

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پژوهشی بر مفهوم هیجان در آیات قرآن کریم و رابطه آن با رشد	
جمیله علم الهدی و فاطمه هدائی و عاتکه قاسم زاده	۳
بررسی تطبیقی تحلیلی رهبری و شروط آن در دو تفسیر «المنیر» و «من وحی القرآن»	
ناصر معروف و محمد میرزایی و حسن خرقانی	۳۳
نگرشی قرآنی به مفهوم «امنیت اقتصادی» و ترسیم نظام آسیب شناسی و تأمین آن	
سیدابوذر حسینی و جواد ایروانی و مرتضی مرتضوی کاخکی	۵۷
ساختار و نتایج استعاره مفهومی بهشت در قرآن کریم / سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)	۸۹
نقد و تحلیل دیدگاه‌ها در آیه ﴿لَنْ نَكُونَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ و فهم آن بر پایه تئوری چندمعنایی	
لیلا علیخانی و احمد زارع زردینی و محمدحسین برومند و امیر جودوی	۱۱۳
درآمدی بر برخی از مهم‌ترین روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان (با تأکید بر حوزه ایالات متحده آمریکا)	
سیدحسین علوی و محمدجواد اسکندرلو و محمدحسن زمانی	۱۳۹
بررسی تطبیقی «اسماع و سماع موتی» در تفاسیر فریقین / سیدضیاءالدین علیانسنب و صمد بهروز و نسرین رنجبری	۱۶۳
تحلیل پیشنهاد ساخت «بنا» و «مسجد» بر اصحاب کهف از دیدگاه فریقین (و ارتباط آن با مسئله ساخت	
قبور صالحان و مسئله زیارت) / زهره اخوان مقدم و مجید زیدی جودکی	۱۸۹
قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر مناہج البیان / محمدهادی قهاری کرمانی	۲۱۵
بررسی انتقادی دیدگاه آیه‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی / رسول مزئی	۲۴۱
اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آراء امین خولی	
سیدمحمود طیب حسینی و سیدابراهیم مرتضوی	۲۶۳
مختصات تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر / پریش حسین پور و سعید عباسی نیا و سیدحسام‌الدین حسینی .	۲۸۳

ترجمه حکایات

ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل	۳۰۹
ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری	۳۳۴

راهنمای تدوین مقالات

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

پژوهشی بر مفهوم هیجان در آیات قرآن کریم و رابطه آن با رشد*

- جمیله علم الهدی^۱
- فاطمه هدائی^۲
- عاتکه قاسم‌زاده^۳

چکیده

هدف این پژوهش، شناخت مفهوم هیجان و ارتباط آن با رشد و ارائه الگوی مفهومی از مسیر هیجان با توجه به آیات قرآن کریم، تفسیر المیزان و اصول حکمت متعالیه است. روش این پژوهش، تحلیل مفهومی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قلب آدمی جایگاه هیجان است و قساوت قلب می‌تواند در عدم دریافت عواطف و ادراک معانی حق مؤثر باشد. همچنین برخی از هیجان‌ها مربوط به مقام ادراک و بعضی در مقام اظهار و عمل بروز می‌یابند. برخی از انواع هیجان میان افراد رشدیافته و غیر آن یکسان هستند؛ در حالی که برخی از هیجان‌ها تنها به گروه خاصی از افراد اختصاص دارند. بنا بر آیات و تفاسیر،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی (alamolhodaj@gmail.com).

۲. طلبة سطح ۲ حوزه علمیه قدسیه بهشهر (fateme.hodaei@alumni.ut.ac.ir).

۳. دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (u.ghasemzade@gmail.com).

شدت هیجان با توجه به نوع هیجان، در پاره‌ای از موارد نشانه رشدیافتگی، و در پاره‌ای دیگر نشانه عدم رشدیافتگی است. همچنین هیجان‌ها از عوامل حفظ نفس هستند و در تعالیم اسلامی، حفظ نفس مربوط به حیات دنیوی و اخروی است. به نظر می‌رسد در زمینه بروز و کنترل هیجان علاوه بر دو صورت هوشیار و ناهوشیار، صورت سومی نیز قابل تصور است که خداوند به واسطه رسیدن فرد به مقام ایمان و تقوا و مانند آن، هیجانی را به فرد اضافه و یا در او کنترل می‌نماید و در مقابل، برخی هیجانات منفی را بر کفار و مشرکان وارد می‌نماید که در حقیقت، نتیجه کفر و شرکی است که ورزیده‌اند.

واژگان کلیدی: هیجان، کنترل هیجان، بروز هیجان، انفعالات نفس، عواطف.

مقدمه

تبیین فرایند رشد انسان در چارچوب «نظریه اسلامی تعلیم و تربیت» در گرو تبیین نیازها و استعداد‌های فردی، توجه به علایق و انگیزه‌های مخاطبان، و فرایندهای کسب معرفت و یادگیری است. از جمله عواملی که در فرایند کسب معرفت و عمل به آن می‌تواند نقش آفرین باشد، فعل و انفعالات نفس است. از نظر صدرا، حرکت یا حدوث تدریجی نفس ناطقه، در دو بستر نفس و عالم خارج روی می‌دهد. نفس، حقیقت واحدی است که در مسیر حرکت خود به واسطه ادراک و افعال جوانحی و جوارحی در دو جنبه علمی (ادراکی) و عملی (تحریکی) دارای شئون‌ات گوناگون و فعلیت‌های متکثر است و بخشی از فعل و انفعالات آن، هیجان نام دارد که با سایر تغییرات نفس رابطه همبستگی دارد و در بعضی موارد، از آن‌ها اثرپذیر بوده و نیز بر آن‌ها اثرگذار است.

هیجان بر تعقل و نیز رفتارهای فردی و اجتماعی که نفس از طریق آن‌ها ظهور و بروز دارد، اثرگذار و اثرپذیر است؛ از این رو، نقش مهمی در زندگی افراد ایفا می‌نماید. بنابراین، شناخت، کنترل و مدیریت آن حائز اهمیت است؛ چرا که رشد انسان، محصول تربیت او و تابعی از قوانین و سنن جهان‌شمول الهی است که در خلقت او قرار دارد (وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۹۱: ۶۶). از سوی دیگر، پژوهش در زمینه هیجان به منظور آشناسازی، رفع نیازها و چالش‌های پیش رو جهت ایجاد شرایط مناسب فکری و عملی

در جامعه ضروری است؛ چرا که هیجان‌ها بخشی از زندگی روزمره را تشکیل داده (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵۰) و همگانی هستند (گورمن، ۱۳۸۸: ۱۳۰). از این رو، با توجه به اینکه قرآن کریم یکی از مهم‌ترین منابع هدایتگر بشر جهت شناخت، خودسازی و تحت تربیت الهی قرار گرفتن است و تا کنون پژوهشی در زمینه هیجان و ارتباط آن با رشد از دیدگاه قرآن کریم انجام نشده است، این پژوهش در صدد است به منظور ارتقاء زندگی افراد جامعه به سؤالاتی همچون چیستی هیجان، جایگاه آن، رابطه هیجان و تعقل و تأثیر آن بر رشد، رابطه هیجان و عمل و تأثیر آن بر رشد، ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان، عوامل مؤثر در کنترل هیجان، رابطه وجود یک هیجان خاص و رشدیافتگی، رابطه شدت یک هیجان و رشدیافتگی پاسخ دهد.

علامه طباطبایی در کتاب *المیزان* در مواردی به لفظ هیجان اشاره نموده و این لفظ را از جمله الفاظی می‌داند که در سایر علوم و به طور خاص کتب تفسیری نیز استعمال شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۴، ۲۸۸/۶، ۲۵۲/۸ و ۱۸۷/۱۱) و این مفهوم صرفاً مختص به علم روان‌شناسی نیست و لذا به کارگیری مفهوم هیجان در بررسی‌ها و مطالعات قرآن‌شناسی صحیح خواهد بود.

روش پژوهش

هدف این پژوهش، شناخت مفهوم هیجان و ارتباط آن با رشد با توجه به آیات قرآن کریم و تفسیر است. به منظور دستیابی به این هدف، روش تحلیل مفهومی انتخاب شده است. در روش تحلیل مفهومی واژه‌ها و اصطلاحات دینی در یک زبان که نظام خاصی از مقولات را تشکیل می‌دهد و جزئی از سیستم بزرگ‌تر معنایی آن زبان به شمار می‌رود (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۸)، با توجه به بافت یا سیاق مفهوم، مترادف کلمات یا عبارات، تضاد میان مفاهیم و شبکه معنایی مقوله‌بندی شده و ارتباط میان مفاهیم مختلف، شبکه‌های مفهومی و روابط موجود بازنشاسی شده و مورد تحلیل قرار می‌گیرد (باقری، ۱۳۸۹: ۱۷۲). از این رو در این پژوهش به منظور تحلیل مفهوم هیجان از دیدگاه قرآن، نخست کلمه‌های مرتبط با هیجان و مصادیق آن در بافت آیات، تفسیر و در سیاق جمله‌هایی که در آن به کار رفته، مورد بررسی قرار گرفت تا معنای مورد نظر آن مشخص شود.

همچنین برای تعیین مفاهیم مترادف و متضاد، از لغت‌نامه و برخی آیات استفاده شد. بر این اساس، مفهوم شادی در تضاد با غم و ناراحتی، و مفهوم خندیدن در تضاد با گریه کردن قرار دارد. کلمات مترادف مفهوم هیجان در جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: واژگان هیجان در قرآن کریم

کلمات طیف مفهومی هیجان	مترادف
شادی	فرح، مرح، سرور، مستبشرة، ناصرة، أشر
غم و ناراحتی	حزن، غم، أسف، آسی، کرب، هم
خندیدن	ضحك، تبسم
گریه کردن	بكاء
ترس	خوف، روع، رعب، رهبة، فزع، حذر، وجل، إشفاق، خشية، تقوى
خشم	غیظ، غلظة، غضب، حمى، بطش، سخط

بعد از مشخص شدن واحدهای تحلیل، مقوله‌ها تفکیک شد. در مقوله‌بندی، واحدهای تحلیل براساس شباهت‌ها و تفاوت‌ها گروه‌بندی می‌شود (Elo & Kyngäs, 2007: 107-115). بدین‌منظور آیات به هشت مقوله تقسیم شده که در جدول شماره ۲ ارائه شده است.

جدول ۲: تقسیم‌بندی مقولات

تفکیک مقولات پژوهش	جایگاه هیجان (قلب)	ادراک درونی و شخصی هیجان	انفال / ۲؛ مؤمنون / ۶۰؛ زمر / ۴۵
		القاء هیجان از سوی خداوند	آل عمران / ۱۵۱؛ انفال / ۱۲؛ احزاب / ۲۶؛ حشر / ۲
بروز هیجان	کنترل غیبی	توبه / ۱۵ و ۴۰	
	شادی	توبه / ۱۲۴؛ حجر / ۶۷؛ زمر / ۴۵؛ غافر / ۷۵	
	غم و ناراحتی	آل عمران / ۱۵۳؛ حجر / ۸۸؛ نمل / ۷۰؛ قصص / ۷	
	ترس	قصص / ۷؛ سجده / ۱۶؛ زخرف / ۶۸؛ حشر / ۲	
ارتباط هیجان و تعقل	خشم	توبه / ۵۸؛ طه / ۸۶؛ انبیاء / ۸۷؛ شوری / ۳۷	
	ارتباط هیجان و عمل	تفسیر آیات: انعام / ۴۳؛ اسراء / ۳۷؛ حج / ۵۳	
	ارتباط هیجان و عمل	انعام / ۵۱؛ رعد / ۲۰-۲۱؛ اسراء / ۳۱؛ نور / ۳۷	
	ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان	توبه / ۱۲۳؛ رعد / ۲۶؛ فاطر / ۲۸؛ حدید / ۲۳	

انعام / ۴۸؛ شوری / ۳۷	ایمان	عوامل مؤثر بر کنترل هیجان
مائده / ۸۳؛ قصص / ۷ و ۱۰	علم و آگاهی	
آل عمران / ۱۵۱؛ توبه / ۱۵ و ۴۰؛ نحل / ۱۱۲	کنترل افاضه‌ای و القاء غیبی هیجان	ارتباط شدت هیجان و رشدیافتگی
اسراء / ۳۷؛ لقمان / ۱۸	شدت شادی	
آل عمران / ۱۱۹؛ توبه / ۱۲۳	شدت خشم و کینه	ارتباط میان وجود هیجان خاص و رشدیافتگی
آل عمران / ۱۳۴؛ شعراء / ۵۵؛ فتح / ۲۹		

به منظور دستیابی به مفهوم هیجان، تفسیر *المیزان* با استفاده از نرم‌افزار جامع‌التفاسیر مورد بررسی قرار گرفت. در انتها با توجه به مقوله‌ها، مفهوم هیجان به مثابه یکی از عوامل رشد از دیدگاه قرآن، علامه طباطبایی و صدرا تبیین گردید. یادآوری این نکته نیز ضروری است که به دلیل محدودیت موجود، تنها برخی از آیات و تفاسیری که در بخش‌های مختلف مقاله مورد استفاده قرار گرفته، در متن مقاله آورده شده است.

۱. هیجان و مفاهیم نزدیک به آن

هیجان به معنای برانگیختگی و التهاب درونی، دست و پا زدن، تپیدن، دچار احساسات شدن، ناآرام بودن، غضبناک بودن، به جوش آمدن، شور، آشوب، درگیری، نبرد، رویارویی، مبارزه، رزم، شجاع شدن، حمله‌ور گردیدن و... بیان شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵/۲۳۵۹۷-۲۳۶۰۰؛ انوری، ۱۳۸۱: ۸/۸۴۶۴؛ آذرنوش، ۱۳۸۹: ۷۹۶).

در روان‌شناسی، تعاریف متعددی از هیجان و ماهیت آن ارائه شده است؛ چنان که کالات و شیوتا (۲۰۰۳) هیجان را واکنشی عمومی به محرکی بیرونی می‌دانند که موقتاً کانال‌های فیزیولوژیک، شناختی، پدیدارشناسی و رفتاری را به منظور تسهیل، افزایش تناسب و شکل دادن پاسخ محیط به وضعیت کنونی یکپارچه می‌سازد (Kalat & Shiota, 2012: 354). لوینسون (۱۹۹۴) هیجان را پدیده روان‌شناختی-زیست‌شناختی کوتاه‌مدتی می‌داند که الگوهای مؤثر سازگاری را در تغییر نیازهای محیطی نشان می‌دهد (Payne & Cooper, 2007: 22). بورد هیجان‌ها را به دوره‌های تغییرهای هماهنگ

مؤلفه‌های مختلف (از جمله فعال‌سازی عصب - فیزیولوژیک، بیان حرکتی و احساس درونی و البته احتمالاً گرایش عمل و فرایندهای شناختی) در پاسخ به رویدادهای درونی یا بیرونی که اهمیت بسیاری برای ارگانیسم دارد (Borod, 2012: 138)، تعریف می‌کند. به سبب پیچیدگی هیجان، تعریف روشن و جامعی از آن در دست نیست؛ اما بر اساس بیشتر تعاریف می‌توان به نکات ذیل اشاره نمود: ۱- هیجان دارای سیستم زیستی درونی است، ۲- هدف آن، افزایش شانس بقای موجود است،^۱ ۳- هیجان از طریق تسهیل کارایی، پاسخ یا واکنش‌های سازگارانه به تغییر شرایط محیط به هدف خود می‌رسد (Payne & Cooper, 2007: 22).

تعریف هیجان در این مقاله، همان معنای لغوی و اجمالی از تعریف هیجان در روان‌شناسی است؛ به این معنا که در ابتدای کار با قبول این معنا از هیجان به بررسی آیات پرداخته شده تا پس از پژوهش، تفاوت‌ها و افتراق مفهوم هیجان در آیات با روان‌شناسی مشخص گردد.

۲. بررسی مفهومی کلیدواژه‌های حوزه هیجان

برای هر یک از مفاهیمی که به حوزه هیجان مربوط است، واژه‌های متعددی در زبان عربی وجود دارد. در ذیل به عنوان نمونه به برخی از واژگان این حوزه در آیات قرآن، پرداخته شده است (برخی از واژه‌ها به جهت جلوگیری از اطاله کلام حذف شدند). گستردگی واژه‌ها و تفاوت‌های ظریف آن‌ها قابل تأمل است.

۱-۲. کلیدواژه‌های شادی

۱-۱-۲. فرح

به معنای باز شدن دل و خاطر از شادی به وسیله لذتی آنی و زودگذر - که بیشتر در

۱. ما در این مقاله، کارکرد هیجان را فقط حفظ بقای موجود نمی‌بینیم، بلکه جنبه اشتدادی برای مدیریت هیجان قائل هستیم؛ به این معنا که هر چه انسان قرب به الله یابد، به واسطه تقرب بیشتر به منبع هستی، وجودش اشتداد بیشتری می‌یابد. بنابراین ممکن است مدیریت یا کنترل هیجان تا جایی پیش رود که حتی موجبات مرگ وی را فراهم آورد، اما باز هم مورد مدح واقع گردد؛ آن زمان که در مسیر حق و طاعت الهی این کنترل یا مدیریت هیجان اتفاق می‌افتد.

لذات بدنی است، آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۸؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۱/۴). قاموس قرآن نیز فرح را به معنای شادی همراه با تکبر و ناشی از قوه شهوت دانسته است (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۵۷/۵). طبق آیات (قصص/ ۷۶؛ حدید/ ۲۳؛ یونس/ ۵۸)، فرح یک نوع از شادی است که در برخی موارد همراه با غرور است. با توجه به امر و نهی‌ای که در رابطه با این واژه وارد شده است، می‌توان گفت که این قسم از شادی، هم ممدوح است و هم مذموم؛ اما موارد مورد ذم آن بیشتر از موارد مورد مدح است. شاید علت این مطلب را بتوان از معنای لغوی آن جستجو کرد؛ به این ترتیب که در کتب لغت، علت این شادی در لذات بدنی و شهوت دانسته شده و یا آن را همراه با تکبر معرفی نموده‌اند.

۲-۱-۲. مرح

به معنای شدت فرح و شادی است تا جایی که از حد و اندازه‌اش بگذرد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۹۱/۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۲۵/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۴). در قرآن کریم سه بار واژه مرح استعمال شده (اسراء/ ۳۷؛ لقمان/ ۱۸؛ غافر/ ۷۵) و در هر سه مورد از مرح نهی شده است. با توجه به اینکه تفسیر المیزان مرح را به شادی به غیر حق و افراط در فرح تعریف نموده (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳۳/۱۷) و خود فرح نیز در غالب موارد در معنایی مذموم استعمال شده است، مرح هیجانی مذموم به حساب می‌آید. مؤید این مطلب آن است که برخی از مترجمان قرآن (مکارم شیرازی) ذیل آیات، این لفظ را شادی متکبرانه و یا حتی تکبر معنا کرده‌اند.

۲-۱-۳. مستبشرة

به معنای طلب شادی و یا دانستن چیزی که شاد می‌کند (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۱). فعل «استبشر» مترادف «فرح» و به معنای شادمان شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۱/۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۸۴/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۱۲۴). این نوع از شادی نیز هم برای دنیا و هم برای آخرت استعمال شده است. در مواردی که این نوع از شادی برای افراد در دنیا وارد شده، با نظر به متعلق شادی، مذموم (حجر/ ۶۷؛ زمر/ ۴۵) و یا ممدوح (توبه/ ۱۲۴؛ روم/ ۴۸) دانسته شده است.

۲-۱-۴. اُشر

به معنای شدت سرخوشی است؛ فرحی که بر حسب فرمان هوی و هوس انجام می‌شود. اُشر بلیغ‌تر از بطر، و بطر ابلغ و رساتر از فرح است و هرچند که فرح در اغلب موارد مذموم است، اما اگر به قدر واجب و یا در موضع واجب باشد، ممدوح است. فرح گاهی اوقات به حکم عقل است، ولی اُشر همیشه بر اساس هوی و هوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷). در آیات نیز این لفظ برای موارد مذموم استفاده شده است (قمر/ ۲۵-۲۶).

۲-۲. غم و ناراحتی

۲-۲-۱. حزن

نقیض فرح و ضد سرور است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۱/۱۳؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۶). به «گرفتگی و خشونت قلبی ناشی از غم» حزن گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۱). حزن واژه‌ای است که بیشترین تعداد را در میان کلیدواژه‌هایی که در قرآن به معنای غم هستند، به خود اختصاص داده است. نکته جالب در رابطه با این واژه آن است که از ۴۲ بار استعمال، بالغ بر ۳۰ مرتبه از حزن نهی یا نفی صورت گرفته است و بیشتر از ۱۷ مرتبه، خوف و حزن همنشین بوده‌اند. در جمع‌بندی آیات کلیدواژه حزن، می‌توان آیات را در این چند دسته خلاصه نمود: ۱- آیاتی که با نهی از غم و اندوه به طور مستقیم به مدیریت غم امر می‌کنند (حجر/ ۸۸؛ مریم/ ۲۴؛ نمل/ ۷۰؛ قصص/ ۷). ۲- آیاتی که به طور غیر مستقیم به اثر شناخت در غم اشاره نموده و بنا بر تعلیلی که ارائه نموده‌اند، انتظار پایان اندوه در فرد را بیان می‌فرمایند (عنکبوت/ ۳۳؛ یس/ ۷۶). ۳- آیاتی که مصداقی از مدیریت هیجان محسوب می‌شوند (یوسف/ ۸۶). ۴- آیاتی که بیان می‌فرمایند اولیای خدا و افراد باتقوا با توجه به ایمانی (علم) که دارند، دچار غم و اندوه نمی‌شوند (یونس/ ۶۲؛ زمر/ ۶۱).

نواهی موجود در رابطه با غم به معنای دستور به کنترل این هیجان است. اگر این

۱. برای نمونه در تفسیر المیزان چنین آمده است: «مراد از جمله ﴿لِكَيْلَا تَحْزَنُوا...﴾ (آل عمران/ ۱۵۳) این خواهد بود که ما حقیقت امر را برای شما بیان می‌کنیم تا محزون نشوید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۰/۴).

هیجان قابلیت تغییر و کنترل نداشته باشد، نهی از آن، امری لغو و عبث خواهد بود (در حالی که شارع مقدس از انجام امور لغو مبرا است). به علاوه تعلیل‌هایی که بعد از نهی از غم وارد شده‌اند، نشان از این هستند که امکان مدیریت هیجان وجود دارد و می‌توان گفت که این تعلیل‌ها در حقیقت شناخت‌هایی هستند که به مخاطب داده می‌شوند و با توجه به شناخت‌های ارائه‌شده، نظر بر کنترل غم قرار گرفته است. به طور خلاصه، وجود این گونه نهی‌ها و تعلیل‌هایی که بعد از نهی وارد شده‌اند، اشاره به این مطلب دارند که خداوند متعال نظر به تأثیر علم بر هیجان داشته و به کنترل هیجان قائل است.

۲-۲-۲. غم

به گرفتگی و محبوس شدن نفس از شدت حرارت (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۹۹۸/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۱۲) گفته می‌شود. با توجه به آیه ۱۵۳ سوره آل عمران و تفسیر آن می‌توان چنین ادعا کرد که غم دو نوع است: غم مورد مذمت و غم پسندیده. همچنین عامل غم ممکن است مادی و شخصی باشد و یا ماورایی و نعمتی از سوی خداوند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۹/۴). با نظر به اینکه در دو آیه (انبیاء/ ۸۸؛ طه/ ۴۰) از شش آیه‌ای که لفظ غم در آن‌ها استعمال شده است، واژه «نجات دادن از غم» وارد شده است و در آیه‌ای نیز به «فرستادن آرامش از سوی خداوند بعد از غم» اشاره شده است (آل عمران/ ۱۵۴)، شاید بتوان چنین ادعا نمود که مذموم بودن غم بر ممدوح بودنش غلبه دارد.

۲-۲-۳. اَسَف

حزن شدید و غضب شدید را «اَسَف» می‌گویند (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۳۳۰/۴؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۲۳/۵). در رابطه با اَسَف، امر و نهی در آیات وارد نشده و فقط به نحوی برای توصیف اندوه حضرت یعقوب و موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام از این لفظ استعمال شده است. با توجه به آنچه بیان شد، ظاهر این است که برخی از الفاظ تنها بر ظهور هیجان دلالت دارند؛ به این معنا که این قسم از هیجان‌ها حالتی طبیعی و فیزیولوژیک هستند که مدح و ذمی بر آن‌ها وارد نمی‌شود. اما برخی دیگر از هیجان‌ها که نهی یا امر در مورد آن‌ها وارد شده است، هیجاناتی هستند که قابل کنترل و مدیریت هستند.

۲-۳. ترس

۲-۳-۱. خوف

به معنای فرع است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۹/۹). همچنین خوف به معنای حذر از چیزی است و تفاوت این واژه با واژه حزن در این است که خوف برای متوقع استعمال می‌شود و حزن برای واقع (طریحی، ۱۴۱۶: ۵۷/۵). به اعتقاد راغب، خوف توقع مکروهی است از روی علامت مضمون یا معلوم؛ چنان که رجاء و طمع، توقع محبوبی است از روی آن دو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۳). «مطلق خوف که عبارت است از تأثر نفس بعد از مشاهده مکروهی که او را می‌دارد تا از آن محذور احتراز جسته و بدون درنگ در مقام دفع آن برآید، از رذایل نیست؛ بلکه وقتی رذیله می‌شود که باعث از بین رفتن مقاومت نفس شود و در آدمی حالت گیجی و نفهمی پدید آورد؛ یعنی نفهمد که چه باید بکند و به دنبال این نفهمی، اضطراب و سپس غفلت از دفع مکروه بیاورد. این قسم خوف را جبن و به فارسی ترس می‌گویند که خود یکی از رذائل است. در مقابل این حالت، حالت تهور است و آن این است که هیچ صحنه‌ای انسان را دلواپس نکند، که این جزء فضائل نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/۴۷۹).

نکته قابل توجه اینکه در بسیاری از آیات، خوف و حزن در کنار هم آمده‌اند و از آن‌ها نهی یا نفی شده است (برای نمونه رک: بقره/ ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۴ و ۲۷۷؛ آل عمران/ ۱۷۰؛ مائده/ ۶۹؛ انعام/ ۴۸؛ اعراف/ ۳۵ و ۴۹؛ عنکبوت/ ۳۳؛ فصلت/ ۳۰؛ زخرف/ ۶۸؛ احقاف/ ۱۳). صاحب تفسیر المیزان در فرق این دو ذیل آیه ۷ سوره قصص می‌فرماید:

«خوف در جایی است که احتمال وقوع مکروهی در بین باشد؛ ولی حزن در جایی است که وقوع آن قطعی است، نه احتمالی» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۶).

علامه ذیل آیات ۳۳ سوره عنکبوت و ۳۰ سوره فصلت نیز خوف را مربوط به مکروه احتمالی و حزن را مربوط به مکروهی که واقع شده است، می‌داند (همان: ۱۸۵/۱۶). در برخی از آیات نیز خوف و طمع همنشین هم شده‌اند (برای نمونه رک: اعراف/ ۵۶؛ رعد/ ۱۲؛ روم/ ۲۴؛ سجده/ ۱۶).

۲-۳-۲. رعب

به معنای ترس، لاعلاجی از کثرت خوف، خود گم کردن و دستپاچه شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۶؛ جوهری، ۱۴۱۰: ۱۳۶/۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۲). این واژه در غالب موارد برای کفار و در برخی موارد برای اهل کتاب استفاده شده است (آل عمران/ ۱۵۱؛ انفال/ ۱۲؛ احزاب/ ۲۶؛ حشر/ ۲). به این ترتیب شاید بتوان رعب را ترسی مدموم دانست.

۲-۳-۳. وجل

شعور و درک ترس و خوف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۵). وَجَلَ بر وزن فرس است. طبری فرموده: وجل، فزع، و خوف، یک چیزند. وَجَلَ (به فتح واو و کسر جیم) به معنای ترسان و خائف است: ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ (مؤمنون/ ۶۰): ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾ (انفال/ ۲). ظاهراً این خوف مثل خشیت در اثر تعظیم خداوند است. راغب وجل را احساس خوف گفته و آن در این آیه بهتر تطبیق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۳/۷-۱۸۴). با نظر به متعلق این نوع از ترس که به جهت یاد خداوند و یاد مرگ ایجاد می‌شود، ترسی ممدوح است.

۲-۳-۴. خشية

بیمی است که با تعظیم و بزرگداشت چیزی همراه است و بیشتر این حالت از راه علم و آگاهی نسبت به چیزی که از آن خشیت و بیم هست، حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۳). خشیت از خوف شدیدتر است، ولی خوف از ضعف خائف است (قرشی، ۱۴۱۲: ۲۵۰/۲). «خشیت خوفی است که توأم با تعظیم و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود و لذا خدای سبحان آن را به علما اختصاص داده و می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر/ ۲۸) و ظاهراً فرق میان «خشیت» و «خوف» این است که خشیت به معنای تأثر قلب از اقبال و روی آوردن شر و یا نظیر آن است، و خوف به معنای تأثر عملی انسان است به اینکه از ترس، در مقام اقدام برآید و وسایل گریز از شر و محذور را هم فراهم سازد؛ هرچند که در دل متأثر نگشته، دچار هراس نشده باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۶۹).

با توجه به مطالب مذکور روشن است که غالباً علم در چنین ترسی (خشیت) دخیل بوده - آنجا که بحث از ترس از خداوند است - و از جمله هیجانان ممدوح محسوب می‌شود. اما خشیت از غیر خدا از رذائل اخلاقی و مذموم است.

۲-۳-۵. تقوی

«تقوی» این است که انسان نفس و جانش را از آنچه از آن بیمناک است، نگه‌دارد. همچنین گاهی خود خوف و ترس، «تقوی» نامیده می‌شود و در قرآن به چند معنا از جمله منزّه کردن قلوب از گناه آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۴۵۱/۱). «تقوی» اسم است از اتقاء و هر دو به معنای خود محفوظ داشتن و پرهیز کردن است...» (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۶/۳). تقوا با نظر به معنای ترس، یکی از هیجانان ممدوح است؛ اما با توجه به برخی از معانی تقوا و استمرار در برهه‌ای از زندگی یا در تمام طول زندگی - که از آیات به دست می‌آید - باید گفت که تقوا ذیل هیجان قرار نمی‌گیرد.

۲-۴. خشم

۲-۴-۱. غیظ

غیظ را مطلق غضب (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۰/۷)، غضب پنهانی شخص عاجز (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۱۷۶/۳) و اشدّ غضب و حرارتی که انسان از فوران خون قلبش پیدا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۹)، دانسته‌اند. با تأمل در اینکه در برخی آیات، کفار یا مشرکان با این لفظ مورد توصیف قرار گرفته‌اند، اما نسبت به مؤمنان، با کظم یا ذهاب استعمال شده است، می‌توان این هیجان را هیجانی منفی و مذموم دانست.

۲-۴-۲. غلظة

به اعتقاد راغب، غلظت ضد رقت، شدت و استتالت است (همان: ۶۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۴۹/۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۱۴/۱۰). در جایگاه ویژه‌ای به غلظت اشاره شده است؛ یعنی داشتن غلظت در مقابل جنگ کفار و امر به آن تعلق گرفته است. بدین ترتیب غلظت در جنگ با کفار از جمله هیجان‌های ممدوح محسوب می‌گردد و در سایر موارد مثبت نخواهد بود.

۲-۴-۳. غضب

غضب دلالت بر شدت و قوت دارد؛ از این رو غضب به معنای اشتداد سخط و خشم می‌باشد؛ جوشش و غلیان خون قلب است برای گرفتن انتقام (ابن زکریا، ۱۴۰۴: ۴۲۸/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۸؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۱۳۳/۲). غضب ضد رضایت است. در حد آن اختلاف است؛ برخی آن را غلیان خون برای انتقام می‌دانند و برخی معتقدند در هر موردی که درد وجود دارد، ممکن است غضب هم باشد و هر جا که امکان اسف نباشد، غضب هست. به نظر برخی، غضب منشأ کبر است و به همین دلیل جمع اشرار است. عده‌ای نیز قائل اند که در غضب طمع برای انتقام وجود دارد (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۹/۲). به نظر می‌رسد غضب یک حالت طبیعی از خشم است که در آیات، مورد توصیف قرار گرفته است که حتی از پیامبر خدا (حضرت موسی و حضرت یونس علیه السلام) نیز سر می‌زند (طه/ ۸۶؛ انبیاء/ ۸۷). با توجه به اینکه غضب حضرت یونس علیه السلام موجب عقاب الهی شد و در وصف مؤمنان نیز وارد شده است که در هنگام غضب عفو می‌کنند (شوری/ ۳۷)، در *المیزان* نیز از عفو در زمان غضب به عنوان فضیلتی برای مؤمنان، سخن به میان آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۲/۱۸)، به نظر می‌رسد که شایسته است طبق این حالت فیزیولوژیک ادامه رفتار صورت نگیرد.

۲-۵. کنترل خشم

کظم غیظ

هر گاه کظم به واژه غیظ اضافه گردد، معنای خوردن و فرو دادن خشم می‌دهد (جوهری، ۱۴۱۰: ۲۰۲۲/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۴۵/۵). برخی کظم غیظ را فرو دادن و حبس غیظ در حالی که قادر بر امضا و رها کردن آن است، معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۵۴/۶). با توجه به لفظ کظم غیظ روشن می‌شود که خشم از نوع غیظ، به طور کامل قابل کنترل است. صفت کظم غیظ در قرآن از اوصاف متقین شمرده شده است. نکته اینکه منهی بودن خشم تا به آن حد است که طبق آیه ۴۸ سوره قلم، حتی از سبب خشم نیز نهی شده است؛ مثلاً سبب خشم این است که آدمی کم حوصله باشد و در آمدن عذاب برای دشمنانش عجله کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴۶/۱۹).

با تأملی بر معانی کلیدواژه‌های قرآنی که ذیل موضوع هیجان قرار می‌گیرند و آیاتی که در آن‌ها استعمال شده‌اند، به نظر می‌رسد برخی از هیجان‌ات، ارادی و برخی دیگر، غیر ارادی و طبیعی هستند؛ چرا که در رابطه با برخی از آن‌ها امر و نهی وارد شده است، که این دسته از هیجان‌ها ارادی بوده و مورد مدح و ذم قرار گرفته‌اند. اما دسته دیگر، هیجان‌هایی هستند که در آیات، امر و نهی دربارهٔ آنها وارد نشده، بلکه فقط به توصیف آن‌ها اکتفا شده است. ظاهر این است که این گروه از هیجان‌ات، اموری فیزیولوژیکی و غیر ارادی هستند. به عبارت دیگر قسمی از هیجان‌ها فعل نفس، و قسم دیگر از جملهٔ انفعالات نفس‌اند. ظاهراً گروهی از هیجان‌ها نیز ذیل عاطفه یا خلق قرار می‌گیرند، اگرچه به لحاظ معنایی، با مصادیق هیجان در روان‌شناسی مترادف به نظر می‌رسند؛ برای نمونه مفاهیمی همچون خشیت و تقوا با توجه به استمرارشان در طول زندگی، ذیل بحث هیجان روان‌شناسی قرار نمی‌گیرند؛ چرا که شاخصه هیجان‌ها تحریک و برانگیختگی کوتاه‌مدت دانسته شده است. شاید عنوان ترس بر این الفاظ صدق کند، اما با ترسی که در روان‌شناسی از آن سخن گفته می‌شود، یکی نیستند. در این رابطه، یا باید تعریف جدیدی از هیجان ارائه نماییم و یا اینکه از مفاهیم این‌چنینی ذیل بحث هیجان سخن نگوییم.

۳. جایگاه هیجان

برای تعیین جایگاه هیجان می‌توان به چند نمونه از آیات که در آن‌ها کلیدواژه‌های هیجان آمده و به ادراک یا فعل هیجان استناد شده است، اشاره نمود. طبق این آیات، سه موضوع در زمینه هیجان بیان شده است: ۱. ادراک درونی و شخصی هیجان، ۲. القاء هیجان از سوی خداوند، ۳. کنترل غیبی، که در هر سه صورت به قلب استناد شده است.

برای نمونه در زمینه رعب (ترس) در آیات متعددی این هیجان به قلب ارجاع داده شده است (آل عمران / ۱۵۱؛ انفال / ۱۲؛ احزاب / ۲۶؛ حشر / ۲). طبق این آیات، جایگاه رعب قلب است و به طور خاص، این نوع ترس از سوی خداوند بر دل کفار و مشرکان در جهت یاری پیامبر ﷺ و مسلمانان القا شده است.

وجل (ترس) (انفال / ۲؛ مؤمنون / ۶۰): ﴿وَيُدْهَبُ غَيْظُ خَشْمٍ﴾: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ مِنْ بَيْنِهِمْ وَانْقَبَضَتْ قُلُوبُهُمْ وَتَوْبَتُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه/۱۵)؛ اشمزاز (انقباض و نفرت از چیزی): ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (زمر/۴۵). طبق آیات مذکور، جایگاه هیجانات - اعم از هیجان‌های مثبت و منفی - چه به لحاظ ادراک، چه به لحاظ القاء، چه به لحاظ کنترل و مدیریت درونی و یا الهی قلب است.

۴. بروز هیجانات و تأثیر آن در رشد

با تأملی بر هیجانات و بررسی معانی آن‌ها می‌توان چنین ادعا نمود که همه هیجانات، آثار روحی و جسمی دارند که اکثر آن‌ها به صورت آثار جوانحی و در برخی موارد نیز در مقام عمل به بروز می‌رسند. علامه این تفصیل را به مقام ادراک نیز گسترش داده است. البته این در صورتی است که ما خشیت به معنای ترس را یکی از هیجانات بدانیم؛ در غیر این صورت، این استناد به علامه در زمینه بروز هیجان در مقام ادراک صحیح نخواهد بود. علامه در رابطه با خشیت معتقد است که خشیت، خشوع باطنی و خضوع ظاهری را به دنبال دارد. وی معتقد است که «خشیت تأثر در مقام ادراک است» (همان: ۲۹۱/۱۷).

علامه در رابطه با برخی از کلیدواژه‌های هیجان، به طور صریح به بروز هیجان در مقام عمل اشاره می‌نماید: «خوف به معنای تأثر از ناملايمات در مقام عمل است» (همان)؛ «فزع عبارت است از انقباض و نفرتی که از منظره‌ای مخوف در دل حاصل می‌شود، قهراً امری خواهد بود که به مقام عمل برگشت می‌کند، نه به ادراک» (همان)؛ غضب در مواجهه با عامل خشم بروز می‌کند و مربوط به عمل است.

بروز هیجان در باب رشد آدمی از زمانی حائز اهمیت است که از حالت ظهور آثار طبیعی و غیر اختیاری در جوارح بدن به مرحله عمل و واکنش اختیاری برسد^۲ و بنا بر

۱. به نظر می‌رسد که مراد از ادراک، ادراک هیجان نیست، بلکه بروز هیجان در زمان ادراک و تأثیر در نحوه ادراک مدنظر است.

۲. به این معنا که بروز هیجان‌ها چقدر به مقام عمل می‌رسند و فرد طبق آن و یا مخالف با آن دست به اقدام می‌زند.

اختیار خود در مسیر رسیدن به کمالات انسانی، آن‌ها را کنترل و یا مدیریت نماید و بدین ترتیب موجبات پیشرفت در مسیر رشد را فراهم آورد و یا اینکه به نحوی اقدام نماید که به واسطه عمل طبق هیجانانش از این کمالات دور مانده و به سوی سقوط پیش رود.

۵. رابطه هیجان و تعقل و تأثیر آن بر رشد

اهمیت تعقل در مسیر رشد بر هیچ کس پوشیده نیست، اما مسئله این است که آیا هیجان می‌تواند تعقل را تحت تأثیر قرار دهد، تا بعد به نحو ثانوی مشخص شود که تأثیر هیجان بر این موضوع چقدر می‌تواند در رشد آدمی، نقش آفرین باشد. در این راستا به بیان آنچه که از بررسی آیات مربوط و تفاسیر آن‌ها به دست آمده، پرداخته می‌شود.

ذیل لفظ «مرح» در تفسیر آیه ۳۷ سوره اسراء می‌توان از شدت شادی به عنوان عاملی برای سبکی عقل نام برد؛ به این معنا که در زمان این حدّ بالا از شادی، تعقل به حداقل خود کاهش می‌یابد. علامه می‌فرماید:

«مرح» به معنای «برای باطل، زیاد خوشحالی کردن» است و شاید قید باطل برای این باشد که بفهماند خوشحالی بیش از حد اعتدال، مرح است؛ زیرا خوشحالی به حق آن است که از باب شکر خدا در برابر نعمتی از نعمت‌های او صورت گیرد و چنین خوشحالی هرگز از حد اعتدال تجاوز نمی‌کند. اما اگر به حدی شدت یافت که عقل را سبک نمود و آثار سبکی عقل در افعال و گفته‌ها و نشست و برخاستنش و مخصوصاً در راه رفتنش نمودار شد، چنین فرحی، فرح به باطل است» (همان: ۱۳/۱۳۲).

ذیل تفسیر آیه ۵۳ سوره حج، به تأثیر مرض قلب و قساوت قلب در عدم دریافت عواطف و ادراک معانی حق اشاره شده است:

«مرض قلب» عبارت است از اینکه استقامت حالتش در تعقل از بین رفته باشد، به اینکه آنچه را باید به آن معتقد شود، نشود و در عقاید حق که هیچ شکی در آن‌ها نیست، شک کند. قساوت قلب به معنای صلابت و غلظت و خشونت آن است و صلابت قلب عبارت است از عواطف رقیقه‌ای که قلب را در ادراک معانی حق یاری می‌دهد، از قبیل خشوع، رحمت، تواضع و محبت، در آن مرده باشد. پس قلب مریض، قلبی است که خیلی زود حق را تصور می‌کند، ولی خیلی دیر به آن معتقد

می‌شود، و قلب قسی و سخت، آن قلبی است که هم دیر آن را تصور می‌کند و هم دیر به آن معتقد می‌گردد، و به عکس، قلب مریض و قسی وسواس‌های شیطانی را خیلی زود می‌پذیرد» (همان: ۵۵۴/۱۴-۵۵۵).

با توجه به اینکه قلب محل تعقل و هیجان است و با نظر به مطالب بالا می‌توان چنین ادعا نمود که هیجان‌ها می‌توانند بر تعقل تأثیر بگذارند، اما لازم به ذکر است که نباید سایر عوامل مانند شدت و کیفیت هیجان، میزان تعقل در افراد و... را از نظر دور داشت.

مرض و قساوت قلب یا شرح صدر نیز در دریافت مفاهیم و یا حتی دریافت هیجان‌ها مؤثر است؛ برای نمونه، علامه در تفسیر آیه ۴۳ سوره انعام می‌فرماید:

«قساوت قلب به معنای سنگ‌دلی و مقابل نرم‌دلی است و آن این است که آدمی چنان سخت‌دل شود که از مشاهده مناظر رقت‌آور و از شنیدن سخنانی که معمولاً شنونده را متأثر می‌کند، متأثر نشود» (همان: ۱۲۹/۷).

نیز می‌فرماید:

«اشخاص قاسية القلوب - با در نظر داشتن اینکه قساوت قلب و سختی آن، که لازمه نداشتن شرح صدر و نور قلبی است - با آیات خدا متذکر نمی‌شوند و در نتیجه به سوی حقی که آیات خدا بر آن دلالت می‌کند، راه نمی‌یابند و به همین جهت، ﴿أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾. طبق آیه ۲۲ سوره زمر، هدایت به لازمه‌اش تعریف شده، که همان شرح صدر و نورانیت قلب باشد، و ضلالت هم به لازمه‌اش، یعنی قساوت قلب از ذکر خدا» (همان: ۳۸۸/۱۷).

به طور کلی می‌توان گفت شرح صدر، سلامت و توانمندی قلب است که لازمه رشد است و قساوت آن، بیماری قلب است که موجبات سقوط را فراهم می‌آورد.

با توجه به مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که تأثیر و تأثر میان تعقل و هیجان به نحو متقابل است.

۶. رابطه هیجان و عمل و تأثیر آن بر رشد

در این مقام، این سؤال مطرح است که تأثیر هیجان بر عمل چیست؟ و چگونه

می‌تواند بر رشد انسان مؤثر باشد؟ اگر رشد را هدایت و دست یافتن به ایمان حقیقی بدانیم و همچنین اگر به نظر صدرا مبنی بر اینکه ایمان از جنس علم است، قائل باشیم، در مسیر رشد، رابطه ایمان و عمل رابطه‌ای دوسویه خواهد بود؛ به این صورت که عمل به وسیله ایمان تقویت می‌شود و عمل صالح نیز موجب تقویت ایمان می‌گردد. به عبارت دیگر، مراتب بعدی ایمان به واسطه اعمال صالح آدمی تحقق می‌یابد. حال اگر هیجان را مؤثر بر اعمال بدانیم، یکی از عوامل مهم در مسیر صالح یا فاسد شدن عمل می‌تواند چگونگی مواجهه با هیجانات باشد. اگر هیجانی در مسیر رسیدن به کمالات کنترل و مدیریت شود، مسیر هدایت و رشد هموار خواهد شد و اگر برخلاف کمالات انسانی اقدام گردد، مسیر، مسیر ضلالت و گمراهی خواهد بود.

حال بنا بر برخی از آیاتی که کلیدواژه‌های هیجان را دارند، رابطه هیجان و عمل بیان می‌شود. طبق آیات، ترس به طور واضحی بر عملکرد افراد مؤثر است؛ برای نمونه می‌توان به آیات ذیل اشاره نمود: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا﴾ (اسراء / ۳۱)؛ ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِبُهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ (نور / ۳۷)؛ ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ ۝ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ (رعد / ۲۰-۲۱)؛ ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وِئَاءٌ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام / ۵۱).^۱

نگاهی اجمالی به آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که نه تنها قرآن برای رشد انسان‌ها بر تأثیر هیجان بر عمل تأکید دارد، بلکه از این موضوع برای تغییر مثبت در زندگی انسان‌ها (حرکت در مسیر رشد) نیز بهره برده است؛ مثال این مطلب، تمام آیاتی است که خداوند در آن‌ها ضمن امر و نهی، بندگان را اندازد و یا تبشیر می‌فرماید.

۷. ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان

ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان از این جهت اهمیت دارد که می‌تواند نقشه

۱. پرهیزکاری مربوط به حیطة عمل است. اینکه در آیه به پیامبر ﷺ دستور داده می‌شود که مسلمانان را بیم دهد تا پرهیزکاری پیشه کنند، مؤید تأثیر ترس در عملکرد خواهد بود.

راهی باشد برای رسیدن به نهایت رشد از طریق کنترل و مدیریت صحیح هیجان. ملاک‌های ارزش‌گذاری استقرا شده به قرار ذیل است:

۱. مداخله شناخت یا همراه شدن علم؛ مانند آیه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر/۲۸). «خشیت، خوفی است که توأم با تعظیم، و بیشتر اوقات از دانایی ناشی شود» (همان: ۴۶۹/۱۱). طبق آیه ۲۸ سوره فاطر، خشیت مختص علما دانسته شده و سه آیه بعدی به واسطه علم، خوف و حزن نفی و نهی شده است.

۲. موضوع (محرک) هیجان، خداوند و امور منسوب و مربوط به حق تعالی باشد؛ مانند آیه ۱۲۳ سوره توبه که در آن امر به شدت و سرسختی نسبت به کفار در جنگ شده است و این شدت و خشونت، همچنان که علامه در *المیزان* می‌فرماید، باید فقط به خاطر خدا باشد و لاغیر (همان: ۵۵۱/۹).

۳. کنترل هیجان؛ برای مثال برای مؤمنان، هم در جهت افزایش هیجان (غلظت در جنگ با کفار) کنترل اتفاق می‌افتد و هم در جهت کاهش هیجان (کظم غیظ). اما در رابطه با کفار فقط به عدم کنترل هیجان مثل غیظ اشاره شده است.

۴. به حق بودن هیجان و عدم مداخله امور مادی؛ در آیات، مرجع به عنوان شادی به غیر حق در امور مادی مورد ذم قرار گرفته، اما غلظت، سرسختی به حق است که مورد مدح قرار گرفته است.

آیات فرح نیز بر این مطلب دلالت دارند؛ بدین ترتیب آنجا که فرح با امور مادی یا غیر حق و یا غرور همراه شده است (رعد/۲۶؛ قصص/۷۶؛ شوری/۴۸؛ حدید/۲۳)، مورد نهی و ذم قرار گرفته است؛ اما به فرح و شادی به فضل و رحمت خداوند امر شده است (یونس/۵۸).

۸. عوامل مؤثر در کنترل هیجان

بعد از تعیین ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان و نحوه ظهور آن، نوبت به این مسئله می‌رسد که عوامل مؤثر بر کنترل یا مدیریت هیجان کدام است؟ در ذیل به مواردی که در بررسی‌ها به دست آمده، پرداخته می‌شود:

۱-۸. ایمان

برخی از آیاتی که بر تأثیر ایمان در کنترل هیجان اشاره دارند، به قرار ذیل اند:

﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (انعام/ ۴۸). اصلاح نتیجه ایمان است. به نظر می‌رسد ایمانی که به مرحله عمل برسد، موجبات کنترل یا ذهاب هیجان از سوی خداوند را به همراه خواهد داشت؛ همچنان که آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا [ایمان] وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ [عمل صالح] لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ [کنترل هیجان]﴾ (بقره/ ۲۷۷) نیز به طور روشن تری به این مطلب اشاره می‌فرماید. البته بهتر است این عبارت «(لا خوف علیهم ولا هم یحزنون)» بیشتر مورد تدقیق واقع شود؛ به این معنا که آیا این عبارت به این معناست که برای مؤمنانی که به عمل صالح پرداخته‌اند، خوف و حزنی وجود ندارد یا اینکه خوف و حزن وجود دارد، اما به واسطه ایمان و عمل صالح رفع و کنترل می‌شود یا اینکه پس از ورود هیجان، خداوند به واسطه ایمان و عمل صالح، این هیجان‌ها را از قلب مؤمنان دفع می‌فرماید.

﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (شوری/ ۳۷). این جمله عطف بر جمله «(الذین آمنوا)» است و این آیه با دو آیه بعدش، صفات نیک مؤمنان را می‌شمارد (همان: ۹۱/۱۸). با توجه به آیه و نظر علامه، یکی از خصوصیات مؤمنان این است که در هنگام خشم عفو می‌کنند که این مطلب، بیان دیگری از کنترل خشم است و با توجه به آیاتی که برای کفار، غیظ را مطرح می‌کردند، به علاوه اینکه آیات، کنترل هیجان را برای کفار مطرح نکرده‌اند، به نظر می‌رسد که کنترل هیجان در آیات این چینی به عامل ایمان برمی‌گردد.

نکته جالب اینکه در آیات به کنترل خشم یا غم و مانند آن در افراد باایمان یا باتقوا اشاره شده است و هیچ‌گاه سخن از کنترل هیجان در کفار، منافقان یا مشرکان به میان نیامده است، بلکه شدت خشم و ترس در افرادی که ایمان نیآورده‌اند، توصیف شده است؛ مانند آیه: ﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ جِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (احزاب/ ۱۹).

البته این مطالب به این معنا نیست که در کفار به هیچ وجه کنترل هیجان وجود ندارد، بلکه مراد این است که کنترل هیجان می‌تواند شامل کنترل ظواهر هیجان در عمل باشد و یا اینکه به لحاظ درونی و بیرونی مورد کنترل واقع شود. آنچه در روان‌شناسی، عنوان کنترل هیجان به خود می‌گیرد، کنترل ظواهر بروز هیجان است، اما آنچه ما در آیات به آن رسیدیم این است که ممکن است کنترل هیجان آن‌قدر کامل باشد که حتی بتواند به لحاظ آثار درونی نیز کارگشا باشد؛ مثلاً هیجان پس از حدوث - که غیر اختیاری است - ادامه نیابد.

آیاتی که به ایمان، به عنوان منشأ یا محرک هیجان اشاره دارند، به قرار ذیل اند:

﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۷۵).

طبق این آیه در این نوع از ترس می‌توان منشأ یا محرک هیجان را ایمان اعلام نمود. در آیه ۱۲۳ سوره توبه نیز به غلظت و خشم مؤمنان نسبت به کفار امر شده است.

به نظر می‌رسد می‌توان طبق آیه ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر/ ۳۵) نیز منشأ یا محرک تنفر و ناراحتی شدید مؤمنان را نسبت به کسانی که بی‌دلیل در آیات خدا به مجادله برمی‌خیزند، از ایمانشان دانست. مقت در لغت به معنای بغض شدید نسبت به کسی که می‌بینی مرتکب کار قبیح شده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۶۴) و بُغْضُ به معنای کینه و دشمنی آمده است و در کتاب *اقرب الموارد*، بغض به ضد حبّ و شدت دشمنی معنا شده است. راغب صاحب کتاب *مفردات*، بغض را آن تنفر نفس از شیء دانسته است، بر خلاف حبّ که میل نفس به شیء می‌باشد (همان: ۱/۲۰۶).

۲-۸. علم و آگاهی

یکی دیگر از عواملی که می‌تواند بر کنترل هیجان مؤثر باشد، علم و آگاهی است؛ برای نمونه در آیه ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (قصص/ ۷)، «جمله "إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ" تعلیل نهی در "لا تحزنی" است، همچنان که جمله "فرددناه إلى أمه کی تقرّ عينها ولا تحزن" نیز شاهد بر این تعلیل است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۶). تعلیل در آیه نشان می‌دهد که

آگاهی در کنترل هیجان مؤثر است.

مؤید این مطلب، آیه ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِثُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (قصص / ۱۰) است. آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی علیه السلام است و مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که دلش از ترس و اندوه خالی شد و لازمه این فراغت قلب این است که دیگر خیال‌های پریشان و خطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند و دلش را مضطرب نکند و دچار جزع نگردد و در نتیجه اسرار فرزندش موسی را که باید مخفی کند، اظهار نکند و دشمنان پی به راز وی نبرند. ما این معنا را از این راه استفاده کرده‌ایم که از ظاهر سیاق برمی‌آید که سبب اظهار نکردن مادر موسی همانا فراغت خاطر او بوده و علت فراغت خاطرش، ربط بر قلبش بوده که خدا سبب آن شده است؛ چون به او وحی فرستاد که: ﴿لَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ﴾؛ «مترس و غم‌مخور که ما او را به تو برمی‌گردانیم...».

طبق آیات، علم و آگاهی می‌تواند منشأ یا محرک هیجان نیز باشد؛ برای نمونه، آیه ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتَنِبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (مائده / ۸۳) در رابطه با نصاراست و عبارت «مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» نیز اشاره دلالی بر علم و آگاهی دارد و عبارت «تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ» نیز اشاره واضحی بر بروز هیجان دارد؛ به این ترتیب بر اساس این آیه، دانستن حق موجب ایجاد شوق و اشک مسیحی‌ها شده است، که همان مدعای ماست.

۹. کنترل افاضه‌ای و القاء غیبی هیجان

طبق آیات ذیل به نظر می‌رسد لزوماً کنترل هیجانات ارادی نیست و در برخی موارد افراد با قرار گرفتن در مسیر ایمان، از افاضات خاصی برخوردار می‌شوند:

﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ (توبه / ۱۴)؛

﴿وَيُدْهِبُ عَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۱۵)؛

﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ لِكَلِمَةِ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ

اللَّهُ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿توبه / ۴۰﴾:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (نحل / ۱۱۲).

همچنان که از کنترل یا رفع هیجان در آیات در مورد مؤمنان سخن به میان آمده است، انتخاب مسیر کفر و شرک و مانند آن نیز می‌تواند در برخی احوال موجب القاء غیبی هیجان بر افراد گردد؛ برای نمونه در برخی آیات (ر.ک: آل عمران / ۱۵۱؛ انفال / ۱۲؛ احزاب / ۲۶؛ حشر / ۲) به ایجاد هیجان‌هایی مانند ترس (رعب) در کفار و در برخی موارد اهل کتاب از سوی خداوند اشاره شده است. به عبارت دیگر، طبق این آیات، منشأ هیجان مذکور به عدم اسلام ایشان برمی‌گردد که به واسطه آن ترس بر قلوبشان مستولی می‌شود.

در برخی موارد نیز عدم ایمان، منشأ هیجان‌اتی در افراد می‌گردد؛ مانند: «آن کسانی که به آخرت ایمان ندارند، در هنگام یاد خداوند دل‌هایشان متنفر و ناراحت می‌شود و در صورت بیان یاد معبودهای دیگر، خوشحال می‌شوند» (زمر / ۴۵).

۱۰. رابطه شدت یک هیجان و رشدیافتگی

بحث از رابطه شدت یک هیجان و رشدیافتگی بر این محور استوار است که آیا طبق آیات و تفاسیر آن‌ها می‌توان چنین ادعا نمود که شدت یک نوع خاص از هیجان در یک فرد، نشانه رشد یا عدم رشد در فرد است یا خیر؟ دو نمونه از شدت هیجان که به نحو استقرایی به دست آمد، شدت شادی و شدت خشم بود که در ذیل خواهد آمد.

۱۰-۱. شدت شادی

ذیل واژه مرح در آیات ۳۷ سوره اسراء و ۱۸ سوره لقمان، از افراط در شادی نهی کرده و آن را مذموم شمرده‌اند. طبق این آیات شاید بتوان گفت که ظهور این نوع از شادی در یک فرد، عدم رشد وی محسوب می‌گردد. البته لازم به ذکر است که شادی به طور مطلق مذموم نیست، بلکه مرح که از یک سو به افراط و از سوی دیگر به غیر حق و امور مادی مرتبط است، مورد ذم واقع شده است. به همین علت، فرح در آیه

﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ (غافر / ۷۵) به قید «غیر حق» مقید شده است؛ زیرا فرح، هم شادی به حق و هم شادی به غیر حق را شامل می‌شود. لذا فقط فرح به غیر حق را سبب عذاب اعلام نموده است (همان: ۵۳۳/۱۷).

۲-۱۰. شدت خشم و کینه

ایمان و هدایت رشد محسوب می‌شود؛ کفر نیز عدم قبول هدایت است؛ لذا کافران افرادی هستند که در مسیر رشد نیستند و طبق آیه ۱۱۹ سوره آل عمران به شدت خشم و کینه (غیض) دچار هستند. لذا به نظر می‌رسد این شدت هیجان نشان از عدم رشد باشد. البته نباید از نظر دور داشت که همین شدت هیجان اگر همراه با علم و آگاهی و به حق باشد، می‌تواند نشانه‌ای از رشد و یا عاملی برای رشد به حساب آید؛ مانند آنجا که خداوند در آیه ۱۲۳ سوره توبه به مؤمنان دستور می‌فرماید که نسبت به کفار شدت و سرسختی داشته باشند.

نکته‌ای که بیان آن خالی از لطف نیست، تفاوت الفاظی است که برای توصیف مؤمنان و کافران به کار رفته است. در آیه ۱۲۳ سوره توبه، لفظ غلظت آمده است. «معنای "غلظت" در جمله ﴿وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ شدت و سرسختی نشان دادن به خاطر خداست و معنایش این نیست که با کفار خشونت و سنگدلی و بداخلاقی و قساوت قلب و جفا و بی‌مهری نشان دهید؛ زیرا این معنا با هیچ یک از اصول دین اسلام سازگار نیست و معارف اسلامی همه آن را مذمت و تقبیح کرده‌اند و آیات مربوط به جهاد هم از هر تعدی و ظلم و جفایی نهی کرده‌اند، که شرحش در سوره بقره آمده است» (همان: ۵۵۱/۹) و برای کفار از لفظ غیظ که به معنای شدت خشم است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۰/۵)، استفاده شده است.

با تأمل در مطالب بالا به نظر می‌رسد شدت هیجان در غالب موارد می‌تواند نشانه عدم رشد باشد. البته لازم به ذکر است که در بحث غلظت که در رابطه با مؤمنان مطرح شد، بیشتر از اینکه به معنای خشم باشد، به معنای شدت عمل و سختگیری است و شاید بتوان ادعا نمود که غلظت با کمی تسامح در بخش هیجانات قرار گرفته است و نوع خشم در این هیجان، متفاوت از نوع و شدت خشم در غیظ است که برای

کفار مطرح شد. به نظر می‌رسد غلظت، امکان رشد را فراهم می‌آورد، اما غیظ، فرد را از درون نابود می‌کند و مانع رشد است. حال اگر این فرضیه را نادیده بگیریم، مطلب قابل بیان دیگر اینکه نشانه رشد یا عدم رشد بودن هیجان در یک فرد با توجه به متعلق هیجان مشخص می‌شود؛ به این معنا که اگر متعلق یک شدت هیجان در فرد، حق باشد، آن شدت هیجان می‌تواند نشانه رشد فرد باشد و در صورتی که متعلق شدت هیجان، امری باطل باشد، آن شدت هیجان، نشانه‌ای بر عدم رشد خواهد بود.

۱۱. رابطه وجود یک هیجان خاص و رشدیافتگی

همچنان که قبلاً نیز گذشت، در آیات متعددی وصف غیظ (خشم شدید) برای کافران و مشرکان وارد شده است (ر.ک: آل عمران/ ۱۱۹؛ توبه/ ۱۲۰؛ شعراء/ ۵۵؛ احزاب/ ۲۵؛ فتح/ ۲۹) و برای مؤمنان بحث از کظم غیظ^۱ و ذهاب غیظ از سوی خداوند^۲ وارد شده است و یا هیجان رعب (ترس) فقط برای کفار و اهل کتاب وارد شده است و هیچ‌گاه به مؤمنان منسوب نشده است. به این ترتیب به نظر می‌رسد که وجود غیظ یا رعب در یک فرد، نشانه عدم رشد وی محسوب می‌گردد.

در آیات متعددی (بقره/ ۳۸، ۶۲، ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۴ و ۲۷۷؛ اعراف/ ۳۵؛ یونس/ ۶۲؛ طه/ ۱۱۲)، به ارتباط هدایت، ایمان و عمل صالح با عدم خوف و حزن اشاره شده است؛ به این ترتیب که طبق این آیات، ایمان و هدایت با خوف و حزن جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر، فقدان خوف و حزن در فرد، نشانه‌ای بر رشد است. البته لازم به ذکر است که مراد، خوف و حزنی است که متعلقشان امر باطلی است؛ چرا که برای مثال، در آیات دیگری آمده است که مؤمنان از خدا بترسید^۳ و یا اینکه می‌فرماید مؤمنان از خداوند و روز حساب می‌ترسند.^۴

۱. ﴿الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِبِينَ الْعَظِيمِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران / ۱۳۴).

۲. ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُفْضِرْ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (توبه / ۱۴)؛ ﴿وَيُدْهَبْ غَيْظُ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۱۵).

۳. ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ۱۷۵).

۴. ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُجْشِرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَاكِلٌ وَلَا شَفِيعَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (انعام / ۵۱)؛ ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخَافُونَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ (رعد / ۲۱).

نکته حائز اهمیت در آیاتی که بیان می‌فرمایند اولیای خدا و افراد باتقوا با توجه به ایمانی (شناخت) که دارند دچار غم و اندوه نمی‌شوند،^۱ این است که «نفی و برداشتن خوف از غیر خدا و نفی حزن از اولیای او به این معنا نیست که برای اولیاء الله خیر و شر، نفع و ضرر، نجات و هلاکت، راحت و خستگی، لذت و درد و نعمت و بلاء، یکسان است، و درک اولیای خدا نسبت به آن‌ها شبیه به هم می‌باشد؛ چون عقل انسانی بلکه شعور عام حیوانی هم این معنا را نمی‌پذیرد، بلکه معنایش این است که اولیای خدا، برای غیر خدای تعالی هیچ استقلالی در تأثیر نمی‌بینند و مؤثر مستقل را تنها خدای تعالی می‌دانند و مالکیت و حکم را منحصر در خداوند عَلَّمَهُ دانسته، در نتیجه از غیر آن جناب نمی‌ترسند و جز از چیزی که خدا دوست می‌دارد و می‌خواهد که از آن بر حذر باشند و یا به خاطر آن اندوهگین شوند، بر حذر نشده و اندوهگین نمی‌گردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/۱۳۵-۱۳۶). بنابراین زمینه و موضوع عدم خوف و حزن در اولیای خداوند متعال آن است که بیان شد و این گونه نیست که هیچ خوف و حزنی نداشته باشند.

نکته آخر اینکه قانون کلی در زمینه هیجان‌ها این است که غالب هیجان‌ات در حد اعتدال در تمام انسان‌ها بما هو انسان وجود دارند، اما برخی از افراد آن‌ها را در موارد حق به واسطه علم، ایمان و تقوا کنترل و یا مدیریت می‌کنند که این افراد در مسیر رشد قرار دارند؛ اما برخی دیگر، اجازه تعلق گرفتن هیجان‌ات به امور باطل را داده و به این ترتیب در برخی موارد نه تنها در کنترل آن‌ها عاجزند، بلکه با کفر و شرک و نفاق خود بر هر چه شعله‌ورتر شدن آن کمک می‌کنند، اگرچه بتوانند در بعضی موارد جلوی بروز ظاهری آن را بگیرند.

نتیجه‌گیری

- با توجه به معانی وارد شده در کتب لغت، به نظر می‌رسد معنای لغوی هیجان تفاوت چندانی با معنای اصطلاحی آن در روان‌شناسی ندارد؛ با این تفاوت که تعریف

۱. «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس / ۶۲)؛ «وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (زمر / ۶۱).

علم روان‌شناسی به جزئیات بیشتری پرداخته است و کتب لغت به معنای بسیط آن اکتفا نموده‌اند. البته این مطلب نیز به اختصاص داشتن علم روان‌شناسی به احوال انسان بازمی‌گردد.

- دو شیوه ادراک هیجان وجود دارد: ۱. القاء هیجان از سوی خداوند؛ ۲. ادراک درونی و شخصی هیجان. به تبع آن دو نوع مدیریت و کنترل نیز وجود دارد: ۱. کنترل الهی و غیبی؛ ۲. کنترل شخصی.

- جایگاه هیجان - اعم از هیجان‌های مثبت و منفی - چه به لحاظ ادراک، چه به لحاظ القاء، و چه به لحاظ کنترل و مدیریت درونی یا الهی، قلب است.

- هیجان‌ها موجب برانگیختگی روح و جسم می‌شوند که این برانگیختگی در بیشتر موارد به صورت جوانحی است؛ مانند خشیت، و در برخی موارد در مقام عمل بروز می‌نماید؛ نظیر غضب.

- اگر شخص - در هنگام بروز و ظهور هیجان در مقام عمل - بنا بر اختیار خود در مسیر رسیدن به کمالات انسانی، هیجان‌اتش را مدیریت نماید، در مسیر رشد خواهد بود. - هیجان رابطه‌ای دو سویه با تعقل و رشد دارد؛ به این معنا که هیجان‌ها می‌توانند بر تعقل تأثیر بگذارند (نظیر مرح که قدرت تعقل را در انسان کاهش می‌دهد) و این تأثیر با توجه به سایر عوامل شدت و ضعف خواهد داشت. از آن طرف نیز مرض و قساوت قلب یا شرح صدر نیز در دریافت مفاهیم و هیجان‌ها مؤثر است.

- از جمله ملاک‌های ارزش‌گذاری بر هیجان می‌توان به مؤلفه‌هایی چون مداخله شناخت یا علم، الهی بودن محرک هیجان، به حق بودن هیجان و... اشاره نمود. - به نظر می‌رسد با تعیین ملاک‌های ارزش‌گذاری برای هیجان می‌توان در زمینه مدیریت هیجان در جهت رسیدن به رشد راهکار ارائه نمود.

- در رابطه با عوامل مؤثر در مدیریت هیجان می‌توان به اموری همچون ایمان، علم، آگاهی، کنترل افاضه‌ای و القاء غیبی اشاره نمود.

- به نظر می‌رسد که میان شدت هیجان در امور به حق و رشدیافتگی، رابطه مستقیم وجود دارد. این در حالی است که اگر متعلق شدت هیجان، امری باطل باشد، رابطه معکوس میان شدت هیجان و رشدیافتگی وجود داشته و آن شدت هیجان، نشانه‌ای بر

عدم رشد خواهد بود.

- به نظر می‌رسد میان رشدیافتگی و برخی از هیجانان خاص ارتباط برقرار است؛ برای نمونه طبق آیات، میان ایمان و هدایت که از مصادیق رشد محسوب می‌شوند، با خوف و حزن جمع نمی‌شود. همچنین در آیات به کنترل خشم یا غم و مانند آن در افراد باایمان یا باتقوا اشاره شده است و هیچ‌گاه سخن از کنترل هیجان در کفار، منافقان یا مشرکان به میان نیامده است.

- در آیات از انواع مختلفی از هیجان‌ها سخن به میان آمده است. برخی از این هیجان‌ها میان افراد رشدیافته (مؤمنان و متقیان و...) و غیر آن‌ها (کفار و مشرکان و...) یکسان است، اما برخی دیگر به گروه خاصی اختصاص دارد؛ مثلاً خوف مشترک است، اما رعب در غالب موارد برای کفار، و در برخی موارد برای اهل کتاب استفاده شده است و واژه خشیت و وجل مخصوص مؤمنان است.

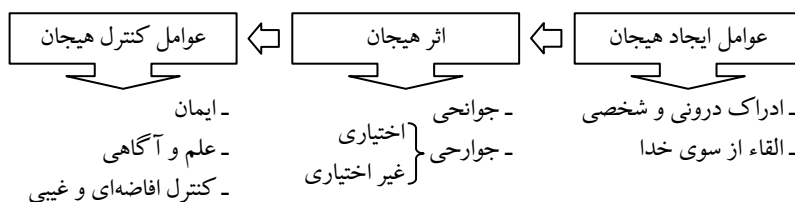
- برخی هیجان‌ها مانند ترس به طور واضحی در عملکرد افراد مؤثر است.

- مفهوم هیجان در آیات، گسترده‌تر از مفهوم هیجان در روان‌شناسی است. به طور کلی، چه در آیات و چه در روان‌شناسی می‌توان هیجان را یکی از عوامل حفظ نفس دانست. اما حفظ نفس در روان‌شناسی، مختص حیات مادی است و در تعالیم اسلامی، حفظ نفس مربوط به دو حیات دنیوی و اخروی می‌گردد و بنا بر فلسفه ملاصدرا، این اشتداد نفس است که مورد نظر است و از طریق قرب به منبع وجود یعنی خداوند متعال ایجاد می‌شود. لذا ممکن است هیجانان اولیه یک انسان مادی گرا متفاوت از یک فرد مؤمن متقی باشد؛ اولی از مرگ می‌ترسد و تمام تلاش خود را برای حفظ جان می‌کند، اما دومی از هیچ‌گونه ایثاری در مسیر قرب الهی کوتاهی نمی‌کند. در این راستا ممکن است برخی از کنترل هیجانانی که در آیات و تعالیم اسلامی به آن دستور داده شده است، در روان‌شناسی قابل توجیه نباشد؛ مانند کنترل ترس در جهاد فی سبیل الله.

- در روان‌شناسی بروز و کنترل هیجان، خارج از دو صورت هوشیار و ناهوشیار معنا نمی‌شود. اما در آیات علاوه بر دو صورت مذکور، صورت سومی قابل تصور است که به واسطه رسیدن افراد به مقام ایمان، تقوا و مانند آن، خداوند هیجانی را افاضه و یا کنترل می‌نماید؛ مثلاً ترس یا اندوهی را از دل مؤمنان برمی‌دارد که این موضوع در

حقیقت، آثار ایمانی است که در مسیر آن تلاش کرده‌اند و در مقابل، برخی هیجان‌ات منفی مانند ترس یا اندوه را بر کفار و مشرکان و... وارد می‌نماید که در حقیقت، نتیجه کفر و شرکی است که ورزیده‌اند.

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان الگوی مفهومی مسیر هیجان را به صورت زیر پیشنهاد کرد:



کتاب‌شناسی

۱. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ دوازدهم، تهران، نی، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر - دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن، ۱۳۸۱ ش.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۷۸ ش.
۵. باقری، خسرو، رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹ ش.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۷. حسن‌زاده، رمضان، *انگیزش و هیجان*، تهران، ارسباران، ۱۳۸۶ ش.
۸. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. قرشی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. گورمن، فیل، *انگیزش و هیجان*، ترجمه ابوذر کرمی، تهران، دانژه، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. وزارت آموزش و پرورش، «برنامه درسی ملی»، ۱۳۹۱ ش.
17. Borod, J. C. (Ed.), *The Neuropsychology of Emotion*, New York, Oxford University Press, 2012.
18. Elo, Satu & Helvi Kyngäs, "The qualitative content analysis process", *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 62(1), November 2007.
19. Kalat, James W., & Michelle N. Shiota, *Emotion*, 2nd Ed., Belmont, CA, Wadsworth, 2012.
20. Payne, Roy L. & Cooper, Cary L. (Eds.), *Emotions at Work: Theory, research and applications for management*, Chichester, New York, Wiley, 2007.

بررسی تطبیقی تحلیلی رهبری و شروط آن در دو تفسیر «المنیر» و «من وحی القرآن»*

- ناصر معروف^۱
- محمد میرزایی^۲
- حسن خرقانی^۳

چکیده

رهبری در هر جامعه‌ای، سگان‌دار هدایت جامعه به سوی اهداف معین و ترسیم‌کننده نقشه راه و طراح قواعد فکری و عملی بر مبنای مکتب مطلوب است. در مکتب اسلام که اندیشه‌ها و آموزه‌های آن بر مبنای وحی قرآنی و سنت نبوی است، رهبری، مرجعیت فکری و عملی و تجسم عینی افکار و آموزه‌های اسلامی و مدیر و مروج آن است؛ از این رو، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و از سویی چون دستورات صادره از سوی وی بر هر مکلفی واجب است، ویژگی‌هایی متفاوت با دیگر پیشوایان می‌طلبد. پس از عصر رسالت نیز موضوع رهبری پیوسته مورد بحث و مجادله بوده است. این مقاله که تا پیش از این،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (marooof.n7@gmail.com).
۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mirzaee@razavi.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (h.kharaghani@gmail.com).

نگاشته‌ای پیرامون موضوع آن سامان نیافته، به تطبیق و تحلیل دو تفسیر المنیر و من وحی القرآن در موضوع رهبری و شرایط آن پرداخته است. مبانی سیاسی و فقهی این دو تفسیر متفاوت است، ولی شروطی که دو مفسر ذکر کرده‌اند شرط‌هایی اصلی و اساسی هستند که بر کمال شخصیت رهبر دلالت دارند و هر دو بر آن متفق هستند. البته در مورد شرط اجتهاد، زحیلی معتقد است که اهل حل و عقد مسؤول همه تصمیم‌ها هستند و اجتهاد جمعی را بهتر می‌داند.

واژگان کلیدی: رهبری، شروط رهبری، تفسیر تطبیقی، التفسیر المنیر، من وحی القرآن.

مقدمه

مسئله رهبری و پیشوا و وجود آن در جامعه، امری عقلی و بدیهی است. این نیاز ضروری در نگاه شریعت آسمانی نیز با بعثت انبیاء و برنامه عملی و عینی آنان در طول خلقت انسان در برهه‌های زمانی لازم، معلوم است. آخرین فرستاده الهی و خاتم پیامبران حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم (احزاب / ۴۰) با نزول قرآن به عنوان کتاب جاودانه هدایت از سوی خدای متعال بر وی، منتی بر مؤمنان است (آل عمران / ۱۶۴) که وی را اسوه حسنه دانسته (احزاب / ۲۱) و با وجود حکم او، جای تردید و اختیار را از هر زن و مرد مؤمنی سلب نموده است (احزاب / ۳۶). اتمام این نعمت و اکمال دین اسلام با نزول آیات در آخرین ماه‌های عمر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و معرفی رهبری امت پس از رسالت مشخص شد (مانده / ۳ و ۶۷). رهبری در قرآن کریم دارای شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی است که به دلیل افاضه فیض از سوی خداوند، عالی‌ترین مرتبه آن‌ها در انبیاء و اولیاء است و افراد امت به حسب میزان مسئولیتی که دارند، باید خود را با آن شاخصه‌ها هماهنگ و همراه سازند. موضوع رهبری و امامت جامعه اسلامی با وجود تصریحات قرآنی و تأکیدات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حیات خویش، بعد از وفات آن حضرت، محل اختلاف میان مسلمانان گردید (اشعری، ۱۴۲۶: ۱/۳۹) و به بزرگ‌ترین مسئله اختلافی میان امت اسلام تبدیل شد. در همه دوران‌ها در اسلام، بر سر هیچ قاعده دینی مانند امامت، شمشیر کشیده نشده است (شهرستانی، ۱۹۴۸: ۱/۱۶). با اختلاف مذکور، اصل پیشوایی مسلمانان از ریل خود خارج شد و مسئله غیبت و انتظار را رقم زد. پس از غیبت، با وجود سفارشات اولیاء

الهی در تعیین شاخصه‌ها همچون روایت‌های «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مَخَالَفًا عَلَىٰ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۵۱۰-۳۳۷/۲) و «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَىٰ رِوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حَجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۳/۲، باب ۴۵، ح ۴)، موضوع انتخاب رهبری مشکل‌تر گردید و امروزه در زندگی کنونی ما نیز این مسئله اهمیت زیادی دارد و ستون اصلی ساختار فکر سیاسی اسلامی معاصر را تشکیل می‌دهد.

پر واضح است که قرآن کریم نیز به مسئله رهبری توجه دارد؛ زیرا از عوامل نجات و سقوط جامعه به حساب می‌آید. قرآن، نسبت به موضوع مذکور به شکل اثباتی عمل کرده و حتی به کمک سنت پیامبر ﷺ، مصادیق آن را نیز بیان کرده است و مراد قرآن از رهبری، در سطح عالی متصل به وحی بوده است. قرآن از این جایگاه با تعبیری متعدد یاد کرده، از آن انتظاراتی داشته و شاخصه‌هایی برای آن معین نموده است؛ به طوری که آن شروط و شاخصه‌ها به حسب مرتبه و مقام انسانی ذومراتب است. پس از اختلاف یادشده، عملاً مرتبه و مصادیق رهبری برای عموم مسلمانان به امری متشابه تبدیل گردیده و هر یک با آبشخور فکری و میزان مصادر و منابع فکری و بعضاً خواهش‌های شخصی، به تفسیر آیات مربوط به رهبری و شروط آن اقدام نموده‌اند. بنابراین در این جستار وقتی از رهبری و شرایط آن سخن می‌گوییم، مراد رهبری و شروطی است که در آیات قرآن آمده، در پیامبر ﷺ عینیت یافته و در جانشینان پیامبر ﷺ باید وجود داشته باشد. اختلافات موجود در تفاسیر، نتیجه همان اختلاف در افراد جانشین پس از پیامبر گرامی اسلام ﷺ است. از این رو تلاش داریم در یک پژوهش منطقی و هدفمند به این مسئله پردازیم تا در ایجاد یک قاعده فکری درست درباره اهمیت و شروط رهبری از خلال نظرات دو مفسر با اعتقادات متفاوت درباره رهبر (یا امام و حاکم) سهمیم. توجه به متون معتبر دینی و پرهیز از جدال‌های طولانی کلامی، وجهه همت ماست.

به منظور تبیین و تطبیق مسئله رهبری در تفاسیر دوگانه فوق، در گام اول، نگارندگان به تعریف رهبری، اهمیت و تعابیر هم‌معنا و مرتبط با آن پرداخته و سپس شروط رهبری در دو تفسیر مذکور را بررسی، تطبیق و تحلیل نموده‌اند. در پایان به نتایجی که در

مسیر بحث به آن‌ها رسیده‌اند، اشاره کرده‌اند تا بینشی روشن درباره شروط رهبری در این دو تفسیر به خوانندگان ارائه دهند.

مبحث اول: رهبری

مطلب اول: تعریف رهبری

«قیادة» (رهبری) در لغت، از ماده «قود» گرفته شده و مصدر آن «قاد و قَوْد» است و نقیض «سَوَق» می‌باشد؛ چرا که قَوْد هدایت از پیش رو و سَوَق هدایت از پشت سر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۳۷۰).

ابن فارس می‌گوید: قاف و واو و دال که ریشه‌ای صحیح هستند، بر کشش و گستردگی در چیزی روی زمین یا در آسمان دلالت دارند (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۵/۳۸). همچنین به معنای مرکز هم آمده است. گفته می‌شود: «غرفة القيادة»، یعنی مرکز رهبری (مختار عمر، ۱۴۲۹: ۲/۹۳۶) و به معنای ریاست هم می‌آید. گفته می‌شود: «نَجَحَ الحزبُ بقیادة فلان»، یعنی به ریاست او (همان).

رهبری در اصطلاح: محققان علوم انسانی به تعریف یکسان و جامعی برای مفهوم «قیادة» نرسیده‌اند. لذا تعریف رهبری با توجه به تفاوت جوانب بحث در مورد آن، فرق می‌کند. مفهوم رهبری نظامی با رهبری اداری تفاوت دارد؛ بنابراین تعریف‌ها متعدد است. ما ابتدا چند تعریف را می‌آوریم و سپس تعریفی را که با حال و هوای بحث ما تناسب دارد، برمی‌گزینیم.

برخی رهبری را در شخص خلاصه نموده و گفته‌اند رهبر، شخصی است که نفوذ، قدرت و همه توان مدیریتی خود را به کار می‌بندد تا در رفتار و گرایش‌های افراد تأثیر گذارد و به اهداف معینی دست یابد (عساف: ۱۴۲۳: ۴).

برخی آن را یک هنر تلقی کرده و نوشته‌اند:

«رهبری هنر تأثیر گذاشتن در افراد و هدایت آن‌ها به سمت هدفی معین است؛ به شیوه‌ای که با آن اطاعت و احترام و دوستی و همکاری آن‌ها را در پی داشته باشد» (بالی، ۱۴۲۸: ۱۰۱).

عده‌ای نیز آن را یک مأموریت دانسته و گفته‌اند:

«رهبری هدایت و بردن افراد به سوی هدفی طراحی شده می‌باشد. قائد نزد عرب‌های قدیم، همان مرشد، راهنما و هدایتگر بود» (فرج‌الله، ۱۴۳۸: ۴۰).

از نظر ما، رهبری توان تأثیر فعال بر فعالیت گروهی از مردم و تشویق آن‌ها برای حرکت داوطلبانه به سوی هدفی معین و مشترک می‌باشد و این کار به شیوه‌ای منظم انجام می‌شود که اطمینان و همکاری افراد را برای تحقق آن هدف در بر دارد. البته در تعریف عام، شروط و ویژگی‌هایی دارد و این شروط از ناحیه خاصی مشخص می‌گردد و این فرد ویژگی‌ها و توانایی‌های خاصی دارد که وی را شایسته صدارت و رهبری می‌کند (معمری، ۱۴۲۷: ۸). به این ترتیب، پیوند مستحکم میان معنای لغوی و اصطلاحی واژه رهبری آشکار می‌گردد.

مطلب دوم: اهمیت رهبری

رهبری پدیده‌ای اجتماعی و دارای ریشه‌های عمیق و متصل با سرشت انسان و میراث فرهنگی می‌باشد و هیچ تجمع انسانی، از رهبر بی‌نیاز نیست تا جامعه را به سوی هدف مطلوب رهنمون سازد. قرآن کریم هنگامی که از امت‌های پیشین سخن می‌گوید، به این مطلب اشاره می‌کند. بنابراین رهبری نقش مهمی در نجات یا سقوط جامعه دارد و خداوند آن را قاعده‌ای ثابت قرار داده، آنجا که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء / ۵۹)؛ زیرا حرکت زندگی به رهبری حکیم و قاطع برای موضع‌گیری‌هایی که به نفع و مصلحت جامعه است، نیاز دارد. فضل‌الله می‌گوید:

«محور حیات عامهٔ افراد جامعه، رهبری است؛ زیرا هر امتی ناگزیر به رهبری حکیم نیاز دارد که آن را به سوی تحقق اهداف و اتخاذ مواضع قاطع در برابر چالش‌ها به پیش ببرد» (۱۴۱۹: ۳۲۲/۷).

هر کس تاریخ ملت‌ها را مطالعه کند، درک می‌کند که پشت هر امت عظیمی، رهبری عظیم قرار دارد که این امت را به ساحل امن می‌رساند و آرامش را برای مردمش به دست می‌آورد و با رهبری حکیمانه خود، عدالت را جاری می‌سازد و مانع ظلم می‌گردد.

زحیلی می گوید:

«رهبری همه حقوق انسانی را محقق می‌سازد که عبارت است از عدالت، آزادی، مساوات، رحمت، جلوگیری از ظلم و تجاوز، برافراشتن پرچم صلح و امنیت در هر مکانی، کوشش برای فراهم کردن رفاه و ثبات اقتصادی و اجتماعی و رهایی از پدیده فقر و جهل و بیماری و فعالیت برای بالا بردن سطح شعور و وجدان‌ها و تربیت دینی پاک و اخلاق والا» (۱۴۲۸: ۴۸۸).

رهبر حقیقی، آن رهبری است که خداوند را خشنود می‌کند و اسلام را معیار خود قرار می‌دهد و دل‌ها را پیرامون آن با هم الفت می‌دهد؛ تصمیمات سازنده‌اش برای کشور و بندگان خدا، خیرات دنیا و نعمت‌های آخرت را به ارمغان می‌آورد و این مهم جز با پیروی از منهج انبیاء و فرستادگان الهی محقق نمی‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (انعام/ ۹۰). سقوط و نجات جامعه وابسته به دو رکن امام و امت است که هر یک به سهم خود و در جایگاه خودش دارای اهمیت است. از جمله مواردی که بر اهمیت رهبری دلالت دارد این است که اصلاح امور مردم یا فساد آن، غالباً بستگی دارد به رهبری آن و کسی که زمامدار آنهاست؛ زیرا تدبیر امور و کنترل آن‌ها به دست رهبر است. زحیلی می‌گوید:

«ضرورت‌های زندگی و محافظت از حقوق انسان، وجوب امامت یا سلطه حاکم را اقتضا می‌کند» (۱۴۲۸: ۱۵۰/۸).

قرآن در چندین آیه در کنار اطاعت خداوند، بر اطاعت پیامبر ﷺ هم تأکید فرموده است (نساء/ ۶۴-۷۰) تا مردم در قضایای عملی و برنامه‌ریزی، خودسرانه اقدام نکنند و اوصاف پیامبر مبلّغ و اوصاف رهبر حاکم مبارز که برنامه می‌ریزد و اجرا می‌کند و زمام همه امور را به دست دارد، با هم بیان شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۲۲/۷).

محمد حسین فضل‌الله در برابر کسانی که سعی می‌کنند نقش پیامبر را به عنوان رهبر، تنها بر تبلیغ و دعوت منحصر سازند و به برخی آیات قرآن و روایات و سیره اهل بیت استناد می‌جویند و خواهان جدایی دین از سیاست هستند (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۶)، دو عنصر (امام و امت) را در شخصیت امام علی ع بیان می‌کند؛ چنان که بر رابطه میان رهبر و مردم تأکید می‌کند و آن را از اموری می‌داند که امام علی ع به آن

پرداخته است؛ چرا که رهبر عقیدتی، همان انسانی است که خردهای مردم را بر حق، زندگی آن‌ها را بر عدالت، و روابط و گام‌های آن‌ها را بر راه استقامت متمرکز می‌سازد، همچنان که مردم می‌خواهند که وی رهبر آن‌ها باشد. علی تجسم اندیشه، معنویت، رسالت، حق و عدالت بود و می‌خواست که برای خداوند متعال باشد و رابطه‌اش با مردم از خلال رابطه آن‌ها با خداوند شکل گیرد و این همان چیزی است که در فرازهای متعدد **نهج‌البلاغه** بیان کرده است. در جایی می‌گوید:

«کار من با کار شما یکسان نیست؛ من شما را برای خدا می‌خواهم و شما مرا برای خودتان می‌خواهید» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: ۱۹۴).

مطلب سوم: رهبری در تعابیر قرآن کریم

تعابیر قرآنی از رهبری و قیادت یکسان نیست و با الفاظ و واژگان گوناگونی که مربوط به هدایت و ارشاد مردم و به عهده گرفتن امور آن‌هاست، یاد نموده است. امامت، ولایت، امارت، خلافت، ملوکیت و مکانت، از جمله این تعابیر قرآن است. وقتی گفته می‌شود: «إمام القوم»، یعنی کسی که جلودار آن‌ها است و امام کسی است که مردم برای حفظ دین و دنیای خود به او اقتدا می‌کنند. زحیلی ذیل آیه ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴) می‌گوید:

«امام در پاسداری دین و اهل آن و سوق دادن پیروان به سوی استقامت و جلوگیری از ظلم، الگوی مردم است» (۱۴۱۹: ۳۰۴/۱).

فضل الله می‌گوید:

«امام دو معنا دارد: اول معنای لغوی، و آن کسی است که در افعال و سخنان، از او پیروی می‌شود، و دوم آن که عهده‌دار تدبیر، تأدیب مردم و نصب امراء، مجری حدود و ستیز با دشمنان است» (۱۴۱۹: ۱۵/۳).

امارت تعبیر دیگری از رهبری است که در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹) تصریح شده و بنا بر نظر شیعه، امر از شأن آن‌هاست و در مفهوم خاص، ائمه معصوم منصوب الهی و در معنای عام، شامل کسانی است که

در جایگاه رهبری جامعه قرار می‌گیرند و باید برای خدمت و هدایت مردم خود را به معصوم نزدیک گردانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۱۸/۷). زحیلی می‌گوید:

«اولو الأمر» یعنی رئیسان و علما و کسی که رهبری مردم را عهده‌دار است و حاکمان و والیان در سیاست و فرماندهی سپاه و اداره کشور و واجب است از علما در بیان احکام شرع اطاعت شود و به مردم دین و امر به معروف و نهی از منکر آموزش داده شود» (۱۴۱۹: ۱۲۶/۵).

ولایت که مستفاد از آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (مائده/ ۵۵) است، تعبیر دیگری از قیادت است که در نگاه هر دو مفسر مذکور، مالک شدن و تسلط و عهده‌داری حکومت بر مردم (همان: ۷۹/۱۰) و اشراف و سرپرستی در تمام مایحتاج انسان از امور قدرت، حرکت و زندگی است؛ به گونه‌ای که قدرتی را واجب می‌آورد که در بیش از یک جهت حرکت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۵/۹).

خلافت از دیگر تعابیر همسو و هم‌معنا با قیادت و رهبری است. خلیفه کسی است که با آنچه خداوند بر او وحی کرده، میان مردم حکم می‌کند و اوامر الهی را اجرا می‌کند تا زمین را آباد کند. فضل‌الله می‌گوید:

«جانشینی خدا همان اداره زمین و ساختن و آباد کردن آن طبق اراده الهی است» (همو، ۱۴۱۹: ۲۲۷/۱).

زحیلی ذیل آیه ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص/ ۲۶)

می‌نویسد:

«خداوند متعال به داود علیه السلام می‌گوید وی را میان مردم به عنوان جانشین و حاکم در زمین قرار داده است و آنها باید گوش بسپارند و اطاعت کنند. سپس برای وی قواعد حکومت را بیان می‌کند تا او به دیگران هم تعلیم دهد» (۱۴۱۱: ۱۹۲/۲۳).

بنابراین خلیفه کسی است که به جای دیگری جانشین می‌شود و در اجرای احکام جای او را می‌گیرد (همو، ۱۴۱۹: ۱۲۴/۱) و این همان مُلک و سلطنت است (همان: ۹/۲۰) و در ذیل مبارکه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف/ ۱۴۲) می‌گوید که موسی گفت در نبود من، تو جانشین من باش و امر دین آنها را اصلاح کن (همان: ۸۴/۹).

مکانت دادن یعنی دادن قدرت و وسایل سیطره که در آیه ﴿إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾ (کهف/ ۸۴) از آن یاد شده است و در نگاه زحیلی یعنی ما از هر آنچه مربوط به هدف داود بود، راهی به وی دادیم تا با آن به مقصود خود برسد (همان: ۲۴/۱۶) و علی‌رغم این امداد پنهان از طرف خداوند متعال به بنده‌اش، وسایل فکری و روحی بر باقی وسایلی که وی را با آن‌ها تأیید کرد، مقدم است. فضل‌الله می‌گوید:

﴿إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ﴾ یعنی به او قدرت و سلطنت و سیطره دادیم و از هر چیزی سببی برای او فراهم کردیم، یعنی از وسایل فکری، معنوی و مادی و نیز از نیروهای بشری همکار با او و مؤید او و از مواضع گذشته در میدان‌های گسترده نبرد در سطح جهانی که پیرامون وی را دربر گرفته است» (۱۴۱۹: ۳۸۴/۱۴).

ملوکیت که خداوند در آیه ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۴۷) یاد کرده است، به معنای فرمانروایی است. صاحب من وحي القرآن می‌گوید:

«پیامبر است که رهبر را معین می‌کند و برای آن‌ها آشکار می‌سازد که تعیین از جانب خداوند است، در همان لحظه‌ای که آرزو دارند رهبر یکی از آن‌ها باشد. پیامبر به آن‌ها شرح داد که ثروت، ویژگی خاص در رهبر و فرمانده نیست؛ زیرا رهبری نیاز به هر دوی این ویژگی‌ها در انسانی که خداوند در دانش و جسم او فزونی قرار داده، موجود است» (همان: ۲۸۷/۴).

زحیلی ضمن رد قائلان موروثی بودن و غنای مالی در فرمانروایی، می‌گوید:

«برای همین پیامبر ایشان به آن‌ها گفت: خداوند طالوت را به عنوان فرمانروایی شما برگزیده و خداوند هم تنها کسی را برمی‌گزیند که خیری در او برایتان باشد و شما هم باید فرمان بپذیرید و اطاعت کنید. ویژگی‌های اصلی فرمانروایی در او موجود است، از جمله: استعداد فطری، دانش و معرفت گسترده به تدبیر امور، نیروی جسمی و کمال قدرت که لازمه فکر درست و هیبت و نفوذ است و سرانجام توفیق الهی به خاطر شایستگی وی» (۱۴۱۱: ۴۲۲/۲).

نتیجه بحث آنکه اولاً هر دو مفسر تأکید دارند که مفاهیم مترادف رهبری، جزئی جدانشدنی از معنای آن است. دوم آنکه تعیین رهبری در طول زندگی بشر از طرف

خداوند بوده است و یا اینکه خداوند به پیامبران و رسولانش وحی می‌کرد که کسانی را پس از خود خلیفه قرار دهند و بعد از دین الهی دینی نیست و پس از پیامبر آخرین صلی الله علیه و آله پیامبری نیست. سوم آنکه واجب است که شریعت الهی کامل و در دستان فردی پاک باشد که نسبت آن شریعت به او صحیح باشد و بتواند مردم را در علم و عمل بر وفق معارف و تعالیم الهی هدایت کند و این رهبری‌ای است که حامل آن باید با امانت و اخلاص عهده‌دار آن شود و به تمامی، حق آن را رعایت کند تا با مجموعه‌ای که عهده‌دار امور آن‌هاست، به اهداف مورد نظر برسد.

مبحث دوم: شروط رهبری نزد زحیلی و فضل‌الله

به هر میزان رهبری جامعه‌ای از شایستگی‌های لازم در جنبه‌های روحی و علمی و اخلاقی برخوردار باشد، در مدیریت امت خود از موفقیت بیشتری برخوردار است و شرایط و بحران‌ها را با حکمت و درایت بهتری کنترل می‌کند. به عبارتی پیش‌ش‌های مسائل را دیده و از توان ارزیابی و تعیین مسئولیت‌ها و پیگیری جدی برای رسیدن به اهداف برنامه‌ریزی شده برخوردار است. شایان ذکر است که کتاب‌های بسیاری درباره ویژگی‌های رهبر شایسته وجود دارند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۱۵: ۴۱۳-۴۳۳). اما نگارندگان به مهم‌ترین شروط رهبری از نگاه قرآن که سطح آن در مقدمه بدان اشاره شد، نزد دو مفسر که به دو تفکر گسترده در جهان اسلام تعلق دارند، پرداخته و با یکدیگر تطبیق و تحلیل نموده‌اند.

مطلب اول: شرایط و ویژگی‌های رهبری نزد زحیلی

زحیلی ذکر می‌کند که علمای وارسته برای انتخاب حاکم یا نخست‌وزیر دولت، شرایطی را وضع کرده‌اند که برخی در زمره شروط اساسی حاکم هستند و برخی به صفات و صلابت شخصی و رفتاری حاکم مربوط می‌شوند و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. دارای ولایت تام باشد. شخصی که چنین ولایتی دارد باید مسلمان، آزاد، بالغ، عاقل، دارای حواس و اعضای سالم باشد. شرط اسلام از این جهت است که به پاسداری دین و دنیا پردازد و اسلام در شهادت شرط است و نیز در هر ولایت عامی

اسلام شرط است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/ ۱۴۱؛ زحیلی، ۲۰۰۶: ۳/۵۴۴-۵۴۵).

۲. شروط رفتاری و صفات شخصی که عبارت‌اند از: علم، پاکی، عدالت، جرئت یا شجاعت و فریادرسی مردم در فراز و نشیب‌های جهاد با دشمنان و اقامه حدود (مجازات‌های معین شده)، گرفتن حق مظلوم از ظالم، اجرای احکام اسلامی، اجتهاد در قضایای مسلمانان و ایجاد فضای امن برای اموال و حقوق ایشان، جهت‌دهی به سیاست‌ها و تدبیر امور. تمام این‌ها حقوقی هستند که مصلحت و طبیعت اوضاع و احوال آن‌ها را اقتضا می‌کند، وگرنه امت و کشور در معرض شکست و تباهی قرار می‌گیرند (همان: ۵۵/۳).

نسبت قریشی هم یکی از شروطی است که اهل سنت از ابتدای خلافت خلیفه اول، ابوبکر صدیق در سقیفه بنی‌ساعده شرط کرده‌اند تا به حدیث «امامان از قریش‌اند»، عمل کرده باشند. اما ملاحظه می‌شود که این شرط مربوط به زمان خاصی است، نه همیشه، و لازم است که اکنون شرط این باشد که فرد عهده‌دار ولایت عام، توسط اکثر مردم مورد پیروی باشد تا مورد اطاعت و رضایت باشد و از اراده عموم مردم، قدرتی داشته باشد و در نتیجه با وجود وی، وحدت حاصل گردد و اختلاف از میان برود (همان: ۵۴۶/۳).

مطلب دوم: شروط و شایستگی‌های رهبری نزد فضل‌الله

۱. مجتهد و توانا در استنباط فقهی.
۲. عادل در دین؛ یعنی انسان در رفتار و حرکت خویش در جاده شریعت باشد و در بالاترین درجه عدالت، و نیز در همه صفات نفسانی والا باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۵). بنابراین حاکم باید در درجه‌ای والا باشد که با مسئولیتی که بر گردن اوست، تناسب داشته باشد. در آیه‌های متعددی از قرآن به ضرورت التزام حاکم به عدالت اشاره شده است؛ چنان که استقامت را اساس شخصیت اسلامی برشمرده است: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ﴾ (هود/ ۱۱۲؛ همو، ۱۴۱۹: ۱۲/۱۲۹).
۳. خبیر بودن در حوزه ولایتش: خبرگی به کیفیت اداره امور مردم و جامعه اشاره

دارد، نه فقط به علم به احکام شریعت. وی اشاره می‌کند که عقل، نقش مهمی در حکومت و حاکم دارد و در بیان منزلت و جایگاه عقل می‌گوید که برای معرفتی درست و مسئولیتی هوشمندانه، عقل شرط اساسی است و کسی که در مسئولیت‌های فکری خود بر عقل به عنوان وسیله‌اش به سوی شناخت تکیه نکند، در ژرفای ایمان خود به حقیقت نمی‌رسد (همان: ۱۸۴/۳).

۴. بهره‌مندی از مشورت: مشورت نیز از صفات مهمی است که باید حاکم از آن برخوردار باشد و در کارهای خود مشورت بگیرد؛ چه در تشخیص موضوع‌ها و شرایط سیاسی و بررسی آن‌ها و چه هنگامی که می‌خواهد تصمیم‌های سیاسی بگیرد. آیات قرآن بر این حقیقت تأکید کرده‌اند: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۵۹) و این یک هدایت عملی دیگری است که خداوند با آن، پیامبر و -توسط او- مردمش را رهنمون می‌سازد و این همان اصل مشورت در اموری است که مربوط به زندگی آن‌ها و حیات اسلام به شکل عام است؛ چه در کارهایی که پیامبر می‌خواهد انجام دهد و چه در تصمیماتی که می‌گیرد و یا وسایل و اهدافی که در حالت صلح و جنگ برنامه‌ریزی می‌کند تا بدین وسیله دو کار تربیتی عملی را در زندگی افراد محقق سازد:

- ۱- برنامه‌ریزی برای رفتار فردی و اجتماعی بر اساس دوری از استبداد در رأی هنگام اتخاذ مواضع جدی و تصمیم‌های سرنوشت‌ساز.
- ۲- تربیت امتی که تجسم یک پایگاه گسترده است تا در همه برنامه‌ها و طرح‌هایی که رهبری می‌خواهد انجام دهد، با وی همفکر باشد (همان: ۳۴۳-۳۴۴/۳).

نقد و تحلیل دیدگاه‌های زحیلی و فضل‌الله در شروط رهبری

مسئولیت مهمی که بر عهده رهبری است، فردی عادی از افراد جامعه نمی‌تواند آن را تحمل کند. بنابراین ناگزیر باید شروط رهبری خاص باشد تا شامل افراد برجسته جامعه گردد. آیا این شروطی که هر دو مفسر ذکر کرده‌اند، با مسئولیت بزرگی که بر عهده رهبری است، هماهنگ است یا خیر؟

شناخت این شروط از آن جهت مهم است که فرد بداند کدام رهبر بر راه درست

است تا در پرتو جامعه، زندگی نیکویی در دنیا و دین داشته باشد و جامعه با رهبری حکیمانه و عادلانه او بتواند در همه زمینه‌های تربیتی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، اهداف خویش را محقق سازد. ملاحظه می‌شود که هر دو مفسر در تمام شروط با هم مشترک‌اند، اما در جزئیات آن مانند اجتهاد تفاوتی وجود دارد که نیاز به توضیح و تحلیل دارد.

زحیلی می‌گوید که علمای مورد اعتماد، شرط‌هایی را برای انتخاب حاکم وضع کرده‌اند و مقصود وی ماوردی و نووی می‌باشند (ماوردی، ۱۴۲۷: ۱۷؛ نووی، ۱۴۱۲: ۴۳/۱۰). بیشترین تکیه زحیلی در نوشته‌اش در مورد خلافت و امامت، بر ماوردی است که در سال ۴۲۹ ق. به قاضی القضاة ملقب شد و بهره‌ای نزد خلیفه مقتدر و دیگر ملوک و امیران به دست آورد (ماوردی، ۱۴۲۷: ۹). کتاب ماوردی به نام *الاحکام السلطانیة* در خدمت سلطنت عباسی است و زحیلی این شروطی را که لازم است امام یا حاکم به آن آراسته باشد، از ماوردی نقل می‌کند؛ زیرا وی این شروط را با دولت روزگار ما سازگار می‌داند، به انضمام شورا که روشنفکران معاصر ضرورت آن را در نظام‌های دموکراتیک معاصر دریافته‌اند؛ زیرا قاعده حکومت در اسلام، عمل به اصل شورا است (زحیلی، ۱۴۲۸: ۵۴۶).

در زمینه کیفیت تعیین رهبر، زحیلی با رأی شافعی و علمای شافعی مانند ماوردی و نووی - که در مذهب شافعی نوآور به شمار می‌روند - مخالف است. وی می‌گوید:

«فقهای اسلام چهار روش برای تعیین حاکم اول دولت ذکر کرده‌اند: نص، بیعت، ولایت عهدی، قهر و غلبه؛ ولی ما بیان خواهیم کرد که راه درست اسلام، عمل به اصل شورا و اندیشه واجبات کفایی است و آن یک راه است که همان راه بیعت اهل حل و عقد و انضمام رضایت امت به انتخاب رهبر است و غیر از آن استناد ضعیفی دارد» (همو، ۱۳۷۷: ۵۷/۸-۶۱).

این نظر، گویای اجتهاد شخصی زحیلی در کیفیت تعیین رهبر است که شورا را مرکز قاعده حکومت در اسلام به حساب می‌آورد و با مذهب خود شافعی و بقیه علمای شافعی مطابق نیست (صردفی الیمی، ۱۴۱۹: ۳۸۶/۲).

اما نسبت به نقد و تحلیل شروط رهبری از دیدگاه زحیلی، شرط اول عبارت بود از شروط اصلی و اساسی یعنی مرد مسلمان آزاد عاقل، دارای حواس و اعضای سالم. این

شروط شامل امام جماعت نیز هست؛ زیرا کسی که در نماز، امام مردم است، باید به این شروط آراسته باشد و این‌ها شروطی منطقی و بدیهی هستند که عقول سالم در آن‌ها اختلافی ندارند؛ زیرا مدار حکومت، بر مردم و محقق ساختن مصالح بندگان است و این جز با این شروطی که کفایت و امانت و پاکی حاکم را در برآورده ساختن مصالح مردم ضمانت می‌کنند، فراهم نمی‌شود. نووی و ماوردی این شروط را ذکر کرده‌اند (نووی، ۱۴۱۲: ۴۳/۱۰؛ ماوردی، ۱۴۲۷: ۱۷).

می‌توان این شرط را کمال شخصیت رهبری نامید و نظریه‌هایی قرآنی شرط می‌کنند که شخصیت حاکم در ویژگی‌های اجتماعی و روحی و روانی، کامل باشد. برای همین، قرآن کریم اخلاق پیامبر را ستوده و فرموده است: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم/۴) و ده‌ها آیه بر این امر تأکید دارد و پیامبر را به صفات پسندیده می‌ستاید یا صفات مذموم را از ایشان نفی می‌کند و بیان می‌دارد که اخلاق و سلوک و صفات رهبر، اثر زیادی در اطاعت مردم از وی در داخل جامعه دارد و باعث می‌شود که بتواند نقش خویش را در جامعه انسانی به انجام رساند. آیه ذیل بر این حقیقت تأکید دارد: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِئْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (آل عمران/۱۵۹). فضل‌الله این شروط را ذکر نکرده است؛ چرا که آن‌ها میان مردم متعارف‌اند.

شرط دوم، آن است که رهبر به ویژگی‌های رفتاری برجسته‌ای مانند علم، پاکی، عدالت، جرئت، شجاعت، استواری اندیشه و اجتهاد آراسته باشد. این شرط مشتمل بر چندین ویژگی است که ما بر مهم‌ترین آن نزد دو مفسر، یعنی اجتهاد درنگ می‌کنیم. این شرط در لفظ با آنچه فضل‌الله ذکر می‌کند، یعنی علم و اجتهاد و عدالت، هماهنگ است (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۵)؛ گرچه در تفاسیل آن، اختلاف و مغایرت بسیار است.

زحیلی گوید:

«راه اجتهاد در شریعت معروف است و آن عبارت است از نگاه درست و مطابق اصول شریعت به قرآن و سنت و اجماع» (۱۴۱۱: ۱۹۲/۸).

وی در کتابچه‌ای در بحثی با عنوان تغییر اجتهاد به این مطلب اشاره می‌کند و در خلاصه کتاب می‌گوید:

«انعطاف شریعت اسلام و صلاحیت آن برای هر زمان و مکان و همگام بودن آن با اوضاع معاصر یا نوین و پرداختن به نیازها و مصالح، وجود تغییر در احکام و اجتهاد را اقتضا می‌کند» (همو، ۱۴۲۰: ۴۵).

وی تأکید می‌کند که برای حاکم، اجتهاد جمعی بهتر است از اجتهاد فردی؛ به گونه‌ای که هر اجتهادی از طرف حاکم و در هر قضیه‌ای باید به اهل حل و عقد برگردد و امروزه به طور کلی، اجتهاد جماعی بیشتر مورد پسند و ترجیح قرار دارد؛ زیرا این گونه اجتهاد، بر نظام شورا و تداول و مناقشه و ترجیح و تصمیم‌گیری استوار است (همو، ۱۹۸۵: ۶۷۸/۶).

حاکم ملزم به پذیرش رأی أغلب مشورت‌کنندگان اهل حل و عقد است. وی می‌گوید:

«این اعتقاد به وجوب و ضرورت شورا برای هر حاکمی لازم است و اینکه وی ملزم به پذیرش نتیجه شورا است؛ همچنان که مفسران مقرر کرده‌اند تا کارها بر وفق حکمت و مصلحت به پیش رود و از استبداد رأی جلوگیری شود (همان: ۷۱۶/۶).

وی در تفسیر آیه ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ به این رأی اشاره کرده است؛ یعنی آنچه را به او مشورت داده‌اند، بپذیرد و بگیرد، سپس بر خداوند توکل کند (همو، ۱۴۱۱: ۱۴۴/۴). کسی که در کتاب‌های زحیلی ژرف بنگرد، می‌بیند که وی برای اجتهاد رهبر، اهمیت بسیاری قائل است، ولی می‌گوید: اجتهاد جمعی بهتر از اجتهاد فردی است و اینکه گفته بهتر (أفضل) به معنای «جایز» نیست، بلکه منظور از «بهرتر» این است که حکمی که در قضیه‌ای از قضایای طرف شورا گرفته می‌شود، اخذ آن بر حاکم لازم است. وی اجتهاد را از شروط هفت‌گانه‌ای برشمرده که علماء بر آن‌ها تأکید کرده‌اند. باید رهبر دائم مطیع امر شورا باشد و در قضیه‌ای از قضایای امت، اجتهاد خود را دخالت ندهد، گرچه معتقد باشد که اجتهاد وی درست است. لذا اگر اهل حل و عقد یا بیشتر آن‌ها و یا حتی کمتر آن‌ها با فتوای او مخالفت کنند، باید که از اجتهاد خود برگردد و از آنچه به او مشورت داده‌اند، تبعیت کند (آمدی، ۱۴۲۴: ۱۹۱/۵؛ ماوردی، ۱۴۲۷: ۱۹؛ ابویعلی، بی‌تا: ۲۰). پس باید که قائد، مجتهد در احکام شرعی باشد؛ به گونه‌ای که در پیشامدها و اثبات احکام موجود در نصّ و استنباط مستقل باشد؛ زیرا از بزرگ‌ترین

مقاصد رهبری، پایان دادن به نزاع‌ها و دفع دشمنی‌هاست، و آن بدون این شرط محقق نمی‌شود.

زحیلی با این سخن می‌خواهد که بیشترین مسئولیت را بر عهده شورا بیندازد، نه حاکم؛ زیرا هر شخصی ممکن است حاکم شود و در شرایط متغیر، شرط اجتهاد گرفته شود. حجت وی آن است که استبداد به رأی صورت نگیرد؛ برای همین در تفسیر خود می‌گوید که حکم شورا بر حاکم هم نافذ است و باید آن را اجرا کند (زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۴۴/۴)؛ بلکه مشورت از صفات مهمی است که حاکم باید آن را دارا باشد و در کارهای مشورت کند، اما نه در همه تصمیمات که می‌خواهد بگیرد. اگر این سخن درست باشد که «باید دانسته شود که ولایت امر مردم از بزرگ‌ترین واجبات دین است، بلکه دین و دنیا جز با آن استوار نمی‌شود» (ابن تیمیة الحزانی، ۱۴۱۸: ۱۲۹)، باید این مطلب را هم افزود که مقصود از ولایت واجب، همان اصطلاح دین خلق است؛ دینی که اگر از دست آن‌ها برود، زیان بزرگی می‌بینند و نعمت‌های دنیا برایشان سودی ندارد (همان: ۲۱) و این ضرورتاً اقتضا می‌کند که رهبر امت، عالم فقیه عادل باشد، و این همان است که فضل‌الله به آن اشاره می‌کند که رهبر باید فقیه و مجتهد باشد، و آن را از مهم‌ترین شرط‌های رهبری می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۷: ۱۴۷/۵).

اینکه فضل‌الله می‌گوید رهبر باید مجتهد باشد، می‌خواهد که به واقعیت شرع اشاره کند، نه شرعی بودن وضع موجود. این همان نقطه افتراق این دو مفسر از اجتهاد است؛ یعنی اجتهاد زحیلی می‌خواهد وضع موجود را بر شرع تطبیق دهد، نه شرع را بر وضع موجود؛ به عبارتی او قائل به تصویب است و به هر گونه اجتهاد حاکم مشروعیت می‌بخشد، اما فضل‌الله اجتهاد را در رهبر واجب می‌داند و اجتهاد را متناسب با هر عصر و زمان و در چارچوب شریعت مقدس معتبر می‌داند.

فضل‌الله در تفسیر خود، معنای «ولئى فقیه» را بیان کرده و در کتاب‌های دیگر خود هم نظرش را ارائه داده است (در سلسله همایش‌ها). وی در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) می‌گوید: مراد از اولوالامر در مفهوم، اهل بیت علیهم‌السلام، و در مصداق، ولی فقیه است که چهره متمدن مسلمانان می‌باشد. نظریه ولی فقیه می‌گوید که حاکم باید فقیه باشد و کسی که بر مسلمانان

حکومت می‌کند، باید همهٔ اسلام را بدانند، در آن مجتهد باشد و تمام احکام و مفاهیم آن را بشناسد و نسبت به اهل زمانه آگاه باشد و تجربهٔ زندگی در جامعه را داشته باشد. سپس فضل الله بیان می‌دارد که هر فقیهی ولیّ نیست، زیرا ولایت به زندگی مردم پیوند دارد؛ اما فقیه در تورق کتاب‌های خود عزلت گزیده است و نمی‌تواند با مشکلاتی که با آن‌ها نزیسته، مواجه شود. بر این اساس، اندیشه‌ای که می‌گوید حاکم باید هم در خطوط اجتهادی فقهی و هم در فهم وضعیت موجود، فقیه باشد، تحولی متمدانه است؛ در برابر حکم حاکمانی که بدون آنکه نیازهای امت را در خطوط فکری و عملی بدانند، عهده‌دار این مهم می‌شوند (همو، ۱۴۱۹: ۵۲۷/۱). پس فقیه نایب امام معصوم علیه السلام است.

امام خمینی می‌گوید:

«در عصر غیبت، مصداق اولوالامر علما هستند و از میان آنان فقیه عادل است. بحث در آن نیست که مقام و مرتبهٔ کسی را با پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام مقایسه کنیم، بلکه سخن دربارهٔ نقش و وظیفهٔ اوست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۶۹).

حق، آن چیزی است که فضل الله دربارهٔ اجتهاد حاکم در قبال اهل حل و عقد در ذیل آیهٔ مبارکهٔ ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ اشاره می‌کند و می‌گوید: آیهٔ کریمه از مسئولیت‌هایی که مشورت بر مشورت‌گیرنده واجب می‌آورد، زمانی که به رأی حاصله از مشورت قانع نشده باشد، سخن نگفته است؛ چنان که در مورد مقتضای فکر شورا مفروض است و آن را یک قاعده برای مشروعیت حکومت در دولت اسلامی به حساب می‌آورند و امت هم ملزم به پذیرش تصمیم‌ها و التزامات ناشی از آن است. بلکه شاید از فقره دوم ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ بتوان نتیجه گرفت که مشورت چیزی را واجب نمی‌کند، بلکه قضیه ارادهٔ انسان و عزم ناشی از راضی شدن وی پس از مشورت است؛ چه تصمیم او همسو با مشورت باشد و چه نباشد. احادیثی که در این باره آمده‌اند، بر این معنا تأکید می‌کنند و یا آن را به ذهن متبادر می‌سازند. امام رضا علیه السلام به برخی از اصحاب خود فرمود: وقتی آیه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله با اصحاب خود مشورت می‌کرد، سپس تصمیم بر آنچه که می‌خواست، می‌گرفت (فضل الله، ۱۴۱۹: ۳۴۵/۶).

می‌توان گفت که رهبر، همان فقیه عادل در عصر غیبت امام معصوم است، بلکه

این بالاترین مراتب فرهنگ است؛ برای همین، باب اجتهاد تا روز ظهور حضرت حجت عجل الله فرجه باقی است (همو، ۱۴۱۷: ۶۱۱/۷). در اینجا ما نمی‌گوییم که زحیلی قائل به انسداد باب اجتهاد است؛ بلکه آن را به عهده اهل حل و عقد می‌اندازد، نه حاکم.

شرط سومی که دو مفسر به آن اشاره کرده‌اند، این است که رهبر در اداره امور مربوط به زندگی مردم، خیره باشد. فضل الله می‌گوید:

«باید در مواضعی که ولایت دارد، خبیر و آگاه باشد و خیرگی اشاره به کیفیت اداره امور مردم و جامعه دارد، نه مجرد علم به احکام شریعت» (۱۴۱۹: ۱۸۴/۲).

یعنی باید رهبر به احوال مردم و کارهایشان و در تمامی سطوح، آگاهی داشته باشد. زحیلی در کتاب *فقه اسلامی و ادله آن* درباره شرط دوم می‌گوید:

«امام یا خلیفه باید احوال عصر و تغییرات وارده بر آن و دگرگونی‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را بداند» (۱۹۸۵: ۶/۶۹۴).

هر دو مفسر در این شرط هم اتفاق نظر دارند؛ چرا که حاکم باید به اوضاع اجتماعی رایج و شرایط سیاسی و مصالح و منافع و نقاط مقابل آن، آگاهی لازم و توان تشخیص امور مهم و تمیز مهم از مهم و اداره امور مردم را داشته باشد؛ به گونه‌ای که مصالح و منافع مردم را محقق سازد و مفسد و آسیب‌های احتمالی را دفع کند.

می‌توانیم این شرط را در خلال آیات قرآن کریم ببینیم؛ آیاتی که انبیاء را به رشد، عقل و حکمت، حریص بودن بر مصالح مسلمانان و اوضاع حیاتی آن‌ها و ضرورت مشورت با آن‌ها در امور مهم ایشان، توصیف می‌کنند؛ مانند: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه/ ۱۲۸) و یا «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران/ ۱۵۹).

از جمله روایت‌هایی که دلالت بر شرط کفایت حاکم دارد، روایتی از پیامبر است که از قول امام صادق عجل الله فرجه نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«امامت برای مردی شایسته است که سه ویژگی داشته باشد: پارسایی که او را از گناهان باز بدارد، بردباری که با آن مالک غضب خویش باشد و خوب ولایت‌داری» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۷/۱).

چرا که اگر این ویژگی‌ها در امام نباشد، خود نیاز به امامی دیگر دارد که او را به طاعت فرمان دهد و از معصیت باز بدارد و دیگر او، آن امامی که خداوند طاعتش را بر همه خلق واجب کرده نیست. ولایت نیکو بر پیروان هم جزء این شروط است، مانند بزرگداشت بزرگان و رحم بر ضعیفان و احترام عالم و آسیب نرساندن به رعیت و مانع حقوق آن‌ها نشدن و تقسیم مساوی میان آن‌ها (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۷).

در سخن امام علی علیه السلام: «ای مردم! شایسته‌ترین مردم به این امر، توانمندترین آن‌ها بر آن و داناترین آن‌ها بر امر الهی است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۹/۳۲۸)، مقصود از «امر»، خلافت و ولایت است و مراد از «توانمندترین»، کسی است که در خبرگی و شایستگی لازم برای اداره امور مردم طبق شریعت، از همه بهتر است و مراد از «داناترین به امر خدا»، کسی است که بیشترین دانش و به مقتضای دانش، بهترین تدابیر علمی را دارد (همان).

در رهبری مورد نظر قرآن، رهبری باید سرآمد افراد جامعه در دانش و تقوا و شناخت جامعه باشد. اما اگر جامعه از امام معصوم محروم گردید، باز کسی می‌تواند بر این جایگاه تکیه زند که نزدیک‌ترین قرابت و صفات را در رهبری به امام معصوم داشته باشد؛ همچنان که در مقدمه نیز به روایاتی چند اشاره شد؛ یعنی باید از علوم و معارف الهی و انسانی آگاهی داشته باشد تا بتواند با این شناخت، قواعد تشریحی فقه اسلامی را عملی سازد. برای همین، فقیه یا رهبر می‌تواند از تجارب و تخصص‌های علمی افراد جامعه‌ای که با تجارب و دانش‌های علمی نوین او را بهره‌مند می‌سازند، یاری جوید تا آن قواعد کلی عام را پیاده سازد یا احکام شرعی خود را از آن‌ها استخراج کند. این ویژگی از آن رو اهمیت دارد که امت را یاری می‌کند تا به وسیله احکام اسلامی منسجم با واقعیت فکری و اجتماعی معاصر و عام در زندگی، حرکت کند و معنای خلافت حقه الهی در زمین محقق گردد.

شرط چهارم در کتاب‌های وهبه زحیلی این است که وی تلاش کرده میان سیادت شریعت و سیادت امت توافق ایجاد کند، اما میان آن‌ها خلط کرده است؛ به گونه‌ای که قطعی نگفته سیادت از آن کیست؛ امت یا شریعت؟ وی می‌گوید:

«سیادت در اسلام، مبنی بر حق انسانی ناشی از جعل شرعی است و بدین ترتیب، امت و شریعت با هم صاحب سیادت در دولت اسلامی هستند؛ به این معنا که سیادت اصلی برای خداست و امر و نهی به او برمی‌گردد و سیادت عملی مددیافته از مردم است که اهل حل و عقد را که در پرتو مبادی شریعت، صاحبان رأی و اجتهاد هستند، معین می‌کنند» (زحیلی، بی‌تا: ۲۶۸/۸).

از نگرش وهبه زحیلی معلوم است که وی سیادت را هم به امت و هم به شریعت می‌دهد و تفسیر وی که امر و نهی به سیادت الهی برمی‌گردد هم اشکال را رفع نمی‌کند؛ چون در این فرض، قضیه امر و نهی از جانب شریعت، از خلال سیادت عملی مددگرفته از امت محقق می‌شود. این امر و نهی، یا در چارچوب اجتهاد علمای اهل حل و عقد است یا چارچوب اجتهاد حاکم پس از انتخاب وی از جانب امت، و هر دوی این‌ها داخل در سیادت امت در حکومت است. بدین ترتیب ثابت گردید که حاکم، واجب است مجتهد باشد و بنا بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام مجتهد نایب امام معصوم است و احکام را از شریعت مقدس استنباط می‌کند. از امام حسن عسکری علیه‌السلام در حدیثی طولانی چنین روایت شده است:

«هر یک از فقها که خویشان دار و پاسدار دینش و مخالف هوای نفس و مطیع امر مولایش بود، باید که عوام از او تقلید کنند» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۴۵۸).

این اقتضا می‌کند که رهبر امت، عالم فقیه مجتهد باشد. البته دلایلی هم هست که ابن تیمیه در کتاب *السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعیه* (ابن تیمیه الحزانی، ۱۴۱۸: ۱۳، ۱۸ و ۲۰) ذکر می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. وجود رهبری برای جوامع بشری ضروری و از اهمیت بالایی برخوردار است تا امور و مصالح مردم به آسانی سامان یابد و جامعه به اهداف خود برسد و جلو ستم و فساد و ظلم افراد در جامعه گرفته شود.
۲. برای رهبری، مبادی و شروط و شایستگی‌هایی است که شایسته است مراعات گردد و در آن‌ها تأمل شود و در میدان عمل اجرایی گردد و رهبری، صفات علمی و

عملی خاصی دارد که شایسته است رهبر به آن‌ها آراسته باشد.

۳. نجات یا سقوط جامعه به رهبر و صفات و شایستگی‌هایی که به عنوان رهبر الهی باید داشته باشد، بستگی دارد.

۴. فضل‌الله و زحیلی هر دو معتقدند که انسان خلیفه الهی بر زمین است. هدف از فرستادن پیامبران نزد هر دو مفسر روشن است. از سنت‌های الهی، تعیین پیامبران است و هر پیامبری خلیفه پس از خود را مشخص می‌کرده است یا در وصیتی بیان می‌کرده که بعد از او، جانشینش کیست؛ چنان که در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام شاهدیم که «یوشع بن نون» را وصی خود قرار داد و سلیمان بن داود عَلَيْهِ السَّلَام «آصف برخیا» را وصی خود معین ساخت. اما زحیلی وقتی به خاتم پیامبران می‌رسد، این نصوص قرآنی را کنار می‌گذارد! و قائل به شورا می‌گردد و با نظر شافعی‌ها مخالفت می‌کند.

۵. شرط‌هایی که دو مفسر ذکر کرده‌اند، شرط‌های دقیقی هستند و با شرط‌های اصلی و اساسی که بر کمال شخصیت رهبر دلالت دارند، یکسان می‌باشند. اما در مورد شرط اجتهاد، زحیلی اجتهاد می‌کند و می‌گوید اهل حل و عقد مسئول همه تصمیم‌ها هستند و اجتهاد را از دست حاکم خارج می‌سازد. می‌توان گفت که فضل‌الله به واقعیت شرع اشاره می‌کند، نه مشروع بودن وضعیت موجود، ولی زحیلی می‌خواهد که وضعیت واقع را بر شریعت تطبیق دهد نه شریعت را بر واقع.

۶. شروطی که فضل‌الله برای رهبری ذکر می‌کند، گروه اندکی از افراد برجسته را شامل می‌شود؛ زیرا رهبری مسئولیت بزرگی است که بر عهده رهبر است تا اهداف امت را محقق سازد و از دین حنیف پاسداری کند؛ اما شروط زحیلی در این زمینه، شرط‌هایی عام است که می‌تواند شامل همه افراد جامعه گردد و با آن‌ها هماهنگ باشد.

۷. هر دو مفسر بر این رأی اتفاق نظر دارند که رهبر باید فقیه و مجتهد و قادر بر استنباط احکام شرعی باشد.

۸. رهبر نمی‌تواند همه علوم را در بر داشته باشد، اما می‌تواند از تجربه و تخصص‌های علمی افراد جامعه یاری بگیرد تا با تجربه‌ها و دانش‌های علمی نوین، او را یاری کنند و وی قواعد کلی عام را اجرا سازد یا از آن‌ها احکام شرعی متناسب با هر دوره را استخراج کند.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آمدی، سیف الدین علی بن محمد، *أبکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد المهدي، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومية، ۱۴۲۴ ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن تیمیة الحرّانی، احمد بن عبدالحلیم، *السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی والرعیه*، المملكة السعودیه، وزارة الشؤون الاسلامیة و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، ۱۴۱۸ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسن احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ دوم، بیروت، دار الوصال، ۱۴۱۴ ق.
۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق نعیم زررور، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق.
۸. بازرگان، مهدی، *آخرت و خلد، هدف بعثت انبیا*، تهران، خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ ش.
۹. فیصل بن جعفر، *القيادة العسكرية فی ضوء القرآن الکریم*، الملتقى القرآنی، الشؤون الدینیة بوزارة الدفاع و الطيران، ۱۴۲۸ ق.
۱۰. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. همو، *الفقه الاسلامی و ادلته*، چاپ چهارم، دمشق، دار الفکر، ۱۹۸۵ م.
۱۲. همو، *تغییر الاجتهاد*، دمشق، دار المکتبی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. همو، *قضايا الفقه و الفكر المعاصر*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۸ ق.
۱۴. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعوره، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۴۸ م.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *کمال السدین و تمام النعمه*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۱۶. صدردفی الریمی، محمد بن عبدالله بن ابی بکر الحثیثی، *المعانی البدیعة فی معرفة اختلاف اهل الشریعة*، تحقیق سیدمحمد مهنی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. عسّاف، احمد بن عبدالمحسن، *مهارات القيادة و صفات القائد*، ریاض، بی نا، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. عمر، احمد المختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، قاهره، عالم الکتب، ۱۴۲۹ ق.
۲۰. فرج الله، محمد فتحی عبدالجواد، *القيادة فی ضوء القرآن الکریم محمد ﷺ نموذجاً دراسة استنباطیة موضوعیة*، رساله ماجستیر، جامعة المدينة العالمیه، ۱۴۳۸ ق.
۲۱. فضل الله، سیدمحمد حسین، *کتاب الندوة*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. همو، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی - الاصول و الروضه*، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۵. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری، *الاحکام السلطانیة*، تحقیق احمد جاد، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۷ ق.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، المجتمع والتاریخ من وجهة نظر القرآن الکریم، ترجمه محمد عبدالمنعم، تهران، امیرکبیر، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. معمری، عبدالملک احمد، القيادة والنمط القيادي في الاسلام، تعز - اليمن، مكتبة السلام، ۱۴۲۷ ق.
۲۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، الحكومة الاسلامیه، چاپ سوم، بی جا، بی نا، ۱۳۸۹ ق.
۲۹. نووی، معی الدین ابوزکریا یحیی بن شرف، روضة الطالبین وعمدة المفتیین، اشرف زهیر الشاویش، چاپ سوم، المكتب الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

نگرشی قرآنی به مفهوم «امنیت اقتصادی» و ترسیم نظام آسیب‌شناسی و تأمین آن*

- سیدابوذر حسینی^۱
- جواد ابروانی^۲
- مرتضی مرتضوی کاخکی^۳

چکیده

امنیت اقتصادی از مسائل مهم و دغدغه روزمره افراد جامعه است و نقش مؤثر آن در زندگی بر کسی پوشیده نیست. اما به دلیل مناقشه فراوان در مفهوم «امنیت اقتصادی»، این پژوهش بازتعریفی قرآنی از این مفهوم ارائه داده است؛ به این ترتیب که با بررسی استعمالات واژگان «امن» و «قصد» و مشتقات آن‌ها در قرآن، و با لحاظ نمودن وحیانی و غیر محرف بودن الفاظ قرآن و حجیت ظواهر قرآن و نیز باور به چینش و کاربرد حکیمانه الفاظ آن، نگاهی نو به این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی
(hosseini.aboozar164@gmail.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(irvani_javad@yahoo.com).
۳. استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mortazavi.k@gmail.com).

مفهوم مهم اقتصادی انداخته است تا در نهایت، ساختاری نظام‌مند و منسجم و کارآمد از آسیب‌ها و رویکرد تأمین امنیت اقتصادی وحیانی با محوریت خداوند متعال ارائه دهد.

یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که از منظر قرآن کریم، تعریف «امنیت اقتصادی» همسو با برخی تعاریف موجود، بلکه بر احساس اطمینان به ظرفیت برخورداری نسبی، بر مبنای تدبیر حکیمانه معیشت متعادل و هدفمند و مقاوم تأکید دارد. افزون بر این، رویکرد عمده تعالیم وحیانی برای تأمین روشمند امنیت اقتصادی، با توجه ویژه به عوامل و زمینه‌ها در سه بخش باورها، فرهنگ‌ها و رفتارهای پیشگیرانه از آسیب‌ها ترسیم می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اقتصاد، امنیت، امنیت اقتصادی، اقتصاد اسلامی.

طرح مسئله و اهمیت موضوع

موضوع معیشت و تأمین امنیت اقتصادی در تعالیم وحیانی از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ چرا که مشکلات اقتصادی و فقدان رفاه و امنیت، خود عامل بسیاری از ناهنجاری‌ها در سطوح مختلف جامعه و حتی موجب بی‌ایمانی و سست شدن دینداری تلقی شده (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۲) و در مقابل، بی‌نیازی وسیله خوبی برای تقوا معرفی شده است (همان: ۷۱/۵). با توجه به این نقش تأثیرگذار امنیت اقتصادی بر حیات مادی و معنوی است که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ (بقره/ ۱۷۲) و ﴿كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ (مؤمنون/ ۵۱).

همچنین دغدغه اساسی مردم و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی برای تأمین بهینه معیشت مردم و حفظ امنیت اقتصادی آن‌ها، خصوصاً در شرایط کنونی جنگ اقتصادی با هجمه شدید تحریم‌ها و فضا سازی‌های تهدیدکننده امنیت اقتصادی، لزوم توجه به این مسئله را دوچندان ساخته است. از این رو، مقام معظم رهبری در بیانیه گام دوم انقلاب، به این مسئله و لزوم مقابله با چالش بیرونی تحریم و وسوسه‌های دشمن و چالش درونی عیوب ساختاری و ضعف مدیریتی به عنوان نقطه کلیدی و تعیین کننده تأکید داشته و بارها بر ضرورت امنیت اقتصادی تأکید فرموده است (ر.ک: شایگان،

۱۳۹۱: ۷۵-۸۰). از طرفی بایسته است که جایگاه اقتصاد قرآنی و مبانی و چارچوب‌های آن در مواجهه با مسائل مستحدثه به وضوح روشن گردد.

پژوهش حاضر تلاشی در تحقق این مهم و در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست:

۱. مفهوم تخصصی «امنیت اقتصادی» از نگاه قرآن کریم به چه معناست؛ آیا قرآن در این مسئله نظری دارد؟

۲. نظام آسیب‌شناسی و تأمین امنیت اقتصادی از منظر قرآن کریم بر چه مبنایی و چگونه ترسیم می‌شود؟

روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای است؛ به این ترتیب که ابتدا مفهوم امنیت اقتصادی در علم اقتصاد متعارف با مراجعه به منابع مرتبط بررسی و تبیین شده است. سپس ضمن نقد و واکاوی کاستی‌های آن در مقایسه با مبانی قرآنی، در جستجوی این مسئله با مفهوم‌گیری کلی از قرآن کریم با توجه به استعمالات لغوی و معنایی آن بوده است. در نهایت، بازتعریفی از این مفهوم با استنباط از کاربردها و اصول و اهداف قرآنی ارائه شده تا بر اساس این تعریف جدید و نگرش قرآنی به ترسیم نظام آسیب‌شناسی امنیت اقتصادی و رویکرد تأمین آن پرداخته شود.

پیشینه و ضرورت تحقیق

با نگاهی مجموعی، در حوزه امنیت اقتصادی سه دسته آثار مرتبط نگاشته شده‌اند که به نظر نگارندگان، هر دسته کاستی‌هایی داشته و نیازمند بازبینی و اصلاح یا تحول بر مبنای قرآن کریم هستند. اغلب آثار موجود، تألیف یا ترجمه نظریات اقتصاددانان غربی هستند؛ مانند کتاب *امنیت اقتصادی بعد فراموش شده امنیت ملی*، تألیف شیلا آر. لویس، یا *امنیت اقتصادی اثر سینا ملکی*؛ و یا به آسیب‌شناسی و مقابله موردی پرداخته‌اند؛ مانند: *اقتصاد فقیر از آبیجیت بنرجی یا مارکس و وبرو جامعه‌شناسی اقتصادی* و... اما علاوه بر اختلاف مبنایی بسیاری از این آثار با مبانی تعالیم وحیانی در نگرش صحیح هستی‌شناسانه (صدر، ۱۳۹۳: ۲/۲۵۷-۲۶۸) و نیز تفاوت‌های فرهنگی تأثیرگذار بر اقتصاد (ر.ک: رفیعی، ۱۳۹۷: ۱۹-۶۸؛ ایروانی، ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۴۵)، اشکالاتی همچون خطاپذیری،

بی‌ثباتی و عدم اعتماد کامل به تجربه (ر.ک: فتاحی، ۱۳۷۲: ۲۴۰-۲۴۱) در آن‌ها وجود دارد که این نکات در ادامه تحقیق، روشن‌تر خواهد شد.

برخی دیگر از آثار موجود، به بررسی امنیت اقتصادی کشور ایران پرداخته‌اند؛ مانند کتاب *امنیت اقتصادی در ایران* از مرتضی عزتی، یا *امنیت‌نمایی اقتصاد ایران* اثر زهرا سلامی و... که این دسته از آثار عمدتاً مانند دسته اول، ترجمان و تجویز همان اندیشه‌ها برای جامعه اسلامی ایران هستند که افزون بر اشکالات مذکور، با توجه به مقطعی بودن این راهکارها برای برهه‌ای خاص، شاید توان آن‌ها را برای دیگر مقاطع تاریخی ایران با مشکلات و بحران‌های جدید و یا برای دیگر جوامع و سرزمین‌ها تجویز کرد. این در حالی است که اقتصاد وحیانی، متصل به منبع دانای مطلق فرازمان و مکان است و می‌تواند نسخه کامل و همیشگی و هرجایی باشد؛ چرا که تعالیم قرآن، جریان‌ی زنده و همیشگی دارد (کما تجری الشمس والقمر)^۱ (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۴/۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۸۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۹/۲۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۹۶/۲۷).

دسته سوم از این آثار به بررسی این مسئله بر اساس آموزه‌های اسلامی یا اندیشه اقتصادی رهبر معظم انقلاب پرداخته‌اند که انصافاً برخی آثار خوب و مفیدی نگاشته‌اند؛ مانند کتاب *مجموعه از چشم‌انداز امام علی (علیه السلام): امنیت اقتصادی اثر ناصر جهانیان*، یا اثر اخیر ایشان، *امنیت اقتصادی از دیدگاه اسلام و راهبردهای آن*، همچنین آثار حوزه اقتصاد مقاومتی مانند *اقتصاد مقاومتی، فرصت‌ها و تهدیدها* از زهرا رضائزاد که هر کدام از زاویه‌ای طرح بحث نموده یا به صورت ضمنی، اشاراتی به این مسئله داشته‌اند، اما مستقلاً و به صورت متمرکز و منسجم و نظام‌مند به بررسی امنیت اقتصادی از منظر قرآن کریم نپرداخته‌اند.

بنابراین اغلب آثار مذکور به موضوعات اقتصاد متعارف پرداخته و در بهترین حالت، همان موضوعات را برای اقتصاد ایران کاربردی کرده‌اند. اما مواردی که مستقیماً به حوزه‌های نظری و کاربردی امنیت اقتصادی اسلامی پرداخته باشند، بسیار محدود بوده و خصوصاً اثری مستقل با تمرکز نظام‌مند در تعریف و آسیب‌شناسی امنیت اقتصادی از

۱. قال أبو عبد الله (علیه السلام): «إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ، وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَكَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَيَجْرِي عَلَيَّ آخِرُنَا كَمَا يَجْرِي عَلَيَّ أَوْلَانَا».

منظر قرآن کریم تألیف نشده است. پس با توجه به این کاستی‌ها و به منظور اصلاح و تکمیل نظام پژوهش اقتصادی، تلاشی دیگر در این مسئله لازم به نظر می‌رسد.

۱. مفهوم‌شناسی «امنیت اقتصادی» و تبیین ضرورت بازتعریف آن

۱-۱. مفهوم «امنیت اقتصادی» در علم متعارف اقتصاد

دانش متعارف اقتصاد، تعاریف متعدد و متفاوتی از «امنیت اقتصادی» ارائه داده است و برخی معتقدند که ارائه تعریف کم و بیش دقیقی از این مقوله امکان‌پذیر نیست؛ چرا که امنیت، پیوسته با تهدید و یا آسیب‌پذیری همراه بوده و تناقضات ذاتی زیادی دارد (رسولی، ۱۳۹۴: ۲۴۵-۲۴۶).

مورس^۱ امنیت را آزادی نسبی از تهدیدهای ویرانگر می‌داند. مطابق نظر بلنی^۲، امنیت آزادی نسبی از جنگ است. بوزان^۳ امنیت را آزادی از تهدید و توان دولت‌ها و جوامع برای حفظ هویت مستقل خود معرفی کرده است. از نظر بوزان و گریزولد^۴، مفهوم جدید امنیت می‌تواند به چهار زیرگروه تقسیم شود: امنیت افراد، امنیت ملی، امنیت بین‌المللی و امنیت جهانی. بنابراین تعریف امنیت به زمینه‌ها، ارزش‌های اساسی و دیدگاه‌های اشخاص بستگی دارد (Udovic, 2006: 5). برخی^۵ نیز معتقدند که امنیت، هم به واقعیت و هم به ادراک بستگی دارد. آن‌ها امنیت را حالتی ذهنی می‌دانند که قویاً به دیگران و نه تنها خود فرد مرتبط است (Ibid.: 10).

از این رو، عده‌ای «امنیت اقتصادی» را آزادی از هر نوع ترس، شک و ابهام در بلااجرا ماندن تعهدات و مطالبات و در عین حال، حصول اطمینان از برخورداری از ثمره فعالیت‌هایی که در زمینه تولید ثروت، توزیع و مصرف آن صورت می‌گیرد، می‌دانند (برومند، ۱۳۸۷: ۲۶). گروهی نیز امنیت اقتصادی را وضعیتی می‌دانند که در آن،

1. Morz.
2. Bellany.
3. Buzan.
4. Grizold.
5. Svetlicic & Rojec.

واحدهای تولیدی بتوانند بدون نگرانی از خطرهای محیطی، دست به برنامه‌ریزی درازمدت بزنند (زارعشاهی، ۱۳۷۹: ۲۲۵).

از دیدگاه رابرت ماندل،^۱ «امنیت اقتصادی» عبارت است از: «میزان حفظ و ارتقای شیوه زندگی مردم یک جامعه از طریق تأمین کالاها و خدمات، و هم از مجرای عملکرد داخلی و هم حضور در بازارهای بین‌المللی» (ماندل، ۱۳۷۷: ۱۰۷).

باری بوزان نیز امنیت اقتصادی را در سه سطح فردی، گروه‌ها و طبقات قابل طرح می‌داند. از نظر وی، در سطح فردی، امنیت اقتصادی به میزان دسترسی انسان به ضروریات زیستی (غذا، آب، سرپناه و آموزش) مربوط است. در سطوح بالاتر، ایده امنیت اقتصادی با دامنه وسیعی از بحث‌های بسیار سیاسی درباره اشتغال، توزیع درآمد و رفاه مرتبط است. به نظر بوزان، امنیت اقتصادی فرد، تنها به شرایط زیستی محدود نمی‌شود، بلکه تأمین این امنیت به معنای حفظ سطح مشخصی از استاندارد زندگی است؛ برای نمونه، اشتغال یا حق حداقل دستمزد را باید از شرایط ضروری امنیت اقتصادی دانست (بوزان، ۱۳۷۸: ۲۶۶).

نکته قابل توجه اینکه بوزان معتقد است:

«بحث از امنیت اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری جایی ندارد؛ زیرا سرمایه‌داری رقابتی بر اساس درجه بالایی از ناامنی پایدار برای همه واحدها (اعم از افراد، بنگاه‌ها و دولت‌ها) مبتنی است، لذا اساساً واژه‌های «امنیت اقتصادی» و «سرمایه‌داری» قابل جمع نیستند» (Udovic, 2006: 10).

۲-۱. نقد و بررسی تعاریف «امنیت اقتصادی»

در نقد دیدگاه اقتصاددانان غربی در مفهوم «امنیت اقتصادی»، از همین نکته اخیر

سخن باری بوزان آغاز می‌کنیم:

«... سرمایه‌داری مبتنی است بر رقابتی بر اساس درجه بالایی از ناامنی پایدار برای همه واحدها؛ اعم از افراد، بنگاه‌ها و دولت‌ها. یعنی اساساً واژه‌های «امنیت اقتصادی» و «سرمایه‌داری» قابل جمع نیستند» (Ibid.).

1. Robert Mundell.

این گزاره به صراحت گویای یکی از بزرگ‌ترین ضعف‌ها و خلل حاکم بر نظام اقتصادی مبتنی بر مبانی نظری سرمایه‌داری و نظام تکاثری است، که برای رسیدن به منافع شخصی و رشد سرمایه در دست عده‌ای معدود، وجود ناامنی و فقدان امنیت اقتصادی را لازم می‌داند. بی‌تردید این تعریف بر مبنای چنین اندیشه‌ای، کلیت نداشته و قابل اعتماد و تمسک نخواهد بود. به همین خاطر، چنین نظام اقتصادی در تشخیص عناصر سازنده، موضوع و حوزه دقیق مقوله امنیت اقتصادی دچار اشکال است؛ مثلاً نمی‌تواند تشخیص دهد که رقابت نوعی تهدید است و باید واکنشی برای مقابله با آن صورت گیرد، یا اینکه نقشی مثبت و تعیین‌کننده در ایجاد امنیت اقتصادی دارد (رسولی، ۱۳۹۴: ۲۴۵-۲۴۶).

تفاوت فراوان و پراکنده‌گویی و عدم تعیین دقیق حدود و ثغور «امنیت اقتصادی»، از دیگر اشکالات بر اقتصاد متعارف در تعریف امنیت اقتصادی است؛ چرا که معتقدند امنیت اقتصادی دارای تعریفی نسبتاً سربسته و مبهم و تناقضات ذاتی زیادی است (همان). این پراکنده‌گویی و اختلاف، در واقع ناشی از کاستی و فقدان مبانی صحیح و یقینی و قابل اعتماد در دانش اقتصاد متعارف مبتنی بر تجربه و نیز ابهام در مفهوم امنیت و روان^۱ است (فتاحی، ۱۳۷۲: ۲۴۰-۲۴۱) که موجب عدم تعیین دقیق عناصر سازنده امنیت اقتصادی (دهقان و عزتی، ۱۳۸۷: ۷؛ شرقاوی، ۱۳۶۳: ۱۳ و ۲۶۶) و در نتیجه سلب اعتماد از این تعاریف است؛ همچنان که برخی محققان، ریشه تعدد تفاسیر مفهوم امنیت اقتصادی را در ابهام مفهوم امنیت دانسته و معتقدند امنیت^۲ به طور کلی مفهومی

۱. با توجه به ارتباط امنیت با مقوله روان انسان، برخی اندیشمندان غربی، جهل نسبت به منشأ پدیده‌های روانی را دلیل عمده خلل‌ساز این مسئله دانسته‌اند؛ زیرا شناخت منشأ پدیده‌های روانی در پرتو وسایل و طرق علمی مادی و ابزارهای حس تجربی امکان‌پذیر نمی‌باشد. مثلاً ویلیام جیمز اظهار نمود: «کتاب من دارای یک حجم ناخوشایند و بادکرده‌ای است که گواه‌گویایی می‌باشد که ما چیزی را که شایسته عنوان روان‌شناسی باشد، نمی‌شناسیم» (فتاحی، ۱۳۷۲: ۲۴۰-۲۴۱). رینین نیز معتقد است: «یک محقق و پژوهشگر روان انسانی، راجع به روان انسان، چیزی را در کتاب روان‌شناسی جدید نمی‌یابد؛ چنان که هیچ مطلب روشنی از کنفرانس‌ها و گفتگوهای متربط که درباره روان انسانی تنظیم شده است، دستگیر آدمی نمی‌گردد» (حسینی محمدآباد، ۱۳۹۴: ۳۲). شایان ذکر است که هدف علم روان‌شناسی نیز مانند دانش اقتصاد غالباً ایجاد سازگاری بین فرد با شرایط متغیر محیط است (Atkinson, 1983: 15).

2. Security.

غیر توسعه‌یافته،^۱ مبهم،^۲ نارسا^۳ و از نظر ماهیتی جدال‌برانگیز،^۴ همچنین از لحاظ شخصیتی متباین و متناقض^۵ است (برومند، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۵؛ منصور قناعی، ۱۳۸۹: ۶۲-۶۳).

اما نگرش و حیانی اگرچه به دانش و تدبیر (نساء/ ۸۲) و استفاده از دستاوردهای تجربی (انعام/ ۱۱؛ نمل/ ۶۹) تشویق کرده، ولی آن را کافی ندانسته بلکه متصل به منبع یقین‌آوری است که آگاه به تمام شئون انسان و محیط پیرامون اوست. بنابراین «امنیت اقتصادی» منبعث از آموزه‌های قرآنی و روایی، برتری داشته و قابل اعتمادتر است. نکته قابل توجه دیگر، ارتباط و همبستگی شدید اقتصاد با فرهنگ است (ایروانی، ۱۳۹۳: ۱۴۹). این ارتباط و وابستگی جدانشدنی موجب می‌شود که بتوان برای همه جوامع با فرهنگ‌ها و مبانی نظری و رویکردهای رفتاری و عملی متفاوت، تعریف و نسخه واحدی نسبت به امنیت اقتصادی پیچید (Udovic, 2006: 10).

نکته دیگر در مفهوم‌شناسی امنیت اقتصادی، موضوع عدالت اقتصادی (صدر، ۱۳۹۳: ۳۴۸-۳۴۶/۱) و رابطه امنیت اقتصادی با عدالت اقتصادی است (جهانین، ۱۳۹۸: ۱۴۹-۱۵۱) که از مهم‌ترین وجوه تمایز اقتصاد لیبرال با اقتصاد قرآنی است؛ چرا که جامعه سرمایه‌داری و تکاثری مبتنی بر اصالت لذت فردی، با مفهوم عدالت برگرفته از فرهنگ قرآنی در درک صحیح امنیت اقتصادی، تفاوت فراوانی دارد؛ همچنان که مقام معظم رهبری نیز سه عنصر مهم اقتصاد، فرهنگ و علم را عامل قوت یک ملت دانسته و لذت‌جویی را سوغات فرهنگ غربی شمرده و ترویج‌کنندگان «اصالة اللذّه» را شدیداً مذمت کرده است (بیانات رهبری، ۱۳۹۳/۱/۱). بنابراین اقتصاد و حیانی بر خلاف اقتصاد مبتنی بر نظام سرمایه‌داری، بر قناعت و پرهیز از مصرف‌گرایی تأکید دارد (اعراف/ ۳۱؛ غافر/ ۴۳؛ انبیاء/ ۹)، یا نظام اقتصاد سرمایه‌داری، نیازهای انسان را نامحدود و منابع و امکانات جهان را محدود می‌داند؛ در حالی که قرآن کریم، منابع و امکانات را نامحدود معرفی کرده: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (ابراهیم/ ۳۴)، ولی انسان را به قناعت دعوت می‌کند.

1. Under Developed.
2. Ambiguous.
3. Inadequate.
4. Essentially Contest Concept.
5. Inconsistent and Paradoxical Character.

افزون بر این، صرف باور به وجود خالق و رازقی مدبر و حکیم برای جهان هستی (دخان/ ۳۸-۳۹؛ ذاریات/ ۵۸)، خود زمینه‌ساز احساس امنیت اقتصادی و نزول برکات معنوی فراوان است: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (اعراف/ ۹۶). همچنین التزام عملی به دستورات دین در حوزه اقتصادی، خود موجبات بهبودی شرایط اقتصادی و امنیت مطلوب اقتصادی را فراهم می‌سازد؛ در حالی که چنین زیرساخت‌های مهم و زمینه‌سازی در تعاریف موجود امنیت اقتصادی مغفول مانده است. بنابراین با توجه به کاستی‌های اقتصاد متعارف در تبیین مفهوم امنیت اقتصادی، باید نقشی نو در انداخت تا گامی در جهت اصلاح و تکمیل تعاریف موجود بر مبنای آموزه‌های قرآنی برداشته شود.

۳-۱. مفهوم «امنیت اقتصادی» در قرآن کریم

با توجه به مناقشات مذکور درباره «امنیت اقتصادی» به عنوان چهره جدید و مهم امنیت در دنیای متلاطم معاصر، باید از تعالیم قرآنی برای درک صحیح و بهتر این مسئله بهره ببریم. گرچه چنین اصطلاحی مشخصاً در نصوص قرآنی طرح نشده است، اما با بررسی استعمالات لغوی و معنایی «امنیت» و «اقتصاد» در قرآن کریم و با التفات به پیش فرض وحیانی و حکیمانه بودن الفاظ و استعمالات قرآن و حجیت ظواهر قرآن و شمولیت تحدی آن، می‌توان مراد خداوند متعال را از این مفهوم به دست آورد. بنابراین در ابتدا به کاربرد لغوی و معنایی «امنیت» در قرآن کریم اشاره می‌شود.

۱-۳-۱. مفهوم «امنیت» در قرآن

۱-۱-۳-۱. استعمالات واژه «امن» و مشتقات آن در قرآن

امنیت از موضوعات مهمی است که مورد توجه قرآن کریم بوده است. در قرآن، ۶۲ کلمه از ریشه لغوی «امن» مشتق شده و ۸۷۹ بار به کار رفته است. از این تعداد کاربرد، ۳۵۸ مورد در آیات مکی و ۵۲۱ مورد در آیات مدنی است (روحانی، ۱۳۶۸: ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین برای درک صحیح از مفهوم «امنیت اقتصادی»، ابتدا کاربردهای «امن» و مشتقات لغوی و معنایی امنیت در قرآن کریم تبیین می‌شود.

الف) آرامش و سکون و اطمینان

گاهی واژه «امن» در قرآن کریم به معنای آرامش و سکون و اطمینان استعمال شده است؛ مانند ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾^۱ (بقره / ۱۲۵) و ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ (ابراهیم / ۳۵). البته این معنا در کاربرد وصفی آن نیز وجود دارد؛ مانند: ﴿الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ (تین / ۳) و ﴿قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً﴾ (نحل / ۱۱۲) که به معنای مطمئن، آرام و آسوده خاطر است.

ب) متضمن معنای ثبوت و دوام

گاهی واژه «امن» در استعمالات قرآنی، متضمن معنای ثبوت و دوام است؛ مانند استعمال مشتقات واژه «امن» در کلماتی همچون: ایمان، مؤمن، آمنوا، يؤمنون و...، که به معنای باور ثابت و تثبیت شده درونی است؛ همچنان که می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾^۲ (یونس / ۶۳) که به قرینه سیاق آیه قبل: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس / ۶۲)، به امنیت و آرامش پیوسته درونی اهل ایمان اشاره دارد. دقت در تعبیر قرآنی داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ از زبان برادرانش: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^۳ (یوسف / ۱۷) نیز حاکی از ثبوت باور درونی در استعمال واژه «امن» است. همچنین تفکیک بین ایمان و اسلام در قرآن مانند آیه ۱۴ سوره حجرات، خود قرینه دیگری بر این کاربرد قرآنی است.

ج) مقابل «خوف، حزن و غم، رعب»

قرآن کریم مفهوم امنیت را مقابل واژگان «خوف، حزن، رعب» نیز قرار داده است؛ مانند: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾^۴ (نور / ۵۵) و ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً...﴾ (آل عمران / ۱۵۴). قرآن کریم ایمان (یونس / ۶۲) و اصلاح و تقوا (اعراف / ۳۵) را از عوامل امنیت و برطرف کننده خطرات و ترس و اندوه

۱. «و [به یاد آورید] هنگامی که خانه کعبه را محل بازگشت و مرکز امن و امان برای مردم قرار دادیم!».
 ۲. «همانان که ایمان آورده و پرهیزگاری ورزیده‌اند».
 ۳. «ولی تو ما را هرچند راستگو باشیم، باور نمی‌داری».
 ۴. «خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً... بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند».

(حشر/ ۲) معرفی فرموده است. امام علی علیه السلام نیز در روایتی، آن را در مقابل خوف به کار برده، می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ... فَإِنَّ جَارَ اللَّهِ آمِنٌ وَ عَدُوَّهُ خَائِفٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷). بنابراین قرآن در ترسیم امنیت، فقدان و کاهش ترس و اضطراب و حزن را شرط دانسته است.

د) امنیت، امری درونی و نهادینه

یکی از ویژگی‌های امنیت در استعمال قرآنی، درونی بودن آن است و نه صرفاً ظاهری، بلکه باید نهادینه، ریشه‌دار و درونی باشد؛ همچنان که قرآن می‌فرماید: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾^۱ (حجرات/ ۱۴) و ﴿... لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ...﴾^۲ (نساء/ ۹۴).

ه) رفاه و آسودگی و برخورداری نسبی

گاهی قرآن کریم واژه «امن» را در ترسیم زندگی آسوده و دارای رفاه و موقعیتی برخوردار از انواع نعمات استفاده کرده است؛ برای نمونه در تبیین «مقام امین» برای متقین و اهل بهشت این طور می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۝ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ ۝ كَذَلِكَ وَرَوَّجْتَاهُمْ بحُورٍ عِينٍ ۝ يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِينَ ۝ لَا يَذُقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^۳ (دخان/ ۵۱-۵۶).

همچنین قرآن کریم به زندگی دارای رفاه نسبی برخی اولیاء و مؤمنان اشاره دارد؛ مانند رفاه و مکتب ذوالقرنین (کهف/ ۸۴) و حضرت سلیمان علیه السلام (نمل/ ۱۶) و حضرت یوسف علیه السلام (یوسف/ ۵۶) یا رفاه قوم سبأ (سبأ/ ۱۵) و نیز اشاره قرآن کریم به رفاه عمومی

۱. «[برخی] باده‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم». بگو: «ایمان نیاورده‌اید و لیکن بگویید: اسلام آوردیم، و هنوز ایمان در دل‌های شما داخل نشده است.»».

۲. «... به کسی که نزد شما اظهار اسلام می‌کند، مگویید: «تو مؤمن نیستی» [تا بدین بهانه] متاع زندگی دنیا را بجویید؛ چرا که غنیمت‌های فراوان نزد خداست...».

۳. «به راستی پرهیزگاران در جایگاهی آسوده [اند]، در بوستان‌ها و کنار چشمه‌سارها. پرنیان نازک و دیبای ستبر می‌پوشند [و] برابر هم نشسته‌اند. [آری]، چنین [خواهد بود] و آن‌ها را با حوریان درشت‌چشم همسر می‌گردانیم. در آنجا هر میوه‌ای را [که بخواهند] آسوده‌خاطر می‌طلبند. در آنجا جز مرغ نخستین، مرغ نخواهند چشید و [خدا] آن‌ها را از عذاب دوزخ نگاه می‌دارد.».

موجود در حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه (قصص / ۵) که امام علی علیه السلام نیز این حقیقت را این طور بیان فرمود:

«دنيا پس از چموشی و سرکشی، همچون شتری که از دادن شیر به دوشنده اش خودداری می کند و برای بچه اش نگه می دارد، به ما روی می آورد...» (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۹).

آنگاه حضرت به آیه ۵ از سوره قصص استناد فرمود.

و) سلامتی و بهداشت روان و جسم

گاهی «امن» در قرآن به معنای سلامتی استعمال شده است؛ مانند: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ...﴾ (بقره / ۱۹۶)؛ همچنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز امنیت را در کنار عافیت و سلامتی به عنوان دو نعمت مهم معرفی فرمود (پابنده، ۱۳۸۵: ۸۴).

ز) ایمنی از مخاطرات احتمالی

گاهی واژه «امن» در قرآن به معنای ایمنی و اطمینان خاطر از حوادث و آسیب ها و بحران های احتمالی به کار رفته است؛ برای نمونه، خداوند متعال به برخی غافلان چنین یاد آور می شود: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ أَمْ أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ أَمْ أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾^۲ (ملک / ۱۵-۱۷). البته قرآن ایمنی مستقر و پایدار را جزای «ایمان» دانسته است: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (نور / ۵۵).

۱. «... و هر کس از شما بیمار باشد یا در سر ناراحتی داشته باشد [و ناچار شود در احرام سر بتراشد]، به کفاره [آن باید] روزه ای بدارد یا صدقه ای دهد یا قربانی ای بکند؛ و چون ایمنی یافید...».
۲. «اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید، پس در فراخنای آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و رستاخیز به سوی اوست. آیا از آن کس که در آسمان است، ایمن شده اید که شما را در زمین فرو برد، پس به ناگاه [زمین] به تپیدن افتد؟ یا از آن کس که در آسمان است، ایمن شده اید که بر [سر] شما تندی از سنگریزه فرو فرستد؟ پس به زودی خواهید دانست که بیم دادن من چگونه است.»

ح) کاربرد «امن» هم در علت و هم معلول امنیت

این نکته نیز در تعریف امنیت اقتصادی باید لحاظ شود که واژه «امن» در قرآن گاهی برای حالتی به کار رفته که برای انسان در امنیت حاصل می‌شود و گاهی برای چیزی که باعث امنیت می‌شود؛ گویا به این شیوه خواسته بفهماند که اطمینان خاطر درونی ما، حاصل امنیت محیط پیرامونی ماست و برعکس، خود این حالت امنیت درونی افراد موجب ایجاد امنیت محیط اجتماعی است؛ یعنی امنیت فردی و اجتماعی رابطه‌ای دوسویه دارند، مثلاً بر خلاف اکثر استعمالات گذشته که ناظر به آسودگی درونی افراد بود، اما گاهی در علت امنیت به کار رفته است؛ مانند: ﴿وَتَخَوَّنُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ (انفال / ۲۷) و نیز: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (احزاب / ۷۲) که اقوال متعددی در مراد از «امانة» در آیه اخیر گفته شده است؛ مانند: توحید یا عدالت یا دین حق یا عقل یا ولایت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۶-۵۲۷)، یا حروف تهجی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶/۱). برخی معتقدند که «امانة» در این آیه به معنای عقل صحیح است؛ زیرا عقل همان چیزی است که با داشتن آن، شناخت توحیدی حاصل، و عدالت جاری، و تمام علوم که لازمه و شایسته مقام انسانی و فضل او نسبت به سایر مخلوقات است، با عقل فراهم می‌شود (همان)، ولی برخی ولایت را صحیح می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲۶-۵۲۷) که به هر صورت به استعمال واژه «امن» در علت امنیت اشاره دارد.

ط) امنیت غذایی و اقتصادی

گاهی قرآن کریم واژه «امن» را در مورد امنیت غذایی و اقتصادی به کار برده و آن را به عنوان نعمتی از جانب خداوند سبحان معرفی فرموده است؛ مانند: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (نحل / ۱۱۲). همچنین سوره مبارکه قریش در توصیف پروردگار کعبه می‌فرماید: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قریش / ۴). این آیه نیز به خوبی به امنیت اقتصادی و غذایی به عنوان یکی از مهم‌ترین نعمت‌های الهی اشاره دارد.

۱. «و خدا شهری را مَثَل زده است که امن و امان بود [و] روزی‌اش از هر سو فراوان می‌رسید، پس [ساکنانش] نعمت‌های خدا را ناسپاسی کردند، و خدا هم به سزای آنچه انجام می‌دادند، طعم گرسنگی و هراس را به [مردم] آن چشاند.»

ی) امنیت مسکن و زیستگاه

یکی دیگر از حوزه‌های کاربردی امنیت در قرآن، امنیت مسکن و محیط زندگی است؛ مانند: ﴿ثُمَّ أَيْلَعُهُ مَأْمَتُهُ﴾ (توبه/ ۶)، یعنی منزلی که در آنجا برایش امنیت باشد. نیز می‌فرماید: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران/ ۹۷)، به این جهت که در خانه خدا (کعبه)، کسی قصاص نمی‌شود و نباید کسی در آنجا کشته شود تا از آنجا خارج شود. و نیز: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَّأْمِنًا﴾ (عنکبوت/ ۶۷؛ ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۰۷/۱).

همچنین برخی دیگر از آیات (بقره/ ۱۲۵؛ ابراهیم/ ۳۵؛ نحل/ ۱۱۲؛ تین/ ۳؛ ...)، اشاره به امنیت مسکن و محل زندگی دارند. چنین کاربرد قرآنی از واژه «امن»، نشان از اهمیت و لزوم امنیت در حوزه مسکن دارد. بنابراین از منظر آموزه‌های قرآنی، امنیت مسکن و زیستگاه یکی از شاخص‌های مهم و لازم برای تأمین امنیت اقتصادی است که باید در تعریف آن لحاظ شود.

ک) کاربرد قرآنی امنیت در ابعاد متعدد

باید در نظر داشت که کاربردهای واژه «امن» در قرآن، به ابعاد متعدد امنیتی اشاره دارد؛ اعم از ابعاد فردی (بقره/ ۱۹۶؛ مریم/ ۹۶)، اجتماعی (آل عمران/ ۱۹۳-۱۹۶؛ نساء/ ۹۲)، ملی (ابراهیم/ ۳۵؛ نحل/ ۱۱۲)، سیاسی (اعراف/ ۹۹؛ نحل/ ۴۵)، اقتصادی (توبه/ ۶؛ نحل/ ۱۱۲؛ ملک/ ۱۵؛ قریش/ ۴)، روان‌شناختی (اعراف/ ۳۲؛ یونس/ ۶۲؛ نور/ ۱۲ و ۵۵)، مادی (توبه/ ۶؛ نحل/ ۱۱۲) و معنوی (انعام/ ۸۲؛ رعد/ ۲۸؛ ابراهیم/ ۲۴۸؛ فتح/ ۴). بنابراین قرآن کریم امنیت را به صورت جامع و با ظرفیتی دارای ابعاد متعدد لحاظ نموده است، که این نکته را نیز باید در تعریف امنیت اقتصادی در نظر داشت.

۳-۱-۲. کاربرد قرآنی مفهوم امنیت در غیر ریشه لغوی «امن»

قرآن کریم افزون بر مشتقات واژه «امن»، مفهوم امنیت را در واژگان مترادف آن نیز استعمال نموده است؛ مثلاً در واژگانی همچون «سلم»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾ (بقره/ ۲۰۸)، یا واژه «سلام»: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (رعد/ ۲۴). گاهی نیز معنای امنیت در واژه «سکینه» استعمال شده است؛ مانند: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ

سَكِينَتُهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٦﴾ (توبه / ٢٦).

از همین قبیل هستند واژه صلح (نساء / ١٢٨) و آیات جهاد (بقره / ١٩٣؛ نساء / ٩١)، قصاص (بقره / ١٧٩؛ نحل / ١٢٦) و حدود (نور / ٤) که در موضوع و مفهوم امنیت به کار رفته‌اند. البته آیات دیگری نیز در ترسیم حوزه معنایی امنیت نقش دارند که با بیان پاره‌ای احکام فقهی و اخلاقی، امنیت عقیده (بقره / ٢٥٦)، جان (مائده / ٣٢؛ انعام / ١٥١)، مال (مائده / ٣٨)، و آبروی انسان‌ها (نساء / ٥٨؛ حجرات / ١١-١٢) را محترم شمرده‌اند. این پیوند ناگسستنی دین با امنیت و نیز نفس کلمات اسلام، ایمان و مؤمن، حاکی از اهمیت بسیار مفهوم امنیت (اخوان کاظمی، ١٣٨٦: ١٥٣) و تلاش قرآن برای ترویج فرهنگ صلح و امنیت در جامعه است. از این روست که قرآن کریم امنیت را نعمتی از سوی خداوند معرفی می‌نماید که موجب رفع ترس و اضطراب می‌شود: ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (انفال / ٢٦).

٣-١-٣. نتیجه بررسی

الف) ویژگی‌های امنیت در قرآن با توجه به جمع‌بندی قیود برآمده از استعمالات آن با نگاه مجموعی به کاربردهای امنیت در قرآن، می‌توان گفت که ویژگی‌های امنیت

قرآنی عبارت‌اند از:

- ١- آسودگی و آرامش و اطمینان،
- ٢- با ثبات و پایدار بودن،
- ٣- رفع‌کننده «خوف، حزن، رعب»،
- ٤- امری درونی و نهادینه بودن و نه صرفاً ظاهری،
- ٥- تضمین‌کننده سلامتی و بهداشت جسم و روان،
- ٦- وجود ظرفیت رفاه و برخورداری نسبی،
- ٧- امنیت دارای ابعاد و سطوح مختلف فردی و اجتماعی و ملی و اقتصادی و اجتماعی و... است،

١. «آنگاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد».

۸- توجه ویژه به حوزه امنیت غذایی و مسکن و محیط (نیازهای اولیه).

۹- ایمنی از مخاطرات احتمالی،

۱۰- امنیت خود هم معلول و هم علت شرایط اطمینان بخش است.

ب) تعریف «امنیت» از منظر قرآن کریم

به این ترتیب با توجه به قیود برآمده از نصوص قرآن می‌توان «امنیت» را چنین تعریف کرد: امنیت آن حالت اطمینان بخش درونی و پایداری است که ایمنی از مخاطرات احتمالی و فارغ از ترس و اضطراب و نگرانی، بتوان از رفاه نسبی سالم برخوردار شد؛ در تمام ابعاد مختلف فردی و اجتماعی و ملی و اقتصادی و سیاسی و... و نیز در تمام حوزه‌های متعدد امنیتی اعم از محیط و مسکن و امنیت غذایی و....

۱-۳-۲. مفهوم «اقتصاد» در قرآن کریم

گرچه دانش اقتصاد از علوم جدید در طلیعه عصر سرمایه‌داری است، اما ریشه علمی آن به دورترین دوره تاریخ می‌رسد و اساساً همه جوامع، ناگزیر از اسلوب اقتصادی بوده و با تولید ثروت و توزیع آن سروکار داشته‌اند (صدر، ۱۳۴۸: ۸-۷/۱). آموزه‌های وحیانی نیز به این واقعیت ضروری و پیوسته تاریخی بشر توجه داشته‌اند؛ مثلاً قرآن التزام به تعهدات اقتصادی اجتماع را نشانه دینداری می‌داند (ماعون / ۴-۱) و امام صادق علیه السلام نیز اقتصاد را تدبیر در معیشت و بخشی از ماهیت دین معرفی می‌فرماید (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷۰). در نگرش دینی، جریان یک اقتصاد سالم در پیکر اجتماع، همچون جریان خون سالم در کالبد یک انسان است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴). این ساده‌ترین و در عین حال گویاترین تفسیری است که می‌توان برای بیان ضرورت، قدمت و نقش مهم اقتصاد در جوامع انسانی ذکر کرد. از این رو برای درک صحیح از مفهوم امنیت اقتصادی و ارائه تعریف قرآنی از این مفهوم، به کاربردهای قرآنی واژه اقتصاد اشاره می‌کنیم:

۱-۳-۳. کاربردهای لغوی اقتصاد و مشتقات «قصد» در قرآن کریم

الف) کاربرد لغوی «قصد» در قرآن عمدتاً در مفهوم میانه‌روی در چیزی است که دو طرف افراط و تفریط دارد؛ مانند جود که میان حالت زیاده‌روی و بخل قرار دارد

(راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۷/۴)؛ برای نمونه: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ (لقمان/ ۱۹)؛ یعنی میانه‌روی و اعتدال در مشی و راه رفتن بدون تبختر (طریحی، ۱۳۶۲: ۱۲۷/۳) یا میانه تند و کند و همراه با طمانینه است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸۸/۸). امام صادق علیه السلام نیز با اشاره به آیه ۲۹ سوره اسراء فرمود:

«... فَأَعْطَاهُ فَأَذَبَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْقَصْدِ، فَقَالَ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۵/۴).

ب) گاهی به معنای معتدل بودن در عمل به کار رفته است؛ مثلاً قرآن از امت مقتصد و میانه‌رو در عمل تمجید کرده و کسانی که چنین نباشند، از بدی اعمالشان گفته است: ﴿مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (مائده/ ۶۶) و در روایتی نیز امام صادق علیه السلام برای افراد معتدل و میانه‌رو ضمانت کرده که فقیر نمی‌شوند: «صَمِئْتُ لِمَنْ اقْتَصَدَ أَنْ لَا يَفْتَقِرَ» (همان: ۵۳/۴).

ج) از دیگر کاربردهای قرآنی «قصد»، مفهوم هدفمندی است؛ چرا که در «قصد»، معنای هدف و مقصود نهفته است (نحل/ ۹؛ فاطر/ ۳۲؛ رک: الهی‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۶-۳۲).

د) گاهی ریشه لغوی «قصد» در معنای تمایل به طریق مستقیم استفاده شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹۵/۸)؛ برای نمونه: ﴿... فَلَمَّا جَاءَهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ...﴾ (لقمان/ ۳۲).

ه) گاهی میان حالت پسندیده و ناپسند استعمال شده است، مثل قرار گرفتن میان عدل و جور [که نه عدالت است و نه جور و ستم] (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۸/۴)؛ برای نمونه: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ (فاطر/ ۳۲)؛ یعنی درآمیخته عمل صالح و ناپسند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۲/۳).

و) گاهی نیز در معنای مسیری آسان و نزدیک به کار رفته است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۶۰/۵)؛ برای نمونه: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ...﴾ (توبه/ ۴۲) اشاره به حالت و موقعیتی میانه نزدیک و دور دارد و بسا که این آیه به سفر نزدیک نیز تفسیر شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۸/۴).

ز) گاهی اقتصاد به معنای تدبیر در معیشت به کار رفته است؛ مثلاً امام صادق علیه السلام

۱. «پس آنگاه که نجاتشان دهد به سوی خشکی، پس برخی از ایشان بر طریق حق اند و...».

در پاسخ یکی از اصحابش، تدبیر در معیشت را تمام حقیقت اقتصاد و کسب دانسته و در تبیین اهمیتش، آن را بخشی از ماهیت دین معرفی فرمود:

«... بَلْ هُوَ [الْاِقْتِصَادُ وَالتَّدْبِيرُ فِي الْمَعِيشَةِ] الْكَسْبُ كُلُّهُ، وَمِنَ الدِّينِ التَّدْبِيرُ فِي الْمَعِيشَةِ» (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷۰).

قرآن کریم نیز برای اقتصاد، مفهوم تدبیر در معیشت را در دیگر کاربرهای لغوی آن فراوان به کار برده است؛ مانند: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (ملک / ۱۵) و ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ (نبأ / ۱۱).

ح) از دیگر کاربردهای قرآنی واژه «قصد»، استقامت و پایداری است؛ برای نمونه: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ (نحل / ۹) که قصد در آیه متضمن معنای تعدیل و استقامت و اصلاح و نظم است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۶۹/۹). ابن منظور نیز در *لسان العرب* با اشاره به این آیه می‌گوید: «الْقَصْدُ: اسْتِقَامَةُ الطَّرِيقِ» (۱۴۱۴: ۳/۳۵۳). بنابراین یکی از ویژگی‌های برآمده از کاربردهای قرآنی اقتصاد، پایداری و مقاوم بودن یا تاب‌آوری در بحران‌ها و فشارهای اقتصادی است.

۳-۱-۲. نتیجه بررسی

به این ترتیب، با نگاهی مجموعی به کاربردهای لغوی اقتصاد در قرآن کریم، آشکارترین نکات قابل برداشت و وجوه مشترک معنایی در اکثر کاربردهای قرآنی مذکور عبارت‌اند از: میانه‌روی و عدالت، تدبیر در معیشت، هدفمندی، مقاومت و پایداری، نزدیک‌ترین راه یا بهترین وجه، تمایل به طریق مستقیم و حق.

چنین به نظر می‌رسد که این نکات، اشارات ضمنی قرآن به خطوط کلی و هدف اقتصاد مدنظر خداوند متعال هستند؛ خصوصاً عدالت و توازن اجتماعی که هدف نهایی در اقتصاد وحیانی است (صدر، ۱۳۹۳: ۱/۳۴۶-۳۴۸). گویا خداوند متعال از هر کاربرد قرآنی نکته‌ای را در ترسیم خطوط مهم اقتصادی ترسیم نموده و لازمه بهبود شرایط اقتصادی را در پابندی به یک نظام اقتصادی مقاوم و مبتنی بر تدبیر حکیمانه معیشت، در راستای تحقق و اجرای عدالت اجتماعی دانسته است.

شایان ذکر است که این امر با اجرای صحیح سازوکارهای اقتصادی بر اساس

دستورالعمل‌های دین، در زمینه تنظیم روابط اقتصادی انسان‌ها و مدیریت حکیمانه و ارائه الگوی صحیح برای نظام تولید و توزیع و مصرف، کنترل بازار، هدایت کارگزاران، تکافل اجتماعی و گردش متعادل اموال و دارایی‌ها و نیز ابزارهای بیمه‌ای و پوشش ریسک (ر.ک: فلاح، ۱۳۹۲: برداشت)، با ترسیم نظام صحیح از آسیب‌شناسی و روش‌ها و اصول تأمین امنیت اقتصادی بر اساس تعالیم قرآنی و روایی به ثمر خواهد نشست.

۱-۳-۳. نظریه بازتعریف «امنیت اقتصادی» در قرآن

۱-۳-۳-۱. مبانی و پیش‌فرض‌ها

پس از بررسی جداگانه کاربردهای لغوی «امنیت» و «اقتصاد» در قرآن و درک صحیح از قیود برآمده از استعمالات این دو واژه، نظریه «امنیت اقتصادی» از منظر قرآن کریم را طرح می‌کنیم. لازم به یادآوری است که درک این مفهوم، مبتنی بر چندین پیش‌فرض اثبات‌شده در «علوم قرآنی» است که عبارت‌اند از:

۱. باور به وحیانی بودن الفاظ قرآن (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۴/۵-۲۵) و عدم تحریف قرآن (حکیم، ۱۴۱۷: ۱۱۴-۱۰۸)؛^۲

۲. حجیت ظواهر قرآن کریم (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۶۱/۱-۲۶۵)؛

۳. شمولیت تحدی و اعجاز قرآن (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۶۹-۲۷۰) و وجود اشارات علمی در قرآن (طباطبایی و الهاشمی، ۱۴۲۳: ۱۲-۱۱)؛

۴. باورمندی به حکیم (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۴۷/۴) و محیط بودن^۴ خداوند سبحان (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۰: ۲۹۸) در کاربرد واژگان قرآنی (معرفت، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۵-۱۸۰)؛

۱. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ...» (شوری / ۵۲).

۲. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹).

۳. «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (طور / ۳۴)؛ «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء / ۸۸).

۴. «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج / ۲۰)؛ «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت / ۵۴)؛ «إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ» (آل عمران / ۱۲۰). احاطه خداوند بر همه امور عالم و از جمله عالم ماده است که بارزترین خصوصیت آن، حرکت، زمان و مکان است. بنابراین وحیانی بودن قرآن را با لحاظ فرازمانی و مکانی بودن و احاطه و آگاهی خداوند متعال نسبت به همه علوم و دانسته‌های آغاز و پایان و انجام بشر از جمله دانش اقتصاد باید در نظر داشت.

۵. مبنای برداشت قیود برای تعریف امنیت اقتصادی صرفاً نص قرآن است و نه نصوص روایات یا اهل لغت؛ زیرا ویژگی‌های مذکور یعنی حجیت ظواهر و تحدی و اعجاز و وحیانی بودن، از اختصاصات نص قرآن کریم است (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۶۲/۱-۲۶۳). البته برخی روایات به عنوان قرینه و مؤید و برای تبیین بهتر کاربردهای قرآنی ذکر شده‌اند. پس با لحاظ نمودن مفروض‌های مذکور به ضمیمه قیود به دست‌آمده از کاربرد امنیت و اقتصاد، نهایتاً بازتعریفی از مفهوم «امنیت اقتصادی» ارائه می‌شود.

بنابراین مقدمتاً نتایج حاصل از کاربردهای قرآنی «امنیت» و «اقتصاد» را مرور کرده و سپس تعریف نهایی از امنیت اقتصادی ارائه می‌دهیم:

الف) با بررسی کاربردهای «امنیت» در قرآن دانسته شد: از نظر قرآن کریم، امنیت آن حالت اطمینان بخش درونی و پایداری است که ایمن از مخاطرات احتمالی و فارغ از ترس و اضطراب و نگرانی، بتوان برخوردار از رفاه نسبی سالم شد؛ در تمام ابعاد مختلف فردی و اجتماعی و ملی و اقتصادی و سیاسی و... در حوزه‌های متعدد امنیتی اعم از محیط و مسکن و امنیت غذایی و...

ب) همچنین با بررسی کاربردهای «اقتصاد» در قرآن معلوم شد: آشکارترین نکات قابل برداشت و وجوه مشترک معنایی در همه کاربردهای قرآنی، مفهوم «میان‌روی و عدالت، تدبیر در معیشت، هدفمندی، مقاومت و پایداری، نزدیک‌ترین راه یا بهترین وجه، تمایل به طریق مستقیم و حق» است.

۳-۱-۲. تعریف نهایی «امنیت اقتصادی» از منظر قرآن کریم

بنابراین تعریف امنیت اقتصادی در قرآن با توجه به پیش‌فرض‌های مذکور عبارت است از: «فراهم بودن ظرفیت برخوردار از رفاه نسبی سالم، اطمینان‌بخش و پایدار، به گونه‌ای که با استفاده از سازوکارهای تدبیر حکیمانه معیشت متعادل [عدالت‌محور] و هدفمند و مقاوم اقتصادی، بتوان از مخاطرات احتمالی و ترس و اضطراب نسبت به نظام اقتصادی ایمن بود؛ در تمام ابعاد و سطوح اقتصادی اعم از ابعاد فردی و اجتماعی و ملی، همچنین در حوزه‌های متعدد امنیتی اقتصاد اعم از محیط و مسکن و امنیت

غذایی و دیگر حوزه‌های تأمین نیازهای اولیه اقتصادی».

بدیهی است که فقدان هر کدام از قیود مذکور در این تعریف، دلیل بر اختلال امنیت اقتصادی از نگاه قرآن است؛ مثلاً در صورت فقدان احساس اطمینان، یا عدم پایداری، یا فراهم نبودن ظرفیت رفاه نسبی سالم یا تک‌بعدی بودن آن، یا تحقق در غیر مسیر عدالت و توازن اجتماعی مثلاً موجب فاصله طبقاتی شدن و...، هر کدام از این موارد آسیب‌مخل به «امنیت اقتصادی» خواهد بود.

بنابراین گستره امنیت اقتصادی و حیانی، فراتر از تعریف اقتصاد متعارف است. البته با توجه به اینکه در مسئله تأمین امنیت در نگرش و حیانی، بیشترین تأکید بر فراهم آوردن بسترها و زمینه‌ها و سازوکارهای پیشگیرانه امنیتی است، برای ترسیم ساختار تأمین امنیت اقتصادی برگرفته از نگره قرآنی و روایی، باید عوامل و زمینه‌های متعدد آسیب‌پذیر شرایط مذکور، در نظام اقتصادی ریشه‌یابی شده و راهکارهای زمینه‌ساز و پیشگیرانه و مقابله کاملاً بررسی و تبیین و اجرایی شود.

۲. آسیب‌شناسی امنیت اقتصادی و راهکارهای مقابله و تأمین آن

۱-۲. معیار گونه‌شناسی در آسیب‌های امنیت اقتصادی

گونه‌شناسی آسیب‌های تهدیدکننده امنیت اقتصادی در قالب چندین محور قابل طرح و تقسیم‌بندی است؛ آسیب‌های امنیت اقتصادی گاهی با محوریت کالا، به آسیب‌های مرتبط با حوزه تولید کالا یا نظام توزیع و مصرف کالا قابل تقسیم هستند (ر.ک: دهقانی، ۱۳۹۶: ۹۵-۱۷۵). گاهی نیز با محوریت انسان، آسیب‌ها یا مرتبط با میزان تقاضای انسانی و یا عرضه برای انسان هستند (ر.ک: بارو، ۱۳۹۷: ۱۸۹-۱۹۲؛ فاتحی، ۱۳۹۱: ۲۷-۹۱). گاهی نیز با محوریت منشأ آسیب‌ها، به منشأ درونی یا بیرونی (توکلی، ۱۳۹۵: ۴۲)، نظری یا عملی (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۱)، و گاهی به رفتاری و نهادی (نورث، ۱۳۷۷: ۱۹) قابل طرح و بررسی هستند.

اما با توجه به اینکه همه آسیب‌های شکننده امنیت اقتصادی مطرح در قرآن کریم در قالب چنین محورهایی نمی‌گنجد، همچنین اشکالات و اختلافات مبنایی قرآن در

رویکردهای نظری و عملی نظام اقتصادی نسبت به نظام محوریت کالا (ر.ک: قرضاوی، ۱۳۹۰: ۱۷۷-۵۳۵) و نیز پراکندگی حاکم بر محوریت منشأ آسیب‌ها یا اشکالات مبنایی وارد بر اندیشه اومانیزم نسبت به محوریت انسان و... موجب سلب اعتماد نسبت به این معیارها می‌شوند.

۲-۲. معیار قرآنی در تقسیم‌بندی آسیب‌های امنیت اقتصادی (محوریت نگرش توحیدی قرآن)

در نگرش توحیدی قرآن، محور و مرجع همه امور خداوند متعال است (حدید/ ۵: آل عمران/ ۱۰۹). با بررسی آیات و تعلق نهی خداوند متعال به آسیب‌های امنیت اقتصادی، این طور برمی‌آید که این نواهی به گونه‌ای متفاوت تصریح شده‌اند؛ یعنی برنامه‌های اقتصادی خداوند بنا بر اولویت‌بندی آسیب‌ها بر اساس میزان شدت و ضعف تعلق نهی پروردگار سبحان به این آسیب‌ها - که خود ناشی از میزان شکنندگی و تخریب آن‌ها برای فرد و جامعه است - مبنای دیگری برای تقسیم‌بندی آسیب‌های اقتصادی است.

بنابراین دیدگاه اخیر، مبنای مطلوب تعالیم و حیانی و مبنای مختار این تحقیق است؛ زیرا علاوه بر جامعیت و مانعیت گستره این تقسیم‌بندی نسبت به شمولیت همه آسیب‌های امنیت اقتصادی در قرآن، همچنین در نگرش توحیدی قرآن کریم، آفریدگار انسان آگاه و محیط به همه مصلحت‌ها و مفساد امور عالم و حکیم در ارائه برنامه‌های اقتصادی متناسب در حوزه تبیین آسیب‌ها و ارائه راهکارها به بهترین وجه ممکن است؛ یعنی خداوند سبحان بر مبنای همین مناسبات و مصالح و مفساد، انسان را ملزم و مکلف به اجرای برنامه‌های اقتصادی دین نموده است. از این رو، در نگرش توحیدی، محوریت همه امور از جمله تقسیم‌بندی آسیب‌های امنیت اقتصادی، خداوند متعال است. به عبارت دیگر در این مبنای گونه‌شناسی به عنوان دیدگاه مختار تحقیق، چند نکته لحاظ شده است:

۱. اولویت‌بندی آسیب‌ها بر مبنای میزان شدت و ضعف و گستره شکنندگی و تهدیدساز این آسیب‌ها بر امنیت اقتصادی از منظر قرآن؛

۲. رابطه مستقیم و غیر مستقیم یا باواسطه این آسیب‌ها در تأثیرگذاری، تخریب و تهدید امنیت اقتصادی از منظر قرآن:

۳. کاربردی و عملیاتی بودن آن‌ها و نه صرفاً نظری و تئوری بودن:

۴. جامعیت و مانع بودن آن به طوری که تمام آسیب‌های مدنظر قرآن در این قالب قرار بگیرند و از شمول غیر آن‌ها جلوگیری و ممانعت شود.

۳-۲. گونه‌شناسی آسیب‌های امنیت اقتصادی در قرآن (با محوریت خداوند متعال)

آسیب‌های امنیت اقتصادی بر مبنای مختار پژوهش -محوریت خداوند متعال- به صورتی منسجم و نظام‌مند و جامع در قالب دو بخش کلی آسیب‌های فردی و آسیب‌های سیستمی امنیت اقتصادی قابل تقسیم هستند که به دلیل محدودیت این تحقیق اجمالاً طرح می‌کنیم:

۳-۲-۱. آسیب‌های فردی امنیت اقتصادی

آسیب‌های فردی امنیت اقتصادی در مقابل آسیب‌های سیستمی قرار دارند. البته با توجه به اینکه دانش اقتصاد یکی از شاخه‌های علوم اجتماعی است و به بررسی ارتباط انسان با محیط اقتصادی پیرامون خود می‌پردازد (روزبهان، ۱۳۹۷: بازده)، مراد از آسیب‌های فردی، صرفاً اختلالات امنیتی فرد نسبت به خویش نیست -که گاهی در علم اخلاق و روان‌شناسی مطرح می‌شود- بلکه آسیب‌های امنیت اقتصادی فرد نسبت به جامعه مراد است. این موارد تهدیدساز گاهی تأثیرات مستقیم بر نظام امنیت اقتصادی داشته و خداوند متعال هم با شدت و صراحت از آن نهی فرموده است و گاهی حوزه تخریبی آن کمتر بوده یا باواسطه است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۵)^۱ که به تبع آن، خداوند متعال

۱. البته متفکر گران‌قدر شهید مطهری معتقد است: دو پیوند مستقیم و غیر مستقیم در مباحث اقتصاد و اسلام حاکم است. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیات‌ها، حجرها، ارث، هبات و صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌هایی در زمینه ثروت و غیره دارد و پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است که مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار، منع دزدی، خیانت، رشوه که همه این‌ها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است.

نیز متناسب و به گونه‌ای ارشادی از آن بر حذر داشته است. هر کدام از این دسته‌ها جداگانه بررسی می‌شوند:

الف) آسیب‌های ممنوع امنیت اقتصادی در قرآن با تأثیر مستقیم و تصریح نصوص، که خود به دو قسم تقسیم می‌شوند:

اول، آسیب‌های تحریمی - رفتاری در اقتصاد قرآنی که در تعالیم و حیانی به شدت نهی شده‌اند؛ مانند «ربا» که قرآن آن را به منزله جنگ با خدا و رسولش اعلان و به شدت نهی کرده است (بقره/ ۲۷۵-۲۷۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۲/۴۲۳) یا احتکار (مائده/ ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰-۲۳/۲۴؛ نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) و رشوه (مائده/ ۶۲؛ قمی، ۱۴۱۴: ۳/۳۶۰). نسبت به دزدی نیز نهی (ممتحنه/ ۱۲) و مجازات شدید قطع دست مشخص شده است (مائده/ ۳۸). قمار (بقره/ ۲۱۹)، کلاهبرداری (نساء/ ۱۶۱)، اکل مال به باطل (بقره/ ۱۸)، قچاق و افساد فی الارض (بقره/ ۲۰۵) و... از دیگر آسیب‌های رفتاری حرام هستند (ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۳ الف).

دوم، آسیب‌های تحریمی - اخلاقی در اقتصاد قرآنی؛ مانند اسراف و مصرف‌گرایی (اعراف/ ۳۱)، تکاثر (توبه/ ۳۴)، کم‌فروشی (رحمن/ ۹؛ مطففین/ ۱)، طغیان و سرکشی (هود/ ۱۱۲؛ رحمن/ ۸) و... که از اخلاقیات منهی شدید در تعالیم قرآنی و روایی هستند (ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۰).

ب) آسیب‌های ارشادی - اخلاقی و رفتاری امنیت اقتصادی در قرآن با تأثیر غیر مستقیم (باواسطه). تعالیم قرآن به گونه‌ای ارشادی از این قسم آسیب‌های امنیت اقتصادی نهی کرده‌اند؛ مثلاً به مقابله با تجمل‌گرایی (اعراف/ ۳۱؛ هود/ ۱۱۶)، دنیادوستی (انسان/ ۲۷)، (انفال/ ۶۷)، بیکاری (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۲/۳۶)، اهمال‌کاری و تبلی (نساء/ ۱۴۲؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۵۵)، تکدی (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۹/۴۳۶؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۲۲۶)، فقرگرایی (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۲۸۷)، لذت‌گرایی (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۴/۲۹؛ تمیمی آمدی، ۱۳۹۲:

۱. لازم به ذکر است که در اخلاق باید تفکیک قائل شد بین صرف حالت ملکه درونی، بدون هیچ ظهور و بروز بیرونی که مسلماً نمی‌تواند متعلق حرمت باشد، با حالتی از اخلاقیات در حد برنامه‌ریزی یا موجب تحریک به گناه یا خوی عادی و نهادینه و فرهنگ که حرمت بدان تعلق می‌گیرد. بدیهی است که این خوی درونی اگر تبدیل به رفتار بیرونی شد، به طریق اولی متعلق قرار می‌گیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱: ۲۲/۶۱۸).

ح ۶۲۵۷)، آرزوهای طولانی (نهج البلاغه، خطبه ۲۸)، کنز و زراندوزی (توبه/ ۳۴) و ... پرداخته‌اند.

۲-۳-۲. آسیب‌های سیستمی امنیت اقتصادی

بخش دوم از آسیب‌های امنیت اقتصادی، آسیب‌های سیستمی هستند. این گونه آسیب‌ها بر خلاف آسیب‌های فردی عمدتاً شبکه‌ای و دارای آفات در هم تیده اجتماعی هستند. مقام معظم رهبری بارها از آن تعبیر به اژدهای هفت سر فساد کرده است که یک سر اژدهای هفت سر را که میزنی، با شش سر دیگر حرکت می‌کند و از بین بردنش آسان نیست (بیانات رهبری، ۲/۶/۱۳۸۷-۱۹/۱۱/۱۳۹۶).

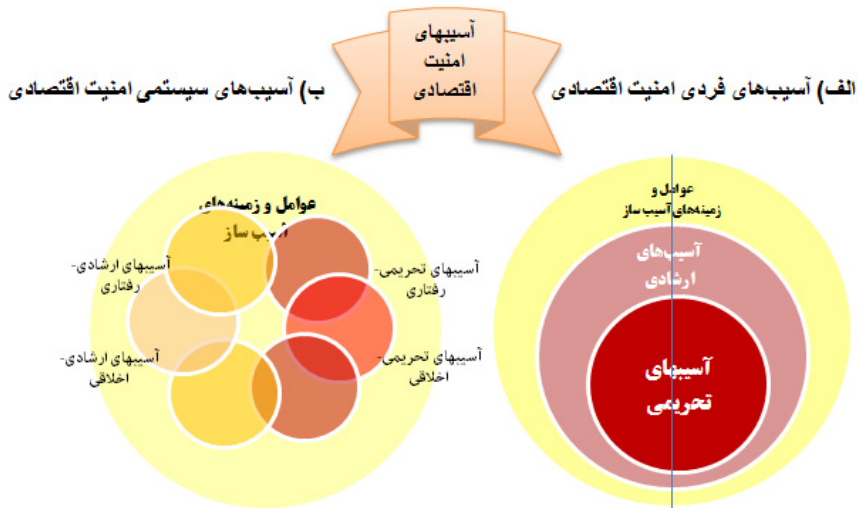
بنابراین با نگرشی مجموعی به آیات و روایات در اقسام ذیل طرح و بررسی می‌شوند:

الف) آسیب‌های سیستمی و ممنوع امنیت اقتصادی در قرآن با تأثیر مستقیم و بی‌واسطه مانند: مفاسد سیستمی اقتصادی از جمله رانت و اختلاس و پولشویی و مماشات در برخورد با مفسدان اقتصادی (نهج البلاغه، نامه ۴۱ و ۵۳)، تبعیض و بی‌عدالتی (نساء/ ۱۳۵؛ مائده/ ۸)، همچنین آسیب‌های ناشی از سیستم پولی و مالی، وابستگی و عدم استقلال (نساء/ ۱۴۱) که زمینه‌ای برای پذیرش حاکمیت دشمن و تأثیر شدید از تحریم و فشارهای بیرونی هستند.

ب) آسیب‌های سیستمی با نهی ارشادی با تأثیر غیر مستقیم یا با واسطه امنیت اقتصادی در قرآن؛ مانند آسیب‌های سیستمی ناشی از ضعف فرهنگ و سبک زندگی غلط یا اختلال در تربیت اقتصادی اجتماع در حوزه تولید (نحل/ ۱۶؛ جاثیه/ ۱۲-۱۳؛ ملک/ ۱۵) یا در مصرف (انعام/ ۱۴۱؛ اعراف/ ۳۱) و حوزه توزیع (نحل/ ۹۰؛ ابن شعبه حزانی، بی‌تا: ۲۴۷-۲۴۸) یا آسیب‌های ناشی از ضعف در دیگر حوزه‌های عمومی فرهنگ اقتصادی است. همچنین آسیب‌های ناشی از سوء مدیریت و ضعف در حوزه حاکمیت مانند عدم تعهد (بقره/ ۲۰۴-۲۰۵؛ عنکبوت/ ۳۹؛ نهج البلاغه، نامه ۷۹) و سفاقت و بی‌تدبیری یا عدم تخصص (نساء/ ۵؛ نهج البلاغه، نامه ۶۲) و نیز آسیب‌های ناشی از عدم آگاهی و ضعف باور نسبت به اسباب و عوامل معنوی رزق و روزی (هود/ ۶؛ عنکبوت/ ۶۰) یا آسیب‌های اقتصادی

ناشی از جو روانی برآمده از فضاسازی و سیاه‌نمایی و شایعه‌پراکنی (اسراء/ ۳۶؛ نور/ ۱۹؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۸۳) یا آسیب‌های سیستمی ناشی از ناامنی نظام غذایی (معاون/ ۳) و توزیعی (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲۸۸/۶-۲۹۲) و یا دیگر آسیب‌های سیستمی زیربنایی و ساختاری در این گونه از آسیب‌ها باید ریشه‌یابی و علاج شوند.

شکل شماره ۱: ترسیم نظام آسیب‌شناسی امنیت اقتصادی در قرآن و روایات^۱



۲-۴. ترسیم نظام روشمند پیشگیری و مقابله با آسیب‌های امنیت اقتصادی

در قرآن

ترسیم نظام‌مند روش‌ها و راهکارهای پیشگیری و مقابله با آسیب‌های امنیت اقتصادی، نیازمند مجالی مفصل است. اما در این مقاله اجمالاً در قالب یک نمودار اشاره می‌شود، که با نگاه مجموعی به آیات و روایات در سه بخش کلی قابل طرح و ارائه است:

۱. در این تصویر، رنگ‌ها به تناسب شدت و ضعف تعلق نهی خداوند متعال و میزان حوزه تخریبی آسیب‌ها از حالت پررنگ به کم‌رنگ‌تر تنظیم شده‌اند. همچنین خط ترسیم‌شده بر آسیب‌های فردی، آن را به دو قسم اخلاقی و رفتاری تقسیم می‌کند.

جدول شماره ۱: ترسیم ساختار نظام‌مند و منسجم تأمین امنیت اقتصادی در قرآن کریم

۱۳

۱. راهکارهای شناختی و عوامل و زمینه‌های تأمین امنیت اقتصادی

<p>باورهای زمینه‌ساز (شناختی و عقاید) مانند: باور به رازقی مدبر و حکیم، مقدر بودن روزی، حیات دوباره، باور به مفهوم برکت و نکیت، مالکیت خدا، تصحیح باور نسبت به فقر و دنیای مذموم و ممدوح</p>	<p>فرهنگ‌های زمینه‌ساز (حوزه اخلاق) مانند: فرهنگ صحیح مصرف و رونق تولید و توزیع متناسب، خوی مفایی و انکاء به نفس، شاعت و رضایت به قدر ظاف، فرهنگ تلاش و عدم تنبلی، صرفه‌جویی، شکرگزاری و دینداری و...</p>	<p>رفتارهای زمینه‌ساز و پیشگیرانه (آداب) مانند: تربیت اقتصادی اسلامی، حاکمیت و مدیریت متعهد و متخصص، حمایت از تولید و زیرساخت‌های اقتصادی، تشویق کار و تلاش، حمایت از علم و نخبگان و...</p>
--	---	---



۲. راهکارهای کلی اقتصادی پرآمده از زمینه‌ها

اعتدال و میانگروی	تعاون اجتماعی (انفاق و صدقه و...)	قرض الحسنه	گردش مال و جلوگیری از حبس مال	عدالت و احسان (مسامحت و مواسات)	فقرزدایی و تأمین رفاه نسبی	حرمت مال و مالکیت خصوصی	عدم تراکم سرمایه و توزیع مناسب ثروت	انترام به قراردادهای اقتصادی (مضاربه و مساقات و...)	اقتصاد مقاومتی و..
-------------------	-----------------------------------	------------	-------------------------------	---------------------------------	----------------------------	-------------------------	-------------------------------------	---	--------------------



۳. مقابله موردی با هر کدام از آسیب‌های امنیت اقتصادی

مقابله با ربا و سیستم ربوی	مقابله با تکثر و مصرف‌گرایی	مقابله با احتکار	مقابله با مفاسد اقتصادی	مقابله با رشوه و دزدی و کلاهبرداری	مقابله با بی‌تدبیری و سفاقت حوزه مدیریت و حاکمیت	شفاف‌سازی و...
----------------------------	-----------------------------	------------------	-------------------------	------------------------------------	--	----------------

نتیجه‌گیری

قرآن کریم نسبت به مفهوم «امنیت اقتصادی» و آسیب‌شناسی و راهکارهای تأمین آن دارای نظریه است. با بررسی کاربردهای قرآنی، تعریف «امنیت اقتصادی» از منظر قرآن کریم عبارت است از: «فراهم بودن ظرفیت برخوردار از رفاه نسبی سالم، اطمینان‌بخش و پایدار، به گونه‌ای که با استفاده از سازوکارهای تدبیر حکیمانه معیشت متعادل [عدالت‌محور] و هدفمند و مقاوم اقتصادی، بتوان از مخاطرات احتمالی و ترس و اضطراب نسبت به نظام اقتصادی ایمن بود؛ در تمام ابعاد و سطوح اقتصادی اعم از ابعاد فردی و اجتماعی و ملی، همچنین در حوزه‌های متعدد امنیتی اقتصاد اعم از

محیط و مسکن و امنیت غذایی و دیگر حوزه‌های تأمین نیازهای اولیه اقتصادی». همچنین بنا بر تعالیم قرآنی بهترین و جامع‌ترین معیار تقسیم‌بندی آسیب‌های امنیت اقتصادی، محوریت توحیدی خداوند متعال است. یعنی اولویت‌بندی بر مبنای تعلق نهی پروردگار آگاه به مصالح و مفاسد و میزان شدت و ضعف تخریبی این آسیب‌ها، در دو بعد فردی و سیستمی در حوزه‌های اخلاقی و رفتاری است.

آموزه‌های قرآنی نسبت به تأمین امنیت اقتصادی نیز دارای نظامی منسجم و روشمند از راهکارهای زمینه‌ساز و پیشگیرانه و مقابله‌ای است که عمدتاً قرآن کریم بر عوامل و زمینه‌های پیشگیرانه در حوزه باورها و فرهنگ‌ها و رفتارهای زمینه‌ساز برای تأمین امنیت اقتصادی تأکید دارد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ هفتم، قم، آل علی (ع)، ۱۳۸۳ ش.
۳. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول (ع)، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. اخوان کاظمی، بهرام، امنیت در نظام سیاسی اسلامی، چاپ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶ ش.
۶. الهی‌زاده، محمد حسین و مریم محمدی، درسنامه تربیت اقتصادی، مشهد، مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره، ۱۳۹۷ ش.
۷. الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی، تهران، اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۸. ایروانی، جواد، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۰ ش.
۹. همو، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی (سطح پیشرفته)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۱۰. همو، «نگاهی به تأثیر فرهنگ بر پیشرفت اقتصادی»، فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، سال بیستم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۱)، تابستان ۱۳۹۳ ش. (ب)
۱۱. بارو، رابرت جی.، اقتصاد کلان: رویکرد پیشرفته، ترجمه محمد نصر اصفهانی و احسان رسولی‌نژاد، همدان، نور علم، ۱۳۹۷ ش.
۱۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثه، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. برومند، شهزاد، امنیت اقتصادی در ایران و چند کشور منتخب (مطالعه تطبیقی)، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. بوزان، باری، مردم، دولت‌ها و هراس، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه: سخنان و خطبه‌های رسول مکرّم اسلام (ص)، تصحیح و تنظیم محمد امین شریعتی و عبدالرسول پیمانی، اصفهان، خاتم‌الانبياء، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. توکلی، محمد جواد، و امید ایزانلو، «رویکرد اقتصاد مقاومتی در آسیب‌شناسی اقتصادی»، دوفصلنامه پژوهش‌های اقتصاد مقاومتی، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۱۸. جهانیان، ناصر، امنیت اقتصادی از دیدگاه اسلام و راهبردهای آن، تهران، نور علم، ۱۳۹۸ ش.
۱۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران، کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. حسینی محمدآباد، سید ابوذّر، روش‌های اسلامی تأمین بهداشت روان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۴ ش.
۲۱. حکیم، سید محمد باقر، علوم القرآن، چاپ سوم، قم، مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. حکیمی، محمد رضا و محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیة، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. دهقان، محمد علی و مرتضی عزتی، امنیت اقتصادی در ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (دفتر مطالعات اقتصادی)، ۱۳۸۷ ش.

۲۴. دهقانی، علی، *اقتصاد خرد*، چاپ هفدهم، تهران، ترمه، ۱۳۹۶ ش.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. رسولی، کریم، و اسداله فرزین‌وش، «تیین رابطه بین آزادی و امنیت اقتصادی با تشکیل سرمایه: شواهدی از کشورهای نوظهور و در حال توسعه»، *فصلنامه مطالعات اقتصادی کاربردی ایران*، سال چهارم، شماره ۱۳، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۷. رفیعی آتانی، عطاءالله، و مهدی ناظمی اردکانی، *سهم اقتصاد فرهنگ در اقتصاد ملی*، تهران، آثار فکر، ۱۳۹۷ ش.
۲۸. روحانی، محمود، *المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم (فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم)*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. روزبهان، محمود، *مبانی علم اقتصاد*، چاپ نهم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷ ش.
۳۰. زارعشاهی، احمدعلی، «بی‌ثباتی سیاسی و امنیت اقتصادی و تأثیر آن بر عوامل تولید در ایران»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، شماره‌های ۷-۸، بهار و تابستان ۱۳۷۹ ش.
۳۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. شایگان، فریبا، «امنیت پایدار از دیدگاه مقام معظم رهبری»، *فصلنامه آفاق امنیت*، سال پنجم، شماره ۱۴، بهار ۱۳۹۱ ش.
۳۳. شرفاوی، حسن محمد، *گامی فراسوی روان‌شناسی اسلامی یا اخلاق و بهداشت روانی در اسلام*، ترجمه محمدباقر حاجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳۴. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصاد ما (بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام)*، ترجمه محمدکاظم موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۴۸ ش.
۳۵. همو، *اقتصاد ما*، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، قم، دارالصدر، ۱۳۹۳ ش.
۳۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین و قاسم الهاشمی، *الاعجاز و التحدی فی القرآن الکریم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر مجمع البیان*، تحقیق و تعلیق لجنة من العلماء و المحققین الأخصائین، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.
۴۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۳. فاتحی دابانلو، محمدحسین، *عرضه، تقاضا و تعادل بازار: ویژه کارآفرینان*، تهران، مهر مینو، ۱۳۹۱ ش.
۴۴. فتاحی، سیدحمید، *بهداشت روانی در اسلام*، قم، مرتضی، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. فلاح، فرزانه، *مبانی امنیت اقتصادی از منظر قرآن کریم و نهج البلاغه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه قم، ۱۳۹۲ ش.

۴۶. قائمی نیا، علی اصغر، «آسیب شناسی اقتصاد اسلامی در حوزه نظر و عمل»، ماهنامه زمانه، شماره ۱۷، مهر ۱۳۹۰ ش.
۴۷. قرضاوی، یوسف، نقش ارزش‌ها و اخلاق در ارتباط با اقتصاد اسلامی در عرصه‌های تولید، تجارت، توزیع، مبادله و مصرف، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، احسان، ۱۳۹۰ ش.
۴۸. قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، تهران، دار الاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۰. ماندل، رابرت، چهره متغیر امنیت ملی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷ ش.
۵۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۵۴. همو، نظری بر نظام اقتصادی اسلام، چاپ بیست و پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۹۸ ش.
۵۵. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۵۶. همو، علوم قرآنی، چاپ چهارم، قم، التمهید، ۱۳۸۱ ش.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از فضلاء، پیام قرآن، چاپ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، خطوط اقتصاد اسلامی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۶۰ ش.
۵۹. منصور قناعی، جمشید، «امنیت اقتصادی»، اقتصاد پنهان، فصلنامه پژوهشی - تحلیلی ستاد مبارزه با قاچاق کالا و ارز، شماره ۱۲، بهار ۱۳۸۹ ش.
۶۰. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۶۱. نورث، داگلاس سی.، نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی، ترجمه محمدرضا معینی، تهران، سازمان برنامه و بودجه، مرکز مدارک اقتصادی - اجتماعی و انتشارات، ۱۳۷۷ ش.
62. Atkinson, Rita L., et al., *Introduction to Psychology*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983.
63. Udovic, Bostjan, "Economic Security: Large and Small States in Enlarged European Union", University of Ljubljana, Faculty of Social Sciences, Centre of International Relations, 2006.

ساختار و نتایج استعاره مفهومی بهشت در قرآن کریم*

□ سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)^۱

چکیده

یکی از موضوعاتی که همواره در کانون مباحث بلاغی قرآن پژوهان قرار داشته، استعاره و چگونگی تأثیر آن در زبان قرآن بوده است. با ظهور علوم شناختی و پس از معرفی نظریه استعاره مفهومی از جانب جرج لیکاف، این مطالعات دچار تحول گشته و روش‌هایی برای درک بهتر متون در پرتو این نظریه ارائه شده است. هدف پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با تجزیه و تحلیل کیفی انجام شده است، بررسی شواهدی از استعاره‌های مفهومی در قرآن و نتایج حاصل از آن در مفهوم‌سازی برای مخاطبان این کتاب آسمانی می‌باشد. بدین منظور، مفهوم بهشت به عنوان مورد مطالعه انتخاب و سپس به بررسی استعاره‌های مفهومی آن در دامنه آیات مرتبط با بهشت پرداخته شده و در نهایت ساختاری از آن‌ها ارائه گردیده است. همچنین شواهدی از این نوع استعاره در روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام ارائه شده است. با دقت در ساختار مذکور مشخص

می‌شود که بهشت توسط چه مواردی مفهوم‌سازی شده و چگونه در تجربیات روزمره ما از زندگی ریشه دارد.

واژگان کلیدی: استعاره مفهومی، بهشت، قرآن، جرج لیکاف، تاریخیت.

مقدمه

یکی از زیرشاخه‌های مباحث بلاغی قرآن، مبحث استعاره است که در کنار مجاز و کنایه و تشبیه، همواره مورد توجه اندیشمندان این حوزه بوده و به عنوان یکی از شگردهای زیبایی‌آفرینی کلام خداوند بررسی شده است (ر.ک: معمر بن مثنی تیمی، ۱۴۰۱). با ظهور علوم شناختی^۱ و نظریات زبان‌شناسی شناختی،^۲ تحولی چشمگیر در شاخه‌های مختلف ادبیات و فلسفه و زبان‌شناسی پدید آمد. یکی از این نظریات، نظریه «استعاره مفهومی» است که بر اساس آن، استعاره در ابتدا ویژگی تفکر است، نه زبان؛ یعنی به نحوه اندیشیدن انسان مربوط می‌شود. بر این اساس، تفکر اساساً خصلت استعاری دارد و بسیاری از مفاهیم مربوط به یک حوزه را در قالب مفاهیم حوزه‌ای دیگر که از طریق یک رابطه به حوزه اول مرتبط می‌شوند، می‌توان درک کرد.

این نظریه تفاوت‌هایی اساسی با نظریه سنتی استعاره دارد. محققان معاصر با استفاده از این نظریه به بررسی مجدد متون مختلف پرداخته و ویژگی‌های آن‌ها را بازخوانی و بازبازی نموده‌اند. متن قرآن کریم نیز از آن جهت که برای مخاطب بشری و به زبان او نازل شده است، می‌تواند با این شیوه مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش توصیفی - تحلیلی، به دنبال استفاده روشمند از این شیوه هستیم تا با بررسی فضاهای استعاری در قرآن کریم، تحلیل نماییم که در پرتو این نظریه، به چه نتایجی می‌توان دست یافت.

مورد مطالعه این پژوهش، مفهوم «بهشت جاوید» است. از نگاه قرآن، هدف نهایی آفرینش انسان و جهان، بازگشت به خداوند است که مقصود از آن، حضور انسان در قیامت و دیدن کارنامه عمل خویش به صورت درجات بهشت یا ذرکات دوزخ است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۸-۷). از این رو، شناخت مفهوم بهشت از صدر اسلام برای مسلمانان

1. Cognitive sciences.

2. Cognitive linguistics.

اهمیت فراوان داشته است. در این پژوهش می‌کوشیم تا دریابیم که خداوند چگونه مفهوم بهشت را از طریق استعاره‌های مفهومی، برای مخاطبانش مفهوم‌سازی نموده است.

استعاره مفهومی

با ظهور علوم شناختی در اواسط قرن بیستم میلادی، تحولات اساسی در بسیاری از علوم مانند فلسفه، روان‌شناسی، هوش مصنوعی، عصب‌شناسی و زبان‌شناسی پدید آمد. سه دهه بعد، روش متمایزی از نظریه‌پردازی پیرامون زبان و ذهن و معنا، در آثار زبان‌شناسانی چون چارلز فیلمور،^۱ الانر راش،^۲ جورج لیکاف،^۳ رونالد لنگاکر^۴ و پیروان آنها شکل گرفت که به زبان‌شناسی شناختی معروف گردید. زبان‌شناسی شناختی، جنبه‌زبانی تلاش‌های دانشمندان علوم شناختی است. این رشته با ارائه شواهدی، به تقویت این نظریه پرداخت که شیوه یادگیری و پردازش زبان همانند شیوه یادگیری و پردازش دیگر بخش‌های شناخت انسان است (لینتل‌مور و تیلور، ۱۳۹۵: ۱۱). یکی از برجسته‌ترین پایه‌گذاران زبان‌شناسی شناختی که در زمینه استعاره پژوهش نمود، جرج لیکاف (زاده ۱۹۴۱ م.) است. او که نخست از موافقان رویکرد صورتگرایی چامسکی بود، در دهه ۱۹۸۰، به نظریه معناشناسی گروید.

لیکاف و مارک جانسون،^۵ «نظریه معاصر استعاره»^۶ یا «نظریه استعاره مفهومی»^۷ را با انتشار کتاب *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*^۸ در سال ۱۹۸۰ معرفی نمودند. همچنین لیکاف در سال ۱۹۹۳ مقاله «نظریه معاصر استعاره» را منتشر کرد. انتشار کتاب و مقاله فوق، موجی از تولیدات علمی را طی چند دهه در مجامع علمی و دانشگاهی، نشست‌ها و نشریات علمی پژوهشی به دنبال داشت (Dancygier & Sweetser, 2014: 2).

1. Charles Fillmore.
2. Eleanor Rosch.
3. George Lakoff.
4. Ronald Langacker.
5. Mark Johnson.
6. The Contemporary Theory of Metaphor.
7. Conceptual Metaphor Theory (CMT).
8. Metaphors We Live By.

جانسون متوجه شده بود که بیشتر دیدگاه‌های سنتی فلسفی، نقش اندکی برای استعاره در فهم جهان قائل هستند. لیکاف شواهدی زبانی را یافته بود که نشانگر حضور استعاره در اندیشه روزمره ماست. این شواهد نه تنها با هیچ یک از نظریه‌های فلسفی و زبان‌شناسی انگلیسی و آمریکایی سازگار نبودند، بلکه تجدیدنظر در فرض‌های اساسی سنت فلسفی غرب پیرامون استعاره را اقتضا می‌کردند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۷-۸).

برای توضیح استعاره مفهومی به اختصار، از مثال «عشق سفر است» کمک می‌گیریم. ذیل این استعاره، جملاتی از این قبیل دیده می‌شوند:

رابطه ما به بن بست خورده است.

ما بر سر دوراهی قرار گرفته‌ایم.

این رابطه به جایی نمی‌رسد.

یک راه طولانی و پردست‌انداز را آمده‌ایم.

این رابطه، یک خیابان بن بست است.

رابطه ما به گل نشسته است.

از ریل خارج شده‌ایم.

در تمامی این موارد، مفهوم عشق به کمک سفر، «مفهوم‌سازی» شده است. زبان روزمره عبارت‌های فراوانی دارد که مبتنی بر این قبیل مفهوم‌سازی‌ها هستند و نه تنها به هدف گفتگو درباره چیزی مانند عشق، بلکه برای استدلال در مورد آن به کار می‌روند. لیکاف معتقد است یک اصل کلی در این زمینه وجود دارد که چگونه عبارت‌های زبانی مربوط به سفر، برای توصیف عشق به کار رفته و همچنین چگونه الگوهای استنباط مربوط به سفر، برای استدلال درباره عشق به کار می‌روند. (این اصل نه بخشی از دستور زبان است و نه بخشی از واژگان آن؛ بلکه بخشی از نظام مفهومی زیربنای زبان است. این اصل همانند یک سناریوی استعاری است) (لیکاف، ۱۳۹۷: ۳۲۶-۳۲۷).

دلیل استفاده ما از استعاره‌های مفهومی این است که تعداد بسیاری از مفاهیمی که برای ما مهم هستند، یا انتزاعی‌اند و یا تصویر روشنی در تجربه ما ندارند. بنابراین برای فهم آن‌ها ناچاریم از مفاهیم دیگری استفاده نماییم که برای ما روشن‌تر هستند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۱۴۳). در واقع، استعاره مفهومی شامل فهم یک حوزه از تجربه، مانند عشق، بر حسب یک

حوزه بسیار متفاوت از تجربه، مانند سفر است. به زبان فنی‌تر، استعاره را می‌توان نگاشتی^۱ از یک حوزه مبدأ^۲ (سفر) برای یک حوزه مقصد/ هدف^۳ (عشق) تصور کرد (همان: ۳۲۷).

مفهوم بهشت در قرآن کریم

تصویر بهشت در قالب اوصاف متعدد، در بسیاری از سوره‌های قرآن مخصوصاً سوره مکی آمده است (سیدجوادی، ۱۳۷۵: ج ۳، ذیل بهشت). عمومی‌ترین نام بهشت در قرآن کریم، «جَنَّة» است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۷: ذیل بهشت). به گفته ابن عباس (م. ۶۸ ق.). جَنَات در قرآن به لفظ جمع آمده است؛ زیرا لغات دیگری نیز در قرآن برای بهشت آخرت آمده‌اند که از این قرارند: جَنَّة الفردوس، عدن، جَنَّة النعیم، دار الخلد، جَنَّة المأوی، دار السلام و عَلَیْن (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴۱۵/۱). واژه «جَنَّة» از ریشه «ج ن ن» گرفته شده که به معنای «پوشیده بودن» است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۷: ذیل بهشت). راغب اصفهانی «جَنَّة» را هر باغ و بستانی می‌داند که دارای درختان انبوه است و زمین را می‌پوشاند و دلیل نامیده شدن بهشت به آن، یا به جهت شباهت میان باغ‌های زمین و بهشت است و یا به دلیل پوشیده بودن نعمت‌های آن از ما (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴۱۴/۱-۴۱۵). البته وجوه دیگر نیز برای این نام‌گذاری ذکر شده که به همین معنای «پوشیدگی» بازمی‌گردند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۷: ذیل بهشت).

جَنَّة و مشتقاتش در قرآن، در چهار معنا به کار رفته‌اند (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۸-۷):
بهشت آدم: جایگاه آدم و حوا عَلَيْهِمَا السَّلَام پیش از هبوط به دنیا (۶ مورد)؛

بهشت دنیا: باغ‌های همین جهان (۲۵ مورد)؛

بهشت برزخ: جایگاه ارواح نیکوکاران در جهان پس از مرگ (۱ مورد)؛

بهشت موعود: جایگاه نیکوکاران در عالم آخرت (۱۱۷ مورد).

در این پژوهش، معنای چهارم یعنی بهشت آخرت که «اقامتگاه ابدی مؤمنان و صالحان رستگار در جهان آخرت» است (سیدجوادی، ۱۳۷۵: ج ۳، ذیل بهشت) مطالعه می‌شود.

1. Mapping.
2. Source domain.
3. Target domain.

امکان تحقق وجه استعاره بهشت

بنا بر تعریف لیکاف، هر گاه مفهومی کمتر قابل فهم، خواه انتزاعی و خواه مادی، در قالب مفهومی بیشتر قابل فهم، مفهوم‌سازی شود، با استعاره مفهومی مواجه هستیم. بنابراین کافی است نشان دهیم بهشتی که قرآن معرفی می‌نماید، برای مخاطبانش غریب و دور از فهم بوده و خداوند از طریق استعاره‌های مفهومی متعدد، این مفهوم پوشیده را آشکار ساخته است. این پوشیده‌ماندگی همان خصلتی است که با معنای لغوی جنت نیز سازگاری دارد.

در سخن مفسران، فلاسفه، متکلمان و محدثان، چند دیدگاه درباره بهشت و دوزخ وجود دارد. گروهی بهشت را دنیایی و این‌جهانی دانسته و برخی آن را غیر مادی شمرده و نعمت‌ها و صفات آن را صرفاً تعبیراتی مجازی در اشاره به حقایقی غیر قابل درک برای عموم مردم به شمار آورده‌اند. بنا بر گرایش اول، هر گونه تأویل از بهشت و نعمت‌های آن باطل است. اما گروه دوم سعی می‌کنند که توصیفات قرآن برای بهشت را به معنایی فراتر از ظاهر تأویل نمایند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ج ۱۳، ذیل بهشت). اگر بهشت موعود مادی نباشد، قطعاً با مفاهیم استعاره‌ی روبه‌رو هستیم. البته بنا بر گرایش نخست نیز بهشت موعود، اگرچه به طور مادی معرفی می‌گردد، به کلی با ویژگی‌های باغ‌های این دنیا تفاوت‌های اساسی دارد و مخاطبان قرآن، با بهشتی متفاوت و امری دور از فهم عادی از باغ و بستان دنیوی روبه‌رو هستند. بدین ترتیب، آیات قرآن در زمینه بهشت را در هر حال می‌توان به طور استعاره‌ی فهم نمود.

بر پایه این توضیحات باید گفت که در نظر مشهور مفسران و عالمان مسلمان، بهشت دارای حقیقتی متعین و عینی است و نمی‌توان بر اساس نگاه بلاغت سنتی، آن را مفهومی ذهنی و استعاره‌ی دانست. اما با رویکرد استعاره مفهومی، اصولاً هر گاه مفهوم کمتر قابل فهم در قالب مفهوم بیشتر قابل فهم، بازسازی شود، با استعاره مواجه هستیم، اما نه استعاره سنتی، بلکه استعاره مفهومی. به این ترتیب، در آغاز این مقاله باید تصریح کنیم که هدف از بیان استعاره مفهومی بهشت، این است که گفته شود بهشت مفهومی ذهنی است و مابازای بیرونی ندارد.

استعاره‌های مفهومی بهشت

۱. بهشت مکان / ظرف / باغ / ساختمان و... است

معمولاً مفسران و محدثان اشاره نکرده‌اند که می‌توان فهمی استعاری از بهشت بر اساس مفهوم مکان داشت. اما از پربسامدترین استعاره‌های مفهومی بهشت در قرآن کریم، مواردی هستند که بهشت را در قالب مکان معرفی کرده‌اند. این استعاره‌ها فراوان‌اند و در فهم مخاطبان قرآن از بهشت تأثیر مستقیم دارند. در آیاتی از قرآن کریم، عباراتی مثل «فیها» (بقره/ ۲۵، ۸۲ و...) برای اشاره به بهشت یافت می‌شوند. چنین عباراتی، مبتنی بر استعاره مفهومی «بهشت ظرف است» و در مرحله‌ای خاص‌تر، «بهشت مکان است» هستند.

آیاتی مانند «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ» (بقره/ ۲۱۴)، «فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ» (آل عمران/ ۱۸۵)، «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ» (نساء/ ۱۳) و آیات مشابه دیگر را که متضمن معنای «داخل شدن به بهشت» می‌باشند، نیز می‌توان مبتنی بر استعاره مفهومی «بهشت مکان است» دانست؛ چرا که بهشت باید دارای حیثیت مکانی باشد تا امکان ورود یا خروج داشته باشد.

در برخی آیات، از درهای بهشت سخن رفته است؛ مانند «جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُمْتَحَنَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ» (ص/ ۵۰) و «وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا» (زمر/ ۷۳). در این موارد می‌توان استعاره مفهومی «بهشت، ساختمان است» یا «بهشت، مکانی دارای در است» را در نظر گرفت. فرش‌های بهشت در آیات «وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ» (واقعه/ ۳۴) و «مُتَكِّئِينَ عَلَىٰ فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ» (رحمن/ ۵۴) نیز از همین ساختار مفهومی پیروی می‌کنند.

استعاره‌های «بهشت باغ است»، «بهشت باغ پردرخت است» و «بهشت باغ پرثمر است» و مشابه آن‌ها را نیز می‌توان ذیل همین مجموعه دانست. آیات فراوانی از قرآن کریم، ویژگی‌هایی از بهشت را این‌سان بازنمایی می‌کنند که دارای باغ یا باغ‌هایی سرسبز و آکنده از انواع درخت‌ها، نهرها، جوی‌ها، میوه‌ها و... است. عبارت «جَنَّاتٍ نَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره/ ۲۵؛ آل عمران/ ۱۵؛ ...) را می‌توان نمونه پرتکرار این موارد

برشمرده. وجود چشمه‌ها و نهرها در بهشت، نمونه دیگری از اشاره به ماهیت باغ بودن بهشت است که در آیاتی چون ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (حجر / ۴۵؛ ذاریات / ۱۵)، ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ (قمر / ۵۴) و ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (انسان / ۶) آمده است. درختان بهشتی نیز که در آیات سوره واقعه وصف شده‌اند، بر اساس استعاره‌های فوق قابل فهم هستند: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ۖ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ۖ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ ۖ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ۖ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ (واقعه / ۲۸-۳۳). همچنین سایه‌های بهشت در آیاتی مانند ﴿وَوَدَّخُلُومُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾ (نساء / ۵۷) و ﴿أَكُلُوهَا ذَائِمًا وَظِلُّهَا﴾ (رعد / ۳۵) و میوه‌های آن نیز در آیاتی مانند ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ﴾ (یس / ۵۷) و ﴿لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (زخرف / ۷۳) بر اساس استعاره‌های مفهومی «بهشت باغ / سرسبز / پرثمر است» ظهور زبانی یافته‌اند.

۲. بهشت شیء / شیء قابل شمارش / شیء دارای ارزش و... است

در بخشی از آیات قرآن کریم، بهشت به عنوان شیء دارای ارزش در نظر گرفته شده که به ملکیت نیکوکاران درخواهد آمد: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (رحمن / ۴۶). لام در «لمن» برای ملکیت است؛ یعنی آن شخص مالک دو بهشت می‌گردد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/۲۴۶). وجود حرف لام، وجه استعاری دارد و می‌توان آن را به استعاره مفهومی «بهشت شیء قابل تملیک است» و به طور عام‌تر به استعاره «بهشت شیء است» بازگرداند. نیز قرآن می‌فرماید: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾ (بقره / ۲۵). لفظ «لهم» نیز همان معنای ملکیت را دارد و نشان می‌دهد که بهشت میان آنان «تقسیم» می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱/۲۴۷).

در قرآن، از «بهشت‌ها» سخن رفته است؛ مانند: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾. می‌توان این موارد را مبتنی بر استعاره مفهومی «بهشت شیء شمارش‌پذیر است» دانست. ویژگی دیگر بهشت این است که اندازه و طول و عرض دارد. با توجه به آیه ﴿جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران / ۱۳۳) می‌توان گفت که استعاره مفهومی «بهشت شیء دارای اندازه است» یا «بهشت مکان دارای وسعت» است، چنین نتیجه‌ای را در بر دارد که خداوند پهنای بهشت را به اندازه آسمان‌ها و زمین معرفی می‌نماید.

علامه طباطبایی منظور از «عرض بهشت» را وسعت آن می‌داند و تعبیری را که در این آیه آمده است، کنایه از وسعت بسیار زیاد بهشت می‌داند، به حدی که در خیال بشر ننگند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷/۴). در تفسیر المنار آمده است:

«مقصود از این تعبیر، مبالغه در وصف گستردگی بهشت است و آن را به وسیع‌ترین چیزی که مردم می‌شناسند، تشبیه کرده است» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۳۲/۴).

آیه ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ (حدید/ ۲۱) نیز از همین دست است.

با توجه به آیه ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (شعراء/ ۹۰؛ ق/ ۳۱) می‌توان استعاره مفهومی دیگری مانند «بهشت مکان یا شیء متحرک است» را استخراج نمود؛ زیرا هنگامی می‌توان بهشت را به چیزی نزدیک یا از آن دور کرد که قابل تحرک باشد. ممکن است گفته شود متقین که متحرک هستند، به بهشت نزدیک می‌گردند و بهشت ثابت است. اما کلمه «أزلفت» از مصدر «إزلاف» به معنای نزدیک کردن است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۶/۱۵) و در اینجا، تعبیر نزدیک شدن، به خود بهشت نسبت داده شده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۰۴/۵).

۳. بهشت پاداش / جزا / ارث و ... است

در بسیاری از آیات قرآن، بهشت به عنوان پاداش و جزای نیکوکاران در نظر گرفته شده است. این مفهوم‌سازی با استعاره «بهشت پاداش است» انجام گرفته که خود، مبتنی بر استعاره‌های «بهشت شیء تملک‌پذیر است» و «بهشت شیء باارزش است» شکل گرفته است؛ زیرا معمولاً پاداش‌ها از میان اشیاء باارزش خواهند بود. اینکه بهشت شیء باارزش است، باعث می‌شود تا مخاطب قرآن آن را به عنوان پاداش، جزا، ارث و هر آنچه نیاز به این پیش‌فرض دارد، بپذیرد.

برای نمونه، آیه ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۲) در چنین بستری شکل گرفته است. در این آیه و آیات مشابه، پاداش بهشتیان به خاطر دلیلی است که در ابتدای آیه ذکر می‌شود؛ مثلاً در آیات ﴿قُلْ أُو۟بَّئِكُم مِّجْرًا مِّن دَلِكُمْ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ﴾ (آل عمران/ ۱۵) و ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ﴾ (نساء/ ۱۳)،

رعایت تقوای الهی و اطاعت از خداوند، زمینه دستیابی به بهشت را فراهم می‌آورد. آیات دیگری مانند ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ﴾ (آل عمران / ۱۳۶)، ﴿جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ﴾ (بینه / ۸) و ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (بقره / ۲۷۴) از همین دست هستند.

بستر معنایی دیگری که می‌توان آن را سطح دیگری از استعاره عام «بهشت شیء دارای ارزش است» به شمار آورد، حوزه مبدأ ارث و میراث و استعاره مفهومی «بهشت ارث است» می‌باشد. بهشت در آیه ﴿الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (مؤمنون / ۱۱) به عنوان چیزی معرفی شده که قرار است به بندگان صالح خداوند به ارث برسد. در آیه ﴿وَنُودُوا أَنْ تُلَكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (اعراف / ۴۳) نیز بهشت به عنوان ارثیه‌ای برای مؤمنان معرفی شده است. علامه طباطبایی معتقد است که تعبیر از بهشت به ارث باعث می‌شود تا مخاطبان قرآن چنین استدلال کنند که فردوس برای مؤمنان، باقی و همیشگی است؛ زیرا ممکن است کسی ادعا کند که دیگران هم با ایشان در بهشت شریک هستند و بعد از مؤمنان، خداوند آن را به ایشان اختصاص می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۵) «و تسمیه اعطا به ایراث آن است که در آخرت بی‌رنج و کُلُفْت به ایشان رسد؛ همچنان که مال میراث بدون تعب به وارث منتقل می‌شود» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۲/۴).

۴. بهشت بهای معامله/ سود است

یکی از مواردی که مفهوم بهشت به عنوان حوزه معنایی مقصد نمی‌باشد، بلکه در یک استعاره مفهومی دیگر حضور دارد، جایی است که از دادوستد خبر می‌دهد و در آن، بهشت به عنوان ثمن معامله یا سود معرفی می‌گردد؛ برای مثال در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (توبه / ۱۱۱)، در واقع می‌توان استعاره‌ای مثل «زندگی دادوستد است» را در نظر گرفت که چنین نگاشتی در آن وجود دارد:

مبدأ: دادوستد	مقصد: زندگی
فروشنده	مؤمنان
خریدار	خداوند
کالا (مبیع)	جان و مال مؤمنان
بهای معامله (ثمن)	بهشت

در اینجا می‌بینیم که بهشت به عنوان یکی از ارکان این نگاشت و جزئی از یک مفهوم سازی کلی تر قرار گرفته است. اما همچنان می‌توان گفت که استعاره مفهومی «بهشت بهای دادوستد است» نیز وجود دارد. بهشت در صورتی می‌تواند ثمن معامله قرار گیرد که شیء دارای ارزش باشد. بنابراین می‌توان آن را در سلسله استعاره‌های مفهومی، تحت استعاره «بهشت شیء با ارزش است» گنجانده. از آیه فوق، همچنین می‌توان فهمید که مؤمنان در چنین معامله‌ای قطعاً سود خواهند کرد. پس استعاره «بهشت سود است» را نیز می‌توان از دل این آیه استخراج نمود. این مفهوم را از آیات دیگر نیز می‌توان درک کرد. همچون: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ﴾ (مائده/۱۱۹).

۵. بهشت پایان مسیر / وعده / هدف / و... است

از دیگر استعاره‌هایی که بخشی از آیات قرآن کریم جلوه‌ای از آن هستند، استعاره «زندگی سفر است» می‌باشد که لیکاف نیز به آن اشاره کرده است. در این استعاره، انسان‌ها مسافرنده و مقصد و نقطه پایانی این سفر، همان بهشت است. بهشت به مؤمنان وعده داده شده و آنان رسیدن به بهشت و البته رضوان الهی را به عنوان هدف نهایی خود انتخاب نموده‌اند. آیات زیادی در قرآن کریم، حاوی این معانی هستند؛ همچون: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا﴾ (نساء/۱۲۲): ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/۹): ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (عد/۳۵). بهشت پایان این مسیر است؛ زیرا خداوند دستور داده است تا مؤمنان برای رسیدن به آن، از یکدیگر سبقت جویند: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ﴾ (آل عمران/۱۳۳) و ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ﴾ (حدید/۲۱). استعاره مفهومی «بهشت نتیجه است» نیز مشابه استعاره‌های مفهومی فوق، مبتنی بر مفهوم پایان مسیر بودن بهشت است. در قرآن کریم، بهشت به عنوان نتیجه عوامل بسیاری معرفی شده است؛ عواملی همچون پرهیز از گناه، احسان، اخلاص، آزار دیدن در راه خدا، استغفار، استقامت بر عقیده، اطمینان روح، امانتداری، امر به معروف، انابه، انفاق، ایثار، ایمان و تقوا (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۵۳۹/۶-۵۵۴).

۶. بهشت دارای درجات است

در برخی آیات قرآن با مفهومی از بهشت روبه‌رو هستیم که برخاسته از این معناست که بهشت دارای درجات مختلف است و همه درجات آن یکسان نیستند؛ از جمله در این آیه: ﴿وَمَنْ دُونِهِمَا جَنَّاتٍ﴾ (رحمن / ۶۲) بعضی از مفسران کلمه «دوینهما» را به معنای «غیر» و برخی به معنای «پایین‌تر» دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷/۲۵۲). در واقع، با دو بهشت دیگر روبه‌رو هستیم که پایین‌تر از دو بهشتی که پیشتر ذکر شد، قرار دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳/۱۷۵). در اینکه منظور از پایین‌تر بودن چیست، نیز معانی مختلفی مانند تفاوت در فضیلت و درجه ذکر شده است (طبرسی، ۱۳۵۲: ۲۴/۱۱۹-۱۲۰). این وجه مفهومی از بهشت را می‌توان مبتنی بر استعاره مفهومی «بهشت دارای درجات است» دانست. اینکه دو بهشت پایین‌تر، از نظر فضیلت و شرافت در درجه نازل‌تری هستند، خود بر اساس استعاره‌های مفهومی «بالا باارزش و پایین بی‌ارزش است» می‌باشد.

این معنا در آیه ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ (غاشیه / ۱۰؛ حاقه / ۲۲) نیز دیده می‌شود. بلندی بهشت را در این آیه هم به معنای شرافت و هم به معنای مکان و منزلت دانسته‌اند (همان: ۲۷/۴۲). از آنجا که حس انسان از بلندی، در نفس او تأثیر خاص و شکوهمندی دارد، خداوند این تعبیر را برای بهشت به کار برده است (سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۶/۳۸۹۷). نیز خداوند فرموده است: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه / ۷۲). در این آیه نیز با درجاتی از بهشت روبه‌رو هستیم که به ترتیب از باغ‌های پر از درخت شروع شده و به جنات عدن و سپس رضوان الهی می‌رسد و مورد اخیر را به عنوان درجه بالاتری از وعده الهی می‌یابیم (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۱/۱۶۲). بهشتیان نیز در بهشت دارای درجات متفاوتی هستند و این به همان استعاره مفهومی «بهشت دارای درجات است» بازمی‌گردد. این معنا را می‌توان در آیاتی از این دست مشاهده نمود: ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخِطٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران / ۱۶۲-۱۶۳) و ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ (طه / ۷۵).

۷. بهشت محل زندگی / جاودان / مجلل / و ... است

در همه ادیان و مذاهب، اعتقاد به جهانی بهتر و مطلوب‌تر وجود داشته است و پیروان آن‌ها بهشت را جایگاه اخروی نیکوکاران می‌پنداشته‌اند. بهشت همه ادیان و مذاهب «به رغم اختلافات زیاد در چهار چیز مشترک است: امنیت، سلامت، برکت و لذت» (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۷: ذیل بهشت). این ویژگی‌ها در خلال آیات قرآنی که زندگی بهشتیان را وصف می‌کنند، نیز دیده می‌شود و در سطحی کلان، می‌توان آن را تحت استعاره مفهومی «بهشت محل زندگی است» در نظر گرفت. همان‌طور که پیشتر یاد شد، بهشت به عنوان پایان مسیر نیکوکاران مشخص شده است. پس نخستین ویژگی بهشت این است که بهشتیان به طور دائم در آن زندگی خواهند کرد. آیات بهشتی که حاوی عباراتی مشابه «وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/ ۲۵؛ نساء/ ۱۳ و ۵۷؛ ... هستند، ناظر به همین استعاره مفهومی «بهشت محل زندگی جاودان است» می‌باشند.

از سوی دیگر، کیفیت زندگی در بهشت، در سطح عالی قرار دارد که می‌تواند تحت استعاره «بهشت محل زندگی مجلل است» مفهوم‌سازی شود؛ برای مثال، نوع زندگی بهشتیان در این آیات را بنگرید: «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان / ۲۱) و «مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (رحمن / ۵۴). نیز برای بهشتیان در آیات مشابه (برای نمونه ر.ک: کهف / ۳۱؛ حج / ۲۳؛ فاطر / ۳۳)، لباس‌هایی از جنس دیا و ابریشم و دست‌بندهایی از طلا و نقره و مروارید، یاد شده است.

از دیگر ویژگی‌های کیفیت زندگی در بهشت، آرامش است. بهشتیان از هر گونه ناراحتی و پریشانی و ضعف و خستگی دور هستند و در کمال آرامش زندگی می‌کنند. بنابراین «بهشت محل زندگی دارای آرامش است» را می‌توان استعاره دیگری دانست که در چنین آیاتی نمایان است: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ... لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر / ۳۴-۳۵) و «فَلَا حَوْلَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَجْرَتُونَ» (احقاف / ۱۳). علاوه بر این، مفهوم آرامش و آسایش و آسودگی و دسترسی به امکانات گوناگون نیز از آیات مشابه (برای نمونه ر.ک: بقره / ۲۵؛ آل عمران / ۱۵؛ انعام / ۱۲۷؛ یونس / ۲۵؛ حجر / ۴۵ و ۴۸؛ کهف / ۳۱) استخراج می‌گردد. معنای سلامت را نیز در همین افق می‌توان دریافت. در

تفسیر آیه ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ (حجر/ ۴۶) گفته شده که سلامت یعنی دور بودن از هر آفت و ضرر (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۳۹/۶).

همچنین بهشتیان از امنیت کامل برخوردارند؛ مثلاً این مفهوم را در آیاتی می‌توان یافت که بهشت را «دار السلام» (انعام/ ۱۲۷؛ یونس/ ۲۶) معرفی کرده‌اند. نیز آیه ﴿يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (مریم/ ۶۰) و ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ آمِنٍ﴾ (دخان/ ۵۱) حاکی از استعاره مفهومی «بهشت محل امن / محل زندگی دارای امنیت است» می‌باشد. وجود نگهبانان در بهشت نیز ناظر به همین استعاره می‌باشد: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (زمر/ ۷۳). البته اینکه بهشت نگهبان دارد را می‌توان حاکی از استعاره‌های دیگری مانند «بهشت دژ است» نیز دانست که به همان مفهوم امنیت بازمی‌گردد.

«بهشت محل زندگی لذت‌بخش است» نیز از اکثر آیاتی که به وصف ویژگی‌های بهشت می‌پردازند، قابل استخراج است؛ همچون: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ (زخرف/ ۷۱). منظور از ﴿مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾ یعنی هر آنچه شهوت طبیعی بدن به آن میل دارد و شامل انواع چشیدنی‌ها، بوییدنی‌ها، شنیدنی‌ها و لمس‌کردنی‌هاست که همه آن‌ها زیبا و جذاب هستند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۱۹/۱۲). لذا لذت انسانی، یا مربوط به نفس است که در این آیه تعبیر به شهوت و اشتها شده و یا مرتبط با چشم است که تعبیر به لذت شده است. البته ممکن است که لذت‌های روحی و عقلی هم در لذات چشم‌ها گنجانده شود؛ زیرا لذت روحی نیز خود، رؤیت و تماشای قلب است. از این روست که از جمله ﴿مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ﴾ به عنوان کوتاه‌ترین عبارت در وصف تمام انواع نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۳/۱۸).

۸. بهشت مهمانی است

برخی از آیات قرآن، ناظر به این استعاره مفهومی هستند که «بهشت مهمانی است». در آنجا قرار نیست انسان به زحمت بیفتد یا تکلیفی بر او باشد. هر چه هست، در خدمت اوست. این معنا را می‌توان از آیات متعدد استخراج نمود؛ از جمله: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۖ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ (واقع/ ۱۷-۱۸). تعبیر دیگر مانند

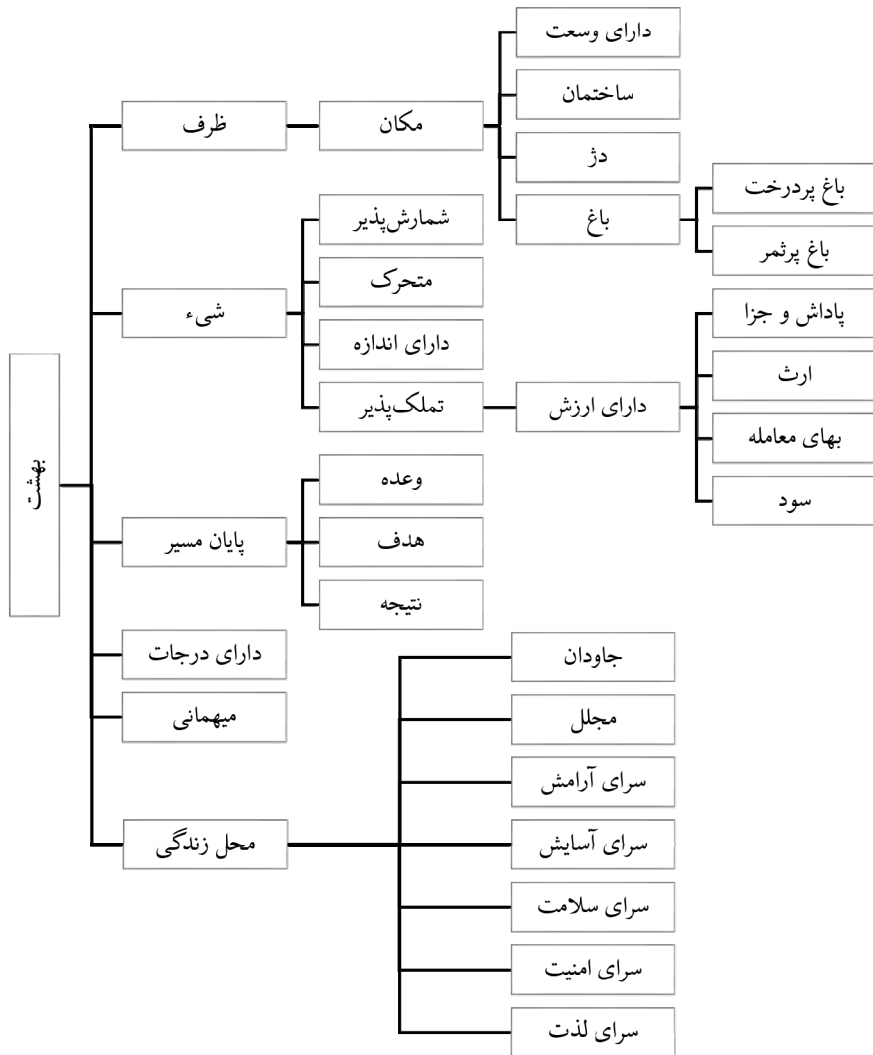
﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ﴾ (طور / ۲۴)، ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ (صافات / ۴۵) و ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ (زخرف / ۷۱) نیز مؤید معنای مهمانی بودن بهشت است. اینکه از بهشتیان در آغاز ورود آنان استقبال گرمی صورت می‌پذیرد، نیز شاهی بر این مطلب است (ر.ک: قشیری نیشابوری، ۲۰۰۰: ۲۷۳/۲). فرشتگان هنگام ورود اهل بهشت گویند: ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينٍ﴾ (حجر / ۴۶) و ﴿أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ﴾ (ق / ۳۴).

آنچه در بهشت نیست

علاوه بر استعاره‌هایی که مشخص می‌کنند مفهوم بهشت چه چیزهایی است، آیات متعددی نیز وجود دارند که بهشت را منزله از برخی چیزها می‌داند؛ مواردی همچون: تکلیف، رنج و خستگی، بیم و اندوه، بیماری‌های روحی، بیماری‌های جسمی، گرما و سرما، خواب، دفع فضولات، پیری و مرگ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۲۴۹-۲۸۰). هر یک از این موارد را می‌توان ذیل استعاره‌های مفهومی مرتبط با معنای مخالف آن‌ها ذکر کرد؛ مثلاً آیاتی که رنج و خستگی، بیم و اندوه و انواع بیماری‌ها را از بهشتیان دور می‌داند، ناظر به همان استعاره‌های مفهومی سلامت، امنیت و لذت است. نیز آیاتی که بهشتیان را دور از مرگ وصف می‌کند، ناظر به استعاره مفهومی جاودانگی بهشت است.

ساختار مفهومی استعاره بهشت در قرآن کریم

یکی از ویژگی‌های استعاره‌های مفهومی این است که مفاهیم استعاری بدون مجموعه‌ای از استعاره‌ها کامل نیستند؛ برای مثال، عشق بدون استعاره‌های جادو، جنون، جاذبه، اتحاد، تغذیه و... عشق نیست (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۳۱۳). «استعاره‌هایی که در ارتباط با یک پدیده در قرآن مطرح شده‌اند، هر یک ساختار جزئی به آن پدیده می‌دهند و آن پدیده را از ابعاد مختلفی در کانون توجه قرار می‌دهند» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۸۱-۲۸۲). اکنون و با توجه به مواردی از استعاره‌های مفهومی بهشت که یاد شد، این ساختار را برای مفهوم بهشت پیشنهاد می‌کنیم. البته این ساختار پیشنهادی، تنها نشان‌دهنده بخشی از استعاره‌های مرتبط با بهشت است که از آیات قرآن اتخاذ شده‌اند.



هدف استعاره مفهومی بهشت در قرآن کریم

قرآن شامل هر دو دسته از استعاره‌های مفهومی و سنتی است. ظهور استعاره‌ها در زبان، ظهوری ثانوی است؛ زیرا آن‌ها ماهیتی مفهومی دارند و بالذات به دستگاه مفهومی و نحوه اندیشیدن آدمی مربوط می‌شوند. بنابراین استعاری بودن زبان قرآن به معنای استعاری بودن ساختار آن است و در نتیجه می‌توان گفت که اساساً تفکر دینی

استعاره است؛ پس زبان دینی نیز خصلتی استعاری دارد. «هدف قرآن، ایجاد تحول در اندیشه بشر از راه پدید آوردن فضاهای استعاری مناسب بوده است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۶۹). البته از اینکه تفکر بشر خصلت استعاری دارد و در نتیجه زبان او نیز چنین است، نباید نتیجه گرفت که قرآن از این جهت تفاوتی با زبان بشر ندارد؛ زیرا استعاری بودن زبان، دارای درجات متفاوتی است و «زبان قرآن بالاترین مراتب استعاری بودن» را دارد. نتیجه اینکه ساختار فکری قرآن نیز در بالاترین درجات استعاری بودن قرار دارد. استعاره‌های قرآن دارای ساختارهای پیچیده‌تری هستند؛ زیرا هر قدر اندیشه‌ای پیچیده‌تر باشد، زبان هم پیچیده‌تر خواهد بود (ر.ک: همو، ۱۳۹۶: ۱۶۸-۱۶۹).

زبان قرآن چگونگی فرارفتن از معانی حسی به معانی مجرد را نشان می‌دهد. قرآن کریم با فرایندی استعاری، حقایق غیبی و معنوی را در قالب امور مادی و حسی نشان می‌دهد. این استعاری بودن زبان قرآن را باید به معنای شناختی فهمید و نه به معنای ادبی. در واقع «قرآن برای بیان جهان‌بینی مورد نظرش، میان فضاهای گوناگون، ارتباط معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برقرار می‌کند» (همان: ۱۶۹).

مخاطب قرآن، مفهوم بهشت را با این سازوکار استعاری درک کرده و این در جهان‌بینی و فهم او مؤثر بوده است. با دقت در این سازوکار، می‌توان گفت که بخشی از فهم و جهان‌بینی مخاطب قرآن، بهشت را طی مفاهیم این ساختار درک می‌کند و با کمک آن می‌توانیم سازوکار این فهم را بیشتر دریابیم. در بلاغت سنتی، اگرچه به آیات بهشت به طور مفصل پرداخته شده است، به ندرت این آیات از دیدگاه استعاری موشکافی شده‌اند. اینکه زبان قرآن استعاری است، بیشتر در سخن مفسران آمده است (همان: ۱۶۸). اما مهم این است که در پرتو مجموعه‌ای از استعاره‌های مفهومی، می‌توان نکات دیگری را نیز اضافه نمود و نگاه دقیق‌تر و جامع‌تری به این مهم داشت که مخاطب قرآن چگونه به درکی از مفهوم بهشت دست می‌یابد.

علاوه بر این، می‌توان گفت که شبکه مفهومی بهشت با دیگر شبکه‌های مفهومی نیز ارتباط دارد و بدین ترتیب فهم گسترده‌تری از آیات پدید خواهد آمد. مفاهیم و اصول اعتقادی مختلف در قرآن کریم با استعاره‌ها مفهوم‌سازی شده‌اند و قرآن همه این استعاره‌ها را به نحو نظام‌مند با یکدیگر مرتبط نموده است؛ مفاهیمی چون توحید، رابطه خدا با عالم

و آدم، شرک و ایمان، قیامت و بعث آدمیان، و حالت‌های درونی آدمی (همان: ۲۸۶).

شواهدی از تأثیر استعاره‌های مفهومی بهشت در روایات

یکی از راه‌های نشان دادن تأثیر مفهوم‌سازی قرآن در مخاطبان، مراجعه به سخنان پیشوایان معصوم علیهم‌السلام به عنوان گروهی برگزیده از مخاطبان کلام خداوند است. با مراجعه به سخنان این بزرگواران پیرامون بهشت و دوزخ، می‌توان این نشانه‌ها را به خوبی یافت. در موارد متعدد، وصف بهشت را می‌توان وامدار استعاره‌های قرآنی بهشت دانست و نه عین زبان قرآن؛ برای مثال، در کلام امام علی علیه‌السلام از بهشت به عنوان «غایة السابقین» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱۵۷)، «أفضل غایة» (تمیمی آمدی، ۱۳۳۷: ح ۱۰۶۷) و «مآل الفائز» (همان: ح ۱۱۱۶) تعبیر شده است. این تعابیر را می‌توان شواهدی برای درک استعاری مفهوم بهشت تحت استعاره «بهشت هدف / پایان مسیر است» قلمداد کرد. ایشان همچنین بهشت را سرای امنیت معرفی نموده است (همان: ح ۳۹۷). نیز می‌فرماید: «اگر به خدا ایمان آوری و از حرام‌هایش پرهیز کنی، تو را در سرای امنیت جای می‌دهد» (همان: ح ۴۱۴۶).

اینکه بهشت سرای امنیت است، دقیقاً همان استعاره مفهومی است و عین این عبارت در زبان قرآن وجود ندارد. برای استعاره «بهشت پاداش است» نیز می‌توان به این نمونه‌ها از سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره کرد:

- «الجنة جزاء کل مؤمن محسن» (همان: ح ۱۴۶۰).

- «الجنة جزاء المطيع» (همان: ح ۴۷۲).

استعاره‌های مفهومی که بهشت را باغ‌های متعدد معرفی می‌کنند، نیز در روایاتی ظهور یافته که از باغ‌های بهشت یاد کرده‌اند؛ برای مثال، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مجالس دانشمندان را به عنوان یکی از باغ‌های بهشت معرفی می‌نماید (صدوق، ۱۴۱۳: ح ۵۸۸۸). مجالس ذکر خدا (ترمذی، ۱۴۱۹: ۵/۵۳۲)، مساجد (همان: ۴۹۸/۵)، جایگاه قبر امام حسین علیه‌السلام (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۵۷۹)، مسجد کوفه (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۴۹۳)، حالت بیماری فرد مؤمن (راوندی، ۱۴۰۷: ۱۶۸) و دیدار با برادران مؤمن (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۹۴: ۹/۵) نیز از

دیگر باغ‌های بهشت عنوان شده‌اند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۴۵۵-۴۶۷).

در برخی روایات، از کلیده‌های بهشت سخن رفته است؛ مثلاً گواهی دادن به یگانگی خداوند (برقی، ۱۳۷۱: ۱۸۱/۱)، صبر (عاملی جبعی، ۱۴۰۷: ۴۱)، نماز (ابن‌ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۳۲۲/۱) و شمشیرهای جهاد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۵)، به عنوان «مفاتیح الجنة» عنوان شده‌اند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۲۸۹). فهم این عبارات را می‌توان متکی بر استعاره‌ای نظیر «بهشت ساختمان است» دانست؛ زیرا کلید داشتن، مستلزم در داشتن و آن هم مستلزم ساختمان بودن است. همچنین است موانع ورود به بهشت؛ بهشت همچون درّی است که نگهبانانی دارد و برای ورود به آن، اجازه و کلید لازم است و هر کسی نمی‌تواند به آن ورود یابد. رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

- «بنده‌ای که در دلش به وزن یک دانه خردل تکبر باشد، هرگز وارد بهشت نخواهد شد» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۶۱).

- «چون مؤمن بر در بهشت رسد، به او گفته می‌شود: جواز ورودت را نشان بده!» (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵۰).

رسول خدا ﷺ ورود به بهشت را بر شخص بی‌غیرت حرام می‌داند (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۸۱/۳). امیرالمؤمنین علیؑ می‌فرماید:

«ستمکار، بوی بهشت را استشمام نمی‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۳۷: ح ۲۶۷۰).

درجات بهشت نیز مفهومی است که می‌توان آن را برگرفته از استعاره «بهشت دارای درجات است» دانست. پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در موارد فراوان، بهشت را دارای درجات شمرده و به وصف درجات مختلف آن پرداخته‌اند. مثلاً رسول خدا ﷺ فرموده است:

«بهشت صد درجه دارد و فاصله هر درجه تا درجه دیگر، به اندازه زمین تا آسمان است» (ابن ماجه قزوینی، ۱۴۱۸: ۱۲۶۱/۲).

مفهوم بهشت به عنوان کالا نیز مفهوم‌سازی شده است. این مفهوم‌سازی طی استعاره‌ای صورت گرفته که به جای اینکه خداوند خریدار و مؤمنان فروشنده باشند، مؤمنان بهشت را از خداوند خریداری می‌کنند و در ازای آن، به او عمل صالح می‌فروشند. این معنا تحت عنوان استعاره «بهشت شیء باارزش است» قرار می‌گیرد؛

برای مثال، رسول خدا ﷺ فرموده است:

«التوحيد ثمن الجنة» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۷۰).

نیز امام علی علیه السلام فرموده است:

- «ثمن الجنة العمل الصالح» (تمیمی آمدی، ۱۳۳۷: ۴۷۵۶).

- «جهاد الهوی ثمن الجنة» (همان: ۴۷۶۳).

نتایج استعاره‌های قرآن: مکانمندی، ریشه داشتن در تجربیات و جاودانگی

با دقت در ساختار مفهومی بهشت در قرآن کریم درمی‌یابیم که بهشت بیش از دیگر مفاهیم قرآنی، در قالب مفهوم‌های مرتبط با مکان‌ها و اشیا بازسازی شده است. از تحلیل این استعاره‌ها و دیگر استعاره‌های قرآن به این نتیجه می‌رسیم که آن‌ها به تجارب مادی و روابط بدنی بازمی‌گردند (قائم‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۷۷). زبان بشر اولاً برای روابط زمانی و مکانی وضع شده است و در واقع از کاربردهای مادی شروع می‌شود؛ اما منحصر به این کاربردها نیست و مفاهیم فرامادی را نیز می‌تواند فهم کند. نکته مهم این است که تنها مدلی که انسان با آن آشناست و تجربیات او بر اساس آن شکل گرفته است، مدل مبتنی بر روابط مکانی است و در نتیجه از راه توسعه مفهومی این مدل، می‌تواند موارد غیر مکانی را درک نماید (همان: ۱۶۶).

در برخی پژوهش‌های مشابه، مانند پژوهشی که پیرامون استعاره‌های مفهومی مرتبط با خداوند در کتاب مقدس انجام شده (Sweetser & DesCamp, 2014: 21-23) نیز چنین نتیجه گرفته‌اند که استعاره‌های مربوط به روابط الهی - بشری، مانند دیگر استعاره‌های مهم برای انسان، ریشه در تجارب دارند. تجاربی که به طور بین‌الذهانی قابل دسترس^۱ نیستند و شامل تجربه‌های مذهبی و عرفانی می‌شوند، معمولاً به گونه‌ای استعاری و در قالب چارچوب‌هایی از تجربه که به طور بین‌الذهانی قابل دسترس هستند، بیان و فهم می‌شوند. بدین سان درمی‌یابیم که چرا مفهوم خداوند بیشتر توسط مفهوم پدر یا پادشاه مفهوم‌سازی شده است نه مثلاً مفهوم مادر یا کوزه‌گر. استعاره‌های روابط انسان و خدا

1. Intersubjectively accessible.

نیز از لحاظ شناختی شبیه دیگر استعاره‌ها هستند. آن‌ها متأثر از تجربیات بدنمند هستند و با تحولات فرهنگی تغییر می‌کنند. این بدان معنا نیست که تجارب ما از مفهوم خدا مادی است؛ بلکه به این معناست که ما برای درک این معنا، راه دیگری جز فهم از طریق مفاهیم بدنمند نداریم.

درباره استعاره‌های مکان و شیء بودن بهشت، به نظر می‌رسد برای فهم بهشت راه بهتری جز مفهوم‌سازی از طریق همین استعاره‌ها وجود ندارد. اما آیا می‌توان گفت که توصیف بهشت بر اساس استعاره‌های مفهومی مرتبط با باغ‌های سرسبز نیز ریشه در تجربه «زیسته» و جغرافیا و فرهنگ مردم حجاز داشته است؟ اگر این فرضیه را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که بهشت رؤیایی و ایده‌آل برای مردم آن سرزمین و در آن زمانه، چنین باغ سرسبزی بوده که خداوند توصیف کرده است. همچنین اگر در سراسر قرآن کریم، ادبیات مرتبط با بازرگانی و تجارت وجود دارد که به دلیل وجود استعاره‌های مفهومی مرتبط با بازرگانی و تجارت است، می‌توان ادعا کرد که این استعاره‌های مفهومی، ریشه در تجربه و فرهنگ مردم حجاز دارند که زندگی آن‌ها به بازرگانی و تجارت گره خورده بوده است. البته متکلمان میان زبان متون دینی و دیگر زبان‌ها فرق می‌گذارند. از نظر آنان، ساختار استعاره‌ها در متون دینی متفاوت از متون عادی است. اما این ادعا به طور تجربی مؤیدی ندارد و هیچ شهادتی یافت نمی‌شود که ثابت کند ذهن ما هنگامی که از بهشت صحبت می‌کنیم، اطلاعات را متفاوت از زمانی که راجع به چیز مادی یا غیرالهی صحبت می‌کنیم، پردازش می‌نماید. از دیدگاه شناختی، مفهوم بهشت لزوماً در همان قلمرو ظرفیت‌های شناختی بشر جای می‌گیرد و زبان متون دینی، عملکردی یکسان با زبان روزمره دارد (Id., 2005: 215). بنابراین می‌توان این ادعا را طرح نمود که آیات مرتبط با بهشت، تحت تأثیر فضای فرهنگی و تجربیات نخستین مخاطبان قرآن بوده است. اصولاً به کمک استعاره‌های مفهومی می‌توان جاودانگی قرآن را بهتر درک نمود. هیچ یک از استعاره‌های مرتبط با یک مفهوم، بدون تغییر نیستند. استعاره‌ها به ناچار تغییر می‌کنند؛ زیرا حوزه‌های مبدأ در زندگی واقعی تغییر می‌یابند. اینکه در نگاشت حوزه مبدأ به مقصد، کدام یک از ویژگی‌ها می‌باید منتقل شوند، مرتبط با زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی و... است؛ مثلاً در استعاره‌های خداوند در

کتاب مقدس، مدل‌های باستانی پدر یا پادشاه بودن، با مدل‌های رومی آن متفاوت است، چنان‌که با نمونه‌های مدرن اروپایی یا آمریکایی پدر یا حاکم بودن نیز تفاوت دارد. علاوه بر این، حوزه‌های مقصد نیز تغییر می‌کنند؛ مثلاً ایده‌هایی که می‌گویند کدام خدا خوب است، در طول زمان تغییر می‌کنند. ایده‌های مجازات‌های دینی شامل جهنم هنوز به طور فرهنگی زنده‌اند؛ اما امروزه مدلی از «خدا» توسعه یافته که مهربان‌تر و بخشنده‌تر از چیزی است که در کتاب مقدس می‌بینیم (Id., 2014: 22).

ذهن بشر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، فهم‌های مختلفی از حوزه‌های مبدأ و مقصد دارد، پس فهم و شناخت کلی هم متفاوت است؛ مثلاً مفهوم قصرهای بهشت در فرهنگ‌های مختلف تفاوت دارد. علاوه بر این، ساختار کلی و به هم پیوسته استعاره‌های مرتبط با یک مفهوم هم با توجه به زمان و مکان متغیر است. یعنی هم یکایک استعاره‌ها و هم ساختار کلی آن‌ها دچار تغییر می‌گردند و بنابراین راه را برای سیال بودن متن قرآن و عدم وابستگی آن به مکان و زمانی خاص باز می‌کنند. البته الزامی برای این تغییرات وجود ندارد و ثبات نسبی برخی از استعاره‌ها را حتی با وجود تغییراتی در چارچوب‌ها و حوزه‌های مبدأ و مقصد، می‌توان منعکس‌کننده ثبات ساختارهای استنتاجی آن‌ها دانست (Ibid.: 23).

نتیجه‌گیری

بر خلاف نظریه سنتی بلاغت، با رویکردهای علوم شناختی می‌توان به جستجوی استعاره‌های مفهومی در قرآن کریم پرداخت. یافتن حوزه‌های مبدأ و مقصد در استعاره‌های مفهومی قرآن کریم، با تجارب روزمره و تحولات زمان و مکان و وضعیت فرهنگی هر دوره کاملاً همسو و هماهنگ پیش می‌رود و به قدرت فهم سیال مخاطبان قرآن در هر زمانه کمک می‌کند. در این میان، بیشترین مصادیق استعاره مفهومی در قرآن را درباره بهشت می‌توان جستجو کرد. بررسی استعاره بهشت در پرتو نظریه استعاره مفهومی لیکاف، به مخاطبان امکان می‌دهد که شبکه مفهومی منسجم و شفاف و روزآمدی برای بهشت از منظر قرآن کریم بیابند. با تتبع در روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام، این جستجو قرائن بیشتر می‌یابد و همان فواید مفهومی را در آنجا نیز می‌توان دنبال نمود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابن ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، عوالمی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، قم، دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید، السنن، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۸ ق.
۵. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۹۴ ق.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ ق.
۷. ترمذی، محمد بن عسی، الجامع الصحیح، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه محمدعلی انصاری، تهران، نشر محمدعلی انصاری القمی، ۱۳۳۷ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. راوندی، قطب‌الدین ابوالحسن سعید بن هبة‌الله، الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي ﷺ، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۱۳. سیدجوادی، احمد رضا و دیگران، دایرة‌المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ترجمه حسین نوری همدانی و دیگران، تهران، فراهانی، ۱۳۵۲ ش.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الامالی، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. همو، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، مُسکَنُ الْفُؤَادِ عِنْدَ فَقْدِ الْاَحَبَّةِ وَ الْاَوْلَادِ، قم، آل‌البيت، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا، استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۲۳. همو، «نقش استعاره‌های مفهومی در معرفت‌دینی»، نشریه قیاسات، دوره چهاردهم، شماره ۵۴، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۲۴. قشیری نیشابوری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک، لطائف الاشارات، قاهره، الهيئة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۰۰ م.

۲۵. کاشانی، ملافتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۳۶ ش.
۲۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. کوفی‌اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، قم، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۲ ق.
۲۸. لیتل‌مور، جنت، و جان آر. تیلور، *درآمدی بر نظریه‌های زبان‌شناسی شناختی*، ترجمه پارسا بامشادی و شادی انصاریان، اصفهان، کاوشیار، ۱۳۹۵ ش.
۲۹. لیکاف، جورج، «نظریه معاصر استعاره» [پیوست]، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، تهران، آگاه، ۱۳۹۷ ش.
۳۰. لیکاف، جورج، و مارک جانسون، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمه جهان‌شاه میرزابیگی، تهران، آگاه، ۱۳۹۷ ش.
۳۱. محمدی ری‌شهری، محمد، *بهشت و دوزخ از نگاه قرآن و حدیث*، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۳۲. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبتی‌الحسین (ع‌ا‌س)، ۱۴۱۹ ق.
۳۳. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳۴. معمر بن مثنی‌تیمی، ابو عبیده، *مجاز القرآن*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۱ ق.
۳۵. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۸. موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۳۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *فرهنگ قرآن*، قم، بوستان کتاب، جلد ۶، ۱۳۸۵ ش.
40. Dancygier, Barbara & Eve Sweetser, *Figurative Language*, New York, Cambridge University Press, 2014.
41. Sweetser, Eve & Mary Therese DesCamp, "Metaphors for God: Why and How Do Our Choices Matter for Humans? The Application of Contemporary Cognitive Linguistics Research to the Debate on God and Metaphor", *Pastoral Psychology*, Vol. 53, No. 3, 2005.
42. Id., "Motivating Biblical Metaphors for God: Refining the Cognitive Model", in: *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, by Bonnie Howe & Joel B. Green (Eds.), Munich, de Gruyter, 2014.

نقد و تحلیل دیدگاه‌ها در آیه

﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾

و فهم آن بر پایه تئوری چندمعنایی*

- لیلا علیخانی^۱
- احمد زارع زردینی^۲
- محمدحسین برومند^۳
- امیر جودوی^۴

چکیده

آیه نوزدهم سوره انشقاق که مفسران در تفسیر آن دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده و گاهی آن را مجمل خوانده‌اند، از چندمعنایی برخوردار است. منظور از چندمعنایی در آیه، نه به مفهوم ابهام معنایی است که بدون قصد گوینده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد (نویسنده مسئول) (alikhani.leila27@gmail.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (zarezardini@meybod.ac.ir).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران (m.h.baroomand@yazd.ac.ir).
۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران (amirjoudavi@yazd.ac.ir).

در کلام رخ می‌دهد، بلکه حاکی از قدرت و حکمت خداوند در گزینش واژه‌ها و ترکیب‌هایی است که همزمان بیانگر چند معنا بوده و همه معانی، مقصود او نیز باشد.

تحقیق حاضر که با روش انتقادی تحلیلی نگاشته شده، ابتدا دیدگاه مفسران را تبیین نموده و پس از بررسی اجمالی دیدگاه‌ها به بررسی فرضیه چندمعنایی در آیه می‌پردازد. زمینه‌ها و عوامل مؤثر بر رخداد این مسئله در آیه مورد بحث عبارت‌اند از: چندمعنایی تکواژ و واژگان آیه، تعدد قرائات، ساختار نحوی جمله و بافت زبانی سوره یا سیاق کلام. وجوه معانی که می‌توان برای آیه برشمرد، عبارت‌اند از: ۱- تبعیت از پیشینیان و رخداد سنن الهی در میان مخاطبان قرآن، ۲- تبدیل نسل‌ها، ۳- ورود به صحرای محشر، ۴- ورود به دوزخ در بین امم پیشین، ۵- صعود انسان‌ها به آسمان، ۶- معراج حضرت محمد ﷺ. با توجه به عدم تعارض میان معانی مذکور با یکدیگر، با کلیت متن و معارف مسلم دینی می‌توان همه آن‌ها را به عنوان معانی متعدد آیه و مراد احتمالی خداوند متعال پذیرفت.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، سوره انشقاق، ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾، چندمعنایی.

مقدمه

سوره انشقاق از سور مکی است و ۲۵ آیه دارد. آیه نوزدهم این سوره، ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ است که به دنبال سه سوگند متوالی و در جایگاه جواب قسم‌ها قرار گرفته است. اهل لغت برای ماده «رکب» و «طبق» معانی مختلفی را آورده‌اند. ماده «رکب» در دیگر آیات، درباره سوار شدن بر پشت حیوان (نحل/ ۸؛ غافر/ ۷۹) و کشتی (کهف/ ۷۱؛ عنکبوت/ ۶۵) استفاده شده است. استعمال واژه «طبق» منحصر به همین آیه است و در میان مشتقات «طبق»، فقط واژه «طبق» درباره آسمان‌ها به کار رفته است: ﴿سَبَّحَ سَمَآوَاتٍ طَبَاقًا﴾ (ملک/ ۳؛ نوح/ ۱۵). به نظر می‌رسد که آیه نوزدهم سوره انشقاق: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾، که مفسران دیدگاه‌های مختلفی را درباره آن ابراز داشته و حتی گاهی آن را مجمل خوانده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۲/۳۰)، از چندمعنایی برخوردار باشد.

چندمعنایی از جمله آشناترین روابط مفهومی است که در سنت مطالعه معنا به آن پرداخته‌اند و آن را شرایطی معرفی می‌کنند که یک واحد زبانی از چند معنا برخوردار

شود (صفوی، ۱۳۹۷: ۱۱۱). منظور از چندمعنایی در اینجا به معنای ابهام معنایی نیست که بدون قصد گوینده در کلام رخ می‌دهد؛ بلکه نوعی ابهام است که به عمد از سوی گوینده اتفاق می‌افتد و لفظ با معانی دور و نزدیک آورده می‌شود (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

تحقیق پیش رو در صدد است تا با روش توصیفی تحلیلی و تأکید بر مسئله چندمعنایی و بهره‌مندی از دلالت‌های عقلی و نقلی، به بررسی دیدگاه مفسران و ارائه وجوه معانی آیه پردازد.

پژوهش حاضر در صدد پاسخ‌گویی بدین سؤالات است: دیدگاه مفسران در تفسیر این آیه چیست؟ دلایل چندمعنایی بودن آیه ﴿لَتَرْكِبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ کدام‌اند؟ آیه ﴿لَتَرْكِبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ چه وجوهی از معانی را برمی‌تابد؟

نوشتار پیش رو در آغاز به تقریر و بررسی دیدگاه مفسران می‌پردازد و در گام بعد، فرضیه مورد نظر یعنی احتمال چندمعنایی بودن آیه مطرح شده و وجوه محتمل معانی با دلایل لغوی، قرآنی و روایی اثبات می‌گردد.

۱. بررسی نظرات مفسران در تفسیر آیه نوزدهم سوره انشقاق

۱-۱. تقریر آراء مفسران ذیل آیه

در این بخش، دیدگاه مفسران بر این اساس که مرجع ضمیر فاعلی در فعل «لترکبن» را چه شخص یا اشخاصی می‌دانند، دسته‌بندی و آراء آنان تقریر می‌گردد.

۱-۱-۱. مرجع ضمیر فاعلی؛ انسان‌ها

برخی تفسیرنگاران، قرائت حرف «باء» در فعل «لترکبن» را مضموم و بر این اساس، مرجع ضمیر فاعلی را انسان‌ها دانسته‌اند (قیسی، ۱۴۲۹: ۱۲/۸۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۰۱).

۱-۱-۱-۱. حیات دنیوی انسان

برخی قائلان به دیدگاه فوق، آیه را مربوط به دنیا دانسته‌اند. در این میان، بعضی مفسران واژه «طبق» را به معنای حالات و سختی‌ها، و آیه را بر حالات متفاوت و سختی‌های زندگی انسان در دنیا فهمیده‌اند؛ هرچند مصادیق متعددی را برای حالات

مختلف انسان برشمرده‌اند. برای مثال، آیه را به این معنا که: «ای انسان‌ها [در دنیا] حالی را پس از حالی طی می‌کنید؛ همچون بیماری و صحت، جوانی و کهنلت» (قیسی، ۱۴۲۹: ۸۱۶۷/۱۲) و یا بر مراحل مختلف رشد انسان تفسیر نموده‌اند (پانی پتی، ۱۴۱۲: ۲۳۰/۱۰).

عده‌ای دیگر از مفسران، واژه «طبق» را به معنای «سنت» و آیه را بر تبعیت انسان‌ها از سنن گذشتگان فهمیده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۱۰؛ معمر بن مثنی تیمی، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۲). به نظر می‌رسد در چنین برداشتی از آیه، فهم معنای «متابعت» از فعل «لترکبن» و روایاتی چون: «لترکبن سنن من کان قبلکم من الأولین وأحوالهم»، که از امام صادق ع نقل شده و در برخی تفاسیر به ابوعبیده نیز منتسب گشته (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱/۱۰؛ میدی، ۱۳۷۱: ۴۳۰/۱۰)، تأثیرگذار بوده است. در این میان، برخی عالمان مسلمان، تفسیر آیه را به متابعت از سنن گذشتگان، ناهماهنگ با سیاق آیات می‌دانند (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۶۸/۲۸).

مفسری دیگر با فهم معنای «منزلة عن منزلة» از عبارت «طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ»، آیه را چنین معنا می‌کند:

«هر کسی از شما بر صلاح و تقوا باشد، آن صلاح، داعی او بر صلاحی برتر از آن است، و هر که بر فساد و عصیان باشد، آن فساد و عصیان، موجب فساد و عصیان بیشتر او می‌گردد» (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۳/۱۰).

واژه «طبق» در کتب لغت به معنای «گروهی از انسان‌ها» نیز آمده است. بعضی مفسران که به این معنا توجه داشته‌اند، جایگیری گروهی از انسان‌ها بعد از گروهی دیگر بر روی زمین را از آیه مورد بحث، برداشت نموده‌اند (طیب، ۱۳۶۹: ۵۵/۱۴). مفسرانی که «طبق» را به معنای بازه زمانی «بیست سال» انگاشته‌اند، آیه را چنین فهمیده‌اند: «هر بیست سال در امری جد و جهد می‌نماید که پیشتر بر آن نبودید». این دیدگاه به مکحول منتسب است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۳۹/۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۶). عده‌ای به توجیه این رأی پرداخته‌اند که چنین تفسیری، تذکر مخلوقات بر حدوث جهان و وجود آفریننده‌ای حکیم است؛ زیرا تغییر احوال انسان‌ها دلیل آن است که تدبیر امور به دست پروردگار است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۰۴/۲۰).

۲-۱-۱-۱. حیات اخروی انسان

عده‌ای از عالمان مسلمان، مرجع ضمیر فاعلی در فعل «لترکین» را انسان‌ها، و مفهوم آیه را مربوط به زمان قیامت دانسته‌اند. در این میان بعضی تفسیرنگاران، آیه را به معنای حضور مردم، جماعتی پس از جماعتی برای حساب انگاشته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۴/۳۰). برخی مفسران نیز آیه را بر تغییر حالات و یا سختی‌های انسان در زمان قیامت فهمیده‌اند؛ برداشت معنایی‌ای همچون: [ای انسان‌ها] حالی بعد از حالی و منزلی بعد از منزلی و امری بعد از امری را در آخرت طی می‌کنید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۰/۱۰) و یا در روز قیامت با وضعی پس از وضعی و مشقتی پس از مشقتی مواجه خواهید شد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۶۸/۶)، بیانگر چنین دیدگاهی است. بعضی مفسران سیاق آیات پیشین را مؤید این برداشت خوانده‌اند؛ زیرا در آیات دهم تا چهاردهم، سخن از عدم اعتقاد کفار به معاد است و لذا خداوند در آیه «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ»، از معاد خبر داده و سوگند می‌خورد که بعث رخ خواهد داد و مردم با سختی‌های آن مواجه می‌شوند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۳۱).

۳-۱-۱-۱. احوال مرگ و قیامت

تنی چند از مفسران، آیه را مربوط به زمان مرگ و قیامت دانسته‌اند. برخی قائلان به این دیدگاه، «طبق» را به معنای «حال»، و آیه را ناظر به احوال موت، احیاء، حشر، سعادت، شقاوت و نعیم یا جحیم شمرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۴/۳۰). بعضی دیگر احتمال داده‌اند که واژه «طبق»، جمع «طبقه» به معنای «مرتب» و «درجه» باشد و بر این اساس، آیه را چنین فهمیده‌اند:

«ای انسان‌ها، در زمان مرگ و پس از آن، حالات مختلفی خواهید داشت که از نظر شدت، مراتب گوناگونی داشته و بعضی سخت‌تر از بعضی دیگر است» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲۸/۴).

۴-۱-۱-۱. حیات دنیوی، مرگ و پس از آن

بر مبنای دیدگاهی دیگر، آیه دامنه وسیع‌تری یافته و طیف زندگی دنیا، مرگ و پس از آن را در بر می‌گیرد و ناظر به هر چیزی است که انسان مرحله به مرحله در کساح و

تلاش خود به سوی پروردگارش طی می‌کند؛ حیات دنیا، مرگ، حیات برزخی، انتقال به آخرت، حیات اخروی و حساب و جزا (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۶/۲۰؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۴۸۵/۲). در این دیدگاه در کنار توجه به معنای لغوی «طبق»، آیه نوزدهم سوره انشقاق در ارتباط با آیه ششم همین سوره: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتِيهِ» فهمیده و تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۶/۲۰). برخی مفسران بدون اشاره به کدح و تلاش انسان، مفهوم آیه را شامل نشئه‌ها، عالم‌ها، مراحل و منازل دانسته‌اند که انسان‌ها یکی پس از دیگری طی خواهند نمود و این مراحل، منازل و عوالم، با کلمه «طبق» بیان شده است؛ زیرا میان آن‌ها نوعی تشابه و تطابق وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۴۶۸/۲۸-۴۷۱). از منظر عده‌ای دیگر، آیه مربوط به جمیع حالاتی است که بر انسان می‌گذرد؛ از زمانی که نطفه است تا هنگامی که انسانی کامل می‌گردد و سپس مرگ، برزخ، حشر و انتقال به بهشت یا جهنم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۳۱).

۱-۲. مرجع ضمیر فاعلی؛ پیامبر ﷺ

عده‌ای از تفسیرنگاران، بر اساس قرائت مفتوح حرف «باء» در فعل «لترکبن»، معانی دیگری را از آیه برداشت نموده‌اند. معتبر دانستن این قرائت موجب می‌گردد که مرجع ضمیر فاعلی مستتر در فعل «لترکبن»، حضرت محمد ﷺ باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۰/۱۰؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷۸/۱۹). عده‌ای از معتقدان به این موضوع، مفهوم معراج را از آیه دریافته‌اند. در این دیدگاه، عبارت «طَبَقًا عَنْ طَبِقٍ» معنای «سما بعد سما» را پذیرا خواهد بود؛ زیرا در آیه «سَبَعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقًا» (ملک/۳)، واژه «طباق» درباره طبقات آسمان به کار رفته است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۳۱). عده‌ای دیگر که «طبق» را جمع «طبقه» و به معنای «مرتبه» و «درجه» دانسته‌اند، آیه را بر ارتقای درجات قرب حضرت محمد ﷺ در نزد پروردگار پنداشته‌اند (همان: ۱۰۲/۳۱-۱۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۰/۱۰). بعضی از مفسرانی که این قرائت را مقبول و «طبق» را به معنای «سختی» دانسته‌اند، آیه را ناظر به سختی‌هایی می‌دانند که از جانب قوم پیامبر ﷺ، یکی پس از دیگری به ایشان می‌رسد (طیب، ۱۳۶۹: ۵۴/۱۴-۵۵). برخی دیگر از مفسران، «طبق» را به معنای «حال» و آیه را بر تغییر حالات پیامبر ﷺ نظیر تغییر حالت خوف و سختی بر

حالت ظفر و پیروزی فهمیده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۳۱).

۱-۱-۳. مرجع ضمیر فاعلی؛ کفار

تنی چند از تفسیرنگاران در تفسیر آیه مورد بحث، به قرائت فعل «لترکبن» به صورت غایب با حرف «یاء» و فتح «باء» و بعضی دیگر، «یاء» و ضم «باء» توجه داشته و بر این اساس، مرجع ضمیر فاعلی را «کافر» یا «کفار» دانسته‌اند (نووی، ۱۴۱۷: ۶۱۵/۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۳۹/۱۰). برخی قائلان به این امر، آیه را بر شرایطی از مدلت و خواری که کفار یکی پس از دیگری در دنیا و آخرت سپری می‌کنند، فهمیده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۳۹/۱۰). مفسری دیگر، این شرایط را به زمان مرگ و بعد از آن محدود ساخته است؛ یعنی تکذیبگر قیامت، شرایطی را یکی پس از دیگری از زمان مرگ تا ورود به آتش می‌گذراند (نووی، ۱۴۱۷: ۶۱۵/۲). برخی مفسران در انحصار معنای آیه بر تکذیبگران و کفار، به سیاق آیات پیشین توجه نموده و به قرینه آیات دهم تا چهاردهم سوره، مرجع ضمیر فاعلی را همان کسانی دانسته‌اند که نامه اعمال را از پشت سر دریافت می‌کنند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۹۶/۳).

۱-۱-۴. مرجع ضمیر فاعلی؛ آسمان و اجرام سماوی

عده‌ای دیگر از مفسران با عباراتی همچون: «لیرکبن القمر» و «لترکبن السماء»، مرجع ضمیر فاعلی را ماه و یا آسمان دانسته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۹۵/۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۳۱). بنا بر یکی از اقوال، آیه مربوط به تغییر شکل و حالات ماه در آسمان است؛ هرچند گوینده این قول مشخص نیست و چنین برداشتی از آیه، توسط بعضی مفسران بعید خوانده شده است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۹۵/۵). به زعم بعضی، آیه مورد بحث دال بر دگرگونی آسمان در آستانه قیامت است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۹/۳۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۳۱). مفسران در تأیید این برداشت دو دلیل آورده‌اند: دلیل اول استناد به آیاتی است که از تغییرات آسمان در آستانه قیامت سخن می‌گویند (انبیاء/ ۱۰۴؛ فرقان/ ۲۵؛ رحمن/ ۳۷؛ معارج/ ۸؛ رک: قیسی، ۱۴۲۹: ۸۱۶۷/۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷۹/۳۰) و دلیل دوم آن است که چون در اولین آیه از این سوره، سخن از انشقاق آسمان است، خداوند در اینجا سوگند می‌خورد که آسمان دچار دگرگونی خواهد شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۳/۳۱).

۲-۱. بررسی اجمالی آراء مفسران

آنچه در تفاسیر مشاهده می‌شود، طیف وسیعی از دیدگاه‌هاست. آراء مفسران به دلیل عدم بررسی جامع و دقیق معانی واژگان مورد کاربست آیه، سیاق، روایات تفسیری و قرائات، با کاستی‌هایی مواجه است.

یکی از کاستی‌ها آن است که مفسران بر اساس معانی مختلف واژگان «طبق» و «رکب»، گاهی برداشت خاصی را به عنوان تفسیر آیه و گاهی برداشت‌های مختلفی را به عنوان وجوه احتمالی آیه مطرح نموده‌اند که خود، عامل تحیر انسان در فهم آیه می‌گردد.

از دیگر کاستی‌های قابل مشاهده در تفسیر آیه، ارائه دیدگاه‌هایی است که با سیاق آیات ناسازگار به نظر می‌آید. به منظور فهم بهتر سیاق، بررسی موضوعی آیات ضروری می‌نماید. آیات پنج‌گانه ابتدای سوره، سوگندهایی است به وقایع پیش از وقوع قیامت و به دنبال آن‌ها آیه ششم سوره با مخاطب قرار دادن انسان، به تلاش او تا زمان ملاقات پروردگار متعال اشاره می‌نماید. در آیات هفتم تا نهم، سخن از معاد و پیامد اخروی عملکرد مؤمنان است و موضوع آیات دهم تا دوازدهم، پیامد اخروی عملکرد کفار است. آیات سیزدهم تا پانزدهم، دلایل وضعیت نامناسب کفار در جهان دیگر یعنی تکذیب معاد و بصیر بودن خداوند متعال بر اعمال آنان در دنیا است. در آیات شانزدهم تا هجدهم، سه سوگند متوالی آمده که در پی آن‌ها، آیه نوزدهم: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ قرار گرفته است. قرارگیری آیه نوزدهم، پس از چندین سوگند و کاربرد حروف تأکید در فعل ﴿لَتَرْكَبُنَّ﴾، گواه اهمیت مضمون آن است. علاوه بر اهمیت مضمون، به قرینه آیات پسین: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۚ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ (انشقاق ۲۰-۲۱)، مضمون آیه نوزدهم مطلبی است که می‌باید مفید ایمان و خضوع در برابر قرآن باشد. در آیات بیست و دوم تا بیست و چهارم، سخن از علت عدم ایمان کفار و آگاهی خداوند بر آنان و عذاب اخروی است و در آیه بیست و پنجم به عملکرد دنیوی مؤمنان و بهره‌مندی از پاداش اخروی اشاره می‌شود. از مجموع آیات چنین برمی‌آید که موضوع محوری سوره، مسئله معاد و ارتباط عملکرد دنیوی با پیامد اخروی آن است.

یکی از نظراتی که با اشکال ناسازگاری با سیاق مواجه است، تغییر حالات انسان هر

بیست سال یک بار است. هرچند در کتب لغت، واژه «طبق» به معنای «بیست سال» آمده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۳/۱۳)، اما تغییر شرایط و احوال آدمی با گذشت زمان، امری محسوس است و مطلبی نیست که اطلاع بر آن موجب ایمان باشد و با تأکیدات متعدد بیان شود. فهم آیه بر ارتقای درجات قرب حضرت محمد صلی الله علیه و آله در نزد پروردگار و یا سختی‌هایی که از جانب قوم پیامبر صلی الله علیه و آله بر ایشان می‌رسد نیز نه با موضوع محوری سوره سازگار است و نه امری است مفید ایمان. تفسیر آیه بر تغییرات ماه و آسمان نیز با چنین مشکلی روبه‌روست. تغییر حالات ماه، امری مشهود است و قرارگیری چنین مفهومی در جایگاه جواب قسم‌ها، مقبول به نظر نمی‌آید. آن گونه که گفته شد، مضمون آیه نوزدهم مطلبی است که انتظار می‌رود موجب ایمان گردد و چنین فایده‌ای بر تغییرات ماه و یا دگرگونی آسمان در زمان قیامت، برای کفاری که به انکار اصل معاد می‌پرداختند، مترتب نیست. از دیگر کاستی‌هایی که در تفاسیر مشاهده می‌شود، بسنده نمودن به ذکر معنا و عدم تبیین نحوه ارتباط فهم مفسر با سیاق آیات است که در نظراتی مانند دلالت آیه بر معراج حضرت محمد صلی الله علیه و آله نمایان است.

برخی آراء نیز حاکی از عدم نگرشی جامع به روایات تفسیری است؛ برای نمونه گاهی مفسر، برداشت خود را بر مبنای یک روایت بیان می‌کند، حال آنکه چند روایت تفسیری درباره آیه گزارش شده که تفسیر آیه، لزوم نگرشی جامع به همه آن‌ها را می‌طلبد.

۲. بررسی چندمعنایی در آیه

۲-۱. بررسی اجمالی مبانی چندمعنایی

اصل پذیرش چندمعنایی در آیات قرآن، مبتنی بر مبانی سنت‌شناختی، زبان‌شناختی و قرآن‌شناختی است. هرچند بررسی تفصیلی هر یک از این موارد از عهده این نوشتار خارج است و مجال دیگری می‌طلبد، اما در اینجا به اختصار تبیین می‌گردد. در روایات متعددی به موضوع ذووجه بودن بودن کلام خداوند و لایه‌های متعدد معنایی آن اشاره شده است. به لحاظ زبان‌شناختی باید گفت: قرآن در عین تنزل به زبان متعارف عربی،

از آن رو که به عنوان سخن خدا مطرح است، در تحلیل ماهیت زبانی آن نمی‌توان به‌طور کامل از تحلیل‌های زبان متعارف بشری، قیاس و الگو گرفت. زبان قرآن در عین آنکه بر پایه زبان و ادبیات عرب بنا شده، دارای ویژگی‌هایی است که آن را از زبان متعارف عمومی ممتاز می‌سازد و زمینه ذووجوه بودن آن را فراهم می‌سازد. البته در فهم و تفسیر قرآن (در هر مرتبه‌ای از برداشت و استنباط) نباید مدلول عربی هم‌آهنگ با دستور زبان و ساختارهای ادبی اصیل، نادیده انگاشته شود (اسعدی، ۱۳۹۴: ۶۲ و ۶۴). متن و زبان قرآن به گونه‌ای است که قالب‌های ساده زبانی در چارچوب اصول و قواعد عربی حاکم بر آن، در خدمت القای پیام‌های متعالی قرار گرفته و از تعبیری سود برده‌اند که هم با نگاه ادبی و ظاهری، پیام آن‌ها دریافت‌شدنی است و هم از پایگاه آن، راه کشف مراتب عمیق‌تر و گسترده‌تر معانی آن‌ها گشوده است؛ مراتبی از معنا که ممکن است معاصران نزول و عامه مخاطبان، بدان‌ها توجه نکرده باشند (همان: ۱۷۸).

مبانی قرآن‌شناختی را می‌توان از جنبه‌های مبین بودن قرآن، حکمت و جاودانگی قرآن به بحث گذارد. اگر در بررسی، صدق واژه یا عبارتی قرآنی بر معانی متعددی به نحو اشتراک لفظی ثابت شود، به اقتضای بیان بودن قرآن و عدم ابهام در آن، می‌توان شواهد تعیین و ترجیح معنایی را در آن جست‌وجو کرد. اگر پس از ثبوت اشتراک لفظی در لغت قرآن، قرینه و شاهدی بر تعیین و ترجیح معنای واحدی از میان معانی متعدد در قرآن یافت نشود، به این معنا که تعبیر قرآنی، قابلیت همه معانی را داشته باشد و دیگر معارف قرآنی، برخی از آن معانی را تخطئه نکنند، می‌توان بر اساس اصل بودن بیان قرآن، همه معانی و وجوه محتمل را مدلول و مقصود درست آیه شمرد؛ زیرا اذعان به وجود عبارتی در قرآن که معنای متعین و راجحی برای آن به دست نمی‌آید، مصداق بارز ابهام در بیان قرآنی است.

شناخت قرآن کریم به لحاظ هدف متعالی آن از یک‌سو، و امتیازات خاص گوینده آن از سوی دیگر، پذیرای ویژگی‌های خاص حکمت در ساختارهای ادبی است. چینش بخش‌های آیات، گاه از نگاه یک‌سویه و تک‌بعدی گریزان است و وجوه گوناگونی را برمی‌تابد، به گونه‌ای که یک بخش در ارتباط با بخش گذشته خود، مفید معنایی است و در ارتباط با بخش پس از خود مفید معنایی دیگر. خداوند در تنگنای

زبانی و از سر ناچاری به استخدام چنین عباراتی تن نداده و به نظر می‌رسد در بسیاری از این موارد، امکان انتخاب عباراتی روشن و یک‌وجهی هم وجود داشته است و می‌توان گفت: نظم مزبور تعمداً و به غرضی حکیمانه انتخاب شده است (همان: ۲۳۰-۲۳۵). باید توجه داشت که وجوه معانی که از آیه استنباط می‌گردد، اولاً با دیگر معارفی که در حوزه‌های عقلی و تجربی به اثبات رسیده است، سازگار باشد، ثانیاً با آموزه‌های قرآن و دیگر معارف مسلم دینی نیز سازگاری داشته باشد؛ زیرا هر یک از اقسام ناسازگاری، مخل حکیمانه بودن کلام الهی است.

جاودانگی قرآن، امکان دلالت عام آیات قرآن را فراتر از بستر نزول فراهم می‌سازد و در پرتو آن می‌توان وجوه دلالات بخش‌های قرآنی را در گذر زمان جست‌وجو کرد (همان: ۲۱۳-۲۱۴).

۲-۲. بررسی عوامل مؤثر بر فرضیه چندمعنایی

عوامل متعددی زمینه بروز چندمعنایی را فراهم می‌سازد. در سطح عوامل متنی، چندمعنایی را می‌توان در سطوح مختلفی چون تکواژ^۱، واژه، گروه و جمله مورد بررسی قرار داد (صفوی، ۱۳۹۷: ۱۱۱).

۲-۲-۱. بررسی چندمعنایی در سطح تکواژ

چندمعنایی صرفاً مربوط به اسم‌های مشترک نیست، بلکه در حروف نیز راه دارد. «عن» حرف جرّی است که برخی، شش معنا را برای آن ذکر می‌کنند. مشهورترین معنای آن مجاوزت است. دیگر معانی آن عبارت‌اند از: «بدل و به جای»، «تعلیل»، «علی»، «من» و «بعد». سیوطی این حرف را در آیه مورد بحث به معنای اخیر می‌داند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۷۹/۱). بنا بر نظر ابو محمد بصری، حرف «عن» در جهات شش‌گانه به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۹). استعمال حرف «عن» در آیه، منجر به

۱. به کوچک‌ترین واحدِ بامعنای زبان، تکواژ می‌گویند که به دو نوع آزاد و وابسته تقسیم می‌شود. یکی از اقسام تکواژ آزاد، تکواژ آزاد دستوری است که در اینجا مورد نظر نگارندگان است. این نوع تکواژها، در زنجیره خط و گفتار، استقلال معنای دستوری و استقلال املائی دارند و بعضی از آنها نقش‌سازند (خلخالی، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۹).

شکل‌گیری خصوصیتی برای گروه اسمی: ﴿طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ شده که به نظر می‌رسد به موجب همین ویژگی است که نویسنده کتاب *التحقیق*، عبارت مزبور را هم ناظر به سیر صعودی و هم سیر نزولی می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۱۰/۴). کاربست لفظ «عن» و دلالت گروه اسمی مذکور بر دو جهت بالا و پایین، خود از عواملی است که موجب توسعه دامنه معنا گشته و زمینه فهم معانی بیشتر را ممکن می‌سازد.

۲-۲-۲. بررسی زمینه‌های چندمعنایی در سطح واژه

۱-۲-۲-۲. تعدد قرائات

مفسران خوانش‌های مختلفی از فعل «لترکبن» را برشمرده‌اند. هرچند این خوانش‌ها، موجب تغییر مرجع ضمیر فاعلی است و تأثیری بر دگرگونی معنای فعل مذکور ندارد، اما می‌توان به سبب آن، از وجوه گوناگون لفظی به وجوه مختلف معنایی راه یافت.

مطابق آنچه در تفاسیر آمده، واژه «لترکبن» چند قرائت دارد که دو قرائت، اصلی و مشهور است؛ یکی از این خوانش‌ها، قرائت فعل «لترکبن» با «تاء» و ضم «باء» است. این قرائت به عموم قراء مدینه و بعضی از کوفیان منتسب است. بر اساس قرائت مزبور، صیغه فعل، جمع مذکر مخاطب خواهد بود و آن گونه که مفسران اذعان نموده‌اند، خطاب متوجه جمیع مردم یا جنس است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۰/۳۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۲/۳۱).

قرائتی دیگر از این فعل که توسط مفسرانی همچون طبرسی، مشهور خوانده شده، تلفظ «لترکبن» با فتح حروف «تاء» و «باء» است. این قرائت منتسب به افرادی چون ابن مسعود، ابن عباس، ابن کثیر، حمزه، کسائی و عموم قراء مکه و کوفه غیر از عاصم است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۸/۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۹۶/۱۰). مطابق این قرائت، صیغه فعل مفرد مذکر مخاطب است، و مرجع ضمیر فاعلی می‌تواند آسمان، پیامبر ﷺ (طبری، ۱۴۱۲: ۷۹-۷۸/۳۰) و یا انسان در عبارت: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ (انشقاق/۶) باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲۷/۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۵/۳۰).

۲-۲-۲-۲. اشتراک لفظی

از عوامل مؤثر بر چندمعنایی در آیه، اشتراک لفظی است. اصلی‌ترین و نخستین معیار تعدد معنا، وجود الفاظ مشترک در لغت و زبان است. ساده‌ترین تعریف برای مشترک لفظی آن است که هر لفظی که دارای معانی متعدد باشد، آن را مشترک لفظی خوانند. این تعریف از سخن سیبویه و برخی دانشمندان پس از وی در باب رابطه لفظ و معنا استفاده شده است (طیب‌حسینی، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۰). در این بخش، واژه‌ها مستقل از یکدیگر و بیرون از روابط جانشینی و همنشینی واحدهای زبان در آیه مورد توجه قرار گرفته و آراء اهل لغت درباره «رکب» و «طبق» ارائه می‌گردد.

۲-۲-۲-۲.۱. رکب

«رکوب» به معنای سوار شدن انسان بر پشت حیوان است و در سوار شدن بر کشتی هم به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۳). واژه «راکب» در عباراتی چون: «مَرَّ بِنَا رَاكِبًا» که بدون اضافه به حیوانی آمده، به معنای شترسوار است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۹/۱).

ماده «رکب» در مورد تبعیت و در پی شخصی آمدن نیز به کار می‌رود. «رکب» در عبارت: «رَكِبْتُ أُمَّهَ وَطَرِيقَهُ» چنین کاربردی را نشان می‌دهد (همان: ۴۳۲/۱). ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۵۷/۲). این واژه در عبارت: «رَكِبَ دُبَّابًا»، به معنای ارتکاب آمده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۳/۲).

برخی از اهل لغت، برای ماده «رکب» یک اصل واحد را مطرح نموده‌اند. صاحب مقایس اللغه اصل واحد را علو شیئی بر شیء دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۲/۲) و صاحب التحقیق استقرار چیزی بر چیز دیگر می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۸/۴).

۲-۲-۲-۲.۲. طبق

در کتب لغت، معانی مختلفی برای ماده «طبق» ذکر شده است. واژه «طبق» که مفرد آن «طبق» و «طبقه» است، گاهی در مورد شیئی که فوق چیز دیگر قرار دارد و گاهی در مورد آنچه که موافق و هماهنگ با دیگری است، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶).

در کتب لغت، «طَبَق» و «طَبَقَة» به معنای «حال» نیز آمده است (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۱۴/۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۵). عبارت «کان فلان علی طبقات شتی من الدنیا»، کاربرد طبقات در معنای حالات را نشان می‌دهد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰). واژه «طَبَقَة» در حالت مذکر و بدون تاء تأنیث به صورت «طَبَق» به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۵).

«طَبَق»، بر پوشش لازم بر هر شیء نیز اطلاق می‌گردد (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۱۲/۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۸۲/۱۳). بر هر آنچه روی زمین قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که آن را پیوشاند، «طَبَق الأَرْض» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳). عبارت «وقع فلان فی بنات طَبَق» به معنای وقوع شخص در سختی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰). دلیل چنین استعمالی، اطلاق «بِنْتُ الطَّبَقِ» و «بنات طَبَقِ» بر مصیبت و شداید است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۳/۱۰) که ریشه در فراگیری و عمومیت مصائب و شداید دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳).

واژه «طَبَق»، در مورد جماعتی از مردم نیز استعمال می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۵). واژه مزبور در جمله «أُتاه طَبَق من الناس» در چنین معنایی به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۵/۵). عبارت «هم فی أُمَّ طَبَقِ»، به گروهی اشاره می‌نماید که با یکدیگر هماهنگی و موافقت دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۶). این واژه در مصراع «إِذَا مَضَى عَالَمٌ بَدَأ طَبَقٌ»، به معنای جماعتی از مردم آمده است؛ یعنی هر گاه گروهی از انسان‌ها می‌گذرند، گروهی دیگر آشکار می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۱۳/۳).

در کتب لغت، «طَبَق» به معنای بازه زمانی «بیست سال» نیز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰). صاحب مقاییس اللغه یک اصل واحد برای این ماده مطرح می‌کند و آن وضع شیء مبسوط بر مثل آن است، به گونه‌ای که آن را پیوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۹/۳). صاحب التحقیق اصل واحد در این ماده را تقابل دو شیء با وجود تساوی در میان آن دو می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶۲/۷).

بنا بر آنچه آمد، واژگان به کاررفته در آیه، معانی مختلفی دارند که البته برخی از این معانی، به یک اصل واحد برگشت دارند. با استناد به اشتراک لفظی واژگان، نمی‌توان

آیه را عبارتی چندمعنا دانست؛ زیرا واژه‌ای که دارای چند معنا باشد، الزاماً دارای دلالت چندگانه نیست و در زنجیره گفتار، در یکی از معانی خود ظاهر می‌شود و بر حسب بافت، همچون واحدی تک‌معنا عمل می‌کند (صفوی، ۱۳۹۷: ۲۱۱). بنابراین بررسی ساختار جمله «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» ضروری می‌نماید.

۲-۳. بررسی عوامل چندمعنایی در سطح جمله

چگونگی چینش واژگان در کنار یکدیگر و ساختار نحوی جمله، از عوامل ظهور دلالت آیه بر یک معنا و یا بروز چندمعنایی است. بیان آیه مورد بحث به گونه‌ای است که وجوه گوناگونی را برمی‌تابد؛ زیرا ساختار جمله و نوع همنشینی واژگان، موجب ظهور دلالت آیه بر معنایی واحد نمی‌گردد. مهم‌ترین عامل ساختاری که منجر به بروز چندمعنایی در آیه شده، عامل حذف است؛ برای نمونه خداوند حکیم می‌توانست فعل «لَتَرْكَبَنَّ» را با عباراتی همچون: «فی السماء»، «فی الحیاة الدنیا»، «فی عدم اتباع الحق» و «فی النار»، و واژه «طَبَقًا» را با عباراتی نظیر: «من السماء» و «من أحوال الأولین»، از شفافیت بیشتری در دلالت بر یک معنا برخوردار سازد.

۲-۳. تبیین وجوه معانی آیه نوزدهم انشقاق با رویکرد سازواری با سیاق

در این بخش به منظور دستیابی به معانی آیه، در کنار توجه به ارتباط واحدهای زبانی در جمله مورد بحث، ارتباط جمله با دیگر آیات و اثرپذیری از آنها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲-۳-۱. تبعیت از پیشینیان و رخداد سنن الهی در میان امت پیامبر ﷺ

به نظر می‌رسد تبعیت از پیشینیان و رخداد سنن الهی در میان مخاطبان قرآن، یکی از وجوه معنایی آیه نوزدهم سوره انشقاق است که با سیاق آیات نیز همخوانی دارد. همان گونه که برخی مفسران اذعان نموده‌اند، آیه «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق/ ۱۹) می‌تواند در ارتباط معنایی با آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهٖ» (انشقاق/ ۶) باشد. بر این اساس، مرجع ضمیر فاعلی در فعل «لَتَرْكَبَنَّ» با تلفظ مضموم حرف (باء)، انسان‌ها هستند. البته باید در نظر داشت که ساختار صرفی مخاطب گونه در این

فعل، آیات بعدی: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ (انشقاق/ ۲۰-۲۱) و روایاتی که در ادامه خواهد آمد، آن را به مخاطبان قرآن مربوط می‌سازد. با چنین فهمی از مفاد سیاقی، آیه مورد بحث، طیف زندگی دنیا، مرگ و عوالم و نشته‌های پس از مرگ را شامل می‌شود؛ زیرا در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْتِيهِ﴾ (انشقاق/ ۶)، به تلاش انسان در دنیا تا نیل به ملاقات پروردگار اشاره می‌شود که دامنه دنیا و آخرت را در بر می‌گیرد. باید به این مسئله توجه نمود که مراد از تلاش و احوال انسان‌ها در دنیا، مواردی است که پیامد و جزایی را در پی داشته باشد؛ زیرا اولاً موضوع محوری سوره بر اساس میزان فراوانی آیات و اهمیت موضوعات مطرح‌شده در سوره، عملکرد انسان در دنیا و پیامد اخروی آن در جهان دیگر است. ثانیاً معنای لغوی واژه «کدح» که در آیه ششم آمده نیز این مطلب را تقویت می‌نماید؛ زیرا «كُدْحٌ» به عمل خیر یا شر انسان اطلاق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۹/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۶۹/۲).

بنا بر آنچه آمد، آیه مورد بررسی می‌تواند به حالات مخاطبان قرآن اشاره داشته باشد، دامنه دنیا تا آخرت را در بر گیرد و در بعد دنیوی ناظر به تلاشی باشد که پیامدی در پی دارد. به نظر می‌رسد که بررسی روایات تفسیری، در فهمی بهتر و کامل‌تر از آیه راهگشا باشد. روایات ناظر به بحث، سه دسته‌اند: ۱. روایات دال بر تبعیت مردم از سنن و احوال پیشینیان، ۲. روایات جاری شدن سنن الهی بر مردم، ۳. روایت دلالت آیه بر سختی‌ها.

۱. روایات دال بر تبعیت مردم از سنن و احوال پیشینیان

در بعضی روایات، آیه بر مطلق تبعیت مردم از گذشتگان تفسیر شده است. در این نوع روایات، سخنی از تبعیت صحیح یا مذموم به میان نیامده است. از امام صادق علیه السلام روایت شده که در تفسیر آیه فرمود:

«لترکبن سنن من کان قبلکم من الأولین وأحوالهم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱/۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۱۹/۵)؛ هرآینه سوار خواهید شد بر سنت‌ها و روش‌های کسانی که قبل از شما بودند و حالات ایشان.

در برخی دیگر از روایات سخن از تبعیت از گذشتگان در امور ناپسند و مذموم است.

الف) امام جعفر صادق علیه السلام از امام باقر علیه السلام و ایشان از پدران بزرگوارشان نقل می‌فرمایند که سلمان فارسی در خطبه‌ای به مردم گفت:

«... وَلِكَيْتُمْ أَخَذْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ فَأَخْطَأْتُمْ الْحَقَّ فَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَلَا تَعْلَمُونَ أَمَّا وَاللَّهِ «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» حَذَوِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ وَالْقِدَّةَ بِالْقِدَّةِ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۱۰/۱-۱۱۱)؛ ... ولی افسوس که شما امت، شیوه قوم بنی‌اسرائیل را پیش گرفته و آگاهانه راه خطا را پیمودید. به خدا سوگند که قدم به قدم مانند بنی‌اسرائیل همان خطاها را مرتکب خواهید شد.

ب) از امام باقر علیه السلام نقل است که در تفسیر آیه فرمود: «... حَالًا بَعْدَ حَالٍ» و سپس در ادامه فرمود:

«لَتَرْكَبُنَّ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حَذَوِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ وَالْقِدَّةَ بِالْقِدَّةِ لَا تُحْطُونَ طَرِيقَهُمْ وَلَا يُحْطَى شَبْرٌ بِشِبْرٍ وَدِرَاعٌ بِدِرَاعٍ وَبَاعٌ بِبَاعٍ حَتَّىٰ أَنْ لَوْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ دَخَلَ جُحْرَ صَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ»؛ به راهی که پیشینیان رفته‌اند می‌روید، بدون تفاوت، و جب به وجب، ذراع به ذراع و باع به باع، کارهای آنان را انجام خواهید داد، به طوری که اگر یکی از پیشینیان وارد سوراخ سوسماری شده باشد، شما نیز داخل خواهید شد.

از امام علیه السلام پرسیدند: منظورتان یهود و نصارا هستند؟ فرمود:

«فَمَنْ أَعْنَى؟ لَتَنْقُضَنَّ عَرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةَ فَيَكُونُ أَوَّلَ مَا تَنْقُضُونَ مِنْ دِينِكُمْ الْأَمَانَةَ وَآخِرَهُ الصَّلَاةَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۹/۹؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۶۱۶-۶۱۷)؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۸۶/۱۰)؛ پس منظوم کیست؟ دستاویزهای اسلام را یکی پس از دیگری می‌شکنید اولین چیزی که از دین خود در هم می‌شکنید، امانت [در نسخه دیگری امامت] است و آخر آن نماز است.

ج) از امیرالمومنین علیه السلام نقل است که فرمود:

«لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» أَي لَتَسْلُكُنَّ سَبِيلَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ فِي الْعَدْرِ بِالْأَوْصِيَاءِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۴۸/۱؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۵)؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳/۹۲۰)؛ ... یعنی به زودی این امت پیرو شیوه امم انبیای گذشته در غدر و مخالفت با اوصیای پس از انبیاست.

۱. «ذراع» به اندازه آرنج تا سرانگشتان و «باع» به اندازه شانه تا سرانگشتان است و این عبارات دلالت بر شدت مشابهت دارد.

۲. جاری شدن سنن الهی بر مردم

در بعضی روایات به جای تبعیت مردم از سنن گذشتگان، سخن از این است که خداوند سنن خود را در میان این امت نیز جاری می‌سازد (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۰/۲-۴۸۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۲۴۵/۱).

۳. مواجهه با سختی‌ها

در حدیثی با تفسیر واژه «طبق» به «شدت» آمده است:

«معناه شدّة بعد شدّة، حیاة ثمّ موت ثمّ بعث ثمّ جزاء» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۱/۱۰):
معنای آیه شدت بعد از شدت است، یعنی حیات و سپس مرگ و بعد از آن بعث و آنگاه جزا.

روایت مزبور مؤید ارتباط معنایی آیه ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ با آیه ششم سوره انشقاق است؛ زیرا اولاً همانند آیه ششم، دامنه دنیا و آخرت را برای آیه مورد بحث برمی‌شمرد و ثانیاً با تفسیر واژه «طبق» بر «شدّة»، آن را به مفهوم واژه «کدح» در آیه ششم نزدیک می‌سازد.

از آنچه آمد، نتیجه گرفته می‌شود که رکوب مخاطبان قرآن بر سنن و احوال پیشینیان بدین معناست که: هم آنان عملکردی مشابه گذشتگان خواهند داشت و هم خداوند، سنن خود را بر اینان جاری می‌سازد که از جمله این سنن، طی زندگی دنیوی تا ملاقات پروردگار و مواجهه با سختی‌های راه است.

۲-۳-۲. تبدیل نسل‌ها

از دیگر معانی‌ای که می‌توان از آیه استنباط نمود، موضوع جابه‌جایی نسل‌هاست. هرچند جابه‌جایی نسل‌ها نیز در زمره سنن الهی است و مفهوم پیش‌گفته نسبت به این معنا از شمول معنایی برخوردار است، ولی به نظر می‌رسد آیه مشخصاً دارای چنین دلالتی باشد.

گفته شد که یکی از معانی لغوی واژه «طبق»، جماعتی از مردم است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۰/۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۰۴/۵). به مردمان یک دوره از آن جهت «طبق» گفته می‌شود که آنان بر روی زمین هستند؛ سپس از بین می‌روند و گروهی دیگر می‌آیند

(ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۰؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۱۳/۳). اصل ماده «رکوب» نیز استقرار چیزی بر چیز دیگر است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۸/۴). بنابراین آیه می‌تواند به معنای استقرار امت و جماعتی پس از امت و جماعتی دیگر بر روی زمین باشد.

به قرینه بافت کلام، استقرار جماعتی از مردم پس از جماعتی دیگر، نمی‌تواند صرف اشاره به استخلاف طبیعی باشد. قرارگیری آیه در جایگاه جواب قسم‌ها، کاربرد ادوات تأکید بر فعل «لترکبن» و آیه بعدی: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انشقاق / ۲۰) که نشان از دلالت آیه نوزدهم بر امری مفید ایمان دارد، معنایی عمیق‌تر را در تبدیل نسل‌ها نهفته می‌سازد و آن هشداری است بر فانی بودن حیات دنیوی انسان و عجز آدمی در پیشگیری از تحقق آن. فهم چنین معنایی از آیه که فاقد محذور لغوی و قرآنی است، مفهوم ﴿لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ را نزدیک به این آیه خواهد نمود: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوفِينَ ۝ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (واقعه / ۶۰-۶۱).

با نوعی دیگر از ارتباط بین آیه نوزدهم سوره انشقاق و آیات پیرامون، فهم جابه‌جایی نسل‌ها که هشداری بر فنای حیات دنیوی و عجز آدمی در پیشگیری از وقوع آن است، بر مبنای سیاق نیز مقبول می‌نماید. به دنبال آیاتی که سخن از کفار و عدم اعتقاد آنان به معاد است و پس از سه سوگند متوالی، آیه ﴿لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ در صدد دفع این توهم است که: گناهکاران و کفار با دنیادوستی و اعراضشان از آخرت نمی‌توانند خدا را به ستوه آورند و مانع تحقق اراده او در عالم شوند. آن‌ها مخلوق خدایند و خداوند متعال هر وقت بخواهد آن‌ها را از بین می‌برد و مردمی دیگر به جای آنان می‌آورد.

۲-۳-۳. ورود به صحرای محشر

گزینش و چینش واژگان آیه از سوی خداوند حکیم به گونه‌ای است که می‌توان ورود مردم به صورت گروه گروه در صحرای محشر را نیز از آن فهمید.

بیشتر گفته شد که یکی از معانی ماده «رکب»، استقرار چیزی بر شیء دیگر است و «طبق» نیز در مورد جماعتی از مردم استعمال می‌گردد. پس در آیه، سخن از استقرار مردم بر محلی است که محذوف گشته است. با توجه به زمینه‌های پیشین و پسین آیه و موضوع محوری سوره یعنی مسئله معاد و پیامد اعمال، آیه می‌تواند دلالت بر استقرار

مردم به صورت گروه گروه بر صحرای محشر داشته باشد. قریب به این معنا در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبا/ ۱۸).

با توجه به انکار معاد در آیات پیشین: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾ (انشقاق/ ۱۴)، آیه نوزدهم که جواب قسم‌ها واقع شده، تأکیدی است بر تحقق معاد و حضور مردم برای مواجهه با پیامد اعمالشان. مؤید این معنا روایتی از حضرت محمد ﷺ خطاب به معاذ بن جبل است که فرمود:

«ده صنف از امت من به صورت‌های مختلف وارد صحرای محشر می‌شوند که خداوند آنان را از مسلمانان متمایز می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۷).

۲-۳-۴. ورود به دوزخ در بین امم پیشین

زبان و بیان آیه به گونه‌ای است که می‌توان این معنا را از آن استنباط نمود که: غیر مؤمنان از این امت گروهی پس از گروهی در بین امت‌های نظیر خود در طبقات دوزخ استقرار می‌یابند. به نظر می‌رسد به قرینه آیات پیشین و پسین که اختصاص به غیر مؤمنان دارد، می‌توان مرجع ضمیر فاعلی در «لترکبن» را غیر مؤمنان نیز دانست. این معنا به دو صورت قابل برداشت است؛ اولاً اگر واژه «طبق» به معنای جماعت و گروهی از مردم باشد، معنا چنین خواهد بود: «[شما غیر مؤمنان از این امت] گروهی پس از گروهی و جماعتی پس از جماعتی [در آتش] وارد می‌شوید». در این صورت آیه معنایی نظیر آیه ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا...﴾ (اعراف/ ۳۸) را خواهد داشت که به موجب آن، کافران در میان امت‌هایی از جن و انس که پیش از آنان بوده‌اند، داخل آتش می‌شوند. ثانیاً اگر واژه «طبق» در معنای طبقات جهنم به کار رفته باشد، در این صورت معنا چنین خواهد بود: «[شما غیر مؤمنان] در طبقات جهنم مستقر می‌شوید»، که می‌تواند ناظر به سیر نزولی در طبقات نیز جهنم باشد.

دلایل مؤید چنین برداشتی عبارت‌اند از: اولاً واژه «طبق» در کتب لغت درباره امت و جماعتی از مردم، و در روایات درباره طبقات جهنم استفاده شده است (عباشی، ۱۳۸۰: ۲۷۸/۲؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲۹۹). ثانیاً ساختار نحوی جمله در عدم شفافیت بر دلالتی

خاص و ظهور بر یک معنا، چنین امری را میسر می‌سازد. ثالثاً استقرار غیر مؤمنان گروهی پس از گروهی در بین امت‌های نظیر خود در طبقات دوزخ، با موضوع محوری سوره یعنی معاد و پیامد اعمال همخوانی دارد و از سوی دیگر مطلبی است مفید ایمان که با آیه ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انشقاق / ۲۰) متناسب است.

۲-۳-۵. صعود انسان‌ها به آسمان

معنای دیگری که می‌توان از آیه فهمید این است که: «شما انسان‌ها [سوار بر سفینه و دیگر ابزارها] در طبقات آسمان بالا خواهید رفت». واژگان، ساختار جمله و بافت کلام، با چنین فهمی مساعدت می‌نماید. در پذیرش برداشت مزبور، چند نکته در خور توجه است: اولاً خداوند حکیم در گزینش واژگان به چندسطحی بودن مخاطبان قرآن نظر دارد، لذا انتخاب و چینش لغات به گونه‌ای است که معانی، متناسب با سطح مخاطبان در ادوار مختلف قابل فهم باشد و این مسئله ضامن استمرار شگفتی‌ها و طراوت قرآن است. ثانیاً این کتاب خطاب به همه عصرها و نسل‌هاست و همان گونه که مردم عصر نزول، مخاطب قرآن هستند، مردم هر عصری، مخاطب قرآن محسوب می‌شوند و خداوند خود بر مخاطب بودن آنان تأکید کرده است (انعام / ۱۹). ثالثاً لزوم اهمیت مفهوم آیه نوزدهم در جایگاه جواب قسم‌ها مقبول می‌نماید؛ زیرا پس از چند سوگند متوالی، به یکی از جنبه‌های اعجاز محتوایی قرآن که ریشه در وحیانی بودن آن دارد، اشاره شده است. رابعاً معنای مزبور، برای مردمان ادوار بعدی امری متضمن ایمان است؛ زیرا در دوره عدم تحقق چنین اکتشافاتی، خبر از حصول آن داده است و لذا با آیات بعدی به ویژه آیات ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ (انشقاق / ۲۰-۲۱) متناسب است.

در مقام جمع‌بندی مطالب پیشین می‌توان گفت: خدای تعالی که عالم به همه موجودات و خواص اشیاست، بر همه چیز احاطه دارد. این علم و احاطه الهی بر الفاظ یک زبان و همه خاصیت‌های آوایی و معنایی آن نیز جاری است؛ از این رو هنگامی که ذات حق مجموعه الفاظی را در قالب یک کلام صادر می‌کند، قادر است واژه‌ها و ترکیب‌هایی را گزینش کند که همزمان بیانگر چند معنا بوده و همه معانی نیز مقصود او

باشد، هرچند مخاطب سخن خدا به دلیل محدودیتی که دارد، نتواند به طور همزمان همه آن معانی و یا بیش از یک معنا از معانی مراد خدا را بفهمد (طیب‌حسینی، ۱۳۹۵: ۸۰-۸۱). بنابراین اولاً با توجه به معانی لغوی واژگان و ساختار جمله، چندین معنا برای آیه مطرح شده که سیاق آیات در سوره نیز وجوه معانی مذکور را برمی‌تابد. ثانیاً به دلیل عدم وجود تعارض میان معانی ارائه‌شده با یکدیگر، با کلیت متن و با معارف مسلم دینی، می‌توان همه آن‌ها را پذیرفت.

نتیجه‌گیری

مفسران در تفسیر آیه نوزدهم سوره انشقاق، دیدگاه‌های متعددی را مطرح نموده‌اند. آراء مفسران به دلیل عدم بررسی جامع و دقیق معانی واژگان مورد کاربست آیه، سیاق، روایات تفسیری و قرائات، با کاستی‌هایی مواجه است. فرضیه نگارندگان در فهم آیه ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ این است که آن، عبارتی چندمعناست و این چندمعنایی نه از روی ناچاری و محصور بودن در قالب محدودیت‌های زبانی، بلکه از روی اغراض

۱. برای قائلان به تعدد قرائت، وجه معنایی دیگری از آیه نیز قابل برداشت است. بر این اساس، به نظر می‌رسد که آیه دلالت بر معراج حضرت محمد ﷺ نیز داشته باشد که در این صورت، معنا چنین خواهد بود: «ای پیامبر، در طبقات آسمان صعود می‌کنی». شواهدی که می‌توان در تأیید این دیدگاه آورد، عبارت‌اند از: اولاً همان طور که پیشتر گفته شد، طبرسی و دیگر مفسران برای فعل «لَتَرْكَبُنَّ» به دو قرائت مشهور اذعان نموده‌اند. یکی از این قرائات مشهور، تلفظ باء به صورت مفتوح است که در این صورت، فعل به صیغه مفرد مذکر مخاطب درآمده و مرجع ضمیر فاعلی، پیامبر ﷺ خواهد بود. ثانیاً در آیه ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ (ملک / ۳) درباره طبقات آسمان از لفظ «طَبَاق» استفاده شده و آن چنان که اهل لغت گفته‌اند: مفرد این واژه، «طبقة» و «طبق» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۸/۵). ثالثاً اصل ماده رکوب به معنای سوار شدن بر پشت حیوان و یا مرکب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۳) و آن گونه که از روایات برمی‌آید، رسول خدا ﷺ برای معراج و سیر در طبقات آسمان بر مرکبی سوار می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۱-۳۱۰/۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۴/۸).

در حقیقت پس از ذکر آیات دال بر ملاقات پروردگار و دریافت جزای اخروی، خداوند با ذکر سوگندهایی به رخداد معراج آن حضرت اشاره می‌نماید. معراج از معجزات پیامبر ﷺ است و می‌باید پس از آگاهی مردم بر وقوع آن، عامل ایمان باشد، لذا آیات بعدی با استفهام تعجب‌گونه از عدم ایمان آنان سخن می‌گوید؛ زیرا مطابق روایات، وقتی پیامبر ﷺ ماجرای معراج خود را با قریش در میان گذارد، حتی اطمینان از نشانه‌هایی که آن حضرت در صحت رخداد معراج بیان فرموده بود، جز بر سرکشی آنان نیزفرد (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۴۸-۴۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۶-۳۳۷/۱۸).

حکیمانه و نوعی شگرد سخنوری است که در قالب یک عبارت، چندین معنا به مخاطب منتقل گردد.

عوامل مختلفی زمینه‌ساز بروز چندمعنایی در آیه شده‌اند. استفاده از تکواژ «عن» موجب شده که گروه اسمی «طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ»، هم ناظر به سیر صعودی و هم سیر نزولی باشد که خود از اسباب گسترش معناست. زمینه‌های ایجاد چندمعنایی در سطح واژگان در رابطه با تعدد قرائات فعل «لَتَرْكَبَنَّ» و تعدد معانی ماده «ركب» و «طبق» ظهور می‌یابد. در کنار اشتراک لفظی، ساختار و نوع همنشینی واژگان در جمله «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ»، به دلیل وجود عامل حذف موجب ظهور آیه در دلالت بر معنایی واحد نمی‌گردد. در کنار این عوامل، سیاق کلام نیز به گونه‌ای است که از نگاه یک‌سویه و تک‌بعدی گریزان است و وجوه گوناگونی را برمی‌تابد.

وجوه معانی که می‌توان از آیه فهمید عبارت‌اند از: ۱- تبعیت از پیشینیان و رخداد سنن الهی در میان امت پیامبر ﷺ، ۲- تبدیل نسل‌ها، ۳- ورود به صحرای محشر، ۴- ورود به دوزخ در بین امم پیشین، ۵- صعود انسان‌ها به آسمان، ۶- معراج حضرت محمد ﷺ. با توجه به قابلیت عبارت قرآنی در فهم چند معنا و نبود قرینه‌ای بر تعیین و ترجیح یکی از معانی مزبور و نیز با توجه به عدم تعارض میان معانی ارائه‌شده با یکدیگر، با کلیت متن و معارف مسلم دینی، می‌توان همه آن‌ها را در تفسیر آیه به عنوان مراد پروردگار پذیرفت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی‌الکرم محمد بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقیق محمود محمد الطناحی و طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنبیر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدمهدی ناصح و همکاران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. اسعدی، محمد، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۸. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۹. یانی پتی، محمد ثناءالله عثمانی مظهری، *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. خلیجی، حسین، «تأملی بر تکواژ»، نشریه رشد آموزش زبان و ادب فارسی، دوره بیست و چهارم، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۳. دینوری، عبدالله بن محمد، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دهم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق سعید المندوب، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. همو، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدر الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. همو، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. همو، *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، چاپ دوم، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۲. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، چاپ ششم، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۷ ش.

۲۳. طالقانی، محمد، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، *التفسیر الکبیر؛ تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی*، تحقیق هشام البدرانی، اردن - اردب، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۲۶. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۷. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق.
۳۱. طیب، سیدعبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۳۲. طیب حسینی، سید محمود، *چند معنایی در قرآن کریم*، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵ ش.
۳۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۳۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۳۸. قیسی، ابومحمد مکی بن ابی طالب حموش، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، امارات، جامعه الشارقه، ۱۴۲۹ ق.
۳۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ق.
۴۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۴۳. معمر بن منی تمیمی، ابو عبیده، *مجاز القرآن*، تحقیق فؤاد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۴۴. مبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۵. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد امین الصناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

درآمدی بر برخی از مهم‌ترین روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان (با تأکید بر حوزه ایالات متحده آمریکا)*

- سیدحسین علوی^۱
- محمدجواد اسکندارلو^۲
- محمدحسن زمانی^۳

چکیده

بررسی روش‌های مورد استفاده قرآن‌پژوهان غیر مسلمان یا به اصطلاح مستشرقان قرآن‌پژوه، از جدیدترین موضوعات درخور توجه در مطالعات قرآنی است. در این تحقیق تلاش شده تا برخی از مهم‌ترین روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان، هرچند به صورت مختصر، کشف، تبیین و تحلیل شود. روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان، ضمن تأثیرپذیری از پارادایم‌های فکری - علمی رایج در غرب و نقد کتاب مقدس، متنوع است که مهم‌ترین آن‌ها، یعنی روش نقد متنی و روش نقد ادبی، از زیرروش‌های نقد تاریخی به معنای عام آن، روش نقد پدیدارشناسانه و روش نقد تطبیقی مدّ نظر این تحقیق است. برونداد آن نیز این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشجوی دکتری قرآن و مستشرقان جامعه المصطفی العالمیه (hosainalawi@yahoo.com).

۲. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول) (mj_eskandarlo@miu.ac.ir).

۳. استادیار جامعه المصطفی العالمیه (mhzamani@yahoo.com).

بوده که این روش‌ها غالباً همان نگاه عهدینی را بدون توجه به تفاوت‌های ماهوی و زمینه‌ای قرآن و حیانی با متون عهدین تحریف شده، به قرآن کریم داشته‌اند و قرآن را به مثابه متنی بشری تلقی کرده و روش‌های سازگار با جهان‌بینی مادی و خاص متون بشری را بر آن تحمیل کرده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، روش نقد تاریخی، روش پدیدارشناسی، روش تطبیق و مقایسه، روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان.

۱. درآمد

الف) شرق‌شناسی

در تعریف اصطلاح شرق‌شناسی اختلاف است. لغت‌نامهٔ دهخدا در تعریف خاورشناسی چنین آورده است:

«خاورشناسی به رشته‌ای از معارف بشری اطلاق می‌شود که بحث از زبان، علم و ادب ملل خاور می‌کند» (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل «خاورشناسی»).

ادوارد سعید که نامش در بحث استشراق و شرق‌شناسی شهره است (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۵)، بیان می‌کند که اصطلاح شرق‌شناس، نه فقط دانشمندان غربی، بلکه هر شخصی را که در پی شناخت شرق باشد، شامل می‌شود. در تبیین آکادمیک این واژه باید گفت که هر کس دربارهٔ شرق درس می‌دهد، مطلب می‌نویسد یا تحقیق می‌کند، چه آن فرد یک انسان‌شناس، جامعه‌شناس، مورخ و یا زبان‌شناس باشد، شرق‌شناس یا مستشرق است و کاری که انجام می‌دهد، شرق‌شناسی نامیده می‌شود (Said, 2003: 2).

اصطلاح شرق‌شناسی در جوامع اسلامی، دارای معنای خاصی است که در حقیقت به بخشی از شرق‌شناسی عام، یعنی اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی غیر مسلمانان اشاره دارد (زمانی، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۹؛ شریفی، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۸) که همین معنای اخیر، مدنظر این تحقیق است.

ب) روش

روش تحقیق در اصطلاح، ابزار و تکنیک‌هایی برای جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل، یا ارائهٔ قاعده‌مند داده‌ها در تحقیقات علمی یا پژوهشی است. گرچه همیشه مجالی برای

ابتکار وجود دارد، با وجود این، این فرایندها یا تکنیک‌ها به طور معمول از یک برنامه یا یک طرح پیروی می‌کنند (5: 2011). (Stausberg & Engler).

نکته‌ای که در مورد روش‌ها نباید فراموش شود این است که هیچ وقت نباید تلقی شود که یک روش خاص وجود دارد که موفقیت را تضمین می‌کند، یا اینکه به کار بستن یک روش، ضامن موفقیت است، یا اینکه روش‌ها فراتر از نقد هستند، یا اینکه روش‌های علمی تثبیت شده تنها راه کسب دانش هستند و مجالی برای ظهور یک روش علمی جدید نیست (4-5: Ibid.).

پیرامون روش‌هایی که قرآن‌پژوهان غیر مسلمان در مطالعات خویش به کار بسته‌اند، بحث علمی مفیدی صورت نگرفته و آنچه در اینجا ارائه می‌شود، برخی از روش‌های پرکاربرد و شایع میان آنهاست. مهم‌ترین این روش‌ها عبارت‌اند از: ۱- روش نقد تاریخی به معنای عام آن، که عمدتاً در گستره نقد کتاب مقدس رشد و تکامل یافته و سپس به حوزه مطالعات اسلامی و قرآنی راه یافته است؛ ۲- روش پدیدارشناسی یا پدیدارشناسانه؛ ۳- روش تطبیق و مقایسه.

۲. روش نقد تاریخی

روش نقد تاریخی، یکی از با سابقه‌ترین و گسترده‌ترین روش‌های مورد استفاده به‌ویژه در مطالعات متون دینی محسوب می‌شود. ریشه‌های نقد تاریخی به دوره رنسانس یا نوزایی (سده‌های ۱۵ و ۱۶ م.) می‌رسد و پیوسته در حال تغییر و دگرگونی و بهسازی بوده است. این روش در سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی بالیده و در سده‌های ۱۹ و ۲۰ به اوج قدرت‌نمایی خود رسیده است (246-247: Fitzmyer, 1989).

در تعریف این روش و گستره آن اختلاف است. با این حال، روش نقد تاریخی برآمده از نقد تاریخی عهدین در غرب، یک متن را از پنج حیث بررسی و نقد می‌کند: ۱. نقد سند متن، ۲. نقد ادبی، ۳. نقد محتوایی متن، ۴. نقد شکل متن، و ۵. نقد به وجودآورنده متن. به عبارتی، نقد نخست از سند متن و صحت نسبت آن می‌پرسد. نقد دوم می‌پرسد که پدیدآورنده، متن را از کجا آورده و از کجا نقل کرده است. نقد سوم می‌پرسد که محتوای متن تا چه اندازه با توجه به داده‌های علمی، فلسفی، تاریخی و... صحیح

است. نقد چهارم از سبک و اسلوب متن می‌پرسد و نقد پنجم از مؤلف، اوضاع و احوال او و زمانه وی پرسش می‌کند (جلیلی سنزیقی، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶). نقطه اشتراک این زیرروش‌ها، توافقی کلی است مبنی بر اینکه متون باید با توجه به شرایط تاریخی خود، یعنی در پرتو سنت‌ها و قراردادهای ادبی و فرهنگی زمان خودشان تفسیر شوند (Collins, 2005: 4).

زیرروش‌هایی که در دامن نقد تاریخی به ویژه در حوزه نقد متون عهدینی، شکل گرفته و بر قضاوت تاریخی ناقد درباره یک متن تأثیرگذارند، عبارت‌اند از:

۱- نقد متنی یا نسخه‌شناختی^۱ که مانند اصل روش نقد تاریخی بیشتر مبتنی بر فیلولوژی کلاسیک یا همان زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی است و به بررسی موضوع انتقال متن کتاب مقدس به زبان اصلی‌اش و نسخه‌های باستانی و نیز ترجمه‌ها و تفاسیر مربوط به آن می‌پردازد (Ibid.) که در ادامه مقاله به صورت مستقل بحث خواهد شد.

۲- نقد منبع^۲ که به دنبال مشخص کردن پیشینه تاریخی و منابع احتمالی متن یا اثر و بررسی آن‌هاست (Fitzmyer, 1989: 250-1).

۳- نقد ادبی یا نقد سبک‌شناختی^۳؛ این روش که شاخه‌ای از اصل نقد تاریخی کتاب مقدس است، به سرشت و ویژگی‌ها و انواع سبک‌های ادبی یک متن می‌پردازد. به عبارت دیگر، محتوای متن یا اثر را به لحاظ ساختار یا طرح کلی آن، سبک و فرم ادبی آن، مورد تحلیل قرار می‌دهد (Fitzmyer, 1989: 250) تا شواهدی را درباره تاریخ جمع‌آوری، نویسنده و کاربرد گونه‌های مختلف نوشته‌های متن به دست آورد. مشخص کردن نوع متن از نظر ادبی، مقدمه تفسیر و برداشت از متن است و به روشن شدن اموری از قبیل نویسنده، تاریخ نگارش و الحاقی بودن اجزایی از متن کمک می‌کند (سلیمانی، ۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۰۴).

۴- نقد فرمی یا شکلی^۴؛ از نگاه استفاده‌کنندگان این روش، هر متن به ویژه متون

-
1. Textual criticism.
 2. Source criticism.
 3. Literary criticism.
 4. Form criticism.

ادبی، از اجزایی از قبیل داستان، موعظه، مثل، مناجات، دعا و... تشکیل شده است که ابتدا در تحلیلی ادبی، بخش‌های یک متن معین می‌شوند، سپس با استفاده از تحلیل تاریخی، بستری که هر بخش، برای مثال یک داستان، در آن به وجود آمده و سیری را که طی کرده تا به شکل نهایی برسد، بررسی می‌شود. کل این فرایند را که ترکیبی از تحلیل ادبی و تاریخی است، نقد شکلی می‌نامند (همان: ۱۰۴).

شاید مهم‌ترین تفاوت روش‌های نقد ادبی و نقد شکلی، در این باشد که در نقد ادبی و سبک‌شناختی، محقق علاوه بر نگاه بیرونی به شکل و ساختار اثر، به محتوا و مطالب درونی اثر هم توجه و نظر دارد. آثار جان ونزبرو به ویژه کتاب *مطالعات قرآنی* وی را می‌توان یکی از نمونه‌های کاربست تلفیقی این دو روش تلقی کرد که ذیل عنوان روش نقد ادبی، به گونه‌ای مستقل پرداخته خواهد شد.

۵- نقد اصلاحی یا ویرایشی؛^۱ این روش نقدی در باب متون دینی، بر دو اصل اولیه مبتنی است: نخست، مؤلفان متون دینی بر اساس اعتقادات خاص خود به بازسازی دیده‌ها و شنیده‌هایشان دست زده‌اند؛ دوم، این متون، نمایانگر فضا و زمینه خاص جامعه دینی عصر تدوین و شکل‌گیری خویش‌اند. یافته‌های نقد ویرایشی در تعیین اصالت متن و تاریخ‌گذاری ظهور و تکامل آن و نیز قضاوت تاریخی فرد درباره اثر مذکور مؤثرند (بیترز، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

به طور خلاصه می‌توان گفت که در تحلیل و نقد تاریخی، روزگار مؤلف و تاریخ نگارش متن، زمینه‌های تاریخی و اجتماعی پیدایش آن، زمینه‌ها و ریشه‌های اندیشه یا مکتب فکری مؤلف، منابع احتمالی متن و مواردی از این دست، مورد بررسی قرار می‌گیرد و محتوای متن نیز در چهارچوب تاریخ، جامعه و سیاست حاکم بر زمان و مکان پیدایش متن بررسی شده و نهایتاً در ساختاری تکامل‌نگرانه -اصلاح و تکامل تدریجی متن در بستر تاریخ- تحلیل می‌شود. در این روش، متن محصولی کاملاً تاریخی در نظر گرفته می‌شود که با بررسی و تحلیل زمینه‌های زمانی و مکانی آن می‌توان محتوای آن را هم تحلیل کرد (عمادی حائری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴؛ دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۴۵-۱۷۴).

1. Redaction criticism.

از میان زیرروش‌های فوق، دو مورد، یعنی روش نقد متنی و روش نقد ادبی، به دلیل اهتمام بیشتر مستشرقان به آن‌ها و کاربستشان در مطالعات قرآنی، در اینجا تبیین می‌شود.

۱-۲. روش نقد متنی

روش نقد متنی یا نسخه‌شناختی،^۱ که به بررسی موضوع انتقال متن کتاب مقدس به زبان اصلی‌اش و نسخه‌های باستانی و نیز ترجمه‌ها و تفاسیر مربوط به آن می‌پردازد (Ibid.)، یکی از شایع‌ترین تحلیل‌ها در نقد تاریخی به ویژه در باب متون مقدس است. به لحاظ تاریخی، این نقد بخشی از نقادی کتاب مقدس است و وظیفه دارد که نسخه‌های موجود یک متن، ترجمه‌ها یا تفسیرهای مختلف آن را شناسایی کند و از مقایسه و بررسی آن‌ها با یکدیگر و با کاربرد شیوه‌های جدید، حتی الامکان متن اصلی یا معتبرتر را بشناسد. با وجود بازگشت اصل نقد تاریخی کتاب مقدس به سده‌های گذشته (حداقل سده هجدهم)، نقد متنی یا نسخه‌شناختی یک مطالعه علمی جدید است (سلیمانی، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

در باب رابطه و تفکیک روش نقد تاریخی و نقد متنی در میان اندیشمندان غربی، نوعی تحیر و سردرگمی مشاهده می‌شود؛ از یک سو نقد متنی به مثابه زیرمجموعه نقد تاریخی تلقی شده و از سوی دیگر، برخی نیز ظاهراً تحلیل و نقد متن را اصل گرفته و دیگر روش‌ها از جمله، تحلیل و نقد تاریخی و نیز تحلیل پدیدارشناسی را زیرمجموعه تحلیل محتوای متن دانسته‌اند (عمادی حائری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴) و یا این روش نقد را مرکب از چند روش دیگر دانسته و به همین جهت برخی شکل عام این روش را «روش التقاط‌گرایی منطقی»^۲ نامیده‌اند (Small, 2011: 5). برخی نیز در تعریف نقد متنی گفته‌اند: علم و هنری که بر اساس عقل سلیم و کاربست منطق، در پی آن است تا معتبرترین شکل واژه‌پردازی یک متن را مشخص و معین کند (Wegner, 2006: 24). اما به نظر جیمز بلَمی،^۳ ساده‌ترین تعریف برای نقد متنی، تعریف آن به اصلاح خطاهای

1. Textual criticism.
2. The method of reasoned eclecticism.
3. James A. Bellamy (1925-2015).

متون است (Bellamy, 2006: 237).

به هرحال، ردیابی و بررسی تاریخ انتقال متون و شناسایی تحریفات و اصلاحات وارده بر یک متن از طریق مقایسه نسخه‌های مختلف آن، می‌تواند با قصد و هدف بازسازی متن اصلی، منتج به تولید و تدوین یک نسخه انتقادی از متن مذکور شود. در آن صورت متنی به خواننده ارائه خواهد شد که از تمام تحریفات و اعوجاج‌های انجام‌شده توسط مستسخان و نیز افزوده‌های بعدی پالایش شده است (Stausberg & Engler, 2011: 349). در کنار بازیابی و بازسازی متن اصلی، کاوش و تبیین توسعه تاریخی متن مورد نظر را می‌توان به عنوان دومین هدف نقد متنی ذکر کرد (Small, 2011: 161).

۱-۱-۲. روش نقد متنی و قرآن

در میان قرآن‌پژوهان غربی افرادی مانند ریچارد بل از این روش در مطالعات قرآنی بهره برده‌اند (سعید، ۱۳۹۷: ۱۵۳-۱۵۴). اما صریح‌ترین و جدیدترین اثر شاید کتاب *نقد متنی و نسخ خطی قرآن*^۱ اثر کیث اسمال^۲، محقق بریتانیایی باشد که نیازمند مطالعه و بررسی جدی و دقیق از سوی اندیشمندان مسلمان است؛ زیرا به زعم برخی از محققان مسلمان، رگه‌هایی از نگاه جدلی و صلیبی در آرای اسمال مشهود است (Cf. Ameri, 2013: 174-202). در میان محققان آمریکایی نیز می‌توان به جیمز پلمی اشاره نمود. وی کتاب مستقلی در این زمینه ندارد و از سال ۱۹۷۳ تا ۲۰۰۲ با تکیه بر روش تحلیل متن، در مقالاتی به مواردی از این به اصطلاح تغییرات متنی قرآن اشاره و تصحیحاتی را پیشنهاد کرده است (کریمی‌نیا، ۱۳۹۱: ۳۶۱). مهم‌ترین مقاله وی در این زمینه با عنوان «نقد متنی قرآن» است که در *دائرةالمعارف قرآن* به سرویراستاری خانم مک‌اولیف به چاپ رسیده است (Bellamy, 2006: 237-252).

بلمی بیان می‌کند که اندیشمندان ادبیات باستانی، فرایند نقد متنی را به سه مرحله تقسیم کرده‌اند: ۱- دستیابی به یک متن اولیه و مبنا قرار دادن آن؛ ۲- ارزیابی آن متن^۳

1. *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*.

2. Keith E. Small.

3. Recension.

4. Examination.

تا مشخص شود که آیا این بهترین نسخه موجود از آن اثر هست یا خیر، و اگر هست، اشکال‌ها و خطاهایش کجاست؛ ۳- اصلاح اشتباهات و خطاهای آن.^۱ اگر کار به خوبی انجام شود، نتیجه باید دستیابی به نسخه‌ای اصلاح شده باشد که به اثر اصلی نویسنده نزدیک‌تر است (Ibid.: 237).

وی می‌گوید از آنجا که نسخه استاندارد مصری قرآن (۱۹۲۴ م.) بسیار خوب تدوین شده و نیز به دلیل نارسایی نسخ خطی به جامانده از قرآن در تدوین نسخه مقدماتی، نیازی به تهیه چنین نسخه‌ای از متن قرآنی نیست و ما همان نسخه را مبنا قرار می‌دهیم (Ibid.).

درباره درستی و مقبول بودن مرحله سوم، یعنی فرایند اصلاح خطاهای موجود در متن، در اینجا در مورد متن قرآن، وی وجود چند شرط را ضروری می‌داند: ۱- به لحاظ معنایی، مورد اصلاحی پیشنهاد شده باید معنای متن مذکور را بهتر از قبل برساند؛ ۲- مورد اصلاح شده باید با سبک قرآن هماهنگ باشد؛ ۳- باید از جهت رسم الخط و کتیبه‌شناسی نیز قابل توجیه باشد؛ ۴- باید توان نشان دادن چگونگی وقوع انحراف و خطای اولیه در متن را داشته باشد. از میان موارد فوق، مهم‌ترین آن‌ها معیار معناشناختی است (Ibid.: 239).

۲-۱-۲. بررسی

۱. به اذعان خود آن‌ها، این روش نقد تا کنون درباره متون دینی نتیجه عملی اطمینان‌بخشی نداشته است؛ یعنی این ایده در عمل فقط می‌تواند به طور تقریبی عملی باشد. حتی متون عهد جدید که بسیار بهتر از دیگر متون کهن ثبت و مستند شده‌اند (دارای بیش از ۴۰۰۰ نسخه خطی است) و بیشتر از هر متن دیگر متعلق به دوران باستان متأخر در معرض تحقیقات نقد متنی بوده‌اند، هنوز هم با اطمینان کامل قابل بازسازی و احیا نیستند (Stausberg & Engler, 2011: 349).

۲. یکی از شروط اصلی برای اجرای نقد متنی، آشنایی ناقد با زبان اصلی متن مذکور به گونه‌ای است که بتواند از حیث لغت‌شناسی، تفسیری صحیح و به لحاظ زبان‌شناختی

1. Emendation.

نیز درکی معقول و مفید از متن و محتویات آن داشته باشد. در این گونه تحقیقات علمی نمی‌توان ترجمه‌های آن متن را هرچند مفید و راهگشایند، به عنوان شاهد و مدرک مورد استناد قرار داد (Ibid.: 351). حال سؤال این است که چه تعداد از قرآن‌پژوهان غیر مسلمان فعال در این زمینه، دارای چنین شرطی هستند؟

۳. در نقد متنی نیز زاویه نگاه‌ها متفاوت است که بعضاً یک نگاه خاص از سوی دیگران مورد نقد و تخطئه قرار می‌گیرد؛ برای نمونه، جیمز بلمی درباره نحوه ورود امثال بارث، بلاشر و بل به نقد متنی قرآن می‌گوید روش کار آن‌ها ارزیابی روابط درونی سوره‌ها و نیز انفصالات احتمالی آن‌ها و کشف افزوده‌های احتمالی به متن اصلی بوده است. پیش‌فرض اصلی آن‌ها نیز مبتنی بر تغییر و دگرگونی نظم و ترتیب اصلی کلمات، عبارات و آیات قرآن بوده است (Bellamy, 2006: 240). سپس در نقد آن‌ها بیان می‌کند که این گونه افراد در تحصیل شرط چهارم پذیرفته‌شده در اصلاح متن، یعنی تبیین منشأ وقوع خطا یا انحراف، دچار مشکل می‌شوند (Ibid.). از یک‌سو، نمی‌توانند ادعا کنند که کار خود پیامبر ﷺ بوده است، زیرا این یعنی معناداری آیات قرآن برای پیامبر ﷺ اهمیت نداشته که ادعایی غیر قابل پذیرش است؛ از سوی دیگر، حضور توأمان نقل شفاهی و مکتوب قرآن، مانعی بر وقوع این گونه تغییرات و جابه‌جایی‌های گسترده است که خود، ادعای وقوع آن‌ها بعد از پیامبر ﷺ را نیز دچار مشکل می‌کند (Ibid.: 240-241).

۴. بسیاری از موارد ادعایی از سوی مدعیان وقوع انحراف و خطای متنی در قرآن، از سوی اندیشمندان مسلمان بررسی شده و پاسخ داده شده‌اند. از باب نمونه، برخی موارد اصلاحی بلمی، مانند واژه «حَصَب» در آیه ۹۸ سوره انبیا^۱ که بلمی اصل آن را «حَطَب» دانسته که کاتبان و مستنسخان «الف» حرف «ط» را فراموش کرده‌اند و لذا تبدیل به «صاد» شده است (Ibid.: 241). این ادعای بلمی بر خلاف منابع تفسیری و لغوی کهن عربی مبنی بر وجود واژه «حَصَب» در زبان عربی به معانی سنگ، سنگی که پرتاب می‌شود، هیزم در معنای کلی آن، هیزم یا هر چیز دیگری که در آتش افکنده می‌شود

۱. «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ»؛ در حقیقت شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، هیزم جهنم هستید؛ در حالی که شما واردشدگان در آن هستید.

تا آتش را شعله‌ورتر کند، است (فرزانه، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۹۹). مورد دیگر، واژه «سِجَل» در آیه ۱۰۴ سوره انبیاست^۱ که بلمی «مُسَجَّل» را پیشنهاد داده (Bellamy, 2006: 242) که این ادعای اصلاحی وی ضمن بررسی مردود شناخته شده است (فقهی‌زاده و امامی دانالو، ۱۳۹۳: ۱۱۵-۱۲۸). همچنین واژه «رَقِیم» در آیه نهم سوره کهف^۲ که بلمی آن را به صورت «رَقُود» اصلاح کرده (Bellamy, 2006: 251) نیز مورد پذیرش واقع نشده و نقد شده است (اسکندرلو و امیری، ۱۳۹۰: ۹۷-۱۲۶).

۲-۲. نقد ادبی یا سبک‌شناختی

مطالعه و بررسی بافت تاریخی اثر به منظور درک و تبیین خاستگاه مکانی و زمانی آن، یکی از اهداف اصلی روش نقد تاریخی است. اما جریان جدیدی از تاریخ‌گرایی که غالباً متأثر از پست‌مدرنیسم بوده نیز وجود دارد که بر خلاف تمرکز بر بافت تاریخی متن، بافت ادبی آن را مدنظر قرار داده است. این جریان بر خلاف اکثر محققان غربی که به رغم تلاش برای به چالش کشیدن اعتبار جنبه‌هایی از دیدگاه و روایت سنتی مسلمانان درباره قرآن، کلیت آن را معتبر می‌دانستند، ضمن تلاش در بازخوانی جنبه‌های بنیادین و تمامیت روایت اسلامی، اصالت تاریخی آثار اسلامی را صراحتاً مورد تشکیک و تردید قرار می‌دهد.

پیشگام این جریان در نیمه دوم سده بیستم، جان ونزبرو، مدعی است که بیشتر روایات و آثار اسلامی مرتبط با جمع قرآن در طول قرن دوم هجری ساخته و پرداخته شده‌اند (سعید، ۱۳۹۷: ۷۹-۸۰). به ادعای ونزبرو، قرآن تا حدود ۱۵۰ سال پس از وفات پیامبر ﷺ کامل نشد و روایات سنتی مسلمانان پیرامون جمع قرآن «تاریخ نجات» اسلامی است که به دست مسلمانان بعدی، یعنی دوران بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ ق.)، ساخته و پرداخته شده است (Wansbrough, 2004: 43-50, 202). علت اصلی و بنیادی این ادعای

۱. «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعِندًا عَلَيْنَا إِنَّآ كُنَّا فَاعِلِينَ»؛ [همان] روزی که آسمان را همچون پیچیدن طومارنامه‌ها درمی‌نوردیم؛ همان گونه که نخستین آفرینش را آغاز کردیم، آن را باز می‌گردانیم. [این] وعده‌ای است بر عهده ما؛ قطعاً ما [آن را] انجام می‌دهیم.

۲. «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»؛ آیا پنداشتی که «اصحاب کهف و رقیم» [یاران غار و صاحبان نوشته]، از نشانه‌های [معجزه‌آسای] شگفت‌آور ما بودند؟!؛

ونزبرو مبتنی بر این استدلال بود که هیچ سند مکتوبی در ارتباط با مفهوم اسلام یا جمع قرآن به عنوان یک متن، تا پیش از اواخر سده دوم و اوایل سده سوم هجری وجود ندارد (Ibid.: 33-50).

ونزبرو در مقدمه کتاب *مطالعات قرآنی* مدعی می‌شود که به رغم انجام تحقیقات فراوان درباره قرآن، این کتاب نسبت به کاربست روش‌های نقد عهدینی هنوز ناشناخته است. ضمن تلقی قرآن به مثابه نماینده گونه ادبیات سنتی مسلمانان، می‌توانیم آن را در معرض تحلیل ادبی و ساختاری قرار دهیم (Ibid.: xxi). وی تاریخ مکتوب صدر اسلام را «تاریخ نجات» خوانده (Ibid: xxiii; Id., 1978: ix) و در کتاب *محیط فرقه‌ای*^۱ که مکمل اثبات فرضیه‌هایش در کتاب قبلی اوست، به نوعی بیان می‌کند که هدف اصلی وی از تحلیل ادبی متون اسلامی، ترسیم تاریخ نجات اسلامی است (Id., 1978: ix).

برخی از شاگردان ونزبرو، از جمله کرون و کوک، احتمال پیوند قرآن با یهودیت را مطرح کردند و در کتاب *هاجریم*، ساخت جهان اسلام را به فرقه‌ای از یهودیت، یعنی هاجریون منتسب کردند و مدعی شدند که آغاز گردآوری قرآن، در زمان حکمرانی حجاج و در عراق، حدود سال ۸۵ ق. بوده است (Crone & Cook, 1977: 18). کار این دو نفر، هم به لحاظ روشی و هم محتوایی مورد انتقاد مسلمان و غیر مسلمان قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین نقدها، تکیه همه‌جانبه ایشان بر منابع متخاصم بوده است (سعید، ۱۳۹۷: ۱۵۰، به نقل از: Lester, Toby, *What is the Koran?*, p. 46). این نقدها تا آنجا پیش رفت که حتی استاد آنها، جان ونزبرو، هم فرضیات روش‌شناختی کرون و کوک را مورد نقد قرار داد (Wansbrough, 1978: 155-156). در میان غیر مسلمانان، بیش از همه استفن همفریز^۲ بود که این کتاب را به خاطر «استفاده (یا سوءاستفاده) از منابع یونانی و سریانی» مورد انتقاد قرار داد (Humphreys, 1991: 85).

۱-۲-۲. بررسی

روش نقد ادبی یا سبک‌شناختی، یکی از زیرروش‌های نقد تاریخی و نیز از یکی

1. *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History.*

2. R. Stephen Humphreys.

روش‌های مورد استفاده در نقد کتاب مقدس است که عمدتاً از سوی جریان شک‌گرایان دربارهٔ متون اسلامی از جمله قرآن، به کار بسته شده است. پیشگام این جریان در دورهٔ اخیر، جان ونزبرو است.

۱. یکی از چالش‌های حل‌نشدهٔ این روش، اعتبار استنتاج‌های تاریخی آن است. شاید به همین دلیل است که ونزبرو مدعی است در پی «بازسازی تاریخ» نیست و تحلیل‌های خود را سبک‌شناختی می‌نامد و تأکید می‌کند که این تحلیل‌ها، استنتاجات دقیقاً تاریخی در پی ندارد. وی همچنین در اینکه از تحلیل ادبی بتوان به آنچه «واقعاً روی داده» پی برد، تردید دارد و بر این نکته اصرار می‌ورزد که ثمره و نتیجهٔ تحلیل منابع، تنها برای تحلیل بهتر و دقیق‌تر منابع، ارزشمند است نه برای امر کاملاً متفاوت شرح «آنچه واقعاً روی داده» است (Wansbrough, 1977: xxi; Id., 1978: xixi). به رغم این همه تأکید، او بارها مجبور به استنتاج تاریخی شده و مدعی می‌شود که «فلان اتفاق» اصلاً روی نداده یا به گونه‌ای غیر از آنچه مسلمانان یا سایر پژوهشگران باور دارند، روی داده است (نیل‌ساز، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۵۸). در اینکه آیا با استناد به تحلیل ادبی صرف می‌توان نتایج ملموس تاریخی به دست آورد یا نه، اشکال وجود دارد؛ زیرا نتایج تحلیل ادبی این قابلیت را دارند که با توجه به پیش‌فرض‌های فرد، به گونه‌های مختلف و متفاوتی تعبیر و تفسیر شوند. درست از همین جهت است که این روش و استنتاج‌های تاریخی برآمده از این روش، از سوی برخی از دیگر مستشرقان نیز مورد نقادی قرار گرفته است (همو، ۱۳۹۳: ۶۰-۶۵؛ پویازاده و پیروان، ۱۳۹۳: ۵۷-۵۶)؛ از جمله ویلیام گراهام^۱ برخی فرضیات و نتایج ونزبرو را به دلیل ابتدای بر تحلیل ادبی صرف، غیر قابل پذیرش می‌داند (گراهام، ۱۳۹۱: ۲۳۳-۲۳۴).

۲. در روش نقد تاریخی، اکثر منتقدان توجه به بافت تاریخی دارند، در حالی که شک‌گرایانی مانند ونزبرو، به بافت ادبی متن توجه کرده‌اند. داور این موضوع را مورد توجه قرار داده و نقص روشی این جریان را این گونه بیان کرده است:

«از زمان آغاز تحقیقات جدی دربارهٔ قرآن در غرب، مطالب «عهدینی» قرآن توجه بسیاری از پژوهشگران را جلب کرده و این امید همچنان جدی است که بررسی دقیق

1. William A. Graham.

آیه‌های قرآنی مرتبط با عهدین بتواند یاریگر ما حداقل در ترسیم بافت ادبی قرآن، یعنی وابستگی و رابطه آن با دیگر متون سنت یهودی - مسیحی باشد. تلاش‌ها برای مشخص و معین کردن اینکه کدام یک از مطالب ادبی اولیه (عهدینی) ممکن است نزدیک‌ترین رابطه را با قرآن داشته باشد، تا کنون بی نتیجه بوده است. در هر صورت، حتی اگر قادر بودیم که بافت ادبی قرآن را به روشنی مشخص کنیم، چنین امری لزوماً به ما نمی‌گفت که بافت تاریخی آن چه بوده است» (Donner, 2011: 25-26).

۳. از دیگر چالش‌های روشی این جریان، نوعی تناقض‌نمایی است؛ زیرا آن‌ها مدعی‌اند که منابع موجود اسلامی، یک تصویر کاملاً ویرایش شده و در نتیجه اشتباه را از خاستگاه‌های اسلام به ما ارائه می‌دهد؛ زیرا تمام مدارک معتبر مربوط به ماهیت واقعی آن از سنت پاک شده است (Crone, 2003: 7). این یعنی، این رویکرد از ما می‌خواهد که به دلیل عدم بقای مدارک، تعجباً بپذیریم که خاستگاه‌های واقعی اسلام غیر از آن چیزی است که توسط سنت اسلامی ترسیم شده است (Donner, 1998: 26). به عبارت دیگر، آن‌ها سنت، مدارک و منابع اسلامی را به دلیل غیر تاریخی بودن و تعبدی بودنش رد می‌کنند و در همان حال از ما می‌خواهند که این ادعای بدون دلیل آن‌ها را تعجباً بپذیریم!

۴. ادعای اقتباس قرآن و عدم اعتبار تاریخی آن که جزء فرضیه‌های اصلی ونزبرو است (گراهام، ۱۳۹۱: ۲۳۳-۲۳۴)، از سوی دیگر محققان غربی مورد نقد قرار گرفته و رد شده است. خانم والدمن^۱ این باور را که روایت‌های قرآنی باید به عنوان ویرایش‌ها یا نسخه‌های متأخر یا اخذشده از روایت‌های اصلی عهدینی ملاحظه شوند، رد می‌کند. او استدلال می‌کند که پیام الهیاتی و ویژگی‌های ادبی قرآن، چنان در نوع خود متمایزند که مطالب «عهدینی» آن نمی‌توانند به طور صحیح و به تمام معنا به عنوان «عهدینی» توصیف شوند (Reynolds, 2017: 317).

۵. از دیگر نقدهای وارده بر این جریان، نقدی است که به پس‌زمینه‌های فکری غالب افراد آن، یعنی تأثیرپذیری از اندیشه پست‌مدرنیسم مربوط می‌شود (ریپین، ۱۳۹۱: ۲۴۷-۲۴۸؛ خضری و بایرام، ۱۳۹۵: ۴۳-۶۰). مهم‌ترین نقد بر پست‌مدرنیسم در غرب این است

1. Marilyn Robinson Waldman.

که نسبت گرابی مطلوب پست‌مدرنیسم است و نتیجه آن نیز پوچ‌گرایی در اخلاقیات و معرفت‌شناسی و شناخت است (Gellner, 1992: 22-39). به همین دلیل، مهم‌ترین ناقد پست‌مدرنیسم، یورگن هابرماس،^۱ پست‌مدرنیسم را پروژه‌ای ناقص و نظریه‌های آن را ضد روشنگری و حتی فاشیستی توصیف می‌کند (Olsson, 2008: 658).

۳. روش پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی^۲ از نظر هوسرل،^۳ توصیف، اکتشاف و تجزیه و تحلیل پدیدارهاست. در واقع پدیدارشناسی، هم توضیح ذهن است و هم توضیح و تفسیر محتوا و موضوع ذهن، خواه آن موضوع وجود واقعی داشته و موافق با دنیای خارج باشد و خواه وجود واقعی نداشته و موافق با دنیای خارج نباشد (بودلایی، ۱۳۹۵: ۱۵). در کاربست پدیدارشناسی درباره متون می‌توان گفت که تحلیل پدیدارشناختی می‌کوشد و رای تبیین تاریخی و با بررسی دقیق ویژگی‌های خود متن، به تحلیل آن بپردازد (عمادی حائری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴).

۳-۱. اصول پدیدارشناسی

هرچند اصطلاح پدیدارشناسی پیش از ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م.) به کار رفته است، اما پدیدارشناسی به مثابه یک روش، محصول دستگاه فلسفی هوسرل است که به عنوان نظریه روش شناخت پدیدارها، مبتنی بر سه اصل است (همان):

۱. تعلیق و تردید در هر پیش‌فرض و خودداری از هر گونه حکم در باب پدیدار؛ در واقع، اولین و مهم‌ترین مفهوم در پدیدارشناسی، مفهوم تعلیق یا اپوخه^۴ است. در مجموع، منظور از تعلیق یا اپوخه، خودداری از حکم و داوری و نیز پرهیز از دخالت دادن تجارب و نگرش پیشین خود است (بودلایی، ۱۳۹۵: ۱۸-۲۴؛ عمادی حائری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴).
۲. تحویل پدیدار به داده‌هایی که در تجربه آگاهی ما ظهور یافته‌اند و ما بدان

1. Jurgen Habermas.
 2. Phenomenology.
 3. Edmund Husserl (1859-1938).
 4. Epoche/ epoché.

التفات یافته‌ایم و معنابخشی بدان از این طریق (همان).

۳. تشارک اذهان در مواجهه با پدیدار که مایهٔ همدلی انسان‌ها در یک عالم واحد است. در پدیدارشناسی برای دسترسی به تجربهٔ یک فرهنگ بیگانه یا دیگری، همدلی با آن فرهنگ از اهمیت بالایی برخوردار است (بودلایی، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۵).

توضیح اینکه ایدهٔ اصلی پدیدارشناسی هوسرلی یا کلاسیک، بازگشت به خود پدیدار و توصیف و تحلیل آن تنها با شهود پدیدار است. تعلیق (یا اپوخه)، پدیدار را از هر باور و اعتقاد و پیش فرضی بر کنار می‌دارد و پدیدارشناس تنها به توصیف پدیده بسنده می‌کند. این توصیف با تحویل ذاتی پدیدار در آگاهی همراه می‌شود و زمینه را برای تبیین و طبقه‌بندی آن فراهم می‌آورد و همدلی انسانی نیز فهم پدیدار را ممکن می‌سازد. بر این اساس، اگر چنین روشی را در تحلیل یک متن و مفاهیم و محتوای آن به کار ببندیم، می‌توان گفت که تحلیل پدیدارشناختی یک متن، آن را از تاریخ و تحلیل تاریخی، جامعه‌شناختی، سیاسی و روان‌شناختی صرف آن جدا می‌کند و با گذر از زمانه و زمینهٔ ظهور و رشد و افول و لوازم فرهنگی، دینی و جامعه‌شناختی آن، همراهی و همدلی با مدعیات خود متن یا مؤلف را برای فهم آن لازم می‌شمارد (عمادی حائری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۴).

۲-۳. پدیدارشناسی و قرآن‌پژوهی

در میان مستشرقان، افراد برجسته‌ای اقدام به کاربست این روش در تحقیقات خویش نموده‌اند که خانم مک‌اولیف^۱، والتر واگنر^۲ و مایکل سلز^۳ از آن جمله‌اند (Bazzano, 2016: 86-90).

خانم مک‌اولیف در اغلب آثارش به نوعی از روش پدیدارشناسی، البته به گونه‌ای که با روش نقد تاریخی و روش‌های هرمنوتیکی تلفیق شده و به کاربست روش میان‌رشته‌ای متمایل شده، استفاده می‌کند. این روش را در *دائرةالمعارف قرآن* که سرویراستاری‌اش را عهده‌دار بوده نیز اعمال کرده است (کشیک‌نویس رضوی، ۱۳۹۰: به ویژه

1. Jane D. McAuliffe.
2. Walter H. Wagner.
3. Michael Sells.

فصل چهارم، ص ۸۶ به بعد). مایکل سلز نیز در کتاب *رهیافتی به آیات دوران اولیه قرآن*^۱ تا حدودی مبتنی بر روش پدیدارشناسانه بحث می‌کند.

والتر واگنر در کتاب *درآمدی به قرآن: معرفی کتاب مقدس اسلام*^۲ ضمن کاربست روش پدیدارشناسانه، تقریباً در مسیر خوانش کلی مسلمانان از قرآن حرکت می‌کند. به همین ترتیب، افرادی مانند کارل دابلیو. ارنست، فرد مک گرو دانر، خانم تامارا سون و برخی دیگر، هر کدام به نوعی در زمره استفاده‌کنندگان از روش پدیدارشناسی و یا روش‌های میان‌رشته‌ای که یک وجه غالب آن نگاه پدیدارشناسانه است، قرار می‌گیرند. در اینجا اشاره‌ای مختصر به روش خانم مریلین رابینسون والدمن^۳ می‌شود که روش مورد استفاده در آثار وی را می‌توان پدیدارشناسی، البته به تعبیر دقیق‌تر پدیدارشناسی تطبیقی دانست که با قریحه‌ای تاریخی انجام یافته است. این مطلب در مهم‌ترین اثر منسوب به وی در موضوع اسلام و قرآن، کتاب *نبوت و قدرت: محمد ﷺ و قرآن در پرتو مقایسه*^۴ که بعد از وفات وی از سوی شاگردان و همکارانش تکمیل و به نام وی انتشار یافت، قابل مشاهده است؛ زیرا خانم والدمن بیش از آنکه مشخصاً به بیان چیستی موضوع مورد مطالعه‌اش پردازد و یا اصالت و اعتبارش را مورد قضاوت قرار دهد، راه‌ها و طرق مختلف فهم و درک یک متن و یا موضوع خاص را، البته غالباً در قالب روش مقایسه‌ای و تطبیقی، تبیین می‌کند. وی این روش را هم در بحث قرآنی انجام داده و هم در بحث نبوت پیامبر اکرم ﷺ از آن بهره برده است. در بحث قرآنی مقایسه داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام در قرآن و کتاب مقدس به ویژه عهد عتیق، بسیار کار جالبی است و در آنجا به سبک و سیاق خاص داستان‌پردازی قرآن که مطابق با هدف اصلی اوست، به خوبی اشاره شده است و با این کار به نوعی به پندار اقتباس قرآن از کتاب‌های پیشین اشکال کرده است (Waldman, 1985: 1-13). به باور وی، پیام الهیاتی و ویژگی‌های ادبی قرآن چنان در نوع خود متمایزند که مطالب «عهدین» آن نمی‌توانند به طور

1. *Approaching the Quran: The Early Revelations.*
 2. *Opening the Qur'an: Introducing Islam's Holy Book.*
 3. Marilyn Robinson Waldman (1943-1996).
 4. *Prophecy and Power: Muhammad and the Qur'an in the Light of Comparison.*

صحیح و به تمام معنا به عنوان «عهدینی» توصیف شوند (Reynolds, 2017: 318).
 وی قرآن را به عنوان نخستین بازتاب‌دهنده حیات پیامبر ﷺ فرض می‌کند و در
 حقیقت قرآن را مقارن و معاصر پیامبر ﷺ می‌داند (Waldman, 2012: 47). که به لحاظ
 رویکردی، قرآن را دارای اعتبار و ارزش تاریخی قرار می‌دهد.
 کاربست این روش را می‌توان در دیگر آثار خانم والدمن پیرامون معناشناسی واژگان
 قرآن و سیر تطور تاریخی - قرآنی آن نیز مشاهده کرد که بررسی وی از سیر تطور واژه
 «کفر» در قرآن کریم یکی از آن موارد است (Id., 1968: 442-455).

۳-۳. بررسی

روش پدیدارشناسی به رغم دارا بودن نقاط قوت، با چالش‌هایی نیز مواجه است:

۱. مهم‌ترین چالش و مشکل متوجه اولین و مهم‌ترین اصل پدیدارشناسی، یعنی
 تعلیق یا اپوخه پیش‌فرض‌ها و داوری‌هاست؛ زیرا بحث و اختلاف است که در چه
 زمانی و در کدام مرحله باید اپوخه کرد و چه کسی باید در اپوخه کردن شرکت کند؛
 پژوهشگر، شرکت‌کننده در توصیف تجربه پدیده یا هر دو طرف می‌باید در فرایند تعلیق
 و اپوخه مشارکت نمایند (بودلای، ۱۳۹۵: ۷۹ به بعد).
۲. مشکل دیگر، ابهام در مفهوم پدیدارشناسی به ویژه پدیدارشناسی دین است که
 این ابهام، ناشی از اطلاق‌های مختلف و نیز ابهام در کاربردهای متنوع و سلیقه‌ای
 پدیدارشناسی است که این مشکل، برخی را بر آن داشته تا پدیدارشناسی را رویکرد یا
 روی آورد بدانند تا یک روش (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۳۲۰-۳۲۷).
۳. اشکال دیگر بر روش پدیدارشناسی، ناکارآمدی و عدم موفقیت آن در درمان
 تحویلی‌نگری^۱ است؛ معضلی که این روش عمدتاً برای علاج آن شکل گرفت، ولی
 خود به نوعی در گردابش فرو رفت (همان: ۳۸۶-۳۸۷).

۱. تحویلی‌نگری (Reductionism) یا انحصارگرایی روش‌شناختی را به رغم تعریف‌ها و تبیین‌های مختلف
 آن می‌توان تعریف و تبیین یک پدیده صرفاً بر مبنای یکی از عناصر، مبانی، لوازم و آثار آن پدیده،
 کاهش و تحلیل آن به یکی از امور یادشده دانست (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۳۲۹؛ فرامرز قراملکی و سیاری،
 ۱۳۸۸: ۶).

۴. روش تطبیق یا مقایسه

در روش نقد تطبیقی، دو مطلب اساسی وجود دارد که بیان‌کننده ماهیت و غرض این روش است: نخست، شناخت دو یا چند پدیدار یا دیدگاه است که هدف مطالعه تطبیقی‌اند. دوم فهم و تبیین مواضع اختلاف و تطابق آنهاست و از این جهت باید گفت که مطالعه تطبیقی یا مقایسه‌ای، چیزی جز توصیف و تبیین مواضع خلاف و وفاق واقعی بین امور مورد مقایسه به منظور شناخت آنها نیست (همان: ۲۹۴).

بنابراین روش مقایسه، روشی است که پژوهشگر با مقایسه بین دو یا چند پدیده، دیدگاه، یا عملکرد، به دنبال شناختی سالم و ژرف از موضوع می‌باشد. این روش در بررسی مکاتب و ادیان، استفاده‌های متنوعی دارد که مقایسه احکام و تعالیم یک دین با دیگر ادیان، مقایسه ایدئولوژی‌های ادیان، مقایسه معارف علمی و مضامین مطرح در ادیان و... از آن جمله‌اند (نوبری، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳).

در میان آثار خاورشناسان، کتاب‌هایی مانند *تورات، انجیل، قرآن و علم* اثر موریس بوکای فرانسوی، به منظور اثبات سازگاری قرآن با علم و در نتیجه برتری آن بر عهدین، و یا *القرآن و الکتاب* اثر یوسف دره حداد، برای اثبات اخذ قرآن از کتاب مقدس، نمونه‌هایی از کاربست این روش‌اند (همان: ۲۴).

در میان قرآن‌پژوهان آمریکایی می‌توان به آثار گابریل سعید رینولدز اشاره کرد. وی که به تبیین جایگاه قرآن در پرتو فرضیه محاوره و گفت‌وگو قرآن با سنت‌های عهدینی معتقد است، در آثارش با استفاده از روش تطبیق و مقایسه بین آموزه‌های قرآنی و سنت‌های عهدینی، در پی برقراری نوعی تعامل میان آنهاست.

از میان آثار وی می‌توان به دو اثر در این زمینه اشاره نمود:

یکی *قرآن و زیرمتن عهدینی آن*^۱ است که در سال ۲۰۱۰ از سوی انتشارات راتلج نشر یافت. رینولدز استدلال می‌کند در حالی که هم سنت اسلامی و هم سنت دانش انتقادی، تمایل به تفکیک قرآن و کتاب مقدس دارند، قرآن خودش انتظار دارد مخاطبانش با ادبیات عهدینی آشنا بوده و این کتاب‌های مقدس در کنار هم مورد توجه

1. *Qur'an and Its Biblical Subtext.*

قرار گیرند (2: Reynolds, 2010). وی در این اثر، سیزده نمونه از مضامین قرآنی را در پرتو گفتمان قرآنی با سنت‌های عهدینی مورد بررسی قرار می‌دهد (Ibid.: 39-199).

اثر دوم وی، *قرآن و کتاب مقدس: متن و تفسیر*^۱ است که در سال ۲۰۱۸ توسط انتشارات دانشگاه ییل منتشر شد. رینولدز در این اثر ضمن آوردن ترجمه انگلیسی کامل قرآن با ترجمه علی‌قلی قرآنی، اقدام به تطبیق و مقایسه بسیاری از سوره‌ها و آیات با پس‌زمینه‌های عهدینی آن‌ها کرده است. وی تأکید دارد که حدود یک چهارم آیات قرآن، ارجاع به کتاب مقدس، شخصیت‌ها و داستان‌های یهودی و مسیحی می‌باشد و این گفتگوی قرآن با کتاب مقدس باید به عنوان یک منبع مهم برای درک نص قرآن مورد توجه قرار گیرد (Naqvi, 2018).

به باور وی، کتاب‌های مقدس و نیز سنت‌های ادیان ابراهیمی، یهودیت، مسیحیت و اسلام، باید مرتبط و در تعامل با یکدیگر نگریسته شوند و ما نباید به سادگی به یک سنت یهودی - مسیحی بیندیشیم، بلکه ما با یک سنت یهودی - مسیحی - اسلامی مواجهیم (Reynolds, 2018).

۴-۱. بررسی

روش تطبیق و مقایسه نیز ابزاری تحقیقی است که مانند دیگر روش‌ها، دارای نقاط قوت و نیز نقایص خاص خود است:

۱. یکی از مهم‌ترین معضلات و مشکلات این روش، توقف در مقایسه پوسته ظاهری صورت و ساختار پدیدارها و عدم عبور از آن‌ها و در نتیجه عدم دستیابی به باطن و واقعیت آن‌هاست. نتیجه گرفتاری در این گرداب، چیزی جز عقیم‌سازی پژوهش و التقاط دیدگاه‌ها و درآمیختن مبانی مختلف در هم نیست (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۲: ۲۹۹-۳۰۰).

۲. نقص و مشکل دیگری که اغلب روش‌ها از جمله این روش، با آن مواجه است، بحث تعلق خاطر محقق به فرضیه تحقیقی (همان: ۳۰۲) و جزم‌اندیشی در پیش‌فرض‌های اعتقادی خویش است که همین امر می‌تواند سبب اصلی ظهور بسیاری از اختلاف

1. *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary.*

دیدگاه‌ها و نتایج متناقض پژوهش‌های تطبیقی محسوب شود.

۳. شاید گرفتار شدن در همین معضلات پیش گفته، سبب شده که برخی نویسندگان مدخل‌های *دائرةالمعارف قرآن* لایدن، هنگام مقایسه قرآن و عهدین به نتایجی مانند: هم‌عرضی قرآن و عهدین (صرف‌نظر از مصونیت قرآن از تحریف و محرّف بودن متن عهدین) و بدتر از آن اثرپذیری قرآن از متون یهودی و مسیحی شوند (معارف، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۸)؛ در حالی که قرآن در عین تصدیق تورات و انجیل، خود را مهیمن بر کتاب‌های آسمانی می‌داند.^۱

نتیجه‌گیری

روش‌ها که برآمده از پارادایم‌های فکری و علمی مورد پذیرش محقق است، در برون‌داد تحقیق فرد بسیار تأثیرگذار است. روش‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان نیز دقیقاً متأثر از پارادایم‌های فکری - علمی رایج در غرب است و این واقعیت در کاربست روش نقد تاریخی و زیرروش‌های آن مانند روش نقد متنی و روش نقد ادبی به خوبی نمایان است. علاوه بر این، کاربست این روش‌ها که غالباً در نقد عهدین آزموده و قبولانده شده، بدون توجه به تفاوت‌های قرآن کریم و حیانی با متون عهدین تحریف‌شده، مشکل دیگری است که در آثار شک‌گرایان به ویژه جان ونزبرو و شاگردانش مشهود است. فلسفه کاربردی برخی از این روش‌ها مانند نقد متنی، مبتنی بر وقوع تغییر و تحریف در متن است که با مسلمات اعتقادی و نیز دانش قرآنی مسلمانان سازگاری ندارد. روش‌های پدیدارشناسی و تطبیقی، به رغم مفید و مثمر بودنشان، نیازمند تأمل و تعمق بیشتر محققان اسلامی است؛ زیرا در این روش‌ها نیز رویکرد فکری و علمی محقق، تعلق خاطر به فرضیه تحقیقی و جزم‌اندیشی در پیش‌فرض‌های اعتقادی محقق و نیز توقف در تشابهات و اختلافات ظاهری و نتیجه‌گیری بر اساس آن، اشکالاتی است که در آثار خاورشناسان قابل ردگیری است.

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مانده / ۴۸)؛ و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق‌کننده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آنهاست.

کتاب‌شناسی

۱. اسکندریلو، جواد، و محمدمقداد امیری، «بررسی مقاله الرقیم و الرقود»، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی، سال ششم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۲. بودلایی، حسن، روش تحقیق پدیدارشناسی، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۵ ش.
۳. بوکای، موریس، تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴. پیترز، فرانسیس ادوارد، «جست‌وجوی محمد تاریخی»، ترجمه و تلخیص سیده‌زهرا مبلغ، در: سیره پژوهی در غرب: گزیده متون و منابع، تدوین و ویرایش مرتضی کریمی‌نیا، تهران، معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۵. جلیلی سنزقی، سیدهدایت، پژوهش در تفسیر پژوهی قرآن: مطالعه الگوهای زرقانی، ذمبی، طباطبایی، معرفت، فهد رومی و بابایی، تهران، سخن، ۱۳۹۱ ش.
۶. خضری، سیداحمدرضا، و مانده بایرام، «واکاوی نقش رویکرد شکاکانه پاتریشیا کرون در شکل‌گیری دیدگاه‌های وی در کتاب "تجارت مکه و ظهور اسلام"»، نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال سیزدهم، شماره ۲ (پیاپی ۴۱)، ۱۳۹۵ ش.
۷. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۸. دهقانی، رضا، «چیستی نقد تاریخی»، نشریه عیار پژوهش در علوم انسانی، سال سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۹. رشیدیان، عبدالکریم، فرهنگ پیام‌دین، تهران، نی، ۱۳۹۳ ش.
۱۰. ربیین، اندرو، «نکات روش شناختی درباره فصل چهارم کتاب مطالعات قرآنی»، در: زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، هرمس، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. زمانی، محمدحسن، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان: تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. سعید، عبدالله، درآمدی به قرآن، ترجمه سعید شفیعی، تهران، حکمت، ۱۳۹۷ ش.
۱۳. سلیمانی، عبدالرحیم، «نقادی کتاب مقدس»، نشریه هفت آسمان، دوره دوم، شماره ۸، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. شریفی، علی، معناشناسی قرآن در اندیشه شرق‌شناسان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. عمادی حائری، سیدمحمد، «روش‌شناسی تحلیل متن ۴: تحلیل تاریخی - تحلیل پدیدارشناختی»، نشریه گزارش میراث، دوره دوم، سال هفتم، شماره ۲-۱، فروردین و تیر ۱۳۹۲ ش.
۱۶. فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چاپ ششم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، و سعیده سیاری، «تحویلی‌نگری در تعریف دین از دیدگاه دین‌پژوهان معاصر غرب (مطالعه پنج نظریه‌پرداز مؤثر)»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۳۳، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۸. فرزانه، بابک، «حَصَبُ جَهَنَّمَ: بررسی معناشناختی واژه «حَصَب» در قرآن»، نشریه صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۹. فقهی‌زاده، عبدالهادی، و حسام امامی دانالو، «مُسَجَّل» پیشنهادی ناصحیح و غیر عالمانه»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.

۲۰. کریمی نیا، مرتضی، *زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی مستشرقان*، تهران، هرمس، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. کشیک نویس رضوی، سیدکمال، *نقد روش شناسانه دائرةالمعارف قرآن لیدن: با تکیه بر آرای تفسیری علامه طباطبایی و شیخ شنقیطی*، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه زنجان، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. گراهام، ویلیام، «ملاحظاتی بر کتاب مطالعات قرآنی»، در: *زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، هرمس، ۱۳۹۱ ش.
۲۳. معارف، مجید، *شناخت قرآن: دفتر اول قرآن و خاورشناسان*، تهران، نیا، ۱۳۹۴ ش.
۲۴. نوبری، علی رضا، «روش شناسی مستشرقان در تفسیر قرآن و بررسی سنت»، *نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان*، سال پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
۲۵. والدمن، مریلین، «ذهن بدوی / ذهن مدرن: نگرش‌هایی جدید به مسئله‌ای قدیم در اسلام»، ترجمه محمدحسین محمدپور، در: *نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان*، ۱۳۹۶ ش.
26. Ameri, Sami, *Hunting for the Word of God: The quest for the original text of the New Testament and the Qur'an in light of textual and historical criticism*, Thoughts of Light Publishing, USA, 2013.
27. Bazzano, Elliott, "Normative Readings of the Qur'an: From the Pre-modern Middle East to the Modern West", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 84, No. 1, March 2016.
28. Bellamy, James A., "Textual Criticism of the Qurān", *EQ*, Vol. 5, 2006.
29. Collins, John J., *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
30. Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The evolution of the Islamic polity*, Cambridge University Press, 2003.
31. Crone, Patricia & Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Oxford, 1977.
32. Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, NJ: The Darwin Press, Inc., 1998.
33. Id., "The Historian, the Believer, and the Quran", in: *New Perspectives on the Quran: The Quran in Its Historical Context 2*, Gabriel Said Reynolds (Ed.), Routledge, 2011.
34. Id., "The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata," in: *The Qurān in Its Historical Context*, Gabriel Said Reynolds (Ed.), Routledge, 2008.
35. Fitzmyer, Joseph A., "Historical Criticism: It's Role in Biblical Interpretation and Church Life", *Theological Studies* 50, 1989.
36. Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, 1992.
37. Humphreys, R. Stephen, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton University Press, 1991.
38. Naqvi, Ejaz, "A remarkable commentary on the Qur'an and the Bible", October 17,

- 2018, Available at: <<https://www.christiancentury.org/review/books/remarkable-commentary-qur-and-bible>>.
39. Olsson, Michael Russell, "Postmodernism", in: *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, Vol. 1&2, Lisa M. Given (Ed.), Sage Publications, Inc., 2008.
 40. Reynolds, Gabriel Said, "Biblical Background", in: *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'ān*, 2nd Ed., Andrew Rippin & Jawid Mojaddedi (Eds.), John Wiley & Sons Ltd., 2017.
 41. Id., *Qur'ān and Its Biblical Subtext*, Routledge, 2010.
 42. Id., "Scholar Brings the Bible and the Qur'an in Conversation", Interview by: Hanna Clutterbuck-Cook, Jun 08, 2018, Available at: <<https://www.publishersweekly.com/pw/by-topic/industry-news/religion/article/77179-scholar-brings-the-bible-and-the-qur-an-in-conversation.htm>>.
 43. Said, Edward W., *Orientalism*, Penguin Group, 2003.
 44. Small, Keith E., *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Lexington Books, 2011.
 45. Stausberg, Michael & Steven Engler, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Routledge, 2011.
 46. Waldman, Marilyn Robinson, "New Approaches To 'Biblical' Materials In The Qur'an", *The Muslim World*, Vol. LXXV, No. 1, January 1985.
 47. Id., *Prophecy and Power: Muhammad and the Qur'an in the Light of Comparison*, Bruce B. Lawrence & Lindsay Jones & Robert M. Baum (Eds.), Comparative Islamic Studies Series, UK and Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd., 2012.
 48. Id., "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'ān", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 88, No. 3, Jul-Sep 1968.
 49. Wansbrough, John, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Amherst, New York, 2004.
 50. Id., "Review", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 41, No. 1, 1978.
 51. Id., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978.
 52. Wegner, Paul D., *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible: Its History, Methods and Results*, Enter Varsity Press, Illinois, 2006.

بررسی تطبیقی «اسماع و سماع موتی» در تفاسیر فریقین*

- سیدضیاءالدین علیانسانب^۱
- صمد بهروز^۲
- نسرين رنجبری^۳

چکیده

در این پژوهش، آیات قرآنی که دلالت بر «عدم اسماع اموات» دارد، از دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته تا دیدگاه صحیح در این خصوص از صدر اسلام تا به حال مشخص شود و روشن گردد که دیدگاه‌های انحرافی از چه زمانی به اعتقادات مسلمانان وارد شده است. این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با بررسی آیات قرآنی مورد استدلال منکران قدرت شنیداری مردگان و تفاسیر شیعه و اهل سنت به این نتیجه رسیده که واژه «موت» و «سمع» دارای معانی مختلفی بوده و در آیات مورد نظر، «موت» به معنای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (علیها السلام) (z.olyanasab@hmu.ac.ir).

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) (sa_behrouz@yahoo.com).

۳. فارغ‌التحصیل حوزه علمیه خواهران تبریز (nasrin.sanam@ymail.com).

مرگ قلب و نیروی عاقله بوده و واژه «سمع» نه به معنای شنیدن حسی، بلکه به معنای فهم و درک می‌باشد و این آیات اشاره دارد به عدم فهم و درک آیات الهی توسط کسانی که دل آن‌ها مرده است. حاصل پژوهش این است که تا قرن هفتم، هیچ مفسری ادعای عدم شنیدن مردگان را نکرده و این اندیشه، بعد از آن و پس از ترویج و اشتها تفکرات ابن تیمیه به مباحث اسلامی راه پیدا کرده و یک باور اصیل اسلامی نیست و بر فرض که چنین دلالتی در آیه باشد، صیغه «لا تسمع» بر عدم شنیدن مردگان دلالتی ندارد، بلکه بر عدم قدرت صدازندۀ مردگان بر اسماع و شنوندن آنان دلالت خواهد کرد و هیچ ملازمه‌ای بین عدم قدرت اسماع با عدم توان اسماع مردگان وجود ندارد.

واژگان کلیدی: وهابیت، مردگان، سماع اموات، اسماع اموات، ابن تیمیه.

بیان مسئله

برخی سلفیان با استناد به بعضی از آیات قرآن، مانند آیات ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر/ ۲۲)؛ ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (نمل/ ۸۰)؛ ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾ (فاطر/ ۱۴) و... منکر قدرت شنیداری مردگان شده‌اند. انکار این امر می‌تواند پیامدهایی را در پی داشته باشد که از جمله آن‌ها، انکار صحت توسل به انبیا و اولیا، زیارت قبور مسلمانان و شفاعت است. از همین رو تبیین دیدگاه صحیح و مبتنی بر آیات قرآنی در بحث قدرت شنیداری مردگان و امکان شنوندن آن‌ها ضروری است. این پژوهش در صدد است با دلایل قطعی و تبیین دقیق آیات قرآنی و بررسی دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت، موضوع عدم قدرت شنیداری مردگان را مورد ارزیابی قرار دهد. تحقیق حاضر بعد از پرداختن به مفهوم‌شناسی کلمات «سماع» و «موتی» یا «اموات»، آیات بیانگر «عدم اسماع و سماع موتی» را از دیدگاه اهل سنت و شیعه به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار می‌دهد. فرضیه پژوهش این است که انکار قدرت شنیداری مردگان، بعد از اشتها افکار ابن تیمیه مطرح گردیده است؛ گرچه خود ابن تیمیه، شنیدن مردگان را با استناد به احادیثی از جمله حدیث «قرع نعال» می‌پذیرد (ابن تیمیه جزائی، ۱۴۲۵: ۳۶۵/۲۴ و ۳۷۹) و پیش از آن در افکار اسلامی سابقه نداشته است. از همین رو، دیدگاه عدم شنیدن مردگان، با نظرات مفسران قرآن در طول تاریخ ۱۴۰۰ ساله

اسلامی مخالفت دارد. همچنین در این پژوهش، برخی آیات قرآنی که مورد استناد قائلان به قدرت شنیداری مردگان قرار گرفته، بررسی گردیده و دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت در مورد آن آیات تبیین و مورد ارزیابی قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

تا کنون کتاب‌هایی در خصوص حیات برزخی مردگان نگاشته شده که برخی، ناظر به نوع عذاب‌ها و پاداش‌های برزخی و به عبارتی، بهشت و جهنم برزخی، و برخی دیگر، ناظر به ارتباط برزخیان با دنیا و افراد زنده است. در مورد نوع ارتباط مردگان با دنیا، نظرات متفاوتی ارائه شده که هر کدام برگرفته از آیات و احادیث است. از جمله موضوعاتی که در مورد نوع ارتباط مردگان با دنیا مورد بحث واقع شده، قدرت شنیداری آن‌هاست. در این مورد نیز مطالب پراکنده‌ای در قالب مقالات و تفاسیر آیات مربوط به زندگی برزخی مردگان و یا در مقام اقامه برهان در مقابل نظرات مخالفان، نگاشته شده است. در برخی از کتاب‌های وهابیان، قدرت شنیداری مردگان مورد انکار واقع شده است؛ مانند کتاب *الآیات البینات فی عدم سماع الاموات عند احنفیه السادات* نوشته نعمان بن محمود آلوسی. در برخی کتاب‌ها نیز به صورت ضمنی از قدرت شنیداری مردگان دفاع شده است؛ مانند کتاب *الروح* از ابن قیم جوزی. همچنین محمدعلی صابونی در کتاب *قدرت شنیداری اموات*، با بهره‌گیری از آیات قرآن و تفاسیر مورد نظر، سعی در اثبات قدرت شنیداری مردگان دارد.

آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش‌های مشابه خود متمایز ساخته، این است که با محور قرار دادن آیات قرآنی که در مورد «عدم سماع یا عدم امکان سماع اموات» سخن گفته است، دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت را به صورت تطبیقی بررسی کرده و این فرضیه را اثبات می‌کند که اندیشه عدم قدرت شنیداری مردگان در زمان‌های گذشته در میان مفسران اسلامی اصلاً مطرح نبوده و پس از اشتهار ابن تیمیه و افکار خاص او، توسط برخی مفسران وارد اندیشه‌های اسلامی شده است؛ از جمله سیدمحمود آلوسی که یکی از دیدگاه‌های مطرح در مورد وجه تشبیه مشرکان به مردگان در آیه را عدم قدرت شنیداری آنان می‌داند (حسینی آلوسی، بی‌تا: ۱۶/۲۰). همچنین بن باز

(ابن باز، بی‌تا: ۳۳۴/۵) و آل‌بانی (مصلحی، ۱۳۹۲: ۱۱۰) نیز در صدد انتساب این دیدگاه به قرآن و روایات برآمده‌اند، در حالی که آیات مورد استناد منکران قدرت شنیداری مردگان، ارتباطی به این مسئله ندارد. همچنین در این پژوهش برخی آیات قرآن کریم در جهت اثبات قدرت شنیداری مردگان، مورد استناد قرار گرفته و دیدگاه مفسران فریقین در مورد آن آیات تبیین می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. «سَمَاعٌ»

سَمَاعٌ از ریشه «سَمِعَ» به معنای حسّ شنوایی در گوش است که صداها را درک می‌کند (جوهری، بی‌تا: ۱۲۳۱/۳؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱۶۲/۸). این واژه در چهار معنا به کار می‌رود: ۱- گاه به خود گوش اطلاق می‌شود؛ ۲- فعل شنیدن؛ ۳- فهم و ادراک؛ ۴- اطاعت و فرمانبری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۶).

۲-۱. «اموات»

«اموات» جمع کلمه «مِيتٌ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴۴/۱) و مصدر آن، موت است به معنای ضد حیات و زندگی که البته انواع مرگ بر حسب انواع زندگی متفاوت است و در آیات قرآن، برای هر کدام از آن‌ها واژه مرگ به کار برده شده است: ۱- مرگ نیروی نامیه یعنی رشددهندگی که در گیاه و حیوان و انسان است، از بین برود: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (روم/۱۹)؛ ۲- مرگ با از بین رفتن نیروی حواس: ﴿إِذَا مَا مِيتُ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (مریم/۶۶)؛ ۳- مرگی که به واسطه آن، نیروی عاقله انسان از بین برود که همان جهالت است: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (انعام/۱۲۲) و ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (نمل/۸۰)؛ ۴- اندوه و حزن مرگ‌آفرینی که زندگی را مکدر و انسان را محزون سازد: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ (ابراهیم/۱۷)؛ ۵- خوابی که برادر مرگ است؛ زیرا خواب در واقع، مرگ سبک، و مردن همان خواب سنگین است: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَقَّأَكُم بِاللَّيْلِ﴾ (انعام/۶۰؛ رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۸۱). البته به کار بردن واژه مرگ در برخی از این موارد، در معنای حقیقی مرگ است و در برخی دیگر در معنای مجازی آن.

۲. بررسی آیات قرآنی در مورد عدم قدرت شنیداری مردگان

آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که در نگاه آغازین، از ظاهر آن‌ها عدم قدرت شنیداری مردگان استفاده می‌شود. در این قسمت، این آیات مورد بررسی قرار می‌گیرد تا در مرحله اول مشخص شود که مراد از مردگان چیست و اینکه آیا معنای حقیقی مردگان منظور نظر است یا معنای مجازی آن اراده شده است و نیز مشخص شود که آیا آیه بر عدم قدرت شنیداری مردگان دلالت دارد یا صیغه باب افعال «لا تُسمع» عدم قدرت اسماع مردگان توسط افراد زنده را می‌رساند. سپس موضوع عدم قدرت شنیداری مردگان و دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت در این زمینه تبیین خواهد شد.

۱-۲. آیه ۲۲ سوره فاطر

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾

در تفسیر این آیه، ابتدا دیدگاه مفسران اهل سنت و سپس دیدگاه مفسران شیعه بررسی می‌شود.

۱-۲. دیدگاه مفسران اهل سنت

در تفسیر این آیه، دیدگاه‌های مفسران اهل سنت در تمام ادوار زمانی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا تأثیر اندیشه‌های وهابیت بر تفسیر این آیه روشن شود. در این آیه، آنچه موجب اختلاف و به وجود آمدن دیدگاه عدم شنوایی مردگان شده، دو لفظ «الأحیاء» و «الأموات»، و «یسمع» است. اغلب مفسران اهل سنت، لفظ «الأحیاء» را به مؤمنان و «الأموات» را به کفار تفسیر کرده‌اند (فراء، ۱۹۸۰: ۳۶۹؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۳۱۷۹/۱۰؛ سمرقندی، بی‌تا: ۱۰۵/۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۴۴۰؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۶۰/۱۱) و یا مراد از آن را مؤمنان و مشرکان دانسته‌اند (مراغی، بی‌تا: ۱۲۳/۲۲). مفسران اهل سنت، دلیل تشبیه کفار به مردگان را عدم سودمندی شنیدن حق برای آنان (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۲۲)، عدم پذیرش آیات (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۰۷: ۴۳۶/۴)، عدم فهم آیات (نسفی، ۱۴۱۶: ۴۹۲/۳)، عدم امکان هدایت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۴۸۱/۶)، عدم جواب‌دهی (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۹۲/۳) و

اصرار بر کفر توسط آنان (تعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۶۰۸/۳) بیان کرده‌اند.

برخی مفسران نیز آن دو لفظ را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند؛ از جمله طبری به کسانی که دارای حیات قلبی و روحی هستند یا به مرگ قلبی و روحی مبتلا شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۳۴۰/۲۲)، قرطبی به عقلا و جاهلان (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۴۰/۱۴)، بیضاوی به دانشمندان و جاهلان (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۵۷/۴) و زمخشری به مسلمانان و غیر مسلمانان (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۰۸/۳) تفسیر کرده است.

بر این اساس، واژه «سمع» در این آیه به معنای درک و فهم تفسیر شده که یکی از وجوه معنایی آن است. پس معنای آیه چنین است: «تو نمی‌توانی به کسانی که قلبشان مرده، حقیقت را بقبولانی و آنان را هدایت کنی، همان طور که نمی‌توانی مردگان را هدایت کنی».

برخی نیز اموات و احیاء را عاقلان و جاهلان دانسته‌اند (نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۲۷۹/۲) و نیز برخی دیگر «الأموات» را کنایه از کسانی دانسته‌اند که دچار مرگ قلب و روح شده‌اند (آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۸۲۵). برخی مفسران اهل سنت، دلیل این تشبیه قرآن را عدم سودمندی شنیدن حق برای آنان (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۴۹/۵)، عدم تأثیر دعوت در مورد آنان (صاوی، ۱۴۲۷: ۲۷۹/۳)، عدم فهم آیات توسط آنان (خفاجی، ۱۴۱۷: ۵۸۳/۷)، عدم امکان هدایت آنان (نخجوانی، ۱۹۹۹: ۱۸۹/۲)، عدم استجابت دعای آنان (حقی بروسوی، بی‌تا: ۷۳۹/۷) و عدم ادراک حق توسط آنان (طنطاوی، بی‌تا: ۳۴۱/۱۱) دانسته‌اند.

اکثر مفسران سنی که قدرت شنیداری مردگان را قبول دارند، ماجرای ندای کشتگان مشرکان در جنگ بدر توسط پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم را مثال زده‌اند و به پاسخ آن حضرت -در برابر پرسش برخی یارانش که چطور با مردگان حرف می‌زنی- به اینکه «شما شنواتر از آنان نیستید»، استناد کرده‌اند (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۳۸۷/۴؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۴۹/۵). البته برخی مفسران نیز شنیدن مردگان در آن جنگ را خرق عادت و معجزه دانسته‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۹/۱۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۷۳۹/۷).

بر این اساس، مقصود از حیات و ممات در این آیه از منظر مفسران اهل سنت، حیات و ممات قلبی و ایمانی است و بحثی از حیات و ممات حسی و جسمانی مطرح نشده تا کسی بتواند با این آیه بر عدم قدرت شنیداری مردگان استناد کند.

از سوی دیگر، واژه «مُسمع» اسم فاعل از باب افعال است که معانی متعددی دارد. بر این اساس، اگر آیه در مقام نفی قدرت شنیداری هم باشد، ربطی به شنیدن مردگان ندارد، بلکه نفی قدرت اسماع و شنواندن است و هیچ ملازمه‌ای بین عدم قدرت اسماع با عدم قدرت سماع مردگان وجود ندارد و در واقع آیه اشاره‌ای به این موضوع ندارد که آن‌ها قدرت شنیدن ندارند.

۲-۱-۲. دیدگاه مفسران شیعه

مفسران شیعه نیز در این آیه، کلمات «الأحیاء» و «الأموات» را به معنای مؤمنان و کفار (بلخی، ۱۴۲۳: ۵۵۶/۳؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۰۹/۲) تفسیر کرده‌اند. این مفسران علاوه بر این معنا، معانی دیگری نیز برای این دو واژه بیان کرده‌اند؛ مانند عقلا و جاهلان (ابن عباس، بی‌تا: ۳۱۰)، علما و جاهلان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۳/۸)، انسان‌های مطیع و انسان‌های عاصی (طوسی، بی‌تا: ۴۲۳/۸)، حق و باطل (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۳/۸) و اهل اسلام و دشمنان اسلام (فیضی دکنی، ۱۴۱۷: ۳۸۶). در این تفاسیر نیز از وجوه مختلف معنایی کلمات «موت» و «سمع» استفاده شده است؛ برای مثال، تشبیه افراد عاصی به مردگانی که نمی‌شنوند، از این نظر است که کلمه «سمع» را به معنای اطاعت و فرمانبری، و عدم شنیدن را به معنای عصیان و عدم اطاعت تفسیر کرده‌اند؛ چنان که تشبیه افراد جاهل به «اموات»، به دلیل اصرار بر کفر (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۰۳/۷)، عدم فهم و عدم فکر و اندیشه (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۷۲/۱۵)، ترک تدبیر و عدم سودمندی شنیدن حق (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۳/۸؛ طوسی، بی‌تا: ۲۶۴/۸) و روی گردانی از حق است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۳/۸).

۲-۲. آیه ۸۰ سوره نمل

﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾

دیدگاه مفسران اهل سنت و شیعه در مورد این آیه که عین مفهوم آن، در آیه ۵۲ سوره روم نیز تکرار شده، به تفصیل خواهد آمد. ابتدا دیدگاه مفسران اهل سنت و سپس دیدگاه مفسران شیعه در مورد این آیه بررسی خواهد شد.

۲-۲-۱. دیدگاه مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران اهل سنت از قرن اول تا قرن چهاردهم هجری، منظور از «الموتی» در آیه را «کفار» دانسته‌اند (هواری، ۱۴۲۶: ۲۹۱/۳؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۸۹/۳؛ سمرقندی، بی‌تا: ۱۰۵/۳؛ ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۲۵۸/۴؛ نخجوانی، ۱۹۹۹: ۷۲/۲). برخی نیز به «مشرکان» (طبری، ۱۴۱۲: ۳۶/۲۱؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۲۸۶/۷) یا «مشرکان و اهل کتاب» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۳) تفسیر کرده‌اند و منظور از مرگ را مرگ عقلی کفار (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۶/۱۴)، مرگ مشاعر و احساسات (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۴؛ ابن جزئی کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۱۳۵/۲)، مرگ قلب آنان (ابوحیان اندلسی، ۱۴۰۷: ۲۶۸/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۹/۲۰)، عدم سودمندی شنیدن حق (طبری، ۱۴۱۲: ۳۶/۲۱؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۸۹/۳؛ عمادی، بی‌تا: ۳۰۰/۶؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۷۰/۶؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۰/۱۰؛ هواری، ۱۴۲۶: ۲۹۱/۳؛ ابن ابی‌زمینین، ۱۴۲۴: ۱۴۵)، عدم وجود روح ایمان (جزایری، ۱۴۱۶: ۴۳/۴) و روی گردانی آنان از حق (آل غازی، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۲) و یا عدم توانایی فهم حق توسط آنان (طبری، ۱۴۱۲: ۳۶/۲۱) دانسته‌اند. با این بیان، شباهت میان مرده‌ها و کفار از این نظر است که مرده‌ها جسمشان مرده، ولی کفار، عقل یا قلبشان مرده است؛ اما کلمه «سماع»، به معنای فهم و درک تفسیر شده است (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۱۳/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۶/۲۵).

بنابراین هیچ کدام از مفسران اهل سنت در طول ۱۴ قرن اسلامی به انکار شنیدن مردگان اشاره‌ای نکرده‌اند و تنها تعداد اندکی از مفسران متأخر آنان، شنیدن مردگان را انکار کرده و منظور این آیات را عدم شنیدن آنان تفسیر کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۱۵/۵؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۳۸۴/۲).

با این توضیحات و با در نظر گرفتن باورهای خاص وهابیان در مورد مردگان و اینکه درخواست شفاعت از آنان لغو و بیهوده است، به دلیل اینکه آن‌ها قدرت شنوایی ندارند، روشن می‌شود که این عقیده توسط برخی وهابیان، وارد منابع تفسیری شده و تعداد بسیار محدودی از مفسران متأخر اهل سنت با تأثیرپذیری از عقاید وهابیان، این اندیشه را در منابع تفسیری خود آورده‌اند.

۲-۲-۲. دیدگاه مفسران شیعه

مفسران شیعه، منظور از «الموتی» در این آیه را کفار می دانند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۴۲۰؛ طوسی، بی تا: ۸/۲۶۴) و دلیل تشبیه کفار به مردگان را ترک اندیشه، تدبیر و تفکر (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۸۵؛ طوسی، بی تا: ۸/۲۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۰۴؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵/۲۷۲) و مرگ قلب آنان (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۹۰۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۵/۳۷۴) به جهت روی گردانی آنان از هدایت یا عدم سودمندی حق برای آنان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۸۵؛ طوسی، بی تا: ۸/۲۶۴) و یا به جهت عدم درک حق توسط آنان می دانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۱۳۷؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۲/۱۰۸۲).

علاوه بر آیات فوق، آیات دیگری نیز در برخی مواقع مورد استدلال منکران قدرت شنیداری مردگان قرار می گیرد؛ اما از آنجایی که دلالت آن ها بر عدم شنیدن مردگان مورد قبول بیشتر مفسران نیست، این آیات به صورت گذرا مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

۲-۳-۲. آیات ۱۳ و ۱۴ سوره فاطر

﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكَ مِمَّا اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ۝ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِثِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّتُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾

مفسران سنی در تفسیر این آیه، مشرکان را مخاطب خداوند دانسته و منظور از عبارت ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ﴾ را عدم توانایی بت ها برای پاسخ گویی آنان دانسته اند (ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۱۰/۳۱۷۷؛ سمرقندی، بی تا: ۳/۱۸). مفسران شیعه نیز در تفسیر این آیه، با مفسران سنی هم عقیده اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳/۵۵۴؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲/۲۰۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۷/۳۹۹). بنابراین هیچ کدام از مفسران شیعه و سنی، این آیه را دلیل بر عدم شنوایی مردگان نمی دانند.

۲-۴-۲. آیه ۳۱ سوره رعد

﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا فَلَمْ يُنَبِّئِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَوْ كَتَبَ اللَّهُ هَدًى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا نُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً أَوْ تُخَلِّ

قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾

در مورد این آیه، دو نوع برداشت و تفسیر وجود دارد: گروهی معتقدند که این آیه به سخن گفتنِ مردگان اشاره دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱۳؛ طوسی، بی‌تا: ۲۵۵/۶؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳۸۷/۶). گروهی نیز معتقدند که به سخن گفتن با مردگان اشاره دارد (هواری، ۱۴۲۶: ۳۰۷/۲؛ سمرقندی، بی‌تا: ۲۲۸/۲). برای نمونه در تفسیر عاملی، آیه فوق این گونه معنا شده است:

«اگر قرآنی باشد که با آیات آن، کوه‌ها را به گردش درآورند و یا مسافت‌های بسیار به آن بپیمایند و یا به آن، کسی با مردگان سخن گوید [همین قرآن خواهد بود]؛ بلکه همه کارها به قدرت خداست [که باید قرآنی دگر فرستد]. پس چرا مؤمنان آسوده‌دل نیستند که اگر سرنوشت حق باشد، همه مردم را به راه راست برد» (عاملی، ۱۳۶۰: ۲۴۸/۵).

در هر دو صورت از این آیه، عدم قدرت شنیداری مردگان استنباط نمی‌شود؛ زیرا آیه به درخواست کفار و مشرکان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای زنده کردن مردگان اشاره دارد تا بتوانند با آنان صحبت کنند یا بتوانند حق بودن نبوت پیامبر را از آنان سؤال کنند (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۰/۳؛ معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: ۳۳۲).

با توجه به مطالب بالا، هیچ کدام از آیات طرح شده نمی‌تواند دلیل بر عدم قدرت شنیداری مردگان باشد.

۳. بررسی آیات قرآنی در مورد قدرت شنیداری مردگان

آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارد که ظاهر آن‌ها دلالت بر قدرت شنیداری مردگان دارد و از همین رو، این آیات مورد استناد کسانی قرار گرفته که اعتقاد به شنیدن مردگان دارند. این عده، وجود این آیات را محکم‌ترین دلیل بر این عقیده خود دانسته و از آن دفاع می‌کنند.

در این بخش، این آیات از دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۳. آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ ۝ فَرَجِحَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

این آیات در مورد شهدا و حالات آنان بعد از مرگ و در عالم برزخ است و به زنده بودن آنان پس از مرگ اشاره دارد و این خود، دلیل روشنی بر زنده بودن مردگان پس از مرگ و گفتگوی آنان و آگاهی‌شان از احوالات دنیاست و از آنجایی که هر گونه دلیل بر حیات برزخی مردگان، می‌تواند زمینه‌ساز اثبات شنیدن آنان باشد، این آیات می‌تواند از جمله دلایل اثبات قدرت شنیداری مردگان باشد؛ چرا که لازمه حیات برزخی، فهم و درک و شنیدن است.

۱-۱-۳. دیدگاه مفسران اهل سنت

برخی مفسران اهل سنت، منظور از شهدای مورد بحث در آیه را شهدای احد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۲۴۳/۱؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۲۹۰/۱؛ عمادی، بی‌تا: ۲۱۱/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۴/۲)، برخی دیگر، شهدای بدر (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۲۰۵/۳؛ مبینی، ۱۳۵۲: ۳۴۵/۲؛ دروزه، ۱۹۸۴: ۲۶۷/۷) و برخی دیگر، شهدای هر دو جنگ می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۳/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۳۰/۹). همچنین برخی دیگر نیز به شهدای بئر معونه (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۴۵/۲) و عده‌ای نیز به تمامی شهدا تفسیر کرده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷۵/۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۶۵/۴).

برخی دیگر معتقدند که این آیه در مورد تمامی انسان‌های مؤمن نازل شده است (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۱۳۹/۲ و ۳۸۷/۴) و همان گونه که انسان‌های شقی در جهنم برزخی خواهند بود، انسان‌های مؤمن نیز در بهشت برزخی خواهند بود. همچنین این مفسران، احادیث مربوط به زنده بودن و سکونت در بهشت برزخی را در تفاسیر خود آورده و آن را دلیل بر ادعای خود مبنی بر زنده بودن شهیدان یا تمامی انسان‌ها در حیات برزخی دانسته‌اند (همان: ۱۳۹/۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۵/۲). برخی دیگر، حیات بعد از مرگ را مخصوص شهدا ندانسته، بلکه به تمامی مؤمنان نسبت داده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۰۷: ۴۳۰/۳).

به عقیده برخی، فرقی بین شهدا و سایر انسان‌ها در زنده بودن ارواحشان وجود ندارد و علت اینکه خداوند حیات برزخی را در آیه مختص شهدا کرده، مزیت بیشتر حیات برای آنان در برزخ است (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۱۳۹/۲). بروسوی ضمن اینکه ظاهر آیه را دلیل بر زنده بودن شهدا می‌داند، دلایل عقلی و نقلی را نیز مؤید این امر دانسته و شبهات وارده را بر ثواب قبر - همان گونه که در این آیه آمده- و عذاب قبر - همان گونه که در آیه ﴿أَغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ (نوح/ ۲۵) آمده-، مردود دانسته است و در نهایت پس از آوردن احادیث دیگری در این زمینه، نتیجه می‌گیرد که زیارت قبور در شب و روز جمعه مستحب است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۲۵/۲).

ابن عاشور معتقد است که این حیات روحانی، یک حیات مخصوص برای شهداست و برای همه مردم جریان ندارد (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۸۳/۳). اما برخی دیگر، آن را برای همه مردم اعم از مؤمنان و کافران می‌دانند و بر این باورند که تمامی مردگان، مرده حقیقی نیستند و در عالم دیگر زنده‌اند (خطیب، بی‌تا: ۶۴۱/۲). در شأن نزولی دیگر نیز آمده که مؤمنان و اولیای شهدا وقتی به نعمتی می‌رسیدند، می‌گفتند:

«ما در نعمت هستیم و پدران و پسران و برادرانمان در قبور، و خدا این آیه را برای خبر دادن از حال شهدا نازل کرد» (بغوی، ۱۴۲۰: ۵۳۴/۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۰۷: ۴۲۸/۳).

برخی مفسران نیز تفسیر متفاوتی درباره شهدای مورد بحث در آیه ارائه کرده و شهید را اعم از شهید در راه جهاد اصغر و جهاد اکبر دانسته و گفته‌اند:

«اینکه شهادت در هنگام جهاد اصغر باشد که بذل جان در راه خداست و یا در هنگام جهاد اکبر باشد که شکست نفس و خوار کردن آن با ریاضت است، یکسان است» (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱۳۰/۱).

برخی مفسران، دلیل نزول این آیه را چنین ذکر کرده‌اند که شهدا بعد از دیدن نعمت‌های خداوند در حق آنان گفتند:

«ای کاش برادران ایمانی ما می‌دانستند که خدا با ما چه کرد... ما زنده هستیم و در بهشتیم و روزی می‌خوریم؛ که اگر از وضع ما آگاه می‌شدند، دیگر در کار جهاد بی‌رغبتی نمی‌کردند و از جنگ کردن سر بر نمی‌تافتند. خدای تعالی به ایشان فرمود:

اگر شما نمی‌توانید بازماندگان خود را از وضع خود آگاه کنید، من به جای شما، ایشان را آگاه می‌کنم و به همین منظور این آیات را نازل فرمود» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۱۴۳/۲).

برخی، این آیه را در مورد قیامت دانسته‌اند، نه در مورد برزخ. این تفسیر با شأن نزولی که از برخی مفسران اهل سنت نقل شده، مبنی بر اینکه شهیدان می‌گویند: «اگر از وضع ما آگاه می‌شدند، دیگر در کار جهاد بی‌رغبتی نمی‌کردند» (همان؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۳/۴)، منافات دارد؛ زیرا در قیامت، همه از وضعیت آشنایان خود و اینکه اهل بهشت یا دوزخ هستند و درجات آن‌ها در قیامت چگونه است، آگاه هستند. پس اینکه شهدا در روز قیامت آرزو کنند که ای کاش برادرانمان و دوستانمان از این خوشی و تنعم ما آگاه می‌شدند، وجهی نخواهد داشت. جصاص در این باره چنین گفته است: «سخن جمهور علما این است که خداوند آنان را بعد از مرگشان زنده می‌کند... تاویل این آیه به اینکه آنان در بهشت زنده می‌شوند، فایده آن را باطل می‌کند؛ چون احدی از مسلمانان شک ندارد که شهیدان مانند سایر اهل بهشت زنده هستند و کسی در بهشت مرده نیست و وصف "فرحین" بر حال دلالت دارد» (جصاص، ۱۴۰۵: ۳۳۳/۲).

ثعلبی نیشابوری منظور از ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ را خوردن و آشامیدن شهیدان مانند زندگان می‌داند (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۰۳/۳) و ابن عطیه اندلسی عبارت «أحیاء» و زنده بودن شهیدان را مقدمه برای «یُرْزَقُونَ» و روزی خوردن آنان می‌داند؛ زیرا روزی نمی‌خورد، مگر شخص زنده (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۴۱/۱). میدی معتقد است که شهدا تا قیامت هر شب زیر عرش مجید به سجود درآیند (میدی، ۱۳۵۲: ۳۴۶/۲). قرطبی نیز مشابه همین عقیده را درباره شهیدان دارد (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۷۰/۴) و بر این باور است که محال نیست شهیدان مرده باشند و ارواحشان زنده باشند؛ مانند ارواح سایر مؤمنان (همان: ۲۶۹/۴). این باور وی نشان‌دهنده این است که وی قبول دارد ارواح سایر مؤمنان نیز مانند شهیدان در برزخ زنده‌اند. نسفی نیز تفسیر این آیه را به روزی خوردن شهیدان در بهشت ضعیف می‌داند (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۹۰/۱).

فخر رازی منظور از زنده بودن شهیدان در برزخ را معنای حقیقی می‌داند، نه

مجازی (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۳۰/۹)، و دلایل متعددی برای زنده بودن شهیدان در برزخ - نه فقط در قیامت-، می‌آورد که در زیر به برخی از آن دلایل اشاره می‌شود:

۱- ظاهر عبارت ﴿بَلْ أَحْيَاءُ﴾ دلالت بر زنده بودن شهیدان در هنگام نزول آیه دارد؛ پس حمل آن بر اینکه آنان در آینده زنده خواهند شد، عدول از ظاهر آیه است.

۲- برخی آیات قرآن، دلالت بر این معنا دارد که اهل عذاب، بعد از مرگ و در عالم برزخ عذاب می‌شوند؛ مانند آیه ﴿أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ (نوح/ ۲۵) که به اقتضای فاء تفریع در «فَأَدْخَلُوا» دلالت بر این معنا دارد که فرعونیان بعد از غرق شدن و در عالم برزخ عذاب می‌شوند، و همچنین آیه ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر/ ۴۶). از آنجایی که رحمت خدا بر غضب او پیشی دارد، وقتی اهل عذاب را برای معذب کردن پیش از قیامت زنده نگه دارد، به طریق اولی، شهیدان نیز پیش از قیامت برای بهره‌مندی از فضل و رحمت خدا زنده خواهند بود.

۳- این فراز آیه: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ﴾ در مورد کسانی است که به شهیدان ملحق نشده و هنوز در دنیا هستند و این، مربوط به پیش از قیامت است (همان: ۴۲۶/۹).

در برخی منابع تفسیری، به روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مورد شهیدان اشاره شده مبنی بر اینکه می‌گویند:

«ای خدا! می‌خواهیم ارواح ما را به اجسادمان بازگردانی تا اینکه دوباره در راه تو کشته شویم» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۰۱/۳).

این سخن، دلیل بر زنده بودن آن‌ها در برزخ است؛ زیرا اگر مربوط به قیامت بود، دیگر دنیایی وجود نداشت که امکان جنگیدن و شهید شدن دوباره آن‌ها در آن باشد و از همین رو وجهی برای چنین درخواستی وجود نداشت. از طرف دیگر، در قیامت همه با جسم خود محشور خواهند شد؛ بنابراین دلیلی برای درخواست بازگشت دوباره روح به بدن از طرف شهدا وجود ندارد.

ابن جزئی معتقد است که این آیه در مورد شهداست، بر خلاف سایر مؤمنان که از روزی‌های بهشتی بهره‌مند نمی‌شوند تا اینکه در روز قیامت وارد بهشت شوند (ابن جزئی کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۱۷۱/۱). علاءالدین بغدادی نیز معتقد است که بر اساس قول پیامبر

اکرم صلی الله علیه و آله و نظر اهل سنت، روح باقی می ماند و با فنای جسم از بین نمی رود و نیکوکار متنعم شده و جزا داده می شود و معصیتکار معذب می شود و این، پیش از قیامت است (بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۲۰/۱).

با توجه به مطالب گفته شده در مورد زنده بودن شهدا بعد از مرگ و در حیات برزخی، روشن می شود که شهیدان دارای قدرت شنیداری نیز هستند؛ چرا که آیه قرآن، هم زنده بودن شهیدان را به روشنی اثبات می کند و هم روزی خوردن آنان را، و از جمله آثار حیات، قدرت شنیداری است، گرچه زنده های دنیوی به خاطر محدودیت ها و حصارهای جهان دنیوی، قدرت ارتباط با آنان را ندارند، مگر اینکه به بصیرت و روشن بینی عمیق نائل شده، از چشم و گوش برزخی برخوردار گشته و سخنان آنها را بشنوند و سخن خود را به آنان بشنوانند. اگر گفته شود که آنها از حیات برزخی برخوردارند، ولی از آثار حیات محروم اند، سخن عاقلانه ای نخواهد بود. آنها از آثار حیات و زندگی به مراتب بالاتر از آثار حیات زندگان دنیوی برخوردارند و به آگاهی هایی فراتر از آگاهی های ما انسان های محدود به حیات دنیوی دست پیدا می کنند و اینکه گفته شود آنها از آثار حیات محروم هستند، به معنای تصور کردن مرگ و عدم و نیستی و ناهشیاری مطلق در مورد آنان است که برداشت کاملاً نادرست از حیات برزخی است.

با این بیان، تمامی مفسران اهل سنت، حیات بعد از مرگ را پذیرفته اند و تنها اختلاف آنها در این است که آیا این حیات، فقط برای شهدا وجود دارد یا برای تمامی انسان هاست. هر کدام از دیدگاه های فوق مورد پذیرش قرار گیرد، با اثبات حیات برزخی و شنیدن مردگان تلازم دارد.

۳-۲. دیدگاه مفسران شیعه

در میان مفسران شیعه نیز برخی، این آیه را در مورد شهیدان بدر (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۱۴/۱)، برخی در مورد شهیدان احد (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۲) و برخی دیگر در مورد شهدای بدر و احد می دانند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵۳/۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۷۶/۲). برخی نیز آن را مربوط به مجاهدان در راه خدا (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۰۶/۱) یا کشته شدگان در راه

خدا (طوسی، بی‌تا: ۴۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۸۴/۲) می‌دانند. عده‌ای نیز آن را به کسانی تفسیر کرده‌اند که به خاطر اطاعت از خداوند، از نفس خود خارج شده باشند؛ مانند ائمه علیهم‌السلام، شهدا و صالحان (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۳۳/۲).

برخی مفسران شیعه نیز همانند مفسران اهل سنت به روایت نقل شده از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره کرده‌اند، مبنی بر اینکه شهیدان می‌گویند:
 «ای خدا! می‌خواهیم ارواح ما را به اجسادمان بازگردانی تا اینکه دوباره در راه تو کشته شویم» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۵).

همچنین در مورد شأن نزول آیه نیز همان شأن نزول تفاسیر اهل سنت را آورده‌اند:
 «شهدا بعد از دیدن نعمت‌های خداوند در حق آنان گفتند: ای کاش برادران ایمانی ما می‌دانستند که خدا با ما چه کرد. خدای تعالی به ایشان فرمود: اگر شما نمی‌توانید بازماندگان خود را از وضع خود آگاه کنید، من به جای شما ایشان را آگاه می‌کنم و به همین منظور این آیات را نازل فرمود» (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۱۴/۱).

در تفسیر بلاغی مشابه همین شأن نزول آمده است (بلاغی نجفی، ۱۳۵۵: ۳۱۷/۱). این دو شأن نزول، بیانگر زنده بودن و داشتن علائم حیاتی از جمله قدرت شنیداری شهداست.

طبرسی منظور از «یُرْزَقُونَ» را این می‌داند که شهدا صبح و شام از نعمت‌های بهشتی روزی می‌خورند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۸۳/۲) و شیخ طوسی وصف «فرحین» را مربوط به حال می‌داند و معنای آن را این می‌داند که آنان در زمان حال زنده هستند (طوسی، بی‌تا: ۴۶/۳). در تفسیر اثنی‌عشری اقوال مختلفی در تفسیر آیه و کیفیت زنده بودن شهدا آورده شده و بهترین آن اقوال، زنده بودن شهدا به صورت حقیقی در عالم برزخ تا روز قیامت و عرضه شدن روزی‌ها بر آن‌ها صبحگاهان و شامگاهان دانسته شده است؛ چنان که آتش را بر آل فرعون عرضه کنند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، بی‌تا: ۳۰۰/۲). مغنیه این آیه را دلیل آشکار بر این می‌داند که شهدا پیش از برپا شدن قیامت زنده‌اند؛ زیرا بشارتی که آنان به برادران زنده خود می‌دهند، در حال حاضر صورت گرفته، نه اینکه در آینده تحقق پیدا کند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۰۳/۲). علامه طباطبایی نیز این آیه را دلیل بر این می‌داند که انسان بعد از مردن تا پیش از قیامت زنده و باقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱/۴).

۲-۳. آیات ۷۹ و ۸۰ سوره اعراف

﴿فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِمِينَ ۝ فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾

در این دو آیه نیز به نوعی، شنیدن مردگان اثبات می‌شود؛ زیرا مردگان، در این آیه توسط حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَام مورد خطاب قرار گرفته‌اند و از پیامبران کار بیهوده سر نمی‌زند. مشابه همین حادثه در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در هنگام جنگ بدر اتفاق افتاده است. زمانی که جنگ به پایان رسید و کفار قریش با دادن ۷۰ کشته و ۷۰ اسیر، پا به فرار نهادند، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور داد کشته‌های مشرکان را در چاهی بریزند و وقتی اجساد آنان در میان چاه ریخته شد، آنان را یک‌یک به نام صدا زد و گفت: ای عتبه، ای شیبه، ای امیه، ای ابوجهل، ... آیا آنچه را که پروردگار شما وعده داده بود، حق و پابرجا یافتید؟ من آنچه را که پروردگارم وعده کرده بود، حق و حقیقت یافتم. در این موقع، گروهی از مسلمانان به آن حضرت عرض کردند: آیا کسانی را که مرده‌اند، صدا می‌زنی؟ حضرت فرمود: شما از آنان شنواتر نیستید، لکن آنان قدرت بر جواب ندارند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۰۷: ۴۳۶/۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۹۱/۶).

ابتدا به دیدگاه مفسران اهل سنت در تفسیر این آیه پرداخته می‌شود و آنگاه دیدگاه مفسران شیعه مطرح خواهد شد.

۱-۲-۳. دیدگاه مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت در ذیل تفسیر این دو آیه، با یادآوری خطاب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به کشتگان در جنگ بدر، شباهت این دو خطاب را تأیید کرده‌اند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۱؛ مبینی، ۱۳۵۲: ۶۶۶/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۹/۱۴؛ ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۵۲/۳؛ عمادی، بی‌تا: ۲۴۴/۳)؛ ولی در مورد اینکه آیا این خطاب، پیش از مرگ بوده (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۹۴/۳؛ خفاجی، ۱۴۱۷: ۳۱۳/۴) یا پس از مرگ (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۲۰۵/۳؛ حسینی الوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۴/۴)، در میان آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد.

با در نظر گرفتن پاسخ آن حضرت به اصحاب خود در مورد شنیدن مردگان جنگ بدر، این پاسخ در مورد خطاب قرار دادن افرادی از قوم حضرت صالح توسط آن

حضرت، که دچار عذاب الهی شده بودند، نیز صادق خواهد بود. نظام‌الدین نیشابوری بعد از آوردن حدیث فوق می‌نویسد:

«این حدیث در مورد عذاب قبر است و مردگان حتی صدای به زمین خوردن پاهای رهگذران را می‌شنوند» (نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳۰۸/۲).

۲-۲-۳. دیدگاه مفسران شیعه

اکثر مفسران شیعه، ندا کردن عذاب‌شدگان قوم حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ توسط آن حضرت را بعد از هلاکت آن‌ها دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸۰/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۶۰/۴) و تعداد اندکی از این مفسران، آن ندا را پیش از مرگ و هنگام مشاهده آثار عذاب (بلخی، ۱۴۲۳: ۴۷/۲) یا هنگام پی کردن ناقه حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۳۹) دانسته‌اند. برخی از آن‌ها نیز به شباهت خطاب حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ با خطاب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جنگ بدر اشاره کرده‌اند (شبر، ۱۴۰۷: ۳۸۵/۲).

بر این اساس، با توجه به این نکته که حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ عذاب‌شدگان قومش، و پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کشتگان بدر را خطاب نموده، هم اسماع مردگان اثبات می‌شود و هم سماع آنان؛ زیرا با اثبات اسماع مردگان توسط آن دو حجت خدا، قدرت سماع مردگان نیز اثبات می‌شود؛ چرا که از پیامبر خدا، عمل بیهوده سر نمی‌زند و حدیث دیگری که حاکی از شنیدن صدای پای رهگذران توسط مردگان بود، نیز این مطلب را بیشتر تأیید می‌کند.

۳-۳. آیه ۱۵۴ سوره بقره

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾

در این آیه، خطاب به اهل ایمان آمده که کشته‌شدگان در راه خدا را مرده پندارند. با در نظر گرفتن تفاسیر شیعه و اهل سنت و دیدگاه‌های آن‌ها در مورد تفسیر این آیه، به بررسی نظرات آن‌ها در مورد این آیه پرداخته می‌شود.

۱-۳-۳. دیدگاه مفسران اهل سنت

بیشتر مفسران اهل سنت، شأن نزول این آیه را مربوط به شهیدان جنگ بدر

دانسته‌اند (یعنی، ۱۴۲۰: ۱۸۵/۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۲/۲؛ ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۲۰۵/۳). برخی نیز مربوط به دو جنگ بدر و احد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۰۷: ۲۲۷/۱)، برخی دیگر مربوط به شهدایی که در مقابله با دشمنان خدا کشته شده‌اند (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۱) و برخی مفسران مربوط به تمامی شهدا می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۱). اما به نظر برخی مفسران، فقط شهدای خاصی مشمول این آیه می‌شوند (ابن عربی، بی‌تا: ۴۶/۱).

برای این آیه چند شأن نزول آورده‌اند:

۱- کفار و منافقان می‌گفتند: اصحاب محمد صلی الله علیه و آله بدون جهت، خود را در جنگ‌ها در معرض کشتن قرار می‌دهند و آنان با کشته شدن، از بین می‌روند و نابود می‌شوند و خدا این آیه را در پاسخ آنان نازل کرد (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۲/۲).

۲- نزول این آیه، به خاطر عظمت مقام شهدا و خبر دادن از حقیقت حال آنان است، که آنان به خوشی رسیده‌اند و حزنی برای آنان نیست (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۰۷: ۲۲۷/۱).

۳- مردم می‌گفتند: فلانی در جنگ بدر مرد، فلانی در جنگ احد مرد؛ سپس این آیه نازل شد (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۳۳۷/۱).

۴- این آیه برای تبیین جایگاه شهدا در نزد خدا و جهت عرض تسلیت به نزدیکان آنان نازل شده و اختصاص به فرد خاصی نداشته و برای همه شهداست (ابن جزئی کلبی غزنای، ۱۴۱۶: ۱۰۳).

۵- مردم می‌گفتند: فلانی و فلانی در راه خدا کشته شدند و نعمت‌ها و لذت‌های دنیا از آنان روی گرداند؛ آنگاه این آیه نازل شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۸/۴).

بیشتر مفسران اهل سنت با بیان‌های گوناگون، این آیه را دلیل بر حیات برزخی و حیات روحانی و عرضه شدن نعمت و عذاب در قبر دانسته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۲۴/۱؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۳/۲). طبری می‌گوید:

«همانا کسانی از مردم که می‌میرند، زندگی از آنان سلب می‌شود و حواسشان از بین می‌رود، از لذت‌ها بهره نمی‌برند و نعمت‌ها را درک نمی‌کنند. پس اگر کسی از شما و سایر مردم در راه من کشته شود، در نزد من زنده است و در لذت و خوشی است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۵/۲).

می‌توان از بیان طبری چنین نتیجه گرفت که شهیدان که در لذت و خوشی هستند،

حواششان از بین نرفته است؛ هم توانایی دیدن دارند و هم توانایی شنیدن.

برخی نیز آیه را دلیل بر حیات برزخی و حیات روحانی دانسته‌اند؛ حیاتی که زندگان، قادر به درک آن نیستند و فقط از طریق وحی می‌توان به آن پی برد (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۳۳۷/۱؛ عمادی، بی‌تا: ۱۷۹/۱). اکثر آن‌ها حیات برزخی را مخصوص شهدا ندانسته و سایر انسان‌ها از جمله گناهکاران را نیز مشمول این نوع حیات می‌دانند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰/۱؛ قنوی، ۱۴۲۲: ۳۷۱/۴). این مفسران با ذکر حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ادعای خود مبنی بر زنده بودن شهیدان را اثبات کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۵۵/۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۱۹/۱).

آلوسی با آوردن نقل قولی از اصم، که ادعا کرده منظور از موث گمراهی، و منظور از حیات هدایت است، و یا منظور از حیات شهیدان، ماندگاری یاد آن‌هاست، ضمن مردود دانستن آن، منظور خداوند در این آیه را زنده بودن شهیدان در برزخ و داشتن حیات روحانی دانسته است که در نزد خداوند از روزی‌های معنوی بهره‌مند می‌شوند؛ همان گونه که به ارواح آل فرعون روز و شب آتش عرضه می‌شود (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰/۱). وی حیات برزخی را شامل تمام کسانی می‌داند که می‌میرند؛ اعم از شهدا و غیر شهدا (همان: ۴۱۹/۱).

با توجه به تفاسیر مفسران اهل سنت در مورد آیه ۱۵۴ سوره بقره، وجود حیات برزخی و همچنین داشتن حیات روحانی برای شهدا و سایر مردم اثبات می‌شود که قدرت شنیداری آن‌ها، جزء لوازم چنین حیاتی است.

۲-۳-۳. دیدگاه مفسران شیعه

به نظر بیشتر مفسران شیعه، شأن نزول این آیه مربوط به جنگ بدر است (کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۱). برخی نیز معتقدند این آیه زمانی نازل شد که مردم به کسانی که در راه خدا کشته شده بودند، می‌گفتند فلانی مرد. سپس این آیه نازل شد تا خداوند به مؤمنان بفهماند به کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده نگویند (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۵۱/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۳۹/۲). برخی نیز شأن نزول این آیه را مربوط به زمانی می‌دانند که مشرکان می‌گفتند اصحاب محمد صلی الله علیه و آله بدون جهت خود را

در جنگ‌ها به کشتن می‌دهند و نابود می‌شوند. آیه نازل شد تا بگوید که این‌ها مرده نیستند؛ بلکه زنده‌اند، ولی شما درک نمی‌کنید (طوسی، بی‌تا: ۳۶/۲). مضمون روایتی از امام صادق (ع) نیز که در تفاسیر شیعه آمده، مؤید حیات برزخی است که آن حضرت خطاب به یونس بن ظبیان می‌فرماید:

«ای یونس! چون خداوند قبض روح مؤمن نماید، آن را در قالبی مثل بدن دنیایی نقل کند، پس در بهشت می‌خورند و می‌آشامند و چون شخصی از اهل دنیا نزد آن‌ها آید، او را به همین صورتی که در دنیا بوده، بشناسند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۲۶۷/۱).

شیخ طوسی در پاسخ این سؤال که آیا شهدا در حقیقت زنده هستند یا معنای آیه این است که در آینده زنده خواهند شد و هم‌اکنون زنده نیستند، آورده است:

«صحیح این است که آنان هم‌اکنون زنده هستند و تا قیامت زنده خواهند ماند... برخلاف نظر برخی متأخران که می‌گویند آنان در قیامت زنده خواهند شد» (طوسی، بی‌تا: ۳۶/۲).

بسیاری از مفسران دیگر شیعه نیز این آیه را دلیلی بر حیات برزخی دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۳۷/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۳۴/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۶/۱).

نتیجه‌گیری

با دقت در معنای ماده و هیئت واژه «سمع» در آیات قرآن و دیدگاه مفسران فریقین روشن می‌شود که این واژه در قرآن کریم، تنها به معنای «شنیدن» به کار نرفته، بلکه در آیات مورد بحث این مقال، به معنای «درک و فهم» است و باب افعال آن، «اسماع» نیز به معنای «فهماندن» است که در برخی از آیات با صیغه مضارع از باب افعال و در برخی دیگر با صیغه اسم فاعل از باب افعال آمده است. آنچه در آیات قرآن از این واژه به کار برده شده، در مقام نفی اسماع و شنوندن مردگان است، نه نفی سماع و شنیدن آنان. همچنین واژه «موت» در آیات مورد بحث، به معنای «مرگ قلب»، «مرگ عقل» و «مرگ مشاعر و احساسات» تفسیر شده است که این امر با مراجعه به تفاسیر مفسران سنی و شیعه، در مورد آیاتی که «اسماع اموات» را زیر سؤال می‌برد، روشن

می‌شود. از این روی، هیچ کدام از مفسران فرق اسلامی، آیات فوق را به معنای عدم سماع اموات تفسیر نکرده‌اند، جز تعداد قلیلی از سلفیان که دیدگاه آنان در برابر دیدگاه مفسران فریقین قرار می‌گیرد.

با این بیان، آیه «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى» (نمل / ۸۰) به این معناست که ای پیامبر! تو نمی‌توانی حقیقت را به کسانی که قلبشان مرده است و کارایی عقلشان را از دست داده‌اند، بفهمانی و سخن حق تو را درک نمی‌کنند و توان هدایت آن‌ها را نداری. لذا این آیات هیچ ربطی به مردگان ندارد تا از طریق این آیه و آیات مشابه آن، عدم قدرت شنیداری مردگان اثبات شود. در تفسیر آیه ۲۲ سوره فاطر نیز در بین مفسران اهل سنت، سخنی از عدم شنوایی مردگان نیست و اکثر آنان، واژه «الأحیاء» را به مؤمنان و «الأموات» را به کفار تفسیر کرده‌اند. این مفسران دلیل تشبیه کفار به مردگان را عدم شنیدن، عدم سودمندی شنیدن حق و یا عدم توانایی فهم حق برای کفار دانسته‌اند. اکثر مفسران اهل سنت، اعتقاد به شنیدن مردگان داشته و برای آن دلیل آورده‌اند؛ اما تعداد اندکی از سلفیان متأخر مانند عبدالعزیز بن باز و محمد ناصرالدین آلبنی، با استدلال به این آیات، شنیدن مردگان را انکار کرده و این آیات را به معنای عدم شنیدن مردگان تفسیر کرده‌اند.

با توجه به آیات مورد استدلال معتقدان به قدرت شنیداری مردگان و شأن نزول‌ها و تفاسیری که توسط شیعه و سنی برای آن آورده شده، شهدا هم‌اکنون زنده بوده و در نزد خدا روزی می‌خورند و از آنجایی که یکی از ویژگی‌های زنده بودن، قدرت شنیداری است، بنابراین شهدا و بنا به اذعان برخی مفسران سنی و شیعه، تمامی مردگان، دارای قدرت شنیداری هستند. از طرف دیگر، تمامی مفسران اهل سنت و شیعه، وجود حیات برزخی را پذیرفته و برای آن دلایل زیادی آورده‌اند و تنها اختلاف آن‌ها در این است که آیا این حیات، فقط برای شهدا وجود دارد یا برای تمامی انسان‌هاست. بنابراین روشن می‌شود که انکار شنیدن مردگان، پس از ترویج افکار وهابیان و در قرون متأخر، وارد مفاهیم تفسیری شده و تمامی مفسران متقدم و اکثر مفسران متأخر آنان، آیات نفی اسماع مردگان را به معنای عدم قدرت شنیداری آنان نمی‌دانند. مفسران شیعه نیز نظری مخالف با قدرت شنیداری مردگان در رابطه با این آیات ابراز نکرده‌اند.

کتاب شناسی

۱. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، چاپ دوم، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ ق.
۲. آل غازی، سید عبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعین، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله، تفسیر ابن ابی زمنین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۵. ابن باز، عبدالعزیز بن عبدالله، مجموع فتاوی عبدالعزیز بن باز، بی جا، بی نا، بی تا.
۶. ابن تیمیه حرانی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، عربستان سعودی، انتشارات ملک فهد، ۱۴۲۵ ق.
۷. ابن جزی کلبی غرناطی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۸. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۱۰. ابن عباس، عبدالله، غریب القرآن فی شعر العرب، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه، بی تا.
۱۱. ابن عربی، ابوبکر محیی الدین محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، احکام القرآن، بیروت، دار الجیل، بی تا.
۱۳. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. ابن منظور افریقی، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر - دار صادر، بی تا.
۱۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الجنان، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. بغدادی (خازن)، علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، نجف، بی نا، ۱۳۵۵ ق.
۲۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲۴. ثعالبی مالکی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد علی معوض و عادل احمد عبدالوجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق ابومحمد بن

- عاشور، مراجعه و تدقیق نظیر الساعدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. جزایری، ابوبکر جابر، *ایسر التفاسیر لکلام العلیّ الکبیر*، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحکم، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصّحاح، تاج اللّغه و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۲۹. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۳۳. خفاجی، احمد بن محمد، *عنایه القاضی و کفایة الراضی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. دروزه، محمد عزة، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۸۴ م.
۳۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. زحیلی، وهبة بن مصطفی، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۳۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التّأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد بن احمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۰. سید مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التّأویل*، بیروت، الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
۴۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، و جلال‌الدین محلی، *تفسیر الجلالین*، تحقیق عبدالرحمن سیوطی، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ ق.
۴۲. شبر، سیدعبدالله بن محمدرضا، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین*، تحقیق سیدمحمد بحر العلوم، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. صابونی، محمد علی، *صفوة التفاسیر؛ تفسیر للقرآن الکریم*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۴۴. صاوی مصری خلوتی مالکی، احمد بن محمد، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، چاپ چهارم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۴۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۴۶. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۴۸. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، بی تا.
۴۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۰. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.

۵۱. عمادی، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *کتاب التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۵۳. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۴. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریه، ۱۹۸۰ م.
۵۵. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۶. فیضی دکنی، ابوالفضل، *سواطع الالهام فی تفسیر القرآن*، تحقیق سیدمرتضی آیةاللهزاده شیرازی، قم، دار المنار، ۱۴۱۷ ق.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.
۵۸. قونوی، اسماعیل بن محمد، *حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵۹. کاشانی، ملافتح الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی محمدرحمن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۶۰. همو، *زبده التفاسیر*، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۶۱. کاشانی، نورالدین محمد بن مرتضی، *تفسیر المعین*، تحقیق حسین درگاهی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۶۲. کاشفی سبزواری، کمال الدین حسین بن علی، *مواهب علیّه یا تفسیر حسینی*، تحقیق سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۶۳. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۴. مصلحی، صادق، «سماع موتی و رابطه آن با توسل به ارواح اولیای الهی»، *نشریه سراج منیر*، قم، مؤسسه دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (علیهم السلام)، شماره ۹، ۱۳۹۲ ش.
۶۵. معمر بن مثنی تیمی، ابوعبیده، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۶۶. مغنیه، محمدرحمان، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۶۷. میبیدی، احمد بن محمد، *خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید*، ترجمه حبیب الله آموزگار، تهران، اقبال، ۱۳۵۲ ش.
۶۸. نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۶۹. نخجوانی، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتیح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۷۰. نسفی، عبدالله بن احمد، *مدارک التنزیل و حقائق التاویل*، بیروت، دار النفاث، ۱۴۱۶ ق.
۷۱. نظام الدین نیشابوری، حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۷۲. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد امین الصناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۷۳. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۵ ق.
۷۴. هواری، هود بن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز*، الجزایر، دار البصائر، ۱۴۲۶ ق.

تحلیل پیشنهاد ساخت «بنا» و «مسجد»

بر اصحاب کهف از دیدگاه فریقین

(و ارتباط آن با مسئله ساخت قبور صالحان و مسئله زیارت)*

- زهره اخوان مقدم^۱
- مجید زیدی جودکی^۲

چکیده

در عصر جدید، پژوهش‌های تطبیقی بین مذهبی عمدتاً در حوزه شیعی با هدف بررسی دیدگاه‌های فریقین و نقد و ارزیابی آن‌ها در حال انجام است. در همین راستا، این نوشتار به بررسی آیه بیست و یکم سوره کهف که دیدگاه‌های مفسران فریقین و همچنین روایات تفسیری اهل بیت، صحابه و تابعان درباره آن متفاوت بوده، پرداخته است. بدین صورت که نظرات مفسران صحابه و تابعان از یک سو و روایات اهل بیت از دیگر سو گزارش شده و سپس با تطبیق نظرات مفسران شیعه و اهل سنت، آرای آنان ارزیابی گردیده است. از رهگذر این بررسی تطبیقی، حاصل شد که پیشنهاد ساخت مسجد بر اصحاب کهف، از سوی بدعت‌گذاران و مشرکان نبوده، بلکه از طرف موحدان بوده است. از دلایلی که برای تأیید این نظریه از آن بهره گرفته شد، می‌توان به سیاق آیه، سیاق

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (dr.zo.akhavan@gmail.com).

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

و محور اصلی سوره و آیات دیگر مشتمل بر «بنا»، و نیز سکوت قرآن در برابر این پیشنهاد اشاره کرد. از سوی دیگر به شبهاتی که از سوی اهل سنت به این نظریه وارد شده، پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی: سوره کهف، مسجد، سیاق، وهابیت، ساختن قبور، زیارت،

مطالعه تطبیقی.

مقدمه

قرآن که معجزه جاوید پیامبر ﷺ و کلام نوربخش الهی است، سرشار از معارف عظیم بوده و دریایی است که ژرفای آن را نمی‌توان درک کرد، شگفتی‌های آن پایان نداشته و اسرار نهفته آن بی‌پایان و با تکرار، هیچ‌گاه گرد کهنگی بر آن ننشسته و همیشه تازه می‌باشد. علما و دانشمندانی نیز که به تدبر و پژوهش درباره آن مشغول بوده‌اند، از آن سیری نداشته و تمام عمر خود را در راه فهم کلماتش و کشف مقاصد، مفاهیم، دستورات و حکمت‌هایش صرف کرده‌اند تا آنجا که تألیف‌های بی‌شمار و ارزشمندی را از خود برای پسینیان به یادگار گذاشته و متناسب با هر عصری و وابسته به مقتضیات آن عصر از شیوه‌های متنوعی بهره گرفته‌اند. گاهی آیات قرآن را از اول تا آخر به نوبه خود بررسی نموده (تفسیر ترتیبی) و گاهی نیز موضوعی از موضوعات را انتخاب و درباره آن بحث کرده‌اند (تفسیر موضوعی). در عصر جدید نیز عده‌ای به این فکر افتادند تا با شیوه‌ای جدید به کشف معنایی آیات پردازند؛ بدین گونه که نظرات مختلف ارائه‌شده راجع به آیات را کنار هم قرار داده و به بررسی آن‌ها پرداخته‌اند تا موارد اختلاف و ائتلاف آن‌ها را مشخص نمایند و در صورت امکان، برخی از نظرات را ترجیح دهند یا نظری جدید ارائه نمایند. این طریق، شیوه موازنه، تطبیق و مقارنه نامیده می‌شود. تفسیر تطبیقی در زبان فارسی، معنایی متفاوت از معنای تفسیر تطبیقی در زبان عربی دارد؛ در عربی به معنای اجرا، عملی و کاربردی کردن تعالیم قرآن است، اما در حوزه زبان و فرهنگ فارسی، مقصود از تفسیر تطبیقی، مطالعه‌ای مقایسه‌ای در حوزه تفسیر است (جلیلی و عسگری، ۱۳۹۳: ۷۵). این مقایسه می‌تواند در حوزه‌هایی متنوع از تفسیر آیات قرآن انجام گیرد. یکی از حوزه‌های تفسیر تطبیقی که

امروزه عمدتاً در فضای شیعی رواج و رونق دارد، مطالعات بین مذهبی یعنی بررسی تطبیقی موضوعات علوم قرآنی و تفسیری میان شیعه و اهل تسنن است؛ موضوعاتی که غالباً میان این دو فرقه مورد اختلاف است و محققان شیعه در بیشتر مواقع با هدف دفاع از مذهب خود، نه اختلاف افکنی و ایجاد شکاف میان امت اسلام، و گاه نیز با هدف تقریب میان مذاهب اسلامی آنجا که اختلافات میان دو فرقه آشکار و ریشه دار است به آن می‌پردازند. در این حوزه از مباحث تطبیقی، در بخش تفسیر قرآن، تفسیر آیات بسیاری از قرآن مورد اختلاف شیعه و اهل تسنن است و تا کنون ده‌ها پژوهش و بحث تطبیقی در خصوص آیات مورد اشاره در طول تاریخ تفسیر انجام گرفته است.

یکی از آیات مورد بحث و اختلاف، آیه ۲۱ سوره کهف می‌باشد. دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر این آیه شریفه، متفاوت و مورد اختلاف است. از این رو در مقاله حاضر، در پرتو یک بررسی تطبیقی درباره آرای مفسران فریقین در تفسیر آیه یادشده تلاش می‌شود تا با نقد و بررسی دیدگاه‌ها، تفسیری روشن از آیه ارائه و به سؤال‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. اختلاف مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر آیه ۲۱ سوره کهف چیست؟ دلایل و مستندات مفسران فریقین کدام است؟
۲. با توجه به آیه ۲۱ کهف، پیشنهاد ساخت مسجد بر اصحاب کهف از طرف مؤمنان مطرح شده است، یا از سوی بدعت‌گذاران و مشرکان؟
۳. کدام یک از دیدگاه‌های مفسران فریقین ترجیح دارد؟ دلایل این ترجیح چیست؟
۴. آیا آیه ۲۱ سوره کهف را می‌توان دلیلی بر مشروعیت و جواز ساخت قبور بر صالحان دانست؟

۱. پیشینه تحقیق و اهمیت آن

درباره موضوع، منبع مستقلی به طور خاص در قالب کتاب یا مقاله یافت نشد. البته در منابع تفسیری، ذیل آیه ۲۱ کهف مطالبی آمده، ولی هیچ یک به شکل مقایسه‌ای و تطبیقی دیدگاه‌های فریقین و مستندات آنان را به بحث ننشسته و نقد و بررسی نکرده است. گفتنی است چند مقاله به گونه‌ای با این تحقیق ارتباط می‌یابند که به آن‌ها اشاره

می‌شود:

۱. «آیا بنا بر روی قبور جایز است؟» (سبحانی، بی‌تا: ۶-۱۴). مؤلف برای اثبات مشروعیت بنا بر قبور پاکان، به ادلهٔ مختلفی استناد کرده و دستاویزهای وهابیان برای تخریب قبور را مورد نقد قرار داده است. این مقاله کوتاه چنانچه پیداست، ناظر به آیهٔ مورد بحث و اختلاف برداشت‌ها در آن نیست.
۲. «بررسی فقهی مکان نماز در کنار قبور معصومین علیهم‌السلام» (عندلیبی، ۱۳۹۵: ۷-۳۹). مؤلف به بررسی روایات حرمت اقامه نماز در اطراف قبور ائمه علیهم‌السلام پرداخته و به این نتیجه رسیده است که بهتر است نمازگزار رو به قبر نایستد، بلکه در سمت چپ یا راست آن قرار گیرد تا توهم غلو و پرستش قبر پیش نیاید. این مقاله چنان که از نامش پیداست، رویکرد فقهی دارد نه تفسیری.
۳. «زیارت قبور و دلایل عالمان شیعه بر مشروعیت آن» (فرمانیان و صداقت، ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۶۶). مؤلفان برای اثبات مشروعیت زیارت قبور، به آیات ۶۴ سورهٔ نساء، ۳۲ سورهٔ حج و ۸۴ سوره توبه استناد کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که زیارت قبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، معصومان علیهم‌السلام، بزرگان دین و مؤمنان مشروع است. آیاتی که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته، آیهٔ مذکور سورهٔ کهف نیست. نیز محور اصلی مقاله، موضوع «مشروعیت زیارت» است، و نوع نگاه آن به مسئله اساساً تفاوت دارد.
۴. «ساخت بنا بر قبور در بررسی نگاه شیعه و سلفیه» (پوراسماعیل، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۲۶). در این پژوهش، روایتی از امام علی علیه‌السلام در کتاب مسلم نیشابوری مورد نقد قرار گرفته که در آن، بنای بر قبور حرام شمرده شده است و سلفیه به آن استناد کرده‌اند. مقاله بر اساس آیات قرآن، سیرهٔ معصومان علیهم‌السلام و عملکرد صحابه، روایت مزبور را بررسی نموده و به این نتیجه رسیده است که سیرهٔ مسلمانان در تمام بلاد اسلامی بر این مبنا بوده که بر قبور بزرگان دین بارگاه بسازند. البته این مقاله، ناظر به آیهٔ سورهٔ کهف نمی‌باشد.
۵. «مشروعیت دعا نزد قبور اولیاء الهی» (رضایی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۳۱). این مقاله بعد از تبیین مسئله و نقل نظرات وهابیت درباره حرمت دعا نزد قبور و به ویژه قبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به نقد و بررسی آن پرداخته و با بیان و تحلیل برخی احادیث، مشخص کرده که قول و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر مشروعیت دعا نزد قبور دلالت دارد. این پژوهش اگرچه می‌تواند در

موضع روایات، مؤید مقاله حاضر باشد، ولی مسئله آن، قرآن محور نیست و رویکرد حدیثی دارد و به نتایج فقهی انجامیده است.

بر این اساس، تا کنون هیچ پژوهشی به صورت تطبیقی آیه ۲۱ کهف را در تفاسیر فریقین، برای اثبات یا عدم اثبات مشروعیت ساخت بنا مورد بررسی قرار نداده است. از این رو نوشتار حاضر در صدد جبران این نقیصه برآمد.

بحث پیرامون مشروعیت یا عدم مشروعیت ساخت مسجد و بنا بر قبور صالحان، یکی از بحث‌های دامنه‌دار و مورد اختلاف میان شیعه و اهل سنت بوده و یکی از مستندات هر دو برای تقویت دیدگاهشان، آیه ۲۱ سوره کهف است. شیعیان آیه را دلیلی بر مشروعیت ساخت مسجد دانسته‌اند، ولی اهل سنت آن را دلیلی برای عدم مشروعیت شمرده‌اند. هر یک از فریقین در چگونگی استفاده از آیه برای تقویت دیدگاهشان، به گونه‌ای متمایز عمل کرده‌اند. شناخت معنای آیه از طریق مقایسه اندیشه‌ها و ادله مفسران فریقین می‌تواند پاسخ قابل ملاحظه‌ای به این شبهه باشد.

۲. مروری بر سوره مبارکه کهف

سوره کهف هجدهمین سوره قرآن است که ۱۱۰ آیه دارد و همه آیات آن به جز آیه ۲۸ مکی هستند. در این سوره به مردم توصیه شده است تا به حق اعتقاد داشته باشند و عمل صالح انجام دهند. کهف به معنای غار در کوه است؛ به همین دلیل، نام این سوره «کهف» نهاده شده، که داستان اصحاب کهف در آن آمده است. نام دیگر این سوره «حائله» است؛ زیرا سوره کهف حائل بین آتش جهنم و قاریان و عاملان به آن خوانده شده است. سه داستان مهم در سوره کهف مطرح شده‌اند که عبارت‌اند از: ماجرای اصحاب کهف، داستان موسی و خضر علیه السلام و حکایت ذوالقرنین. اگرچه این سه ماجرا به ظاهر بسیار متفاوت هستند، اما جمع آن‌ها در یک سوره، نمی‌تواند بدون هدف و غرض باشد، خصوصاً اگر گوینده، خداوند حکیم باشد.

درباره چرایی نزول سوره کهف نقل شده است که عده‌ای از قریش می‌خواستند از یهودیان مسائلی را بیاموزند و با آن مسائل، پیامبر صلی الله علیه و آله را بیازمایند. یهودیان گفتند: سه سؤال از او پرسید، اگر به دو سؤال جواب مفصل و به سؤال سوم جواب سربسته بدهد،

دعوت او حق است و چنانچه از عهده سؤالات برنیاید، ادعایش حقیقت ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۴/۱۳). سؤالات سه گانه به شرح زیر است:

الف) چه کسانی شهر و قوم و قبیله خود را ترک کرده و به غاری در خارج از شهر پناه بردند؟ تعداد آنان چند نفر بود؟ و شرح حال آنها چیست؟

ب) مردی که بر شرق و غرب عالم مسلط شد، که بود؟ و چه برنامه‌ای داشت؟ پاسخ این دو سؤال را باید مفصل بدهد.

ج) حقیقت روح چیست؟ این سؤال یک سؤال فلسفی است و پاسخی اجمالی دارد.

۳. آیه ۲۱ سوره کهف و نکات مهم و مورد اختلاف در آن

خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَبُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ يَبْتُغُمُ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رُبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾؛ بدین سان مردم را به حالشان آگاه کردیم تا بدانند که وعده خدا راست است و در قیامت تردیدی نیست. آنگاه درباره آنها با یکدیگر به گفت‌وگو پرداختند و گفتند: بر روی آنها بنایی برآورید - پروردگارشان به کارشان آگاه‌تر است - و آنان که بر حالشان آگاه‌تر شده بودند، گفتند: نه، اینجا را مسجدی می‌کنیم. نکات مورد بحث در آیه عبارت‌اند از:

اولاً، ایده و گفتار «برای آنها بنایی بسازید»، سخن کیست؟

ثانیاً، پیشنهاد ساخت مسجد: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ از کیست؟ و نیز «آنها که غلبه کردند»، چه کسانی هستند؟

ثالثاً، ساختن مسجد بر قبور ایشان برای مدح آنان است یا برای فراموش کردن خاطره آنها؟

اینک از طریق بررسی روایات شیعه و اهل سنت و نیز دیدگاه‌های مفسران هر دو فرقه و بر اساس سیاق همین آیه و نیز روند کلی سوره، آیه فوق مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۴. مستندات روایی پیرامون آیه مورد بحث در داستان اصحاب کهف

ابتدا روایات موجود در منابع فریقین را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱-۴. روایات منسوب به اهل بیت مرتبط با آیه ۲۱ سوره کهف

در تفسیر آیه ۲۱ سوره کهف، روایتی ویژه از اهل بیت علیهم‌السلام نقل نشده است. تنها در یک روایت طولانی از امام علی علیه‌السلام آمده است: در مدت زمانی که اصحاب کهف در خواب بودند، مردم آن دیار با گذشت سه قرن همگی به خدای بزرگ ایمان آوردند. در هنگام بیدار شدن اصحاب کهف نیز سرپرستی آن دیار در دست یک نفر مسلمان و یک نفر مسیحی بود. والی مسلمان می‌گفت: این‌ها به دین من مرده‌اند و باید بر در غار آن‌ها مسجدی بنا کنم و مرد نصرانی می‌گفت: بر دین من مرده‌اند و باید در اینجا دیری بسازم! گفت‌وگو در بین آن‌ها در گرفت و کار به جنگ منتهی شد و مرد مسلمان پیروز گردید و در آنجا مسجدی بنا نمود (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۴۴۶).

شاید بتوان گفت اینکه از ائمه، تفسیری راجع به آیه مذکور و به ویژه عبارت *﴿لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾* نرسیده، بدان علت باشد که در آن زمان، معنا و مراد از آیه مشخص بوده و شبهه و اختلافی بین محققان فریقین وجود نداشته که نیاز به رفع شبهه و تفسیر از جانب ائمه بوده باشد؛ ولی بعدها با پیدایی افرادی چون ابن کثیر و ابن تیمیه این شبهه مطرح شده است.

۲-۴. روایات منسوب به صحابه و تابعان مرتبط با آیه ۲۱ سوره کهف

از برخی صحابه و تابعان، دیدگاه‌هایی در تفسیر آیه مذکور نقل شده که در زیر به گزارش دیدگاه‌های آنان پرداخته می‌شود:

- ابن عباس پیشنهاددهندگان ساخت مسجد را دشمنان اصحاب کهف می‌دانند که با این کار در صدد تخطئه آنان بودند (طبری، ۱۴۲۲: ۲۱۷/۱۵).

- قتاده پیروز و برنده کارزار بر سر مسئله جوانان غارنشین را امیران و پادشاهان می‌دانند و بر این باور است که آنان بودند که غلبه پیدا کرده و توانستند ایده خود را عملی ساخته و مسجدی در آنجا بنا کنند. به عبارت دیگر قتاده، کار مسجدسازی را

مربوط به سلاطین می‌داند، اما مشخص نکرده که آیا سلاطین آن‌ها موحد بوده‌اند یا مشرک (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۴).

- سعید بن جبیر نیز به مانند قتاده معتقد است که ﴿الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾ پادشاه قوم بود، ولی با این تفاوت که وی می‌گوید در آنجا بیعه و معبدی ساختند، نه مسجد؛ چرا که آنان نصرانی بودند و بر بالای آن نوشتند: «أبناء الأراکنة أبناء الدهاقین» (همان).
 - سدّی هم غلبه‌کنندگان را سلطان یا پادشاه آن قوم می‌داند. البته معتقد است که مسجد را در کنار آن غار ساختند، نه بر روی اجساد آنان (ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۲: ۲۳۵۴/۷).
 در مورد دیدگاه‌های فوق‌الذکر باید گفت: سلسله سند این روایات تا هر یک از صحابه و تابعان، متصل است. ولی چون زنجیره سند به پیامبر ﷺ نرسیده و تنها به یک تابعی یا صحابی ختم شده، چنین حدیثی مقطوع و مرفوع بوده و فاقد حجیت می‌باشد. حتی دیدگاهی که از ابن عباس نیز نقل شده، چون خودش صریحاً به پیامبر ﷺ اسناد نداده، بعید نیست که برداشتی شخصی و اجتهادی باشد. در این صورت، صحت و سقم آن بستگی به عدالت و وثاقت صحابی دارد، و به فرض که صحابی عادل و موثق هم باشد، روایت وی معتبر بوده، اما حجت نیست و نمی‌تواند هم‌ردیف تفسیر پیامبر ﷺ و ائمه اطهار باشد؛ چرا که شیعیان صرفاً عادل بودن صحابه را سبب حجیت قول آنان نمی‌دانند، بلکه حجیت قول را صرفاً از معصوم می‌پذیرند.

۵. مطالعه دیدگاه مفسران فریقین پیرامون آیه مورد بحث در داستان

اصحاب کهف

پس از بررسی روایات، اینک تفاسیر فریقین مطالعه می‌شود. هرچند مفسران شیعی دیدگاه تقریباً یکسانی درباره موضوع مورد بحث دارند، اما به جهت آگاهی از برخی استدلال‌های ایشان و مقایسه آن‌ها با آراء مفسران اهل سنت، برخی از آن‌ها ذکر خواهند شد.

۱-۵. دیدگاه مفسران شیعه مرتبط با آیه ۲۱ سوره کهف

مفسران شیعی همگی هم‌صدا و هم‌سو، ایده و پیشنهاد ساخت مسجد را از جانب

موحدان دانسته و اساساً به همین آیه برای جواز ساخت مسجد بر قبور استدلال کرده‌اند.

طبرسی چنین می‌بیند که پیروزمندان و ظفریافتگان: ﴿الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾، موحدان بودند؛ چرا که قبل از بیدار شدن اصحاب کهف، میان افراد قوم بر سر مسئله معاد و برانگیختگی اختلاف بود. موحدان قائل به حیات دوباره بودند، ولی مشرکان این مطلب را منکر بودند و هنگامی که معجزه کهف رخ داد، سخن موحدان تأیید شد و آنان بر مشرکان غلبه یافتند. پس عبارت ﴿الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ﴾ نیز اشاره به برتری موحدان دارد. در نتیجه ساخت مسجد، پیشنهاد موحدان بود نه مشرکان (طبرسی، بی‌تا: ۳۷/۱۵-۳۸). عده دیگری از مفسران شیعی نیز به پیروی از طبرسی، برتری‌یافتگان را موحدان، و ایده مسجده سازی را نیز مربوط به موحدان می‌دانند (جزایری، ۱۳۸۸: ۳/۴۳؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴/۳۴؛ قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۶/۱۹۷؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۱/۵۰؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۲/۳۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳/۳۴).

کاشانی نیز با استدلالی دیگر، پیروزمندان را موحدان می‌داند. استدلال او این است که در مدت‌زمان خفتگی اصحاب کهف، تعداد موحدان بیشتر از مشرکان شده بود. در نتیجه به هنگام منازعه و کشمکش، آنان قدرت و مقاومت بیشتری به خرج داده و بر مشرکان ظفر یافتند و سرانجام ایده و نظر آنان به کرسی نشست و عملیاتی شد (کاشانی، ۱۳۶۳: ۵/۳۳۲).

مغنیه پیروز و برنده منازعه بین مشرکان و موحدان را موحدان می‌داند. البته معتقد است که غلبه آنان به خاطر سلطه و زورمندی و تعداد بیشترشان در زمان خفتگی اصحاب کهف بود. لذا در هنگام چاره‌جویی درباره امر آنان، ایده ساخت مسجد را مطرح کردند: ﴿لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ و به سبب همین برتری در عده و عده، دیگران نیز موافقت و سکوت کرده و مخالفتی ننمودند (مغنیه، بی‌تا: ۳۸۴).

دیگر مفسر معاصر شیعی معتقد است که قبل از بیدار شدن اصحاب کهف، بین باورمندان به رستاخیز و منکران آن منازعه بود؛ منکران بعد از بیداری اصحاب کهف، باز یقین برایشان حاصل نشد و تلاش کردند تا آثاری از آنان باقی نماند. از این رو پیشنهاد دادند که بنایی بر قبور آنان ساخته شود تا از دید مردم پنهان شوند. ولی موحدان

گفتند مسجدی در آنجا بسازید تا موحدان در آن نماز به پا دارند و نیز عبرت و تذکری برای منکران بعث و حشر باشد (سبزواری، ۱۴۱۹: ۳۰۱).

صاحب تفسیر *انوار درخشان* نیز پیشنهاد ساخت دیوار را از جانب مشرکان، برای پنهان و پوشیده ماندن اجساد اصحاب کهف از دید مردم می‌داند؛ ولی مؤمنان که با مشاهده اصحاب کهف برایشان یقین حاصل شد و بیداری آنان را نمونه‌ای از حشر و نشر دانستند، گفتند به منظور تذکر نام نیک اصحاب کهف و تبرک محل غار، مسجدی جنب آن بنا گذاریم که سبب توجه مردم خداپرست به این محل گردد و از اقطار جهان برای عبادت پروردگار بدان گرد آیند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱۰).

غالب مفسران شیعی، ایده ساخت بنا و دیوار را از جانب مشرکان برای محو آثار اصحاب کهف و پوشیده ماندن آنان از انظار مردم دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۵۹/۲؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۳۴/۸).

از مطالب گفته‌شده توسط مفسران شیعه به دست می‌آید که همگی آنان ساخت بنا بر دیواره کهف: «ابنوا علیهم بُنیَانًا رُبُّهُمْ اَعْلَمُ بِهِمْ» را پیشنهاد مشرکان شمرده‌اند که با این کار در صدد محو آثار جوانان کهف بودند، ولی ایده ساخت مسجد: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِدًا» را گفتار موحدان برای یادآوری و باقی ماندن نام نیک آنان دانسته‌اند. برخی از مفسران، عامل غلبه موحدان: «الَّذِينَ عَلَبُوا عَلٰی اَمْرِهِمْ» را باور آنان دانسته‌اند؛ چرا که قائل به حیات مجدد بودند و با معجزه اصحاب کهف، باورشان محقق شد. برخی دیگر عامل غلبه را برتری عده و عده موحدان دانسته‌اند که بعد از به خواب رفتن اصحاب کهف، به تدریج چرخه روزگار به سمت آنان گردش کرده بود.

۱-۱-۵. دلایل مفسران شیعه

با تتبع در تفاسیر شیعی به دست آمد که آنان برای تأیید نظر خودشان (ساخت بنا از جانب مشرکان، ساخت مسجد توسط موحدان)، از قرآنی مانند سیاق، شواهد تاریخی و سکوت قرآن مدد گرفته‌اند.

۱-۱-۵. همسویی با اخبار تاریخی

در کتاب‌های تاریخی آمده است که بعد از به خواب رفتن اصحاب کهف، سال‌ها

از پی یکدیگر گذشتند و مردم آن عصر و پادشاه آنان «دقیانوس» هلاک شده، ملت‌ها و پادشاهان دیگری آمدند و رفتند تا اینکه سرانجام مردی صالح به نام «تدلیس» یا «بندوسیس» به پادشاهی رسید و مردم را به خدا دعوت نمود و از بعث و نشور ترسانید و اصحاب کهف در زمان سلطنت و فرمانروایی وی زنده شدند (طبری، ۱۳۸۷: ۹/۲؛ مقدسی، بی‌تا: ۱۲۸/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۵۲/۲-۱۵۳-۱۵۴؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۱/۳۲۶).

مفسران شیعی از این اخبار تاریخی مدد گرفته و غالب قوم را موحد دانسته‌اند؛ به طوری که توانستند بر مشرکان چیره شوند. سبحانی در این باره چنین می‌گوید:

«تاریخ گواه آن است که دوره ظهور جریان اصحاب کهف، دوره پیروزی توحید بر شرک بود. دیگر از آن فرمانروای مشرک و اخلاف او، که مردم را بر پرستش بت دعوت می‌کردند، خبری نبود. طبعاً این گروه غالب، همان موحدان خواهند بود» (سبحانی، ۱۳۸۰: ۸۹).

برخی دیگر از مفسران هرچند به صراحت نگفته‌اند که از اخبار تاریخی بهره برده‌اند، ولی از آنجایی که بیان کرده‌اند همزمان با زنده شدن اصحاب کهف، پادشاه صالحی حکومت می‌کرد و اوضاع شهر تغییر کرده بود و غالب مردم به توحید گراییده بودند، پس سخن موحدان به کرسی نشست و مسجدی ساختند، مشخص می‌شود که از اخبار و اطلاعات تاریخی مدد گرفته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۲۳۸).

۱-۱-۵. هماهنگی با سیاق

دلیل دیگر مفسران شیعه این است که سیاق گفتار، در صدد مدح و نکوداشت اصحاب کهف است. به همین خاطر، اگر سرانجام آنان را منتهی به شرک بدانیم، با سیاق متناسب نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۳۸۸).

برخی دیگر از مفسران، وجود قرائنی در الفاظ آیه را نشانگر قوی بودن ساخت مسجد از سوی موحدان دانسته‌اند. علامه معتقد است که عبارت «اَبْنُوا عَلَیْهِمْ بُنَیَّاتًا» گفته مشرکان است. دلیل علامه برای این مطلب، عبارت «رَبُّهُمْ اَعْلَمُ بِهِمْ» می‌باشد که در ادامه گفتارشان آمده است؛ چرا که اگر سخن مؤمنان بود به جای «رَبُّهُمْ» می‌گفتند: «رَبَّنَا اَعْلَمُ»، و حال که تعبیر «رَبُّهُمْ» به کار رفته، می‌فهماند که مطلب فوق، گفتار

مشرکان بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۷/۱۵). سبحانی نیز عبارت «رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ» را گفتار مشرکان می‌داند؛ چرا که حاکی از تحقیر اصحاب کهف از سوی مشرکان است و اگر قول موحدان بود، بایستی می‌گفتند: «رَبِّنا أَعْلَمُ» (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱۲)؛ چون در آیه لفظ مسجد ذکر شده: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمُ مَسْجِدًا»، ولی معبد یا کنیسه نیامده است که نشانگر منتسب بودن این قول به موحدان است (همو، ۱۳۸۰: ۸۹).

اینکه متن پیشنهادی آنان، موضوع «مسجدسازی برای پرستش خدا» بوده و نه معبد، گواه بر این است که پیشنهاددهندگان، افراد موحد و گروه نمازگزار بوده‌اند؛ چون مسجد در عرف قرآن، محلی را گویند که برای ذکر خدا و سجده بر او مهیا شده است و قرآن بتکده و یا سایر معابد را مسجد نخوانده است، همچنان که خداوند در سوره حج، مسجد را در مقابل صومعه و بیع و صلوات قرار داده و فرموده است: «وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱/۱۵).

قرآن کریم گفتار موحدان را با سیاقی نقل کرده که مفید مدح است؛ چرا که بین قول آنان و قول مشرکان، مقابله انداخته است. این در حالی است که گفته مشرکان، مملوّ از تشکیک می‌باشد؛ اما قول موحدان، قاطع بیان شده و قطعیت آن، از لام در «لَتَتَّخِذَنَّ» هویدا است. پس مطلوب نزد آنان، مجرد بنا و ساخت نیست، بلکه ساختن مسجد است و این گفتار دلالت می‌کند که آن افراد، عارف به خداوند و معترف به عبادت و نماز بودند. اگر ساخت مسجد را عمل مشرکان در نظر گرفته و بگوییم این کار را انجام دادند تا مردم را منحرف کنند، در واقع مسیر و سرنوشت قصه اصحاب کهف را منتهی به یک عمل مذمت‌آمیز کرده‌ایم.

۱-۱-۵. عدم ردّ یا انکار ساختن مسجد از سوی قرآن

از دیگر دلایل اندیشه‌وران شیعی برای اثبات ایده ساخت مسجد از جانب موحدان این است که خداوند قول و فعل آنان را حکایت کرده است، اما هیچ گونه ردّ و انکاری نسبت به آن نداشته است. بنابراین می‌توان از آن جواز را برداشت کرد. مدرسی از مفسران معاصر می‌گوید:

«قرآن به ما می‌فهماند که ساخت مسجد، عملی مشروع است؛ زیرا آن را ذکر کرده،

ولی هیچ انکار یا ردی نسبت به آن نداشته است... قرآن هر گاه قصص و داستان‌های اقوام گذشته را برای ما نقل کرده، جز برای دو هدف نبوده است؛ یا برای اینکه از آن نهی کند یا اینکه به آن امر کند. پس هر گاه از آن نهی نکرد، به آن امر کرده است» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۹۱/۶).

جوادی آملی نیز می‌گوید:

قرآن کریم همانند برخی از کتب متداول، مجمع اقوال نیست تا آرای مختلف را نقل کند و بین آن‌ها داوری نکند، بلکه نقل‌های آن با داوری همراه است. از این رو، اگر مطلبی را نقل کند و سخنی در ابطال و رد آن نیاورد، نشانه امضا و پذیرش آن است» (جوادی آملی، ۱۴۳۲: ۷۵/۱).

سبحانی نقل توأم با سکوت قرآن را نشانگر جواز دانسته و گفته است: «هرگز صحیح نیست که خداوند نشانه شرک را از گروهی نقل کند، بدون آنکه به طور تلویح یا تصریح از آن انتقاد نماید و این استدلال همان "تقریر" است که در علم اصول از آن بحث شده است» (سبحانی، ۱۳۸۰: ۸۹).

هر گاه قصص و داستان‌های قرآن را ملاحظه کنیم، متوجه می‌شویم که به خاطر مجرد حکایت وقایع تاریخی وارد نشده‌اند، بلکه برای اعتبار و ارشاد و موعظه هستند. بنابراین برای ما آشکار می‌شود که دلالت آیه بر استحباب است.

۲-۵. دیدگاه مفسران اهل سنت

بین مفسران اهل سنت در مورد اینکه پیشنهاد ساخت مسجد، گفتار چه کسانی بوده، اختلاف نظر است؛ به طوری که در این زمینه حداقل سه نظریه مختلف را احتمال داده‌اند، ولی راجع به ایده ساخت بنا و دیوار هم‌فکر هستند. به برخی دیدگاه‌های آنان اشاره می‌شود:

۱-۲-۵. ساخت مسجد ایده موحدان

مشرکان که با بیداری اصحاب کهف، در منازعه با موحدان بر سر قضیه معاد شکست خورده بودند، در صدد بودند دیوار و بنایی بر دهانه غار بسازند تا آنان از نظرها پنهان بمانند؛ اما مسلمانان که تعدادشان بیشتر بود، اجازه نداده و گفتند بر آنان

مسجدی بسازیم (بغوی، ۱۴۲۰: ۱۸۵/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۴۷/۲۱؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۲۳/۶؛ مکی بن ابی طالب، ۱۴۲۹: ۴۳۵۳/۶؛ خازن، ۱۴۱۵: ۱۶۱/۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۰۷/۳؛ جلالین، بی تا: ۳۸۳/۱؛ صدیق حسن خان، ۱۴۱۲: ۳۰/۸؛ نووی، ۱۴۱۷: ۱/۶۴۵؛ مقدسی، ۱۴۳۰: ۱۶۳/۴).

شارح تفسیر بیضاوی با توجه به آیه استدلال کرده بر اینکه ساخت مسجد بر قبور علما جایز است. همچنین نماز خواندن در آن نیز جایز می باشد (خفاجی، بی تا: ۸۶/۶). زمخشری نیز پیشنهاد ساخت مسجد را از جانب مسلمانان دانسته و به آیه برای جواز ساخت بنا بر قبور صالحان و تبرک جستن به آن استدلال کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۱۱/۲).

دیگر مفسر معاصر اهل سنت می گوید:

«مؤمنان و کافران راجع به اصحاب کهف به کشمکش پرداختند. کافران گفتند: بیعه [معبد مسیحیان] بر سر قبر آنان بسازیم. مسلمانان که در اکثریت بودند، گفتند: مسجدی بنا کنیم و همین کار را عملی کردند و مسجدی بر سر قبور آنان ساختند. این فعل و عمل آنان دلیل قاطعی بر جواز مسجد ساختن بر سر قبور می باشد (محمد خطیب، ۱۳۸۳: ۳۵۴/۱).

۲-۵. ساخت مسجد ایده مشرکان

پیشنهاد ساخت مسجد از جانب مشرکان می باشد؛ با این استدلال که چون خداوند برای آنان وصف «غلبه» را به کار برده و با وصفی که به واسطه آن شایسته مدح باشند، آنان را توصیف نکرده، پس کار مشرکان می باشد؛ چرا که متوسل شدن به قهر و غلبه و هوی حربه مشرکان می باشد. دیگر آنکه احادیث منقول بسیاری از پیامبر ﷺ مؤید آن است که مسجد ساختن قبور، فعل مشرکان است (ابن رجب، ۱۴۲۲: ۱/۶۴۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۶/۷؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴/۲۲۶۴؛ شنقیطی، ۱۴۱۵: ۳۰۱/۲؛ عثیمین، ۱۴۲۳: ۴۱).

طبری مفسر بزرگ اهل سنت در این زمینه می نویسد:

میان دو گروه از مردمان در رابطه با بنای مسجد جنب غار کهف اختلاف شد. گروهی که مشرک بودند، گفتند: «ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ»؛ بنایی بر آن‌ها بسازید. گروهی که مؤمن بودند، گفتند: «لَتَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِدًا» ما به آن‌ها سزاوارتریم چون آن‌ها مثل ما اهل ایمان بودند. بر آنان مسجدی بنا می کنیم و در آن نماز می خوانیم و خدا را عبادت می کنیم» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۱۵).

طبری پس از نقل هر دو قول، هیچ کدام را بر دیگری ترجیح نداده است. شوکانی و تعداد دیگری از مفسران اهل سنت، ایده ساخت بنا را از جانب مشرکان دانسته‌اند تا مردم نتوانند به اصحاب کهن راه بیابند و دیوار، آنان را از دید و انظار مردم پوشیده و پنهان بدارد (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۷۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۱۱/۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۳۳۰/۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۳۲/۵).

دیدگاه‌های فوق نشان می‌دهد که مفسران اهل سنت راجع به پیشنهاددهنده ساخت مسجد اختلاف نظر دارند، ولی درباره ایده ساخت بنا هم نظر هستند.

۳-۲-۵. ساخت مسجد، ایده صاحبان غلبه و نفوذ

پیشنهاد ساخت مسجد، از سوی صاحبان غلبه و نفوذ بود؛ اما اینکه افرادی موحد بودند یا مشرک، مشخص نیست. به عبارت دیگر، از ظاهر آیه تنها به دست می‌آید که سخن صاحبان نفوذ به کرسی نشست؛ اما اینکه آنان افرادی ممدوح بودند یا مذموم، بر ما پوشیده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۲۰: ۱۴۷/۵؛ طنطاوی، بی‌تا: ۴۹۴/۸؛ فیصل المبارک، ۱۴۱۶: ۱۴/۳؛ حوی، ۱۴۲۴: ۳۱۷۱/۶؛ جمعی از مؤلفان، ۱۴۳۰: ۲۹۶/۱).

۴-۲-۵. دلایل اهل سنت مبنی بر کراهت مسجدسازی بر قبور

برخی از مفسران اهل سنت که ایده ساخت مسجد بر قبور اصحاب کهن را گفتار مشرکان دانسته‌اند، به دلایل و مستندات تمسک کرده‌اند.

۱-۴-۲-۵. دلیل اول: مخالفت با روایات نبوی

برخی عالمان اهل سنت که ایده مسجدسازی را پیشنهاد موحدان دانسته و همه آن‌هایی که پیشنهاد ساخت مسجد را ایده مشرکان دانسته‌اند، معتقدند که مسجدسازی بر قبور انبیا و اولیا در امت اسلام، عملی نکوهیده است؛ زیرا سنت نبوی، شارح و مفسر آیات بوده و در روایات متعددی پیامبر ﷺ این فعل را مذمت کرده و انجام‌دهنده چنین کاری را ملعون دانسته است. از جمله روایاتی که به آن استدلال کرده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) روایات نهی از مشابهت به یهود و نصارا و نقد دلالت آنها

در بعضی روایات وارد شده که هر آنچه یهود و نصارا انجام دادند، در این امت نیز رخ می‌دهد. در صحیح بخاری و مسلم از ابوسعید خُدَری به نقل از پیامبر ﷺ آمده است:

«لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوْا جُرْحَ صَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ! قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ؟ قَالَ: فَمَنْ؟» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۶۹/۴؛ مسلم، بی‌تا: ۲۰۵۴/۴)؛ بی‌شک شما از سنت‌های اقوامی که قبل از شما بوده‌اند، و جب به وجب و ذراع به ذراع پیروی و متابعت می‌نمایید تا به حدی که اگر ایشان داخل سوراخ سوسماری شده‌اند، شما نیز به دنبالشان می‌روید! گفتیم: ای رسول خدا! [آیا مقصود شما از آن قوم پیشین] یهودیان و مسیحیان می‌باشند؟! فرمود: [آری! اگر ایشان نباشند] پس چه کسانی می‌باشند؟!

عالمان اهل سنت به این روایت استدلال کرده و مسجدسازی را عملی نکوهیده شمرده‌اند؛ چون یهود و نصارا قبلاً بر روی قبور اولیا و بزرگانشان بنا ساختند و به تعظیم آنان پرداختند و همین امر به تدریج باعث شد که برای خداوند شریک قائل شده و به پرستش صاحب قبر پردازند. بنابراین پیامبر ﷺ نیز امتش را از چنین عملی بر حذر داشت تا مبادا مانند آنان گرفتار شرک شوند.

اندیشمندان شیعی بر این باورند که حدیث مذکور دلالت بر همسانی و عنیت ندارد، بلکه دلالت بر تشابه می‌کند؛ آن هم در برخی وجوه، نه در تمام وجوه. مستند ایشان برای این رأی و نظر، موارد نقض و استثنائات فراوان شرعی است که وجود دارد. یعنی اینکه معتقدند روایات و آیات از موارد و امور چندی خیر داده‌اند که در امت‌های گذشته رخ داده، ولی در امت اسلام به وقوع نپیوسته است. بنابراین حدیث مذکور، دلالتی بر وقوع و رخداد هر آنچه که در سایر امت‌ها بوده، ندارد، بلکه بیانگر آن است که سنت‌هایی که بر گذشتگان رفته، شبیه و مشابه آنها در امت اسلام نیز رخ می‌دهد. علامه معتقد است:

«احادیث دال بر مشابهت امت اسلام با سایر امم، دلالت بر یکسانی در همه جهات ندارند؛ بلکه دلالت بر مشابهت می‌کنند، آن هم از نظر نتیجه و اثر، نه از نظر عین حادثه» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۸/۱۲).

سبحانی بر آن است که یکسانی و مماثلت در احادیث تشابه امم تنها در برخی جهات می باشد نه در همه جهات؛ چرا که به حکم علم ضروری، یکسانی نمی تواند در تمام جهات باشد. بدیهی است که حوادثی مانند عبادت گوساله، سرگردانی در تیه (بیابان) و قضایای رخ داده در ملک سلیمان، در این امت نخواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۷۰/۳). نویسنده دیگری می گوید:

«احادیث تشابه امم به معنای تکرار همه حالات امم گذشته نیست، بلکه ممکن است منظور از روایت، تکرار بعضی از آن حالات باشد؛ زیرا به یقین می دانیم که بر امت های گذشته حالاتی رخ داده که بر امت اسلامی رخ نداده است؛ مانند مسخ شدن بعضی از آن ها و یا نسخ شرایع آن ها و از این قبیل» (جعفری، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

ب) روایات نهی از مسجد ساختن قبور انبیا و نقد دلالت آن ها

روایت دیگری که عالمان اهل سنت برای قبیح دانستن مسجده سازی بدان استناد کرده اند، روایتی است که پیامبر ﷺ فرمود:

«لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم وصالحيهم مساجد» (ابن عبدالهادی حنبلی، ۱۴۲۱: ۲۶۴): خداوند یهود و نصارا را لعنت کند که قبور انبیای خود را مسجد قرار دادند.

برای فهم صحیح این حدیث باید نحوه عملکرد یهود و نصارا را نسبت به قبور پیامبران بدانیم؛ زیرا پیامبر ﷺ، ما را از عملی که آنان انجام داده اند، باز می دارد. اگر حدود کار آنان روشن شود، محدوده حرمت در اسلام نیز مشخص خواهد شد. به همین منظور باید تمام روایاتی که در این موضوع وارد شده، تحلیل شوند؛ زیرا همان طور که با آیه ای می توان ابهام آیه دیگر را برطرف کرد، همچنین می توان با حدیثی، حدیث دیگر را تفسیر و از آن رفع ابهام نمود. در حدیثی آمده: «لَا تُصَلُّوا إِلَى الْقُبُورِ وَلَا تَجْلِسُوا عَلَيْهَا» (مسلم، بی تا: ۶۶۸/۲؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۴۱۱/۱؛ طحاوی، ۱۴۱۴: ۵۱۵/۱) و در حدیث دیگری وارد شده است: «اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِي وَتَنَّا يُعْبَدُ. اَسْتَدَّ غَضَبُ اللَّهِ عَلَى قَوْمِ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ» (مالک، ۱۴۰۶: ۱۷۲/۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۳۱۴/۱۲؛ ابوداود، ۱۴۳۰: ۳۸۵/۳). این احادیث بیانگر آن است که یهود و نصارا قبور پیامبران خود را قبله خود قرار داده و از توجه به قبله واقعی سر باز می زدند. بلکه بالاتر،

در کنار قبور پیامبران، به جای اینکه خدا را بپرستند، پیامبران خود را می‌پرستیدند. به عبارت دیگر، آنان با قبر و تصویری که کنار آن بوده، به مانند بت رفتار می‌کردند و قبر یا صورت فرد صالح را قبله قرار می‌دادند، بلکه آن را به صورت بت می‌پرستیدند (مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۱۴/۸۰؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۵۱/۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۸۲). پس نهی رسول خدا ناظر بر این اعمال بوده، نه صرف ساختن بنا.

همچنین در نقد برداشت اهل سنت از حدیث مورد بحث می‌توان گفت در روایتی که به حد استفاضه در کتب شیعی و اهل سنت نقل شده، پیامبر ﷺ در مسجد خیف نماز گزارد، در حالی که قبر ۷۰ نبی در آنجا وجود دارد؛ پس ساختن بنا معنی ندارد. روایات متعددی که به ثواب نماز گزاردن در مسجد خیف تصریح نموده‌اند، خود دلیل دیگری بر اثبات مدعاست: «فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ قَبْرُ سَبْعِينَ نَبِيًّا» (طبرانی، بی‌تا: ۴۱۴/۱۲؛ مناوی، ۱۳۵۶: ۴۵۹/۴؛ صنعانی، ۱۴۳۲: ۵۵۵/۷؛ سیوطی، بی‌تا: ۴/۱۵؛ عسقلانی، ۱۴۱۹: ۱۷۵/۷؛ فاکهی، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۴). در کتب شیعی نیز همین روایت نقل شده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۸۲/۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶۴/۱۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۹/۵). در کتاب‌های شیعی همچنین نقل شده که خواندن ۱۰۰ رکعت نماز در مسجد خیف ثواب هزار سال عبادت را دارد (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۳۰/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۹۳/۲).

همچنین در روایات متعدد، هم در کتب شیعه و هم سنی نقل شده که قبر برخی انبیا در حجر اسماعیل است و آن حضرت، مادر و دخترانش را در آنجا دفن کرد و این حائل را کشید که بر بالای قبر ایشان راه نروند و قبر حضرت اسماعیل نیز در آنجاست (کلینی، ۱۴۲۹: ۸۴/۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۱/۹۶؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۲/۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۹/۵؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۱۱۴).

در کتب اهل سنت نیز آمده که قبور تعدادی از انبیا مانند هود، صالح، اسماعیل، آدم، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و یوسف عليهم السلام در مسجد الحرام واقع است (قاری، ۱۴۲۲: ۶۰۱/۲؛ ازرقی، بی‌تا: ۷۳/۱؛ فاکهی، ۱۴۱۴: ۲۷۱/۲). شکی نیست که در کنار این قبور، هم بنا ساخته شده و هم نماز خوانده می‌شود.

همچنین وجود قبر پیامبر ﷺ در مسجد، از دیگر دلایلی است که می‌توان به برداشت نادرست اهل سنت از روایت فوق استدلال کرد (همدانی، ۱۴۱۶: ۱۳۳/۱۱).

گفتنی است که اهل سنت روایاتی ناظر بر جواز ساختن بنا بر قبور، حتی در زمان حیات رسول خدا نقل می‌کنند؛ مانند این ماجرا که در کتب اهل سنت ضمن بیان شرح حال ابوبصیر صحابی آمده است:

(رسول خدا ﷺ نامه‌ای به ابوبصیر نوشت که به سوی او بیاید. نامه زمانی رسید که ابوبصیر در حال جان دادن بود. وی در حالی که نامه پیامبر ﷺ در دستش بود و آن را می‌خواند، از دنیا رفت. ابوجندل او را در همان جا دفن کرد و مسجدی کنار قبرش بنا نمود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۶۱۴/۴؛ عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۵۱/۵؛ شوکانی، ۱۴۱۳: ۵۵/۸؛ عینی، بی‌تا: ۱۶/۱۴؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۲۰/۹).

بنابراین می‌توان گفت که ساخت مسجد در کنار قبر، اولین بار توسط صحابه پیامبر ﷺ، آن هم در زمان حیات آن حضرت صورت گرفته است.

۲-۴-۲-۵. دلیل دوم: غیر حجت بودن شرایع سابق

ساخت مسجد بر روی قبور اصحاب کهف، مربوط به شرایع سابق (نصارا یا یهود) بود و شرایع سابق نسبت به شریعت ما حجت نیستند و تنها در صورتی حجت هستند که در شریعت ما نیز مؤیداتی برای آن باشد (شحاته، بی‌تا: ۱۱۷/۱؛ افغانی، ۱۴۱۶: ۱۶۵۱/۳؛ بغوی، بی‌تا: ۱۶۲/۱؛ عسیری، ۱۴۳۱: ۳۳۸/۱).

در پاسخ این استدلال باید گفت اگرچه مسجدسازی بر قبور صالحان، مربوط به شرایع گذشته بوده است، اما چون خداوند آن را برای ما بدون هیچ گونه ردّ و انکاری یادآوری کرده، دلالت می‌کند که در شریعت ما نیز معتبر می‌باشد. دیگر آنکه شرایع سماوی از نظر اصول و قواعد کلی یکسان‌اند و اختلاف، در کیفیت‌ها و جزئیات است. از این جهت فقها می‌گویند احکام ثابت در شرایع پیشین برای ما حجت است، مگر اینکه دلیل محکمی بر منسوخ شدن آن داشته باشیم (سیوری حلی، ۱۴۲۵: ۲۰/۲؛ بهبهانی، ۱۴۲۶: ۵۲۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۰۵/۱).

۶. مقایسه دیدگاه مفسران شیعه و سنی

در این قسمت، به بیان نقاط اشتراک و افتراق میان مفسران امامیه و اهل تسنن

می‌پردازیم. نقطه مشترکی که در میان مفسران فریقین در تفسیر آیه شریفه هست اینکه مفسران فریقین، پیشنهاددهنده ساخت بنا بر دیواره غار را مشرکانی می‌دانند که در صدد مخفی کردن اصحاب کهف از انظار مردم بودند. در باب تفاوت دیدگاه‌ها می‌توان گفت مفسران شیعی همگی به اتفاق، ظفریافتگان منازعهٔ موحدان و مشرکان در باب اصحاب کهف را موحدان می‌دانند، ولی اهل سنت سه احتمال را مطرح کرده‌اند: الف- موحدان، ب- مشرکان، ج- پادشاه. مطلب دیگر در باب تفاوت دیدگاه‌ها اینکه اهل سنت، غلبه‌کنندگان را اهل قدرت و سلطه می‌دانند که از نظر سیاسی پیروز شدند، در نتیجه گفتار چنین گروهی را شایسته پیروی نمی‌دانند. اما مفسران شیعه، غالبان را عارفان و موحدان می‌دانند که از نظر فکر و اندیشه و ایدئولوژی پیروز شده بودند و پیشنهاد مسجدسازی گواه بر این است که پیشنهاددهندگان، مردم متدین بودند و از این نظر، بر گروه دیگر غلبه کرده بودند. بنابراین به طور کلی این اختلاف نظر بین مفسران فریقین جدی بوده و تأثیر اساسی در معنای آیه ایجاد کرده است.

۷. داوری میان دیدگاه‌ها، و اثبات سخن «مسجدسازی» توسط موحدان

در این بخش، به ارزیابی دیدگاه مفسران دو گروه می‌پردازیم تا مشخص شود که کدام دیدگاه صحیح است. همان طور که بیان شد، همه مفسران شیعه و برخی مفسران اهل سنت، ساخت مسجد بر اصحاب کهف را پیشنهاد موحدان می‌دانند؛ ولی برخی مفسران اهل سنت، ایده مسجدسازی را مربوط به مشرکان و بدعت‌گذارانی می‌دانند که فعلشان شایسته پیروی نیست. مستند مفسران شیعه و سنی در تفسیر آیه، بیشتر اخبار تاریخی یا روایی است که در کتب تاریخ و قصص و حدیث پیرامون اصحاب کهف گزارش شده است.

اینک سعی می‌شود با دلایلی چند که برگرفته از سیاق آیه و همچنین سیاق کل سوره و نیز محور اصلی سوره است، بیان نماییم که فعل مسجدسازی مربوط به موحدان بوده است.

هدفی والا صورت گرفته باشد.

۲-۷. توجه به محور اصلی سوره کهف پیرامون حمایت از مؤمنان

یکی از محورهای اصلی سوره، حمایت و حفاظت از مؤمنان در برابر مشرکان و کافران است. در سوره چندین تقابل بین مؤمنان و مشرکان صورت گرفته که در همگی، مؤمنان پیروز بوده‌اند. در داستان صاحب دو باغ، بین باغدار ثروتمند و مالدار با مؤمن فقیر بی‌بضاعت گفتگویی صورت می‌گیرد و چون باغدار در برابر مؤمن فخرفروشی کرده و مال و اولادش را به رخ می‌کشد، شبانگاه باغش دچار صاعقه شده و به تلی از خاک تبدیل می‌شود. در داستان دوم پادشاه ظالمی که کشتی‌ها را غارت می‌کرد، به ناگاه خضر به صحنه آمد و با سوراخ کردن کشتی اجازه نداد که کشتی توسط پادشاه ظالم غارت شود. در داستان ذوالقرنین نیز ذوالقرنین با یاجوج و ماجوج ستمگر روبه‌رو شد و توانست آنان را میان دو سد حبس کند. با مد نظر قرار دادن نمونه‌های ذکرشده می‌توان گفت که یکی از محورهای سوره، پیروزی مؤمنان بر مشرکان است. بنابراین در منازعه بر سر قضیه اصحاب کهف نیز که تقابل مؤمنان با مشرکان مطرح است، می‌توان گفت که خداوند حامی مؤمنان بوده و آنان را یاری کرده است. بنابراین غلبه‌کنندگان مؤمنان بودند و آنان بودند که پیشنهاد ساخت مسجد را مطرح کردند.

۳-۷. توجه به نقل ماجرا توسط قرآن بدون رد کردن آن

قرآن این دیدگاه (بنای بر قبور به صورت مسجدسازی) را از جمعیت پیروز بر مشرکان نقل کرده، بدون اینکه آن را نقد کند، و این خود نشانه مشروع بودن آن است؛ وگرنه آن را نقد می‌کرد. دأب و مرام قرآن کریم این است که هر جا گفتاری را از دیگران نقل می‌کند، در صورت عدم صحت، به نقد آن می‌پردازد، مگر اینکه بی‌پایگی آن روشن باشد؛ مثلاً فرعون به هنگام غرق شدن در امواج دریا اظهار ایمان کرد و گفت: ﴿أَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (یونس / ۹۰)؛ «من ایمان آوردم که خدایی جز آنکه بنی‌اسرائیل به او ایمان آورده‌اند، نیست و من از مسلمانان هستم». قرآن برای اینکه دیگران نپندارند که ایمان در چنین لحظه‌ای نافع و سودمند است، فوراً

نقد می کند و می فرماید: «الآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس / ۹۱). بنابراین اگر موضوع ساخت مسجد، سخن مشرکان بود و یک عمل خلاف یا لغو و بی جهت بود، هرگز قرآن در برابر آن سکوت نمی کرد و به گونه ای آن را تخطئه می نمود. حال که در برابر آن سکوت کرده و تأیید ضمنی نموده است، مشخص می شود که این دیدگاه مربوط به مؤمنان و مورد پذیرش قرآن است.

۴-۷. توجه به تأکید خداوند در آغاز سوره، مبنی بر «ارائه سخن حق»

آیه ۱۳ سوره کهف اشاره کرده که تنها مواردی از داستان اصحاب کهف را بازگو نموده که مطابق با حق و راستی بوده است: «لَنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَرَدَّنَاهُمْ هُدًى». اکنون که خداوند از میان همه وقایعی که در مورد اصحاب کهف بیان کرده، به این نکته نیز اشاره فرموده و آن را از باب قصه حقه معرفی نموده، به دست می آید که اصل ساخت بارگاه بر قبور، از سنت مؤمنان بوده و قرآن نیز نه تنها مشروعیت این عمل را بیان فرموده، بلکه ترک این عمل را از اعمال کفار و مذموم معرفی نموده است.

۵-۷. توجه به عاقبت اصحاب کهف و طلب «رحمت» و «رشد» از خداوند

اصحاب کهف بعد از آنکه به خاطر حفظ دین، مخفیانه از میان قوم گریختند و به غار پناهنده شدند، در آنجا از خداوند طلب رحمت و رشد کردند: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف / ۱۰). بدیهی است که خداوند نه تنها دعای آنان را مستجاب کرد و از جانب خودش رحمت به آنان داد و اسباب رشد را برای آنان فراهم کرد، بلکه داستان آنها را در آخرین معجزه الهی یعنی قرآن ذکر نمود، که تا دنیا دنیاست، بشر از قصه آنها عبرت بگیرد. بنابراین بعید و غیرمحتمل است که بعد از رحمت و رشد، و بیدار نمودن آنها پس از سیصد سال و متوجه ساختن مردم شهر به سوی آنان، نتیجه آن شود که باعث ضلالت و گمراهی بشوند و مردم به واسطه آنان، به شرک گراییده و اصحاب کهف را در عبادت خداوند شریک سازند یا به جای عبادت خداوند به عبادت آنان پردازند.

نتیجه‌گیری

۱- مفسران فریقین به اتفاق معتقدند که پیشنهاد ساخت بنا بر دیواره غار، توسط مشرکان مطرح شد؛ با این هدف که در صدد بودند اصحاب کهف را از انظار مردم مخفی کنند. ولی دیدگاه‌ها دربارهٔ پیشنهاددهندهٔ ساخت مسجد متفاوت است؛ مفسران شیعه همگی ساخت مسجد را ایده موحدان می‌دانند، اما مفسران اهل سنت سه احتمال را مطرح کرده‌اند: الف- موحدان، ب- مشرکان، ج- پادشاه، که تنها در یک نظر با شیعه هم‌رای هستند.

۲- مفسران شیعه برای تقویت دیدگاه خود به قرائنی مانند همسویی با اخبار تاریخی، هماهنگی با سیاق و عدم ردّ یا انکار ساخت مسجد از سوی قرآن بهره گرفته‌اند.

۳- عمده دلایل مفسران اهل سنت برای تقویت دیدگاه خود مبنی بر ساخت مسجد توسط مشرکان، روایاتی از پیامبر ﷺ مانند نهی از مشابهت به یهود و نصارا و نهی از مسجد ساختن قبور انبیاست، که ضمن نقد آن‌ها مشخص شد این روایات بیانگر سجده بر قبور و قبله قرار دادن قبور به هنگام دعا و نماز هستند؛ ولی آیهٔ مورد بحث در سورهٔ کهف، مسجدسازی را به جهت تعظیم شأن و منزلت اولیای الهی و تبرک جستن به مکان آن‌ها دانسته است.

۴- با توجه به سیاق کلی سوره و محورهای مطرح شده در آن، دیدگاه مفسران شیعه تقویت می‌شود؛ از جمله اینکه در سوره کهف، دو مورد ساخت بنای دیگر هم توسط خضر و ذوالقرنین برای هدفی والا صورت گرفته است. دیگر آنکه در سوره کهف، چندین مورد بین موحدان و مشرکان تقابل ایجاد شده و در همه موارد، خداوند حامی موحدان بوده و آنان را یاری کرده است.

کتاب شناسی

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعين، تحقيق اسعد محمد الطيب، چاپ سوم، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقيق عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن رجب، زين الدين بن احمد، روائع التفسیر، عربستان سعودی، دار العاصمه، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن عبدالهادی حنبلی، شمس الدين محمد بن احمد، المحرر فی الحديث، تحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلی، چاپ سوم، لبنان، دار المعرفه، ۱۴۲۱ ق.
۵. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بيروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظيم، بيروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۷. اشتهاودی، علی پناه، مدارک العروه، تهران، دار الاسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷ ق.
۸. پوراسماعیل، احسان، «ساخت بنا بر قبور در بررسی نگاه شیعه و سلفیه»، نشریه پژوهش دینی، دوره پانزدهم، شماره ۳۲، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۹. جزایری، سیدنعمه الله، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، قم، نور وحی، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. جلیلی، سیدهدایت، و انسیه عسگری، «تفسیر مقارن / تطبیقی: فرازبانی لغزان و لرزان»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. حسینی شیرازی، سیدمحمد، من فقه الزهراء علیها السلام، قم، رشید، ۱۴۲۸ ق.
۱۳. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تحقيق محمدباقر بهبودی، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بيروت، دار الفکر، بی تا.
۱۵. خازن، علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقيق محمد علی شاهین، بيروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. رضایی، غلامرضا، «مشروعیت دعا نزد قبور اولیای الهی»، نشریه کلام اسلامی، شماره ۹۵، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۱۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. سبحانی، جعفر، «آیا بنا بر روی قبور جایز است؟»، دفتر آیه الله جعفر سبحانی، بی تا.
۱۹. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بيروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ ق.
۲۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. شنقیطی، محمد امین بن محمد مختار الجکنی، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ ق.

۲۳. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير*، دمشق - بيروت، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. صديق حسن خان، محمد، *فتح البيان فى مقاصد القرآن*، بيروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. طباطبایى، سيد محمد حسين، *تفسير الميزان*، ترجمه سيد محمد باقر موسوى همدانى، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طبرسى، فضل بن حسن، *تفسير مجمع البيان*، تهران، فراهانى، بى تا.
۲۷. طبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان عن تأويل آى القرآن*، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركى، قاهره، دار هجر للطباعة و النشر و التوزيع و الاعلان، ۱۴۲۲ ق.
۲۸. طبیب، سيد عبدالحسين، *اطيب البيان فى تفسير القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. عاملی، ابراهيم، *تفسير عاملى*، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، كتاب فروشى صدوق، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. علامه حلى، ابومنصور جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، *كشف اليقين فى فضائل امير المؤمنين عليه السلام*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۴۱۱ ق.
۳۱. عندليبى، رضا، «بررسى فقهى مكان نماز در كنار قبور معصومين عليه السلام»، *پژوهشنامه حج و زيارت*، دوره اول، شماره ۲، پاييز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۳۲. فخرالدين رازى، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب*، چاپ سوم، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فرمانیان، مهدى، و مجتبى صداقت، «زيارت قبور و دلايل عالمان شيعه بر مشروعيت آن»، *نشریه شيعه شناسى*، دوره يازدهم، شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۲ ش.
۳۴. فيض كاشانى، محمد محسن بن شاه مرتضى، *تفسير الصافى*، تحقيق حسين اعلمى، چاپ دوم، تهران، مكتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. قاسمى، محمد جمال الدين، *تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل*، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. قرشى بنابى، سيد على اكبر، *تفسير احسن الحديث*، تهران، بنياد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. كاشانى، ملا فتح الله بن شكر الله، *تفسير منهج الصادقين فى الزام المخالفين*، تهران، الاسلاميه، ۱۳۶۳ ش.
۳۸. مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام*، بيروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. مغنيه، محمد جواد، *التفسير المبين*، قم، بنياد بعثت، بى تا.
۴۰. مكارم شيرازى، ناصر، *الشيعه شبهات و ردود*، ترجمه احمد محمد الحرز، قم، مدرسه امام على عليه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۴۱. مكارم شيرازى، ناصر و جمعى از فضلا، *تفسير نمونه*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۶ ش.
۴۲. مناوى، زين الدين محمد عبدالرؤف، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ ق.
۴۳. وحيد بهبهانى، محمد باقر بن محمد اكمل، *حاشية الوافى*، قم، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانى، ۱۴۲۶ ق.
۴۴. همدانى، آقارضا بن محمد هادى، *مصباح الفقيه*، قم، مؤسسة الجعفرية لحياء التراث و مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۶ ق.

قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر مناہج البیان*

□ محمدهادی قهاری کرمانی^۱

چکیده

در بین مدافعان تفسیر اجتهادی در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن، اختلاف نظر وجود دارد؛ از جمله، اختلافی که بین مفسران وابسته به مکتب تفکیک و مخالفان آن‌ها در این زمینه وجود دارد. مکتب تفکیک به دستگاه معرفتی اطلاق می‌شود که بر تفکیک و جداسازی قرآن، برهان و عرفان (نقل، عقل و کشف) اصرار دارد و معتقد است که این‌ها سه راه و منبع کسب معرفت‌اند که محصولات آن‌ها هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته و نباید از داده‌های هر یک از این منابع معرفت‌زا، برای فهم و تفسیر داده‌های دو منبع دیگر بهره جست.

در این مقاله به تبیین دیدگاه‌های آیه‌الله ملکی میانجی در تفسیر مناہج البیان به عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک در زمینه قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر وحی پرداخته‌ایم. ابتدا مراد از عقل و گونه‌های آن (عقل منبع و عقل

روشن گردید و بر اساس آن، تفسیر اجتهادی قرآن به سه گونه نقل گرا، عقل گرا و کشف گرا تقسیم بندی شد و با عنایت به اینکه عقل مصباح و کشف و شهود، تخصصاً از عنوان مقاله خارج بود، لذا بحث را در مورد قلمرو عقل منبع ادامه داده و به بررسی گونه های تفسیر اجتهادی عقل گرا یعنی بدیهیات عقلی، برهان های عقلی، مبانی کلامی، فلسفی و علمی و ادراکات عقل عملی در مناہج البیان پرداختیم. نتیجه آن شد که غیر از مبانی فلسفی و علمی، سایر گونه های تفسیر اجتهادی عقل گرا در تفسیر مناہج البیان مطرح شده است. بنابراین از دیدگاه آیه الله ملکی قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن، شامل همه گونه های یادشده، غیر از مبانی فلسفی و علمی می باشد. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی توصیفی است.

واژگان کلیدی: مکتب تفکیک، آیه الله ملکی میانجی، مناہج البیان، حجیت، عقل منبع، تفسیر اجتهادی.

طرح مسئله

میزان اعتبار و تأثیر عقل در فهم کلام الهی و درک و تفسیر متون دینی از دیرباز در محافل علمی و مباحث فقهی و کلامی مطرح بوده و تاریخ فهم معارف دین، شاهد افراطها و تفریطها، و زمانی هم شاهد داوری هایی به اعتدال بوده است.

تردیدی نیست که عقل در کنار آیات و روایات معتبر، یکی از منابع تفسیر و فهم قرآن است. اما قلمرو و محدوده حجیت و اعتبار عقل در تفسیر قرآن، از همان ابتدا سرنوشتی پرفراز و نشیب داشته است. تا اواخر سده سوم هجری، شیوه غالب در تفسیر قرآن، استنادجویی به روایات تفسیری و نقل گرایی بود. هرچند در پاره ای از آیات و در بخش هایی از احادیث و اخباری که به تفسیر و تطبیق آیات می پرداختند، رگ و ریشه های تفسیر اجتهادی را می توان دید، اما آنچه غالب و رایج و مقبول همگان بود، همان روش و شیوه ای بود که اکنون به تفسیر مأثور شهرت دارد.

پس از اوج گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به تفسیر مأثور شهرت پیدا کرد، مفسرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره نبوی و شیوه امامان علیهم السلام و یا حتی صحابه، قرآن را به روش اجتهادی نیز تفسیر کردند. بر این اساس، یکی از

روش‌هایی که در فهم قرآن، رواج و شیوع پیدا کرد و به ادعای بسیاری از مفسران، ریشه آن در سیره و سخن معصومان علیهم‌السلام است، شیوه اجتهادی و بهره‌گیری از عقل در تفسیر قرآن است.

در بین مدافعان تفسیر اجتهادی در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن، اختلاف نظر وجود دارد؛ از جمله، اختلافی که بین مفسران وابسته به مکتب تفکیک و مخالفان آن‌ها در زمینه قلمرو حجیت عقل در تفسیر وحی می‌باشد.

در این مقاله به تبیین دیدگاه‌های آیه‌الله ملکی میانجی صاحب تفسیر مناهج البیان به‌عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک در زمینه قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر وحی پرداخته‌ایم.

مفهوم‌شناسی

۱. مکتب تفکیک

مکتب تفکیک به دستگاه معرفتی اطلاق می‌شود که معتقد به شناخت‌های اصیل و خالص دینی بوده و بر غنا و استقلال تامّ آیین الهی اسلام در عرضه معارف نظری و عملی تأکید می‌ورزد و خلط و مزج معارف فلسفی و عرفانی با آموزه‌های وحیانی را برنمی‌تابد. محمدرضا حکیمی که نخستین بار عنوان مکتب تفکیک را بر نظام شناختی مورد بحث اطلاق نموده، در تعریف آن چنین آورده است:

«مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی؛ یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان، و هدف این مکتب ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف است به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا «حقایق وحی» و اصول «علم صحیح» مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد» (حکیمی، ۱۳۸۴: ۴۶-۴۷).

۲. محمدباقر ملکی میانجی

فقیه و مفسر قرآن محمدباقر ملکی میانجی حوالی سال ۱۳۲۴ قمری در قصبه ترک

از توابع شهرستان میانه در استان آذربایجان شرقی در یک خانواده اصیل و مذهبی دیده به جهان گشود. اشتیاق و اهتمام برای علم‌آموزی و تفقه در دین، ایشان را بر آن داشت تا دیار خود را به قصد مشهد مقدس رضوی ترک گوید. ایشان سطوح عالی را نزد شیخ هاشم قزوینی (م. ۱۳۸۰ ق.) و دروس فلسفه اعتقادی و مباحث اعتقادی را از محضر شیخ مجتبی قزوینی (م. ۱۳۸۶ ق.) فرا گرفت. آنگاه در درس خارج فقه میرزامحمد آقازاده خراسانی (م. ۱۳۵۶ ق.) شرکت جست و سرانجام بخشی از مباحث فقه و یک دوره اصول و دوره کامل علوم و معارف اعتقادی را در محضر میرزامهدی اصفهانی (م. ۱۳۶۵ ق.) به پایان برد و در سال ۱۳۶۱ قمری از سوی ایشان به دریافت اجازه روایت و اجتهاد و افتا مفتخر گشت و این اجازه به تأیید سیدمحمد حجت کوه‌کمری (م. ۱۳۷۲ ق.) نیز رسید. این فقیه و مفسر پس از ۹۵ سال زندگی سراسر افتخار، سرانجام در شب جمعه پانزدهم خرداد ۱۳۷۷ برابر با دهم صفر ۱۴۱۹ دعوت حق را لبیک گفت و در قبرستان شیخان قم در جوار حرم حضرت معصومه علیها السلام به خاک سپرده شد (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: مقدمه).

۳. مناہج البیان

مناہج البیان فی تفسیر القرآن اثر محمدباقر ملکی میانجی است که شامل تفسیر ترتیبی شش جزء از قرآن کریم - چهار جزء از ابتدا و دو جزء از انتهای قرآن - بوده و در ۶ جلد از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.

۴. حجیت

برای تبیین معنای اصطلاحی حجیت، ابتدا باید معنای حجیت در علم منطق و اصول فقه بیان شود تا روشن شود که مراد از «حجیت عقل در تفسیر وحی» به معنای منطقی آن است یا به معنای اصولی آن.

حجیت در اصطلاح منطق به معنای کاشفیت از واقع است و کشف واقع، ویژه قطع است. از این رو منطقیان، حجیت و کاشفیت را ذاتی قطع و برهان می‌دانند که البته ذاتی باب برهان مراد است، نه ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس). از نظر منطقیان، استدلالی حجیت است که میان مقدمات و نتیجه آن رابطه ضروری برقرار باشد. تنها در

این صورت است که واقع توسط دلیل منطقی و مقدمات آن کشف می‌شود. بنابراین از میان انحای سه‌گانه رابطه که در سه قالب قیاس، استقرا و تمثیل ظاهر می‌شود، فقط استدلال قیاسی برهانی را حجت و کاشف از واقع می‌دانند؛ زیرا رابطه میان برهان و ارائه واقع، ضروری و کشف آن تام است، از این رو انکار حجیت برهان سر از سفسطه در می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۳).

در علم اصول فقه، حجت دلیلی است که متعلق خود را اثبات غیر قطعی کند (مظفر، ۱۳۸۶: ۱۲/۲). حجیت در علم اصول فقه به معنای «ما یصحّ به الاحتجاج» است که کاربرد آن در حکمت عملی است و آثار فقهی و حقوقی دارد. در فضای مولویت و عبودیت اگر چیزی به معنای اصولی آن حجت شد، به معنای آن است که انتساب آن به شارع صحیح بوده و برای مکلف، معذّر و منجّز است. این حجیت اصولی (برای غیر قطع) نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه داخل در قراردادهای اعتباری حکمت عملی است. در اصول فقه گفته شده یا باید دسترسی به حکم واقعی شارع داشته باشیم یا باید به طریقی که برای ما قطع و یقین به حکم واقع بیاورد دسترسی داشته باشیم و یا آنکه شارع با تعبد و عنایت خویش، راهی را که ظنی است و موجب یقین نیست برای معرفت احکام و عمل به آن حجت قرار دهد. پس حجّت اصولی، یا علم است یا علمی. علمی دلیلی است که بالاصاله و ذاتاً یقین و علم‌آور نباشد و به تعبد شارع، نازل منزله علم شده باشد. بنابراین همان‌طور که قطع و یقین، حجیت اصولی دارد، اطمینان عقلایی و امارات معتبر شرعی نیز حجیت دارند. گرچه «ظن بما هو ظن» ذاتاً حجت نیست، اما با قرار دادن شارع، حجت می‌شود. حتی قطع قطع نیز حجت اصولی است؛ یعنی کسی که به توهم، قطع حاصل کرده، تا هنگامی که در حالت قطع به سر می‌برد، قطع روانی او برای خصوص قاطع، حجت می‌باشد، گرچه قطع او فاقد حجیت منطقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۵).

در این مقاله، هر جا سخن از «حجیت عقل در تفسیر وحی» است، مراد از حجیت در مقام فهم، حجیت دلالی است و مراد از حجیت در مقام عمل، در صورت جامعیت تفسیر (یعنی تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به روایت و قرآن به عقل به صورت مجموعی) حجیت تنجیزی و به معنای اصولی آن می‌باشد (همو، ۱۳۷۹: ۱/۱۰۵).

همان طور که در یک دلیل نقلی اطمینان آور، صحت انتساب آن به شارع موجب می‌شود که آن دلیل، حجیت اصولی داشته و صحت احتجاج به آن ثابت باشد، مدرکات عقلی اطمینان آور نیز حجیت اصولی داشته و به همین دلیل می‌تواند در مواردی آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند. همچنین اگر ظاهر دلیل نقلی، مطلبی را ارائه کرد که با معرفت عقلی حجت و معتبر، ناسازگار بود، در صورتی که مطلب عقلی، اقوی باشد، دیگر نمی‌توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل عقلی باید از ظاهر آن دلیل نقلی دست برداشت. این به سبب آن است که دلیل عقلی اطمینان آور نیز صحت انتساب به شارع را در پی دارد.

از دیدگاه ملکی حجیت به معنای ظهور و کشف ذاتی و مظهریت و کاشفیت برای غیر است. بنابراین حجیت عقل بدین معناست که ظهور و مظهریت ذاتی برای خود و غیر خود دارد؛ یعنی دارای عصمتی است که از جهت ظهور و روشنی ذاتی‌اش برای خود، و از جهت مظهریت و روشنگری‌اش برای غیر خود، مصونیت ذاتی دارد (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳۰/۴۴۲).

با این بیان، حجیت ذاتی بر مدار کشف ذاتی بوده و مصونیت از خطا در مرتبه ظهور ذاتی و اظهار غیر است و عقل چون عین ظهور و کشف و ظاهریت و مظهریت است، لذا عین حجت است؛ نه چیزی که دارای حجیت است. همچنین طبق این قاعده، هر چیزی که روشنی و روشنگری‌اش ذاتی نیست، حجیت ذاتی نیز ندارد. بنابراین حجیت در نزد ملکی به معنای کاشفیت ذاتی است که اصطلاحی جدید و برخلاف معانی اصطلاحی آن است.

۵. عقل

در بیان ماهیت عقل، تعاریف و اصطلاحاتی از سوی علما و دانشمندان منقول و معقول ذکر گردیده است و عالمان مسلمان هر یک با توجه به گرایش‌های فکری خود، یک یا چند معنا را برای آن بیان کرده‌اند (کافی، ۱۳۸۱: ۹۶-۱۰۰). با عنایت به موضوع این مقاله که درباره آراء ملکی در زمینه قلمرو حجیت عقل منع در تفسیر قرآن است، به بررسی اندیشه‌های این اندیشمند در حوزه ماهیت عقل بسنده می‌کنیم. ماهیت عقل از

دیدگاه ملکی با آنچه فلاسفه از آن اراده می‌کنند، تفاوت اساسی دارد. ایشان ماهیت عقل را چنین ترسیم می‌کند:

«عقل از نظر قرآن و حدیث، نور مجرد آشکاری است که خداوند متعال آن را به ارواح انسان‌ها افاضه می‌کند. عقل ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده غیر خود نیز می‌باشد. عقل، حجت الهی است که ذاتاً عصمت دارد و خطا نسبت به آن ممتنع است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۲۱ و ۳۷-۳۸).

از نظر ملکی، عقل و علم یک حقیقت‌اند و فرق آن دو تنها به اعتبار متعلق آن‌هاست. این نور را به آن جهت عقل گویند که صاحبش را از انجام کار مرجوح بازداشته و او را نسبت به انجام کار راجح، ترغیب و تشویق می‌کند؛ اما این عنایت در متعلق علم، وجود ندارد. متعلق علم مانند امور ذیل است: «اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو محال است» و «عدم، محکوم‌علیه و محکوم‌به نمی‌شود» (همان: ۴۵). به عبارت دیگر، این نور از آن جهت که مانع و عقاب نفس از ارتکاب کارهای ناپسند می‌گردد، عقل نامیده می‌شود و واجد این نور را از آن حیث که به وسیله آن خوبی و بدی و باید و نباید افعال را درک کرده و تمیز می‌دهد، عاقل می‌نامند و از آن حیث که امور و حقایق مجهول را بدان می‌یابد و می‌بیند، عالمش می‌خوانند.

همچنین نفس و روح انسان، جسم لطیفی می‌باشد که ذاتاً ظلمانی و تاریک است. به همین جهت خدای تعالی علم و عقل و شعور را به روح تملیک می‌کند و در همین حال، خودش بر آن‌ها مالک‌تر است. پس با افاضه علم و عقل و شعور به روح، روح عالم و عاقل و شاعر می‌شود و با قبض آن‌ها از روح، روح نادان و جاهل می‌گردد. پس روح غیر از علم و عقل و شعور بوده و معلوم به علم است (همان: ۱۸). بنا بر این تعریف، عقل از نظر «هستی‌شناختی»، مخلوق و موجود مجرد عینی خارجی و مغایر با نفس و روح انسان است که خداوند متعال بر ارواح بشر افاضه و به آن‌ها تملیک می‌کند و از نظر «معرفت‌شناختی»، عین نور و ظهور است و ذاتاً کاشف و آشکارکننده اشیا و معصوم از خطا و اشتباه است.

با عنایت به اینکه «عقل» به عنوان یکی از منابع سه‌گانه معرفت‌زا، قسیم «وحی» و «کشف» به شمار می‌رود، در نتیجه، مقصود از عقل در این مقاله، «مجموعه یافته‌های

قطعی و ظنی اطمینان‌آور انسان که از طریقی غیر از وحی و کشف برای او حاصل می‌شود»، می‌باشد. بنابراین مراد از عقل در این بحث، خصوص «عقل تجریدی» که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست؛ بلکه گستره آن، «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد نیز در بر می‌گیرد.

از این رو، در مقام تعیین قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن از دیدگاه ملکی برآنیم که اعتبار شرعی یافته‌های عقل تجریدی و تجربی را در حوزه تفسیر وحی مشخص نماییم. بنابراین عقل به معنایی که در اینجا اراده کرده‌ایم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه صرفاً محصول وضع اصطلاح است. هرچند در اصطلاح رایج چنین رسم شده است که شاخه‌های مختلف علوم تجربی و انسانی نظیر فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را علم بنامند و آن را از فلسفه مطلق متمایز قلمداد کنند، اما علم و دانش به معنای مطلق آن، همه آن‌ها را شامل می‌شود و عقل، تأمین‌کننده مبادی و مسائل همه آن‌هاست. بنابراین محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف کلامی، فلسفی، علوم تجربی و انسانی به حریم بحث حاضر وارد می‌شود.

نکته قابل تأمل آن است که در بین این سه منبع معرفت‌زا، عقل یک نقش کلیدی دیگر نیز بازی می‌کند و آن اینکه انسان به وسیله عقل می‌تواند محصولات و یافته‌های هر سه منبع معرفت‌زا را مورد بهره‌برداری قرار دهد. به عبارت دیگر، عقل بر خلاف دو منبع دیگر، دارای دو نقش است؛ نقش اول اینکه خودش معرفت‌زاست و به عنوان منبع معرفتی مستقل، محصولات قطعی و یا اطمینان‌بخش تولید می‌نماید. نقش دوم عقل این است که با تلاش و اجتهاد خود، به جمع‌بندی مطالب و محصولات هر سه منبع معرفت‌زا و از جمله منبع عقل می‌پردازد. عقل به اعتبار نقش اولش، «عقل منبع» و به اعتبار نقش دومش که همان اجتهاد به معنای عام آن است، «عقل مصباح» نامیده می‌شود. عقل مصباح (اجتهادی) در طول منابع سه‌گانه معرفت‌زا - یعنی عقل منبع، نقل و کشف - است؛ اما عقل منبع در عرض آن منابع معرفتی قرار دارد.

اگرچه اصطلاح «عقل منبع و مصباح»، از ابتکارات جوادی آملی بوده و دیدگاه نگارنده با الهام از دو اثر ایشان (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۹/۱-۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶)،

کشف گردیده است، اما ایشان دایره عقل مصباح را در اجتهاد از منبع نقل محدود کرده و در نتیجه تفسیر اجتهادی را جزء تفاسیر نقلی شمرده است. لکن به نظر می‌رسد محدوده تلاش فکری عقل مصباح وسیع‌تر بوده و شامل بهره‌برداری از داده‌های سایر منابع معرفتی نیز بشود. همچنین تفاوت دیدگاه نگارنده با دیدگاه مشهور آن است که قلمرو عقل مصباح و عقل منبع را وسیع‌تر دانسته است. دانشمندان علوم قرآن نقش عقل مصباح (عقل اجتهادی) در تفسیر قرآن را منحصر به جمع‌بندی مطالب منبع نقل، یعنی آیات و روایات معتبر می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۸: ۳۴۹/۲؛ عک، ۱۴۱۴: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۹/۱-۱۷۱)؛ در حالی که به اعتقاد نگارنده، محدوده نقش‌آفرینی عقل مصباح (عقل اجتهادی) در تفسیر قرآن فراتر بوده و شامل تلاش و اجتهاد عقل در جمع‌بندی مطالب و محصولات قطعی و اطمینان‌بخش همه منابع تفسیر اعم از نقل، عقل و کشف می‌شود. علاوه بر این، مشهور علما دایره عقل منبع را محدود به یافته‌های عقل برهانی (تجریدی) دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶)، در حالی که به باور نگارنده، محدوده عقل منبع، شامل داده‌های قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل اعم از تجریدی و تجربی می‌باشد.

۶. تفسیر اجتهادی

به اعتقاد نگارنده، «تفسیر اجتهادی» محصول و نتیجه تلاش فکری «عقل مصباح» با استفاده از نتایج قطعی و یا اطمینان‌بخش این منابع معرفتی سه‌گانه یعنی «نقل، عقل منبع و کشف» است. بر این اساس، «تفسیر اجتهادی» به سه دسته کلی قابل تقسیم می‌باشد:

الف) تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

ب) تفسیر اجتهادی عقل‌گرا

ج) تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

اینک به تعریف و بیان مصادیق هر یک از این اقسام می‌پردازیم:

الف) تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

در این نوع از تفسیر، عقل مصباح با استفاده از مطالب قطعی یا اطمینان‌آور منبع وحی که شامل آیات و روایات معتبر می‌شود و پس از جمع‌بندی آن‌ها مراد جدی

خداوند را کشف می‌نماید. طبق این تعریف، مراد از واژه «اجتهادی» بیان نقش «عقل مصباح»، و منظور از واژه «نقل‌گرا» تبیین نقش منبعیت آیات و روایات معتبر در تفسیر قرآن می‌باشد.

ب) تفسیر اجتهادی عقل‌گرا

در این قسم از تفسیر اجتهادی، عقل مصباح با بهره‌گیری از مدرکات قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل منبع، به تفسیر برخی از آیات قرآن دست می‌زند. در این اصطلاح، واژه «اجتهادی» بیانگر نقش «عقل مصباح»، و واژه «عقل‌گرا» بیانگر نقش «عقل منبع» است. «تفسیر عقلی قرآن» به معنای خالصش فقط بر این گونه تفسیر اطلاق می‌گردد؛ زیرا جز داده‌های قطعی یا اطمینان‌بخش عقل منبع و تلاش فکری عقل مصباح، هیچ منبع دیگری در تفسیر این دسته از آیات دخالت ندارد.

مراد از عقل منبع در این مقاله، اعم است از: «عقل تجربیدی» که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد و «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد. بنابراین یافته‌های قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل تجربیدی و تجربی به عنوان منبعی برای تفسیر قرآن می‌تواند مورد بهره‌برداری عقل مصباح واقع شود.

ج) تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

در این گونه از تفاسیر اجتهادی، عقل مصباح با استفاده از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش حاصل شده از منبع کشف و شهود، معانی باطنی یا عرفانی آیات قرآن را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، همان‌طور که در تفسیر اجتهادی عقل‌گرا با تلاش و اجتهاد عقل مصباح، از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش فلسفی، کلامی و علمی در تفسیر آیات بهره‌برداری می‌شود، در تفسیر اجتهادی کشف‌گرا نیز کشف و شهودهای قطعی یا اطمینان‌بخش می‌تواند به عنوان منبعی در اختیار عقل مصباح قرار گیرد و با تلاش فکری و اجتهاد عقل مصباح، قدرت تفسیر آیات را پیدا کند.

با توجه به اینکه عنوان مقاله، درباره قلمرو حجیت عقل منبع است، تفسیر اجتهادی نقل‌گرا و کشف‌گرا از بحث ما خارج بوده و ما در ادامه تنها به بیان گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا در تفسیر *مناهج البیان* خواهیم پرداخت.

گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا (قلمرو حجیت عقل منبع) در

مناهج البیان

در اینجا بر آنیم تا ضمن بیان گونه‌های مختلف تفسیر اجتهادی عقل‌گرا که ناظر به قلمرو عقل منبع در تفسیر قرآن می‌باشند، به داوری درباره دیدگاه مناهج البیان در این زمینه بپردازیم.

۱. بدیهیات عقلی

منظور از معرفت‌های بدیهی عقلی، معارفی است که در حصول آن‌ها به اکتساب و استدلال نیازی نیست و خودبه‌خود برای انسان حاصل می‌شود که به آن‌ها علم ضروری یا بدیهی نیز گویند. مانند: «اجتماع نقیضین محال است» و یا «هر پدیده‌ای پدیدآورنده‌ای دارد». علاوه بر بدیهیات اولیه، گاهی مراد از معرفت‌های بدیهی عقلی، یقینیات است؛ مانند قواعدی نظیر: «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد»، «وقوع الشیء أدلّ الدلیل علی إمكانه»، «الممتنع بالاختیار لا ینافی الاختیار». انسان‌ها در گفتگوهای خود همواره از معرفت‌های بدیهی به عنوان قرینه استفاده می‌کنند و در فهمیدن و فهماندن مقصود خود به دیگران از آن‌ها کمک می‌گیرند. از سوی دیگر، از آنجا که قرآن کریم به زبان عربی فصیح و بر مبنای اصول عقلایی محاوره با مردم سخن گفته است و نه تنها دلیلی بر بی‌اعتباری یا به کار نگرفتن روش عقلایی محاوره، از سوی خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در دست نیست، بلکه برخی از روایات آن را تأیید کرده است (عروسی حویزی، ۱۳۸۲: ۵/۵۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۳۱۷-۳۱۸)، در نتیجه، خداوند در فهماندن مقصود خود به وسیله مداریل ظاهر آیات قرآن، همین روش را به کار گرفته است و باید در فهم آیات قرآن به بدیهیات عقلی توجه شود و ظهور آیات بدون توجه به آن اعتباری ندارد (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۸۵).

در اینجا به ذکر نمونه‌ای از کاربرد معرفت‌های بدیهی عقلی در مناهج البیان می‌پردازیم. ملکی در تفسیر آیه شریفه ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (آل عمران/ ۱۶۴) نوشته است:

«بدیهی است که این مَنّت و نعمتی که در آیه شریفه مطرح شده است، تنها اختصاص به مؤمنان ندارد؛ زیرا رسول خدا ﷺ رحمة للعالمین است؛ بنابراین امتنان در آیه برای همه مردم است، به دلیل اینکه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. البته شاید اختصاص مَنّت به مؤمنان در این آیه، ناظر به ظهور اثر امتنان و بروز آن به نحو اتمّ و اکمل درباره آنان باشد، لذا بایستی خدای سبحان را سپاسگزار و شاکر باشند» (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۴/۱۴۱).

همچنین در ذیل آیه کریمه ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (طارق / ۸) آورده است:

«این آیه کریمه، تتمه بیان آیه قبل است. در آیه پیشین به نشانه روشنی از خلقت انسان از آب جهنده‌ای که از بین صلب مرد و ترائب زن خارج می‌شود، اشاره نموده است که در آن مقدمات اقامه دلیل بر امکان معاد جسمانی و نقض دلیل منکران و استبعادکنندگان آن فراهم گردید. تقریر این دلیل چنین است که وقتی خاک و آب جهنده و امثال آن‌ها قادر بر نافرمانی از اجرای سنّت الهی و انفاذ مشیت او در خلقت انسان نیستند، چگونه جایز است که جسد انسان، قدرت امتناع و نافرمانی از سنّت الهی را داشته باشد؟ مگر چه فرقی بین این دو حالت است؟ مگر نه این است که «حکم الأمثال فی ما یجوز وفی ما لا یجوز سواء». همچنین وقوع شیء برای بار اول، بهترین دلیل بر امکان آن برای بار دوم می‌باشد؛ بنابراین همان کسی که برای بار نخست او را خلق نمود، قادر است برای مرتبه دوم نیز او را ایجاد نماید» (همان: جزء ۳۰/۳۵۷).

۲. برهان‌های عقلی

منظور از برهان‌های عقلی، معارفی است که برای دستیابی به آن‌ها به فکر و استدلال نیاز است و با تألیف و تنظیم چند مقدمه یقینی (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل می‌شوند (علم نظری یا کسبی)؛ مانند علم به حدوث جهان که از تألیف «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است»، حاصل می‌شود (مظفر، ۱۳۷۹: ۲۱/۱). مراد از برهان‌های عقلی به عنوان یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا آن است که عقل با چیدن مقدمات عقلی، به ارائه تبیین دقیق و کامل در خصوص مفاد برخی از آیات می‌پردازد.

۱. برای مشاهده سایر مصادیق بدیهیات عقلی در *مناهج البیان* ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۱/۱۳۴ و ۱۸۵، جزء ۲/۲۸۴، جزء ۴/۱۴۸ و ۲۶۴، جزء ۷۷/۲۹، ۱۳۷، ۲۲۲ و ۶۶/۳۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۲۰۷ و ۲۴۹.

در اینجا یک نمونه از موارد کاربرد برهان‌های عقلی در *مناهج البیان* را مطرح می‌کنیم. در ذیل آیه شریفه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶)، برای اثبات وجودی بودن («شَرٌّ») چنین استدلال شده است: («خیر»)، امری وجودی است که در مقابل («شَرٌّ») قرار دارد و بین آن دو، تقابل تضاد است. («شَرٌّ») نیز مانند «خیر»، امری وجودی است؛ بنابراین توهم نشود که شَرٌّ، امری عدمی و عبارت از فقدان ذات یا فقدان کمال ذات باشد، مانند بیماری که به معنای فقدان عافیت و سلامتی است؛ زیرا ممکن است گفته شود که عافیت عبارت است از فقدان بیماری. پس به ناچار باید پذیریم که شروری از قبیل بیماری‌های مهلک، جراحی‌ها، صدمات، اندوه‌ها، دردها، جهنم، عقرب‌ها، مارها و... هیچ یک جزء امور عدمی نیستند، بلکه همه آن‌ها از امور وجودی‌اند.

ظاهراً آنچه موجب شده که برخی قائل به عدمی بودن شَرٌّ شوند، این باور آن‌هاست که مبدأ وجود، خیر محض است؛ در نتیجه، از خیر محض جز خیر صادر نمی‌شود. بنابراین وجود شَرٌّ، غیر معقول است. یا اینکه مراد از شَرٌّ، همان فسوق و زشتی‌هاست و محال است که از خیر محض، زشتی صادر شود؛ در نتیجه، آنچه از خدای متعال صادر می‌شود فقط خیر است و بس.

لکن هر گاه ثابت شود که افعال خدای متعال به شکل ترشّح، فیضان، تولد و انفصال از او صادر نمی‌شود و یا به عبارت دیگر، هر گاه ثابت شود که افعال صادره از خداوند سبحان بر طبق قاعده علیت و معلولیت نبوده و تطوری از ناحیه خداوند صورت نمی‌پذیرد، در این صورت، صدور شَرٌّ از خدای سبحان محال نخواهد بود؛ زیرا هر صانع و آفریننده‌ای از شیئی [ماده اولیه‌ای] می‌آفریند، ولی خالق جهان از شیئی عالم را نیافریده است؛ پس ممتنع نیست که شَرٌّ نیز جزء مخلوقات او باشد. چنانچه مفاد واژه («شَرٌّ») به کار رفته در برخی آیات (ر.ک: آل عمران / ۱۸۰؛ مائده / ۶۰؛ انفال / ۲۲؛ اسراء / ۸۳؛ حج / ۷۲؛ بینه / ۶) نیز صریح در این است که شَرٌّ، امری وجودی و تحت تدبیر خدای علیم حکیم می‌باشد (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳/۱۸۷-۱۸۸).

گاهی برهان قطعی عقل، ظاهر آیه را تأیید و تقویت می‌کند و در این صورت،

دست کشیدن از ظهور آیه و توجه نکردن به آن ناصواب است؛ مثلاً آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/ ۲۷۵) بر این دلالت دارد که برخی افراد بر اثر تماس شیطان با آنان به جنون مبتلا می‌شوند و خدای متعال حال رباخواران را به آنان تشبیه کرده است. برخی مفسران گفته‌اند که تشبیه یادشده در آیه، در اثر مماشات با عامه مردم در این عقیده خرافی است که جن در انسان‌های دیوانه تصرف می‌کند و این مماشات رواست؛ چون صرف تشبیه است و حکمی بر اساس آن نفرموده که خلاف واقع لازم آید (بابی، ۱۳۷۹: ۳۱۱).

ملکی در ذیل آیه یادشده، ضمن نقل کلام فخر رازی و زمخشری که هر دو، کلام الهی را از معنای ظاهری اش منصرف ساخته‌اند، به نقد ایشان پرداخته و بر نقش ایجابی محتوای آیه تأکید نموده است. وی می‌نویسد:

«فخر رازی در تفسیرش (ج ۷، ص ۸۸) از قول جبایی آورده است که مردم می‌گویند: «کسی که دچار صرع می‌شود، شیطان او را لمس کرده است». اما این سخن، باطل است؛ زیرا شیطان ضعیف است و قادر بر صرع و قتل مردم نیست. برای اثبات این مطلب، وجوهی دلالت می‌کند: ... دوم اینکه شیطان یا از اجسام کثیف است و یا از اجسام لطیف. اگر جسم کثیف است باید دیده شود. به علاوه، چگونه یک جسم کثیف داخل در باطن انسان می‌شود؟ و اگر جسم لطیفی مانند هواس است، چنین موجودی امکان ندارد دارای صلابت و قوت باشد تا قادر بر صرع و قتل انسان باشد... چهارم آنکه اگر شیطان چنین قدرتی دارد، چرا همه مؤمنان را دچار صرع نمی‌کند؟ چرا با وجود شدت دشمنی او با اهل ایمان، آن‌ها را دچار خبط و آشفته‌سری نمی‌کند؟ چرا اموال آن‌ها را غصب، احوال آن‌ها را فاسد، اسرار آن‌ها را فاش و عقل‌های آنان را زایل نمی‌سازد؟

در پاسخ می‌گویم: آنچه به طور مسلم از آیه برداشت می‌شود آن است که آشفته‌سری، صرع و جنون از تماس شیطان ناشی می‌گردد. البته هیچ دلالتی در آیه کریمه مبنی بر اینکه هر جنون و آشفته‌سری از تماس شیطان حاصل شود، وجود ندارد و در جای خود ثابت شده است که تسلط شیطان بر اولاد آدم از جمله اموری نیست که قوانین عادی و طبیعی، آن را محال بدانند... روشن است که شیاطین رانده‌شده، به واسطه تسلط الهی از اذیت و آزار اولاد آدم و ضرر رساندن به ایشان، ممنوع و محجوب شده‌اند؛ زیرا ایشان در پناه الهی هستند، بنابراین شیاطین امکان آزار رساندن به احدی

از ایشان را ندارند، مگر به اذن خداوند و قضا و قدری که از ناحیه اوست؛ مانند سایر امراض طبیعی و حوادث روزمره (دقت کنید). بدان که شیطان چون امری مادی لطیف است، لذا تصرف او بر بنی آدم یک امر طبیعی است که جزء امور خارق‌العاده به شمار نمی‌رود.

زمخشری در کشف (ج ۱، ص ۳۲۰) گفته است: تخبط شیطان از گمان‌های عرب بوده است که خیال می‌کرده‌اند شیطان، انسان را آشفته‌سر ساخته و دچار صرع می‌گرداند... پس این آیه بنا بر آنچه عرب‌ها معتقد بودند، نازل شده است. در پاسخ می‌گویم: این سخن از عجایب است. چه مجوزی برای ارتکاب سخن لغو در کلام الهی وجود دارد؛ در حالی که این کلام، گفتاری قاطع و روشن‌گر است و هرگز در آن شوخی راه ندارد؟! کلامی که آیات آن استحکام یافته و از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است، جایز نیست که گفته شود مرتکب تشبیه به یک امر باطل شده که هیچ واقعییتی ندارد^۱ (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳/۸۵-۸۷).

۳. مبانی کلامی، فلسفی و علمی

یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا، مبانی، اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر قرآن می‌باشد. مراد از مبانی مفسر، دستاوردهای قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش علوم مختلف می‌باشد که می‌توان از این رهاوردهای عقل منبع - اعم از تجربی و تجربی - در راستای کشف مراد خدای متعال و تفسیر آیات کریمه سود جست. این مبانی را می‌توان به دسته‌های ذیل تقسیم‌بندی نمود:

۱-۳. مبانی کلامی

مراد از مبانی کلامی تفسیر قرآن این است که از دستاوردهای یقینی یا اطمینان‌آور علم کلام - که محصول عقل منبع است - در راستای فهم کلام الهی بهره گرفته شود. به‌طور کلی، مفسران قرآن برای تفسیر یا تأویل آیات متشابه - که ظهور در معنای شبه‌ناک

۱. برای مشاهده سایر موارد برهان‌های عقلی در *مناهج‌البیان* ر.ک: همان: جزء ۱/۷۶، ۹۶، ۱۲۹ و ۲۶۸، جزء ۲/۱۴، جزء ۳/۲۸، ۷۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۷ و ۲۴۰، جزء ۴/۸۲، ۱۶۲-۱۶۶، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۳۱ و ۳۲۸، جزء ۲۹/۱۲، ۲۲، ۲۴، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۴۳-۳۴۶ و ۳۸۷، جزء ۳۰/۴۹، ۶۶، ۷۵، ۸۰، ۹۰، ۹۴، ۱۱۸، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۷۳، ۲۹۸-۳۰۶، ۳۲۱، ۳۳۷، ۳۵۷-۳۵۹، ۳۸۲، ۳۹۶، ۴۵۹، ۴۶۹ و ۴۷۳.

و باطل دارند. بر اساس مبانی کلامی خویش، دست از ظهور آیه برداشته و مراد جدی خداوند را کشف می‌نمایند؛ برای نمونه، ابتدا عقل منبع در علم کلام به این آموزه دست می‌یابد که: «انبیا معصوم هستند»؛ سپس عقل مصباح با استفاده از این رهاورد عقل منبع، ظاهر آیاتی مانند: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه/ ۱۲۱) را که با عصمت انبیا تنافی دارد، به گونه‌ای تفسیر می‌نماید که با مبانی کلامی عصمت انبیا سازش داشته باشد.

صاحب تفسیر *مناهج البیان* نیز آیات متشابه را با استفاده از مبانی کلامی خویش تأویل نموده است؛ برای نمونه درباره آیه ﴿وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُونَ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت/ ۲۲-۲۳) چنین گفته است:

«بدهت عقول و ضرورت کتاب و سنت بر پاکی و برتری خدای متعال از رؤیت و مشاهده حسی دلالت می‌کند. همچنین خدای سبحان پاک و منزّه است از اینکه به واسطه علوم، عقل‌ها و فهم‌های بشری، معقول، معلوم، مفهوم، متصور و مدرک شود؛ زیرا خداوند اجل و اعلی است از اینکه علوم بر او احاطه پیدا کرده و یا بر ذات پاک او دسترسی پیدا نمایند. از این رو مراد از نظر به سوی پروردگار متعال، معرفت خدای سبحان به واسطه خود اوست؛ آن هم توسط تعریفی که خودش بر بندگانش نموده و در فطرت الهی آنان قرار داده است و یا شناساندن خودش به بندگانش به واسطه آیات، نشانه‌ها و آفریده‌هایش می‌باشد. شناساندن و شناختن، فعل خدای متعال است؛ زیرا او آشکار به ظهور ذاتی با شدت بی‌نهایت است. در نتیجه، از قلب بنده‌ای که او اراده کند، رفع حجاب نموده و خود را با معرفتی حقیقی و به فضل خویش، به هر کس که بخواهد می‌شناساند» (همان: جزء ۲۹/۲۶۷).

البته استفاده از مبانی کلامی در تفسیر آیات قرآن، منحصر به آیات متشابه نیست، بلکه برخی آیات محکم نیز بر اساس مبانی کلامی مفسر تفسیر می‌شود؛ مثلاً یکی از مبانی کلامی ملکی میانجی که در جای‌جای آثارش به آن اشاره نموده، این است که ایشان آیات و نشانه‌های الهی را که در قرآن کریم از آن‌ها یاد شده است، به عنوان معرّف و کاشف خدای تعالی برای انسان نمی‌داند؛ بلکه استدلال قرآن به این آیات و نشانه‌ها را از باب تذکر و یادآوری نسبت به خداوند می‌داند. وی می‌نویسد:

«اثبات خدای تعالی به وسیله آیات و علامات، از باب اثبات امر مجهول و مشکوک به وسیله برهان منطقی نمی‌باشد. همچنین اثبات آیه بودن نشانه‌ها و مخلوق بودن علامات، نیاز به جدال و مخاصمه و اقامه برهان و یا مکاشفه صوفیانه ندارد. همچنین آیات و نشانه‌ها، معلول علت اول و از تطورات و تنزلات و تعینات او هم نیستند؛ بلکه مخلوق و مصنوع بودن همه این نشانه‌ها بدیهی است. استدلال به این نشانه‌ها بر خالق متعال و اثبات او برگشت به باب تذکر خداوند می‌کند؛ زیرا انسان، مفطور به معرفت اوست... و عوامل بیرونی موجب فراموشی و غفلت از آن معرفت می‌شوند. لذا استدلال به آیات و نشانه‌ها، آنان را به یاد خدا انداخته و از خواب غفلت بیدارشان می‌کند؛ نه اینکه نشانه‌ها معرف و کاشف خدای تعالی برای انسان باشند. نتیجه استدلال به نشانه‌ها، بروز و ظهور معرفت فطری فراموش شده و اخراج خداوند متعال از حدّ تعطیل و تشبیه است» (همو، ۱۳۷۸: ۲۵۴).

این مبنای کلامی ملکی در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران / ۱۹۰) مؤثر واقع شده است و در نتیجه، در ذیل آیه یادشده آورده است:

«دلالت آیه بر صاحب نشانه‌ها، دلالت تصویری بر طریق برهان "ان" نیست؛ بلکه این آیات و نشانه‌ها یادآوری کننده‌ای برای صاحب نشانه‌اند... نتیجه نظر و تفکر و تدبیر در آیات الهی همانا یادآوری و معرفت به واسطه آیات و نشانه‌هاست که تذکره و معرفت واقعی به شمار می‌رود؛ زیرا معرفت حقیقت نوری، جز به ظهور ذاتی آن و شناساندن خویش به وسیله خودش امکان ندارد. بنابراین صاحب نشانه‌ها امری مشکوک و مجهول نیست تا محتاج به اثبات با برهان "ان" باشد... ظاهر آیه کریمه در مقام اثبات صانع و اقامه دلیل و حجت بر منکران و شکاکان نیست. همچنین در مقام استدلال بر توحید و نقض حجت‌ها و دلایل مشرکان نمی‌باشد؛ بلکه در مقام شرح حال ذاکران و عارفان به خدای متعال و سنت‌های او در بین خلقش است که ایشان در خلقت آسمان‌ها و زمین تفکر کنند و آیات و نشانه‌هایی را که در آن‌ها به ودیعت نهاده شده است، مشاهده نمایند و در عبرت‌ها و حکمت‌هایی که در خلقت و نظم آن‌ها مراعات شده است، تأمل نمایند. بنابراین این استبصار و اعتبار برای صاحبان خرد - که در حال ایستاده و نشسته و خوابیده به یاد خداوند هستند - منحصرأً پس از رسوخ آن‌ها در شناخت خداوند و توحید او حاصل می‌شود. این مطالعه و تفکر موجب می‌شود که ایشان از مقامی به مقام دیگر و از معرفتی به معرفت دیگر و

از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل شوند؛ زیرا سنت مقدس الهی بر این جاری شده است که بر هدایت هدایت‌شدگان و کسانی که در جستجوی هدایت‌اند، بیفزاید» (همو، ۱۴۱۷: جزء ۴/۲۱۵-۲۱۶).

روشن است که اگر ملکی دارای این دیدگاه کلامی نبود، آیه کریمه را مانند بسیاری از مفسران که این آیات و نشانه‌ها را دالّ بر اثبات خدای متعال از طریق برهان «آن» دانسته‌اند، تفسیر می‌نمود.^۱

۲-۳. مبانی فلسفی

مراد از مبانی فلسفی آن است که مفسر بر اساس محصولات و مدرکات قطعی یا اطمینان‌آور عقل تجریدی فلسفی که همان مطالب قطعی یا اطمینان‌آور فلسفه است، در جهت تفسیر آیات قرآن بهره‌برداری نماید؛ برای مثال، وقتی فیلسوفی در اثر تفلسف و تعقل فلسفی و با چیدن مقدمات عقلی فلسفی به طور قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش به این نتیجه برسد که «معاد جسمانی عقلاً محال است»، آنگاه از این محصول فلسفه در جهت تفسیر آیاتی که ظهور در معاد جسمانی دارند، بهره‌برد، یعنی دست به تأویل زده و این آیات را از ظاهر خود برگردانده و بر اساس مبنای فلسفی خود یعنی معاد روحانی تفسیر نماید، چنین مفسری از این مبنای فلسفی خویش برای تفسیر آیه بهره برده است. در حقیقت چنین مفسری، آیات ظاهر در معاد جسمانی را متشابه دانسته و بر اساس محکّمات فلسفی، آن‌ها را تأویل نموده است.

سؤال اساسی آن است که از دیدگاه ملکی آیا چنین عملی جایز است یا اینکه از مصادیق تفسیر به رأی است؟ ملکی به دلیل مبنای تفکیکی خویش که استفاده از محصولات فلسفه در تفسیر قرآن را منجر به تأویل نادرست آیات و یا تفسیر به رأی دانسته است، نه تنها از آن‌ها هیچ بهره‌ای نبرده است، بلکه سرتاسر *مناهج البیان* میدان نقد آراء فیلسوفانی است که آیات قرآن را با استفاده از رهاوردهای فلسفه تفسیر نموده‌اند.

ملکی در موضوعات مهم اعتقادی و کلامی مانند: خداشناسی (همان: جزء ۲/۵۷ و

۱. برای مشاهده سایر موارد از مبانی کلامی در *مناهج البیان* ر.ک: همان: جزء ۴/۴۱، ۶۰، ۲۵۸؛ جزء ۲۹/۲۲، ۶۶، ۱۱۴، ۲۴۷، ۲۶۶، ۲۷۶، ۳۰۵، ۳۲۸ و ۳۳۶؛ جزء ۳۰/۱۶۴، ۲۱۷، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۹۶-۲۹۷ و ۵۵۸.

۶۴، جزء ۴/۲۱۵)، اسماء و صفات (همان: جزء ۱/۸۳، ۸۹، ۹۵، ۱۰۹ و ۳۲۴)، معاد جسمانی (همان: جزء ۱/۱۸۰ و ۲۶۵، جزء ۴/۷۳، ۲۰۴ و ۳۲۲، جزء ۲۹/۳۲۸، جزء ۳۰/۶۳۶ و ۲۸۷)، تجسم اعمال (همان: جزء ۲/۸۲)، ثبوت عوالم پیشین (همان: جزء ۲۹/ذیل آیات ۱-۳ سوره دهر)، حقیقت و ماهیت انسان (همان: جزء ۲/۴۰ و جزء ۴/۲۰۴)، لقاء الله (همان: جزء ۲/۴۴، جزء ۳/۱۰۳ و جزء ۳۰/۲۸۷) و... جهت گیری‌های تفکیکی داشته و غلبه مبانی و آموزه‌های مکتب معارف خراسان در این بخش هویدا بوده و با نقد و بررسی آراء فلسفی و عرفانی همراه است. این نقدها به طور عمده متوجه سخنان صدرالدین شیرازی، فیض کاشانی و علامه طباطبایی است (خدایاری، ۱۳۷۹: ۱۳۲-۱۳۴).

برخی دیگر از نقدها عبارت‌اند از: نقد دیدگاه فلسفی درباره مُبدئ و مُعید در اسماء الله (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳۰/۳۳۵)، نقد دیدگاه غزالی، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی درباره معنای محبت (همان، جزء ۳/۲۰۵) و نقد عدمی بودن شرور (همان، جزء ۳/۶۷ و ۱۸۷).

در اینجا به یکی از نقدهای تفسیر مناهج البیان بر برخی برداشت‌ها و رهیافت‌های فلسفی علامه طباطبایی می‌پردازیم. در تفسیر المیزان ذیل آیه ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران / ۶۹)، نظریه توحید افعالی را از جمله معارف قرآن دانسته و نوشته است:

«اما گمراه شدن برخی از مسلمانان، به تأثیر اهل کتاب نبوده است؛ بلکه نتیجه کردار زشت شخص گمراه و زشتی اراده اوست که آن هم تحت اذن خداست... و این مطلبی که یادآور شدیم، یکی از معارف قرآنی است که از لوازم توحید افعالی بوده و توحید افعالی که از فروع شمول حکومت، ربوبیت و پادشاهی خداست، گویای آن است و با همین دیدگاه، حصر مستفاد از فرموده خداوند ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ توجیه می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۵۴-۲۵۵).

نویسنده مناهج البیان پس از نقل گفتار علامه، به مبانی فلسفی وی در تفسیر آیه اشاره می‌کند و سپس به نقد آن پرداخته، چنین می‌نویسد:

«قائل شدن به توحید افعالی به معنی نسبت دادن حقیقی فعل انسان مختار به خدای تعالی و اینکه حیثیت نسبت فعل به بنده، عیناً همان حیثیت نسبت فعل به پروردگار بوده و اینکه فعلی که از بنده صادر می‌شود، از همان جهتی است که از پروردگار

صادر می‌شود (اسفار، ج ۶، ص ۳۸۷) و خداوند سبحان در عین نزدیکی، بالاتر و در عین بلندی، نزدیک است؛ رحمتش همه چیز را در بر می‌گیرد؛ نه از ذات او چیزی از ذوات، و نه از فعل او چیزی از افعال، و نه از شأن او چیزی از شئون، و نه از اراده و مشیت او چیزی از اراده‌ها و مشیت‌ها خالی نیست (اسفار، ج ۶، ص ۳۷۶)، به حکم ضروری عقل و دین، معلوم‌البطلان است. هدف آیه یادشده، سرزنش افراد مضلّ و بزرگی جنایت زشت آنهاست؛ چه بدانند که گمراه شدن افراد از جنایت‌های ایشان بوده و چه اساساً نتوانند فردی را گمراه سازند، به خاطر این جنایت قابل مؤاخذه هستند. بنابراین در آیه از گمراه شدن افراد ضالّ اثری نبوده، بلکه سخن درباره گمراه ساختن افراد مضلّ است و آیه تصریح دارد که افراد مضلّ تنها خود را گمراه می‌کنند^۱ (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳-۲۸۲-۲۸۳).

چنان که ملاحظه گردید، ملکی دیدگاه فلسفی علامه در مورد «توحید افعالی» را که از حکمت متعالیه صدرالمآلهین سرچشمه گرفته بود و این مبنای علامه در تفسیر آیه شریفه نقش‌آفرین بود، به کلی مردود دانسته و آیه کریمه را بر مبنای دیدگاه مکتب معارفی خویش درباره «توحید افعالی» تفسیر نمود.^۲

همان طور که از عنوان مقاله روشن است، در این مقاله دیدگاه ملکی مطرح گردیده و مجال نقد دیدگاه ایشان وجود نداشته است و فرصت دیگری را می‌طلبد. بدیهی است نقل کلام ایشان به معنای تأیید آن از سوی نگارنده نیست. اما به همین مقدار بسنده می‌کنم که مبنای فلسفی علامه که ملکی بدان اشاره کرده، «توحید افعالی» است و توحید افعالی قبل از اینکه مبنایی فلسفی باشد، «اصلی و حیاتی» است. علامه این اصل را از خود قرآن و با روش تفسیر قرآن به قرآن ارائه و تبیین کرده است. از این رو به نظر می‌رسد ادعای اینکه علامه این اصل را از فلاسفه اخذ کرده، منطبق با واقع نیست.

۱. برای مشاهده سایر نقدهای *مناهج‌البیان* بر دیدگاه‌های فلاسفه ر.ک: همان: جزء ۳-۱۵۲-۱۵۴، جزء ۴-۶۶، ۷۳، ۱۲۴ و ۲۰۴، جزء ۲۹-۳۰۵-۳۰۶، جزء ۳۰-۲۱۰/۳، ۲۲۸، ۳۱۵، ۳۳۳، ۳۴۶، ۴۴۹ و ۶۳۶.
 ۲. برای مشاهده سایر نقدهای *مناهج‌البیان* بر برداشت‌های فلسفی *المیزان* ر.ک: همان: جزء ۲-۶۴ و ۶۵ (مفهوم عقل)، ۱۷۳-۱۷۵ (فلسفه بعثت انبیا)، ۲۶۳ (فطری و غریزی)، جزء ۳-۱۹ و ۲۰ (عدم اکراه در دین)، ۲۴ (نور فطرت و تاریکی معصیت)، ۶۵ (مفهوم حکمت و تذکر)، جزء ۲۹-۱۳۷ و ۱۳۸ (پروردگار خاور و باختر).

۳-۳. مبانی علمی

منظور از مبانی علمی آن است که مفسر از رهاورد قطعی یا اطمینان‌بخش علوم تجربی و انسانی در جهت کشف مراد خداوند و یا فهم بهتر آیات بهره‌برداری نماید. مراد از واژه «علم» در تفسیر علمی، اعم از علوم تجربی و انسانی می‌باشد. مهم‌ترین دلیلی که بر صحت تفسیر علمی می‌تواند اقامه شود، آن است که استخدام و به کارگیری علوم در تفسیر قرآن، موجب تبیین اشارات علمی قرآن شده و ما را در تفسیر و فهم بهتر آیات کمک می‌کند؛ برای مثال، وقتی در آیه شریفه ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (بقره/ ۲۱۹) از زیان و منافع شراب سخن می‌گویید، یافته‌های علم پزشکی این آیه را توضیح می‌دهد و مقصود خداوند را از منافع و مضار تبیین می‌کند.

یکی از مبانی تفسیری ملکی، دخالت ندادن فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی کهن و نوین در تفسیر آیات به ویژه آیات مربوط به نظام آفرینش است. از نظر ایشان، قرآن کریم در صدد تبیین مسائل و موضوعات علمی نیست تا برای فهم و تفسیر آن‌ها نیازمند استخدام داده‌ها و مفروضات علمی باشیم. هدف از طرح مسائل کیهان‌شناختی در قرآن، توجه دادن انسان‌ها به مطالعه در نظام آفرینش و تفکر و تدبیر در شگفتی‌ها و اسرار حکمت‌آمیز آن به عنوان آیات ربوبیت الهی است، تا از این طریق به قدرت و حکمت و ربوبیت جهان‌آفرین متذکر شوند و از سوی دیگر با توجه به اینکه فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی دائماً در حال تغییرند، نمی‌توان شالوده تفسیر قرآن را بر عناصر متغیر و ناپایدار نهاد (خدایاری، ۱۳۷۹: ۷۱).

با عنایت به مقدمه یادشده، روش ایشان در تفسیر این قبیل آیات چنان است که بدون دخالت دادن فرضیات علمی و با استناد به منابع لغوی، آیات قرآن، احادیث، ادعیه و خطب *نهج البلاغه* می‌کوشد تفسیری قرآنی - روایی از این آیات به دست دهد. از نظر ایشان، آیه و نشانه بودن آیات ایجاب می‌کند که همگان بتوانند در آن‌ها تدبیر و تفکر کنند و به اسرار نشانه بودن آن‌ها پی ببرند. به عبارت دیگر، سیر در آفاق طبیعت و نظر در اسرار خلقت برای عموم انسان‌های خردورز مقدور است، نه فقط برای دانشمندان و اهل فن. هرچند دانشمندان بیشتر به ژرفای اسرار آفرینش می‌رسند. بر همین اساس، آنجا که نویسنده تفسیر *المنار* در تفسیر آیه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۱۶۴) اقدام به شرح علل طبیعی و چگونگی تأثیر آن علل بر یکدیگر نموده است (رشید رضا، ۱۳۷۳: ۵۷/۲)، ایشان در نقد گفتار المنار می‌نویسد:

«ما منکر تأثیر علل طبیعی به اذن خداوند نیستیم؛ ولی این تأثیر برای عامه مردم معلوم و محسوس نیست. دانستن آن از طریق حواس، منحصر به دانشمندان علوم طبیعی و به وسیله رصد است. در حالی که خطاب آیات، خردمندانی هستند که با بدهات عقلی، حکمت و تدبیر عمدی علمی موجود در نظام آفرینش را در می‌یابند و همین مطلب، موضوع استدلال به آیات هستی برای خردمندان است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۶۰/۲).

تأکید بر عمدی بودن نظام آفرینش که در سخنان نویسنده *مناهج البیان* به کار رفته، جهت تأکید بر حدوث عالم و نفی ضرورت علی است.

باز در ذیل فراز ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ از آیه یادشده می‌نویسد:

«پوشیده نماند که مراد از آمد و شد شب و روز آن است که شب و روز، دو آیه دالّ بر نظام علمی عمدی به تقدیر خدای دانای فرزانه است، به گونه‌ای که عامه مردم به روشنی و ضرورتاً بدان شناخت پیدا می‌کنند. اما آنچه دانشمندان علوم طبیعی و ستاره‌شناسان در این باب می‌دانند و بیان می‌کنند، گرچه در جای خود درست است، لکن گفته‌های آنان، "آیه روشن" برای عموم مردم نیست. در حالی که خداوند در سوره اسراء آیه ۱۲ می‌فرماید: "و شب و روز را دو نشانه قرار دادیم. نشانه شب را تیره گون و نشانه روز را روشنی‌بخش گردانیدیم تا در آن، فضلی از پروردگارتان بجوید و تا شماره سال‌ها و حساب [عمرها و رویدادها] را بدانید و هر چیزی را به روشنی باز نمودیم"» (همان: جزء ۶۱/۲).

نکته دوم که ملکی بدان تأکید دارد، آن است که حاصل مطالعه آیات طبیعت، تذکر به معرفت فطری ذات و اسماء و صفات باری تعالی است، نه اقامه برهان فلسفی بر وجود خدا. توضیح مطلب از این قرار است که قرآن کریم، هر یک از آسمان، زمین، کوه‌ها، ماه، خورشید، ستارگان، شب، روز و... را آیه می‌نامد. تأمل در معنای آیه، ما را به شیوه انتقال از آیه به صاحب آیه رهنمون می‌شود. آیه یعنی نشانه؛ نشانه ربّ و خالق هستی. روشن است که معرفت آیه، فرع بر معرفت ذوالآیه است. خداوند انسان را حامل

و واجد معرفت خود ساخته است، آنگاه موجوداتی را آیه قرار داده تا انسان‌ها با مطالعه این آیات و کنار زدن پرده غفلت به معرفت آفریدگار آیات متذکر شوند. بنابراین با توجه به اینکه رابطه میان آیه و ذوالآیه قراردادی است، بدون معرفت پیشین به ذوالآیه نمی‌توان از آیه به ذوالآیه منتقل شد (خدایاری، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۳).

بنابراین ملکی با عنایت به مبنای تفسیری‌اش که قرآن را کتاب هدایت می‌داند نه کتاب علمی، تفسیر علمی قرآن را نمی‌پذیرد. لکن اگرچه مبنای ملکی آن است که قرآن کتاب هدایت است و هدف خداوند از بیان مطالب علمی در قرآن، جنبه هدایتی آن‌ها بوده است، اما نباید فراموش کرد که هرچه فهم انسان درباره آیات و نشانه‌های الهی دقیق‌تر و عمیق‌تر گردد، نقش هدایتی این نشانه‌ها و تأثیرگذاری آن‌ها بیشتر خواهد شد. روشن است که یکی از راه‌های تعمیق این فهم، همانا بهره‌گیری از رهیافت‌های قطعی علمی برای تفسیر آیات مربوط به نشانه‌های خلقت می‌باشد. بنابراین بهره‌گیری از محصولات قطعی علوم برای دستیابی به اهداف هدایتی قرآن کریم نیز مؤثرتر خواهد بود.

۴. ادراکات عقل عملی

تا کنون آنچه درباره قلمرو حجیت عقل منبع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا مطرح شد، مربوط به عقل نظری بود؛ اما این گونه چهارم مربوط به احکام عقل عملی می‌شود. عقل عملی، نیرویی خدادادی در وجود انسان است که به واسطه آن، خوب را از بد، خوب را از خوب‌تر و بد را از بدتر تشخیص می‌دهد. به احکام عقل عملی، مستقلات عقلی گویند. مستقلات عقلی یعنی آنچه که انسان بدون حکم شرع از طریق عقل خود درک می‌کند؛ همانند زشتی ظلم و خوبی عدالت و یا بدی دروغ و سرقت و تجاوز و قتل نفس و مانند این‌ها.

دیدگاه صاحب *منہج الیقین* درباره نقش مدرکات عقل عملی در تفسیر قرآن را بدین صورت می‌توان بیان کرد: شالوده اخلاق، احکام فطری و مستقلات عقلی است. بر این اساس، کلیات مسائل اخلاقی با ادراک عقلی قابل شناخت است (ملکی میانجی،

در قرآن کریم آمده است: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيَهَا ۚ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس / ۷-۸).

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه یادشده می‌فرماید:

«بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَمَا تَرْكُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۳/۱)؛ برای نفس بیان کرده است آنچه را که باید به جا آورد و آنچه را که باید ترک کند.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله درباره عقل و مدرکات آن می‌فرماید:

«... فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردىء، ألا مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت» (صدوق، ۱۳۸۲: ۹۸)؛ ... پس در دل این انسان نوری می‌تابد که در پرتو آن فريضة و سنت و نیک و بد را می‌فهمد. هان، عقل در دل، چون چراغی است در میانه خانه.

ظاهراً مراد از «فريضة» در این روایت، همان واجبات ذاتی عقلی است؛ یعنی واجباتی که وجوب آن‌ها به جعل جاعل و تشريع شارع نیست. این واجبات، احکام ثابتی هستند که نسخ و تغيير در آن‌ها راه نداشته و وجوب آن‌ها به امری خارج از ذات فعل وابسته نیست. مانند حسن عدل و وجوب آن، همین طور است محرمات ذاتی عقلی مانند قبح و حرمت ظلم؛ زیرا وجوب و حرمت این افعال جز به خود عقل مربوط نیست و کاشف آن‌ها بداهت و ضرورت عقل است. مقصود از «سنت» در این روایت، افعال نیکویی است که محبوبیت ذاتی دارند؛ مانند انواع اذکار و مطلق ثنا بر خداوند متعال و مکارم اخلاق. مراد از «جید و ردیء» مطلق خوبی و بدی در غیر ایمان و کفر و طاعت و عصیان است؛ عم از اینکه از افعال باشد، مانند: نیکی به یتیمان و ضعیفان، یا از اقوال، مانند: دروغ و ناسزا گفتن، و یا از اعیان، مانند: کثافت و نظافت. منظور از عقل که تکالیف شرعی بدان مشروط شده، همین است که بیان شد (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۲۸).

از مجموع سخنان ملکی میانجی در مواضع متعدد برمی‌آید که ایشان دامنه مستقلات عقلی را بسی فراخ می‌گیرد و مواردی مانند: ضرورت ایمان به خدا پس از تذکر به معرفت فطری (همو، ۱۴۱۷: جزء ۱۵۳/۳۰)، توبه و بازگشت از گناه (همان: جزء ۲۲۹/۲)، نیکی به پدر و مادر (همان: جزء ۲۷۲/۱)، قبح تحقیر و اهانت به مؤمن فقیر (همان: جزء ۱۵۷/۳۰)، حرمت شرابخواری (همان: جزء ۲۰۶/۲) و حرمت کتمان حمل از سوی زوجه مطلقه (همان: جزء ۲۴۵/۲) را در زمره مستقلات عقلی می‌داند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در مورد دیدگاه صاحب *مناهج البیان* درباره قلمرو حجیت عقل منبع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا مطرح شد، به این نتیجه می‌رسیم که وی اکثر گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا مانند: بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی و کاربرد عقل عملی در تفسیر را دارای حجیت دانسته و از این مدرکات عقل برای تفسیر آیات قرآن بهره‌جسته است؛ اما برخی از گونه‌ها مانند مبانی فلسفی و مبانی علمی را فاقد حجیت می‌داند.

نتیجه دیگر آنکه ملکی میانجی به عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک، مخالف استفاده از عقل در تفسیر قرآن نیست؛ بلکه فقط مخالف استفاده از دستاوردهای فلسفه و علوم تجربی و انسانی در تفسیر قرآن است.

به نظر می‌رسد که اگر مدرکات عقل منبع، یقینی و یا حداقل ظنی اطمینان‌آور باشد، در تفسیر قرآن دارای حجیت می‌باشد. بدیهی است که میزان اعتبار مدرکات یقینی و ظنی یکسان نیست؛ بدین بیان که اگر مدرک عقل یقینی باشد، اسناد آن به شارع یقینی، و اگر ظنی باشد، اسنادش احتمالی خواهد بود. البته این تفسیر، فقط برای خود مفسر حجیت دارد؛ اما برای دیگران در صورتی حجت است که آن دستاورد عقلی برای ایشان نیز یقینی و یا دست‌کم، ظنی اطمینان‌آور باشد.

کتاب‌شناسی

۱. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم - تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۷۹ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۴. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، چاپ نهم، قم، دلیل ما، ۱۳۸۴ ش.
۵. خدایاری، علینقی، نقد و بررسی مبانی و روش تفسیری مناهج البیان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، ۱۳۷۹ ش.
۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، قاهره، دار المنار، ۱۳۷۳ ق.
۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۲ ق.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، دار التفسیر، ۱۳۸۲ ق.
۱۰. عک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، بیروت، دار النفاثس، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. کافی، عبدالحسین، «مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۶، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. همو، المنطق، تصحیح علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر، ترجمه توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکویی و سیدبهبول سجادی، قم، نبأ، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. همو، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. همو، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

بررسی انتقادی

دیدگاه آیه‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی*

□ رسول مزرئی^۱

چکیده

اندیشمندان علوم قرآنی، دیدگاه‌های گوناگونی در باب تفسیر عرفانی مطرح کرده‌اند. از جمله این اندیشمندان محمدهادی معرفت می‌باشد. به نظر او، مستند تفاسیر اهل معرفت، ذوق و سلیقه شخصی بوده و تفاسیر آنان از مقوله تفسیر به رأی است. همچنین منظور از واژه بطن که در روایات آمده، دلالت التزامی غیر بین کلام است و نیز تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی هستند.

در مقاله پیش رو، پس از گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای، این دیدگاه وی پیرامون تأویل و تفسیر عرفانی به روش تحلیلی مورد ارزیابی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده که: اولاً بخشی از تفاسیر عرفا بیان معانی باطنی قرآن است و آنان در تفسیر و تأویل آیات از روش‌های متداول فهم متن بهره برده‌اند. ثانیاً تأویل قرآن از باب دلالت التزامی غیر بین نیست، بلکه غالباً به معنای باطن کلام وحی و گاهی جری و تطبیق است. ثالثاً تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی

نیست، بلکه اشارات و لطایفی است که پس از تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد شده و فهم نو و جدید محسوب می‌شود و در بیشتر موارد، هیچ پیش‌زمینه ذهنی پیرامون آن وجود نداشته تا از باب تداعی معانی به شمار آید.

واژگان کلیدی: تفسیر عرفانی، محمد‌هادی معرفت، تفسیر به رأی، تأویل، دلالت التزامی غیر بین، تداعی معانی.

مقدمه

یکی از انواع مکاتب یا روش‌های تفسیری، مکتب یا روش تفسیر عرفانی است. واژه «عرفان» مصدر ماده «عَرَفَ، يَعْرِفُ» در لغت به معنای درک و شناختن (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲۷/۴) و در اصطلاح عبارت است از: معرفت شهودی به صفات، اسماء و افعال حضرت حق، که از طریق پیمودن منازل و مقامات سلوکی و انقطاع از ماسوی‌الله و تطهیر باطن، بعد از رسیدن به مقام قرب الهی حاصل می‌شود. با دقت و تأمل در تعریف مذکور، دو رکن و عنصر اساسی به دست می‌آید: ۱- عنصر عمل؛ ۲- عنصر معرفت. هریک از این ارکان و عناصر، تجربه‌ای حضوری برای سالک و عارف به همراه دارند که عبارت‌اند از: ۱- تجربه سالکانه؛ ۲- تجربه عارفانه. هر یک از این تجارب به ترتیب پشتوانه دو علم عرفان عملی و عرفان نظری می‌باشند. در واقع سالکان و عارفان بالله با گزارش تجربه‌های سالکانه و عارفانه خویش، بستر و زمینه پیدایش دو علم را، که هریک ناظر به جنبه‌ای از جنبه‌های عرفان اسلامی است، فراهم آوردند.

تتبع در آثار تفسیری عرفا نشانگر این است که تفاسیر عرفانی‌ای که در دوره غلظت مباحث عرفان عملی، یعنی قبل از نظام‌مند شدن علم عرفان نظری توسط ابن عربی، نگاشته شده‌اند، نوعاً ناظر به جنبه‌های سیر و سلوکی و عملی عرفان بوده‌اند و تفاسیری که بعد از پیدایش علم عرفان نظری به رشته تحریر درآمده‌اند، غالباً ناظر به جنبه‌های نظری و معرفتی عرفان بوده‌اند؛ بی‌آنکه اختلاف مشهودی در مبانی تفسیر عرفانی و روش آن به چشم بخورد.

بر این اساس با توجه به تعریف مذکور، تفسیر عرفانی به گونه‌ای از تفسیر اطلاق می‌شود که بر پایه مبانی ویژه‌ای از جمله اعتقاد به ذوب‌توان بودن قرآن بنا شده و در

فرایند تفسیر از روش عقلی - شهودی پیروی می‌کند.

بسط و تفصیل مبانی تفسیر عرفانی و روش‌های نیل به باطن کلام، مجال دیگری می‌طلبد. آنچه در این نوشتار در صدد ارزیابی آن هستیم، دیدگاه خاص یکی از اندیشمندان معاصر علوم قرآنی، یعنی محمدهادی معرفت، پیرامون تفسیر عرفانی است. در موضوع مکاتب تفسیری، که مکتب تفسیر عرفانی از جمله آن‌هاست، آثار گوناگونی به رشته تحریر درآمده است. از جمله آثار تأثیرگذار و مهم در دوران معاصر، فصلی از کتاب *التفسیر و المفسرون* محمدحسین ذهبی و بخشی از کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التثیب* محمدهادی معرفت است. برخی از محققان معاصر همچون گل‌دزبهر در کتاب *مذاهب التفسیر الاسلامی*، علی اکبر بابایی در کتاب *مکاتب تفسیری*، حسین علوی مهر در کتاب *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، سیدرضا مؤدب در کتاب *روش‌های تفسیر قرآن* و محمدکاظم شاکر در کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* نیز پیرامون روش تفسیر عرفانی و مبانی آن سخن گفته‌اند. همچنین کتاب *مکتب تفسیر اشاری* اثر سلیمان آتش و کتاب *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی* اثر محسن قاسم‌پور از جمله آثاری هستند که به طور مستقل، مکتب تفسیر عرفانی را بررسی نموده‌اند. در موضوع مکتب تفسیر عرفانی، چند مقاله نیز انتشار یافته‌اند؛ از جمله: «درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن» اثر محمد اخوان، «پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی و معرفی آثار» اثر غلام‌رضا نوعی، و «درآمدی بر تفسیر و تفاسیر عرفانی» اثر سیدعبدالوهاب شاهرودی. پیرامون موضوع نوشتار پیش رو نیز چند مقاله، از جمله «طرح و بررسی بطن از دیدگاه آیه‌الله معرفت» نوشته سعیده غروی، و «بطن و تأویل قرآن» که گزارش کرسی نظریه‌پردازی پیرامون تأویل قرآن با حضور آیه‌الله معرفت و جمعی از اندیشمندان معاصر علوم قرآنی بوده، به رشته تحریر درآمده‌اند؛ لیکن تا کنون دیدگاه آیه‌الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی به طور مستقل و کامل، مورد نقد و ارزیابی قرار نگرفته است.

ارزیابی و نقد دیدگاه خاصی که معرفت پیرامون تفسیر عرفانی دارد، هدف این مقاله است و از آنجا که نظرات او بر اندیشمندان معاصر علوم قرآنی تأثیرگذار است، ضرورت پرداختن به این موضوع را آشکار می‌کند. پرسش اصلی در مقاله پیش رو، این

است که بر دیدگاه خاص محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی، چه نقدهایی وارد می‌شود؟ همچنین پرسش از اینکه آیا تفاسیر عرفانی ذوقی و سلیقه‌ای است؟ آیا مراد از بطن قرآن، دلالت التزامی غیر بین کلام است؟ و آیا تفاسیر عرفانی از باب تداعی معانی است؟ سؤالات فرعی این مقاله به شمار می‌آیند.

برای پاسخ به این سؤالات، نخست به طور اجمالی دیدگاه معرفت پیرامون روش تفسیر عرفانی را گزارش می‌کنیم و سپس دیدگاه وی را پیرامون بطن قرآن و تفاسیر اهل معرفت، مورد نقد و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۱. گزارش دیدگاه محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی

محمدهادی معرفت که از این پس با لقب مشهورش یعنی آیه‌الله معرفت خوانده خواهد شد، فصل دوازدهم از کتاب ارزشمند *تفسیر و مفسران* که ترجمه‌ای تکمیل شده از کتاب *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب* و مورد تأیید نویسنده محترم بوده و نیز کتاب *التفسیر الاثری الجامع* را به موضوع تفسیر عرفانی و شیوه و روش اهل عرفان در تفسیر قرآن اختصاص داده است. از نگاه آیه‌الله معرفت، اهل عرفان صرفاً می‌خواهند حقایق هستی را با ریاضت‌ها و مجاهدت‌های باطنی به دست آورند و با این شیوه، به سراغ فهم قرآن رفته و با ذوق شخصی خود قرآن را تفسیر می‌کنند. لذا تفاسیر آنان بیشتر به تفسیر به رأی می‌ماند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ارائه نمی‌کنند (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۳۳۶-۳۳۷).

او در هر دو کتاب مذکور پس از تبیین معنای «تفسیر»، به بررسی معنای «تأویل» می‌پردازد. معرفت واژه «تأویل» را مأخوذ از ماده «أول» و به معنای «ارجاع» می‌داند. به نظر او، ارجاع در قرآن به دو معناست: ۱. ارجاع آیات متشابه به آیات محکم؛ ۲. ارجاع به فحوای عام آیه. وی تأویل به معنای نخست، یعنی ارجاع متشابهات به محکمات را از مقوله تفسیر، و ارجاع به فحوای عام آیه را بطن قرآن و از باب تأویل دانسته است (همو، ۱۳۸۷: ۱/۳۱).

به باور آیه‌الله معرفت، آن معنای عامی که با تأویل به دست می‌آید و به آن بطن گفته می‌شود، مدلول التزامی کلام و از نوع لازم غیر بین است. بر این اساس، تأویل در نگاه

او عبارت است از: «تبیین معنای عام مخفی و مورد نظر آیه که کشف آن نیاز به تعمیق و تدبّر داشته و با نگاه سطحی به ظاهر کلام حاصل نمی‌شود». البته باید توجه داشت که در تأویل همیشه بین معنای ظاهری آیه و معنای باطنی آن مناسبت وجود دارد؛ چرا که معنای باطنی، مدلول التزامی معنای ظاهری کلام است. به عبارتی دیگر، در تأویل باید بین معنای عامی که از فحوا و بطن آیه استنباط می‌شود، و بین معنای ظاهری آیه، پیوند و مناسبتی از نوع تناسب عام و خاص وجود داشته باشد، وگرنه دو معنا از هم بیگانه بوده و از مقوله تفسیر به رأی به شمار خواهد آمد (همان: ۳۲/۱).

محمدهادی معرفت در ادامه بحث از تأویل، کیفیت حصول معنای عام هر آیه را تبیین می‌کند. به نظر او، نخست باید با دقت و تأمل، مقارنات و ملابسات آیه را به حسب تنزیل ملاحظه کرد و سپس با کمک قاعده «سبر و تقسیم» منطقی، آنچه را که در رسالت اصلی آیه نقش دارد، باقی نگه داشت، و آنچه را که نقش ندارد، کنار گذاشت. وی پس از تبیین معنای تأویل قرآن، به بررسی ضابطه و شرایط آن می‌پردازد. به نظر آیه‌الله معرفت همان طور که تفسیر قرآن ضابطه‌مند و قاعده‌مند بوده و عدم رعایت این ضوابط و قواعد، مفسر را در ورطه تفسیر به رأی فرو می‌برد، تأویل آن نیز ضوابط و شرایطی دارد که باید رعایت شود (همان: ۳۳/۱-۳۴).

آیه‌الله معرفت پس از تبیین معنای تأویل و بیان ضوابط و شرایط آن، چستی و حقیقت تفسیر عرفانی را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. به نظر او، تفاسیر و تأویلات اهل معرفت از باب «تداعی معانی» هستند. تداعی معانی یا «الشیء یدکر بالشیء» یا «المنظیر یدکر بالمنظیر»، یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. به نظر او، اهل معرفت با شنیدن آیه‌ای از آیات قرآن، لطایف و ظرایفی که در اثر کثرت تلاوت قرآن و به کار بستن دستورات اخلاقی و سلوکی آن در زندگی روزمره برایشان حاصل شده، به ذهنشان خطور می‌کند. این انسباق معنایی، خارج از دلالت ذاتی الفاظ بوده و در محدوده فحوای عام قرار می‌گیرد (همان: ۴۶/۱؛ همو، ۱۴۲۸: ۹۵۰/۲).

معرفت پس از تبیین حقیقت تفسیر عرفانی، دسته‌بندی برخی از اندیشمندان معاصران علوم قرآنی را - که در باب تفسیر عرفانی مطرح کرده و آن را به دو نوع «تفسیر صوفی فیضی» و «تفسیر صوفی نظری» تقسیم نموده‌اند، نمی‌پذیرد. به نظر وی در

تفاسیر صوفیه، جز شدت و ضعف در تأویلاتی که به حسب ذوق و سلیقه صورت پذیرفته، چیز دیگری وجود نداشته و این تقسیم صحیح نمی‌باشد. بله، در بین صوفیان کسانی هستند که در تفسیر آیات، بین ظاهر و باطن جمع کرده‌اند، مانند قشیری، و برخی با قبول حجیت تفسیر ظاهری، فقط به ذکر تفسیر باطنی اکتفا نموده‌اند، مانند ابن عربی و روزبهان بقلی شیرازی. او در پایان، مهم‌ترین تفاسیر عرفانی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

آنچه گفته شد، گزارشی اجمالی از دیدگاه و نظرات آیه‌الله معرفت پیرامون بطن قرآن و تفاسیر اهل عرفان بود. در مقام جمع‌بندی دیدگاه آیه‌الله معرفت باید گفت که او نیز همانند بیشتر اندیشمندان علوم قرآنی، موضعی میانه نسبت به شیوه تفسیر عرفانی اتخاذ کرده است؛ بدین معنا که نه به صورت کامل شیوه تفسیر عرفانی را رد، و نه به طور کامل قبول می‌کند. در گزارش دیدگاه آیه‌الله معرفت، نکات و مطالب ارزشمند فراوانی به چشم می‌خورد. از جمله این موارد، مطالبی است که در مقدمه بحث پیرامون تصوف و عرفان و نسبت آن دو مطرح کرده است. همچنین مردود شمردن تقسیم تفسیر عرفانی به دو قسم نظری و اشاری، که از ابداعات محمدحسین ذهبی صاحب کتاب *التفسیر و المفسرون* می‌باشد، از دیگر نکات صحیح و مورد قبول دیدگاه وی به شمار می‌رود. اما علی‌رغم این مطالب ارزشمند و مقبول، چند نکته وجود دارند که نیازمند ارزیابی و دقت نظر بیشتری هستند. این نکات عبارت‌اند از:

۱. تفاسیر عرفانی بیشتر به تفسیر به رأی می‌مانند؛ زیرا مستندی جز ذوق و دعوی دریافت باطنی ندارند.

۲. آن معنای عامی که با تأویل به دست می‌آید و به آن بطن گفته می‌شود، همان دلالت التزامی غیر بین کلام وحی است.

۳. تأویلات و تفاسیر اهل معرفت از باب تداعی معانی هستند، یعنی ذهن انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود، حتی اگر معنای منسب ضد معنای اصلی باشد.

در ادامه، هر یک از این نظریات را به ترتیب مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

۲. ذوقی و سلیقه‌ای بودن تفاسیر عرفانی

یکی از انتقادهایی که محمدهادی معرفت به شیوه تفسیر عرفانی وارد کرده، این است که بیشتر صاحبان تفاسیر عرفانی، از مبانی و روش‌های متداول فهم متن و قواعد تفهیم و تفهّم پیروی نمی‌کنند و تفاسیر آنان ذوقی و سلیقه‌ای است. به نظر نگارنده، هرچند برخی از تفاسیر عرفانی به جهت عدم رعایت اصول و ضوابط تأویل، مصداقی از مصداقی تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند، اما شمول این نسبت به تمام تفاسیر عرفانی، به ویژه تأویلاتی که از ابن عربی (د. ۶۳۸ ق.) و شاگردان مکتب او به ما رسیده، صحیح نمی‌باشد؛ چرا که تفسیر عرفانی انواع گوناگونی داشته و بر پایه مبانی ویژه‌ای استوار بوده و آنان در تفسیر قرآن از روش‌های خاصی استفاده می‌کنند. اما از آنجا که فهم آثار ابن عربی برای کسانی که با اصول و مبانی نظام عرفانی او آشنا نیستند، بسیار مشکل است و چنین تصور می‌شود که وی در تفسیر آیات قرآن، از اصول متعارف تفسیر و مباحث عقلایی تفهیم و تفهّم پیروی نکرده و قرآن را با ذوق و سلیقه خویش تفسیر کرده است، حال آنکه بیشتر تفاسیر ابن عربی در حقیقت از مقوله فهم مراد متکلم محسوب می‌شوند و ذوق و سلیقه شخصی در آن نقشی ندارد، به منظور زدودن این باور ناصحیح، در ادامه به برخی از مبانی ابن عربی و شاگردش قونوی که در باب یکی از انواع تأویل عرفانی مطرح شده، اشاره می‌کنیم.

یکی از انواع تأویل عرفانی، تأویل عرضی است. تأویل عرضی عبارت است از اینکه یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی داشته باشد، به گونه‌ای که همه آن معانی مراد متکلم نیز باشند. در مقابل، تأویل طولی است که لفظ یک معنا داشته باشد و متناسب با مراتب فهم به نحو طولی در هر سطحی بالا می‌رود، به گونه‌ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام، تهافت و تناقضی ندارند و در طول آن قرار می‌گیرند. بحث «سیاق‌های شناور قرآن»، «پذیرش نظم و چینش حکیمانه سوره و آیات و کلمات قرآن» و نیز جواز «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا»، از مهم‌ترین مبانی جریان تأویل عرضی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۸-۲۳).

ابن عربی در باب ۴۱۸ کتاب فتوحات مکیه که در مورد ملاک فهم کلام متکلم

است، بعد از بیان تفاوت فهم کلام و علم به معانی لغات، به یکی از مهم‌ترین معیارهای پذیرش تأویل عرضی، یعنی رعایت اصل ظهورگیری و ارتکاز عرفی اشاره می‌کند (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲۵/۴). او در موضعی دیگر با تأکید بر اینکه یکی از ویژگی‌ها کلام خدا این است که همه وجوه معنایی یک آیه مراد حق است، تفسیر هر مفسری را تا زمانی که خارج از احتمالات و وجوه معنایی آن لفظ نباشد، مقبول دانسته و می‌گوید:

«لهذا كان كل مفسر فسر القرآن ولم يخرج عما يحتمله اللفظ، فهو مفسر» (همان: ۵۶۷/۲).

صدرالدین قونوی، از شاگردان برجسته ابن عربی و شارح آراء و افکار او نیز در تفسیر اعجازالبیان، به مهم‌ترین مبانی تأویل عرضی اشاره کرده و می‌گوید:

«هیچ کلمه‌ای از کلمات قرآن از آن‌هایی که در زبان دارای معانی متعدد است، وجود ندارد، مگر اینکه همه آن معانی مقصود خداست» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷).

به نظر او با وجود دو شرط، همه معانی یک لفظ مراد حق است؛ حتی اگر با سیاق اولی و ظاهری آیات سازگار نباشند. این دو شرط عبارت‌اند از:

۱. لفظ در آن زبانی که کتاب به آن نازل شده (زبان عربی) دارای چند معنا باشد؛
۲. اراده هر یک از معانی با اصول کلی عقل و قواعدی که در شریعت وجود دارد، سازگار باشد.

آری، ممکن است با توجه به سیاق و قراین موجود در آیه، از بین معانی مختلف یک لفظ، یکی از معانی ظهور بیشتری داشته باشد و استفاده از آن در مورد آیه با در نظر گرفتن سیاق اول و شأن نزول آیه مناسب‌تر باشد، اما این ظهور با مراد بودن همه معانی یک لفظ منافاتی ندارد؛ زیرا طبق برخی روایات (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۶: ۷۸/۸۹)، قرآن ظاهری دارد و بطون متعدد، و اطلاق کلمه بطن، بطون طولی و عرضی را شامل می‌شود.

بنابراین ابن عربی و شاگردش قونوی، اصول و مبانی و شروط این نوع از تأویل را تبیین کرده‌اند؛ چنان که از مبانی و اصول دیگر انواع تأویل عرفانی نیز سخن گفته‌اند. بنابراین خواه روش تفسیری او را بپذیریم و خواه نپذیریم، سخن محقق ارجمند که تفاسیر او را ذوقی قلمداد کرده و چنین تصور می‌کند که او از روش خاصی در تفسیر

پیروی نکرده، صحیح نمی‌باشد. به نظر نگارنده، عدم تصریح عرفا به مبانی تفسیری‌شان و مبهم بودن روش تفسیری اهل معرفت موجب شده برخی از اندیشمندان علوم قرآنی چنین بپندارند که تفاسیر عرفانی روشمند نبوده و اهل معرفت در تفسیر باطنی کلام وحی، ذوقی و سلیقه‌ای عمل کرده‌اند.

افزون بر آنچه گفته شد، تفاسیر عرفا در مقوله تفسیر به رأی مذموم نیز قرار نمی‌گیرند. توضیح اینکه مسئله حرمت «تفسیر به رأی» منشأ روایی دارد. در منابع روایی فریقین، احادیث فراوانی در مورد مذموم بودن تفسیر به رأی از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده‌اند. این روایات هرچند از لحاظ عبارت مختلف هستند، ولی مضمون تمام آن‌ها واحد است، تا جایی که برخی متفکران معاصر، ادعای تواتر آن را مطرح کرده‌اند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۲۶۷).

مسئله تفسیر به رأی و تعیین معنا و حدود آن، از قرن‌ها پیش دغدغه بیشتر قرآن‌پژوهان بوده و هر یک از آنان در کتب علوم قرآنی یا آثار تفسیری خود، پیرامون این مسئله قلم‌فرسایی کرده‌اند. یکی از دیدگاه‌های مطرح در باب تفسیر به رأی، دیدگاه ابوحامد غزالی است. دیدگاه وی از آن جهت که بر دیدگاه چند تن از متفکران شیعی از جمله ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۹-۷۳) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲۵۵/۲) تأثیرگذار بوده، برای ما اهمیت دارد. غزالی نیز پس از نقل چند حدیث در باب مذمت تفسیر به رأی و اشاره به این نکته که این احادیث ارتباطی با مسئله تدبیر و تفکر و فهم معانی باطنی قرآن ندارند، در مورد معنای تفسیر به رأی در این احادیث، دو احتمال مطرح می‌کند:

۱. یا منظور از این احادیث تفسیر قرآن بر اساس میل و خواهش‌های نفسانی است.
۲. یا مقصود عجله در تفسیر، به صرف ملاحظه معنای لغوی لفظ است؛ بی‌آنکه به سایر ویژگی‌های لغوی و قرائن کلام توجه شود (غزالی، بی‌تا: ۵۲۸-۵۲۷/۱).

امام خمینی نیز معنای تفسیر را شرح مقاصد کتاب و بیان منظور و مراد متکلم آن می‌داند. از دیدگاه ایشان، تفسیر به رأی در دو صورت صادق است: ۱- آیات الاحکام؛ ۲- تحمیل آراء و عقاید بر قرآن (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۹۱-۲۰۰). بر این اساس، استفاده‌های اخلاقی، عرفانی و ایمانی، داخل در مقوله تفسیر به رأی نیستند؛ زیرا از لوازم کلام به شمار

می‌آیند (همان: ۱۹۹)؛ چنان که بیان معارف و اسرار قرآن، اگر مستند به قرآن و احادیث یا موافق براهین عقلیه و عرفانیه باشد نیز تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید. همچنین بیان مصادیق از مقوله تفسیر به رأی محسوب نمی‌شوند؛ زیرا اصلاً تفسیر نیستند. نیز اگر مفسر نظری قطعی پیرامون معنای آیه‌ای ابراز نکند و آن را از احتمالات تلقی کند، از مقوله تفسیر به رأی خارج خواهد بود (همان: ۳۴۷).

در بین اندیشمندان علوم قرآنی نیز دیدگاه زرکشی، از علمای متقدم علوم قرآنی حائز اهمیت است. زرکشی در کتاب *البرهان فی علوم القرآن* بعد از نقل چند حدیث در باب نکوهش تفسیر به رأی، تفسیری را که مستند به اصل نباشد، از مصادیق این احادیث به شمار می‌آورد. او در ادامه با استناد به سخن بیهقی، رأی و اجتهاد در تفسیر را به رأی جایز و رأی ممنوع یا منهی عنہ تقسیم می‌کند. از نگاه بیهقی، اگر رأی و عقیده‌ای که مفسر در مورد تفسیر آیه‌ای مطرح کرده، برهان و دلیلی بر اثبات آن وجود داشته باشد، جایز است، اما اگر مستندی نداشته باشد، ممنوع و مورد نهی شارع است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۲-۳۰۴).

آیه‌الله معرفت نیز پس از ذکر احادیث نهی از تفسیر به رأی، و بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های مختلف، مقصود از تفسیر به رأی در احادیث را دو چیز می‌داند: نخست اینکه مفسر آیات قرآن را به قصد تحمیل عقیده و مذهبی خاص، بر رأی و نظر خود تطبیق و حمل نماید. دوم اینکه مفسر در تفسیر، استقلال و استبداد رأی داشته باشد و در فهم متن از شیوه عقلا پیروی نکند و آن را کنار بگذارد (معرفت، ۱۴۲۸: ۶۹/۲-۷۰).

بر این اساس، اگر کسی در تفسیر آیات قرآن، نظرات و عقاید خود را بر قرآن تحمیل کند یا از روش و شیوه دستیابی به مراد و مقصود متکلم وحی پیروی نکند، مرتکب تفسیر به رأی شده است. اکنون در مورد تفاسیر عرفانی می‌گوییم: بله! این انتقاد به صورت موجه جزئی بر برخی از تفاسیر عرفانی که یکی از این دو اصل یا هر دو را رعایت نکرده‌اند، وارد است و آن‌ها از مصادیق تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند. چنان که برخی از تفاسیر ظاهری نیز در این مقوله جای می‌گیرند. اما پذیرش این نسبت به صورت موجه کلیه مورد قبول نیست؛ زیرا اولاً بخشی از تفاسیر باطنی، نکات اخلاقی و عرفانی مستفاد از آیات هستند و چنان که برخی از معاصران نیز گفته‌اند،

این برداشتها که از راه تفکر و تدبر در آیات حاصل می‌شود، اصلاً تفسیر نیستند تا چه رسد به «تفسیر به رأی». ثانیاً برخی از این تفاسیر باطنی با شواهد قرآنی و روایی تأیید می‌شوند (بزدان‌پناه، ۱۳۹۲: ۲۳) و یا با قواعد عقلی و عرفانی مطابق هستند؛ لذا در تفسیر به رأی مذموم داخل نمی‌شوند. از این رو به نظر نگارنده، منشأ این نسبت و اتهام سه چیز است: ۱- همسان‌نگاری روش تفسیر ظاهری و روش تفسیر باطنی، ۲- یکسان قرار دادن کلام بشر عادی و کلام حق تعالی، ۳- عدم تفکیک بین مسئله تفسیر به رأی و مسئله فهم و تدبر و تفکر در قرآن.

۳. تأویل قرآن به معنای مدلول التزامی غیر بین کلام

بحث از چیستی تأویل و بطن قرآن، از آن جهت که اساس تفسیر عرفانی به شمار می‌رود، در شناخت این مکتب تفسیری اهمیتی ویژه دارد. دیدگاه آیه‌الله معرفت که تأویل قرآن را مفاد دلالت التزامی غیر بین کلام وحی دانسته، یکی از دیدگاه‌های خاص پیرامون معنای تأویل و بطن قرآن است. به نظر نگارنده، این دیدگاه چند مشکل اساسی دارد: نخست اینکه معنایی که با دلالت التزامی حاصل می‌شود، ارتباطی با بطن قرآن نداشته و در حیطه ظاهر کلام قرار می‌گیرد. این تلقی از معنای بطن، در واقع تحویل و فروکاستن بطن به ظاهر است و با روایاتی که بطن و ظاهر را در مقابل هم قرار می‌دهند، سازگاری ندارد. برای اثبات این مدعا ضروری است که پیرامون انواع دلالت التزامی، شروط و اعتبار آن به اجمال سخن گوئیم.

چنان که منطق‌دانان تصریح کرده‌اند، دلالت یعنی شیء به گونه‌ای باشد که ذهن انسان از علم به وجود آن، به وجود شیئی دیگر منتقل شود (مظفر، ۱۴۲۱: ۴۰). واضح است که این انتقال بی‌سبب نبوده و حکایت از نوعی ملازمه میان آن دو شیء دارد. ملازمه میان دو شیء گاهی ذاتی، گاهی طبعی و گاهی وضعی و قراردادی است. اگر ملازمه میان دو شیء وضعی باشد، به آن دلالت وضعی می‌گویند؛ در مقابل دلالت عقلی و طبعی. دلالت وضعی خود بر دو قسم است: ۱- دلالت وضعی لفظی و ۲- دلالت وضعی غیر لفظی.

در دلالت لفظی، کیفیت دلالت لفظ بر معنا، یا دال بر مدلول به سه گونه است:

۱- یا لفظ بر تمام معنای موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت مطابقی گفته می‌شود،
 ۲- یا لفظ بر جزئی از معنای موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت تضمینی گفته می‌شود،
 ۳- یا لفظ بر معنای خارج لازم موضوع له دلالت دارد که به آن دلالت التزامی گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸/۱). دلالت التزامی فرع دلالت مطابقی و بحث‌انگیزترین دلالات است. مباحثی همچون انتقاض دلالت التزامیه، مهجور بودن آن در علوم، نسبت آن با انواع دیگر از دلالات لفظی و قیود و شروط اعتبار آن، از جمله این مباحث می‌باشند. دلالت التزامی نیز در نهاد خود به دو نوع یعنی بین و غیر بین تقسیم می‌شود. تفاوت دلالت التزامی بین و غیر بین در این است که در دلالت التزامی بین به ویژه بین به معنای اخص، به صرف تصور ملزوم تصور لازم حاصل می‌شود، اما در غیر بین افزون بر تصور لازم و ملزوم، به استدلال نیز نیازمندیم. منطق دانان و علمای علم اصول فقه در اینکه انتقال از ملزوم به لازم در این نوع از دلالت، لفظی است (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۶۰) یا عقلی (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۲۸۴/۱) و همچنین در اینکه شرط دلالت التزامیه مطلق لزوم است (نفتازانی، ۱۴۲۵: ۵۱۲) و یا فقط لزوم ذهنی نه لزوم خارجی (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۸) اختلاف نظر دارند.

جدای از این اقوال و اختلافات، از آنجا که دلالت‌های سه‌گانه مطابقی، تضمینی و التزامی (بین یا غیر بین)، از اقسام دلالت وضعی لفظی می‌باشند و وضع و قرارداد لفظی یا وضع و عقل، در انتقال از ملزوم به لازم نقش دارند، از مقوله ظاهر و تفسیر محسوب می‌شوند، نه باطن و تأویل. بله، نهایت مطلبی که در باب دلالت التزامی، آن هم از نوع غیر بین می‌توان گفت اینکه کشف معنای مراد افزون بر تصور لازم و ملزوم، به جهد و تلاش علمی و تبیین و تدلیل محتاج است. علامه معرفت نیز در جلسه نقد و مناظره‌ای که با حضور اندیشمندان معاصر علوم قرآنی پیرامون ارزیابی دیدگاه خاص او نسبت به معنای تأویل و بطن قرآن برپا شده بود، به این مطلب تصریح کرده و می‌گوید:

«اصلاً تلاش بنده بر این است که این بطن را ظهر کنم، یعنی جزء دلالت لفظی به شمار آورم؛ چرا؟ چون اگر این پیام، جزء مدلولات آیه نباشد و به دلالت ظهور نیاز داشته باشد، یک فقیه نمی‌تواند به بطنی تمسک کند که آیه بر آن دلالت نداشته باشد، هرچند با اشاره» (علوی‌مهر و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۳۹).

به نظر نگارنده، وظیفه فقیه اخذ به ظواهر قرآن است نه بطون آن، و دلالت التزامیه در حیطه ظاهر غیر صریح قرار می‌گیرد. اینکه بطن قرآن را تحویل به ظهر آن کنیم تا حجیت آن برای فقیه اثبات شود، سخن ناصواب است و فلسفه شمول قرآن بر ظهر و بطون متعدد، که در واقع رعایت استعداد و ظرفیت بشر و بهره‌وری تمامی انسان‌ها با ظرفیت‌های مختلف از ساحت قرآن است، نادیده انگاشته می‌شود. لذا بطن غیر از دلالت التزامی است. دلالت التزامی و آن مفهوم عامی که با تنقیح مناظ حاصل می‌شود، در زمره ظاهر قرار می‌گیرد و برای فقیه حجت است.

دوم اینکه بر طبق مفاد برخی از آیات، اصل و حقیقت قرآن نازل شده برای بشر در ام‌الکتاب نزد خداوند تبارک و تعالی بوده و چنان که از برخی روایات استفاده می‌شود، بین ظاهر و بطون تودرتوی قرآن، تا مرتبه ام‌الکتاب، رابطه طولی برقرار است. حال اگر مراد از بطن، مدلول التزامی غیر بین کلام باشد، جایز است که مخاطب قرآن بتواند بر لایه‌های درونی‌تر که با چند واسطه در طول معنای مطابقی قرار می‌گیرد (مثلاً لازم لازم کلام، هرچند از لحاظ عقلی این امر ممکن است، اما در محاورات عقلایی به این لوازم باواسطه توجه نمی‌شود. در مورد قرآن نیز اعتماد به چنین لوازمی پسندیده نبوده و موجب معما شدن قرآن می‌شود، در حالی که قرآن کتاب بیان و روشنگری است. علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ۵۱ سوره کهف به این مطلب اشاره کرده و اخذ به لوازم باواسطه را موجب معما شدن کلام حق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۸/۱۳). از این رو بطن غیر از دلالت التزامی است؛ چرا که اخذ به بطون تودرتو و طولی قرآن جایز و مورد توجه اهل بیت علیهم‌السلام بوده و نیل به این بواطن و به ویژه ام‌الکتاب که به طهارت باطنی گره خورده، برای آن ذوات شریفه که مصادیق اتم و اکمل راسخون در علم هستند، کمال شمرده می‌شود.

سوم اینکه خداوند در آیه ۷ سوره آل عمران، علم تأویل را مختص به راسخان در علم دانسته است. همچنین در آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه، تماس و ارتباط با حقیقت قرآن در کتاب مکنون و نیل به اسرار و معارف باطنی آن، به مطهران اختصاص داده شده است. رسوخ در لغت به معنای ریشه‌داری و ثبات است و راسخان در علم

کسانی اند که در دانش ریشه دارند و علم در وجودشان رسوخ کرده و استقرار یافته است (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶: ۳۵۲). علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان ذیل آیه مذکور در مورد راسخان در علم می‌گوید:

«راسخان در علم آن‌چنان علمی به خدا و آیتش دارند که آمیخته با ذره‌ای شک و شبهه نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۴/۳).

رسوخ در علم با طهارت باطنی رابطه مستقیم دارد؛ چرا که طهارت باطنی یعنی زائل شدن پلیدی از قلب. لذا نتیجه طهارت، ثبات قلب در درک معارف حقه است، به گونه‌ای که فرد طاهر دچار هیچ شک و شبهه‌ای نمی‌شود، و چون در مرحله قلبی که همان مرحله علمی است، دچار تزلزل نمی‌شود، در مرحله عمل که لازمه علم است نیز ثابت قدم و استوار است و معنای رسوخ در علم چیزی جز این نیست. بر این اساس می‌توان گفت راسخان در علم که به تأویل قرآن آگاه‌اند، همان مطهران هستند.

بی‌شک مصداق تام و کامل راسخان در علم، پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام گرامی‌اش هستند؛ زیرا به گواهی آیه تطهیر، خداوند آن حضرات را از هر رجس و پلیدی تطهیر کرده و آنان بالاترین مرتبه طهارت و تقوا را دارند. لذا رسیدن به نهایی‌ترین بطن تأویل و بالاترین مراتب فهم قرآن، مخصوص به آن بزرگواران است، چنان که در کتاب شریف کافی از حضرت صادق علیهما السلام نقل شده که فرمود: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۱۳/۱).

اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که به دست آوردن معنای عامی که مدلول التزامی کلام است و به گفته محمدهادی معرفت از راه تنقیح مناط و الغاء خصوصیت و قاعده «سبر و تقسیم» منطقی حاصل می‌شود، چه ارتباطی با طهارت و رسوخ در علم دارد؟ اگر مراد از بطن قرآن، مفهوم عام باشد که انسان‌های عادی هم با تلاش و کوشش علمی به آن می‌رسند؛ لذا چه تفاوتی بین معصومان علیهم‌السلام و غیر آنان در کشف اسرار و معارف کلام وحی وجود دارد؟ در این صورت معنای حصر در دو آیه مذکور چه می‌شود؟

چهارم اینکه بر اساس مضمون برخی روایات، تمام آیات قرآن و حتی متشابهات آن ذوبطون هستند. از جمله این روایات، روایتی است که صفار در بصائر الدرجات از امام

محمد باقر علیه السلام نقل کرده است. در این روایت، فضیل بن یسار از معنای حدیث مشهور نبوی صلی الله علیه و آله که فرمود: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» سؤال کرده و حضرت باقر العلوم علیه السلام بی آنکه حدیث مذکور را رد کند، در جواب فرموده: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ...» (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۹۶/۱). لکن معنایی که آیه‌الله معرفت برای تأویل و بطن قرآن ذکر کرده، فقط شامل آیاتی می‌شود که پس از تنقیح مناط و الغاء خصوصیت، قابل حمل بر موارد مشابه باشد، نه همه آیات قرآن.

پنجم اینکه بر طبق مفاد برخی روایات، ذوبطون بودن از ویژگی‌های قرآن است. حال اگر بطن به معنای مدلول التزامی کلام باشد، دیگر مخصوص قرآن نیست؛ بلکه سایر متون و کلمات بشری نیز مدلول التزامی داشته و اخذ به آن‌ها جایز بوده و حتی در مواردی که از نوع بین به معنای اخص باشد، می‌توان متکلم را بر این گونه از لوازم سخنش ملزم ساخت.

البته اگر از برخی عباراتی که در کلمات آیه‌الله معرفت پیرامون معنای تأویل ذکر شده، همچون عبارت: «مدلول التزامی» و «مفهوم عام» چشم‌پوشی کنیم و دیدگاه او را با توجه به برخی از نمونه‌هایی که برای تأویل صحیح ذکر نموده، توجیه کنیم، می‌توان گفت تعریفی که وی نسبت به معنای تأویل و بطن قرآن ارائه کرده، برخی از اقسام تأویل همچون جری و تطبیق را شامل می‌شود. همچنین این دیدگاه، -بر فرض قبول نظر علامه طباطبایی که تأویل قرآن را نیل به بطن نهایی یعنی ام‌الکتاب دانسته و معانی تودرتو را از دایره تأویل خارج می‌داند- معانی طولی قرآن را که به نظر او دیگر تأویل خوانده نمی‌شوند، شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸/۳). لیکن به نظر نگارنده، تلقی آیه‌الله معرفت از تأویل و باطن قرآن، هرچند شاید مصادیق آیات و معانی طولی را که از لوازم معنای مطابقی است، شامل شود، اما با آنچه در آیات و روایات پیرامون تأویل و بطن قرآن گفته شده، ارتباطی ندارد.

۴. از باب تداعی معانی بودن تفسیر عرفانی

چنان که گفتیم، محمدهادی معرفت واردات و خواطری را که هنگام قرائت و تدبر در قرآن، در قلوب اهل معرفت حاضر می‌شود، از باب تداعی معانی دانسته و منشأ آن را

تلاوت همراه با حضور قلب عارف به شمار می‌آورد. به نظر نگارنده، خواطر و الهاماتی که هنگام تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شوند، از باب تداعی معانی نیست. به منظور تقریر بهتر دیدگاه ایشان، نخست معنا، اقسام و شرایط تداعی معانی را بررسی و سپس ادعای خود را اثبات می‌کنیم.

تداعی مصدر باب تفاعل از ریشه «دعو» به معنای یکدیگر را خواندن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۱۴). «تداعی معانی»^۱ یا «تداعی الخواطر» یعنی نفس انسان از تصور یک معنا، به معنایی دیگر منتقل شود. برخی روان‌شناسان در تعریف تداعی چنین گفته‌اند: «ایجاد رابطه بین تصورات ذهنی که در یک زمان اتفاق می‌افتند و از لحاظ ماهیت، یکسان و یا متضاد هستند» (مان، ۱۳۶۴: ۶۱۵/۱).

به عبارتی دیگر، بعضی نفسانیات با روابطی مخصوص، چنان پیوستگی به هم پیدا می‌کنند که هر گاه یکی از آنها در صحنه ذهن نمایان گردد، فوراً دیگران را نیز در آنجا حاضر می‌کند. این کیفیت، «تداعی معانی» نام دارد.

مسئله تداعی معانی از آنجا که یکی از ویژگی‌های نفس است، از مسائل «علم‌النفس» به شمار می‌رود؛ لذا هم در علم روان‌شناسی و هم در علم فلسفه از آن بحث شده است. در قرن بیستم میلادی، این مسئله در روان‌شناسی چنان جایگاهی پیدا کرد که مکتبی به نام مکتب تداعی‌گری در این علم تأسیس شد (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۴/۱). همچنین از جنبه‌ای دیگر که به بحث فهم متن اختصاص دارد، از این مسئله در دانش اصول فقه، در مباحثی همچون بحث استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، بحث وضع الفاظ و بحث ضد، سخن به میان آمده است. از آنجا که بحث ما پیرامون تفسیر قرآن است و قرآن به عنوان متنی الهی مطمح نظر ماست و در تفسیر متن، قواعد عقلایی فهم متن و کشف مراد متکلم و رابطه لفظ و معنا اهمیت دارد، در مسئله تداعی معانی، از بیان مباحث روان‌شناسی و فلسفی که مربوط به علم‌النفس و روان است، اجتناب نموده و فقط به مباحثی که پیرامون تفسیر متن است، می‌پردازیم.

به نظر برخی اصولیان، قانون تداعی قانونی غریزی و فطری است که نه تنها در

1. Association of ideas.

انسان، بلکه در تمامی حیوانات وجود دارد و تطبیق آن محتاج فکر و تأمل نیست (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۵۲). در واقع تداعی معانی، انتقال از ملزوم به لازم یا یکی از ضدین به ضد دیگر است (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۴۱/۲). بدری در معجم مفردات اصول الفقه المقارن در توضیح این اصطلاح می‌گوید:

«حضور معنی فی الذهن عند حضور معنی آخر، وهی حالة غریزیه غیر وضعیه تنشأ عن اقتران المعنیین فی الخارج أو الذهن لحادث ما...» (بدری، ۱۴۲۸: ۱۰۵).

یکی از مسائل مهم در نظریه تداعی معانی، مسئله قوانین تداعی یا کیفیت تداعی و توالی نفسانیات است. به ظاهر، ارسطو نخستین دانشمندی است که به این قوانین اشاره کرده است (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۵/۱). او ارتباط بین اموری را که در ذهن تداعی می‌شوند، تابع سه اصل مجاورت، مشابهت و تضاد دانسته است. مقصود از مجاورت، توالی زمانی یا مکانی دو یا چند شیء و رخداد است؛ مثلاً با شنیدن صدای «رعد»، واژه «برق» تداعی می‌شود، زیرا بنا به تجربه، شنیدن رعد و دیدن برق مجاورت دارند. همچنین اموری که ذهن میان آنها مشابهتی تشخیص داده باشد، نیز همدیگر را تداعی می‌کنند؛ یعنی حضور یکی از آنها در نفس، دیگری را در آنجا حاضر می‌کند؛ برای مثال، عکس صاحب عکس، پسر پدر، بهاژ جوانی، و خزان پیری را به یاد می‌آورد. تداعی معانی فقط مختص به امور متشابه نیست، بلکه گاهی امور متضاد نیز یکدیگر را تداعی می‌کنند؛ چنان که سفیدی سیاهی، و پیری جوانی را تداعی می‌کند. البته ناگفته نماند، چنان که برخی از متفکران نیز تذکر داده‌اند، دو اصل اخیر یعنی اصل مشابهت و تضاد را به نوعی می‌توان به اصل مجاورت برگرداند.

از دیگر مسائلی که تذکر آن در بحث تداعی معانی ضروری به نظر می‌رسد، مسئله قوانین انتخاب ذهن است. به دیگر سخن، در تداعی معانی ذهن، بر اساس چه قوانین و ملاک‌هایی از بین تمام ویژگی‌ها و خصوصیات که یک شیء یا یک رخداد در ارتباط با اشیاء و رخدادهای دیگر دارد، فقط برخی از آنها را انتخاب می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که این انتخاب تا حدی با قانون شیوع و تکرار، شدت تأثیر، قرب تحصیل، فقدان یا ضعف تداعی‌های مخالف و قانون تعلق خاطر توجیه می‌شود (سیاسی، ۱۳۴۵: ۱۵۶-۱۶۹).

اکنون با توجه به چیستی تداعی معانی و قوانین و ملاک‌های آن، آیا می‌توان واردات و خواطری را که هنگام تلاوت قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، از باب تداعی معانی دانست؟ به نظر نگارنده، افزون بر اشکالات و ایرادهایی که متفکران غربی و دانشمندان مسلمان بر اصل نظریه تداعی معانی وارد ساخته‌اند (شکرشکن و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۶-۴۰/۱)، بین اموری که یکدیگر را تداعی می‌کنند، با خواطر و واردات عرفانی که نوعی الهام به شمار می‌آیند، چند تفاوت عمده وجود دارد:

نخست اینکه قلمرو تداعی‌گرایی، تجربه مادی بوده و معانی از راه حس و خیال و در نهایت تفکر کسی در ذهن تداعی می‌شوند (همان: ۶۳-۶۰/۱)؛ حال آنکه خواطر و بواردی که بر اهل معرفت وارد می‌شوند، جایگاهشان قلب بوده و از مقوله کشف و فتح و علم لدنی وهبی به شمار می‌آیند و واضح است اموری را که فراتر از حدود تجربه است، نمی‌توان با روش تجربی مورد مطالعه قرار داد.

دوم اینکه در تداعی معانی، چنان که بیشتر اشاره کردیم، باید پیش‌زمینه ذهنی وجود داشته باشد؛ بدین معنا که قبلاً سابقه‌ای از معنای تداعی شده، به علاقه مجاورت یا شباهت و یا تضاد، در ظرف ذهن حضور داشته باشد. از این روست که تکرار یا تعلق خاطر و همچنین دیگر ملاک‌های انتخاب معنا، در تسریع امر تداعی تأثیرگذارند؛ حال آنکه اهل معرفت تصریح دارند که در روند فهم معارف باطنی قرآن، هیچ پیش‌زمینه ذهنی وجود نداشته و معانی باطنی پس از آماده‌سازی ظرف قلب برای دریافت اسرار و معانی غیبی، برای نخستین بار و یک‌باره بر قلب آنان وارد شده است. عبدالرزاق کاشانی در مقدمه کتاب *التأویلات* به این نکته اشاره کرده و در این باره می‌گوید:

«همانا هر وقت با خود عهد کردم قرآن را تلاوت کنم و با نور ایمان در معانی آن تدبر کنم، در حالی که بر انجام اوراد مواظبت داشتم، قلبم تنگ و دلم آزرده می‌شد و قلبم با این تلاوت باز نمی‌شد... تا اینکه با آیات قرآن انس و الفت گرفتم و شیرینی آن را چشیدم، اینک با قرائت آن نفسم نشاط دارد... زیر هر آیه‌ای از قرآن، معانی فراوانی برآیم آشکار شده که زبان قدرت وصف آن را ندارد؛ نه قدرتی بر ضبط و شمارش آن معانی دارم و نه صبر و قوتی بر عدم نشر و افشاء آن حقایق» (کاشانی، بی‌تا: ۵/۱).

کاشانی در عبارت مذکور، معانی متعدد باطنی را از باب فتح و کشف می‌داند و در ادامه، با تأکید بر اینکه این معانی از مقوله تفسیر خارج و به حیثه تأویل قرآن مربوط بوده و به حسب احوال، اوقات، مراتب و درجات سالکان، مختلف و متعدد می‌شوند، آن‌ها را فهم جدید تلقی می‌کند (همان: ۶/۱)؛ چرا که از نگاه اهل معرفت، هرچند باب وحی با هجرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله از دار فانی مسدود شده، لیکن باب فهم برای همیشه گشوده است و قرآن برای هر شخص در هر زمانی به حسب میزان طهارت و درجات و مراتب سلوکی او، پیامی تازه و نو دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۰/۱).

سوم اینکه اهل معرفت تصریح کرده‌اند معانی جدیدی که در تلاوت مکرر همراه با حضور قلب برای آنان حاصل می‌شود، از مقوله باطن قرآن بوده و مراد متکلم وحی می‌باشد. در بین دلالات، دلالت تصدیقیه تابع اراده است و دلالت تصویری هرچند قسیم دلالت تصدیقیه و از اقسام آن به حساب آمده، اما در واقع دلالت نیست و مجازاً از اقسام دلالت شمرده شده است و این تقسیم از باب تقسیم شیء به خودش و غیر خودش می‌باشد؛ چنان که اصولیان گفته‌اند دلالت تصویری از باب تداعی معانی است (مظفر، ۱۴۳۰: ۶۵/۱ و ۱۵۱/۳). بر این اساس، اگر تفاسیر عرفانی را از باب تداعی معانی بدانیم، از محدوده دلالات خارج بوده و کشف مراد متکلم و در نتیجه تفسیر یا تأویل نخواهد بود؛ حال آنکه به تصریح اهل معرفت، آنان در روند فهم متن بر کشف مراد متکلم تأکید دارند (ابن عربی، بی‌تا: ۵/۴؛ قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۷). از این رو صاحب کتاب *بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول* در بحث جواز یا عدم جواز استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، این احتمال را که بطون تودرتوی قرآن از باب تداعی معانی باشد، رد کرده و ارتباط باطن را با قرآن، ارتباطی دلالی به شمار می‌آورد (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶: ۱۶۲/۱-۱۶۳). به عبارتی دیگر، دلالت تصویری از باب تداعی معانی به شمار می‌آید و نمی‌توان باطن قرآن را که ارتباط دلالی با ظاهرش دارد، از باب تداعی معانی دانست.

افزون بر آنچه گفته شده، با توجه به اینکه آیه‌الله معرفت ظهر قرآن را مدلول مطابقی، و بطن آن را مدلول التزامی غیر بین کلام می‌داند و به تصریح اصولیان، تداعی معانی فطری و غریزی بوده و از مقوله دلالات خارج است، پس در نتیجه، این معانی جدید که به روش شهودی کشف شده است، تفسیر قرآن به معنای عام، که تفسیر ظاهری و

تأویل باطنی را شامل می‌شود، نبوده و در واقع ذوقی و سلیقه‌ای می‌باشد. به عبارتی دیگر، آنچه آیه‌الله معرفت پیرامون مستنبطات عرفا گفته، تحویل و فروکاستن تفسیر به ذوق و سلیقه است؛ مطلبی که در بند نخست این مقاله مورد ارزیابی قرار گرفت. حال آنکه اندیشمندان علوم اسلامی تصریح کرده‌اند آنچه اهل معرفت از قرآن استنباط کرده‌اند، از مقوله تفسیر به معنای عام به حساب می‌آید. ملاصدرا، حکیم متأله شیراز، پیرامون مستنبطات اهل معرفت چنین می‌گوید:

«آنچه از اسرار و رموز قرآن که برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می‌شود، تناقضی با ظاهر آن ندارد، بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن بوده و رسیدن به لب و باطن آن از دریچه ظاهر و عبور از سیاق اولیه کلام امکان‌پذیر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی و ارزیابی دیدگاه محمدهادی معرفت پیرامون تفسیر عرفانی و معنای تأویل، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. هرچند برخی از تفاسیر عرفانی به جهت عدم رعایت اصول و ضوابط تأویل، ذوقی و از مصادیق تفسیر به رأی مذموم به شمار می‌آیند، اما شمول این نسبت به تمام تفاسیر عرفانی به ویژه تأویلاتی که از ابن عربی (د. ۶۳۸ ق.) و شاگردان مکتب او به ما رسیده، صحیح نمی‌باشد. به نظر نگارنده، منشأ این نسبت و اتهام سه چیز است: ۱- همسان‌انگاری روش تفسیر ظاهری و روش تفسیر باطنی، ۲- یکسان قرار دادن کلام بشر عادی و کلام حق تعالی، ۳- عدم تفکیک بین مسئله تفسیر به رأی و مسئله فهم و تدبر و تفکر در قرآن.
۲. تأویل قرآن به معنای دستیابی به معانی باطنی کلام وحی است. بطن غیر از ظاهر است و آنچه آیه‌الله معرفت پیرامون تأویل قرآن گفته و آن را به دلالت التزامی غیر بین کلام تنزل داده، ارتباطی با بطن قرآن نداشته و از مقوله تفسیر ظاهری به شمار می‌آید.
۳. اشارات و لطایفی که پس از تلاوت باطنی قرآن بر قلوب اهل معرفت وارد می‌شود، فهمی نو و جدید محسوب شده و هیچ پیش‌زمینه ذهنی پیرامون آن وجود نداشته تا آن‌ها را از باب تداعی معانی به شمار آوریم.

کتاب شناسی

۱. آل شیخ راضی، محمدطاهر، *بداية الوصول في شرح كفاية الاصول*، قم، دار الهدی، ۱۴۲۶ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، چهارده جلدی، تحقیق عثمان یحیی، مصر، بی‌نا، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. بدری، تحسین، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، تهران، المشرق للثقافة والنشر، ۱۴۲۸ ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *المطول*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۵ ق.
۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی علم الاصول*، تقریرات قطیفی، قم، حمید، ۱۴۱۴ ق.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، مصر، دار القلم، ۱۹۹۶ م.
۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. سیاسی، علی اکبر، *روان شناسی از لحاظ تربیت*، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۵ ش.
۱۱. شکرشکن، حسین و دیگران، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام*، تصحیح و تعلیق محسن کوچه‌باغی تبریزی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. علوی‌مهر، حسین و همکاران، «بطن و تأویل قرآن»، *نشریه کتاب نقد*، شماره ۳۵، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۱۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۹. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *درة التاج لغرزة الدباج*، به کوشش سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)*، تهران، ناصر خسرو، بی‌تا.
۲۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. مان، نرمان لسللی، *اصول روان‌شناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۳۰ ق.
۲۶. همو، المنطق، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۲۷. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.

۲۸. همو، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۲۸ ق.
۲۹. همو، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. موسوی خمینی، *سیدروح الله، آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. همو، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۳۲. موسوی خویی، *سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ ق.
۳۳. یزدان‌پناه، *سید یدالله، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات»*، نشریه حکمت عرفانی، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

اعتبارسنجی نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن با تأکید بر آراء امین خولی*

- سید محمود طیب حسینی^۱
- سید ابراهیم مرتضوی^۲

چکیده

«اعجاز قرآن» از مباحث مورد اعتنای اساطین علوم قرآن بوده و یکی از نظریاتی که در این باره مطرح کرده‌اند، نظریه «اعجاز روان‌شناختی» است. جستار پیش رو که از نوع تحقیقات کتابخانه‌ای است، اعجاز روان‌شناختی قرآن را با روشی توصیفی - تحلیلی، از منظر «امین خولی» محقق معاصر مصری، بررسی کرده است. نتیجه آنکه از نگاه خولی، اعجاز روان‌شناختی، یکی از وجوه اعجاز ادبی - بیانی قرآن محسوب می‌شود و مراد از آن، این است که قرآن با هدف پرورش انسان و اصلاح جامعه، در دعوت خویش زوایای پنهان نفس آدمی را مدنظر داشته و شناخت عمیق قرآن از این زوایا - که گزاره‌های علمی روز از روان انسان نیز آن را تأیید می‌کنند - نشان از الهی بودن قرآن و اعجاز آن دارد. با این حال، نظریه خولی با چند اشکال و ابهام مواجه است: نخست آنکه مقدماتی که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

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

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (si.mortazavi@yahoo.com).

برای نظریه خود پی‌ریزی کرده است، در برخی ابعاد و اجزاء با یکدیگر سازگاری ندارند؛ دوم آنکه مبانی دیدگاه وی با برخی از ضروریات دین منافات دارد؛ سوم آنکه وی برخی از مفاهیم کلیدی نظریه خود را تبیین نکرده است؛ و چهارم آنکه شواهد نظریه‌اش از بُعد کمی و کیفی ناتمام است.

واژگان کلیدی: قرآن، اعجاز روان‌شناختی، اعجاز ادبی، امین خولی.

مقدمه

اعجاز قرآن از مسائلی است که گونه‌های متعددی برای آن بیان گردیده و از ابعاد مختلف بررسی شده است. نگاه اساطین علوم قرآنی به مسئله اعجاز در چهار رویکرد «صرفه»، «اعجاز علمی»، «اعجاز تشریحی» و «اعجاز بیانی - ادبی» خلاصه می‌شود. اعجاز علمی خود، به سه شاخه «اعجاز تاریخی»، «اعجاز غیبی» و «اعجاز در حوزه مسائل جدید علمی» تقسیم‌بندی می‌شود (مطعنی، ۱۳۸۸: ۸۴ و ۹۷).

یکی از گونه‌های اعجاز قرآن، «اعجاز روان‌شناختی»^۱ است که امین خولی، بنیان‌گذار مکتب ادبی در تفسیر قرآن، از آن با عنوان «الإعجاز النفسی» نام برده و در مقاله خود با عنوان «البلاغة و علم النفس» و نیز تا حدودی در مقالات دیگر خود به تبیین و تشریح آن پرداخته است.

برای این قسم اعجاز، تحلیل‌های مختلفی از سوی محققان ارائه شده و به عنوان یکی از وجوه اعجاز علمی قرآن عنوان گردیده است. از این رو، تبیین و تشریح آن از منظر امین خولی - که یکی از ادبای بزرگ جهان عرب است و میانه خوبی با تفسیر علمی ندارد- نیازمند واکاوی است.

این جستار با روشی توصیفی - تحلیلی، با تعریف، بیان مبانی، پیش‌نیازها و نمونه‌های آن، عهده‌دار این امر است.

۱. شیوه روان‌شناختی با شیوه روان‌شناسی از ابعادی متفاوت است؛ «شیوه روان‌شناختی، کار ادیب است و در این شیوه - بر خلاف شیوه روان‌شناسانه که کار روان‌کاو است - ترکیب عناصر و نگاهی یکپارچه‌نگر مدّ نظر است. نکته‌سنجی روانی در کشف عوالم روان در شیوه روان‌شناختی بیش از روان‌شناسی است و شیوه روان‌شناختی گسترده‌تر از روان‌شناسی است» (قطب، ۱۳۹۰: ۳۸۲-۳۸۳).

پیشینه پژوهش

در رابطه با اعجاز روان‌شناختی قرآن، دو مقاله مستقل فارسی نگاشته شده است که عبارت‌اند از: «اعجاز روان‌شناختی قرآن در گستره اجتماع» (رضایی اصفهانی و احمدی‌فر، ۱۳۹۰) و «بررسی اعجاز روان‌شناختی قرآن» (مرویان حسینی و حسینی، ۱۳۹۲). مقاله نخست، از وجود گزاره‌های علم روان‌شناسی در قرآن و پیشتازی قرآن در طرح آن‌ها سخن گفته و مقاله دوم نیز به بحث بهداشت و روان پرداخته است و هیچ یک از آن‌ها ارتباطی با بحث حاضر ندارد.

در رابطه با امین خولی و آثار او نیز مقالاتی چند به رشته تحریر درآمده است که برخی از آن‌ها مانند: «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر» (کریمی‌نیا، ۱۳۸۴)، «نواندیشی در بلاغت» (طیب‌حسینی، ۱۳۸۶) و «تفسیر» (مرادپور و علی‌محمدی، ۱۳۹۰) ترجمه مقالات او هستند و برخی دیگر مانند: «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی» (طیب‌حسینی، ۱۳۸۷)، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر» (همو، ۱۳۸۸)، «تفسیر بیانی - ادبی قرآن، چستی، روش» (همو)، «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی» (قاسمپور، پویازاده و ایمانی، ۱۳۹۶)، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر» (رتراود، ۱۳۸۳) و «بررسی نسبت مکتب ادبی امین الخولی با اندیشه‌های معتزله» (پیروزفر و همکاران، ۱۳۹۵)، به توصیف، تحلیل و بعضاً نقد آرای خولی درباره مکتب ادبی وی اختصاص دارند.

در زبان عربی نیز نگاشته‌های متعددی با عناوین «الإعجاز النفسی» و «الإعجاز التأثیری» نوشته شده‌اند که بسیاری از آن‌ها مانند: «الإعجاز النفسی فی القرآن الکریم» از فاتح حسنی، «الإعجاز العلمی للقرآن الکریم فی علم النفس و التحلیل النفسی» از محمد رمضان محمد... بهداشت و روان و پیشتازی قرآن در طرح گزاره‌های علم روان‌شناسی را مطرح کرده و برخی از آن‌ها نیز به بیان برخی نکات روان‌شناسانه در تعبیر قرآن پرداخته‌اند. اما تا جایی که مورد جستجو قرار گرفت، مقاله‌ای که اعجاز روان‌شناختی قرآن را از منظر امین خولی بررسی کرده باشد، نوشته نشده است.

۱. اعجاز روان‌شناختی

اعجاز روان‌شناختی، یکی از وجوهی است که برای اعجاز قرآن ذکر کرده‌اند. خولی بعد از نقل دیدگاه دیگران درباره وجوه مختلف اعجاز قرآن از جمله: قول به صرفه، اعجاز اخبار غیبی، اعجاز عدم اختلاف و... آن‌ها را غیر قابل پذیرش دانسته (خولی، ۱۹۶۱: ۱۹۹-۲۰۰) و اعجاز روان‌شناختی قرآن را مطرح کرده است.

اعجاز روان‌شناختی - چنان که گفته‌اند- از چند زاویه قابل طرح است که عبارت‌اند از: پیشتازی قرآن در بیان گزاره‌های روان‌شناختی، استنباط نظام روان‌شناختی از قرآن و بررسی نقش قرآن در ایجاد تحول روانی بر مخاطبان (مرویان حسینی و حسینی، ۱۳۹۲: ۱). اما اعجاز روان‌شناختی از منظر امین خولی با هیچ یک از سه رویکرد مزبور همخوانی ندارد. خولی استخراج نظریات روان‌شناسی از قرآن را نمی‌پذیرد و در این باره می‌نویسد:

«ثَمَّةٌ مَعْنَى بَعِيدٍ، قَدْ سَبَقَتْ إِلَيْهِ أَوْهَامُ قَوْمٍ فِي هَذَا الْعَصْرِ... ذَلِكَ هُوَ اسْتِخْرَاجُ قَضَايَا عِلْمِ النَّفْسِ وَنَظَرِيَّاتِهِ مِنَ الْقُرْآنِ» (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۲): معنای دور از ذهنی وجود دارد که پسندار بیهوده برخی از مردمان این روزگار به آن سبقت گرفته است... آن، استخراج قضایا و نظریات روان‌شناسی از قرآن است.

رویکرد سوم - که اصطلاح بهتر آن، «اعجاز تأثیری» است- نیز نوع دیگری از اعجاز است و اعجاز روان‌شناختی از منظر خولی را بیان نمی‌کند؛ زیرا وی بعد از بیان تأثیر قرآن بر روح و روان آدمی و احساس لذت ناشی از شیرینی تلاوت و زیبایی موسیقایی قرآن و آهنگ برخاسته از حروف و نظم کلمات و هماهنگی جمله‌های آن می‌نویسد:

«تِلْكَ نَوَاحٍ لَا أَعْنِيهَا فِيمَا أُرِيدُ الْآنَ مِنَ الْقَوْلِ فِي صِلَةِ الْإِعْجَازِ بِعِلْمِ النَّفْسِ فَلَنْ أَقْصِدَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى وَإِنْ كُنْتُ لَا أَكْرَهُهُ» (همان: ۲۰۱): آنچه اکنون از پیوند میان اعجاز و روان‌شناسی مد‌نظر من است، به هیچ وجه این معنا نیست؛ گرچه این معنا در جای خود می‌تواند درست باشد.

خولی در تبیین نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن، آن را متکی به دو مسئله «اعجاز ادبی» و «هدایتگری» دانسته، می‌نویسد:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَنٌّ أَدَبِيٌّ مُعْجَزٌ ثُمَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُدًى وَبَيَانٌ دِينِيٌّ، لَنْ

یدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ورياضتها...» (همان: ۲۰۳)؛ قرآن از آن حیث که هنر ادبی اعجاز‌آمیز دارد و هدایت و بیان دینی نیز بر عهده آن است، بنابراین تنها درباره مسائلی سخن می‌گوید که بر محور تربیت نفوس بشری می‌چرخد.

او هدف قرآن را اصلاح زندگی و پرورش روان آدمیان معرفی می‌کند (همو، ۱۹۸۲: ۶۵) و اعجاز روان‌شناختی را نیز در راستای همین هدف شرح می‌دهد و عدم پذیرش تأثیرات قرآن در تفسیر اعجاز روان‌شناختی را نیز همین مسئله می‌داند و می‌نویسد:

«این مسئله بر احساس هنری و درک زیبایی سخن استوار گشته است؛ اما این امر تنها به الفاظ و عبارات قرآن برمی‌گردد، در حالی که قرآن خود را به هدایت، رحمت، بیان و بصیرت‌بخشی توصیف کرده است. بنابراین نمی‌توان این اعجاز را تنها به درک زیبایی‌های لفظی و آهنگ دلنواز آن استوار ساخت» (همو، ۱۹۶۱: ۲۰۱).

از نگاه امین خولی، فهم و تفسیر صحیح قرآن و بهره‌گیری از نور هدایت و تحلیل ابعاد بلاغی آن جز از طریق ادراک اصول روان‌شناختی‌ای که قرآن از آن بهره گرفته، امکان‌پذیر نیست و در تحلیل ایجاز و اطناب، اجمال و تفصیل، تکرارها، و مناسباتش ... باید دید که این کتاب مقدس چه رویکردی نسبت به نفس اتخاذ کرده است (همان: ۲۰۳). او معتقد است که قرآن در بیان آموزه‌های خود اصول روانی را مدنظر داشته و آن را در امر هدایتگری خود لحاظ کرده است^۱ و با آگاهی از شئون نفس آدمی - که هنوز علم به زوایای آن دسترسی پیدا نکرده است - الفاظش را در بافتی دقیق و همخوان با روان سامان داده شده است و همین مسئله نشان از اعجاز آن دارد:

«فقد جاء القرآن نسيجاً على قوالبٍ دقيقةٍ وأنوالٍ نفسيةٍ لا سبيلَ - في عهدِ نُزولهِ على الأقل - إلى التزَامِها ورعايتها بل لم تكن سبيلَ إلى التكهّن بطرفٍ منها أو التنبه لبعضها فهذا صنيعٌ فوق قدرة البشر...» (همان: ۲۰۴)؛ قرآن در قالب‌هایی دقیق و روش‌هایی

۱. «القرآن قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ومسارب الانفعال ونواحي التأثير وجوانب الاطمئنان وأثار من هذا ما أيد به حجته وأظهر دعوته» (خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۳-۲۰۴)؛ قرآن اصول روانی بیان را لحاظ کرده، اعم از مظاهر اعتقادی و مجاری تأثیر‌پذیری و حوزه‌های تأثیرگذاری و جنبه‌های آرامش‌بخشی، و آنچه قرآن از این بحث اقامه کرده، جملگی در جهت تقویت برهان خود و آشکار کردن دعوتش بوده است.

نفسی ریخته شده است که - حداقل در زمان نزول- نه تنها امکان رعایت آن وجود نداشته، بلکه حدس گوشه‌ای از آن یا توجه به برخی از جوانب آن نیز به هیچ وجه ممکن نبوده است و این مسئله، حکایت از آن دارد که قرآن فراتر از حیطه قدرت بشر است.

۲. مبانی اعجاز روان‌شناختی

مبانی هر علم یا نظریه، اصول موضوعه و باورهای بنیادینی است که آن علم یا نظریه بر آن‌ها استوار است (طیب‌حسینی و همکاران، ۱۳۹۶: ۶۱). نظریه اعجاز روان‌شناختی بر دو مبنای اصلی استوار است؛ یکی از آن‌ها، ادبی بودن زبان و متن قرآن و دیگری، پیوند وثیق میان روان‌شناسی و ادبیات است.

۱-۲. قرآن به مثابه کتاب ادبی

نگرش ادبی محض به کتاب مقدس بدون لحاظ کردن نگرش مؤمنانه، ریشه در پژوهش‌های محققان مغرب‌زمین دارد. محققانی چون ریچارد مولتن^۱ (در سال ۱۸۹۰)، رابرت آلتر^۲ و فرانک کرمود^۳ (در سال ۱۹۸۷)، از کارآمدی مسلم رویکرد ادبی به کتاب مقدس سخن گفتند و به برقراری ارتباط با آن، به عنوان یک اثر ادبی مهم و دارای قدرت عالی توصیه کردند (Mir, 2004: 3/60). برخی از پژوهشگران مسلمان نیز به تبع تأثیر‌پذیری از مطالعات مربوط به کتاب مقدس، ایده ادبی محض بودن قرآن را مطرح کردند (حسین، ۲۰۱۲: ۱۰) که از جمله آن‌ها، امین خولی است که قرآن مجید را عظیم‌ترین اثر ادب عربی می‌داند (خولی، ۱۹۸۲: ۷۶).

این مبنا در واقع یکی از مبانی مکتب ادبی خولی در تفسیر قرآن است و نظریه اعجاز روان‌شناختی وی نیز از این مبنا کلی پی‌ریزی می‌شود؛ زیرا تفسیر روان‌شناختی - که یکی از پیش‌نیازهای فهم اعجاز روان‌شناختی است و توضیح آن خواهد آمد- مبتنی بر فهم روان‌شناختی از متن ادبی است (همو، ۱۹۶۱: ۳۳۳) و این باور بنیادین است که ایده

1. Richard Moulton.
2. Robert Alter.
3. Frank Kermode.

مزبور را فراهم می‌سازد. علاوه بر این، روان‌شناسی یکی از علوم ادبی محسوب می‌شود (ر.ک: همان: ۳۱۵-۳۱۶) که در تحلیل ابعاد بلاغی و تفسیر ادبی قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد (اسعدی، ۱۳۹۲: ۲۲۲/۲؛ حکیمی، ۱۳۵۸: ۴۲-۴۳) و این اصول موضوعه، تئوری مزبور را شکل می‌دهد.

۲-۲. ارتباط میان روان‌شناسی و بلاغت

زبان عالی‌ترین و در عین حال، پیچیده‌ترین جلوه روان بشر است. «آنگاه که فردی سخن می‌گوید یا شاعری شعری می‌سراید، تمام قوای ذهنی، حالات عاطفی و تمایلات هشیار و ناهشیار او، لفظاً و معنماً در کلامش دخالت دارند» (چاوشی، ۱۳۸۱: ۱۲). از آنجا که روان‌شناسی و ادبیات هر دو با تجربه زبان و گفتار سروکار دارند، از این رو روابطشان با یکدیگر قهری می‌نماید (غیاثی، ۱۳۸۲: ۱۶۸). بلاغت نیز - که روح ادبیات است (خولی، ۱۹۶۱: ۱۹۱ و ۳۲۳) - پیوندی عمیق با روان‌شناسی دارد؛ زیرا «در بلاغت، سخن از تأثیر کلام در نفوس است و این تأثیر، چه منطقی باشد چه عاطفی، تأثیری روانی است». از سوی دیگر، «در علوم بلاغی از ابزارهایی چون تشبیه، استعاره و مجاز برای تعمیق تأثیرات کلام و ایجاد لذت و تقویت جنبه‌های زیبایی سخن استفاده می‌شود. این ابزارها عموماً شنونده را به فعالیت‌های متعدد ذهنی وا می‌دارند که بررسی شیوه این فعالیت‌های ذهنی جز با مددگیری از روان‌شناسی میسر نیست». علاوه بر این، «بهره‌گیری از ابزارهای بیانی مزبور، تنها یک فعالیت ذهنی صرف نیست؛ بلکه گاهی حاصل کیفیت پیچیده روحی و عاطفی آفریننده یک اثر ادبی است» (چاوشی، ۱۳۸۱: ۱۸-۱۹).

امین خولی نیز - مانند بسیاری از صاحب‌نظران^۱ - معتقد است که پیوند عمیقی میان بلاغت و روان‌شناسی وجود دارد. وی بعد از بیان رابطه میان هنر و روان آدمی می‌نویسد:

۱. در این باره می‌توان به آثاری چون: به سوی بخش ناآگاه متن، روان‌کاوی و ادبیات، روان‌کاوی متن ادبی اثر ژان بلمن - نوئل (Jean Bellmen - Noel)، بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی اثر حسین چاوشی، نقد روان‌شناختی متن ادبی اثر محمدتقی غیاثی و... اشاره کرد. تحلیل روان‌شناختی متن در آثار ادبی پیشینیان سابقه دارد که می‌توان به تحلیل‌های جاحظ و دیگران در این باره اشاره کرد (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۱۴۹/۱؛ صاوی جونی، ۱۳۸۷: ۱۷۸؛ غیاثی، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۷).

«عَلَىٰ هَذَا الْأَسَاسِ مِنْ عَلاَقَةِ الْقَنِّ بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ تُظْهِرُ صِلَةَ الْأَدَبِ بِالنَّفْسِ» (خولی، ۱۹۶۱: ۱۹۰)؛ بر این پایه، از پیوند میان هنر و نفس انسان، ارتباط میان ادبیات و نفس آشکار می‌شود.

و در تعبیری دیگر چنین می‌آورد:

«إِنَّ الْفَنُونَ عَلَىٰ اخْتِلَافِهَا - وَمِنْ بَيْنِهَا الْأَدَبُ - لَيْسَتْ إِلَّا تَرْجُمَةٌ لِمَا تَجِدُهُ النَّفْسُ» (همو، ۱۹۸۲: ۹۹)؛ هنرها از جمله ادبیات، علی‌رغم اختلافشان چیزی جز شرح حال درونی‌های روان آدمی نیست.

بلاغت از نگاه خولی، «هنر سخن گفتن و چگونگی جست‌وجوی زیبای آن است» (قطب، ۱۳۹۰: ۳۸۶) و با اینکه بلاغت را به دو دسته «بلاغت عجم و اهل فلسفه» و «بلاغت عرب و بلیغان» تقسیم‌بندی می‌کند و بلاغت اخیر را به عنوان بلاغتی آمیخته با حیات عاطفی و حقیقی مردم، در مقابل بلاغت خشک عجم و اهل فلسفه قرار می‌دهد (خولی، ۱۳۸۶: ۴-۸)، اما قائل است که هر دو قسم آن با روان‌شناسی ارتباط دارند (همو، ۱۹۶۱: ۱۹۶) و بر پایه این ارتباط است که ایده اعجاز روان‌شناختی خود را بنیان می‌نهد: «إِنَّ تَقْدِيرَنَا صِلَةَ الْبَلَاغَةِ بِعِلْمِ النَّفْسِ سَيَهْدِينَا فِي بَحْثِ مَسْأَلَةٍ قَدِيمَةٍ... هِيَ مَسْأَلَةُ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ» (همان: ۱۹۹).

«فَإِذَا كَانَ وَصَلَ الْبَلَاغَةُ بِعِلْمِ النَّفْسِ... سَيَهْدِينَا إِلَىٰ قَوْلٍ مُّحَدَّثٍ أَوْ رَأْيٍ جَدِيدٍ فِي فَهْمِ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ» (همان: ۲۰۱).

۳. پیش‌نیازهای فهم اعجاز روان‌شناختی

امین خولی در نگاه‌های خود، دو ابزار و پیش‌نیاز را برای فهم و درک اعجاز روان‌شناختی عنوان می‌کند که یکی «تفسیر روان‌شناسانه از قرآن» است و دیگری، «داشتن احساس هنری و ذوق ادبی» است که مستنداتشان در پی می‌آید:

۳-۱. تفسیر روان‌شناختی از قرآن

خولی فهم اعجاز روان‌شناختی را نیازمند تفسیر روان‌شناسانه از قرآن دانسته و تفسیر روان‌شناسانه را نیز مبتنی بر استخدام یافته‌های علمی درباره راز و رمز حرکات نفس انسان عنوان می‌کند و می‌نویسد:

«هذا الذى مهّدا السبيل إليه من فهم الإعجاز الفنّي بالمعاني النفسيّة يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانيّ؛ يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشريّة» (همان: ۲۱۱)؛ این چیزی است که مسیر را برای آن هموار کردیم؛ از فهم اعجاز هنری با استفاده از معانی روان‌شناختی که [این خود] به تفسیر روان‌شناسانه از قرآن نیاز دارد و برای تفسیر روان‌شناسانه باید تا حد ممکن به کشفیاتی که علم درباره اسرار حركات نفس بشر دست پیدا کرده است، تسلط یافت.

وی استخدام یافته‌های علمی برای شناخت روان انسان را مربوط به عرصه‌هایی می‌داند که مورد اشاره قرآن است و می‌نویسد:

«فی الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينيّة وجدله الاعتقاديّ ورياضته للوجدانات والقلوب واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه وتوارثته عن الأسلاف والأجيال وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ينقض مبرم هذا القديم ويهدم أصوله» (همان)؛ بهره‌گیری از این کشفیات مربوط به عرصه‌هایی است که قرآن دعوت‌های دینی‌اش، جدل اعتقادی‌اش، پرورش قلب‌ها، ابطال باورهای کاذب و توارثی از گذشتگان و تحلیه ایمانی نفس را مطرح کرده است.

۳-۲. داشتن ذوق ادبی و هنری

خولی اعجاز را امری تعلیل‌ناپذیر و متکی و مبتنی بر احساس هنری و ذوق ادبی عنوان می‌کند (همان: ۲۱۴) و کسی را موفق به درک آن می‌داند که در ویژگی‌های ترکیب‌های عربی بسیار تأمل کرده و به ملکه‌ای نفسانی در بلاغت رسیده باشد (همو، ۱۹۸۲: ۹۷). از نگاه او، کسی می‌تواند این اعجاز را درک کند که از تربیت هنری، مایه ذوقی و تجارب ادبی - که با استمرار و ممارست در متون ادبی به دست آمده است - بهره تمام داشته باشد (همو، ۱۹۶۱: ۲۱۵). خولی با استناد به سخن سکاکی، اعجاز را امری درک‌شدنی و وصف‌ناپذیر خواننده و «ذوق» را تنها مُدرک آن دانسته است:

«الإعجاز يدرک ولا يمكن وصفه ومدرك الإعجاز هو الذوق ليس إلا» (همان: ۲۱۴).

او بعد از نقل سخن سکاکی، خود را هم عقیده با او معرفی می‌کند و می‌نویسد:

«آثرت هذا الرأى ولا أزال حتى اليوم أثره ولا أرى فى هذا الإعجاز النفسى والتفسير النفسى ما يعود على هذا الرأى بشىء من النقص» (همان)؛ این دیدگاه را برگزیدم و هنوز نیز به آن باور دارم و درباره اعجاز و تفسیر روان‌شناختی معتقدم که کوچک‌ترین

نقصی به این دیدگاه وارد نیست.

۴. شواهد اعجاز روان‌شناختی

نمونه‌ای که خولی در جهت توضیح اعجاز روان‌شناختی ذکر و آن را تحلیل می‌کند، تکرارهای موجود در قرآن است. وی با طرح بحث ملال‌انگیز بودن مسئله تکرار، مبحث تکرار در قرآن را از مباحث مورد اعتنای قدما دانسته و به نقل قول برخی از اندیشمندان و ذکر تحلیل‌های آنان درباره تکرارهای قرآن می‌پردازد؛ اما به روش آنان در تحلیل این مسئله خرده می‌گیرد و می‌نویسد:

«چه بسا همه اندیشمندان قبل، این مسئله را از راهی غیر از راه روان‌شناختی - که همان راه فهم اعجاز هنری قرآن است - بررسی کرده‌اند» (همان: ۲۰۵).

خولی هیچ یک از آراء پیشین را نمی‌پذیرد و بعد از نقد اجمالی و ناتمام خواندن استدلال‌های آن‌ها می‌نویسد:

«این‌ها دیدگاه‌هایی درباره تحلیل تکرار است. احساس من این است که دیدگاه‌های مزبور پیوسته جایی را باز می‌کنند تا اعجاز به اعتبار روانی، انسانی و جهانی، علت آن بیان شود، طوری که شواهدی از احوالات روان بشر و تمایلاتش آن را تأیید کند. شاید^۱ آنچه روان‌شناسان می‌گویند، از همین باب باشد؛ آنان می‌گویند که تکرار از قوی‌ترین راه‌های اقتناع و از بهترین ابزار برای تثبیت نظر و عقیده در نفس انسان است. تکرار، این کار را به آسانی و ملایمت انجام می‌دهد، بدون اینکه با جدل یا مناقشه در نظم برهان و مخالفت آشکار با استدلال مخالفان، آن‌ها را تهییج کند. این شواهد و نمونه‌های عملی، روان‌شناسان ما را بی‌نیاز می‌کند از اینکه برای بیان علت تکرارهای قرآن، وجوه مختلف را اختراع کنیم و این مسئله را دستاویز جدل و اختلاف قرار دهیم» (همان: ۲۱۰).

بنت‌الشاطی نیز - مانند استاد و همسر خود - در باب تکرارهای موجود در قرآن، آن‌ها را با تحلیلی روان‌شناختی توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

۱. تحلیل روان‌شناختی، در مرزهای احتمال می‌ایستد و در بهره‌گیری از گزاره‌های علم روان‌شناسی، با احتیاط قدم برمی‌دارد.

«مطالعات روان‌شناختی پس از تجارب و آزمون‌های طولانی به اینجا منتهی شده که قوی‌ترین و تأثیرگذارترین اسلوب جهت استحکام و استواری سخنی در ذهن مخاطب و اقتناع او، بهره گرفتن از اسلوب تکرار است» (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۷۹/۱).

وی با همین نگاه به مسئله تکرار در سوره تکوین: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ۝ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ اشاره کرده و هم‌رای با زمخشری می‌گوید:

«این تکرار به جهت مبالغه در انذار آمده است؛ همان گونه که به شخصی که می‌خواهی نصیحتش کنی، می‌گویی: "أَقُولُ لَكَ ثُمَّ أَقُولُ لَكَ: لَا تَفْعَلْ هَذَا"» (همان: ۲۰۲/۱).

۵. تحلیل و نقد نظریه امین خولی

آنچه در پی می‌آید، تحلیل و نقد نظریه اعجاز روان‌شناختی خولی است.

۱-۵. اعجاز روان‌شناختی در بوته تحلیل

طبق برخی از دیدگاه‌ها، اعجاز روان‌شناختی از وجوه اعجاز علمی قرآن محسوب می‌شود و مراد از آن، پیشتازی قرآن در مطرح کردن مسائل بهداشتی - روانی و نیز بیان نکاتی است که از دستاوردهای علم روان‌شناسی امروز درباره روح و روان انسان و ویژگی‌های آن و نیز چرایی عمل به قوانین قرآنی و مانند آن محسوب می‌شود (ر.ک: کحیل، بی‌تا: ۲؛ رضایی اصفهانی و احمدی‌فر، ۱۳۹۰؛ مرویان حسینی و حسینی، ۱۳۹۲). برخی دیگر از محققان، رویکرد دیگری در پیش گرفته، آن را به معنای تأثیر قرآن بر جان سامعان و تالیان دانسته‌اند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: ۳۱). اما دقت در سخنان امین خولی و توجه به مبانی وی برای نظریه مزبور و نیز تأمل در تعریف او از اعجاز و تفسیر علمی نشان می‌دهد که وی این اعجاز را یکی از وجوه اعجاز ادبی - بیانی قرآن (خولی، ۱۹۶۱: ۲۱۴) و نیز جدای از اعجاز تأثیری می‌داند (همان: ۲۰۱).

تفاوت دیدگاه خولی با سایر دیدگاه‌ها این است که وی طرح گزاره‌ها یا نظریات روان‌شناسی توسط قرآن را نمی‌پذیرد و نقطه اصلی افتراق نظریه او با تفسیرهای مشابه از اعجاز روان‌شناختی این است که از دیدگاه او نفس انسان و خصائص آن، حلقه رابط میان قرآن و اعجاز روان‌شناختی است. از نگاه وی، قرآن نکات روان‌شناسانه درباره

نفس انسان را مطرح نکرده، بلکه شناخت عمیق خداوند از نفس آدمی و زوایای پنهانش سبب شده تا در قرآن به گونه‌ای سخن بگوید که همخوان با نفس و خصائص آن باشد و بهتر بتواند به هدف خود یعنی پرورش معنوی انسان و اصلاح جامعه دست یازد.^۱

خولی تنها کاربرد یافته‌های علم روان‌شناسی در مقوله اعجاز روان‌شناختی را در این می‌داند که باید محتاطانه از این یافته‌ها استفاده کنیم تا روح و روان انسان را بهتر بشناسیم و شناخت بیشتر و بهتر آن کمک می‌کند تا میزان رعایت اصل مزبور از سوی قرآن را روشن‌تر بفهمیم و تبیین نماییم (همان: ۲۰۴-۲۰۲ و ۳۲۵).

به نظر می‌آید آنچه خولی مطرح کرده است، با سخن برخی علما و عرفای بزرگ معاصر، اشتراک در نتیجه دارد. آیه‌الله بهجت درباره وجه اعجاز قرآن چنین می‌گوید: «وجه اعجاز را این طور تشخیص می‌دهم که جذابیت قرآن است. قرآن جذاب است [در لفظ و در معنا]... البته این در کلمات دیگران هم هست، اما مراتبش خیلی مختلف است» (بهجت فومنی، سخنرانی تصویری).

نتیجه‌ای که از دیدگاه خولی نیز به دست می‌آید این است که قرآن چون روان‌مدار سخن گفته و بیاناتش بر شناخت عمیق از نفس انسان متکی است، آدمی را مجذوب خود می‌سازد؛ مسئله‌ای که برخی از خاورشناسان مانند گولیت^۲ نیز اشاراتی به آن داشته‌اند (اعظم‌شاهد، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

۱-۱-۵. تنافی در مقدمات تعریفی اعجاز نفسی

خولی در سخنان خود، از یک سو قرآن و مقررات علمی را متنافی عنوان کرده، تلاش برای رابطه قرآن با علم را مردود دانسته و آن را آب در هاون کوبیدن عنوان کرده

۱. طرح نکات روان‌شناسانه یعنی بیان مستقیم گزاره‌های روان‌شناسی، اما روان‌مدار سخن گفتن یعنی عدم تصریح به هیچ گزاره‌ای و در عین حال رعایت نکات روان‌شناسانه در سخن گفتن. در واقع تفاوت میان آن، به مستقیم بودن و غیر مستقیم بودن آن‌ها بازمی‌گردد. در گونه روشی غیر مستقیم و نرم، متکلم - که خود از ویژگی‌های روانی مخاطب اطلاع کامل دارد - گزاره‌ای را مطرح نمی‌کند، بلکه با توجه به شناختی که از روان مخاطب دارد، به گونه‌ای سخن می‌گوید که بر جان مخاطب بنشیند و او را مجذوب خود سازد.

(خولی، ۱۹۸۲: ۶۴) و پیشتازی قرآن نسبت به نظریات روان‌شناسی را نیز پذیرفته است: «(لا نری سبق القرآن إلیه)» (همو، ۱۹۶۱: ۲۰۲)؛ اما از سوی دیگر تصریح کرده است که قرآن با آگاهی از شئون روان‌آدمی، موازینی روان‌شناختی را در دعوت خویش رعایت کرده که هنوز علم به آن نرسیده است و هر چه علم پیشرفت کند، آشکارتر خواهد شد و همین مسئله نشان از الهی بودن قرآن دارد (همان: ۲۰۴).

او از یک سو کتاب علم بودن قرآن - با رویکرد استخراجی و نیز رویکرد استخدای غیر محتاط‌گونه و پیشتازی قرآن در بهره‌گیری از یافته‌های نوپدید علم روان‌شناسی - را رد می‌کند؛ اما از دیگر سو آن را کتابی می‌داند که در دعوت خویش - با استخدام اصولی که پیشرفت علم روان‌شناسی آن را آشکار خواهد ساخت - به گونه‌ای سخن گفته است که پیشرفت علم، از ظرافت آن پرده خواهد برداشت و این، تناقضی است که در نظریه او دیده می‌شود؛ چنان که برخی از محققان معاصر نیز به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: رومی، ۱۴۱۸: ۹۷۹/۳).

خولی با اینکه در آثارش مخالفت صریح خود را با تفسیر و اعجاز علمی ابراز می‌کند، اما سخنان وی نشان می‌دهد که با برخی از انواع تفسیر علمی (و نه همه اقسام آن) مخالف است: «... مثل هذا الضرب أو بهذا النحو من التفسیر العلمی» (خولی، ۱۹۸۲: ۶۴) و چنان که خود او تصریح کرده است، مراد از این تفسیر علمی، استخراج علوم مختلف و اندیشه‌های فلسفی از قرآن، با پیش‌فرض احتوای قرآن بر جمیع علوم است (خولی، ۱۹۶۱: ۲۸۷). با این حال، وی با استخدام روان‌شناسی - به گونه‌ای غیر محتاطانه - برخی از آیات را تحلیل می‌نماید (رومی، ۱۴۱۸: ۹۱۷/۳).

بنابراین با توجه به سخنان وی، باید چند مطلب را از هم تفکیک نمود: نخست آنکه قرآن کتاب علم نیست، گزاره‌های علمی روان‌شناسی را در بر ندارد و استخراج این گزاره‌ها از آن نیز اشتباه محض است؛ دوم آنکه در تفسیر روان‌شناختی آیات می‌توان با احاطه بر مبانی و روش‌های شناخته‌شده، مسلّم و مشترک دانش روان‌شناسی، از آن‌ها استفاده نمود (گونه‌ی استخدامی تفسیر علمی یا نقد ادبی) (طیب‌حسینی، ۱۳۸۸: ۱۵)؛ سوم آنکه در اعجاز روان‌شناختی، استخدام گزاره‌ها با این هدف صورت می‌گیرد که همخوانی بیانات قرآن با سازوکار روح آدمی را بیان کند. اما دوباره با تناقض مواجه

می‌شویم؛ زیرا -چنان که پیشتر گفته شد- تفسیر روان‌شناختی یکی از پیش‌نیازهای فهم اعجاز روان‌شناختی است و -چنان که گفته شد- این گونه تفسیری مبتنی بر استخدام گزاره‌های مسلّم روان‌شناسی است، در حالی که در نظریه اعجاز سخن از استخدام نیست.

۲-۵. تنافی مبانی نظریه با ضروریات دین

در رابطه با مبنای نخست اعجاز روان‌شناختی، قرار دادن قرآن به عنوان یک کتاب ادبی، از ابعادی با الهیت آن همخوانی ندارد؛ زیرا یک متن ادبی دربردارنده عناصری چون عنصر عاطفه و خیال است. «خیال، حاصل نوعی تجربه (تجربه حسی) است که اغلب با زمینه‌ای عاطفی همراه است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۷). منظور از عنصر عاطفه نیز دو چیز است: یکی به تأثیرپذیری و واکنش درونی ادیب از یک حادثه ارتباط دارد که مسبوق به خلق اثر ادبی توسط اوست (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۹: ۶۷) و دیگری به ایجاد واکنش عاطفی در مخاطب مرتبط است.

عنصر خیال با توجه به نزول لفظ و معنای قرآن از جانب خداوند و منتفی بودن تجربه (حسی) درباره ساحت قدسی‌اش، درباره قرآن متصور نیست. عنصر نخست عاطفه نیز با عدم تحت تأثیر قرار گرفتن خداوند -که یکی از مسلمات علم کلام است (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۸/۱۰)- سازگاری ندارد.

مفروض گرفتن این مبنا، در آرای شاگردان خولی به وضوح مشخص است و برخی از آن‌ها چون حامد ابوزید (شاگرد غیر مستقیم) و خلف‌الله به نتایج غیر مشهوری رسیده‌اند که یکی از آن‌ها، دیدگاه خلف‌الله مبنی بر واقعی نبودن برخی از قصص قرآن و اسطوره‌ای بودن آن‌هاست (خلف‌الله، ۱۹۹۹: ۱۵۳).

در رابطه با مبنای دوم، پیوند میان بلاغت و روان‌شناسی، به تحلیل روان‌شناختی متن -که یکی از شیوه‌های نقد ادبی^۱ است- منتهی می‌شود. در تحلیل روان‌شناختی اثر ادبی:

۱- فرایند آفرینش اثر ادبی و عناصر احساسی و غیر احساسی دخیل در این فرایند،

۱. نقد ادبی به معنای نشان دادن معایب اثر نیست، بلکه از یک سو به کار گرفتن قوانین ادبی در توضیح اثر ادبی است و از سوی دیگر، کشف آیین‌های تازه ممتازی است که در آن اثر مستتر است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲).

۲- دلالت اثر ادبی بر ویژگی‌های روانی صاحب اثر، و ۳- نقش فاعلیت فاعل (قدرت ذاتی اثر ادبی) و قابلیت قابل (استعداد مخاطبان) در تأثیرگذاری اثر ادبی بررسی می‌شود (قطب، ۱۳۹۰: ۳۶۹-۳۶۸؛ قصاب، ۱۴۳۰: ۵۳-۵۴).

از این مباحث، بهره‌گیری از دسته اول و دوم در تحلیل روان‌شناختی قرآن با چالش مواجه است؛ زیرا لفظ و معنای قرآن از جانب خداوند فرو فرستاده شده و خداوند نیز از عوارض نفسانی و سایر متعلقات مربوط به موجودات مادی پیراسته است، مگر آنکه بگوییم از آنجا که خداوند قرآن را به زبان قوم نازل کرده (ابراهیم/۴) و مخاطب آن بشری است که عوارض نفسانی دارد، پس کاربرست تحلیل‌های مزبور می‌تواند کارا باشد. این مسئله به ویژه درباره آیاتی که دارای سبب نزول خاص هستند و ناظر به حوادث واقعی نازل شده‌اند و با بستر نزول پیوندی استوار دارند، ملموس‌تر است.

در نقد روان‌شناختی ادبی، چگونگی شکل‌گیری اثر ادبی بررسی می‌شود و اثر مستقیم شرایط در تکوّن آن مورد مذاقه قرار می‌گیرد (نجم، ۲۰۰۷: ۵۲۴). اما بررسی چگونگی شکل‌گیری قرآن که از طریق روح‌الامین بر قلب پیامبر ﷺ (ر.ک: شعراء/۱۹۳-۱۹۴) نقش بسته است و مبدای الهی دارد، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اساساً مسئله وحی که ارتباطی رمزآمیز میان یک مخلوق با خالق خویش است، امری تحلیل‌ناپذیر است و تأثیر مستقیم شرایط در تکوّن آیات نیز -چنان که گفته شد- در آیات دارای سبب نزول خاص ملموس است، اما آیات دارای سبب نزول عام، در این تحلیل چندان نمی‌گنجد.

بهره‌گیری از دسته سوم فوق (تأثیرگذاری اثر ادبی) در تحلیل روان‌شناختی متن قرآن مستقلاً با چالشی مواجه نیست. اما این مسئله نیز به «اعجاز تأثیری» قرآن مرتبط است و طبق تصریح خولی، به «اعجاز روان‌شناختی» آن ارتباطی ندارد. اعجاز تأثیری به «اثر خاص و دگرگونی‌ای گفته می‌شود که قرآن بر قلوب تالیان و سامعان خود اعم از مؤمنان و کافران بر جای می‌نهد» (خلیل، ۱۴۳۰: ۲۲) و این غیر از اعجاز مورد اعتقاد خولی است.

توجه به نکات فوق، استناد به «پیوند میان بلاغت و روان‌شناسی» برای ارائه ایده «اعجاز روان‌شناختی» از سوی امین خولی، تفسیر متفاوت وی از مقوله وحی را به ذهن خطور می‌دهد. گرچه در آثار وی، تعریف مستقل و صریحی از این مقوله وجود ندارد،

اما - چنان که گفته شد- تطبیق کامل قرآن به یک اثر ادبی، می‌تواند بیانگر این تفسیر متفاوت از وحی باشد؛ چنان که این انگاره در آثار برخی از شاگردان مستقیم و غیر مستقیم وی مانند خلف‌الله و ابوزید، به نتایجی غیر مشهور منجر شده است.

با این حال، آنچه خولی از پیوند میان بلاغت و روان‌شناسی برای اعجاز روان‌شناختی در نظر دارد، این است که باید بیانات قرآن را با کمک شیوه روان‌شناختی تحلیل نمود و ارتباط چگونگی و کیفیت بیان گزاره‌های قرآنی با شئون نفس آدمی را بررسی و تبیین کرد.

۵-۳. عدم توضیح مفاهیم کلیدی نظریه

در نظریه خولی، برخی از مفاهیم کلیدی وجود دارند که بدون توضیح رها گشته‌اند و تعریفی از آن‌ها ارائه نشده است. یکی از آن‌ها مُدِرکی به نام «ذوق» است که نقش کلیدی در فهم این گونه از اعجاز دارد. او اعجاز را امری مبتنی بر ذوق ادبی عنوان می‌کند (خولی، ۱۹۶۱: ۲۱۴)، اما هیچ توضیحی درباره آن نمی‌دهد.

درباره ماهیت ذوق که اکتسابی است یا فطری، جواب‌های بسیار متفاوتی داده شده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۳: ۳۰)، اما آنچه از کلام دانشمندان بزرگ در این باره مستفاد می‌گردد، چند نکته راهگشاست: نخست آنکه ذوق با عقل متفاوت است، زیرا عقل در تشخیص خوب و بد به محرکات و نتایج توجه دارد اما حکم ذوق ارتجالی، بلاواسطه و از مقوله کنش‌های غریزی باطنی و روحانی به شمار می‌آید (همان: ۱۶۷)؛ دوم آنکه ذوق به نفس مستعدی که هبه‌ای از جانب خداوند است، نیاز دارد تا از طریق تهذیب، تربیت و با ممارست در کلام بلغا، بزرگان ادبیات و علی‌الخصوص به وسیله تنزیه نفس از آنچه موجب فساد اخلاق و آداب است، نضج گرفته و به پختگی والاتری برسد (همان: ۳۱).

۵-۴. استقرار ناتمام شواهد و نقص از بُعد تحلیل کیفی

شواهد مورد استناد خولی در نظریه اعجاز روان‌شناختی از دو بُعد کمی و کیفی قابل نقد است. نقدی که از بُعد کمی به آن وارد است این است که وی تنها یک شاهد برای اعجاز روان‌شناختی ذکر کرده و به تعلیل آن از بُعد علم روان‌شناسی پرداخته است

(خولی، ۱۹۶۱: ۲۰۵) و این مسئله عملاً نظریه او را ناتمام باقی گذارده است. اگر تفاسیر دیگری از اعجاز روان‌شناختی داشته باشیم، می‌توانیم شواهد متعددی برای آن ذکر کنیم، مانند قصص قرآن و تأثیر آن در رفع بیماری‌های روانی مانند افسردگی، اضطراب و... که با عنوان «قصه‌درمانی» از آن یاد می‌شود و به عنوان یک روش درمان روانی در جهان شناخته شده است (ر.ک: اریکسون، ۱۳۷۵). البته با توجه به بار معنایی واژه اعجاز، نمی‌توان نام آن را اعجاز روان‌شناختی گذارد؛ زیرا هر قصه‌ای می‌تواند در این جهت عمل کند، گرچه میزان تأثیرگذاری‌ها در یک مرتبه نیست.

از بُعد کیفی نیز او با استناد به اقوال روان‌شناسان، همه تکرارهای موجود در قرآن را عامل تثبیت در نفوس عنوان می‌کند (همان). اما مرتبط ساختن همه تکرارهای موجود در قرآن به موضوع تثبیت یک اصل در نفوس، همیشه نمی‌تواند سخن درستی باشد؛ زیرا برخی از تکرارهای قرآن موضوعی نیست که با مسئله تثبیت در نفوس ارتباط داشته باشد؛ مانند آیه ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ (بقره/۱۳۴ و ۱۴۱). بنابراین می‌توان گفت که یکی از حکمت‌های تکرار در برخی آیات مکرر یا متشابه لفظی، مسئله تثبیت در نفوس است؛ گرچه می‌توان دیدگاه خولی را ناظر به مواردی دانست که میزان تکرار در آن‌ها بسیار است.

از سوی دیگر، خولی تنها به اصل مسئله تکرار اشاره می‌کند و بدون اینکه مصادیق مربوط به آن را ذکر نماید و بُعد اعجاز روان‌شناختی را - حداقل در چند مثال از قرآن- نشان دهد، آن را رها می‌کند؛ در صورتی که می‌توانست به ذکر مصادیق پردازد و نظریه خویش را به شکل ملموس تبیین نماید، چنان که در برخی روایات، تحلیل‌هایی در این زمینه آمده است:

«سبب نزول سوره کافرون این بود که جماعتی از قریش حضور پیغمبر اکرم ﷺ رسیدند و گفتند: ای محمد ﷺ! با ما موافقت کن تا ما نیز با تو موافقت کنیم؛ یک سال خدایان ما را عبادت کن تا ما یک سال خدای تو را عبادت کنیم. اگر دین ما بهتر باشد، تو از آن بی‌نصیب نخواهی بود و چنانچه دین تو بهتر باشد، ما از آن خیر بی‌نصیب نخواهیم بود.... جبرئیل نازل شد و این سوره را آورد و تکرار آن برای آن است که جواب آن‌ها را مانند خود ایشان بدهد...» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۱۳۶/۷).

نتیجه‌گیری

نظریه اعجاز روان‌شناختی قرآن، از جمله نگره‌های امین‌خولی، ادیب فقید مصری است که بر نفس انسان، ویژگی‌های آن و شناخت این ویژگی‌ها به عنوان حلقهٔ رابط میان قرآن و اعجاز تأکید ویژه‌ای دارد. بر اساس این نگره، شناخت قرآن از زوایای نفس آدمی و همخوان‌سازی بیانات خود با ویژگی‌های نفس او - که با هدف پرورش معنوی انسان و اصلاح جامعه صورت می‌گیرد - غیر بشری بودن آن را نشان می‌دهد؛ زیرا یافته‌های روان‌شناسی از روح و روان انسان، میزان رعایت اصل مزبور را از سوی قرآن نمایان‌تر می‌سازد و این شناخت عمیق از نفس انسان، از توانایی پیامبر اُمّی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج بوده و همین مسئله نشان از الهی بودن قرآن و اعجاز آن دارد. طرح این نظریه از سوی امین‌خولی - که در این نگاه جزء یکی از وجوه اعجاز ادبی - بیانی محسوب می‌شود - بر دو مبنای «قرآن به مثابه کتابی ادبی» و «ارتباط میان بلاغت و روان‌شناسی» پی‌ریزی شده است. اما این بنیان‌نهی، با ابهاماتی مواجه است؛ زیرا تشبیه کامل قرآن به یک کتاب ادبی، نتایجی به دنبال دارد که با وحيانیت آن سازگاری ندارد و از سوی دیگر، در پیوند میان بلاغت و روان‌شناسی، تحلیل روان‌شناختی قرآن - به عنوان یک متن ادبی محض - با باورهای کلامی مشهور ناسازگار است؛ زیرا در نقد روان‌شناختی ادبی متن، مؤلفه‌هایی وجود دارد که نه تنها معاضدتی با مقوله وحی ندارد بلکه با آن مغایرت دارد. با همه تلاش‌هایی که خولی برای تبیین نظریه خود کرده است، اما این نظریه ناتمام مانده است؛ زیرا وی برای تبیین نظریه اعجاز روان‌شناختی خود، تنها یک نمونه - یعنی تکرارهای موجود در قرآن - را ذکر می‌کند و با شیوه روان‌شناختی، تحلیل مختصری از آن ارائه می‌دهد و مصداقی نیز برای آن ذکر نمی‌کند. با این حال، ردّ پای نظریه وی در آثار برخی از شاگردانش مانند بنت‌الشاطی دیده می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. اریکسون، میلتن، *قصه درمانی*، ترجمه مهدی قراچه‌داغی، بی‌جا، اوحدی، ۱۳۷۵ ش.
۲. اسعدی، محمد و همکاران، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۳. اعظم‌شاهد، رئیس، *اعجاز قرآن از دیدگاه مستشرقان*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *اعجاز بیانی*، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۵. بهجت فومنی، محمدتقی، سخنرانی تصویری، مرکز تنظیم و نشر آثار حضرت آیه‌الله العظمی بهجت به نشانی: <bahjat.ir/fa/content/1101>.
۶. پیروفر، سهیلا و همکاران، «بررسی نسبت مکتب ادبی امین الخولی با اندیشه‌های معتزله»، *نشریه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۷. چاوشی، حسین، *بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی*، قم، خوشرو، ۱۳۸۱ ش.
۸. حسین، طه، *فی‌الصفی*، بی‌جا، مؤسسه هنداوی للتعلیم و الثقافة، ۲۰۱۲ م.
۹. حکیمی، محمدرضا، *ادبیات و تعهد در اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۱۰. خلف‌الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، عرض و تحلیل خلیل عبدالکریم، لندن - بیروت - قاهره، سینا للنشر - الانتشار العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۱. خلیل، مصطفی سعید مصطفی، *الاعجاز التأثیری للقرآن الکریم و اثره فی الدعوة الی الله تعالی*، قاهره، شركة اجالینا للنشر و التوزیع، ۱۴۳۰ ق.
۱۲. خولی، امین، *التفسیر؛ نشأته، تدرجه، تطوره*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۲ م.
۱۳. همو، *مناهج تجدیید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب (مجموعه مقالات)*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۶۱ م.
۱۴. رترود، ویلانت، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، *نشریه آینه پژوهش*، دوره پانزدهم، شماره ۸۶، خرداد و تیر ۱۳۸۳ ش.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، و مصطفی احمدی‌فر، «اعجاز روان‌شناختی قرآن در گستره اجتماع»، *نشریه قرآن و علم*، دوره پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۶. رومی، فهد بن عبدالرحمن، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، چاپ سوم، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین، *نقد ادبی، جستجو در اصول و روش‌ها و مباحث نقادی با بررسی در تاریخ نقد و نقادان*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا، *صویر خیال در شعر فارسی*، تهران، نگاه، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. شمیسا، سیروس، *نقد ادبی*، تهران، فردوس، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. صاوی جوینی، مصطفی، *شیوه‌های تفسیر قرآن کریم*، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. طب‌حسینی، سید محمود، «امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی»، *نشریه مشکوة*، شماره ۹۹، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۲۳. همو، «تأملاتی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، *نشریه قرآن‌شناخت*، دوره دوم، شماره ۴، پاییز و

- زمستان ۱۳۸۸ ش.
۲۴. همو، «نواندیشی در بلاغت»، نشریه آینه پژوهش، شماره ۱۰۵-۱۰۶، مرداد و آبان ۱۳۸۶ ش.
۲۵. طیب حسینی، سید محمود، علی خراسانی، محمد اکبری کارمزدی، و علی مدبر (اسلامی)، *تفسیرشناسی؛ مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۲۶. عبدالرحمن، عبدالله علی، *الاعجاز النفسی فی القرآن الکریم*، با اشراف محمد خازر المجالی، الجامعة الاردنیة، كلية الدراسات العليا، درجة الماجستير، ۲۰۰۵ م.
۲۷. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۸. غیاثی، محمدتقی، *نقد روان‌شناختی متن ادبی*، تهران، نگاه، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. فتوحی رودمعجنی، محمود، *بلاغت تصویر*، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. قاسمپور، محسن، اعظم پویازاده، و محدثه ایمانی، «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، *نشریه آموزه‌های قرآنی*، دوره چهاردهم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۳۱. قصاب، ولید ابراهیم، *مناهج النقد الادبی الحديث؛ رؤية اسلامیه*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۳۲. قطب، سید محمد، *اصول و شیوه‌های نقد ادبی*، ترجمه محمد باهر، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۳۳. کحیل، عبدالدائم، *روائع الاعجاز النفسی فی القرآن الکریم*، نسخه الکترونیکی، بی‌تا، قابل دسترسی در وبگاه <<http://www.kaheel7.com/ar>>.
۳۴. کریمی‌نیا، مرتضی، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، *نشریه برهان و عرفان*، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۳۵. مرادپور، سمانه، و علی علی محمدی، «تفسیر»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۶۲، فروردین ۱۳۹۰ ش.
۳۶. مرویان حسینی، سید محمود، و ابوذر حسینی، «بررسی اعجاز روان‌شناختی قرآن»، *نشریه قرآن و علم*، دوره هفتم، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۳۷. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، *ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی*، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۸ ش.
۳۸. نجم، محمد یوسف، *مناهج النقد الادبی بین النظرية و التطبيق*، مراجعة احسان عباس، بیروت، دار صادر، ۲۰۰۷ م.
39. Mir, Mustansir, "The Quran as Literature", in: *The Koran: critical concepts in Islamic studies*, Vol. 3, Colin turner (Ed.), Routledge Curzon, 2004.

مختصات تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر*

- بریوش حسین پور^۱
- سعید عباسی نیا^۲
- سید حسام‌الدین حسینی^۳

چکیده

تفسیر عصری از مهم‌ترین رویکردهای تفسیری است که خاستگاه آن، ارائه پیام‌های قرآن متناسب با مقتضیات زمان و نیازهای روز است. یکی از مسائلی که پرداختن به آن لازم و ضروری به نظر می‌رسد، بررسی مختصات آن در قالب‌های مختلف تفسیری است. بررسی مختصات تفسیر عصری در یک قالب خاص یا تفاسیر یک دوره زمانی مشخص، همچنان که می‌تواند در زمینه شناخت ماهیت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران (parivash.hoseinpour@yahoo.com).
۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران (نویسنده مسئول) (dr.abasinya@gmail.com).
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران (shesamhossrini@yahoo.com).

این رویکرد مفید واقع شود، برای آگاهی از جایگاه، نقش و تأثیرگذاری این رویکرد در آن قالب تفسیری نیز مؤثر می‌باشد. علی‌رغم اهمیت پرداختن به این مسئله و جایگاه مهم این رویکرد در عرصه تفسیر به ویژه تفسیر معاصر، این مسئله تا کنون مورد توجه قرار نگرفته و به آن پرداخته نشده است.

از این منظر، در این پژوهش تلاش شده است با کنکاش در تفاسیر ترتیبی معاصر، این پرسش مورد بررسی قرار گیرد که: تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر از چه مختصاتی برخوردار است؟ بر اساس یافته‌های پژوهش که با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و مطالعه منابع تفسیری معاصر انجام گرفته است، تفسیر عصری رویکردی است که در آن، مفسر می‌کوشد متناسب با نیازها، شرایط و مقتضیات زمانی عصر خود به تفسیر قرآن بپردازد، از این رو در دوره معاصر، انگیزه‌ها، دانش‌ها و تخصص مفسران، مقتضیات و نیازهای زمانی، تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و مسائل و جدال‌های فکری این دوره، سبب ظهور صبغه‌ای خاص از تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی شده است که از ویژگی‌ها و مختصاتی همچون: تأکید بر وحدت موضوعی آیات هر سوره، منظومه‌سازی آیات، توسعه مصداقی آیات، پاسخ‌گویی به مسائل و شبهات نوپدید و توجه به اقناع مخاطب برخوردار است.

واژگان کلیدی: تفسیر عصری، عصری‌گرایی، تفسیر ترتیبی، تفاسیر

معاصر.

۱. طرح مسئله

جامعه بشری همواره در حال تحول و دگرگونی است و به موازات این شرایط، اندیشه بشر نیز همواره کوشیده است متناسب با مقتضیات هر عصر، پاسخ‌گوی نیازها و دغدغه‌های آن دوره زمانی باشد. بر اساس اندیشه اسلامی، قرآن کریم بر حسب رسالت هدایتگری خود، پاسخ‌گوی مسائل بی‌شمار بشری است. به فراخور این مسئله در حوزه تفسیر قرآن، رویکردی همگام با دغدغه‌ها، مقتضیات و مسائل بشری شکل گرفته است که در اصطلاح، «تفسیر عصری» گفته می‌شود. «تفسیر عصری اصطلاحی جدید در حوزه تفسیر و تفسیرپژوهی است که خاستگاه آن، پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر انسان بر اساس عرضه این نیازها به قرآن می‌باشد. در این نوع رویکرد،

مفسر می‌کوشد دغدغه‌ها، نیازها، چالش‌ها و شبهات عصر خود را بر قرآن عرضه دارد و بر اساس پیام‌های دریافت‌شده از قرآن، حقیقتی جدید و متناسب با مقتضیات زمان و شرایط عصر خود ارائه دهد» (ایازی، ۱۳۷۸: ۲۹).

بر اساس دیدگاه تفسیر پژوهان، رویکرد تفسیر عصری پیشینه‌ای به بلندی تاریخ تفسیر قرآن دارد و این رویکرد از سده نخست هجری و دوران تابعان تا عصر حاضر مورد توجه مفسران قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۴۶/۲). اگرچه به لحاظ پیشینه عملی، تفسیر عصری همواره مورد توجه مفسران بوده، ولی به لحاظ بُعد نظری، برداشت‌ها و تلقی‌های متفاوت و بعضاً متضادی در این مورد به وجود آمده است، تا جایی که برخی تفسیر پژوهان از جمله عایشه بنت‌الشاطی در کتاب *القرآن والتفسیر العصری* ضمن مردود دانستن اعتبار این رویکرد، آن را تلاشی برای انحراف از درک صحیح قرآن و دگرگون کردن نص معرفی کرده‌اند (ر.ک: بنت‌الشاطی، ۱۳۹۸: ۱۲-۴۸). همچنان که در نقطه مقابل، حسن حنفی محقق و نواندیش مصری در مجموعه *التراث والتجدید* بر این باور است که تفسیر عصری، بازاندیشی و تجدید تراث است و نه دگرگون کردن نص. از نظر وی، تفسیر عصری اعاده تفسیر نص مطابق با نیازهای عصر است، نه اینکه هویت مستقلی یافته و از نص و حیات اجتماعی فاصله گرفته و دگرگون شده باشد (حنفی، بی‌تا: ۱۱-۱۳).

با در نظر داشتن دیدگاه‌های تفسیر پژوهان، به نظر می‌رسد در مورد رویکرد تفسیر عصری دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ یک دیدگاه تفسیر عصری را به مثابه رویکردی انحرافی در درک صحیح قرآن دانسته و آن را فاقد اعتبار می‌داند و در مقابل، دیدگاه دیگر ضمن معتبر دانستن اصالت این رویکرد، تفسیر عصری را رویکردی برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر می‌داند. یکی از مسائلی که پرداختن به آن می‌تواند در زمینه حل این مسئله و شناخت ماهیت این رویکرد مؤثر باشد، بررسی مختصات این رویکرد تفسیری است. بررسی مختصات تفسیر عصری در یک دوره زمانی یا قالب خاصی از تفسیر یک دوره، از یک سو می‌تواند در زمینه شناخت جایگاه و نقش این رویکرد در حوزه تفسیر مؤثر باشد و از سوی دیگر می‌توان از این طریق، برداشت‌های مختلف در این مورد را ارزیابی نمود.

علی‌رغم جایگاه مهم این نوع رویکرد در عرصه تفسیر قرآن به ویژه تفسیر معاصر، این مسئله تا کنون به شکل علمی، نظام‌مند و شایسته مورد توجه قرار نگرفته است. در این راستا با کنکاش در تفاسیر ترتیبی معاصر، تلاش خواهد شد تا این پرسش بنیادین مورد بررسی قرار گیرد که: تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر از چه مختصاتی برخوردار است؟

با توجه به جستجوهای که نگارنده اول درباره پیشینه و سابقه این مسئله در منابع علمی موجود از جمله در پایگاه‌های اطلاعاتی و نشریات معتبر داخل و خارج از کشور انجام داده است، چنین برمی‌آید که تا کنون به صورت جامع و مفصل، به مسئله مختصات تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی پرداخته نشده است. البته محمدعلی ایازی در کتاب *قرآن و تفسیر عصری* آورده است که تفسیر عصری در دوره معاصر از ویژگی‌هایی همچون: انتقال و توضیح شرایط عصر نزول، پاسخ به نیازها، نقد اندیشه دینی، طراوت در عرضه، پاسخ به شبهات، تأکید بر بُعد تربیتی و هدایتی و تفسیر علمی برخوردار است (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۸۲-۱۹۵). لیکن صرف نظر از اینکه برخی ویژگی‌های نام‌برده را نمی‌توان به عنوان ویژگی رویکرد تفسیری قلمداد نمود (برای نمونه: تفسیر علمی که یک گرایش تفسیری است)، ویژگی‌های مزبور مختص به قالب تفسیر ترتیبی نیست؛ بلکه نگارنده اول، این موارد را به عنوان ویژگی‌های عمومی رویکرد تفسیر عصری معرفی نموده است. از این جهت در این کتاب، مسئله مختصات رویکرد تفسیر عصری در تفاسیر معاصر مورد توجه نبوده و بررسی نشده است. لذا با توجه به خلأهای علمی در این زمینه، این پژوهش بر آن است که این مسئله را مورد بررسی قرار دهد.

۲. ماهیت و چیستی تفسیر عصری

تفسیر در اصطلاح مفسران عبارت است از زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار، که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است. البته تفسیر، تنها کنار زدن نقاب از چهره لفظ مشکل و نارسا نیست، بلکه عبارت است از زدودن ابهام موجود در دلالت کلام. بنابراین تفسیر در جایی است که گونه‌ای ابهام در لفظ وجود دارد که موجب ابهام در معنا و دلالت کلام می‌شود و برای زدودن ابهام و نارسایی، کوشش فراوانی می‌طلبند (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۸۱-۱۷۱). به عبارت دیگر، تفسیر قرآن کوشش یا فعالیتی است

برای روشن و آشکار کردن حقیقت معانی و دلالت‌های آیات آن؛ همچنان که علامه طباطبایی در این باره آورده است:

«تفسیر عبارت است از بیان کردن معنای آیه‌های قرآن، روشن کردن و پرده‌برداری از اهداف و مدلول آن آیه‌ها» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷/۱).

برای اصطلاح «تفسیر عصری» از سوی قرآن‌پژوهان معاصر، تعاریف مختلفی ارائه گردیده است. عفت شرفاوی در کتاب *الفکر الدینی فی مواجهة العصر* در مورد مفهوم این اصطلاح می‌نویسد:

«تفسیر عصری شیوه‌ای نو در ارائه بحث‌های جهان‌بینی و اعتقادی است که با روشی نو و مناسب و سازگار با تجربه فکری مسلمان معاصر و حیات و معاش وی است؛ بدین گونه که مفسر معاصر، دیگر به پاسخ‌گویی مسائل به صورت سنتی و کهن و مباحث کلامی پیشین نمی‌پردازد» (شرفاوی، ۱۹۷۹: ۴۲۲).

حسن حنفی در *مجموعه التراث و التجدید* در این مورد آورده است:

«منظور از تفسیر عصری تجدید تراث است، نه دگرگون کردن نص. بنابراین بازاندیشی میراث فرهنگی، اعاده تفسیر نص مطابق با نیازهای عصر است، نه اینکه هویت مستقلی یافته و از نص و حیات اجتماعی فاصله گرفته و دگرگون شده باشد. به همین دلیل، میراث فرهنگی مجموعه تفسیری است که در هر عصر مطابق با نیازها و درخواست‌ها پدید می‌آید» (حنفی، بی‌تا: ۱۱-۱۳).

محمدعلی ایازی نیز در کتاب *قرآن و تفسیر عصری* پیرامون این اصطلاح می‌نویسد: «تفسیر عصری شیوه‌ای نو در ارائه مباحث جهان‌بینی و اعتقادی است که مفسر با توجه به آگاهی‌هایی که کسب کرده و نیازهایی که در عصر خود درک می‌کند، پیام قرآن را شرح می‌دهد. در طرح مباحث به مسئله شرایط روحی مخاطبان و پرسش‌هایی که آن‌ها دارند، توجه می‌کند. لذا مطالب خود را مناسب و سازگار با دانش‌های عصر ارائه می‌دهد» (ایازی، ۱۳۷۸: ۲۹).

محمدهادی معرفت نیز می‌نویسد:

«تفسیر عصری آن است که چهره‌ای نو -متناسب با نیازهای روز- از قرآن نمایانده شود و حقیقتی جدید از پیام قرآن عرضه شود؛ زیرا اگر از نظر محتوا و تأمل در معانی و تطبیق شرایط، حرکتی و دگرگونی‌ای انجام نشده باشد، حقیقتاً چنان تحولی انجام

نگرفته و تفسیر به معنای واقعی نو نشده است. گرچه آرایش ظاهری در تعبیرها و کلمات در جای خود پسندیده و نیکوست، اما آنچه در تفسیر عصری مهم است، تبیین دیدگاه‌های قرآن نسبت به تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. در این صورت است که نیازهای عصر و ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای جامعه کونی اسلامی در سایه بیانات قرآنی روشن می‌گردد» (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۵۹/۲).

با در نظر داشتن نظرات ارائه‌شده چنین برمی‌آید که عصری شدن تفسیر، به معنای تناسب تفسیر با دغدغه‌ها، نیازها و مسائل معاصر می‌باشد. بنابراین تفسیر عصری، رویکردی معطوف به مقتضیات و مسائل عصری با بهره‌گیری از پیام‌های قرآن کریم است. به این شکل که مفسر می‌کوشد مسائل معاصر خود را بر قرآن عرضه دارد و پیام‌های متناسب با این مسائل را از قرآن دریابد. از این منظر، مفاهیمی همچون «تجدید تراث و بازاندیشی در میراث فرهنگی»، «تحول در تفسیر»، «نو به نو شدن تفسیر»، «پرهیز از پرداختن به مسائل کهن»، «سازگاری تفسیر با دانش‌های عصر»، «توجه به تحولات اجتماعی» که در نظرات مطرح‌شده مورد تأکید واقع گردیده، در بردارنده مفهوم «پاسخ‌گویی به مقتضیات عصری در تفسیر» است.

۳. بازتاب تفسیر عصری و عصری‌گرایی در تفسیر ترتیبی معاصر

«تفسیر ترتیبی» یکی از قالب‌ها و اسلوب‌های رایج تفسیری است. از این تفسیر با عناوین دیگری نیز تعبیر شده است. شهید صدر از آن با عنوان «تفسیر تجزیئی» یاد کرده است. در مقابل آن نیز بر تفسیر موضوعی، عنوان «تفسیر توحیدی» اطلاق کرده و آورده است که مراد از تفسیر تجزیئی آن است که مفسر آیات قرآن را با همان ترتیب پیوسته‌ای که در مصحف شریف آمده‌اند، تفسیر کند. در تفسیر تجزیئی، مفسر با تجزیه آیه به چند جمله، به تفسیر کلمه به کلمه و جمله به جمله آن می‌پردازد. اما در مقابل در تفسیر توحیدی، مفسر همه آیات مربوط به موضوعی اعتقادی، اجتماعی، معرفتی یا... را گردآوری کرده، آن‌ها را به عنوان یک واحد و یک کل در نظر گرفته، حقایق و اشارات موجود در آن‌ها درباره موضوعی خاص را استخراج می‌کند (صدر، ۱۳۹۹: ۲۵-۲۰).

علاوه بر مبنای تفسیر آیات بر اساس «ترتیب مصحف»، برخی تفسیر آیات بر اساس

«ترتیب نزول» را به عنوان تفسیر ترتیبی معرفی نموده‌اند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۲۱۷/۸). اما شیوه رایج و متداول مطالعات و تحقیقات تفسیر ترتیبی آن است که در مقام مفاهیم تفسیری، آیات قرآنی را بر حسب ترتیبی که در قرآن کریم آمده‌اند، مطالعه می‌کنند (حکیم، ۱۳۷۸: ۳۵۹).

یکی از مسائل مهم مرتبط با تفسیر ترتیبی، عصری‌گرایی در تفسیر یا گرایش مفسر است. در رویکرد عصری، مفسر می‌کوشد متناسب با نیازها، شرایط و مقتضیات زمانی عصر خود، تفسیری نوین و روزآمد از قرآن ارائه دهد. از این رهگذر، عصری‌گرایی در تفسیر، تلاش برای تناسب محتوا و جنبه‌های مختلف پیام با شرایط و مقتضیات عصر است. در این میان، تفسیر ترتیبی به عنوان متداول‌ترین قالب تفسیری، همواره بستر و ابزاری برای محقق نمودن این هدف بوده است؛ چرا که جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایتگری آن در همه عصرها و نسل‌ها از یک سو، و تحولات شگرف در جامعه بشری و پدیدار شدن پرسش‌ها، شبهات و نیازهای جدید از سوی دیگر، نیاز به تفاسیر عصری را امری اجتناب‌ناپذیر ساخته است. همچنان که تأثیر گسترش ابزارها و تعمیق علوم و فنی که در فهم و تفسیر قرآن مؤثرند، در کنار نیازهای پیچیده جوامع، این انگیزه را به وجود می‌آورد که به سوی رهنمودهای وحی و شریعت روی آورد. این انگیزه‌ها با آن ابزارها، فرهیختگان جهان اسلام را از روز نخست بر آن داشته بود تا با همه امکانات موجود، در تدبر و تعمق در آیات قرآن بکوشند و -طبق فرآورده‌های هر عصر- رویکردی نوین به قرآن داشته باشند. در عصر حاضر نیز با فزونی ابزارهای فهم و گسترش و پیچیده شدن نیازها، طبیعتاً رویکرد به قرآن و شریعت و دین، تحولی شگرف یافته و شاید بیشتر یا بهتر بتوان از مفاهیم و حیانی بهره برد؛ البته متناسب با زمان (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۴۹/۲-۴۵۰؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۶۷).

در دوره معاصر، «مقایسه میان وضعیت موجود مسلمانان و عقب‌ماندگی آنان از صنعت و تمدن جهان، افکار دیگری را در ذهن مصلحان پدید آورده و آنان را نسبت به وضعیت موجود دستخوش تردید کرده است. تحولات آزادی‌خواهانه در جهان به ویژه در کشورهای اسلامی، زمینه‌های امید و اعتماد و استقلال و هویت مستقل مذهبی و ساختن جهانی دینی - علمی را فراهم ساخته و به اصلاح‌گران این نوید را داده است

که اگر اندیشه دینی را بازسازی کنند و خرافات را از جامعه خود پالایش نمایند، می‌توانند آینده‌ای قدرتمند و بامعنویت داشته باشند. اما در این میان، همه سخن بر سر این است که چگونه و با چه تفسیر و دیدگاهی از دین و آموزه‌هایش، این مقصود حاصل می‌گردد؟ اینجاست که تفسیر از قرآن مطرح می‌شود و مفسر عصر را به اندیشه وامی‌دارد و نگرش او را به تفسیر بخشی از آیات دگرگون می‌کند» (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۱۱). بنابراین همگانی بودن هدایت قرآنی و لزوم جریان داشتن هدایتگری آن در همه اعصار از سویی و تحول و پیدایش مسائل نوین عصری و انکارناپذیر بودن تنوع اندیشه از سوی دیگر، گرایش عصری‌گرایی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. این عوامل و زمینه‌ها ایجاد نموده تا مفسران معاصر در تفسیر قرآن، بیش از پیش به فضای عصر و شرایط حاکم بر دوره معاصر توجه و عنایت داشته باشند و محققان این دوره کوشیده‌اند در قالب تفسیر ترتیبی، پیام‌ها و معارف قرآن را متناسب با حال و مسائل مخاطب و عصر خود ارائه دهند.

معرفت در کتاب *التفسیر و المفسرون* با توجه به تحولات تفسیرنویسی در دوره

معاصر، ۴ شیوه برای تفسیر عصری در دوره معاصر معرفی کرده است:

۱- شیوه علمی که با تأثیر از کشفیات جدید علمی پدید آمده و تفسیر را در حوزه‌های علوم مورد بررسی و تحقیق قرار داده است.

۲- شیوه ادبی - اجتماعی که متأثر از ادبیات معاصر و با توجه به نیازهای اجتماعی روز صورت گرفته است.

۳- شیوه سیاسی انحرافی که بر اثر تشعبات حزبی و گروه‌بندی‌های سیاسی پدید آمده در جوامع اسلامی به وقوع پیوسته است.

۴- شیوه عقلی افراطی که بر اثر خودباختگی در برابر تمدن معاصر و با گرایش‌های الحادی پدید آمده و سعی دارد تا آیات قرآن طبق نظریات علمی جدید تفسیر یا تأویل شوند و بیشتر صبغه تحمیل دارد تا تفسیر (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۴۶۶).

وی در ارزیابی این شیوه‌ها، پیدایش و شکوفایی دو شیوه نخست را به دنبال بیداری نسل جدید و بینش نوگرایانه با پایبندی به مبانی اسلام دانسته و بر این باور است که شیوه افراطی علمی از اول - جز در مواردی اندک - چندان پایه استواری نداشت و پس از مدتی رو به افول نهاد، همچنان که اثر درخوری نیز با نگرش و رویکرد سیاسی انحرافی

عرضه نشد؛ اما بر خلاف این دو شیوه، شیوه ادبی - اجتماعی از ابتدا بر پایه‌ای استوار بنا نهاده شد و با روند زمان شکوفا گردید (همان: ۴۶۶/۲-۴۶۷).

بنابراین باید میان تفسیر عصری و عصری‌گرایی در تفاسیر معاصر فرق گذاشت تا این دو خلط نگردند. از این منظر، هر تلاش و کوششی از سوی مفسران معاصر یا هر اثر تفسیری را که دارای رگه‌هایی از تفسیر عصری است، نمی‌توان عصری نامید؛ بلکه عصری بودن یک اثر تفسیری، زمانی محقق می‌شود که متشکل از مؤلفه‌های روزآمدی و تناسب با نیازها، شرایط و مقتضیات زمانی و نو بودن محتوای تفسیر و جنبه‌های مختلف پیام باشد و در عین حال از هر گونه افراط یا انحراف به دور ماند.

معرفت در التفسیر و المفسرون به معرفی تفاسیر ترتیبی معاصر که دارای رویکرد عصری‌گرایی‌اند، پرداخته است. مهم‌ترین تفاسیر نام‌برده توسط ایشان عبارت‌اند از: ۱. الجواهر فی تفسیر القرآن، ۲. التفسیر الفرید، ۳. تفسیر المراغی، ۴. فی ظلال القرآن، ۵. المنار (تفسیر القرآن العظیم)، ۶. المیزان فی تفسیر القرآن، ۷. الفرقان فی تفسیر القرآن، ۸. تقریب القرآن الی الأذهان، ۹. التحریر و التنویر، ۱۰. التفسیر المنیر، ۱۱. من هدی القرآن، ۱۲. من وحی القرآن، ۱۳. التفسیر الکاشف، ۱۴. تفسیر نوین، ۱۵. پرتوی از قرآن، ۱۶. مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ۱۷. تفسیر نمونه (همان: ۴۶۷/۲-۵۱۹).

البته با در نظر داشتن مفهوم و ماهیت عصری‌گرایی و نیز آنچه که تفسیرنگاران و مفسران معاصر در آثار خود آورده‌اند می‌توان آثار و تفاسیر دیگری را نیز در زمره تفاسیر با رویکرد عصری در دوره معاصر نام برد؛ همچنان که اساس فی التفسیر، تفسیر قرآن مهر و تسنیم تفسیر قرآن کریم از دیگر تفاسیری هستند که با توجه به انگیزه مؤلفان و نیز موضوعات مطرح‌شده در این آثار، می‌توان آن‌ها را در زمره تفاسیری دانست که عصری‌گرایی یا رگه‌های تفسیر عصری در آن‌ها مشهود است.

۴. مختصات تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر

رویکرد تفسیر عصری در تفاسیر ترتیبی معاصر دارای مختصات متعددی است که در ادامه، مهم‌ترین مختصات آن مطرح می‌شود.

۱-۴. تأکید بر وحدت موضوعی آیات هر سوره

قرآن کریم به رغم نزول تدریجی در طول ۲۰ یا ۲۳ سال، از ویژگی وحدت موضوعی برخوردار است و در باب موضوعات گوناگون، بین آیات هر سوره تناسب و هماهنگی کامل وجود دارد (مؤدب، ۱۳۷۹: ۱۵۵). با وجود اینکه مسئله وحدت موضوعی آیات سوره، چندان مورد توجه مفسران پیشین نبوده است یا رگه‌هایی از آن در آثاری همچون تفسیر *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور* ابراهیم بن عمر بقاعی (م. ۸۸۵ ق.) قابل ملاحظه است، اما به نظر می‌رسد تلاش برای فهم بهتر قرآن و دستیابی به لطایف تفسیری (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۶۵۸-۶۵۴/۸)، همچنین پاسخ‌گویی به برخی دیدگاه‌ها و شبهات مطرح‌شده از سوی خاورشناسان، از عوامل توجه مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر به این مسئله است. دیدگاه‌های برخی مستشرقان مبنی بر پراکندگی آیات و توجیه گسستگی آیات، از مهم‌ترین اسباب اهتمام قرآن‌پژوهان معاصر برای اثبات وحدت موضوعی آیات است (همان: ۶۵۵/۸). همچنین ارائه ادله و توجیهات متعارض در این باره که برخی اظهارات آنان به انکار و حیانی بودن قرآن می‌انجامد، از دیگر اسباب این مسئله است تا جایی که آرتور جان آربری در بخشی از مقدمه خود بر ترجمه قرآن آورده است: قرآن از هر انسجامی که مربوط به ترتیب نزول باشد و نیز از انسجام منطقی، بسی به دور است. خواننده قرآن به ویژه اگر ناچار باشد به یک ترجمه اکتفا کند، هر چند که آن ترجمه از نظر زبان‌شناختی دقیق باشد، بی‌شک از حالت ظاهراً بی‌نظم بسیاری از سوره‌ها حیرت‌زده می‌شود (دزاز، ۱۳۹۱: ۱۱۸؛ شحاته، ۱۹۹۸: ۷/۱).

مفسران و تفسیرپژوهانی که به این بُعد قرآن اهتمام ورزیده‌اند، معتقدند که این روش برای مطالعه و تفسیر قرآن سودمندتر از آن است که آیات سوره یکی پس از دیگری -برحسب ورود و ترتیب آن‌ها در سوره- مورد بررسی قرار گیرند. عبدالله محمود شحاته در *اهداف کل سوره و مقاصدها فی القرآن الکریم* با این دیدگاه به بررسی اهداف و مقاصد سوره قرآن پرداخته است که باید پیام و نقطه‌نظر سوره‌ها را اساس فهم آیات آن سوره تلقی کرد و لازم است که موضوع سوره به عنوان محور و مدار فهم آیات مدنظر باشد که آن آیات در حول همان موضوع نازل شده‌اند (شحاته، ۱۹۹۸: ۱۳-۷/۱). بر اساس این دیدگاه، قرآن برای هر سوره موضوعی مقرر کرده که این موضوع بر آن سوره

اشراف دارد، محتوای آن را زیر پوشش قرار می‌دهد و در کالبد آیات آن سوره جریان دارد. به باور شحاته، این دید وسیع و فراگیر که سرپای سیمای سوره‌های قرآن کریم را به رؤیت می‌کشد، می‌تواند شخصیت و سمت هر سوره‌ای را نمودار سازد و تلاوت‌کننده آن را در یک موضع و موقعیتی قرار دهد که پیام کلی سوره را باز یافته و موضوعات و مسائل آن را در محدوده جامع آن دقیقاً بررسی کند (ر.ک: همان: ۲۴-۷/۱).

از چهره‌های پیشگام تفسیر قرآن با محوریت موضوعی سور، «سعید حوئی» مفسر سوری است که در تفسیر *الاساس فی التفسیر*، نظریه‌ای کاملاً بدیع و جامع و اسلوبی ویژه و شاخص در باب انسجام مضمونی و وحدت سوره‌های قرآن در تفسیر ترتیبی ارائه و اجرا نموده است. حوئی ضمن اینکه بررسی مسئله وحدت قرآن را شاخصه اصلی تفسیر خویش برشمرده و بر اهمیت پرداختن به این مسئله در دوره معاصر تأکید نموده است (حوئی، ۱۴۰۵: ۹)، معتقد است که قرآن کریم در دو سطح یا لایه از وحدت برخوردار است: الف- در سطح سوره‌ها (پیوندهای مضمونی و ساختاری موجود بین سوره‌ها)؛ ب- در سطح آیات (پیوندهای لفظی و معنایی موجود بین آیات هر سوره) (همان: ۶۸۵/۲ و ۲۴۰۷/۵). وی در تفسیر خود برای نشان دادن وحدت موضوعی آیات، به ارتباط یکایک آیه‌های هر سوره با قبل و بعدشان پرداخته است و با نگاه مجموعه‌نگرانه‌ای که به آیات دارد، هر سوره را به چند «قسم»، هر قسم را به چند «مقطع»، هر مقطع را به چند «مجموعه یا فقره» و هر فقره را به مجموعه‌ای از آیات تقسیم کرده و مقاصد هر سوره را در هر یک از این بخش‌ها بررسی کرده است (همان: ۸۵۹-۷۰/۲). بدین شکل این مفسر در این اثر کوشیده است تا وحدت موضوعی آیات هر سوره را واکاوی نماید و در قالب تفسیر ترتیبی با بررسی پیوندهای عمیق میان سطوح و بخش‌های مختلف آیات هر یک از سوره‌ها، چشم‌اندازی نو به مسئله وحدت موضوعی و نقش آن در فهم معانی و مفاهیم قرآن فراهم آورد.

التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج یکی دیگر از تفاسیر ترتیبی معاصر است که به مسئله وحدت موضوعی آیات توجه و اهتمام دارد. وهبه زحیلی در این تفسیر در آغاز هر سوره، ضمن اینکه ارتباط آن سوره را با سوره پیشین یادآور شده است، از تناسب موضوعی آیات نیز غافل نبوده و در برخی مواضع آیات که تناسب

مشهود و آشکار بوده است، بخشی را با عنوان «المناسبة» به این مهم اختصاص داده و به اختصار مطالب مفیدی را یادآور شده است (زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۰۱/۱، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۴ و ۱۳۲). با در نظر داشتن این دیدگاه‌ها و اسلوب تفسیری مفسران معاصر روشن می‌شود که توجه به وحدت موضوعی در تفسیر آیات، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تفسیر ترتیبی با رویکرد عصری به شمار می‌رود که به سبب انگیزه‌هایی همچون کشف لطایف و نکات تفسیری و پاسخ‌گویی به شبهات عصری، مورد توجه مفسران قرار گرفته است.

۲-۴. منظومه‌سازی آیات

منظومه‌سازی آیات، روشی است که مفسر برای تفسیر آیه، به صورت روشمند، ضمن در نظر گرفتن همه قرائن درون‌متنی و بیرون‌متنی، برای نظریه‌پردازی، سایر آیات مرتبط با مفهوم مطرح شده در آیه مورد نظر را سامان می‌دهد و نظام می‌بخشد؛ مثلاً برای تفسیر یک آیه، کل آیات احباط، شفاعت یا کفر و ایمان را جمع نموده، دسته‌بندی می‌کند و در یک نظم و ساختار منطقی قرار می‌دهد تا نظریه قرآن مشخص گردد (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۳۷۳). از این منظر می‌توان گفت که منظومه‌سازی، ترکیبی از دو روش تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی است. منظور از روشمند بودن این است که این جمع و طرح آیات و نظریه‌پردازی، تحت ضابطه و قاعده‌مند می‌باشد و مفسر نمی‌تواند برخوردی به دور از ضابطه با قرآن داشته باشد؛ بلکه در مقام گردآوری و طرح آیات باید از ضوابط خاصی پیروی نموده و نیز در نحوه نتیجه‌گیری و داوری آن، از اصول حاکم بر تفسیر و شرایط آن بهره جوید و در گزینش آیات دقت لازم و کافی داشته باشد (بدالله‌پور، ۱۳۸۳: ۱۶). در منظومه‌سازی آیات، مفسر با مراعات نمودن ترتیب در تفسیر قرآن، به صورت آیه به آیه و سوره به سوره، از تفسیر موضوعی نیز استفاده می‌کند. بنابراین مفسر از این طریق، هر دو جنبه را با کمال دقت و ظرافت دنبال کرده، و تفسیری کامل در تمامی ابعاد عرضه می‌نماید. این روش در وصول به نظریات قرآن در زمینه‌های مختلف علوم انسانی تأثیر بسزایی داشته و موجب جلب توجه مفسران، دانش‌پژوهان و اسلام‌شناسان گردیده است (احسانی و همت‌بناری، ۱۳۸۷: ۴۸).

با توجه به کارکردهای این روش برای ارائه نظریات تخصصی قرآن نسبت به مسائل

روز، این روش مورد توجه مفسران معاصر قرار گرفته است. تفسیر المیزان از پیشگامان بهره‌گیری از این روش در تفسیر قالب ترتیبی است. در این اثر، مفسر برای تفسیر هر سوره، آیات کلیدی سوره را شناسایی کرده، سایر آیات مرتبط با موضوع آیه مورد بحث در آیات کلیدی را با ساختار نظام‌مند جمع و تفسیر نموده و نتیجه قابل برداشت از آن‌ها را ارائه کرده است؛ در حالی که چنین ویژگی در تفسیرهای گذشته یافت نمی‌شود. اگرچه گفته می‌شود برای استنباط موضوعاتی نظیر آیات الاحکام و قصص قرآن، برخی گروه‌ها و مفسران با روش‌های خاص خویش از جمع‌بندی آیات، چنین استفاده‌ای می‌نمودند (معرفت، ۱۳۷۹: ۵۲۰/۲) و قبل از تفسیر المیزان این روش وجود داشت، اما هیچ کدام از آن‌ها نتوانستند این روش را به شکلی کارآمد و در سطحی گسترده برای موضوعات مختلف قرآنی به کار گیرند.

علامه در مقدمه تفسیر خود، به طرح شیوه‌ها و مسلک‌های مختلف تفسیری که رواج داشته، پرداخته و با نقد بررسی آن‌ها، در پایان نتیجه می‌گیرد که بهترین شیوه تفسیر قرآن آن است که برای رفع ابهام از آیات قرآن به آیات دیگر مراجعه نمود و با ارجاع قرآن به قرآن به مقصود خداوند پی برد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۱). وی این روش را تفسیر حقیقی قرآن معرفی نموده و در مورد آن آورده است:

«یک روش برای فهم یک مسئله و تشخیص مقصود یک آیه، آن است که از نظائر آن آیه کمک گرفته تا منظور از آیه مورد نظر را به دست آوریم، [آنگاه اگر بگویم علم هم همین را می‌گوید، عیبی ندارد] و این روشی است که می‌توان آن را تفسیر خواند و خود قرآن نیز آن را می‌پسندد؛ چون قرآن خود را «نَبِيًّا لِكُلِّ شَيْءٍ» می‌داند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد! قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدی و جداسازنده حق از باطل معرفی نموده، آن وقت چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور مردم در تمامی حوائج زندگی‌شان باشد، ولی در ضروری‌ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد و نه تبیان و نه فرقان و نه نور؟!» (همان).

بر این اساس می‌توان گفت که علامه کوشیده است بر مبانی و اصولی همچون: ناظر بودن آیات نسبت به یکدیگر، هدایتگر بودن قرآن، جامعیت و جهان‌شمول بودن قرآن، نور بودن و قابل فهم بودن آیات قرآن، برای تبیین و تفسیر آیات هر سوره و رفع

ابهام‌ها و گشودن پیچیدگی‌های آن‌ها، آیات کلیدی هر سوره را تعیین نماید و در قالب بحث‌هایی مستقل، بر اساس سایر آیات، جوانب مختلف آیه و موضوع مطرح‌شده در آن را بررسی و تبیین کند.

کارآمدی این روش برای ارائه تفسیر ترتیبی متناسب با شرایط عصر و نیازهای فکری و روحی انسان معاصر سبب شده است که مفسران پس از نگارش *المیزان* به این روش منحصر به فرد و ممتاز تمایل یابند. از مهم‌ترین آثار تفسیری که با پیروی از این شیوه به نگارش درآمده‌اند، می‌توان به تفسیر *تسنیم* جوادی آملی اشاره کرد. در این اثر نیز طرح کلی تفسیر ترتیبی با الگوی نظام‌سازی آیات است و در واقع این تفسیر، اسلوب و مشرب تفسیری *المیزان* را پی می‌گیرد. بر اساس نظریات و اسلوب تفسیری جوادی آملی که در این اثر ارائه شده است، اهتمام این مفسر برای اجرای این روش به وضوح نمایان است؛ ضمن اینکه مفسر در موارد متعددی در این اثر، بهره‌گیری از آیات را بهترین و برجسته‌ترین شیوه تفسیری می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱/۵۹-۶۳، ۵۸/۹ و ۵۹/۱۸).

در مقدمه این تفسیر، به نحوه اجرای این روش اشاره نموده و آورده است:

«در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبیر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آن‌ها باز شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی‌تر در تفسیر، بر این اساس است که برخی از آیات قرآن کریم همه مواد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده‌دار بخشی از مواد چنین بنایی است؛ آیات دسته دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شود» (همان: ۶۲/۱).

همچنین تفسیر *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه* از محمد صادقی تهرانی، از دیگر تفاسیر ترتیبی معاصر است که به این روش اهتمام داشته است. مفسر در مقدمه این اثر، این روش را به عنوان بایسته‌ترین روش تفسیری معرفی می‌نماید و سایر روش‌های تفسیری را نادرست می‌شمارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱/۲۴-۲۷). وی ضمن مقایسه این روش با روش بهره‌گیری از روایات در تفسیر، بر این باور است که برآیند این روش، دستیابی به نخستین مفاهیم و معارف قرآنی است؛ مرتبه‌ای از معنا که در چارچوب دلالت تطابقی آیه قرار دارد. در حالی که روایات تفسیری در صدد نشان دادن نمونه‌ها،

تأویل و معانی پنهان آیات است و نگاه روایات تفسیری به معانی ژرف‌تر کلام وحی است که غالباً فهم این معانی برای مردم مشکل و دشوار است (همان: ۱۸/۱-۳۶).
به این ترتیب می‌توان گفت که منظومه‌سازی آیات، یکی از مهم‌ترین مختصات تفسیر عصری برای دستیابی به مفاهیم و معارف قرآن کریم است.

۳-۴. توسعه مصداقی آیات

توسعه و تطبیق مصداقی آیات، یکی از مباحث مهم و ویژگی‌های بارز تفسیر عصری در دوره معاصر است. «مراد از تطبیق مصداقی، منطبق کردن آیات بر حقایق و واقعیات هستی و حوادث و اقوام و انسان‌های خاص است. اقوام و انسان‌هایی که مصداق پاره‌ای از اشارات قرآنی‌اند، گاه مربوط به عصر نزول آیات‌اند و گاه به دوران‌های قبل و بعد از عصر نزول مربوط می‌شوند» (چراغی، ۱۳۸۳: ۱۸). به نظر می‌رسد توسعه مصداقی در تفسیر معاصر، ریشه در قواعد مسلم تفسیری دارد؛ از جمله این قواعد، قاعده یا عملیات تفسیری «جری و تطبیق» یعنی اجرا و تطبیق آیه بر غیر مورد و معنای خاص آن است. همچنان که از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است که در مورد این قاعده تفسیری فرمود:
«وَلَوْ أَنَّ آيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوْلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۶۹/۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۸۹)؛ اگر بنا بود آیه‌ای که درباره قومی نازل شده، پس از مردن آن قوم، آن آیه نیز بمیرد، از قرآن چیزی بر جای نمی‌ماند؛ لیکن تا زمانی که آسمان‌ها و زمین باقی است، سراسر قرآن در جریان خواهد بود.

قاعده تفسیری «عدم تخصیص مورد» نیز می‌تواند به عنوان یکی از مبانی توسعه مصداقی آیات محسوب شود. بر مبنای این قاعده نمی‌توان شأن نزول را مخصص عموم و یا مقید اطلاق لفظی که در قرآن به کار رفته، دانست؛ زیرا خصوصیت واقعه‌ای که سبب نزول شده (شأن نزول)، با عمومیت عبارات و الفاظ منافات ندارد تا از آن دست برداریم. بلکه عمومیتی که در آیات است، حکم کبرای قضیه را دارد که به انضمام صغری (مثلاً شأن نزول)، نتیجه می‌دهد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۱۶/۱-۱۱۸).

در نظر داشتن این قواعد مسلم تفسیری و توجه به شرایط و مقتضیات عصر حاضر،

مفسران و قرآن‌پژوهان را بر آن داشت تا به مسئله توسعه مصادیق آیات، عنایت و اهتمام بیشتری داشته باشند. محمدهادی معرفت از جمله مفسران و قرآن‌پژوهانی به شمار می‌رود که به این قاعده و جواز به کارگیری آن در تفسیر باور داشته و در آثار خود از جمله مجموعه التمهید فی علوم القرآن به طرح دیدگاه خود در این مورد پرداخته است. وی در این مجموعه از جمله در فصل «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» (اعتبار به گستردگی لفظ است نه خصوصیت مورد) به این مسئله پرداخته است (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۶۱/۱-۲۶۳). از همین رو، وی بر این باور است همان طور که بر اساس این قاعده مثلاً آیاتظهار (نوعی طلاق جاهلیت) در مورد زنی به نام خوله است که شوهرش او راظهار کرده است، اما حکم آیات به وی محدود و منحصر نبوده، شامل هر مردی می‌شود که همسر خود راظهار کند، به همین صورت آیات لعان و قذف و حد سرقت و حد زنا و... نیز گسترش می‌یابد. پس این گونه تعمیم دادن آیات و احکام قرآن، امری مسلم و انکارناپذیر بوده و جای بحث ندارد؛ همچنان که فقها به همه آیات مشتمل بر احکام و تکالیف، نگاه عام دارند و ابداً آن‌ها را به خصوص مورد نزول محدود نمی‌سازند. بنابراین باید مقصود از این قاعده، توسعه بیشتری در احکام آیات باشد. این همان چیزی است که باعث شده اسباب نزول با این قاعده‌ای که بر آیات احکام حاکم است، با بحث تنزیل و تأویل که در روایات شیعی مطرح است، پیوند بخورد و از این نظر، هر آیه‌ای که به دنبال سببی نازل می‌شود، هم حکم سبب و مورد نزول خود را بیان می‌کند و هم دلالتی فراتر از سبب و مورد نزول دارد (همان). از این منظر، قرآن از جهت انطباق بر مصادیق گوناگون، ظرفیت‌های بسیار دارد و نمی‌توان کلام الهی را به مورد نزول محدود کرد، بلکه باید آن را به هر چیزی که مناسب آن مفهوم است گسترش داد.

تفسیر المنار از جمله آثاری است که به توسعه مصادیق آیات اهتمام داشته است و نویسندگان آن بر اساس مبنای جهان‌شمولی بودن قرآن معتقدند که اساساً قرآن به این شیوه سخن گفته است تا همیشه زنده و تازه باشد. در این تفسیر آمده است: خطاب‌های خداوند در قرآن، اگرچه متوجه مردم آن روزگار است، اما آنان ویژگی و خصوصیتی نداشتند که مخاطب انحصاری قرآن باشند؛ تنها خصوصیتشان این بود که

حیات آنان با نزول قرآن، هم‌زمان شد. مخاطب قرآن، نوع بشر است از دوران بعثت تا قیامت. بنابراین معارف قرآن، به معلومات زمان و عصر خاصی محدود نیست، بلکه مرزهای کفر و ایمان را درمی‌نوردد و بشر را به رگم کفر و ایمانش مخاطب قرار می‌دهد (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۰/۱، ۲۱۲ و ۴۴۸/۸).

یکی از شاخص‌ترین تفاسیر معاصر که به مسئلهٔ مصداق‌یابی و تطبیق آیات اهتمام داشته، تفسیر نمونه است. به کارگیری این روش برای تطبیق مفاهیم مطرح‌شده در آیات و ارائهٔ مصادیق آن به وضوح در این اثر، از ویژگی‌های بارز این اثر می‌باشد؛ برای مثال، این تفسیر، آیهٔ «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَبْرِئُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (اسراء/ ۳۳) را به وقایع معاصر در فلسطین اشغالی و جنگ تحمیلی عراق علیه ایران انطباق داده و آورده است:

«در عصر ما نیز گاهی جنایاتی رخ می‌دهد که روی جانیان عصر جاهلیت را سفید می‌کند و ما شاهد این گونه صحنه‌ها مخصوصاً از ناحیهٔ اسرائیل غاصب هستیم که هر گاه یک جنگجوی فلسطینی سربازی از آن‌ها را بکشد، بلافاصله بمب‌های خود را بر سر زنان و کودکان فلسطینی فرومی‌ریزند و گاه ده‌ها نفر انسان بی‌دفاع و بی‌گناه را در برابر یک نفر به خاک و خون می‌کشند. عین همین معنی را در جنگ تحمیلی که مزدوران بعث امروز بر ضد کشور اسلامی ما به راه انداخته‌اند، مشاهده می‌کنیم. باشد که تاریخ آینده در این زمینه قضاوت کند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۰۸/۱۲).

با تأمل در اسلوب تطبیق مفاهیم و مصداق‌یابی‌ها و نمونه‌های این مسئله در این اثر، مشخص می‌شود که نویسندگان این تفسیر کوشیده‌اند این نوع مفاهیم و مصادیق را اساس و پایهٔ تفسیر خود قرار ندهند؛ بلکه با نگاهی محتاطانه به علوم و دستاوردهای بشری، جانب احتیاط علمی را رعایت کنند و مصادیق و انطباق‌ها به صورت ظنی ارائه شوند. برای نمونه پس از تطبیق مفاهیم مطرح‌شده در آیات ۱۵ و ۱۶ سورهٔ تکویر به پنج سیارهٔ منظومهٔ شمسی آورده‌اند:

«به هر حال، گویا قرآن می‌خواهد با این سوگندهای پرمعنی و آمیخته با نوعی ابهام، اندیشه‌ها را به حرکت درآورد و متوجه وضع خاص و استثنایی این سیارات در میان خیل عظیم ستارگان آسمان کند، تا بیشتر در آن فکر کنند و به عظمت پدیدآورنده این دستگاه عظیم آشناتر شوند» (همان: ۱۹/۲۶).

بر این اساس به نظر می‌رسد تعیین مصادیق آیات و منطبق کردن مصادیق آیات بر وقایع، پدیده‌ها، مسائل و موضوعات عصر حاضر، از مهم‌ترین مسائل مورد اهتمام تفاسیر ترتیبی با رویکرد تفسیر عصری می‌باشد و مفسر می‌کوشد از این طریق، با عینی‌تر و محسوس‌تر شدن مفاهیم و حیانی، تفسیری متناسب با مسائل، شرایط و مقتضیات عصر ارائه نماید.

۴-۴. پاسخ‌گویی به مسائل و شبهات نوپدید

پرداختن به شبهات نوظهور، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و خصیصه‌های تفسیر عصری در دوره معاصر است. «از آنجا که زندگی انسان در بستر زمان در تحول است، طی ادوار تاریخی و شرایط گوناگون زیست بشر، پرسش‌ها و نیازهای جدیدی مطرح می‌شود. مفسر عصری با آگاهی و درک این نیازها به این مهم اهتمام می‌ورزد و پاسخ نیازها و مسائل مخاطبان خود را از قرآن می‌جوید و عرضه می‌کند» (ایازی، ۱۳۷۸: ۱۸۵-۱۸۶). از این منظر، آنچه در تفسیر عصری اولویت دارد، طرح شفاف و روشن دیدگاه قرآن درباره تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی و پاسخ روزآمد به شبهات عصری است. شبهات دینی فراوانی دغدغه انسان معاصر است که مکاتب غیر دینی و حتی ادیانی غیر از اسلام، پاسخی برای آن ندارند. شبهاتی همچون حقوق بشر، آزادی اندیشه و بیان، حقوق زن و فمینیسم، رابطه دین و حکومت با طرح سکولاریزم، حقوق اقلیت‌ها، روابط بین‌الملل و... نیازمند به پاسخ و بازاندیشی است که مفسران قرآن می‌توانند با پاسخ‌گویی به آن‌ها، نقشی مهم در این زمینه ایفا کنند و در جایگاه مراجع فکری و دینی جوامع با توجه به توانایی و ایمان لازم، دیدگاه قرآن را در مسائل فوق به خوبی روشن کنند. از این جهت، مفسران معاصر کوشیده‌اند ضمن تشخیص شبهات و چالش‌های فکری انسان امروز، در پرتو قرآن، حل این جدید را جستجو نمایند و در قالب تفسیر ترتیبی، موضع قرآن را در باب این مسائل روشن کنند و راه حل‌هایی را متناسب با آن‌ها ارائه دهند. جوادی آملی در مقدمه تفسیر تسنیم ضمن تأکید بر لزوم بررسی و پاسخ‌گویی به شبهات و سؤالاتی که به صورت عصری در مورد قرآن مطرح می‌شود، در بخشی با عنوان «شبهات نوظهور و فهم قرآن» به این مسئله پرداخته و

پرداختن به شبهات و سؤالات نوپدید را به عنوان رسالت اندیشمندان دینی و مفسران قرآن معرفی نموده است. از جمله ایشان در این باره می‌نویسد:

«رزق مشترک همه انسان‌ها اسلام است که روح همه ادیان توحیدی و الهی است و اما رزق خاص هر عصری، همان شریعت و منهاج است. معرفت دینی هر عصر نیز به تدریج و با زمینه‌های خاص خود به آنان افاضه می‌شود و یکی از زمینه‌های دریافت آن، سؤالات و شبهات نوپدید است. رسالت اندیشمندان دینی در عصر حاضر آن است که نسبت به آنچه در فضای علمی جهان کنونی می‌گذرد، به خوبی آگاه شوند تا در برداشت از آیات قرآنی و همچنین استنباط از روایات عترت طاهرین علیهم‌السلام گرفتار لبس یا مغالطه نشوند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۳۹/۱-۲۴۰).

بر اساس این دیدگاه، اگر مفسر عصری در پی معرفت دینی است، نمی‌تواند به اشکالات عصر خود بی‌توجه باشد، وگرنه رسالت خود را به خوبی انجام نداده است. البته در این زمینه، مفسرانی موفق‌تر خواهند بود که آگاهی بیشتری از مسائل عصر خود داشته باشند و جنبه‌های مختلف شبهات عصر خود را بهتر تشخیص دهند. نکته جالب در این نظر استاد، تعبیر نمودن از «رزق» برای شبهات و اشکالات عصری است. این تعبیر در حقیقت به این معنا اشاره دارد که این شبهات و مسائل، سبب رجوع مفسران و اندیشمندان به دین و قرآن می‌شود و این رجوع، بررسی و فهم و شناخت بهتر دین و بهره‌مندی از آن را فراهم می‌آورد. از این رو ایشان در جای دیگر، ضمن اشاره به این موضوع می‌نویسد:

«سؤالات انسان‌ها در اعصار پیشین، زمینه‌ساز دریافت رزق معرفتی همان عصرها بود و ما نیز باید نسبت به گذشتگان و کار علمی آنان به دید تکریم بنگریم» (همان: ۲۴۱-۲۴۰/۱).

طرح و پاسخ‌گویی به شبهات جدید، در روش تفسیری جوادی آملی به وضوح مشهود است؛ برای نمونه ایشان به یکی از شبهات جدید پاسخ داده و می‌نویسد:

«در این زمان، محقق‌نماهای وثیقین هند، ژاپن و دیگر کشورها، شبهه‌ای قوی دارند و آن اینکه "ما باید کسی را عبادت کنیم که او را بشناسیم و ما خدای نامحدود را نمی‌شناسیم تا او را عبادت کنیم!" پاسخ به این شبهه، مرهون فرقی گذاشتن بین معرفت گنه خدا و معرفت اجمالی اوست. آنچه که محال است، معرفت به گنه است و آنچه در عبادت لازم است، معرفت اجمالی معبود است» (همان: ۱۵۱/۸).

التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج از دیگر تفاسیر ترتیبی معاصر است که مفسر آن به موازات مسائل عصر و شبهات جدید، در پی تبیین آیات و پاسخ‌گویی به مسائل معاصر است. نمونه‌ای از طرح شبهات قرآنی در این تفسیر، توضیح مفاهیم آیه ۳۴ سوره لقمان است که بیان می‌دارد علم زمان قیامت، نزول باران، آنچه درون رحم‌ها قرار دارد، آینده افراد و مرگ آن‌ها در انحصار خداوند است. از میان این پنج مورد، دو مسئله مورد سؤال واقع شده که پیش‌بینی‌های هواشناسی در مورد بارش باران و امکانات پزشکی برای تشخیص دختر یا پسر بودن جنین سبب می‌شود که انسان نیز به این موارد علم پیدا کند. لذا وهبه زحیلی در این تفسیر در پی پاسخ‌گویی به این بوده و در مورد مسئله هواشناسی آورده است:

«آنچه آن‌ها گزارش می‌دهند، جنبه تخمین و گمان دارد و احتمال خلاف هم می‌رود؛ در حالی که خداوند علم یقینی به زمان نزول و کیفیت باران دارد و علمش هم با تحققش فاصله بسیار دارد. مثلاً اگر در هواشناسی پیش‌بینی فقط در فاصله‌های کوتاه انجام می‌شود، اما علم خداوند محدودیت ندارد» (زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۷۹/۲۱).

وی در ادامه، در مورد علم بما فی الارحام چنین پاسخ می‌دهد:

«علم خداوند شامل همه خصوصیات جنین، همچون احوال جسمی [سلامت، جنسیت، خصوصیات رنگ] و روحی و اخلاقی و آینده‌اش می‌شود و قرآن نیز محدود به موارد خاصی نکرده، بلکه مسئله را به صورت کلی بیان کرده است. بنابراین از امور غیبی و منحصر به خداوند است و دیگران از آن مطلع نیستند (همان: ۱۷۹/۲۱-۱۸۰).

همچنین تفسیر نمونه از مهم‌ترین تفاسیر ترتیبی معاصر است که به بررسی و پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید اهتمام داشته است؛ از جمله در مقدمه این اثر، طرح و پاسخ‌گویی به اشکالات و ایرادات به تناسب آیات هر سوره، به عنوان یکی از اهداف این اثر معرفی شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۷/۱).

بنابراین رسالت تفسیر عصری این است که به شبهات و اشکالات زمان پاسخ می‌دهد. البته مسلماً این اشکالات تمام‌شدنی نیستند و به موازات پیشرفت علوم و بروز شرایط جدید در جوامع اسلامی و غیر اسلامی، مسائل و شبهات دیگری نیز به وجود می‌آیند. از این رو، لازم است که مفسران اندیشمند عصر حاضر از زوایای مختلف و متناسب با

شرایط جدید به این مهم بپردازند. پس گاه مفسر عصری برای عقاید و اخلاقیات مسلم، در جستجوی لباس و استدلال نو است تا اشکالات احتمالی را برطرف کند.

۵-۴. توجه به اقناع مخاطب

اقناع یک فرایند ارتباطی بین متکلم و مخاطب است. «اقناع روش یا فرایندی است برای اثرگذاری و جهت‌دهی ذهنی و رفتاری افراد خاص، برای گرایش دادن آن افراد به موضوع خاص که از طریق فعالیت‌های خاص صورت می‌گیرد» (متولی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). با توجه با تعریف ارائه‌شده باید به این نکته توجه نمود که «هدف از اقناع، نفوذ در مخاطب و گیرنده پیام است؛ به این معنا که یک پیام ترغیبی، یک نظر یا رفتار را به شکل داوطلبانه به گیرنده یا مخاطب ارائه می‌دهد و انتظار می‌رود که این پیام در مخاطب یا گیرنده پیام مؤثر واقع شود» (مرادی، ۱۳۸۴: ۲۱).

اقناع مخاطب یکی از روش‌های قرآن کریم برای تغییر و جهت‌دهی نگرش و رفتار مخاطب است. «یکی از اهداف قرآن، تغییر نگرش و دگرگونی افکار و رفتار مخاطبان است که برای تغییر نگرش، نیازمند متقاعد ساختن آنان است. قرآن از زمان نزولش به دنبال جلب توجه مخاطبان بوده تا آن‌ها را متقاعد سازد. این جلب توجه قرآن، به خاطر هدایت به سرمنزل و رستگاری مخاطبان است. قرآن برای اقناع مردم، با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند و برای متقاعد کردن مخاطبان، از کلمات، جملات و عبارات‌های متنوع بهره می‌گیرد و اصول اعتقادات و احکام و مواعظ را به کمک تشبیه و استعاره و کنایه در قالبی اثرگذار به مخاطبان آموزش می‌دهد» (مطرقی، ۱۳۹۳: ۱۱۰). به پیروی از این اصل قرآنی، تفسیر عصری در دوره معاصر، تفسیری با صبغه اقناعی، مخاطب‌محور و مخاطب‌مدار است. در این دوره، مخاطبان قرآن (نیازمندان به تفسیر) بیش از گذشته برای مفسران مهم انگاشته شدند؛ به گونه‌ای که در بسیاری موارد، هدف واقعی از تفسیرنگاری، به دست دادن مفهومی از آیات متناسب با دوره و فضایی است که مخاطب امروز در آن زیست می‌کند. بنابراین، این دوره را می‌توان «دوره مخاطب‌مداری تفسیر» نام نهاد (شریعت‌ناصری، ۱۳۹۳: ۹). در همین راستا، اهتمام به قانع ساختن و متقاعدسازی مخاطب، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های تفسیرنگاران دوره معاصر است و

توجه به این مسئله در آثار تفسیری ملموس و مشهود است: از جمله محمدجواد مغنیه از شاخص‌ترین چهره‌های تفسیری معاصر، بر مسئلهٔ توجه به اقناع مخاطب در تفسیر تأکید نموده است. وی در مقدمهٔ *التفسیر الکاشف*، بحث لزوم به کارگیری این شیوهٔ اقناع مخاطب در تفسیر را مطرح نموده (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۰/۱-۱۳) و تصریح کرده است که روش تفسیری وی در این اثر، روش اقناعی می‌باشد. وی در این مورد آورده است:

«روش ادبی و اعجاز بیانی و... نخواهم داشت. روش تفسیر من روش اقناعی است؛ اقناع مخاطب به اینکه دین با جمیع اصول و فروعش و سایر تعالیمش، خیر انسان و کرامت و سعادت او را هدف قرار داده است. کسی که از این مسیر منحرف شود، از حقایق دین و راه حیات مستقیم به دور شده است. هدفم رساندن و رسیدن به این راه و شرح روان و بسیط و واضح که مخاطب، آن را به راحتی با هر سطحی بفهمد» (همان: ۱۳/۱).

مغنیه در این نظریه با طرح این مسئله که هدف از اصول و فروع دین، سعادت و کمال انسان است، اقناع درونی این آموزه‌های دینی را به عنوان هدف عالی خود معرفی می‌کند و اشاره می‌نماید که این هدف از طریق «شرح روان و بسیط آموزه‌های دین» و «توجه به سطح فهم مخاطب» امکان‌پذیر است. وی معتقد است که در تفسیر، مطالب نو به نو نمی‌شود و اندیشه‌ها و معارف جدید وارد تفسیر نمی‌شود، بلکه این مفسر است که با اصلاح و نو کردن زبان تفسیر، مفاهیم را متناسب با مخاطب ارائه می‌کند و بدین جهت مخاطب مطالب تفسیری را نو می‌پندارد (همان: ۱۰/۱). مغنیه در این نظریه با دیدی انتقادی، ارائهٔ اندیشه‌های تفسیری جدید در دورهٔ متأخر را رد نموده است؛ ولی معتقد است که نو شدن زبان تفسیر برای اقناع مخاطب، یکی از خصوصیات تفسیر در این دوره می‌باشد و با توجه به کارکردهای این روش، بر لزوم به کارگیری روش تفسیر اقناعی در دورهٔ معاصر تأکید می‌ورزد.

جوادی آملی نیز از دیگر مفسرانی است که به تفسیر اقناعی و صبغهٔ اقناعی تفسیر ترتیبی، اهتمام و توجهی ویژه دارد. ایشان نیز ضمن اینکه توجه به اقناع مخاطب را اصلی قرآنی معرفی می‌کند، معتقد است که تفسیر قرآن نیز هدف دعوت و تعلیم را پیگیری می‌کند و از این اصل قرآنی برای تعلیم مخاطب خود بهره می‌برد. از این منظر

که تفسیر همیشه نمی‌تواند در یک قالب و به یک گونه، نکات و پیام‌های قرآن را به مخاطب و خواننده خود القا کند، لذا لازم است مفسر شرایط و حال و هوای مخاطب را در نظر بگیرد و متناسب با زبان و فرهنگ و قدرت تحمل خوانندگان، تفسیر خود را بازگو کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۴۰۳۸/۱). ایشان در بخشی از مقدمه تفسیر خود آورده است:

«سر استفاده از روش‌های گوناگون در دعوت و تعلیم، آن است که انسان‌ها گرچه از فرهنگ مشترک فطری برخوردارند، لیکن در هوشمندی و مراتب فهم یکسان نیستند و به تعبیر برخی روایات، همانند معادن طلا و نقره متفاوت‌اند: "النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ". برخی از مخاطبان قرآن کریم انسان‌های ساده‌اندیش، و برخی حکیمان فرزانه و ژرف‌اندیشان باریک‌بین‌اند. از این رو لازم است کتاب جهان‌شمول الهی، معارف فطری را با روش‌های متفاوت و در سطوح گوناگون تبیین کند تا ژرف‌اندیشان محقق به بهانه نازل بودن مطالب وحی، خود را بی‌نیاز از آن نپندارند و ساده‌اندیشان مقلد نیز به دستاویز پیچیدگی معارف آن، خود را محروم نبینند (همان: ۴۰/۱).

از این منظر، بهره‌گیری از روش اقناعی در تفسیر عصری، به ضرورت شناسایی قرآن باز می‌گردد و پیامش متوجه مخاطبان گوناگون با تفاوت‌های سنی و فکری می‌باشد؛ همچنان که محمدتقی شریعتی در مقدمه تفسیر نوین بر این مسئله صحه می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۴۶: ۶۰). لذا چنین تفاوت‌هایی اقتضا می‌کند که هم در پیام قرآن همواره تدبر شود و هم پیام‌های قرآنی، متناسب با اطلاعات و فهم مخاطب توضیح داده شوند و در جایی که ایجاد شبهه می‌کنند، دفع اشکال گردد و یا با تأملی دیگر، گفته‌های پیشینیان مورد تحلیل و ارزیابی مجدد قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، تفسیر عصری، رویکردی معطوف به مقتضیات و مسائل عصری با بهره‌گیری از پیام‌های قرآن کریم است. به این شکل که مفسر می‌کوشد مسائل معاصر خود را بر قرآن عرضه دارد و پیام‌های متناسب با این مسائل را از قرآن دریابد. از این منظر، این تصور که مقصود از تفسیر عصری، عرضه تفسیر پیشینیان در قالب‌های نو، هماهنگ با ادبیات معاصر و به شیوه متناسب با حال مخاطب امروزی

است، چنین تلقی و برداشتی از تفسیر عصری سطحی و نادرست است. گرچه در ضرورت تحول صوری و ظاهری در تفسیر و بهره‌گیری از قالب‌های نو متناسب با زبان و ادبیات عصری برای عرضه معارف قرآن تردیدی نیست، اما با تغییرهای صوری و شکلی، تفسیر عصری به معنای واقعی کلمه محقق نمی‌شود. بلکه در تفسیر عصری، مهم این است که دیدگاه‌های قرآن درباره تحولات و دگرگونی‌های عصری همچون شرایط و مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی تبیین شوند.

نکته دیگر اینکه به رغم وجود برخی مخالفت‌ها در مورد گرایش به تفسیر عصری و به کارگیری آن، که عمدتاً این مخالفت‌ها ریشه در اختلاف در تعریف تفسیر عصری داشته، اما نمی‌توان در مورد ضرورت تفسیر عصری تردیدی روا داشت؛ چرا که همگانی بودن هدایت قرآنی و لزوم جریان داشتن هدایتگری آن در همه اعصار از سویی، و تحول و پیدایش مسائل نوین عصری و انکارناپذیر بودن تنوع اندیشه از سوی دیگر، رویکرد عصری به تفسیر قرآن را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. از این رو، رسالت مفسران در هر عصری ایجاب می‌کند تا در تفسیر قرآن دقت بیشتری داشته و بیش از پیش به فضای حاکم بر جامعه خویش توجه کنند. در این راستا، این رویکرد تفسیری در دوره معاصر مورد توجه و اهتمام مفسران و تفسیرنگاران قرار گرفته است و محققان این دوره کوشیده‌اند در دو قالب تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی، پیام‌ها و معارف قرآن را متناسب با حال و مسائل مخاطب و عصر خود ارائه دهند. انگیزه‌ها، دانش و تخصص مفسران، مقتضیات و نیازهای زمانی، تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و مسائل و جدال‌های فکری دوره معاصر، سبب پیدایش و بروز رویکرد تفسیر عصری خاصی در تفاسیر ترتیبی معاصر شده است. از بررسی تفاسیر ترتیبی معاصر روشن می‌شود که تفسیر عصری در این دوره از ویژگی‌ها و مختصات خاصی همچون: تأکید بر وحدت موضوعی آیات هر سوره، منظومه‌سازی آیات، توسعه مصداقی آیات، پاسخ‌گویی به مسائل و شبهات نوپدید و توجه به اقتناع مخاطب برخوردار است. بدیهی است که این مطلب بدین معنا نیست که مختصات و خصیصه‌های تفسیر عصری در دوره معاصر تنها محدود به این موارد می‌شوند؛ بلکه این موارد از مهم‌ترین مختصات این رویکرد تفسیری در دوره معاصر می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. احسانی، محمد، و علی همت‌بناری، «روش‌شناسی تفسیر تربیتی قرآن»، نشریه قرآن و علم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۲. ایازی، محمدعلی، قرآن و تفسیر عصری، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۳. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، القرآن و التفسیر العصری، مصر، دار المعارف، ۱۳۹۸ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۵. چراغی، علی‌اصغر، «ارکان و قلمرو تفسیر اجتهادی»، نشریه صحیفه مبین، شماره‌های ۳۳-۳۴، بهار و تابستان ۱۳۸۳ ش.
۶. حکیم، سیدمحمدباقر، علوم قرآنی، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۷. حنفی، حسن، التراث و التجدید، قاهره، دار الفکر العربی، بی‌تا.
۸. حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دار السلام، ۱۴۰۵ ق.
۹. دزازی، محمد عبدالله، مدخل الی القرآن الکریم، بی‌جا، دار القرآن الکریم، ۱۳۹۱ ق.
۱۰. رشید رضا، محمد، المنار (تفسیر القرآن الحکیم)، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰ م.
۱۱. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۱ ق.
۱۲. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. شاکر، محمدکاظم، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. شحاته، عبدالله محمود، اهداف کل سورة و مقاصدها فی القرآن، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۸ م.
۱۵. شرفاوی، عفت محمد، الفکر الدینی فی مواجهة العصر: دراسة تحليلیه لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث، چاپ سوم، بیروت، دار العوده، ۱۹۷۹ م.
۱۶. شریعت‌ناصری، زهره، «مخاطب‌مداری، رویکرد روش تفسیر عصری»، نشریه حسنا، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۷. شریعتی، محمدتقی، تفسیر نوین، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۶ ش.
۱۸. صادقی‌تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السننه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر، المدرسة القرآنیة، التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیة فی القرآن الکریم، بیروت، دار التعارف، ۱۳۹۹ ق.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. علوی‌مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه‌مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. متولی، کاظم، افکار عمومی و شیوه‌های اقناع، تهران، بهجت، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم‌السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مرادی، حجت‌الله، اقناع‌سازی و ارتباطات اجتماعی، چاپ دوم، تهران، ساقی، ۱۳۸۴ ش.

۲۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرةالمعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مطرفی، عبدالحلیم، «ویژگی های محتوایی و ساختاری قرآن و تأثیر آن در اقناع مخاطب»، *نشریه کتاب و سنت*، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۲۸. معرفت، محمدهادی، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه التمشیب*، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. همو، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. مؤدب، سیدرضا، *اعجاز القرآن*، قم، احسن الحدیث، ۱۳۷۹ ش.
۳۳. یدالله پور، بهروز، *مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن*، قم، دار العلم، ۱۳۸۳ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

دراسة حول مفهوم الانفعالات في آيات القرآن الكريم وعلاقته بالنموّ

- جميلة علم الهدى (أستاذة مشاركة بجامعة الشهيد بهشتي)
- فاطمة هدائي (طالبة المستوى الثاني في حوزة قدسيّة العلميّة ببهشهر)
- عاتكة قاسم زادة (دكتوراه في الفقه ومبادئ القانون الإسلامي بجامعة مازندران)

الهدف من هذه المقالة معرفة مفهوم الانفعال وعلاقته بالنموّ، وتقديم نموذج مفاهيمي لمسار العاطفة وفق آيات القرآن الكريم وتفسير الميزان ومبادئ الحكمة العالية. منهج هذا البحث هو تحليل المحتوى. أظهرت النتائج أنّ قلب الإنسان هو مكان للعاطفة، وقساوة القلب يمكن أن تكون مؤثرة في عدم تلقّي المشاعر وفهم معاني الحق. كذلك فإنّ بعض المشاعر ترتبط بمقام الإدراك، وبعضها الآخر بمقام التعبير والعمل. بعض أنواع الانفعالات هي نفسها بين البالغين وغيرهم، بينما بعض الانفعالات خاصّة بمجموعة معيّنة من الناس. بموجب الآيات والتفاسير فإنّ شدّة الانفعال بحسب نوع الانفعال في بعض الحالات، هي علامة على النضج. كما أنّ العواطف هي أحد عوامل الحفاظ على النفس، وفي التعاليم الإسلاميّة يرتبط الحفاظ على الذات بالحياة الدنيويّة والأخرويّة. يبدو أنّه في مجال التعبير عن الانفعالات والتحكّم بها، بالإضافة إلى الحالتين

الواعية واللا واعية يمكن تصوّر حالة ثالثة، وهى أنّ الله يفيض على الشخص العاطفة أو يتحكّم بها عن طريق وصول الشخص إلى منزلة الإيمان والتقوى وأمثال ذلك. وعلى العكس من ذلك فإنّ بعض الانفعالات السلبيّة تدخل على الكفّار والمشرّكين، وهى فى الحقيقة نتيجة كفرهم وشركهم.

الكلمات الأساسيّة: الانفعال، التحكّم بالانفعال، ظهور الانفعال، انفعالات النفس، العواطف.

دراسة تحليليّة مقارنة للقيادة

وشروطها فى تفسيرين «المنير» و«من وحي القرآن»

- ناصر معروف (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- محمّد ميرزائى (أستاذ مساعد بجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- حسن خرقانى (أستاذ مشارك بجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

القيادة مسؤوليّة هداية المجتمع، تضع الخطط وتقرّر برامج الدين وترسى المعتقدات الخاصّة. إنّها أصل ضرورى لرقىّ المجتمع، وإذا كان المجتمع مجتمعًا إسلاميًا، وبرنامج العملّى وفقًا للقرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ كان لا بدّ أن تتمتع القيادة بشروط وخصائص تختلف عن سائر القيادات الأخرى؛ لوجوب تنفيذ الأوامر الصادرة عنها على كلّ مكلف. وكلّ واحدة من الفرق والمذاهب الإسلاميّة قدّمت تعريفًا خاصًا وشروطًا مختلفة عن بعضها الآخر لمسألة قيادة المجتمع رغم اعتمادها بشكل خاصّ على الوحي، وقد كان هذا الموضوع محطًا للكثير من البحث والمناظرة والمجادلة بعد عصر الرسالة. وقد شكّلت آيات القرآن الكريم باعتبارها فصل الخطاب المصدر الأوّل لنظرة المسلمين لموضوع الإمامة والقيادة ومنطلقهم الأساسيّ فى تفسير ذلك. تتبع هذه المقالة منهجًا توصيفيًا تطبيقيًا لرصد شروط القيادة الأساسيّة عند مفسّرين بارزين فى العالم الشيعيّ والسنيّ هما: العلامة محمّد حسين فضل الله، وهبة الزحيليّ؛ إذ مبانيهما السياسيّة والفقهية متغايرة، وشروط القيادة متفاوتة على رؤية كلّ مفسّر. ونتيجة هذه الدراسة التوصيفيّة بين المفسّرين، فأحدهما يشير إلى واقع الشرعيّة لا إلى شرعيّة الواقع.

الكلمات الأساسيّة: القائد، الإمامة، التفسير التطبيقيّ، التفسير المنير، من وحي القرآن.

نظرة قرآنية لمفهوم «الأمن الاقتصادي» ورسم نظام معرفة الأضرار وتوفيره

- سيّد أبو ذرّ حسينيّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- جواد يروانيّ (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- مرتضى مرتضويّ كاخكيّ (أستاذ مساعد في قسم الاقتصاد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

الأمن الاقتصاديّ من القضايا الهامّة والاهتمامات اليوميّة لأفراد المجتمع، ولا يخفى على أحد دوره الفاعل في المجتمع. لكن بسبب الجدل الكبير حول مفهوم «الأمن الاقتصاديّ» فقد قدّم هذا البحث إعادة التعريف القرآنيّ لهذا المفهوم؛ وبهذه الطريقة ومع دراسة استخدام كلمتي «الأمن» و«القصدي» ومشتقاتها في القرآن، ومع ملاحظة أنّ ألفاظ القرآن هي وحى وغير محرّفة، وحيّة ظواهر القرآن وكذلك الاعتقاد بالترتيب والاستخدام الحكيم لكلمات القرآن، فقد تمّ إلقاء نظرة جديدة على هذا المفهوم الاقتصاديّ الهامّ، ليقدّم في النهاية بنية منهجيّة ومنسجمة وفعّالة للأضرار ومنهج توفير الأمن الاقتصاديّ مع التركيز على الله تعالى. تشير نتائج البحث أنّه من منظور القرآن الكريم فإنّ تعريف «الأمن الاقتصاديّ» يتوافق مع بعض التعاريف الموجودة، بل إنّّه يؤكّد أيضًا على الشعور بالثقة بقدرة التمتع النسبيّة اعتمادًا على التدبير الحكيم للمعيشة المتوازنة والهادفة والمقاومة. إضافة إلى ذلك تمّ رسم النهج الرئيسيّ لتعاليم الوحي لتوفير الأمن الاقتصاديّ المنهجيّ، مع إيلاء اهتمام خاصّ للعوامل والسياقات في الأقسام الثلاثة، المعتقدات والثقافات والسلوكيات الوقائيّة لمنع الضرر.

الكلمات الأساسيّة: القرآن الكريم، الاقتصاد، الأمن، الأمن الاقتصاديّ، الاقتصاد الإسلاميّ.

هيكل ونتائج الاستعارة المفهوميّة للجنة في القرآن الكريم

- سيّد أبو القاسم حسينيّ (زرفا)
 - عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة الأديان والمذاهب
- أحد المواضيع التي كانت دائمًا في قلب المناقشات البلاغيّة لباحثي القرآن الاستعارة وكيفية تأثيرها على لغة القرآن. مع ظهور العلوم المعرفيّة وإدخال نظريّة الاستعارة المفاهيميّة من قبل جورج لاكوف، فقد تطوّرت هذه الدراسات وتمّ تقديم طرق لفهم

النصوص بشكل أفضل في ضوء هذه النظرية. الهدف من هذه الدراسة التي تم إجراؤها بمنهج وصفي - تحليلي ومع التحليل النوعي، دراسة أدلة الاستعارات المفاهيمية في القرآن ونتائجها في بناء مفهوم لمخاطبي هذا الكتاب السماوي. لهذا السبب تم اختيار مفهوم الجنة كدراسة حالة ثم تمت دراسة استعاراتها المفاهيمية في نطاق الآيات المتعلقة بالجنة وفي النهاية تم تقديم هيكل لها. كما تم تقديم أدلة على هذا النوع من الاستعارة في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام. مع التأمل في الهيكل المذكور يتم تحديد ما هي الحالات التي يمكن تصورها للجنة وكيف تتجدر في تجاربنا اليومية للحياة. الكلمات الأساسية: الاستعارة المفاهيمية، الجنة، القرآن، جورج لاكوف، التاريخ.

نقد وتحليل الآراء في آية «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» وفهمها على أساس نظرية تعدد المعاني

- ليلا عليخانتي (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- أحمد زارع زرديني (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- محمّد حسين برومند (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة يزد)
- أمير جودوي (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة يزد)

تتميز الآية التاسعة عشر من سورة الانشقاق التي قَدّم المفسّرون في تفسيرها العديد من الآراء، وسمّوها أحياناً بالمجملّة، بأنّ لها معانٍ عديدة. المقصود من تعدّد المعاني في الآية ليس بمعنى الغموض في المعنى الذي يحدث في كلام المتحدث دون قصد؛ بل تدلّ على قدرة الله وحكمته في اختيار الكلمات والتراكيب التي تعبّر في الوقت نفسه عن عدّة معان كما أنّ مقصودها هو جميع المعاني أيضاً. تقوم هذه المقالة التي كُتبت بمنهج نقديّ تحليليّ بشرح آراء المفسّرين أولاً، وبعد دراسة موجزة للآراء تقوم بالنظر في دراسة فرضية تعدّد المعاني في الآية. السياقات والأمور التي تؤثر على حدوث هذه المسألة في الآية القيد البحث هي: تعدّد المعاني في تشكّل وكلمات الآية، تعدّد القراءات، التركيب النحويّ للجملة والسياق اللغويّ للسورة أو سياق الكلام. وجوه المعاني التي يمكن حصرها للآية هي: ١- أتباع السلف ووقوع السنن الإلهية بين مخاطبي القرآن، ٢- تحوّل الأجيال، ٣- دخول صحراء الحشر، ٤- الدخول بين الأمم السابقة في

الجحيم، ٥- صعود الإنسان إلى السماء، ٦- معراج النبي محمد ﷺ. بالنظر إلى عدم وجود تعارض بين المعاني المذكورة فيما بينها، مع مجمل النص والعلوم الدينية المسلمة، يمكن قبولها جميعاً على أنها معانٍ متعدّدة للآية وهي المقصود المحتمل لله تعالى. الكلمات الأساسية: تفسير القرآن، سورة الانشقاق، «لَتَرْكَبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ»، تعدّد المعاني.

مقدمة لبعض أهم طرق البحث القرآني للمستشرقين (مع التأكيد على الولايات المتحدة الأمريكية)

- سيّد حسين علويّ (طالب دكتوراه في فرع القرآن والمستشرقين بجامعة المصطفى العالمية)
- محمّد جواد إسكندرلو (أستاذ مشارك بجامعة المصطفى العالمية)
- محمّد حسن زمانّي (أستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية)

تعدّ دراسة الأساليب التي يستخدمها باحثو القرآن غير المسلمين أو من يُسمّون بمستشرفي القرآن، من أحدث المواضيع التي تهتمّ الدراسات القرآنية. تمّت المحاولة في هذا البحث اكتشاف وشرح وتحليل بعض أهم طرق البحث القرآني للمستشرقين بطريقة موجزة. إنّ أساليب البحث القرآني للمستشرقين ضمن تأثيرها بالنماذج الفكرية والعلمية الرائجة في الغرب ونقد الكتاب المقدّس، فهي متنوّعة للغاية وأهمّها منهج النقد النصّي، منهج النقد الأدبيّ، وهما من الأساليب الفرعية للنقد التاريخيّ بمعناه العام، ومنهج نقد علم الظواهر ومنهج النقد المقارن الذي يتناوله هذا البحث. وكانت النتيجة أنّ هذه الأساليب غالباً ما كان لها نفس نظرة العهد للقرآن الكريم، دون الاهتمام بالاختلافات الجوهرية وسياقات القرآن مع نصوص العهد المحرّفة، وقد اعتبروا القرآن بمثابة نصّ بشريّ، وفرضوا عليه طرفاً متوافقة مع النظرة الماديّة للعالم والخاصّة بالنصوص البشرية. الكلمات الأساسية: القرآن، منهج النقد التاريخيّ، منهج علم الظواهر، منهج المقارنة، طرق البحث القرآنيّ للمستشرقين.

دراسة مقارنة لـ«إسماع وسماع الموتى» في تفاسير الفريقين

- سيّد ضياء الدين عليا نسب (أستاذ مشارك في قسم القرآن والحديث بجامعة حضرة معصومة ﷺ بقم)

□ صمد بهروز (أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بكلية الإلهيات بجامعة تبريز)

□ نسرین رنجبری (خريجة الحوزة العلميّة للأخوات بتبريز)

تمّ في هذا البحث دراسة الآيات القرآنية التي تدلّ على «عدم إسماع الأموات» من وجهة نظر المفسّرين الشيعة وأهل السنّة لتحديد وجهة النظر الصحيحة في هذا الصدد منذ بداية الإسلام حتّى الآن، وجرّت محاولة لتوضيح منذ متى دخلت الآراء المنحرفة إلى عقائد المسلمين. وقد خلصت هذه الدراسة باستخدام منهج المكتبة ودراسة الآيات القرآنية التي استدلّ بها منكرى قدرة الموتى على السماع والتفسيرات الشيعة والسنّية، إلى أنّ كلمتي «الموت» و«السمع» لها معانٍ مختلفة، وفي الآيات المذكورة كان معنى «الموت» موت القلب والقوّة العاقلة، وكلمة «السمع» ليس بمعنى السمع الحسّي بل بمعنى الفهم والإدراك، وهذه الآيات تشير إلى عدم فهم وإدراك الآيات لمن ماتت قلوبهم. وكانت نتيجة البحث أنّه حتّى القرن السابع الميلاديّ لم يزعم أيّ مفسّر عدم سماع الموتى، بعد ذلك تسرّبت هذه الفكرة إلى المواضيع الإسلاميّة خاصّة بعد ترويج أفكار ابن تيميّة وانتشارها، فهي ليست عقيدة إسلاميّة أصيلة، وعلى فرض وجود هذه الدلالة في الآية فإنّ صيغة «لا تسمع» لا تدلّ على عدم سماع الموتى، بل إنّها استدلّ على عدم قدرة منادى الموتى على إسماعهم، وليس هناك ملازمة بين عدم القدرة على إسماع الموتى أو سماعهم.

الكلمات الأساسيّة: الوهابيّة، الموتى، سماع الأموات، إسماع الأموات، ابن تيميّة.

تحليل مقترح إشادة «البناء» و«المسجد» على أصحاب الكهف من منظور

الفريقين (وعلاقة ذلك بموضوع بناء قبور الصالحين وموضوع الزيارة)

□ زهرة أخوان مقدّم (أستاذة مشاركة بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)

□ مجيد زيدى جودكى (دكتوراه في علوم القرآن والحديث)

في العصر الحديث تجرى الأبحاث المقارنة بين المذاهب بشكل رئيسيّ في المجال الشيعيّ بهدف دراسة آراء الفريقين ونقدها وتقييمها. في هذا السياق يتناول هذا البحث دراسة الآية الحادية والعشرين من سورة الكهف التي اختلفت حولها آراء مفسّري الفريقين، وكذلك الروايات التفسيرية لأهل البيت (عليهم السلام) والصحابة والتابعين. وبهذه

الطريقة تمّ عرض أقوال المفسّرين الصحابة والتابعين من جهة، وروايات أهل البيت عليهم السلام من جهة ثانية، ثمّ ومع تطبيق آراء المفسّرين الشيعة والسنة تمّ تقييم آرائهم. من خلال هذه الدراسة المقارنة تبين أنّ اقتراح بناء مسجد لأصحاب الكهف لم يكن من قبل المشركين والزنادقة، بل من قبل الموحّدين. من الأدلّة التي استُخدمت لتأكيد هذه النظرية يمكن الإشارة إلى سياق الآية والمحور الرئيس للسورة وسياقها والآيات الأخرى التي تشتمل على «البناء»، وكذلك سكوت القرآن على هذا الاقتراح. من جهة أخرى تمّت الإجابة على الشبهات التي أوردها أهل السنة على هذه النظرية.

الكلمات الأساسية: سورة الكهف، المسجد، السياق، الوهائية، بناء القبور، الزيارة، دراسة مقارنة.

نطاق حجّية العقل المصدر في تفسير القرآن

مع التأكيد على تفسير مناهج البيان

□ محمّد هادي قهاريّ كرمانيّ

□ أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بكلية القانون والإلهيات بجامعة الشهيد باهرن كرمان

هناك خلاف في الرأي بين المدافعين عن التفسير الاجتهاديّ حول نطاق ودائرة حجّية العقل في تفسير القرآن. بما في ذلك الاختلاف الموجود بين المفسّرين التابعين لمدرسة الفصل والمعارضين لهم في هذا الصدد. تطلق مدرسة الفصل على النظام المعرفيّ الذي يصرّ على فصل القرآن والبرهان والعرفان (النقل والعقل والكشف)، ويعتقد أنّ هذه الثلاثة هي طرق ومصادر للمعرفة ولا علاقة لمنتجاتها ببعضها البعض على الإطلاق، ولا ينبغي الاستفادة من بيانات كلّ مصدر من مصادر المعرفة هذه لفهم وتفسير معطيات المصدرين الآخرين. قمت في هذه المقالة بشرح وجهات نظر آية الله ملكيّ ميانجّي في تفسير مناهج البيان باعتباره واحد من المدافعين عن مدرسة الفصل في خصوص نطاق حجّية العقل المصدر في تفسير الوحي. في البداية تمّ توضيح المقصود من العقل وأنواعه (العقل المصدر والعقل المصباح)، وبناءً على ذلك تمّ تقسيم التفسير الاجتهاديّ للقرآن إلى ثلاثة أنواع العقليّ والنقلّيّ والكشفيّ، ونظرًا إلى أنّ العقل المصباح والكشف والشهود خارج عن عنوان المقالة تخصّصًا، لذلك واصلنا البحث حول نطاق العقل

المصدر، وتناولنا دراسة أنواع التفسير الاجتهادى العقلانى، أى البديهيات العقلية، والبراهين العقلية، والأسس الكلامية والفلسفية والعلمية وإدراكات العقل العملى فى مناهج البيان. وخلصنا إلى أنه بغض النظر عن الأسس الفلسفية والعلمية، فإن الأنواع الأخرى للتفسير الاجتهادى العقلانى مطروحة فى تفسير مناهج البيان؛ لذلك من وجهة نظر آية الله ملكى فإن نطاق حججة العقل المصدر فى تفسير القرآن تشمل جميع الأنواع المذكورة غير الأسس الفلسفية والعلمية. منهج البحث فى هذه المقالة تحليلى توصيفى. الكلمات الأساسية: مدرسة الفصل، آية الله ملكى ميانجى، مناهج البيان، الحجية، العقل المصدر، التفسير الاجتهادى.

دراسة نقدية لرأى آية الله معرفة حول التفسير العرفانى

□ رسول مزرىئى

□ خزيج المستوى الرابع فى الحوزة العلمية

قدم علماء علوم القرآن آراء مختلفة فى باب التفسير العرفانى. ومن هؤلاء العلماء محمّد هادى معرفة. بحسب رأيه فإن مستند تفاسير أهل المعرفة هو الذوق الشخصى، وتفسيرهم من مقولة التفسير بالرأى. كما أن المقصود من كلمة بطن الواردة فى الروايات هو الدلالة الالتزامية غير البيّنة للكلام، وكذلك التفاسير العرفانية من باب تداعى المعانى. فى المقال الذى بين أيدينا وبعد جمع المعطيات بطريقة المكتبة، تمّ تقييم رأيه هذا حول التأويل والتفسير العرفانى بمنهج تحليلى، وقد خلص المقال إلى النتيجة التالية: أولاً قسم من تفاسير العرفاء هو شرح للمعانى الباطنية للقرآن، وقد استفادوا فى تفسير الآيات وتأويلها من الطرق المتداولة لفهم النص. ثانياً تأويل القرآن ليس دائماً من باب الدلالة الالتزامية غير البيّنة، لكنّه غالباً ما يكون بمعنى باطن كلام الوحي وأحياناً الجرى والتطبيق. ثالثاً: التفاسير العرفانية ليست من باب تداعى المعانى، بل هى إشارات ولطائف تدخل قلوب أهل المعرفة بعد التلاوة الباطنية للقرآن، وتعتبر فهمًا جديدًا، وفى أغلب الحالات لا توجد خلفيات ذهنية حولها حتى تُعدّ من باب تداعى المعانى. الكلمات الأساسية: التفسير العرفانى، محمّد هادى معرفة، التفسير بالرأى، التأويل، الدلالة الالتزامية غير البيّنة، تداعى المعانى.

التحقّق من صحّة نظريّة الإعجاز النفسى للقرآن

مع التأكيد على آراء أمين الخولى

- سيّد محمود طيّب حسيني (أستاذ مشارك بمركز بحوث الحوزة والجامعة)
- سيّد إبراهيم مرتضوى (دكتوراه فى علوم القرآن والحديث)

«إعجاز القرآن» من المواضيع التى تناولها أساتذة علوم القرآن، ومن النظريات التى طرحوها فى هذا الصدد نظرية «الإعجاز النفسى». الدراسة الحالية هى نوع من البحوث المكتبية التى تناولت الإعجاز النفسى للقرآن بمنهج وصفى - تحليلى من منظور الأديب المصرى «أمين الخولى». من منظور الخولى فإنّ الإعجاز النفسى يعتبر واحداً من وجوه الإعجاز الأدبى - البيانى للقرآن، والمقصود منه أنّ القرآن وبقصد تربية الإنسان وإصلاح المجتمع قد أخذ بعين الاعتبار فى دعوته الزوايا الخفية للنفس البشرية، ومعرفة القرآن العميقة لتلك الزوايا - وهذا ما تؤكده التصريحات العلمية المعاصرة عن نفسية الإنسان - دليل على ألوهية القرآن وإعجازاته. ومع ذلك، فإنّ نظرية الخولى تواجه العديد من الإشكالات والغموض؛ أولها أنّ المقدمات التى وضعها لنظريته تتعارض مع بعضها البعض فى بعض الجوانب والمكونات؛ ثانياً أنّ أسس رأيه تتعارض مع بعض ضروريات الدين؛ ثالثاً أنّه لم يشرح بعض المفاهيم الأساسية لنظريته، ورابعاً الأدلة على نظريته غير كاملة من حيث الكمّ والنوع.

الكلمات الأساسية: القرآن، الإعجاز النفسى، الإعجاز الأدبى، أمين الخولى.

خصائص التفسير العصرى فى التفسير الترتيبى المعاصر

- بريوش حسين يور (طالبة دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية أبادان)
 - سعيد عباسى نيا (أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية أبادان)
 - سيّد حسام الدين حسيني (أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية أهواز)
- يعتبر التفسير المعاصر من أهمّ المناهج التفسيرية، حيث نشأ من تقديم رسائل القرآن بما يتناسب مع متطلبات العصر والاحتياجات المعاصرة. من القضايا التى يبدو من الضرورى معالجتها والتطرّق إليها هى دراسة خصائصه بأشكال تفسيرية مختلفة، إنّ دراسة خصائص التفسير المعاصر فى قالب خاصّ أو فى قالب تفاسير فترة زمنية محدّدة،

يمكن أن يكون مفيداً في فهم طبيعة هذا المنهج. كما يمكن أن يكون مؤثراً في معرفة مكانة هذا المنهج ودوره وتأثيره. على الرغم من أهميّة التطرّق إلى هذا الموضوع والمكانة الهامّة لهذا المنهج في مجال التفسير، وخاصّة التفسير المعاصر، إلا أن هذه المسألة لم يتمّ النظر فيها ولا حتّى معالجتها إلى الآن. من هذا المنطلق تمّ السعي في هذه المقالة ومن خلال البحث في التفاسير الترتيبية المعاصرة، الإجابة على هذا السؤال: ما هي خصائص التفسير المعاصر في التفاسير الترتيبية المعاصرة؟ بحسب نتائج البحث الذي تمّ إجراؤه باستخدام منهج تحليل المحتوى النوعي ودراسة المصادر التفسيرية المعاصرة، فإنّ التفسير المعاصر هو نهج يحاول فيه المفسّر تفسير القرآن بما يتناسب مع احتياجات وشروط ومتطلّبات عصره. ومن هنا وفي الفترة المعاصرة تسببت الدوافع والعلوم وتخصّص المفسّرين، ومتطلّبات العصر واحتياجاته، والتغيّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة والقضايا والمناقشات الفكرية في هذه الفترة، إلى ظهور طابع خاصّ من التفسير العصريّ في التفاسير الترتيبية، حيث تتمتع بميزات وخصائص مثل: التأكيد على وحدة موضوع الآيات لكلّ سورة، تنظيم الآيات، تطوير مصاديق الآيات، الإجابة على القضايا والشبهات حديثة الظهور والاهتمام بإقناع الجمهور.

الكلمات الأساسية: التفسير العصريّ، الحداثة، التفسير الترتيبى، التفاسير المعاصرة.

issue and the important place of this approach in the field of exegesis, especially contemporary exegesis, this issue has not been considered and addressed so far. From this perspective, in this research, an attempt has been made to examine the question by examining contemporary sequential interpretations: What are the characteristics of contemporary interpretation in contemporary sequential interpretations? According to the research findings, which has been done by using qualitative content analysis method and studying contemporary interpretive sources, contemporary exegesis is an approach in which the commentator tries to interpret the Qur'an in accordance with the needs, conditions and requirements of his time. Hence, in the contemporary period, the motives, knowledge and expertise of the commentators, the demands and needs of the time, social, political and cultural changes and intellectual issues and controversies of this period, have caused the emergence of a special aspect of modern interpretation in sequential interpretations that has features and characteristics such as: emphasizing the thematic unity of the verses of each surah, systematizing the verses, exemplary development of the verses, answering emerging issues and dubious things, and paying attention to persuading the audience.

Keywords: *Contemporary exegesis (Tafsir), Modernism, Sequential exegesis, Contemporary interpretations.*

human psyche- is a sign of the divinity of the Qur'an and its miracles. However, Khouli's theory faces several drawbacks and ambiguities; First, the premise he has laid down for his theory is -in some dimensions and components- incompatible with each other; Second, the foundations of his view contradict some of the necessities of religion; Third, he has not explained some of the key concepts of his theory, and fourth, the evidence for his theory is quantitatively and qualitatively incomplete.

Keywords: *Quran, Cognitive psychology inimitability, Literary inimitability, Amin al-Khouli.*

Coordinates of Contemporary Exegesis in Contemporary Sequential Exegesis

- *Parivash Hosseinpour (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Saeed Abbasinia (Assistant professor at Islamic Azad University of Abadan)*
- *S. Hesamodin Hosseini (Assistant prof. at Islamic Azad University of Ahwaz)*

Contemporary interpretation is one of the most important interpretive approaches, the origin of which is to present the messages of the Qur'an in accordance with the requirements of the time and the needs of the day. One of the issues that seems necessary to address is the study of its coordinates in various interpretive formats; examining the coordinates of modern exegesis in a specific format or interpretations of a specific period of time, as it can be useful in understanding the nature of this approach, to know the position, role and effectiveness of this approach in that interpretive format is also effective. Despite the importance of addressing this

entered the hearts of the people of cognition after the esoteric (internal) recitation of the Qur'an and is considered as new understanding, and in most cases there was no mental background around it to be considered with the association of meanings.

Keywords: *Mystical exegesis, Muhammad Hadi Ma'refat, Exegesis by Opinion, Esoteric exegesis, Non-evident per nexum indication, Association of meanings.*

Validation of the Theory of Cognitive Psychology Inimitability of the Qur'an with Emphasis on the Views of Amin al-Khouli

□ *S.M. Tayeb Hosseini (Associate prof. at Research Institute of Hawzah & Univ.)*

□ *Sayyed Ebrahim Mortazavi (PhD in Quran & Hadith Sciences)*

“**T**he inimitability of the Qur'an” is one of the topics considered by the masters of the sciences of the Qur'an and one of the theories that have been proposed in this regard is the theory of “the inimitability of cognitive psychology”. The present article, which is a type of library research, examines the cognitive psychology inimitability of the Qur'an in a descriptive-analytical manner, from the perspective of Amin al-Khouli, the Egyptian writer. As a result, from Al-Khouli's point of view, cognitive psychology inimitability is one of the aspects of the literary inimitability-expressive of the Qur'an and what it means is that the Qur'an, with the aim of developing man and reforming society, in its invitation, considers the hidden angles of the human soul and the deep knowledge of the Qur'an from these angles -which is also confirmed by the modern scientific statements of the



philosophical and scientific fundamentals. The research method in this research is descriptive analysis.

Keywords: *School of Separation (Tafkik school), Ayatollah Maleki Miyanaji, Manahej al-Bayan, Authoritativeness, Source intellect, Ijtihad exegesis.*

Critical Study of Ayatollah Ma'refat's View on Mystical Exegesis

- *Rasul Mazraei*
- *Graduate of level 4 Seminary*

Scholars of the Qur'anic sciences have proposed various views on mystical interpretation. Among these thinkers is Muhammad Hadi Ma'refat. In his opinion, the documentaries (dependent) of the commentaries of the people of cognition are personal tastes and their interpretations are from the category of exegesis by opinion. Also, the meaning of the word interior which is mentioned in the narrations is a non-evident per nexum indication and also mystical interpretations are related to the association of meanings. In the present article, after collecting the data by library method, his view on mystical and esoteric exegesis has been evaluated analytically and it has been concluded that: Firstly, part of the mystics' interpretations is to express the esoteric meanings of the Qur'an and they exegete the verses and they have used common methods of understanding the text. Secondly, the exegesis of the Qur'an is not non-evident per nexum indication, but often means the inner meaning of the word of revelation and sometimes means adaptation. Thirdly, mystical exegesis is not about the association of meanings, but are references and subtleties that have

regard. The school of separation refers to the epistemological system that insists on the separation of the Qur'an, argument and mysticism (scriptural, intellect and intuitive knowledge), and believes that these are three ways and sources of knowledge whose products have nothing to do with each other and the data of each of these knowledge sources should not be used to understand and interpret the data of the other two sources. In this article, we have explained the views of Ayatollah (Romanized: āyatollāh) Maleki Miyanaji in the exegesis (Tafsir) of Manahej al-Bayan, as one of the defenders of the school of separation (Tafkik school) in the field of the authority of the source intellect in the exegesis of revelation. First, the meaning of intellect and its types (source intellect and Mesbah intellect) became clear, and based on that, the ijtehad exegesis of the Qur'an was divided into three types: scripturalist, intellectualist and intuitionist, and considering that Mesbah intellect and intuition was specifically (particularly, particularization) out of the title of the article, so we continued the discussion on the extent of source intellect and examined the types of intellectualist (rationalist) ijtehad exegesis, namely rational axioms, intellectual proofs (rational arguments), theological, philosophical and scientific fundamentals and perceptions of practical intellect in the Manahej al-Bayan. It was concluded that, apart from philosophical and scientific principles, other types of intellectualist (rationalist) ijtehad interpretation have been proposed in the exegesis (Tafsir) of Manahj al-Bayan; Therefore, from the point of view of Ayatollah Maleki, the extent of the authority of the source intellect in the exegesis of the Qur'an includes all the mentioned types, except for

ṣaḥābah) and the Followers (tābi‘īn), are different. In this way, the opinions of the commentators of the Companions (aṣ-ṣaḥābah) and Followers (tābi‘īn) on the one hand and the narrations of the Ahl al-Bayt on the other hand are reported, then their opinions are evaluated by applying the opinions of the Shiite and Sunni commentators. Through this comparative study, it was obtained that the proposal to build a mosque for the companions of the cave was not made by heretics and polytheists, but by the monotheists. Among the reasons that were used to confirm this theory, we can mention the method of the verse, the method and the main pillar of the surah and other verses including “base”, as well as the silence of the Qur'an against this proposal. On the other hand, the doubts raised by the Sunnis about this theory have been answered.

Keywords: *Sūrah Al-Kahf, Mosque, Method, Wahhabism, Making graves, Pilgrimage, Comparative research.*

The Extent of the Authoritativeness of the Source Intellect in the Exegesis of the Qur'an with Emphasis on the Interpretation of the Manahej al-Bayan

□ *Muhammad Hadi Ghahari Kermani*

□ *Assistant professor at Shahid Bahonar University of Kerman*

There is disagreement among the defenders of ijtihad exegesis about the scope of the authority of reason in the exegesis of the Qur'an. For example, there is a difference between the commentators of the school of separation (Tafkik school) and their opponents in this

those whose hearts are dead. The result of the research is that until the seventh century, no commentator claimed not to hear about the dead, and this idea, after that and after the promotion and popularization of Ibn Taymiyyah's ideas, entered to Islamic issues and is not a real Islamic belief and if there is a meaning in the verse, the phrase “not hearing” does not mean “not hearing” of the dead, but it will indicate the inability of the caller of the dead to hear and making hear them, and there is no connection (concomitant) between the inability of hearing and the inability to hear the dead.

Keywords: *Wahhabism, The dead, Hearing of the dead, Making hear of the dead, Ibn Taymiyyah.*

Analysis of the Proposal to Build a “Base” and a “Mosque” on the Companions of the Cave from the Point of View of the Two Sects (And Its Connection with the Issue of Building the Tombs of the Righteous and the Issue of Pilgrimage)

□ *Z. Akhavan Moghadam (Associate prof. at University of Holy Quran Sciences)*

□ *Majid Zaidi Joudaki (PhD in Quran & Hadith Sciences)*

In the new era, comparative inter-religious research is being conducted mainly in the Shiite field with the aim of examining the views of the sects and criticizing and evaluating them. In this regard, this article examines the twenty-first verse of Surah Al-Kahf, about which the views of the commentators of the two sects, as well as the interpretive narrations of the Ahl al-Bayt, the Companions (aṣ-

regardless of the essential differences and context of the revelatory Qur'an with the texts of the distorted Testaments and they have imposed methods compatible with the material (physical) and specific worldviews of human texts.

Keywords: *Qur'an, Historical criticism method, Phenomenological method, Comparison and correspondence (analogy) method, Qur'anic researching methods of orientalists.*

A Comparative Research of “Making Hear and Hearing of Death” in the Interpretations of the Two Sects

- *S. Zia'oddin Olyanasab (Associate prof. at Hazrat-e Masoumeh Univ. of Qom)*
- *Samad Behrouz (Assistant professor at University of Tabriz)*
- *Nasrin Ranjbari (Graduate of Tabriz Sisters Seminary School)*

In this study, Quranic verses that indicate “non-hearing of the dead” have been examined from the perspective of Shiite and Sunni commentators to determine the correct view in this regard from the beginning of Islam until now and to clarify when the deviant views has entered the beliefs of Muslims. This study, using the library method and examining the Qur'anic verses argued by the deniers of the hearing power of the dead and the Shiite and Sunni interpretations, has come to the conclusion that the words “death” and “hearing” have different meanings and in the verses in question, “Death” means the death of the heart and the intellectual faculty, and the word “hearing” does not mean sensory hearing, but means understanding, and these verses refer to the lack of understanding of the divine revelations by

transformation, 3- Entering the resurrection desert, 4- Entering among the previous Ummah (followers) in hell, 5- Human ascent to heaven, 6- The Ascension of Prophet Muhammad (PBUH). Due to the non-conflict between the mentioned meanings with each other, with the totality of the text and the axiomatic (certain) religious teachings, all of them can be accepted as various meanings of the verse and the possible meaning of God Almighty.

Keywords: *Tafsir (exegesis) of the Qur'an, Sūrah al-Inshiqāq, "That ye shall journey on from plane to plane" ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾, Polysemy.*

An Introduction to Some of the Most Important Qur'anic Researching Methods of Orientalists (Emphasis on the United States)

- Sayyed Hussein Alavi (PhD student in Quran & Orientalists)
- M. Javad Eskandarlou (Associate prof. at Al-Mustafa International University)
- M. Hassan Zamani (Assistant prof. at Al-Mustafa International University)

The study of the methods used by non-Muslim Quran researchers or so-called Quran researcher orientalist is one of the latest topics of interest in Quranic studies. In this research, an attempt has been made to discover, explain and analyze some of the most important methods of Orientalist Qur'anic research, albeit briefly. Orientalist methods of Qur'anic research, while being influenced by the common intellectual-scientific paradigms in the West and biblical criticism, are diverse, the most important of which are the method of textual criticism and the method of literary criticism is intended. The result is that these methods often have the same Testamentary view,

Critique and Analysis of Views in the Verse

«لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ»

(That Ye Shall Journey on from Plane to Plane) and Its Understanding Based on Polysemy Theory

- *Leila Alikhani (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Ahmad Zare Zardini (Associate professor at Meybod University)*
- *Muhammad Hossein Boroumand (Associate professor at Yazd University)*
- *Amir Joudavi (Associate professor at Yazd University)*

The nineteenth verse of Sūrah al-Inshiqāq, in which the commentators have expressed different views and sometimes called it concise, has several meanings. The meaning of polysemy in the verse is not in the sense of ambiguity of meaning that occurs without the intention of the speaker in the word; Rather, it indicates the power and wisdom of God in choosing words and combinations that express several meanings at the same time and all meanings are also His purpose. The present study, which is written with a critical-analytical method, first explains the views of the commentators and after a brief review of the views, examines the polysemy hypothesis in the verse. The contexts and factors affecting the occurrence of this issue in the verse under discussion are: polysemy of the morpheme and words of the verse, multiplicity of readings, syntactic structure of the sentence and the linguistic context of the surah or method. The aspects of the meanings that can be enumerated for the verse are: 1- following the predecessors and the occurrence of divine precedents (practice, approved) among the audience of the Qur'an, 2- Generation

The Structure and Results of the Conceptual Metaphor of Heaven in the Holy Quran

- *Sayyed Abu al-Qasem Hosseini (Zharfa)*
- *Faculty member of the University of Religions & Denominations*

One of the topics that has always been at the center of Qur'anic rhetorical discussions has been metaphor and its effect on the language of the Qur'an. With the advent of cognitive sciences and the introduction of the conceptual metaphor theory by George Lakoff, these studies have evolved and methods have been proposed to better understand the texts in the light of this theory. The purpose of this research, which has been done by descriptive-analytical method and with qualitative analysis, is to examine the evidence of conceptual metaphors in the Qur'an and its results in conceptualizing the audience of this Divine book. For this purpose, the concept of paradise has been selected as a case study and then its conceptual metaphors in the extent of verses related to paradise have been studied and finally a structure of them has been presented. Evidence of this type of metaphor has also been presented in the narrations of the infallible leaders. It is precisely in this structure that it is determined by what paradise is conceptualized and how it is rooted in our daily experiences of life.

Keywords: *Conceptual metaphor, Paradise (Heaven), Quran, George Lakoff, Related to history.*

□ *Javad Irvani (Associate professor at Razavi University)*

□ *Morteza Mortazavi Kakhki (Assistant professor at Razavi University)*

Economic security is an important issue and a daily concern of people in society, and its effective role in life is common knowledge. However, due to the great controversy over the concept of “economic security”, this research has provided a Qur'anic reintroduction of this concept and in this way, by examining the uses of the words “safe” and “intention” and their derivatives in the Qur'an, and considering the revelation and non-perversion of the words of the Qur'an and the authority of the appearances of the Qur'an, as well as believing in the arrangement and wise use of its words, a new look at this has given an important economic concept, in order to finally provide a systematic, coherent and efficient structure of harms and a revelatory economic security approach centered on God Almighty. The research findings indicate that from the perspective of the Holy Quran, the definition of “economic security” is in line with some existing definitions, but also emphasizes the feeling of confidence in relative capacity, based on the wise management of a balanced, purposeful and resistant livelihood. In addition, the main approach of revelatory teachings to provide methodical economic security, with special attention to the factors and contexts in the three sections of beliefs, cultures and harm prevention behaviors is drawn.

Keywords: *Holy Qur'an, Economics, Security, Economic security, Islamic economics.*

based on the desired (ideal) school. In the school of Islam, whose thoughts and teachings are based on the Qur'anic revelation and the prophetic tradition, leadership is the intellectual and practical authority and the objective embodiment of Islamic thoughts and teachings, and its director and promoter. Hence, it is an inevitable necessity, and on the other hand, because the orders issued by him are obligatory on every obligee (mukallaf, obligator), it demands different characteristics from other leaders. Since the age of messengerhood (mission), the issue of leadership has been constantly debated. On the other hand, each of them has exegeted the verses of the Qur'an according to their tendency and ability. This article, which is based on library sources and compares and analyzes the two interpretations of "Al-Muneer" and "Min Wahy al-Qur'an" on the subject of leadership and its conditions, is a new subject that has not been found before. The political and jurisprudential foundations of these two Tafsirs (exegesis) are different and the conditions of leadership are different for each of them. The result of this descriptive study between the two interpretations shows that one emphasizes the reality of Sharia and the other the legitimacy of the current situation.

Keywords: *Leadership, Exegesis, Comparison, Conditions, Al-Muneer, Min Wahy al-Qur'an.*

Qur'anic View on the Concept of "Economic Security" and Drawing the Pathology System and Providing It

□ *Sayyed Aboozar Hosseini (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*



truth. Also, some emotions are related to the position of perception and non - adults to the position of expression and action. Some types of emotion are the same between adults and others, while some emotions are specific to a specific group of people. According to verses and exegesis, the intensity of emotion according to the type of emotion in some cases is a sign of maturity and in others it is a sign of lack of maturity. Also, emotions are one of the factors of self-preservation and in Islamic teachings, self-preservation is related to worldly and otherworldly life. It seems that in the field of expression and control of emotion, in addition to both conscious and unconscious forms, a third form is conceivable that God invests (imparts) or controls emotion to a person through reaching a position of faith and piety (righteousness, God-fearing) and the like. On the other hand, it inflicts some negative emotions on the infidels (kuffār) and polytheists, which is in fact the result of their disbelief and polytheism.

Keywords: *Emotion, Emotion control, Emotion expression, Feelings of soul, Affects.*

A Comparative Analytical Study of Leadership and Its Conditions in Two Exegesis (Tafsir) of “al-Muneer” and “Min Wahy al-Qur'an”

- *Nasser Marouf (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Muhammad Mirzaei (Assistant prof. at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Hassan Kharaghani (Associate prof. at Razavi University of Islamic Sciences)*

Leadership in any society leads the society towards certain goals and draws a roadmap and designs intellectual and practical rules

Abstracts

A Study on the Concept of Emotion in the Verses of the Holy Quran and Its Relationship with Growth

- *Jamileh Alamolhoda (Associate professor at Shahid Beheshti University)*
- *Fatemeh Hodaei (Student of level 2 at Qudsia Seminary in Behshahr)*
- *Atikeh Qasemzadeh (PhD in Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law)*

The purpose of this study is to understand the concept of emotion and its relationship with growth and to present a conceptual model of the path of emotion according to the verses of the Holy Quran, Tafsir al-Mizan (exegesis of the Quran, the balance in Interpretation of Quran) and the principles of transcendent theosophy. The method of this research is conceptual analysis. Findings show that the human heart is a place of emotion and cruelty of the heart can be effective in not receiving emotions and perceptions of the meanings of

Table of contents

A Study on the Concept of Emotion in the Verses of the Holy Quran and Its Relationship with Growth/ Jamileh Alamolhoda & Fatemeh Hodaei & Atikeh Qasemzadeh	3
A Comparative Analytical Study of Leadership and Its Conditions in Two Exegesis (Tafsir) of “al-Muneer” and “Min Wahy al-Qur'an” Nasser Marouf & Muhammad Mirzaei & Hassan Kharaghani	33
Qur'anic View on the Concept of “Economic Security” and Drawing the Pathology System and Providing It/ Sayyed Aboozar Hosseini & Javad Irvani & Morteza Mortazavi Kakhki	57
The Structure and Results of the Conceptual Metaphor of Heaven in the Holy Quran Sayyed Abu al-Qasem Hosseini (Zharfa)	89
Critique and Analysis of Views in the Verse ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنُ طَبَقٍ﴾ (That Ye Shall Journey on from Plane to Plane) and Its Understanding Based on Polysemy Theory Leila Alikhani & Ahmad Zare Zardini & Muhammad Hossein Boroumand & Amir Joudavi .	113
An Introduction to Some of the Most Important Qur'anic Researching Methods of Orientalists (Emphasis on the United States) Sayyed Hussein Alavi & Muhammad Javad Eskandarlou & Muhammad Hassan Zamani	139
A Comparative Research of “Making Hear and Hearing of Death” in the Interpretations of the Two Sects/ Sayyed Zia'oddin Olyanasab & Samad Behrouz & Nasrin Ranjbari	163
Analysis of the Proposal to Build a “Base” and a “Mosque” on the Companions of the Cave from the Point of View of the Two Sects (And Its Connection with the Issue of Building the Tombs of the Righteous and the Issue of Pilgrimage) Zohreh Akhavan Moghadam & Majid Zaidi Joudaki	189
The Extent of the Authoritativeness of the Source Intellect in the Exegesis of the Qur'an with Emphasis on the Interpretation of the Manahej al-Bayan Muhammad Hadi Ghahari Kermani	215
Critical Study of Ayatollah Ma'refat's View on Mystical Exegesis/ Rasul Mazraei	241
Validation of the Theory of Cognitive Psychology Inimitability of the Qur'an with Emphasis on the Views of Amin al-Khouli Sayyed Mahmud Tayeb Hosseini & Sayyed Ebrahim Mortazavi	263
Coordinates of Contemporary Exegesis in Contemporary Sequential Exegesis Parivash Hosseinpour & Saeed Abbasinia & Sayyed Hesamodin Hosseini	283
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail.....	309
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	334

صاحب امتیاز: **کتابخانه علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری

سر دبیر: سیدمحمدباقر حجتی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر مرتضی ایروانی نجفی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر سیدمحمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر سیدعلی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیه)
دکتر محمدعلی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر مصطفی احمدی فر / حجة الاسلام محمدحسین الهی زاده /
حجة الاسلام دکتر سیدمحمدعلی ایازی / دکتر بهزاد بابازاده / حجة الاسلام دکتر
رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی / حجة الاسلام دکتر علی خیاط /
حجة الاسلام دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی / حجة الاسلام دکتر محمدابراهیم
روشن ضمیر / حجة الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن / حجة الاسلام دکتر
سید محمود طیب حسینی / حجة الاسلام دکتر علیرضا قائمی نیا / حجة الاسلام
دکتر محمد قربان زاده / حجة الاسلام دکتر سید محمود مریوان حسینی /
حجة الاسلام دکتر محمد میرزایی / حجة الاسلام دکتر حسن نقی زاده



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه های قرآنی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴ و به شماره ۳/۷۷۶۹۳ از پاییز و
زمستان ۱۳۸۹ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه های زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه های قرآنی

بهار - تابستان ۱۴۰۰، شماره ۳۳



جانشین سر دبیر
حسن خرقانی

مسئول اجرایی
محمدامین انسان

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
www.razavi.ac.ir

ارتباط با کارشناس
(تماس با ما) در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Quranic Doctorines

No. 33

Spring & Summer 2021



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

S. H. Vahdati Shobeiri

Editor -in- Chief:

Dr. S. M. B. Hojjati

Scientific Editor:

Dr. H. Kharaghani

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

S. A. Delbari (*associate professor at Razavi University*)

S. M. B. Hojjati (*Prof. at University of Tehran*)

J. Irvani (*associate professor at Razavi University*)

M. Irvani Nadjafi (*Prof. at Ferdowsi University*)

H. Kharaghani (*associate professor at Razavi
University*)

M. A. Mahdavi Rad (*associate professor at Farabi
Campus, University of Tehran*)

H. Naghizadeh (*Prof. at Ferdowsi University*)

A. Nasiri (*Prof. at Iran University of Science &
Technology*)

M. A. Rezaee Esfahani (*Prof. at Al-mustafa
International University*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: razavi.ac.ir

E.mail: razaviunmag@gmail.com