

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

- انسان اقتصادی از دیدگاه قرآن / جواد ایروانی ۳
- واکاوی معنای «دین» در کاربردهای قرآنی آن / عباس اسماعیلی زاده ۲۷
- توسعه معنایی دعا در قرآن / اعظم پرچم و مستانه ابوترایان ۴۷
- قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری / محمدعلی مهدوی راد و امیر عطاءالله جباری و نرگس بهشتی ۷۳
- نقش تاریخ در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر تاریخ عصر جاهلی
- قاسم فائز و محمدرضا شاهرودی و سعید گلاب‌بخش ۱۰۱
- گونه‌های اسباب نزول در روایات فریقین / سیدمهدی احمدی نیک ۱۳۵
- گستره گرایشهای تفسیری / محمد قربانزاده و محمدحسن رستمی ۱۵۵
- بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایش / غلامعباس سعیدی ۱۷۳

ترجمه چکیده‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۹۳
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۲۰۶

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - نسخه word و pdf مقاله به نشانی رایانامه مجله ارسال گردد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ... و ۱-۲، ۲-۲ و... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - 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، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
 - 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.
 - نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) ارسال کنند.



انسان اقتصادی از دیدگاه قرآن*

□ جواد ایروانی^۱

چکیده

مقصود از انسان اقتصادی، ابعادی از رفتارها و روحیات انسان است که در حیطه مطالعه اقتصاددان قرار دارد. از آنجا که خاستگاه این بحث، اقتصاد سرمایه‌داری است، بررسی آن در پرتو آموزه‌های اسلامی اهمیت می‌یابد. در نگاه مکتب سرمایه‌داری، انسان اقتصادی «حداکثرکننده منفعت شخصی» تعریف می‌شود. نفع شخصی به سود مادی و این جهانی منحصر می‌گردد و پی‌جویی آن در کنار عقلانیت ابزاری، ویژگی‌های مهم آن به شمار می‌رود. این تعریف و ویژگی‌ها، مبتنی بر مبانی جهان‌بینی غرب از جمله اصول دئیسم، ناتوریالیسم، فردگرایی و فایده‌گرایی است. از دیدگاه قرآن، ویژگی‌ها و تعریف یادشده، در حقیقت «انسان اقتصادی مطرود» را شکل می‌دهد. بحرانهای اجتماعی و اقتصادی سده‌های نوزده و بیست و ادامه آنها در آغاز هزاره سوم نیز، گواه روشنی بر ناکارآمدی انسان اقتصادی مورد تأیید نظام سرمایه‌داری

است. آنچه در این نوشتار می‌آید، بازخوانی و نقد اختصار گونه انسان اقتصادی غرب و مبانی آن و سپس بیان تعریف و ویژگی‌های انسان اقتصادی مطلوب از دیدگاه قرآن است.

واژگان کلیدی: انسان اقتصادی، مکتب سرمایه‌داری، اقتصاد قرآنی.

طرح بحث

مبحث «انسان اقتصادی» از موضوعاتی است که بخشی از مباحث متون اقتصادی را به خود ویژه ساخته است. مقصود از انسان اقتصادی، ابعادی از رفتارها و روحیات انسان است که در حیطه مطالعه اقتصاددان قرار دارد. آنچه نظام سرمایه‌داری به عنوان انسان اقتصادی مطلوب، معرفی و توصیه نمود، در طول حدود سه قرن از حیات بشری به آزمون نهاده شد و در کنار آثار مثبتی که بر جای نهاد، مشکلات فراوانی را نیز ایجاد کرد. بحرانهای بزرگ اجتماعی و اقتصادی سده‌های نوزده و بیست و نیز آغاز سده بیست و یکم (به صورت جنبش ضد وال‌استریت و سرمایه‌داری) و مشکلات فراوان در عرصه اخلاق و معنویت، از پی آمدهای مستقیم و غیر مستقیم آن بود. بدین جهت، بازخوانی اندیشه یادشده و عرضه آن بر آموزه‌های قرآنی به منظور استنباط و عرضه دیدگاه قرآن در این عرصه، ضروری می‌نماید.

پیشینه و خاستگاه

شکل‌گیری الگوی آرمانی «انسان اقتصادی»، ریشه در تحولات اندیشه‌های اقتصادی سده هیجده و مبانی نظام سرمایه‌داری دارد. مکتب سوداگری یا مرکانتیلیسم، افزایش ثروت را یگانه هدف اقتصادی معرفی کرده بود، به گونه‌ای که هم افراد در سطح خرد و هم دولت در سطح کلان باید به دنبال زراندوزی بیشتر باشند (قدیری اصلی، ۱۳۷۶: ۴۸). اعمال بیش از دو قرن سیاست مرکانتیلیست‌ها که با مداخله شدید دولت در امور اقتصادی همراه بود، از نیمه دوم قرن هیجدهم سبب بروز مخالفت‌های شدید و پیدایش مکتب فیزیوکرات‌ها و لیبرالیسم اقتصادی شد. جهان‌بینی فیزیوکرات‌ها بر «قدرت طبیعت» مبتنی بود و آنان برای بالا بردن نقش فرد و محدود ساختن نقش دولت، الگوی نظام طبیعی را معرفی کردند (تفضلی، ۱۳۷۲: ۷۸).

منفعت‌طلبی انسان یکی از قوانین طبیعی دربارهٔ انسان شمرده شد و میل به سودجویی مادی، یگانه محرک دائم انسانها به سوی بهترین وضع ممکن معرفی گردید (ژید، ۱۳۵۴: ۱۷/۱). از سوی دیگر، اصل «لذت‌جویی» که شالودهٔ مکتب کلاسیک‌هاست، با توجه به الگوی «نظام طبیعی» فیزیوکرات‌ها در ارائهٔ الگوی «انسان اقتصادی» ظاهر می‌شود. یکی از اصول کلی که در کتاب ثروت ملل آدم اسمیت، بنیان‌گذار مکتب کلاسیک مطرح شد، این بود که پدیده‌هایی که به افزایش ثروت یک جامعه می‌انجامد، از آزادی بشر در پی‌جویی منافع مادی خود ناشی می‌گردد. اسمیت در زمینهٔ جریان طبیعی فعالیت‌های اقتصادی از فلسفهٔ فیزیوکرات‌ها و به ویژه اصالت فرد دکتر کنه الهام می‌گیرد. در نظر او اقتصاد باید آزاد باشد تا بتواند رفاه عمومی را تأمین کند. در این وضعیت، محرک اصلی فعالیت اقتصادی هر فرد، تنها منافع شخصی اوست (تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۶).

باور لیبرال‌های کلاسیک به ویژه آدم اسمیت دربارهٔ انسان، بر چهار فرض استوار بود. آنان معتقد بودند که آدمی به طور طبیعی خودخواه، حسابگر، تنبل و غیر اجتماعی است (همان: ۸۸). آدم اسمیت حتی اجتماعی بودن انسان را از نفع‌طلبی و سودجویی مادی او ناشی دانسته، می‌گوید:

این از خیرخواهی قصاب و نانوا نیست که شام و نهار ما را ترتیب می‌دهند، بلکه صرفاً به ملاحظهٔ منافع خود آنهاست. ما به انسانیت و نوع‌دوستی آنها متوسل نمی‌شویم، بلکه به نفع‌طلبی و سودجویی آنها مراجعه می‌کنیم (ژید، ۱۳۵۴: ۱۰۹/۱).

این گونه برداشت از انگیزهٔ انسانی که بر اصل لذت‌گرایی متکی بوده، بر خودخواهی کامل انسان تأکید دارد، در اندیشهٔ توماس هابز و جرمی بنتام به اوج خود می‌رسد. آنها تأکید می‌کنند که انگیزهٔ همه رفتارهای آدمی، تمنای او برای کسب لذت و احتراز از درد است. بنتام، پدر فلسفهٔ سودخواهی^۱ به شمار می‌رود (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۵۷-۱۰۵۸ و ۱۰۶۱: توماس، ۱۳۶۲: ۹۹ و ۱۱۱؛ شومپتر، ۱۳۷۵: ۱۷۲/۱). او واژهٔ «خوبی» را با «خوشبختی» و «لذت» مترادف می‌داند (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۵۸) و

اختصاص دادن هر گونه برتری را به آنچه لذات «اعلی» خوانده می‌شود، رد می‌کرد (همو، ۱۳۷۶: ۱۱۸). بنام هر چند مبتکر این نظریه نبود، آن را با مسائل علمی انطباق داد و روایتی ماندگار از آن به دست داد:

طبیعت، آدمی را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است: لذت و درد... اینان بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما حاکمند. هر کوششی برای شکستن این یوغ به خرج دهیم، حاکمیت آنها را بیشتر تأیید و تسجیل می‌کند... (همان؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۲۴/۸؛ لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۲۳۶؛ بومر، ۱۳۸۰: ۶۳۸).

چنان که در مکتب نئوکلاسیک نیز، علم اقتصاد مبتنی بر «اصل لذت و رنج» تعبیر می‌شود، یعنی از آنجا که در نظر آنها، انسان به طور طبیعی در جست‌وجوی تمتع بیشتر با کوشش کمتر است، علم اقتصاد، مطالعه منطقی محاسبه عقلایی تلقی گردید که با کمترین هزینه، حداکثر رضایت‌مندی انسان را فراهم آورد (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۵).

تعاریف و ویژگیهای انسان اقتصادی در مکتب سرمایه‌داری

برای «انسان اقتصادی» تعاریف گوناگونی بیان شده است، از جمله: «کسی که عقلانیت را در جنبه ابزاری‌اش داراست». یعنی فرد، رفتاری را برمی‌گزیند که به گونه‌ای بهتر ترجیحات مورد نظرش را ارضا می‌کند. در اینجا عقلانیت صرفاً ابزاری برای رسیدن به اهداف است، بی‌آنکه درباره منشأ یا ارزش ترجیحات پرسش شود. نیز در تعریفی دیگر، «حداکثرکننده مطلوبیت درباره گروهی از محدودیتها» آمده است. با توجه به نکات پیش گفته، انسان اقتصادی غرب را می‌توان «حداکثرکننده منفعت شخصی»^۱ معرفی نمود (همان: ۲۶-۲۷).

با این حال، آنچه از تعریف انسان اقتصادی مهمتر است و مفهوم آن را آشکارتر می‌سازد، توجه به ویژگیهای آن است. گذشت که بنام، انسان را حداکثرکننده لذت و حداقل‌کننده درد و ناراحتی می‌دانست و آدام اسمیت، انسان را موجودی معرفی می‌کرد که همواره به دنبال حداکثر کردن ثروت خود است. در این معرفیها و تعاریف، چند ویژگی مشترک به چشم می‌خورد:

1. Self-interest.

۱- **نفع طلبی و پی جویی نفع شخصی:** این ویژگی صفت بارز انسان اقتصادی غربی است که با مبانی این مکتب، همچون اصل فردگرایی هماهنگ است. نکته قابل توجه در مورد این ویژگی آن است که نفع طلبی، نه تنها به عنوان توصیفی برای انسان، که به عنوان ارزشی برای او تلقی گردیده و دلایلی نیز برای آن بیان شده است. مهمترین دلیلی که آدام اسمیت بدان اشاره کرده، برآورده شدن رفاه همگانی با آزاد گذاشتن اعضای جامعه برای پی جویی نفع شخصی (مادی) خویش به بهترین وجه است (تفضلی، ۱۳۷۲: ۸۷؛ بومر، ۱۳۸۰: ۹۰۹). این دلیل، بر پیش فرض «هماهنگی خودکار منافع فرد و جمع» استوار است که پس از اسمیت، بسیاری از اقتصاددانان آن را نپذیرفتند (ژید، ۱۳۵۴: ۱۳۶/۱). چنان که مشکلات و بحرانهای بزرگ اقتصادی و اجتماعی در سده های نوزده و بیست نیز، به روشنی ناکارآمدی این ایده را روشن ساخت (ر.ک: پیر، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳؛ قدیری اصلی، ۱۳۷۶: ۱۱۲؛ صدر، ۱۴۰۸: ۲۷۴-۲۷۷)، با این حال، ویژگی نفع طلبی همچنان مورد توافق همگان باقی ماند و برای ارزش گذاری مثبت آن ادله دیگری نیز مطرح شد (غنی نژاد اهری، ۱۳۷۶: ۶۸-۷۰).

۲- **عقلانیت ابزاری:** یعنی کارکردی از عقل عملی که در آن، عقل در صدد تعیین بهترین راه جهت رسیدن به بالاترین سطح از هدف است. عقلانیت ابزاری در برابر کارکرد دیگری از عقل عملی مطرح می شود که با عنوان «عقلانیت ذاتی» از آن یاد شده و در آن عقل عملی به دنبال تعیین هدف برای رفتارهای انسان است (رحیم پور ازغدی، ۱۳۷۸: ۳۱). بنابراین، مهمترین ویژگی عقلانیت ابزاری «بیشینه سازی»^۱ است. از دیدگاه هابز، هیوم و بنتام، عاقل به این مفهوم نیست که فرد، اهداف و مقاصد خود را به حکم عقل برگزیند، بلکه به عکس، این شهوات، خواهشها، تمنیات و بیزاریها هستند که به فرد جان می بخشند و عقل را فقط می توان خدمتکار یا به قول هیوم «برده» شهوات و خواهشها قلمداد کرد (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۵۰). چنان که عقلانیت مورد نظر راولز نیز از همین نوع است (همان: ۵۱۶).

در تعاریف مطرح شده از انسان اقتصادی، عقلانیت ابزاری یا بیشینه سازی، از

1. Maximizing.

ویژگیهای این الگو معرفی گردیده است. اقتصاددانان از عقلانیت این را در نظر دارند که فرد می‌کوشد تا بیشترین منفعت را از منابع محدودش به دست آورد و به دیگر سخن، استفاده از مؤثرترین وسیله‌ها در خدمت هر هدفی که فرد بدان تمایل دارد (همان: ۵۱۶). به همین سبب، کارخانه‌ای را که درآمد کمتری دارد می‌بندد یا منافع را به سوی تولید کالاهایی با بیشترین سود سوق می‌دهد، اگرچه نیازی اساسی را برطرف نسازد. اقتصاددانان کلاسیک اگرچه واژه عقلانیت را به کار نمی‌گرفتند، ولی فرض رفتاری علم اقتصاد را «ترجیح بیش بر کم، گزینش بالاترین نرخ بازدهی، حداقل کردن هزینه‌های هر واحد تولیدی و مهمتر از همه، پی‌جویی نفع شخصی بدون ملاحظه آشکار رفاه دیگران» می‌دانستند. با ورود نظریات جدید به عرصه اقتصاد، مفهوم عقلانیت و برداشت از آن دستخوش تحولاتی شد. در عین حال، بسیاری بر این باورند که در نظریات کنونی نیز عقلانیت به معنای پی‌جویی منافع شخصی نمایان است (کرمی، ۱۳۸۴: ۳۳-۴۴).

با توجه به دو ویژگی یادشده می‌توان گفت که انسان اقتصادی غرب، دارای قاعده کلی رفتاری است. وی معامله‌جویی است که هرگز به مقدار بیشتر از نیازهای مادی خود نمی‌پردازد و به دست آوردن حداکثر استفاده از راه حداکثر کاهش در مخارج را کمال روش اقتصادی می‌داند (ژید، ۱۳۵۴: ۱/۱۰۷). این قاعده رفتاری، مبنای پیدایش تمام تئوریهای اقتصادی، به ویژه تحلیل‌های اقتصاد خرد، از نظریه رفتار مصرف‌کننده تا نظریه بنگاه و حداکثر کردن سود است (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۶-۳۲).

مبانی و آثار

با توجه به مطالبی که در بحث پیشینه موضوع آمد، روشن می‌گردد که تعریف انسان اقتصادی در سرمایه‌داری و ویژگیهای آن، به ویژه ارزش‌گذاری مثبت آنها، ریشه در مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی مکتب سرمایه‌داری همچون اصل دئیسم و اومانیسیم و نیز اصل فردگرایی و لذت‌گرایی دارد.

آثار نگرش سرمایه‌داری به انسان اقتصادی نیز قابل توجه است. نظام سرمایه‌داری با توجه به اتکای شدید بر فایده‌گرایی بنتامی، نظام اقتصادی را مهمترین زیرنظامها و

در رأس هرم قرار می‌دهد و با توجه به همین تکیه‌گاه فلسفی، رفاه مصرف‌کننده برترین هدف اقتصادی این نظام در نظر گرفته می‌شود. مصرف در نظام سرمایه‌داری صرفاً برای تأمین نیازهای مادی یا مقدمه‌ای برای تأمین نیازهای غیر مادی نیست؛ بلکه ارضای خواسته‌ها و امیال مادی نیز هدف قرار می‌گیرد. با توجه به این نگرش، رفاه عمومی نیز که به معنای تأمین بیشترین خواسته‌ها برای بیشترین افراد است، مدنظر می‌باشد. بر این اساس، پذیرفتن الگوی انسان اقتصادی غرب در نظام سرمایه‌داری موجب گردید تا نظام مزبور در ابتدا رفاه اقتصادی را یگانه هدف خویش برگزیند. ولی در عمل، بحرانهای اجتماعی ناشی از بیکاری و توزیع ناعادلانه درآمد و ثروت و تخریب محیط زیست و منابع طبیعی، این نظام را واداشت تا جهت گذر از این چالشها، اهدافی همچون تأمین اجتماعی و حفظ محیط زیست را نیز جزء اهداف خود معرفی کند و پس از رفاه اقتصادی، آن را رتبه‌بندی نماید (همان: ۷۴-۷۶).

نقد انسان اقتصادی از دیدگاه اقتصاددانان غرب

اگرچه الگوی انسان اقتصادی غرب، به جهت هم‌سویی با حس لذت‌گرایی انسان و نیز در واکنش به تبلیغ رهبانیت و سرکوب شدید گرایشهای طبیعی توسط کلیسای قرون وسطا، توانست بر اندیشه غرب سیطره پیدا کند، ولی نارساییها و نقایصی داشت که از چشم برخی از اندیشمندان غربی پوشیده نماند و از این‌رو، به نقد آن پرداختند. نمونه‌هایی از این نقدها را بنگرید:

الف) مکتب تاریخی (ر.ک: تفضلی، ۱۳۷۲: ۱۹۶-۲۱۶؛ یسینگ، ۱۳۷۴: ۱۳۷-۱۵۵) دو نقد مهم بر این الگو وارد ساخت: نخست آنکه اقتصاددانان کلاسیک با طرح الگوی انسان اقتصادی، از انسان به مثابه ماشین حسابگر و خودپرست صاحب عقل و محروم از ویژگیهای انسان واقعی و ذاتی یاد کردند. تاریخ‌گرایان می‌خواستند انسان عینی را با ویژگیهای اخلاقی، ملی و تاریخی‌اش در مرکز علم اقتصاد قرار دهند (آنکین، بی‌تا: ۴۲۲) و دوم در مورد «هماهنگی منافع فرد و جمع» در الگوی یادشده. آنان معتقد بودند که بین افراد، برخورد و تضاد منافع وجود دارد و دولت باید با دخالت خود، جلوی آن را بگیرد (گرگی، ۱۳۷۶: ۱۹).

ب) سوسیالیست‌ها نقدهایی به الگوی انسان اقتصادی داشتند که بسیاری از آنها به ویژگی «هماهنگی خودکار منافع فرد و جمع» باز می‌گردد، از جمله: رد دیدگاه بنتامی مبتنی بر تساوی و اشتراک همه انسانها در لذت‌جویی و اثبات تساوی و اشتراک آنها در «حق بهره‌مندی از همه کالاها» (یسینگ، ۱۳۷۴: ۹۵)، نفی مکانیسم رقابت که از دستاوردهای الگوی انسان اقتصادی است (ژید، ۱۳۵۴: ۱۰۱/۱) و تأکید بر هدف بودن خوشبختی افراد ممنوع به جای لذت و سود فردی (یسینگ، ۱۳۷۴: ۱۱).

ج) مارکسیست‌ها نیز در ادامه راه سوسیالیست‌های اولیه، به انتقاد از سرمایه‌داری پرداخته، به ویژه مالکیت خصوصی و حداکثر کردن سود را عامل استثمار معرفی نمودند (باربر، ۱۳۷۰: ۱۵۱؛ یسینگ، ۱۳۷۲: ۱۲۹).

د) برخی از اقتصاددانان همچون جان بارتون، رابرت الیس تامسون و جان راسکین بر این باور بودند که الگوی انسان اقتصادی، در تبیین رفتارها و تمایلات انسانی به چند مورد خاص که صرفاً بیانگر روحیات مادی و حیوانی اوست، بسنده کرده است. این امر سبب می‌شود از یک سو داوری نادرستی از ماهیت انسان ارائه گردد و او را حیوان مادی صرف و ضد اخلاقی معرفی کند و از سوی دیگر به لحاظ غیر واقعی بودن و جعلی بودن فروض در نظر گرفته شده، تصویر نادرستی از کیفیت عملکرد اقتصادی انسان ارائه نماید. به همین سبب نمی‌توان بر نتایج به دست آمده از چنین تفسیری به صورت امری مسلم تأکید کرد. جان بارتون در این باره می‌گوید: یک استدلال‌کننده که قادر به اندازه‌گیری و احتساب تجلیات عالی انسان نمی‌باشد و نظریات خود را خودخواهانه به چنین انگیزه‌های محدود و پستی منحصر می‌کند، الزاماً به نتایج نادرستی همانند آنچه که آنها می‌رسند، خواهد رسید.

به این ترتیب، در نظر این منتقدان، الگوی انسان اقتصادی نمی‌تواند انسان واقعی را بشناساند، بلکه انسان مصنوعی را به نمایش گذاشته که تنها به پایین‌ترین انگیزه‌های انسانی توجه داشته، می‌کوشد علایق والای او را نادیده بگیرد. به همین سبب رابرت الیس تامسون در وصف انسان اقتصادی می‌گوید:

او یک ماشین آزمند و طماع است که تنها با انگیزه‌های آز و تمایل به توسعه و گسترش تحریک می‌شود... گویی آنها نیمه بهتر ویژگی‌های والای انسانی را به کناری

گذاشته‌اند و اصرار دارند که جزء باقی‌مانده را به عنوان تمام واقعیت تلقی نمایند.

اما با همه این انتقادات، آنان نیز در معرفی الگوی بهتر ناتوان مانده و در مورد الگوی مناسب سکوت اختیار کرده‌اند و این نشان می‌دهد که شناخت این مسئله از قدرت انسان خارج است (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱۱۹).

نقد انسان اقتصادی سرمایه‌داری از دیدگاه آموزه‌های قرآنی

علم اقتصاد مرسوم به فرض عقلایی بودن رفتار افراد وفادار است. از طرفی، در نظر گرفتن رفاه دیگران محدودیت بر رفتار افراد ایجاد می‌نماید. این محدودیت با پارادایم سکولاری علم اقتصاد همخوانی ندارد و محکوم به رد است. از این رو، با رعایت رویکرد داروینیسیم اجتماعی به علم اقتصاد، عقلانیت مساوی با خدمت به نفع شخصی تلقی می‌شود. این موضوع، از شرح و تعریفی که بیشتر نویسندگان از «انسان عقلایی اقتصادی» ارائه کرده‌اند، مشهود است. علم اقتصاد برای حفظ تمایلات ماتریالیستی‌اش، همه ابعاد غیر اقتصادی نفع شخصی را ملغی نموده و مفهوم عقلانیت را به نفع «عقلانیت اقتصادی» آن مصادره کرده است. حتی معنای اقتصادی آن نیز محدود به معنای پولی (مادی) آن شده است. علم اقتصاد مفهوم «انسان اقتصادی» را خلق کرد؛ انسانی که تنها مسئولیت اجتماعی‌اش افزایش سود و نفع خویش است. بنابراین، در علم اقتصاد همه دل‌بستگی‌های دیگر که انسانها را دور هم جمع می‌نماید، همچون همکاری، برادری و فداکاری که در آنها مردم برای رفاه دیگران حتی گاه به قیمت از دست رفتن رفاه خودشان تلاش می‌نمایند، مورد غفلت واقع شده است (چپرا، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲).

الگوی انسان اقتصادی سرمایه‌داری از دیدگاه آموزه‌های اسلامی، مطلوب و قابل قبول نیست. ارزیابی و نقد این الگو در پرتو آموزه‌های وحیانی، در دو مرحله صورت می‌پذیرد که اکنون با رعایت اختصار مطرح می‌کنیم؛ مرحله نخست، نقد مبانی انسان اقتصادی سرمایه‌داری و اصولی که منتهی به این نگرش از انسان و ارزش‌گذاری او شده است و مرحله دوم، نقد ویژگی‌های الگوی یادشده که به نقد

تعریف آن می‌انجامد. پس از طرح این دو بحث، تعریف و ویژگی‌های انسان اقتصادی مطلوب از نظر اسلام، بررسی خواهد شد.

الف) نقد مبانی

الگوی انسان اقتصادی سرمایه‌داری، از نظر مبانی جهان‌بینی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی، مبتنی بر مبانی و اصولی چند است. از نظر خداشناسی و جهان‌بینی، مبتنی بر اصل دئیسم است که بر اساس آن، خداوند صرفاً آفریدگار جهان فرض می‌شود و ارتباط او با جهان و طبیعت نفی می‌گردد. نیز بر اساس اصل ناتورالیسم، خداوند طبیعت را چنان قانونمند آفریده که به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌دهد. در نتیجه، از یک سو انسان خود مرجع تعیین ارزشها و قوانین تلقی شده، اندیشه‌ها و خواسته‌های او، ملاک خوبیها و بدیها معرفی می‌گردد (اومانیسیم) و از دیگر سو، از بُعد معرفت‌شناختی، وحی به عنوان منبع شناخت، مورد انکار قرار می‌گیرد. همچنین، اصل اخلاقی فردگرایی (اصالت نفع) مترتب بر اندیشه اصالت فرد، کسب سود و لذت مادی هرچه بیشتر را هدف رفتارهای آدمی و کمال و سعادت نهایی انسان معرفی می‌کند. طبیعی است چنین مبانی و اصولی، الگوی انسان اقتصادی پیش‌گفته را نتیجه دهد که انسان موجودی صرفاً منفعت‌طلب تعریف گردد.

این در حالی است که بر اساس مبانی اسلامی، خداوند خالق و تدبیرکننده جهان بوده، حاکمیت و قانون‌گذاری، از آن اوست. بدین جهت، آموزه‌های وحیانی، منبع شناخت حقیقت و مرجع تعیین ارزشها و قوانین می‌باشد. بر اساس مبانی انسان‌شناختی به ویژه دو بعدی بودن و توجه به بُعد روحی او، در کنار حیات جاوید اخروی، هدف رفتارهای اقتصادی انسان، بیشینه کردن سرجمع سود و لذت دنیوی و اخروی با تقدم منافع اخروی معرفی می‌گردد و به ارزشهای انسانی و فضایل اخلاقی، توجه ویژه می‌شود (رک: ایروانی، ۱۳۹۰: ۳۹-۵۵؛ میرمعزی، ۱۳۸۸: ۲۸۲). نیک روشن است که چنین مبانی و اصولی، الگوی انسان اقتصادی دیگری را نتیجه خواهد داد.

ب) نقد ویژگیها

ویژگی مهم انسان اقتصادی سرمایه‌داری، نفع‌جویی مادی و لذت‌طلبی اوست که

رکن تعریف این الگو نیز به شمار می‌رود. این ویژگی همراه با رفتارها و حالات برخاسته از آن و به ویژه ارزش بودن آن با آموزه‌های دینی ناسازگار است؛ چه، اگر مقصود از بیان این ویژگی، نوعی توصیف باشد، به طور کامل بر واقعیتها منطبق نیست. چرا که از یک سو در آوردن اهداف همه انسان‌ها با عقاید و فرهنگهای گوناگون به قالب منافع شخصی، فرضی بسیار دور از واقع است، زیرا منافع افراد، از فرهنگی تا فرهنگی دیگر متفاوت است؛ در برخی، منافع شخصی مادی کم‌رنگ است و در برخی پررنگ... حتی در مورد نیازهای شخصی مادی نیز که همه یکسانند، در برخی فرهنگها، امور هنجاری و ارزشی در چگونگی و مقدار رفع آنها تأثیر گذارند. برای مثال، در مورد نیاز مشترک پوشاک، شخصی که در فرهنگ اسلامی رشد یافته است، به هنجارهایی مانند پرهیز از اسراف و تجمل و نیاز دیگران نیز توجه می‌کند و از سوی دیگر، جدا از مسئله هدف، در مراحل رفتار عقلانی نیز نمی‌توان همه را یکسان دانست. برای مثال، فرد مسلمان در کسب درآمد، نظام بهره را رها می‌کند و به نظام مشارکت روی می‌آورد (کریمی، ۱۳۸۴: ۴۵-۴۷).

به هر روی، نفع شخصی، لزوماً به وجود آورنده نیروهای محرکه اصلی کنش انسانها نیست، بلکه نوع دوستی، از خود گذشتگی، همکاری، ارزشهای اخلاقی و شمار زیادی از نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز در شکل دهی به ترجیحات و هدایت کنشها در جامعه انسانی، نقشهای حائز اهمیتی دارند. گسترش مکاتبی که جهان‌بینی و روش اقتصاد مرسوم را به چالش کشیده‌اند، بر چنین رویکردی استوارند. یکی از این مکاتب، اقتصاد کمکهای بلاعوض است که ادعا می‌نماید رفتار نوع‌دوستانه و توأم با از خود گذشتگی ضرورتاً به معنای فاصله گرفتن از عقلانیت نیست. مکتب دیگر از این دست، اقتصاد انسان‌گرایانه مبتنی بر نیازهاست که برای ارتقای رفاه انسانی از راه به رسمیت شناختن سری کاملی از ارزشهای انسانی طراحی شده است. این مکتب همه نیازهای انسانی را به حساب می‌آورد، صرف نظر از اینکه آنها، فیزیولوژیک، روان‌شناختی (سلامتی، امنیت، عشق، حس ارزش قائل شدن برای خود)، اجتماعی، یا اخلاقی (صداقت، عدالت و...) باشند. مکتب سوم از این دست، مکتب اقتصاد اجتماعی است که متضمن «صورت‌بندی

مجدد تئوری اقتصاد در قالب ملاحظات اخلاقی) است که افرادی همچون آمارتیا سن به تحلیل و تحکیم آن پرداخته‌اند و چهارمین مکتب، مکتب اقتصاد نهادگراست که رفتار بشری را تحت تاثیر شماری از نهادهای اجتماعی، سیاسی و مذهبی مرتبط به هم می‌داند. این مکتب می‌تواند همکاری و هماهنگی و شماری از دیگر الگوهای رفتاری در جوامع بشری را که اقتصاد نئوکلاسیک قادر به توضیح آنها بر اساس نفع شخصی و رقابت نمی‌باشد، توضیح دهد.

با این وجود، اگرچه رواج مجدد تأکید بر ارزشها در خور تحسین است، اما وارد کردن ارزشها در اقتصاد مرسوم کاری دشوار است. چه، نوعی وفاداری فکری نسبت به باورهای رسمی و متداول وجود دارد (چپرا، ۱۳۸۴: ۸۲-۸۸).

و اگر مقصود از این ویژگی، نوعی توصیه و ارزش گذاری باشد، با آموزه‌های اسلامی سازگار نیست، آن‌سان که عناصر دخیل در این الگو، مورد نکوهش قرآن و روایات قرار گرفته است. به دیگر سخن، ویژگیهای انسان اقتصادی سرمایه‌داری، «انسان اقتصادی مطرود» را (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۸۷-۱۱۲) از دیدگاه اسلام شکل می‌دهد: برخی از ویژگیهای چنین انسانی عبارت است از:

۱- پیوسته سود مادی خویش را بر منافع دیگران ترجیح می‌دهد و بدین سبب، بسیار تنگ چشم، خسیس و خودخواه است: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء/ ۱۰۰)؛ و انسان همواره بخیل است.

۲- عجول و شتابگر است، از این رو، نمی‌تواند -یا نمی‌خواهد- منافع واقعی و درازمدت خویش را در نظر گیرد: «وَيَذَّخِرُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْحَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ مُجُولًا» (اسراء/ ۱۱)؛ و انسان [همان گونه که] خیر را فرامی‌خواند، [پیشامد] بد را می‌خواند و انسان همواره شتابزده است. بنابراین، سود و لذت کوتاه مدت و آنی را بر منافع پایدار، ترجیح می‌دهد: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت/ ۲۰-۲۱)؛ بلکه شما دنیای زودگذر را دوست دارید و آخرت را رها می‌کنید.

۳- سخت شیفته مال و ثروت است: «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات/ ۸)؛ و راستی، او سخت شیفته مال است. پس همواره به انباشتن ثروت می‌پردازد و از انفاق و مشارکت در هزینه‌های عمومی دریغ می‌ورزد: «يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِصَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي

سَبِيلَ اللَّهِ ﴿توبه/ ۳۴﴾؛ زر و سیم را گنجینه می‌کنند و آن را در راه خدا هزینه نمی‌کنند.
 ۴- کم ظرفیت و کم طاق است و در رویارویی با مشکلات اقتصادی، بی‌تابی می‌کند و به هنگام گشایش و رفاه، بخل می‌ورزد: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَامَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَامَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج/ ۱۹-۲۱)؛ به راستی که انسان، سخت آزمند و بی‌تاب خلق شده است؛ چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون خیری به او رسد بخل ورزد.

۵- ثروت و امکانات خود را حاصل تلاش و زیرکی خویش می‌پندارد: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (قصص/ ۷۸)؛ [قارون] گفت: من این [ثروتم] را در نتیجه دانش خود یافته‌ام. بنابراین در برابر نعمت‌بخش حقیقی، گرفتار غفلت و غرور می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَمِلْتَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (انفطار/ ۶)؛ ای انسان، چه چیز تو را درباره پروردگار بزرگوارت مغرور ساخته است؟ و نعمتهای الهی را ناسپاس و ستمگر است: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (ابراهیم/ ۳۴)؛ قطعاً انسان، ستم‌پیشه ناسپاس است.

۶- تعهد و پابندی او به هنجارهای اجتماعی تا زمانی است که خود را نیازمند احساس کند. آنگاه که خود را بی‌نیاز انگارد، سرکشی می‌کند: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ (علق/ ۶-۷)؛ به راستی که انسان، چون خود را بی‌نیاز پندارد، سرکشی می‌کند. بر خود می‌بالد و به دیگران فخر می‌فروشد: ﴿إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ﴾ (هود/ ۱۰)؛ بی‌گمان، او شادمان و فخر فروش است.

۷- در زمان وفور ثروت و امکانات فراوان مادی، سیری‌ناپذیر است و در زمان فقر و نارسایی، روحیه قناعت و رضایت از زندگی ندارد: ﴿إِنْ أُعْطِيَ مِنْهَا لَم يَشْبَعْ وَإِنْ مَنَعٌ لَّمْ يُقْنَعْ﴾ (حرانی، ۱۳۶۳: ۱۵۲).^۱

۸- از شکر آنچه به او رسیده ناتوان است و در عین حال، زیاده‌خواه و آزمند می‌باشد: ﴿يُعْجِزُ عَنِ شُكْرِ مَا أُوتِيَ وَيَتَّبِعِيَ الزِّيَادَةَ فِيمَا بَقِيَ﴾ (همان: ۱۵۲).

۱. یادکردنی است این روایت را که بخشهایی از آن در ادامه نیز می‌آید، حرانی در *تحف العقول* و صبحی صالح در شماره ۱۵۰ از بخش حکمت‌های شرح *نهج البلاغه* از امیر مؤمنان ع نقل کرده‌اند و شیخ مفید در *الامالی* (۱۴۱۳: ۳۲۹-۳۳۲) و شیخ طوسی در *الامالی* (۱۴۱۴: ۱۱۱-۱۱۲) با تفاوتی اندک آن را از ابن عباس گزارش نموده‌اند که داخل پراکنده‌تر آمده است.

۹- نعمت و ثروت، او را به سرمستی و طغیان می کشاند و تباه می سازد و فقر و ناداری وی را از زندگی و آینده ناامید و افسرده می سازد: «إِنْ رَغِبَ أَشْرَ وَإِنْ بَسَطَ لَهُ هَلِكٌ... إِنْ اسْتَغْنَى بَطَرَ وَفْتَنَ وَإِنْ افْتَقَرَ قَنَطَ وَوَهَنَ» (همان: ۱۵۳).

۱۰- به هنگام کار و تلاش، کم کاری و تن پروری می کند، در خواسته‌ها و مطالبات خود سماجت می ورزد و فزون خواهی دارد و به گاه مصرف، زیاده روی نموده، از حد خویش فراتر می رود: «يَبَالِغُ فِي الْمَسْأَلَةِ (فِي الرِّغْبَةِ) حِينَ يَسْأَلُ وَيُقَصِّرُ فِي الْعَمَلِ (حِينَ يَعْمَلُ)، فَهُوَ... مِنْ الْعَمَلِ مُقَلٌّ» (همان). «إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» (اسراء/ ۲۷)؛ به راستی که اسراف کاران برادران شیطانهايند و شیطان همواره نسبت به پروردگارش ناسپاس بوده است.

۱۱- هدف و همت او محدود به امور مادی، و مقصد و مقصود او تأمین منافع شخصی است: «فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ» (نجم/ ۲۹-۳۰)؛ پس، از هر کس که از یاد ما روی برتافته و جز زندگی دنیا را خواستار نبوده است، روی برتاب، این منتهای دانش آنان است. «يُصْبِحُ وَ هَمُّهُ الْغَدَاءُ وَيُمْسِي وَ تَيْتُهُ الْعِشَاءُ» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳۲).

۱۲- رقابت او منحصر به سود زودگذر دنیوی است و نسبت به سود جاوید اخروی خود، تسامح می ورزد: «يُنَافِسُ فِيمَا يَفْنَى وَيُسَامِحُ فِيمَا يَبْقَى» (تهج البلاغه: حکمت ۱۵۰). لازم به ذکر است تمامی عناصر و ویژگیهای الگوی انسان اقتصادی سرمایه داری، مورد نقد و نامطلوب نیست، بلکه چنان که خواهد آمد، برخی از عناصر آن، مطلوبیت دارد، لیک باید تعدیل یا تکمیل گردد. آنچه در این بخش گذشت، نقد کلیت این الگو بود.

انسان اقتصادی مطلوب از دیدگاه آموزه‌های قرآنی

هر چند در کوششهای اندیشمندان مسلمان کمتر موردی را می توان یافت که عناوینی همچون «انسان اقتصادی» به بحث نهاده شده باشد، اما پاره‌ای مباحث در این باره و نیز موضوعات جزئی تری همچون «عقلانیت اقتصادی»، «عقلانیت مصرف کننده مسلمان»، «نظریه رفتار مصرف کننده مسلمان» و مانند آنها که با بحث انسان اقتصادی

مرتبط می‌باشد، مورد توجه است، مباحثی که در موضوعات یادشده گاه به تفصیل بحث شده‌اند (برای نمونه رک: سبزه دانشمند و اقتصاددان مسلمان، *مباحثی در اقتصاد خرد - نگرش اسلامی*؛ کبسی، *الحاجات الاقتصادية فی المذهب الاقتصادي الاسلامی*؛ عفر، *الاقتصاد التحلیلی الاسلامی التصرفات الفردیه*؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۸۷-۱۱۲؛ حسینی، *الگوی تخصیص درآمد و رفتار مصرف‌کننده مسلمان*؛ صدر، ۱۳۷۴: ۱۸۹-۲۱۸؛ هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۶۵).

تعریف

با توجه به ویژگیهای انسان اقتصادی مورد نظر اسلام که پس از این خواهد آمد، به نظر می‌رسد که تعریف ذیل، تعریف مناسبی باشد: «حداکثرکننده بهره‌مندیهایی مادی و معنوی، دنیوی و اخروی در گستره تولید، توزیع و مصرف با بهترین ترکیب (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۶۸) و با اولویت‌بخشی به منافع اخروی به هنگام تراجم». این تعریف با هدف رفتارهای اقتصادی یعنی بیشینه کردن سرجمع سود و لذت دنیوی و اخروی با تقدم سود اخروی - که پیشتر گذشت - نیز سازگار است. بر این اساس، ویژگی نفع‌طلبی و عقلانیت نفی نمی‌گردد، بلکه با توجه به ابعاد جسمی و روحی انسان و نیازهای او در هر بُعد و نیز حیات جاوید اخروی او، بازتعریفی از آن ارائه می‌گردد. به دیگر سخن، اخلاقی و ارزشی بودن رفتار از دیدگاه قرآن و روایات، عقلانی بودن آن نیز هست. با این بیان که نفع، سود و لذت، به ابعاد روحی و معنوی، اخروی و ابدی نیز گسترش داده می‌شوند.

بنابراین، اخلاقی بودن لزوماً به معنای محدود کردن سود و نفع نیست، بلکه تبیینی واقعی از نفع و سود مورد توجه است، چنان که عقلانی بودن رفتار نیز در روایات، به تلاشهایی اطلاق گردیده که در مسیر عبودیت الهی و کسب منافع و لذات اخروی صورت پذیرد:

«... رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمنُ واكسب به الجنانُ. قال: قلت: فالذی كان فی معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشیطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۱/۱)؛ ... به امام صادق عليه السلام گفتم: عقل چیست؟ فرمود: آنچه که به وسیله آن خداوند عبادت شود و بهشت به دست آید. گفتم: پس آنچه در معاویه بود، چه بود؟ فرمود: آن،

شیطن است که شبیه عقل می‌باشد ولی عقل نیست.

در خصوص نفع طلبی مادی نیز آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهد نه تنها این کار مذموم نیست، بلکه کاری مطلوب و ارزشمند است. با این حال افزون بر لزوم نفع طلبی در چارچوب ارزشها، آیاتی دیگر نشان می‌دهند که آدمی گاه در تشخیص نفع و ضرر خود دچار اشتباه می‌شود، بدین جهت از سر ناآگاهی به دنبال کارهایی می‌رود که زیان آنها بیشتر است و این خود، لزوم راهنما را برای انسان و به ویژه معرفت و حیانی را برای تشخیص سود از زیان نشان می‌دهد.

اکنون نمونه‌ای از آیاتی را که نفع طلبی آدمی را به گونه‌ای تأیید کرده و به طور خاص، مال و ثروت را خیر معرفی نموده است، بنگرید:

- «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ... لَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/ ۱۶۴)؛ به راستی که در آفرینش آسمانها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا روانند با آنچه به مردم سود می‌رساند، ... واقعاً نشانه‌هایی [گویا] برای گروهی که می‌اندیشند، وجود دارد.

در این آیه، کشتی سودمند به حال مردم، از نشانه‌های الهی برای «گروهی که می‌اندیشند» معرفی شده است. تکیه بر نافع بودن آن می‌تواند تأییدی بر نفع‌جویی انسان باشد.

- «لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعٌ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (حج/ ۳۳)؛ برای شما در آن [دامها] تا مدتی معین سودهایی است.

از آیات دیگری نیز این نکته برداشت شدنی است (ر.ک: یوسف/ ۲۱؛ قصص/ ۹؛ رعد/ ۱۷؛ حج/ ۱۲؛ طه/ ۸۹؛ غافر/ ۸۰). چنان که تعبیر به «خیر» از مال و ثروت (ر.ک: بقره/ ۱۸۰)، در کنار تأکید بر خیرجویی، رویکرد مثبت آموزه‌های دینی را به نفع طلبی مادی مشروع نشان می‌دهد. نمونه آیاتی را نیز که نشان می‌دهند آدمی گاه در تشخیص سود و زیان خود دچار اشتباه می‌شود، بنگرید:

- «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لِّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لِّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/ ۲۱۶)؛ و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا

چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.
 - ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (نساء/ ۱۹)؛ پس چه بسا چیزی را خوش
 نمی‌دارید و خدا در آن مصلحت فراوان قرار می‌دهد.

- ﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِجْلِ الْمَسْوَمَةِ
 وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَ حُسْنِ الْمَالِ. قُلْ أَتُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ
 رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل
 عمران/ ۱۴-۱۵)؛ دوستی خواستنیها [ی گوناگون] از زنان و پسران و اموال فراوان از زر
 و سیم و اسبهای نشاندار و دامها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده، [لیکن] این
 جمله، مایه تمتع زندگی دنیاست و [حال آنکه] فرجام نیکو نزد خداست. بگو: «آیا
 شما را به بهتر از اینها خبر دهم؟ برای کسانی که تقوا پیشه کرده‌اند، نزد
 پروردگارشان باغهایی است که از زیر [درختان] آنها نهرها روان است. در آن
 جاودانه بمانند، و همسرانی پاکیزه و [نیز] خشنودی خدا [را دارند] و خداوند به
 [امور] بندگان [خود] بیناست».

- ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (اعلیٰ / ۱۷)؛ [جهان] آخرت نیکوتر و پایدارتر است.

از آیات دیگری نیز این مطلب قابل برداشت است (ر.ک: بقره/ ۲۱۹؛ آل عمران/ ۱۸۰؛
 نساء/ ۷۷؛ قصص/ ۷۹-۸۰).

بر این اساس، ناستواری تصویر رایج از انسان اقتصادی در نظام سرمایه‌داری
 نمایان می‌گردد. چه، در تصویر رایج، منافع انسان را به نفع مادی، شخصی و دنیوی،
 منحصر نموده و بر آن صحه می‌گذارند. در حالی که بر فرض اینکه رفتارهای
 اقتصادی انسان بر اساس محور عقلانیت و نفع شخصی باشد، باید دید این تصویر از
 انسان در نهایت به سعادت و خیر او منتهی می‌گردد یا به ضرر اوست؟ هرگاه انسان
 را موجودی خطاپذیر، غفلت‌پذیر و فریب‌پذیر معرفی می‌کنیم، بر تمامی رفتارهای
 او صحه نمی‌گذاریم و در صدد اصلاح و تربیت او بر خواهیم آمد. در حالی که
 صحه گذاشتن بر همه رفتارهای اقتصادی انسان بر اساس عقلانیت و نفع شخصی
 -آن‌سان که تجربه جوامع مختلف در قرنهای نوزده و بیست نشان می‌دهد- در نهایت
 به زیان انسان و جوامع انسانی است (کرمی، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۱۸).

ویژگی‌های انسان اقتصادی مطلوب

بر اساس آموزه‌های اسلامی، ویژگی‌های انسان اقتصادی مطلوب را می‌توان چنین برشمرد:

۱- با منافع دیگران، هماهنگ است و در موارد لازم، آن را بر منفعت شخصی اش مقدم می‌دارد: «وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر/ ۹)؛ و هر چند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد، آنها را بر خود مقدم می‌دارند.

۲- آینده‌نگر و دارای بینشی عمیق است. از این رو، دارایی خویش را در سودایی مقدس، و وسیله رسیدن به منافع درازمدت و سود و لذت پایدار قرار می‌دهد: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ لِيُؤْتِيَهُمُ اجْرُهُمْ وَيَزِيدَهُمُ مِن فَضْلِهِ» (فاطر/ ۲۹-۳۰)؛ در حقیقت، کسانی که کتاب خدا را می‌خوانند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به ایشان روزی داده‌ایم، نهان و آشکارا انفاق می‌کنند، امید به تجارتی بسته‌اند که هرگز زوال نمی‌پذیرد تا پاداش خود را تمام به ایشان عطا کند و از فزون‌بخشی خود در حق آنان بیفزاید.

۳- دل‌داده و وابسته به ثروتش نیست، بلکه آن را در مسیر رضایت الهی و خدمت به نیازمندان به کار می‌گیرد. «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره/ ۲۶۵)؛ کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا انفاق می‌کنند. «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات/ ۱۹)؛ و در اموالشان برای سائل و محروم حقی [معین] بود. در برابر نابسامانی‌های اقتصادی و مشکلات زندگی شکیبایی می‌ورزد (ر.ک: حج/ ۳۵) و به هنگام رفاه و آسایش، طغیان نمی‌کند و خویش را به سرمستی و شادمانی و فخر فروشی نمی‌آلاید (ر.ک: هود/ ۱۰-۱۱).

۵- آنچه دارد، نه از تلاش و زیرکی خود، که از فضل پروردگارش می‌داند: «هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي» و بدین سان، ثروت و مکنت خویش را وسیله آزمایش می‌داند و پیوسته در پی استفاده درست و شکرگزاری عملی است: «لِيُنلُونِي أَشْكُرَ أَمْ أَكْفُرُ» (نمل/ ۴۰)؛ این از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاسگزارم یا ناسپاسی می‌کنم.

۶- پرکار و سخت‌کوش است و امکانات اقتصادی، سرمایه، توانمندی و وقت

خویش را با کم کاری و تن پروری هدر نمی دهد: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (مزمّل / ۲۰)؛ و [عده‌ای] دیگر در زمین سفر می کنند [و] در پی روزی خدا هستند.

- قال أبو عبد الله عليه السلام: «... فعليكم بالجدِّ والاجتهاد وإذا صليتم الصبح وانصرفتم فبكرُوا في طلب الرزق واطلبوا الحلال» (كليني، ۱۳۶۳: ۷۹/۵)؛ بر شما باد به كوشش و تلاش فراوان، و هنگامی كه نماز صبح را به جای آورديد و [از محل نماز] بازگشتيد، بامدادان به جستجوی درآمد برآييد و در پی حلال باشيد.

- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بات كالأه من طلب الحلال بات مغفوراً له» (صديق، ۱۳۶۲: ۳۶۴)؛ کسی كه شب را از فرط خستگی ناشی از كار برای روزی حلال به صبح رساند، در مغفرت خداوند بسر برده است.

- قال الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى ليجب الاغتراب في طلب الرزق» (همو، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۳)؛ به راستی خداوند متعال، كار و تلاش در غربت را برای طلب روزی دوست دارد.

- عن أبي جعفر عليه السلام: «إني لأبغض الرجل أن يكون كسلاناً عن أمر دينه ومن كسل عن أمر دنياه فهو عن أمر آخرته أكسل» (كليني، ۱۳۶۳: ۸۵/۵)؛ من از کسی كه در امور دنیای خود تنبلی می كند، ناخرسندم. کسی كه در دنیای خود تنبلی كند، در امور آخرتش تنبل تر خواهد بود.

۷- در تمام كارها و از جمله فعالیتهای اقتصادی، منظم و بایرنامه است. امیر مؤمنان عليه السلام می فرماید: «أوصيكمما وجميع وُلدي وأهلي ومن بلغه كتابي بتقوى الله ونظم أمركم» (نهج البلاغه، نامه ۴۷)؛ شما [حسن و حسین عليه السلام] و همه فرزندانم و خاندانم و هر کسی را كه نوشته من به او می رسد، به تقوای الهی و نظم در كارهایتان سفارش می كنم.

۸- به جهت كار و فعالیت مفید اقتصادی، از رفاه و غنا برخوردار است. امام صادق عليه السلام می فرماید: «غني يحجزك عن الظلم خير من فقير يحملك على الإثم» (كليني، ۱۳۶۳: ۷۲/۵)؛ بی نیازی و غنایی كه تو را از ستم باز دارد، بهتر از فقری است كه تو را به گناه وا دارد. به همین جهت، افزون بر پس انداز بخشی از مازاد درآمد (همان: ۶۸/۵ و ۸۹) و در صورت امکان، سرمایه گذاری در فعالیتهای سالم و سودآور (همان: ۹۱/۵)،

بخشی را نیز انفاق می کند: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره / ۲۶۲)؛ کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند، سپس در پی آنچه انفاق کرده اند، منت و آزاری روا نمی دارند، پاداش آنان برایشان نزد پروردگارشان [محفوظ] است و بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نمی شوند.

۹- در عین رفاه اقتصادی، از اسراف پرهیز می کند و بخل و سخت گیری نیز ندارد: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان / ۶۷)؛ و کسانی اند که چون انفاق کنند، نه ولخرجی می کنند و نه تنگ می گیرند و میان این دو [روش] حد وسط را برمی گیرند. در زندگی ساده زیست است. امام صادق (ع) می فرماید: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ خَفِيفُ الْمُؤْنَةِ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۱۱۷)؛ به راستی مؤمن کم هزینه است.

تردیدی نیست که دستیابی به چنین صفات و شخصیتی، جز در پرتو آموزه های اخلاقی و وحیانی شدنی نیست و این مهم، که همان تربیت و هدایت انسان ها به سوی کمال و تعالی است، هدف اصلی نظام اقتصادی اسلام به شمار می رود.

چند نکته

۱- نگرش رایج در مورد انسان آن است که به گزارش و توصیف ساحت های وجودی او (عقل، اراده و عاطفه) می پردازد و ابعاد مثبت (مانند صداقت، احترام به حقیقت، جستجوی معنا و هدف برای زندگی و خداجویی) و ابعاد منفی او (مانند جاه طلبی، منفعت خواهی، شهوت پرستی، خودفریبی، پیش داوری، خودخواهی و راحت طلبی) مورد توجه قرار می گیرد. در این نگرش ضمن گزارش و توصیف انسان، ممکن است در مجموع آدمی به عنوان موجودی خودخواه، دیگرخواه، خداخواه یا بی تفاوت معرفی گردد. بر این اساس، به نظر می رسد اکثریت اقتصاددانان، انسان را موجودی خودخواه با تمام لوازم آن معرفی می کنند. ممکن است تصور شود که نگرش یادشده، به گونه ای بی طرفانه صرفاً به توصیف حالات و ابعاد انسان می پردازد و فاقد ارزش داوری است. لیک شواهد گوناگونی وجود دارد که نشان می دهد اقتصاددانان و فیلسوفان اقتصاد، این الگوی گزارش گونه را ارزشی

داوری کرده، آن را تأیید نموده و بر آن صحه گذاشته‌اند. از جمله شواهد ارزش‌گذاریها آن است که انسان اقتصادی، با ظاهری بی‌طرف، علمی و فاقد ارزش داوری، باطنی سرشار از ارزشهای متعلق به مکتب اخلاقی نفع‌گرایی دارد (کرمی، ۱۳۸۴: ۲۲۶-۲۲۷). چنان که مطالب مطرح‌شده از سوی برخی اندیشمندان اقتصادی، همانند آنچه در «افسانه زنبوران» و در قالب تمثیل و در عین حال بیان حقایق مورد نظر آنان آمده، گویای لزوم وجود چنین الگوهایی از انسان برای نیل به اهداف اقتصادی از نگاه آنان است؛ مندویل، در کتاب معروف «افسانه زنبورهای عسل» یا «ردایل خصوصی فواید عمومی‌اند»، تلقی خود را از خیر همگانی در ضمن یک افسانه بیان می‌کند و افرادی همچون جانسون نیز به تأیید و بسط آن می‌پردازند (ر.ک: آربلاستر، ۱۳۷۷: ۴۸؛ کینز، ۱۳۸۷: ۴۲۰-۴۲۳). او در این کتاب با تشبیه جامعه انسانی به زنبورهای کندوی عسل - که با حرص مشغول کارند- می‌کوشد بگوید که ردیلتها (امیال و افعال خودبینانه) موجب خیر همگانی و رفاه عمومی می‌شود. بنابراین، در هیچ یک از الگوهای انسان اقتصادی، نگاه بی‌طرفانه وجود ندارد.

۲- ویژگیهای انسان اقتصادی مطلوب از دیدگاه اسلام، ریشه در مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی این مکتب داشته، با آنها هماهنگ است. مبانی و اصولی همچون: ربوبیت و حاکمیت الهی در تشریح و تکوین، پذیرش وحی به عنوان منبع شناخت حقیقت، ساحت‌های وجودی انسان و سعادت او، دویعدی بودن انسان و توجه به نیازهای روحی و معنوی در کنار نیازهای جسمی و حیات جاوید انسان و سعادت و کمال حقیقی او.

۳- در مورد ویژگیهای انسان اقتصادی مورد نظر اسلام، ممکن است این پرسش مطرح شود که قرآن، برخی از صفات منفی انسان را که جزء ویژگیهای الگوی انسان اقتصادی سرمایه‌داری است، به عنوان صفات ذاتی او یاد فرموده که ریشه در خلقت او دارد. برای نمونه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذْ أَمَسَهُ الشَّرُّ جُرُوعًا وَإِذْ أَمَسَهُ الْحَيُّ مُنُوعًا﴾ (معارف/ ۱۹-۲۱)؛ به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است، چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون خیری به او رسد بخل ورزد.

آیا این موضوع نمی‌تواند تأییدی بر الگوی انسان اقتصادی سرمایه‌داری تلقی گردد؟

پاسخ آن است که این گونه آیات، صرفاً «توصیفی» از «انسان تربیت‌نیافته» است و نه تبیینی از الگوی مطلوب. توضیح آنکه آدمی برای ادامه حیات و رسیدن به کمال، نیازمند غرایزی است که او را بر جلب منافع و دفع امور زیان‌بار وادارد. این غرایز، در صورت تعدیل و مهار آنها توسط عقل و وحی، کمال جسمی و روحی آدمی را در پی دارد و در صورت لجام‌گسیختگی و مهار نشدن، صفات رذیله‌ای در انسان ایجاد می‌کند که ویژگیهای نامطلوب یادشده را شکل می‌دهد. بنابراین، آنچه مطلوب آموزه‌های دینی می‌باشد، تزکیه و تربیت آدمی است (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۳۹/۸-۲۴۱ و ۲۹/۲۵) تا انسان اقتصادی مطلوب اسلام را محقق سازد.

نتایج بحث

انسان اقتصادی، ابعادی از رفتارها و روحیات انسان است که در حیطه مطالعه اقتصاددان قرار دارد. از دیدگاه مکتب سرمایه‌داری، انسان اقتصادی «حداکثرکننده منفعت شخصی» تعریف می‌شود و پی‌جویی نفع شخصی در کنار عقلانیت ابزاری، ویژگیهای مهم آن به شمار می‌رود. نفع شخصی نیز به سود مادی و این‌جهانی منحصر می‌شود. این تعریف و ویژگیها، مبتنی بر مبانی جهان‌بینی غرب از جمله اصول دئیسم، ناتورالیسم، فردگرایی و فایده‌گرایی است.

از دیدگاه قرآن، ویژگیها و تعریف یادشده، در حقیقت «انسان اقتصادی مطرود» را شکل می‌دهد و بحرانهای اجتماعی و اقتصادی سده‌های نوزده و بیست و ادامه آنها در آغاز هزاره سوم نیز گواه روشنی بر ناکارآمدی انسان اقتصادی مورد تأیید نظام سرمایه‌داری است. با توجه به ویژگیهای انسان اقتصادی در قرآن - که تفصیل آن در متن نوشتار آمده است - می‌توان آن را «حداکثرکننده بهره‌مندیهای مادی و معنوی، دنیوی و اخروی در گستره تولید، توزیع و مصرف با بهترین ترکیب و با اولویت‌بخشی به منافع اخروی به هنگام تراحم» تعریف نمود. اینکه قرآن، برخی از صفات منفی انسان را که جزء ویژگیهای الگوی انسان اقتصادی سرمایه‌داری است، به عنوان صفات ذاتی او یاد فرموده نیز، صرفاً «توصیفی» از «انسان تربیت‌نیافته» است و نه تبیینی از الگوی مطلوب.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام.
۲. آربلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۳. آنیکین، آ.، تاریخ علم اقتصاد، ترجمه ناصر گیلانی، تیرنگ، بی تا.
۴. ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۰ ش.
۵. باربر، ویلیام جی.، سیر اندیشه‌های اقتصادی، ترجمه حبیب‌الله تیموری، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۶. بومر، فرانکلین لوفان، جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ ش.
۷. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی (از افلاطون تا دوره معاصر)، تهران، نی، ۱۳۷۲ ش.
۸. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۹. چپرا، محمد عمر، آینده علم اقتصاد (چشم‌اندازی اسلامی)، ترجمه احمد شعبانی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، چاپ دوم، قم، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. حسینی، سیدرضا، الگوی تخصیص درآمد و نظریه رفتار مصرف‌کننده مسلمان، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، میانی اقتصاد اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. راسل، برتراند، آزادی و سازمان، ترجمه علی رامین، چاپ دوم، تهران، فرزانه، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. همو، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. رحیم‌پور ازغدی، حسن، عقلانیت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. ژید، شارل و شارل ریست، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.
۱۷. سیزده دانشمند و اقتصاددان مسلمان، مباحثی در اقتصاد خرد - نگرش اسلامی، ترجمه حسین صادقی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. شومپتر، جوزف آ.، تاریخ تحلیل اقتصادی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. صدر، سید کاظم، اقتصاد صدر اسلام، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، چاپ دوم، المجمع العلمی للشهید الصدر، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی، الامالی، چاپ چهارم، کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۲. همو، من لا ینضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. عفر، محمد عبدالمنعم، الاقتصاد التحلیلی الاسلامی التصرفات الفردیه، جده، دار حافظ للنشر و التوزیع، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. غنی‌نژاد اهری، موسی، مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد، تهران، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، ۱۳۷۶ ش.

۲۶. قدیری اصلی، باقر، *سیر اندیشه اقتصادی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۰ ش.
۲۸. کیسی، احمد عواد محمد، *الحاجات الاقتصادية فی المذهب الاقتصادي الاسلامی*، بغداد، مطبعة العانی، ۱۹۸۶ م.
۲۹. کریمی، محمدحسین و عسکر دیرباز، *مباحثی در فلسفه اقتصاد (علم اقتصاد و ارزشها، انسان اقتصادی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. کینز، جان مینارد، *نظریه عمومی اشتغال، بهره و پول*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. گرجی، ابراهیم، *ارزیابی مهمترین مکاتب اقتصاد کلان*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. لنکستر، لین و، *خدایان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الامالی*، چاپ دوم، قم، اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. میرمعزی، سیدحسین، *فلسفه علم اقتصاد اسلامی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۳۷. هادوی‌نیا، علی اصغر، *انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. یسینگ، اوتارا، *تاریخ اندیشه‌ها و عقاید اقتصادی ده استاد*، ترجمه هادی صمدی، تهران، مؤسسه تحقیقات اقتصادی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. ینر، گرو، *فرجام سرمایه‌داری، پیروزی یا فروپاشی یک نظام اقتصادی*، ترجمه علی اکبر نیکوآقبال، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶ ش.

واکاوی معنای «دین» در کاربردهای قرآنی آن*

□ عباس اسماعیلی زاده^۱

چکیده

در قرآن، ماده «دین» و مشتقات آن ۱۰۱ بار و در سه معنای کار رفته است: آیین و شریعت، جزا و پاداش، بدهی و قرض. معنای نخست زمانی است که این ماده به هیئت «دین» در آمده است و در معنای دوم بر وزن اسم مفعول «مَدَّیْن» و ترکیب مضاف و مضاف الیه «یوم الدین» (روز جزا و قیامت) آمده است و معنای سوم هنگامی است که به صورت «دَیْن» می آید. در این میان در چهار آیه (ذاریات/۶؛ انفطار/۹؛ تین/۷؛ ماعون/۱) که در آنها واژه «دین» به کار رفته است، بیشتر مترجمان و مفسران، بر خلاف سایر موارد کاربرد این واژه، آن را به معنایی غیر از «آیین و شریعت» دانسته‌اند. اما بررسی دقیق این آیات و فهم سابقی و سیاقی آنها ثابت می کند که در این موارد به ویژه در سه آیه اخیر نیز همانند دیگر موارد استعمال واژه «دین» در قرآن، به همان معنای آیین و شریعت و خصوص دین اسلام است و در سوره ذاریات این معنا برتری دارد.

واژگان کلیدی: دین، یوم الدین، سوره ذاریات، سوره انفطار، سوره تین، سوره ماعون.

مقدمه

واژه «دین» در موارد متعددی در قرآن کریم به کار رفته که در شماری از آنها همراه واژه «یوم» و به صورت «یوم الدین» آمده است. «دین» در کاربردهای مختلفش، بیشتر به همان معنای معروف برنامه الهی برای هدایت بشر است که بر شرایع همه انبیای الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اطلاق می‌شود، چنان که گفته شده دین، سنت و طریقه الهی برای همه اقوام و ملت‌هاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۰/۵) یا عبارت است از روشی خاص در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند و هم با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خداوند متعال موافق است (همان: ۱۳۰/۲)، مانند آنجا که دین را نزد خداوند فقط اسلام می‌داند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/ ۱۹) و در جای دیگری همگان را امر می‌کند که تنها خدا را بخوانند و دین را برای او خالص گردانند: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (غافر/ ۱۴).

در مواردی نیز «دین» به معنای جزا و پاداش آمده که تعبیر «یوم الدین» از این قبیل و به معنای روز جزا (قیامت) است؛ مانند مالکیت خداوند نسبت به این روز: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد/ ۴) و ذکر این ویژگی برای مؤمنان که به روز قیامت ایمان داشته، آن را تصدیق می‌کنند: «وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ» (معاذ/ ۲۶).

در این میان، محل تأمل این است که در مواردی، مفسرانی، «دین» را به «یوم الدین» تفسیر و مترجمانی، آن را به روز جزا (قیامت) معنا کرده‌اند. این امر تنها درباره چهار مورد از استعمالهای «دین» در قرآن اتفاق افتاده است: ۱. «وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» (ذاریات/ ۶)؛ ۲. «كَذَّابٌ كَذَّبُوا بِالَّذِينَ» (انفطار/ ۹)؛ ۳. «فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدَ الدِّينِ» (تین/ ۷)؛ ۴. «أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ» (ماعون/ ۱).

آنچه این مسئله را بیشتر قابل توجه می‌کند این است که در دو سوره ذاریات و انفطار کمی پس از آیات ذکر شده، تعبیر «یوم الدین» نیز آمده است: «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمِ الدِّينِ» (ذاریات/ ۱۲)؛ «وَإِنَّ النُّجَارَ لَفِي حَمِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ» (انفطار/ ۱۴-۱۵) و سپس دو استفهام درباره این روز برای نشان دادن عظمت آن: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ»

(انفطار/ ۱۷-۱۸). حال باید دید که چرا در یک آیه «دین» به معنای برنامه الهی و در آیه‌ای دیگر، به ویژه در دو آیه یک سوره، به معنای روز قیامت است؛ حال آنکه معنای «یوم الدین» روز قیامت است و در صورت نادرست بودن این تفاوت در معنا، وجه صحیح کدام است و چرا؟

در این نوشتار برآنیم تا پس از نگاهی جامع به معنا و کاربردهای مختلف ماده «دین» در قرآن، جزئیات آن را در آیات چهارگانه مزبور بحث کرده، با توجه به فهم سباقی (آنچه به ذهن متبادر می‌شود) و سیاقی آنها وجه صواب را روشن نماییم.

بخش اول: معنای «دین» در کاربردهای مختلفش در قرآن

ماده «دین» ۱۰۱ بار در قرآن در چهل سوره و ۸۷ آیه آمده است.^۱ لغت‌شناسان معانی مختلفی مانند قرض، آیین و شریعت، اطاعت (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۲/۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۶۶/۱۳؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲۱۱۸/۵؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۲۲۵/۴)، جزا و حساب (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۶۷/۱۳-۱۶۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲۱۱۸/۵) برای این واژه ذکر کرده‌اند. خلیل بن احمد فراهیدی معنای عادت را نیز برای این واژه ذکر کرده است، ولی تصریح می‌کند که جز در یک بیت آن را جای دیگری نشنیده‌ام (۱۴۰۹: ۷۳/۸). در این میان، برخی برای جمع میان این معانی مختلف گفته‌اند که اصل این ماده به معنای خضوع و انقیاد برابر برنامه یا مقرراتی معین است، بنابراین در معنای «دین» دو قید معتبر است: یکی انقیاد و خضوع و دیگری اینکه برابر برنامه‌ای خاص باشد، از این رو طاعت، تعبد، محکومیت، مقهوریت، تسلیم، قانون یا جزا، معنای اصلی کلمه دین نیست، هرچند به آن نزدیک و از لوازم آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸۹/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۹/۲). دقت در کاربردهای قرآنی این ماده نشان می‌دهد که از مجموع ۱۰۱ مورد، ۹۵ مورد «دین» به کسر دال و شش مورد «دین» به فتح دال و سکون یاء آمده است. الف (معنای «دین») در قرآن: دین و مشتقات مختلف اسمی و فعلی آن در ۹۵ مورد در قرآن در معنای زیر به کار رفته است:

۱. بر اساس نرم‌افزار جامع تفاسیر ۲.

۱. شریعت، آیین و برنامه‌ای که پیروان آن، در مقابلش خاضع و فرمانبردار هستند؛ خواه به حق باشد، مانند: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۱ (آل عمران / ۸۵) و «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ»^۲ (توبه / ۲۹) و خواه به باطل، مانند: «وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيَرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ»^۳ (انعام / ۱۳۷) و «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ»^۴ (غافر / ۲۶). همین گونه است آیین پادشاه مصر در زمان حضرت یوسف عليه السلام: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ آخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ آخِيهِ كَذَلِكَ كِنَّا لِيُؤَسِّفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۵ (یوسف / ۷۶). در یک مورد نیز هر دو معنای حق و باطل کنار هم آمده‌اند: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^۶ (کافرون / ۶). دلیل اطلاق «دین» بر مکتب شرک و کفر نیز آن است که هر مرام و روشی که انسان با آن زندگی کند و مجموع عقیده، اخلاق، احکام و حقوق را تشکیل دهد، دین اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۶۲۹/۹).

۲. جزا و حساب و پاداش، مانند: «أَنذَامِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَنِنَّا لَمُذِئِبُونَ»^۷ (صافات / ۵۳) و «فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ»^۸ (واقعه / ۸۶). در تمام مواردی که «یوم الدین» بر قیامت اطلاق

۱. و هر کس جز اسلام، دینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیانکاران است.
۲. با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می‌شمردند و نه آیین حق را می‌پذیرند، پیکار کنید.
۳. همین گونه شرکای آنها (بتها) قتل فرزندانشان را در نظرشان جلوه دادند (کودکان خود را قربانی بتها می‌کردند و به آن افتخار می‌کردند) سرانجام، آنها را به هلاکت افکندند و دینشان را بر آنان مشتبّه ساختند.
۴. فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند (تا نجاتش دهد)؛ زیرا من می‌ترسم که آیین شما را دگرگون سازد و یا در این سرزمین فساد برپا کند.
۵. در این هنگام، (یوسف عليه السلام) قبل از بار برادرش، به کاوش بارهای آنها پرداخت. سپس آن را از بار برادرش بیرون آورد. این گونه راه چاره را به یوسف عليه السلام یاد دادیم. او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد.
۶. (ای پیامبر! به کافران بگو که) دین شما برای خودتان است و دین من برای خودم.
۷. آیا وقتی که ما مُردیم و به خاک و استخوان مبدل شدیم، (بار دیگر) زنده می‌شویم و جزا داده خواهیم شد.
۸. اگر هرگز برابر اعمالتان جزا داده نمی‌شوید.

شده، نیز به اعتبار روز جزا بودن آن است و اینکه همگان در این روز برابر حکم خدا درباره جزای ایشان خاضعند، مانند: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^۱ (فاتحه/ ۴).

در وجوه قرآن مقاتل بن سلیمان به جز دو معنای پیش گفته، سه وجه دیگر برای «دین» ذکر شده است: توحید، حکم، ملت (۱۳۸۰: ۱۳۳-۱۳۴). اما دقت در موارد ذکر شده برای هر یک نشان می‌دهد که بازگشت آنها نیز به دو معنای یاد شده است: برای معنای توحید این آیه ذکر شده است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^۲ (آل عمران/ ۱۹) که آمدن واژه «اسلام» در آن به خوبی نشان می‌دهد که معنای آیین و شریعت برای آن مناسب‌تر است. برای معنای حکم، آیه ۷۶ سوره یوسف ذکر شده که ما آن را در معنای نخست ذکر کردیم (دین و آیین باطل). برای معنای ملت نیز تنها این آیه ذکر شده است: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾؛ ولی چنان که ملاحظه می‌شود در این آیه واژه «دین» نیامده است. البته مصحح کتاب احتمال داده که این امر ناشی از اشتباه ناسخ باشد و خود بدون ارائه دلیل، آیه دیگری را برای این مقصود ذکر کرده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَیِّمِ﴾^۳ (روم/ ۴۳؛ ر.ک: همان: ۱۳۴) که اراده معنای آیین و شریعت از آن روشن است، همان طور که در ترجمه آیه الله مکارم شیرازی مشاهده می‌شود.

تفلیسی، این وجوه را به هفت رسانده است: ۱. توحید؛ ۲. حکم؛ ۳. فرمان برداری؛ ۴. پاداش؛ ۵. شمار و حساب؛ ۶. خوی و عادت؛ ۷. کیش و آیین (۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۲). معنای چهارم و هفتم همان دو معنای مورد نظر این نوشتار است. برای معنای نخست، آیه مورد نظر مقاتل را ذکر کرده که چگونگی آن گذشت. برای معنای خوی و عادت نیز آیه ۷۶ سوره یوسف انتخاب شده که درباره آن پیش از این سخن گفتیم. او معتقد است که واژه «دین» در آیه ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (نور/ ۲) به معنای حکم و داوری کردن است که هر چند معنای مناسبی به نظر می‌رسد، اراده معنای آیین و شریعت نیز از آن صحیح است، چه حکم مذکور در آیه، بخشی از آیین و شریعتی است که نباید نسبت به آن تساهل داشت و مسامحه

۱. صاحب روز جزا.

۲. دین نزد خدا، اسلام است.

۳. روی خود را به سوی آیین مستقیم و پایدار بدار.

کرد و با توجه به اینکه آیه در صدد بیان این معناست که رأفت به متهمان در اجرای حد الهی زنا، مسامحه در دین خداست، بهتر است این معنا را انطباق بدانیم. علامه طباطبایی نیز ضمن ذکر معنای حکم، همین معنا را اختیار کرده است: «فِي دِينِ اللَّهِ»^۱ آیه در بیان کون الرأفة أى المساهلة من جهتها فى دین الله و شریعتہ» (۱۴۱۷: ۱۵/۷۹).

سخن در باب دو معنای باقی مانده نیز همین گونه است، چه او برای معنای سوم (فرمان برداری)، آیه «وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (نور/۲) را ذکر و آن را این گونه معنا کرده است: «ولا يطيعون طاعة الحق» که به نظر می رسد بیشتر معنای لغوی آن را - که در ابتدای بحث ذکر کردیم - ترجیح داده است، حال آنکه دقت در سیاق آیه نشان می دهد که مراد آیه ضرورت متدین شدن اهل کتاب به دین حق یعنی پذیرش دین پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله یا پرداخت جزیه از سوی آنان است: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ». تفلیسی بدون ذکر دلیل و شاهدهی، دین را در آیه «إِنَّ عَنِ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا رُبْعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»^۲ (توبه/۳۶) را به معنای شمار و حساب دانسته است که در رد آن و اثبات معنای مورد نظر ما این سخن علامه طباطبایی ذیل آیه کفایت است:

کلمه «دین» همان طور که بر مجموع احکام نازل خداوند بر انبیاء صلی الله علیه و آله اطلاق می شود، مانند دین موسی، دین عیسی و دین پیامبر صلی الله علیه و آله، بر بعضی از آن احکام نیز اطلاق می شود. از این رو معنای جمله مورد بحث این می شود که تحریم چهار ماه از ماههای قمری، خود دینی است که مصالح بندگان را تأمین و تضمین می کند (همان: ۲۶۹/۹).

ب) معنای «دین» در قرآن: «دین» در هر شش مورد کاربرد مشتقات آن به معنای بدهی، قرض، وام، نسیه و مانند اینهاست و وجه تسمیه اش این است که شخص قرض گیرنده، با استقراض، تحت شرایط و مقررات ادای دین قرار می گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/۲۹۰)، مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ»^۳

۱. تعداد ماهها نزد خداوند در کتاب الهی، از آن روز که آسمانها و زمین را آفریده، دوازده ماه است که چهار ماه از آن، ماه حرام است (و جنگ در آن ممنوع می باشد). این، آیین ثابت و پابرجای الهی است.
۲. ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که بدهی مدت داری به یکدیگر پیدا کردید، آن را بنویسید.

بقره/ ۲۸۲) و ﴿وَلَكُمْ نَصْفُ مَاتَرِكْ أَزْوَاجَكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أُولَئِكَ﴾ (نساء/ ۱۲).

نتیجه: ماده «دین» در قرآن در سه معنا به کار رفته است: ۱. آیین و شریعت؛ ۲. جزا و پاداش و ۳. بدهی و قرض، که در دو معنای نخست به صورت «دین» و در معنای سوم به صورت «دین» می‌آید. همچنین ملاحظه می‌شود که «دین» در کاربردهای قرآنی تنها در دو صورت به معنای جزا و پاداش است: یکی زمانی که در هیئت اسم مفعول «مدینون» و «مدینین» (صافی، ۱۴۱۸: ۱۳۲/۲۷) آمده است و دیگری زمانی که «یوم» به آن اضافه شده (یوم الدین) که مجموع آنها سیزده آیه می‌باشد (فاتحه/ ۴: حجر/ ۳۵؛ شعراء/ ۸۲؛ صافات/ ۲۰؛ ص/ ۲۸؛ ذاریات/ ۱۲؛ واقعه/ ۵۶؛ معارج/ ۲۶؛ مدثر/ ۴۶؛ انفطار/ ۱۵، ۱۷-۱۸؛ مطففین/ ۱۱).

اما در مواردی که در هیئت اسمی (دین) آمده به معنای آیین و شریعت است و حتی برخی از مفسران تصریح دارند که «دین» هرگاه به طور مطلق در قرآن ذکر شود، مراد از آن «اسلام» است؛ چه دین معهود و معروف نزد خدای سبحان، اسلام است: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/ ۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۸۲/۱، ۴۱۰ و ۱۵۷/۷). همچنین معتقدند که حتی در تعبیر «یوم الدین» هم، «دین» همان معنای آیین و شریعت را دارد و اطلاق آن بر روز قیامت به این دلیل است که قیامت روز ظهور دین است و همه ابعاد دین در این روز روشن می‌شود. خدای سبحان در دنیا ظواهر دین، مانند لزوم اطاعت و پرهیز از معصیت را به انسانها نمایانده است، ولی از اسرار دین، تنها به بخش ناچیزی اشاره فرموده است و در قیامت همه حقیقت دین، اعم از جزا و غیر آن، ظهور خواهد کرد، زیرا دین افزون بر جزا، حقایق فراوانی مانند توحید، نبوت، ولایت، باطن انسانها، باطن تکلیف و اسرار عبادات دارد و در قیامت باطن همه این مجموعه ظهور می‌کند که در قرآن کریم با تعبیر «توفیه دین» مطرح شده است: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ (نور/ ۲۵؛ همان: ۴۰۹/۱-۴۱۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۳۷).

۱. و برای شما نصف میراث زانتان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند و اگر فرزندی داشته باشند، یک چهارم از آن شماست، پس از انجام وصیتی که کرده‌اند، و ادای دین (آنها).

بخش دوم: معنای دین در چهار آیه محل اختلاف

اینک وجه صحیح معنای «دین» را در چهار آیه ابتدای بحث، مطرح می‌کنیم:

آیه اول: ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (ذاریات/۶). این آیه در سیاق قسم و جواب قسم آغاز سوره واقع شده است. ابتدا یک قَسَم و چهار معطوف آن آمده است: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا*فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا*فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا*فَالْقَسَمَاتِ آمْرًا﴾ و بعد از آن دو جواب قسم: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ*وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾. برای روشن شدن مراد از «دین» در این آیه، ابتدا مُقسَم‌به‌های چهار گانه و مراد از آنها را تبیین می‌کنیم.

بیشتر مفسران، «ذاریات» را بادهایی دانسته‌اند که خاکها و گیاهان خشک را می‌پراکنند، «حاملات» را ابرهای باران‌زا که آب سنگین را حمل می‌کنند، «جاریات» را کشتیهایی که به آسانی روی آب حرکت می‌کنند و «مقسّمات» را فرشتگانی که به امر خدا امور را میان مخلوقات تقسیم می‌کنند (برای نمونه رک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۹/۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۹؛ زمخسری، ۱۳۸۵: ۳۹۴/۴؛ قرطبی، بی‌تا: ۲۹/۱۸؛ شنقیطی، بی‌تا: ۷۰۱-۶۹۹/۷؛ سید قطب، ۳۳۷۵/۶). برخی نیز معتقدند که عطف و صفهای مذکور با «فاء» به یکدیگر اقتضا می‌کند که موصوف آنها را متناسب و همجنس هم بدانیم. از این رو، نتیجه گرفته‌اند که موصوف هر چهار وصف، باد است: ذاریات بودن آن به دلیل پراکندن ابرها در آسمان است؛ حاملات بودن به اعتبار جمع کردن ابرهای سنگین از آب است؛ جاریات بودن به دلیل جاری کردن ابرهای حامل آب است و مقسّمات بودن نیز بدین سبب است که ابرها را برای تقسیم رزق باران به محللهای مورد نظر می‌برد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۱/۲۸؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۸-۶/۲۷).

طرفداران دیدگاه دوم به تناسب قسم (مقسم به) و جواب قسم (مقسم علیه) نیز توجه داشته، برآنند که ویژگی این تفسیر، تناسب زیبا و دقیق قسم با جواب است؛ زیرا آغاز حالت‌های یادشده برای باد، نفخ است و بعد ایجاد و در آخر زنده کردن و این کاملاً با مسئله بحث که در جوابهای قسم آمده هماهنگ است که آغاز آن نفخ صور است و بعد به هم پیوستن اجساد و در آخر بازگشت ارواح به بدن‌ها و زنده شدن آنها (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۸/۲۷). در میان صاحبان نظر نخست، در تبیین ارتباط قسم

و جواب تنها به این اکتفا شده که آنچه در قسمها یاد شده اموری بدیعند که هر کس که بر آنها قدرت داشته باشد، بر بعث موعود نیز قادر است (الوسی، بی تا: ۵/۱۴). همان طور که ملاحظه می شود، در هر دو دیدگاه یادشده، «دین» در آیه «وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» به معنای قیامت (روز جزا) دانسته شده است، چنان که برخی مترجمان نیز این گونه پنداشته اند (فولادوند، مشکینی، بهرام پور)؛ ولی قبلاً در بررسی کاربردهای ماده «دین» اشاره شد که واژه «دین» هنگامی که به صورت «یوم الدین» می آید، به معنای روز جزاست. همچنین ملاحظه قسم و جواب نیز نشان می دهد که قرینه ای بر اراده خصوص این معنا وجود ندارد و سیاق آیات دلالتی بر این معنا ندارد، به ویژه اگر در نظر داشته باشیم که در ادامه آیات سوره در آیه دوازدهم، تعبیر «یوم الدین» آمده است: «يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ» و این می تواند قرینه ای بر عدم اراده معنای (روز قیامت) در آیه ششم باشد، چرا که لازمه اتحاد معنا در دو آیه نزدیک به هم، متحد بودن آن دو در لفظ است.

از میان دو معنای جزا و آیین نیز به نظر می رسد بهتر آن است که «دین» را در این آیه، به معنای آیین و شریعت الهی بدانیم، چنان که برخی از مترجمان به آن نظر داشته اند (شعرانی، روشن، معزی)، چون از یک سو هماهنگی با دیگر کاربردهای هیئت «دین» در قرآن است که پیش از این، در بخش اول گفته شد که همین معنا را افاده می کنند و از سوی دیگر، معنای سباقی «دین» نیز آیین و شریعت است. بر اساس این تفسیر، خداوند متعال در آیات مورد بحث سوره ذاریات، خبر از تحقق دین الهی داده است. در این صورت ارتباط قسم و جواب نیز در این است که خداوند پس از قسم به جلوه های تدبیر الهی در عالم از حرکت بادهای، ابرها، کشتیها و فرشتگان در جهت امر الهی (در تفسیر نخست) یا تدبیر الهی در حرکت باد تا حرکت دادن ابرهای بارانزا و راندن آنها برای تقسیم رزق الهی در مکانهای مورد نظر به اذن پروردگار (در تفسیر دوم) که به ویژه در مورد اخیر یک حرکت مدبرانه از آغاز تا انجام را نشان می دهد، بر این حقیقت تأکید کرده که اراده خداوند بر تحقق دین الهی تعلق گرفته است و همان گونه که تدبیر الهی در عالم هستی، نافذ و جاری است، به تدبیر خدا این اراده نیز محقق و دین خدا فراگیر خواهد شد. ناگفته

نماند که آیه‌الله جوادی آملی نیز این آیه را در زمره آیاتی دانسته است که وقوع دین را حتمی و واقعی معرفی می‌کند (۱۳۷۹: ۴۱۰/۱). خلاصه آنکه به نظر نگارنده، اراده معنای آیین و شریعت از این آیه، بر معنای جزا ترجیح دارد و جزا بودن معنای آن را نمی‌توان به طور قطع نفی کرد، بلکه احتمال مرجوح است.

آیه دوم: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالَّذِينَ﴾ (انفطار/ ۹). در سوره انفطار نیز همانند مورد قبلی پس از آیه مزبور، تعبیر «یوم الدین» آمده است و سه بار تکرار شده است: ﴿يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (انفطار/ ۱۵-۱۸)، از این رو، نمی‌توان گفت که در آیه نهم «دین» به معنای روز قیامت (یوم الدین) است، هر چند جمعی مترجمان آن را چنین معنا کرده‌اند (الهی قمش‌های، شعرانی، فولادوند، فیض‌الاسلام، مشکینی، مکارم شیرازی، بهرام‌پور) و عده کمی از مفسران نیز بر این باورند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۳۱/۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۱۶/۲۴) که البته دلیلی برای این نظریه ارائه نکرده‌اند.

با منتفی شدن یکی از سه معنای پیش گفته، باید دید که دو معنای دیگر واژه «دین» یعنی «آیین و شریعت» و «جزا» چگونه است که آرای مفسران بیشتر درباره همین دو معنا مطرح می‌شود.

برخی مراد از «دین» را در این آیه جزا دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۹۲/۱۰؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۴۱۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۶/۲۰؛ قرطبی، بی‌تا: ۲۴۷/۲۰) که در این میان، برخی جزا و روز جزا هر دو را مد نظر قرار داده‌اند (مراغی، بی‌تا: ۶۸/۳۰؛ رازی، ۱۴۰۸: ۱۷۵/۲۰؛ زحیلی، ۱۴۱۶: ۱۰۴/۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۲۶-۲۲۴). در شماری از تفاسیر، همراه جزا، اسلام (آیین و شریعت) نیز مطرح شده است (زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۱۶/۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۶۸۳/۱۰؛ رازی، ۱۴۲۰: ۷۷/۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۹۶/۵). البته از آنجا که فخر رازی بر خلاف مفسران دسته پیشین از دو معنای جزا و آیین اول، معنای آیین (اسلام) را ذکر کرده است، شاید بتوان گفت که او نیز بیشتر به این معنا نظر دارد.

شایان توجه اینکه صاحبان نظریات متفاوت پیش گفته برای نظر خود، دلیلی ارائه نکرده‌اند، حتی جایی که نظری خلاف مشهور داشته‌اند مانند اینکه دین را به معنای

اسلام دانسته‌اند. البته در یک مورد، هنگامی که صاحب تفسیر نمونه «دین» را به جزا و روز جزا معنا می‌کند، چنین تصریح می‌کند:

اینکه بعضی احتمال داده‌اند منظور، دین اسلام است، بعید به نظر می‌رسد؛ چرا که محور سخن در این آیات معاد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶/۲۲۴).

این سخن، علاوه بر رد دیدگاهی که «دین» را در این آیه به معنای دین اسلام می‌داند، دلیل انتخاب معنای جزا نیز به شمار می‌آید.

برای روشن شدن بهتر مراد آیه نهم و تعیین یا ترجیح یکی از دو احتمال مطرح، مناسب است نگاهی به سیاق بحث آیات سوره داشته باشیم:

در آغاز سوره در سیاق اول از هنگامه برپایی قیامت خبر می‌دهد: آنگاه که آسمان شکافته شود: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ و زمانی که ستارگان پراکنده شوند: ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾ و هنگامی که حایل میان دریاها شکافته شود: ﴿وَإِذَا الْبُحَارُ عُجِّلَتْ﴾ و آنگاه که گورها برای خارج شدن مردگان زیر و رو شوند: ﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾، در این زمان اتفاق مهمی رخ می‌دهد و آن این است که انسان از اعمالی که پیش فرستاده و آنچه باقی گذاشته آگاه می‌شود: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾.

سپس در سیاق دوم با لحنی توییحی از انسان پرسیده می‌شود که چه عاملی موجب غرور تو نسبت به پروردگار کریمت شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾؛ همان کسی که با گذاشتن هر عضو بدنت در جای مناسبش تو را آفرید و پس از آن اندامهایت را با هم متناسب و متوازن ساخت و تو را اعتدال بخشید: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ و در هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾. بعد از این، سخن به آیه مورد بحث می‌رسد که با رد این غرور انسان، ریشه آن را دروغ دانستن «دین» معرفی می‌کند: ﴿كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالَّذِينَ﴾. آنگاه با تأکید فراوان، از وجود نگهبانانی بر انسانها خبر می‌دهد: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ﴾؛ مراقبانی و الامقام که ثبت اعمال را به طور دقیق انجام می‌دهند: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ و هشدار می‌دهد که هر آنچه را انجام می‌دهید از دید آن نگهبانان پوشیده نیست و همه را می‌دانند: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾. در سومین و آخرین سیاق سوره پس از اشاره مختصر به متنعم بودن ابرار: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾، فاجران به جهنم و روز قیامت هشدار داده می‌شوند: ﴿وَإِنَّ الْبُحَارَ لَفِي حَبِيمٍ*﴾

يَصْلُوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ.

در صورتی که مقصود از «دین» را در آیه «كَلَّا بَلْ تُكذِّبُونَ بِالدِّينِ» جزا و پاداش اعمال بدانیم، چنان که مد نظر بیشتر مفسران است، فضای بحث آیات سوره بر محور هشدار به مشرکان و کافران منکر جزای اعمال خواهد بود؛ هشدار به اینکه قیامت در انتظار شماست و بر خلاف گمان شما، خداوند تمام اعمال شما را ثبت و ضبط می کند و در آن روز جزای آنها را خواهید دید. در ارائه چنین تفسیری از آیه مورد بحث و آیات هم سیاق آن اشکالی به نظر نمی رسد؛ لکن در صورتی که مراد آیه نهم را تکذیب دین بدانیم قرائن داخلی و خارجی بیشتری برای تأیید و ترجیح آن وجود دارد:

الف) همان طور که ملاحظه شد، آیات اول تا پنجم پس از برشمردن برخی وقایع در هنگامه برپایی قیامت، مطروف آن ظرف را که علم و آگاهی انسان نسبت به اعمالش می باشد، ذکر می فرماید: «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ». چنانچه مراد ادامه آیات، تکذیب جزا باشد، مناسب بود در اینجا از زمان آغاز قیامت و وقوع عذاب الهی و جزای کافران سخن بگویند تا این آیات به نوعی رد تکذیب جزایی باشد که در ادامه مطرح می شود؛ اما خبر دادن از آگاهی انسان نسبت به اعمالش آن هم در زمانی که این علم سودی برای انسان ندارد، بیشتر سیاق هشدار و تهدید را می رساند؛ تهدید نسبت به آنچه در ادامه آیات خواهد آمد که توضیح بیشتر آن در مورد بعدی می آید.

ب) پس از آیه نهم سخن درباره ثبت و ضبط اعمال است: «وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ» که در نگاه نخست با مسئله تکذیب جزا هماهنگی به نظر می رسد، چون در ظاهر پس از اشاره به تکذیب جزا بلافاصله تأکید می کند که اعمالتان ثبت می شود و این یعنی حفظ اعمال برای جزای روز قیامت؛ اما اگر خبر دادن از نگاهبانان موکل بر انسانها را برای حفظ اعمالشان، تهدید نسبت به تکذیب دین الهی بدانیم؛ به این معنا که شما که دین را تکذیب می کنید، بدانید که مأموران الهی این عمل مکذبانانه شما را ثبت و ضبط می کنند و در روزی که فجّار به جهنم وارد می شوند شما نیز در زمره آنان قرار خواهید گرفت، در این صورت ارتباط و هماهنگی بین آیات سوره بهتر برقرار می شود، زیرا آیه نهم محفوف به دو هشدار و تهدید خواهد بود: مقدمه سوره

هشدار است به اینکه در قیامت از همه کارهایتان آگاه خواهید شد و پس از اشاره به تکذیب مغرورانه دین خدا هشدار می‌دهد که این تکذیب شما ثبت و ضبط می‌شود و در واقع از این عملتان و سرانجام آن نیز در همان ظرف قیامت باخبر خواهید شد که البته دیگر سودی برایتان نخواهد داشت و به آتش الهی خواهید سوخت.

اینکه آیه دوازدهم در وصف نویسندگان اعمال انسانها به جای گفتن «یکتوبون ما تفعلون» که مناسب با ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ بود، از ماده «علم» استفاده کرد و فرمود: ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ﴾، تناسب این بخش آیات را با فراز قبل: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾ بیشتر نشان می‌دهد و تأیید این است که فضای سخن سوره آگاه شدن کافران از کارهایشان از جمله تکذیب دین است، آن هم در زمانی که این آگاهی نفعی برایشان ندارد. بنابراین آنچه در رد این احتمال گفته شد که «محور سخن در این آیات معاد است»، صحیح به نظر نمی‌رسد، چه محور سخن سوره صرفاً بحث معاد نیست، بلکه آگاهی انسان از اعمالش در قیامت است.

ج) در مباحث بخش اول ملاحظه شد که واژه «دین» در استعمالات قرآنی اش در این هیئت، به معنای آیین و شریعت است و این قرینه‌ای است بر اینکه در مواردی مثل این آیه که دو احتمال در آن مطرح است، احتمالی ترجیح دارد که همسو با دیگر کاربردهای قرآن است.

د) باید در نظر داشت که مشکل مشرکان و کافران با پیامبر ﷺ و دعوت ایشان صرفاً جزای اعمال نبود که بخواهند بعد از تکذیب آن به اعمال مجرمانه خود ادامه دهند، بلکه تمام موضع گیریهای آنها مقابل دین بود و با اصل و اساس دعوت پیامبر ﷺ که مشتمل بر توحید و نبوت و معاد بود، مشکل داشتند و می‌خواستند با تکذیب اصل دین به شرک و کفرشان ادامه دهند.

آیه سوم: ﴿فَمَا يَكْفُرُكَ بِكَ بَعْدَ الْدِّينِ﴾ (تین / ۷). خداوند متعال در سوره تین پس از سوگند به انجیر، زیتون، صحرای سینا و سرزمین امن مکه ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ* وَطُورِ سِينِ* وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ بر این حقیقت تأکید کرده که انسان را در بهترین نظام آفریده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ و آنگاه او را به پایین ترین مراحل بازگردانده است: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ که البته اهل ایمان و عمل صالح از این انحطاط استثنا شده،

برایشان پاداشی بی‌پایان مقدر شده است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾. بعد از این آیات، آیه مورد بحث آمده است که ﴿فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدَ الدِّينِ﴾ و در پایان نیز خداوند، بهترین حکم کننده دانسته شده است: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾.

هرچند در برخی ترجمه‌های قرآن، «دین» در این آیه به «روز جزا» (قیامت) معنا شده است (فیض الاسلام، مشکینی، مکارم شیرازی، بهرام‌پور، صفارزاده) و حتی عده کمی از مفسران نیز بر همین باورند (بروجردی، ۱۳۶۶: ۴۴۵/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴۵/۲۷). قبلاً اشاره شد که در استعمالهای قرآنی، «دین» و «یوم الدین» دو معنای متفاوت از هم دارند، از این رو نمی‌توان «دین» را در این آیه به معنای روز قیامت دانست که البته سیاق آیات سوره نیز آن را تأیید نمی‌کند که در ادامه بررسی می‌شود.

برخی از مترجمان (دهلوی، پاینده، مجتبوی، فولادوند) و بیشتر مفسران (زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۷۴/۴؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳۷۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۷۷/۱۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۳۳۲/۲۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۳۸۹/۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶۷/۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰ و ۲۴۱؛ مراغی، بی‌تا: ۱۹۶/۳۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۰۵/۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۷۰/۱۰؛ قرطبی، بی‌تا: ۱۱۶/۲۱؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۴۲۸/۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۴۳/۱۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۳۹۸/۱۵؛ شنفیطی، بی‌تا: ۳۳۸/۹؛ زحیلی، ۱۴۱۶: ۳۰۹/۳۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۶۰/۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۲۰) «دین» را در این آیه به معنای جزا دانسته‌اند. در برخی تفاسیر، دو معنای جزا و روز جزا کنار هم ذکر شده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۲۴/۲۴). در این میان برخی در کنار جزا، به آیین و شریعت (اسلام) نیز نظر دارند (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۸۰/۳۰) که البته برخی تنها این گزینه را اختیار کرده‌اند (شوکانی، بی‌تا: ۵۶۸/۵؛ خطیب، بی‌تا: ۱۶۲۰/۱۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۸۴/۷). آیه‌الله طالقانی ضمن اعلام این نظر، آنچه را پیش از این در بخش نخست ثابت شد این چنین ابراز داشته است:

دین در این آیه و دیگر آیاتی که بدون قرینه و اضافه «یوم» آمده، آیین و شریعت است، نه جزا یا قیامت (۱۳۶۲: ۱۷۲/۴).

آنچه برخی معتقدان به معنای جزا برای «دین» در این آیه ارائه کرده‌اند در حدّ توجیه است تا دلیل و برهان، مانند این سخن:

آن انگیزه‌ای که تو را واداشته که جزای روز قیامت را تکذیب کنی چیست؟ آن

هم بعد از اینکه ما انسانها را دو طایفه کرده، یک طایفه که به سوی اسفل السافلین برگشتند و طایفه‌ای که پاداش داده شدند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۱/۲۰).

یا این بیان:

خلق انسان از نطفه و در آوردن آن به صورت بشر و کامل و مستوی شدن آن در مراحل مختلف حیات و سپس کاستن از همه اینها در پیری بهترین دلیل بر قدرت خالق است. آیا دلیلی روشن تر از این وجود دارد و آیا چنین کسی نمی‌تواند همین مخلوق را برگرداند و در قیامت جزا دهد. ای انسان با وجود این دلیل قاطع چگونه جزا را تکذیب می‌کنی (زمخشری، ۱۳۸۵: ۷۷۴/۴؛ آلوسی، بی‌تا: ۳۹۸/۱۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۷۰/۱۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود نه وجه استدلال در توجیه اول روشن است که چگونه دو طایفه شدن انسانها می‌تواند دلیل بر انکار نکردن جزا باشد و نه آن‌طور که در توجیه دوم آمده در آیات سوره، سخن از خلقت انسان از نطفه و تطور او در مراحل مختلف زندگی است و اینکه این به عنوان دلیل بر قدرت خالق ذکر شده باشد.

به نظر می‌رسد وجه صحیح در معنای «دین» در این آیه، آیین و شریعت و خصوص دین اسلام است. چون از یک سو، این معنا هماهنگ با دیگر کاربردهای این واژه در قرآن است و از سوی دیگر، سیاق آیات سوره آن را تأیید می‌کند. ابتدای سوره، چهار قسم است که دو مورد اخیر آن یعنی طور سینا: ﴿وَطُورِ سَيْنَا﴾ و سرزمین امن مکه: ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ جایگاه نزول وحی بر دو تن از انبیای عظام الهی، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و نبی مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند. توجه به لزوم تناسب میان مقسم به‌ها نشان می‌دهد که در دو قسم نخست: ﴿وَالثَّانِي وَالرَّثَوْنِ﴾ نیز مراد از انجیر و زیتون بیشتر دو سرزمین شام و بیت المقدس می‌باشد که یا این دو میوه در این دو جا بیشتر می‌رویند یا نقش مهمی در تأمین غذای مردم این دو سرزمین دارند. نقل دیگر این است که تین و زیتون نامهای دو کوه هستند که دمشق و بیت المقدس روی آنها قرار دارند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۷۷۵/۱۰). نتیجه اینکه خداوند در این آیات به خاستگاه انبیای الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و تجلی‌گاه وحی بر بندگان برگزیده‌اش سوگند یاد کرده است.

جواب قسمهای مزبور، این است که خداوند انسان را در بهترین و نیکوترین قوام

آفریده است: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. بهترین بیان در وجه تناسب قسرها و این جواب قسم آن است که بگوییم کسی که انسان را در بهترین قوام آفریده است، برای این برترین مخلوق برنامه هدایت نیز دارد و آن را بر بندگان برگزیده اش وحی کرده است یا دقیق تر اینکه سوگند به محل نزول وحی خدا بر برگزیدگانش چون موسی عَلَيْهِ السَّلَام و محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که خداوند انسان را در بهترین قوام نسبت به پذیرش وحی آفریده است. دو آیه بعد که یکی به باز گرداندن انسان به پایین ترین مرحله اشاره دارد: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ و دیگری اهل ایمان و عمل صالح را از این حکم استثنا کرده، به آنان پاداشی بی پایان وعده داده است: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾. در واقع سرانجام انسانها را نسبت به پذیرش و عدم پذیرش وحی و پیام الهی انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَام مشخص کرده‌اند؛ یعنی عقوبت کسانی که با وجود داشتن خلقتی هماهنگ با وحی، آن را تکذیب می کنند، رانده شدن به پایین ترین درجات است و در مقابل، نصیب مؤمنان به وحی و نبوت در صورتی که نیکوکار نیز باشند، اجر بی پایان آخرت خواهد بود. هماهنگی میان خلقت انسان و وحی الهی همان است که از آن در آیات دیگر با عنوان همخوانی و یکی بودن دین و فطرت، یاد شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^۱ (روم / ۳۰).

آغاز آیه هفتم با «فاء» عطف: ﴿فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدَ الدِّينِ﴾ که معنای تفریع و نتیجه نیز می دهد، نشان از سیر به هم پیوسته آیات است. نیز مخاطب ضمیر خطاب «ک» در ﴿يُكْذِبُكَ﴾ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، چنان که وجود چنین مخاطبی از آوردن اسم اشاره نزدیک «هذا» در پایان قسمهای سوره که فرمود: ﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ نیز فهمیده می شود، چرا که شبیه آن در مثل سوره مبارک بلد نیز آمده است: ﴿لَأَأْتِئِمُّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾. پس اینکه در ترجمه‌ها و تفاسیر پیش گفته، مخاطب آیه را انسان دانسته‌اند، صحیح نیست؛ به ویژه آنکه در این صورت همان طور که در این آثار نیز چنین آمده است- باید ﴿يُكْذِبُكَ﴾ را به معنای «به تکذیب واداشتن» بدانیم (چه چیزی تو را ای انسان به تکذیب دین و می دارد)، که خلاف ظاهر الفاظ آن است و در مورد

۱. پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این، فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده است.

دیگری از استعمال فعل «کذب» بر وزن تفعیل در قرآن، به این معنا نیامده است. از سیر به هم پیوسته آیات فهمیده می‌شود که مضاف الیه محذوف «بعده» را در این آیه، باید سخن اصلی آیات قبلی بدانیم، نه چیزی خارج از آیات سوره. بر این اساس، معنای آیه چنین می‌شود: «پس چه کس تو را ای پیامبر! بعد از روشن شدن این حقیقت که خداوند، انسان و از جمله خود او را در بهترین حالت نسبت به پذیرش وحی آفریده است، به سبب آوردن این دین که همان فطرت الهی اوست، تکذیب می‌کند؟». چنین کسی مگر نمی‌داند که خداوند بهترین حکم کننده است: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾.

آیه چهارم: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ﴾ (ماعون / ۱). در این آیه نیز بیشتر مترجمان، دین را به روز جزا معنا کرده‌اند (فیض الاسلام، الهی قمشه‌ای، فولادوند، مکارم شیرازی). در میان مفسران نیز هرچند برخی به روز قیامت تفسیر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۱۵/۱۰؛ شتیپی، بی‌تا: ۵۴۳/۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۸/۲۷)، بیشتر دو معنای جزا (زمخشری، ۱۳۸۵: ۸۰۴/۴؛ قرطبی، بی‌تا: ۲۱۰/۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۸/۲۰) و آیین و شریعت اسلام ذکر شده است (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۴۹۵/۳۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۴۶۵/۳۰). این در حالی است که فخر رازی نظر بیشتر مفسران را جزا دانسته (۱۴۲۰: ۳۰۲/۳۲)، ولی آلوسی نظر مشهور را اسلام (آیین و شریعت) ذکر کرده است (بی‌تا: ۴۷۵/۱۵).

به هر حال، صحیح‌تر آن است که «دین» را در این آیه نیز به همان معنای سباقی آیین و شریعت بدانیم زیرا:

۱. ملاحظه شد که در تمام کاربردهای قرآنی ماده «دین»، هر جا که «دین» به صورت مطلق و بدون اضافه «یوم» به آن، استعمال شده به معنای آیین و شریعت است و حتی در آیاتی که بیشتر محل اختلاف می‌باشند، نیز همین معنا مناسب‌تر است.

۲. سیاق آیات سوره دو معنای دیگر را بر نمی‌تابد و تنها معنای آیین و شریعت با آن هماهنگ است؛ چرا که در آغاز سوره با مخاطب ساختن پیامبر ﷺ با استفهام تعجبی از ایشان می‌پرسد که آیا کسی را که پیوسته دین را تکذیب می‌کند، دیده است و می‌شناسد: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ﴾. در آیه دوم مصداق عملی تکذیب کننده را معرفی می‌کند که او همان کسی است که یتیم را با خشونت می‌راند: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾. نشانه دیگر او این است که دیگران را به اطعام مسکین تشویق نمی‌کند: ﴿وَلَا

يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ». در ادامه هر چند به نماز گزاران هشدار می‌دهد: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾، «فاء» ابتدای آن نشان می‌دهد که به آیات پیشین عطف است، یعنی تکذیب کننده دین در زمرة نماز گزاران است، البته نماز گزارانی که در اصل فریضه نماز سهل انگارند: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ و آن را از روی ریا انجام می‌دهند: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ﴾. آخرین نشانه این گروه آن است که دیگران را از دادن وسایل ضروری زندگی منع می‌کنند: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾. ویژگی منع ماعون در آیه پایانی، شبیه آیات دوم و سوم است که این دلیل دیگر اتصال و یک مجموعه بودن آیات سوره است. چنان که ملاحظه می‌شود، سخن سوره درباره تکذیب معاد یا جزا نیست، بلکه بحث درباره فردی است که هر چند در ظاهر دیندار و نماز گزار است، اعمالش خلاف ایمان است و در واقع، سوره در پی معرفی نشانه‌های تکذیب عملی دین است و فردی را می‌شناساند که هر چند به زبان، ایمان آورده، نماز می‌گزارد، نه به لوازم عملی ایمانش پایبند است و نه نمازش از روی اعتقاد و به قصد واقعی انجام می‌شود. باید توجه داشت که مضارع بودن فعلهای «يُكذِّبُ»، «يَدْعُ»، «لَا يُحْضُ»، «يُرَاؤُونَ» و «يَمْنَعُونَ» که تکرار و استمرار را می‌رساند، نشان می‌دهد که تکذیب عملی دین با دوام و استمرار اتفاق می‌افتد؛ نه با انجام موردی کارهای یادشده.

نتیجه گیری

هر گاه ماده «دین» در قرآن به هیئت «دین» به کار رود، به دو معنای «آیین و شریعت» و «جزا و حساب» است. دقت در کاربرد قرآنی نشان می‌دهد که «دین» تنها هنگامی به معنای جزا و پاداش است که به هیئت اسم مفعول باشد یا واژه «یوم» به آن اضافه شده باشد، از این رو هر گاه «دین» به صورت مطلق و بدون اضافه شدن «یوم» به آن بیاید، تنها به معنای آیین و شریعت است.

بررسی سباقی و سیاقی چهار آیه‌ای (ذاریات/۶؛ انفطار/۹؛ تین/۷؛ ماعون/۱) که بیشتر مترجمان و مفسران قرآن دو معنای جزا و حساب و روز قیامت را برای واژه «دین» در آنها اختیار کرده‌اند، ثابت می‌کند که این آیات نیز هماهنگ با دیگر موارد کاربرست واژه «دین» در قرآن به همان معنای آیین و شریعت و خصوص دین اسلامند.

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 جوزی، عبدالرحمان بن علی؛ *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق محمد بن عبدالرحمان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، چاپ دوم، تونس، دار سحنون، ۱۹۹۷ م.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
۶. بروجردی، سیدمحمد ابراهیم، *تفسیر جامع*، تهران، صدر، ۱۳۶۶ ش.
۷. تفسیسی، حبیب بن ابراهیم، *وجوه قرآن*، به اهتمام مهدی محقق، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. همو، *معاد در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد بن عبدالغفور العطار، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. حقی بروسی، اسماعیل، *روح البیان*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی جا، بی تا، بی تا.
۱۴. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقویل*، مصر، شرکه مکتبه و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۸۵ ق.
۱۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. شبر، سیدعبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، مقدمه سیدمحمد بحر العلوم، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. شقیطی، محمد الامین بن محمد، *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، با نظارت بکر بن عبدالله ابوزید، بی جا، دار عالم الفوائد، بی تا.
۲۱. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *فتح القدر*، بی جا، عالم الکتب، بی تا.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. صافی، محمود بن عبدالرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، دمشق، دار الرشید، بیروت، مؤسسه الایمان، ۱۴۱۸ ق.

۲۴. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، تحقیق لجنة من العلماء و المحققین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب نصیر العالمی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، بی جا، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۲۹. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، تحقیق شیخ نصر الهورینی، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن، *التفسیر الصافی*، چاپ دوم، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. قرطبی، محمد بن احمد انصاری، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۳۴. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۵. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۶. کاشانی، ملا فتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۳۷. مدرسی، سید محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبب الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۴۰. مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. مقاتل بن سلیمان، *الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، ترجمه سید محمد روحانی و محمد علوی مقدم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

توسعه معنایی دعا در قرآن*

- اعظم پرچم^۱
- مستانه ابوترابیان^۲

چکیده

این نوشتار در صدد تبیین جایگاه معنایی «دعا» در قرآن به شیوه معناسازی توصیفی است. معناسازی توصیفی، ارتباط واژه دعا را با کلمات مرتبط با آن در قرآن بررسی می‌کند. در کاربرد و حیاتی، واژه‌هایی مانند: طلب، ندا، استغاثه، تضرع، عبادت، استغفار و... با دعا ارتباط معنایی دارند.

از نتایج مهم ترسیم میدانهای معنایی دعا، آشکار شدن پیوند معنایی عمیق دعا با سایر واژه‌های مرتبط با آن در قرآن است. این پیوندها باعث شده تا این واژه کاملاً تحت تأثیر کلمات مجاور و نظام معنایی مستقر در آن قرار گیرد. در این مقاله با بررسی این پیوندها و روشن شدن توسعه معنایی دعا، به روند تکاملی انسان بر حسب مراتب او، به عنوان رهیافت معناسازی پرداخته می‌شود.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲.

۱. دانشیار دانشگاه اصفهان (azam.parcham@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن (نویسنده مسئول) (m_abotorabian@yahoo.com).

واژگان کلیدی: قرآن، توسعه معنایی، میدان معناشناسی، دعا، رابطه همنشینی، رابطه جانشینی.

مقدمه

دعا وسیله اظهار بندگی در پیشگاه الهی و یگانه راه ارتباط انسان با خالق می‌باشد. اشاره قرآن به دعاهای آدم و حوا در بدو هیبوط به زمین گویای این است که پیشینه دعا جدا از تاریخ زندگی بشر نیست و وجود عبادتگاهها در زمانهای مختلف در مناطق مختلف دنیا، مؤیدی بر این مطلب است که نیاز انسان به دعا نیازی فطری می‌باشد. از همین رو در احادیث مربوط به دعا آمده است که: «الدعاء مخّ العبادة»؛ چه آنکه حقیقت عبادت، اظهار کوچکی و نیاز مخلوق به آستان خالق است که در دعا ظاهر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۰/۹۳؛ عاملی، ۱۴۰۲: ۱۰۸۷/۴).

بنابراین، انسان که عین فقر و نیاز به خالق است هرگز نمی‌تواند از دعا و طلب جدا باشد، هرچند از این حقیقت غفلت کند. با وجود اینکه انسانها در اصل خلقت مانند سایر مخلوقات با زبان تکوین همواره در حال دعا می‌باشند، اما بیشتر آنها به دلیل گرفتاریهای نفسانی و دنیایی از این امر غافلند و وقتی گرفتار مصایب می‌شوند و حجابها کنار می‌رود، از روی اضطراب با خدای خویش ارتباط برقرار می‌کنند: «وَجَاءَهُمُ الْوَجْهُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (یونس / ۲۲).

بدیهی است که دعا صرفاً تلفظ کلمات و رعایت آدابی خاص نیست، بلکه حقیقت و روح آن ارتباط قلبی با خداوند است و کمال انسان به این ارتباط وابسته می‌باشد. بنابراین آگاهی از حقیقت دعا از جمله عواملی است که انسان را در پیمودن مسیر کمال یاری می‌دهد. به همین دلیل در مورد اهمیت دعا از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: «علیکم بالدعاء فإنکم لا تقرّبون بمثله» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۳/۲). در حدیث دیگری فرموده‌اند: «ما مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يُسْئَلَ وَيُطَلَّبَ مِمَّا عِنْدَهُ» (همان: ۲۸۳/۲).

درباره دعا و ارتباط با خدا آثار ارزشمندی از دانشمندان در کتب تفسیری، اخلاقی و عرفانی به جا مانده است و مهم‌ترین منبع این کتب، دعاهای رسیده از معصومان علیهم السلام می‌باشد. از جمله این آثار، *مفتاح الفلاح* شیخ بهایی، *عدة الداعی* از

ابن فهد حلی، قوت القلب ابوطالب مکی، اقبال سید بن طاووس، اسرار الصلاة و شرح دعای سحر امام خمینی و... را می توان نام برد. هر چند بیشتر این آثار درباره اهمیت و ضرورت دعا و آداب و شرایط استجاب آن نوشته شده است، تا کنون از منظر معناشناسی به طور مستقل کاری انجام نشده است. البته باید به مطالب علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اشاره کرد که با به کارگیری روش تفسیری قرآن به قرآن و طرح مباحث روایی درباره دعا، مجموعه ارزشمندی را از خود به یادگار گذاشته است.

برای درک صحیح مطالب قرآنی، انتخاب روش مناسب ضروری است. معناشناسی، روشی برای فهم معانی قرآن است که تدبری روشمند را در مورد آن امکان پذیر می کند. معناشناسی با رویکرد زبان شناسی، دانشی است که به وسیله قواعد مشخص و به صورت علمی، به بررسی معنا می پردازد. این علم در زبان انگلیسی نامهای متعددی دارد که مشهورترین آنها واژه های «semantic» و «meaning» می باشند (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸؛ کریستال، ۱۹۴۱: ۱۰۰؛ مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹؛ پالم، ۱۳۶۶: ۱۵). در معناشناسی، اصول کلی حاکم بر معانی آیات، مورد نظر بوده، به صورت نظام مند بررسی می شود (قائم نیا، ۱۳۹۰: ۲۶). مطالعه معنای واحدهای زبانی، در دو سطح معناشناسی هم زمانی و معناشناسی در زمانی، امکان پذیر است. معناشناسی هم زمانی (توصیفی)، به مطالعه معنای واحدهای زبان، فقط در یک زمان یا در یک موقعیت و بافت می پردازد، ولی معناشناسی در زمانی (تاریخی) به بررسی پیشینه یک معنا می پردازد و مسائلی نظیر: تغییر معنا، جنبه های این تغییر، علل وقوع آن و ماجرای مرگ و حیات واژگان را بررسی و تحلیل می کند (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۹۱-۱۹۴؛ صفوی، ۱۳۸۷: ۱۹۵-۱۹۶). معناشناسی در روند شکل گیری خود، مکاتب و روشهای گوناگونی پیدا کرده است که هر کدام با ابزاری خاص به فهم معنای متن می پردازند. این مکاتب عبارتند از: مکتب پاریس، آلمان، روسیه، مکاتب و روشهای متنوع آمریکایی با رویکردهای فلسفی، شناختی، منطقی و واژه ای.

از دیرباز، اندیشمندان و قرآن پژوهان مسلمان به مسائل معناشناسی توجه و دقت نظر شایسته ای مبذول داشته اند. در حقیقت، تمام پژوهشهای قرآنی در باب وجوه و

نظایر، ترادف و هم‌معنایی، اشتراک لفظی و معنوی و تضاد در کلمات قرآنی و نیز تلاش‌های برخی از مفسران در توجه به بافت و سیاق در کشف معانی آیات قرآنی را می‌توان مربوط به حوزه معاشناسی دانست.

به طور کلی، معاشناسی واژه‌های قرآنی، مطالعه‌ای تحلیلی برای درک جهان‌بینی قرآن است. واژگانی که در ساخت جهان‌بینی قرآن نقش اساسی دارند، کلمات کلیدی نامیده می‌شوند (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۲۱؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۹۵). هر کلمه کلیدی به همراه زیرمجموعه خود، یک میدان معاشناسی را تشکیل می‌دهد که با میدانهای معاشناسی دیگر مرتبط می‌باشد. این ارتباط به اندازه‌ای منسجم است که یک مجموعه سازمان‌دار و یک شبکه بسیار پیچیده از آن پدید می‌آید (همو، ۱۳۶۰: ۵ و ۲۲). واژه‌های قرآن یک ساختمان تک‌لایه نمی‌باشند؛ بلکه در عرض یکدیگر بوده و مرزهای متداخل با هم دارند (همو، ۱۳۶۱: ۱۷). هر کلمه، یک معنای اصلی دارد که با مراجعه به ریشه آن قابل فهم است و نیز دارای یک معنای نسبی است که در ارتباط با سایر کلمات معلوم می‌شود. برای نمونه، کتاب یک معنای اصلی و یک معنای نسبی دارد که در کنار واژگانی چون الله، وحی، تنزیل و... مشخص می‌شود (همان: ۷ و ۱۴؛ احمد مختار، ۱۳۸۵: ۳۹). از نظر معاشناسان حتی یک جمله مفرد را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جملات قبل و بعد، به لحاظ معنایی به طور دقیق و روشن تحلیل کرد (صفوی، ۱۳۷۹: ۳۷۹).

گرچه معنای نسبی هر واژه بی‌ارتباط با معنای اصلی آن نمی‌باشد، نکته مهم در فهم قرآن پی بردن به معنای نسبی کلمات است. برای فهم معنای نسبی کلمات باید به میدانهای معاشناختی آنها توجه کرد. قرآن یک دستگاه معاشناختی بزرگی است که در دل خود میدانهای معاشناختی متعددی دارد. میدان معاشناختی به واژگانی گفته می‌شود که با واژه‌های اصلی ارتباط دارند و از طریق این میدانها و واژه‌های مقارن آن می‌توان به معنای نسبی واژگان پی برد (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴۸).

این مقاله، در صدد است با ترسیم شبکه معنایی دعا به وسیله تحلیل ارتباط معنایی برخی از واژه‌هایی که با دعا در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند- به شیوه توصیفی و با توجه به دو محور جانشینی، همنشینی به تبیین جایگاه معنایی دعا در قرآن پردازد

تا از این طریق، توسعه معنایی دعا در این کتاب آسمانی روشن شود.

روابط همنشینی یکی از نشانه‌های زبانی است که به ترکیب کلمات در جمله یا کلام مربوط می‌باشد و به کلماتی که در جوار یک کلمه قرار می‌گیرند، کلمات همنشین آن گفته می‌شود. توجه به واحدهای همنشین موضوع مورد نظر، معنای آن را برای مخاطب بهتر تبیین می‌کند، به ویژه در مواردی که کلمه بیش از یک معنا دارد و یا معنای آن نامشخص و مبهم است (صفوی، ۱۳۷۹: ۴۱؛ بارت، ۱۳۷۰: ۶۳). فرایند جانیشینی این است که یک نشانه زبانی به جای نشانه زبانی دیگر به حسب تشابه به کار رود (ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۱۹۶؛ صفوی، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

واژگان منتخب این جستار که در شبکه معنایی دعا قرار دارند، بر محور جانیشینی، عبارتند از: طلب، سؤال، ندا، استغاثه، ابتهال، عبادت؛ و بر محور همنشینی عبارتند از: اجابت، اخلاص، تضرع، حمد؛ و از میان کلماتی که ارتباط معنایی با دعا دارند به واژه‌های استغفار و تسبیح پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی دعا و مشتقات آن در قرآن

کلمه دعا از ریشه «دعو» به این معناست که کسی چیزی را از شخصی طلب کند تا توجه وی را به خود جلب نماید یا حرکتش را به سمت خود سوق دهد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده «دعو»؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳/ ماده «دعو»).

در قرآن کریم کلمه دعا و مشتقات آن ۲۰۰ بار به کار رفته است و ظاهراً در همه جا به یک معنا نیست. از این رو، وجوه معنای این واژه را در قرآن بررسی می‌کنیم:

۱. استغاثه و کمک خواستن: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره / ۲۳)؛ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود / ۱۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۷/۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۶).

۲. حاجت خواستن و دعا کردن: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (ابراهیم / ۳۹)؛ ﴿دَعُوا لَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِزْ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس / ۱۰؛ همان منابع).

۳. دعوت کردن: ﴿قَالَ رَبُّ النَّجِيِّ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ (یوسف / ۳۳)؛ ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (یونس / ۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸/۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۵).

۴. خواندن و صدا کردن: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَّقُ بِمَا لَا يُسْمَعُ إِلَّا دَعَاءُ وَنِدَاءٌ﴾ (بقره / ۱۷۱)؛ ﴿يَدْعُوا لَنْ ضَرَّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ﴾ (حج / ۱۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۹/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸/۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۵).

۵. عبادت: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِلَّا إِلَهُ الْهُوْكَلِ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (قصص / ۸۸)؛ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر / ۶۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۹/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۷/۱۴).

۶. نسبت دادن و نامیدن: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۱۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۳۹/۱ و ۱۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۱/۱۴).

به نظر می‌رسد وجوه مختلف دعا به گونه‌ای به معنای اصلی این کلمه (طلب چیزی از کسی به منظور جلب توجه وی) برمی‌گردد؛ چرا که هنگام طلب کردن و کمک خواستن از کسی، باید توجه و نظر او را به خود جلب کرد تا از این طریق نیاز خود را با او در میان گذاشت. عبادت را هم از این جهت دعا خوانده‌اند که در عبادت، عبد خواهان توجه معبود است و این معنا در واژه دعا نیز وجود دارد.

میدان معنایی دعا

قبلاً اشاره شد که همه وجوه معنایی دعا، به نحوی به اصل معنای این واژه (هسته معنایی) برمی‌گردد که همانا طلب چیزی به منظور جلب توجه می‌باشد. در این مقاله، از میان وجوه معنایی دعا به آیاتی پرداخته شده که مربوط به ارتباط انسان و خدا می‌باشد. البته با توجه به آیات قرآن، ارتباط انسان و خدا رابطه‌ای دوسویه است که خداوند آغازگر آن می‌باشد. آیات قرآنی مربوط به این رابطه دوطرفه را می‌توان چنین تقسیم‌بندی کرد:

۱. رابطه خدا با انسان

الف) رابطه‌ای تکوینی است که نوعی از آن مربوط به همه مخلوقات است: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمَلِكُمْ﴾ (اسراء/ ۵۲) که معنای آن ایجاد هر چیز می‌باشد؛ یعنی گویا آنچه به وجود می‌آید، به آنچه خداوند اراده کرده، خوانده شده است. نوع دیگر این رابطه، مخصوص انسان است؛ یعنی خداوند از طریق آیاتش، بندگان را به سوی خویش می‌خواند: ﴿سُرِّبَتْ لَهُمُ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت/ ۵۳). منظور از نشان دادن آیات در انفس این است که در هر انسانی استعدادهاى الهی وجود دارد که در صورت شکوفا شدن می‌تواند در آینه وجودی خود خدا را بشناسد و به همین دلیل هم خلیفه خدا خوانده شده است: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰). چنان که در تفاسیر، خلافت مزبور را به معنای جانشین خدا دانسته‌اند و آن را به کسی نسبت داده‌اند که نمایانگر صفات الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۴/۲۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۵/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۴۷: ۱۷۱/۱). البته بالاترین آیه، وجود مبارک حضرات انبیاء علیهم‌السلام است که مظهر اتم صفات الهی می‌باشند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۵۴).

ب) رابطه‌ای که خداوند از طریق تشریح، با بندگان خود برقرار کرده و با اوامر آنها را به سوی خویش خوانده و به آنها تکلیف کرده است، چنان که قرآن می‌فرماید: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (ابراهیم/ ۱۰). در جای دیگر نیز می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (یونس/ ۲۵).

۲. رابطه انسان با خدا

الف) تکوینی: این رابطه مخصوص انسان نبوده، بلکه مربوط به همه مخلوقات است و به این معناست که موجودات به زبان استعداد و تکوین خدا را بخوانند که اگر این درخواست نبود، هرگز موجودی یافت نمی‌شد. مجموعه آفرینش هر لحظه تقاضای نزول فیض را از مبدأ هستی دارند و در وجود و بقا نیازمند فیض الهی هستند. قرآن این نوع درخواست فطری غیر زبانی را «سؤال» نامیده است: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن/ ۲۹) که این نوع سؤال هرگز بدون اجابت

نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۳/۱۰؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۷/۱).

ب) تشریحی: این رابطه مخصوص انسان و دارای مراتب متفاوتی می‌باشد. بالاترین مرتبه آن، خواندن خدا به زبان حال است؛ به این معنا که زبان حال انسان، عبودیت خداست و از این طریق، سیر و حرکتی به سوی او دارد. در این مرحله، خواندن خدا به این صورت است که بنده خود را در مقام عبودیت قرار دهد و از این طریق، خواستار جلب رحمت و عنایت پروردگارش باشد. به همین دلیل، عبادت در حقیقت دعاست، چون بنده در حال عبادت، خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولایش قرار می‌دهد تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد و در دعا نیز چنین است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳/۱۰). در قرآن نیز مواردی وجود دارد که دعا، عبادت خوانده شده است: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر/ ۶۰). در این آیه، عبادت جانشین دعا شده است. علامه طباطبایی با استناد به همین آیه، مطلق عبادتها را دعا دانسته و به صاحب المنار که تصور کرده دعا فقط خواندن خدا برای طلب حاجت است، ایراد گرفته است که اگر منظور از دعا فقط طلب حاجت باشد - که البته آن هم یکی از اقسام عبادت است - پس تارک دعا سزاوار آتش نیست، بلکه تارک مطلق عبادت است که سزاوار آتش است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳/۱۰ و ۳۴۳/۱۷). مفسران دیگری نیز دعا را در این آیه به معنای عبادت گرفته‌اند (امین، ۱۳۶۱: ۲۸۷/۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۶۲/۵؛ سلمی، ۱۳۶۹: ۱۷). از آیات مهم دیگری که دعا را به معنای عبادت آورده، این آیه است: «قُلْ مَا يَعْبُودُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (فرقان/ ۷۷)؛ یعنی آنچه به شما در برابر خدا قدر و قیمت می‌دهد و سبب قربتان می‌شود، ایمان به خدا و توجه به پروردگار و بندگی اوست (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۴۳/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۶/۱۵). در این آیه نیز دعا جانشین عبادت شده و بدین معناست که دعا کردن فقط به معنای طلب حاجت نیست، بلکه به معنای جلب توجه خدا از طریق عبودیت و بندگی او می‌باشد.

بنابراین با توجه به نظر علامه طباطبایی که مطلق عبادتها را دعا دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳/۱۰ و ۳۴۳/۱۷)، می‌توان گفت همه آیاتی که مربوط به میدان معنایی عبادت می‌شوند، زیرمجموعه‌ای از بحث دعا هستند و از این جهت، دعا نسبت به عبادت از

نوعی شمول معنایی برخوردار می‌باشد.

البته مقام عبودیت در انسانها مراتب متفاوتی دارد که قرآن در این مورد انبیا را به عنوان الگو معرفی می‌فرماید. از آنجا که انبیا به عنوان عبد مخلص خدا، هر چه انجام می‌داده‌اند، به منظور عبودیت پروردگارشان بوده است، لذا همه آیاتی که مربوط به ایشان می‌باشد و به نوعی بیانگر خواندن خدا به زبان حال و در آمدن به مقام مملوکیت و عبودیت است، مربوط به این بحث می‌باشد. چه آیاتی که مربوط به ارتباط آنها با خداست، مانند: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي * وَالَّذِي يُبَيِّنُ لِي مِمَّا يَخْتَفِينِي﴾ (شعراء/ ۷۹-۸۱)؛ ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (انعام/ ۷۹)؛ ﴿قُلْ إِن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله﴾ (انعام/ ۱۶۳) و چه آیاتی که مربوط به ارتباط انبیا با مردم است، مانند: ﴿قَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا﴾ (طه/ ۴۴)؛ ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ (كهف/ ۲۸)؛ ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ﴾ (انعام/ ۵۲)؛ ﴿أَفَأنتُمْ كُفْرًا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (انبیاء/ ۶۷).

نوع دیگر دعا، خواندن خدا به زبان قلب است. در این نوع دعا، بنده از شدت احتیاج رو به خدا کرده و طلب حاجت خود را می‌کند: ﴿إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ غُصَّةَ مَرِّكَانٍ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ﴾ (یونس/ ۱۲) و یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (عنكبوت/ ۶۵)؛ ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلُمِ اللَّيْلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (لقمان/ ۳۳). این آیات، بیان حال افرادی است که در وضعیت فوق‌العاده قرار گرفته‌اند و اضطرار سبب می‌شود که به فطرت خویش بازگردند و خدا را بخوانند.

بنابراین با توجه به این آیات می‌توان گفت که اولاً: همنشینی مخلصان با دعا که در آیات دیگری (ر.ک: اعراف/ ۲۹؛ یونس/ ۳۲؛ غافر/ ۱۴ و ۶۵؛ بینه/ ۵) هم تکرار شده، نشان‌دهنده آن است که اخلاص شرط لازم دعاست و دعای حقیقی وقتی انجام می‌شود که انسان به اسباب متکی نباشد. ثانیاً: اینکه انسان در این مواقع، فقط خدا را می‌خواند دلیل بر آن است که جز او معبود دیگری نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۵/۷).

به همین دلیل در آداب دعا آمده است که دعاکننده باید اخلاص داشته باشد و دعا بدون توجه به خدا سوء ادب شمرده شده، هرگز سبب قرب نمی‌شود و برای رسیدن به این قرب باید تا جایی که می‌تواند باطن خود را منزّه دارد تا دعایش

مستجاب گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۲۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۷).

همچنین به دست می‌آید که دعای زبانی اگر با خواست قلبی همراه نباشد هیچ جایگاهی در قرآن ندارد و دعای حقیقی نمی‌باشد. هیچ آیه‌ای در قرآن دلالت بر این مطلب ندارد که انسان فقط با زبان و بدون توجه قلب خدا را بخواند تا اجابت شود.

در این قسمت، برای درک بهتر معنای دعا به واژه‌هایی پرداخته می‌شود که در آیات قرآنی رابطهٔ همنشینی یا جانشینی و نوعی قرابت معنایی با دعا دارند و در میدان معناشناسی دعا قرار می‌گیرند.

میدان معنایی طلب

طلب به معنای جستجو از وجود چیزی به قصد رسیدن به آن می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۲/۱). اگر طلب در ارتباط با معبود مطرح باشد، همان مفهوم دعا را در بر خواهد داشت؛ چون دعا نیز طلب چیزی است به قصد جلب توجه او. بنابراین هر دو واژه وقتی در ارتباط با خدا به کار روند، مترادف می‌باشند. پس، طالب همان داعی و عابد است و مطلوب همان مدعو و معبود. چنان که در این آیه، طبق نظر علمای لغت و مفسران، طلب به معنای دعا و عبادت آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَا يُجَمِّعُوهُ إِلَّا يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ، صَعَفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» (حج / ۷۳). نکته قابل توجه آنکه در این آیه، مطلوب جانشین مدعو «الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۲/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۶/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰/۱۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۶۱/۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۸۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۵۲/۷).

همان طور که در آیات قرآن، انسانها فقط به خواندن خدا دعوت شده و از خواندن غیر خدا منع شده‌اند: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص / ۸۸) در ادعیه نیز مشاهده می‌شود که طلب نیز فقط باید از خدا باشد: «طلب المحتاج إلى المحتاج سفة من رأيه وضلة من عقله»؛ خواهش محتاج از محتاج دیگر دلیل سفاهت رأی و گمراهی عقل اوست (صحيفة سجادية: دعا ۲۸).

میدان معنایی سؤال

سؤال به معنای درخواست امری از دیگری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۷/۱). وقتی سؤال در ارتباط با خدا مطرح باشد، نوعی دعاست. یعنی داعی با دعای خود نظر مدعو را به خود جلب کرده تا خواسته خود را بیان کند. بنابراین، سؤال می تواند به عنوان نتیجه دعا به حساب آید. یعنی درخواست حاجت جزء معنای دعا نیست، بلکه می تواند غایت و متمم آن محسوب شود (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۰۹/۲). همان طور که مشاهده می شود در قرآن مجید بعد از ذکر حاجتهایی که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از خدا داشت و شرح صدر، وزیر و... از خدا طلب کرد، خداوند برای خیر از اجابت دعاهاى ایشان واژه سؤال را جانشین دعا کرده است: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ (طه / ۳۶). اینکه بسیاری از دعاهاى معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام با «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ» آغاز می شود، می تواند نشانه ارتباط معنایی واژه سؤال با دعا باشد. آن بزرگواران ابتدا با لفظ اللهم، خدا را با اسم اعظم و جامعش خوانده، سپس حاجات خویش را مطرح می کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۱۷). گرچه ممکن است سؤال مراتب مختلفی داشته باشد و به خواسته های دنیوی یا اخروی مربوط باشد که بالاترین آن رضوان الهی است، اگر سؤال کننده شرایط لازم را داشته باشد، خیر المسئولین، به علت آنکه فیضش بی انتهاست، پاسخ مناسب را به او خواهد داد.

میدان معنایی ندا

اصل معنای این واژه، بلند شدن صدا و ظهور آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷۷/۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۶/۱؛ ابن منظور ۱۴۱۴: ۳۱۶/۱۵). وقتی این واژه در ارتباط با خدا مطرح می شود و بنده ای با خدای خود ندا سر می دهد، بیانگر حالتی در بنده است که او را به سوی خدا سوق می دهد و حالت درونی او که همانا طلب است، به صورت صوت آشکار می شود. همان طور که حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام در اثر اندوه شدید ناشی از هلاکت فرزندش، برای نجات او که تصور می کرد از اهلش محسوب می شود، ندا سر داد:

۱. «أَسْأَلُكَ أَنْ تَنْلِيَنِي مِنْ رُوحِ رِضْوَانِكَ»؛ از تو درخواست می کنم که مرا به آسایش مقام رضا برسانی (قمی، مفاتیح الجنان، دعای خمس عشر، مناجات المفتقرین).

﴿نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ (هود/ ۴۵). در برخی آیات، ندا با استعجاب همشین شده است و این نشانه آن است که ندا نوعی دعا می باشد. از آنجا که ندا در ارتباط با خدا ناشی از حالت درونی طلب حقیقی است، لذا خداوند مانند کسی که دعای حقیقی کند، او را اجابت می کند: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾ (انبیاء/ ۷۶).

همان طور که گذشت در تجزیه معنایی دعا، مهم ترین مؤلفه «طلب» است، اما در مورد «ندا» باید گفت که علاوه بر طلب، مؤلفه «آشکار شدن» را نیز باید لحاظ کرد. به عبارت دیگر، واژه دعا نسبت به ندا نوعی شمول معنایی دارد. یعنی مفهوم دعا همان طور که علمای لغت اشاره کرده اند از ندا عام تر است (عسکری، ۱۹۷۷: ۳۰؛ جزایری، ۱۳۸۰: ۹۹)؛ بنابراین هر ندایی دعاست اما هر دعایی ندا به حساب نمی آید.

میدان معنایی استغاثه

یکی از واژه هایی که در شبکه معنایی دعا قرار می گیرد، استغاثه است. در قرآن اشاره شده که خداوند اجابت می کند کسی را که به درگاه او استغاثه داشته باشد: ﴿إِذْ تَسْتَعِينُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (انفال/ ۹). یعنی کسی که به درگاه خدا استغاثه حقیقی داشته، چون داعی واقعی است، طبق وعده خداوند شایسته اجابت خواهد بود: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰). به همین دلیل است که در دعاها، خداوند «غیاث المستغیثین» خوانده شده است. بنابراین، یکی از کلماتی که در محور جانشینی دعا قرار گرفته، استغاثه است. استغاثه، به معنی طلب نصرت و یاری و تحت حمایت قرار گرفتن هنگام سختی و شدت می باشد (ابن فارس، بی تا: ۴/ ماده غوث؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۷). به طور کلی می توان گفت که استغاثه به درگاه خدا، لازمه دعاست؛ چون اگر انسان خود را نیازمند یاری و حمایت خدا نبیند، طالب و داعی حقیقی نخواهد بود. از نظر قرآن، استغاثه دارای مراتبی است؛ یعنی هر اندازه انسان در اثر تزکیه نفس، از حجابهای نفسانی آزاد شده و فقر خود را بهتر درک کند، خود را بیشتر نیازمند یاری و نصرت خدا و قرار گرفتن تحت حمایت او می بیند.

افرادی که در این دنیا به علّت منبت زیاد رو به خدا نکرده و استغاثه ای

نداشته‌اند، در قیامت که از ضعف و عجز خود آگاه می‌شوند، استغاثه خواهند کرد ولی پاسخی جز عذاب نمی‌گیرند: «إِنْ يَسْتَعِينُوا يَأْتُوا بَاءً كَالْهَلِ بِشَوَى الْوُجُوهِ» (کهف/ ۴۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۴/۱۳). مؤمنانی هستند که در این دنیا مراتبی از استغاثه را به درگاه خدا دارند، چنان که در قرآن به والدینی اشاره می‌شود که در ایمان فرزندشان از خدا یاری می‌خواهند: «هُمَا يَسْتَعِينَانِ اللَّهَ وَبَلَّغَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ» (احقاف/ ۱۷؛ همان: ۲۰۳/۱۸). در میان معصومان عليهم السلام نیز استغاثه به درگاه خدا در عالی‌ترین مرتبه خود مشاهده می‌شود: «استغاثت بك من عظيم ما وقع به في علمك وقبيح ما فضحه في حكمك من ذنوب أدبرت لذاتها فذهبت وأقامت تبعاتها»؛ از آن (گناهان) بزرگی که مرتکب شده و تو می‌دانی و از کارهای زشتی که به حکم تو مایه رسوایی است، به تو استغاثه نموده، گناهی که لذات و خوشی آنها گذشته و رفته و گرفتاریهایشان بر جای مانده است (صحیفه سجادیه: دعای توبه).

همان طور که مشاهده شد، مؤلفه معنایی که استغاثه را از سایر واژه‌های مرتبط با دعا جدا می‌کند طلب یاری و حمایت می‌باشد.

میدان معنایی ابتهال

واژه دیگری که در قرآن جانشین دعا شده است، «ابتهال» می‌باشد. ابتهال در لغت از ماده «بهل» به معنای رها بودن و تحت نظر نبودن و متروک شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۳/۱). ابتهال در دعا، به معنای استرسال (رها شدن از تعلقات)، تضرع و زاری و مبالغه در آن است. این واژه، زمانی به کار می‌رود که دعا با کوشش، تلاش و اخلاص همراه باشد. پس مبتهل همان داعی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵۴/۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۱۱/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۱). در نتیجه انسان وقتی در ارتباط با خدا به حالت ابتهال می‌رسد که خود را از تعلقات آزاد کند. یعنی برای اینکه خدا را بخواند و توجه او را جلب کند باید از تعلقات غیر الهی رهایی یابد و حقیقتاً خدای خویش را طلب کند. پس آن مؤلفه معنایی که ابتهال در برابر خداوند را از سایر واژگانی که در حوزه معنایی دعا قرار دارد جدا می‌کند، رهاسازی و ترک «ما دون الله» است. بی‌تردید اگر کسی بتواند با چنین حالتی

پروردگارش را بخواند اجابت خواهد شد، چنان که خداوند در آیه مباهله اشاره به این حالت دارد: ﴿قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران / ۶۱).

میدان معنایی تضرع

یکی از کلماتی که در قرآن با دعا هم‌نشین شده است، تضرع می‌باشد: ﴿أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (اعراف / ۵۵)؛ ﴿تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (انعام / ۶۳). تضرع از ریشه «ضرع»، به معنای فروتنی کردن، خوار و ذلیل شدن و خود را در معرض طلب حاجت قرار دادن می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/۲۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۶۴/۴؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۰۶).

انسان در ارتباط با خدا، از یک طرف عظمت معبود و از طرف دیگر پستی، ذلت و فقر خود را می‌یابد، بنابراین دلش در برابر خدا نرم شده، احساس فروتنی و کوچکی می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت آن مؤلفه معنایی که واژه تضرع را از سایر واژه‌های میدان معنایی دعا متمایز می‌کند «نرمی و ملائمت» است.

در آیه‌ای که مشکلات و سختیها را عاملی برای نرم شدن دل انسان و روی آوردن به خدا معرفی می‌کند، تضرع، جان‌نشین دعا شده است: ﴿أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْأَسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ (اعراف / ۹۴). در آیه‌ای دیگر، تضرع به عنوان جان‌نشین دعا، با استکانت که به معنای خضوع می‌باشد، هم‌نشین شده است: ﴿فَمَا اسْتَكَاوَالرَّبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾ (مؤمنون / ۷۶). بنابراین می‌توان گفت که تضرع از لوازم دعا به شمار می‌آید؛ زیرا تا انسان به حالت نرم‌دلی نرسد، طالب و داعی حقیقی نخواهد بود. آیه‌ای دیگر اشاره می‌کند که کفار به خاطر قساوت قلب، نمی‌توانند از این فرصت استفاده کنند و در نتیجه به درگاه خدا تضرع ندارند: ﴿قُلْ لَآ جَاءَهُمْ بِأَسْأَأَتَضَرَّعُوا وَلَٰكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (انعام / ۴۳).

در جای دیگر در آموزش آداب بندگی به پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (اعراف / ۲۰۵)؛ پروردگارت را در دل خود به تضرع و ترس، بی‌آنکه صدای خود را بلند کنی، هر صبح و شام یاد کن و از غافلان مباش. در این آیه ذکر و یاد پروردگارت را

به دو قسم تقسیم کرده است؛ یکی در دل و دیگری به زبان و آهسته. آنگاه هر دو قسم را مورد امر قرار داده است، اما ذکر به صدای بلند را مورد امر قرار نداده، بلکه از آن اعراض کرده است و این نه به خاطر ذکر نبودن آن است، بلکه به خاطر این است که چنین ذکر گفتمی با ادب عبودیت منافات دارد. دلیل این معنا روایتی از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در یکی از جنگها شب هنگام با اصحاب به بیابانی هولناک رسیدند در حالی که همه جا تاریک بود، یکی از اصحاب به صدای بلند تکبیر گفت، حضرت فرمود: آن کسی را که شما می‌خوانید نه دور است و نه غایب. بنابراین آنچه از آیه استفاده می‌شود استمرار بر ذکر خدا در دل با حالت تضرع و خوف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۴/۸).

بر اساس این آیه، ذکر حقیقی ذکر قلبی است که انسان در خلوت و پنهان نیز حالت تذلل و خواری در برابر خدا داشته باشد. چنین کسی شأن بندگی خود را دریافته، مطیع پروردگارش می‌شود. در آیه بعد، در مقام بیان علت ضرورت استمرار بر ذکر خدا، واژه عبادت جانشین ذکر شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ (اعراف/ ۲۰۶) و این به معنای آن است که ذکر همان عبادت و دعاست.

میدان معنایی استجابت و اجابت

اجابت و استجابت از واژه‌هایی هستند که در موارد مختلف با دعا هم‌نشین شده‌اند. این دو کلمه، از ریشه «جوب» به معنای بریدن و قطع کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۹۲/۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۸/۲). اصل معنای این کلمه، خرق و نفوذ (در ماده یا معنا) می‌باشد. جوب، به معنای رد کلام یا مقابله با عمل است، به طوری که در طرف مؤثر باشد و در قلبش نفوذ کرده، مشکلش را حل کند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۶/۲). از بررسی آیاتی که در آن دعا با اجابت هم‌نشین شده روشن می‌شود که از نظر قرآن داعی باید کسی را بخواند که اولاً صاحب توجه و نظر باشد تا اگر اراده کرد بتواند نظر خود را به داعی متوجه سازد و ثانیاً باید صاحب قدرتی باشد تا از استجابت دعا ناتوان نباشد. بنابراین خواندن کسی که فاقد درک و شعور بوده و قادر به یاری رساندن و استجابت دعا نیست، هرچند صورت دعا را داشته باشد ولی به علت اینکه

شرایط فوق را ندارد، دعای حقیقی نیست: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دَعَا الْكَاْفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (رعد/ ۱۴). در این آیه، کار بت پرستان به عمل کسی تشبیه شده که آبی برای نوشیدن ندارد، اما دو دستش را به طرف آب دراز می‌کند تا به دهانش برسد، ولی در حقیقت آبی وجود ندارد و عمل این شخص از پندار بیهوده‌ای سرچشمه می‌گیرد. دعای کسی که غیر خدا را می‌خواند نیز مانند این شخص حقیقتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۷/۱۱).

در آیه دیگری آمده است: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دَعَاءَكُمْ وَوَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ﴾ (فاطر/ ۱۴). در حقیقت، قرآن یکی از معیارهای تشخیص معبودهای کذایی از حقیقی را استجاب دعا می‌داند و دعای کافران را بی‌نتیجه و فاقد حقیقت معرفی می‌کند: ﴿مَا دُعَاءُ الْكَاْفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (غافر/ ۵۰) و در این مورد با مشرکان به احتجاج پرداخته است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (اعراف/ ۱۹۴؛ شریفانی، ۱۳۸۴: ۴۵).

به هر حال، آنچه از آیات قرآن برمی‌آید این است که خدا دعا را مستجاب می‌کند؛ چه به زبان حال باشد و چه به زبان قال: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰)؛ ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (بقره/ ۱۸۶) و دلیل عدم استجابت برخی از دعاها در اینجا آشکار می‌شود.

نکته دیگر آنکه استجابت، هم مربوط به خدا و هم مربوط به مخلوقات است و هر دعایی استجابت مخصوص به خود را دارد که آنها را می‌توان در نمودار زیر نشان داد:

خواندن تکوینی خدا ← استجابت تکوینی مخلوقات: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمَلِكُمْ﴾ (اسراء/ ۵۲).

خواندن تشریعی خدا ← استجابت تشریعی بنده: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (بقره/ ۱۸۶).

خواندن تکوینی مخلوقات ← استجابت خدا: ﴿أَنَّا كَلَّمْنَا مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ (ابراهیم/ ۳۳).
 خواندن تشریعی انسان به زبان حال ← استجابت خدا: ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰).

خواندن تشریحی انسان به زبان قلب ← استجابت خدا: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاَهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾ (نمل / ۶۲).

خواندن تشریحی انسان به زبان قلب همراه زبان قال ← استجابت خدا: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾ (انبیاء / ۷۶).

میدان معنایی حمد

حمد از واژه‌هایی است که در قرآن با دعا هم‌نشین شده است: ﴿آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس / ۱۰)؛ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (ابراهیم / ۳۹). همچنین حمد با دعا ارتباط معنایی دارد و در شبکه معنایی دعا قرار می‌گیرد. حمد، به معنای مدح، تعریف و ادای حق است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۳۱/۳). علمای لغت، تحمید را دعا دانسته‌اند؛ زیرا به منظور طلب ثواب و پاداش از خداوند انجام می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۴۱/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۷/۱۴).

حمد بنده در برابر خدا به این معناست که او را شایسته و در خور تحسین می‌یابد. حمد لازمه دعاست؛ زیرا کسی که خواهان جلب توجه پروردگار خویش است، هر اندازه خدای خویش را بهتر بشناسد و بیشتر حق او را ادا کند، در این راه موفق‌تر خواهد بود. هر چند مخلوقات هر قدر به تعریف و تحسین خدا بپردازند، در حد خودشان بوده و در نتیجه محدود است. از همین رو باید همواره در کنار حمد، به تسبیح خدا نیز پرداخت؛ بلکه تسبیح باید اصل قرار داده شود و حمد در کنار آن ذکر شود: ﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ (ق / ۳۹). از آنجا که حمد توصیف خداوند است و قرآن، خداوند را از توصیف واصفان منزّه دانسته و آن را به مخلصین نسبت داده است: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * الْأَعْبَادُ لِلَّهِ الْخَالِصِينَ﴾ (صافات / ۱۵۹-۱۶۰). بنابراین فقط مخلصین می‌توانند به حمد خدا بپردازند؛ زیرا غیر مخلص هر گونه که خدا را وصف کند، محدود می‌باشد. اما آنها که خالص شده‌اند و مظهر صفات خدا و متصل به بی‌نهایت می‌باشند، وصفشان محدود نیست و می‌توانند خدا را به اوصافی یاد کنند که لایق ساحت کبریایی اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲/۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۹/۷). چنان که خداوند، پیامبر اسلام ﷺ را به حمد و ثنای الهی فرا می‌خواند: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ

عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرًا مَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نمل / ۵۹) که این مرتبه از حمد الهی به دلیل آن است که خدا ذاتی شایسته ستایش است، چنان که در جای دیگر به پیامبر اسلام ﷺ توصیه شده است که خدا را به عنوان تنها معبود سزاوار ثنا و ذات ستودنی، تمجید و تعظیم کند و این برترین نوع حمد می‌باشد؛ زیرا در آن توجه فقط به معبود است و بس: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْذُ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلَكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِئَاءٌ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا﴾ (اسراء / ۱۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۳۶/۳).

میدان معنایی تسبیح

از دیگر واژه‌هایی که در شبکه معنایی دعا قرار داشته، با آن ارتباط معنایی دارد و در قرآن با دعا هم‌نشین شده، تسبیح می‌باشد: ﴿دَعَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّاتُهمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَاخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس / ۱۰). بنابراین، برای درک بهتر معنای دعا، ضروری است که اندکی به معنای تسبیح و کاربردهای قرآنی آن پرداخته شود.

تسبیح از «سیح» است که اصل معنای آن حرکت سریع و شناور شدن در آب یا هوا می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۵۱/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۲). یعنی فردی که خدا را تسبیح می‌کند، در تنزیه خدا شناور شده است. یعنی بدون انحراف و نقطه ضعف سیر می‌کند و حق را از هر نقصی منزّه می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲/۵). بنابراین، تنزیه خدا، آن مؤلفه معنایی است که تسبیح را از سایر واژه‌های موجود در میدان معنایی دعا، جدا می‌سازد. تسبیح شرط لازم دعاست؛ زیرا داعی حقیقی برای جلب توجه، باید شرایط لازم را در خود فراهم آورد، از جمله اینکه حرکتی به سوی خدا داشته باشد که از هر نقص و ضعفی به دور باشد.

چنان که حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ در ارتباط با خدا می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّكَ﴾ (مانده / ۱۱۶). به طور کلی در تسبیح، روح عبودیت و بندگی که همانا نفی خود و اثبات حق است، متجلی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۱/۶). از آنجا که در ارتباط با خدا این اظهار بندگی باید وجود داشته باشد، لذا باید گفت که تسبیح از ارکان دعاست.

آیه دیگری حکایت از تسبیح حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌کند: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ

دَكَوْخَرْمَوْسَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿اعراف/ ۱۴۳﴾. از همنشینی تسبیح، توبه و ایمان در این آیه درمی یابیم که هر چه مراتب ایمان انسان به خدا بیشتر باشد، بر مراتب تسبیح و انابه او افزوده خواهد شد. چنان که در این آیه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از مشاهده جمال الهی و افزایش معرفت، به تسبیح خدا پرداخت و به درگاه او انابه کرد. مسلماً، تسبیحی که ناشی از معرفت باشد، فقط در مرحله گفتار نیست، بلکه در عمل و در قلب هم باید به تسبیح خدا پرداخت. یعنی بنده نه تنها باید در زبان، خداوند را از نقص و زشتی و آنچه لایق او نیست منزّه بدارد، بلکه عملی را که شایسته ساحت قدس او نیست نیز انجام ندهد و در قلب که خانه خداست، جز او را راه ندهد که این امر با طی مراحل فنا حاصل می شود (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۷۷/۹؛ مطهری، ۱۳۷۷: ۴۸/۵).

در آیات قرآن، بین تسبیح و توکل همنشینی وجود دارد: ﴿تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾ (فرقان/ ۵۸) و این نشان دهنده آن است که تا کسی حقیقتاً خدا را تسبیح نکند، صاحب توکل نخواهد بود؛ زیرا کسی می تواند تنها به خدا اعتماد کند و امورش را به او واگذارد که از همه چیز و همه کس غیر از خدا مأیوس و منقطع گردد. بنابراین باید با تسبیح، دل را از غیر خدا خالی نمود تا بتوان به او توکل داشت.

در برخی آیات نیز واژه صبر در کنار تسبیح آمده است، مانند: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ (ق/ ۳۹). با توجه به اینکه صبر به معنای باز داشتن نفس از اظهار بی تابی است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰۰۴/۲؛ جوهری، ۱۳۶۸: ۱۰۰۴/۲) و علمای اخلاق، صبر را استقامتی در قلب برای کنترل نفس دانسته اند (نراقی، ۱۳۸۵: ۲۸۰/۳)، بنابراین از همنشینی آن با تسبیح نتیجه گرفته می شود که آن نیرو و قوتی که انسان برای صبر نیاز دارد باید از راه تسبیح الهی کسب شود. یعنی هر چه انسان برای تسبیح قلبی خود بیشتر تلاش کند، قدرتش برای کنترل نظام نفس بیشتر خواهد بود.

همچنین از همنشینی تسبیح با استغفار در آیه ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾ (غافر/ ۵۵) مشخص می شود که گناه مانع تسبیح حقیقی است و باید با استغفار از میان برداشته شود. اگر بنده حقیقتاً به تسبیح خدا مشغول شود و این معنا

در قلبش رسوخ کند که حرکتش به سوی خدا باید به دور از هر ضعفی باشد، آن هنگام است که دائم در مقام استغفار برمی آید.

میدان معنایی استغفار

استغفار از واژه‌هایی است که در شبکه معنایی دعا قرار دارد و به نوعی با آن ارتباط معنایی دارد. استغفار از ریشه «غفر» به معنای پوشاندن و ستر است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۸۵/۴). معنای قرآنی آن، درخواست عفو و مغفرت از خدا می‌باشد و راغب اصفهانی قید «با زبان و عمل» را نیز به آن اضافه کرده است (۱۴۱۲: ۶۰۹/۱). خداوند در قرآن بندگانش را به بهره‌مندی از مغفرت الهی ترغیب فرموده است: ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ (آل عمران/ ۱۳۳).

استغفار، با اینکه نوعی دعاست، مقدمه سایر دعاها نیز به حساب می‌آید؛ زیرا از جمله شرایطی است که برای داعی باید وجود داشته باشد. دعا برای جلب توجه خداست و برای دسترسی به این امر، زمینه لازم برای شخص داعی باید فراهم شود. از جمله این زمینه‌ها، از بین رفتن آثار خطا و گناهان از دل انسان است؛ زیرا گناه مانعی در قلب برای ارتباط با خدا ایجاد می‌کند: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ* كَلَّا أَنهَم عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ يَحْجُبُونَ﴾ (مطففین/ ۱۴-۱۵) و این مانع را باید با استغفار برطرف کرد: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ (نوح/ ۱۰).

بنابراین، استغفار شرط لازم دعاست که بدون آن، بنده توفیق جلب نظر پروردگار را پیدا نمی‌کند. چنان که امام صادق (ع) می‌فرماید: هنگام نیایش خدا، باید استغفار نمود (حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۰). همچنین استغفار، در دعاهایی که از انبیاء (ع) در قرآن نقل شده، جایگاهی ویژه دارد: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف/ ۲۳)؛ ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَوَالِدَيَّ﴾ (نوح/ ۲۸)؛ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ (ابراهیم/ ۴۰)؛ ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾ (اعراف/ ۱۵۱).

نکته مهم در استغفار انبیای الهی، همنشینی واژه «رب» با استغفار است که نشانه توجه ویژه آنها به اسم «رب» است. یعنی آنها در ابتدا به صفتی از پروردگار توجه کرده‌اند که بنده را با خدا آشتی داده، مرتبط می‌سازد و در واقع فتح بابی برای

سپردن پرورش نفس خود به خداست و در این راه، ابتدا خود را نیازمند مغفرت الهی می‌بینند تا کاستیهایشان را بپوشاند.

نکته دیگر، همنشینی برخی از اسمای الهی در این دعاهاست و این امر دلالت دارد بر اینکه انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در دعاهای خود به برخی از اسمای خداوند که با دعایشان مناسبت داشته، اشاره کرده‌اند و خواهان ظهور آن اسم در آن موقعیت بوده‌اند. برای نمونه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در این دعای خود: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلَاخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف / ۱۵۱) توجه داشته که بنده در هنگام استغفار باید اطمینان داشته باشد که در مقابل مقامی قرار گرفته که رحمت واسعه دارد و مهربان‌تر از همه است و اوست که گناهان بندگانش را می‌پوشاند و در جای دیگر عرض می‌کند: «أَنْتَ وَلِيْنَا فَأَغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف / ۱۵۵). در این آیه، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اعلام می‌کند که خود را تحت ولایت الهی قرار داده و خویش را نیازمند رحمت و مغفرت الهی می‌داند و هیچ مقامی بالاتر از خدا را برای پوشاندن کاستیهایش نمی‌شناسد.

نکته مهم آن است که انبیای الهی، علی‌رغم مقام عصمت، استغفار کرده‌اند و حتی خداوند پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را که اشرف انبیاست، امر به استغفار می‌فرماید: «وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (غافر / ۵۵). یعنی استغفار منحصر به موارد ارتکاب گناه و یا حتی ترک اولی نیست، بلکه می‌تواند شامل کوچک‌ترین شائبه‌ای باشد که سبب دوری از خدا می‌شود. انبیای الهی چون خواهان کمال انقطاع بوده‌اند، استغفارشان به این دلیل بوده که مبادا زندگی و مباحات آن، کدورتی در قلبشان ایجاد کند و خللی در ارتباطشان با خدا به وجود آورد (طوسی، بی‌تا: ۱۴۲/۱۰). برخی در این مورد، تعبیر «اضطراب السر» را به کار برده‌اند که خالی از لطف نیست؛ یعنی تعلق نفس مبارک انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به خدا به سبب شدت توجه به حق، مانند وابستگی ماهی به آب است و همان‌طور که جدایی ماهی از آب، موجب اضطراب ماهی است، غافل شدن آنها از خدا به سبب اشتغال به مباحات نیز موجب اضطراب ایشان است (ملکی تبریزی، ۱۴۰۵: ۶۸؛ گیلانی، ۱۳۷۷: ۴۳۴).

از همنشینی استغفار، حمد و تسبیح در آیه یادشده می‌توان فهمید که در استغفار

باید توجه داشت که طلب مغفرت از خدایی صورت می‌گیرد که از هر نقص و بدی منزّه است و حمد و ثنا مخصوص اوست؛ لذا در سیر و سلوک به سوی او هیچ نقص و ضعفی روا نیست و بنده‌ای که سراپا نقص است، هرگز نمی‌تواند حق عبودیت را به جا آورد، مگر اینکه خداوند، خود با مغفرتش ضعفهای او را بپوشاند.

نتیجه‌گیری

با توجه به پیوند معنایی دعا با سایر واژه‌هایی که در شبکه معنایی آن قرار دارند، می‌توان دعا و ارتباط انسان با خدا را چنین تقسیم‌بندی کرد:

الف) خواندن خدا به زبان حال؛ یعنی بنده خدا به وسیله عبادت خالصانه، او را طلب کند و سیری تکاملی به سوی او داشته باشد. در این نوع دعا، جز خدا و رضایت او، مطلوب دیگری وجود ندارد. وجود واژه‌هایی مانند عبادت و طلب در میدان معنایی دعا، دلیلی بر وجود این معنا برای دعاست:

۱. در برخی آیات، عبادت جانشین دعا شده است. بنابراین، داعی همان عابد و مدعو همان معبود است. البته مقام عبودیت انسانها مراتب متفاوتی دارد که قرآن در این مورد، انبیای الهی را به عنوان الگو معرفی می‌فرماید. بر این اساس، همه آیاتی که مربوط به ایشان می‌باشد و به نوعی بیانگر خواندن خدا به زبان حال و درآمدن به مقام عبودیت است، مربوط به این بحث می‌باشد.

۲. طلب، جانشین دعا و عبادت شده است، به این معنا که خواندن خدا، به مفهوم طلب کردن او و به مقام عبودیت درآمدن است.

ب) نوع دیگر دعا، خواندن خدا به زبان قلب است که بنده در این نوع دعا، از روی اضطرار و همراه با اخلاص رو به خدا می‌کند و توجه او را به قصد رفع حاجت می‌طلبد. اما دعای لفظی به زبان قال و بدون توجه قلب، در قرآن جایگاهی ندارد و دعای حقیقی و اثربخش نیست. این امر، از بررسی واژه‌هایی که در میدان معنایی دعا قرار دارد و توجه به مؤلفه معنایی ویژه هر کدام از آنها کاملاً مشهود است:

۱. از همنشینی اخلاص و اضطرار با دعا می‌توان فهمید که شرط لازم دعا، اخلاص و اضطرار است، نه اینکه لزوماً بر زبان جاری شود. در مواردی هم که انسان

در قالب الفاظ، خدای خویش را می‌خواند، باید شرایط قلبی لازم را در خود به عنوان داعی فراهم آورد و قرآن در مواردی، این دعا را از آن جهت که در قالب صوت آشکار می‌شود، «ندا» خوانده است.

۲. در قرآن، استغاثه جانشین دعا شده است و این بدان معناست که دعا باید همراه استغاثه باشد. چون اگر انسان خود را قلباً نیازمند به یاری و حمایت خدا نیند، طالب و داعی حقیقی نخواهد بود.

۳. در آیه‌ای از قرآن ابتهال جانشین دعا شده است. یعنی انسان برای اینکه خدا را بخواند و توجه او را جلب کند، باید از تعلقات غیر الهی رهایی یابد و حقیقتاً خدای خویش را طلب کند تا اجابت شود.

۴. همنشینی تضرع با دعا نشان می‌دهد که تضرع از لوازم دعا به شمار می‌آید؛ زیرا تا انسان به حالت نرمی دل نرسد و احساس ذلت و خواری در برابر خدا نکند، طالب و داعی حقیقی نخواهد بود.

۵. همنشینی حمد با دعا نشانه آن است که دعا باید همراه آمادگی قلبی باشد و برای برقراری ارتباط صحیح با خدا باید به حمد الهی پرداخت. در قرآن مرتبه‌ای از حمد الهی یافت می‌شود که آن را به معنای شکر نزدیک می‌کند و خداوند به خاطر نعمتهایی که به بندگانش عطا فرموده است، مدح می‌شود. مرتبه دیگر از حمد الهی از آن جهت است که خدا ذاتی شایسته ستایش است که این برترین نوع حمد می‌باشد؛ زیرا در آن توجه فقط به معبود است و بس.

۶. همنشینی دعا با تسبیح و اشاره قرآن به تسبیح انبیاء علیهم‌السلام دلیل دیگری بر لزوم آمادگی قلبی برای ارتباط با خداست. تسبیح حرکتی به سوی خداست که از هر نقص و ضعفی به دور می‌باشد، لذا باید گفت که تسبیح از ارکان دعاست.

۷. اینکه پیامبران در دعاهای خود به استغفار می‌پرداختند، نشانه این است که برای دعای حقیقی شرایط قلبی باید فراهم شود و آثار خطا و گناهان از صفحه دل پاک شود. البته استغفار انبیاء علیهم‌السلام با وجود مقام عصمت، نه فقط برای تعلیم به دیگران است، بلکه می‌تواند مربوط به رسیدن به کمال انقطاع باشد.

به طور کلی، علاوه بر آنچه متعارف است که دعا فقط از جنبه لفظی و قلبی

مورد نظر می‌باشد، از بررسی معنائشناسانهٔ دعا در قرآن مشخص می‌شود که علاوه بر موارد اشاره‌شده، مرتبهٔ عالی‌تری از خواندن خدا به زبان حال وجود دارد که به معنای پیمودن مراحل عبودیت است و بنده با تمامی وجودش خدا را می‌خواند و مراحل قرب را سیر می‌کند و به این صورت است که می‌تواند حقیقتاً توجه معبودش را به خود جلب کند.



کتاب شناسی

۱. صحیفه سجادیه.
۲. ابن عربی، محی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۵. امین، نصرت، مخزن العرفان، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، قلم، ۱۳۶۱ ش.
۷. همو، ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، قلم، ۱۳۶۰ ش.
۸. بارت، رولان، عناصر نشانه‌شناسی، ترجمه مجید محمدی، تهران، هدی، ۱۳۷۰ ش.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. جزایری، نورالدین، فروق اللغات، نجف، دار الکتب العلمیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تهران، امیری، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ پنجم، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، قم، الف لام میم، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۵. حلّی، احمد بن فهد، عده الداعی و نجاح الساعی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. شریفانی، محمد، «تجلی توحید در ادعیه»، اندیشه دینی، شماره ۱۵، تابستان ۱۳۸۴ ش.
۱۹. صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، چاپ سوم، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجوامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. عسکری، ابوهلال، الفروق فی اللغه، بیروت، دار الآفاق الجدیده، ۱۹۷۷ م.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۷. قائمی‌نیا، علیرضا، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. قمی، عباس، مفاتیح الجنان.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۳۰. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ ق.

۳۱. گیلانی، عبدالرزاق، شرح مصباح الشریعه، تهران، پیام حق، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. مختار عمر، احمد، معنائشناسی، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. مصطفوی، سیدحسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، چاپ سوم، قم، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. ملکی تبریزی، میرزا جواد، اسرار الصلاة، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۵ ق.
۳۸. موسوی خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ترجمه احمد فهری، چاپ دوم، بی جا، فیض کاشانی، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. نراقی، مهدی، جامع السعادات، ترجمه کریم فیضی، قم، قائم آل محمد علیهم السلام، ۱۳۸۵ ش.

قصه‌های قرآن در نگاه محمد عابد الجابری*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- امیرعطاءالله جباری^۲
- نرگس بهشتی^۳

چکیده

محمد عابد جابری شخصیت نواعترالی معاصر است که قصه‌های قرآن را به ترتیب نزول بررسی کرده است. او در این نگرش می‌کوشد تا محیط دعوت اسلام را با توجه به نوع داستانهایی که بر پیامبر ﷺ نازل گردیده بازسازی کند. از نظر وی قصص قرآن به سان آینه‌ای، جلوه‌گر مراحل دعوت پیامبر ﷺ و محیط نزول قرآن و چگونگی تعامل ایشان با مردم در پذیرش دین اسلام است.

در این نوشتار دیدگاه جابری مورد نقد و بررسی قرار گرفته و به تناسب از ترتیب نزول قرآن و واقع‌نمایی داستانها سخن به میان رفته است. همچنین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲.

۱. دانشیار دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (amirjabbari1@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول).

روشن می‌شود که نگاه جابری به قصه‌های قرآن، بر پایه‌ی اصول نومعتزله سامان یافته، اما در لباسی جدید رخ نمایانده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را نسخه‌ای ویرایش شده از نگرش نواعزالی به داستانهای قرآن دانست. واژگان کلیدی: نومعتزله، جابری، قصه‌های قرآن، ترتیب نزول، واقع‌نمایی قصص، مستشرقان.

مقدمه

از قرن ۱۹ میلادی، گروهی در جهان اسلام پدیدار شدند که احیاگر آثار دانشمندان معتزلی بودند و همانند آنان با گرایشهای عقلی به دین می‌نگریستند، از این رو معتزله جدید یا نومعتزلیان نام گرفتند. این گرایش در جهان عرب از شیخ محمد عبده آغاز و پس از او توسط احمد امین، امین خولی، محمد احمد خلف‌الله و دیگران پی‌گیری شد.

اعتزال از ابتدا، زمانی پا به عرصه وجود گذارد که اسلام به شکل سنتی آن و جدا شده از منابع علمی ائمه علیهم‌السلام، نمی‌توانست پاسخ‌گوی مشکلات ایجاد شده در جامعه اسلامی باشد. پس از گسترش سرزمینهای اسلامی بسیاری از کسانی که به دین اسلام روی آورده بودند، دارای سابقه فکری یهودی، مسیحی و الحادی بودند و آگاهانه یا غیر آگاهانه تلاش می‌کردند بین دین جدید و باورهای پیشین خود تلفیق کنند (امین، ۱۹۶۴: ۲۰۵). همچنین افرادی که به دین اسلام نگرویده و هنوز به مکاتب الحادی یا مسیحی و یهودی معتقد بودند، سعی می‌کردند با بهره‌گیری از اصول عقلی و فلسفی، بر پایه نظامهای فکری خود ایستادگی نمایند و همین مسئله موجب شکل‌گیری منسجم بحثهای اعتزالی شد (ابوزید، ۱۴۲۸: ۴۵). البته برخی نیز عوامل داخلی را که در پی اختلاف بر سر خلافت اسلامی به وجود آمد، عامل تشکیل این گروه دانسته‌اند (صبحی، ۱۴۰۵: ۱/۳۰-۳۵ و ۸/۲-۱۴).

هر کدام از این دیدگاهها را درباره چگونگی پیدایش جریان اعتزال بپذیریم، این نکته مسلم است که این گروه برای حل مشکل و در پاسخ به یک چالش شکل گرفت. هر چند که معتزلیان پس از مدتی به انزوا رفتند، وجود بحرانی دیگر کافی بود تا دوباره این دیدگاهها را زنده کند. مسائلی مانند استعمار کشورهای اسلامی و

فراگیری موج مدرنیته، اندیشمندان مسلمان را دوباره به چالش کشید و موجب پدیدار شدن اعتراضی نو در هند و مصر شد (حسینی ایمانی، بی‌تا: ۳-۲). همچنین این جریان در صدد برآمد تا به دیدگاه مستشرقان نیز پاسخ گوید و اسلام را از اتهامات آنان برهاند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱).

قرآن مهم‌ترین متنی است که نومعتزلیان به عنوان گروهی مسلمان به آن توجه کردند. این گروه با هدف سازگاری بین جهان‌بینی قرآنی و یافته‌های علم جدید و دستیابی به نظام سیاسی بر مبنای قرآن به این کتاب روی آوردند (ویلانت، ۱۳۸۳: ۳). آنان هدف خود را با ارائه تفسیر قرآن پی‌گیری کردند. روش تفسیر آنان از جهت زمان پیدایش در جهان عرب به سه رویکرد تفسیر عقل‌گرایانه، تفسیر علمی و تفسیر بیانی تقسیم می‌گردد. این روشهای تفسیری جریانی به هم پیوسته است که از عبده آغاز شده و در هر مرحله شکل تازه‌ای به خود گرفته است.

جریان عقل‌گرایی در تفسیر، به طور خاص توسط محمد عبده آغاز شد. این جریان که رفته رفته در سراسر جهان پیروانی یافت، در مصر نشو و نمای ویژه‌ای پیدا کرد و به حق می‌توان آن را مدرسه‌ای تفسیری به شمار آورد که بر پایه اندیشه‌های بنیان‌گذارش شکل گرفت (ر.ک: شحاته، ۱۳۸۲: ۳۳-۱۹۳؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۱۸۹-۳۱۹). جایگاه و تأثیر اندیشه‌های عبده در این مدرسه به حدی است که بسیاری از روشهای نوین تفسیری پس از وی، در حقیقت توجه به یک یا چند مبنای تفسیری او و پرورش آنهاست (ر.ک: عبدالرحیم، بی‌تا: ۳۱۹-۴۱۴).

پس از عبده رویکرد علم‌گرایی در تفسیر قرآن پدید آمد. این جریان از نگرش عبده که تلاش می‌کرد با استفاده از معیارهای علمی عدم تضاد بین علم و آیات قرآن را ثابت کند بهره برد (ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۱/۲۱۰-۲۱۱؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۸۳-۲۸۹). این مفسران به جنبه علمی قرآن توجه ویژه‌ای نموده، معتقد شدند که قرآن چندین قرن از دانشمندان غربی و یافته‌های آنان جلوتر است. یکی از بارزترین چهره‌های این گرایش شیخ طنطاوی جوهری نویسنده تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن است. این روش میان دیگر مفسران با اقبال جدی روبه‌رو نشد و خصوصاً از طرف برخی مانند رشید رضا، محمود شلتوت و سید قطب به طور کلی رد شد. به ویژه امین

خولی ردیۀ مفصلی بر این گرایش نوشت (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱: ۲۸۷-۲۹۶).

امین خولی پس از نقد تفسیر علمی، خود بنیان‌گذار روشی جدید در تفسیر قرآن شد. روش وی مطالعه و تفسیر ادبی قرآن بود که به تفسیر بیانی معروف شد. منشأ پیدایش این روش نیز توجه خاص به بحثی است که عبده دربارهٔ اعجاز بیانی قرآن گفته بود (عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۲۳؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۹۸/۱-۲۰۳). اما اندیشمندانی چون عایشه بنت الشاطی که این روش را پروراندند بیشتر متأثر از دیدگاه‌های امین خولی بودند، به حدی که او در آغاز کتابهای *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* و *اعجاز البیانی للقرآن*، این دو اثر را به امین خولی به عنوان نظریه‌پرداز این روش اهدا کرده است (ر.ک: بنت الشاطی، ۱۹۸۷؛ همو، ۲۰۰۴).

نگرش امین خولی به قرآن و سبک بیانی آن، پیش از آنکه نگاهی تفسیری باشد نگرشی ادبی است که از نگاه طه حسین به قرآن، به عنوان متنی ادبی برگرفته است (ر.ک: طه حسین، ۱۹۷۴: ۱۴/۲۱۵-۲۱۹). امین خولی معتقد بود که قرآن عظیم‌ترین اثر ادبی به زبان عربی است و این کتاب را می‌توان به سان کتب ادبی دیگر، به روش ادبی مورد مطالعه قرار داد. به عقیدهٔ او هنر در درجهٔ اول راهی برای جلب احساسات مردم برای رساندن آنها به اهداف است. ادبیات نیز نوعی هنر است که در قرآن به کار رفته است؛ بنابراین مفسر این کتاب، باید به دنبال توصیف اثرات روان‌شناختی هنر ادبی قرآن بر مخاطبان اولیهٔ این کتاب باشد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۸-۹).

به دنبال نظرات خولی، احمد خلف‌الله که از شاگردان او بود تلاش کرد همین مبانی را به طور خاص در موضوع قصص قرآن مطرح کند و معتقد شد که داستانهای قرآن اسطوره‌هایی هستند که به منظور تأثیر روانی بر مخاطب بیان شده‌اند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۲).

دیدگاه‌های نواعزالی و توجه آنها به عقل و میراث ادبی در تفسیر و نگرش به قرآن همچنان ادامه یافت تا آنکه محمد عابد جابری اندیشمند مراکشی در سالهای پایانی عمر (۲۰۰۶) کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* را منتشر کرد و بخش عمدهٔ آن را به بررسی قصه‌های قرآن اختصاص داد.

آهنگ این نوشتار بررسی دیدگاه جابری در قصه‌های قرآن به عنوان فردی

نواندیش است که در برخی موارد ما را به مقایسه‌ای اجمالی و درخور این مقال با دیگر هم‌اندیشان با او وامی‌دارد.^۱

جابری و نوع نگرش او به قرآن

محمد عابد جابری اندیشمند معاصر، متفکر نوپرداز و جنجال‌برانگیز دهه‌های ۸۰ و ۹۰ میلادی در جهان عرب است. یکی از ویژگیهای بارز او عبور از گفتمانهای حاکم بر فضای روشنفکری دو دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی و ترسیم افقی نوین فراروی پژوهشگران و نیز طرح و کشف مفاهیمی تازه در عرصه مطالعات انتقادی میراث عربی - اسلامی است. موضوع مورد نظر جابری نقد میراث است (علی‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۶؛ کرمی، ۱۳۷۹: ۱۱؛ علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۸۳/۱۸).

او در کتاب *مدخل* از روش بررسی و بازنگری میراث کهن با شیوه‌ای نوین بهره می‌جوید (رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱).

وی در بخش سوم کتابش به قصه‌های قرآن پرداخته و سعی کرده است تا دعوت پیامبر ﷺ را به وسیله قصص قرآنی معرفی کند. او معتقد است که میان این بخش و دو بخش پیشین کتاب - محیط ظهور قرآن و سیر تکوین آن - ارتباط محکمی برقرار است و این قصص مانند آینه‌ای تصویرگر وضعیت و محیط نزول قرآن است. خداوند این قصه‌ها را چون سلاحی برای نبرد پیامبر ﷺ و پیروانش با مخالفان و مطابق آن شرایط فرستاد و از آنها خواست تا از تجارب گذشتگان پند گیرند. بنابراین بررسی این قصه‌ها به ترتیب نزولشان موجب می‌شود تا همسویی و هماهنگی سیره پیامبر ﷺ با آیات نازل شده را بهتر دریابیم (جابری، ۲۰۰۶: ۱۶).

۱. از تألیفات منتشر شده درباره نومعتزلیان، می‌توان از کتاب *نومعتزلیان* نوشته محمدرضا وصفی و مقاله‌های «جریان‌شناسی نومعتزله» به قلم حسن یوسفیان و جواد گلی و «معرفی معتزلیان معاصر» نوشته سعیده غروی نام برد. مقالات نوشته شده با موضوع افکار و اندیشه‌های جابری نیز عمدتاً به دیدگاههای فلسفی و سیاسی او پرداخته‌اند و کتاب *بررسی آرا و اندیشه‌های محمد عابد الجابری* تألیف محمدتقی کرمی نوشته‌ای نسبتاً جامع در این باره است. درباره نگاه جابری به قصص قرآن و نگرشش در کتاب *مدخل* گرچه نوشته‌هایی در جهان عرب منتشر شده است، در ایران جز مقاله‌ای در معرفی کلی کتاب به خامه سیدعلی آقایی و چند مصاحبه در نشریات درباره جابری، به اثری دست نیافتیم.

واکاوی قصه‌های قرآن در کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* پژوهشی علمی درباره میراث عربی - اسلامی بر مبنای روش پیشین جابری در آثارش یعنی بازخوانی متن در افق فکری معاصر است. روش جابری در پژوهش میراث سه مرحله دارد:

۱. به کارگیری روش ساختارگرایانه‌ای که همه قرائتهای پیشین از متن را به یک سو وانهاد، تنها به خود متن رجوع می‌کند.

۲. استفاده از شیوه تحلیل تاریخی که بر اساس آن برای فهم متن لازم است آن را به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگردانیم.

۳. کشف عناصر اعتقادی در متن برای پیوند زدن این عناصر به جهان کنونی و بهره‌گیری از آنها برای زندگی امروز (ر.ک: علیخانی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۱۸-۲۹۵).

وی هر سه مرحله را در تعامل با قرآن به عنوان متن زیربنایی میراث به کار می‌گیرد و باور دارد که قرآن متنی اصیل و نصی است که از فهم و برداشتهای گوناگون مفسران و نحله‌های تفسیری به دور است. از دید او تمامی تفاسیر اجتهادی، روایی و... که تا کنون برای قرآن ارائه شده‌اند در واقع تفسیر قرآن نیستند، بلکه آنها را می‌توان اجتهاد با توجه به قرآن یا بیان روایات در پرتو قرآن و... نامید و برای فهم قرآن از بسیاری از آنها بی‌نیازیم (جابری، ۲۰۰۸: ۱۰/۱-۱۲). در عین حال او معتقد است که:

در تفسیر قرآن نیز باید اجتهاد کرد و لزوماً نباید به آرای مفسران متقدم مقید بود. خود متن قرآن قابل تفسیر و تأویلهای مختلفی است و اگر چنین روشی ممنوع بود نباید طی اعصار، صدها تفسیر با سبکها و رویکردهای مختلف ظهور می‌کرد (السید، ۱۳۸۹: ۹۸).

به عقیده وی برای فهم قرآن به تلاش ذهنی نیازمندیم تا بتوانیم قرآن را با عقل درک کنیم (جابری، ۲۰۰۸: ۱۳/۱). اما نباید غافل شویم که قرآن به زبان عربی است، از این رو لازم است لغات و مفاهیم آن را بر اساس لغت و فرهنگ عرب عصر نزول دریابیم اما در عین حال باید فهم معاصر خود را نیز از آن داشته باشیم و این همان روشی است که با سایر میراث خود، در پیش گرفته‌ایم (همو، ۲۰۰۶: ۲۷-۲۸).

روش جابری در تفسیر و تعامل با قرآن بی‌سابقه نبوده و پیش از وی عبده آن را

به کار بسته بود. عبده نیز توجه به لغت و فرهنگ عرب عصر نزول را برای تفسیر ضروری می‌دانست و معتقد بود برای فهم عبارتها و الفاظ قرآن، باید به فهم عرب عصر نزول و درک لغات بر اساس فهم آنان رجوع کرد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵-۶؛ عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۲۷؛ رشید رضا، بی‌تا: ۲۱/۱-۲۲). او با طرد تفسیرهای تقلیدی، خواننده را به متن قرآن و تفسیر آن بر پایه عقل سوق داد (رشید رضا، بی‌تا: ۱/۴۲۵ و ۳۶۴؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۶) و اعتقاد داشت باب اجتهاد در فهم قرآن همواره گشوده است. منشأ این اجتهاد، اندیشه‌ای آزاد است که بدون تقلید از متفکران مذهبی و کلامی، قرآن را درک می‌کند (عبدالرحیم، بی‌تا: ۲۴۲؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۴۹ و ۵۷). عبده در نهایت وظیفه اصلی مفسر را کشف اصولی از قرآن، برای به کارگیری در زندگی امروز قلمداد کرد (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵؛ رک: رشید رضا، بی‌تا: ۲/۴۹۲-۴۹۸). بنابراین می‌توان گفت که نگاه جابری به قرآن نیز متأثر از مدرسه تفسیری عبده است.

ساختار کتاب *مدخل الی القرآن الکریم*

جابری کتابش را در سه بخش تألیف کرد: ۱. قرائتهایی درباره محیط قرآن ۲. سیر شکل‌گیری و تکوین قرآن ۳. داستانها در قرآن.

در بخش سوم، جابری با هدف بازسازی مراحل رسالت با استفاده از قصه‌های قرآن، به دسته‌بندی آنها بر اساس ترتیب نزول می‌پردازد. وی عقیده داشت داستانها که بخش زیادی از قرآن را در بر گرفته، به شیوه متنوع و با تکرار بیان شده‌اند و تنها با در نظر گرفتن ترتیب نزول می‌توان به منطق درونی این قصه‌ها - همان‌گونه که نازل شده‌اند - دست یافت (۲۰۰۶: ۴۲۰). در چنین شرایطی تسلسل زمانی وقایع در قصه‌ها اهمیتی ندارد بلکه مهم، ترتیب نزول آن وقایع و بهره‌ای است که قرآن از بیان آن می‌برد. در این مرحله لازم است بدانیم که قرآن چگونه این داستانها را بسته به نیاز و شرایط دعوت به کار گرفته است (همان: ۲۶۰).

جابری این قصص را با توجه به زمان نزول، به دو دوره مکی و مدنی تقسیم می‌کند که دوره مکی خود شامل دو مرحله است؛ ولی از جهت هدف، این داستانها در سه دسته قابل شناسایی‌اند:

دسته اول، خطاب به مشرکان مکه است و خداوند با بیان این قصه‌ها، قریش را از مخالفت با پیامبر ﷺ بر حذر داشته، آنها را تهدید می‌کند (همان: ۲۶۱-۲۷۰).
دسته دوم، داستانهایی است که به ثنای پیامبران گذشته می‌پردازد و آیات بینات یا همان معجزاتی را که برای صدق نبوت و رسالت در اختیار داشتند ذکر می‌کند. این داستانها زمانی مطرح می‌شود که قریش تلاش می‌کند پیامبر ﷺ را با وعده و وعید از دعوت خود منصرف کند (همان: ۲۷۱-۳۸۵).

سومین دسته از قصه‌ها با ورود به سوره‌های مدنی آغاز می‌شود. در این مرحله از رسالت، داستانها همگی در مدینه و در زمان حکومت پیامبر ﷺ نازل شده‌اند. وجه تمایز قصص این مرحله از دیگر قصه‌های قرآن، جنبه جدلی آنها با اهل کتاب است (همان: ۳۸۷-۴۱۷).

با آنکه تأمل در ساختار فصل داستانها در کتاب جابری، برای دستیابی به آرای مؤلف کارآمد است، اما به جهت گستردگی بحث و وجود نوشته‌هایی که پیش‌تر در این باره قلمی شده است (ر.ک: آقایی، ۱۳۸۶: ۱۸-۲۷؛ رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱)، از توضیح آن خودداری کرده، تنها به ذکر کوتاهی که بیانگر تعامل جابری با قصه‌هاست، بسنده می‌کنیم.

بر اساس ترتیب نزول، قصص قرآن از سوره فجر با داستانهایی از عرب بائنده^۱ و اهل قری (عاد و ثمود) و پیامبران آنها آغاز می‌شود. خداوند این داستانها را برای اطلاع مردم بیان نکرد، زیرا مخاطبان قرآن این قصه‌ها را می‌شناختند و باقی‌مانده آثار و بناهای آنان را دیده بودند و قصه‌هایشان جزئی از میراث عرب عصر نزول بود. قرآن این قصص را خطاب به قریشیانی که مخالف دعوت پیامبر ﷺ بودند بیان کرد تا آنان را از دچار شدن به سرانجامی مشابه این اقوام بر حذر دارد؛ از این رو بعد از بیان قصه می‌گوید: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْبُرْصَادِ﴾ (فجر/ ۱۴؛ جابری، ۲۰۰۶: ۲۶۳-۲۶۵).

بیان این داستان در این دوره از رسالت پیامبر ﷺ، نشان‌دهنده وضعیت رسول خدا در میان عرب و برخورد آنان با ایشان است. جابری با این شیوه تلاش کرد تا

۱. بائنده به معنی هلاک‌شده و ازمیان‌رفته، تیره‌ای از اعراب شمالی بودند که منقرض شدند و قوم عاد و ثمود از این تیره به شمار می‌روند.

محیط دعوت پیامبر ﷺ را بازسازی کند و با بیان قصه‌های قرآن، رخدادهای زندگی پیامبر ﷺ و نحوه تعاملش با دیگران را توضیح دهد.

عناصر نگرش جابری به قصص قرآن

جابری در پرداختن به داستانهای قرآنی، روش متفاوتی را پیش گرفته و نگاهش دارای ویژگیهای شایان توجهی همچون نگاه تاریخی و ترتیب نزولی و بحث از واقع‌نمایی داستانهاست.

۱. نگاه تاریخی و ترتیب نزولی

تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول، نوعی از تفسیر است که در آن ترتیب زمانی نزول آیات رعایت می‌شود و چینش سوره‌ها در آن با ترتیب مصحف متفاوت می‌باشد. نویسندگان تفسیر ترتیب نزولی معتقدند این نوع از تفسیر، در فهم معانی آیات و پی بردن به هدف آنها مؤثر است و اگر ترتیب نزول رعایت شود بسیاری از آیه‌ها به جهت قرار گرفتن در دوره زمانی مناسب خود از ابهام فعلی خارج می‌شوند (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۱۹/۲).

جابری نیز بخش قصص کتاب خود را بر پایه ترتیب نزول نوشته و در این کار چند عنصر را مورد توجه قرار داده است:

الف) توجه به اسباب نزول و فرهنگ و لغت عصر نزول

وی تأکید می‌کند که قرآن باید به ترتیب نزول، فهم و تفسیر شود و بسیاری از علمای مسلمان، شرط فهم و مطالعه قرآن را اطلاع از زبان عربی در حد فهم عرب‌زبانان دانسته‌اند. این بدان معناست که قرآن گرچه ذاتاً وحی نبوی است ولی با زبان عربی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن پیوند عمیقی دارد (رشوانی، ۱۳۸۶: ۷۱؛ جابری، ۲۰۰۶: ۲۷-۲۸).

از گذشته توجه به اسباب نزول در تفسیر قرآن مورد عنایت مفسران بوده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۴: ۱۲۸/۱-۱۳۰ و ۱۴۲۶: ۸۴-۸۶). در روزگار ما نیز مفسران توجه ویژه‌ای به این بحث داشته و شناخت اسباب نزول را برای فهم قرآن لازم دانسته‌اند (مخلوف،

۱۴۳۳: ۵۲۹) زیرا سخن بلیغ با در نظر گرفتن مقتضای حال مخاطب بیان می‌شود و اطلاع از سبب نزول، ما را به شناخت شرایط مخاطب اولیه قرآن نزدیک می‌کند. همچنین وقتی آیه‌ای در فضای تاریخی‌اش معنا شود، مفهومی با لغت و فرهنگ مردم آن دوره مطابق خواهد بود و تغییر و تطوراتی که در طول زمان حادث شده، در معنای لغت وارد نمی‌شود (همان)، به همین دلیل مفسر باید سیره پیامبر ﷺ و صحابه را بشناسد و از معنای به کاررفته در زمان نزول آگاه باشد (رشید رضا، بی‌تا: ۲۴/۱-۲۵؛ مخلوف، ۱۴۳۳: ۵۳۳).

از منظر جابری قرآن کتابی تاریخی است و برای تعامل با آن، باید دید تاریخی گسترده‌ای از سیر شکل‌گیری فرهنگ عربی خصوصاً جنبه کلامی و فقهی آن داشت (جابری، ۱۳۶۸: ۶۸). در بیشتر آیات قرآن اسباب نزولی وجود دارد که همان اتفاقات اجتماعی روزمره بودند و نزول قرآن را با مراحل دعوت و حوادث سیره نبوی پیوند می‌دهد (همان: ۶۹).

آنچه به نگاه جابری جلوه‌ای خاص می‌دهد و آن را از تفاسیر پیشینیان متمایز می‌کند قرار دادن اسباب نزول در کنار سیاق آیات است، کاری که عبده و دیگر مفسران معاصر نیز به آن اهتمام داشته‌اند. جابری معتقد است که پرداختن تنها به اسباب نزول بدون توجه به سیاق، موجب می‌شود که قرآن را آیاتی پراکنده بدانیم، همان گونه که تفسیرکنندگان گذشته وقتی درباره اسباب نزول سخن می‌گفتند از واقعه‌ای خاص و منفصل از سیاق آیه حرف می‌زدند (همو، ۲۰۰۶: ۲۵۴).

عبده نیز این روش مفسران را مورد طعن قرار داده، معتقد است که برخورد این چنینی با آیات و سبب نزول آنها، از قرآن پراکنده‌گویی‌هایی را به تصویر کشیده، موجب می‌شود مستشرقان، قرآن را مجموعه سخنانی بدون وحدت موضوعی و بی‌ربط با هم بدانند (شحاته، ۱۳۸۲: ۳۶؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱۱/۲).

ب) استفاده از آموزه‌های قرآنی در زندگی روزانه

دغدغه جابری قرار دادن متن قرآن در افق زمانی متن (زمان نزول) و افق امروز است. او معتقد است که فهم امروز ما از قرآن بدون در نظر گرفتن شرایط روزگار

نزول امکان‌پذیر نیست. برای قرار دادن قرآن در افق زمانی خودش، باید در درجه نخست از ترتیب نزول آیات قرآن پیروی کرد و هر آیه از قرآن را بر اساس رخدادهای زمان نزول و فهم مردم آن دوره تفسیر کرد (جابری، ۱۳۸۶: ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶: ۲۸؛ همو، ۲۰۰۸: ۱۳/۱). در عین حال لازم است با شیوه ارائه و طرح پرسشها و مطالب فکری امروزی، قرآن در افق فکری حال حاضر قرار گیرد؛ زیرا این کار بیگانگی ما را با تفسیر قرآن از میان برمی‌دارد، بیگانه بودن که هنگام مطالعه تفسیری قدیمی مثل تفسیر فخر رازی یا طبری بین خود و آن احساس می‌کنیم (همو، ۱۳۸۶: ۶۹).

جابری بر اساس این نگرش، در مواردی پس از فهم آیات بر اساس اطلاعات عرب عصر نزول، به توضیح آن بر پایه یافته‌های جدید پرداخته است (ر.ک: همو، ۲۰۰۸: ۲۶/۱-۲۷). همچنین او در صدد است تا پیامهایی را از قرآن برداشت کند و در بیان یکی از این پیامها می‌گوید:

آیات قرآن در ضمن تعریف داستان داود و سلیمان و امتحانهای آنان، از پیامبر ﷺ می‌خواهد تا به آن دو اقتدا کند و در برابر آزار قریش صبر نماید. خداوند در آیات دیگر داستان پیامبرانی را ذکر کرده است که از ایمان آوردن مردم مأیوس شدند و درخواست عذاب کردند. با توجه به شرایط پیامبر ﷺ و تکرار دستور صبر در قرآن می‌توان گفت که پیام اصلی قرآن صبر و شکیبایی است؛ زیرا آنچه در قرآن بیان شده دارای خصوصیتی است که باید ویژگیهای هر مورد و استثنائات و جزئیات آن را جدا کرد و پیام اصلی و فراگیر آن را دریافت. به این ترتیب قرآن سخنی فراگیر برای همه اعصار می‌شود (همان: ۱۹۱).

البته برای به دست آوردن تصویر امروزی، جابری قائل به اجتهاد در فهم قرآن است. او در این باره می‌گوید:

در مقابل ما و گذشتگان، مواد و مصالح یکسانی قرار دارد ولی هر یک از ما خانه خود را به شیوه متناسب با عصر خویش بنا می‌کند (جابری، ۱۳۸۶: ۶۹).

پیش از جابری، عبده و سید قطب نیز بر استفاده از قرآن برای حل مشکلات کنونی اجتماع تأکید داشتند. آنان وظیفه مفسر را یافتن سنتها از آیات قرآن برای بهره‌مندی در زندگی امروزی دانستند (ویلانت، ۱۳۸۳: ۵؛ ر.ک: رشید رضا، بی‌تا: ۴۹۲/۲-۴۹۸).

قطب، ۱۴۱۲: ۴/۲۱۲۱-۲۱۲۲؛ مخلوف، ۱۴۳۳: ۵۳۵).

بی‌شک این نظریه اصلی در میان نومعتزلیان است که تلاش کنند با استخراج مواد خام و جوهری از کتاب و سنت، بنای جدیدی بسازند که هماهنگ با امروز باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۶۰؛ وصفی، ۱۳۸۷: ۱۸).

ج) چینش سوره‌های قرآن بر اساس نزول

کتابهای *بیان المعانی* نوشته عبدالقادر ملاحویش آل غازی و *الحديث فی التفسیر* به قلم عزت دروزه دو تفسیر بر اساس ترتیب نزول هستند که پیش از جابری، در دوره معاصر نگاشته شده‌اند. این تفسیرها در حقیقت نوعی تفسیر ادبی و اجتماعی‌اند که به جز تفاوت در ترتیب، هیچ مزیتی بر دیگر تفاسیر ندارند. شاید به همین دلیل است که آیه‌الله معرفت برای چینش سوره‌ها به شکل ترتیب نزولی آنها اهمیتی قائل نیست، هرچند اطلاع اجمالی از تاریخ نزول هر سوره را در فهم بهتر آن مؤثر می‌داند (معرفت، ۱۳۸۵: ۵۲۰). جابری نیز با آنکه می‌پذیرد تفاسیر ترتیب نزولی که پیش از او نوشته شده‌اند دارای ویژگی اثربخشی نیستند، اما کارش را از این حیث با گذشتگان خود متفاوت می‌داند (۲۰۰۶: ۲۴۳).

جابری معتقد است راه شناخت قرآن تعامل با آن بر مبنای ترتیب نزول سوره‌هاست، کاری که بیشتر مفسران آن را نادیده گرفته و تفسیر خود را به ترتیب مصحف از سوره بقره (بعد از فاتحه) آغاز کرده و تا آخر قرآن ادامه داده‌اند. او این امر را درباره پیشینیانی چون صحابه تا حدی قابل توجیه می‌داند، زیرا سوره بقره مدنی و دارای تشریح و قانون‌گذاری بسیاری است و حکومت در آن زمان بیشتر به تشریح نیاز داشت؛ اما امروزه به فهم قرآن، آن گونه که نازل شده نیاز است (همو، ۱۳۸۶: ۶۹؛ همو، ۲۰۰۶: ۴۲۰). به همین سبب، جابری تعامل با قرآن را بر حسب نزول برگزید. هدف او از این قرائت تاریخی، تلاش برای انطباق میان نزول قرآن و سیره نبوی صلی الله علیه و آله است؛ زیرا زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن همبستگی تامی دارند و این نکته‌ای است که مفسران پیشین بدون توجه به ترتیب نزول از آن غافل مانده‌اند (همو، ۲۰۰۶: ۲۵۴). از دید وی قرآن متنی جاری و زنده است که در زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله جریان

دارد، هرچند می‌توانیم پاره‌ای از موضوعات مانند عقاید را به صورت موضوعی و بدون ترتیب نزول در قرآن بررسی کنیم ولی برخی از مسائل مثل ناسخ و منسوخ بدون توجه به ترتیب نزول به نتیجه نخواهد رسید (همان: ۲۴۴).

توجه ویژه جابری به ترتیب نزول متأثر از دیدگاه شاطبی است (ر.ک: جابری، ۲۰۰۸: ۱۲/۱)؛ زیرا شاطبی معتقد است که فهم سوره‌های مدنی باید پس از سوره‌های مکی انجام پذیرد و همچنین فهم هر یک از سوره‌های مکی یا مدنی باید به ترتیب نزول آنها صورت گیرد، در غیر این صورت فهم صحیح به دست نخواهد آمد (شاطبی، بی‌تا: ۴۰۶/۳).

با توجه به این عناصر روشن می‌گردد که جابری از تفکرات نواندیشانه برای مطالعه قرآن استفاده کرد و نظریاتی را طرح کرد که در میان هم‌اندیشان او بی‌سابقه نبود. وی اندیشه‌های نواعترالی را که در دیدگاه مفسرانی چون عبده و سید قطب وجود داشت، در بیانی جدید و ترتیبی نوین ارائه کرد؛ اما خواست او از این کار ایجاد ترتیبی ظاهری مثل کارهای پیشین نبود بلکه هدفش دمیدن روحی از اندیشه نواعترالی در پیکره‌ای به ترتیب نزول بود تا آنچه می‌آفریند جلوه‌ای جدید از نگرشی نو به قرآن باشد.

روش جابری در اهتمام به این کار چگونه بود؟

نگاه به قرآن بر اساس ترتیب نزول، هرچند روشی کارآمد و سودمند است، با مشکلاتی نیز مواجه است. از جمله مشکلات اساسی، کمبود نصوص در تعیین دقیق مکی یا مدنی بودن سوره‌ها و آیه‌هاست که موجب اختلاف نظر در ترتیب تاریخی نزول سوره‌ها و آیات قرآن و مکی یا مدنی بودن آنها می‌گردد.

از نظر جابری اطلاع از این مباحث برای کسی که می‌خواهد به این روش به قرآن بنگرد ضروری است (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۳۹). وی تفسیر قرآن را به ترتیب نزول کاری ممکن می‌داند زیرا عقیده دارد روایتهای ترتیب نزول که سیوطی از چند طریق نقل کرده، دارای اختلافات کمی هستند و به احتمال زیاد همه آنها از روایت ابن عباس نشئت گرفته‌اند (همان: ۲۳۹-۲۴۰).

جابری برای اینکه تصویر منطقی از سیر تکوین متن قرآن که نزدیک به واقعیت

خارجی باشد، پی‌ریزی شود، ترتیب نزولی را که در روایات عرضه شده، لازم اما ناکافی می‌شمرد. لازم است چون نمی‌توان تاریخ را بر مواد غیر تاریخی بنا نهاد ولی از آنجا که محتوای این روایات ما را به غرض نمی‌رساند ناکافی است و باید در ترتیب نزول کنونی تجدید نظر و به نوعی اجتهاد شود (همان: ۲۴۴).

به نظر او این اجتهادات با اصولی چون ترتیب توقیفی آیات در هر سوره مخالفت ندارد. وی تلاش می‌کند تا دامنه اجتهاداتش را به مواردی که در ترتیب نزول اختلاف نظر وجود دارد و نیز مواردی که ترتیب نزول مآثور با دیگر مآثورات همچون وقایع تاریخی منافات دارد، محدود سازد. از نظر وی هدف از بحث ترتیب نزول، شناسایی چگونگی شکل‌گیری نص قرآن با تکیه بر مطابقت آن با سیره نبوی است، پس اجتهاداتش باید بر دو موضوع سیر سیره نبوی و سیر تکوین قرآن متمرکز شود، بنابراین ترتیب سوره‌ها باید با دعوت پیامبر ﷺ و مراحل زندگی او متناسب باشد (همان: ۲۴۵).

جابری بر اساس این مقدمات، به نتایج زیر در ترتیب نزول دست یافته است:

- سوره‌های زلزال، رحمن، انسان، بینه و حج، مکی هستند (همان: ۲۴۶).
- تاریخ نزول سوره قلم - که برخی اولین سوره دانسته‌اند - به جهت در بر داشتن مفاهیم جدال با مشرکان و تکذیب آنها، انتقاد از بت‌پرستی و ورود برخی قصص در آن، متأخر از گزارش روایی و سی و پنجمین سوره نازل شده است (همان: ۲۴۷).
- سوره مزمل که در ترتیب مشهور سومین سوره است، بر اساس ترتیب جابری در رتبه هشتاد و چهارم قرار گرفته است؛ زیرا روایاتی وجود دارد که زمان نزول این سوره را پس از ده سال نماز شب خواندن پیامبر ﷺ و اصحاب بیان می‌کند. همچنین بر اساس عبارت ﴿وَرَزَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا﴾ (مزمل / ۴) باید پیش از نزول این آیه، مقدار قابل توجهی از قرآن نازل شده باشد در حالی که طبق قول مشهور، قبل آن تنها چند آیه از سوره علق نازل شده بود (همان).

- ارائه تقسیماتی جدید از مراحل دعوت پیامبر ﷺ و نزول قرآن در مکه: الف. دعوت مخفیانه از ابتدای نزول تا سوره رحمن که سه سال ادامه داشت

(همان: ۲۵۰-۲۵۱).

ب. آغاز تعرض به بت‌پرستی و درگیری با قریش، با قرائت سورهٔ نجم در کنار کعبه در سال پنجم بعثت (همان: ۲۵۱-۲۵۲).

ج. ادامهٔ اعتراض به بت‌پرستی که فشار و شکنجهٔ مسلمانان را توسط قریش از سال پنجم تا سال هفتم بعثت به دنبال داشت. در این مرحله قریش به تطمیع و تهدید پیامبر ﷺ پرداختند و ابوطالب علیه السلام در مقابل آنها ایستاد و از پیامبر ﷺ حمایت کرد و در پی آزار مشرکان، گروهی از مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند (همان: ۲۵۲-۲۵۳). با توجه به این تقسیمات، جابری معتقد است که آیهٔ ۴۷ سورهٔ شعرا و ۵۴ سورهٔ حجر ارتباطی مستقیم با دعوت علنی پیامبر ﷺ ندارد بلکه این سوره‌ها در دوره‌ای نازل شده‌اند که دعوت علنی شروع شده بود. تاریخ نزول این سوره‌ها سال نهم و دهم بعثت و بعد از محاصره در شعب است که پیامبر ﷺ آشکارا قبایل را به اسلام دعوت می‌فرمود (همان: ۲۴۸-۲۴۹).

د. محاصره در شعب از سال ششم یا هفتم تا سال نهم یا دهم بعثت (همان: ۲۵۳).
ه. شکسته شدن محاصره و دعوت از قبایل؛ پس از شکسته شدن محاصره، پیامبر ﷺ، اسلام را بر قبایل عرضه کرد که در نتیجهٔ آن بیعت عقبهٔ اول و دوم و زمینهٔ مهاجرت به مدینه فراهم شد (همان: ۲۵۳-۲۵۴).

پس از این تقسیم‌بندی، جابری با چینش تاریخی قصه‌های قرآن در هر دوره از زندگی پیامبر ﷺ، سعی کرد شرایط او را آنچنان که هست نشان دهد و در این میان دریابد که این داستانها چگونه در عبرت‌گیری مردم و هدایت آنان مؤثر است. اهتمام ویژهٔ جابری به ترتیب نزول بیش از هر چیز، برگرفته از نگاه تاریخی او به میراث است، نگاهی که دربارهٔ قرآن نیز به کار برد. او معتقد است که گرچه با این نگاه نمی‌توان به طور کامل ادعا کرد که نتیجهٔ به دست آمده، قرائت قرآن به وسیلهٔ سیره و بازخوانی سیره در پرتو قرآن است، از این روش مطالعه می‌توان به رابطه‌ای عمیق و استوار میان پیامبر ﷺ و قرآن دست یافت (همان: ۴۲۷-۴۳۳؛ همو، ۲۰۰۸: ۱/۱۸).

۲. واقع‌نمایی قصه‌های قرآن

دربارهٔ واقع‌نمایی و مطابقت تاریخی قصه‌های قرآن، سه نظریه وجود دارد (ر.ک:

معرفت، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۷):

۱- قصص قرآن بر اساس حقایق عینی و برای پندگیری و تربیت انسانها نازل گردیده‌اند.

۲- قصه‌های قرآن سمبلیک و دارای نوعی تخیل و صحنه‌سازی‌اند که برای بیان نیکی یا زشتی عمل یا صفت و حالتی، صحنه‌ای تخیلی ترسیم نموده و از آن برای اثبات مدعا که بیان خوبی یا بدی است بهره جسته‌اند.

۳- قرآن قصه‌هایی بر اساس باورهای عرب و منطبق با آنها را بیان، اما به این مطلب اعتراف نکرده است. این کتاب برای تربیت انسانها و ترویج فضایل انسانی از پذیرفته‌های عرب بهره برده و به آنها استشهاد کرده است. به این نوع بیان فن جدل و خطابه گفته می‌شود.

نومعتزله گروهی نواندیشند که از نظر آیه‌الله معرفت به نظریه سوم اعتقاد دارند و دیدگاه آنها با نظریه دوم که دیدگاه مستشرقان است تفاوت دارد (همان: ۱۸۷-۱۸۹). نظریه این نواندیشان را می‌توان در اندیشه‌های عبده ریشه‌یابی کرد، زیرا او معتقد بود هدف از قصه‌های قرآن پنددهی و عبرت‌آموزی است نه بیان تاریخ و ذکر جزئیات عقاید گذشتگان. در داستانهای قرآن، گاهی از تعبیرات رایج در میان مخاطبان یا اعتقادات منسوب به آنها استفاده شده که در واقع آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست (رشید رضا، بی‌تا: ۳۹۹/۱).

بحث قصه‌ها در قرآن بعد از عبده توسط افرادی مثل خلف‌الله مورد بحث جدی قرار گرفت. وی با دیدی ادبی به قصص قرآن نگرست و معتقد شد که داستانهای قرآن به منظور تأثیر روانی بر مخاطب بیان شده‌اند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۲). او قصه را اثری ادبی می‌دانست که نتیجه تخیل قصه‌پرداز درباره اشخاص و حوادث، بر پایه نظم هنری و بلاغی است؛ خواه آن اشخاص و حوادث ساختگی باشند و خواه چیزی به وجود واقعی آنها افزوده یا از آن کاسته شده و یا در چینش و ترتیب طبیعی آنها تصرفی رخ داده باشد (همان).

جابری همان‌گونه که تصریح می‌کند، نمی‌خواهد ادامه‌دهنده نظریه خلف‌الله باشد، بلکه خواستار آن است که با شیوه‌ای متفاوت به قصه‌های قرآن بنگرد؛ نگاهی

که به او کمک می‌کند تا به مشکلات افرادی چون خلف‌الله گرفتار نشود. اشکالاتی که از دید جابری حاصل روش و نگاه نادرست خلف‌الله در تبیین قصه‌های قرآنی به روش ادبی است (جابری، ۲۰۰۶: ۲۵۹).

قواعدی که جابری در پرداختن به قصص قرآن به کار می‌برد عبارتند از:
الف. قرآن کتاب قصه نیست و قصه‌ها به خودی خود مورد توجه نیستند، بلکه قرآن قصص را به انگیزه پندگیری و برای اهداف دعوت پیامبر ﷺ بیان می‌کند. از این رو داستانهای قرآن گرچه سرگذشت پیامبرانند، به این جهت نقل نشده‌اند، بلکه در هر مرحله آنچه مناسب دعوت پیامبر اسلام ﷺ بوده بیان شده است. قصه‌های قرآنی تنها برای حکایت و خبر دادن از گذشتگان نیستند و هدف از بیان آنها ارائه برهان و وسیله‌ای برای اقناع انسانها و دعوت آنها به خضوع در برابر عقل است (همان: ۴۲۵ و ۲۶۲).

قصص قرآن نوعی ضرب‌المثل هستند که برای پندآموزی به کار رفته‌اند و ما همان‌گونه که از راست بودن مثلها سؤال نمی‌کنیم - زیرا اشخاص و وقایع مثلها اهمیتی ندارد بلکه هدف و مفهوم آنها مهم است - با داستانهای قرآن نیز همین رفتار را داریم. در قصه‌ها و مثلها آنچه ملاک درستی و مرجع است مطابقت یا عدم مطابقتشان با حقیقت تاریخی نیست بلکه مرجع درستی و صدق، ذهن شنونده و یادهای اوست. غرض مثلها و قصص قرآنی یک چیز و آن پند دادن در راستای اهداف قرآن است (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

ب. در داستانهای قرآنی باید تنها به اندازه‌ای که قرآن از آنها سخن گفته اکتفا کنیم و در پی تکمیل قصه‌ها با اسرائیلیات و نصوص دینی یهود و مسیحیت نباشیم. این قصص هرچند در منابع اهل کتاب هدف عبرت‌آموزی را نیز در بر دارد ولی در بسیاری از موارد هدف از آنها بیان تاریخ پیامبران و اقوام گذشته است. اما در داستانهای قرآنی آنقدر که پندآموزی و عبرت‌گیری شنونده مورد توجه است جنبه تاریخی ملاک نیست (همان: ۲۵۸-۲۵۹).

ج. ما به دنبال بحث از رابطه قرآن با حقیقت تاریخی نیستیم. قرآن نه کتاب قصه است و نه کتاب تاریخ، بلکه قرآن کتاب دعوت دینی است و هدفش از قصه‌ها، مثل

آوردن و پندآموزی است بنابراین لازم نیست درباره حقیقت تاریخی این قصه‌ها سخن گوئیم. حقیقتی که قصص بیان می‌کنند پند و عبرت است. البته این داستانها خیالی نیستند بلکه از واقعتهایی تاریخی سخن می‌گویند که اعراب عصر نزول با آن آشنایی داشتند. تنها اعراب اُمی مخاطبان قرآن نبودند و یهودیان و مسیحیان هم که داستان نوح و طوفان و فرعون و انبیای بنی اسرائیل را شنیده بودند از مخاطبان قرآن شمرده می‌شدند. این داستانها که بیشتر از راه اهل کتاب به دست اعراب رسیده بود در کنار داستانهایی مثل سرگذشت قوم عاد و ثمود که در تورات نیامده بود، فرهنگ عربی را تشکیل می‌دادند (همان: ۲۵۹).

بنابراین بر اساس دیدگاه جابری به قصه‌های قرآن، این قصص برای پندآموزی است و همین قدر برای رساندن ما به هدف کفایت می‌کند؛ زیرا ملاک واقع‌نما بودن این قصه‌ها ذهن شنونده است. چون قصه‌های قرآن مطابق با یادهای ذهن عرب عصر نزول است، بنابراین نزد آنان خیالی نبوده، از واقعیت برخوردار است. جابری به این سؤال که: آیا این داستانها در تاریخ هم حقیقت داشته؟ پاسخی نمی‌دهد و ضرورتی هم در پرداختن به این مسئله احساس نمی‌کند زیرا قصه‌ها را چون ضرب‌المثلهایی می‌داند که برای پندگیری شنونده بیان می‌شوند.

بررسی و نقد دیدگاه جابری در قصص قرآن

۱. ترتیب نزول آیات

جابری در نگرش به قصص بر اساس ترتیب نزول آیات با چند اشکال روبه‌روست:

۱- در برخی سوره‌ها مانند سوره قلم از ترتیب روایت شده عدول کرده و زمان نزول این سوره را به جهت مفاهیم مطرح شده در آن، متأخرتر دانسته است. این نگرش به تاریخ‌گذاری سوره‌ها بر اساس مفاهیم آنها، یادآور ترتیب نزول نزد مستشرقان است؛ ترتیبی که جابری نیز آن را مخدوش می‌داند زیرا که از پشتوانه لازم برخوردار نیست (همان: ۲۴۳).

۲- وی تأکید می‌کند که این ترتیب تخمینی است و در بسیاری از موارد

نمی‌توان به طور دقیق ترتیب سوره‌ها را مشخص کرد و وی با اعمال نظر، در ترتیب آنها دگرگونی ایجاد می‌کند. حال با توجه به اینکه دیدگاه جابری بر این موارد متغیر بنیان نهاده شده، آیا می‌توان به نتایج به دست آمده از نظریهٔ او اعتماد کرد؟

۳- جابری در بازشناسی تاریخ زندگی پیامبر ﷺ بر اساس نزول قرآن و بازسازی ترتیب نزول با تکیه بر شواهد تاریخی با نگرشی دوسویه روبه‌روست. بنابراین باید پاسخ‌گوی این پرسش باشد که از دید او، آیا تاریخ ترتیب نزول را شکل می‌دهد یا ترتیب نزول سور، زمان وقایع تاریخی را مشخص می‌کند؟ به نظر می‌رسد جابری در مواردی که این دو با هم ناسازگارند به تاریخ زندگی پیامبر ﷺ توجه دارد (همان: ۲۵۰-۲۵۴) و تلاش می‌کند تا ترتیب سوره‌ها را بر اساس تاریخ و سیره بازسازی کند، در حالی که مدعای او توجه به تاریخ نزول سور و قصه‌های قرآن در فرایند بازسازی تاریخ و سیره پیامبر ﷺ است!

۴- جابری در تقسیم‌بندی مراحل دعوت پیامبر ﷺ، به دعوت سرّی اشاره می‌کند، اما معتقد است که مشرکان عبادت کردن مسلمانان را می‌دیدند و از آن مطلع بودند، ولی با این حال دعوت به صورت فردی انجام می‌شد تا آنکه عبدالله بن مسعود سورهٔ الرحمن را در مسجد الحرام خواند (همان: ۲۵۰-۲۵۱).

جابری از واژهٔ دعوت سرّی استفاده می‌کند، این اصطلاح تاریخ‌پژوهانی است که معتقدند قبل از سال سوم بعثت نشانی از دعوت پیامبر نبود و کسی از آن اطلاع نداشت. اما جابری این نظر را قبول ندارد و همین دوگانگی در تعبیر و توضیح، نقدی روا بر دیدگاه او به شمار می‌رود.

این سخن که مشرکان مکه از دعوت پیامبر ﷺ آگاه بودند صحیح است و اساساً مرحلهٔ سرّی دعوت پیامبر ﷺ در مکه گرچه مشهور است ولی پایه‌ای ندارد، می‌توان گفت سازوکار دعوت پیامبر ﷺ برای مدتی سرّی بود ولی اصل دعوت ایشان هیچ‌گاه مخفیانه نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۹/۲۰).

۲. واقع‌نمایی قصه‌های قرآن

جابری در واقع‌نمایی قصص قرآن از اصول نواعزالی بهره گرفته است. او همانند

عبده اعتقاد دارد که این قصه‌ها برای عبرت و پندگیری است (رشید رضا، بی‌تا: ۳۹۹/۱) و لازم نیست برای تکمیل قصه‌های قرآن به کتابهای یهود و روایات اسرائیلی روی آورد (همان: ۸-۱۰؛ ویلانت، ۱۳۸۳: ۵). وی به روش احمد خلف‌الله در بررسی قرآن خرده گرفت و اشکالات وارد بر دیدگاه خلف‌الله را ناشی از نگرش ادبی او به قرآن دانست؛ نگاهی که باعث شد تا خلف‌الله قرآن را با تورات مقایسه کند. با این حال جابری همانند او ملاک واقع‌نمایی را مطابقت قصه‌ها با ذهن شنونده می‌داند. بنابراین ضمن تصریح به واقع‌نما بودن قصص، صحبت از حقیقت تاریخی آنها را لازم نمی‌داند، زیرا از دید او پندآموزی، حقیقت قصه‌های قرآنی است.

شاید دلیل عدم تبعیت جابری از نگاه ادبی خلف‌الله در بحث قصص قرآن، اهتمام خلف‌الله به بحثهای بیانی در تفسیر است. جابری اهل مغرب است و آنچه در سرزمین او بیش از زبان مورد توجه قرار گرفته، اندیشه دینی است؛ در حالی که خلف‌الله به مصر تعلق دارد؛ سرزمینی که دشمنانش همواره اقوامی غیر عرب بودند و از دیرباز عربیت در آن اهمیت بسیاری داشته و با اسلام گره خورده است. از این رو اندیشمندانی چون خلف‌الله اهتمام ویژه به زبان عربی را به عنوان عنصری دینی پرورش دادند اما این دغدغه برای جابری که مردم زادگاهش زبان و فرهنگ بربری داشتند و پس از سلطه استعمار به زبان فرانسوی سخن می‌گفتند، رنگ و بویی نداشت (کرمی، بی‌تا: ۱۲-۱۳).

با اینکه جابری به قرآن از منظر ادبی و تفسیر بیانی ننگریست و این روش را درست ندانست ولی نتیجه نگرش او مانند خلف‌الله است. البته تفاوتی که در دیدگاههای این دو می‌توان یافت صراحت فزونتر خلف‌الله در مقایسه با جابری است. خلف‌الله معتقد است که بیان قصه‌ها در قرآن، تنها به منظور عبرت و هدایت مخاطبان است و لازمه این عبرت و هدایت، یکی بودن این قصه‌ها با تاریخ واقعی و حقیقی نیست بلکه اگر همسان با معارفی از تاریخ بودند که یهود و عرب عصر نزول با آن آشنایی داشت کفایت می‌کرد، اگرچه این معارف همیشه با حقیقت و واقعیت یکی نباشد (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۹۱). جابری بر خلاف خلف‌الله قصه‌های قرآن را واقعی دانست اما در به کارگیری الفاظ توجه ویژه‌ای داشت و برای بیان دیدگاهش

از واژه حقیقت استفاده نکرد بلکه با زیرکی بین مفهوم حقیقت و واقعیت جدایی افکند. نزد او این قصه‌ها واقع‌نما و ملاک واقع‌نمایی مطابقت آنها با ذهن شنونده است، ولی درباره حقایق قصص سکوت کرد و ورود به این بحث را ضروری ندانست. ثمره گفته‌های او چندان متفاوت از دیدگاه خلف‌الله نیست و این نکته‌ای است که خود نیز به آن اذعان دارد.

۳. سکوت در برابر مطالب خارق‌العاده

عقل‌گرایی یکی از اصول نومعتزله است و اینان به سان معتزلیان قدیم، بر حاکمیت عقل تأکید داشته، آن را یگانه ابزار فهم می‌دانند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۷؛ ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۶۳-۱۶۴). از دید آنها، روایاتی که به معنا و تفسیر قرآن می‌پردازد، اما با عقل سازگار نیست، مخالف قرآن است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۷).

عبده یکی از شاخص‌ترین اندیشمندانی است که به تفسیر عقلی قرآن روی آورد و عقل‌گرایی خود را برگرفته از تعالیم قرآن دانست (رضا، بی‌تا: ۲۴۷/۱). او در عین حال با گرایش به عقل و نگرش مثبت به علم، قصد داشت تا عوامل خرافی در عقیده و عمل عامیانه را ریشه کن کند، زیرا از دید او دینی که سرشار از خرافه است با عقل سازگاری ندارد. بنابراین ممکن نیست قرآن در بردارنده مطالب خرافی و در تعارض با عقل باشد (ر.ک: شحاته، ۱۳۸۲: ۱۰۵؛ ویلانت، ۱۳۸۳: ۶).

این عقل‌گرایی باعث شد تا عبده در تفسیر مطالبی که جنبه ماورایی داشت و با عقل قابل درک نبود به تمثیل و تشبیه نزدیک شود و به نوعی تأویل روی آورد (شحاته، ۱۳۸۲: ۸۹). از بارزترین نمونه‌های آن، تفسیر سجده ملائکه بر آدم (رشید رضا، بی‌تا: ۲۷۳/۱-۲۷۴) و نافرمانی آدم از دستور خداست (همان: ۲۷۶/۱). وی تلاش کرد تا معجزه‌ها و امور خارق‌العاده را برای ذهنها قابل درک و رخداد آنها را با دلایل عقلی و علمی اثبات کند که از این امور به دنیا آمدن عیسی بدون داشتن پدر است (شحاته، ۱۳۸۲: ۹۸).

عبده در مواردی، قصص قرآن را از حقیقت تاریخی خود خارج و به گونه‌ای تفسیر کرد که از دیدش، با عقل و شرع در یک راستا قرار گیرد؛ برای مثال ذبح

گاو بنی اسرائیل را برای زنده کردن فرد کشته شده، به حیات معنوی او تفسیر کرد (رضا، بی تا: ۳۵۰/۱-۳۵۱؛ شحاته، ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

جابری از این جهت نیز پیرو دیدگاه نومعتزله است. او نه تنها از حقیقت قصه‌های قرآن سخنی به میان نمی‌آورد تا مجبور نباشد مواردی را که با عقلش هم‌خوانی ندارد توجیه کند، بلکه در بررسی‌اش، از پرداختن به قصه‌هایی که احتمال رخداد خارجی آنها به طور عادی امکان ندارد مانند نزول مائدهٔ آسمانی بر عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و یارانش، زنده شدن پرندگان به درخواست حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ و ماجرای عُزَیر خودداری می‌کند. او در موارد دیگر چون خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و تولد عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز به جهت نوع نگاهش که مطابقت قصص با وقایع زندگی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، تنها از تأثیرگذاری این قصه‌ها بر شنوندگان سخن می‌گوید زیرا همان‌گونه که در مقدمهٔ دیدگاهش بیان کرد، آنچه واقع‌نمایی این قصص را نشان می‌دهد پذیرش آنها در ذهن مخاطب است. همچنین در کتاب تفسیرش وقتی به آیاتی چون خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و سجود فرشتگان می‌رسد پس از بیان دیدگاه مفسران، توجیه و تفسیرهای آنان را بی‌دلیل قلمداد می‌کند، زیرا قصص قرآن را همانند مَثَل‌هایی می‌داند که بحث از چگونگی وقوع آنها بی‌معناست (ر.ک: جابری، ۲۰۰۸: ۴۲/۳).

با توجه به این توضیح جابری، می‌توان دریافت که علت سکوت وی در این موارد می‌تواند اعتقادش به غیر حقیقی بودن قصه‌های قرآن باشد.

۴. مقایسهٔ دیدگاه‌های جابری با مستشرقان

اندیشمندان سنتی جهان عرب با طرد نظرات نواندیشان، سخن آنان را متأثر از دیدگاه مستشرقان می‌دانند. از تألیفات این گروه بر رد دیدگاه‌های جابری *الشبه الاستشراقية في كتاب مدخل الى القرآن الكريم* به قلم عبدالسلام البکاری و الصديق بوعلام و *رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم* نوشتهٔ محمد عماره است.

با نگاهی به دیدگاه‌های مستشرقان و نظرات جابری در بررسی قصص قرآن، می‌توان شباهتهایی را میان این دو دیدگاه یافت که از جملهٔ آنها بررسی قرآن به ترتیب نزول و روشها و نتایجی در این باره است.

جابری در چینش سوره‌ها بر اساس ترتیب نزول تغییراتی را به وجود آورد؛ برای نمونه در دو سوره قلم و مزمل، که پیش از این در آثار نولدکه، بلاشر، گریم و مویر سابقه داشته است (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۰: ۲۹۶). او مانند مستشرقان برای تغییر در ترتیب نزول به روایات اسباب نزول، روایتهای مکی یا مدنی بودن سوره‌ها و به خصوص به روایات سیره تکیه کرده است. جابری بر اساس سیره، زندگی پیامبر ﷺ را به چند مرحله تقسیم کرد و به شکل تخمینی سوره‌ها را در درون این مراحل جای داد؛ روشی که پیش از او، مستشرقان در پیش گرفته بودند (ر.ک: همان: ۱۱). او همچنین سوره‌های زلزال، رحمن، انسان، بینه و حج را بر خلاف روایات ترتیب نزول، مکی دانست که در سه سوره اول با خاورشناسان هم عقیده است (ر.ک: همان: ۱۳-۱۴ و ۱۸). حال سؤال اصلی این است که آیا با وجود چنین شباهتهایی می‌توان او را تحت تأثیر مستشرقان و پیرو آنها دانست؟

با توجه به آنچه در کتاب *مدخل آمده*، جابری زمانی که از ترتیب نزول سخن می‌گوید به سخن مستشرقان توجه دارد و کار آنها را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. وی با نقد نظریه مستشرقان در ترتیب نزول، معتقد است که آنان راه به جایی نبرده‌اند و ترتیب نزول نولدکه از پشتوانه منطقی برخوردار نیست و کار او به قدری بی‌نتیجه بود که بلاشر در چاپهای بعدی ترجمه *معانی القرآن*، چینش آن را به ترتیب مصحف برگرداند. او معتقد است که ترتیب نزول روایت شده از ابن عباس با سیره پیامبر ﷺ هماهنگی بیشتری دارد (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۴۳). بنابراین نمی‌توان او را به ویژه به دلیل آنکه برخی از نظراتش شبیه نظر مستشرقان است پیرو آنان به شمار آورد، زیرا در سخنان دیگر اندیشمندان مسلمان چون دروزه نیز نمونه‌هایی از این دست یافت می‌شود (ر.ک: دروزه، ۱۳۸۳: ۱۷/۱).

همچنین انگیزه جابری با انگیزه مستشرقان در پرداختن به بحث ترتیب نزول یکی نیست. او اذعان دارد که مستشرقان به انگیزه بررسی تغییرات در مسیر وحی - که آن را نتیجه تغییرات روحی پیامبر ﷺ می‌دانستند - به ترتیب نزول روی آوردند (ر.ک: جابری، ۲۰۰۶: ۲۴۰-۲۴۱) تا از این راه، آیات و سوره‌ها را متأثر از دگرگونیهای روحی پیامبر ﷺ و در نتیجه تجربه شخصی ایشان بدانند نه متنی الهی و وحیانی؛ ولی هدف

جابری از رویکرد به ترتیب نزول، درک تأثیر گذاری قصه‌ها به عنوان سلاحی در پیشبرد اسلام و دریافت چگونگی تعامل قرآن با مردم عصر پیامبر ﷺ از رهگذر قصص است.

وی برخی از بحثهای مستشرقان را درباره قرآن، برآمده از فرهنگ آنان و نوع تعاملشان با کتابهای خود می‌داند زیرا کتابهای مقدس تورات و انجیل، مانند قرآن متنی وحیانی و دست‌نخورده نیستند؛ از این‌رو در میان آنان صحت و صدق این کتابها مورد بحث است، مطلبی که در متن وحیانی قرآن با توجه به شیوه‌های نزول، قرائت، حفظ و جمع‌آوری جای بحث ندارد (همان: ۲۱).

نکته دیگر، رابطه قرآن با تورات و انجیل است. برخی مستشرقان مدعی هستند که قرآن از کلام یهود و نصارا گرفته شده است. به عنوان نمونه گلدزیهر خاورشناس یهودی می‌گوید:

آنچه محمد آورده، به ویژه مطالب مربوط به آخرت چیزی جز مواد اقتباس شده از خارج نیست. او این مواد را از تاریخ عهد قدیم و قصه‌های پیامبران پیشین فراهم ساخت. پس تعالیم او فقط آمیخته‌ای است از معارفی که خودش می‌شناخت با آنچه از رهگذر ارتباط با یهود و نصارا به دست آورده بود (۱۹۴۶: ۵-۶).

در این میان برخی تورات را منشأ قصه‌های قرآن می‌دانند و معتقدند که دوره دوم دعوت قرآن، پس از هجرت گروه اندکی از مسلمانان به حبشه، دارای ماهیت اسرائیلی است؛ زیرا پیامبر اسلام ﷺ، مردم را با استفاده از قصه‌های قرآنی به توحید خالص دعوت می‌کرد (حداد، ۱۴۱۴: ۵۳۳-۵۳۴). همچنین برخی از مستشرقان تلاش کرده‌اند تا نشان دهند مسیحیت از مصادر قرآن است، زیرا نقل شده پیامبر اسلام ﷺ در مسافرت به شام با راهبی مسیحی ملاقات کرده و کلماتی را که در قرآن آمده از آن راهب گرفته است (زرزقانی، ۱۴۱۲: ۳۱۷/۲-۳۱۹؛ حداد، ۱۴۱۴: ۱۰۶۲).

مطابقت قرآن با قصه‌های تورات در سخنان برخی از چهره‌های نواعترالی مثل خلف‌الله نیز به چشم می‌خورد. او مخاطب اصلی داستانهای قرآن را اهل کتاب می‌داند، زیرا این مطابقت موجب اثبات معجزه بودن سخن پیامبر ﷺ، یعنی قرآن می‌شد. وی معتقد است که این قصه‌ها طبق آموزه‌های اهل کتاب نازل شد زیرا آنان

معیار راست یا دروغ بودن سخنان پیامبر ﷺ را اخبار غیبی می‌دانستند، بنابراین در دوره نبوت پیامبر اسلام ﷺ و نزول وحی نیز به آن توجه شد. از این روست که در پایان برخی از قصه‌ها که بر پیامبر ﷺ نازل شده، خداوند به خبر غیبی بودن آنها تصریح می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۵۲).

با دقت در سخنان خلف‌الله نمی‌توان سخنش را با مستشرقان یکی دانست هر چند که نظر او با اشکالاتی مواجه بوده و نقدهای بسیاری بر آن نوشته شده است. جابری نیز ضمن رد نگرش خلف‌الله، معتقد است که این نوع نگاه به قصه‌های قرآنی صحیح نیست چون وقتی به بحث فنی درباره قصه‌های قرآن پردازیم به ناچار به نوعی مقارنت و مقایسه قرآن با نصوص تورات مواجه خواهیم شد، در حالی که مطابقت قرآن با عهدین در امور کلی است. خداوند قصه برخی از انبیای بنی‌اسرائیل را در قرآن بیان کرده است، اما در این قصه‌ها اصالت و نوآوری وجود دارد و همین، آن را از تورات و قصه‌هایش متمایز می‌کند. هر کس بخواهد این نوآوری قرآن را درک کند باید تورات را در مقابلش نهد و تلاش کند تا قصه‌های آن را به سبک قرآن بیان کند، آنگاه مفهوم آیه‌ای که خداوند خطاب به مشرکان نازل کرده تا اتهام آنان را در گرفتن قصص از اهل کتاب رد کند، مشخص خواهد شد. قرآن تصدیق‌کننده کلی تورات و انجیل است، ولی به زبان عربی مبین و به شکلی غیر قابل تقلید (بقره/ ۲۳؛ نحل/ ۱۰۳؛ یونس/ ۳۷؛ رک: جابری، ۲۰۰۶: ۴۲۳-۴۲۴).

آنچه مسلم است تفاوت در دیدگاه افرادی چون جابری با مستشرقان است، به ویژه آنکه پاسخ‌گویی به مستشرقان یکی از دغدغه‌های اصلی نواعترالیان است. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اینان با نگاه مستشرقان به قرآن بنگرند اما از آن جهت که این گروه عقل‌گراست و خصوصاً در روبه‌رو شدن با نقل، اصل را بر مطابقت آن با عقل می‌گذارد، از جهت مبنایی به مستشرقان نزدیک می‌شود ولی این مسئله به معنای تقلید از آنان نیست.

این اولین بار نیست که فردی نواندیش به تقلید از مستشرقان متهم می‌شود. پیشینه آن از زمانی است که نگرش عقلی پا به عرصه گذارد به گونه‌ای که برخی حتی محمد عبده را نیز به تأثیرپذیری از مستشرقان متهم کردند (شحاته، ۱۳۸۲: ۹۸).

نقد کلی نگرش جابری به قصص و نتیجه گیری بحث

از آنجا که جابری از پیروان اندیشهٔ اعتزال نو به شمار می آید، از اصول و مبانی تفسیری این تفکر - که عده پایه گذارش بود- و به ویژه عقل گرایی در تعامل با قرآن بهره می برد و به آن پای بند است. این پای بندی در مبانی باعث شد تا دیدگاه تفسیری نومعتزلیان از جهاتی به هم نزدیک و مشابه باشد.

البته جابری بنا بر شیوهٔ همیشگی اش در پی راهکاری جدید بود تا پس از سلف خود خلف الله، بار دیگر این اصول را در داستانهای قرآن مطرح کند. بنابراین به بازخوانی زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله با توجه به قصه های قرآن پرداخت و به جهت رنگ و بوی تاریخی در روشش، این کار را بر اساس ترتیب نزول سوره ها پی گرفت. دیدگاه جابری نسخه ای ویرایش شده از نگرش شکست خوردهٔ خلف الله به قصه های قرآن به شمار می رود، به ویژه آنکه می توان بخش تطور الفن القصصی را در کتاب خلف الله، طرح اولیه برای بخش قصص کتاب *مدخل الی القرآن الکریم* جابری قلمداد کرد.

در نهایت می توان گفت که نومعتزلیان و از جمله جابری به دلیل دور ماندن از علم خطاناپذیر معصومان علیهم السلام و بی توجهی به آموزه های ایشان، به ناچار برای پاسخ گویی به نیازها و مشکلات جامعهٔ امروز به عقل گرایی روی آوردند و به دلیل محدودیت عقل انسان در مسیری ناصحیح گام برداشتند.

کتاب شناسی

۱. آقایی، سیدعلی، «درآمدی بر قرآن»، کتاب ماه دین، شماره‌های ۱۱۶-۱۱۸، خرداد، تیر، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، *الاتجاه العقلي في التفسير*، بیروت، مرکز الثقافي العربي، ۱۴۲۸ م.
۳. همو، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ ش.
۴. امین، احمد، *ضحی الاسلام*، چاپ سوم، قاهره، ۱۹۶۴ م.
۵. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *الاعجاز البياني للقرآن*، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، ۱۹۸۷ م.
۶. همو، *التفسير البياني للقرآن الكريم*، چاپ هشتم، دار المعارف، ۲۰۰۴ م.
۷. جابری، محمد عابد، *فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول*، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۸ م.
۸. همو، *مدخل الى القرآن الكريم*، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۶ م.
۹. همو، «قرآن، قرآن است»، ترجمه سیدعلی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۱۰. حداد، یوسف دره، *القرآن و الكتاب، القسم الثاني: اطوار الدعوة القرآنيہ*، لبنان، المكتبة البولسيه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. حسینی ایمانی، سیدمهدی، «بررسی ظهور گرایشهای اعتزالی نو در دوران معاصر»، *دائرة المعارف طهور*، در < www.tahooranesh.com >.
۱۲. خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصي في القرآن الكريم*، قاهره، سینا للنشر، بیروت، مؤسسه الانتشار العربي، ۱۹۹۹ م.
۱۳. خولی، امین، *مناهج تجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الادب*، قاهره، ۱۹۶۱ م.
۱۴. دروزه، محمد عزت، *التفسير الحديث*، قاهره، دار احياء الكتب العربية، ۱۳۸۳ ق.
۱۵. رشوانی، سامر، «قرآن شناخت»، ترجمه سیدعلی آقایی، *خردنامه همشهری*، شماره ۱۷، مرداد ۱۳۸۶ ش.
۱۶. رشید رضا، محمد، *تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار*، چاپ دوم، دار الفكر، بی تا.
۱۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. السيد، رضوان و محمد زاهد جول، «زندگی و آثار و رویکردهای تفسیری و فکری محمد عابد الجابری»، ترجمه علی علی محمدی؛ کتاب ماه دین، شماره ۱۵۴، مرداد ۱۳۸۹ ش.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان في علوم القرآن*، تحقیق محمد احمد القیسسیه و محمد اشرف سید سلیمان الاتاسی، امارات، النداء، ۱۴۲۴ ق. و تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۲۶ ق.
۲۰. شاطی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی، *الموافقات في اصول الدين*، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
۲۱. شحاته، عبدالله محمود، *منهج الامام محمد عبده في التفسير القرآن الكريم*، قاهره، نشر الرسائل الجامعيه، ۱۳۸۲ ق.
۲۲. صبحی، احمد محمود، *في الكلام*، چاپ پنجم، بیروت، دار النهضة العربية، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *الميزان في تفسير القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. طه حسین، *المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين*، بيروت، ۱۹۷۴ م.
۲۵. عبدالرحیم، عبدالغفار، *الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر*، قاهره، المركز العربی للثقافة و العلوم، بی تا.
۲۶. عبده، محمد، *رسالة التوحید*، مكتبة الاسره، ۲۰۰۵ م.
۲۷. علیخانی، علی اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. علی محمدی، علی، «فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۳۲، مهر ۱۳۸۷ ش.
۲۹. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. کرمی، محمدتقی، *بررسی آرا و اندیشه های محمد عابد جابری*، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، بی تا.
۳۱. گلذیهر، ایگناس، *العقیده و الشریعة فی الاسلام*، بیروت، دار الرائد العربی، ۱۹۴۶ م.
۳۲. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ ششم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. مخلوف، عبدالرحیم و احمد قوشتی، *مناهج الاستدلال علی مسائل العقیده الاسلامیه فی العصر الحدیث (مصر نموذجا)*، عربستان سعودی، مرکز التأسیل للدراسات و البحوث، ۱۴۳۳ ق.
۳۴. معرفت، محمدهادی، «زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع نمون»، *پژوهش های قرآنی*، شماره های ۳۶-۳۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳۵. همو، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط، چاپ سوم، قم، تمهید، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن*، تهران، هستی نما، ۱۳۸۰ ش.
۳۷. واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۸. وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷ ش.
۳۹. ویلانت، رترود، «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *آینه پژوهش*، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳ ش.

نقش تاریخ در تفسیر قرآن کریم

با تأکید بر تاریخ عصر جاهلی*

- قاسم فائز^۱
- محمدرضا شاهرودی^۲
- سعید گلاب‌بخش^۳

چکیده

در فهم و تفسیر قرآن کریم، توجه به تاریخ به ویژه تاریخ عصر جاهلی، به عنوان یکی از مهم‌ترین قرائن فهم متن تاریخی، امری لازم و ضروری است. تاریخ عصر جاهلی در فهم و تفسیر بسیاری از آیات و شناخت و ریشه‌یابی احکام تأسیسی و امضایی قرآن نقشی تعیین‌کننده دارد. شناخت آداب و رسوم مختلف عصر جاهلی مانند آداب و رسوم عبادی و مناسک حج، آداب و رسوم اجتماعی و خانوادگی و آداب و رسوم اقتصادی و تجاری در فهم و تفسیر آیات مرتبط با آن نقش دارد. همچنین آگاهی از عقاید، باورها و ادیان عصر جاهلی در شناخت محیط نزول قرآن و فهم بسیاری از آیات کاربرد دارد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (ghfaez@ut.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تهران (mhshahroodi@ut.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (golabbakhsh@gmail.com).

واژگان کلیدی: تاریخ، تفسیر، تاریخ عصر جاهلی، نقش تاریخ عصر جاهلی در تفسیر.

مقدمه

از دیرباز عالمان اسلامی به این نکته توجه داشته‌اند که مکتوبات هر عصر را باید با معانی معهود واژگان در همان عصر مورد بررسی قرار داد. نیز توجه داشته‌اند که گزاره‌های تاریخی، گاه در ارتباط با موضوع خاص زمانی و قراین حالی و مقامی و زمینه‌های ایراد سخن یا صدور حکم، معناپذیر هستند. اما کمتر به این نکته پرداخته‌اند که علاوه بر معنای مفردات و مقام صدور سخن و یا سیاق و حال و هوای گفتار، اصولاً تاریخ عمومی، اجتماعی و فکری یک قوم نیز از جمله شاخصه‌هایی است که باید در فهم یک اثر تاریخی ملاحظه شود.

اگر این موضوع را درباره قرآن به عنوان کتابی که در میان مردمان جزیره العرب و به زبان آنان نازل شده است، مورد مطالعه قرار دهیم، این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا علاوه بر معانی لغات و شأن نزول و سیاق آیات، توجه به تاریخ اجتماعی، حقوقی، اقتصادی و... آن عصر نیز در فهم قرآن مؤثر است؟

در این زمینه برخی از مفسران، لزوم توجه به تاریخ اجتماعی - اخلاقی و عقیدتی عرب را در مقدمه کتابهای تفسیری یادآور شده‌اند. به ویژه در قرن اخیر، توجه به نقش تاریخ در تفسیر، جلوه آشکارتری یافته است تا آنجا که برخی تأکید کرده‌اند که بدون آشنایی عمیق با تاریخ عرب و سایر ملت‌های عصر نزول، فهم قرآن میسر نیست (ر.ک: قاسمی، ۱۴۱۵: ۲۱/۱ و ۱۵۳-۱۵۵؛ بنت الشاطی، ۱۴۰۴: ۱۰/۱؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۶۴/۲؛ عک، ۱۴۰۶: ۱۴۱؛ ذهبی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱).

آیات مربوط به ویژگی‌های جامعه جاهلی عمدتاً قابل تقسیم به دو بخش کلی است:

۱. باورها و رفتارهای دینی در عصر جاهلی

۲. آداب و رسوم و اخلاق فردی و اجتماعی در عصر جاهلی.

در بخش اول، قرآن کریم وضعیت اعتقادی و رفتارهای دینی مردم جاهلی را با دقت بررسی کرده و به مقولاتی چون کفر، شرک، گمان باطل و افترا بر خدا، تکذیب رسولان الهی و انکار معاد، به طور جدی پرداخته است. همچنین به

رفتارهای دینی مردم جاهلی که از جانب خود ساخته و پرداخته بودند یا رفتارهای دینی ناشی از منابع وحیانی تحریف شده، اشاره کرده است. در بخش دوم نیز قرآن به ویژگیهای جاهلی، آداب و رسوم مختلف، اخلاقیات و عاداتهای فردی و اجتماعی عصر جاهلی پرداخته است. ما در این مقاله به اهم رفتارها و آداب و رسوم عصر جاهلی و نقش آنها در فهم و تفسیر قرآن به ترتیب اهمیت مطالب اشاره می‌کنیم.

۱. ضرورت آگاهی از تاریخ عصر جاهلی

قرآن کریم در محیطی نازل شده است که در آن فرهنگ جاهلیت حکم فرما بود و بدین جهت آیات متعددی به شیوه زندگی، آداب و رسوم و فرهنگ مردم آن پرداخته است. قرآن درباره آداب و رسوم گوناگونی مانند تغییر ماههای حرام (توبه/ ۳۷)، فخر فروشی (بقره/ ۱۹۷)، تحقیر زن (نحل/ ۵۸-۵۹)، ازدواج با همسران پدر (نساء/ ۲۲)، به ارث بردن زنان (نساء/ ۱۹)، زنا (اسراء/ ۳۲)، واداشتن کنیزان به زنا (نور/ ۳۳)، میگساری (بقره/ ۲۱۹)، رباخواری (بقره/ ۲۷۵-۲۷۶)، قمار (مائده/ ۹۰)، مقدس دانستن برخی حیوانات (مائده/ ۱۰۳)، شرک، نیکی نکردن به پدر و مادر و کشتن فرزندان از بیم فقر (انعام/ ۱۵۱)، زنده به گور کردن دختران (تکویر/ ۸)، انکار معاد (هود/ ۵) و موضوعاتی از قبیل «ازلام» (مائده/ ۳ و ۹۰) و بهتایی مانند «وَدّ»، «سواع»، «یغوث»، «یعوق» و «نسر» (نوح/ ۳۳) و باورهایی همچون دختر خدا بودن فرشتگان (صافات/ ۱۴۹-۱۵۷) و فرزند خدا بودن عَزِیر و عیسی (توبه/ ۳۰)؛ و دهها موضوع دیگر مربوط به زندگی عرب قبل از اسلام و معاصر با آن، سخن گفته است.

مسلماً تفسیر دقیق آیات مربوط به این بخش در گرو شناخت تاریخ عصر جاهلی و آگاهی از وضع زندگی مردمانی است که قرآن در آن محیط نازل شده است؛ زیرا قرآن همان جامعه را مد نظر داشته و به تدریج آن را دگرگون کرده است، لذا بر هر مفسری لازم است از وضع زندگی عرب قبل از اسلام و معاصر با آن آگاه باشد تا آیات مربوط به این قسمت را به روشنی درک کند. بنابراین برای درک آیات مربوط به جامعه جاهلی، ضروری است که با ویژگیها و آداب و سنن و ابعاد فکری و فرهنگی و نظامهای اجتماعی و سیاسی آن جامعه آشنا شویم.

۲. نقش تاریخ عصر جاهلی در شناخت احکام تأسیسی و امضایی قرآن

احکام دین اسلام بر اساس یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته احکام تأسیسی و احکام امضایی تقسیم می‌شوند. احکام تأسیسی احکامی هستند که برای نخستین بار و بدون هیچ سابقه‌ای نزد عرف و عقلا بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده‌اند؛ مانند بسیاری از احکام عبادی همچون: احکام نماز، غسل، وضو و تیمم. در مقابل، احکام امضایی احکامی هستند که قبل از اسلام سابقه داشته و عرف و عقلا آن را معتبر دانسته یا وضع کرده و بدان عمل نموده‌اند و عیناً یا با اصلاحاتی از سوی شارع پذیرفته شده است (ر.ک: مشکینی، ۱۳۶۷: ۷۰؛ حکیم، ۱۴۰۸: ۱۴۰/۲)؛ مانند بیشتر احکام معاملات همچون: روا بودن بیع (ر.ک: بقره/ ۲۷۵) یا تحریم قتل در ماههای حرام (ر.ک: بقره/ ۲۱۷).

اهمیت تمایز احکام تأسیسی و امضایی در آن است که اگر حکمی تأسیسی باشد باید شرایط و قلمرو آن حکم را دقیقاً از ادله شرعی دریافت کرد؛ اما اگر حکمی امضایی باشد مطالعه چگونگی اعتقاد مردم و نحوه اجرای حکم در زمان امضای آن در شناخت آن نقش مهمی دارد. در آیات فراوانی از قرآن به احکام تأسیسی و امضایی اشاره شده است که در بسیاری از این موارد، مراجعه به تاریخ عصر جاهلی و شناخت زمینه‌های صدور این احکام کمک شایانی به فهم آیات قرآن و دستورات آن می‌نماید.

۲-۱. نقش تاریخ عصر جاهلی در ریشه‌یابی احکام امضایی

در مورد احکام امضایی که ریشه در باورها و رفتارهای مردم در عصر نزول دارد، آگاهی از عقاید، آداب و رسوم و سنتهای رایج در آن زمان نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم آیات و احکام قرآن کریم دارد. به عنوان مثال، در آیات فراوانی به مسئله برده‌داری و احکام آن اشاره شده است. از رسوم جاهلیت این بوده که خانواده‌های ثروتمند عرب برای خود غلامان و کنیزانی را به بردگی می‌گرفتند و این بخشی از عرف آن زمان بوده است. اسلام با وجود اینکه با برده‌داری مخالف بود اما یک‌باره آن را حرام اعلام نکرد بلکه با این عرف با تدبیر و ملایمت برخورد نمود و بارها به مسلمانان توصیه کرد تا با بردگان خویش، خوش‌رفتار باشند و در صورت امکان

آنان را آزاد نمایند؛ چنانچه در آیات متعددی کفاره بسیاری از گناهان را آزادسازی بردگان معرفی کرد (ر.ک: همین مقاله، بحث برده‌داری).

نمونه دیگر، مسئله جواز تعدد زوجات است که بر خلاف تبلیغات مخالفان اسلام، رهاورد اسلام و در زمره احکام تأسیسی دین اسلام نیست، بلکه در دسته احکام امضایی قرار می‌گیرد. زیرا قرن‌ها پیش از ظهور اسلام، بحث تعدد زوجات در عرف اقوام مختلف وجود داشته و مردان هیچ محدودیتی در اختیار نمودن زنان متعدد نداشتند و اگر مردی ده زن یا بیشتر برای خویش اختیار می‌نمود، امری کاملاً عرفی و عادی تلقی می‌شد. هر مردی در روزگار جاهلیت می‌توانست چندین همسر انتخاب کند. آنها نه محدودیتی در تعداد زنان قائل بودند و نه حقوق و مقرراتی برای آنان در نظر می‌گرفتند (جواد علی، ۱۹۶۸: ۵/۵۴۶).

اسلام با توجه به برخی واقعیتهای - همچون فزونی عدد زنان بر مردان به دلایل متعدد همچون از بین رفتن مردان در میدان جنگ - چندهمسری را تا مرز چهار زن مجاز شمرد و با در نظر گرفتن حقوقی ویژه برای زنان، عدالت مرد در تأمین آن حقوق را نیز شرط نمود. در عین حال، به دلیل دشواری رعایت عدالت به مردان توصیه کرد که تا حد ممکن به داشتن یک همسر بسنده کنند، چرا که رعایت عدالت امری بس دشوار است (طبرسی، بی تا: ۱۱/۳): ﴿...فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحٍ...﴾ (نساء/۳).

۲-۲. نقش تاریخ عصر جاهلی در زمینه یابی احکام تأسیسی

در قرآن موارد بسیاری از احکام تأسیسی بیان شده است؛ مانند: حرمت ورود مشرکان به مسجد الحرام (ر.ک: توبه/۲۸)، وجوب ایستادن به سمت کعبه هنگام نماز (ر.ک: بقره/۱۴۴)، وجوب پرداخت مهر زنان (ر.ک: نساء/۴) و منع از ازدواج هم‌زمان با دو خواهر (ر.ک: نساء/۲۳).

همان طور که آگاهی از تاریخ عصر جاهلی نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم آیات و ریشه‌یابی احکام امضایی قرآن دارد، شناخت سنتها و رفتارهای ناپسند جاهلی در زمینه یابی برخی احکام تأسیسی قرآن، شناخت شیوه مقابله اسلام با عرف و عاداتهای

غلط جاهلی و فهم آیات مربوط، مؤثر است. برای نمونه، رباخواری از عادات مرسوم و رایج در عصر جاهلی بوده است که به دلیل پیامدهای منفی و تأثیر مخرب آن بر نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه از سوی قرآن شدیداً مورد نهی قرار گرفت (ر.ک: همین مقاله، بحث رباخواری).

۳. مناسک حج در عصر جاهلی و نقش آن در تفسیر

در عصر جاهلی، مناسک بسیاری وجود داشت که ریشه در آموزه‌های حضرت ابراهیم علیه السلام داشت، ولی خرافات و تحریفهای فراوانی در زوایای مختلف آن رخنه کرده بود. قرآن نیز در مورد مناسک حج دستوراتی دارد که برخی از آنها بدون توجه به آداب و رسوم حج در عصر جاهلی قابل فهم نیست. در اینجا به چند نمونه از این گونه آداب و رسوم اشاره می‌شود:

۳-۱. ورود از پشت خانه

یکی از آیاتی که به رسوم نادرست عرب در زمینه حج اشاره دارد، آیه ﴿...لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأُوَّالِ الْبُيُوتِ مِنْ أَوْبَاهَا...﴾ (بقره / ۱۸۹) است.

در این آیه، تفسیر ظاهری و ترجمه الفاظ و واژه‌ها، معنای واضحی از آیه به دست نمی‌دهد؛ زیرا خداوند در بیان مثالی از نیکی، بر ورود به خانه از طریق در، تأکید و ورود افراد از غیر در خانه را نهی می‌کند. در این آیه ارتباط میان نیکی و ورود از در و علت استفاده از این مثال مشخص نیست و معلوم نیست در ورود و خروج به خانه چه نکته مهمی نهفته است که قرآن برای تربیت اجتماعی مسلمانان بدان اشاره نموده است. پاسخ این گونه سؤالات و ابهامات، جز با مراجعه به تاریخ عصر جاهلی و درک آداب و رسوم مردم آن عصر امکان‌پذیر نیست.

از جمله آداب غلط برخی از اعراب در جاهلیت این بوده که وقتی برای حج مُحرم می‌شدند و خانه خود را ترک می‌کردند، ورود به آن را بر خود حرام می‌کردند و قسم می‌خوردند که تا اعمال حج آنان تمام نشده از در خانه وارد نشوند؛ اما گاهی که احتیاج داشتند وارد خانه شوند برای آنکه قسم خود را نشکنند

ورودیهای در پشت خانه‌ها درست می‌کردند و از طریق آنها رفت و آمد می‌کردند و بر این عمل خود مباهات می‌کردند و آن را از افتخارات خود برمی‌شمردند (ابن حبیب، بی‌تا: ۱۸۰؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲۵۶/۱). این آیه در همین باره نازل گردید و مسلمانان را از این رسم جاهلی نهی کرد (واحدی، ۱۴۲۱: ۵۷؛ طبرسی، بی‌تا: ۵۰۸/۲-۸۰۹). بنابراین، خداوند در جهت نفی این رسم جاهلی که به اشتباه از اعمال نیک شمرده می‌شد به آن اشاره می‌کند و سنتهای بی‌پایه و اساس از این قبیل را مردود می‌شمارد. سپس در ادامه، ملاک صحیح خوبی و نیکی را بیان می‌فرماید.

۳-۲. عدم وقوف در عرفات

از دیگر مناسک حج در عصر جاهلی وقوف در صحرای عرفات بوده است و حجاج در روز نهم ذی‌حجه از ظهر تا غروب در آن صحرا می‌ماندند. اما گروهی از مشرکان، یعنی کسانی که خود را «حُمس»^۱ می‌خواندند از این کار سر باز می‌زدند و در وادی مشعر (مزدلفه) که فاصله کمتری تا مکه دارد وقوف می‌نمودند و سایر حجاج را از وقوف در آنجا منع می‌کردند. از این‌رو، دیگران به عرفات رفته و در آنجا وقوف می‌کردند (ابن هشام، ۱۹۷۵: ۱۹۹/۱).

در حجة الوداع، هنگامی که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سرزمین مشعر رسیدند، مشرکان قریش (حُمس) امید داشتند آن حضرت به جای عرفات در مشعر الحرام (مزدلفه) وقوف کند، اما پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بی‌اعتنا به این توقع به سوی عرفات حرکت کرد. این اقدام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در پی نزول آیه زیر بود که ضمن آن به همه مسلمانان امر شده بود از آنجایی کوچ کنند که مردم کوچ می‌کنند: ﴿ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۹۹). قرآن در این آیه خط بطلان بر اوهام جاهلی و امتیازات موهوم حُمس کشید و این بدعت مذموم را نفی کرد و از آنها خواست که مناسک

۱. طبق شواهد تاریخی، در جاهلیت، قبیله قریش و برخی قبایل وابسته (مانند خزاعه و کنانه) خود را «حُمس» (جمع احمس به معنای کسی که در دین خود محکم و پابرجاست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۷/۶-۵۸)) می‌خواندند و به عنوان فرزندان ابراهیم و سرپرستان خانه کعبه و ساکنان حرم مکه، امتیازات و جایگاهی ویژه برای خویش قائل بودند؛ از جمله اینکه وقوف در عرفات را که خارج حرم بود ترک می‌کردند (ر.ک: ابن هشام، ۱۹۷۵: ۱۹۹/۱).

حج را مانند قبایل دیگر به جای آورند (طبری، ۱۴۱۵: ۱۶۹/۲؛ طبرسی، بی‌تا: ۵۲۷-۵۲۸).

۳-۳. تحریم گوشت قربانی

قربانی کردن یکی دیگر از اعمال و مناسک حج است که در روز دهم ذی‌حجه انجام می‌شود. در جاهلیت نیز این رسم به عنوان بخشی از اعمال حج انجام می‌گرفته، اما همچون موارد یادشده پیش از این، گرفتار تحریفهای جاهلی بوده است. مردم دوره جاهلی معتقد بودند که از گوشت قربانی جایز نیست خورده شود، چون برای خداست؛ لذا گوشتهای قربانی را روی سنگها و در معرض درندگان می‌گذاشتند. رسم دیگر آنان این بود که پس از انجام قربانی برای خدا در کنار بتها، خون قربانی را به تصور اینکه تقدیم به خدا شده است، به دیوار کعبه می‌مالیدند (جوادی علی، ۱۹۶۸: ۵۲۱/۵).

قرآن کریم در آیاتی از سوره حج برای مقابله با این سنتهای غلط، مسلمانان را به خوردن از گوشت قربانی و نیز اطعام مستمندان از آن امر می‌کند: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَاتٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * لَنْ يَنْالَ اللَّهُ لُحُوبَهَا وَلَا دِمَاؤها وَلَكِنْ يَنْالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾ (حج/ ۳۶-۳۷). البته امر به خوردن از گوشت قربانی یا اطعام به مستمندان در این آیات بر وجوب این کار دلالت ندارد، بلکه برای دفع توهم منع یا تصور عدم جواز خوردن از این گوشت است؛ زیرا مردم جاهلی این کار را جایز نمی‌شمردند و پس از ظهور اسلام ممکن بود برخی مسلمانان، همچنان بر آن تصور و توهم باقی بمانند.

۳-۴. وقوف در منا

وقوف در منا در روزهای یازدهم تا سیزدهم ذی‌حجه از اعمال پایانی حج است، اما مشرکان در اینکه پس از انجام اعمال منا تا روز سیزدهم در آنجا وقوف کنند یا روز دوازدهم به مکه بازگردند، دچار دوگانگی در نظر و عمل بودند. برخی از آنان وقوف در روز سیزدهم را لازم و برخی حرام می‌شمردند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۲/۵). آیه شریفه اشاره به همین مطلب دارد: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ

فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى ﴿٢٠٣﴾ (بقره / ۲۰۳). این آیه اصرار بر یکی از این دو شیوه را امری باطل شمرده، جواز عمل به هر دو را صادر می‌کند. بنابراین، حکم آیه شریفه ناظر به پیشینه این امر در دوران جاهلی است و شناخت رفتار اعراب در جاهلیت موجب فهم صحیح‌تر از آیه می‌گردد.

۴. آداب و رسوم خانوادگی در عصر جاهلی و نقش آن در تفسیر

در عصر جاهلی مردم گرفتار برخی سنتها و رفتارهای ناپسند خانوادگی بودند که سقوط ارزشهای الهی و انسانی را در جامعه آنان به دنبال آورده بود و اسلام با ظهور خود با آنها مبارزه نمود. از آنجا که آیات بسیار زیادی از قرآن کریم ناظر به این گونه از آداب و سنن است، شناخت آنها کمک فراوانی به فهم عمیق این آیات خواهد نمود. در اینجا به برخی از مهم‌ترین این آداب و رسوم و تأثیر آنها در فهم قرآن اشاره می‌کنیم:

۴-۱. نکاح و اقسام آن

نکاح در عصر جاهلی اقسام فراوانی داشته است. عرب جاهلی، افزون بر ازدواج دائم، نکاحهای متنوع و گوناگونی داشت؛ از جمله: نکاح وراثتی، نکاح شیغار، نکاح بدل، نکاح جمع، مخادنه، مضامده، استبضاع، نکاح رهط، نکاح متعه، نکاح با کنیزان و.... به جز ازدواج دائم و دو مورد دیگر (ازدواج موقت و ازدواج با کنیز) که در اسلام تأیید شد، بقیه موارد عموماً روشهایی گوناگون برای ارضای غریزه شهوت بود. مسلماً آگاهی از همه این اقسام و مطالعه ابعاد مختلف آن، به شناخت فضای فرهنگی و شرایط محیط نزول قرآن کریم کمک می‌نماید و موجب فهم بهتر آیات قرآن و شناخت عمیق آیین اسلام و دستاوردهای آن می‌شود. ما در اینجا به بررسی برخی از این اقسام که مستقیماً مورد توجه قرآن قرار گرفته و در فهم و تفسیر آیات تأثیر بیشتری دارد، اشاره می‌کنیم:^۱

۱. برای آشنایی با سایر اقسام و کیفیت آنها، ر.ک: جواد علی، ۱۹۶۸: ۵/۵۳۰ به بعد؛ نوری، ۱۳۶۰: ۴۷۵ به بعد.

الف) نکاح وراثتی

عرب دوران جاهلیت، گرچه خود را به نکاح با مادر نمی‌آلود، اما خویشتن را برای ازدواج با سایر زنان پدر سزاوار می‌دانست؛ لذا همین که مردی از دنیا می‌رفت و زنی از او به جای می‌ماند، پسر بزرگ‌تر خود را مالک او می‌دانست و در صورت تمایل بی هیچ مهریه و عقدی آن زن را به نکاح خویشتن در می‌آورد و گرنه او را از ازدواج منع می‌کرد و آن زن بر همان حال باقی می‌ماند تا مرگ او نیز فرارسد یا آنکه زن را به ازدواج شخص دیگری در می‌آورد و خود مهریه‌اش را می‌گرفت و از آن استفاده می‌کرد (طبری، ۱۴۱۵: ۴۰۴/۳-۴۰۶).

در این نکاح، زن بازمانده، دقیقاً همچون اموال موروثی، تابع احکام طبقات وارث بود؛ مثلاً اگر در طبقه اول، چندین پسر وجود داشت، فقط پسر بزرگ وارث نکاح این زن به شمار می‌آمد. بر این اساس، با اعراض آن پسر از این ارث، نوبت به پسر بعدی می‌رسید و در نهایت، این ارث برای اقربای دیگر بود. همچنین در میان اقربا، برادر میت مقدم بود و سپس نوبت به دیگران می‌رسید (جوادی علی، ۱۹۶۸: ۵۳۳/۵-۵۳۴).

با ظهور اسلام، این نکاح تحریم شد و قرآن کریم از نکاح با همسر پدر به شدت نهی کرد تا آنجا که این نکاح را «فاحشه»، «مقت» و «شیوه‌ای ناپسند» معرفی نمود: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (نساء/ ۲).

ب) مخادنه و مسافحه

«مخادنه» در لغت به معنای «مصاحبت» و «دوستی» است (راغب، ۱۳۹۲: ۲۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۹/۱۳). در جاهلیت رسم بر این بود که زن برای خود، مردی را، و مرد برای خود، زنی را به دوستی برمی‌گزید و آن دو دوست با هم رفت‌وآمد می‌کردند. پس از آن هرگاه فرزندی زاده می‌شد، زن اعلام می‌کرد که آن فرزند برای فلان کس است. سپس مرد، همان زن را به ازدواج خود درمی‌آورد (ابن حبیب، بی‌تا: ۳۴).

در قرآن از چنین زنان و مردانی که به مخادنه می‌پرداختند به لفظ «مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ» و «مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ» تعبیر شده و این دو تعبیر در کنار تعبیر «مُسَلِّخَاتٍ» و

﴿مَسْلُحِينَ﴾ قرار گرفته است (ر.ک: نساء/ ۲۵؛ مانده/ ۵). در اسلام، مسافحه و مخادنه بنا به نص قرآن کریم ممنوع شد: ﴿...فَأَنكِهْوَهُنَّ بِأَدْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَثْوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ (نساء/ ۲۵).

در تفاوت میان «مسافح» و «مخادن» گفته‌اند که مسافح به طور علنی زنا انجام می‌داد، اما زن مخادن، خویشان را برای دوست (خدن) خود نگاه می‌داشت تا با او مخفیانه و نه آشکارا فجور کند (طبری، ۱۴۱۵: ۲۸/۵-۳۰). همچنین از ابن عباس نقل شده است که اهل جاهلیت، آن مورد از زنا را که آشکار بود، تحریم می‌کردند و موردی را که مخفی بود حلال می‌شمردند. آنان زنای آشکار را پلید می‌دانستند اما زنای مخفی را بدون عیب می‌انگاشتند. لذا خداوند این آیه را نازل کرد: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ (انعام/ ۱۵۱؛ همان: ۲۸/۵).

ج) نکاح جمع

عرب در جاهلیت، به طور همزمان با دو خواهر ازدواج می‌کرد. در بیشتر این موارد، دو خواهر یکی پس از دیگری بدون آنکه اولی مطلقه یا متوفا شود با یک مرد ازدواج می‌کردند، اما گاهی نیز چنین امری در یک نکاح واقع می‌شد (ابن حبیب، بی‌تا: ۳۲۷؛ طبری، ۱۴۱۵: ۴۲۸/۳).

پس از ظهور اسلام، این نکاح ممنوع شد: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ... وَأَنْ جُمِعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ (نساء/ ۲۳). مسلماً این نکاح، پدیده زشتی بود که عرب به آن مبادرت می‌ورزید و به رغم آنکه خود چنین ازدواجی را زشت‌ترین کار می‌شمرد، به انجام آن می‌پرداخت. محققان درباره زشتی چنین نکاحی و نهی از آن، بر عامل نفسانی تکیه کرده و تصریح نموده‌اند که این ازدواج باعث ایجاد کینه و نفرت در میان محارم (دو خواهر) می‌شود (فروخ، ۱۹۸۴: ۱۵۷).

۲-۴. مهریه زنان

عرب جاهلی مهریه زن را در هنگام ازدواج، به پدر یا سرپرست او می‌داد و در واقع آن را بهای زن به سان یک کالا می‌دانست، لذا سعی ولی بر آن بود که مبلغ مهریه، گزاف باشد تا نشان از شرافت زن باشد (همان: ۱۵۶؛ فوزی، ۱۹۸۳: ۴۵).

همچنین خداوند در آیه ﴿وَأَتُواالنِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (نساء/ ۴) تأکید می‌کند که مهریه زن باید به خود آنان داده شود به گونه‌ای که خود از آن بهره‌مند شوند. در حقیقت این فرمان در ردّ آن سنت جاهلی و تأکیدی بر وجوب پرداخت مهریه به زن است، با لحاظ اینکه حکمت پرداخت مهریه استفاده زن از آن است، نه اینکه صرفاً بهای او به حساب آید (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱۱/۲).

از این آیه بطلان دیگر انواع ازدواج جاهلی که در آن مهریه زن نادیده گرفته می‌شد نیز معلوم می‌گردد؛ مثلاً در نکاح شغار،^۱ مرد عرب دختر یا خواهرش را به ازدواج با مردی دیگر درمی‌آورد و در برابر، آن دیگری نیز دختر یا خواهرش را به تزویج او درمی‌آورد. بر این اساس، مهریه‌ای در بین نبود و هر زن، مهریه زن دیگر محسوب می‌شد. این کار نیز در اسلام ممنوع شد (جوادی علی، ۱۹۶۸: ۵/۵۳۸).

۴-۳. ازدواج با ایتام

یکی از آداب و رسوم اجتماعی مردم عصر جاهلی که مورد توجه قرآن کریم نیز قرار گرفته، رفتار آنان با ایتام به ویژه ازدواج با دختران یتیم است؛ برای مثال، در آیه ﴿وَكَسَفْتُونَا فِي النِّسَاءِ قُلُوبَ اللَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالسُّتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (نساء/ ۱۲۷)، جمله ﴿تَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ﴾ مورد تأمل و اختلاف مفسران قرار گرفته است. فعل «رغب» اگر با حرف جرّ «عن» به کار رود به معنای اعراض از چیزی است و اگر با حرف جرّ «فی» به کار رود به معنای روی آوردن و رغبت به آن چیز می‌باشد (جوهری، بی‌تا: ۱۳۷/۱؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۲۸۰). چنین فعلی که با دو حرف جرّ به کار می‌رود، در صورتی که حرف جرّ محذوف باشد، باید قرینه‌ای بر نوع حرف جرّ حذف شده وجود داشته باشد. برخی معتقدند که در آیه شریفه قرینه‌ای که نشان‌دهنده مراد از «ترغبون» (اعراض یا روی کردن) باشد، وجود داشته ولی بر ما مخفی مانده است. برخی نیز هر دو احتمال را در آیه شریفه داده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۵۷۰).

۱. «شغار» از ریشه «شغر» به معنای دور ماندن است و چون در این نکاح، زن از مهریه دور نگاه داشته می‌شد، به آن شغار می‌گفتند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ذیل شغر).

اما حقیقت آن است که هیچ‌گونه ابهام، اشتباه و حتی اجمالی در آیه شریفه وجود ندارد و این‌گونه اختلافات ناشی از عدم مراجعه به تاریخ و بی‌توجهی به قرائن تاریخی است. در واقع، آیه شریفه در صدد دفاع از دختران یتیم است تا سنت ظالمانه‌ای که در عصر جاهلی مرسوم بود از میان برود. سوء استفاده مردان از دختران یتیم چنین بود که چنانچه مردی دختر یتیمی را تحت سرپرستی داشت و دختر چندان مورد توجه نبود که رغبتی به ازدواج با او داشته باشد و در عین حال دارای ثروتی هم بود، او را در خانه حبس می‌کرد به انتظار اینکه بمیرد و ثروتش را تصاحب کند یا به طمع دارایی و ارثی که نصیب او شده بود به او پیشنهاد ازدواج می‌داد، اما پس از تصرف اموال او، بی‌مهری و بی‌توجهی را آغاز می‌کرد. بر این اساس، حرف جرّ محذوف در «تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ» «عن» می‌باشد و منظور، بی‌رغبتی به ازدواج است نه رغبت و تمایل. مؤید این معنا جملات دیگری در آیه است که اشاره به محرومیت زنان دارد: «لَا تُؤْتُوهُنَّ مَا كَتَبَ لَهُنَّ» و «وَالسَّاعِفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ» (ر.ک: طبرسی، بی‌تا: ۱۸۰/۳-۱۸۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۲: ۴۶۸/۱).

۴-۴. طلاق و اقسام آن

یکی از عواملی که در دوره جاهلیت موجبات ظلم به زن و محروم شدن او از حقوق طبیعی‌اش را فراهم می‌آورد، طلاق و اشکال گوناگون آن در جاهلیت و به بازی گرفتن زندگی زنان توسط مردان بوده است. از آنجا که در قرآن آیات فراوانی به این مسئله اشاره دارد، شناخت اقسام طلاق در جاهلیت به فهم و تفسیر قرآن کمک فراوانی می‌کند. در اینجا به اختصار به بیان این اقسام و آیات مرتبط با آن می‌پردازیم:

الف) طلاق ضرار

یکی از اقسام طلاق، مطابق رسم زمان جاهلیت طلاق «ضرار» بوده است. طلاق «ضرار» دو صورت داشت:

۱. مردان برای اینکه همسران خود را تحت فشار قرار دهند، پی‌درپی آنها را طلاق می‌دادند و قبل از تمام شدن مدت زمان عده رجوع می‌کردند و این طلاقها و

رجوعها حدی نداشت (طبری، ۱۴۱۵: ۲/۲۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۴۴۰). قرآن با این عمل ناجوانمردانه و سنت جاهلی مبارزه کرد و برای اینکه حق زنی ضایع نشود، تعداد طلاق قابل رجوع و بازگشت را به دو مرتبه محدود نمود: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ مَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ...﴾ (بقره/ ۲۲۹). در سبب نزول این آیه آمده است که زنی از شوهر خود شکایت کرد و اظهار داشت که وی برای ضرر زدن به او پیوسته طلاقش می‌دهد و باز رجوع می‌کند. در این وقت، آیه فوق نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱: ۸۱).

۲. در عصر جاهلی مردان چون زنی را دوست نمی‌داشتند او را طلاق می‌دادند ولی اجازه نمی‌دادند با مرد دیگری ازدواج کند و آن زن تا پایان عمر رنج می‌دید (قرطبی، ۱۴۱۷: ۳/۱۵۶). قرآن از این عمل نیز به شدت نهی کرد و فرمود: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...﴾ (بقره/ ۲۳۱).

ب) ایلاء

در واقع، ایلاء یکی از شیوه‌های آزردن و ضرر زدن به زنان در جاهلیت بود. بر پایه گزارشهای تاریخی اگر مردی زنش را دوست نداشت و ضمناً نمی‌خواست که او همسر دیگری شود، سوگند می‌خورد که با وی همبستر نشود. بنابراین او را در حالتی که نه مطلقه بود و نه شوهردار، نگه می‌داشت (واحدی، ۱۴۱۱: ۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۴۲۹). خداوند برای دفاع از حقوق زن در مقابل این سنت جاهلی آیات زیر را نازل کرد: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرْتِيصٌ أَرْبَعَةٌ شَهْرٌ فَإِنْ فَأَوْوَأْفَانِ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ* وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۲۶-۲۲۷؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۸۱). در این آیات، خداوند مدت ایلاء را به چهار ماه محدود کرد تا نظر نهایی مرد نسبت به زنش معلوم شود. پس از این مدت اگر مرد برگشت و حق همسرش را ادا کرد و کفاره شکستن قسم خود را داد، مجازاتی در حق او نیست؛ اما اگر پس از چهار ماه، از تصمیم خود برنگشت، باید زن را طلاق داد و نمی‌توان او را معطل نگه داشت (طبرسی، بی‌تا: ۲/۵۷۱).

ج) ظهار

اعراب جاهلی هنگامی که از همسر خود ناراحت و غضبناک می‌شدند، برای تنبیه،

او راظهار می کردند؛ یعنی به او می گفتند: «أَنْتِ مَنِّي كَظْهَرِ أُمِّي» (تو نسبت به من همچون مادرم هستی). این سخن به عقیده آنها سبب می شد که آن زن به منزله مادر باشد و تا ابد حرام گردد و هیچ گاه شوهر نمی توانست به او رجوع نماید یا مجدداً با او ازدواج کند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۴۱۳/۳).

برای نخستین بار که پس از ظهور اسلام، مردی همسرش راظهار کرد، آن زن نزد پیامبر ﷺ آمد و از شوهر خود شکایت کرد که به دنبال آن آیات ابتدایی سوره مجادله در جهت حل این مشکل نازل شد: ﴿الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَابِهِمْ مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (مجادله / ۲؛ واحدی، ۴۲۷-۴۲۹). قرآن با این بیان حکمظهار را لغو و حرمت ابدی و مادر شدن همسر را برای شوهرش نفی کرد.^۱ همچنین برای اینکه مردم این رسوم جاهلی را کنار بگذارند، کفاره سنگینی را برای رجوع دوباره مرد به زن قرار داد که عبارت بود از: آزادی یک برده. اگر توانایی این کفاره را نداشت، دو ماه روزه پیاپی و اگر توانایی انجام این کار را نیز نداشت، اطعام شصت مسکین (ر.ک: مجادله / ۳-۴). برخورد قاطع اسلام و نزول این آیات از سوی خداوند و بیان و اجرای آن توسط پیامبر ﷺ بیانگر این واقعیت است که اسلام هرگز اجازه نمی دهد حقوق زن به وسیله مردان خودکامه با استفاده از رسوم و عادات ظالمانه و جاهلی مورد تجاوز قرار گیرد.

۴-۵. عده و فوات

قبل از اسلام، امتهای مختلف، درباره زن شوهرمرده، عقاید خرافی مختلفی داشتند؛ از جمله اینکه باید او را با همسر مرده اش آتش زد یا زنده در گور شوهرش به خاک سپرد یا تا آخر عمر نباید با هیچ مردی ازدواج کند. عقیده عرب جاهلیت این بود که زنان پس از مرگ شوهر، باید یک سال عده نگه می داشتند و در این مدت حق ازدواج نداشتند (سالم، ۱۳۸۰: ۳۵۰). قرآن این مدت را به چهار ماه و ده روز کاهش داد: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرَى بَعْضُ بِنَفْسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ (بقره / ۲۳۴).

۱. این مسئله در آیه ای دیگر از قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است: ﴿...مَّا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي يَظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ (احزاب / ۴).

البته قبل از تعیین عدهٔ وفات، در آیه‌ای دیگر به عادت مرسوم عرب جاهلی توجه شده است: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۴۰). در این آیه با توجه به عادت مرسوم عرب جاهلی بیان شده که مردها مالی برای همسران خود وصیت کنند تا اگر آنها خواستند یک سال انتظار بکشند، برای هزینهٔ زندگی و روزی خود از آن مال استفاده کنند و ورثهٔ شوهران متوفا نیز آن زنان را از منزل شوهر متوفا تا یک سال اخراج نکنند.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که چون آیهٔ عدهٔ وفات نازل شد، زنان به محضر رسول الله صلی الله علیه و آله اعتراض کرده، گفتند: ما نمی‌توانیم چهار ماه و ده روز صبر کنیم. حضرت در جواب فرمود: در جاهلیت چون شوهر یکی از شما فوت می‌شد تا یک سال صبر می‌کردید، من فقط به چهار ماه و ده روز امر کردم و آنگاه صبر نمی‌کنید (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۴۰).

۴-۶. حقوق و ارث زنان

در عصر جاهلی با زن مانند یک برده یا کالا رفتار می‌شد و از حقوق انسانی بی‌بهره بود (سالم، ۱۳۸۰: ۳۵۰-۳۵۲). گاهی بعضی از مردان، زنان ثروتمند را به خاطر ثروتشان به همسری می‌گرفتند، ولی با آنها مثل یک همسر رفتار نمی‌کردند و حقوق همسری را نادیده می‌انگاشتند و آنها را به همین صورت رها کرده، منتظر مرگ آنها بودند تا از آنها ارث ببرند. گاهی هم به اجبار از زنهاى خود می‌خواستند که همه یا بخشی از مهریهٔ خود را به مرد ببخشند تا در مقابل، آنها را طلاق دهند. قرآن این سنت ظالمانه را مورد تخطئه قرار داد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَنْدَهُنَّ وَيَعْضُ مَا أَنْتُمْ مَوْهُنَّ... وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِخْدَاهُنَّ فَنُطْرًا فَلَا تَأْخُذْ مِنْهُ نِسْيَانًا تَأْخُذُوهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ (نساء/ ۱۹-۲۰).

در عصر جاهلیت، زنان و داراییهای آنها جزء اموال و داراییهای مردان به شمار می‌رفتند، به گونه‌ای که پس از مرگ مرد جزء میراث او محسوب می‌شدند و هیچ گونه ارثی نداشتند. دلیلش هم این بود که می‌گفتند: زن قدرت جنگی و دفاعی

ندارد و کسی که نمی‌تواند از اموال دفاع کند و از خود او هم باید دفاع کرد، حق ارث بردن ندارد (فروخ، ۱۹۸۴: ۱۵۸). اما قرآن حق مالکیت و ارث را برای زنان همانند مردان به رسمیت شناخته، برای ایشان شخصیت حقوقی مستقل قائل شد: ﴿...لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ...﴾ (نساء/ ۳۲) و ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (نساء/ ۷).

۵. آداب و رسوم اقتصادی در عصر جاهلی و نقش آن در تفسیر

در روزگار جاهلیت ساکنان مکه از راه تجارت زندگی خود را می‌گذراندند. البته برخی تاجران به درآمد ناشی از دادوستد بسنده نمی‌کردند و به رباخواری، قماربازی و کم‌فروشی روی می‌آوردند. در آیات بسیاری از قرآن به شیوه‌های تجاری و آداب و رسوم اقتصادی عصر جاهلی اشاره شده که برای فهم و تفسیر دقیق این آیات، شناخت این آداب و رسوم و زوایای مختلف آن لازم و ضروری است. در اینجا به اهم آن رسوم و نقش آنها در تفسیر آیات مربوط اشاره می‌شود:

۵-۱. رباخواری

بنا بر منابع تاریخی، قبل از ظهور اسلام رباخواری در جزیره العرب بسیار متداول و شایع بود و عده‌ای از اشراف از این طریق کسب درآمد می‌کردند. از آنجا که معمولاً دریافت‌کنندگان وام‌های ربوی افراد فقیر و تهیدست بودند، در بسیاری از مواقع زنان و فرزندان‌شان به گروگان گرفته می‌شدند و در صورت ناتوانی وام‌گیرنده از پرداخت دین، گروگان به مالکیت وام‌دهنده درمی‌آمد (فروخ، ۱۹۸۴: ۴۸). حتی برخی رباخواران هنگام مرگ وصیت می‌کردند تا فرزندان‌شان از حق گرفتن اموال ربوی نگذرند و حتماً آن را از بدهکاران بستانند. در این زمینه وصیت ولید بن مغیره به فرزندانش گزارش شده است (ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۱۹۲). پس از اسلام آوردن اهل طائف از جمله خالد بن ولید، پیامبر ﷺ با او در مورد ربای باقی‌مانده از زمان پدرش صحبت فرمود. آنگاه آیه تحریم ربا نازل شد و دستور داد آنچه را از ربا باقی مانده است رها کنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/ ۲۷۸: ابن هشام، ۱۹۷۵:

۴۱۴/۱). حتی رباخواران تهدید شدند که دست برنداشتن از رباخواری به منزله اعلان جنگ با خدا و رسول اوست: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (بقره/ ۲۷۹).

اعراب ربا خوردن را همانند خرید و فروش می دانستند و کاری سالم تلقی می کردند. قرآن کریم با این تلقی نادرست به مبارزه برخاست و فرمود: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (بقره/ ۲۷۵). در بیع، طرفین به صورت یکسان وارد میدان کار می شوند و احتمال سود و زیان بر هر دو به طور یکسان حاکم است در حالی که در نظام رباخواری، رباخوار هیچ گاه ضرر نمی بیند و پیوسته ضررها متوجه طرف دیگر است (بلاغی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۱؛ طباطبایی، بی تا: ۴۰۸/۲-۴۰۹).

در عصر جاهلیت، انواع مختلفی از ربا شیوع داشت. علاوه بر ربای مشهور که در آن، هنگام قرض دادن، شرط پرداخت اضافی صورت می گرفت، نوع دیگری از ربا نیز رایج بود. در این نوع، افراد نیازمند از توانگران وام می گرفتند بدون اینکه قرار پرداخت اضافی بگذارند، آنگاه پس از پایان مدت مقرر در صورت ناتوانی بدهکاران از بازپرداخت، تقاضای تمدید مهلت می کردند و طلبکاران با افزایش میزان بدهی موافقت می نمودند و این روند تا زمان بازپرداخت بدهی ادامه می یافت. شکل دیگر این ربا مربوط به قرضهای حیوانی بود که در برابر تمدید، بدهی به سن بالاتر حیوان حواله داده می شد. مثلاً اگر بدهکار، شتر یک ساله را بدهکار بود، در پایان مدت، در صورت ناتوانی در ادای دین، متعهد می شد که پس از یک سال، شتر دوساله بپردازد. اگر شتر دو ساله بود، متعهد به پرداخت شتر سه ساله می شد. این نوع ربا، از سبب نزول یکی از آیات مربوط به ربا به خوبی قابل استفاده است. در سبب نزول این آیه آمده است که طایفه ثقیف در جاهلیت به بنی مغیره قرض می دادند و آنان در پایان مهلت می گفتند: «مهلت بیشتری بدهید، ما مبلغ را افزایش می دهیم». اینجا بود که آیه زیر نازل شد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۳۰؛ طبری، ۱۴۱۵: ۴/۵۹).

بنابراین ربا افزون ستانی بر اصل مال است؛ چه این زیادی در اصل قرارداد آمده باشد و چه پس از سررسید مهلت بدهی مطرح شود (قرشی، بی تا: ۲۵).

۲-۵. قماربازی

از جمله انحرافهای اقتصادی رایج در میان عرب روزگار جاهلیت، شیوه‌های متعدد قماربازی بود. حتی بعضی از مردم روزگار جاهلیت، خود و زن و فرزندشان را در قمار می‌باختند. از آنجا که در قرآن از این شیوه و عادت جاهلی یاد شده، شناخت آن در فهم و تفسیر قرآن ضروری و لازم است.

یکی از انواع قمار «میسر» است و آن عبارت است از انداختن چوبه تیر که به آن «ازلام» و «اقلام» هم گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۸/۵؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۶۸۱). قمار میسر به این صورت بود که شتری را خریده، می‌کشتند و آن را ۲۸ قسمت می‌کردند؛ آنگاه ده چوبه تیر را با نامی خاص برای هر یک انتخاب می‌کردند و به هر کدام مناسب رتبه‌اش سهم می‌دادند؛ برای مثال، پنجمی پنج سهم و ششمی شش سهم، و چون سهمها تمام می‌شد هشتم و نهم و دهم سهم نداشتند. سپس دست می‌بردند و یکی از آن ده تیر را بیرون می‌آوردند. اگر تیر چهارسهمی بیرون می‌آمد به صاحب آن چهار سهم از ۲۸ سهم تعلق می‌گرفت. تعیین اینکه صاحب هر چوب چه کسی باشد نیز با قرعه انجام می‌شد (یعقوبی، بی‌تا: ۲۵۹/۱-۲۶۱).

این کار برای عده‌ای سود و برای عده‌ای ضرر داشت، در حالی که سود حاصل از این طریق بی‌هیچ زحمت و رنجی به دست می‌آمد. اسلام این شیوه جاهلی را ممنوع و اعلام کرد که هرچند در این کار برای عده‌ای سود نهفته است، گناهِش از سود آن بیشتر است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا لَكَبِيرٌ مِّنْ نَّفْعِهِمَا...» (بقره/۲۱۹). ممکن است گفته شود قمار هم کاری است که فرد انجام می‌دهد و از سودش برخوردار می‌شود. ولی باید دانست که قمار، کار نیست بلکه تصاحب اموال دیگران بدون ارائه خدمتی اقتصادی است. لذا قرآن در نهایت آن را به کلی تحریم نمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (مائده/۹۰).

۳-۵. ازلام

در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْبَانَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أِهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَّةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ

وَالنَّطِيقَةُ وَمَا أَكَلَ الشَّبَعُ الْأُمْدَكِيَّةَ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّضْبِ وَأَنْ تَسْقَسُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ...» (مائده/۳)، «استقسام به ازلام» در ردیف محرمات قرار گرفته است. ازلام به معنای چوبهای خاص قرعه و استقسام به معنای سهم‌خواهی است. برابر رسم جاهلی، حیوانی را پس از یک شرط‌بندی خریده، ذبح می‌کردند؛ سپس ده چوبه تیر را در کیسه‌ای می‌نهادند و روی هفت چوب، برنده و روی سه چوب دیگر، بازنده می‌نوشتند، آنگاه با قرعه، هر یک چوبی را از کیسه بیرون می‌آوردند. تمام گوشت حیوان ذبح‌شده، سهم آن هفت تیری می‌شد که چوبهای برنده به نامشان بود و قیمت حیوان را آن سه نفر بازنده می‌پرداختند؛ بی‌آنکه سهمی از گوشت داشته باشند (ابن حیب، بی‌تا: ۳۳۲؛ مغنیه، ۱۹۹۰: ۱۱/۳).

چنانچه ملاحظه می‌شود فهم و تفسیر این بخش از آیه بدون آگاهی از آداب و رسوم عرب امکان‌پذیر نیست و آداب و رسوم عرب نیز تنها از راه تاریخ به دست می‌آید (برای اطلاعات بیشتر در زمینه قمار و ازلام در عصر جاهلی، ر.ک: ابن قتیبه، ۱۳۸۵: المیسر و القداح).

۴-۵. کم‌فروشی

از دیگر انحرافهای اقتصادی روزگار جاهلیت کم‌فروشی بود. آنان از راههای گوناگون آنچه را می‌فروختند کم می‌دادند و آنچه را می‌خریدند زیاد می‌گرفتند. گویا این پدیده در مردم مدینه رواج بیشتری داشته است چنان که پس از ورود پیامبر ﷺ به مدینه سوره مطففین در این باره نازل شد و کم‌فروشان را به مجازاتهای سخت تهدید کرد: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَكَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (مطففین، ۳-۱؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۷۴-۴۷۵).

۶. آداب و رسوم اجتماعی در عصر جاهلی و نقش آن در تفسیر

۱-۶. فرزندکشی

قرآن کریم در آیات متعددی به سنت فرزندکشی اعراب توجه و از آن نهی کرده است. از این رو شناخت ابعاد این مسئله نقش مهمی در فهم این آیات دارد.

الف) زنده به گور کردن دختران

دخترکشی و زنده به گور کردن دختران (وَأَدِ الْبَنَاتِ) از عادات بسیار زشت و غیر انسانی در عصر جاهلی بوده است. در فرهنگ منحنی مردم عصر جاهلی دختر داشتن عیب و ننگ بود. از این رو، نوزاد دختر را زنده به گور می کردند. آنان به دو دلیل این کار را انجام می دادند؛ یکی اینکه مبادا در آینده در جنگها به اسارت دشمنان در آیند و دیگر اینکه فشار فقر و عدم توانایی بر تأمین هزینه زندگی آنها سبب قتلشان می شد؛ زیرا دختر در آن جامعه تولیدکننده نبود و غالباً مصرف کننده محسوب می شد (طبری، بی تا: ۶۷۴/۱۰؛ سالم، ۱۳۸۰: ۳۵۳-۳۵۶).

در قرآن در آیات متعددی به این سنت زشت جاهلی اشاره شده است. قرآن این عادت آنان را چنین تصویر می کند: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ أَيَسْكُنَ عَلَىٰ هُنَّ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلْأَسَاءُ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (نحل/ ۵۸-۵۹). همچنین در آیه ای دیگر می فرماید: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (تکویر/ ۸-۹).

ب) کشتن پسران

در عصر جاهلی کشتن فرزندان منحصر به دخترکشی و زنده به گور کردن دختران نبود. آنان فرزندان پسر خود را نیز به مناسبتهای مختلف می کشتند و حتی کشتن بچه های خود را یک نوع افتخار و یا عبادت محسوب می داشتند. اعراب جاهلی به خاطر بتهایشان گاهی فرزندان خود را قربانی می نمودند و یا نذر می کردند که اگر فرزندی نصیب آنها شد آن را برای بت قربانی کنند. آنها چنان اهمیتی برای بتها قائل بودند که اموال نفیس خود را خرج بتها و متولیان آنها می کردند و خودشان فقیر و تهیدست می شدند تا آنجا که گاهی بچه های خود را از گرسنگی و فقر سر می بریدند (طبری، ۱۴۱۵: ۳۲/۸).

قرآن کریم در این باره می فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيَزْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾ (انعام/ ۱۳۷). همچنین در آیه ای دیگر از این عمل زشت نهی می فرماید: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانِ خَطَايَا كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۳۱). از

این آیه به خوبی استفاده می‌شود که وضع اقتصادی اعراب جاهلی آن قدر سخت و ناراحت‌کننده بوده که حتی گاهی فرزندان خود را از ترس عدم توانایی اقتصادی به قتل می‌رساندند.

البته مفسران در اینکه عرب جاهلی آیا فقط دختران را در زیر خاک پنهان می‌کرد و یا پسران را نیز از ترس فقر به قتل می‌رساند اختلاف کرده‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۴/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۳۱/۲۰؛ طباطبایی، بی تا: ۸۵/۱۳). اما مراجعه به تاریخ و دقت در شواهد تاریخی و آشنایی با عادات و رسوم عرب جاهلی نظر دوم را تأیید می‌کند. ظاهر تعبیر آیه نیز که در آن ضمیر جمع مذکر (قتلهم) به کار رفته، می‌تواند دلیلی بر نظر دوم باشد (ر.ک: طباطبایی، بی تا: ۸۵/۱۳).

۶-۲. فرزندخواندگی

در عصر جاهلی، غیر از خانواده و قبیله که خویشاوندان را به هم پیوند می‌داد، انواع دیگری از رابطه نیز همچون فرزندخواندگی در میان قبایل عرب جاهلیت رایج بود. فرزندخواندگی به صورتی که در روزگار جاهلیت مرسوم بود، در اسلام مردود شناخته شد و مقرر گردید که پسران با نام پدرانشان خوانده شوند و اگر پدرانشان شناخته شده نباشند برادر دینی تلقی کردند. قرآن کریم درباره لغو فرزندخواندگی می‌فرماید: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَ كُرْأِيَاءَ كَمَا ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (احزاب/ ۴). همچنین درباره نسبت دادن فرزندان به پدرانشان می‌فرماید: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاُولَئِكَ فِي الدِّينِ﴾ (احزاب/ ۵).

رسول خدا ﷺ در راستای براندازی این رسم جاهلی با دشواری فراوان روبه‌رو بود. آن حضرت فرزندخوانده‌ای به نام زید داشت که با همسر خود ناسازگار بود و از او جدا شد. آنگاه از سوی خداوند آیه نازل شد و به رسول خدا ﷺ فرمان داد که برای پایان دادن به قوانین جاهلی پسرخواندگی با همسر سابق زید ازدواج کند: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (احزاب/ ۳۷؛ طبرسی، بی تا: ۵۶۳/۸).

۳-۶. برده‌داری

یکی از آداب و رسوم رایج و شایع در عصر جاهلی برده‌داری بوده است. برخی با نادیده گرفتن سهم اسلام در مبارزه فکری و عملی با برده‌داری و تلاش وسیع و پی‌گیر رسول خدا ﷺ در حل این معضل ریشه‌دار اجتماعی، مبارزه تدریجی اسلام با برده‌داری و پذیرش اجباری آن را در موارد خاص به طرفداری اسلام از برده‌داری تفسیر کرده‌اند. حال آنکه اگر واقعیات و شرایط اجتماعی عصر ظهور اسلام به خوبی تبیین شود و به سابقه بسیار طولانی برده‌داری و بدرفتاری با بردگان در میان اقوام مختلف جهان توجه شود، تأثیر و نقش پررنگ اسلام در حل این معضل اجتماعی تاریخ بشر و تحول در وضع زندگی بردگان آشکار خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۷-۸).

برده‌داری در تاریخ بشریت سابقه‌ای دیرینه دارد. انسانها از روزگاران بسیار دور به صورتهای گوناگون یکدیگر را به بردگی می‌گرفته‌اند؛ به ویژه در جنگها که طرف مغلوب پس از شکست، برده طرف پیروز محسوب می‌شد. همچنین برده گرفتن در میان ایرانیان و رومیان بسیار شایع بود و از جمله هدایای حکمرانان ایران و روم به یکدیگر بردگان بودند (جواد علی، ۱۹۶۸: ۵/۶۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۱-۱۳؛ حسینی، ۱۳۷۲: ۱-۱۵).

بنابراین، حذف یک‌باره برده‌داری با وجود سابقه تاریخی آن امکان نداشت و چه بسا این امر به ضرر برده‌ها بود (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۳۰-۳۱ و ۳۸-۴۶). این بود که اسلام موقتاً آن را پذیرفت، ولی با سازوکارهای مختلف، روند الغای تدریجی آن را پایه‌گذاری کرد. قرآن کریم در درجه اول بردگان را در زمره اجتماع بشری آورد و تمامی امتیازات را جز تقوا الغا کرد (ر.ک: حجات/ ۱۴). آنگاه دستورات زیادی برای رفق و مدارا با بردگان صادر کرد تا آنجا که آنان را شریک و سهیم در زندگی صاحبانشان نمود، مردم را به خوش رفتاری با بردگان دعوت کرد و از آنان خواست که مانع ازدواج بردگان خود نشوند و با آنان در این باره مانند خود رفتار کنند (ر.ک: نور/ ۳۲). سپس برنامه وسیعی برای آزادسازی بردگان تنظیم کرد که طبق آن در مدت کوتاهی تدریجاً از نعمت آزادی برخوردار شوند؛ از جمله کفاره بسیاری از

گناهان را آزاد کردن بردگان قرار داد (برای نمونه، ر.ک: نساء/ ۹۲؛ مائده/ ۸۹؛ مجادله/ ۳). ثوابهای بسیار برای آزادسازی بردگان قرار داد و در این زمینه توصیه‌های فراوان نمود. از بارزترین رفتارهای اسلامی که موجبات آزادی بردگان را فراهم می‌آورد، تأسیس احکامی چون عقد مکاتبه (ر.ک: نور/ ۳۳)، تدبیر و استیلا بود که طی آن، بردگان خودبه‌خود و به طور دفعی و یا بر مبنای قراردادهایی به صورت تدریجی آزاد می‌شدند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۲۳-۴۶؛ حسینی، ۱۳۷۲: ۱۶-۶۳؛ ماخت، ۱۳۸۵: ۳۵).

۴-۶. خونریزی و خونخواهی

جنگ و خونریزی، تجاوز و غارتگری و انتقام و خونخواهی، از صفات بارز عرب جاهلی و مایه مباهات آنان بود. عشق به جنگ، در جان و روح عرب عصر جاهلی ریشه دوانیده بود و ستم و تجاوز تنها راه دستیابی به حق به شمار می‌آمد. عرب، مرگ در میدان جنگ را افتخار و مرگ در بستر را عیب می‌شمرد و از آن نفرت داشت (سالم، ۱۳۸۰: ۳۱۳-۳۱۵). این روحیه جنگجویی و تعصب عرب جاهلی ریشه بسیاری از جنگها بود. در دوره جاهلیت، جنگهای عمده‌ای روی داد که به سبب اهمیتشان به «ایام العرب» معروف شدند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۰۲/۱). این جنگها به دلایلی چون اختلافات قبیله‌ای، دستیابی به آب و چراگاه یا خونخواهی و انتقام صورت می‌گرفت. حتی برخی جنگها پس از یک برخورد ساده دو فرد از دو قبیله آغاز می‌شد و گاه تا چهل سال طول می‌کشید (ابن هشام، ۱۹۷۵: ۲۸۶/۱)، تا جایی که مردان جنگجوی دو قبیله درگیر، نابود می‌شدند و سرانجام با دخالت دیگران کار به صلح می‌انجامید. به طور معمول قبایل زورمند، حق ضعیفان را می‌خوردند و بر آنان ستم روا می‌داشتند و مخالفان خود را غافلگیرانه و با هجوم ناگهانی از پای آوردند و در این راه به هیچ قاعده و قانونی پایبند نبودند. وجود روحیه غارتگری و کینه‌جویی در میان عربها چنان شدید بود که حتی به مقدسات خودشان هم احترام نمی‌گذاشتند به طوری که چندین جنگ در میان عربها در ماههای حرام در گرفت که به جنگهای فجار مشهور است (یعقوبی، بی‌تا: ۱۶-۱۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۸۳/۱-۵۸۵). نتیجه این کار فتنه و آشوب دائم بود (جواد علی، ۱۹۶۸: ۴/۴-۲؛ ضیف، ۱۳۵۰: ۶۱-۶۲).

یکی از عوامل این خونخواهیهای بی‌رویه، اعتقاد خرافاتی عرب جاهلی به پرنده‌ای به نام «هامه» بود. آنها اعتقاد داشتند که روح انسان پرنده‌ای در جسم اوست و هنگامی که کسی کشته می‌شود چنانچه از او خونخواهی نشود از جسم او بیرون می‌آید و دائماً اطراف جسد او طواف و بر بالای قبر او ناله می‌کند و فریاد می‌زند: «سیرابم کنید که سخت تشنه‌ام» تا اینکه بستگان او انتقام خون او را بگیرند. آنها معتقد بودند که این پرنده در آغاز کوچک است سپس بزرگ می‌شود تا به اندازه جغد می‌گردد (فیومی، ۱۴۰۵: ۶۴۵؛ مقدسی، بی‌تا: ۳۳/۴). بر اساس این اعتقاد خرافاتی هر وقت فردی از قبیله‌ای کشته می‌شد افراد قبیله او دست به هر کاری می‌زدند تا انتقام او را بگیرند.

قرآن برای مبارزه با این عادت نادرست، از کشتن بی‌رویه و ظالمانه انسانها به شدت نهی کرد و در موارد قتل عمد، تنها قصاص قاتل را جایز دانست؛ به این صورت که اولیای مقتول حق دارند با مراجعه به محاکم، کشته شدن شخص قاتل را طلب نمایند و هیچ یک از خویشان دور یا نزدیک قاتل که دخالتی در قتل نداشته مورد مؤاخذه نیست و کسی حق تعرض به آنها را ندارد: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (اسراء/ ۳۳). قرآن حکم قصاص را واجب کرد و ضمن توصیه به عفو و گذشت، قصاص را مایه حیات انسانها معرفی نمود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْعُرْفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۸-۱۷۹).

این آیات با دستور عادلانه «قصاص» و «عفو»، از یک سو روش نادرست عصر جاهلی را که گاه در برابر یک نفر صدها نفر را به خاک و خون می‌کشیدند، محکوم کرده، از سوی دیگر راه عفو را به روی مردم گشوده و از همچنین تأکید کرده است که بعد از عفو یا گرفتن خونبها هیچ یک از طرفین حق تعدی ندارند؛ برخلاف اقوام جاهلی که اولیای مقتول گاهی بعد از عفو و حتی گرفتن خونبها قاتل را می‌کشتند. سپس با یک عبارت کوتاه و بسیار پرمعنا پاسخ بسیاری از سؤالات را در زمینه مسئله قصاص بازگو کرده است: «قصاص برای شما مایه حیات و زندگی است».

در تفسیر این عبارت و ارتباط قصاص با حیات و جوه مختلفی ذکر کرده‌اند. از جمله اینکه قصاص ضامن حیات جامعه است؛ زیرا اگر حکم قصاص به هیچ وجه وجود نداشت و افراد سنگدل احساس امنیت می‌کردند، جان مردم بی‌گناه به خطر می‌افتاد. یا اینکه قصاص مایه حیات قاتل است؛ زیرا او را از فکر آدم‌کشی تا حد زیادی باز می‌دارد و کنترل می‌کند. اما با توجه به عادات و سنتهای مذکور در عصر جاهلی معنای دیگری نیز می‌توان تصور کرد و آن اینکه قصاص مانع افراط جاهلان در انتقام و خونخواهی می‌گردد و از کشته شدن ناعادلانه افراد بسیاری جلوگیری می‌کند؛ زیرا در قصاص تنها یک نفر (قاتل) کشته می‌شود (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۱-۲۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰۵/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۹/۵).

۶-۵. جابه‌جایی ماههای حرام (نسیء)

عرب جاهلی به خاطر درگیر بودن با جنگهای پی‌درپی، آسایش و امنیت خویش را از دست داده بود؛ از این رو، برای آنکه آسایش و امنیتی داشته باشد و در پناه آن به تجارت و مراسم حج بپردازد، جنگ و خونریزی را در چهار ماه رجب، ذی‌قعدة، ذی‌حجه و محرم، ممنوع کرده بود و این ماهها را ماههای حرام می‌نامید. این سنت از آیین ابراهیم عليه السلام باقی مانده بود و در جاهلیت بدان پایبند بودند. اسلام نیز این سنت صلح‌آور را تأیید کرد و آنها را ماه حرام دانست (توبه/۳۶).

در آن عصر، یکی از کارهای ناپسند این بود که به خاطر منافع خودشان ترتیب آن ماهها را به هم می‌زدند و گاهی حرمت یک ماه را به تأخیر می‌انداختند و ماه دیگری را به جای آن حرام اعلام می‌کردند و این کار که به آن «نسیء» می‌گفتند هر ساله طی مراسمی پس از انجام مناسک حج اعلام می‌شد. این عمل بدین خاطر انجام می‌شد که فرصتی برای کشتار و غارت به دست آید یا برای آن بود که موسم حج در یک فصل معتدل قرار گیرد تا مردم بیشتر در حج شرکت کنند و خرید و فروش آنان بسیار شود و تجارتشان رونق بگیرد (ر.ک: ابن هشام، ۱۹۷۵: ۴۳/۱-۴۵؛ طبری، ۱۴۰۸: ۲۸۶/۲؛ مسعودی، بی‌تا: ۱۸۶).

این شیوه ناپسند و رسم غلط در سال نهم هجری به کلی ممنوع اعلام شد و مورد

نهی شدید قرآن قرار گرفت؛ زیرا تغییر و تصرف در حکم پروردگار به حساب می‌آمد و موجب بدعت و سبب کفر بود: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَحِرْمُونَهُ عَامًا يَوَاطُؤُونَ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُونُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ إِنَّهُمْ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (توبه / ۳۷؛ طبرسی، بی تا: ۴۵/۵).

۶-۶. بدعت‌ها درباره حیوانات

عرب‌های جاهلی درباره چهارپایان احکام ویژه‌ای اجرا می‌کردند و آن را حکم الهی درباره حیوانات می‌دانستند؛ مانند اینکه برخی از حیوانات را نام‌گذاری می‌کردند و برای آنها حکمی در نظر می‌گرفتند. برای مثال، شتری را که پنج شکم زائیده بود و پنجمی نر بود، «بحیره» می‌نامیدند. «سائبه» شتری بود که صاحب آن نذر می‌کرد که اگر حاجتش روا شود او را آزاد کند. «وصیله» گوسفندی بود که هفت شکم زائیده بود. «حامی» شتر نری بود که از آن ده بار در تلقیح شتر استفاده شده بود. عرب جاهلی حیوانات یادشده را رها کرده، از آنها استفاده نمی‌کردند. آنها آزادانه از هر چراگاه و آبی استفاده می‌کردند. این کار از یک سو به منظور تقرب به بت‌ها و از سوی دیگر برای قدردانی از آن حیوان انجام می‌گرفت. آنان این حکم را به خدا نسبت می‌دادند؛ در حالی که این کار اسراف بود و باعث می‌شد که از نعمتهای خدا استفاده نشود و حیوان نیز از حمایت بندگان محروم بماند (ر.ک: ابن حیب، بی تا: ۳۳۰؛ ابن هشام، ۱۹۷۵: ۸۹/۱؛ طبرسی، بی تا: ۳۸۹/۳-۳۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۶-۴۴۷/۱۲).

قرآن کریم در ردّ این حکم و افترا به خدا می‌فرماید: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مائده / ۱۰۳).

حکم دیگر ایشان درباره حیوانات و گاه کشتزارها این بود که گاهی خوردن از گوشت حیوانی یا محصول کشتزاری را مخصوص افراد ویژه‌ای می‌شمردند و استفاده از آن را برای دیگران ممنوع می‌دانستند و این را به خدا نسبت می‌دادند و از آن به عنوان حکم الهی یاد می‌کردند: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَزْعَمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَخِرَ بِهِمْ يَوْمَ كَانُوا يَقْتُرُونَ﴾ (انعام / ۱۳۸؛ طبرسی، بی تا: ۵۷۴/۴). آنها از حیوانات و کشتزارها سهمی را برای خدا و سهمی را برای بت‌ها قرار

می دادند: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَأَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرِعْمِهِمْ وَهَذَا لِلشَّرْكَانَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (انعام / ۱۳۶؛ نیز ر.ک: نحل / ۵۶).

حکم دیگر این بود که معتقد بودند اگر نوزاد حیوان، زنده به دنیا آید، مخصوص مردان است و زنان نباید از آن بخورند و اگر مرده به دنیا آید آنها هم می توانند بخورند: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِلذَّكَورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى الْأُنثَى وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام / ۱۳۹).

آنان از طرفی خوردن گوشت برخی از حیوانات حلال گوشت را بر خود حرام می کردند ولی خون و مردار برخی از حیوانات را می خوردند و خوردن آن را حلال می دانستند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۳/۱). قرآن کریم خوردن خون و همه اقسام مردار را تحریم کرد: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَخُمُ الْحَنْزِيرِ وَمَا هَلَكَ لِعَنِي اللَّهُ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذَجَّ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ كُفْرٌ...﴾ (مائده / ۳). در زمان جاهلیت معمول بود که گاهی حیوان را در میان دو چوب یا در میان دو شاخه درخت سخت می فشردند تا بمیرد و از گوشتش استفاده کنند (منخنقة). همچنین رسم بود که بعضی از حیوانات را به خاطر بتها آن قدر می زدند تا بمیرد و آن را یک نوع عبادت می دانستند (موقوذة). آنان این حیوانات و نیز حیوانی را که بر اثر پرت شدن از بلندی بمیرد (المتردیة) و حیوانی را که به ضرب شاخ مرده باشد (النطیحة) می خوردند و از گوشتش استفاده می کردند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۵: ۴۵/۶؛ قرطبی، ۱۴۱۷: ۴۸/۶-۴۹).

۶-۷. شرابخواری و میگساری

شرابخواری و میگساری از ویژگیهای مهم عصر جاهلیت بود که قبل از ظهور اسلام فوق العاده رواج داشت و به صورت یک بلای عمومی درآمده بود تا آنجا که مورخان تنها چند نفر را از عادت به میگساری استثنا کرده و گفته اند که آنها شراب را بر خود حرام کرده بودند (ر.ک: ابن حیب، بی تا: ۲۳۷؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۲۲). این نشان می دهد که شرابخواری تا چه حد عمومیت داشته است. حتی بعد از تحریم شراب مسئله ممنوعیت آن برای بعضی از مسلمانان فوق العاده سنگین و مشکل بود تا آنجا

که می گفتند: هیچ حکمی بر ما سنگین تر از تحریم شراب نبود (سمرقندی، بی تا: ۱/۱۴۴).

شرابخواری آن چنان در میان عربهای جاهلی ریشه دوانده بود که مبارزه با آن دشوار می نمود. روشن است که اگر اسلام می خواست بدون رعایت اصول روانی و اجتماعی با این بلای بزرگ عمومی به مبارزه برخیزد این کار امکان پذیر نبود و لذا از روش اعلام تدریجی و آماده ساختن افکار و اذهان برای ریشه کن کردن میگساری که به صورت یک عادت ثانوی در رگ و پوست آنها نفوذ کرده بود، استفاده کرد.^۱ این بود که قرآن کریم نخست در بعضی از سوره های مکی به نیکو نبودن شراب اشاره کرد: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ (نحل / ۶۷؛ طبری، ۱۴۱۵: ۹۰/۱۴؛ طبری، بی تا: ۵۷۲/۶) سپس در مدینه از بزرگی گناه آن سخن گفت: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَعْمِهِمَا﴾ (بقره / ۲۱۹؛ طبری، بی تا: ۵۵۷/۲) آنگاه نماز خواندن را در حال مستی ممنوع ساخت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (نساء / ۴۳) و در نهایت، پس از آمادگی فکری مسلمانان با صراحت کامل حکم قطعی حرمت شراب را ابلاغ کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُذَكِّرَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (مائده / ۹۰-۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۹/۱-۲۶۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۵-۳۹۶). این دو آیه از جهات متعدد بر حرمت خمر دلالت دارد و با تعبیرات گوناگون ممنوعیت این کار را مورد تأکید قرار داده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۷۵-۶۷۶؛ طبری، بی تا: ۳۷۰/۳؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۲۷۷/۲).

۸-۶. خرافات

خرافات، آداب و سنن خاصی بود که عرب جاهلی بدون دلیل دینی یا عقلی بدان باور داشتند و سخت به آنها پایبند بودند. از جمله این خرافات می توان به این موارد اشاره کرد: مؤثر دانستن اجرام فلکی در مرگ و زندگی، مراجعه به کاهنان و

۱. درباره شیوه اعلام حرمت شرب خمر اختلاف است. دیدگاه مشهور در این زمینه ابلاغ تدریجی است و روایاتی نیز در این زمینه وجود دارد. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۷: ۲۴۸-۲۴۹؛ طباطبایی، بی تا: ۱۵۸/۴).

جادوگران، آویختن استخوانهای مرده بر بیماران، فال بد زدن از پرواز پرندگان، افروختن آتش برای طلب باران، دفن شتر در کنار قبر اشراف، گره زدن دو گیاه برای کشف خیانت همسر و...^۱ خرافاتی که مردم حجاز بدان گرفتار شده بودند، اندیشه آنان را اسیر اوهام و پندارهای باطل کرده و همچون بار سنگینی بر دوش آنان بود. گویا خود را با زنجیرهایی بسته و زندانی آنها شده بودند. قرآن در این باره در زمره بیان هدفهای رسالت پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾ (اعراف / ۱۵۷).

مسلماً آگاهی از این باورهای خرافی که در عصر جاهلی شایع و مرسوم بود، کمک فراوانی به شناخت محیط و فضای نزول قرآن کریم می‌نماید. همچنین در آیات فراوانی به پاره‌ای از این خرافات و باورهای جاهلی اشاره شده که فهم آنها مستلزم مراجعه به تاریخ عصر جاهلی است. برای مثال، آیه ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ (جن / ۶) به یکی از خرافاتی که در عصر جاهلیت وجود داشت، اشاره دارد و آن اینکه وقتی بعضی از قافله‌های عرب، شب هنگام به دره‌ای وارد می‌شدند می‌گفتند: به بزرگ جنیان و رئیس این سرزمین از شر سفیهان قومش پناه می‌بریم و عقیده داشتند که با گفتن این سخن، بزرگ جنیان آنها را از شر سفیهان جن حفظ می‌کند. چنین خرافاتی، منشأ افزایش انحطاط فکری و گمراهی و گناه و طغیان آنان می‌شد (ر.ک: ابن هشام، ۱۹۷۵: ۲۰۶/۱؛ طبرسی، بی‌تا: ۵۵۵/۱۰).

۹-۶. کهانت و جادوگری

در عصر جاهلی، کاهنان و منجمان، جادوگران و فالگیران، و شاعران و آشنایان با کتابهای پیشین و انساب عرب، به نوعی بر مردم حاکمیت داشتند و آنان در مشکلات خود به کاهنان و برخی از شخصیت‌های مشهور مراجعه می‌کردند. کاهنان معتقد بودند که به وسیله طایفه جن بسیاری از مشکلات را حل می‌کنند و از آینده خبر می‌دهند. آنان برخی از اخبار را توسط جنیان به دست می‌آوردند و جنیان هم از

۱. برای اطلاع از انواع و اقسام خرافات جاهلی و کیفیت آنها، ر.ک: ابن کلبی، ۱۳۶۴؛ جواد علی، ۱۹۶۸؛ ۱۳۸۰؛ نوری، ۱۳۶۰.

آسمان شنود می کردند. البته با بعثت پیامبر ﷺ درهای آسمان به روی آنان بسته شد (ر.ک: بیهقی، ۱۴۰۵: ۲۳۵-۲۳۸؛ طبرسی، بی تا: ۱۰/۵۵۶). قرآن کریم در سوره جن به این امر اشاره دارد: ﴿وَأَنكُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ آلَانَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾ (جن / ۹). همین ذهنیت عرب جاهلی نسبت به سخنان کاهنان و شاعران بود که باعث می شد با شنیدن آیات قرآن، پیامبر ﷺ را کاهن و شاعر بنامند. قرآن در رد این پندار می فرماید: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ* وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ (حاقه / ۴۱-۴۲).

نتیجه گیری

۱. یکی از مسائل مهم و ضروری در تفسیر قرآن کریم، توجه به تاریخ، به ویژه تاریخ عصر جاهلی است؛ زیرا قرآن در آیات متعدد و به مناسبت‌های گوناگون به شیوه زندگی، آداب و رسوم و عقاید عصر جاهلی اشاره می کند که فهم و تفسیر کامل این آیات، در گرو آگاهی از تاریخ عصر جاهلی و شناخت آداب و رسوم مختلف مردم آن عصر است.

۲. تاریخ عصر جاهلی به صورتهای گوناگونی در فرآیند تفسیر قرآن تأثیرگذار است و شناخت برخی از موضوعات احکام قرآن همچون: ازلام، انصاب، نسیء، میسر و... بدون اطلاع از تاریخ عصر جاهلی امکان پذیر نیست و فهم کامل و دقیق آیات مبین این احکام صرفاً با مراجعه به تاریخ آن عصر ممکن می گردد.

۳. پاره‌ای از آیات قرآن، بیانگر احکام امضایی است که در تفسیر این گونه آیات شناخت حقیقت عرفیه ضروری است. بنابراین بدون توجه به عرف زمان جاهلیت و فرهنگ آن عصر فهم صحیح حاصل نمی شود. در این باره می توان از آیات مرتبط با برده داری و تعدد زوجات یاد کرد. همچنین در مورد برخی احکام تأسیسی، آگاهی از تاریخ و شناخت سنتها و رفتارهای ناپسند جاهلی، کمک مهمی به فهم آیات مربوط و شناخت شیوه مقابله اسلام با عرف و عادات غلط جاهلی می نماید. در این زمینه نیز می توان به آیات نهی کننده از رباخواری، قماربازی و شرابخواری اشاره کرد.

۴. فهم برخی آیات مرتبط با عادات و رفتارهای عرب جاهلی، از جمله

رفتارهایی که در موسم حج انجام می‌گرفته و قرآن از آن نهی کرده است، تنها با مراجعه به تاریخ و شناخت دوره جاهلیت میسر می‌گردد؛ عاداتی همچون: ورود از پشت خانه، عدم وقوف اشراف (حُمس) در عرفات، تحریم گوشت قربانی و مدت وقوف در منا.

۵. بارزترین بخش از آیاتی که فهم و تفسیر آن به شناخت تاریخ جاهلی وابسته است، آیات مرتبط با آداب و رسوم اجتماعی و خانوادگی در عصر جاهلی است. از این رو شناخت مواردی همچون: اقسام نکاح (مانند نکاح مخدانه و مسافحه، نکاح جمع و نکاح وراثتی)، اقسام طلاق (مانند طلاق ضرار، ایلاء و ظهار)، عده وفات، مهریه، حقوق و ارث زنان و ایتام، فرزندخواندگی، فرزندکشی، خونخواهی و خونریزی، جابه‌جایی ماههای حرام و خرافات جاهلی نقشی تعیین‌کننده در فهم و تفسیر آیات مرتبط با آن دارد.

کتاب شناسی

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر - دار بیروت، ۱۳۸۵ ق.
۲. ابن حبیب، محمد، *کتاب المحبر*، تحقیق ایلزه لیختن شتیر، بیروت، دار الآفاق الجدیده، بی تا.
۳. همو، *کتاب المنمق فی اخبار قریش*، تحقیق خورشید احمد فاروق، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *المیسر و القداح*، بی جا، المطبعة السلفية و مکتبتها، ۱۳۸۵ ق.
۶. ابن کلی، هشام بن محمد، *کتاب الاصنام (تنکیس الاصنام)*، تحقیق احمد زکی باشا، قاهره (افست تهران، همراه با ترجمه)، متن چاپ شده در آخر کتاب، نشر نو، ۱۳۶۴ ش.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویه*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵ م.
۹. بلاغی، محمدجواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. بنت الشاطی، عایشه، *الاعجاز الیانی للقرآن*، قاهره، دار المعارف، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، بی تا، ۱۹۶۸ م.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۱۴. حسینی، مصطفی، *بردیگی از دیدگاه اسلام*، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. حکیم، محسن، *حقائق الاصول*، قم، بی تا، ۱۴۰۸ ق.
۱۶. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، بی تا، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش نذیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ ق.
۱۸. راوندی، قطب الدین، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۹. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سالم، عبدالعزیز، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۲. شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی اصول الشریعه*، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. ضیف، شوقی، *العصر الجاهلی*، مصر، دار المعارف، ۱۳۵۰ ق.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الکتب الحیة، بی تا.
۲۶. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش صدقی جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. عک، خالد عبدالرحمن، *اصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت، دار النفاثس، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.

۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. فروخ، عمر، *تاریخ الجاهلیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۴ م.
۳۳. فوزی، ابراهیم، *احکام الاسره فی الجاهلیه و الاسلام*، بیروت، دار الکلمه للنشر، ۱۹۸۳ م.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن، *الصفای فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.
۳۶. قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. قرشی، انور اقبال، *نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام*، ترجمه سیدعلی اصغر هدایتی، بی نا، بی تا.
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. ماخت، نورمن لی و مری هال، *تاریخ برده داری*، ترجمه سهیل سُمی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دار الصاوی، بی تا (افست قم، مؤسسه نشر المنابع الثقافه الاسلامیه).
۴۱. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، قم، بی نا، ۱۳۶۷ ش.
۴۲. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
۴۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، بورسعید، مکتبه الثقافه الدینیّه، بی تا.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، *فرآورده های دینی: آزادی بردگان از دیدگاه اسلام*، احیای نیروی تفکر در پرتو ایمان به خدا، قم، نسل جوان، ۱۳۵۳ ش.
۴۵. نوری، یحیی، *جاهلیت در اسلام*، تهران، مرکز انتشارات بنیاد علمی اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۴۶. واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۴۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر، بی تا.

گونه‌های اسباب نزول در روایات فریقین*

□ سیدمهدی احمدی نیک^۱

چکیده

بحث از روایات وارد شده درباره اسباب نزول یکی از مهم‌ترین بحثهای قرآنی - حدیثی است که از گذشته تا به امروز مورد توجه اندیشه‌وران قرآنی بوده است و نقش مهمی در فهم صحیح آیات قرآنی دارد.

در همین باره از بحثهای مهمی که در گذشته کمتر مورد دقت و بررسی قرار گرفته، این است که اسباب نزول چه گونه‌هایی دارد؟ گونه صحیح آن کدام است؟

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی کوشیده است با تبیین گونه‌های اسباب نزول در مقام ثبوت و اثبات و ارائه نمونه و تحلیل برای هر کدام، روایات اسباب نزول را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: علوم قرآن، تفسیر، روایات تفسیری، اسباب نزول.

مقدمه

از جمله مباحث روایی که پیوندی محکم با دانش علوم قرآن دارد، روایات اسباب نزول است. سبب نزول عبارت از امری است که یک یا چند آیه و یا سوره‌ای کامل در پی آن و به خاطر آن در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل شده است یا از وی درباره آن سؤال شده است (ر.ک: علی الحسن، ۱۴۲۱: ۱۳۶؛ حجتی، ۱۳۶۹: ۲۰؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۲۵۴/۱؛ زرکشی، ۱۳۷۶: ۳۵/۱؛ حکیم، ۱۴۲۵: ۳۷؛ رجبی، ۱۳۸۷: ۱۱۸). البته به اعتقاد بسیاری از اندیشه‌وران قرآنی، بخشی از آیات و سوره‌های قرآنی دارای سبب نزول می‌باشد نه همه آنها. این واقعیت در کتابهایی که با عنوان اسباب نزول نگارش یافته‌اند ظهور بیشتری دارد.^۱ مفاد برخی از آیاتی که سبب نزول خاصی دارند، ممکن است بدون توجه به سبب نزول روشن باشد، اما آگاهی از سبب نزول، فهم آیه را آسان‌تر و مفاد آیه را شفاف‌تر می‌نماید همانند سبب نزولی که برای آیه ﴿إِنَّمَا أَوْهَيْبُكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده/ ۵۵) نقل شده است (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۲۰۲؛ کیا هراسی، ۱۴۰۵: ۸۴/۳؛ سبزواری، ۱۴۱۹: ۱۲۳؛ استرآبادی، بی‌تا: ۲۴۲/۱). بر این اساس برخی می‌گویند که مصداق منحصر به فرد ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ علی علیه السلام است، به دلیل روایتی که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است. آیه شریفه هنگامی نازل شد که علی علیه السلام انگشتر خود را در حال رکوع به سائل بخشید (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۵/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۸۳-۳۸۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۰۹/۲) و برخی از اندیشه‌وران سبب نزول آیه را مورد اتفاق مسلمانان دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۴۲۹: ۳/۲).

اما در برخی موارد مفاد آیه بدون آگاهی از سبب نزول، مبهم و دارای نوعی تشابه می‌گردد، همانند سبب نزولی که برای آیه شریفه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (مائده/ ۹۳) نقل شده است. این آیه شریفه با قطع نظر از سیاق آیات ۹۰ و ۹۱ سوره مائده، هیچ‌گونه ارتباط روشنی با شراب‌خواری ندارد، اما با توجه به ارتباط

۱. برای اطلاع بیشتر از نقش و اهمیت اسباب نزول ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۱۰؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۱۰؛ محسن، ۱۴۰۹: ۱۱/۲؛ عبدالله، ۱۴۱۹: ۱۱؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۱۴۱/۱؛ غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۱۵/۲؛ شحاته، ۲۰۰۲: ۷۵/۱؛ محمود مطلوب، ۱۴۲۵: ۵۷؛ زرقاتی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۱؛ عطار، ۱۳۹۹: ۱۲۷.

این آیه با آیات شراب‌خواری تا حدی روشن می‌گردد. ولی بدون توجه به سبب نزول، این ارتباط قابل تردید است و نیز آشکار نیست که شراب در چه شرایطی برای مؤمنانی که دارای عمل صالح می‌باشند اشکالی ندارد و گناه به شمار نمی‌آید، ولی با توجه به سبب نزول مفاد آیه کاملاً روشن می‌گردد.

در سبب نزول آمده است که آیه فوق در پاسخ کسانی نازل شده است که پس از نزول آیه تحریم شراب و قمار گفتند تکلیف مسلمانانی که پیش از این شراب نوشیده‌اند و از مال به دست آمده از قمار استفاده کرده‌اند و بدون ترک این دو کار از دنیا رفته‌اند چه می‌شود؟ در پاسخ، این آیه نازل شد و فرمود به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند در آنچه خورده‌اند گناهی نیست و با توجه به سبب نزول مصداق و مورد ﴿مَأْطَمُوا﴾ به خوبی روشن و آشکار می‌شود که مقصود نوشیدن شراب و استفاده از مال به دست آمده از راه قمار پیش از تحریم شراب و قمار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۷/۵؛ حجتی، ۱۳۶۹: ۸۳؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۲۱۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۶۲). نکته شایان توجه این است که بسیاری از وقایع برای مردمانی که در زمان نزول، روی سخن با آنها بوده، در اثر قرب زمانی و یا کثرت نقل، معلوم و آشکار بوده است و از این رو خداوند مطالب خود را درباره آن وقایع با نهایت ایجاز در قالب الفاظ موجود در آیات و با تکیه بر آگاهی مردم از وقایع مزبور و ویژگیهای آنها بیان کرده است و در نتیجه آگاهیهای مخاطبان زمان نزول از وقایع یادشده در دلالت آیات کریمه به مقصود خدای متعال نقش قرینه متصل و قرینه حالیه را داشته است که با توجه به این آگاهیها لفاظی که در آیات مربوط به آن وقایع آورده شده برای بیان مقصود خداوند برای آنان کافی بوده است، ولی برای غیر آنان به دلیل عدم آگاهی از آنها قرینه مفصل و ناپیوسته به شمار می‌آید که عدم آگاهی از آنها فهم مفاد این گونه آیات را با دشواری مواجه می‌سازد.

قرینه بودن اسباب نزول در مواردی همانند آنچه بیان شد از امور انکارناپذیر است، اما باید توجه داشت که هر چه در کتابهای تفسیر در ذیل آیات به عنوان سبب نزول ذکر شده یا در کتابهای اسباب نزول گردآوری شده است، قابل اعتماد نمی‌باشد در نتیجه نمی‌توان از همه آنها برای فهم مفاد آیات کمک گرفت؛ زیرا

بسیاری از آنها دارای سند یا سند معتبر نبوده و حتی ساختگی بودن آنها یقینی است؛ همانند سبب نزول ذکر شده برای آیه ۱۱۳ سوره توبه (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۱۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۵).

در زمینه اسباب نزول به ویژه در برخی از گونه‌های آن قواعدی مطرح است که مفسر باید در زمینه آنها آگاهی لازم را داشته باشد تا هنگام تفسیر و برداشت از آیه بر اثر غفلت از آن قواعد، به سببهای نزول غیر معتبر اعتماد نکند. در طول تاریخ اسلام بر اثر غرض‌ورزی جمعی یا غفلت و یا ناآگاهی جمعی دیگر، سبب نزولهای جعلی و غیر منطبق بر مفاد و سیاق آیات در مورد برخی از آیات در کتابهای تفسیر و اسباب نزول رخنه کرده است. یکی از مسائل مهم در علوم قرآنی ارائه معیارهای مشخص برای تشخیص سبب نزولهای واقعی از غیر واقعی و در موارد تعارض، برگزیدن صحیح از غیر آن است که در گذشته کمتر مورد بحث قرار گرفته است. این قواعد به اختصار عبارتند از: موافقت با قرآن کریم، عقل، سنت قطعی، تاریخ قطعی، مسلمان دینی و مذهبی، سیاق آیات، صحیح بودن سند و... نگارنده در این مقاله نیز در هنگام ارائه نمونه‌ها برای گونه‌های اسباب نزول از آنها بهره جسته و تلاش نموده با تحلیل و بررسی، صحیح را از غیر آن شناسایی نماید.

ضرورت بحث از اسباب نزول و گونه‌های آن آنگاه بیشتر روشن می‌شود که بدانیم برخی از آیات بدون اطلاع از سبب نزول آن به طور صحیح یا کامل قابل فهم نیست (حتی، ۱۳۶۹: ۸۲). برای نمونه: ﴿إِنَّ الصَّافِ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۱۵۸).

بر اساس ظاهر آیه با توجه به کلمه «لا جناح» سعی بین صفا و مروه واجب نبوده، بلکه مجاز است و حال آنکه از نظر فقه اسلام سعی بین صفا و مروه واجب است. اما آنچه می‌تواند مفاد آیه را روشن کند سبب نزول است. در بسیاری از روایات شیعه و اهل سنت درباره سبب نزول چنین آمده است: مشرکان در بالای کوه صفا بتی به نام اساف و بر کوه مروه بت دیگری به نام نائله نصب کرده بودند و به هنگام سعی از این دو کوه بالا می‌رفتند و آن دو بت را به عنوان تبرک مسح می‌نمودند تا اینکه پس از صلح حدیبیه، پیامبر ﷺ قراردادی با مشرکان بستند تا به مدت سه روز بتهای

خود را از روی کوه صفا و مروه بردارند. پس از گذشت این سه روز برخی از مسلمانان که موفق به انجام مراسم نشده بودند چنین گمان بردند که با وجود بتها سعی میان صفا و مروه گناه است. آیه فوق نازل شد و اعلام داشت که صفا و مروه از شعائر الهی است و وجود بتها به آن زیان نمی‌رساند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۴/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۰/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۳۶؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۱؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۳۸/۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ۱۷۹/۱؛ نسفی، ۱۳۶۷: ۵۰/۱).

از جمله دغدغه‌های محققان قرآنی این است که آیا هر آیه یا سوره‌ای از قرآن کریم تنها یک سبب نزول دارد یا ممکن است دارای اسباب نزول متعدد در روایات باشد؟ آیا وجود اسباب نزول متعدد برای یک آیه به معنای نزول مکرر آیه بوده است یا خیر؟ اسباب نزول دارای چه گونه‌هایی است؟ گونه صحیح آن کدام است؟

گونه‌های اسباب نزول در روایات

اسباب نزول در روایات دارای گونه‌های مختلفی است که صرف نظر از مقام اثبات و دلالت، در مقام ثبوت برای سبب نزول آیه یا سوره‌ای که نازل شده، چهار احتمال وجود دارد: الف) وحدت سبب و وحدت نازل؛ ب) تعدد سبب و تعدد نازل؛ ج) تعدد نازل و وحدت سبب؛ د) تعدد سبب و وحدت نازل.

در مقام اثبات، سه احتمال اول مشکلی ندارد و برای هر کدام در روایات اسباب نزول، نمونه‌های متعددی به چشم می‌خورد، مثلاً آنجا که سبب یکی باشد و آیه واحدی هم نازل گردد، مانند: ابن عباس گفته است: ابن صوریای یهودی به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفت: ای محمد تو چیزی که مورد شناخت ما بوده باشد برای ما نیاورده‌ای و خداوند هم نشانه آشکاری را بر تو نازل نکرده است که ما از تو پیروی کنیم. خداوند در جواب ابن صوریای یهودی این آیه را نازل فرمود: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ (بقره / ۹۹)؛ و همانا بر تو آیاتی روشن فرو فرستادیم، و جز فاسقان [کسی] آنها را انکار نمی‌کند (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۳۴؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۴۲/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۴؛ همو، ۱۴۲۱: ۹۴/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۳۶۲/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۱/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲۷۷/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۶۸/۱؛ حائری‌تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۴۸/۱؛ نیز ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱:

۳۶: طبری، ۱۴۱۵: ۴۷۱/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۵؛ همو، ۱۴۲۱: ۱۰۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۹۸/۱؛ طوسی، بی تا: ۳۸۷/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۱.

بر این اساس اصل سخن درباره چگونگی تعدد سبب و وحدت نازل است. برای این احتمال چهار صورت متصور است که دو صورت نخست آن مردود است و در حقیقت به وحدت سبب و نازل بازمی گردد و دو صورت دیگر آن قابل قبول است که در ادامه به بررسی و تحلیل آن می پردازیم:

الف) تعدد ناشی از خلط بین تفسیر و شأن نزول

اگر محدث یا مفسری درباره آیه ای بگوید: «نزلت فی کذا» و مفسری دیگر جریان یا معنای دیگری را نیز با همان تعبیر «نزلت فی کذا» یا «أنزلت فی کذا» برای آیه باز گوید؛ در این صورت ممکن است در حقیقت با توجه به قرائن هر دو تعبیر را ناظر به تفسیر و معنای آیه دانست نه سبب نزول ظاهری آن. از باب نمونه قرآن کریم در سوره مدثر می فرماید: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾ (مدثر/ ۵۰-۵۱)؛ به خران رمنده ای مانند که از پیش شیری گریزان شده است.

ممکن است مفسری از لفظ «قسوره» به رامی و تیرانداز تعبیر نماید و مفسری دیگر آن را به معنای شیر درنده معنا نماید و هر کدام هم بگویند: «نزلت فی کذا» در نتیجه تفسیر آیه به دو صورت زیر ممکن می باشد.

- ۱- گویا اینان خرانی وحشی و گریزپای هستند که از تیرانداز رمیده اند.
- ۲- گویا اینان خرانی وحشی و گریزپای هستند که از شیر رمیده اند (حجتی، ۱۳۶۹: ۱۷۶؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۹/۵؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۶۵۶/۴).

البته گاه مفسری تعبیر به «نزلت فی کذا» یا «أنزلت فی کذا» می نماید و مفسری دیگر با صراحت می گوید که سبب نزول آیه این می باشد یا این سبب نزول برای این آیه وارد شده است. در این صورت حدیث اول بر تفسیر آیه و حدیث دوم بر نقل سبب نزول حمل می شود و در نتیجه سبب نزول متعدد نخواهد بود.

ب) تعدد ناشی از تعارض روایات صحیح و غیر صحیح

گاه دو روایت متعارض برای سبب نزول ذکر می شود که یکی صحیح السند است

در حالی که روایت دیگر در این باره دارای سند عالی نیست، بدیهی است که در مقام جرح و تعدیل، روایت ضعیف الغامی شود و غیر معتبر است (ر.ک: غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۸۰/۲) و در نتیجه سبب نزول متعدد نخواهد بود. برای توضیح بیشتر یک نمونه برای هر یک از آیه و سوره بیان می‌کنیم.

نمونه اول: سبب نزول سوره ضحی

﴿وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ...﴾ (ضحی / ۱-۳)؛ سوگند به روشنایی روز، سوگند به شب چون آرام گیرد، [که] پروردگارت تو را وانگذاشته است....

سبب اول: بخاری (۱۴۰۴: ۱۸۹۲/۴، ج: ۴۶۶۷)، مسلم (قشیری نیشابوری، ۱۳۹۲: ح ۱۷۹۷) و ترمذی (۱۴۰۳: ح ۳۴۰۳) از جندب نقل کرده‌اند که نبی اکرم صلی الله علیه و آله بیمار شد و یک یا دو شب نتوانست از جای خود برخیزد. زنی^۱ نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای محمد صلی الله علیه و آله چنین می‌بینم که مدتی است شیطان تو نزد تو نیامده است؟ به دنبال این سخن سوره ضحی نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱: ۴۸۱؛ نیز ر.ک: غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۸۱/۱؛ زرقانی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۱).

سبب دوم: طبرانی و ابن ابی شیبه حدیثی را از حفص بن میسره آورده‌اند که او از مادرش و او نیز از مادر خود - که خدمتکار پیامبر صلی الله علیه و آله بود - روایت کرده که:

توله سگی وارد خانه آن حضرت شد و زیر تخت آن حضرت رفت و همانجا ماند و سرانجام مرد. پس از این جریان چهار روز بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله سپری شد که وحی بر آن حضرت نازل نمی‌شد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای خوله، در خانه ما چه شده است که جبرئیل نزد من نمی‌آید. خوله می‌گوید: من با خود گفتم چه خوب است خانه را نظافت کنم، ضمن این کار جارو را زیر تخت کشاندم که در نتیجه آن توله سگ را بیرون آوردم. به دنبال نظافت خانه دیدم رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که چانه و محاسنش می‌لرزید وارد شد و آیات شریفه ﴿وَالضُّحَىٰ... يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ نازل گردید (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۱: ۴۸۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۶۱/۶؛ همو، بی‌تا: ۱۱۸/۱؛ جتیی، ۱۳۶۹: ۱۸۲).

تحلیل و بررسی

گزارش دوم درباره سبب نزول سوره ضحی به دلایل زیر قابل قبول نمی‌باشد.

۱. گفته شده که این زن همسر ابولهب و خواهر ابوسفیان بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۰۴/۱۰؛ جتیی، ۱۳۶۹: ۱۸۱).

۱. نگهداری سگ در خانه پیامبر ﷺ با توجه به مقام نبوی و اهتمام ایشان و همسرانشان به نظافت، خلاف عقل و تعلیمات نبوی است.

۲. بر فرض که چنین اتفاقی افتاده است، چه رابطه‌ای بین مردن توله سگ در زیر تخت پیامبر ﷺ و قطع وحی الهی است؟

۳. اگر بپذیریم که قطع وحی به خاطر ورود توله سگ و مردن او بدون آگاهی پیامبر ﷺ بوده، باید بپذیریم که عقاب به فعل غیر ارادی و بدون تقصیر تعلق گرفته است؛ چرا که قطع وحی نوعی مؤاخذه پیامبر ﷺ بوده و حال آنکه چنین امری مخالف با نصوص قطعیه بلکه مخالف با حکم عقل است.

۴. بر اساس نقل سیوطی، ابن حجر این سبب نزول را تضعیف کرده می‌گوید که اگرچه داستان توله سگ مشهور است، به عنوان سبب نزول سوره ضحی حدیثی غریب می‌باشد (سیوطی، ۱۹۹۰: ۴۲۷؛ همو، بی‌تا: ۱۱۸/۱).

طبرسی و ابوالفتوح رازی و دیگران در تفاسیر خود بیش از آنچه یاد کردیم درباره سبب نزول سوره ضحی روایات دیگری را آورده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۰۴/۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۵۶: ۳۰۸/۱۰-۳۰۹؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۸۱؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۴۲۶؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۴۸/۳۰؛ حجتی، ۱۳۶۹: ۱۸۴؛ غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۸۱/۲).

نمونه دوم: سبب نزول آیه ۱۱۵ سوره بقره

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَوَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۱۵)؛ و مشرق و مغرب از آن خداست پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست. آری، خدا گشایشگر داناست.

سبب اول: طبری و ابن ابی حاتم از ابن عباس نقل کرده‌اند وقتی که رسول خدا ﷺ به مدینه هجرت کرد خداوند به او دستور داد تا بیت المقدس را قبله خود قرار دهد. یهودیان از این جریان شادمان شدند که مسلمانان به قبله آنان نماز می‌گزارند اما رسول خدا ﷺ به قبله ابراهیم احساس شوق و علاقه‌ای خاص داشت لذا این قبله را از خداوند درخواست کرد که خداوند این آیات را نازل کرد: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ... وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعْتَنِي عَلَيْهِمْ

وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (بقره/ ۱۴۴-۱۵۰)؛ ما توجه تو را بر آسمان به انتظار وحی و تغییر قبله می‌بینیم... و از هر کجا بیرون آمدی، [به هنگام نماز] روی خود را به سمت مسجد الحرام بگردان و هر کجا بودید رویهای خود را به سوی آن بگردانید، تا برای مردم - غیر از ستمگرانشان- بر شما حجتی نباشد. پس از آنان نترسید و از من بترسید تا نعمت خود را بر شما کامل گردانم و باشد که هدایت شوید.

از این جریان یهودیان به تردید افتاده، گفتند که چه چیزی مسلمانان را از قبله پیشین روی گردان ساخت. خداوند هم آیه فوق را نازل فرمود (طبری، ۱۴۱۵: ۵۲/۲؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۰۸/۲).

﴿...قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (بقره/ ۱۴۲)؛ ... بگو: مشرق و مغرب از آن خداست. هر که را خواهد به راه راست هدایت می‌کند.

سیوطی پس از این نقل می‌گوید که سند این روایت قوی و مضمون آن هم مطابق مفاد آیه می‌باشد لذا مورد اعتماد است. گرچه درباره آیه مذکور روایات دیگری هم وجود دارد اما همگی ضعیف می‌باشند (ر.ک: بی تا: ۱۱۹/۱؛ ۱۹۹۰: ۳۰).

سبب دوم: حاکم و دیگران از عبدالله بن عمر حدیثی آورده‌اند که می‌گفت آیه ﴿فَإِنَّمَا تُولَوْنَ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ در مورد نماز استجابی وارد شده است مبنی بر اینکه می‌توانی در حالی که سوار بر مرکب هستی به هر سویی که مرکب تو روی می‌آورد چنین نمازی را به جا آوری. به نظر سیوطی اگرچه این اسناد صحیح‌ترین اسناد است، سبب نزول در آن به صراحت ذکر نشده است (۱۹۹۰: ۲۹).

سبب سوم: ترمذی از عامر بن ربیع روایتی را نقل کرده است که او می‌گفت: ما در یکی از سفرها با تاریکی شب مواجه شدیم و نمی‌دانستیم که قبله در کدام سو است. هر یک از ما به سمتی نماز خواندیم. وقتی بامدادان فرا رسید این جریان را برای رسول خدا ﷺ گزارش کردیم در نتیجه آیه ﴿فَإِنَّمَا تُولَوْنَ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۵) نازل شد (طبری، ۱۴۱۵: ۴۰/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۹؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۰؛ حجتی، ۱۳۶۹: ۱۸۶؛ رازی، ۱۳۵۶: ۱۳۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۶۳/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۴: ۴۰۳/۱). ترمذی این روایت را ضعیف شمرده است.

سبب چهارم: ابن جریر حدیثی از مجاهد آورده که وی می‌گفت: آنگاه که آیه

زیر نازل شد: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰)؛ و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم.

مردم گفتند: در کدام سو به خدا روی آوریم و از او درخواست کنیم؟ از پی این سؤال آیه ﴿فَأَيُّكُمْ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ﴾ نازل گردید (طبری، ۱۴۱۵: ۴۰/۱).

سبب پنجم: ابن جریر حدیثی را از قتاده آورده است که نبی اکرم ﷺ به اصحابش فرمود: یکی از برادران شما از دنیا رفته، بروید بر او نماز بگزارید. آنها گفتند: او به سوی قبله مسلمانان نماز نمی گزارد. از پی این سخن اصحاب آیه ﴿فَأَيُّكُمْ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ...﴾ نازل گردید (طبری، ۱۴۱۵: ۴۰/۱؛ نیز رک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۹۱/۱؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۰/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۱).

سیوطی بعد از این نقل می گوید:

این حدیثی عجیب است و کسی که خود از پیامبر ﷺ یا معصوم نشنیده و یا دارای سابقه حذف راویان از ابتدای سند یا وسط آن است نقل کرده است (۱۹۹۰: ۳۱).

سیوطی درباره روایت دوم (نماز استحبابی) گفته است که سندش از همه صحیح تر ولی به سبب نزول تصریح نشده است و فقط مورد اول را به عنوان سبب نزول پذیرفته و بقیه موارد را تضعیف کرده و گفته است که سایر روایات ذکر شده برای سبب نزول این آیه همگی دارای ضعف می باشند (همان: ۳۰).

تحلیل و بررسی

به نظر می رسد فقط به یک گزارش می توان اعتماد کرد، گرچه گروهی از مفسران گراندقدر روایتهای متعددی را به عنوان سبب نزول آورده اند.

۱. اختلاف شدید بین نقلهای گوناگون، به طوری که برخی می گویند که آیه به سبب اعتراض یهودیان به تغییر قبله نازل شده و در برخی بیان شده که آیه در پاسخ به این پرسش مسلمانان که در هنگام دعا به کدام سوی رو آوریم، نازل شده و در برخی نیز بیان شده که آیه ناظر به نگرانی جمعی از مسلمانان است که در شب نماز را خواندند و بعد فهمیدند که به سوی مسجد الحرام نبوده است.

جمع بین این نقلها ممکن نیست؛ زیرا اگر بگوییم که به سبب اعتراض یهودیان

بوده پس در ابتدای تغییر قبله بوده است و اگر به سبب نگرانی مسلمانان برای اقامه نماز در شب به سوی غیر مسجد الحرام باشد، معلوم می‌شود که بعد از گذشت زمانی از تغییر قبله بوده است.

۲. اگر سبب نزول آیه، روایت اقامه نماز مسلمانان به جهات گوناگون در شبی تاریک و نگرانی آنها در صبحگاهان باشد باید گفت آیه ۱۱۵ سوره بقره به تنهایی نازل شده و حال آنکه مضمون و محتوای آیه کاملاً منطبق بر سیاق آیات گذشته است که دلالت دارد به تنهایی نازل نگردیده است.

۳. در برخی از نقلها به سبب نزول تصریح نشده است مانند روایتی که ناظر به اقامه نماز مسلمانان بر روی مرکبها می‌باشد.

آنچه از میان این نقلها صحیح به نظر می‌رسد این است که سبب نزول آیه، اعتراض یهودیان به تحویل قبله باشد، زیرا این سبب نزول منطبق با سیاق آیات بوده، هیچ گونه مخالفتی هم با سنت قطعی و حکم عقل ندارد. علاوه بر اینها این سبب نزول منطبق با مواضع یهودیان در برابر مسلمانان است که سعی داشتند به مسلمانان القا نمایند که تغییر قبله امکان ندارد لذا آیه در صدد رد این اعتقاد خرافی یهودیان هم می‌باشد.

این تحلیل با روایاتی که در ذیل آیه وارد شده، نیز منافاتی ندارد؛ زیرا جواز اقامه نمازهای مستحبی به سوی غیر جهت قبله سبب نزول نیست، بلکه حکمی است که از آیه استفاده شده است.

نمونه سوم: سبب نزول آیه ۷۳ سوره اسراء

ابن مردویه و ابن ابی حاکم از طریق ابن اسحاق از محمد بن ابی محمد از عکرمه یا سعید از ابن عباس روایت کرده‌اند که امیه بن خلف و ابو جهل بن هشام و مردانی از قریش نزد پیامبر ﷺ آمدند و گفتند: ای محمد! بیا خدایان ما را لمس کن تا به همراه تو وارد دینت شویم! حضرت که دوست داشت قومش به اسلام بگردند، به آنان نرمش نشان داد. در پی این حالت، آیات «وَإِنْ كَذَّبُوا لَيَأْتِيَنَّكَ مِنَ الَّذِينَ أُوحِيَ إِلَيْكَ...» (اسراء/ ۷۳) نازل شد.

ولی ابن مردویه از طریق عوفی و او از ابن عباس روایت دیگری نقل می‌کند، به

این مضمون که طایفه ثقیف به پیامبر گفتند که به ما یک سال مهلت ده تا هدایای خدایانمان برسد؛ پس از اینکه آنها را دریافت کردیم، اسلام خواهیم آورد. پیامبر ﷺ تصمیم گرفت به آنان مهلت دهد که آیات مزبور نازل شد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۳۴۰/۷؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۴۶۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۷۲/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۹/۱۲؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۲۹۷؛ سیوطی، بی تا: ۱۲۰/۱؛ همو، ۱۹۹۰: ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۶۵/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۸/۱۳؛ طوسی، بی تا: ۵۰۶/۶).

نتیجه: اسناد این روایت، ضعیف ولی اسناد روایت نخست خوب است و حتی می توان آن را صحیح دانست. از این رو همان روایت نخست مورد اعتماد است (سیوطی، بی تا: ۱۱۹/۱-۱۲۰).

ج) نزول آیه واحد برای اسباب متعدد با احتمال صحت همه آنها

در مواردی اسباب نزول متعدد می باشد و امکان اینکه این اسباب متعدد، همه سبب نزول آیه باشند وجود دارد و هیچ مانعی ندارد که یک آیه، ناظر به همه آنها نازل شده باشد.

نمونه اول: تهمت زنا و نزول آیه

«وَالَّذِينَ يَزْمُونَ زُنُوجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ... وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ» (نور/ ۸۶)؛ و کسانی که به همسران خود نسبت زنا می دهند و جز خودشان گواهانی [دیگر] ندارند، هر یک از آنان [باید] چهار بار به خدا سوگند یاد کند که او قطعاً از راستگویان است... و [گواهی در دفعه] پنجم این است که [شوهر بگوید]: لعنت خدا بر او باد اگر از دروغگویان باشد.

سبب اول: حدیثی است که بخاری از طریق عکرمه از ابن عباس آورده است که هلال بن امیه در حضور پیامبر خدا ﷺ همسرش را به زنا متهم کرد. پیامبر خدا ﷺ به وی فرمود: یا باید برای این تهمت شهودی اقامه کنی و یا پذیرای آن گردی که حد بر تو جاری گردد و هشتاد ضربه تازیانه را بر پشت و بدن خود آماده باشی. هلال گفت: یا رسول الله اگر یکی از ما مردی را با همسرش (در حال زنا)

ببیند آیا باید راه افتد و در پی آوردن شهود و گواهان برای این کار باشد؟! به دنبال این سؤال، آیه مذکور نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۹۵؛ نیز ر.ک: عبدالله، ۱۴۱۹: ۲۶۸؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۸/۶۵). در برخی از تفاسیر نیز به این مطلب اشاره شده است (طوسی، بی تا: ۴۱۲/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۷/۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۲/۷).

سبب دوم: عویمر نزد عاصم بن عدی آمد و به او گفت که از رسول خدا ﷺ بپرسد اگر کسی مرد بیگانه‌ای را با همسر خود در حال زنا ببیند و او را بکشد آیا این شوهر غیر متمند قصاص و کشته می‌شود؟

عاصم نزد پیامبر ﷺ آمد و این سؤال را مطرح کرد ولی پیامبر ﷺ سائل را مورد سرزنش قرار داد. وقتی عویمر به عاصم رسید و ماجرا را مطرح کرد، عاصم گفت: سؤال را مطرح کردم ولی پیامبر ﷺ این سؤال را عیب شمرده و سائل (یعنی تو را) مورد ملامت قرار داده است. عویمر گفت: سوگند به خداوند نزد رسول خدا ﷺ می‌روم و پاسخ این مسئله را از او درخواست می‌کنم. وی نزد آن حضرت آمد اما دید که آیات لعان درباره او نازل شده است (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۶۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۴/۵؛ حجتی، ۱۳۶۹: ۲۰۶).

سبب سوم: سیوطی می‌نویسد: وقتی عویمر نزد رسول خدا آمد و سؤال خود مطرح کرد، پیامبر فرمود: خداوند متعال درباره تو و رفیق تو آیاتی از قرآن را نازل کرد (بی تا: ۱۲۱/۱).

تحلیل و بررسی

علما برای جمع و سازش میان این دو حدیث گفته‌اند: اولین کسی که این جریان برای او اتفاق افتاد هلال بن امیه بود و جریان کار او با آمدن عویمر نزد رسول خدا ﷺ مواجه و مصادف گشت و آیه لعان در شأن این دو نفر نازل شد (حجتی، ۱۳۶۹: ۲۰۶).

بر اساس نقل گروهی، ابن حجر هم در این مورد گفته است: برای تعدد اسباب نزول و وحدت نازل هیچ گونه مانع و اشکالی وجود ندارد (ر.ک: حجتی، ۱۳۶۹: ۲۰۶-۲۰۷؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۲۶۰؛ غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۸۲/۱).

اما با وجود این سخنان در این مورد به نظر می‌رسد این دو سبب نزول دلالت دارند که این سه آیه به طور مستقل و ناظر به این دو جریان نازل شده‌اند و حال آنکه آنچه از سیاق استفاده می‌شود این است که این سه آیه به طور مستقل نازل نشده‌اند بلکه مرتبط با آیات قبل و دو آیه بعد از خود می‌باشند و با صرف نظر از این نکته مانعی ندارد که به طور مستقل و ناظر به آن دو حادثه یا یکی از آنها نازل شده باشند.

(د) نزول مکرر آیه برای اسباب متعدد

گونه دیگر از اسباب نزول آن است که روایات متعددی به عنوان سبب نزول بیان شوند و حال آنکه ممکن نیست آیه واحد دارای اسباب نزول متعدد باشد. در این موارد دانشمندان معتقدند که باید روایات اسباب نزول بر تکرر نزول آیه حمل شود (ر.ک: حجتی، ۱۳۶۹: ۲۰۸).

نمونه اول: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنِ مَوْعِدٍ وَعَدَهَا إِتَاةً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (توبه/۱۱۳-۱۱۴) بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده‌اند سزاوار نیست که برای مشرکان - پس از آنکه برایشان آشکار گردید که آنان اهل دوزخند - طلب آمرزش کنند، هر چند خویشاوند [آنان] باشند و طلب آمرزش ابراهیم برای پدرش جز برای وعده‌ای که به او داده بود، نبود. و [لی] هنگامی که برای او روشن شد که وی دشمن خداست، از او بیزاری جست. راستی، ابراهیم دلسوزی بردبار بود.

۱. بر اساس نقل سیوطی، ترمذی حدیثی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام آورده و آن را نیز حسن شمرده است. امام علی علیه السلام فرمود: شنیدم مردی برای پدر و مادرش که از دنیا رفته بودند از خداوند طلب مغفرت می‌کرد و حال آنکه آنان مشرک از دنیا رفته بودند. من به او گفتم: برای پدر و مادر مشرک خود طلب مغفرت می‌کنی؟! او در پاسخ گفت: ابراهیم علیه السلام برای پدر مشرکش استغفار نمود، چرا من چنین نکنم؟! علی علیه السلام می‌گوید: این جریان را به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کردم که به دنبال آن آیات فوق نازل شد (سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۰۶؛ غازی عنایه، ۱۴۱۶: ۸۳/۲). این مضمون در تفاسیر

شیعه نیز وارد شده است، اما آمده که مسلمانان گفتند: آیا برای پدران مشرکمان استغفار نکنیم که این آیه نازل شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۵/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۱۰/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۱۵/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۸۸/۲).

۲. حاکم نیشابوری در *المستدرک* و دیگران از ابن مسعود چنین نقل کرده‌اند: روزی نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوی مقابر به راه افتاد و نزدیک گورستان رسید و کنار یکی از قبرها نشست و مدتی طولانی به مناجات و زمزمه پرداخت. آنگاه گریست و فرمود: قبری که کنار آن نشسته‌ام قبر و مزار مادرم می‌باشد. من از خداوند رخصت طلبیدم که برای او دعا کنم اما خدا به من چنین اجازه‌ای نداد و به دنبال درخواستم آیات فوق نازل شد (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۶۸؛ سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۰۶).

سیوطی در ادامه به نقل از ابن حجر می‌گوید: احتمال دارد که آیه دارای اسباب نزول متعدد باشد ولی دانشمندان دیگر گفته‌اند که ممکن است به طور مکرر نازل گردیده باشد (سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۰۷).

تحلیل و بررسی

سبب نزول اول را برخی از منابع شیعی نیز آورده‌اند، اما در ارتباط با سبب نزول دوم باید گفت با توجه به اینکه خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «وَقُلْ رَبِّ انْحَمِّمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا» (اسراء/ ۲۴)، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دیدار مزار پدر و مادر خود می‌رفت (سبحانی، ۱۳۶۴: ۱۱۲) و بر اساس روایات قطعی او نوری در اصلاص پاکیزه از کفر بود (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۷۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۵/۱۰) پس چگونه این حدیث ساختگی را درباره او مطرح می‌سازند. افزون بر این چه دلیلی وجود دارد که این آیه بعد از اینکه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرقد مادرش را زیارت کرد، نازل گردیده و او را از استغفار برای مادر گرامی‌اش منع کرده است؟ به ویژه که چنین سبب نزولی در تفاسیر شیعه ذکر نگردیده است. لذا به دلیل مخالفت با ظاهر آیات دیگر و نیز مخالفت با روایات فراوان و سیره آن حضرت قابل استناد نیست (حجتی، ۱۳۶۹: ۲۱۵). بنابراین نقل دوم از اساس ضعیف است و قابل اعتنا نمی‌باشد (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۶۸).

نمونه دوم: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلُوقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ * إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ» (نحل/

۱۲۶-۱۲۸)؛ و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید [متجاوز را] به عقوبت رسانید و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است و صبر کن و صبر تو جز به [توفیق] خدا نیست و بر آنان اندوه مخور و از آنچه نیرنگ می‌کنند دل تنگ مدار. در حقیقت، خدا با کسانی است که پروا داشته‌اند و [با] کسانی [است] که آنها نیکوکارند.

۱. واحدی در اسباب النزول آورده است:

آنگاه که حمزه سیدالشهدا به شهادت رسید و کفار بدنش را مثله کردند، پیامبر ﷺ کنار جنازه‌اش لحظه‌ای درنگ کرد و با دیدن این منظره دلخراش متأثر شد و فرمود: من هفتاد نفر از مشرکان را به جای تو مثله خواهم کرد. در این هنگام که پیامبر ﷺ بالای سر عمویش ایستاده بود آیات فوق نازل شد (۱۴۱۱: ۲۹۰).

حجتی در اسباب النزول منابع فراوانی را ذکر کرده است که همین سبب نزول را

برای آیات فوق آورده‌اند (ر.ک: حجتی، ۱۳۶۹: ۲۱۷؛ مبینی، ۱۳۱۷: ۴۷۰/۵-۴۷۱؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۹۰/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۱/۲۰؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۱۰/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۲).

۲. به نقل برخی، ترمذی و حاکم حدیثی را از ابی بن کعب نقل کرده‌اند که در واقعه احد ۶۴ نفر از انصار و شش نفر از جمله مهاجران بودند. مشرکان شهدای احد را مثله کردند. انصار گفتند: اگر به سان چنین روزی بر آنها پیروز شویم فزون‌تر از این آنها را کیفر می‌دهیم و سخت‌تر از این مجازاتشان می‌کنیم. وقتی که روز فتح مکه فرا رسید خداوند متعال آیه فوق را نازل کرد (سیوطی، ۱۹۹۰: ۲۲۴؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۲۹۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۶۵/۳؛ مبینی، ۱۳۷۱: ۴۷۰/۵-۴۷۱؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۹۰/۳؛ طبری، ۱۴۱۵: ۱۳۲/۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۱/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۵۹۲/۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۰۱/۱۰؛ رازی، ۱۳۵۶: ۲۹۵/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۷/۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۴/۲-۶۴۵).

تحلیل و بررسی

هیچ یک از این دو سبب نزول قابل قبول نیست:

اولاً: به خاطر وجود تضاد بین دو نقل به طوری که در یکی آمده است که آیه مذکور بلافاصله بعد از واقعه احد نازل شده است و دیگری می‌گوید که در زمان

فتح مکه و بین این دو جریان سالها فاصله است.

ثانیاً: سیاق آیات دلالت می‌کند که آیه مذکور در مکه نازل شده است و حال آنکه سبب نزولها می‌گویند که در پی جنگ احد و ناظر به شهادت حضرت حمزه نازل گردیده است.

ثالثاً: آیه مذکور در صدد بیان نحوه برخورد مسلمانان با کفار و مشرکان است و به مسلمانان دستور می‌دهد که باید با حکمت و موعظه نیکو و جدال احسن با آنان رفتار نمایند و اگر در مواردی نیاز به مقابله بود سعی کنند مقابله به مثل نمایند؛ زیرا چنین رفتاری زمینه‌های بهتری را برای پذیرش حق از سوی معاندان فراهم می‌آورد. رابعاً: درباره سبب نزول اول آمده است که این روایت ضعیف است، زیرا در سند آن اسماعیل بن عیاش است و او هر وقت از اهل حجاز و عراق حدیثی را نقل می‌کند در موارد زیادی خلط می‌نماید. به علاوه حکم بن عتیبه در سند حدیث قرار دارد که حافظ در *التقریب* (۱۴۱۴: ۱۹۲/۱) او را تضعیف کرده است. حدیث را بیهقی در *دلایل النبوه* (۱۴۲۳: ۲۸۲/۳) و ابن سعد در *الطبقات* (۱۴۲۰: ۱/۳ و ۸) آورده‌اند و در نزد این دو، سبب نزول وجود ندارد و همین‌طور دیگران (واحدی، ۱۴۱۱: ۲۹۰).

نتیجه‌گیری

۱. روایات واردشده درباره اسباب نزول نقش مهمی در فهم صحیح بخشی از آیات قرآنی دارد و شناخت این گونه از روایات پرده از روی بسیاری از آیات برمی‌دارد.

۲. شناخت برخی آیات بستگی به شناخت روایات اسباب نزول و گونه‌های آن دارد. گونه‌هایی که در این پژوهش بررسی شد، حاصل تتبع و دقت در میان انبوه روایات واردشده درباره اسباب نزول در منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت می‌باشد.

۳. این پژوهش برای سبب نزول، چهار فرض در مقام ثبوت و در مقام اثبات برای فرض تعدد سبب و وحدت نازل چهار گونه را با توجه به روایات مطرح کرده و با ارائه نمونه برای هر یک به تحلیل و بررسی آنها پرداخته و صحیح را از غیر آن

مشخص نموده است.

۴. برای سبب نزول آیه یا سوره نازل شده چهار احتمال وجود دارد: الف. وحدت سبب و وحدت نازل؛ ب. تعدد سبب و تعدد نازل؛ ج. وحدت سبب و تعدد نازل؛ د. تعدد سبب و وحدت نازل. درباره سه احتمال اول نمونه‌هایی در کتب اسباب نزول بیان شده و تنها احتمال چهارم در این مقاله بررسی شده است که در نتیجه گاهی از میان اسباب نزول متعدد تنها یک مورد صحیح و مابقی غیر صحیح تشخیص داده شده و گاهی هم اسباب نزول متعدد اثبات گردیده است.

کتاب شناسی

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، عربستان، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن، نجف اشرف، جمعیه منتدی النشر، ۱۴۲۹ ق.
۵. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی جا، بی تا.
۶. ابن عطیه، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ترکیه، دار الدعوه، ۱۴۰۸ ق.
۸. استرآبادی، محمد بن علی، آیات الاحکام، تهران، مکتبه المعراجی، بی تا.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق و نشر مؤسسه البعثه، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، السنن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. حائری تهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. حافظ، یوسف بن عبدالرحمن المزی، تقریب تحفه الاشراف بمعرفه الاطراف، مکه مکرمه، المکتبه التجاریه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حجتی، سید محمد باقر، اسباب النزول، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. حکیم، سید محمد باقر، علوم القرآن، چاپ چهارم، بی جا، مجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. رازی، ابوالفتح حسین بن علی نیشابوری، روض الجنان و روح الجنان، تصحیح و حاشیه میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۶ ش.
۱۸. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سبحانی، جعفر، آیین وهابیت، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۴ ش.
۲۳. سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن، بیروت، المنار، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. سبزواری، محمد بن حبیب الله، ارشاد الازهان، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. همو، الجدید من التفسیر، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، اسباب النزول، تصحیح بدیع السید اللحام، بیروت، دار الهجره، ۱۹۹۰ م.
۲۷. همو، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، منشورات الرضی، بیدار، عزیزی، بی تا.

۲۸. همو، *الدر المثنور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. همو، *طبقات المفسرین*، تحقیق علی محمد عمر، قاهره، مکتبه وهبه، بی تا.
۳۰. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۱. شحاته، عبدالله، *علوم القرآن*، قاهره، دار غریب للطباعة و النشر و التوزیع، ۲۰۰۲ م.
۳۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۳۵. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۶. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۳۸. طیب، سیدعبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. عبدالله، اسماعیل عمار، *المصنف الحدیث فی اسباب النزول*، غزه، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. عطار، داوود، *موجز علوم القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
۴۱. علی الحسن، محمد، *المنار فی علوم القرآن*، بیروت، دار البشیر، ۱۴۲۱ ق.
۴۲. غازی عنایه، هدی *الفرقان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ ق.
۴۳. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. فیض کاشانی، ملامحسن، *التفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۴۶. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ ق.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، بیروت، دار صعب، ۱۴۰۱ ق.
۴۸. کیا هراسی، علی بن محمد، *احکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۴۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۰. محمود مطلوب، عبدالمجید، *مباحث فی علوم القرآن*، قاهره، مؤسسة المختار، ۱۴۲۵ ق.
۵۱. محسن، محمد سالم، *فی رحاب القرآن الکریم*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۹ ق.
۵۲. مظهری، محمد، *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشیدی، ۱۴۱۲ ق.
۵۳. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۵۴. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۶. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن سعید، *کشف الاسرار و عده الابرار*، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری به اهتمام علی اصغر حکمت، امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۷. نسفی، نجم الدین محمد، *تفسیر نسفی*، تهران، سروش، ۱۳۶۵ ش.
۵۸. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، *اسباب النزول*، تحقیق کمال بسینونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

گستره گرایشهای تفسیری*

- محمد قربانزاده^۱
- محمدحسن رستمی^۲

چکیده

هر یک از مفسران قرآن کریم به گونه‌ای به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، به طوری که در کتابهای تفسیر و نوشته‌های آنان تنوع فراوانی ایجاد شده است. حال، پرسش این است که این تنوع در نوشتارها در چه محدوده‌ای از تفسیر جایز است و تا چه اندازه می‌تواند گسترش یابد؟

با توجه به تفکیک معنایی که میان روشها و گرایشهای تفسیری مطرح خواهد شد، به نظر می‌رسد امکان بسط و توسعه تفسیر در حوزه گرایشهای تفسیری بسیار گسترده‌تر از روشهای تفسیری است. در این زمینه مفسران نیز سخنان فراوانی گفته و تنوع قابل توجهی در نوشتارهای تفسیری پدید آورده‌اند. همچنین می‌توان گفت که گستره این تنوع نیز به نیازها و یافته‌های علمی مفسران و رعایت قواعد تفسیر بستگی دارد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۲.

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (qorbanzadeh@chmail.ir).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی (rostami@um.ac.ir).

این نوشتار، در زمینه گرایشهای تفسیری و لزوم تفکیک روشها از گرایشها دیدگاهی نو ارائه کرده است.
واژگان کلیدی: گرایشهای تفسیری، الوان تفسیری، گرایشهای نو در تفسیر.

درآمد

با بررسی تفاسیر قرآن کریم، مشاهده می‌شود که مفسران در تبیین و شرح آیات رویه واحدی نداشته‌اند و آثار آنها همه بر یک منوال نیستند. برخی تفاسیر مانند البرهان فی تفسیر القرآن به ذکر روایات اکتفا کرده‌اند؛ برخی نیز مانند تفسیر الکشاف به جنبه‌های ادبی قرآن توجه ویژه نشان داده‌اند؛ عده‌ای هم مانند فخر رازی در التفسیر الکبیر شرح و بسط فراوانی در نوشته‌های تفسیری خود آورده‌اند. در زمان حاضر نیز، مفسران نکات اجتماعی و مانند آن را که در گذشته کمتر مطرح می‌شده است، در آثار خویش بیان می‌کنند؛ مانند تفسیرهای المیزان و نمونه. این تنوع مکتوبات تفسیری، باعث پیدایش مبحث روشها و گرایشهای تفسیری شده است. یعنی گستره تفسیر به قدری وسیع شده که برای شناخت و معرفی گستره کار تفسیر و مفسران، دانش خاصی به وجود آمده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با وجود مشخص و محدود بودن آیات قرآن کریم، دلیل این تنوع چیست و تا چه اندازه ادامه خواهد داشت؟

برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید درنگی در واقعیت و ماهیت تفسیر و کار مفسر داشت و سپس گرایشهای تفسیری را بررسی و معنا و گستره آن را بیان نمود.

چیستی تفسیر

تفسیر را از دو جهت می‌توان تعریف کرد: یکی از این جهت که تفسیر به عنوان یک علم، به چه مسائلی می‌پردازد و چه مباحثی در آن مطرح می‌شود و دیگر اینکه در تفسیر به عنوان یک تلاش فکری، چه کاری صورت می‌گیرد (رجبی، ۱۳۸۵: ۹). مقصود از تفسیر در اینجا همان تلاش فکری است. از میان تعریفهای فراوانی که درباره تفسیر به عنوان یک تلاش فکری ارائه شده است، دو تعریف زیر از سوی راغب اصفهانی و علامه طباطبایی کامل تر از تعریفهای دیگر است (همان: ۱۰).

راغب اصفهانی: «تفسیر در عرف دانشمندان، کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است، خواه به جهت مشکل بودن لفظ باشد و خواه به جهتی دیگر، و خواه بر حسب معنای ظاهر باشد و خواه غیر آن» (۱۳۷۶: ۲/۲۸۶).

علامه طباطبایی: «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدلولهای آنهاست» (۱۴۱۷: ۴/۱).

به هر روی، با وجود اختلاف در تعابیر، تقریباً پذیرفته شده است که مفسر تنها به کشف مقصود و مراد خداوند متعال از آیات قرآن کریم می‌پردازد. لذا بعضی بهترین تعریف را برای تفسیر این گونه بیان می‌کنند: «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (رجبی، ۱۳۸۵: ۲۳).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که خلاصه‌ترین تعریف برای تفسیر در قسمت تلاش فکری، عبارت است از: فهم و بیان مراد خداوند متعال از آیات قرآن کریم. اما با بررسی نوشته‌های تفسیری مشاهده می‌شود که مفسران به ویژه در دوران معاصر که گرایشهای جدیدی وارد حوزه تفسیر شده است، مطالبی بیشتر از صرف فهم و بیان مقصود آیات، در تفسیر مطرح می‌کنند. یعنی برای آیاتی کوتاه شرحی گسترده مطرح می‌گردد. برای نمونه، علامه طباطبایی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۲۰۰) بیش از چهل صفحه تفسیر مطرح می‌فرماید (۱۴۱۷: ۴/۹۲-۱۳۴).

روشن است که فهم و بیان مراد آیه، این اندازه گسترده نیست؛ پس آنچه مطرح شده است، فراتر از این تعریف است. از این رو، به نظر می‌رسد که باید در معنای تفسیر تجدید نظری صورت گیرد تا با واقعیت مطرح در تفاسیر، منطبق گردد. برای این منظور ابتدا جایگاه مفسر در تفسیر مورد بازبینی قرار می‌گیرد.

جایگاه مفسر در تفسیر

برای فهم معنای تفسیر و گستره فعالیت مفسر، ابتدا باید روشن گردد که وی چه نقشی در تفسیر دارد؟ آیا نقش اساسی در تفسیر مربوط به متن است یا مفسر؟ برخی

به دلیل تفاوت‌های موجود میان نوشته‌های تفسیری، نقش مفسر را در تفسیر انکارناپذیر می‌دانند (ایبازی، ۱۳۷۸: ۱۱). اما باید گفت که در تفسیر قرآن کریم، پیش فرضهایی مانند «تحریف‌ناپذیری قرآن» و «وحيانی بودن الفاظ و اعجاز بیانی قرآن کریم» وجود دارند (حمیدی، ۱۳۸۸: ۱۷۵) که پاسخ به این پرسش را ساده‌تر می‌سازند؛ زیرا کلامی که وحيانی و در حد اعلای فصاحت و بلاغت است، به روشنی نقش مفسر را کم‌رنگ می‌کند، یعنی اگر تفسیر به معنای فهم و بیان مراد آیات قرآن کریم است (همان: ۱۷۳)، پس نقش مفسر در گردآوری اطلاعات و عبارت‌پردازی خلاصه می‌شود، یعنی تفاوت معنایی در میان مفسران متصور نبوده، تنها تفاوت عبارات و اجمال و تفصیل متصور است.

تذکر این نکته لازم است که در اینجا سخن درباره تفسیر و الزامات و اقتضائات آن، به صورت کلی است نه مکتوبات تفسیری. یعنی ابتدا معنای تفسیر مطرح گردید و اکنون جایگاه مفسر در تفسیر مطرح شده است. اما اینکه مفسران چگونه عمل کرده و چه مطالبی را در تفاسیر خود مطرح نموده‌اند، سخن دیگری است که در توضیح گرایشهای تفسیری پیگیری خواهد شد. زیرا به نظر می‌رسد که در مکتوبات تفسیری، فراتر از معنای اصطلاحی تفسیر عمل شده است. نقش مفسر نیز در مرحله بعد از فهم معنای اولیه آیه، پررنگ‌تر می‌شود، زیرا چنان که خواهد آمد، ابتدا فهم معنای آیه بر اساس قواعد و ضوابط مشخص صورت می‌گیرد و سپس این معنای به دست آمده، شرح و بسط داده می‌شود. در قسمت شرح و بسط معنای آیه، اطلاعات و انگیزه مفسر نقش کلیدی دارد. اما در قسمت نخست که فهم معنای آیه است، اگر او صلاحیتهای لازم را نداشته باشد اجازه تفسیر قرآن را ندارد.

روشهای تفسیر قرآن کریم

تفسیر قرآن کریم دارای ضابطه و قاعده بوده و روشهای روشن و مشخصی برای آن وجود دارد. تقسیمات مختلفی برای روشهای تفسیری مطرح شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۱/۲؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۶۵؛ معرفت، ۱۳۸۴: ۱۴/۲)، اما به نظر می‌رسد دقیق‌ترین آنها تقسیم‌بندی بر اساس منابع تفسیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲/۲). از این رو،

روشهای تفسیر با توجه به منابع عبارتند از: تفسیر قرآن به قرآن؛ تفسیر روایی؛ تفسیر تاریخی؛ تفسیر ادبی و لغوی؛ تفسیر عقلی و تفسیر علمی.

در مورد برخی از روشها اختلاف نظر وجود دارد و برخی آنها را گرایش می‌دانند نه روش، که توضیح آن در بحث گرایشها خواهد آمد.

برخی سه روش نخست را تحت عنوان تفسیر مآثور مطرح می‌کنند (معرفت، ۱۳۸۴: ۲۱/۲)، در مقابل موارد دیگر که بر اساس جهد و کوشش علمی صورت می‌گیرد، نه اینکه صرفاً متکی به نقل باشد. برخی نیز روش تفسیر اجتهادی را به عنوان یک روش تفسیری، در کنار روشهای غیر مآثور دیگر مطرح نموده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱/۲) که درست به نظر نمی‌رسد.

به هر روی، با توجه به اینکه منابع تفسیر مشخصند و روشهای تفسیری بر اساس منابع تفسیر شکل می‌گیرند، عدم اختلاف در تفسیر (یعنی فهم آیه بر اساس منابع تفسیر)، دور از انتظار نیست.

با این مقدمه می‌توان گفت که قوت و ضعف مفسر باعث دوری و نزدیکی او به معنای مقصود می‌شود، نه اینکه این قوت و ضعف او را، اختلاف در تفسیر بدانیم. از این رو، می‌توان گفت که تفسیر در طول تاریخ، حرکتی رو به کمال داشته است و مفسران متأخر با استفاده از تلاشهای مفسران پیشین، تفسیر را کامل‌تر کرده‌اند، نه اینکه هر یک از این گفته‌ها را تفسیری از قرآن بدانیم.

چیستی گرایشهای تفسیری

هرچند به دلیل تازگی بحث گرایشهای تفسیری به عنوان یک شاخه مستقل، هنوز تعریف دقیق و مورد اتفاقی برای آن ارائه نشده است، با توجه به طرح گرایشهای تفسیری در کنار روشهای تفسیری، باید گرایشهای تفسیری را به گونه‌ای تعریف کرد که در معنا و مصداق، از روشهای تفسیری متمایز باشد.

با توجه به اینکه چگونگی تفسیر، ابزارها و منابع آن در بحث روشهای تفسیری مطرح می‌شود، پرسش این است که گرایشهای تفسیری، چه بخشی از تفسیر را دربرمی‌گیرد و گستره آن چقدر است؟

تعریف گرایشهای تفسیری

برای گرایشهای تفسیری تعریفهای مختلفی بیان شده است که دو مورد از جدیدترین آنها به این صورت می‌باشد:

- گرایشهای تفسیری، ویژگیها و خصایص فکری یک مفسر است که پیش فرضها و تراوشهای فکری خود را در تفسیر اعمال می‌کند و این باعث می‌شود تا تفاسیر از یکدیگر متمایز گردند (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۱۵).

- مقصود از گرایش، تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیریهای عصری و سبکهای پردازش تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها و ذوق و سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۳۲۸/۲).

چنان که مشاهده شد یکی از پایه‌های اصلی در تعریف گرایشهای تفسیری، ویژگیهای مفسر است. عباراتی مانند ویژگیها و خصایص فکری، پیش فرضها، باورها، جهت‌گیری، نیازها، ذوق، سلیقه و تخصص، همه گویای توجه به مفسر در تعریف گرایشهای تفسیری است.

پایه دیگری که در تعریف به آن توجه شده است، نقش این ویژگیها در تفسیر است. چنان که در تعریف اول، قید «اعمال در تفسیر» و در تعریف دوم، قید «تأثیر در تفسیر» مطرح شده است تا توجه دهد که این ویژگیها باید در تفسیر نقش داشته باشند.

نکته شایان توجه این است که برای به دست آوردن ویژگیهای فکری، باورها، ذوق و سلیقه، جهت‌گیری و دیگر ویژگیهای مفسر، راهی جز مراجعه به متن تفسیر او وجود ندارد. هرچند شاید این گونه تصور شود که می‌توان از راه مراجعه به دیگر کتابهای مفسر غیر از تفسیر، ویژگیهای فکری و ذوق و سلیقه وی را به دست آورد. برای مثال وقتی نویسنده‌ای فقیه است و کتابهای فقهی نوشته است یا متکلم است و کتابهای کلامی نوشته است یا ادیب است و کتابهای ادبی نوشته است، از این سابقه تألیفی مفسر، ویژگیهای فکری و ذوق و سلیقه او به دست می‌آید، اما باید گفت که این روش ممکن است علاوه بر عدم دقت، در مواردی نیز نادرست باشد؛ زیرا این تخصص و ذوق و سلیقه اگر در تفسیر او مطرح نشده باشد، دیگر جایگاهی در

گرایش تفسیرش ندارد. یعنی اگر شخصی ادیب یا متکلم یا فیلسوف باشد، ولی تفسیر روایی صبر بنویسد، دیگر این ویژگیها و ذوق و سلیقه‌ای که از بیرون متن تفسیر او به دست آمده است، کارآیی ندارد. برای مثال ملامحسن فیض کاشانی با اینکه فیلسوف است اما در تفاسیر سه گانه‌اش، تنها به روش روایی پرداخته است و گرایش فلسفی ندارد (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۰۵) یا علامه طباطبایی با اینکه علاوه بر تسلط بر فلسفه، فقیه نیز هست، اما تفسیر *المیزان* گرایش فقهی ندارد (همان: ۳۷۳).

نکته دیگر اینکه اگر افعال این ویژگیها اندک باشد، باز هم نشانگر گرایش خاصی برای این تفسیر نیست. برای نمونه، اگر عارفی تفسیر بنویسد و در موارد اندکی مباحث عرفانی را مطرح کرده باشد، این موارد اندک نشانگر گرایش عرفانی این تفسیر نخواهد بود، هرچند مفسر خارج از تفسیرش دارای گرایش عرفانی باشد، همانند *التفسیر الصافی* که در موارد اندکی گرایش عرفانی دارد (همان: ۳۰۵)، اما این موارد اندک آن را به عنوان تفسیری با گرایش عرفانی مطرح نخواهد کرد. لذا فراوانی این دست مطالب نیز در وجود یک گرایش برای یک تفسیر موضوعیت دارد.

از غرض کلی نیز نباید غافل شد که هدف از تعریف گرایشهای تفسیری، معرفی تفاسیر و مطالب مطرح شده در آنهاست، نه شناسایی مفسر، خارج از محدوده تفسیری که نوشته است، زیرا هدف کلی پی بردن به مطالبی است که در این تفسیر بیشتر به آن توجه شده است. اما اینکه مفسر چه ذوق و سلیقه‌ای دارد و به چه گروهی وابسته است و چه اطلاعاتی دارد و... نتیجه‌ای است که بیشتر از بررسی مطالب تفسیر او به دست می‌آید. لذا باید برای تعریف و تقسیم گرایشهای تفسیری، مطالب تفسیر را دسته‌بندی نمود، نه ذوق و سلیقه مفسر را.

با توجه مطالب پیش گفته، در تعریف گرایشهای تفسیری می‌توان گفت: گرایشهای تفسیری یعنی شاخه‌هایی از علوم که فراوانی بیشتری در تفسیر دارند. به عبارت دیگر، با توجه به فراوانی مطالب یکی از عناوین فقه، کلام، علوم جدید، فلسفه و عرفان، این تفسیر دارای آن گرایش خواهد شد. البته ممکن است برخی تفاسیر دارای چندین گرایش باشند.

معنای این تعریف آن است که در تعریف گرایشهای تفسیری، به جای توجه به مفسر، باید به متن تفسیر توجه شود و تعریف بر آن اساس مطرح گردد. لذا «توجه به مفسر» که پایه اول در دو تعریف یادشده بود، به «توجه به تفسیر» تغییر داده می شود. بنابراین پایه اول و دوم در دو تعریف یادشده یکسان شده، پایه نخست تعریف را تشکیل می دهد. پایه دیگری که در اینجا مطرح شد و در آن دو تعریف لحاظ نشده بود، فراوانی مطالب است. از این رو اگر مطالبی که تحت عنوان گرایشهای تفسیری مطرح می شود اندک باشد، تفسیر به آن گرایش متصف نمی شود. نتیجه اینکه تعریف یک گرایش تفسیری دو رکن دارد: یکی علوم مندرج در تفسیر و دیگری فراوانی این دست مطالب در آن.

چیستی گرایشها

با توجه به این تعریف باید گفت که گرایشهای تفسیری، در حقیقت شرح معنای به دست آمده توسط روشهای تفسیری است؛ یعنی بر اساس منابعی خاص، معنایی برای آیات به دست می آید و مفسر برای شرح آنچه که استنباط نموده است از علوم مختلفی استفاده می کند. این مرحله که مرحله شرح، توضیح و تطبیق معانی آیات است، گرایشهای تفسیری را شکل می دهد. در این مرحله، مفسر دیگر از مرحله فهم اولیه آیات عبور می کند و در صدد شرح آیات است؛ یعنی آنچه را یافته است به زبان علوم مختلف شرح و بسط می دهد. به دیگر سخن، تفسیر آیه به کمک روشهای تفسیری حاصل می شود و گرایشها شرح و بسط دهنده معنای آیات هستند. این شرح و بسط نیز بیشتر به تطبیق شباهت دارد تا تفسیر؛ زیرا مفسر آنچه را به عنوان پیام قرآن کریم دریافت کرده است در قالب علوم مختلف ارائه می کند.

گستره گرایشهای تفسیری

با توجه به آنچه گفته شد، نوبت پاسخ به این پرسش است که گرایشهای تفسیری چه تعداد است و تا چه اندازه قابل گسترش است؟ و آیا مفسر مجاز است در هر

زمانی هر چه می‌خواهد به تفسیر قرآن کریم بیفزاید؟

پیش از پاسخ به این پرسش، تذکر این نکته ضروری است که تفسیر، ضوابط و شرایطی دارد و کسی که معیارها و اطلاعات لازم را ندارد، حق تفسیر قرآن کریم را نخواهد داشت، و گرنه مصداق این حدیث است:

«مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۱/۲۷)؛

هر که قرآن را بر پایه پندارهای خود معنا کند، سخن دروغی را به خدا نسبت داده است.

باید افزود که تفسیر به رأی و بر اساس پندارهای شخصی، روش تفسیری مستقلی نیست؛ یعنی ابزاری با نام رأی که مستقل از ابزارهای رایج تفسیر باشد وجود ندارد. در هر یک از روشهای تفسیری همچون تفسیر قرآن به قرآن یا تفسیر روایی نیز ممکن است تفسیر به رأی صورت گیرد. از این رو تفسیر به رأی شاید در مواردی گرایش تفسیری به شمار آید اما روش تفسیری نیست و در واقع، اصلاً تفسیر نیست.

شاید علت این اشتباه ادامه‌دار یعنی قرار دادن تفسیر به رأی در روشهای تفسیری، تقسیم‌بندی اشتباه گلدزیهر و در پی او ذهبی باشد. ذهبی با پیروی از گلدزیهر در روش دانستن تفسیر به رأی، در یک تقسیم‌بندی نادرست، تفسیر را به تفسیر مأثور و تفسیر به رأی، و سپس تفسیر به رأی را به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند. دیگران هم بعد از او، روش بودن تفسیر به رأی را مسلم فرض کرده‌اند، سپس برای جبران این تناقض، توضیح می‌دهند که روش تفسیر به رأی یک روش صحیح تفسیر نیست یا اینکه اصلاً تفسیر نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۳۰/۲؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۷۵؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۴۹).

معیار تقسیم‌بندی گرایشهای تفسیری

به دلیل تازگی بحث گرایشهای تفسیری، هنوز تقسیم‌بندی مشخصی برای آن در نظر گرفته نشده است. علت آن نیز نداشتن معیار جامع و واحدی برای تقسیم‌بندی است.

یکی از مهم‌ترین و مورد توجه‌ترین تقسیم‌بندیها، تقسیم‌بندی بر اساس مذهب است. گلدزیهر و پس از او ذهبی و دیگر نویسندگان اهل سنت، بر این تقسیم‌بندی تأکید دارند (رومی، ۱۴۰۷: ۱۲/۱). برای مثال ذهبی تحت عنوان تفسیر به رأی مذموم، از این گرایشها نام می‌برد: ۱. تفسیر معتزله؛ ۲. تفسیر شیعه (اثنا عشری)؛ ۳. تفسیر شیعه اسماعیلیه (باطنیه)؛ ۴. تفسیر شیعه زیدیه؛ ۵. تفسیر باییه و بهائیه؛ ۶. تفسیر خوارج؛ ۷. تفسیر صوفیه (تفسیر اشاری)؛ ۸. تفسیر فلاسفه؛ ۹. تفسیر فقها؛ ۱۰. تفسیر علمی (علوم و فلسفه)؛ ۱۱. سبکهای جدید در عصر حدیث (۱۳۹۶: ۳/۱).

اما این تقسیم‌بندی بسیار کلی و ناکارآمد است.

در میان نویسندگان شیعه که در زمینه گرایشهای تفسیری مطلبی دارند، بیشتر به مطالب مطرح شده در تفسیر توجه شده است. یعنی در پی رد یا تأیید نظر فرقه و گروهی نبوده‌اند، بلکه مباحث مطرح شده در تفسیر را دسته‌بندی کرده و در ذیل هر یک، توضیحات لازم را ارائه نموده‌اند.

آیه‌الله معرفت بیشترین گرایشها را ذکر کرده است: تفسیر فقهی (آیات الاحکام)، سبک ادبی، سبک لغوی، سبک کلامی، سبک فلسفی، سبک عرفانی صوفی (رمزی اشاری)، عصر جدید (تفسیر علمی، تفسیر ادبی اجتماعی)، تفسیرهای جامع (۱۳۸۴: ۷۹۹/۲ به بعد).

البته ایشان این موارد را ذیل عنوان الوان تفسیری و زیرمجموعه تفسیر اجتهادی مطرح نموده و روشها را جدای از گرایشها طرح نکرده است. به هر حال، تقسیم‌بندی ایشان بر اساس محتوا می‌باشد.

آقای علوی مهر نیز گرایشهای تفسیری زیر را مطرح کرده‌اند: گرایش صوفی و عرفانی، گرایش کلامی، گرایش ادبی، گرایش علمی، گرایش اجتماعی، گرایش فلسفی (۱۳۸۱: ۲۱۵).

تقسیم‌بندی بر اساس محتوا، بسیار گویاتر است و کتاب تفسیر را بهتر معرفی می‌کند.

با توجه به تعریف گرایشهای تفسیری و آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد بهترین معیار برای دسته‌بندی گرایشهای تفسیری، علمی است که مفسر در شرح آیات

بیشترین استفاده را از آنها برده است. یعنی در تقسیم روشهای تفسیری، معیار ابزار تفسیر (قرآن، سنت، عقل) است و در بخش گرایشهای تفسیری، معیار علم خاص می‌باشد. در قسمت گرایشها تنها از یک منبع خاص استفاده نمی‌شود بلکه به منابع مختلفی که یک شاخه از علم را تشکیل می‌دهد، استناد می‌شود.

گرایشهای مطرح شده

پس از روشن شدن معیار تقسیم‌بندی گرایشهای تفسیری، باید دید که چه گرایشهایی در کتابهای تفسیری مطرح شده است. آنگاه در مورد توسعه گرایشها بحث خواهیم کرد. گرایشهای مطرح شده در کتب روشها و گرایشهای تفسیری (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۴: ۷۹۹/۲؛ رومی، ۱۴۰۷: ۱۳/۱؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۱/۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۳۲/۲؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۱۵؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۸۶) عبارتند از:

گرایش فقهی (آیات الاحکام): در این گرایش، مسائل فقهی و استنباطهای مفسر در ذیل آیات الاحکام، به صورت گسترده مطرح می‌گردد. حتی در مواردی، تنها به تفسیر آیات الاحکام پرداخته می‌شود و آیاتی که نکات فقهی ندارند اصلاً مطرح نمی‌شوند.

گرایش ادبی: در این گرایش به نکات فصاحت و بلاغت و ظرافتهای ادبی جملات قرآن توجه ویژه می‌شود و این گونه موارد به صورت گسترده مطرح می‌گردد.

گرایش کلامی: در این گرایش، مسائل کلامی مورد توجه بوده و استدلالهای کلامی و استناد به آیات قرآن برای اثبات نظریات کلامی به صورت گسترده مطرح می‌شود. شاید بتوان گفت که این گرایش مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. یعنی هر گروهی سعی در اثبات نظریات کلامی خود از قرآن داشته است، در نتیجه، این گرایش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است. برای گرایش کلامی، عناوین و زیر مجموعه‌هایی در کتابهای روشها و گرایشهای تفسیری مطرح شده است که عبارتند از: گرایش عقایدی، گرایش مذهبی، گرایش سلفی، گرایش شیعه (اثنا عشری)، گرایش اسماعیلیه (باطنیه)، گرایش زیدیه، گرایش خوارج.

تذکر این نکته نیز مفید است که اگر منظور از این عناوین، مباحث کلامی باشد، این گرایشها زیرمجموعه گرایش کلامی قرار می‌گیرند که در بیشتر موارد نیز مقصود همین است. اما اگر منظور از این عناوین، مباحث دیگری باشد (مانند گرایش فقهی)، زیرمجموعه گرایشهای دیگر قرار می‌گیرند.

گرایش فلسفی: در این گرایش از استدلالهای فلسفی به صورت گسترده استفاده شده و آیاتی که استدلالهای فلسفی دارند مورد توجه قرار می‌گیرند. تعبیر عقلی نیز مربوط به همین گرایش است، زیرا منظور از آن استدلالهای عقلی است.

گرایش عرفانی: در این گرایش به مفاهیم عرفانی توجه شده و سعی می‌شود با استدلالها و برداشتهای عرفانی، معنای دیگری برای آیات، فراتر از ظاهر مطرح شود. تعبیر کشف و شهود و رمز و اشاره و باطن و حقیقت و مانند اینها در ذیل این گرایش قرار می‌گیرند.

گرایش علوم جدید: عنوانی کلی برای موارد فراوانی از گرایشهایی است که در گذشته وجود نداشته است و در زمان حاضر به حوزه تفسیر راه پیدا کرده است. گرایشهایی که در دو شاخه کلی طبیعیات و علوم انسانی قرار می‌گیرد. لذا ما این دو بخش را جدا کرده و در دو گرایش جداگانه تعریف می‌کنیم. تذکر این نکته نیز لازم است که تحقیقات مربوط به دانشهای تخصصی جدید، به صورت موضوعی است و تنها به آیات مرتبط می‌پردازد؛ لذا تفسیر ترتیبی کاملی در این زمینه‌ها صورت نگرفته است.

گرایش علوم طبیعی: گرایشی که در آن مباحث علوم طبیعی مانند طب و نجوم و... به صورت گسترده و به تفصیل مطرح می‌شود. در بسیاری از موارد، تنها به توضیح و شرح آیاتی که به علوم طبیعی اشاره دارد پرداخته شده است و آیات دیگر مطرح نمی‌شوند.^۱

۱. برخی تألیفات در این زمینه عبارتند از: حمیده فیض آبادی، نجوم در قرآن؛ علی نجفی نژاد، حرکت خورشید و زمین از دیدگاه قرآن؛ محمود نوری شادکام، قرآن و طب نوین؛ اسحاق نقوی، طب در قرآن؛ بتول نصرالله زاده، زمین و جنین در قرآن؛ مجید نوروزیان، ترسیم قرآن در دستگاه مختصات (قرآن و زبان ریاضی)؛ محمد نیک‌فر، مفاهیم ریاضی قرآن.

گرایش علوم انسانی: در این گرایش، یافته‌ها و نظریات و مباحث مربوط به علوم انسانی مانند اقتصاد، سیاست و مانند آن به تفصیل مطرح می‌شود.^۱

گرایش جامع: این گرایش، گرایش مستقلی نبوده، در حد پیشنهاد است، برای اینکه در تفسیر به همه ابعاد و شاخه‌های علوم مورد نیاز توجه شود، اما کار ساده‌ای نیست.

گرایش منحرف: این گرایش نیز گرایش مستقلی نیست و می‌تواند همان تفسیر به رأی باشد، اما نمی‌توان آن را به عنوان یک روش یا گرایش مطرح نمود، هر چند که در صورت اصرار، به گرایش نزدیک‌تر است تا روش. به هر حال، تفسیر به رأی اصلاً در زمره تفاسیر قرار نمی‌گیرد تا بحث شود که روش است یا گرایش. در هر یک از روشها و گرایشهای تفسیری، اگر شرایط و قواعد تفسیر مراعات نشود، امکان تفسیر به رأی وجود دارد. از این رو، ممنوعیت تفسیر به رأی باید در ضمن شرایط و قواعد تفسیر مطرح گردد.

توسعه گرایشها

اکنون نوبت پاسخ به این پرسش است که گرایشهای تفسیری تا چه اندازه قابل توسعه است؟ در پاسخ باید گفت با توجه به تعریفی که برای گرایشهای تفسیری گفته شد، شاخه‌های علوم شکل‌دهنده گرایشهای تفسیری هستند. از این رو، گسترش گرایشهای تفسیری به نسبت تنوع شاخه‌های علوم، قابل تصور است. دلیل این دیدگاه وسیع نیز آن است که بنا به تعریف پیش گفته، گرایشهای تفسیری در رتبه بعد از روشها قرار دارند و تفسیر کلمات و جملات و فهم کلی آیه بر عهده روشهای تفسیری است و در گرایشهای تفسیری تنها به شرح و بسط معنای به‌دست آمده در قسمت روشها پرداخته می‌شود. یعنی گرایشهای تفسیری، تفسیر و

۱. برخی تألیفات در این زمینه عبارتند از: حمیده فیض‌آبادی، *روان‌شناسی در قرآن*؛ محسن عباس‌نژاد، *قرآن، روان‌شناسی و علوم تربیتی*؛ عباسعلی کامرانیان، *اقتصاد در قرآن کریم*؛ مهدی هادوی تهرانی، *ساختار کلی نظام اقتصادی اسلام در قرآن*؛ محمد زارع قراملکی، *اصول تفکر سیاسی در قرآن کریم*؛ محمدتقی مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*؛ رضا فرهادیان، *اصول و مبانی تعلیم و تربیت در قرآن*؛ محمد بیستونی، *رنگ‌شناسی از دیدگاه قرآن و حدیث*.

معنای آیه را شرح می‌دهند نه خود آیه را؛ بدین معنا که تفسیر و مفهوم آیه در روشها انجام شده است و پس از پذیرش معنا و تفسیر مشخصی برای آیه، به کمک گرایشهای مختلف، تفسیر آیه شرح داده می‌شود. پس اگر تفسیری غلط است به کمک ابزارهای تفسیری بیان شده در روشها، آن تفسیر، نادرست اعلام می‌شود. به بیان دیگر، می‌توان گفت که روشهای تفسیری حاکم بر گرایشهای تفسیری هستند. اما از جهت توسعه هیچ محدودیتی برای گرایشهای تفسیری وجود ندارد، هرچند در عمل، همه شاخه‌های علوم، در تفسیر قابل استفاده نیستند. بیشتر گرایشها نیز به طور فراگیر همه آیات قرآن کریم را در بر نمی‌گیرند، بلکه بسیاری از آنها با آیات محدودی در ارتباط هستند. از این رو، توسعه گرایشها بستگی به طرح یا عدم طرح مطالب آن شاخه از علم در آیات قرآن کریم دارد.

شرایط و مراحل کار در گرایشهای نوین

برای تفسیر قرآن کریم مبانی و قواعد مشخصی وجود دارد. برای پرداختن به یک گرایش تفسیری ابتدا باید مبانی و قواعد تفسیر را مراعات نمود، سپس در مواردی که نیاز به تفسیر موضوعی می‌باشد باید علاوه بر ضوابط تفسیر ترتیبی، مبانی و قواعد تفسیر موضوعی نیز رعایت شود تا تفسیر صحیحی برای آیه به دست آید.^۱ البته ممکن است کسی در زمینه تفسیر مهارت کافی نداشته باشد و خودش اقدام به تفسیر قرآن کریم نکند، اما از حاصل تلاش مفسران استفاده نماید و به شرح نظرات آنها پردازد. یعنی کسی که در شاخه‌ای از علوم تبحر دارد، می‌تواند با استفاده از کتابهای تفسیری، مقصود آیه را به دست آورد و به کمک تخصص خود، به شرح آن پردازد. برای نمونه، یک پزشک با کمک یک مفسر، مراحل تشکیل نطفه و جنین را در قرآن به دست می‌آورد و با تخصص خود به شرح آنچه در تفسیر بیان شده است، می‌پردازد.

۱. این مبانی و قواعد در کتابهای خاص آن به صورت گسترده بحث شده‌اند (برای نمونه ر.ک: معرفت، ۱۳۸۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹؛ ایزدی مبارکه، ۱۳۸۶؛ مؤدب، ۱۳۸۶؛ رجبی، ۱۳۸۵؛ علوی مهر، ۱۳۸۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹).

برخی از رشته‌های علوم به صورت کلی یک گرایش را تشکیل می‌دهند و در مواردی زیرشاخه‌های آن علم نیز به صورت جداگانه یک گرایش را تشکیل می‌دهند که این به فراوانی آیات مرتبط و توانایی علمی میان رشته‌ای محقق بستگی دارد. برای مثال دانش پزشکی تحت عنوان طب، یکی از گرایشهای جدید در تفسیر است که با عنوان قرآن و طب مطرح می‌شود. اما این عنوان کلی، قابل توسعه و جزئی‌تر شدن است. یعنی شاخه‌های خاصی از دانش پزشکی نیز می‌تواند به عنوان یک گرایش مطرح گردد، مانند گرایش بهداشت، گرایش تغذیه و مانند آن.

برای پیشگیری از تفسیر به رأی یا تحمیل رأی بر قرآن کریم، بهترین شیوه این است که این مراحل به صورت میان رشته‌ای و توسط یک متخصص تفسیر و یک متخصص آن شاخه از علم انجام گیرد و در صورتی که یک متخصص در رشته‌ای خاص به تنهایی اقدام به این کار نماید، حتماً باید یک متخصص تفسیر نتیجه کار را بازبینی کند؛ زیرا ممکن است آنچه گفته شده، سخنان درستی باشد اما ارتباطی با تفسیر آیه نداشته باشد.

موانع گسترش گرایشهای جدید

با اینکه توسعه گرایشهای تفسیری، دریچه‌های تازه‌ای از زلال قرآن کریم را به صورت کاربردی‌تر در اختیار ما قرار می‌دهد، اما موانعی پیش روی این توسعه قرار دارد که نباید از آنها غفلت کرد. برخی از این موانع عبارتند از:

۱. خطر تفسیر به رأی: این خطر متوجه کسانی است که با مبانی و قواعد تفسیر آشنا نیستند. برای پرهیز از این مسئله، حتماً باید کار به صورت مشترک انجام پذیرد و یا توسط یک متخصص تفسیر بازبینی شود.

۲. خطر تحمیل نظر بر قرآن: گاهی ممکن است موضوعی به عنوان گرایش تفسیری مطرح شود که ارتباطی با آیات قرآن نداشته باشد. بنابراین نمی‌توان موضوعی را به صرف اینکه صحیح یا مفید است، به عنوان گرایش تفسیری مطرح نمود. برای پیشگیری از این آسیب نیز همانند مورد پیشین باید کار به صورت میان رشته‌ای و مشترک صورت پذیرد و یا اینکه نتیجه نهایی به تأیید متخصص تفسیر برسد.

۳. غفلت از غرض اصلی قرآن کریم: قرآن کریم کتابی تخصصی برای علمی خاص نیست، بلکه کتاب هدایت است. اما توجه به یک جنبه از آیات قرآن کریم، می‌تواند مفسر را از غرض اصلی قرآن که هدایت است، دور سازد. برای مثال فرو رفتن بیش از حد در مسائل پزشکی، روان‌پزشکی، جامعه‌شناسی، سیاست، نجوم و مانند آن، نباید موجب فراموشی غرض هدایتی قرآن کریم که هدف اصلی است، گردد، بلکه همه گرایشهای تفسیری در صورتی سودمند خواهند بود که به غرض اصلی قرآن کریم منتهی شوند.

۴. ناقص بودن یافته‌های بشری: یافته‌های بشری در زمینه علوم تجربی، رو به کمال است. یعنی با پیشرفتهای جدید در یچه‌های جدیدی به روی بشر گشوده می‌شود. این سیر تکاملی علوم، گرایشهای تفسیری را با مشکل مواجه می‌کند؛ زیرا ممکن است بر اساس یک یافته علمی، آیه‌ای از قرآن کریم شرح داده شود، سپس با تکمیل علم، مشخص شود که آن آیه معنای دقیق‌تری داشته است. برای پیشگیری از این مشکل، باید تنها به امور قطعی استناد کرده و از احتمال و حدس پرهیز کرد.

۵. تک‌بعدی بودن یافته‌های بشری: معمولاً پژوهش در علوم خاص به صورت تخصصی انجام می‌شود که در بسیاری موارد نتایج مثبتی دارد، اما گاهی نبود کلان‌نگری، باعث بروز مشکلاتی می‌شود. برای مثال اگرچه یک موضوع پزشکی بدون ملاحظه جنبه‌های اجتماعی آن دارای نتایج پزشکی مشخصی است، عدم توجه به جنبه‌های اجتماعی ممکن است مشکل‌ساز باشد.

این بررسی تک‌بعدی علوم می‌تواند در گرایشهای تفسیری نیز مشکل‌ساز باشد؛ زیرا خداوند متعال به همه جهات زندگی انسان توجه دارد و حتی فراتر از زندگی دنیوی به آخرت نیز اشراف کامل دارد. از این رو، باید از تفسیر تک‌بعدی که در تناقض با دید کلی قرآن کریم است، پرهیز شود.

۶. کمبود افراد آشنا به تفسیر و علوم مورد نیاز: یکی از آسیبهای پیش روی عملی شدن گرایشهای مختلف در تفسیر، کمبود افرادی است که هم متخصص در تفسیر باشند و هم متخصص در یک رشته خاص. بنابراین برای توسعه گرایشهای تفسیری، وجود مراکزی برای تبادل نظر و یا پرورش چنین افرادی ضروری است.

۷. کمبود آیات در برخی شاخه‌های علوم: در پاره‌ای از موضوعات، تنها آیات اندکی ارتباط مستقیم با آن موضوع دارند، از این رو، نمی‌توان نظر قرآن کریم را درباره آن موضوع به دست آورد. برای جبران این مشکل در مواردی می‌توان از روایات کمک گرفت و در مواردی دیگر باید از این گرایش صرف نظر کرد.

۸. یکپارچگی قرآن و جدا نبودن علوم مختلف: قرآن کریم کتاب هدایت از سوی آفریدگار هستی برای بشر خاکی است و آیات و سوره‌های قرآن کریم با هدف هدایتگری نظم یافته‌اند. ما در گرایشهای تفسیری نیازمند برخی آیات در حوزه خاصی از علوم هستیم، در حالی که این تفکیک در قرآن کریم وجود ندارد. برای رفع این مشکل باید از تفسیر موضوعی کمک گرفت. یعنی ابتدا با توجه به مبانی و قواعد تفسیر موضوعی، آیات مرتبط استخراج می‌شود و سپس به آن گرایش خاص پرداخته می‌شود.

نتیجه

- از آنچه گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:
- گرایشهای تفسیری بر پایه شاخه‌های علوم شکل می‌گیرند.
 - به تناسب توسعه علوم، گرایشهای تفسیری قابل گسترش هستند.
 - برای پرداختن به یک گرایش تفسیری، رعایت مبانی و قواعد تفسیر ترتیبی و موضوعی الزامی است.
 - برای پرهیز از تفسیر به رأی و تحمیل نظر بر قرآن کریم، باید گرایشهای تفسیری به صورت میان‌رشته‌ای و توسط یک متخصص تفسیر و یک متخصص علم خاص صورت پذیرد.
 - بدون نظارت یک متخصص تفسیر، ممکن است گرایشهای نوین تفسیری، به تفسیر به رأی منتهی شوند.

کتاب‌شناسی

۱. ایازی، سیدمحمدعلی، «تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن»، فصلنامه صحیفه مبین، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۷۸ ش.
۲. ایزدی مبارکه، کامران، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، آل‌البتیة (عجلتعالیه)، ۱۴۰۹ ق.
۴. حمیدی، غلام‌رسول، هرمنوتیک و تفسیر، نگاهی تطبیقی به دیدگاه شلایر ماخر و علامه طباطبایی، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸ ش.
۵. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بی‌جا، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ ق.
۶. رجیبی، محمود، روش تفسیر قرآن، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «گرایشهای تفسیری مفسران شیعه»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی، سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۸. همو، منطقی تفسیر قرآن، ج ۱، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ ش.
۹. همو، منطقی تفسیر قرآن، ج ۲، چاپ سوم، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. رومی، فهد بن عبدالرحمن، اتجاهات التفسیر فی القرن الحادی عشر، عربستان، بی‌نا، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. طباطبایی سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. علوی مهر، حسین، روشها و گرایشهای تفسیری، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، چاپ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. مؤدب، سیدرضا، روشهای تفسیر قرآن، چاپ سوم، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ ش.

بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایس*

□ غلامعباس سعیدی^۱

چکیده

معاندان و کژاندیشان از همان زمان پیامبر ﷺ بحث عدم تناسب و نبود انسجام بین آیات قرآن کریم را مطرح کرده‌اند. در دوره‌های اخیر نیز، خاورشناسان مغرض به این امر پرداخته و سعی کرده‌اند به پندار باطل خویش، بلاغت کلام وحی را خدشه‌دار کنند. اصل همکاری، از نظریه‌های مطرح زبان‌شناسی، به‌ویژه در زیرشاخه‌های واکاوی متن و منظورشناسی است که از سوی گرایس، فیلسوف-زبان‌شناس معروف، پیشنهاد شده است. این نظریه، برای واکاوی متن و بررسی چگونگی پیام‌گذاری، پیام‌گیری، تولید و دریافت معانی ضمنی متن و نیز برای بررسی و نشان دادن وجوه ادبی متن تا کنون کارایی بسیار بالایی داشته است. این مقاله با بهره‌گیری از اصل همکاری گرایس، به تناسب آیات قرآن دقت نظر داشته و سعی کرده است برای تناسب‌گریزی ظاهری آیات، توجیهی زبان‌شناختی و بلاغی ارائه دهد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تناسب آیات، اصل همکاری گرایس، معنای ضمنی، خاورشناسان.

مقدمه

از دیرباز تناسب آیات و سوره‌های قرآن کریم، توجه پژوهشگران اسلامی را به خود جلب کرده، به گونه‌ای که زیرشاخه جدیدی از علوم قرآنی به نام علم مناسبات را به وجود آورده است. برای ما مسلم و قطعی است که تنظیم آیات هر سوره با نظر معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ انجام شده است (معرفت، ۱۳۷۳: ۶). همه اندیشمندان اسلامی معتقدند که ترتیب آیات سوره‌های قرآن، در دوران زندگی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قبل از اقدام صحابه به جمع‌آوری آن صورت گرفته است (دراز، ۱۴۰۴: ۱۱۹). امروزه، زیرشاخه‌های جدیدی از علم زبان‌شناسی چون واکاوی متن^۱ و منظورشناسی^۲ در بلاغت جدید مطرح هستند (شمیسا، نگاهی تازه به بدیع، ۱۳۸۶: ۲۱۳) و می‌توانند یاری‌رسان ما در دفاع از قرآن کریم، به ویژه در بحث تناسب آیات باشند.

در علم مناسبات، بیش از همه به دو نوع تناسب پرداخته شده است:

الف) تناسب آیات: یعنی مناسبت بین صدر و ذیل یک آیه یا بین آیاتی که یک‌جا نازل شده‌اند یا آیاتی که در قرآن پشت سر هم آمده‌اند.

ب) تناسب سوره: یعنی مناسبت بین صدر و ذیل یک سوره و حتی تناسب بین خاتمه سوره قبل با ابتدای سوره بعد (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۸۷/۵).

۱. پیشینه

در زمان حیات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انسجام و ارتباط بین آیات قرآن کریم، زیر سؤال رفت. سیوطی در کتاب *اسباب النزول* در ذیل آیه ۸۸ سوره اسراء می‌نویسد:

سلام بن اشکم به همراه گروهی از یهودیان پیش پیامبر آمدند و گفتند: چگونه از تو پیروی کنیم در حالی که قبله ما را فرو گذاشتی و کتابی آوردی که مانند تورات منسجم نیست. یا کتابی بیاور که از آن سر در آوریم یا مانند آنچه آورده‌ای می‌آوریم. اینجا بود که آیه شریفه لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْجِنَّ وَالْإِنْسُ... (اسراء/ ۸۸)

1. Discourse Analysis.
2. Pragmatics.

نازل شد (۱۴۲۱: ۱۸۶).

بعد از پیامبر ﷺ هم این بحث ادامه یافت. ابوسلیمان حمد بن محمد خطابی (۳۱۹-۳۸۸ ق.) نمونه‌هایی از سوء تألیف و عدم تناسب و هماهنگی در قرآن را -البته از قول معارضان- نقل می‌کند که آیه پنجم سوره انفال با آیه قبلش تناسب ندارد و سعی می‌کند پاسخ دهد:

سزاوار نیست که در کلام خداوند عبارت «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ» (انفال / ۵) بعد از عبارت «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال / ۴) بیاید (۱۳۸۷: ۳۶).

امروزه نیز برخی از دانشمندان مسلمان و اغلب مستشرقان «قرآن را در مقایسه با کتابهای معمولی به صورت مجموعه‌ای از مطالب و جنگ‌مانند تلقی می‌کنند و محتوای آن را گسیخته و بی‌ارتباط برمی‌شمردند که از سر تصادف در کنار هم جمع آوری شده‌اند» (بی‌آزار شیرازی و حجتی، ۱۳۶۴: ۸). برای نمونه طه حسین، به بررسی دقیق سوره بقره می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که «موضوعهای سوره بقره بسیار و از هم بیگانه‌اند» (بی‌تا: ۱۴۹). بیشتر خاورشناسان گستاخانه قائل به تحریف کلام وحی شده‌اند. آنان معتقدند که این تناسب‌گریزی ریشه در نحوه کار صحابه‌ای دارد که نخستین بار به جمع و تألیف قرآن کریم و تنظیم آیات در قالب سوره‌ها پرداختند (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۹۲/۵؛ دراز، ۱۴۰۴: ۱۱۸). ریچارد بل^۱ (۱۸۷۶-۱۹۵۲ م.)، خاورشناس و قرآن‌پژوه اروپایی معتقد است که برخی از آیات «هنگام کتابت جابه‌جا شده است و بی‌جا ثبت شده است» (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۷۷).

۲. تناسب‌گریزی در زبان و زبان‌شناسی

۲-۱. معنای ثانوی

هر متن، چه گفتاری و چه نوشتاری، یک پیام است. در دو سوی این پیام، پیام‌گزار و پیام‌گیر می‌باشند (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۱۱؛ Kercuk, 2006: 4806). نویسنده

1. Richard Bell.

و گوینده، پیام گزار و خواننده و شنونده، پیام گیر هستند. بین آنچه پیام گزار می گوید یا می نویسد و آنچه منظور واقعی اوست، همیشه فاصله‌ای هست. بنابراین، مفهوم یا معنای واژگانی و ظاهری پیام با منظور یا معنای ثانوی آن همیشه متفاوت است (Levinson, 1997: 236). به سخن دیگر، برای یک پیام دو نوع معنا وجود دارد: معنای گفتار و معنای گوینده (Thomas, 1995: 16). بلاغی نویسان مسلمان، برای معنای اول و دوم (ثانوی) اصطلاحات متعددی وضع کرده‌اند، مانند معنی و معنی المعنی (جرجانی، ۲۰۰۴: ۲۶۳)، فائدة الخبر ولازم فائدة الخبر (قزوینی، ۱۴۲۴: ۲۷)، حکم و لازم حکم (تفتازانی، ۱۳۶۸: ۴۲)، إخبار وأغراض أخرى (مدرس افغانی، بی تا: ۲۳۲؛ جارم، ۱۹۹۹: ۱۴۷).

معنای گفتار، همان مفهوم یا معنای ظاهری پیام است. پیام گیر چنانچه معنای واژگانی واژه‌ها را بشناسد و ساخت دستوری جمله‌ها را بفهمد، می تواند به معنای گفتار دست یابد. این در حالی است که رسیدن به معنای گوینده (معنای ثانوی یا منظور) به این آسانی نیست. پیام گیر، بعد از درک معنای گفتار یا معنای ظاهری پیام، تازه کارش شروع می شود، چون باید از آنچه گفته شده، به آنچه منظور شده آگاه شود (Levinson, 1997: 97; Thomas, 1995: 56). پیام گیر با همکاری پیام گزار سعی می کند معنای نهایی پیام؛ یعنی معنای گوینده را درک کند. مفسران نیز معتقدند که:

قرآن یک دلالت ظاهری دارد که خواننده آشنا به ساختار زبان و شیوه‌های سخن آن را می فهمد و بک دلالت پنهان که پشت پرده الفاظ نهشته است و ژرف‌نگرانی که در قرآن تدبیر می کنند، از آن سر در می آورند (معرفت، ۱۳۸۵: ۳۵).

در غرب، از سالهای آغازین دهه شصت، زبان‌شناسی متن بنیاد که زبان‌شناسی و ادبیات را به هم پیوند می زند، بالیدن گرفت و در دامن خود زیرشاخه‌های جدیدی چون واکاوی متن و منظورشناسی را به وجود آورد. در زبان‌شناسی متن بنیاد، زبان‌شناس به چیزی فراتر از واژه و حتی جمله می اندیشد و می کوشد تا چگونگی ایجاد معنا را در متن از سوی گوینده یا نویسنده و استنباط آن را از سوی شنونده یا

خواننده تبیین علمی کند. برای تبیین علمی این چگونگی، نظریه معنای ضمنی و نظریه پیشرفته‌تر اصل همکاری زبانی از سوی هربرت پاول گرایس^۱ (۱۹۱۳-۱۹۸۸ م.) فیلسوف - زبان‌شناس معروف بریتانیایی پیشنهاد شد و در دهه هفتاد میلادی به کمال و پختگی رسید (cf. Chruczczewski, 2006: 3976; Lindblom, 2006: 2149).

گرایس در سال ۱۹۵۶ م. نخستین مقاله تأثیرگذار خود را در حوزه زبان‌شناسی متن‌بنیاد نوشت و در آن برای هر متن قائل به دو نوع معنا شد: الف) معنای طبیعی یا معنای ملموس و ب) معنای غیر طبیعی (Chruczczewski, 2006: 3976). در سال ۱۹۶۲ م. سخنرانیهای آستین^۲ (۱۹۱۱-۱۹۶۰ م.) همکار گرایس، یکی از بنیان‌گذاران نظریه کنش‌گفتاری، دو سال بعد از مرگش، در کتابی به نام *چگونه با واژه‌ها کار کنیم*^۳ منتشر شد که برای زبان‌شناسی متن‌بنیاد ارزش ویژه‌ای قائل بود. او برای هر متن سه نوع معنا در نظر گرفت: الف) معنای گویا، ب) معنای اجرایی و ج) معنای منتج (Pater, 2006: 683; Martin, 2006: 6375; Strazny, 2005: 99; Levinson, 1997: 236; Thomas, 1995: 28-29).

بنابراین، هم گرایس و هم آستین تأکید داشتند که هر متن علاوه بر معنای طبیعی و ظاهری (مفهوم)، دارای معنای غیر طبیعی و پنهان (منظور) نیز می‌باشد. پرسش این بود که این معنای غیر طبیعی و پنهان چگونه از سوی گوینده یا نویسنده در متن گذاشته می‌شود و چگونه از سوی شنونده یا خواننده درک می‌شود. در پاسخ به این پرسش مقدر، گرایس در سال ۱۹۶۷ م. نظریه معنای ضمنی خود را ارائه داد و در سال ۱۹۷۸ م. در مقاله‌ای با نام منطق و گفتگو نظریه پیشرفته‌تر اصل همکاری زبانی یا CP را عرضه کرد (Lindblom, 2006: 2149; Meibaur, 2006: 4429; Thomas, 1995: 56-63). با آنکه سالها از ارائه این نظریه می‌گذرد، هنوز کارایی خود را در واکاوی متن و در علوم بلاغی از دست نداده است (ر.ک: شمیسا، بیان و معانی، ۱۳۸۶: ۲۱۳؛ همو، *نگاهی تازه به بدیع*، ۱۳۸۶: ۵۰-۵۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۳۰۸).

1. H.P. Grice.
2. J.L. Austin.
3. *How to do things with words.*

۲-۲. اصل همکاری و تناسب‌گزینی

اصل همکاری چهار شرط دارد که عبارتند از: شرط کمیت، شرط کیفیت، شرط تناسب و شرط شیوه بیان. بر اساس شرط کمیت، پیام‌گزار باید دقیقاً به اندازه‌ای بگوید که لازم است؛ نه کمتر و نه بیشتر. طبق شرط کیفیت، پیام‌گزار باید راست بگوید یا دست کم خود به راست بودن پیام معتقد باشد. بر اساس شرط تناسب، هر جزء از پیام، باید هم مرتبط با موضوع پیام و هم مرتبط با اجزای دیگر آن باشد. بر اساس شرط شیوه بیان، پیام باید روشن و واضح و منظم باشد. پیام‌گزار و پیام‌گیر، هر دو تلاش می‌کنند تا ارتباط فرو نریزد و ادامه داشته باشد. بنابراین، تلاش می‌کنند بیشترین همکاری را با هم داشته باشند و اصل همکاری را رعایت کنند (Lindblom, 2006: 2150; Meibaur, 2006: 4429; Levinson, 1997: 101-102; Yule, 1996: 37; Hurford: 1996: 281; Thomas, 1995: 63).

گاه، پیام‌گزار از این نکته به خوبی استفاده می‌کند و با نادیده گرفتن ظاهری یکی از شرطها، یک معنای ضمنی را به همراه پیام به پیام‌گیر می‌فرستد (Greenal, 2006: 6323; Brown, 1983: 32; Thomas, 1995: 64).

۲-۳. استنباط معنای ضمنی

معنای ضمنی از ظاهر پیام بر نمی‌آید و پیام‌گیر با تلاش ذهنی، آن را استنباط می‌کند (Hurford, 1996: 279-280). پیام‌گیر، اصل را بر این می‌گذارد که پیام‌گزار، در واقع امر، اصل همکاری را رعایت کرده است (Srazny, 2005: 417; Yul, 1996: 40). حال اگر ظاهر پیام به گونه‌ای باشد که یکی از شرطها رعایت نشده باشد، پیام‌گیر اصل را بر درستی پیام می‌گذارد و با تلاش ذهنی و قدرت استنباط خود، خلأ موجود را پر می‌کند (Yul, 1996: 40; Levinson, 1997: 98) و با ایجاد معنای ضمنی از فرو ریختن ارتباط یا نامفهوم شدن آن جلوگیری می‌کند. به سخن دیگر معنای ضمنی وقتی پیش می‌آید که بر اساس نظریه استنباطی گرایس، یکی از شرطهای اصل همکاری رعایت نشده باشد (شمیسا، ۱۳۸۵: ۳۰۸؛ Greenal, 2006: 6323).

۳. شواهدی از قرآن کریم

در قرآن کریم، موارد بسیاری می‌توان یافت که با نادیده گرفتن ظاهری یکی از اصول مشارکت، معانی ضمنی زیبایی آفریده شده است. برای روشن شدن بحث، به چند مورد اشاره می‌کنیم:

- ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يُونُسَ * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ (طه/ ۱۷-۱۸). آیه ۱۸، بیان پاسخ موسی عَلَيْهِ السَّلَام به پرسش خداوند در آیه قبل است و عبارت ﴿هِيَ عَصَايَ﴾ در مقام پاسخ کفایت می‌کرد، اما موسی عَلَيْهِ السَّلَام بیش از حد لازم پاسخ می‌دهد و اصل کمیت را نقض می‌کند و با این کار، این معنای ضمنی را می‌رساند که «من دوست دارم با تو حرف بزنم». در ضمن، پایان سخن را به گونه‌ای قرار می‌دهد که امکان گشایش و بحث دوباره باشد: ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾. با آوردن جمله اخیر این معنای ضمنی و ثانوی را می‌رساند که «اگر تو هم می‌خواهی با من حرف بزنی هنوز جای حرف هست، پیرس تا بگویم». به سخن دیگر، «اگر موسی در پاسخ خدای تعالی پرگویی کرد و به ذکر اوصاف و خواص عصایش پرداخت، می‌گویند بدین جهت بود که مقام اقتضای آن را داشت؛ زیرا مقام خلوت و راز دل گفتن با محبوب است و سخن گفتن با محبوب لذیذ است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۱۹۹).

- ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵). در این آیه شریفه همانند آیه قبل، اصل کمیت نقض شده است، با این تفاوت که کم‌گویی یک معنای ضمنی ایجاد کرده که می‌تواند چنین باشد: «نمی‌خواهم پاسخی واقعی را بدهم» یا «این پرسش شما مغرضانه است و شما دنبال پاسخ واقعی نیستید، بلکه می‌خواهید بحث و جدل بیهوده کنید؛ من هم پاسخ نمی‌دهم» یا «این پرسش در شأن شما نیست و پاسخ آن به درد شما نمی‌خورد».

علت اینکه پیامبر (به امر خدا) از جواب آنها خودداری کرد این بود که می‌دانست به صلاح آنهاست؛ زیرا نمی‌خواستند چیزی بفهمند، بلکه قصدشان مزاحمت و بحث و جدال بود و اگر به آنها جواب می‌داد، بر عنادشان افزوده می‌شد.... خداوند به پیامبر خود دستور داد به آنها پاسخ نگوید و حل این معما را به عقل و فکر خودشان واگذار کند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۴/۲۰۱).

مفسران دیگر هم در تفسیر این آیه به گونه‌ای به این امر اشاره کرده‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۱: ۱۵۷/۱۰-۱۶۳). در آیه **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾** (اعراف/ ۱۸۷)، نیز همین حکم صادق است.

- **﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأَجِبُ الْآفِلِينَ﴾** **﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾** **﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾** (انعام/ ۷۶-۷۸). در این سه آیه شریفه در عبارت **﴿هَذَا رَبِّي﴾** اصل کیفیت، یعنی راست و درست بودن سخن نقض شده است. حضرت ابراهیم **﴿إِبْرَاهِيمَ﴾** سخنی می‌گوید که به آن اعتقادی ندارد؛ اما با این کار خود یک معنای ضمنی به وجود می‌آورد: اگر این (ستاره یا سیاره) خداست نباید غروب کند.

اینکه ابراهیم **﴿إِبْرَاهِيمَ﴾** اشاره به ستاره کرد و گفت: «این پروردگار من است» و همچنین پس از دیدن ماه و خورشید گفت: **﴿هَذَا رَبِّي﴾** این عقیده نهایی او نبوده تا -العیاذ بالله- شرک ورزیده باشد. ابراهیم نمی‌خواست واقعاً اعتراف به خدایی ستاره و ماه و خورشید کند. او خداوند یکتا را شناخته بود. مقصودش این بود که از این راه برای قوم استدلال کند و خطای آنها را با این منطق رسا برای آنها به ثبوت برساند و به آنها بفهماند که خدا نباید غروب کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۷).

- **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الرِّبَّانُ تَأْتُوا النَّبُوتَ مِنْ ظُهُورِهِا وَلَكِنَّ الرِّبَّانَ مِنَ النَّبِيِّاتِ وَأَتُوا النَّبُوتَ مِنْ أَوْبَاهِا وَأَتُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْهَمُونَ﴾** (بقره/ ۱۸۹). در این آیه شریفه در دو مورد اصل تناسب نقض شده است: الف) **﴿قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾** و ب) **﴿وَلَيْسَ الرِّبَّانُ بِأَنْ تَأْتُوا النَّبُوتَ...﴾**. در مورد نخست عدم تناسب از آنجا برمی‌خیزد که پرسش موجود در عبارت **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ﴾** به اعتقاد بسیاری از مفسران ناظر بر چگونگی پیدایش هلالها و دیگر گویهای آنها تا بدر کامل است؛ اما پاسخ، ناظر بر فایده این تغییرات است. پس به نظر این دسته از مفسران، پاسخ متناسب با پرسش نیست. این تناسب‌گریزی، این معنای ضمنی را می‌رساند که پرسش از علل پیدایش هلالها برای شما سودی ندارد، یا فهم پاسخ واقعی برای شما دشوار است. بنابراین،

چون سؤال از علل پیدایش آن فایده‌ای برای آنان در بر نداشته و شاید فهم جواب آن برای بسیاری مشکل بوده قرآن به بیان نتایج آن پرداخته (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۲).

به دیگر سخن

اگرچه... سؤال از زیادت و نقصان ماه کرد، لکن آن سؤال لغو بود. خدای تعالی جواب حکمی باز داد چنان که در آن فایده‌ای بود خلق را (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۶۶/۱).

در مورد دوم عدم تناسب ظاهری کاملاً واضح و آشکار است. عبارت «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ...» به گمان بسیاری از مفسران، در ظاهر، ارتباطی به ماقبل خود ندارد. برای همین، در معنای این قسمت از آیه و ارتباطش با ماقبل، بین مفسران اختلاف است. این تناسب‌گریزی سبب شده طبری در مجمع البیان دو معنای ضمنی زیر را از این بخش از آیات برداشت کند:

الف) در کارها از راهش وارد شوید و منظور داخل شدن خانه‌ها نیست. این معنا را جابر از امام باقر (ع) نقل کرده است.

ب) نیکی آن نیست که از افراد نالایق انتظار کار نیک داشته باشید بلکه نیکی در این است که کارهای خوب را از افرادی شایسته طلب کنید (۱۳۶۰: ۲۷/۲). مفسر دیگری معنای ضمنی را این‌گونه فهمیده است:

هر کاری را از مجاری طبیعی به آن گونه که خدا معین کرده است باید انجام داد و از در خودش وارد شد (عاملی، ۱۳۶۰: ۳۱۶/۱).

و مفسری دیگر پس از دیدن این اقوال به این نتیجه رسیده است:

و از اینجا می‌توان پیوند دیگری میان آغاز و پایان آیه پیدا کرد و آن اینکه هر کار باید از طریق صحیح آن باشد و عبادتی همچون حج نیز باید در وقت مقرر که با هلال ماه تعیین می‌شود انجام گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۲).

- «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْآقْرِبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره/۲۱۵). در این آیه شریفه، پرسش درباره جنس و نوع انفاق است (اینکه چه چیزی را انفاق کنیم)، اما پاسخ در موارد کاربرد انفاق است (اینکه به چه کسانی انفاق کنیم). بنابراین، پاسخ مناسبی داده نشده و اصل تناسب نقض شده است. این تناسب‌گریزی، یک معنای ضمنی را می‌رساند. گویا خداوند به طور ضمنی و غیر مستقیم می‌فرماید:

این سؤال بی‌شبهت به لغو نیست، برای اینکه هر کسی می‌داند که انفاق با چه چیز انجام می‌شود (با انواع مال)، پس جا داشت پرسند به چه کسی انفاق کنیم، و به همین جهت، سؤال ایشان را پاسخ نداده و جواب را از سؤال صحیحی داد که آنها نکرده بودند، یعنی بیان حال و انواع کسانی که باید به ایشان انفاق کرد، تا هم جوابی داده باشد و هم به آنها تعلیم دهد که چگونه سؤال کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۲۳۹-۲۴۰).

۴. تناسب گریزی در ادبیات

در دهه هشتاد میلادی، دو نفر به نامهای اسپربر^۱ و ویلسون^۲ از نظریه استنباطی گرایس، نظریه جدیدی به نام نظریه تناسب ایجاد کردند. آنها به این نتیجه رسیدند که تمام شرطهای اصل همکاری گرایس، به شرط تناسب که زیربنای تمام آنهاست برمی‌گردد (MacMahon, 2006: 9032-9035; Yus, 2006: 9019; Gutting, 2002: 43). آنها حتی از زبان و زبان‌شناسی فراتر رفته، مدعی شدند که تناسب، بهترین اصل توجیه‌گر در روابط بشری از هر نوع است (Crystal, 1989: 117). از آن زمان، نظریه تناسب نیز مانند اصل همکاری، در مطالعات و پژوهشهای زبانی و بلاغی جای خود را باز کرد.

۴-۱. تناسب گریزی بلاغی

نبودن تناسب بین اجزای کلام، در بسیاری از آرایه‌های ادبی دیده می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان گفت خود همین تناسب گریزی مبنای اصلی بسیاری از آرایه‌ها شده است (MacMahon, 2006: 9032). به سخن دیگر، تناسب گریزی از سوی نویسنده یا شاعر، همان‌گونه که معنای ضمنی ایجاد می‌کند، در متنهای ادبی باعث افزونی بلاغت متن در بسیاری از موارد می‌شود. مجاز که یکی از شایع‌ترین آرایه‌های ادبی است و خود، زیربنا و مبنای انواع استعاره است، مانند معنای ضمنی حاصل تناسب گریزی زبان است، به گونه‌ای که می‌توان گفت مجاز و معنای ضمنی

1. Sperber.
2. Wilson.

از این جهت، ماهیت یکسانی دارند (Panther, 2007: 248). «بحث مجاز آنجا پیش می‌آید که زبان از منطق خارج می‌شود» (شمیسا، ۱۳۸۵: ۵۹) و تناسب بین اجزای کلام به هم می‌ریزد. تناسب گریزی، یا در سطح یک جمله و در بین اجزای جمله اتفاق می‌افتد یا در بین دست کم دو جمله. در حالت نخست، در محور همنشینی جمله واژه‌هایی در کنار هم می‌نشینند که در حالت عادی این امکان برایشان نیست، به سخن دیگر همنشین شدن واژه‌ها در سطح جمله غیر قابل پیش‌بینی است. نمود بارز این امر وقتی است که صفت یا مضاف الیه به نحو برجسته‌ای با موصوف یا مضاف خود ناسازگار باشد (ر.ک: شمیسا، *نگاهی تازه به بدیع*، ۱۳۸۶: ۱۰۸) که در بیشتر موارد اضافه استعاری یا استعاره مکنیه یا اضافه تشبیهی یا تشخیص به وجود می‌آورد، مانند تعبیرهای «ابر گیسوان» و «سرود سرخ» که در شعر حلاج شفیع کدکنی آمده است:

در آینه دوباره نمایان شد/ با ابر گیسوانش در باد/ باز آن سرود سرخ انالحق/ ورد
زبان اوست (۱۳۵۰: ۴۶).

تناسب گریزی در بین جمله‌ها نیز که با بحث ما ارتباط بیشتری پیدا می‌کند، در ادبیات بسیار رایج است. این نوع تناسب گریزی معمولاً زیربنای یک استعاره است، مانند ابیات زیر:

شد آن ابر تیره ز بالای باغ برون آمد آن بیضه از زیر زاغ

(سعدی، ۱۳۷۵: ۱۵۷)

چو رخساره بنمود سهراب را ز خوشاب بگشاد عَناب را

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲)

این حالت در ابیات سبک هندی که آرایه اسلوب معادله دارند، کاملاً محسوس است. یکی از ویژگیهای بارزِ رمانهای پست‌مدرنیستی نیز تناسب گریزی یا عدم انسجام بین جملات و حتی حوادث است، به گونه‌ای که هیچ ربطی بین جمله‌های یک متن دیده نمی‌شود و متن دارای جملات خبری منفرد، مجزا و بی‌ربط است (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۲۲-۳۲۳).

۲-۴. تناسب گریزی غیر بلاغی و بیمارگونه

در ادبیات غرب، جنبه افراطی تناسب گریزی را در مکتب ادبی دادائیسیم می‌بینیم. این مکتب در سال ۱۹۱۶ م. به دست جوانی رومانیایی به نام تریستان تزارا^۱ و دوستانش بنیان‌گذاری شد (سیدحسینی، ۱۳۶۶: ۳۵۲) که بن‌مایه اصلی آن تصادف و تناسب گریزی بود. در اشعار شاعران این مکتب تناسب گریزی دیوانه‌واری در تمام سطوح دیده می‌شد. تزارا بنیان‌گذار این مکتب، با واژه‌هایی که به طور تصادفی از مجله‌ها و روزنامه‌ها می‌برید و روی میز می‌پراکند، شعر می‌سرود. البته دادائیسیم دوام زیادی نیاورد و در سال ۱۹۲۰ م. گردانندگان آن به شکست این مکتب اعتراف کردند (همان: ۳۵۸).

تناسب گریزی افراطی و غیر شاعرانه، در ادبیات معاصر فارسی نیز اعتراض منتقدان ادبی را برانگیخته است. شفیعی کدکنی در مقاله شعر جدولی به افراط در تناسب گریزی غیر شاعرانه در شعر امروز اعتراض می‌کند. (۱۳۷۷: ۴۷). بدیهی است که این‌گونه تناسب گریزهای نادلنشین غیر ادبی، نشان از این حقیقت در ادبیات دارد که تناسب گریزی جزء ذات متون ادبی است. چیزی که هست این است که در مکتب دادائیسیم و در شعر جدولی، به طور بیمارگونه‌ای در این اصل ادبی افراط شده است.

۵. تناسب گریزی و دفاع از قرآن کریم

۱. تناسب گریزی توجیه زبان‌شناختی و ادبی دارد: مدافعان حریم قرآن کریم به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست می‌پذیرند که در قرآن گاهی آیات با هم تناسبی ندارند و بین آیات شکاف انسجामी وجود دارد، اما در صدد بر نیامده‌اند با استنباط معنا یا معانی ضمنی، نبود تناسب را توجیه و شکاف انسجामी را برطرف کنند. اینان به همین بسنده کرده‌اند که بگویند این تناسب گریزی، سبک ویژه قرآن بوده، بسیار سودمند است؛ بنابراین حُسن است نه عیب. برای نمونه، خطابی می‌گوید:

1. Tristan Tzara.

پاسخ این است که قرآن کریم از آن جهت به این شیوه نازل شده است و معانی مختلف را در یک سوره یا در مجموعه اندکی از آیات جمع کرده است که سود و فایده‌اش بیشتر و گسترده‌تر باشد (۱۳۸۷: ۴۹).

می‌بینیم که وی اصل عدم انسجام را پذیرفته است، اما سعی می‌کند از آن دفاع کند و آن را حُسن به شمار آورد. ویلیام مونتگمری وات^۱ (۱۹۰۹-۲۰۰۶ م.)، شاگرد ریچارد بل، مقدمه‌ای بر کتاب استادش، ترجمه قرآن می‌نویسد و مانند استادش اصل عدم انسجام را می‌پذیرد، اما بر خلاف او، اعتقادی به تحریف قرآن ندارد و نبود تناسب بین آیات را به مسئله‌ای جز تحریف مربوط می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۷۷-۷۸). آرتور جان آربری^۲ (۱۹۰۵-۱۹۶۹ م.)، اسلام‌شناس و قرآن‌پژوه معروف غربی، نیز در بخشی از مقدمه خود بر ترجمه قرآن می‌نویسد:

قرآن از هر انسجامی که مربوط به ترتیب نزول باشد و نیز از انسجام منطقی بسی به دور است. خواننده قرآن... بی‌شک از نسج جسته جسته و ناپیوسته بسیاری از سوره‌های قرآن حیران و هراسان خواهد شد. این ناپیوستگی مشهود را غالباً به اشتباه‌کاری در نسخه‌برداری کاتبان اولیه نسبت داده‌اند. من بر آنم که این بافت طبیعی خود قرآن است... این منتقدان دلخوش به اینند که اقیانوس فصاحت پیامبرانه را با انگشتانه تحلیل و تبع متفاضلانه خود بپیمایند (همان: ۷۸).

دسته دوم کسانی هستند که تلاش کرده‌اند از نبود تناسب بین آیات یک معنای ضمنی را استنباط کنند و پاسخ معارضان را بدهند. اینان سعی کرده‌اند با توجه به نشانه‌ها و سرنخهای درون‌متنی و نیز با توجه به آگاهیها و دانشهای برون‌متنی، شکاف انسجامی بین آیات را پر و تناسب‌گریزی ظاهری آن را چاره کنند. این کار دقیقاً همان چیزی است که در اصل همکاری گرایس رخ می‌دهد. به سخن دیگر، این نظریه زبان‌شناختی، سخن مغرضان و معاندان را توجیه‌ناپذیر و غیر علمی، اما تناسب‌گریزی ظاهری آیات و تلاش قرآن‌پژوهان را برای پر کردن این خلأ انسجامی، توجیه‌پذیر، علمی و مطابق با روح زبان و ادب می‌داند.

1. William Montgomery Watt.
2. Arthur John Arberry.

۲. استنباط همیشه ممکن نیست: همیشه آیاتی وجود داشته‌اند که از جهت عدم تناسب یا تناسب‌گریزی به قدری پیچیده بوده‌اند که پر کردن خلأ تناسبی و انسجامی آنها برای مفسران و پژوهشگران مسلمان ناممکن بوده است. برای نمونه سیوطی درباره آیات شانزدهم تا نوزدهم سوره مبارکه قیامت می‌گوید: یافتن تناسب بین آیه اول و آیات دیگر سوره، جداً مشکل است (بی‌تا: ۳/۳۲۲).

آیه‌الله معرفت به مواردی از تناسب‌گریزی ظاهری آیات قرآن اشاره می‌کند که درک تناسب بین آیات برای بسیاری افراد مشکل است؛ از جمله تناسب‌گریزی ظاهری صدر و ذیل آیه ۱۸۹ سوره بقره؛ آیات اول و دوم سوره نساء؛ آیات شانزدهم تا نوزدهم سوره قیامت؛ آیات دوم و سوم سوره نساء؛ صدر و ذیل آیه ۲۴ سوره انفال و... البته ایشان سعی کرده با تمسک به آرای پیشینیان و گاه با بیان دیدگاه خود، استنباط پیشینیان یا خود را از این تناسب‌گریزی بیان کند و معانی ضمنی را نشان دهد (معرفت، ۱۳۸۶: ۵/۱۸۸-۱۹۳). در قرآن بسیاری از آیات به جمله‌هایی مانند «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/ ۱۱) و «كَانَ اللَّهُ تَمِيمًا بَصِيرًا» (نساء/ ۱۳۴) ختم شده است که اصطلاحاً «فواصل الآی» یا «رؤوس الآی» نامیده می‌شوند. نوع مناسبت فواصل الآی با قبل از خود، بسیاری از پژوهشگران را بر آن داشته تا با تکیه بر این آیات از پراکندگی ظاهری قرآن بگذرند و به ژرفایی منسجم و هماهنگ برسند (رک: رکنی، ۱۳۵۷: ۲۲۰-۳۳۴). فخر رازی می‌گوید:

بیشتر لطایف قرآن در ترتیب و روابط بین آیات آن سپرده شده که کمتر کسی بدان توجه نموده است (معرفت، ۱۳۷۳: ۱۲).

آیه‌الله معرفت به فواصل الآی پرداخته و انواع کاربردها یا معانی ضمنی مانند تمکین، تصدیق، توشیح و... را برای آنها بر شمرده است. البته به مواردی هم اشاره می‌کند که درک تناسب فواصل الآی با آیات دیگر مشکل و گاه غیر ممکن است (۱۳۸۶: ۱۹۷-۲۰۵).

در پاسخ به شبهات و سؤالات معاندان و معارضان قرآن کریم در این زمینه باید گفت که وجود یک معنای ضمنی در سخن، به آن معنا نیست که پیام‌گیر باید یا

می‌تواند آن را درک کند. پیام‌گزار معنای ضمنی را در سخن می‌گذارد و این بر عهدهٔ پیام‌گیر است که با توجه به قراین زبانی و فرازبانی آن را استنباط کند و متن را منسجم نگه دارد. ممکن است پیام‌گیر با تمام تلاشی که می‌کند، موفق به استنباط نشود و معنای ضمنی پیام را در نیابد (Thomas, 1995: 58). روان‌شناسان زبان یک متن منسجم را دارای سه ویژگی زیر می‌دانند: الف) بندها و جمله‌های آن از نظر زبانی به هم مربوط است؛ ب) بندها و جمله‌های آن از نظر منطقی به هم مربوط است؛ ج) همهٔ جمله‌های آن با موضوع کلی متن متناسب است (Sanford, 2006: 1674). از سوی دیگر معتقدند که پیام‌گیر دو نوع ابزار برای ایجاد انسجام در یک متن یا پیام در اختیار دارد: الف: سرنخهای زبانی موجود در متن؛ ب: راهکارهای روانی.

سرنخهای زبانی در اصل عناصر و سازه‌های زبانی، مانند عوامل انسجامی هستند که واقعاً در متن وجود دارند، در حالی که راهکارهای روانی، فرایندهای اندیشمندانه و استنباطی هستند که در متن وجود ندارند؛ اما پیام‌گیر آنها را بر متن می‌افزاید. از سه ویژگی بالا، ویژگی اول با ابزارها و سرنخهای زبانی تأمین می‌شود؛ اما دو ویژگی بعدی به راهکارهای روانی پیام‌گیر بستگی دارد. بنابراین، انسجام یک متن از یک سو به استحکام خود متن و از سوی دیگر به قدرت ذهنی و استنباطی پیام‌گیر بستگی دارد (Ibid.). می‌توان گفت که بدون استنباط، هیچ انسجامی برای متن شکل نمی‌گیرد. آنجا که جمله‌ها ظاهراً با هم تناسبی ندارند و بین آنها از این جهت شکافی وجود دارد، استنباط پلی است که این شکاف را از سر راه ذهن برمی‌دارد. به این گونه استنباطها اصطلاحاً استنباطهای پل‌ساز می‌گویند (Ibid.: 1676). بدیهی است که هرچه قدرت اندیشگانی و ارتباطی پیام‌گزار بالاتر باشد، معنای ضمنی پیام، ظریف‌تر و پوشیده‌تر و کار استنباط برای پیام‌گیر سخت‌تر و گاه ناممکن خواهد بود. مفسران و قرآن‌پژوهان نیز به این نکته آگاهند که «گاه وجه تناسب (بین آیات) پنهان است و برای پیدا کردن جهت تناسب، به تأمل و دقت نیاز داریم. علت آن است که قرآن، سخن خداوند حکیم است که با آن تحدی و مبارزه‌طلبی کرده است و برای همین، حکمت‌های بلندی در آن است (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۸۸/۵) که درک آن برای همگان به راحتی امکان‌پذیر نیست. بی‌تردید امروزه با

پیشرفت‌های پژوهشی و با رشد دانش بشری می‌توان به مرور زمان، برخی از این معانی ضمنی را به دست آورد. برای نمونه با پژوهش روی فواصل الای این نتیجه به دست آمده که کلیه آیات ختم شده به عبارت «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» درباره جنگ برای رفع تجاوز، همه آیات پایان یافته با «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» در مورد وفای به عهد و کلیه آیات منتهی به عبارت «حَقَّ عَلَى الْمُتَّقِينَ» درباره جدایی فرد از خانواده می‌باشند (اعرابی هاشمی، ۱۳۶۸: ۸) که آگاهی از این ارتباط می‌تواند ما را به معانی ضمنی جدیدی برساند.

نتیجه‌گیری

این مقاله با بررسی «نظریه اصل همکاری گرایس» و «نظریه تناسب» که در واکاوی متن و منظورشناسی و ادبیات کاربرد فراوانی دارند، تناسب آیات را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که تناسب‌گزینی نه تنها مذموم نیست که برای بیان معانی پوشیده و مخفی یا معانی ضمنی، ناگزیر نیز هست. این تئوری، تناسب‌گزینی یا عدم تناسب در متن را بهترین ابزار برای گذاشتن معانی ضمنی و ارتقای وجوه ادبی آن می‌داند. قرآن کریم پیامی آسمانی است و پیام‌گزار خداوند ﷺ است که حکیم و سخن‌دان مطلق است و پیام‌گیر انسان است با تمام ناتوانیها و ضعفهایش. یکی از راههای گذاشتن معنای ضمنی در سخن، نادیده گرفتن شرط تناسب یا تناسب‌گزینی است. چنانچه انسان نتواند از درون این تناسب‌گزینی، معنای ضمنی را استنباط کند، نباید ناتوانی خود را به متن مقدس و آسمانی قرآن نسبت دهد. به هر حال، نباید غافل شد که معانی ضمنی قرآن کریم در بند شرایط و مقتضیات زمان نزول و مخاطبان امروز و فردا نیست. قرآن، کتابی است که گستره مخاطبان آن از زمان نزول تا ابد گسترده است. ممکن است زمینه فهم بسیاری از مفاهیم قرآنی از جمله معانی ضمنی در عصرهای دیگر فراهم آید.

کتاب شناسی

۱. اعرابی هاشمی، عباس، سیستم آیات الهی، اصفهان، مرکز مطالعه و اشاعه فرهنگ قرآن، ۱۳۶۸ ش.
۲. بی آزار شیرازی، عبدالکریم و محمدباقر حجتی، میثاق در قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۳. تفتازانی، سعدالدین، شرح المختصر، تعلیق عبدالمتعال الصعیدی، قم، علامه، ۱۳۶۸ ش.
۴. تودوروف، تزوتان، منطق گفتگوی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۵. جارم، علی و مصطفی امین، البلاغة الواضحة، بی جا، دار المعارف، ۱۹۹۹ م.
۶. جرجانی، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، تصحیح و تعلیق محمود محمد شاکر، قاهره، مکتبه الخانجی، ۲۰۰۴ م.
۷. حسین، طه، آیینة اسلام، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، بی تا.
۸. خرمشاهی، بهاءالدین، حافظ حافظه ماست، چاپ دوم، تهران، قطره، ۱۳۸۲ ش.
۹. خطابی، ابوسلیمان حمد بن محمد، بیان اعجاز القرآن للرمانی و الخطابی و عبدالقاهر جرجانی، چاپ دوم، تحقیق و تعلیق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۷ ق.
۱۰. دراز، محمد عبدالله، مدخل الی القرآن الکریم، ترجمه محمد عبدالعظیم علی، کویت، دار العلم، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. رکنی، محمد مهدی، نکاتی چند از دقت مترجمان قرآن مجید، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، شماره دوم، سال چهاردهم، شماره مسلسل ۵۴، ۱۳۵۷ ش.
۱۲. سعدی، مصلح بن عبدالله، بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. همو، گلستان، شرح محمد خزائلی، بی جا، جاویدان، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. سوزآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سوزآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. سید حسینی، رضا، مکتبههای ادبی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.
۱۷. همو، لباب النقول فی اسباب النزول، چاپ سوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۱ ق.
۱۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا، شعر جدولی، آسیب شناسی نسل خردگریز، بخارا، شماره ۱، مرداد ۱۳۷۷ ش.
۱۹. همو، در کوچه باغهای نشابور، تهران، توس، ۱۳۵۰ ش.
۲۰. شمیسا، سیروس، بیان و معانی، چاپ دوم از ویرایش دوم، تهران، میترا، ۱۳۸۶ ش.
۲۱. همو، بیان، چاپ نخست از ویرایش سوم، تهران، میترا، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. همو، نقد ادبی، چاپ چهارم، تهران، فردوس، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. همو، نگاهی تازه به بدیع، چاپ سوم از ویرایش دوم، تهران، میترا، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.

۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه گروه مترجمان، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۶. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. قزوینی، خطیب، *الایضاح فی علوم البلاغه*، حاشیه ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مدرس افغانی، محمدعلی، *المدرّس الافضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول*، قم، دار الکتب للطباعة و النشر، بی تا.
۳۰. معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران، مجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. همو، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید، ۱۳۸۶ ش.
۳۲. همو، *تناسب آیات*، ترجمه عزت الله مولایی نیا همدانی، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. نجفی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
35. Brown, Gillian & George Yule, *Discourse Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
36. Chruczczewski, P.P., "Grice, Herbert Paul", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
37. Crystal, David, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
38. Greenal, A.K., "Maxims & Flouting", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
39. Grice, H.P., *Logic and Conversation*, In Cole P, Morgan J.L., 1975.
40. Gutting, Joan, *Pragmatics & Discourse*, London & New York, Routledge, 2002.
41. Hurford, James R. & Brendan Heasley, *Semantics: a Course Book*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
42. Kercuk, N., "Jakobson, Roman (1896-1982)", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
43. Levinson, Stephen C., *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
44. Lindblom, K., "Cooperative Principle", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
45. MacMahon, B., "Relevance Theory: Stylistic Applications", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
46. Martin, R.M., "Overview of Philosophical Theory", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.

47. Meibaur, J., "Implicature", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
48. Panther, Klaus-uwe & Linda L. Thornburg, "Metonymy", *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Edited by: Drik Geeraets & Hubert Cuycons, Oxford, Oxford University Press, 2007.
49. Pater, W.A., & P. Swiggers, "Austin, John Langshaw (1911-1960)", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
50. Sanford, A., "Coherence: Psycholinguistic Approach", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.
51. Strazny, Philip, *Encyclopedia of Linguistics*, New York, Taylor & Francis e-Library, 2005.
52. Thomas, Jenny, *Meaning in Interaction: an Introduction to Pragmatics*, New York, Longman, 1995.
53. Yule, George, *Pragmatics*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
54. Yus, F., "Relevance Theory", *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 2nd ed., Elsevier Ltd, 2006.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

الإنسان الاقتصاديّ من وجهة نظر القرآن

□ جواد الإيرواني

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

إنّ الغرض من الإنسان الاقتصاديّ هي أبعاد من سلوكيّات ومعنويّات الإنسان التي تعرض أمام دراسات الاقتصاديّين. وبما أنّ منشأ هذه الدراسة هو الاقتصاد الرأسماليّ، مناقشنا تقع على ضوء التعاليم الإسلاميّة ولها أهميّة بالغة. يرى المبدأ الرأسماليّ الإنسان الاقتصاديّ «هو الذي يضيف على المنفعة الشخصية» لأنّ المنفعة الشخصية تنحصر في نفعه المادّيّ والدنيويّ وطلب هذا النوع من المنفعة إلى جانب العقلانيّة الآليّة تعتبر من مميّزات هذا الإنسان ولا شك أنّ هذا التعريف للإنسان الاقتصاديّ وسماته مبنيّ على مبادئ الرؤية العالميّة للغرب التي من خصائصها الإلهيات الطبيعيّة والمذهب الطبيعيّ والفردانيّة ومذهب المنفعة. وفي المقابل، لا ريب أنّ الرؤية القرآنيّة في هذا المجال أنّ هذه السمات والخصائص توّعز إلى «الإنسان الاقتصاديّ المطرود». فإنّ نرى بوضوح أنّ الأزمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في القرنين التاسع عشر والعشرين واستمرارها في بداية الألفيّة الثالثة دليل بارز على عدم كفاية الإنسان الاقتصاديّ الذي وصفه النظام

الرأسماليّ. فما أوردناه في هذه الجولة هي قراءة جديدة ونقد موجز للإنسان الاقتصاديّ الغربيّ ومبادئ هذا الاتجاه الباطل. وتطرّقنا في نهاية المطاف إلى تعريف الإنسان الاقتصاديّ المطلوب وخصائصه من منظور الذكر الحكيم.

المفردات الرئيسة: الإنسان الاقتصاديّ، المبدأ الرأسماليّ، الاقتصاد القرآنيّ.

دراسة معنى الدين في استعمالاته القرآنيّة

- عبّاس إسماعيليّ زاده
- أستاذ مساعد بجامعة فردوسي

لقد استعملت مادّة «الدين» ومشتقاته ١٠١ مرّة في القرآن الكريم وفي معان ثلاثة هي النظام والشريعة؛ الجزاء والمكافأة؛ القرض والدّين. والمعنى الأوّل يستعمل حينما تحوّلت هذه المادّة إلى هيئة «الدين» والمعنى الثاني يجيء على بناء اسم المفعول (المدين) ووردت على هيئة تركيب المضاف والمضاف إليه (يوم الدين) والمعنى الثالث يستعمل على هيئة «الدين». والجدير بالذكر أنّ في أربع آيات من الذكر الحكيم (الذاريات/ ٦؛ الانفطار/ ٩؛ التين/ ٧؛ الماعون/ ١) التي استعملت فيها هذه الكلمة، ذكر أكثر المترجمين والمفسّرين لها معنى غير الدين والشريعة، خلافاً لمواضع استعمالها الأخرى، ولكن الدراسة الدقيقة لهذه الآيات والفهم السباقيّ والسياقيّ لها تثبت أنّ في هذه المواضع وخاصة في الآيات الثلاث الأخيرة، ليس معنى كلمة الدين إلا النظام والشريعة وخصوص دين الإسلام ولا يخفى أنّ هذا المعنى في سورة الذاريات راجح.

المفردات الرئيسة: الدين، يوم الدين، سورة الذاريات، سورة الانفطار، سورة التين، سورة الماعون.

الاتّسع المعنويّ للدعاء في القرآن

- أعظم پرچم (أستاذة مشاركة بجامعة إصفهان)
- مستانه أبو تريبان (طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

تعرض الدراسة الراهنة تبين «موضع الدعاء المعنويّ» في القرآن الكريم على أسلوب

علم دلالات الألفاظ التوصيفي، فإنَّ علم دلالات الألفاظ التوصيفي تدرس صلة كلمة الدعاء بالكلمات المتعلقة في القرآن الكريم. ففي الاستعمال الوحياني لهذه الكلمة نرى كلمات كالطلب والبلاء والاستغاثة والنضرع والعبادة والاستغفار... لها علاقة دلالية ومعنوية بهذه الكلمة. ومن الخصائص الهامة لعرض المباحث الدلالية والمعنوية للدعاء هي الكشف عن العلاقة المعنوية العميقة مع بقية الكلمات الواردة في هذا الحقل في القرآن الكريم. فإنَّ هذه العلاقة سببت تأثر كلمة الدعاء التام عن الكلمات المجاورة لها والنظام المعنوي المستقر في هذه الكلمات. ففي المادة الراهنة نحاول عبر معالجة هذه الصلات والعلاقات وإضافة إلى إيضاح الاتساع المعنوي للدعاء أن نشير إلى أسلوب تكامل الإنسان حسب مراتبه، كتقريب في علم دلالات الألفاظ وتطورها. المفردات الرئيسة: القرآن، الاتساع المعنوي، ميدان علم دلالة الألفاظ، الدعاء، علاقة التجاور، علاقة التبادل.

قصص القرآن عند محمد عابد الجابري

□ محمدعلي مهدوي راد (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ أمير عطاءالله جباري ونرگس بهشتي (طالبان في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

يعتبر محمد عابد الجابري مفكر معتزلي جديد ومعاصر الذي ناقش وعالج قصص القرآن على ترتيب نزولها. يحاول الجابري أن يعرض ويصنع بيئة دعوة الإسلام من جديد لافتاً إلى كيفية قصص القرآن المنزلة على النبي الأعظم ﷺ. فهو يرى أن القصص القرآنية كمرآة عارضة لمراحل رسالة النبي ﷺ وكيفية تعامله مع الجماهير في اعتناقهم الإسلام. لقد ناقشنا في هذه المناقشة وجهة نظر الجابري كما فنّدنا رؤيته وأومأنا في مجالها اللاتق إلى ترتيب نزول القرآن وعرض لواقع قصص القرآن. فإننا عبر هذه المعالجة نرى أن الاتجاه الجابري حول قصص القرآن مبني على أساس مبادئ المعتزلة الحديثة في ثوبها القشيب. وقد تمّ هذا على غرار نستطيع أن نعتبره قراءة جديدة ومتطورة عن الاتجاه الاعتزالي الحديث الهادف لقصص القرآن.

المفردات الرئيسة: المعتزلة الحديثة، الجابري، قصص القرآن، ترتيب النزول،

عرض لواقع القصص، المستشرقون.

دور ومكانة التاريخ في تفسير القرآن الكريم؛

مرکزاً على تاريخ العصر الجاهليّ

- قاسم الفائز ومحمد رضا شاهرودي (على التوالي أستاذ مشارك وأستاذ مساعد بجامعة طهران)
- سعيد غلاب بخش (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

لا ريب أن لفت النظر إلى التاريخ وخاصةً تاريخ العصر الجاهليّ يعتبر كأحد القرائن الهامة في فهم النصّ التاريخيّ وهذا أمر لازم وأكيد في فهم القرآن وتفسيره. ولسنا نشكّ أن لتاريخ العصر الجاهليّ دور هامّ في فهم كثير من الآيات وتفسيرها. كما يلعب دوراً بالغ الأهميّة في معرفته وتفسيره شطر وافر من الأحكام التأسيسية والإمضائية للقرآن الكريم. فإنّ معرفة شتى السنن والآداب المتعلقة بالعصر الجاهليّ كالآداب والسنن العبادية ومناسك الحجّ والشؤون والسلوكيات الاجتماعية والعائلية والآداب الاقتصادية والتجارية، لها مكانة هامة في فهم ومعرفة الآيات المتعلقة بهذه الشؤون. ولا يخفى أن الوقوف على العقائد والقناعات والأديان الموجودة في العصر الجاهليّ سيلقي الضوء على معرفة صعيد نزول القرآن الكريم وفهم كثير من آياته.

المفردات الرئيسة: التاريخ، التفسير، تاريخ العصر الجاهليّ، دور تاريخ العصر الجاهليّ في التفسير.

أقسام أسباب النزول في روايات الفريقين

- السيد مهدي أحمددي نيك
- عضو الهيئة التدريسية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

لا شكّ ولا ريب أن البحث عن الروايات الواردة حول أسباب النزول من أهمّ المباحث القرآنية- الحديثية التي قد أكثر لها باحثو القرآن في الأحقاب الماضية والحالية ويلعب دوراً هاماً في مجال الفهم الصحيح لآيات القرآن. كما تجدر الإشارة إلى أن البحث في أقسام أسباب النزول وتعيين قسمها الصحيح والمناسب من المباحث الهامة التي لم تناقش في الفترات السالفة بشكل واسع. فهذه الدراسة، مستفيدة من الأسلوب التوصيفيّ - التحليليّ، ترمي إلى بيان أقسام أسباب النزول في مقام الثبوت والإثبات وعرض نماذج لها وتحليل كلّ واحد منها واستهدفت بهذه

الوتيرة معالجة ومناقشة جانب من جوانب الروايات الواردة حول أسباب النزول.
المفردات الرئيسية: القرآن، سبب النزول، أقسام أسباب النزول، الروايات
التفسيرية، التفسير الأثري.

نطاق النزعات التفسيرية

- محمّد قربان زاده (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية)
- محمّد حسن الرستمي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)

لقد فسّر المفسّرون القرآن على طريقة أحدثت تنوعاً كبيراً في كتبهم وآثارهم التفسيرية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنّ هذا التنوع والتكثّر في مجال التفسير إلى أيّ حدّ مسموح به؟ وحينما نلغث النظر إلى التفكيك المعنويّ بين الأساليب والنزعات التفسيرية، لنا أن نقول أنّ اتّساع التفسير وتوسيعه في حقل النزعات التفسيرية أكثر من حقل الأساليب والمناهج التفسيرية. لقد بسط المفسّرون الكلام في هذا المضمّار وأوجدوا تنوعاً لافتاً للنظر في كتاباتهم وآثارهم التفسيرية. ولنا أن نوعز إلى أنّ نطاق هذا الاستيعاب والتطوّر يتعلّق بمدى حاجات المفسّرين وحصانلهم العلمية كما يتعلّق بمدى رعاية القواعد التفسيرية. الدراسة الراهنة عرضت رؤية حديثة حول النزعات التفسيرية وضرورة التفكيك والتمييز بين الأساليب والنزعات التفسيرية.
المفردات الرئيسية: النزعات التفسيرية، الألوان التفسيرية، النزعات الحديثة في التفسير.

دراسة التناسب في آيات القرآن الكريم على أساس مبدأ التعاون لجرايص

- غلامعبّاس سعدي
- أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

لقد طرح منذ زمن الرسول الأعظم ﷺ المعاندون وعديمو الأفكار الصائبة مسألة عدم التناسب والانسجام بين الآي القرآنية. كما طرحه المستشرقون المغرضون في الفترات الأخيرة واستشهدوا إدخال الخلل، على مزعومهم الباطل، على بلاغة كلام الوحي.

ومما يساعدنا في هذا المجال مبدأ التعاون لجرايڤس الذي يعتبر من النظريات المعروفة في حقل علم اللغة. هذه النظرية تساعدنا في دراسة النصّ ومعالجة كيفية إرسال النباّ وتلقّي النباّ كما تساعدنا في أسلوب توليد المعاني الضمنية في النصّ وتلقّيها وكان لها دور هامّ إلى عصرنا الراهن في الإشعار بالوجه الأدبيّة الموجودة في النصّ. استهدفت هذه الدراسة، مستفيدةً من مبدأ التعاون لجرايڤس، نظرة شاملة إلى التناسب في الآي القرآنيّة، كما صوّبت عرض تبرير لغويّ وبلاغيّ للرؤية المخالفة للتناسب الظاهريّ في آيات القرآن الكريم.

المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، الآيات، جرايڤس، مبدأ التعاون، المعنى الضمنيّ، المستشرقون.

Considering the Appropriateness of the Verses of the Holy Quran

Based on the Principle of Cooperation of Grice

□ *Gholam Abbas Saeedi*

□ *Assistant professor of Razavi University of Islamic Sciences*

Enemies have raised the issue of the disproportion and lack of coherence between the verses of the Quran from the time of the Prophet (PBUH). In the recent times, mercenary orientalist have also tried, in their opinion, to disrupt the rhetoric of the revelation. The principle of collaboration that proposed by Grice as a theory of linguistics to explore texts and considering the quality of sharing and receiving messages and producing and getting the implications of the text, as well as discussing and showing the aspects of the literature of the text, has a very high efficiency. Utilizing the principle of collaboration of Grice, this article has looked at the proportion of the verses of the Quran and tried to offer a linguistic and rhetorical justification for the apparent disproportion of the verses of the Holy Quran.

Key words: *The Holy Quran, Verses proportion, Grice, Principle of collaboration, Implicit meaning, Orientalists.*

This paper has attempted to examine one of the aspects of the narrations of the occasions of revelation in an analytic-descriptive way and expressing the kinds of occasions of revelation rationally and on the evidence and providing examples and analysis for each of them.

Key words: *Quran, The occasion of revelation, Types of occasions of revelation, Commentary narrations, Narrative interpretation.*

Scope of Interpretive Attitudes

- *Muhammad Qurbanzadeh (Assistant professor of Al-Mustafa University)*
- *Muhammad Hasan Rostami (Assistant professor of Ferdowsi University)*

Each of the commentators of the Holy Quran has interpreted it so that great variation in their interpretative books and their writings has occurred. Now the question is that to what extent this variation is permissible and how much it can be extended? Given to the semantic distinction between interpretive approaches and trends that will be discussed, it seems that the development of interpretive trends is more possible than interpretive methods. Commentators have had much speech in this field and have created considerable diversity in the interpretive writings. It can also be said that the range of variation depends on the needs and scientific findings of commentators and regarding interpretive rules. This article has provided a new vision in the field of interpretive trends and necessity of separation between methods and attitudes.

Key words: *Interpretive attitudes, Interpretive colors, New trends in interpretation.*

Ignorant as one of the most important evidence to understand the historical context. Age of ignorant has a crucial role in understanding and interpreting many verses and understanding and finding the roots of established and validated orders. Recognizing the different traditions and customs of the Age of Ignorant like the ritual traditions and customs and sacred rites of the Pilgrimage, social and family customs and traditions, and economic and business customs has a role in understanding and interpretation of the many verses involved. Being aware of the opinions, beliefs and religions of the Age Ignorant has a role in knowing the environment of the descendent of the Quran and understanding many verses of the Quran.

Key words: *History, Interpretation, Age of ignorant age, The history of the age of ignorant, The role of the history of the age of ignorant in interpretation.*

The Kinds of Occasions of Revelation in the Shiite and Sunnis Narrations

- *Seyyed Mahdi Ahmadi Nik*
- *A member of academic board of Razavi University of Islamic Sciences*

The discussion about the traditions of the occasions of the revelation is one of the of the most important discussions of the Quranic-hadith discussions that has been focused on by the Quranic thinkers from distant past to the present and also plays an important role in the correct understanding the Quranic verses. One of an important debate that has been considered less carefully in the past is that what kinds do they have? Which of them is correct?

Quran Stories in View of Mohammad Jaberi

- *MuhammadAli MahdaviRad (Associate professor of the University of Tehran)*
- *A.A. Jabbari & N. Beheshti (Two PhD students of Quranic sciences & hadith)*

Muhammad Abed Jaberi is a new Mutzilain contemporary intellectual that has examined the stories of the Quran in accordance to its descent. In this attitude, he attempts to rebuild the environment of the invitation of the Islam in according to the type of stories that would descend on the prophet, because in his view, the stories are like a mirror that shows the degrees of the mission of the Prophet and his interaction with people in accepting Islam. This paper reviews and criticizes the view of Jaberi speaks about the degree of descend of the Quran and revealing the reality of the stories. It will be clear through this research that the idea of Jaberi story about the stories of the Quran is based on the principles of the new Mutzilaism but in a new dress, that can be regarded as a new edited version of the new Mutzilain vision to the stories of the Quran.

Key words: *New Mutzilain, Jaberi, Stories of the Quran, Degrees of the descendent, Orientalists.*

The Role and the Place of the History in Interpretation of the Quran with Emphasis on the History of the Age of the Ignorant

- *Q. Faez & M. Shahrudi (Associate prof. & Assistant prof. of the Univ. of Tehran)*
- *Saeed Golabbakhash (A PhD student of Quranic sciences and hadith)*

It is necessary in understanding and interpretation of the Quran to pay attention to the history especially the history of the Age of

verses like the other applications of this word in the Quran, has been used in the meaning of “ritual, religious law, and Islam” and in chapter of Zariyat this meaning is dominating.

Key words: *Din, Yowm al-Din, Sura Al-Zariyat, Sura Al-Infitar, Sura Al-Tin and Sura Al-Ma'un.*

Semantic Development of Prayer in the Quran

- *Azam Parcham (Associate professor of the University of Isfahan)*
- *Mastaneh Abutorabiyani (A PhD student of Quranic Sciences)*

This article seeks to explain the semantic position of “pray” in a descriptive way in the Quran. Descriptive semantics reviews the relation of term “pray” with the relevant words in the Quran. There is semantic relation between “pray” and the application of the revealed of words such as seek, call, implore, supplicate, worship, seeking forgiveness and.... One of the important conclusions drawn from the semantic fields of prayer is revealing the deep semantic connection of the pray with the other words of the same field in the Quran. These nexus made the term pray influenced completely under the adjacent words and the semantic system available in the Quran. Exploring these nexus and clearing the semantic development of the pray, this article deals with the evolutionary process of man as a semantic approach in accordance with its degrees.

Key words: *The Quran, The semantic development, Semantic field, Prayer, Companion relationship, Substitution relationship.*

“despicable economic man”. Economic and social crisis of the nineteenth and twentieth centuries and their continuation in the third millennium is also a clear evidence for the economic inefficiency of economic man of capital system. This paper reviews and criticizes briefly the west economic man and its foundations and then expresses the definition and the characteristics of the desirable economic man in view of the Quran.

Key words: *Economic man, Capitalism thought, Quranic economy.*

Exploring the Meaning of “Religion” in Its Quranic Applications

□ *Abbas Esmaeelizadeh*

□ *Assistant professor of Ferdowsi University of Mashhad*

The root of the term “religion” and its derivatives have been used hundred and one times in the Quran: ritual and Sharia, punishment and reward and debt. The first meaning is when this word takes the form of “din” and the second meaning is when it takes the form of “madin” and composition of determined and determiner of “Yowm-al-Din” has come in the meaning of “The Day of Judgment” and the third meaning is when it takes the form of “dain”. Meanwhile, in four verses of the Quran (Al-Zariyat, Al-Infitar, Al-Tin and Al-Ma’un) that the word “din” has been used, more translators and interpreters unlike the other cases of the application of the term, it is understood as a meaning other than ritual and religious law. But the careful study and understanding of these verses prove that in these cases, especially in the last three

Abstracts

Quranic View of the Economic Man

□ *Javad Irvani*

□ *Assistant professor of Razavi University of Islamic Sciences*

Economic man here means those aspects of human behaviors and his spiritualities about which economists study. Since the origin of this debate is capitalist economy, its studding in the light of Islamic teachings must be important. In capitalist economic thought, economic man is defined as who “maximizing self-interest”, self-interest confined to the material and sublunary interest and its seeking beside instrumental rationality are regarded as is one of its important characteristics. These definition and characteristics are based on the foundations of the west worldview, including, principles of dualism, naturalism, individualism and utilitarianism. In the Quran, the features and mentioned definition form really the

Table of contents

Researches:

Quranic View of the Economic Man/ Javad Irvani	3
Exploring the Meaning of “Religion” in Its Quranic Applications	
Abbas Esmaelizadeh	27
Semantic Development of Prayer in the Quran/ Azam Parcham & Mastaneh Abutorabiyani	47
Quran Stories in View of Muhammad Jaberi	
Muhammad Ali Mahdavi Rad & Amir Ataollah Jabbari & Narges Beheshti	73
The Role and the Place of the History in Interpretation of the Quran with Emphasis on the History of the Age of the Ignorant	
Qasem Faez & Muhammad Reza Shahrudi & Saeed Golabbakhash	101
The Kinds of Occasions of Revelation in the Shiite and Sunnis Narrations	
Seyyed Mahdi Ahmadi Nik	135
Scope of Interpretive Attitudes/ Muhammad Qurbanzadeh & Muhammad Hasan Rostami ..	155
Considering the Appropriateness of the Verses of the Holy Quran Based on the Principle of Cooperation of Grice/ Gholam Abbas Saedi	173

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	193
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	206