از حجیت ساقط می‌کند (خویی، ۱۳۹۵: ۱۸۰). ضمن اینکه همان‌طور که گذشت، به گواهی آیاتی چون ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^۱ (قیامت/ ۱۶-۱۷) که حتی قرائت پیامبر ﷺ را تابع قرائت الهی می‌داند، اختیار و آزادی عمل مسلمانان، به طریق اولی منتفی است و عرضه روایات یادشده بر این آیات، آن‌ها را از اعتبار ساقط می‌کند.

۶. بر فرض پذیرش این روایات، در پاسخ به ابوزید و گلدزیهر که به وجود چنین روایاتی در تفاسیری چون تفسیر طبری و... استناد کرده‌اند، باید گفت که این مفسران این روایات را در پرتو مسئله سبعة احرف پذیرفته‌اند. در بسیاری از روایاتی که مورد

۱. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ماست. پس چون آن را برخواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن.

نظر امثال ابوزید و گلدزیهر است و به نظر ایشان از آزادی عمل مسلمانان در قرائت قرآن حکایت می‌کند، اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قرائتی را مجاز دانسته، معلوم کرده که این قرائت، نازل شده از سوی خداوند است. بنابراین باز هم این اختیار مسلمانان نیست که تعیین کننده قرائت است، بلکه وحی، منشأ این قرائت‌هاست (صبحی صالح، ۱۹۷۷: ۱۰۷).

۷. بر فرض قبول این روایات، اتفاقاً خلاف ادعای ابوزید اثبات می‌شود؛ زیرا از این روایات معلوم می‌گردد که ابن ابی سرح به عنوان یکی از افراد کاتب وحی که در زمان نزول می‌زیسته و از نزدیک در جریان چگونگی امر قرار داشته، بعد لفظی را از ابعاد وحی تلقی می‌کند و زمانی مدعی وحی به خود می‌گردد که می‌پندارد او نیز می‌تواند لفظی چون الفاظ قرآن بگوید. لذا دیدگاه ابوزید درباره پیوند سرشت الفاظ قرآن با اختلاف قرائات و نحوه تفسیر او از این مسئله، به دلایل مختلف غیر قابل قبول است.

محور دوم: توجیه عقلی اختلاف قرائات با توجه به حدوث قرآن

ابوزید در ادامه نگاه خود به مقوله وحی و کلام الله، آنگاه که به توجیه عقلانی مسئله اختلاف قرائات می‌پردازد و سعی می‌کند آن را در چارچوب برهانی عقلانی توجیه کند، به مسئله حدوث و قدم قرآن روی آورده و بر این دیدگاه اشاعره تکیه می‌کند که کلام نفسی، قدیم و قرآن متلو، حادث است. اگر بخواهیم دلیل او را در چارچوبی منطقی ترسیم نماییم، برهان وی چنین است: «قرآن متلو، حادث است؛ هر حادثی متغیر است؛ پس قرآن متلو، متغیر است» (ابوزید، ۱۳۷۹: ش ۱۱/۵۴).

از نگاه وی، طبق این برهان، اختلاف قرائات نتیجه حدوث و نیز نتیجه لازمه آن، یعنی قابلیت تغییرپذیری قرآن متلو است. البته تغییری که معنای آیه را به ضد آن تبدیل نکند. از این منظر، با توجه به سرشت بشری الفاظ قرآن و با عنایت به ویژگی تغییرپذیری آن که لازمه حدوث است، آیه «وَإِذَا تَلَّيْ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا تَبَيَّنَاتٍ قَالِ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتَبِهُوا غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعِ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ»^۱

۱. و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند: «قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن». بگو: «مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم».

(یونس / ۱۵)، از ممنوعیت تبدیل معنای آیه به ضد آن حکایت دارد، نه اینکه از تغییر در بُعد لفظی آیات جلوگیری کند (همان).

در نقد این گفتار باید گفت:

۱. همان طور که پیش از این گذشت، قرآن متمایز از قرائات است و اختلاف در قرائات به معنای تغییر در قرآن نیست.

۲. در براهین عقلانی، معمولاً این ویژگی تغییرپذیری است که مبنای اثبات حدوث قرار می‌گیرد، نه اینکه حدوث مبنای اثبات تغییرپذیری باشد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: شریف لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۵)، ضمن اینکه حتی اگر قضیه «کل حادث متغیر» را بپذیریم، باز استدلال در افاده مراد، ناکارآمد بوده و حدوث و تغییر، اعم از مدعاست؛ زیرا بنا بر دیدگاه فلاسفه درباره تمایز تغییر با حرکت، تغییر می‌تواند آخرین حلقه حرکت باشد و اثبات متغیر بودن چیزی در گذشته، لزوماً به معنای امتداد ویژگی تغییر در آن نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵/۳-۲۶). لذا از اثبات حادث بودن قرآن متلو، نمی‌توان متغیر بودن الفاظ و واژگان آن را نتیجه گرفت.

۳. به فرض پذیرش صحت استدلال، برهان مزبور تنها اثباتگر امکان وقوع تغییر در قرآن متلو است؛ امکانی منطقی که به گواهی بسیاری از آیات، دست قدرت الهی همواره مانع از تحقق خارجی آن است. همچنین اگر ویژگی تغییرپذیری (که شاخص بارز آن در بحث ابوزید همان اختلاف قرائات است) لازمه قطعی حدوث قرآن باشد، همه الفاظ قرآن باید تغییر می‌پذیرفتند؛ زیرا همه آنها حادثند، حال آنکه تنها شماری از واژگان و عبارات قرآنی معروض اختلاف قرائات هستند.

۴. در بررسی تفسیری آیه «وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّا بُرْءَانٌ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلَمْ يَأْمُرْ بِالْإِسْلَامِ وَجَئِئًا إِلَىٰ» (یونس / ۱۵)، قرینه‌ای برای تخصیص واژه قرآن به حوزه معانی در دست نمی‌باشد. از همین رو نمی‌توان تعبیر «فَلَمْ يَأْمُرْ بِالْإِسْلَامِ وَجَئِئًا إِلَىٰ» را صرفاً ناظر به تبدیل در معنای دانست. به ویژه

۱. و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیار، یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم.

اینکه طبق این آیه شریفه، اگر پیامبر ﷺ نمی‌تواند در قرآن هیچ گونه دخالتی داشته باشد، از آن روست که باید صرفاً تابع وحی الهی باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۹/۱۰) و همان طور که پیش از این گذشت، به گواهی آیاتی چون ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^۱ (شوری / ۷)، وحی، لفظ و معنا را با هم شامل می‌شود، لذا تبعیت پیامبر از وحی، هم در بُعد لفظی و هم در بُعد معنوی است، همچنان که آیاتی چون ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^۲ (نجم / ۳-۴)، صریحاً نطق و قول پیامبر را عین وحی می‌دانند. در نتیجه، تحلیل عقلی ابوزید از مسئله اختلاف قرائات، خالی از اشکال نیست و ادعاهای وی در این راستا محل تأمل است.

محور سوم: تحلیل نقلی اختلاف قرائات با توجه به روایت سبعة احرف

پس از تحلیل عقلی، اینک نوبت به تحلیل نقلی اختلاف قرائات می‌رسد. ابوزید به مثابه بسیاری دیگر از اندیشوران مسلمان، برای توجیه نقلی آن به روایت سبعة احرف متوسل می‌شود. همان طور که می‌دانیم، مجموعه روایات سبعة احرف به صورت‌های گوناگون در منابع روایی اهل سنت مطرح شده که از جمله آن‌ها عبارت است از: ابی بن کعب گوید: در مسجد بودم که فردی وارد شد و در حال نماز، به قرائتی [سوره] را خواند که من آن را بر او ناپسند شمردم. پس فرد دیگری وارد شد و سوره را به قرائتی جز قرائت دوستش خواند. پس وقتی نماز را به پایان بردیم، همگی بر پیامبر وارد شدیم. من گفتم: این فرد با قرائتی سوره را خواند که من آن را بر او زشت شمردم. سپس فرد دیگری وارد شد و با قرائتی جز قرائت او سوره را خواند. پیامبر به آن دو فرمود قرائت کنند. پس قرائت کردند و پیامبر آن دو را تصدیق نمود. [وقتی چنین دیدم] در دلم نوعی شک و تکذیب پدید آمد... پیامبر که دید این حالت مرا فرا گرفته، بر سینه‌ام زد... و به من فرمود: ای ابی! جبرئیل بر من فرستاده شد که قرآن را بر یک حرف بخوانم. پس من گفتم: بر اتمم آسان بگیر. بار دیگر به سوی من بازگشت و گفت: آن را بر دو حرف بخوان. پس من

۱. و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم.

۲. و از سر هوس سخن نمی‌گویند. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست.

گفتم که بر اتم آسان بگیر. بار سوم بر من فرود آمد و گفتم: آن را بر هفت حرف بخوان (مسلم بن حجاج، بی‌تا: ۵۶۰/۱).

از دیرباز مفسران و قرآن‌پژوهان اهل سنت، در تحلیل دلالتی این گونه روایات، کوشیده و وجوه مختلفی را برای آن برشمرده‌اند که از جمله آن‌ها تطبیق احرف سبعة بر قرائات مختلف است و ابوزید قائل به همین رأی می‌باشد.

وی روایات سبعة احرف را روایاتی متواتر و مشهور (ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۳) و مبنای مشروعیت قرائات مختلف می‌داند (همو، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ مبنایی که از نگاه او، بازگشت به دیالکتیک متن و واقعیت دارد (همو، ۲۰۰۰: ۸۹).

توضیح بیشتر اینکه از منظر ابوزید، اگر از سویی واقعیت تعدد لهجات مختلف را در عصر نزول در نظر بگیریم و از سوی دیگر، به واقعیت شفاهی بودن نزول وحی و ابلاغ آن عنایت داشته باشیم، درمی‌یابیم که مسئله احرف سبعة، نوعی واکنش و پاسخ وحی به واقعیت است. به تعبیر دیگر، احرف سبعة نوعی تسهیل در قرائت قرآن برای مسلمانان به جهت رعایت واقعیت خارجی عصر نزول است (همان: ۸۹).

البته از نگاه وی، پذیرش این امر بدان معنا نیست که فرض تکرار نزول آیات و سوره‌ها را بپذیریم و معتقد شویم که یک آیه، چند بار و هر بار به یک قرائت نازل شده است؛ زیرا فرض تکرار نزول، عدول از اصل تعامل وحی با واقعیت، نفی تصویری روشن از متن قرآنی و مایه پیچیدگی و ابهام مسائلی چون سبب نزول و بحث مکی و مدنی است. بلکه صرفاً بدین معناست که وحی در تعامل با واقعیت تعدد لهجه‌ها، اختلاف قرائات را به عنوان امری هنجار پذیرفته و آن را مجاز دانسته است (همان: ۸۸-۸۹)، لذا تعدد قرائات امری مُنزل و مسموع نیست و تنها ناشی از واقعیت بیرونی است (همو، ۱۹۹۴: ۵۳).

در مقام نقد و بررسی این ادعا باید دانست:

۱. طبق نظر شیعه، روایات سبعة احرف متواتر نیست و اختلافات مدلولی و محتوایی میان این مجموعه روایی با تواتر سازگاری ندارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۹۷/۲-۹۸). ضمن اینکه روایات سبعة احرف به دلایل مختلف از جمله تعارض با دسته‌ای دیگر از اخبار که قرآن را نازل بر یک یا سه حرف می‌دانند، مخدوش و بی‌اعتبار است،

بنابراین نمی‌توان آن را مبنای مشروعیت چیزی قرار داد (خویی، ۱۳۹۵: ۱۷۸/۱).

۲. حتی اگر روایات سبعة احرف را با وجود اضطراب محتوایی و ضعف‌های روایی بپذیریم، اقوال دانشمندان در تبیین مراد از سبعة احرف، بسیار متفاوت است و در تأیید هر کدام یک یا چند قرینه وجود دارد (برای آگاهی از این وجوه، ر.ک: عتر، ۱۴۰۹: ۱۲۰-۱۹۰؛ خویی، ۱۳۹۵: ۱۷۰/۱-۱۹۵)، به گونه‌ای که تطبیق آن‌ها بر یکی از این اقوال، صرفاً می‌تواند بر مبنای احتمال باشد. لذا ابوزید در حالی مسئله احرف سبعة را با اختلاف قرائات مبتنی بر تعدد لهجه‌ها تطبیق داده و آن را مسلم انگاشته که تطبیقی احتمالی بوده و استوار بودن یک دیدگاه علمی بر یکی از مدلول‌های احتمالی روایاتی که اصل آن‌ها محل تردید است، نادرست می‌نماید. به عبارت دیگر، نخست باید اثبات کرد که مراد از احرف سبعة، تعدد لهجه‌هاست و آنگاه به اثبات مدعا پرداخت.

۳. از آنجا که لهجه‌ها، ناظر به اختلاف گویش‌ها در نحوه ادای واژگان است (زرزقانی، بی‌تا: ۱۷۴/۱)، اگر همچون ابوزید روایات سبعة احرف را با اختلاف لهجه‌ها تطبیق دهیم و آن را مبنای مشروعیت همه قرائات قلمداد کنیم، آنگاه این احرف سبعة نمی‌تواند توجیه‌کننده همه قرائات باشد؛ زیرا در برخی روایات مانند داستان ابن ابی سرح که مستند خود ابوزید است، سخن از اختلاف در جوهر الفاظ است و این گونه اختلاف‌ها در چارچوب اختلاف لهجه‌ها نمی‌گنجد. بنابراین به نظر می‌رسد که ابوزید دست کم برای مشروعیت قسمتی از اختلاف قرائات باید به دنبال مبنای دیگری باشد.

۴. گفتیم که ابوزید مسئله احرف سبعة را نوعی پاسخ وحی به واقعیت می‌داند، ولی مراد وی از وحی مشخص نیست؛ زیرا:

- اگر مراد وی از وحی، نفس روایات سبعة احرف باشد، این روایات در دامنه سنت جای دارند، حال آنکه وی منکر و حیانی بودن سنت است و اعتقاد به آن را نوعی غلو می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۲: ۵۵).

- نیز اگر مرادش قرآن باشد، تعامل قرآن با واقعیت در راستای مسئله سبعة احرف، معنایی جز پذیرش فرض تعدد نزول و مُنزَل بودن قرائات نمی‌تواند داشته باشد، حال آنکه ابوزید این مسئله را نیز نمی‌پذیرد (همو، ۲۰۰۰: ۸۹؛ همو، ۱۹۹۴: ۵۳).

بنابراین گفتار مزبور یا در پرده ابهام یا در آستانه تناقض است که در هر دو حال خالی از اشکال نیست.

۵. ابوزید در حالی مسئله تکرار نزول را نمی‌پذیرد و مُنزَل بودن شکل‌های متعدد قرائت را رد می‌کند که خود آنگاه که به مسئله توحید قرائات می‌پردازد، از آن با عنوان «ثبیت قراءه النصّ الذی نزل متعلدّاً» (همو، ۱۹۹۲: ۱۵) تعبیر می‌کند و این خود تناقضی آشکار است؛ تناقضی که عدم انسجام فکری ابوزید را در مسئله قرائات، آشکار و در کنار سایر چالش‌ها معلوم می‌کند که پشتوانه علمی این برداشت‌ها محکم و قابل اعتماد نیست.

محور چهارم: تأثیر لهجه‌ها و نقص رسم الخط، علت اصلی پیدایش اختلاف قرائات

در ادامه مباحث پیشین اینک نوبت به بررسی عامل پیدایش اختلاف قرائات می‌رسد. اندیشوران و قرآن‌پژوهان عوامل مختلفی را به عنوان عوامل پیدایش اختلاف قرائات مطرح کرده‌اند (فضلی، ۱۴۰۵: ۹۱-۱۰۱؛ معرفت، ۱۴۱۵: ۱۴۲-۴۲) که از میان آن‌ها ابوزید تأثیر لهجه‌ها را در نقل شفاهی و نقص رسم الخط در بعد کتبی قرآن، تنها عامل مؤثر دانسته است.^۱

از نگاه وی مصحف عثمانی نخستین کوشش برای تدوین و یکپارچه ساختن قرآن بود، ولی از آنجا که رسم الخط عربی مصحف در آن دوره فاقد نقطه بود و وجه تمایزی میان حروف مشابه وجود نداشت، نیز با عنایت به اینکه اعراب کلمات مشخص نبود و حتی تعیین ابتدا و انتهای آیات، ملاک مشخصی نداشت، ناگزیر مسلمانان بر محفوظات خود یا دیگران تکیه کردند و قرآن را شفاهی فرا گرفتند. در

۱. شایان ذکر است که آیه‌الله معرفت نیز به این عامل توجه کامل داشته است، ولی تفاوت ایشان با ابوزید در این است که ابوزید این عامل را یگانه علت اصلی پیدایش اختلاف قرائات می‌داند، ولی آیه‌الله معرفت به سایر علل نیز نظر دارد (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۴۲-۴۲). نکته مهم‌تر در تفاوت دیدگاه آیه‌الله معرفت با ابوزید، نوع برداشت ابوزید از این عامل و باز گذاشتن دست آن در هر گونه تعامل با الفاظ قرآن کریم است که در متن بدان اشاره می‌شود.

بعد شفاهی نیز، تأثیر لهجه‌ها، علت دیگری بود که مایهٔ پیدایش قرائت متعدد گردید؛ قرائتی که همگی مادام که حلالی را به حرام و عذابی را به رحمت و برعکس تبدیل نمی‌کردند، مشروعیت داشتند و همین امر، سرانجام وحدت قرآن را در مخاطره قرار داد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۱).

در نقد و بررسی این ادعا نکاتی چند مطرح است:

۱. اگر بنا بر ادعای ابوزید، بپذیریم که نقص رسم الخط مصحف، موجب شده تا ناگزیر مردمان برای قرائت قرآن به محفوظات و منقولات متأثر از لهجه‌های متعدد مراجعه کنند و همین امر مایهٔ پیدایش اختلاف قرائت گردیده است، باید معتقد شویم که تاریخ پیدایش اختلاف قرائت، بعد از نگارش مصحف عثمانی است، حال آنکه به گواهی شواهد تاریخی، اختلاف قرائت در همان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز وجود داشته است؛ چنان که خود ابوزید نیز بارها به همین امر تصریح کرده است (همو، ۱۹۹۰: ش ۴۴/۵۵؛ همو، ۱۹۹۲: ۱۵).

۲. بر خلاف آنچه ابوزید ادعا می‌کند، کارکرد و دامنهٔ نفوذ لهجه‌ها در قرائت آن قدر وسیع نیست که بتواند مجوزی برای هرگونه تغییر در لفظ قرآنی باشد و وحدت قرآن را به مخاطره اندازد. دامنهٔ نفوذ این عامل فقط در حد ایجاد اختلافاتی جزئی در زمینهٔ تلفظ برخی حروف، مباحث آواشناختی چون ترقیق و اماله و... و برخی نقاط اعرابی، آن هم در شماری از کلمات است و سایر اختلاف قرائت مانند ابدال الفاظ و تقدیم و تأخیر و...، مستند به عوامل دیگری می‌باشند (زرقانی، بی‌تا: ۱/۱۷۴). لذا حتی طبق نظر کسانی که لهجه‌ها را عاملی مهم در پیدایش اختلاف قرائت می‌دانند، تنها پاره‌ای از اختلاف قرائت بازگشت به این خاستگاه دارد (فضلی، ۱۴۰۵: ۱۲۹)؛ حال آنکه ابوزید، خاستگاه همهٔ اختلافات را به همین عامل بازمی‌گرداند و چنانچه بیان شد، روایی بودن خاستگاه قرائت را باور ندارد. از نگاه وی، اختلاف قرائت نه امری مسموع (ابوزید، ۱۹۹۴: ۵۳) که صرفاً بازتاب طبیعی واقعیات موجود در جامعهٔ آن روز است (همو، ۱۳۸۰: ۳۱).

۳. در آن دوره، پذیرش و مشروعیت قرائت، این اندازه بی‌ضابطه نبود و صرف استناد قرائت به یک لهجه مایهٔ پذیرش و مشروعیت آن نمی‌شد. گواهِ بر مطلب

اینکه در داستان اختلاف قرائت ابن مسعود با دیگری، از حضرت امیر ع نقل شده که فرمود: «همانا رسول خدا به شما فرمان داد که هر یک از شما همان گونه که آموخته، قرآن را بخواند» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲/۲۴۳)، همچنین در حدیث ابوجهیم مبنی بر اختلاف قرائات، طرفین اختلاف هر دو این گونه استدلال می‌کردند: «من آن را از رسول خدا گرفته‌ام» (همان: ۲۴۵). همه این‌ها حاکی از آن است که صحابه در مشروعیت قرائات، صرف استناد به لهجه و عربیت را قبول نداشتند و در پی تأیید نبوی بودند (عتر، ۱۴۰۹: ۲۶۰). ضمن اینکه پیامبر ص از همان آغاز، قاریان را به شهرها می‌فرستاد تا نحوه صحیح قرائت را به مردمان بیاموزند (سیوطی، بی‌تا: ۵۲/۱) و از مسلمانان می‌خواست قرآن را از اهلش فرا بگیرند (همان: ۱/۲۴۴)؛ حال آنکه اگر جایز بود هر کس به هر لهجه‌ای و هر گونه که می‌خواهد قرآن را بخواند و تنها معنا را به ضد، تبدیل نکند، دیگر نیازی به دقت و اهتمام فراوان پیامبر ص در این مسائل نبود. از همین رو برخی چون دکتر عبدالصبور شاهین بر دیدگاه ابوزید ایراد گرفته و معتقدند که وی دست لهجه‌ها را در هر گونه تعامل با قرآن باز گذاشته است:

بار دیگر می‌بینیم که [ابوزید] به بررسی موضع اسلام در برابر مسئله «قبیله» پرداخته و معتقد است که اسلام نه تنها قبیله را نفی نمی‌کند، بلکه آن را با همه ویژگی‌هایش از جمله لهجه خاص آن حفظ می‌سازد؛ این احتفاظ اسلام تا جایی است که تعدد قرائات متن دینی را به تعداد لهجه‌های قبایل جایز می‌بیند و احرف سبعة چیزی جز این نیست (شاهین، بی‌تا: ۲۶).

این سخن خطیری است که می‌کوشد تا ثابت سازد در جامعه اسلامی به تعداد قبایل و لهجه‌ها، قرائت‌های متعدد وجود داشته است... اگر می‌بینیم ابوزید عنان لهجه‌ها را در تعامل با نص قرآنی آزاد گذاشته، معنایش این است که وی این حقیقت را که قرائت، سنت متبع و هر حرف آن، عین وحی است، نمی‌پذیرد. (همان: ۱۷).

البته ابوزید در صدد ارائه پاسخی نقضی به این انتقاد شاهین برآمده و مدعی است که شاهین، خود در کتاب *تاریخ قرآن* اختلاف لهجه‌ها را عامل بروز اختلاف قرائات دانسته است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۵۳)، ولی حقیقت این است که اگر به کتاب شاهین مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که تفاوت دیدگاه ابوزید با وی بسیار است. همان طور که گذشت، ابوزید قرائت به معنا را می‌پذیرد و ضمن استناد به

داستان‌هایی چون ماجرای ابن ابی‌سرح که پیش از این نقد آن گذشت، معتقد است که در پرتو روایت سبعة احرف و روح تیسیر اسلامی، به صرف استناد به لهجه‌ها می‌توان هرگونه قرائتی را از قرآن ارائه کرد.

در مقابل، شاهین هرچند به روح تیسیر در شریعت اسلامی عنایت تام دارد، ضمن رد قرائت به معنا آن گونه که مد نظر ابوزید است، معتقد است که کارکرد قرائتی این تیسیر تنها در شرایط اضطرار و به صورت موقت، آن هم فقط در عرصه قرائت و نه متن مکتوب و تحت نظارت و تأیید و تقریر نبی صلی الله علیه و آله رخ می‌دهد، نه اینکه بهانه‌ای برای تغییر در متن ثابت قرآنی باشد (ر.ک: شاهین، ۱۳۸۲: ۲۰-۲۷، ۴۹-۵۰ و ۷۵-۹۸).

بنابراین هرچند ابوزید و شاهین هر دو به ظاهر از یک زاویه به قضیه می‌نگرند، دیدگاه شاهین در مقابل همه دیدگاه‌های استشراقی و در دفع شبهات آن‌ها قد علم کرده است، حال آنکه ابوزید دیدگاهی کاملاً همسو با مستشرقان ارائه می‌کند و بین دیدگاه او با شاهین هماهنگی نیست. از همین رو به نظر می‌رسد پاسخی که وی به ایراد شاهین می‌دهد، صرفاً نوعی جدال و خلط مبحث برای گم شدن محل نزاع و فرار از پاسخ است و انتقادات همچنان بر قوت خویش باقی است.

محور پنجم: توحید قرائات و وجه تقدیم لهجه قریش بر لهجه‌های دیگر

آخرین مبحث قرائات که ابوزید در آثار و مقالات متعدد خویش بدان می‌پردازد، مسئله توحید قرائات و نقش لهجه قریش در آن است. دیدگاهی که وی در این زمینه ارائه می‌کند، مبتنی بر نگاهی تاریخی و جامعه‌شناسانه به قضیه است و لذا مرور آن بدون آگاهی از پیش‌فرض‌های مزبور امکان‌پذیر نخواهد بود.

از نگاه ابوزید، ماجرا هنگامی آغاز می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه سلطه دینی و سیاسی را همزمان در دست گرفت و پس از رحلت ایشان، عصیبت‌های جاهلی در پی آن شدند تا این دو سلطه را تصاحب کنند. همچنان که طرح شعارهایی چون «از ما یک امیر و از شما یک امیر» در سقیفه بنی‌ساعده از تلاش‌های قبیلگی برای

تصاحب سلطه سیاسی حکایت می‌کنند. سرانجام قریش توانستند قبیله خویش را به عنوان خاستگاه نبوت، وارث سلطه سیاسی پیامبر ﷺ سازند، مسند خلافت را قبضه کنند و خواسته‌های برخاسته از عصیت خویش را وجهه دینی بخشند. ولی قضیه به اینجا محدود نشد و عصیت قریش در کنار سلطه سیاسی، حریصانه سیادت دینی پیامبر ﷺ را نیز خواستار بود، به طوری که این حرص ابعاد مختلفی به خود گرفت و مسئله توحید قرائات و تقدیم لهجه قریش بر لهجه‌های دیگر در همین بستر قابل طرح و بررسی است. متن گفتار ابوزید در این باره چنین است:

مبالغه نیست اگر بگوییم تثبیت قرائت نصی که به قرائت‌های متعدد نازل شده، در قرائت قریش، بخشی از توجیه اعتقادی در اسلام برای سیادت بخشی به قریش است (۱۹۹۲: ۱۵).

همانا در زمان پیامبر، تعدد در قرائات نص دینی جایز بود و این همان قرائت‌هایی بود که با واقعیت تعدد قبایل و لهجه‌ها در جزیره العرب همخوانی داشت. ولی وقتی عثمان بن عفان به گروهی که برای جمع قرآن تشکیل داده بود، فرمان داد که در اختلافات، قرآن را بر لهجه قریش بنگارند، جواز تعدد قرائات با سیادت بخشی به لهجه قریش لغو شد. شایان ذکر است مبنایی که مفهوم قرشی - خواه در بُعد سلطه دینی و خواه در بُعد سلطه فرهنگی - بدان مستند است، مبنای تعصب قبیلگی است (همو، ۱۹۹۰: ش ۴۴/۵۵).

از منظر ابوزید، همین تعصب قرشی بود که موجب شد کسانی چون زید بن ثابت، ریاست شورای توحید مصاحف را بر عهده گیرند و افرادی اصلح چون ابن مسعود از کمترین دخالتی در این عرصه باز بمانند (همان).

در نقد و بررسی این ادعا باید گفت:

۱. اگر دقت کنیم در می‌یابیم که اصلی‌ترین مستند دیدگاه ابوزید، جمله عثمان است، ولی اگر بخواهیم مسئله را به طور علمی و به دور از غرض‌ورزی بررسی کنیم، بایسته است جمله او را به طور کامل نقل نماییم. ابوزید سخن عثمان به شورای توحید مصاحف را چنین نقل می‌کند: «ما اختلف فیه فاکتوبه بلسان قریش». حال آنکه اگر به کتاب المصاحف مراجعه کنیم، در می‌یابیم که در متن فرمان عثمان پس از عبارت مزبور، جمله تعلیلیه‌ای است که در روشنگری مطلب کارساز است و

در عین حال ابوزید از نقل آن خودداری کرده است: «فإن القرآن أنزل بلسانهم» (ابن ابی داوود سجستانی، ۱۴۲۳: ۹۲).

طبق این تعلیل، عثمان خود به علت تقدیم لهجه قریش اشاره می کند و نزول قرآن را به لهجه قریش، علت این تقدیم می داند. لذا اگر ابوزید، برای این سخن منقول از عثمان، اعتبار قائل شده و آن را مبنای دیدگاه خویش کرده است، باید ادامه آن را نیز نقل کند و بپذیرد و از آنجا که این تعلیل، صریح در انگیزه عثمان برای تقدیم لهجه قرشی است، پذیرش آن جایی برای فرضیه پراکنی در این عرصه باقی نمی گذارد.

۲. اصل دخیل دانستن اشرافیت و سیادت قرشی در جمع مصاحف و توحید قرائت، به افکار مستشرقانی چون رژی بلاشر می رسد. وی در کتاب *در آستانه قرآن* آنگاه که به مبحث توحید مصاحف می پردازد، به دنبال رد پای تعصب و اشرافیگری قریش در این عرصه می گردد. بخشی از گفتار وی عبارت است از:

نماینده واقعی اشراف مکه [عثمان] کار خود را وابسته به این اشرافیت آغاز کرد. در این انجمن [یعنی شورای توحید مصاحف] کسی جز فداییان منافع شهر مقدس [مکه] وجود نداشت. سه نفر مکی که در این هیئت وجود داشتند، نیز از اشرافند. این ها نمی توانستند متنی قرآنی تدوین کنند جز به نحوی که در شهر خودشان رایج بود (بلاشر، ۱۳۵۹: ۷۶).

لذا به نظر می رسد در این ایده ابوزید رد پای مستشرقان مشهود است. البته از میان مسلمانان نیز کسانی هستند که سیادت قرشی را در ساحت قرائت مؤثر دانسته و از این مسئله غافل نبوده اند، ولی آن ها این تأثیر را در علت نزول قرآن به لهجه قرشی جستجو کرده اند، نه اینکه نقطه ابتدایی تأثیر آن را تازه در دوره توحید مصاحف دنبال کنند. توضیح اینکه بنا بر بررسی کسانی چون طه حسین، احمد شوقی و...، قریش قبل از نزول قرآن و در همان عصر جاهلی به دلیل وحدت نسبتاً منسجم سیاسی، قدرت عظیم تجاری و اقتصادی و نیز امتیاز کعبه و مسئله حج، از سیادت دینی، تجاری و سیاسی برخوردار بود و همین سیادت، به برتری فرهنگی و لغوی قریش در منطقه انجامیده بود، به طوری که زبان قریش، زبان معیار و دارای نفوذ در منطقه محسوب می شد و همین امر مایه نزول قرآن به لهجه قرشی گردید

(طه حسین، ۱۹۶۲: ۱۰۵-۱۰۷؛ شوقی، بی تا: ۱۳۳).

با مقایسه دیدگاه مستشرقان و نویسندگان مسلمان معلوم می‌شود که حتی اگر بخواهیم به عنصر سیادت قرشی در عرصه قرائات توجه کنیم و آن را برجسته سازیم، نوع نگاه اسلامی با نگاه استشراقی آن بسیار متفاوت است و در این میان، ابوزید طرح استشراقی را برگزیده است. ضمن اینکه طبق بررسی‌های اسلامی پیش گفته، سیادت دینی و سیاسی از همان پیش از اسلام برای قریش ثابت بوده است و اصل حصول آن ارتباط چندانی با حوادث پس از رحلت پیامبر ﷺ ندارد.

۳. ابوزید در تعابیر خود آنگاه که به سیادت قرشی می‌تازد، بعضاً عباراتی دارد که گویا خاستگاه این سیادت را نفس اسلام می‌داند (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۲: ۱۵). حال اگر سیادت قرشی را منسوب به اسلام و خاستگاه آن را الهی فرض کنیم، دیگر چه جای چون و چرا و رد و انتقاد است؟!

۴. اگر فارغ از غرض‌ورزی‌ها به کار عثمان بنگریم و جریان توحید مصاحف را مرور کنیم، صبغه عصیبت قرشی را -آن هم با شدتی که ابوزید می‌گوید- در این عرصه نمی‌یابیم. توضیح اینکه بنا بر گزارش‌های تاریخی، ریاست هیئت برگزیده عثمان برای توحید مصاحف با زید بن ثابت بود. نیز پس از افزایش این هیئت از چهار نفر به دوازده نفر، ریاست شورا و نیز مسئولیت املا بر عهده اُبی بن کعب قرار گرفت. ابن حجر در یک جمع‌بندی از مجموع روایات کتاب *المصاحف* چنین می‌نویسد:

بنا بر گزارش‌های ابن ابی‌داود، در روایت مصعب بن سعد، عثمان می‌پرسد: آگاه‌ترین مردمان به کتابت کیست؟ می‌گویند: کاتب رسول خدا، زید بن ثابت. می‌پرسد: کدام یک از مردمان، در زبان و اصالت عربی، پیشگام‌تر و از فصاحت بیشتری برخوردار است؟ می‌گویند: سعید بن عاص. عثمان می‌گوید: پس سعید املا کند و زید بنویسد... طبق این روایت، گویا در ابتدای کار، فقط زید و سعید عهده‌دار کار بودند، ولی بعدها به تناسب تعداد مصاحفی که باید به آفاق جهان اسلام ارسال می‌شد، ناگزیر از افراد دیگر در کتابت کمک گرفتند و در املا به ابی بن کعب روی آوردند (۱۳۷۹: ۱۹/۹).

ریاست زید و ابی بر توحید مصاحف در حالی است که اگر به کتب رجالی

مراجعه کنیم، درمی یابیم که این دو نفر، نه قرشی، بلکه هر دو مدنی و از بنی نجار خزرچند (بخاری، بی تا: ۳۹/۲ و ۳۸۰/۳). ضمن اینکه از ده نفر باقی مانده شورا، نام سه نفر در منابع نیامده (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۱۹/۹) و یک نفر به نام عبدالله بن فطیمه نیز مجهول الحال است، ولی از شش نفر باقی مانده، چهار نفر - سعید بن عاص، عبدالله بن عباس، مصعب بن سعد و عبدالرحمان بن حارث - قرشی (ابن ابی داوود سجستانی، ۱۴۲۳: ۸۹) و دو نفر - انس بن مالک (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۲۷۵/۱) و کثیر بن افلح (بخاری، بی تا: ۵۲/۲) - مدنی اند که این ترکیب شناخته شده در انضمام با زید و ابی، دو گروه چهار نفره و متساوی قرشی و غیر قرشی را در شورا نتیجه می دهد. لذا تشکیل چنین شورایی که اعضایش مرکب از مردمان مکه و مدینه و ریاستش بر عهده دو تن غیر قرشی است، نمی تواند پایگاهی برای پیشبرد تعصب قرشی باشد. ضمن اینکه مدنی بودن زید بن ثابت، بی پایگی ادعای ابوزید را درباره علت ریاست وی بر شورا و محرومیت ابن مسعود، روشن می سازد.

۵. اساساً آنچه عثمان به شورا فرمان می دهد، لغو سایر قرائات و نگارش قرآن صرفاً بر مبنای لهجه قریش نیست، بلکه عثمان از آن ها می خواهد فقط هنگام بروز اختلاف بین اعضای شورا، آن هم در رسم الخط و کتابت و نه تلفظ و قرائت، رأی قریش را مقدم دارند (قابه، ۱۹۹۹: ۱۴۶)، ضمن اینکه طبق گزارش های تاریخی، مصداق این مورد اختلافی، منحصر در نحوه نگارش کلمه «تابوت» بوده است و بس (حجتی، ۱۳۸۲: ۴۴۷). افزون بر اینکه پشتوانه این تقدیم نیز دلیلی خردمندانه است: «همانا قرآن به زبان آنان نازل شده است». در این میان، حتی اگر جمله عثمان را ناظر به بعد قرائت و نه کتابت دانسته، لهجه قریش را یگانه لهجه قرآن مُنزل ندانیم و به احرف سبعة معتقد باشیم، دست کم مسلم است که اصل نزول قرآن در آغاز به یک حرف و به زبان معیار بوده است^۱ (عتر، ۱۴۰۹: ۷۹؛ شاهین، ۱۳۸۲: ۲۴-۲۵). نیز حتی اگر دلایل نزول قرآن را به لهجه قرشی نادیده انگاشته، میان زبان معیار عرب و لهجه قرشی تفاوت هایی قائل شویم و قرآن را مُنزل به زبان معیار بدانیم (راجحی، بی تا: ۵۵-۵۷)،

۱. گواه بر مطلب اینکه روایات سبعة احرف و پدیده اختلاف قرائات، عموماً در مدینه رخ نموده اند و قرآن دوره مکی، بر یک حرف بیش نیست (شاهین، ۱۳۸۲: ۲۱).

باز نمی‌توان از نزدیکی بسیار زبان قریش با زبان معیار عرب چشم پوشید. لذا طبیعی است که وقتی خداوند در نزول قرآن، حرف و لهجه‌ای را مقدم داشته و سایر احرف را بعداً و به صورت ثانوی در کنار حرف نخستین نشانده است، هنگام بروز اختلاف نیز همان حرف و لهجه مقدم باشد و این امری منطقی و نه برخاسته از تعصب قرشی است. لذا واقعیت تاریخی هرگز آن گونه که ابوزید ترسیم می‌کند، نیست و این دیدگاه به دلایل مختلف مخدوش است.

نتیجه‌گیری

الف) ابوزید در سیر قرائت پژوهی خویش

۱. اختلاف قرائات را در پیوند با سرشت الفاظ قرآن مورد مطالعه قرار داده و از وجود اختلاف قرائات، بشری بودن این سرشت را نتیجه گرفته است.

۲. در توجیه عقلی اختلاف قرائات، به دیدگاه اشاعره درباره قدمت کلام نفسی و حدوث قرآن متلوّ پرداخته، تغییرپذیری الفاظ قرآن را نتیجه طبیعی حدوث می‌داند و از همین رهگذر، باور به عدم ثبات متن قرآن متلوّ را امری منطقی و مسلم جلوه می‌دهد.

۳. تحلیل نقلی اختلاف قرائات را با توجه به روایات سبعة احرف سامان داده، ضمن تطبیق احرف سبعة بر لهجه‌های قبایل، آن را نوعی واکنش وحی به واقعیت خارجی تعدد لهجه‌ها و مبنای مشروعیت همه قرائات می‌داند.

۴. مدخلیت عامل لهجه‌ها در پیدایش و مشروعیت قرائات را به اندازه‌ای می‌داند که هر لهجه عربی مادام که معنای آیه را به ضدش بدل نسازد، در هرگونه تعبیر از قرآن، آزاد و مجاز است و این تثبیت قرائات، صرفاً ناشی از دخالت تعصب قرشی است.

ب) مرور تحلیلی این دیدگاه معلوم می‌سازد که برخی زوایای آن همچون مسئله قرائت به معنا و آزادی مسلمانان در تعبیر از معانی و حیانی، مدخلیت تام تعصب قرشی در ساحت توحید مصاحف و... ناشی از رأی مستشرقانی چون گلدزیه‌ر و بلاشر است. نیز عدم انسجام دیدگاه‌ها و تعارض‌های درون‌مجموعی آن، همچنین تعارض‌های برون‌مجموعی آن با دلایل عقلی، نقلی و شواهد تاریخی، همه و همه از نقاط ضعف سیر قرائت پژوهی ابوزید می‌باشد.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی داوود سجستانی، عبدالله بن سلیمان، کتاب المصاحف، تحقیق محمد بن عبده، مصر، الفاروق الحدیثه، ۱۴۲۳ ق.
۲. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن جزری، شمس‌الدین محمد بن محمد بن یوسف، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن حجر، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۵. همو، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ ق.
۶. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابوزید، نصر حامد، «الکشف عن اقنعة الازهاب، بحثاً عن علمانیة جدیدة»، مجله ادب و نقد، قاهره، شماره ۵۵، ۱۹۹۰ م.
۸. همو، «تأویل، حقیقت و نص» (مصاحبه مرتضی کریمی نیا با ابوزید)، مجله کیان، شماره ۵۴، بهمن ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوجیة الوسطیة، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۲ م.
۱۰. همو، قرآن به مثابة دیسکورس‌های مختلف (مصاحبه اکبر گنجی با ابوزید)، بخش دوم، <nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com>
۱۱. همو، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. همو، مفهوم النص، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰ م.
۱۳. همو، نقد الخطاب الدینی، چاپ دوم، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۴ م.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الکبیر، دکن، دائرة المعارف العثمانیه، بی تا.
۱۵. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. حجتی، سیدمحمدباقر، تاریخ قرآن کریم، چاپ نوزدهم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. خوبی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ چهارم، بیروت، دار الزهراء، ۱۳۹۵ ق.
۱۹. راجحی، عبده، اللهجات العربیة فی القراءات القرآنیة، اسکندریه، دار المعرفه الجامعیه، بی تا.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، مصر، هیأة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۲۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، چاپ سوم، بی جا، مطبعة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، بی تا.
۲۳. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ ق.

۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۵. شاهین، عبدالصبور، *تاریخ قرآن*، ترجمه حسین سیدی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. همو، *قصه ابوزید و انحسار العلمانیه*، قاهره، دار الاعتصام، بی‌تا.
۲۷. شریف لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. شوقی، احمد عبدالسلام، *تاریخ الادب العربی العصر الجاهلی*، مصر، دار المعارف، بی‌تا.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۳۰. صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ دهم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۷۷ م.
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، بی‌تا.
۳۳. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق محمد احمد شاکر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. طه حسین، *فی الادب الجاهلی*، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۲ م.
۳۵. عتر، حسن ضیاء‌الدین، *الاحرف السبعة و منزلة القراءات منها*، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۳۶. فضلی، عبدالهادی، *القراءات القرآنیة*، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۵ ق.
۳۷. قابه، عبدالحلیم بن محمد الهادی، *القراءات القرآنیة*، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ م.
۳۸. قاضی عیاض، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، عمان، دار الفیحاء، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲ ش.
۴۰. گلدزیهر، ایگناس، *مذاهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبدالحلیم النجار، مصر، مکتبه الخانجی، ۱۳۷۴ ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. مسلم بن حجاج، *المسند الصحیح المختصر*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۴. همو، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.

باز کاوی واژه طاق در آیه صوم*

□ محمدمهدی مسعودی^۱

چکیده

شناخت ادبیات عصر نزول برای فهم قرآن اجتناب‌ناپذیر است. چه بسا واژگانی که در عصر نزول در معنایی استعمال شده، اما به مرور زمان تحول معنایی یافته‌اند. یکی از واژه‌هایی که همواره کار را بر مترجمان قرآن دشوار ساخته، واژه «طاق» است، به گونه‌ای که ترجمه‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. دامنه این اختلاف علاوه بر ترجمه تفسیر را هم شامل می‌شود. در این پژوهش، ضمن باز کاوی آیه صوم به معناشناسی واژه «طاق» و نقش آن در فهم مراد آیه خواهیم پرداخت. واژگان کلیدی: احکام قرآن، آیه صوم، معناشناسی «طاق».

مقدمه

واژه «طاق» و مشتقات آن در چهار آیه از قرآن کریم به کار رفته‌اند: ﴿سَيَطُوفُونَ مَا بِحُلُوبِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^۲ (آل عمران / ۱۸۰)، ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ...﴾ (بقره / ۱۸۴)، ﴿قَالُوا

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اقلید (masoudi57@gmail.com).

۲. به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده‌اند، روز قیامت طوق گردنشان می‌شود.

لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ...^۱ (بقره / ۲۴۹)، ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَنَا طَاقَةً لَّنَابِهِ...﴾^۲ (بقره / ۲۸۶). غیر از آیه ۱۸۴ بقره در معانی آیات دیگر ابهامی وجود ندارد. برخی «طاقت» را در آیه مذکور، به معنای قدرت و توانایی دانسته‌اند، بنابراین معنای آیه چنین است: کسانی که توانایی روزه گرفتن دارند، فدیة بدهند. اما برداشت این حکم از آیه مخالف با اجماع مفسران است؛ زیرا کسانی که قدرت بر روزه گرفتن دارند، باید روزه بگیرند بدون اینکه فدیة بر آن‌ها واجب باشد. شاید برای رفع همین اشکال بوده که بیشتر مفسران قائل به نسخ این آیه شده‌اند^۳ (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۲؛ بغوی، ۱۴۲۳: ۱۵۱/۱؛ رازی، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۲). برخی هم حرف نفی «لا» را در تقدیر گرفته‌اند (ر.ک: زرکشی، ۱۳۷۶: ۲۱۵/۳؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۴۶۲/۲؛ کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۳۸/۱؛ اندلسی، ۱۴۱۲: ۴۳/۲) و برخی نیز همزه «إِطَاقَةَ» را همزه سلب دانسته و بدون تقدیر حرف نفی، «إِطَاقَةَ» را «ناتوانی» معنا کرده‌اند^۴ که در نتیجه، تنها کسانی که توانایی روزه گرفتن ندارند فدیة می‌دهند (ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۹۰/۱). در ادامه، بررسی قول به نسخ یا احکام، سیر تطور معنایی واژه طاق و جمع میان معنای لغوی و احکام روایی آیه دنبال می‌شود.

قول به نسخ

گروهی از مفسران بر آنند که در ابتدا مسلمانان بین روزه و افطار مخیر بوده‌اند که این حکم با آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ نسخ شده است. در روایت عطیه و ابن ابی طلحه از ابن عباس آمده است: «كان في الصوم الأوّل فدية طعام مسكين فمن شاء من مسافر أو مقيم أن يطعم مسكيناً ويفطر كان ذلك رخصة له ثم نسخ ذلك» (ابن جوزی، بی‌تا: ۶۷).

۱. گفتند: «امروز ما را یاری [مقابله با] جالوت و سپاهیان‌ش نیست».
۲. پروردگارا! و آنچه تاب آن را نداریم بر ما تحمیل مکن.
۳. این گروه از مفسران آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ را آیه ناسخ می‌دانند.
۴. ر.ک: ترجمه خواجوی: «و آن کسانی که توانایی روزه گرفتن ندارند به جای آن غذای یک وعده طالبان نیازمند را دهند»؛ ترجمه کاویان‌پور: «و آن‌هایی که توانایی روزه گرفتن را ندارند، در عوض فقرا را اطعام کنند»؛ ترجمه معزی: «و بر آنان که نتوانندش فدیة است خوراک بینوایی»؛ ترجمه پورجوادی: «و کسانی که توانایی انجام آن را ندارند، فدیة‌اش این است که باید تهیدستی را غذا دهند»؛ ترجمه آیتی: «و بر آنان که توانایی آن را ندارند، هر روز به اطعام مسکینی باز خرند».

آیه ناسخ مطابق روایات (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱: ۲۳۸/۲) وارده ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُضْمْهُ﴾ می‌باشد؛ به طوری که پس از نزول آیه ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ هر مسلمانی که می‌خواست روزه می‌گرفت و هر که نمی‌خواست افطار می‌نمود و فدیة می‌داد تا اینکه آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُضْمْهُ﴾ نازل شد و آن را نسخ نمود (الوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۱؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۸/۱). تعلیل‌های اشاره‌شده در روایات نسخ، جز رخصت را به دلیل عادت نداشتن مسلمانان اولیه به روزه، در بر ندارند (ابن جوزی، بی‌تا: ۶۷). هر چند نظریه مشهور از آن قائلان به نسخ است، اما قائلان به نسخ هم در کیفیت آن اختلاف نظر دارند. برخی به نسخ کلی قائل بوده و برخی نیز به وقوع نسخ اما در غیر حامل و مرضع معتقد هستند. نسخ آیه در بیمار غیر عاجز و نسخ آیه در سالخورده غیر عاجز نیز از دیگر آرای مطرح‌شده در آیه است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. نسخ کلی

برخی مصداق آیه ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ را همه مکلفان آغاز نزول قرآن دانسته‌اند، به گونه‌ای که بین روزه و افطار مخیر بوده‌اند؛ اما این حکم با نزول آیه ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُضْمْهُ﴾ نسخ شده است. بیضاوی می‌نویسد:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ و علی المطیقین للصیام إن أفطروا ﴿فَدِيَّةُ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾. رخص لهم فی ذلك أول الأمر لما أمروا بالصوم فاشتد عليهم لأنهم لم يتعودوه ثم نسخ (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲۴/۱).

۲. نسخ در غیر حامل و مرضع

در این میان، برخی هم معتقدند که مسلمانان در ابتدا بین روزه و افطار مخیر بوده‌اند، سپس در غیر حامل و مرضع نسخ صورت گرفته است. شافعی می‌گوید:

ظاهر آیه دلالت دارد بر اینکه کسانی که طاققت بر روزه گرفتن دارند، هرگاه روزه نگیرند، باید اطعام کنند [و این آیه] در غیر حامل و مرضع نسخ گردید (طبری، ۱۴۲۴: ۶۰/۱).

طبری در استدلال بر عدم شمول آیه بر حامل و مرضع می‌گوید:

این آیه نمی‌تواند شامل حامل و مرضع شود؛ زیرا حامل و مرضع مخیر نمی‌باشند، به دلیل اینکه آن دو یا بر بچه خود بیمناکند یا بیمناک نیستند. اگر بیمناک بودند، وظیفه آن‌ها افطار بدون تخیر است و اگر بیمناک نبودند وظیفه آن‌ها روزه بدون تخیر است. از سوی دیگر آیه مذکور نمی‌تواند هر دو گروه را شامل شود؛ بدین گونه که ظاهر آن دلالت داشته باشد بر وجوب فدیة به هنگام تخیر بین افطار و روزه و در یک گروه (غیر حامل و مرضع) تخیر بین افطار و روزه و در گروه دیگر (حامل و مرضع) وجوب روزه بدون تخیر یا وجوب فدیة بدون تخیر^۱ را شامل شود، به گونه‌ای که لفظ آیه، همزمان هر دو را شامل شود (همان: ۶۱/۱).

۳. نسخ در بیمار غیر عاجز

برخی نیز معتقدند که منظور از «يُطِيقُونَهُ» بیماران قادر بر روزه بوده که بین روزه و افطار مخیر بوده‌اند، اما با آیه «فَلْيُضْمَهُ» نسخ شده و تنها رخصت برای بیماران ناتوان از روزه باقی مانده است که می‌توانند روزه بگیرند یا به جای آن افطار کنند و فدیة بدهند. صاحب البحر المحيط این قول را به ابن عباس نسبت داده است (اندلسی، ۱۴۱۲: ۱۸۹/۲). ضعف این نظریه روشن است؛ چرا که آیه، قبل از بیان حکم افراد قادر بر روزه، حکم بیمار را بیان فرموده است. به خصوص اینکه مراد از بیمار در سیاق آیه کسی است که روزه برایش ضرر داشته باشد و گرنه بیمار محسوب نمی‌شود. لذا بیش از دو حالت تصورشدنی نیست؛ یا روزه برایش ضرر دارد که باید افطار کند و بعداً قضا نماید و یا روزه برایش ضرر ندارد که در این صورت، روزه بر او واجب است. با این توصیف، نیازی به بیان حکم بیمار غیر عاجز باقی نمی‌ماند.

۴. نسخ در سالخورده غیر عاجز

از دیگر نظریات مطرح شده در نسخ آیه، نسخ در سالخورده غیر عاجز است که روایت منقول از معاذ بن جبل و ابن عباس بر آن اشاره دارد (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۸/۱؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۳۹۵: ۷۹/۲).

۱. زیرا برای زن حامل و مرضع دیگر تخیری وجود ندارد، چون یا روزه برای آن دو ضرر دارد یا ندارد.

بطلان قول به نسخ

برای بطلان قول به نسخ به ادله‌ای مانند «مخالفت با اصل» و «مخالفت با سیاق» استناد شده است. رشید رضا به نقل از استادش عبده می‌گوید: بر اساس قاعده و اصل، زمانی که حمل گفتاری بر احکام (مقابل نسخ) امکان‌پذیر باشد، حکم به نسخ نمی‌شود (بی‌تا: ۱۵۷/۲). از طرفی سیاق آیه نیز بر بطلان قول به نسخ دلالت دارد؛ چرا که قبل از عبارت مذکور «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ» خداوند متعال تکلیف بیمار و مسافر را بیان نموده و اگر طبق قول به نسخ، حکم آیه تخییری می‌بود، حکم مسافر و بیمار باید پس از حکم به تخییر مطرح می‌شد.

فخر رازی در بیان بطلان قول به نسخ می‌گوید:

قائلان به منسوخ بودن آیه عقیده دارند که ناسخ این آیه، آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» است، در حالی که چنین نیست؛ زیرا خداوند متعال در پایان این آیه فرموده است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/ ۱۸۵) و اگر این آیه ناسخ می‌بود، فراز «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» در ادامه آن نمی‌آمد؛ چرا که در این صورت، وجوب تخییری روزه برداشته شده و حکم شدیدتر شده است. در واقع، حکم ساده برداشته شده و عسر و سختی ثابت گردیده، پس چگونه سزاوار بود که در ادامه بگوید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»؟ (۱۴۱۵: ۲/۲۴۹).

از طرفی قبل از فراز «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ»، خداوند تکلیف بیمار و مسافر را بیان نموده و اگر طبق قول به نسخ، حکم آیه تخییری می‌بود، بیان حکم بیمار و مسافر لزومی نداشت و یا دست کم باید پس از حکم به تخییر مطرح می‌شد.

قول به احکام

گروهی از مفسران ضمن مردود دانستن قول به نسخ، قول به احکام (مقابل نسخ) را اختیار نموده‌اند. قائلان به احکام در معناشناسی آیه نظرات متفاوتی دارند. برخی طاق را معادل قدرت همراه با مشقت و عده‌ای آن را معادل وسعت دانسته‌اند.

۱. قائلان به طاق به معنای «قدرت همراه با مشقت»

برخی از مفسران با تفسیر طاق به «توانایی همراه با سختی و مشقت» آیه را به روزه

همراه با نهایت تلاش و سختی تفسیر کرده‌اند (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۱). رشید رضا ضمن اشاره به سخن راغب اصفهانی درباره معنای طاقت در وسعت همراه با شدت و مشقّت حامل و مرضع، بلکه شاغلان کارهای سخت و سنگین را مانند کسانی که مجبور به فعالیت در معادن زغال‌سنگ هستند، نیز مشمول این حکم دانسته است (رشید رضا، بی‌تا: ۱۵۷/۲).

۲. قائلان به طاقت به معنای وسعت

برخی مراد از ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ را کسانی می‌دانند که قبلاً در زمان جوانی توانمند بوده‌اند، اما اکنون به دلیل پیری و ناتوانی قدرت روزه گرفتن ندارند. این قول از سوی سعید بن مسیب و سدی ارائه شده است (اندلسی غرناطی، ۱۴۱۲: ۱۸۹/۲). چنین معنایی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز آمده است آنجا که ابن بکر از امام صادق علیه‌السلام در مورد فرمایش خداوند ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ پرسید؛ امام علیه‌السلام فرمود: «علی الذین کانوا یطیقون الصوم ثم أصابهم کبرٌ أو عطاشٌ أو شبه ذلك فعلیهم لکلّ یوم مُدٌّ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۲). برخی نیز اختصاص فراز دوم آیه را به شیخ کبیر، به دلیل ناموجه بودن قول به اسقاط مردود شمرده‌اند؛ زیرا در این صورت تقدیر آن چنین خواهد بود که: «وعلی الذین کانوا یطیقونه ثم عجزوا بالکبر مع الیأس عن القضاء»، در حالی که اثبات آن جز با اجماع یا توقیف جایز نیست؛ علاوه بر اینکه با چنین حملی لفظ را از معنای حقیقی و ظاهری اش منصرف نموده و فایده فرمایش خداوند متعال ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ را زایل نموده‌ایم؛ زیرا در این فرض کسانی که پس از وجوب صوم، مطیق بوده‌اند با کسانی که حکم روزه به آنها ملحق شده، در حالی که به دلیل پیری از روزه گرفتن عاجز بوده‌اند، هر دو در حکم یکسان می‌باشند، هر چند معنای آیه حمل شده است بر اینکه شیخ کبیر عاجز از صوم و مأیوس از قضا باید فدیة بدهد که در این صورت برای اطاقه در فراز ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ حکم و معنایی باقی نمانده است (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۲۰/۱).

در این میان، عده‌ای هم قائل به حذف «لا» بوده‌اند، هر چند برخی دیگر تقدیر «لا» را به دلیل امکان وقوع اشتباه در فهم، خطا دانسته‌اند (همان). برخی نیز فراز ﴿أَنَّ

تَّصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ را قرینه بر عدم احتمال تقدیر «لا» دانسته‌اند؛ چرا که اگر لایطیق بوده و توانایی روزه گرفتن نداشته باشند، نه تنها روزه گرفتن خیر نخواهد بود، بلکه روزه نگرفتن بهتر خواهد بود. از سوی دیگر خداوند مؤمنان را به کارهایی که بر آن قادر نیستند، تکلیف نمی‌کند (ماتریدی، ۱۴۲۵: ۱۳۶/۱).

جصاص دلالت آیه را بر مسافر و بیمار رد می‌کند، به این ترتیب که بیمار ذکر شده در آیه، کسی است که از ضرر روزه گرفتن هراس دارد. پس چگونه می‌توان چنین شخصی را مطیق نامید. رخصتی هم که به او داده شده است، به دلیل ناتوانی و ترس از ضرر بوده است. فراز بعدی آیه ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ نیز شاهدی بر این مطلب است؛ چرا که روزه برای بیماری که نگران بیماری‌اش هست، خیر محسوب نمی‌شود، بلکه در چنین موقعیتی از روزه گرفتن نهی شده است (۱۴۰۵: ۲۲۰/۱).

معنای لغوی طاق

به گفته فراهیدی، به هر چیز دایره‌ای شکل [که چیز دیگری را احاطه کند] طوق گفته شده، مانند سنگ آسیاب که محور را احاطه کرده است. «طائق» هر چیز، آن است که اطرافش را احاطه کرده است؛ از قبیل کوه یا تپه و جمع آن «أطواق» است و «طوق» مصدر است از «طاقت» که اسم می‌باشد. شاعر گوید:

كَلَّ امْرِيَّ مَجَاهِدًا بِطَوْقِهِ كَالثَّوْرِ يَحْمِي جِلْدَهُ بِرَوْقِهِ^۲

و در حدیث نبوی آمده: «من غصب جاره حلاً طَوْقَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى سَبْعِ أَرْضِينَ، ثُمَّ يَهْوَى بِهِ فِي النَّارِ»؛ یعنی آن مقدار، مانند طوقی بر گردنش انداخته می‌شود و «تَطَوَّقَتِ الْحَيَّةُ عَلَيَّ عُنُقَهُ»؛ یعنی آن مار مانند طوقی به گردنش پیچید. به قوس ساختمان هم «طاق» گویند که جمع آن «أطواق» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۳۹/۵).

ابن فارس نیز چون فراهیدی، معتقد است که اصل «طوق» به معنای چیزی است که چیز دیگری را احاطه نموده است. از این رو، به بنایی که به صورت منعطف

۱. الجلدة: القطعة من الجلد، جلدة الرجل: عشيرة.

۲. الروق: شاخ حیوان.

ساخته شده نیز به خاطر مدوّر بودن آن «طاق» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۳/۳). مؤید گفته او عبارت «نَسَأَلُكَ الثَّبَاتَ عَلَيَّ مَا طَوَّقْتَنَا» (از تو می‌خواهیم که ما را در آنچه به آن مکلف ساخته‌ای ثابت قدم داری) است که در ادعیه وارد شده است (طریحی، ۱۴۰۸: ۷۵/۳). به نظر می‌رسد ابن فارس استعمال این واژه را به شکل فعلی در دو معنا می‌داند: یکی احاطه قدرت و دیگری احاطه تکلیف که البته هر دو در عنصر احاطه مشترکند. وی به کاربرد طوق در احاطه تکلیفی در عبارت «طَوَّقْتُكَ الشَّيْءَ» اشاره نموده، در حالی که در استعمالات عرب عبارت «طَوَّقَنِي اللَّهُ أُدَاءَ ذَلِكَ» (خداوند قدرت ادای آن را به من بدهد) یافت می‌شود که به معنای «قوانی» است نه «کلفنی» (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۲۵/۸). اما ابوهلال عسکری میان «قدرت» و «طاق» تفاوت قائل شده و در فرق بین آن دو می‌گوید:

فرق بین «قدرت» و «طاق» آن است که «طاق» نهایت توانایی قدرتمند و به کار بردن کامل آن چیزی است که وی در توان دارد؛ مثلاً می‌گویی: «هذا طاقتی»؛ یعنی این به اندازه امکان و توانایی من است. از همین رو، به خداوند متعال «مطیق» گفته نمی‌شود (۱۴۱۲: ۲۷۲/۱-۲۷۳).

راغب اصفهانی نیز هم‌سوی با ابوهلال می‌گوید:

اصل طوق چیزی است که بر گردن آویخته شود، چه به صورت طبیعی (مانند طوق کبوتر) و چه ساختگی (مانند گردن‌بند) و در آن توسعه داده شده و گفته شده: «طَوَّقْتَهُ كَذَا» مانند اینکه گفته شده باشد: «قَلَّدْتَهُ» (این کار را بر عهده او گذاردم) (بی‌تا: ۳۱۲).

اما به واژه «طاق» که می‌رسد می‌گوید:

«طاق» اسم است برای مقدار ممکن برای انسان تا کاری را با مشقت و سختی انجام دهد و این از جهت تشبیه آن به طوقی است که شیء را احاطه کرده است (همان).

گویا وی گمان کرده که اگر کلمه طاق متضمن معنای مشقت نباشد، تکلیف به ما لایطاق خواهد بود (ر.ک: همان). راغب در توضیح معنای ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِطَاقَةِ لَنَابِنَا﴾ (بقره/ ۲۸۶) می‌گوید:

یعنی ما را به آنچه که انجام آن برایمان سخت است مکلف مکن نه اینکه ما را به آنچه بر آن قدرت نداریم مکلف نمما؛ چرا که خداوند گاهی انسان را مکلف به کارهای صعب و دشوار می کند [اما بر کارهای فوق توان تکلیف نمی کند] (همان).

به نظر می رسد ابوهلال عسکری و لغویان پس از او مانند راغب اصفهانی در اثر چالشی که از ناحیه واژه «طِقُونُهُ» در آیه ۱۸۴ سوره بقره مواجه شده اند، با نادیده گرفتن معنای اصلی «طاقت» و کاربردهای آن دچار تکلف شده اند. هرچند از دید راغب نوعی صعوبت در واژه «طاقت» نهفته است، کاربردهای دیگری از این واژه دیده می شود که بر خلاف نظر او می باشد.^۱ علاوه بر اینکه لغویان و مفسرانی را می بینیم که دلالت «طاقت» را بر قدرت و وسعت به عنوان معنای حقیقی «طاقت» گوشزد نموده اند. ابن منظور به نقل از اصمعی می گوید:

«طوق» و «إِطَاقَةٌ» قدرت بر شیء است و گفته می شود: «قد طاقه طَوْقًا وَأَطَاقَهُ إِطَاقَةً وَأَطَاقَ عَلَيْهِ»، و اسم آن «طَاقَةٌ» است و اینکه گفته می شود: «هو فی طوقی»؛ یعنی آن کار در وسع و توانایی من است (۱۴۰۸: ۲۲۵/۸).

طبرسی می گوید:

«طوق» از «طَاقَةٌ» به معنای توانایی است و «أَطَاقَ، إِطَاقَةٌ» زمانی گفته می شود که بر کاری قدرت یابد و «طَوَّقَهُ تَطْوِيقًا» یعنی گردن بند بر گردنش افکند و گردن بندی که از جنس طلا و نقره است را از این جهت «طوق» خوانند که دارنده اش را عظمت و نیرو بخشد و به هر چیز دایره ای شکل [نیز] «طوق» گفته می شود و «طَوَّقَهُ الْأَمِيرُ»؛ یعنی امیر او را به کاری تکلیف کرد (۱۴۱۵: ۷/۲).

در المصباح المنیر آمده است:

جمع «طوق»، «أَطَاقُ» است و «طَوَّقَتُهُ الشَّيْءُ»؛ یعنی آن چیز را «طوق» او قرار دادم و از تکلیف به طوق تعبیر شده است و طوق هر چیز، آن چیزی است که دور آن را احاطه کرده است از این رو به کبوتر «ذات طوق» (طوق دار) گفته می شود و

۱. کاربردهای زیادی را از مشتقات «إِطَاقَةٌ» در روایات منسوب به پیامبر ﷺ می توان یافت که طاق در معنای وسعت و قدرت استعمال شده است. از طرفی، سیاق آن روایات با سیاق آیه یکسان بوده، در مقام بیان احکام شرعی هستند. این شواهد، دست کم دلالت بر رواج کاربرد واژه مذکور در معنای وسعت و قدرت در عصر نزول دارد.

«أطقت الشيء إطاقاً»؛ یعنی بر آن چیز قدرت یافتم، پس به من «مُطِيق» گویند و اسم آن «إطاقه» است مثل «طاعة» از «أطاع» (مقرئ فیومی، بی تا: ۵۲۱).

ابوحیان معنای اصلی «طوق» را در هر دو باب افعال و تفعیل، حقیقت در توانایی و قدرت، و کاربرد آن را در سختی و تکلف، مجاز دانسته است. وی در تفسیر آیه **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾** (بقره/ ۱۸۴) پس از اشاره به قرائت‌های مختلف **﴿يُطِيقُونَهُ﴾** می گوید:

معنای هر شش قرائت به استطاعت و قدرت برمی گردد و مجازش از «طوق» به معنای قلابه می باشد؛ مانند اینکه گفته شود: «آن همانند طوقی بر گردنشان است» و این کنایه از تکلیف است. یعنی روزه گرفتن بر آن‌ها دشوار است (اندلسی غرناطی، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۲).

طبرسی درباره آیه **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾** می نویسد: اکثر دانشمندان ضمیر آخر این فعل را به صوم برگردانده اند. به این ترتیب که: خداوند کسانی را که قدرت روزه گرفتن دارند، مخیر کرده است بین اینکه روزه بگیرند و كفاره ندهند و یا اینکه عوض روزه از هر روزی یک مسکین را غذا دهند و این تخیر به دلیل عادت نداشتن مردم به روزه جعل شد ولی این حکم بعداً با آیه **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾** نسخ گردید (۱۴۱۵: ۱۰/۲).

صرف نظر از درستی یا نادرستی نسخ آیه، کلام طبرسی مبنی بر نظر بیشتر مفسران بر نسخ آیه، دلیل است بر اینکه استعمال «طاق» در قدرت و وسعت امری رایج بوده است. رشید رضا نیز به نقل از محمد عبده می گوید: بیشتر مفسران معتقدند که آیه نسخ شده است؛ چون آن‌ها «إطاقه» را به معنای «استطاعة» دانسته اند (رشید رضا، بی تا: ۱۵۷/۲).

مصادیق «یطیقونه» در روایات احکام

در روایات احکام (مقابل نسخ) مصادیقی برای «یطیقونه» ذکر شده که بررسی آن‌ها می تواند در معناشناسی دقیق «یطیقونه» و دستیابی به مراد آیه به ما کمک کند. به طور خلاصه در روایات مصداق زیر برای آیه آمده است:

۱. روایت ابوبصیر: بیماران و سالخورده گانی که نمی توانند روزه بگیرند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۸/۱).

۲. روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام: سالخورده و کسی که عطش آزارش می دهد (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱۶/۴).

۳. تفسیر سعید بن جبیر: حامل نزدیک به زایمان و مرضع کم شیر (ترندک، ۱۳۷۸: ۹۹).

۴. سالخورده و زنی که بر جان فرزندش بترسد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۷۹/۱).
پس از اشاره به مصادیق «یطیقونه» در روایات احکام، وجه جمع میان روایات و مصادیق ذکر شده را در ضمن عناوینی بیان می نمایم.

۱. خروج موضوعی شیخ و شیخه و ذوالعطاش^۱ از حکم بیمار

شاهد مطلب روایت داود بن فرقد از پدرش از امام صادق علیه السلام در مورد کسی است که روزه نگرفته است: «إِنْ كَانَ مِنْ مَرَضٍ فَإِذَا بُرَأَ فَلْيَقْضِهِ وَإِنْ كَانَ مِنْ كِبَرٍ أَوْ عَطَشٍ فَبَدِّلْ كُلَّ يَوْمٍ مُدًّا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۳۲/۱۰). از این روایت استفاده می شود که امام علیه السلام میان بیمار و میان شیخ و شیخه و عطاش تفاوت گذاشته و شیخ و شیخه و عطاش را به بیمار ملحق نفرموده است.

۲. حمل طاقت در آیه بر توانایی شرعی

ظاهراً در این آیه ابتدا حکم بیمار و مسافر جدا شده است؛ زیرا این دو «لا یطیق» هستند و روزه گرفتن بر آنها حرام است. اما دسته دوم کسانی هستند که نه بیمارند و نه مسافر که خود دو دسته اند: گروهی که روزه گرفتن بر آنها واجب است و گروهی دیگر که روزه برایشان مستحب است «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» و آنان پیران سالخورده ای هستند که هرگز امید جوانی ندارند. اینان مخیّرند که روزه بگیرند که البته بهتر هم همین است چون توانایی روزه گرفتن را دارند و دچار مشکلی مانند بیماری یا سفر نمی باشند تا روزه گرفتن بر آنها حرام باشد و می توانند روزه نگیرند و به جای آن فدیة دهند.

۱. ظاهراً منظور از ذوالعطاش در روایات بیمار دارای مرض قند است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۳۷/۲).

۳. الحاق حکم حامل و مرضع از جهتی به شیخ و شیخه و از جهتی

به مسافر و بیمار

بر اساس روایتی از امام باقر علیه السلام حامل و مرضع می‌توانند در ماه رمضان افطار کنند، اما به ازای هر روز باید یک مد طعام صدقه دهند و قضای روزه خود را نیز به جا آورند (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۷۷/۴). طبق این روایت، حامل و مرضع از جهتی ملحق به بیمار و از جهت دیگر ملحق به شیخ و شیخه هستند. البته حامل نزدیک به زایمان و مرضع کم شیر بعد از قدرت یافتن باید قضا کنند، ولی شیخ و شیخه‌ای که امید به قدرت آن‌ها نمی‌رود، دیگر قضا هم بر آن‌ها لازم نیست. حتی در صورت ناتوانی فدیّه هم بر آن‌ها واجب نیست. دلیل آن روایت کرخی از امام صادق علیه السلام است که می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: رجل شیخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء (الضعفه به) ولا يمكنه الركوع والسجود؟ فقال: «لَيُؤْمَى بِرَأْسِهِ إِمَاءً»، إلی أن قال: قلت: فالصيام؟ قال: «إذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله عنه فإن كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم أحب إلى وإن لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۱۰).

در جمع میان روایت کلینی که بر حامل نزدیک به زمان حمل و مرضع کم شیر هم فدیّه و هم قضا را لازم دانسته و روایات قبلی که برای شیخ و شیخه و ذوالعطاش قضا را لازم نمی‌دانند، می‌توان گفت که این دو گروه از یک سو ملحق به بیمار و مسافرنده؛ زیرا عذر آن‌ها مقطعی است، پس لازم است روزه را قضا نمایند؛ اما از سوی دیگر، با بیمار و مسافر متفاوتند؛ زیرا روزه بر بیمار و مسافر حرام است و توانایی شرعی (طاعت شرعی) بر روزه گرفتن ندارند، در حالی که روزه بر حامل نزدیک به زمان زایمان و مرضع کم شیر حرام نیست، بلکه آن دو تنها از ضرر احتمالی به فرزند خود بیمناکند. پس شرعاً مطبق محسوب شده، باید فدیّه دهند.

۴. خروج شیخ و شیخه ناتوان از دایره موضوع

شیخ مفید و سید مرتضی معتقدند که شرط فدیّه در آیه آن است که فدیّه‌دهنده فی الجمله قادر بر فدیّه باشد و صحیح ابن مسلم ظهور دارد در اینکه شیخ کبیر و

ذوالعطاش قدرت روزه گرفتن را دارند؛^۱ زیرا این فرض نیز وجود دارد که گاهی شیخ کبیر و ذوالعطاش عاجز از روزه باشند، پس به ناچار باید فدیة به مطیق از این دو گروه اختصاص یابد (نجفی، ۱۳۶۵: ۱۴۸/۱۷).

۵. الحاق بیماری که امیدی به سلامت او نمی‌رود به شیخ و شیخه

از علی ع و ابن عباس نقل است که آیه در شأن پیرمرد و پیرزن سالخورده نازل شده است. نیز علی ع بیماری را که امیدی به سلامتش نمی‌رود، در این شمار دانسته است (۱۴۱۲: ۱۸۹/۲).

۶. خروج بیمار از فراز ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾

جصاص بر خروج بیمار از حکم بیان شده درباره مطیق بر روزه چنین استدلال می‌کند که خداوند آیه را با بیان حکم بیمار و مسافر آغاز کرد و در صورت افطار، قضا را بر آن دو واجب نمود. سپس فراز ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ را به دنبال آن آورد. بنابراین جایز نیست از قسمت دوم نیز مسافر و بیمار اراده شده باشد، زیرا بیان حکم آن‌ها پیشتر با عنوان مخصوص و صریح ذکر گردید و مسلم است که معطوف بر شیء ناگزیر باید غیر از خود شیء باشد (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۹/۱-۲۲۰).

۷. تخصیص «یطیقونه» به شیخ و شیخه و...

آن گونه که پیشتر به هنگام برشمردن قول به احکام اشاره شد در مقابل قول به نسخ آیه برخی قائل به تخصیص شده‌اند، به این معنا که واژه «یطیقونه» معنای عامی داشته که به مواردی خاص مانند شیخ و شیخه و حامل نزدیک به زمان زایمان و مرضع کم شیر اختصاص یافته است. روایاتی که در آن مصادیق «یطیقونه» ذکر شده است تمامی مشعر به این قول هستند.

نتیجه‌گیری

۱. واژه «یطیقونه» در آیه ۱۸۴ سوره بقره، همواره کار را بر مترجمان دشوار

۱. عبارت «لا حرج علیهما» در روایت ابن مسلم قرینه‌ای بر این مطلب است.

کرده است. تحقیق در معنای لغوی طاقت گویای آن است که در عصر نزول، استعمال «طاقت» در قدرت و وسعت رایج بوده است، به ویژه در باب افعال استعمالی در تکلف و سختی یافت نمی‌شود، بلکه همه کاربردهای آن در معنای قدرت و وسعت ظهور دارند. با این توصیف، طاقت در آیه مذکور به معنای وسعت و قدرت است، هر چند معنای ظاهری آیه را از جهت مخالفت با اجماع مفسران با چالش مواجه می‌سازد. به نظر می‌رسد ابوهلال عسکری و راغب اصفهانی نخستین کسانی بوده‌اند که معنای توانایی با شدت و سختی را برای طاقت، علی‌رغم نبودن شاهد بر آن در کلام عرب مطرح کرده‌اند و دیگران از آن دو پیروی نموده‌اند.

۲. نظریه نسخ آیه به دلایلی ناموجه است. به نظر می‌رسد قول به نسخ به دلیل گریز از تنگنایی بوده است که از ناحیه واژه «یطیقونه» در آیه ۱۸۴ بقره به وجود آمده است. تنها دلیل انصراف از معنای ظاهری آیه، سیاق است که گویای استثنای گروهی معذور از دایره موضوع می‌باشد؛ گروهی که نه بیمارند و نه مسافر، هر چند روزه گرفتن آن‌ها اولویت دارد ﴿وَأَنْ صُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

۳. در روایات، شیخ و شیخه از مصادیق آن معرفی شده است. جمع میان مصادیق مختلف ذکر شده، با حمل طاقت در آیه مذکور بر توانایی شرعی امکان‌پذیر است و از این رو قرائت مشهور «یطیقونه» به قرینه روایات به شیخ و شیخه و ذوالعطاش تخصیص زده می‌شود.

۴. شیخ و شیخه از نظر شرعی منعی برای روزه گرفتن ندارند هر چند روزه آن‌ها با مشقت همراه باشد؛ زیرا مشقت جزء لاینفک روزه است. با این حال خداوند متعال وجوب روزه را از گردن آن‌ها برداشته است.

۵. حامل نزدیک به زایمان و مرضع کم شیر از آن جهت که عذرشان قابل رفع است، در قضای روزه ملحق به بیمار و مسافرنند و از آن جهت که طاقت شرعی دارند در پرداخت فدیة ملحق به شیخ و شیخه و ذوالعطاش می‌باشند.

کتاب شناسی

۱. آلوسی بغدادی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن جوزی، نواسخ القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳. ابن عطیة اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، المجلس العلمی بفس، ۱۳۹۵ ق.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۶. اندلسی غرناطی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ ق.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۸. بَغَوی، ابومحمد حسین بن مسعود، تفسیر البَغَوی (معالم التنزیل)، ریاض، دار طیبه، ۱۴۲۳ ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ترندک، جواد، تفسیر سعید بن جبیر و نقش آن در تطور تفسیر، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل، روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۴. خفاجی، شهاب الدین احمد بن محمد بن عمر، حاشیة الشهاب علی تفسیر البیضاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
۱۷. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الکریم (الشهیر بتفسیر المنار)، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۸. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. طبری، عمادالدین بن محمد، احکام القرآن، بیروت، دار الجیل، ۱۴۲۴ ق.
۲۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ دوم، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۲۳. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۵. فراهیدی، ابوعبدالرحمان خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. کاشانی، ملافتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تصحیح عقیقه بخشایشی، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، تفسیر القرآن العظیم المسمی تأویلات اهل السنه، بیروت، مؤسسه الرساله ناشرون، ۱۴۲۵ ق.
۲۹. مقرئ فومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، بی تا.
۳۰. موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

بررسی آیه

﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾*

- مهدی مطیع^۱
- محسن خالقی^۲
- پیمان کمالوند^۳

چکیده

خداوند در سوره مبارکه واقعه پس از اینکه انسان‌ها را به سه دسته «اصحاب المیمنه»، «اصحاب المشئمه» و «سابقون» تقسیم می‌کند، می‌فرماید گروه زیادی از سابقون از اولین بوده و اندکی از آن‌ها را آخرین تشکیل می‌دهند. تفاسیر به بیان مصداقی این مفاهیم و تبیین اولین و آخرین با معیار زمانی پرداخته‌اند که لازمه این اقوال تقلیل سابقون در گذر زمان بوده است.

در آموزه‌های قرآنی و روایی، اولین، کسانی هستند که در پرتو ایمان به خدا و توحید، استعداد و ظرفیت‌های خود را شکوفا کرده و به فعلیت می‌رسانند، لذا اکثریت سابقون و اصحاب المیمنه را تشکیل می‌دهند، اما

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (mahdimotia@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mohsenkhaleghi464@yahoo.com).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (peyman.kamalvand@gmail.com).

آخرین که اقلیت سابقون را تشکیل می‌دهند، با اینکه روحیه و ظرفیتی مانند اولین ندارند، لکن دسترسی به مقام سابقون برای آن‌ها غیر ممکن نیست و می‌توانند در راستای عبودیت خداوند به این مقام نائل گردند. در این پژوهش، بیان مصداقی این اصطلاحات در آموزه‌های قرآنی و روایی جهت شناسایی روحیه سابقون مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، سوره واقعه، سابقون.

بیان مسئله

سوره مبارکه واقعه به جایگاه انسان‌ها در قیامت می‌پردازد. این سوره پس از شرح برخی از اوصاف قیامت و چگونگی وقوع آن، انسان‌ها را به سه دسته «اصحاب المیمنه»، «اصحاب المشئمه» و «سابقون» تقسیم کرده و به جایگاه هر یک در قیامت اشاره می‌کند. سابقون کسانی هستند که در نعمت‌های بی‌پایان و گوناگون بهشت از جمله خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های پاکیزه و لذیذ (ر.ک: واقعه/ ۱۸-۲۱)، همسران پاکیزه، زیبا و دلنشین (واقعه/ ۲۲-۲۳) به سر می‌برند. اصحاب المیمنه نیز در باغ‌هایی سرشار از انواع میوه‌ها که به آسانی در دسترس آنان است و هیچ‌گونه زوالی ندارند به سر می‌برند (واقعه/ ۲۸-۳۳) و با همسرانی بلندمرتبه که بسیار عشق‌ورز و با محبتند در بهشت به کام‌یابی مشغولند (واقعه/ ۳۴-۳۷). اما در سوی دیگر اصحاب المشئمه در گرمای سوزان جهنم به سر می‌برند و هیچ‌خنکایی احساس نمی‌کنند و سایه‌ای جز دود و گرد و غبار بر سر آن‌ها گسترده نیست (واقعه/ ۴۲-۴۴) و از بدترین خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها استفاده می‌کنند (واقعه/ ۵۲-۶۲).

خداوند پس از اینکه نعمت‌های گوناگون سابقون در هدایت و مقربان درگاه الهی را برمی‌شمارد می‌فرماید: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه/ ۱۳-۱۴)؛ گروهی بسیار از پیشینیان و اندکی از پسینیان هستند. تفاسیر به تبیین مصداقی و زمانی و ذکر احادیثی که مصادیق اولین و آخرین را از سابقون بیان کرده، پرداخته‌اند که موجب تقلیل سابقون در گذر زمان می‌باشد، لذا این تحقیق به همراه بررسی تفاسیر ارائه‌شده، سعی دارد با تحلیلی درون‌متنی و در نظر گرفتن اصطلاحات و آیات مرتبط، مفاهیم سابقون، اولین، آخرین و اصحاب المیمنه و چگونگی ارتباط آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد و مفهوم آیه مورد نظر را تبیین کند.

۱. اصطلاح‌شناسی

سبق: این واژه به معنای تقدم است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸۵/۵). این لغت در ابتدا به معنای تقدم در سیر اطلاق می‌گردید و در آیاتی مانند ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبَقًا﴾ (نازعات/ ۴)، ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ (یوسف/ ۱۷) و ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾ (یوسف/ ۲۵) در این معنا استعمال شده است، اما به تدریج بر جنبه‌هایی دیگر، از جمله سبقت در انجام کارهای نیک و صالح اطلاق گردید که در آیات ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ (واقعہ/ ۱۰) و ﴿وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ (آل عمران/ ۱۱۴) به این معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۵).

یمن: به معنای برکت و ضد شوم است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۳۰۲/۵). «میمنه» و «مشئمه» ضد یکدیگرند و در معانی مبارکی و سعادت و نامبارکی و شقاوت استعمال می‌شوند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۱۶)، آن چنان که در آیات ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْيَمِينَةِ﴾ و ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْئِمَةِ﴾ (بلد/ ۱۸-۱۹) به این معنا به کار رفته‌اند.

ثل: دارای دو معنای متباین تجمع و سقوط و انهدام می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۱). برخی معتقدند که خداوند ثله را از آن جهت برای سابقون و اصحاب المیمنه به کار برده است که ایشان شخصیت دنیایی خود را منهدم کرده و به قرب الهی نائل شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴/۲). ثله بر جمعیت کثیری از مردم نیز اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۰/۱۱). این واژه سه مرتبه در قرآن به کار رفته که قید کثرت در تمام آن‌ها لحاظ شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۱۲/۱)، آن چنان که تقابل ثله با قلیل دلالت بر کثرت عددی ثله دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۸/۴). همچنین تنوین «ثَلَّةٌ» و ذکر ثله به شکل «وحده» مانند لغت «أُمَّةٌ» در آیه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (نحل/ ۱۲۰) به معنای تفخیم و اجلال این واژه است (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ۶۲۱).

اوّل: به ابتدای هر چیزی گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱۱/۵) و اول و آخر نقیض یکدیگرند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۰/۱). اوّل چیزی است که بر دیگری تقدم دارد و این تقدم می‌تواند زمانی یا رتبی باشد؛ برای مثال حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ بر حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقدم زمانی دارد و حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ تقدم رتبی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۰).

استعمال اولین و آخرین در بسیاری از موارد در قرآن مربوط به بُعد زمانی آن‌ها و ترتب زمانی اولین بر آخرین است. اولین در ترکیب‌هایی از جمله: أساطیر الأولین (نحل / ۲۴)، سنّة الأولین (انفال / ۳۸)، شیخ الأولین (حجر / ۱۰)، آبائنا الأولین (مؤمنون / ۲۴)، خلق الأولین (شعراء / ۱۳۷)، جبلة الأولین (شعراء / ۱۸۴)، زبر الأولین (شعراء / ۱۹۶)، أكثر الأولین (صافات / ۷۱)، نبی فی الأولین (زخرف / ۶) و مثل الأولین (زخرف / ۸) و آخرین در آیاتی از جمله: ﴿وَجَعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ (شعراء / ۸۴)، ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۴۹) به کار رفته‌اند که در این ترکیب‌ها به بُعد زمانی این دو واژه اشاره شده است.

اولین و آخرین در آیاتی از جمله: ﴿أَلَمْ نُنشِئْكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نُنشِئُهُمُ الْآخِرِينَ﴾ (مرسلات / ۱۶-۱۷) و ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۴۹) در مقابل یکدیگر به کار رفته‌اند که در این آیات نیز به بُعد زمانی و ترتب زمانی اولین بر آخرین اشاره شده است.

البته لفظ اول و آخر در آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید / ۳) زمانی نیست؛ زیرا در این صورت زمان بر خداوند محیط خواهد بود و لازم می‌آید خود خدا جلوتر از زمان نباشد، در حالی که خداوند خالق زمان و محیط بر آن است. بلکه منظور از اول و آخر در آیه این است که او محیط بر تمام اشیاست، به هر نحوی که اشیا فرض شوند. اگر فلان چیز را اول یا آخر فرض کنی خداوند به خاطر احاطه‌اش اول تر و آخر تر از آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۵/۱۹)؛ به عبارت دیگر به دلیل اینکه زمان حادث است و صفات خداوند متعال از جمله صفت اول و آخر ذاتی هستند و ذات خداوند از هر حدوثی پاک و منزّه است، اول و آخر بودن خداوند در این آیه زمانی نیست، بلکه ذاتی است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۵۳۷).

همچنین خداوند در این آیه دو صفت اول و آخر را در خویش جمع کرده و بیان می‌کند که خداوند در حالی که اول است آخر نیز هست؛ زیرا اول بودن خداوند به معنای مبدأ بودن اوست و آخر بودن خداوند به معنای مرتبۀ غایت وجودی ذات پروردگار است که این دو صفت پیوسته در ذات پاک خداوند جاری هستند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۳/۶-۱۵۴). به عبارت دیگر اول و آخر بودن خداوند، وجودی است، نه زمانی (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱۵۶).

۲. دیدگاه‌های موجود در تفسیر اولین و آخرین

تفاسیر ارائه شده از آیه فوق به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ گروهی ظهور حضرت محمد ﷺ را ملاک در تقسیم اولین و آخرین دانسته، معتقدند که سابقون در امت‌های گذشته بیشتر از امت حضرت محمد ﷺ می‌باشند (طوسی، بی تا: ۹/۴۹۰). گروهی دیگر با پذیرش قول اول در مورد مفهوم اولین و آخرین، معتقدند که این آیه توسط آیات «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَىٰ * وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه / ۳۹-۴۰) نسخ شده و در نتیجه تعداد سابقون امت حضرت محمد ﷺ از امت‌های گذشته کمتر نیست (الوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱۴)، در حالی که گروهی دیگر هر دو تعبیر اولین و آخرین را متعلق به امت حضرت محمد ﷺ می‌دانند (طنطاوی، بی تا: ۱۶۳/۱۴).

۲-۱. دیدگاه اول

تفسیر اول معیار تقسیم به اولین و آخرین را زمانی دانسته، معتقد است که منظور از اولین، امت‌های انبیای گذشته تا زمان حضرت محمد ﷺ و منظور از آخرین، امت حضرت محمد ﷺ است. طبق این دیدگاه سابقون در هدایت در امت‌های گذشته از امت حضرت محمد ﷺ بیشترند. برخی معتقدند که با توجه به موارد استعمال دو لفظ اولین و آخرین در آیات قرآن به خصوص آیات «...أَنَا الْبَعُوثُونَ * وَأَنَا الْأُولُونَ * قُلْ إِنَّ الْأُولَىٰ وَالْآخِرِينَ * جُمُعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه / ۴۷-۵۰) اولین بر امت‌های گذشته و آخرین بر امت حضرت محمد ﷺ مطابقت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۱/۱۹). برخی از موافقان این دیدگاه با توجه به آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرَ لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران / ۱۱۰) کثرت عددی سابقون را دلیلی بر کثرت کیفی ندانسته و بیان می‌کنند که کثرت سابقون امت‌های گذشته دلیلی بر برتری مقام آن‌ها بر سابقون امت حضرت محمد ﷺ نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۷/۲۳). به عبارت دیگر کثرت معنوی سابقون امت حضرت محمد ﷺ بیشتر از امت‌های گذشته است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۱۵/۱۶).

برخی دیگر از ایشان نیز معتقدند که کثرت سابقون امت‌های گذشته مانعی برای

کثرت پیروان امت اسلامی نیست، بلکه مانند شهری است که تعداد علمایش از دیگر شهرها کمتر است، اما تعداد مردم و پیروان آن شهر از دیگر شهرها بیشتر است. لذا خداوند در ادامه می‌فرماید: ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۳۹-۴۰) و بیان می‌کند که گروه زیادی از امت حضرت محمد ﷺ در زمره اصحاب المیمنه می‌باشند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۸/۵).

گروهی دیگر منظور آیه ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ را پیامبران از آدم تا حضرت عیسی و اوصیای آن‌ها تا زمان بعثت حضرت محمد ﷺ می‌دانند که تعدادشان کم و بیش به ۱۲۴ هزار نفر می‌رسد و ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ را منحصر به چهارده معصوم علیهم‌السلام و برخی بستگان آن‌ها می‌دانند که دارای مقام عصمت بودند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۲/۳۹۵).

۲-۲. دیدگاه دوم

تفسیر دوم معتقد است که تعبیر اولین مربوط به امم گذشته و تعبیر آخرین مربوط به امت حضرت محمد ﷺ می‌باشد که در این صورت سابقون امت اسلامی کمتر از امت‌های گذشته است، لکن این آیه به وسیله آیات ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۳۹-۴۰) نسخ شده است. ایشان بیان می‌کنند وقتی آیات ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۱۳-۱۴) نازل شد و پیامبر ﷺ آن را قرائت فرمود، بر صحابه گران آمد که سابقون این امت از امت‌های گذشته کمتر بوده و تعداد کمی از امت حضرت محمد ﷺ مشمول مقام سابقون گردیده‌اند. لذا خداوند این آیه را به وسیله آیات ۳۹ و ۴۰ همین سوره نسخ کرد (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵/۳۶۲).

اما این دیدگاه از آنجا که آیات ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۱۳-۱۴) در مورد سابقون نازل شده و آیات ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ* وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ (واقعه / ۳۹-۴۰) درباره اصحاب المیمنه نازل گردیده است صحیح نمی‌باشد؛ زیرا موضوع آیات ناسخ و منسوخ یکسان نیست و این دو دسته آیات در مورد امر واحدی نازل نگردیده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۵۹).

۲-۳. دیدگاه سوم

تفسیر سوم، اولین و آخرین را از امت حضرت محمد ﷺ دانسته، بیان می‌کند که

اولین از ابتدا و آخرین از انتهای امت حضرت محمد ﷺ هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۲/۲۹)، آن چنان که حدیث «الفرقتان فی أمتی، فسابق فی أول الأمة ثلثة، وسابق سائرهما إلى یوم القیامة قلیل»^۱ (اندلسی، ۱۴۲۰: ۷۹/۱۰) بر این معنا دلالت دارد.

برخی از ایشان معتقدند که دلالت آیه بر این معنا ظهور دارد؛ زیرا خطاب موجود در آیه مستلزم این است که منظور از اولین و آخرین، افراد همین امت باشند. طبق این دیدگاه هر سه گروه اصحاب المیمنه، اصحاب المشئمه و سابقون از امت حضرت محمد ﷺ هستند و آیه در مقام تبیین احوال امت اسلامی است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۲/۲۹).

در اثبات این نظریه به آیه دیگری از قرآن نیز استشهاد شده است، بدین نحو که با توجه به آیه «...لَا یَسْتَوِی مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَئِكَ أَكْبَرُ مِنْ دَرَجَةٍ مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (حدید/ ۱۰) خداوند بین کسانی که قبل و بعد از فتح مکه انفاق و جهاد کردند فرق گذاشته و کسانی را که قبل از فتح مکه انفاق و جهاد کرده بودند برتری می دهد. همچنین کسانی که زودتر به اسلام گرویدند نزد خداوند مقرب ترند، لذا تعداد سابقون در این افراد بیشتر از کسانی است که پس از گذشت زمان زیادی اسلام را پذیرفتند (همان).

۲-۴. بیان مصداقی و زمانی تعابیر سابقون، اولین و آخرین

هر سه نظر نقل شده به بیان مصداقی و تقسیم زمانی مفاهیم اولین و آخرین می پردازند. همچنین بسیاری از روایات در این زمینه به تبیین مصداق سابقون از میان اولین و آخرین در امت های گذشته و امت حضرت محمد ﷺ پرداخته اند. از جمله مصداق سابقون که مفسران نقل کرده اند می توان به کسانی که بر دو قبله نماز گزارند، سبقت گیرندگان در هجرت، اهل قرآن، پیشی گیرندگان در اسلام و جهاد (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۰۲/۹)، سبقت گیرندگان بر نمازهای پنج گانه (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۹/۱۳)، سبقت گیرندگان در ایمان و کسانی که بر توبه و کارهای نیک پیشی می گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۵/۹) اشاره کرد.

۱. هر دو فرقه اولین و آخرین از امت من هستند، حال آنکه سابقون اول امت من از سابقون آخر امت من هستند.

امام صادق علیه السلام در جواب سؤالی، سابقون از اولین را هابیل، مؤمن آل فرعون و حبیب نجار معرفی می‌کند و حضرت علی علیه السلام را مصداق سابقون از آخرین ذکر می‌کند (فرات بن ابراهیم کوفی، ۱۴۱۰: ۴۶۵). همچنین از امام محمد باقر علیه السلام نیز حدیثی با همین مضمون نقل شده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۵۶/۵).

حضرت علی علیه السلام پنج تن از صحابه پیامبر از جمله خودشان، سلمان فارسی، صهیب، بلال حبشی و خباب (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۳۱۲/۱)، و امام صادق علیه السلام نیز زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و برید را به سابقون امت خویش لقب داده و آن‌ها را مصداق آیه مورد بحث معرفی فرموده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۱/۱۳). احادیثی دیگر علی بن ابی طالب علیه السلام و پیروان او را مصداق سابقون دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۲).

امام باقر علیه السلام در مورد خود و پیروانش می‌فرماید:
«نحن السابقون السابقون ونحن الآخرون» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۵)؛ ما مصداق سابقون و آخرون هستیم.

در حدیثی شبیه به همین حدیث از امام صادق علیه السلام نقل شده که به جمعی از شیعیان نشان فرمودند:

«... أنتم شیعة الله وأنتم أنصار الله وأنتم السابقون الأولون والسابقون الآخرون والسابقون فی الدنيا والسابقون فی الآخرة إلى الجنة...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۸)؛ شما شیعیان و انصار خدایید، شما سابقون اولین و سابقون آخرین و سابقون در دنیا و سابقون در آخرت به سوی بهشت هستید.

ذکر این نکته ضروری است که شیوه تبیین مصداقی مفاهیم سابقون، اولین و آخرین که بسیاری از اقوال مفسران و روایات وارده را شامل می‌شود روشی در راستای الگودهی به مؤمنان در جهت سیر الی الله است، لکن این شیوه نمی‌تواند معنایی کامل از مفاهیم سابقون، اولین و آخرین را تبیین کند.

از طرفی دیگر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چنین نقل شده است:
«خیر القرون قرنی ثمّ الذین یلونهم ثمّ الذین یلونهم» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۸/۸)؛ بهترین دوران دوره من است، سپس کسانی که به دنبال آن‌ها می‌آیند و سپس کسانی که به دنبال آن‌ها می‌آیند.

با توجه به این حدیث نمی‌توان معیار در تقسیم به اولین و آخرین و کثرت سابقون اولین بر سابقون آخرین را زمانی دانست، آن چنان که از پیامبر ﷺ به تواتر نقل شده که فرمود: «هفتاد هزار از امت من بدون حساب وارد بهشت می‌شوند» (همان: ۹).

همچنین با توجه به روایت امام صادق علیه السلام درباره شیعیانشان (... انتم السابقون الأولون و السابقون الآخرون و السابقون فی الدنيا و السابقون فی الآخرة...) (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۸) مشخص می‌گردد که نمی‌توان با معیاری زمانی به تقسیم اولین و آخرین پرداخت؛ زیرا در این صورت امکان تحقق این دو مفهوم در یک زمان بر شیعیان امام باقر علیه السلام نیست.

همچنین سخن مفسران در تبیین مفهوم اولین و آخرین و تقسیم زمانی این دو مفهوم مستلزم اندک بودن سابقون و مقربان در امت اسلامی بنا بر نظر اول و تقلیل عددی سابقون در گذر زمان بنا بر نظرات دیگر است که این تفاسیر بر خلاف تعبیری از جمله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (بقره/ ۱۴۸)، «فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ» (یس/ ۶۶)، «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (حدید/ ۲۱) و «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (آل عمران/ ۱۳۳) می‌باشد که انسان‌ها را دعوت به پیشی گرفتن و سبقت در خیرات کرده - که امکان کثرت سابقون را در گذر زمان می‌رساند - و آثار تربیتی چندانی ندارد. از این رو بررسی آیه مورد نظر بدون در نظر گرفتن مفاهیم، اصطلاحات و آیات مرتبط و هم‌معنا امکان‌پذیر نیست.

۳. بررسی مفهوم سابق در قرآن و روایات

آیه «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (فاطر/ ۳۲) نیز مانند سوره مبارکه واقعه انسان‌ها را به سه دسته ظالم لنفسه، مقتصد و سابق بالخیرات تقسیم می‌کند که بررسی آن در تبیین مفاهیم آیه مورد نظر ضروری است.

ظالم لنفسه، مقتصد و سابق بالخیرات

تعبیر ظالم لنفسه، مقتصد و سابق بالخیرات تعابیری مطابق با اصحاب المشتمه،

اصحاب المیمنه و سابقون بوده که جایگاه انسان‌ها را در پذیرش صراط مستقیم و حق بیان می‌کنند. گروهی بر خویش ستم کرده و حق را نپذیرفته‌اند که با تعبیر اصحاب المشتمه معرفی شده‌اند. گروهی دیگر در پیمودن صراط مستقیم میانه‌رو بوده و مقتصدانه در راه حق قدم برمی‌دارند که با تعبیر اصحاب المیمنه بیان شده‌اند، در حالی که گروهی دیگر در انجام خیرات از دیگران سبقت گرفته و به جایگاه قرب الهی رسیده‌اند که با تعبیر سابقون معرفی شده‌اند.

امام صادق علیه السلام نیز انسان‌ها را به سه دسته تقسیم کرده، می‌فرماید: گروهی تمام همیشان در تبعیت از نفسشان است، گروهی دیگر پیروان قلوب خویشند و همت و تلاش گروه سوم در راستای خواسته‌های خداوند است. ایشان این سه گروه را با عنوان ظالم لنفسه، مقتصد و سابق بالخیرات معرفی می‌کند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۳۶۳).

در حدیثی دیگر حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم سابقون را این گونه معرفی می‌کنند: سابقون کسانی هستند که هنگامی که حق بر آن‌ها عرضه شود آن را می‌پذیرند و هنگامی که از آن‌ها درخواستی شود بذل و بخشش کرده و بین مردم به گونه‌ای حکم می‌کنند که گویی برای خود حکم می‌کنند (اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۰/۷۹).

حضرت علی علیه السلام در تفسیر آیه *«وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ»* (آل عمران / ۱۳۳) می‌فرماید: «فإنکم لن تنالوها إلا بالتقوی»؛ ایشان تحقق تقوا و پاکی را شرط اصلی نیل به جایگاه سابقون و پیشتازان در مغفرت و قرب الهی می‌داند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۳۸۹).

با توجه به آیات و روایات ذکر شده انسان‌ها متناسب با برخوردشان نسبت به پذیرش حق و چگونگی پیمودن صراط مستقیم و تقوای پیشه‌شده به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ در واقع از دیدگاه قرآن، پذیرش حق، ایمان، تقوا و انجام خیرات، معیار سنجش و تقسیم انسان‌ها به اصحاب المشتمه، اصحاب المیمنه و سابقون است.

۴. بررسی مفاهیم اولین و آخرین

با توجه به تبیین مفهوم و مصادیق سابقون در مباحث گذشته، اکنون به بررسی مفاهیم دو تعبیر اولین و آخرین می‌پردازیم.

۴-۱. تحلیل قرآنی، روایی اولین و آخرین

قرآن انسان‌ها را در ظرفیت قبول حق به سه دسته تقسیم می‌کند؛ گروهی به خاطر کفر و شرک تمام استعدادهای خود را نابود کرده و اعمالشان چون سرابی بی‌حقیقت و ظلماتی در اعماق دریای عمیق می‌ماند که موج‌هایی از ظلمت آن را پوشانده است و هیچ نوری برای آن‌ها وجود ندارد (ر.ک: نور/ ۳۹-۴۰).

قرآن گروهی دیگر را در کمال شکوفایی استعدادهایشان این گونه تشبیه می‌کند: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَافٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ...﴾ (نور/ ۳۵). اینان چون روغنی می‌مانند که با کمال استعداد برای اشتعال بدون اینکه آتشی به آن برسد شعله‌ور می‌گردند و تمام استعدادهای خود را شکوفا می‌کنند و نور سرتاسر وجودشان را در بر می‌گیرد.

مابین این دو گروه، مؤمنان دیگری هستند که در قیامت نورشان از روبه‌رو و طرف راستشان به سرعت حرکت می‌کند و به خداوند عرضه می‌دارند: ﴿...يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (تحریم/ ۸)؛ و می‌گویند: «پروردگارا! نور ما را کامل کن و ما را ببخش که تو بر هر چیز توانایی».

اولین که اکثریت سابقون را تشکیل می‌دهند کسانی هستند که حجاب‌های درونی و بیرونی خللی در پذیرش حق و تحقق ایمان در وجود آن‌ها ایجاد نکرده است. آنان دارای روحیه‌ای هستند که مانند روغنی با کمال استعداد برای اشتعال بدون اینکه آتشی به آن‌ها برسد شعله‌ور می‌گردند (ر.ک: نور/ ۳۵)، در حالی که آخرین که اقلیت سابقون را تشکیل می‌دهند روحیه و ظرفیتی ضعیف‌تر از کسانی دارند که هیچ خللی در وجودشان برای پذیرش حق ندارند، با این حال گروه اندکی از آنان در خیل سابقون قرار می‌گیرند. از طرفی دیگر اصحاب المشتمه مانند ظلماتی می‌مانند که استعدادهای خود را از بین برده و هیچ درخششی ندارند (ر.ک: نور/ ۴۰).

مفاهیم اولین، آخرین، اصحاب المیمنه و اصحاب المشتمه و همچنین کثرت سابقون اولین بر سابقون آخرین در هر امتی جاری است و هر دوره تاریخی مانند دانشگاهی است که برخی از دانشجویان مردود و برخی دیگر پیرو مکتب اسلامی

بوده و در هر دوره‌ای کسان دیگری نیز هستند که قوام تربیت و تعلیم اسلامی به دست آن‌هاست (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۱۶)؛ به خاطر همین حضرت محمد ﷺ می‌فرماید: «امت من مانند باران است که مشخص نیست اولش بهتر است یا آخرش» (صدوق، ۱۳۹۵: ۲۶۹/۱)؛ زیرا دین همان گونه که برای تبلیغ و رشد خود محتاج به اولین امت اسلامی است به آخرین امت نیز برای تداوم و رشد هر چه بیشتر خود احتیاج دارد، همانند زرعی که برای رشد خود غیر از نیاز به باران‌های اول به باران‌های دوم و آخر نیز نیازمند است. در همین راستا حضرت محمد ﷺ دربارهٔ امت خویش فرمود: پیوسته طایفه‌ای از امت من بر حق ظهور می‌کنند و کسانی که آن‌ها را پست می‌شمارند و با آن‌ها مخالفت می‌کنند هیچ ضرری تا روز قیامت به آن‌ها نمی‌رسانند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۹/۸).

با توجه به آنچه گفته شد مشخص می‌شود کسانی که دارای روحیهٔ حق‌پذیری بالایی هستند در هر زمانی که باشند از جهت رتبه از سابقون اولین و پیشگامان در قرب الهی به شمار می‌روند، آن چنان که سخن امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در حق یارانشان بر این معنا دلالت دارد:

... أنتم شيعة الله وأنتم أنصار الله وأنتم السابقون الأولون والسابقون الآخرون والسابقون في الدنيا والسابقون في الآخرة إلى الجنة... (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۳/۸).

البته باید به این نکته توجه کرد که سبقت زمانی در کنار معیار و ملاک‌های دیگر یکی از ملاک‌های تحقق این روحیه در وجود انسان به شمار می‌رود.

بنابراین روایات دو ثلثه موجود در آیات **لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ * ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَىٰ * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ** (واقعۀ ۳۸-۴۰) را از امت حضرت محمد ﷺ دانسته (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۶/۵) و مفسرانی مانند مجاهد و حسن در تفسیر آیات فوق بیان می‌کنند که هر دو ثلثه موجود در آیه از امت حضرت محمد ﷺ هستند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۲۷). آن چنان که ملاحظه می‌شود خداوند در این آیات بر خلاف آیات مربوط به سابقون که اندکی از آخرین را مشمول کسب مقام سابقون معرفی می‌کند، جمعیت کثیری از اولین و آخرین را جزء اصحاب الیمین می‌داند. اولین که روحیهٔ حق‌پذیری بالایی دارند و دارای کمال استعداد جهت شکوفایی قابلیت‌های خود هستند اکثریت سابقون و

اصحاب الیمین را شامل می‌شوند؛ لکن جمعیت اندکی از آخرین به سبب سعی و تلاش بیشتر به زمره اولین ملحق گشته و به مقام سابقون نائل می‌گردند، حال آنکه اکثر آن‌ها به اصحاب الیمین پیوسته‌اند، لذا خداوند در آیات ۳۹ و ۴۰ از قلیل به ثله عدول می‌کند.

آنچه در فهم احادیثی که برخی از گذشتگان را مصداق سابقون اولین معرفی می‌کنند اهمیت دارد، جدایی بین مفهوم و مصداق سابقون اولین و سابقون آخرین است؛ سابقون اولین از نظر مفهومی کسانی هستند که پس از عرضه حق بر آن‌ها، آن را بدون هیچ درنگی می‌پذیرند و در راستای تحقق آن در وجود خویش کوتاهی نمی‌کنند، لذا این مفهوم در تمام امت‌ها وجود داشته (ثعالی، ۱۴۱۸: ۳۶۲/۵)، لکن برخی از احادیث وارده به معرفی مصادیق آن در امت‌های گذشته پرداخته و برخی دیگر به بیان مصادیق آن در امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌پردازند.

نتیجه گیری

در این پژوهش به تبیین مفهوم آیه **«ثَلَّةٌ مِنَ الْأُولَىٰ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ»** پرداخته شد. تفاسیر ارائه شده سه نظریه را مطرح نمودند و از سویی مشخص گردید که بیان مصداقی سابقون اولین و سابقون آخرین به جهت ارتباط جدی تر مخاطب با قرآن کریم و اینکه خود را مصداق همه تعالیم آن دانسته و امید به کمال و رشد و ملحق شدن به بالاترین درجات بندگان را داشته باشد، در برخی از روایات صورت گرفته است، لکن نمی‌توان با معرفی مصادیق این مفاهیم به معنای جامع و کاملی از آیه دست یافت، همچنین تقسیم اولین و آخرین با معیارهای زمانی، موجب از بین رفتن آثار تربیتی آیه گردیده و بر خلاف آیات دیگر که به تحقق روحیه سبقت در خیرات تشویق می‌کنند، موجب از بین رفتن انگیزه‌های لازم جهت دستیابی به مقام بلند سابقون می‌گردد.

بنا بر آیات قرآن افراد در پذیرش حق و شکوفایی استعدادهای خود به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی با کمال استعداد جهت شکوفایی استعدادهایشان در پرتو توحید، استعدادها و ظرفیت‌های خود را به فعلیت می‌رسانند که اکثریت اینان به

زمره سابقون می‌پیوندند. اما گروهی دیگر که چنان ظرفیت و قابلیت را جهت شکوفایی استعدادهایشان در خود ایجاد نکرده‌اند، با سعی و تلاش خویش می‌توانند در زمره سابقون قرار بگیرند، لذا اقلیت این مقام را به خود اختصاص می‌دهند، این در حالی است که گروهی دیگر در پرتو کفر و شرک، استعداد و ظرفیت‌های انسانی خویش را زیر طبقاتی از ظلمت و تاریکی دفن کرده‌اند که در زمره اصحاب المشتمه قرار می‌گیرند.

کتاب شناسی

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۸. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین، تأویل الآیات الظاهره، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حسینی زبیدی، سید محمد مرزئی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۰. همو، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا، بی تا.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۳۱. فرات بن ابراهیم کوفی، ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه، التفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۳۵. همو، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. مصطفوی، سیدحسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

علم امام علی^{علیه السلام} به قرآن و چگونگی آن *

- محمود قیوم‌زاده^۱
- محمدتقی شاکر^۲

چکیده

از دیدگاه امامیه امام معصوم ^{علیه السلام} دانشی الهی دارد، از این رو نقش هدایتگری او ظاهر تا باطن جامعه و همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد. آیات و روایات علم الهی ائمه ^{علیهم السلام} را به روشنی اثبات می‌کنند. مقاله حاضر یکی از منابع این علم را تحلیل می‌کند. احادیث، قرآن را از منابع مهم آگاهی و علم گسترده امام بیان کرده‌اند. ائمه اطهار ^{علیهم السلام} آگاهی به حقایق و بطون قرآن را از پیامبر اکرم ^{صلی الله علیه و آله و سلم} فرا گرفته و در کار کردی تبیینی به تفسیر و تحلیل آموزه‌های قرآنی پرداخته‌اند. بنابراین امام ^{علیه السلام} فصل الخطاب اختلافات و بازگوکننده تعالیم نبوی است. با این همه، درک حقایق قرآن مجاری گوناگونی دارد که خداوند به دلیل جایگاهی که برای امام مقرر کرده است، او را از آن بهره‌مند می‌سازد. واژگان کلیدی: قرآن، امامت، علم امام به ظهر و بطن.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (maarefteacher@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (14mt.shaker@gmail.com).

مقدمه

جانشینی پیامبر ﷺ چالش برانگیزترین موضوع در تاریخ اسلام است که نگاه سطحی یا غالیانه به آن، آسیب‌ها و کاستی‌هایی را برای برخی مسلمانان در پی داشته و گاه مایه اتهام و تکفیر گردیده است. اعتقاد به امام، چونان جانشین پیامبر ﷺ، و پایبندی به امامت او مبتنی بر شناخت صحیح جایگاه و ویژگی‌های نهاد امامت است، به ویژه در دو مسئله علم و عصمت امام علیه السلام که پیوندی ژرف و ناگسستنی دارند. اهمیت علم امام در منظومه شناختی و اعتقادی شیعه و لزوم پاسخ‌گویی به شبهات درباره آن، ارتباطی تنگاتنگ با دریافت و فهم دقیق از سرچشمه‌های علم امام علیه السلام دارد. افزون بر این، مسئله ختم نبوت و چگونگی پیوند آن با موضوع خلافت و ولایت ائمه علیهم السلام، اهمیت بررسی مجاری علم امام علیه السلام را دوچندان می‌سازد. اهل سنت با وجود پذیرش برتری علمی اهل بیت علیهم السلام به ویژه امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر دیگر اصحاب^۱ (برای روایات در این باره رک: متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۰۵/۱۱ و ۶۱۴؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۳۵/۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۸۴/۴۲) و با اینکه روایت نبوی «أنا مدينة العلم وعلی بابها» را که تأییدی بر مدعای ماست، نقل کرده‌اند (رک: طبری، ۱۳۸۳: ۵۵/۱۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۱۰۳/۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۱۹/۷؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۱۵/۱؛ مناوی، ۱۴۱۵: ۴۹/۱ و ۶۰/۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۳۳۶/۹...)، مجاری این دانش را از مسیری عادی می‌دانند و سرچشمه‌ها و مجاری الهی ویژه و متمایز آن را انکار می‌کنند.^۲

۱. مناوی در فیض القدير پس از اشاره به برخی روایات در گسترده‌گی علم امام علی علیه السلام می‌نویسد: «والأخبار فی هذا الباب لا تکاد تحصی» (۱۴۱۵: ۶۰/۳-۶۱).

۲. نوع تعامل گروهی از ارباب رجال و محدثان اهل سنت با روایاتی که دلالت بر علم ویژه و الهی امام علی علیه السلام می‌نماید، گویای این مسئله است. برای نمونه شدیدترین مواضع راجع به حدیث «أنا مدينة العلم وعلی بابها» را ابن تیمیه اخذ کرده است. وی این حدیث را از سست‌ترین احادیثی می‌خواند که بر «اعلم الناس» بودن علی علیه السلام پس از پیامبر دلالت می‌کند. وی کذب حدیث را برآمده از متن آن می‌داند (رک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۷۸/۷). ابوالصلت هروری راوی این روایت، به جهت نقل این روایت، در نوشته‌های احمد بن حنبل، عقیلی، دارقطنی و ذهبی تضعیف شده است. این امر به خوبی نشان می‌دهد که حتی پذیرش برتری علمی امام علی علیه السلام بر دیگر صحابه با وجود شواهد متقن و فراوان، برای آن‌ها امری مشکل است. در واقع اهل سنت با وجود روایات و گزارش‌های متعدد مبنی بر جایگاه ویژه علمی امیرالمؤمنین علیه السلام همانند جمله خلیفه دوم «أفضانا علی» (رک: طبرانی، بی‌تا: ۳۵۷/۷)، در گونه مواجهه و تعامل خود با این گونه روایات دچار تناقض شده‌اند.

در منظومه اعتقادی شیعه، علم امام علیه السلام از جهاتی همانند علم پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ چه از منابع مهم دانش وی، آموزه‌های تعلیمی یا انتقالی ایشان است که در میان جانشینان خود، یعنی امامان معصوم علیهم السلام به ودیعه سپرده است و جز اینان کسی به آن دسترسی ندارد. این باور علاوه بر ادله عقلی و روایی عام از فریقین، مبتنی بر روایاتی خاص است که در آن به تبیین علمی پرداخته شده است که یا پیامبر صلی الله علیه و آله آن را به جانشین منصوب و منصوب الهی خود منتقل ساخته است یا با شیوه‌هایی دیگر همانند ارتباط با فرشته، دریافت گردیده است. این احادیث با برشمردن محتوا و هسته علوم انتقالی، به کیفیت این انتقال و زمان آن نیز اشاره دارد.

چندگانگی منابع علم امام

منابع دانش امام علیه السلام گسترده و متعدد است. در روایات برخی منابع را که ائمه علیهم السلام برای اقناع نزدیکان و خاموش ساختن برخی مخالفان عرضه داشته‌اند، می‌توان دید.^۱ به طور کلی منابع مهم دانش پیشوایان شیعه علیهم السلام عبارت است از: روح القدس، قرآن، اسم اعظم، جامعه، مصحف فاطمه علیها السلام، صحف و کتب انبیا، عمود نور، الف باب، تحدیث (نقر و نکت) (ر.ک: شاکر اشتیجه، ۱۳۹۰: ۲۵-۸۸). در تقسیم‌بندی کلی، مجموعه این منابع را در ذیل «عنایات بی‌واسطه الهی» و «علوم باواسطه» می‌توان جای داد. قسم اخیر نیز به علوم انتقالی از پیامبر صلی الله علیه و آله و ملک دسته‌بندی می‌شود (ر.ک: همان: ۲۵-۳۸). ائمه اطهار علیهم السلام، مطابق رهنمود آیات و روایات، علم حلال و حرام (احکام و قوانین عملی) و همچنین آگاهی به قرآن را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته‌اند. از این رو نقش اینان کارکردی تبیینی - تفسیری می‌یابد و امام معصوم علیه السلام

۱. نجاشی از محمد بن عذافر صیرفی نقل می‌کند: من با حکم بن عیینه (از علمای اهل سنت) نزد امام باقر علیه السلام بودیم. حکم از امام می‌پرسید و امام به وی احترام و عنایت خاصی مبذول می‌داشت تا در یک مسئله اختلاف نمودند. حضرت به فرزندش فرمود: برخیز کتاب جدم امیرالمؤمنین علیه السلام را بیاور. ابن عذافر می‌گوید: فرزند امام باقر کتابی بسیار بزرگ و در هم پیچیده را آورد. آنگاه امام باقر علیه السلام فرمود: این کتاب به خط علی و املائی رسول خداست. بعد رو به حکم بن عیینه نمود و فرمود: ابامحمد، تو، سلمه و ابوالمقدام هر جا می‌خواهید بروید، ولی به خدا سوگند علم مورد اعتماد را جز در پیش کسانی که جبرئیل بر آنان نازل می‌گردید، نخواهید یافت (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۹-۳۶۰).

شاخصی برای رفع اختلاف و بازگوکننده دانش‌های انتقالی از پیامبر به شمار می‌رود. با اینکه بررسی هر یک از این منابع، پژوهشی مبسوط را می‌طلبد،^۱ در این جستار چگونگی آگاهی امام به قرآن را بررسی می‌کنیم. پرسش‌هایی که در این پژوهش می‌توان مطرح کرد، عبارت است از: ۱. آیا قرآن شامل دانش‌هایی خاص است که دانش‌یافتگانی ویژه را می‌طلبد؟ ۲. نمود و ویژگی آگاهی ائمه علیهم‌السلام از دانش قرآن چیست؟ ۳. رهاورد آگاهی از قرآن، چه نوع دانشی است؟ ۴. ائمه علیهم‌السلام چگونه از معارف قرآن آگاه می‌شوند و آیا این منبع خود مجاری ویژه‌ای دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها ما را در رسیدن به هدف اصلی این جستار یعنی «اثبات دانشی گسترده و متمایز برای ائمه علیهم‌السلام از طریق مجاری ویژه» نزدیک خواهد کرد.

نیاز به مفسر از نگاه آیات

در پاسخ به این پرسش که آیا آگاهی از قرآن به دانش‌یافتگانی خاص عطا شده است، ضروری است به پرسشی دیگر پاسخ گفت که آیا قرآن شامل دانش‌هایی ویژه است که همه انسان‌ها به آن نمی‌توانند رسید؛ یا اینکه معارف قرآن محدود به الفاظ و مفاهیمی است که هر خواننده‌ای، با هر استعداد و توانی آن را درمی‌یابد؟ پاسخ به این پرسش ویژگی آگاهی ائمه علیهم‌السلام از قرآن را روشن می‌سازد و بیان می‌دارد که از چه رو قرآن منبعی برای علوم الهی و خاص ائمه علیهم‌السلام است. خداوند ماورای این قرآن را حقیقتی دیگر باز می‌شناساند که به منزله روح قرآن است و از آن با عنوان «کتاب حکیم» یاد می‌کند که تمام معارف قرآن متکی بر آن است. این حقیقت، از سنخ الفاظ نیست، بلکه همان تأویلی است که در آیات بیان‌کننده تأویل وصف شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۴/۳). این آیات به دو نکته دلالت دارند: اول: وجود زمینه برداشت ناصحیح از آن‌ها که در روایات نبوی به «تفسیر به رأی» تعبیر شده است.

۱. نگارنده در مقالاتی مستقل هریک از این عناوین را بررسی کرده است (برای نمونه ر. ک: فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۱: ۳۰؛ فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۱۳۹۱: ۶؛ فصلنامه کلام اسلامی، ۱۳۹۱: ۸۳؛ فصلنامه علوم حدیث، ۱۳۹۱: ۶۳؛ مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۱: ۲).

دوم: نیاز به تفسیر، تبیین و تشریح آیات به دلیل اجمال و ذو وجوه بودن مفاهیم و معانی آن‌ها.

در حقیقت، بطون معنایی فراوان و آموزه‌هایی ژرف که در قالب الفاظی محدود بیان گردیده است، آیات قرآن را نیازمند تأویل ساخته است.

نیاز به آگاهان از قرآن پس از پیامبر

آیا خداوند متعال برای فهم تأویل و تفسیر آیات قرآن راهکاری را شناسانده است؟ قرآن یکی از وظایف پیامبر ﷺ را تبیین و تفسیر قرآن مشخص کرده است (ر.ک: نحل/ ۴۴ و ۶۴). اما وضع پس از رحلت ایشان چگونه است، به ویژه آنکه به گزارش تاریخ، پس از ایشان اختلافی گسترده میان مسلمانان رخ نمود؟ آیا هدایتگران و نگاهبانانی برای شریعت و دین منصوب شده‌اند تا چنین اختلافاتی را فیصله دهند؟ این شیوه از استدلال و پرسش عقلی را در مناظرات هشام بن حکم با عمرو بن عبید در مسجد بصره، و نیز با مردی شامی در محضر امام صادق علیه السلام می‌توان دید (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲: ۵۸۹، ح ۱۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۹/۱، ح ۳ و ۱۷۱، ح ۴). در این گونه استدلال‌ات به خلأ فکری و هدایتی پس از پیامبر، بدون تنافی با ختم رسالت، اشاره شده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵: ۱۹۵/۱؛ طبری، ۱۳۸۳: ۳۲). منصور بن حازم که در محضر امام صادق علیه السلام سخن می‌گوید، پس از اثبات خداوند و لزوم بعثت پیامبرانی برای آموزش و شناخت تعالیم الهی، در اثبات نیاز به وجود حجت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، چنین استدلال می‌کند: قرآن حجت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌تواند باشد؛ زیرا مرجئه و قدریه و حتی زندیق برای چیره شدن بر طرف مسلمان خود به آن استدلال می‌کند. پس برای قرآن قیمی لازم است که حجیت قرآن با آن کامل شود. از میان ابن مسعود، حذیفه و دیگرانی که آگاهان به قرآن شناخته شده‌اند، تنها علی علیه السلام است که به تمام قرآن آگاهی داشت. پس او قیم و نگاهبان قرآن است و حجت پس از پیامبر اوست، از این رو اطاعتش واجب است و آنچه درباره قرآن می‌گوید صحیح است. امام صادق علیه السلام پس از سخنان منصور، برای وی طلب رحمت می‌کند و شیوه استدلالی او را می‌پسندد (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۸/۱؛ ۱۸۸/۲، ح ۱۵). از دیگر دلایل نیاز به

حجت، ضرورت شناخت آیات محکم و متشابه (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷: ۴۵۱/۲)، ناسخ و منسوخ و شأن نزول آیات است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۸/۸۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۶، ح ۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۴/۱، ح ۱). به گزارش روایات همه مردم توان درک قرآن را ندارند و چه بسا پس از آگاهی از حقایق مستور در آن شگفت زده شوند. جابر بن یزید جعفی که دو پاسخ متفاوت را در توضیح یک آیه از امام باقر علیه السلام شنیده است، با شگفتی از علت این امر می پرسد. حضرت پس از اشاره به ظهر و بطن قرآن، دریافت حقایق قرآن را وابسته به کسانی می داند که آن حقایق را می دانند و سپس از احتمالات متعدد در مقصود و معنای آیات قرآن خبر می دهد. عبارت «ان یفتی» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۳/۸۹، ح ۱۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲/۱، ح ۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۲، ح ۴۳) در برخی روایات مؤیدی دیگر بر این ادعاست. روایت «ما من أمر یختلف فیه اثنان إلا وله أصل فی کتاب الله عزّ وجلّ ولکن لا تبلغه عقول الرجال»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۰/۱، ح ۶) دلیلی بر وابستگی فهم و دریافت کامل امور از قرآن، به راهنمایان و عالمان به حقایق قرآن است (ر.ک: همان: ۱۵۸/۷، ح ۳)

آگاهان از قرآن چه کسانی اند؟

از آیات قرآن به طور ضمنی و آشکار می توان دریافت که بهره‌مندان از علم و آگاهی قرآن افرادی خاص اند. آیه «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا نِّبِيٌّ وَيُنَبِّئُكُم مِّنْ عِندِ عِلْمٍ مِّنَ الْكِتَابِ» (دعد/ ۴۳) در کنار آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷)، دلیل بر آگاهی ائمه علیهم السلام از علم کامل به قرآن است.

توضیح آنکه: آیه نخست اقامه برهان و حجتی در برابر منکران رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ چه خداوند در این آیه کسی را که آگاهی کامل از قرآن دارد، شاهد بر صدق و راستی رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی می کند. مصداق «وَمَنْ عِنْدَ عِلْمٍ مِّنَ الْكِتَابِ» بر اساس روایات، کلمات پیامبر صلی الله علیه و آله و سخنان بزرگان صحابه و اقرار مفسران قرآن، امام علی علیه السلام است. آلوسی علم کامل کتاب را نزد علی علیه السلام می داند (بی تا: ۱۶۶/۷). عبدالله می گوید: اگر احدی را داناتر از خود به کتاب خدا می دانستم، از او

۱. هیچ موردی نیست که دو نفر در آن اختلاف کنند مگر اینکه اصلی برای آن در قرآن وجود دارد، اما عقول مردم به آن نمی رسد.

۴۰۵/۱، ۴۳۲-۴۳۷؛ ۱۵۵-۱۵۶ و ۳۰۸-۳۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴؛ ۱۷۲/۲۳، ح ۱، ۱۷۳، ح ۲، ۱۷۴، ح ۳، ح ۴، ۱۷۶، ح ۱۳، ح ۱۴، ح ۱۶، ۱۷۷، ح ۱۷، ح ۱۸، ح ۱۸۹، ح ۳، ح ۵، ح ۶، ح ۹۱، ح ۱۰، ح ۱۹۲، ح ۱۶، ح ۱۹۳، ح ۱۸، ح ۲۰۰، ح ۳۴، ح ۳۷، ح ۳۸، ح ۲۰۲، ح ۴۵، ح ۲۰۳، ح ۴۸، ح ۲۰۴، ح ۵۱، ح ۵۲، ح ۲۲۸، ح ۵۰؛ ۱۰۱/۱۸۹، ح ۷۳، ح ۷۴ و ح ۷۵).

پیشوایان شیعه در این روایات با استناد به آیات مذکور، اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام را آگاه از دانش قرآن، و مردم را موظف به پرسش از ایشان دانسته‌اند. خلاصه این روایات چنین است: علم به آیات بینات الهی، در سینه اهل بیت علیهم‌السلام به ودیعت نهاده شده است و علم و عمل به کتاب خداوند سبحان که سبب تلاوت حقیقی آن است، ویژه ایشان است. امام علیه‌السلام همچون پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با استناد به آیات قرآن، اندازدهنده مردمان است و راسخان در علم ائمه اهل بیت علیهم‌السلام هستند که آگاهان به تأویل و تنزیل قرآن و ناطقان قرآن می‌باشند و به سبب بهره‌مندی از علمی که خدا به ایشان داده است، شک و رجس از ایشان دور است. امام باقر علیه‌السلام در یکی از این روایات فرمود: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ أَنْتَهَى إِلَى آي فِي الْقُرْآنِ، ثُمَّ جَمَعَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي ضُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۰۶، ح ۱۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۹/۲۷، ح ۳۳۵۸۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۰۳/۲۳، ح ۴۸).

ارتباط ائمه علیهم‌السلام با قرآن ناگسستگی است: «لا يفارقون القرآن ولا يفارقهم» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴۸/۱؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۶۳۴؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۱۲۳/۱، ح ۱؛ ۱۳۹۵: ۲۷۷/۱؛ هلالی کوفی، ۱۴۱۵: ۶۴۶). حضرت امام علی علیه‌السلام در توصیف ائمه علیهم‌السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَهَّرَنَا وَعَصَمَنَا وَجَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَحِجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَجَعَلَنَا مَعَ الْقُرْآنِ وَجَعَلَ الْقُرْآنَ مَعَنَا لَا نَفَارِقُهُ وَلَا يَفَارِقُنَا» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۹۱/۱، ح ۵)؛ به راستی خداوند تبارک و تعالی ما را پاک گردانید و به ما عصمت بخشید. او ما را بر خلقش شاهد گرفت و حجت خود در زمین قرار داد. او ما را در کنار قرآن و قرآن را در کنار ما نهاد؛ نه ما از آن جدایی می‌پذیریم و نه آن از ما فاصله می‌گیرد.

ویژگی آگاهی ائمه علیهم‌السلام به قرآن

با اینکه ظاهر و باطن قرآن به هم پیوسته است، اصلی‌ترین راز ماندگاری قرآن بعد باطنی آن است. از این رو امام صادق علیه‌السلام اهل قرآن و دانا به حقایق آن را کسی می‌شناسد که از ظاهر و باطن و از ابتدا تا انتهای آن آگاه باشد. از حضرت امام حسین، امام سجاد و

امام صادق علیه السلام روایتی در دسته‌بندی معانی آیات به عبارات، اشارات، لطایف و دقایق نقل شده است که فهم هر یک از دیگری متفاوت است.^۱ امیرالمؤمنین در نامه خود به معاویه، گفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله را در بطن داشتن قرآن متذکر می‌شود. در روایات دانش گذشته و آینده تا قیامت و احکام تمام امور اختلافی در قرآن دانسته شده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۵/۱، ح ۹۸؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۶۰/۱، ح ۷). تعابیر دیگر این روایات در این باره چنین است: بیان همه امور مورد نیاز مردم و خبر آسمان و زمین در کتاب خداست (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۹/۱، ح ۱، ۲۲۹، ح ۴؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۷، ح ۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۶/۲، ش ۵۶)؛ آگاهی از گذشتگان و آیندگان در آن هست، به گونه‌ای که اگر آگاهان از آن به این امور خبر دهند، موجب شگفتی می‌گردد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۶۷/۱، ح ۳۵۳).

اگرچه ائمه علیهم السلام علم تفسیر قرآن را از دیگران نفی نکرده‌اند، برای علم و آگاهی امام از قرآن دو ویژگی بیان داشته‌اند:

الف) عمومیت و جامعیت؛ بنابراین آگاهی دیگران از برخی آیات ناقص است.

ب) دقت و اتقان؛ در برابر فهم نادرست یا تفسیر ظنی برخی از قرآن.

ویژگی اول با آنچه گذشت تا حدودی روشن شد. خصوصیت دوم را با بررسی روایات و موارد ذیل می‌توان دید:

۱. روایاتی که اهل بیت علیهم السلام و قرآن را عدل هم و جداناشدنی از هم می‌داند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۷۹). حدیث ثقلین (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۹۳/۱، ح ۳؛ ۴۱۴/۲، ح ۱) بهترین و متقن‌ترین سند بر این ادعاست.

۲. روایاتی که علم و آگاهی ائمه علیهم السلام به قرآن، الهی و به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته شده است. امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «سلونی عن کتاب الله فوالله ما نزلت آیه من کتاب الله فی لیل ولا نهار ولا مسیر ولا مقام إلا وقد أقرئها رسول الله صلی الله علیه وآله... فعلمونی تأویله و تنزیله» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۳، ح ۱۱۵۸؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۶۴/۱، ح ۳، ۲۲۴، ح ۳، ۴؛ ۴۴۲/۷، ح ۵۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۷، ح ۱، ۵۱۳، ح ۳۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱، ح ۵، ۱۷، ح ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۹/۸۹، ح ۳، ۸۱، ح ۱۰، ۸۸، ح ۲۷ و ۹۷، ح ۵۹)؛ از من درباره

۱. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «کتاب الله علی أربعة أشياء: العبارة والاشارة واللطائف والحقایق؛ فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للأولیاء والحقائق للأنبیاء» (ر.ک: عاملی، ۱۳۷۹: ۲۹).

کتاب خدا پیرسید! به خدا سوگند، آیه‌ای در شب یا روز و در راه و توقفگاه نازل نشد، مگر آنکه پیامبر آن را برای من قرائت کرد و تأویل و تنزیلش را به من آموخت.

۳. گذشت که قرآن کریم از وجود تأویل برای آیاتش خبر می‌دهد. در لسان روایات از این حقیقت با واژگان «بطن» یا «بطون» یاد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱ و ۱۱: بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۹۸/۱؛ هلالی کوفی، ۱۴۱۵: ۷۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴/۸۹، ۸۳/۸۹، ۱۵ و ۹۰، ح ۳۴). این مطلب در روایات اهل سنت بیشتر با الفاظ و عبارات «سبعة أحرف» و «تأویل کتاب» بیان شده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۸۶/۲). ابن ابی حاتم از ابن عباس درباره قرآن نقل می‌کند: «إنَّ القرآنَ ذو شجون وفنون وظهور و بطون لا تنقضی عجائبه ولا تبلغ غایتَه» (همان: ۶/۲). امام باقر علیه السلام پیامبر صلی الله علیه و آله را برترین راسخ در علم می‌شناساند و می‌فرماید: «خداوند علم به تأویل و تنزیل را به صورت کامل به ایشان آموخت و اوصیای بعد از او به تمامی آن آگاهند» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۰/۸۹، ۸۱، ۸ و ۹۲، ح ۳۹).

۴. اقرار مفسران و بزرگان فریقین بر وسعت و دقت آگاهی اهل بیت علیهم السلام به قرآن. از طریق اهل سنت از ابن مسعود نقل شده است: «القرآن نزل علی سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر و بطن و إنَّ علی بن ابی طالب عنده منه علم الظاهر و الباطن» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۷/۱)؛ قرآن بر هفت حرف نازل شده است و هر حرفی ظاهر و باطنی دارد و همانا علم ظاهر و باطن قرآن نزد علی بن ابی طالب است. همچنین از ام سلمه، عمر بن خطاب، عبدالله بن عباس، ابوسعید خدری، وهب بصری، زید بن ثابت، مجاهد و دیگران سخنانی در علم و آگاهی وسیع امیرالمؤمنین علی علیه السلام به قرآن نقل شده است (حبری کوفی، ۱۴۰۸: ۱۵۳-۱۶۳).

معارف قرآن و ظهر و بطن آن

از آنجا که قرآن کتابی مکنون و ذو بطون است و باید به فراخور شرایط، زمانه و افراد، تبیین گردد، وجود افرادی آگاه از حقایق قرآن ضروری است. روایات با استناد به آیه «وَكُنْتُمْ أَشْوَاحٌ فِي الْأَوَّاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» که در مقام توصیف تورات است و آیه «لَيْسَ لَكُمْ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ» که انجیل را توصیف می‌کند و مقایسه آن دو با آیه «وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلٰی هٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْنَا الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» که مربوط به قرآن است، به

گستره وسیع دانش و علمی که در قرآن است توجه داده (صفار، ۱۴۰۴: ۲۲۸، ح ۱ و ح ۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۶/۲). روایاتی با اشاره به علم امام از آنچه در آسمان‌ها و زمین و بهشت و جهنم است و با تأکید بر آگاهی او از دانش گذشته (ما کان) و آینده (ما یکون)، ریشه و سرچشمه این معرفت و آگاهی را قرآن کرده است، چنان که پیشوایان شیعه در برابر آشفته‌گی مخاطب خود از چگونگی آگاهی امام به مطلب پوشیده و پنهان می‌فرماید: «علمت ذلك من كتاب الله. إن الله تعالى يقول ﴿فِيهِ تَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ﴾» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۲۷، ح ۳، ح ۴، ح ۵ و ح ۶)؛ این مطلب را از کتاب خدا دانستم، خدا می‌فرماید: «در آن بیان هر چیزی است». از روایات استفاده می‌شود که بیان‌کننده بودن قرآن از همه امور که آیه ﴿وَنَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ بر آن دلالت دارد، با پیوند به لوح محفوظ و خزینه علم الهی، تفسیرپذیر است.

امام کاظم علیه السلام در پاسخ به سؤالی درباره مقام پیامبر صلی الله علیه و آله در مقایسه با جایگاه موسی و عیسی علیهما السلام علم و توانایی‌های حضرت رسول صلی الله علیه و آله را برتر می‌شمارد و با استناد به آیات قرآن، آگاهی ایشان از «أم الكتاب» و «کتاب مبین» را علت این برتری معرفی می‌نماید و می‌فرماید که خداوند این علم الهی را به برگزیدگان خود که ائمه اطهار باشند، عطا نموده است (صفار، ۱۴۰۴: ۲۲۸، ح ۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۲، ح ۵۸، ۳۳۰، ح ۴۶). از این رو مراد روایات که قرآن را بیانگر هر چیز می‌دانند، هم دلالات لفظی است و هم اشارات و اموری نهفته که فهم عادی و متعارف توان درک آن را ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۲۵). در نتیجه با توجه به روایات بطون که در آن‌ها از لایه‌های معنایی پنهان قرآن و معرفت‌هایی مخصوص به راسخان در علم، سخن به میان آمد و با دقت در روایاتی که بیانگر اختصاصی بودن دانش قرآن به ائمه اطهار علیهم السلام هستند، دانسته می‌شود که مراد از «تَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ﴾ بودن قرآن، با لحاظ بطون قرآن و حقایقی است که آگاهی از آن تنها برای خداوند و برگزیدگان او شدنی است.

این آگاهی به «کتاب مبین» و «لوح محفوظ» که در روایات برای پیامبر و ائمه علیهم السلام ثابت دانسته شده است، به دلیل جایگاه والای ایشان است. از این رو منطقی است که آیین اسلام پایان‌دهنده ادیان به شمار رود و کامل‌ترین دینی شمرده شود که هرگز نسخ نگردیده و در پایان دوران ارسال پیامبران تجلی یافته است

(کلینی، ۱۳۶۵: ۲۶۹/۱). امام موسی کاظم علیه السلام در پاسخ به این سؤال که آیا هر چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبر هست یا شما در آن اظهار عقیده می کنید؟ با نفی اظهار نظر و بیان عقیده شخصی، سنت را نیز در کنار قرآن بیان کننده تمام امور ﴿تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ معرفی می کند (همان: ۶۲/۱، ح ۱۰) که نشان دهنده نیاز به سنت در فهم کامل از قرآن است. به تعبیری دیگر ظاهر قرآن به تنهایی تبیین کننده تمامی امور نیست. از سوی دیگر، روایت مذکور، دخالت و اظهار نظر شخصی امام را همانند شیوه‌ای که مجتهدان اهل سنت با قیاس و استقرا در به دست آوردن حکم الهی به کار می گیرند- به طور کلی نفی می کند. پیشوایان شیعه آگاهی خود را از قرآن به واسطه پیامبر می دانند: «فورثنا هذا الذی فیہ کلّ شیء» (همان: ۲۲۶/۱، ح ۷؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۵، ح ۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷/۱، ح ۷).

چگونگی آگاهی امام به معارف قرآن

چه بسا از مطالب یادشده این گمان رود که منبع دانش امام علیه السلام منحصر به قرآن است. بنابراین استناد به مصحف، جامعه، جفر، الهام، تحدیث (درباره این موارد رک: شاکر، ۱۳۹۱: ش ۱۶۵/۶-۱۸۶) از چه روست؟ در پاسخ به این پرسش لازم است مفهوم «کتاب مبین» و ارتباط آن با قرآن و نقش آن در علم امام بررسی روایی شود.

بیشتر مفسران روایی و غیر روایی شیعه و سنی «کتاب مبین» را در آیه ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام/ ۵۹) به معنای کتاب، لوح و حقیقتی در نزد خدا دانسته‌اند که دایره شمولی معرفت و علم آن بسیار گسترده است. این تفسیر از کتاب مبین، بیان کننده رابطه موجودات و مخلوقات با علم خداست. به عبارت دیگر، «کتاب مبین» دربرگیرنده آگاهی به موجوداتی است که قدرت و علم خدا آن‌ها را آفریده و به امورشان پرداخته است. عیاشی و شیخ صدوق روایاتی را در ذیل آیه مذکور آورده‌اند که پیشوایان معصوم شیعه علیهم السلام با تبیین کلمات آیه، «کتاب مبین» را همان کتاب مبین تعبیر نموده‌اند: «کلّ ذلك فی کتاب مبین» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۶۱/۱؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۲۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴۲۶/۲). گرچه در روایاتی «کتاب مبین» به «امام مبین» تفسیر شده است، گستره حیطه معرفتی کتاب مبین و تحقق آن قبل از خلقت موجودات، طبق روایات، مانع از اراده امامت به معنای مصطلح آن است و مراد از امام بودن

پیش آهنگی این کتاب در آگاهی داشتن و آگاهی دادن و علم قبل از وقوع است. چنین برداشتی را از روایات می توان دریافت.

اما مراد از روایاتی که به بیان ارتباط امام با کتاب مبین یا علم الکتاب پرداخته است، آگاهی مطلق و یکباره از تمام کتاب مبین نیست. آنچه مقصود روایات است و با آن می توان به نتیجه و تلفیق ارتباط این تفسیر با روایات دیگر پرداخت، شرافت امکان آگاهی یابی و بلکه تحقق آگاهی امام از بخش هایی از کتاب مبین، نه تحقق یکباره و شمولی آن است. عبارت «ما کان وما یکون» را در روایاتی که به تفسیر «تِلْكَ كُلُّ شَيْءٍ» بودن قرآن پرداخته اند، با تمسک به روایات دیگر می توان روشن تر نمود. اسحاق بن عمار از امام صادق ع نقل می کند:

«إِنَّ لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلًا فَمَنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَمَنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ فَإِذَا وَقَعَ التَّأْوِيلُ فِي زَمَانِ إِمَامٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَرَفَهُ إِمَامُ ذَلِكَ الزَّمَانِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۵، ح: ۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۲۷، ح: ۳۳۵۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۷/۸۹، ح: ۶۲)؛ همانا قرآن تأویلی دارد که برخی از آن محقق و روشن گردیده است و برخی نه. پس هر گاه که در زمان یکی از ائمه تأویل آیه ای رخ دهد، امام آن زمان به آن آگاه می گردد.

از این روایت و دو روایت مشابه (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲/۱، ح: ۱۰؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۵، ح: ۶ و ح: ۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۶/۲۷، ح: ۳۳۵۸۰) و همچنین روایتی که قرآن را شامل اصولی می داند که خردهای مردم توان فهم آن را ندارند، به دست می آید که علم امام از باطن قرآن یا لوح محفوظ، علمی کلی اما عمومی و جامع است، هر چند در مواردی با جزئیات مشخص شده باشد. از این روایات چنین بر نمی آید که امام تمام جزئیات را قبل از وقوع حوادث می داند. از همین رو در روایات منابع و مجاری گوناگونی برای دانش و آگاهی ائمه ع یاد شده است که ایشان به یاری آن از حقایق کتاب مبین که خطا و سهو در آن راه ندارد، در زمان و مکان مخصوص آگاه می گردند. مصحف فاطمه، جفر، جامعه، تحدیث، عمود نور و... از جمله این منابع و مجاری و در واقع طرق علم امام به کتاب مبین یا همان علم الهی اند.

از این رو می توان گفت که کتاب مبین یا خزینة لایتغیر علم الهی که قرآن تجلی و مرتبه نازل شده آن است، منبع اصلی معرفت و آگاهی ائمه ع است که راه رسیدن

به آن پیامبر و فرشته است. از این رو علم پیامبر و همچنین علم ائمه علیهم‌السلام علمی حقیقی و الهی است. این معنا در روایات مختلف با بیانات گوناگون بیان گردیده است. در واقع این روایات ریشه و اساس دانش را در علم خدا می‌داند که ائمه علیهم‌السلام به دلیل وظیفه هدایت و پیشوایی از آن برخوردار شده‌اند. بر پایه آنچه گذشت، روایت «إذا حدّثکم بشیء فاسألونی من کتاب الله» (کلینی، ۱۳۶۵: ۶۰/۱، ح ۵ و ۳۰۰/۵، ج ۲؛ بقی، ۱۳۷۱: ۲۶۹/۱، ح ۳۵۸) فهمیده خواهد شد؛ زیرا فهم آن از سویی به مسئله بطون قرآن و تصدیق آن وابسته است و از جهتی دیگر به وابستگی معارف قرآن با لوح محفوظ، ام‌الکتاب و کتاب مبین و از طرف دیگر به تعدد مجاری آگاهی امام از آن کتاب؛ اضلاعی که نتیجه آن تصدیق وجود معارف الهی و مستور است که قرآن تجلی آن به شمار می‌آید و مسئله امکان آگاهی امام از آن حقایق را تبیین می‌کند و پذیرش سرچشمه و مجاری این آگاهی برای امام را روشن می‌سازد. ختمیت رسالت و پیامبری، مقتضی آن است که علم مربوط به رسالت و نبوت که به تعبیری همان هدایت عام است، با ختمیت پایان یابد (ر.ک: شاکر و برنجکار، فصلنامه کتاب قیم، ۱۳۹۱: ش ۱۱۰/۶-۱۳۰). از این رو هرگونه آگاهی از دین و شریعت تنها از راه خاتم المرسلین محقق می‌شود. این امر اقتضا دارد مبادی و مجاری علم امام به کتاب مبین یا همان لوح محفوظ دو گونه تصویر شود؛ یعنی از یک سو می‌توان تمام علوم امام را علمی خدایی یافت و به تعبیر برخی روایات، آن را امکان علم به تمامی کتاب مبین و ام‌الکتاب و علم الکتاب بیان داشت؛ از سوی دیگر می‌توان بخشی از علوم امام از جمله حلال و حرام و تشریح و تقنین را از جانب پیامبر و به واسطه ایشان دانست، هرچند دانش پیامبر نیز الهی است. این گونه دانش‌ها را به دلیل کسب از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که به امر خدا بوده است، می‌توان علوم انتقالی و علوم کسب شده از پیامبر دانست که بی‌گمان شأن و جایگاه نبوت و ختمیت رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سبب امکان آگاهی امام از آن علوم بوده است.

بازتاب علم امام به قرآن

در دوره تابعین، تطبیق معانی آیات بر غیر مورد نزول گسترش یافت؛ چه قرآن از دید اینان ذوبطون بود. از ائمه اطهار به ویژه امام باقر و صادق علیهم‌السلام جلوه‌هایی از معارف

برتر از ظاهر قرآن نمود یافته که در کتاب‌های حدیثی ذکر شده است.^۱ جابر بن یزید جعفی آنگاه که جوایز چرایی تفاسیری متفاوت از امام باقر علیه السلام دربارهٔ یک آیه می‌شود، علت آن را ذوبطون بودن قرآن می‌یابد (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۳۰/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲/۱). از این رو وی گاه از امام تفسیر باطنی برخی آیات را درخواست می‌کند (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۱/۱، ۴۲، ۵۰ و نمونه‌های فراوان دیگر که جابر ناقل آن است). وی همچنین می‌گوید روایاتی شنیده است که امکان بازگویی آن را ندارد. حماد بن عثمان نیز وقتی از علت اختلاف احادیث جستجو می‌کند، پاسخ امام صادق علیه السلام را می‌شنود که نزول قرآن را بر هفت حرف می‌داند و کمترین حق برای امام را آن می‌داند که به هفت وجه فتوا دهد (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲/۱). این روایات نشان‌دهنده انتقال برخی بطون قرآن به متن جامعه است، چنان که ذریح محاربی از امام صادق علیه السلام در تفسیر باطنی یکی از آیات سوره حج، کلامی را درمی‌یابد که دیگران توان تحمل آن را نداشته‌اند. حضرت در جواب عبدالله بن سنان در چرایی تفاوت بیان ایشان نسبت به وی و ذریح می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَمَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحُ!»^۲ (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۵۴۹/۴؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۳۴۰). در برخی روایات بطن قرآن به معنای تأویل قرآن دانسته شده است. حضرت امام باقر علیه السلام پس از اشاره به اندراج خروج از ضلالت به سمت هدایت در تبیین آیه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» آن را برترین تأویل آیه می‌داند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۱/۲؛ برقی، ۱۳۷۱: ۲۳۲/۱). امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «سِرُّ وَافِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ» که دربارهٔ راه مکه و منی است، با وجود

۱. شریف ابوالحسن عاملی فتونی (م. ۱۱۳۸) در مقدمه مجموعه *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار* به مسئله اثبات بطن برای قرآن و مسائل آن از جمله جایگاه ائمه علیهم السلام در بطن قرآن پرداخته است. وی با تأکید بر آیات مطرح در مسئله ولایت و امامت معتقد است: «إِنَّ تَمَامَ الْقُرْآنِ أَمَّا أَنْزَلَ لِلرَّشَادِ إِلَيْهِمْ (ائمه علیهم السلام) وَالْإِعْلَامِ بِهِمْ وَبَيَانِ الْعُلُومِ وَالْأَحْكَامِ لَهُمْ وَالْأَمْرَ بِطَاعَتِهِمْ وَتَرْكِ مَخَالَفَتِهِمْ وَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ جَمَلَةَ بَطْنِ الْقُرْآنِ فِي دَعْوَةِ الْإِمَامَةِ وَالْوَلَايَةِ كَمَا جَعَلَ جِلَّ ظَهْرِهِ فِي دَعْوَةِ التَّوْحِيدِ وَالنَّبُوءَةِ وَالرَّسَالَةِ» (۱۳۷۴: ۳). وی در طولانی‌ترین بخش کتاب خود با نظمی مناسب، با تکیه بر کلیدواژه اصلی روایت، به صورت الفبایی روایاتی را گرد آورده که معارف عمیق‌تر از ظاهر آیات را بیان داشته‌اند (ر.ک: همان، ۳۴۷-۶۹).
۲. شریف فتونی در ذیل این روایت می‌نویسد: «این کلام از امام علیه السلام دلالتی روشن دارد که ایشان تأویلاتی این گونه را از بیشتر مردم حتی از فردی مثل ابن سنان که از فضیلتی اصحاب است، کتمان می‌فرموده است» (ر.ک: همان، ۷).

نامنی ملموس، مراد از قریه‌ای را که خدا آن را مبارک قرار داده است، اهل بیت علیهم‌السلام معرفی می‌کند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵: ۳۱۱/۸؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۹۰/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۱۳/۲، ۳۲۷ و ۳۶۰). گونه دیگر از این نمونه‌ها را می‌توان در ذیل تفسیر آیاتی جست که به موضوعاتی مناشقه‌برانگیز همانند تشبیه و تجسیم خدا، جبر و اختیار انسان و مسئله امامت می‌پردازد (برای مقایسه این‌گونه روایات با روایات اهل سنت در این باره ر.ک: نجمی، ۱۳۸۶: ۱۶۹-۲۵۰). تألیف کتاب *باطن القرآن* به قلم عیاشی که به تبویب احادیث مرتبط، پرداخته است، نشان از انتقال برخی از این معارف تا عصر پس از حضور دارد (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۹۹). با این همه آیاتی که تفسیر باطنی یافته و تمام لایه‌های معنایی آن تبیین شده باشد، محدود است و علت آن، شرایط زمان و مکان و مخاطب است.

نتیجه‌گیری

۱. قرآن با لایه‌های معرفتی گوناگون، مدلول‌هایی فراتر از معنای ظاهری را برمی‌تابد.
۲. پس از انقطاع وحی لزوم آگاهانی از حقایق قرآن امری روشن است.
۳. قرآن از مبادی اصلی دانش امام است. دانش امام به واژگان ظاهری قرآن محدود نیست. بلکه گستردگی آن در آگاهی وی نسبت به بطون و لایه‌های پنهان قرآن است.
۴. از ویژگی‌های انحصاری ائمه علیهم‌السلام، علم به هر دو بُعد ظاهر و باطن قرآن است و تعاملی دو سویه بین قرآن و امام که یکی صامت و دیگری ناطق است، دیده می‌شود.
۵. دانش پیامبر علمی الهی است. آگاهی امام علیه‌السلام و دانش اندوزی دیگران از محضر او، ارتباطی تام با شناخت جایگاه خاتمیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در انتقال علوم نبوی به هادیان پس از خود دارد. از این رو امام دانش خود را به قرآن و حقایق آن، از پیامبر دریافته است.
۶. با توجه به جاودانگی قرآن و در بر داشتن دانش گذشته و آینده، مجاری آگاهی به این دانش و تطبیق آیات و آگاهی‌های مرتبط با قرآن، از مبادی و طرقی متعدد به امام انتقال می‌یابد. در حقیقت، مبادی دانش امام، حلقه‌های تحقق‌بخش و واسطه‌های تجلی دانش عظیم کتاب مبین و ام‌الکتاب است که قرآن مرتبه نازل شده آن به شمار می‌آید.
۷. در گزارش‌ها و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نمونه‌هایی برجسته از تبیین دانش فراتر از ظاهر الفاظ قرآن را می‌توان دید.

کتاب شناسی

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة فی نقض الشیعة القدریة، تحقیق محمد رشاد سالم، ریاض، قرطبه، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دار الصادر، بی تا.
۵. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، التنصین، قم، دار الکتب، ۱۴۱۳ ق.
۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲ ق.
۷. ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ ق.
۸. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۰. حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، بی جا، مؤسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۲. حبری کوفی، ابو عبدالله حسین بن حکم، تفسیر الحبری، مقدمه و تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۵. همو، الدرّ المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. شاکر اشتیجیه، محمد تقی، منابع علم امام (ع)، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. شاکر و برنجکار، «امامت و خاتمیت از دیدگاه قرآن و روایات»، فصلنامه کتاب قسیم، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۱۸. شاکر و برنجکار، «حقیقت مصحف فاطمه (ع) و پاسخ به شبهاتی پیرامون آن»، فصلنامه پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۱۹. شاکر و برنجکار، «کتاب الجامعه و نقش آن در فرآیند تبیین آموزه های شیعی»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث دانشگاه تهران، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۲۰. شاکر، «منابع علم امام (ع)»، فصلنامه امامت پژوهی، تابستان ۱۳۹۱ ش، ۶.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، الامالی، بی جا، کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. همو، التخصال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
۲۳. همو، علل الشرائع، قم، داوری، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. همو، کمال الدین و تمام النعمه، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۵. همو، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ ش.
۲۶. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، مشهد مقدس، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، *دلائل الامامه*، قم، دار الذخائر للمطبوعات، ۱۳۸۳ ق.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. همو، *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضویه، بی تا.
۳۴. عاملی فتونی، ابوالحسن بن محمدطاهر، *مقدمه تفسیر مرآة الانوار*، تهران، چاپخانه آفتاب، ۱۳۷۴ ق.
۳۵. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، *الدرر الباهره*، قم، زائر، ۱۳۷۹ ش.
۳۶. عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق احمد عبدالعلیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۳۹. قیومزاده، شاکر، «چیستی روح القدس و آثار آن»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۴۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. مناوی، فیض القدير شرح الجامع الصغیر، تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴۴. نجاشی، احمد بن علی، *فهرست نجاشی*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. نجمی، محمدصادق، *سیری در صحیحین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۴۶. هلالی کوفی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، قم، الهادی، ۱۴۱۵ ق.

تَرْجَمُ حِكْمَ لَهَا

موجز المقالات

رؤية القرآن العالمية والبيئة

- محسن النوراني
- أستاذ مساعد بجامعة مازندران

تعتبر البيئة كأحد المواضيع الإنسانية الهامة التي تواجه اليوم مع شتى العراقيل والمشاكل. وبالرغم من أننا نشاهد توفر المحاولات العلمية والعملية بهذا الشأن ولحل هذه الأزمة، إلا أن كاتب هذه المادة يرتأي أن الحل الشامل والحاسم لهذه القضية ليس إلا التمسك بالتعاليم الوحيانية الضاهية والسامية والالتزام بالتعاليم القرآنية. الدراسة الراهنة التي تمت ومع أسلوب توصيفي وتحليلي، ترمي إلى مناقشة الآيات الناظرة إلى البيئة؛ تلك الآيات التي تبين الأصول ومبادئ رؤية القرآن العالمية في هذا الصعيد. وأهم هذه الأصول كما تلي: هدفة البيئة، تعادل البيئة، أهنية جمال البيئة، التنوع البيئي وتسخير البيئة للإنسان. وأهمية الأصول المذكورة أعلاها تأتي من ناحية جامعية القرآن وخلودها وكذلك توفير القرآن الكريم لضمان الإجراء الباطني لتشريع القوانين البيئية.

المفردات الرئيسية: القرآن، البيئة، تسخير الطبيعة، تعادل البيئة، التنوع البيئي.

معرفة معنى العبودية في القرآن

□ أصغر الهادي

□ أستاذ مساعد بمركز الدراسات الإسلامية يافهان التابع لمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية

تعدّ اليوم معرفة المعنى شطر من المباحث اللسانية (اللسانية الوصفية والبنائية). إنّ معرفة المعنى تستهدف دراسة ومناقشة ظروف إنتاج المعنى وكذلك حصول المعنى لدى القارئ. وفي الواقع لا ينظر القارئ الأثر كإنتاج لسانية ونحوية فحسب بل، وفي النظرة الحديثة، ترمي إلى دراسة الثقافة والرؤية العالمية السائدة على الكلمة ولذلك يفرق عن علم التفسير بغاية. ولقد استخدم هذا الأسلوب إيزوتسو، من المستشرقين، وكذلك عدد من الباحثين الإسلاميين. هذه الدراسة تطرقت إلى مناقشة معنى العبودية في أربع خطوات وفي نهاية المطاف تعرّضت إلى تعريف للعبودية ناظرة إلى علم معرفة المعنى وكذلك بيان الرؤية العالمية للمعنى من وجهة نظر القرآن الكريم، كما قورن مفهوم العبودية في القرآن مع مفهومها في فترة ما قبل الإسلام. ولا تفوتنا الإشارة إلى أنّا تطرقتنا إلى مفهوم العبودية في الروايات وفي مصطلحات علماء المسلمين.

المفردات الرئيسية: مفردات القرآن، العبودية، إيزوتسو.

معرفة معنى كلمة «الإخبارات» ناظرة إلى الآيات والروايات

□ علي راد (أستاذ مساعد بجامعة طهران - برديس قم)

□ مريم النساج (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

لا شك أنّ الخطوة الأولى صوب الوصول إلى المعارف القرآنية هي المعرفة الدقيقة لمعنى كلمات القرآن الكريم. ومع شيوع النزعة المعنائية في القرون الأخيرة في الدراسات القرآنية، ظهر منهج حديث في هذا الحقل؛ حيث أنّ الغرض من هذا المنهج كشف المعنى المختبئ وراء بطون النصّ ويتم استخراج المعنى الدقيق والشامل للكلمة المقصودة عبر البناء وألفاظ القرآن والروايات. من الواضح أنّ هذا الاتجاه يفرق من وجوه عدّة، عن اتجاه الباحثين القدماء حول كيفية معرفة المعاني، ومن أشهر هذه الاتجاهات اتجاه «إيزوتسو» الذي هو المنهج المعياري في الدراسة

الراهنة، في معرفة معنى كلمة «الإخبات». قد درسنا، في البداية وقبل كل شيء، هذه الكلمة من الناحية اللغوية ثم المعنوية وقد عالجنها وناقشناها في مراحل عدة ثم برهنا عبر هذا الطريق على المكانة الخاصة والهامة للمختبين الذين هم من المؤمنين الحقيقيين وأن منزلتهم أسمى من منزلة المحسنين والمتقين والمنيبين والخاضعين والخاشعين.

المفردات الرئيسة: مفردات القرآن، معرفة المعاني، الإخبات، التسليم، الاستكبار.

نظرة إلى رؤى «خلف الله» في قصص القرآن

مرکزة على التفاسير العصرية

- محمد علي مهدي راد (أستاذ مشارك بجامعة طهران - برديس قم)
- محمد الميرزائي (عضو الهيئة التدريسية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

لا يخفى على أحد تأثير القصة المتعدّد طيلة حياة البشر. إن القرآن الكريم باعتبار كونه كتاباً للهداية ما اجتاز طوال حياة البشر المليئة بشتّى الأحداث والقضايا غافلاً، كما أنه اقتنى عدداً من أحسن القصص الواقعية والمؤثرة الذي يعطي الإنسان تجربة العالم المنصرمة بغية هدايته واعتباره. مع أن القرآن الكريم اعتبر نفسه حقاً، نرى بعض العلماء كخلف الله، نفى وقوع القصص الخارجي ويظن أن القصص وحياتية وتمثيل وأسطورة فحسب. وبالرغم من كثافة المؤلفات في تفنيد هذا الادعاء، إلا أن كاتب هذا المقال قد استطاع، مركزاً على عدد من التفاسير العصرية، أن يعين النقطة المحورية في كلمات خلف الله وضمن بيان الفارق الحديث للأسطورة والقصة بالنسبة إلى عصر النزول، قد فاز في تبين دوافعه من إطلاق الأسطورة على القصص القرآنية. وفي نهاية المطاف نشير إلى أن من حصائل ونتائج الباحث في هذه الدراسة هي تجميع رؤى خلف الله وذكر الإشكالات الواردة عليه ومناقشتها حيث قد تمت هذه مؤكدة على التفاسير العصرية.

المفردات الرئيسة: قصص القرآن، آراء خلف الله، التفاسير العصرية.

إعادة النظر في ظاهرة اختلاف القراءات

من وجهة نظر «نصر حامد أبو زيد»

- مرتضى الإيرواني النجفي (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- فاطمة رضا داد (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

يعتبر الدكتور نصر حامد أبو زيد من العلماء العلمانيين في مجال الدين الذي في حقل مباحث العلوم القرآنية، ومن هذه الحقول مسألة اختلاف القراءات حيث أن له رؤى يفرق بعضها عن آراء علماء السالفين. تستهدف الدراسة الراهنة عبر المنهج المكتبيّ والإسناديّ مع نظرة تحليليّة معالجة مسيرة دراسة أبو زيد في مجال القراءة وكذلك مناقشة الإشكاليّات الموجودة فيها. إنَّ أبا زيد درس اختلاف القراءات متعلّقة بألفاظ القرآن ويرتأي أن التبرير العقليّ لاختلاف القراءات وفقاً لاتّجاه الأشاعرة يبتنى على حدوث القرآن وقدمه، كما يرتأي أن التبرير النقليّ لاختلاف القراءات يقع في الأحرف السبعة. ويعتقد أبو زيد جواز القراءة بالمعنى ويرى أن تثبيت القراءات ناجم عن العصبية القرشيّة. والحال أن كلّ هذه الآراء والاتّجاهات مخدوشة وذلك بسبب التعارضات الداخليّة والخارجيّة التي بعضها مستفادة من أقاويل المستشرقين.

المفردات الرئيسة: القرآن، اختلاف القراءات، نصر حامد أبو زيد، سبعة أحرف.

دراسة جديدة لكلمة «الطاقة» في آية الصوم

- محمّد مهدي المسعودي
- أستاذ مساعد بالجامعة الحرّة الإسلاميّة بإقليد

لا شك أن لمعرفة أدب عصر النزول في فهم القرآن دور بالغ. فإن كثيراً ما استعملت كلمات في عصر النزول في معنى لكن تعيّرت معانيها عبر مضيّ الزمن شيئاً فشيئاً. من الكلمات التي واجه مترجمو القرآن في ترجمتها للصعوب والمشاكل هي كلمة «الطاقة»، حيث أنهم ذكروا لها ترجمات كثيرة ومنوّعة؛ كما تجدر الإشارة إلى أن هذا الخلاف لم ينحصر في الترجمة بل يشمل التفسير أيضاً. في دراستنا هذه، إضافة إلى إعادة النظر في آية الصوم تطرّقنا إلى معرفة معنى كلمة «الطاقة» ودورها في فهم المراد من الآية.

المفردات الرئيسة: أحكام القرآن، آية الصوم، معرفة معنى الطاقة.

نظرة إلى الآية الكريمة ﴿ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ وقليل من الآخرين

□ مهدي المطيع (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)

□ محسن الخالقي وبيمان كمالوند (طالبان في مرحلة الماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

إنَّ الله تبارك وتعالى في سورة الواقعة المباركة بعد ما يقسّم الإنسان إلى أصناف ثلاثة هي: «أصحاب اليمين» وأصحاب المشئمة والسابقون» يقول سبحانه طائفة وفئة كثيرة من الناس تدخل في الأولين وعدد قليل وضئيل منهم يدخل في الآخرين. إنَّ التفاسير المعروضة لهذه الآيات تطرقت إلى البيان النموذجي لتلك المفاهيم وتبين الأولين والآخرين مع الضابط الزمني ولازم هذه الأقوال تقليل عدد السابقين في مسيرة الزمن. المفردات الرئيسة: سورة الواقعة، السابقون، الأولون، الآخرون، أصحاب اليمين، أصحاب الشمال.

علم الإمام عليّ بالقرآن وكيفيته

□ محمود قيوم زاده (أستاذ مشارك بالجامعة الحرّة بساوة)

□ محمّد الشاكر (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

مع لفت النظر إلى دور الإمام عليّ في الهداية عند الشيعة؛ الهداية التي تشمل ظاهر المجتمع وباطنه. البشر له علاقة قدسية بالله ويطلع على العلم الإلهي. ومرتبة هذا العلم أسمى وأعلى من العلم العادي وله مجاري ومبادئ خاصّة وإلهية. كما أن الآيات والروايات موعزة إلى ذلك وتثبت أن علم الإمام عليّ متصل بالله سبحانه وتعالى. المقالة الحالية تستهدف وعبر استخدام منهج مكتبي واتجاه تحليلي دراسة أحد مجاري علم الإمام عليّ. اعتبرت الأحاديث القرآن كأحد المناشئ الهامة والواسعة لعلم الإمام عليّ. فعليه نظراً إلى إرشادات الآيات والروايات، أن الأئمة المعصومين أخذوا علمهم بالحقائق وبتون القرآن من منهل علم الرسول ﷺ؛ وعليه دور الإمام عليّ بالنسبة لهذه العلوم هي دور تبيني وتفسيري؛ فالإمام هو الضابط والميزان في حلّ الخلافات وظهور الحقائق والعلوم النقلية من ناحية النبي ﷺ. من الواضح أن الوصول إلى حقائق القرآن له مجاري شتى وكثيرة فيطلع الإمام، اعتباراً إلى مكانته الرفيعة، على هذه الحقائق والمبادئ. المفردات الرئيسة: القرآن، الإمامة، علم الإمام، الظهر والبطن.

Quran is one of the rich sources for the extensive knowledge and awareness of the Imam. They have derived their knowledge to the truthfulness and inner meanings of the Quran from the Prophet teachings and He has interpreted and analyzed the Quranic teachings in a definitive function. Therefore, the Imam is a parameter to solve polarities and declaring the Prophet teachings. However understanding the truthfulness of the Quran has different origins and provenance, the Imam has derived those beneficiaries from God, because He has determined the Imam this position.

Key words: *The Quran, The knowledge of the Imam, Imamate (leadership), Inner and outer.*

companions of the Right, the companions of the Left and the Foremost (in the faith). The interpretations of these verses have implied the objects of these concepts and determined the First and the Latter with the time criteria which the necessity of these sayings has been the decline in the forerunners in the time passing. According to the Quranic and traditional teachings, the First who flower their abilities and capacities in the light of God and monotheism, therefore they (the First) compose majority of the Foremost and the companions of the Right but the Latter who compose the minority of the Foremost while their spirit and abilities are not as the Firsts but it is not impossible to achieve the position of the Forerunners through the salvation. In this article, stating these terms in the Quranic and traditional teachings objectively has been explored in order to be acquainted with the spirit of the forerunners.

Key words: *The Quran interpretation, The Forerunners, The Waqiah (the inevitable, event) chapter.*

The Imam's Knowledge (`Ilm) to the Quran and Its Quality

- *M. Ghayumzadeh (Associated professor of Islamic Azad University - Saveh)*
- *Muhammad Taghi Shaker (A phd student of the Quran sciences and Hadith)*

From the perspective of Imam \bar{I} , the Imam has divine knowledge, hence His guiding role comprises the insight (seen and unseen) of the society and all of the men. The verses and traditions obviously prove the divine knowledge of the Imam. The present paper analyzes one of these knowledge sources. The traditions have stated that the

Reobserving the Term of the Táqat (the Strength) in the Sawm (Fast) Verse

- *Muhammad Mahdi Masoudi*
- *Assistant professor of Islamic Azad University - Eghlid*

Knowledge of the literature of the time of the revelation is inevitable to understand the Quran. Perhaps some terms were used (well known) during the time of the revelation in the meanings but with the passing of the time they have been evolved. One of these words which makes the commentators confront problems is “Táqat” (the strength) which they have rendered different translations. The realm of these polarities is not limited to the translations but includes the interpretations. Meanwhile, this paper reobserves the Sawm (Fast) Verse; it has mentioned the semantic of the term of "Táqat" and its role in the verse concept.

Key words: *The Quran Ahkam (rules), Swam (Fast) verse, The semantic of Táqat (the strength).*

Examining the Verses of Thullatun (A Numerous Company) from among the First and A few from among the Latter

- *Mahdi Mutie (Assistant professor of University of Isfahan)*
- *Khaleghi & Kamalvand (Two M.A students of the Quran sciences and Hadith)*

God says the most of the forerunners are from among the First and a few of them are among from the Latter in the Waqiah (the inevitable) chapter, after He divides men in to three parts: The

ReReading the Phenomenon of the Variants of the Recitations (Qirá'át) from the View of Nasr Hamed Abu Zayd

- Murteza Irvani Nadjafi (Associated professor of Ferdowsi University)
- Fatimeh Rezadad (A PhD student of the Quran sciences and Hadith)

Dr. Nasr Hamid Abu Zayd who is one of the religious heresies has presented opinions in the field of the issues of the science of the Quran (such as the variants of the recitations - qirá'át) which are partly different from the antecedents' opinions. This paper attempts to use the library and documentary method and with an analytic look to review the manner of the Abu Zayd's research in qirá'át and criticizes and evaluates some of its challenges. He has studied the variants of the recitations (qirá'át) with the association with the essence of the Quran terms and investigates the intellect (aql) reasoning of the variants of the recitations (qirá'át) from the view of Ashā`irah based on the Quran being created or eternal and narration (naql) reasoning in Seven Ahruf (Readings) and meanwhile authorizing the recitations to the meanings, he believed that the fixation of the recitations originated from the dogmatism of Quraysh. Because of the inner contradictory reasons and outer contrasting reasons, his opinions are vitiated and partly adopted from the opinions of the orientalist.

Key words: *The Quran, The variants of the recitations (qirá'át), Nasr Abu Zayd, Seven Ahruf (readings).*

A Critique on the Khalafallah Opinions about the Quranic Narratives

Based on the Contemporary Interpretations

- *Muhammad Ali Mahdavi Rad (Associated professor of University of Tehran)*
- *Muhammad Mirzaei (A member of academic board of Razavi University)*

It is uncovered to the good intellectuals the several functions of the stories in the length of the human history. The Quran as a leading and spiritual glorious text is not unconcerned about the ups and downs of the human fate. Choosing the previous world experiences with the aim of guiding and lessoning to men, the Quran has set some of the best true and influential stories. Although the Quran states itself the right but some authors like khalafallah who do not accept the truthfulness of the stories (qisas) and merely believing the revelation of the stories, think that they are allegories and myths. Although the different writings have been adopted to answer this claim, the author relying on the contemporary interpretations has been able to determine the central point of his speech and with stating the differences between the contemporary stories and myths with those of the revelation time clarifies the goals of his assumption that the stories are myths. Gathering Khalafallah's opinions, printing out his faults and then criticizing them are the author's findings which have been provided with emphasizing to contemporary interpretations in the present paper.

Key words: *The Quran qisas(stories), Khalafallah opinions, Contemporary interpretations.*

concept in the pre-Islam and the Worshiping concept in the traditions and the Islamic scholar terms.

Key words: *The Quran terms, Semantic, Worshiping, Salvation, Izutsu.*

The Semantic of the Ekhbat (Humble or Reverence) with Respect to the Verses and Traditions

- *Ali Rad (Assistant professor of University of Tehran)*
- *Maryam Nassaj (A PhD student of the Quran sciences and Hadith)*

The first step to access the knowledge of the Quran is to know the exact meanings of its terms. In the recent decades with a wider currency of the semantic in the Quranic studies, a new method emerged to explore the meanings which are covered under the text layers to extract the precise and comprehensive meanings of the terms through the structure and vocabulary of the Quran and traditions. This approach is different from the antecedents' method in the semantic manner. One of the most famous methods is Izutsu method which has been the criteria model of this research in the semantic Quranic term of Ekhbat. First, it has been studied from the view of the literal point and subsequently semantic and it has been analyzed in the several stages and through this way it has been noted the special and specific position of Mukhbetin (Humble ones) who are the real faithful and having higher position than Muh'sinīna (good doers) and Mutaghin (who are god fearing), Munibin (whom turn in repentance), Khādīna (humility) and Khāshīna (humble submissive).

Key words: *The Quran, Semantic, Ekhbat, Submission, Arrogance.*

The most important principles consist of the purposefulness of the environment, the balance of the environment, the aesthetics of the environment, biodiversity and mastering the environment for men. The importance of these bases depends on comprehensiveness, eternities and providing its home executive insurance for the environment laws

Key words: *The Quran, The environment, Mastering the environment, The balance of the environment, Biodiversity.*

The Semantic of the Worshipping in the Quran

□ *Asgar Hadi*

□ *Assistant professor of the Islamic Propagation Office*

The semantic is a part of the contemporary linguistic (the descriptive and structuralist linguistic). The semantic is to study and examine the condition of the creation of the meaning and its conception to the readers. In the reality, the author does not look at the writing as the creation of the grammar and in a new prospective, the author studies the term culture and the governing weltanschauung of it. Hence, it is distinguished from the interpretation science. This method has been considered by the orientalist like Izutsu and some Islamic scholars. The present research has explained the semantic of the worshipping concept in the four steps (the lexical semantic, the fields of the semantic, the text studies and beyond) and at the end - with stating the semantic definition of the Worshipping and determining the weltanschauung from the view of the Quran- compares the Worshipping concept in the Quran with the Worshipping

Abstracts

The Quranic Weltanschauung (World View) and the Environment

- *Mohsen Nouraei*
- *Assistant professor of University of Mazandaran*

The environment which confronts considerable problems nowadays is one of the most important issues of men. According to the author although practical and scientific endeavors (cultivation) have been done to control this problem, it is impossible to solve it completely, except the fidelity to the high revelation teachings of the Quran. The present article which has been constructed according to a descriptive - analytic method is going to explore and analyze the verses which are inclined to the environment. These verses state the bases and fundamentals of the Quran weltanschauung in this field.

Table of contents

Researches:

The Quranic Weltanschauung (World View) and the Environment/ Mohsen Nouraei	3
The Semantic of the Worshipping in the Quran/ Asghar Hadi	23
The Semantic of the Ekhat (Humble or Reverence) with Respect to the Verses and Traditions/ Ali Rad & Maryam Nassaj	53
A Critique on the Khalafallah Opinions about the Quranic Narratives Based on the Contemporary Interpretations/ Muhammad Ali Mahdavi Rad & Muhammad Mirzaei	73
ReReading the Phenomenon of the Variants of the Recitations (Qirá'át) from the View of Nasr Hamed Abu Zayd/ Murteza Irvani Nadjafi & Fatimeh Rezadad	95
Reobserving the Term of the Táqat (the Strength) in the Sawm (Fast) Verse Muhammad Mahdi Masoudi	119
Examining the Verses of Thullatun (A Numerous Company) from among the First and A few from among the Latter/ Mahdi Mutie & Muhsen Khaleghi & Peyman Kamalvand	135
The Imam's Knowledge (`Ilm) to the Quran and Its Quality Mahmud Ghayumzadeh & Muhammad Taghi Shaker	151

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	169
English Translation/ Ali Borhanzehi	182