

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

تحلیلی معناشناختی از امنیت در قرآن کریم مبتنی بر نظریه استعاره‌های جهتی	
محمدحسین شیرزاد و محمدحسن شیرزاد و محمد شریفی	۳
جایگاه نیازهای اولیه و اساسی انسان در آیات قرآن با نگاهی به نظریه یوهان گالتونگ در مقوله صلح و خشونت / احمدعلی صاحب‌ناسی و محمدرضا حاجی‌اسماعیلی حسین‌آبادی و مهدی مطیع	۳۱
مفهوم‌شناسی نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی با تأکید بر مفهوم حیات طیبه	
مهدی عبداللهی‌پور و سیدمحمد نقیب و علی غضنفری و علی ژهراب	۵۳
بررسی شیوه‌های اقناع و مجاب‌سازی در قرآن کریم درباره موضوع قیامت	
سحر مصلی‌نژاد و محمدهادی فلاحی و بهزاد مریدی	۸۱
الگوی در تحول دانش تناسب سور؛ مطالعه موردی تناسب سور فتح و محمد	
صدیقه جنتی فیروزآبادی و احمد زارع زردینی و کمال صحرایی اردکانی	۱۱۱
الگوی عوامل مؤثر در سیر نگارش‌های علوم قرآن (قرن ۶ تا ۱۰) در قالب نظریه مبنایی	
نجمه نجم و مهدی مهریزی طرقي و محمدعلی مهدوی راد و سیدمحمدعلی ایازی	۱۳۹
روش و الگوی نیویورت در تبیین فرایند ارتباطی قرآن / علی راد و سیدمحمد موسوی مقدم و مریم سرخیل	۱۶۹
کاربست رویکرد «ساختار شناختی» در روش‌های آموزشی قرآن در راستای یادگیری معنادار	
زهرا صفیان جوزدانی و رضا سعادت‌نیا	۱۹۷
پژوهشی تحلیلی در دیدگاه‌های تفسیری ابوالقاسم کعبی بلخی	
حسن خرقانی و علی‌اکبر رستمی و سیدمحمدعلی فهیمی	۲۲۳
تبیینی غیر امیدبخش از معاد مبتنی بر معادل‌انگاری رجاء با تصدیق در آیه ۷ سوره یونس	
سیده فاطمه کیایی و سیدقاسم کیایی	۲۵۱
بررسی و نقد آراء تفسیری پیرامون «آیات نهی از تعجیل در امر وحی» / سیدروح‌اله دهقان باغی	۲۷۹
مراد از قرائت قرآن در آیه آخر سوره مؤمل و حکم شرعی آن	
حمید وحیدیان اردکان و حسن نقی‌زاده و محمدحسن رستمی	۳۰۹

ترجمه حکم‌ها

ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده	۳۲۹
ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی	۳۵۴

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.

تحلیلی معناشناختی از امنیت در قرآن کریم

مبنتی بر نظریه استعاره‌های جهت‌ی*

- محمدحسین شیرزاد^۱
- محمدحسن شیرزاد^۲
- محمد شریفی^۳

چکیده

«امنیت» یکی از ضروری‌ترین نیازهای جوامع انسانی است که به طور گسترده مورد توجه قرآن کریم قرار گرفته است. هرچند جمعی از قرآن‌پژوهان در صدد بحث از آموزه‌های امنیتی این کتاب مقدس برآمده‌اند، اما مرور آثارشان نشان می‌دهد که غالباً همت خود را صرف آیاتی کرده‌اند که به طور مستقیم به مدیریت ترس‌ها و نگرانی‌های دنیوی انسان بازمی‌گردند؛ نظیر آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال. این در حالی است که بخش عظیمی از آموزه‌های قرآنی در باب امنیت، نه در قالب استخدام الفاظ در حقیقت معانی، که در قالب استفاده از زبان استعاره برای مفهوم‌پردازی‌های بدیع شکل گرفته است. به منظور بررسی این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول) (m.shirzad862@gmail.com).
۲. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع) (m.shirzad861@gmail.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (m.sharifi@umz.ac.ir).

زبان استعاری، در پژوهش حاضر کوشش می‌شود از رویکرد معناشناسی شناختی بهره برده شود و نقش جهات شش گانه در ساخت استعاره‌های مفهومی از امنیت / ناامنی مورد مطالعه قرار گیرد. این پژوهش نشان می‌دهد که در زبان قرآن کریم، امنیت در قالب جهت‌نماهای بالا و پیش و راست بازنمود زبانی می‌یابد، حال آنکه ناامنی در قالب جهت‌نماهای پایین و پس و چپ مفهوم‌سازی می‌شود.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، معناشناسی شناختی، استعاره مفهومی، استعاره جهتی، جهات سته.

۱. بیان مسئله

مرور بر آیات قرآن کریم نشان می‌دهد از جمله واژگانی که به طور گسترده در این متن مقدس به کار رفته‌اند، الفاظ جهت‌نما هستند که بر جهات سته (جهات شش گانه بالا، پایین، پس، پیش، راست و چپ) دلالت دارند. برای نمونه، واژگان «فوق» و «تحت» بارها برای اشاره به جهت‌های بالا و پایین به کار گرفته شده‌اند؛ نظیر ﴿يَوْمَ يَعَشَاَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ...﴾ (عنکبوت/ ۵۵)؛ واژگان «بین یدئ / بین آیدی» و «خلف» برای اشاره به جهت‌های جلو و عقب به کار رفته‌اند؛ نظیر ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ (سبأ/ ۹)؛ و واژگان «یمین» و «شمال» برای اشاره به جهت‌های راست و چپ مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ نظیر ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَيِّفِي مَسْكَنِهِمْ آيَةً جَنَّاتٍ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ...﴾ (سبأ/ ۱۵). به آنچه گذشت باید واژگان «امام» به معنای جلو، «علی» به معنای بالا، «سفل» به معنای پایین، و «ظهر» و «وراء» و «عقب» به معنای پشت سر را علاوه کرد که کاربردشان را در آیات متعدد قرآنی شاهدیم.

نکته حائز اهمیت آن است که الفاظ جهت‌نما افزون بر کاربرد در معانی حقیقی - یعنی بالا، پایین، جلو، عقب، راست و چپ-، معانی ثانوی نیز به خود گرفته و برای افاده پاره‌ای از معانی مجازی یا استعاری به کار گرفته شده‌اند؛ برای نمونه، مقصود از واژه «تحت» در آیه شریفه ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ...﴾ (تحریم/ ۱۰)، وجود رابطه زوجیت میان نوح و لوط $(\text{لوط} \rightarrow \text{نوح})$ با همسرانشان است (حقی بروسوی، ۱۴۲۴: ۶۸/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۱۹)، حال آنکه واژه

«فوق» در آیات شریفه ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ جَاعِلِ الَّذِينَ آتَبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ (آل عمران / ۵۵) و ﴿... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ...﴾ (نساء / ۱۱) به ترتیب، اشاره به «ارزشمند بودن» و «بیشتر بودن» دارد (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۹۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۰/۱). ترکیب «بین یدئ» نیز بارها در آیاتی از قرآن کریم همچون ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾ (سبأ / ۳۱)، از معنای حقیقی‌اش فاصله گرفته و برای اشاره به «زمان گذشته» به کار رفته است (فراء، بی‌تا: ۳۶۲/۲). در نقطه مقابل، باید از واژه «خلف» در آیاتی همچون ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً...﴾ (یونس / ۹۲) و ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ...﴾ (مریم / ۵۹) یاد کرد که به «زمان آینده» اشاره دارد (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۴۸/۲ و ۶۳۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۴۲/۳ و ۲۲/۴). سرانجام باید از کاربردهای استعاری واژه «یمین» در آیات قرآنی سخن گفت که اشاره به معنای «خیرخواهی» دارد؛ آن گونه که مفسران قرآن کریم گفته‌اند، آیه شریفه ﴿قَالُوا إِنَّا كُنَّا نَتَّبِعُكَ أَعْمَىٰ نَحْنُ وَنَحْنُ نَسُوا الْآيَاتِ الَّتِي كُنَّا تُنذِرُ يَا أُخْرُسُ يَا أَعْمَىٰ﴾ (صافات / ۲۸) ناظر به گمراهانی است که پس از مشاهده عذاب الهی در روز جزا، عاملان گمراهی خود را به فریب و نیرنگ متهم می‌سازند و آنان را چنین خطاب می‌کنند که: «شما از طریق خیرخواهی و نصیحت به سراغ ما می‌آمدید» (طوسی، بی‌تا: ۴۹۱/۸).

با توجه به کاربرد گسترده الفاظ جهت‌نما برای افاده معانی استعاری در قرآن کریم، چند سالی است شاهد پژوهش‌هایی هستیم که می‌کوشند با استفاده از نظریه «استعاره‌های جهتی»^۱ در دانش معناشناسی شناختی،^۲ به مطالعه مفهوم‌پردازی‌های قرآنی دست زنند. در این راستا، نخست باید به مقاله «بررسی زبان‌شناختی استعاره جهتی بالا / پایین در زبان قرآن: رویکرد معنی‌شناسی شناختی» (پورابراهیم و همکاران، ۱۳۸۸) اشاره کرد که به بررسی زبان‌شناختی استعاره جهتی بالا / پایین در نیمه اول قرآن کریم پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که قرآن کریم مفاهیم انتزاعی «قدرت»، «بیشتر» و «بهرتر» را با جهت‌نمای «بالا»، و مفاهیم انتزاعی «ضعف»، «کمتر» و «بدتر» را با جهت‌نمای «پایین» به تصویر کشیده است. یک سال بعد، مقاله «استعاره‌های جهتی

1. Orientational metaphors.
2. Cognitive semantics.

قرآن با رویکرد شناختی» (کرد زعفرانلو کامبوزیا و حاجیان، ۱۳۸۹) در تکمیل پژوهش قبلی، همه استعاره‌های جهتی، اعم از بالا/ پایین و غیر آن را در قرآن کریم به مطالعه گذاشت که البته به دلیل گستردگی موضوع، حجم قابل توجهی از آیات مرتبط با بحث از قلم افتاد؛ چه، بخش وسیعی از مفهوم‌پردازی‌های قرآنی با عنایت به جهات شش‌گانه سامان یافته‌اند که توجه به همه آن‌ها در قالب یک مقاله عملاً امکان‌پذیر نیست. از همین رو شاهدیم که مقاله‌ای دیگر با عنوان «استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی» (یگانه و افراشی، ۱۳۹۵) با هدف محدودسازی گستره این نوع مطالعات، صرفاً بحث خود را بر هفت واژه جهت‌نمای «فوق»، «تحت»، «وراء»، «خلف»، «أمام»، «یمین» و «شمال» متمرکز ساخت و نشان داد که مجموعه‌ای از مفاهیم پیچیده و انتزاعی در قرآن کریم همچون منزلت، کمیت، برتری، قدرت، ارزش، آگاهی، زمان، خوبی و بدی، با تکیه بر هفت واژه جهت‌نما مفهوم‌پردازی شده و امکان انتقال هر چه آسان‌تر به مخاطبان را یافته است.

گرچه مقالات نام‌برده از حیث عنایت به زبان استعاری قرآن درخور توجه‌اند، اما همچنان بخش مهمی از استعاره‌های جهتی که ناظر به برخی مفاهیم کلیدی در قرآن کریم هستند، از قلم افتاده‌اند که باید در پژوهش‌های بعدی تدارک شوند. یکی از این مفاهیم کلیدی که پژوهش حاضر در صدد است برای نخستین بار آن را به صورت اختصاصی به بحث گذارد، مفهوم «امنیت» است. بررسی مفهوم «امنیت» مبتنی بر استعاره‌های جهتی از آن حیث حائز اهمیت است که خداوند متعال بارها این مفهوم پیچیده و انتزاعی را در قالب الفاظ جهت‌نما بازنمایی کرده است. با این حال، تا کنون هیچ پژوهشی با هدف بررسی این مفهوم از منظر معناشناسی شناختی انجام نگرفته و جای خالی آن به شدت احساس می‌شود. بر این اساس، نوآوری این مقاله را می‌توان در امور زیر خلاصه کرد:

- بحث پیرامون این مطلب که ویژگی‌های فیزیولوژیک آدمی و تجارب زیسته او از جهان اطرافش موجب شده‌اند که جهات شش‌گانه افزون بر ایفای نقش در موقعیت‌یابی، سویه‌های امنیتی نیز به خود بگیرند؛ به این معنا که انسان از برخی جهات شش‌گانه، احساس امنیت، و از برخی دیگر، احساس ناامنی می‌کند.

- بحث درباره این مطلب که مبتنی بر استعاره‌های قرآنی، کدامین جهات شش‌گانه در بازنمایی مفهوم «امنیت»، و کدامین آن‌ها در بازنمایی مفهوم «ناامنی» ایفای نقش کرده‌اند.

- بررسی و تحلیل آیات متعدد قرآنی با هدف تبیین این مطلب که خداوند متعال چگونه الفاظ جهت‌نما را برای انتقال حس امنیت / ناامنی در مخاطبان به کار گرفته است.

۲. استعاره‌های جهتی از منظر معناشناسی شناختی

معناشناسی شناختی به‌سان دیگر شاخه‌های علوم شناختی، دانشی است که فرایند شناخت و نحوه پردازش اطلاعات در ذهن را مورد مطالعه قرار می‌دهد (Von Eckardt, 1993: 1). معناشناسان شناختی به دلیل آنکه «زبان» را بازنمود سازوکارهای ذهنی و انعکاس مستقیم شناخت می‌دانند، معتقدند که با بررسی شیوه‌های گوناگون مفهوم‌سازی^۱ می‌توان نحوه پردازش اطلاعات در ذهن را کشف کرد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۵؛ افراشی، ۱۳۹۷: ۲۷۷ و ۲۸۰). از آنجا که «استعاره» یکی از شیوه‌های رایج مفهوم‌سازی به شمار می‌آید، معناشناسان شناختی به درستی دریافتند که مذاقه در آن می‌تواند جنبه‌های مهمی از رابطه ذهن و زبان را بنمایاند. از همین رو، استعاره از دهه ۸۰ میلادی به یکی از مهم‌ترین موضوعات معناشناسی شناختی تبدیل شد (افراشی، ۱۳۹۵: ۶۵). اهمیت فزاینده استعاره در این شاخه علمی، بیش از همه مدیون کوشش‌های جورج لیکاف^۲ و مارک جانسون^۳ است که با ارائه تحلیلی نو از استعاره، که در نهایت به شکل‌گیری انگاره «استعاره مفهومی»^۴ انجامید، ابعاد جدیدی از استعاره را آشکار ساختند که پیش از این، مغفول مانده بود (Evans & Green, 2006: 286).

در سخن از تفاوت‌های نظری میان معناشناسی شناختی و دیدگاه قدما در باب استعاره باید گفت، مبتنی بر یکی از قدیم‌ترین تعاریف ثبت‌شده از استعاره که به دوره

1. Conceptualization.
2. George Lakoff.
3. Mark Johnson.
4. Conceptual metaphor.

ارسطو بازمی‌گردد و موسوم به «نظریه جایگزینی»^۱ است، زبان دو صورت مختلف دارد: یکی صورت تحت‌اللفظی که صورت اصلی زبان است، و دیگری صورت استعاری که صورت ثانوی و تحریف‌شده زبان است. عبارتهای استعاری در حالی جایگزین عبارتهای تحت‌اللفظی می‌شوند که همان معانی را افاده می‌کنند (Croft & Cruse, 2004: 194; قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۶۸). عالمان مسلمان نیز با پذیرش همین تحلیل از ماهیت استعاره، آن را در آثار خود بازتاب داده‌اند که قدیم‌ترینش را می‌توان در آثار جاحظ بازجست:

«استعاره نامیدن چیزی است با نامی جز نام اصلی‌اش، هنگامی که جای آن چیز را گرفته باشد» (جاحظ، ۱۴۱۶: ۷۱/۲ و ۲۸۲؛ نیز برای مشاهده همین تعریف، رک: جرجانی، بی‌تا: ۳۰ و ۲۳۸).

با نظر به محوریت عنصر «شبهات» در فرایند استعاره که جایگزینی واژگان با یکدیگر را ممکن می‌سازد، صورت تطوریافته‌تری از تعریف استعاره شکل گرفت که عبارت است از: «به کار بردن یک واژه در غیر معنای اصلی خود به جای واژه دیگر بر اساس شبهات میان آن‌ها» (برای نمونه رک: هاشمی، ۱۴۱۸: ۱۵۷).

مداقه در تعاریف پیش‌گفته از استعاره نشان می‌دهد که همگی استعاره را بخش نامتعارف، غیر معمول و حاشیه‌ای زبان دانسته، آن را به مثابه یکی از فنون یا آرایه‌های ادبی در نظر می‌گیرند که استفاده از آن می‌تواند بر جنبه زیبایی‌شناختی متن بیفزاید. این در حالی است که مبتنی بر ایده‌های نوین در دانش معناشناسی، استعاره نه به معنای واژه‌ها، که به نحوه مفهوم‌سازی ما از جهان مربوط می‌شود. بر این اساس، جایگاه استعاره «اندیشه» است، نه زبان؛ یعنی استعاره در وهله نخست، یک فرایند ذهنی - اندیشگانی محسوب می‌شود که بعداً نمود زبانی نیز می‌یابد (Lakoff & Johnson, 1980: 3, 6; Evans & Green, 2006: 293-296). به این ترتیب، استعاره بخش مهم و جدایی‌ناپذیر از شیوه متعارف و معمول در فرایندهای اندیشیدن به‌شمار می‌رود که لزوماً نمود زبانی نمی‌یابد، بلکه در فرهنگ، هنر، آداب و نمادها نیز

1. Substitution theory.

متجلی می‌شود^۱ (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: Kövecses, 2010: 63-75). با این حال، آنچه در کانون مطالعه معناشناسان شناختی قرار دارد، تنها بازنمود زبانی استعاره‌هاست (Lakoff, 1987: 377).

مبتهی بر معناشناسی شناختی، «استعاره مفهومی» ابزاری است که درک یک مفهوم انتزاعی را از طریق مفهومی دیگر که برآمده از تجربیات واقعی انسان‌هاست، میسور می‌سازد. معناشناسان شناختی به آن حوزه مفهومی که برای درک یک حوزه انتزاعی به خدمت گرفته می‌شود، «حوزه مبدأ»^۲ می‌گویند. در نقطه مقابل، بر آن حوزه مفهومی انتزاعی که از رهگذر استعاره درک‌پذیر می‌گردد، «حوزه مقصد»^۳ اطلاق می‌کنند (Evans & Green, 2006: 295; Grady, 2007: 190-191). معناشناسان شناختی بر این باورند که وجود شباهت میان حوزه‌های مبدأ و مقصد است که زمینه را برای شکل‌گیری استعاره و درک یک حوزه بر مبنای حوزه دیگر فراهم می‌آورد (Lakoff, 1987: 386-387; Croft & Cruse, 2004: 196). معناشناسان شناختی به تناظرهای نظام‌مندی که بر مبنای شباهت، میان دو حوزه مفهومی برقرار می‌گردد، «نگاشت»^۴ می‌گویند (Lakoff, 1993: 206-207).

برای روشن شدن بحث، اشارهٔ مختصری به ارتباط نگاشتی بین حوزه «مناظره» و حوزه «جنگ» در تفکر انگلیسی‌زبانان می‌کنیم که لیکاف و جانسون آن را در قالب فرمول یا نام‌نگاشت^۵ [مناظره، جنگ است] صورت‌بندی کرده‌اند. آنان با استناد به جملات متعددی که در زبان انگلیسی کاربرد دارد، نشان داده‌اند که در تفکر معاصر

۱. وجود یک اندیشه استعاری در میان مردمان یک جامعه می‌تواند به بروز ویژگی‌های فرهنگی خاص در میان آنان بینجامد؛ مثلاً در فرهنگ ژاپنی، یک استعاره ذهنی وجود دارد که در قالب «بهتر سنگین‌تر است»، صورت‌بندی می‌شود. این استعارهٔ ذهنی موجب می‌شود که ژاپنی‌ها در رسوم مربوط به تهیه و اهدای هدیه، چنین بیندارند که اهدای هدایای سنگین، نشانهٔ احترام و توجه است (افراشی، ۱۳۹۵: ۶۷).

2. Source domain.

3. Target domain.

4. Mapping.

۵. لیکاف بر این نکته تأکید می‌ورزد که «نام‌نگاشت» (name of mapping) را نباید با «نگاشت» یکی دانست. «نام‌نگاشت» بازنمود زبانی از فرایند ذهنی استعاره است و نباید آن‌ها را جملات واقعی زبان فرض کرد (Lakoff, 1993: 207).

انگلیسی‌زبانان، قواعد حاکم بر مناظره شباهت چشمگیری با قواعد حاکم بر میدان جنگ دارد؛ طرفین مناظره چونان طرفین جنگ، به نقاط ضعف یکدیگر یورش می‌برند، از مواضع خود دفاع می‌کنند و در طول مناظره، هدفی جز غلبه و تفوق بر طرف مقابل در سر نمی‌پرورند (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: 4: Lakoff & Johnson, 1980).

سرانجام باید خاطر نشان ساخت که معناشناسان شناختی تا کنون گونه‌های متنوع از استعاره‌های مفهومی را از یکدیگر باز شناخته‌اند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، «استعاره جهتی» نام دارد. مبتنی بر این نوع استعاره، سخنوران می‌کوشند مفاهیم انتزاعی و پیچیده را بر مبنای جهات اصلی، نظیر «بالا/ پایین»، «راست/ چپ» و «جلو/ عقب» بازنمایی کنند تا درک آن‌ها برای مخاطبان آسان‌تر شود (Ibid.: 14). برای نمونه، جملات «من در اوج هستم» و «اوضاع تحت کنترل من است»، بر پایه استعاره جهتی شکل گرفته‌اند. در این جملات، مفاهیم انتزاعی «موفقیت» و «تسلط» در قالب جهت «بالا» که قابل فهم‌تر است، استعاره‌سازی شده‌اند. نکته جالب توجه آنکه مرور بر آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که خداوند متعال نیز بارها پاره‌ای از مفاهیم پیچیده و انتزاعی همچون «منزلت»، «ارزشمندی»، «آگاهی»، «کمیت»، «قدرتمندی» و «زمان» را در قالب جهات شش‌گانه بازنمایی کرده است تا آموزه‌هایش را هرچه مفهوم‌تر به مخاطبان منتقل نماید (برای نمونه ر.ک: یگانه و افراشی، ۱۳۹۵: ۲۰۰-۲۰۵؛ افراشی، ۱۳۹۷: ۲۸۹-۲۹۰).

در این پژوهش قصد داریم برای نخستین بار به صورت اختصاصی نشان دهیم که مفاهیم «امنیت» و «ناامنی» نیز در زمره مفاهیم غامض و پیچیده‌ای هستند که قرآن کریم آن‌ها را در قالب استعاره‌های جهتی بازنمایی کرده است.

۳. نسبت سنجی میان جهات شش‌گانه و احساس امنیت/ ناامنی

گفته آمد که مبتنی بر دستاوردهای دانش معناشناسی شناختی، مفهوم‌پردازی‌ها و استعاره‌سازی‌ها منبعث از تجربیات آدمی و شناخت او از محیط اطرافش شکل می‌گیرند. پس مفاهیم و استعاره‌ها را می‌توان باز نمود زبانی از تمامی تجارب و شناخت‌هایی دانست که آدمی از جهان فرا می‌گیرد و در قالب الفاظ، صورت‌بندی و به دیگران منتقل می‌کند

(Cf. Lakoff & Johnson, 1980: 8-10, 18-21, 39-40, 56-60, 77-86, 115-125, passim).
 رابطه مفهومی میان جهات سته و امنیت / ناامنی نیز بر همین منوال است؛ آدمی در طول زندگی و در کنش‌ها و واکنش‌های خود نسبت به جهان اطراف، درمی‌یابد که هر یک از جهات شش‌گانه در ارتباط با امنیت و ناامنی ایفاگر نقشی مهم‌اند. این دریافت شناختی باعث می‌شود که آدمی هنگام ساخت استعاره‌های مفهومی مرتبط با حوزه امنیت / ناامنی، الفاظ جهت‌نما را به کار گیرد و با استفاده از آن‌ها، دست به انتقال حس امنیت / ناامنی به مخاطبان زند.

در ادامه می‌کشیم رابطه مفهومی امنیت / ناامنی با جهات شش‌گانه را به صورت مجزا در قالب سه زوج «بالا / پایین»، «جلو / عقب» و «راست / چپ» به بحث گذاریم و نقش هر کدام از آن‌ها را در ساخت استعاره‌های جهتی از امنیت و ناامنی توضیح دهیم.

۳-۱. رابطه جهت‌نماهای بالا / پایین با احساس امنیت / ناامنی

مطالعات روان‌شناسی نشان می‌دهند که مفاهیم بالا و پایین، علاوه بر نشان دادن موقعیت نسبی در مکان، معانی ثانوی و استعاری دیگری را نیز تداعی می‌کنند که در همه جای دنیا مشترک‌اند؛ برای مثال، مفاهیم مثبت همچون برتری، پویایی، تکامل، شادی، خوبی، بهشت، معنویت، زندگی، رشد و سلامتی بر مبنای جهت‌نمای بالا ساخته و پرداخته می‌شوند. در نقطه مقابل، مفاهیم منفی چون پستی، رکود، انحطاط، غم، بدی، دوزخ، مادی‌گرایی، مرگ، عقب‌ماندگی و بیماری بر اساس جهت‌نمای پایین بازنمود زبانی می‌یابند (ر.ک: دانیلز، ۱۳۷۲: ۳۳-۳۷). به این ترتیب، رابطه مفهومی میان بالا / مثبت و پایین / منفی به شکل‌گیری یک طرح‌واره تصویری^۱ انجامیده و طیف وسیعی از مفاهیم و تجربیات بشری را در ذهن آدمی صورت‌بندی کرده است. به آنچه گذشت باید مفاهیم امنیت و ناامنی را علاوه کرد که مبتنی بر تجارب زیسته^۲ آدمی از جهان اطرافش، در قالب جهت بالا / پایین مفهوم‌سازی شده و نام‌نگاشت‌های «امنیت بالاست / ناامنی پایین است» را پدید آورده‌اند. مبتنی بر این استعاره‌های مفهومی،

زبان‌وران چنین می‌انگارند که قرار گرفتن در قسمت تحتانی، امنیت را به مخاطره می‌اندازد و برعکس، قرار گرفتن در قسمت فوقانی، امنیت را تأمین می‌کند؛ چه، آدمی به تجربه درمی‌یابد که هر گاه نسبت به چیز یا کسی در جایگاه فرادست قرار دارد، راحت‌تر می‌تواند آن را تحت کنترل و مدیریت خود درآورد و از آسیب‌های احتمالی‌اش محفوظ بماند، حال آنکه قرار گرفتن در جایگاه فرودست، امکان تسلط بر موجود فرادست را از آدمی می‌گیرد و او را در وضعیت انفعال و ناامنی قرار می‌دهد.

بر پایه همین تجربه زیسته است که فرماندهان نظامی در میدان جنگ می‌کوشند نیروهای تحت امر خود را در قسمت‌های بالاتر نسبت به نیروهای دشمن آرایش دهند تا هم بهتر امنیت خود را تأمین کنند و هم آسان‌تر دشمنان را در تیررس خود قرار دهند. این تاکتیک نظامی که از گذشته‌های دور تا کنون کاربرد داشته، از جمله فنون رزمی رایج نزد عرب عصر نزول محسوب می‌شده است. نمونه‌ای از کاربست این تاکتیک نظامی در تاریخ صدر اسلام را می‌توان در حوادث غزوه بدر در سال ۲ هجری مشاهده کرد؛ آنجا که قرآن کریم آرایش نظامی سپاه اسلام و کفر را چنین شرح داده است: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى...﴾ (انفال / ۴۲). چنان که عالمان تفسیر گفته‌اند، سپاه مشرکان در قسمت بلندی بیابان در جایی که زمین زیر پایشان سفت و محکم بود، اردو زد؛ اما سپاه اسلام در قسمت پایین بیابان و در زمینی شنزار فرود آمد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۲۳-۲۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۳۹/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲/۹) و همین مطلب باعث شد که آنان از نتیجه جنگ ترسان و نگران باشند (ر.ک: انفال / ۴۳).

نمونه دیگر از کاربست این تاکتیک نظامی در بافت نزول را می‌توان در شیوه جنگاوری یهودیان بازجست. همان‌طور که در گزارش‌های تاریخی ثبت شده و در کاوش‌های باستان‌شناسی نیز مشخص گردیده است، یهودیان یرب قلعه‌های خود را در نقاط مرتفع می‌ساختند و بر فراز برج‌های آن به دفاع از خود مشغول می‌شدند (علی، ۱۹۹۳: ۴۵۵/۵-۴۵۶). در همین رابطه، قرآن کریم برای القای این مطلب که یهودیان بنی‌قریظه نتوانستند امنیت خود را در جنگ با مسلمانان تأمین کنند، چنین بیان داشته است که خداوند آنان را از قلعه‌هایشان به زیر کشید: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ...﴾ (احزاب / ۲۶)؛ گویی حضور آنان در موقعیت بالا برایشان

امنیت‌بخش، و انتقالشان به پایین مایه شکست و ناامنی بود. رابطه اشتدادی^۱ میان دو فقره «پایین آمدن یهودیان از فراز برج‌ها» و «افتادن ترس در دل‌های آنان»، دیگر بار حکایت از ساخت طرح‌واره «ترس و ناامنی پایین است» در زبان قرآن کریم دارد. بر پایه همین تلقی شناختی - یعنی بالا بودن امنیت و پایین بودن ناامنی - شاهد آن هستیم که در زبان قرآن کریم، «امنیت» پیوسته بالاتر از «ناامنی» مفهوم‌سازی شده و همواره این گونه نمایانده شده است که دارندگان امنیت بر افراد نایمن، برتری و ارتفاع مکانی دارند. این مطلبی است که در مباحث آتی به تفصیل بدان خواهیم پرداخت (ر.ک: همین مقاله، بخش ۴-۱).

۲-۳. رابطه جهت‌نماهای جلو/ عقب با احساس امنیت/ ناامنی

یکی از ترس‌ها و ناامنی‌هایی که آدمی را رنج می‌دهد، احساس ترس از هر چیزی است که برای او پنهان یا ناشناخته و کم‌شناخته است؛ نوعی از ترس که ریشه‌هایش را باید در ویژگی‌های روان‌شناختی انسان بازجست (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۸: ۱۱۷ به بعد). حال باید افزود یکی از اصلی‌ترین گونه‌های ترس از امور مخفی و پنهان، ترس از ناامنی‌هایی است که از پشت سر بر آدمی وارد می‌شوند و او را غافلگیر می‌سازند؛ با این توضیح که آنچه در پشت سر آدمی قرار دارد یا رخ می‌دهد، از دیدگان او مخفی و پوشیده است و همین امر، احتمال آسیب‌پذیری از این ناحیه را به شدت افزایش می‌دهد.

پیدا است که ترس از پشت سر، به محدودیت‌های فیزیولوژیک آدمی باز می‌گردد؛ چه، یکی از ویژگی‌های آدمی که او را از برخی جانداران متمایز می‌سازد، انحصار قوای بینایی انسان به پیش‌روی خود و ناتوانی از مشاهده آن چیزی است که در پشت سرش به وقوع می‌پیوندد. این در حالی است که بر اساس مطالعات جانورشناسی، پاره‌ای از حیوانات - نظیر خرگوش، موش صحرائی، آفتاب‌پرست و اسب - افزون بر آنکه قادرند پیش‌روی خود را ببینند، تا حد زیادی می‌توانند پشت سر خود را نیز تماشا کنند

۱. رابطه اشتدادی، گونه‌ای از رابطه معنایی است که در آن، دو مفهوم یکدیگر را تقویت می‌کنند؛ مثلاً در تعبیر قرآنی «يَعْمُ الْمَوْلَىٰ وَيَعْمُ النَّصِيرُ» (انفال / ۴۰)، مولی و نصیر با هم رابطه اشتدادی دارند (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: شیرزاد، ۱۳۹۴: ۱۴۳-۱۴۴).

(Gadow, 1910: 823; Kotpal, 2013: 468; Houston et al., 2019: 164-165) امکانی که به طبع امنیتشان را افزایش می‌دهد و آن‌ها را از آسیب‌پذیری از ناحیه پشت مصون می‌دارد. با توجه به اینکه انسان از چنین امکانی برخوردار نیست و از آنچه در پشت سرش رخ می‌دهد، غافل یا بی‌اطلاع است،^۱ همواره از وارد آمدن ناامنی‌ها از آن جانب، احساس بیم و نگرانی می‌کند. به این ترتیب، احساس ناامنی از پشت سر، ریشه در تجارب زیسته آدمی در تعامل با جهان اطرافش و نیز محدودیت‌های فیزیولوژیک او دارد. آدمی به تجربه درمی‌یابد که احتمال آسیب‌پذیری از آنچه در پشت سرش قرار دارد و از دیدگانش مخفی است، بسیار بالاست؛ و به عکس، از آنچه در پیش روی چشمانش قرار دارد، احساس امنیت بیشتری می‌کند؛ زیرا دیدن موجود آسیب‌رسان دست کم فرصت گریز از مهلکه را برایش فراهم می‌آورد.

بر پایه همین تجربه زیسته است که فرماندهان نظامی همواره مراقب خطرات احتمالی هستند که می‌تواند از ناحیه پشت، به نیروهای تحت امرشان آسیب وارد سازد و در مقابل می‌کوشند تا حد امکان، نیروهای دشمن را از پشت سر غافلگیر کنند و از پای درآورند. این تاکتیک که از گذشته‌های دور تا کنون در میدانی جنگ کاربرد داشته، از جمله فنون نظامی رایج نزد عرب عصر نزول نیز شمرده می‌شده است. نمونه‌ای از کاربری این تاکتیک نظامی در تاریخ صدر اسلام را می‌توان در حوادث غزوه أُحُد مشاهده کرد؛ آنجا که پیامبر مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عده‌ای از رزمندگان را بر فراز کوه عَیْنین گمارد تا مانع حملات مشرکان از طریق شکاف کوه شوند و بدین ترتیب، امنیت سپاه اسلام را از ناحیه پشت تأمین کنند. اما به محض اینکه آنان مواضع خود را به قصد کسب غنائم ترک گفتند، مشرکان تحت امر خالد بن ولید موفق شدند سپاه اسلام را از

۱. عرب آنگاه که می‌خواهد بی‌توجهی و عدم التفات به چیزی را بیان دارد، از وانهادن آن به پشت سر خبر می‌دهد. قرآن کریم بارها این اسلوب بیانی را مورد استفاده قرار داده است؛ مثلاً خداوند متعال گروهی از اهل کتاب را که به مقتضای دانش خود نسبت به کتاب آسمانی پابند نمی‌مانند و به آن بی‌توجهی روا می‌دارند، این گونه وصف کرده است: «... نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ...» (بقره / ۱۰۱؛ برای مشاهده نمونه مشابه، ر.ک: آل عمران / ۱۸۷). نمونه دیگر از این کاربرد را می‌توان در اثنای گفت‌وگوی حضرت هود عَلَيْهِ السَّلَام با قومش مشاهده کرد؛ آنجا که در مقام سرزنش قوم خود، آنان را از بی‌توجهی و غفلت نسبت به خداوند متعال چنین هشدار می‌دهد: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعْرَضْتُمْ عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَأَخَذْتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ...» (هود / ۹۲).

ناحیه پشت مورد هجومه قرار دهند و جنگ را به نفع مکیان مغلوبه سازند (ابن اسحاق مطلبی، ۱۳۹۸: ۳۲۸-۳۲۶/۱؛ واقدی، ۱۴۰۹: ۲۱۹/۱-۲۲۰ و ۲۳۰-۲۳۲؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۴۲/۲-۴۴). قرآن کریم اشاره وار این حادثه تلخ را بازگو کرده است (ر.ک: آل عمران/۱۵۲-۱۵۳). همچنین می توان از وقایع کربلا در سال ۶۱ هجری نمونه آورد؛ چنان که در منابع روایی و تاریخی آمده است که امام حسین علیه السلام برای تأمین امنیت زنان و کودکان، امر به حفر خندقی در پشت خیمه ها فرمود تا دشمن آنان را از پشت سر غافلگیر نکند و مورد هجومه قرار ندهد (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۲۰۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۹۵/۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۸۴/۱).

همان طور که از آیات قرآنی برمی آید، تاکتیک حمله از پشت سر، چنان در فنون نظامی عرب کاربرد داشته است که خداوند متعال برای تأمین امنیت سپاه اسلام در میادین جنگ، شیوه مخصوصی از به جا آوردن نماز، موسوم به «صلاة الخوف» را تشریح فرمود (ر.ک: نساء/۱۰۱-۱۰۲). چنان که عالمان مسلمان متفق اند، نماز خوف در حال جنگ به صورت شکسته خوانده می شود و از شرایط آن، استقرار دشمن در جهت مخالف قبله است، به صورتی که بتواند مسلمانان را در هنگام نماز از ناحیه پشت در معرض خطر قرار دهد (برای شرایط نماز خوف، ر.ک: محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۹۹/۱-۱۰۰).

قرآن کریم با عنایت به همین تلقی شناختی - یعنی احساس امنیت از جلو و احساس ناامنی از پشت سر- دست به استعاره سازی ها و مفهوم پردازی های بدیعی زده و حس امنیت را با کاربرد جهت نمای جلو، و حس ترس و ناامنی را با کاربرد جهت نمای عقب به تصویر کشیده است. این بحث را در بخشی مجزا بررسی خواهیم کرد (ر.ک: همین مقاله، بخش ۲-۴).

۳-۳. رابطه جهت نماهای راست / چپ با احساس امنیت / ناامنی

«چپ» و «راست» در اصل، دلالت بر دو مفهوم متضایف برای اشاره به دو جهت مخالف در کناره های هر چیز دارند. با این حال، مروری بر آیات قرآنی نشان می دهد که این دو افزون بر کارکرد جهتی، حامل دلالت های ارزشی و نمادین بسیاری هستند و مبنایی برای ساخت معانی استعاری متعدد قرار گرفته اند. امنیت و ناامنی در زمره همین معانی استعاری اند که در زبان قرآن کریم، به ترتیب بر مبنای جهت نماهای راست

(یمین) و چپ (شمال) بازنمود زبانی یافته‌اند.

در سخن از پایه‌های شناختی چپ - ناامنی / راست - امنیت باید خاطر نشان ساخت تفاوتی که میان «چپ / راست» با «بالا / پایین» و «پس / پیش» وجود دارد آن است که بنیان‌های شناختی ترس از چپ، از وضوح کمتری نسبت به بنیان‌های شناختی ترس از پایین و پشت برخوردار است و از آن سو، بنیان‌های شناختی احساس امنیت از راست، از وضوح کمتری نسبت به بنیان‌های شناختی احساس امنیت از بالا و جلو برخوردار است. به بیان روشن‌تر، احساس ناامنی از پایین و پشت، و احساس امنیت از بالا و جلو، آن قدر برای دستگاه شناختی آدمی ملموس و قابل درک است که حتی در زندگی روزمره هم به آن عنایت ویژه‌ای صورت می‌گیرد؛ حال آنکه احساس ترس از سمت چپ و احساس امنیت از سمت راست، بیشتر به یک باور قومی و فرهنگی می‌ماند، تا درکی شناختی و برآمده از فعل و انفعالات ذهن آدمی. با این حال در سال‌های اخیر، دلالت‌های نمادین چپ و راست به طرز بسیار جالب و غیر منتظره، از منظر علمی تأیید شده‌اند؛ به ویژه مطالعات روان‌شناختی، عصب‌شناختی، فیزیولوژیک و نیز پژوهش‌های صورت گرفته بر روی کارکرد نیم کره‌های چپ و راست مغز انسان توانسته‌اند شر انگاشتن چپ و نیکو انگاشتن راست را در حوزه علوم شناختی به اثبات رسانند (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: دانیلز، ۱۳۷۲: ۳۷ و ۵۲-۳۹؛ Martin, 2005: 5393).

بر پایه پژوهش‌های صورت گرفته، این امر مسلم است که در اغلب اقوام، ملل و ادیان مختلف در سرتاسر جهان، هر آنچه مثبت پنداشته می‌شود به راست، و هر امری که منفی به نظر می‌آید، به چپ منتسب می‌شود (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: میرحسینی، ۱۳۹۴، ج ۳؛ شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ۳/۳۱۰-۳۱۷؛ Martin, 2005: 5393-5394). این جنبه نمادین و ارزش داورانه را می‌توان به وضوح در معانی ضمنی واژگانی که بر این دو جهت دلالت دارند، مشاهده کرد؛ مثلاً در زبان لاتین، واژه dexeter افزون بر معنای «سمت راست»، بر معانی «مطلوب» و «مطبوع» دلالت دارد؛ حال آنکه واژه sinister به معنای «سمت چپ»، معانی «مصیبت‌بار»، «مضر» و «نحوست» را هم افاده می‌کند (Glare, 1968: 535, 1769-1770). در زبان انگلیسی نیز می‌توان این طرز تلقی را بازجست؛ با این توضیح که واژه left در این زبان در اصل به معنای «ضعیف»

و «بی‌فایده»، و واژه right به معنای «درستی»، «عدالت» و «قانون» است (Donald, 1872: 290, 437; Skeat, 1888: 328, 510). همچنین در زبان فارسی، واژه «چپ» علاوه بر کارکرد جهت‌ی، بر معانی منفی همچون «نادرست»، «واژگون» و «دشمن» دلالت دارد، ولی «راست» برای دلالت بر معانی مثبت نظیر «بی‌انحراف»، «مستقیم»، «صحیح»، «درست»، «صادق»، «حقیقی» و «صواب» به کار برده می‌شود (معین، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۷۱ و ۲/۱۶۲۰-۱۶۲۱؛ انوری، ۱۳۸۱: ۳/۲۲۸۹-۲۲۹۰ و ۴/۳۵۴۱-۳۵۴۲). همین اتفاق را می‌توان در زبان عربی مشاهده کرد؛ چنان که برخی از لغت‌شناسان معتقدند که واژه «شمال» برگرفته از ماده «شأم» به معنای شومی و نحوست است، حال آنکه «یمن» با واژه «یمن» به معنای برکت و سعادت ارتباط دارد (Cf. Hasson, 2003: 176, 179-180). شاهد قرآنی بر این مطلب را می‌توان در سوره مبارکه واقعه سراغ گرفت؛ آنجا که خداوند متعال در کنار گروه «السابقون»، از گروه‌های «أصحاب الیمین» و «أصحاب المشئمة» (مأخوذ از ماده شؤم) یاد می‌کند (ر.ک: واقعه / ۷-۱۰)، اما در ادامه، وضعیت همان گروه‌ها در قیامت را تحت عناوین «أصحاب الیمین» و «أصحاب الشمال» به بحث می‌گذارد (ر.ک: واقعه / ۲۷ و ۴۱).

به عنوان جمع‌بندی از این بحث باید گفت، احساس تقارن میان امور مثبت - از جمله امنیت - با سمت راست و احساس تقارن میان امور منفی - از جمله ناامنی - با سمت چپ را باید در ویژگی‌های روانی و شناختی انسان‌ها باز جست. ریشه‌دار بودن این تلقی در آدمی موجب شده است که شاهد ساخت استعاره‌های مفهومی مختلف بر مبنای جهت‌نماهای چپ / راست در قرآن کریم باشیم؛ استعاره‌هایی که مفهوم امنیت را بر اساس راست، و مفهوم ناامنی را بر اساس چپ صورت‌بندی کرده‌اند (ر.ک: همین مقاله، بخش ۳-۴).

۴. ساخت استعاره‌های جهت‌ی از امنیت / ناامنی در قرآن کریم

در این بخش از مقاله کوشش می‌شود با یادکرد از آیات متعدد قرآنی، تحلیلی جامع از کاربرد جهات شش‌گانه در ساخت استعاره‌های مفهومی از امنیت / ناامنی در زبان قرآن کریم ارائه گردد.

۱.۴. «امنیت بالاست / ناامنی پایین است»؛ نام‌نگاشت‌های مستخرج از

قرآن کریم

در آغاز باید خاطر نشان ساخت که در زبان عربی قرآنی،^۱ واژه‌های «فوق» و «علی» برای اشاره به جهت «بالا»، و واژه‌های «تحت» و «سفل» برای اشاره به جهت «پایین» مورد استفاده قرار می‌گرفتند. توجه به کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد که غالباً «فوق» و «تحت» یک زوج واژگانی، و «علی» و «سفل» زوج واژگانی دیگری را تشکیل می‌دادند و هیچ کدام به جای دیگری نشانده نمی‌شدند.

در سخن از باز نمودهای زبانی «امنیت / ناامنی» در قالب جهت‌نماهای «فوق / تحت» می‌توان آیات پرشماری از قرآن کریم را شاهد آورد؛ برای مثال، قرآن کریم در مقام بیان این مطلب که فرشتگان از خداوند متعال می‌هراسند، از استعاره جهتی بالا / پایین بهره برده و خداوند را در جایگاهی فرادست نسبت به فرشتگان به تصویر کشیده است: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (نحل / ۵۰). نیک می‌دانیم که مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، خداوند متعال موجودی مجرد و بدون مکان است؛ با این حال، قرآن کریم برای آنکه بتواند با بیانی بلیغ و فصیح، احساس ترس فرشتگان از خدا را به آدمیان منتقل سازد، از طرح‌واره بالا / پایین استفاده کرده است. همچنین خداوند متعال در مقام توصیف ناامنی‌هایی که در جهنم، مشرکان را احاطه می‌کنند، از عذاب‌هایی یاد کرده است که از جهت بالا بر سرشان فرود می‌آیند؛ مثلاً: ﴿...لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ﴾ (حج / ۱۹) و ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ (دخان / ۴۸). سرانجام باید از کنایه «زیر پا گذاردن» در زبان‌های فارسی و عربی یاد کرد که القاکننده حس ناامنی برای کسانی است که در قسمت زیرین قرار دارند؛ مثلاً قرآن کریم در بیان حال کافران چنین بیان می‌دارد که چون در روز قیامت با عذاب الهی مواجه شوند، خداوند

۱. مقصود از عربی قرآنی (Qur'anic Arabic)، زبانی است متعلق به شاخه جنوبی مرکزی از زبان‌های سامی که قرآن کریم بدان نازل شده است. تردیدی نیست که مردمان مناطق غربی و مرکزی عربستان در طول چند سده به همین زبان تکلم می‌کرده‌اند، اما جز قرآن کریم، هیچ اثر مکتوبی که بتوان آن را به طور قطع به آن برهه از تاریخ زبان عربی منسوب دانست، به یادگار باقی نمانده است (پاکتچی، ۱۳۹۴: ۴۰۳-۴۰۴؛ برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: ولفنسون، ۱۹۲۹: ۱۶۹-۱۷۰ و ۲۰۶-۲۰۸؛ Zammit, 2002: 37-43).

را ندا می دهند که گمراه کنندگان را به ایشان نشان دهد تا آنان را زیر پاهایشان لگدکوب کند تا از همگان، فرودست تر شوند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ آصَلْنَا مِنَ الْحَيِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمْ تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ (فصلت / ۲۹).

در انتقال بحث به جهت‌نماهای «علی / سفلی» باید شمار وسیعی از آیات قرآن کریم را نمونه آورد که این واژگان را برای ساخت استعاره‌های جهت‌ی در حوزه امنیت به کار گرفته‌اند. در سخن از «سفلی» می‌توان به آیه شریفه ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الذَّرِكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ...﴾ (نساء/ ۱۴۵) اشاره کرد که با کاربرد این جهت‌نما، از شدت ناامنی‌ای که منافقان از آن رنج می‌برند، خبر داده است. آیه مذکور، جهنم را مکانی مشتمل بر درکات مختلف به تصویر کشیده و برای القای ترس در دل‌های مؤمنان و بر حذر داشتن آنان از نفاق، منافقان را در زیرین‌ترین بخش‌های این مکان جانمایی کرده است. در انتقال بحث به «علی» می‌توان نمونه‌های بسیار متعدد از کاربرد این جهت‌نما را بازجست که به حوزه امنیت / ناامنی مربوط‌اند؛ مثلاً عبارت شریفه ﴿... وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۲۵۰) که بازگوکننده دعای مؤمنان بنی‌اسرائیل در میدان جنگ با لشکر جالوت است، بر پایه این استعاره جهت‌ی شکل گرفته است که مؤمنان در صورت برخوردار شدن از نصرت الهی، در موقعیت فرادست - یعنی وضعیت امنیت - و کافران در موقعیت فرودست - یعنی وضعیت ناامنی - جای خواهند گرفت.

در توضیح بیشتر درباره حرف اضافه «علی» باید خاطر‌نشان ساخت که نخستین نشان‌ها از این واژه را می‌توان در زبان آفرو آسیایی باستان^۱ سراغ گرفت. چنان که متخصصان این حوزه گفته‌اند، واژه «(al)» (= عل) در این زبان باستانی به معنای «بالا» و «فراز» است که در انتقال به زبان سامی باستان، همچنان این معنا را حفظ کرده است (Orel & Stolbova, 1995: 238-239; Dolgopolski, 2008: 205; Bomhard, 2015: 2/846-847). این واژه قدیمی افزون بر آنکه در ساخت حرف اضافه «علی» ایفای نقش کرده، با پذیرش نیم‌واکه در قسمت پایانی خود، موجب ساخت ماده ثلاثی «(علو)» به معنای «بالا بودن»

۱. آفرو آسیایی (Afro-Asiatic) یا حامی سامی (Hamito-Semitic)، نام یک زبان باستانی است که سابقه‌ای قریب به دوازده هزار سال دارد و نیای مشترک تعدادی از خانواده‌های زبانی همچون سامی، بربری، مصری و چادی به شمار می‌آید (Orel & Stolbova, 1995: ix; Bomhard, 2015: 1/37).

و سپس «برتری داشتن» در زبان‌های مختلف سامی شده است (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷: ۵۸۰-۵۸۱؛ کمال‌الدین، ۱۴۲۹: ۲۷۷-۲۷۸ و ۲۷۹؛ Zammit, 2002: 295). از این رو، کاربردهای استعاری ماده «ع‌ل‌و» در قرآن کریم را می‌توان در عرضِ واژه «علی»، در زمره استعاره‌های جهتی جای داد. بر همین پایه، توصیف خداوند متعال به «علی» که بارها در قرآن کریم تکرار شده است، می‌تواند از زوایای امنیتی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ علی بودن خدا به این معناست که او نسبت به تمامی کائنات در رتبه بالاتر جای دارد و از این رو، تحت سلطه و مالکیت هیچ موجودی قرار نمی‌گیرد. اینکه در اعتقاد اعراب جاهلی، «الله» خدای آسمان‌ها انگاشته می‌شده که در فراز عالم (بخش فوقانی جهان) قرار داشته است، از همین منظر قابل تحلیل است (برای آگاهی بیشتر در این باره، ر.ک: خانی، ۱۳۹۶: ۶۷-۶۸).

استعاره جهتی دیگر در قرآن کریم که مبتنی بر «علو / سفلی» مطرح شده، آیه شریفه ﴿... وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا...﴾ (توبه / ۴۰) است. فقره آغازین این آیه در ارتباط با پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در هجرت از مکه مجبور شد به خاطر تأمین امنیت و حفظ جان‌ش از شر مکیان، وارد غار ثور شود (ابن هشام، ۱۴۱۱: ۱۲/۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۲۶۰-۲۶۱). خداوند در ادامه، از امدادهای غیبی خود برای تأمین امنیت آن حضرت سخن گفته و با بهره‌گیری از یک استعاره جهتی، کلمه کافران را پایین -یعنی در وضعیت ناامن- و کلمه الله را بالا -یعنی در وضعیت امن که منتج به برتری، پیروزمندی و کمال می‌شود- توصیف کرده است.

نمونه جالب توجه دیگر از استعاره جهتی مبتنی بر «علو / سفلی» را می‌توان در توصیف مؤمنان به «أعلون» شاهد بود؛ آنجا که خداوند متعال بیان می‌دارد که مؤمنان برای تأمین امنیت خود نیازمند صلح با کفار نیستند، زیرا در موقعیتی بالاتر از آنان قرار دارند و به دلیل معیت با خداوند، از گزند کافران ایمن هستند: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ...﴾ (محمد / ۳۵). کاربرد استعاری دیگر از ماده «ع‌ل‌و» که ارتباطش با حوزه امنیت بسیار روشن است، آیه شریفه ﴿قُلْنَا لَا تَخَفُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ﴾ (طه / ۶۸) است. رابطه اشتدادی میان «علو» و «ترسیدن» دیگر بار نام‌نگاشت «امنیت بالاست» را به ذهن متبادر می‌سازد، با این تصویرسازی که موسی عَلَيْهِ السَّلَام چون در موقعیتی بالاتر نسبت به جادوگران قرار دارد، دلیلی ندارد که از آنان بهراسد و احساس ناامنی کند.

۲-۴. «امنیت در پیش روست / ناامنی پشت سر است»؛ نام‌نگاشت‌های

مستخرج از قرآن کریم

مرور بر آیات قرآنی نشان از آن دارد که احساس امنیت از پیش رو و احساس ناامنی از پشت سر، به طور مکرر در قرآن کریم بازنمود زبانی یافته و در مفهوم‌پردازی‌های مرتبط با امنیت / ناامنی به کار گرفته شده است. این بازنمودها را می‌توان در دو محور اصلی طبقه‌بندی کرد:

۱-۲-۴. پشت سر؛ محلی نیازمند مراقبت

در آغاز باید گفت که در فرهنگ‌های دور از عربستان نیز پاره‌ای از یادمان‌های زبانی بر پایه این تلقی شناختی شکل گرفته‌اند که پشت سر آدمی، نیازمند حمایت و مراقبت در برابر خطرات احتمالی است. مفهوم «پشتیبانی (کردن)» در زبان فارسی که به معنای «یاری رساندن» و «حمایت کردن» است، از جمله همین نمونه‌هاست که از ترکیب «پشت» با پسوند «وان / بان» به معنای محافظت و نگهداری ساخته شده است (معین، ۱۳۶۲: ۴۶۹/۱ و ۷۹۷ و ۴/۴۹۶۹). در همین راستا باید از زبان‌دهایی چون «پشت به پشت هم دادن»، «مثل کوه پشت کسی بودن»، «پشتگرمی به چیزی داشتن» و مانند آن نیز یاد کرد که بر پایه تلقی فوق شکل گرفته‌اند (ر.ک: دهخدا، ۱۳۶۳: ۵۰۸/۱؛ معین، ۱۳۶۲: ۷۹۱/۱-۷۹۲). این طرز فکر را می‌توان در زبان انگلیسی نیز سراغ گرفت؛ مثلاً واژه «back» که در این زبان به معنای «پشت» است، معنای «حمایت کردن» و «پشتیبانی کردن» را به خود گرفته است (Donald, 1872: 30).

در انتقال بحث به زبان عربی عصر نزول، نخست باید از ماده «ظهر» یاد کرد. چنان که پیداست، این ماده در کاربردهایی چون «ظَهْر» (جمع: ظُهُور) به معنای «پشت» یا «قسمت‌های پشتی هر چیز» دلالت دارد و بارها در قرآن کریم در این معنا به کار رفته است (برای نمونه ر.ک: بقره/۱۸۹؛ انعام/۳۱ و ۱۴۶). همین ماده بر پایه تحول معنایی دچار گردش از معنای «پشت» به «پشتیبانی کردن / حمایت کردن» شده است که کاربردهایش در قرآن کریم متعدد و متنوع است؛ مثلاً: ﴿... وَإِنْ تَطَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (تحریم/۴؛ برای مشاهده دیگر کاربردها،

ر.ک: بقره/ ۸۵؛ توبه/ ۴؛ اسراء/ ۸۸؛ فرقان/ ۵۵؛ قصص/ ۱۷، ۴۸ و ۸۶؛ احزاب/ ۲۶). نیز این معنا از ماده «ظهر» را می‌توان در پاره‌ای از امثال عربی همچون «مَنْ كَثُرَ إِخْوَتُهُ اشْتَدَّ ظَهْرُهُ» مشاهده کرد (ابوهلال عسکری، ۱۹۸۸: ۲۵۴/۲؛ زمخشری، ۱۹۸۷: ۳۶۳/۲).

افزون بر ماده «ظهر»، این تلقی شناختی نزد قوم عرب را که پشت سر آدمی نیازمند محافظت از آسیب‌های احتمالی است، می‌توان در کاربردهای ماده «عقب» بازجست. واژه «عقب» که مشتق از همین ماده است، در زبان عربی به معنای «پشت» است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۷۸/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۵). در گام بعد از همین ماده، واژگانی اشتقاق یافته‌اند که در اصل به معنای «حفاظت کردن از ناحیه پشت» هستند که پس از توسعه در دامنه، برای دلالت بر عموم معنای «محافظت کردن» و «مراقبت کردن» به کار گرفته شده‌اند^۱ (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۸۰/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۵/۲). نمونه‌ای از این دست کاربردها را می‌توان در قرآن کریم نیز سراغ داد؛ مثلاً در آیات قرآنی از مراقبانی (مُعَقَّبَات) یاد شده است که به دستور الهی، بر فرد فرد انسان‌ها گماشته شده‌اند و او را از پیش رو و پشت سر نگاهبانی می‌کنند: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ...﴾ (رعد/ ۱۱).

۴-۲-۲. پشت سر؛ محلی برای آسیب‌پذیری

در ادامه نوع قبل، با پاره‌ای دیگر از بازنمودهای زبانی مواجهیم که بر پایه این تلقی شناختی شکل گرفته‌اند که آدمیزاد در صورت غفلت از پشت سرش، آسیب‌های فراوانی را متحمل خواهد شد. زبانزد «از پشت خنجر زدن» یا «از پشت زخم زدن» در زبان فارسی، از جمله همین نمونه‌هاست که اشاره به آسیب خوردن انسان از موضعی دارد که نسبت به آن غافل است. نمونه مشابه از همین بازنمود زبانی را می‌توان در

۱. آنچه بر مدعای ما مبنی بر وقوع توسعه معنایی در ماده «عقب» مهر تأیید می‌زند، توجه به همزادهای این ماده در دیگر زبان‌های سامی است؛ واژه ʿāqeb (ʾāqēb) در زبان آرامی ترگوم به معنای مضیق «محافظت کردن از ناحیه پشت» است (Dalman, 1901: 306; Jastrow, 1903: 2/1104). اما در گذر به شاخه‌های جنوبی سامی، دچار توسعه معنایی شده و در معنای تعمیم‌یافته «حفاظت کردن / مراقبت کردن» بدون لحاظ مؤلفه معنایی «پشت» - به کار رفته است (Cf. Beeston, 1982: 18; Biella, 1982: 380; Leslau, 1991: 66).

عبارت "to stab somebody in the back" به معنای «از پشت به کسی خنجر زدن» در زبان انگلیسی بازجست که دیگر بار، کنایه از آسیب خوردن فرد از جانب شخصی است که به او اطمینان خاطر دارد (Longman Dictionary, 2003: 1607). در انتقال بحث به زبان عربی قرآنی باید از ترکیب کنایی «انقضاض ظَهْر» یاد کرد که یک بار در قرآن کریم به کار گرفته شده است: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ﴾ (شرح / ۲-۳). این ترکیب که کنایه از مشکلات و مصائب فراوانی است که فرد را از پای درمی آورد، در لغت به معنای «شکستن پشت» است؛ به گونه‌ای که صدایش به گوش برسد، آن طور که از تخت یا میز و امثال آن، آنگاه که کسی بر روی آن می‌نشیند یا چیز سنگینی روی آن می‌گذارد، صدا برمی‌خیزد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷۰/۱۰؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵-۳۱۴/۲۰). جالب توجه است که عرب برای انتقال این معنای کنایی و بازنمایی آن در قالب‌های زبانی، پشت آدمی را به عنوان محل آسیب در نظر گرفته است.

سرانجام باید به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره کرد که در مقام انذار به کافران، آنان را چنین هشدار داده است که از جانب پشت، در احاطه قدرت الهی قرار دارند: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ ۝ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ (بروج / ۱۹-۲۰).^۱ بر پایه آنچه گذشت، می‌توان یکی از نام‌نگاشت‌های استخراجی از قرآن کریم بر مبنای جهت «پشت» را «نامنی پشتِ سر است» دانست.

۳-۴. «امنیت راست است / نامنی چپ است»؛ نام‌نگاشت‌های مستخرج

از قرآن کریم

مروری بر آیات قرآنی نشان می‌دهد که الفاظ جهت‌نمای «بیمین / شمال» افزون بر افاده معنای قاموسی «راست / چپ»، حامل دلالت‌های ارزشی و نمادین نیز بوده و مبنایی برای ساخت معانی مختلف استعاری قرار گرفته‌اند (ر.ک: کرد زعفرانلو کامبوزیا و حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۳۲؛ یگانه و افراشی، ۱۳۹۵: ۲۰۴-۲۰۶). از جمله این معانی استعاری که

۱. شایان ذکر است که گرچه واژه «وراء»، هم به معنای «پشت سر» و هم به معنای «پیش رو» است و از این رو در زمره واژگان اضداد جای دارد (ابن انباری، ۱۴۰۷: ۶۸-۷۱؛ نیز ر.ک: بطرس، ۱۴۲۴: ۳۲۶-۳۲۴)، اما مبتنی بر گفته مفسران، در آیات مذکور برای افاده معنای «پشت سر» به کار رفته است.

تاکنون از نظر دور مانده، امنیت و ناامنی است که در زبان قرآن کریم، به ترتیب بر مبنای جهت‌نماهای یمین و شمال بازنمود زبانی یافته‌اند.

در سخن از ساخت استعاره‌های مفهومی از امنیت / ناامنی بر پایه جهت‌نماهای چپ و راست، باید از دو تعبیر مشهور در آموزه‌های فرجام‌شناسانه قرآنی یاد کرد که ناظر به تقسیم انسان‌ها در روز رستاخیز به دو گروه «أصحاب الیمین» و «أصحاب الشمال» است. توضیح آنکه آیات قرآنی از کتابی سخن می‌گویند که پس از برپا شدن قیامت به انسان‌ها داده می‌شود تا کردار دنیوی خود را در آن بازجویند. اگر نامه اعمال به دست چپ آدمی داده شود، نشانه بدکرداری و فرجامی ناگوار است؛ اما اگر در دست راست او نهاده شود، حکایت از کرداری نیکو و عاقبتی خوش دارد. به این ترتیب، دادن نامه اعمال به دست چپ یا راست، نمادی است که سرانجام آدمی در حیات اخروی را از حیث امنیت و ناامنی روشن می‌سازد.

مطابق با آیات قرآنی، «أصحاب الیمین» از امنیت کامل در جهان پسین برخوردارند و از انواع نعمت‌های الهی متنعم می‌شوند؛ به گونه‌ای که قرآن کریم در عبارتی کوتاه، عصاره تمام نعمت‌های بخشیده شده به «أصحاب الیمین» را در قالب واژه «سلام» -یعنی امنیت- خلاصه کرده است: ﴿وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ ۖ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ (واقعه/ ۹۱-۹۰؛ برای امامیه، رک: طوسی، بی‌تا: ۵۱۴/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۴/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۳۵/۷؛ برای اهل سنت، رک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۶۶-۴۶۷/۹؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۵۴/۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۳۸/۲۹). نیز قرآن کریم در دو موضع دیگر، بهشت را «دار السلام» (کاشانه امنیت) وصف کرده که نشان از محوریت امنیت در جایگاه اخروی نیکوکاران دارد: ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾ (انعام/ ۱۲۷) و ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ...﴾ (یونس/ ۲۵). آنچه برخورداران أصحاب الیمین از امنیت کامل در بهشت را به تصویر می‌کشد، مجموعه آیاتی است که تنعم آنان از نعمت‌های بیکران الهی را باز می‌گوید. مطابق با آیات قرآنی، هیچ گونه ظلمی به أصحاب الیمین روا داشته نمی‌شود (اسراء/ ۷۱)، آنان در باغی عالی‌رتبه جای می‌گیرند و از زندگی در آن راضی‌اند (حاقه/ ۲۱-۲۲)، از سایه‌سار درختان و جویبارهای روان بهره می‌برند (واقعه/ ۳۱-۲۸)، از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های گوارا که همیشه در دسترس آنهاست، نصیب می‌یابند (حاقه/ ۲۳-۲۴)، از میوه‌های متنوع

که پایانی ندارند، می‌خورند (واقعه / ۳۲-۳۳) و از همسرانی شایسته و بلندمرتبه برخوردار می‌شوند (واقعه / ۳۴-۳۷). در نقطه مقابل، اصحاب الشمال در اوج ناامنی به سر می‌برند و با انواع عذاب‌های الهی مورد شکنجه قرار می‌گیرند؛ آنان در حرارتی سوزان و زیر سایه‌ای گرم جای می‌گیرند (واقعه / ۴۲-۴۴)، در زنجیری به طول هفتاد ذراع به بند کشیده و به دوزخ کشانده می‌شوند (حاقه / ۳۰-۳۲)، نوشیدنی‌شان آبی جوشان است که آن را از فرط عطش چون شتری تشنه می‌نوشند (واقعه / ۵۴-۵۵ و ۹۳)، خوراکشان از درخت زقوم و چرکاب دوزخیان مهیا می‌شود (واقعه / ۵۲-۵۳؛ حاقه / ۳۶) و از داشتن دوستان صمیمی و حمایتگر محروم‌اند (حاقه / ۳۵). گفتنی است که در عهد جدید نیز می‌توان انگاره‌های اصحاب الیمین و اصحاب الشمال را به صورت «اصحاب طرف راست» و «اصحاب طرف چپ» بازجست که حاکی از سابقه طولانی این طرز فکر در ادیان ابراهیمی است (متی، ۲۵: ۳۴ و ۴۱).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در صدد برآمد با اتخاذ رویکرد معناشناسی شناختی، مفهوم‌پردازی‌های قرآن کریم در حوزه امنیت و ناامنی را با تکیه بر نظریه استعاره‌های جهتی به بحث گذارد. برای تحقق این هدف، نقش جهت‌نماهای بالا، پایین، پس، پیش، چپ و راست که انسان برای اشاره به ابعاد مختلف فضای پیرامون خویش به کار می‌گیرد، در بازنمایی مفاهیم امنیت و ناامنی در زبان قرآن کریم مورد مطالعه قرار گرفت. این پژوهش نشان داد:

۱- قرآن کریم جهات شش‌گانه را که برای نوع بشر، ملموس، قابل درک و بنیادی به شمار می‌روند و از پیچیدگی در معنا برخوردار نیستند، به عنوان حوزه مبدأ برای ساخت استعاره‌های جهتی به کار گرفته و مبتنی بر آن‌ها، مفاهیم امنیت و ناامنی را که مفاهیمی پیچیده و انتزاعی‌اند، در قالب استعاره بازنمایی کرده است.

۲- نگاشت‌های استعاری به طور مستقل و منفک از یکدیگر شکل نمی‌گیرند، بلکه به شکلی نظام‌مند با یکدیگر در ارتباط‌اند. در پژوهش حاضر مشخص شد که اولاً: هر شش جهت‌نما برای ساخت استعاره‌های مفهومی از امنیت و ناامنی به کار گرفته شده‌اند

و ثانیاً: این جهت‌نماها به صورت یک به یک و از سه منظر مختلف، امنیت و ناامنی را در قالب رابطه‌های تضاییفی به تصویر کشیده‌اند. بر این اساس در زبان قرآن کریم، «امنیت» بالا و پیش و راست مفهوم‌سازی شده و در نقطه مقابل، «ناامنی» پایین و پس و چپ مفهوم‌سازی شده است.

۳- بر پایه نکته قبل، آنچه تحلیل‌های معناشناسی شناختی را از تحلیل‌های قدما متمایز می‌سازد، آن است که ساخت استعاره‌های جهتی از امنیت / ناامنی در قرآن کریم، نه مبتنی بر یک آرایه صرفاً ادبی بر پایه شباهت، که برآمده از نحوه مفهوم‌سازی قرآنی در این باره است. قرآن کریم می‌کوشد بین حوزه‌های مقصد - یعنی امنیت و ناامنی - که به مفاهیم دینی مربوط‌اند، با حوزه‌های مبدأ - یعنی جهات شش‌گانه - که ریشه در تجارب روزمره آدمی دارند، ارتباط معنایی برقرار کند و به این شکل، آموزه‌های خود در این باره را هر چه بهتر به مخاطبان‌ش منتقل سازد.

۴- با نظر به دستاوردهای این پژوهش می‌توان بایی جدید در حوزه اعجاز علمی و ادبی قرآن کریم باز گشود. خداوند متعال به واسطه آنکه خالق و مدبر آدمی است، از علم کامل نسبت به ویژگی‌های فیزیولوژیک و تجارب زیسته انسان از جهان پیرامونش برخوردار است و همین امر، زمینه مناسبی را فراهم آورده است تا استعاره‌های قرآنی - از جمله استعاره‌های جهتی - در اوج بلاغت سامان یابند. بر این اساس، خداوند متعال توانسته است با انتخاب دقیق‌ترین الفاظ جهت‌نما در قرآن کریم، در ایجاد حس امنیت و ناامنی در مخاطبان‌ش بسیار مؤثر عمل نماید.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزیری، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد شیبانی، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲. ابن اسحاق مطلبی، محمد، *کتاب السیرو المغازی*، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۳. ابن انباری، محمد بن قاسم، *کتاب الاضداد*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۰۷ ق.
۴. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری معافری بصری، *السیرة النبویه*، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۶. ابوعبیده، معمر بن منی یمی، *مجاز القرآن*، تحقیق محمد فؤاد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۷. ابومخنف، لوط بن یحیی ازدی غامدی کوفی، *وقعة الطف*، تحقیق محمدهادی یوسفی غروی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله بن سهل، *کتاب جمهرة الامثال*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۸ م.
۹. افراشی، آزیتا، «استعاره‌های قرآن کریم و معناشناسی شناختی»، *معناشناسی و مطالعات قرآنی (مجموعه درس‌گفتارها)*، به کوشش فروغ پارسا، تهران، نگارستان اندیشه، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. همو، *مبانی معناشناسی شناختی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۵ ش.
۱۱. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. بطرس، آتونیوس، *المعجم المفصل فی الاضداد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *انساب الاشراف*، تحقیق و مقدمه سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. پاکتچی، احمد، *فقه الحدیث؛ مباحث نقل به معنا*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۴ ش.
۱۶. پورا ابراهیم، شیرین، ارسلان گلغام، فردوس آقاگلزاده، و عالیبه کرد زعفرانلو کامبوزیا، «بررسی زبان‌شناختی استعاره جهتی بالا/ پایین در زبان قرآن: رویکرد معنی‌شناسی شناختی»، *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، سال پنجم، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۸۸ ش.
۱۷. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، *کتاب الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان، *کتاب اسرار البلاغه*، تحقیق و تعلیق محمود محمد شاکر، جده، دار المدنی، بی تا.
۱۹. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. خانی (فرهنگ مهروش)، حامد، «بازتفسیر "الحمد لله رب العالمین" بر پایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال ششم، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۲۱. دانیلز، مایکل، *خودشناسی به روش یونگ*، ترجمه اسماعیل فصیح، تهران، فاخته، ۱۳۷۲ ش.

۲۲. دهخدا، علی اکبر، *امثال و حکم*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. همو، *المستقصى فی امثال العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۷ م.
۲۶. شوالیه، ژان، و آلن گربران، *فرهنگ نمادها؛ نگاهی دوباره و افزوده‌ها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران، جیحون، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. شیرزاد، محمدحسین، *کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم*، به راهنمایی احمد پاکچی، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۸ ش.
۲۸. شیرزاد، محمدحسن، و محمدحسین شیرزاد، «بازخوانی مفهوم ربا در قرآن کریم بر پایه روش معناشناسی ساخت‌گرا»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (صحیفه مبین سابق)*، سال بیست و یکم، شماره ۵۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۳. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت - بغداد، دار العلم للملایین - مکتبه النهضه، ۱۹۹۳ م.
۳۴. *عهد جدید*، تهران، انجمن کتاب مقدس ایران، ۱۳۶۲ ش.
۳۵. فتال نیشابوری، محمد بن حسن بن علی بن احمد، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، رضی، ۱۳۷۵ ش.
۳۶. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی، مصر، دار المصریه، بی تا.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. قائمی‌نیا، علیرضا، *معناشناسی شناختی قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۴۰. کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیه، و خدیجه حاجیان، «استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی»، *فصلنامه تقداری*، سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۸۹ ش.
۴۱. کمال‌الدین، حازم علی، *معجم المفردات المشترك السامی فی اللغة العربیه*، تحقیق و مقدمه رمضان عبدالنواب، قاهره، مکتبه الآداب، ۱۴۲۹ ق.
۴۲. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۳. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش.

۴۴. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۴۵. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۴۷. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۸. میرحسینی، یحیی، «چپ و راست»، دانشنامه فرهنگ مردم ایران، به کوشش سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۴۹. واقدی، محمد بن عمر بن واقد، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۵۰. ولفسون (ابو ذؤیب)، اسرائیل، تاریخ اللغات السامیه، بیروت، دار القلم، ۱۹۲۹ م.
۵۱. هاشمی، احمد بن ابراهیم، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، به کوشش نجوی انیس ضوء، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۵۲. یگانه، فاطمه، و آریتا افراشی، «استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی»، دومهنامه جستارهای زبانی، سال هفتم، شماره ۵ (پیاپی ۳۳)، آذر و دی ۱۳۹۵ ش.
53. Beeston, Alfred Felix Landon et al., *Sabaic Dictionary*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1982.
54. Biella, Joan Copeland, *Dictionary of Old South Arabic: Sabaean Dialect*, Cambridge, Scholars Press, 1982.
55. Bomhard, Allan R., *A Comprehensive Introduction to Nostratic Comparative Linguistics*, Charleston, SC, Signum Desktop Publishing, 2015.
56. Croft, William & Cruse, D. Alan, *Cognitive Linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
57. Dalman, Gustaf, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt, Kauffmann, 1901.
58. Dolgopolsky, Aharon, *Nostratic Dictionary*, Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 2008.
59. Donald, James, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*, Edinburgh, W. & R. Chambers, 1872.
60. Evans, Vyvyan & Melanie Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
61. Gadow, Hans Friedrich, "Chameleon", *The Encyclopedia Britannica*, Vol. 5, 11th Ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
62. Glare, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
63. Grady, Joseph E., "Metaphor", *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.

64. Hasson, Isaac, "Left Hand and Right Hand", *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 3, Jane Dammen McAuliffe (Ed.), Leiden, Brill, 2003.
65. Houston, Rob et al., *Zoology: Inside the Secret World of Animals*, New York, DK Smithsonian Institution, 2019.
66. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim*, London/New York, G. P. Putnam's Sons, 1903.
67. Kotpal, R. L., *Modern Textbook of Zoology: Vertebrates*, 10th Ed., Meerut, Rastogi Publications, 2013.
68. Kövecses, Zoltán, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
69. Lakoff, George, "The Contemporary Theory of Metaphor", *Metaphor and Thought*, Andrew Ortony (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
70. Lakoff, George, *Women, Fire and Dangerous Things; What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
71. Lakoff, George & Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.
72. Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991.
73. *Longman Dictionary of Contemporary English*, Stephen Bullon (Ed.), London, Pearson Longman, 2003.
74. Martin, Richard C., "Left and Right", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 8, Lindsay Jones (Ed.), 2nd Ed., Farmington Hills, Thomson Gale, 2005.
75. Orel, Vladimir E. & Olga V. Stolbova, *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden, Brill, 1995.
76. Skeat, Walter W., *An Etymological Dictionary of the English Language*, London, Oxford University Press, 1888.
77. Von Eckardt, Barbara, *What is Cognitive Science?*, Cambridge, The MIT Press, 1995.
78. Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

جایگاه نیازهای اولیه و اساسی انسان در آیات قرآن

با نگاهی به نظریه یوهان گالتونگ در مقوله صلح و خشونت*

- احمدعلی صاحب‌ناسی^۱
- محمدرضا حاجی‌اسماعیلی حسین‌آبادی^۲
- مهدی مطیع^۳

چکیده

از نگاه «یوهان گالتونگ» جنگ صرفاً یک شکل از خشونت است و صلح با ترک مخاصمه به دست نمی‌آید، بلکه در نبود خشونت محقق می‌گردد. گالتونگ خشونت را «اختلال و آسیب قابل اجتناب در مسیر تأمین نیازهای اولیه انسان‌ها» می‌داند. از این دیدگاه، خشونت بی‌عدالتی است و هر خشوتی سرآغاز زنجیره خشونت‌های بعدی می‌شود. پس برای رسیدن به صلح باید چرخه خشونت قطع شود و این امر جز با برچیده شدن مناسبات ناعادلانه و تبعیض‌آمیز در میان ملت‌ها محقق نمی‌شود. از نظر او، فرهنگ منشأ این نوع مناسبات است و دین که از مؤلفه‌های اصلی فرهنگ است، نقش مهمی در برقراری صلح یا

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (sahebnasi@gmail.com).

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir).

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (m.motia@ltr.ui.ac.ir).

رواج خشونت دارد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که نیازهای اولیه و اساسی انسان در آموزه‌های قرآنی چه جایگاهی دارند؟ آیا این نیازها در قرآن محترم شمرده و به رسمیت شناخته شده‌اند؟ پاسخ مثبت به این پرسش به معنای صلح محور بودن و پاسخ منفی به آن به معنای خشونت محور بودن آموزه‌های اسلامی - قرآنی خواهد بود. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، در پایان نتیجه می‌گیرد که نیازهای اولیه و اساسی انسان از جایگاه والایی در قرآن برخوردارند و قرابت مفاهیم «فساد» و «سینه» با «خشونت» و قرابت مفهوم «محاربه به قصد فساد فی الارض» با «تروریسم»، نشان‌دهنده عزم اسلام برای مبارزه با خشونت و تروریسم است.

واژگان کلیدی: اسلام، خشونت، صلح، قرآن، نیازهای اولیه، یوهان گالتونگ.

۱. مقدمه و بیان مسئله

امروزه افکار عمومی جهان «خشونت»^۱ را برنمی‌تابد و ملت‌ها بیش از پیش به دنبال استقرار «صلح»^۲ پایدار در جوامع هستند. از نظر صلح‌پژوهان معاصر، دست یافتن به صلح پایدار بدون خشکاندن ریشه‌های خشونت ناممکن است. در این میان، «خشونت دینی / مذهبی»^۳ یکی از انواع مبتلا به خشونت در جهان امروز است. پیدایش گروه‌های تروریستی در میان مسلمانان - نظیر طالبان، القاعده، بوکوحرام و داعش - و ارتکاب جنایات ضد بشری که اغلب با شعار اجرای شریعت اسلام یا تشکیل خلافت اسلامی انجام می‌گیرد، سبب شده که دین اسلام و کتاب آسمانی قرآن - حداقل در میان بخش‌هایی از افکار عمومی جهان - در مظان اتهام اشاعه خشونت قرار گیرد. در این راستا، تحقیق حاضر بر اساس یک نظریه علمی مشهور در موضوع صلح و خشونت، قابلیت آموزه‌های اسلامی - قرآنی را در فراهم کردن زمینه صلح یا رواج خشونت مورد بررسی قرار می‌دهد.

1. Violence.
2. Peace.
3. Religious violence.

از آنجا که برای مفاهیم صلح و خشونت، تعاریف متفاوتی از دیدگاه‌های مختلف ارائه می‌شود، لازم است که ابتدا مراد از این مفاهیم در این مقاله روشن شود. از نظر لغوی، خشونت به معنای درشتی، زبری، خشم و غضب بوده، ضد لینت و نرمی است و خشونت کردن به معنای درشتی کردن و تندى کردن است (فرهنگ دهخدا). فرهنگ لغت مریام-ویبستر معادل لاتین خشونت (violence) را چنین تعریف کرده است:

- «استفاده از قدرت فیزیکی برای جراحت زدن، سوءاستفاده کردن، خسارت زدن یا از بین بردن».

- «آسیب ناشی از تحریف واقعیت، نقض قانون، تضییع حق قانونی یا بی‌احترامی به مقدسات» (Merriam-Webster Dictionary, 2020).

تعریف سازمان جهانی بهداشت از خشونت چنین است:

«استفاده عمدانه از نیرو یا قدرت فیزیکی، به عنوان تهدید یا به صورت واقعی، علیه خود، فرد دیگر، یا علیه یک گروه یا جامعه، که به احتمال زیاد یا واقعاً به جراحت، مرگ، آسیب روانی، نقص یا ممانعت منجر شود»
(www.who.int/violenceprevention/approach/definition/en).

خشونت می‌تواند بین افراد باشد یا توسط گروه‌های خیلی بزرگ نسبت به جامعه انجام شود. قربانی خشونت بین فردی می‌تواند یکی از اعضای خانواده، یک فرد آشنا یا یک غریبه باشد. اما قربانی خشونت لزوماً «دیگری» نیست، بلکه عامل و قربانی خشونت می‌تواند یکی باشد؛ مانند خودآزاری و خودکشی. خشونت جمعی نیز شامل خشونت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌شود (Ibid.).

برای بررسی نسبت آموزه‌های اسلامی - قرآنی با خشونت، ضرورت دارد یک نظریه علمی منسجمی درباره خشونت داشته باشیم. یکی از نظریه‌های علمی مطرح در این حوزه، نظریه یوهان گالتونگ^۱ است. گالتونگ جامعه‌شناس معاصر نروژی و از صلح‌پژوهان برجسته بین‌المللی است که از وی با عنوان «پدر صلح‌پژوهی» نیز یاد می‌شود. او بیش از نیم قرن به مطالعه و پژوهش در این حوزه پرداخته و آثار متعددی از جمله بیش از ۱۶۰ عنوان کتاب از او منتشر شده است (Galtung & Fischer, 2013: 4).

1. Johan Galtung.

تعریفی که او از خشونت ارائه داده، تعریفی جامع و مانع است و با آموزه‌های اسلامی - قرآنی همسویی دارد. قرآن کریم در توصیف مصادیق خشونت از عنوان ظلم استفاده می‌کند و تعریفی که گالتونگ از خشونت ارائه می‌دهد، بر نقض حقوق انسانی و بی‌عدالتی اجتماعی استوار است:

- «هر نوع توهین و آسیب قابل اجتناب نسبت به نیازهای اولیه و اساسی^۱ انسان و در کل نسبت به حیات او [خشونت است]» (Galtung, 1990: 292).

- «هر اقدام قابل اجتنابی که مانع خودشکوفایی انسان شود [خشونت محسوب می‌شود]» (Id., 1988: 172).

منظور گالتونگ از خودشکوفایی ارضاء نیازهای اساسی بشر اعم از نیازهای جسمی، زیست‌محیطی، روحی-روانی و معنوی است (Id., 1969: 169; Id., 1990: 292). وی نیازهای اولیه و اساسی انسان‌ها را در پنج دسته قرار می‌دهد (Id., 2013: 35-36; Id., 1990: 292):

- ۱- نیاز به حیات (در مقابل مرگ و فنا)^۲؛
 - ۲- نیاز به رفاه و آسایش (در مقابل بدبختی و فلاکت)^۳؛
 - ۳- نیاز به هویت و معناداری (در مقابل بیگانگی)^۴؛
 - ۴- نیاز به آزادی (در مقابل کنترل و محدودیت)^۵؛
 - ۵- نیاز به داشتن محیط زیست متعادل^۶ (در مقابل تخریب و نابودی محیط زیست).
- از نظر گالتونگ، ایجاد «محرومیت و محدودیت» در دسترسی افراد یا گروه‌هایی از جامعه به نیازهای اولیه و اساسی، خشونت است و به تولید چرخه خشونت می‌انجامد. صلح اما، حاصل برآورده کردن متعادل این نیازها است (Id., 1990: 292-295). به عبارت دیگر، خشونت در جایی وجود دارد که میزان فعلیت ابعاد جسمانی و روحی - روانی انسان‌ها تحت تأثیر شرایط زندگی اجتماعی، کمتر از میزان قابلیت آن‌ها باشد. در واقع

-
1. Basic needs.
 2. Survival (negation: death, mortality).
 3. Wellness (negation: misery, morbidity).
 4. Identity, meaning (negation: alienation).
 5. Freedom (negation: repression).
 6. Ecological balance.

خشونت، علت این اختلاف بین فعلیت و قابلیت است. از نگاه او، مفهوم صلح فراتر از اقدامات مربوط به خاتمه دادن به جنگ‌ها، منع تکثیر سلاح‌های کشتار جمعی و خلع سلاح هسته‌ای است (Ibid.: 293)؛ بلکه صلح در نقطه مقابل خشونت قرار دارد و در نبود آن محقق می‌شود (Id., 1969: 168).

بررسی ماده صلح و مشتقات آن در قرآن نشان می‌دهد که این لفظ، مفهوم وسیعی دارد و صرفاً در رفع نزاع خلاصه نمی‌شود. «اصلاح» از مشتقات صلح به معنای حفظ نظم و اعتدال است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۹/۹) و در قرآن در مقابل مفهوم «فساد» به کار رفته که به معنای مختل شدن نظم و اعتدال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۹). قتل، تجاوز، ظلم، کفر، شرک، محاربه با اهل حق و تضییع حقوق، از مصادیق بارز فساد هستند (مصطفوی، ۱۳۶۸). در آیات زیر، افساد در مقابل اصلاح استعمال شده است:

- ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ ۝ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾^۱ (شعراء / ۱۵۱-۱۵۲).
 - ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأْتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^۲ (اعراف / ۱۴۲).
 - ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرَ إِنَّ اللَّهَ سَابِطُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾^۳ (یونس / ۸۱).

اصلاح در مقابل «سیئه» نیز به کار رفته که متضاد حسن و به معنای چیزی اعم از عمل، امر معنوی یا حکم است که در ذات خود دچار نقیصه و اختلال است و به این دلیل دچار فساد بوده، با اصلاح مغایرت دارد (همان). آیات زیر بر این معنا دلالت می‌کنند:

۱. «و فرمان افراط‌گران را پیروی نکنید؛ [همان] کسانی که در این سرزمین فتنه و فساد می‌کنند و در اصلاح نمی‌کوشند».
۲. «و با موسی سی شب وعده گذاشتیم، و آن را به ده شب دیگر پایان بخشیدیم، چندان که میقات پروردگارش چهل شب کامل شد، و موسی به برادرش هارون گفت در میان قوم من جانشین من باش و در اصلاح بکوش و از راه و روش اهل فساد پیروی مکن».
۳. «و چون درانداختند، موسی گفت آنچه به میان آورده‌اید، جادوست، که خداوند به زودی باطلش می‌کند، چرا که خداوند عمل مفسدان را تأیید نمی‌کند».

«وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱ (توبه / ۱۰۲).

«أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»^۲ (جاثیه / ۲۱).

«وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ»^۳ (غافر / ۵۸).

از مطالعه آیات قرآن معلوم می شود که «صلح» یک اصل و یک قاعده اساسی در قرآن است: «وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^۴ (نساء / ۱۲۸).

عبارت «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» حاکی از این حقیقت است که صلح حقیقی که موجب آرامش انسان و رفع درگیری ها شود، علی الاطلاق و در همه عرصه ها و زمان ها خیر و نیکوست. این قاعده کلی، نحوه تعامل مسلمین با یکدیگر و نیز با دیگران، به ویژه با پیروان ادیان و مذاهب دیگر یا کافران و مشرکان را ترسیم می کند. نکته قابل توجه در آیه مذکور، اشاره به علت پیدایش نزاع و درگیری است. این آیه تصریح می کند که انسان به سبب داشتن غریزه حب ذات، گرفتار بخل می شود و در نتیجه تمام هم و غم او، استیفای هر آن چیزی است که حق خود می داند و کمتر حاضر می شود که گذشت و اغماض داشته باشد. وجود این ویژگی در انسان می تواند سبب پیدایش نزاع و

۱. «و دیگرانی هستند که به گناهان خود اعتراف کرده و کار شایسته را با [کاری] دیگر که بد است، درآمیخته اند. امید است خدا توبه آنان را بپذیرد که خدا آمرزنده مهربان است.»

۲. «آیا کسانی که مرتکب کارهای بد شده اند، پنداشته اند که آنان را مانند کسانی قرار می دهیم که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند [به طوری که] زندگی آن ها و مرگشان یکسان باشد؟! چه بد داوری می کنند.»

۳. «و اینها و بینا یکسان نیستند و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند [نیز] با [مردم] بدکار [یکسان] نیستند. چه اندک پند می پذیرند.»

۴. «و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر به آشتی گریند که سازش بهتر است و [لی] بخل [و بی گذشت بودن] در نفوس حضور [و غلبه] دارد و اگر نیکی کنید و پرهیزگاری پیشه نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می دهید، آگاه است.»

درگیری شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳/۴۷۵). به همین جهت در انتهای آیه، همگان را به احسان و تقوا توصیه می‌کند. حاصل اینکه صلح و صلاح در مفهوم قرآنی آن، متضمن اعتدال، رعایت حقوق و حفظ منافع و مصالح عمومی است؛ اما فساد و سیئه، نقض حقوق و هدم منافع و مصالح و اخلال در نظم و اعتدال است. بنابراین مفاهیم فساد و سیئه با مفهوم خشونت، همپوشانی و قرابت معنایی دارند.

مسئله اصلی این تحقیق، بررسی نسبت آموزه‌های قرآنی با صلح و خشونت است و در این راستا به دنبال پاسخی روشن و مستدل به این پرسش‌هاست: نیازهای اولیه و اساسی انسان در آموزه‌های قرآنی چه جایگاهی دارند؟ آیا قرآن این نیازها را محترم شمرده، به رسمیت می‌شناسد؟ آیا آموزه‌های اسلامی - قرآنی خشونت را تجویز می‌کنند و با آن قابل جمع هستند؟ آیا ارتکاب خشونت با انگیزه‌های دینی می‌تواند مورد تأیید قرآن باشد؟

۲. پیشینه تحقیق

درباره رابطه دین / مذهب با صلح و خشونت، سه دیدگاه کلی مطرح است. عده‌ای دین را عامل اصلی به وجود آمدن خشونت و منازعه در داخل کشورها و در صحنه بین‌الملل می‌دانند. در مقابل، گروه دیگری دین را به عنوان یک ابزار قدرتمند برای دستیابی به صلح تلقی می‌کنند. دیدگاه سومی هم هست که در حد وسط این دو دیدگاه قرار می‌گیرد. در این دیدگاه، دین فی نفسه مسبب صلح و یا خشونت نیست؛ بلکه دخالت عوامل دیگر است که باعث می‌شود دین در خدمت صلح یا خشونت قرار بگیرد (Silvestri & Mayall, 2015: 14-20). ابونمر، پژوهشگر مسلمان می‌گوید اسلام مبتنی بر ارزش‌های اساسی انسانی است و عدالت اجتماعی و دیگر ارزش‌های اسلامی می‌توانند به حل مسالمت‌آمیز منازعات منجر شوند. او ارزش‌های اسلامی را جهان‌شمول و مبتنی بر کرامت ذاتی انسان می‌داند. قداست حیات انسان، گذشت و برابری همه نژادها و گروه‌های قومی، ارزش‌هایی هستند که زیربنای شیوه‌های مثبت حل مناقشه

بوده، به ساختن جوامع صلح طلب کمک می‌کنند (Abu-Nimer, 2003). ساجیدینا^۱ نیز «تعالیم قرآنی درباره پلورالیسم دینی و فرهنگی را به عنوان یک اصل الهی برای همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع بشری» مورد توجه قرار داده، به تشریح ارزش‌های انسانی و غیر خشن در اسلام می‌پردازد (Sachedina, 2000: 20).

مقالات و کتاب‌هایی که در ایران درباره رابطه خشونت و دین اسلام نگارش یافته، عمدتاً با نگاه فقهی یا کلامی بوده است. اما در سال‌های اخیر در تعدادی پایان‌نامه و رساله دانشجویی، برخی جوانب این موضوع از منظر قرآنی مورد مطالعه قرار گرفته است. محمدعارف حیدر قزلباش (۱۳۸۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *صلح و خشونت از دیدگاه قرآن و حدیث و پاسخ به شبهات*، اصل اولی در آموزه‌های اسلامی را صلح و آشتی، اما خشونت و سختی را عرضی اسلام دانسته که به نفع فرد و جامعه صورت می‌گیرد. رسول اکبری چایی چی (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *بررسی دیدگاه‌های معاصر درباره رابطه دین با جنگ و صلح و جستجوی مبانی صلح در قرآن* با تکیه بر نظریه یوهان گالتونگ درباره خشونت نتیجه می‌گیرد که قرآن به دلیل برخورداری از مؤلفه‌های مرتبط با نفی، نکوهش و مقابله با اشکال مختلف خشونت، «فرهنگ صلح» است و به ویژه از زاویه «همدلی» می‌تواند منبع مهمی برای تولید «صلح فرهنگی» باشد. یحیی صباغچی فیروزآباد (۱۳۹۳) در رساله دکتری خود با عنوان *مبانی نظری صلح و خشونت در اسلام* با طرح عمده‌ترین زیربناهای نظری - از قبیل: جایگاه رحمت و غضب در اسماء و صفات شارع دین، حرمت و کرامت انسانی، انحصارگرایی دین، جایگاه عقلانیت در دین، و تقسیم‌بندی انسان‌ها به خودی و غیر خودی - که می‌توانند تعیین‌کننده رویکرد صلح‌آمیز یا خشونت‌گرایی دین اسلام باشند، نتیجه می‌گیرد که به دلیل جامعیت دین اسلام، هم مبانی نظری صلح در این دین قابل شناسایی‌اند و هم مبانی نظری خشونت. اما مبانی نظری متعددی که جانب صلح را ترجیح می‌دهند، غلبه دارند و مبانی نظری خشونت به موارد اندک و بعضاً اضطراری محدود می‌شوند.

1. Sachedina.

ایرادی که به این پژوهش‌ها وارد است، این است که قرآن و دین اسلام را -ولو در مواقع اضطرار- موافق خشونت ارزیابی می‌کنند؛ در حالی که خشونت متضمن ظلم و بی‌عدالتی است و قرآن تحت هیچ شرایطی ظلم و بی‌عدالتی را مجاز نمی‌شمرد. وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های مذکور در همین نکته است. این پژوهش بین آموزه‌های اسلامی - قرآنی و خشونت مرزبندی مشخصی ارائه می‌کند و به پرسش از نسبت این آموزه‌ها با خشونت پاسخ روشنی می‌دهد که برای مخاطبان مسلمان و غیر مسلمان قابل ارائه است. خشونت در محافل علمی و در افکار عمومی جهان، امری منفور، ضد بشری و متضمن ظلم و بی‌عدالتی است بنابراین نمی‌توان با آن برخورد بینابینی کرد و قائل به خشونت خوب و بد شد. این سخن که در اسلام هم صلح مطرح است و هم خشونت، قابل قبول نیست؛ بلکه طبق تعریف ارائه‌شده از خشونت در این مقاله، خشونت ملازم ظلم و بی‌عدالتی است، در حالی که در اسلام کوچک‌ترین ظلمی مجازات دارد. بر پایه این تعریف، برخی احکام و آموزه‌های قرآنی که ظاهری تند، غلیظ و توأم با شدت دارند، اصولاً در زمره خشونت قرار نمی‌گیرند؛ زیرا ماهیتاً عدالت‌محور و ظلم‌ستیز هستند و تلقی خشونت از آن‌ها تلقی نادرستی است و به این گونه توجیحات تکلف‌آمیز نیاز نیست!

۳. جایگاه نیازهای اولیه انسان در قرآن

مطالعه آیات قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی، نیازهای اولیه و اساسی بشر را به عنوان حقوق اولیه او به رسمیت شناخته و به رعایت آن‌ها امر، و از تضییع آن‌ها نهی فرموده است. لذا آموزه‌های قرآنی از این لحاظ صلح‌آمیز و خشونت‌پرهیز هستند. تفصیل مطلب به این شرح است:

۳-۱. حق حیات در قرآن

از نگاه قرآن، همه انسان‌ها آفریده خدا هستند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۱ (بقره / ۲۱)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي

۱. «ای مردم! پروردگارتان را که شما و کسانی را که پیش از شما بوده‌اند، آفریده است، پرستش کنید، باشد که به تقوا گرایید».

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا^۱ (نساء / ۱).

حق حیات، اساسی ترین حق هر انسانی است و احدی مجاز نیست که این حق را از انسان سلب کند، مگر اینکه در مقام دفاع باشد: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا^۲ (اسراء / ۳۳).

قرآن قتل یک انسان را معادل قتل همه انسان‌ها، و نجات یک انسان را برابر با نجات همه انسان‌ها می‌داند: «مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ^۳ (مائده / ۳۲).

لذا قرآن در راستای صیانت از حیات اجتماعی بشر، برنامه جامعی برای مقابله با خشونت دارد؛ برنامه‌ای که هم وعده عذاب اخروی و هم مجازات دنیوی را شامل می‌شود. احکام مربوط به «قصاص» و «محاربه به قصد فساد فی الارض» که در قرآن مطرح شده‌اند، در قالب این برنامه و با هدف دفع خشونت و دفاع از جان و مال مردم و حفظ امنیت عمومی وضع شده‌اند و در حقیقت جنبه تدافعی دارند.

۱-۳. قانون قصاص در قرآن

مجازات عاملان خشونت مستقیم یا فیزیکی در دین اسلام، «قصاص» است. قرآن قانون قصاص را به نقل از کتاب آسمانی پیش از خود (تورات) چنین آورده است: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ

۱. «ای مردم! از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید و از خدایی که به [نام] او از همدیگر درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زنهار از خویشاوندان مبرید که خدا همواره بر شما نگاهبان است».

۲. «و نفسی را که خداوند حرام کرده است، جز به حق مکشید و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده‌روی کند؛ زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است».

۳. «از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به قصاص قتل یا [به کیفر] فساد در زمین بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند [با این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند».

وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^۱
(مائده / ۴۵).

این آیه ضمن بیان قانون قصاص، گذشت و چشم‌پوشی از قصاص را موجب کفاره گناهان اعلام می‌کند. تأکید بر گذشت و بخشش در کنار تجویز قانون قصاص، ما را به فلسفه این قانون رهنمون می‌شود که همان حفظ حیات اجتماعی بشر و جلوگیری از رواج خشونت است. در آیه دیگری از قرآن به این مطلب تصریح شده است: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^۲ (بقره / ۱۷۹).

قرآن بعد از ذکر داستان فرزندان آدم ابوالبشر و کشته شدن هابیل به دست برادرش قابیل، به تشریح حکم قصاص در میان بنی اسرائیل اشاره می‌کند که به فرمان خداوند برای احقاق حقوق قربانیان و برای جلوگیری از وقوع چنین خشونت‌هایی به اجرا در آمد: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِى سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ۝ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾^۳ (مائده / ۳۱-۳۲).

این آیه، ارزش والای انسان و جایگاه رفیع او را در جهان‌بینی اسلامی نشان می‌دهد: «کشتن یک انسان به منزله کشتن همه انسان‌ها، و نجات یک انسان به منزله نجات همه آن‌هاست». قرآن در بیانی دیگر، ضمن نهی از قتل انسان‌های بی‌گناه، مشروعیت قانون

۱. «و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان می‌باشد و زخم‌ها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند و هر که از آن [قصاص] درگذرد، پس آن کفاره [گناهان] او خواهد بود و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند».

۲. «و ای خردمندان! شما را در قصاص زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید».

۳. «پس خدا زاغی را برانگیخت که زمین را می‌کاوید تا به او نشان دهد چگونه جسد برادرش را پنهان کند. [قابیل] گفت وای بر من! آیا عاجزم که مثل این زاغ باشم تا جسد برادرم را پنهان کنم؛ پس از [زمره] پشیمانان گردید. از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به قصاص [زمره] یا [به کیفر] فساد در زمین بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند [با این همه] پس از آن، بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند».

قصاص را نشئت گرفته از حرمت جان انسان اعلام می کند و در عین حال از زیاده روی در قصاص نفس نیز نهی می فرماید: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مُنْصُورًا﴾^۱ (اسراء / ۳۳).

قرآن در آیه دیگری که قانون قصاص نفس را برای جامعه مسلمانان عصر نزول ابلاغ فرموده، عفو و چشم پوشی خانواده مقتول از قصاص قاتل را مورد توجه قرار داده، از آن به عنوان تخفیف و رحمتی از جانب پروردگار یاد می کند و قاتل بخشوده شده را به احسان متقابل در حق اولیای دم دعوت می نماید؛ اما برای کسانی که از حق تجاوز کرده باشند، عذابی دردناک وعده می دهد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^۲ (بقره / ۱۷۸).

۱-۲. مجازات سنگین محاربه به قصد فساد فی الارض در قرآن

قرآن برای کسانی که به محاربه با خدا و پیامبرش برخاسته و در پی فساد در زمین باشند، احکام سنگینی صادر کرده است: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^۳ (مائده / ۳۳).

از قرائن موجود در این آیه و آیه بعد از آن چنین برمی آید که بین «محاربه به قصد فساد فی الارض» در قرآن با اصطلاح «تروریسم» که در دهه های اخیر در ادبیات سیاسی و حقوق بین الملل مصطلح شده، قرابت مفهومی زیادی وجود دارد؛ چرا که

۱. «و نفسی را که خداوند حرام کرده است، جز به حق مکشید و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده روی کند؛ زیرا او [از طرف شرع] یاری شده است.»
۲. «ای کسانی که ایمان آورده اید، درباره کشتگان بر شما [حق] قصاص مقرر شده؛ آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول] چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان [خوننها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماس؛ پس هر کس بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است.»
۳. «سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می جنگند و در زمین به فساد می کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.»

عنوان محارب در این آیه به کسی اختصاص دارد که به قصد فساد در زمین، سلاح می‌کشد. معنای فساد در زمین نیز عبارت از اخلال در امنیت مردم و ترساندن آن‌ها و تجاوز به مال و جان و ناموسشان است. این معنا، شامل باغی یا کافری نمی‌شود که به جنگ با دولت اسلامی برخاسته، ولی مرتکب محاربه به معنای مذکور نشده است. «اضافه شدن محاربه به الله و الرسول در آیه، قرینه‌ای است بر اینکه معنای حقیقی این کلمه مراد نیست؛ زیرا محاربه با خدا به معنای حقیقی آن ممکن نیست و با رسول اگرچه ممکن است، اما قطعاً در اینجا مراد نیست؛ ... بلکه نفس اضافه شدن لفظ محاربه به خدا و رسول با هم، خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از آن، معنای گسترده‌تری از جنگ مستقیم و شخصی است» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۶). مراد از محاربه با خدا و رسول، محاربه با مسلمانان است و جنگیدن کافران با مسلمانان و جنگیدن برخی از مسلمانان علیه حکومت اسلامی یا با گروهی دیگر از ایشان به قصد ایجاد ناامنی و ارباب و غارت و خونریزی، همگی از اقسام محاربه هستند. اما با توجه به استثنایی که در آیه بعد آمده است، محاربه کافران با مسلمانان، مراد آیه نیست: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾ (مائده / ۳۴).

موضوع توبه در اینجا نشان می‌دهد که منظور آیه، محاربان مسلمان است نه کافر، و «مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک. در هر صورت، تردیدی نیست که آیه محاربه شامل محاربه کافرانی که از روی کفر با مسلمانان می‌جنگیدند، نمی‌شود» (همان). علامه طباطبایی مراد از «محاربه با خدا و رسول» در آیه فوق را اخلال در امنیت عمومی با انجام اقدامات مسلحانه می‌داند و می‌نویسد:

«اینکه بعد از ذکر محاربه با خدا و رسول، جمله ﴿وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ را آورده، معنای منظور نظر را مشخص می‌کند و می‌فهماند که منظور از محاربه با خدا و رسول، فساد در زمین از راه اخلال به امنیت عمومی و راهزنی است، نه مطلق محاربه با مسلمانان؛ علاوه بر اینکه این معنا مسلم است که رسول خدا ﷺ با اقوامی از کفار که با مسلمانان محاربه کردند، بعد از آنکه بر آنان ظفر یافت و آن کفار را سر جای خود نشاند، معامله محارب را نکرد، یعنی آنان را محکوم به قتل یا دار زدن یا مثله و یا نفی بلد نفرمود، و

۱. «مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید، توبه کرده باشند. پس بدانید که خدا آمرزندهٔ مهربان است».

این خود دلیل بر آن است که منظور از جمله مورد بحث، مطلق محاربه با مسلمین نیست. علاوه بر این، استثنایی که در آیه بعدی آمده، خود قرینه است بر اینکه مراد از محاربه، همان افساد نام‌برده است؛ برای اینکه ظاهر آن استثنا این است که مراد از توبه، توبه از محاربه است نه توبه از شرک و امثال آن. بنابراین مراد از محاربه و افساد به طوری که از ظاهر آیه برمی‌آید، اختلال به امنیت عمومی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۵۳۳).

همچنین طبق روایات مربوط به شأن نزول این آیه، محاربه مذکور از نوع غارت اموال و قتل نگهبانان زکات بوده، نه از نوع بغی و قیام علیه حکومت اسلامی. بر این اساس، جای تردید نیست که آیه به ایجاد ناامنی، ارباب، غارت و خونریزی توسط گروهی از مسلمانان در جامعه اسلامی نظر دارد و محارب کسی است که به قصد ارباب، سلاح کشیده است. از مضمون سخن شیخ صدوق و شیخ مفید نیز چنین برمی‌آید که محارب به معنای کسی که به قصد فساد و ارباب مردم و غارت آن‌ها سلاح بکشد، داخل در مدلول آیه است و از آنجا که این دو فقیه برجسته شیعی، اشاره‌ای به حکم محاربه کافران و باغیان نکرده‌اند، معلوم می‌شود که از نظر آنان، آیه شامل محاربه کافران و باغیان نمی‌شود. شیخ طوسی نیز می‌گوید:

«مطابق روایات ما، مراد آیه هر کسی است که سلاح کشیده و مردم را می‌ترساند؛ چه در دریا و چه در خشکی، چه در شهر و چه در بیابان. در بعضی از روایات ما هم آمده که مراد آیه، قطاع‌الطریق هستند؛ چنان که فقهای عامه نیز همین گونه گفته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۶).

۳-۱-۳. آیات قتال در قرآن

«آیات قتال» آیتی هستند که به پیامبر اسلام و پیروانش در برابر هجمه دشمنان، اجازه مقابله به مثل و دفاع مسلحانه داده و در باب حکم جهاد، مورد استناد فقها قرار گرفته‌اند؛ برای نمونه آیات ۱۹۰ تا ۱۹۳ سوره بقره را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا ببینیم مراد قرآن از قتال و جنگ چیست: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (۱۹۰) ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (۱۹۱) ﴿فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (۱۹۲) ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا

عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾^۱.

قرائن متصل و بافتار این آیات، حاوی نکاتی است که بدون توجه به آن‌ها نمی‌توان به برداشت صحیحی از آن‌ها دست یافت:

۱- موضوع حکم آیه، جنگ متقابل و دفاع در برابر هجمهٔ مشرکان مکه بوده، نه لشکرکشی و کشتار و غارت مردم بی‌دفاع. این معنا از فعل ﴿فَاتَّبَعُوا﴾ که از باب مفاعله است و از قیود ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ و ﴿وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ مستفاد می‌شود. این قیود وصف حال مشرکان مکه است که مسلمانان را از خانه و دیارشان بیرون رانده، با آن‌ها در حال جنگ بودند و قصد نابودی‌شان را داشتند. پس معلوم می‌شود که این دستور قتال، برای مقابله به مثل با آن‌ها و دفاع در برابر هجمهٔ آنان بوده است.

۲- قید ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ هدف از مبارزه و جهاد در اسلام را بیان می‌کند. یعنی این جنگ باید برای تعالی اسلام و برای دفاع از حق انسان‌ها در انتخاب دین حق و پیروی از آن باشد. بنابراین در اسلام، جنگ و لشکرکشی برای کشورگشایی یا دیگر اغراض غیر الهی نظیر جاه‌طلبی و انتقام مجاز نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۸/۲).

۳- اسلام افراط و تعدی در جنگ -مانند کشتن زنان و کودکان و افراد غیر مسلح- را ممنوع کرده است. قید ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ این معنا را می‌رساند.

۴- اگر عبارت ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ﴾ به صورت تقطیع شده در نظر گرفته شود، چیزی جز خشونت از آن استنباط نمی‌شود؛ اما توجه به عبارات بعد از آن، ناصواب بودن چنین استنباطی را نمایان می‌کند. عبارات ﴿وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾ و ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ

۱. «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، ولی از اندازه درنگذیرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد (۱۹۰) و هر کجا بر ایشان دست یافتید، آنان را بکشید و همان گونه که شما را بیرون راندند، آنان را بیرون برانید؛ [چرا که] فتنه [= شرک] از قتل بدتر است. [با این همه] در کنار مسجدالحرام با آنان جنگ نکنید، مگر آنکه با شما در آنجا به جنگ درآیند. پس اگر با شما جنگیدند، آنان را بکشید که کیفر کافران چنین است (۱۹۱) و اگر باز ایستادند، البته خدا آمرزنده مهربان است (۱۹۲) با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین مخصوص خدا شود. پس اگر دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست (۱۹۳) این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد. پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایبشگان است (۱۹۴)».

عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» نشان می‌دهند که موضوع جنگ ابتدایی و کشتار مطرح نبوده؛ بلکه مراد از قتال در این آیات، مقابله به مثل و قصاص بوده است. آیه ۱۹۴ هم این معنا را می‌رساند.

۵- در آیه ۱۹۰ به مسلمانان اجازه دفاع داده شده است و آیات بعدی، حد و مرز آن را بیان کرده‌اند. لذا موضوع این آیات، جهاد ابتدایی و جنگ عقیده نیست؛ بلکه دفاع است و تا مشرکان وارد جنگ نشده باشند، مسلمانان نمی‌توانند وارد جنگ شوند. منظور از «فتنه»، آزار و اذیت و آواره کردن مسلمانان بود که مشرکان مکه به دلیل شرکشان بر اهل توحید روا می‌داشتند و عبارت «وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» بیانگر آن است که آنچه مشرکان بر سر مسلمانان می‌آوردند، بسیار بدتر از کشتن آن‌ها بوده است.

۶- با توجه به قرینه «فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»، معنای عبارت «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» در آیه ۱۹۳ این است که اگر مشرکان از جنگ، آزار و اذیت و آواره کردن انسان‌های بی‌گناه دست کشیدند، مسلمانان نباید جنگ را ادامه دهند و باید دست از جنگ بردارند، نه آن‌طور که برخی پنداشته‌اند تا برچیده شدن شرک باید با مشرکان جنگید!

مجموع این قرائن نشان می‌دهد که این آیات در مقام تشریح جنگ و جهاد ابتدایی به منظور مسلمان کردن مشرکان نیستند؛ بلکه موضوع، مبارزه برای برداشتن موانعی است که مشرکان برای پیروان دین اسلام ایجاد کرده بودند.

۲-۳. تأکید قرآن بر حق همه انسان‌ها در برخورداری از مواهب و منابع زمینی

قرآن بهره‌برداری از منابع و نعمت‌ها در زمین را حق همه انسان‌ها می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُونُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^۱ (بقره/ ۱۶۸).

استفاده از خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، مفید عمومیت است و همه انسان‌ها را فارغ از نژاد و عقیده و جنسیت، مشمول موضوع آیه می‌کند. این آیه در مورد چگونگی بهره‌برداری از نعمت‌های دنیوی، دو قید را مطرح کرده است: یکی استفاده «حلال و طیب» و

۱. «ای مردم از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه را بخورید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست».

دیگری «پیروی نکردن از گام‌های شیطان». در منطق قرآن، «حلال و طیب» یعنی به دور از هر گونه پلیدی؛ پس ظلم و تعدی به حقوق دیگران که از پلیدی‌هاست، در بهره‌گیری از نعمت‌های دنیوی ممنوع است. اما انسان‌ها به علت خودخواهی و افزون‌طلبی، زمینه مساعدی برای میل به باطل و خروج از مسیر حق و عدل در بهره‌گیری از نعمت‌های دنیوی دارند. شیطان نیز که همواره در مسیر زندگی انسان مترصد است، از این راه وارد می‌شود و به همین جهت قرآن به انسان‌ها هشدار می‌دهد که مبادا از گام‌های شیطان پیروی کنند. بلکه توانمندان را به توجه به نیازمندان و محرومان جامعه دعوت می‌کند و احسان در حق آنان را از ویژگی‌های مؤمنان به خدا برمی‌شمرد: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^۱ (ذاریات/ ۱۹).

نتیجه اینکه قرآن ضمن تأکید بر حق همه انسان‌ها در برخورداری از نعمت‌های دنیوی، با طرح دو قید «حلال و طیب» و «پیروی نکردن از گام‌های شیطان»، آن‌ها را از پایمال کردن حقوق یکدیگر بر حذر داشته، به سهم کردن دیگران به ویژه اقشار مستضعف جامعه در این تنعم، سفارش اکید می‌کند.

۳-۳. احترام قرآن به تفاوت‌های نژادی و جنسیتی و نفی برتری‌جویی

قرآن تفاوت‌های نژادی و زبانی را به رسمیت می‌شناسد و آن‌ها را از نشانه‌های قدرت خداوند می‌داند: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^۲ (روم/ ۲۲).

از نظر قرآن، تفاوت‌های فرهنگی زمینه‌ساز آشنایی انسان‌ها با یکدیگر است و به هیچ وجه نمی‌تواند ملاک برتری گروهی بر گروهی دیگر باشد. بلکه قرآن با طرح مفهوم «تقوا» بر تصورات برتری‌جویانه قومی - نژادی که ریشه بسیاری از منازعات و خشونت‌هاست، خط بطلان کشیده و تقوا را که می‌تواند نقش مهمی در ایجاد و حفظ صلح و ریشه‌کنی خشونت داشته باشد، به عنوان یگانه شاخص برتری انسان‌ها در نزد خداوند مطرح کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا

۱. «و در اموالشان برای سائل و محروم حقی [معین] است».

۲. «و از نشانه‌های [قدرت] او، آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌های شما و رنگ‌های شماست. قطعاً در این [امر نیز] برای دانشوران نشانه‌هایی است».

وَقَبَائِلٍ لِّتَعَارُفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ^۱ (حجرات / ۱۳).

از منظر قرآن، هیچ گروهی از لحاظ نوع آفرینش و حقوق اولیه و انسانی، بر گروهی دیگر برتری ندارد و هیچ عاملی حتی عامل ایمان نمی‌تواند توجیه‌کننده برتری جویی برخی از انسان‌ها نسبت به برخی دیگر در این دنیا باشد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بئسَ الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^۲ (حجرات / ۱۱).

قرآن به عوامل و زمینه‌های روحی و روانی خشونت نیز توجه کرده است. از جمله این عوامل، «تکبر» و «برتری جویی» است که موجب طغیان آدمی می‌شود. قرآن این دو ویژگی را مذموم و دور از شأن بندگی انسان معرفی می‌کند: ﴿أَدْخُلُوا أَبْوََابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾^۳ (غافر / ۷۶): ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْسِسْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^۴ (لقمان / ۱۸).

۳-۴. توجه دین اسلام به محافظت از محیط زیست

یوهان گالتونگ محیط زیست را با تمام گونه‌های حیات موجود در آن، شرط لازم برای وجود انسان و تأمین دیگر نیازهای اساسی او یعنی «بقاء»، «رفاه»، «آزادی» و «هویت و معناداری» می‌داند. تعادل زیست‌محیطی اگر حفظ نشود، به تباهی و نابودی انسان منجر خواهد شد (Galtung, 1990: 292).

در آیات قرآن کریم، آموزه‌های خیلی مهمی وجود دارد که می‌تواند در موضوع حفظ محیط زیست مورد استناد قرار گیرد:

۱. «ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی‌تردید خداوند دانای آگاه است.»
۲. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کنند؛ شاید آن‌ها از این‌ها بهتر باشند و نباید زنانی [دیگر] را [ریشخند کنند]؛ شاید آن‌ها از این‌ها بهتر باشند و از یکدیگر عیب مگیرید و به همدیگر لقب‌های زشت مدهید. چه ناپسندیده است نام زشت پس از ایمان و هر که توبه نکرد آنان خود ستمکارند.»
۳. «از درهای دوزخ درآید در آن جاودان [بمانید]. چه بد است جای سرکشان.»
۴. «و رویت را از مردم [به تکبر] برمگردان و در زمین خرامان راه مرو؛ چرا که خداوند هیچ متکبر فخرفروشی را دوست ندارد.»

۳-۴-۱. نابود کردن کشت و زرع به منزله فساد فی الارض

قرآن نابود کردن کشت و زرع را به عنوان فساد در زمین تلقی کرده و گفته که خداوند فساد را دوست نمی‌دارد؛ چرا که فساد موجب اخلال در نظم حیات روی زمین از جمله در زندگی انسان‌ها می‌شود: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾^۱ (بقره/ ۲۰۵).

همان‌طور که بیان شد، فساد در زمین با تروریسم قرابت مفهومی دارد و قرآن سنگین‌ترین مجازات‌ها را برای آن تعیین کرده است. در سیره پیامبر اسلام ﷺ تلاش برای آبادانی زمین و کاشت درختان بسیار مورد توجه بوده است:

- «از زمین حفاظت کنید و آن را گرمی بدارید که به منزله مادر شماست و هر که روی زمین، کار بد یا خوبی کند، از آن خبر می‌دهد»^۲ (پابنده، ۱۳۸۲: ح ۱۱۳۰).
- «هر که درختی بنشانند، خدا به اندازه میوه‌های آن درخت، پاداش برای وی ثبت می‌کند»^۳ (همان: ح ۲۶۷۴).

پیامبر اسلام نیک‌رفتاری با حیوانات را موجب پاداش الهی، و بی‌رحمی نسبت به آن‌ها را موجب مجازات الهی دانسته است:

- «زن روسپی‌ای آمرزیده شد؛ زیرا به سگی گذشت که بر لب چاهی از تشنگی نزدیک به مرگ بود، کفش خویش به خمار بست و با آن برای سگ آب برآورد و او را سیراب کرد؛ برای همین آمرزیده شد»^۴ (همان: ح ۲۰۳۵).
- «هر کس گنجشکی را به ناحق بکشد، خداوند در روز قیامت از او سؤال خواهد کرد»^۵ (همان: ح ۲۹۱۸).
- «هر که زراعتی کاشته و پرنده‌ای از آن بخورد، برای وی صدقه محسوب می‌شود»^۶ (همان: ح ۲۹۹۷).

-
۱. «و چون دست یابد، می‌کوشد که در این سرزمین فتنه و فساد برپا کند و زراعت و دام را نابود می‌کند و خداوند فساد را دوست ندارد».
 ۲. «تَحْفَظُوا تَحْفَظُوا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّهَا أَمَّكُمْ وَإِنَّ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ عَامِلٍ عَلَيْهَا خَيْرًا وَشَرًّا إِلَّا وَهِيَ مَخْبِرَةٌ بِهِ».
 ۳. «مَا مِنْ رَجُلٍ يَغْرَسُ غَرْسًا إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ مِنَ الْأَجْرِ قَدْرَ مَا يَخْرُجُ مِنْ ثَمَرِ ذَلِكَ الْغَرْسِ».
 ۴. «عُفِّرَ لِامْرَأَةٍ مُؤَمَّسَةً مَرَّتَ بِكَلْبٍ عَلَى رَأْسِ رَكْبٍ يَلْهَثُ كَأَن يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ، فَتَزَعَتْ حُفَّهَا فَأَوْثَقَتْهُ بِخِمَارِهَا فَتَزَعَتْ لَهُ مِنَ الْمَاءِ فَعَفَّرَ لَهَا بِذَلِكَ».
 ۵. «مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا بِغَيْرِ حَقٍّ سَأَلَهُ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».
 ۶. «مَنْ زَرَعَ زَرْعًا فَأَكَلَ مِنْهُ طَيْرٌ كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ».

۳-۴-۲. اعتدال و میان‌روی در دین اسلام

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾^۱ (بقره / ۱۴۳).

طبق برخی تفاسیر، عبارت ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ به معنای امت معتدل و میان‌رو است.

محمد جواد مغنیه در تفسیر آیه می‌نویسد:

«انسان دو جزء دارد که بی‌توجهی نسبت به هر یک، در واقع بی‌توجهی نسبت به خود انسان است. اسلام، رهبانیت و ستم کردن بر خود را حرام کرده، چنان‌که کارهای زشت، زیاده‌روی در برآوردن تمایلات نفسانی و آسایش طلبی به وسیله مال دیگران را حرام نموده است. اما بهره‌گیری از زیبایی‌ها و متاع‌های زندگی نظیر خوراک و پوشاک حلال و چیزهای دیگر از این قبیل را حلال دانسته است. کسی که آیات قرآنی را بررسی کند، درمی‌یابد که تمام آنچه در دنیا وجود دارد، برای زندگی توأم با آسایش و خوشنودی همه مردم آفریده شده است و نیز بی‌توجهی به نعمت‌های دنیا، بی‌توجهی به دین است. همچنین درمی‌یابد که حرص و آز نسبت به احتکار متاع‌های دنیوی و محروم کردن دیگران از آن، فساد در زمین و خطری برای تمام افراد جامعه می‌باشد» (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴۱۰/۱).

همچنین قرآن در عین حال که بهره‌برداری از منابع و استفاده از نعمت‌های این دنیا را حق همه انسان‌ها دانسته، از اسراف و تبذیر نهی کرده است: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالَّتِخْلُ وَالزَّرْعَ مُحْتَلِفًا أَلْوَانُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مِثْلَهَا وَعَيْرَ مِثْلَهَا كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^۲ (انعام / ۱۴۱).

۱. «و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد و قبله‌ای را که [چندی] بر آن بودی، مقرر نکردیم، جز برای آنکه کسی را که از پیامبر پیروی می‌کند، از آن کس که از عقیده خود برمی‌گردد، بازشناسیم، هرچند [این کار] جز بر کسانی که خدا هدایت [شان] کرده، سخت گران بود و خدا بر آن نبود که ایمان شما را ضایع گرداند؛ زیرا خدا [نسبت] به مردم دلسوز و مهربان است.»

۲. «و اوست کسی که باغ‌هایی با داربست و بدون داربست و خرما بن و کشتزار با میوه‌های گوناگون آن و زیتون و انار شبیه به یکدیگر و غیر شبیه پدید آورد. از میوه آن چون ثمر داد بخورید و حق [بینویان از] آن را روز بهره‌برداری از آن بدهید، و [لی] زیاده‌روی نکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد.»

۳-۴-۳. تأکید قرآن بر وجود حدود و اندازه‌های معین در عالم

قرآن به دفعات به این موضوع اشاره دارد که خداوند برای هر چیزی در این دنیا، حد و اندازه‌ای قرار داده است: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر / ۴۹). این موضوع به مؤمنان می‌آموزد که لازمهٔ بقاء حیات در روی زمین، توجه به این حدود و مقادیر است و بهره‌برداری از منابع دنیا نباید به گونه‌ای باشد که تعادل محیط زیست را مختل کند. توجه و دعوت قرآن به رعایت اصل «اعتدال و میانه‌روی و پرهیز از مصرف مفرط» امروزه حائز اهمیت مضاعف است؛ زیرا رعایت نکردن آن، از عوامل اصلی برهم خوردن تعادل زیست‌محیطی در عصر حاضر به شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

- ۱- قرآن حق همهٔ انسان‌ها در برآوردن نیازهای اولیه و اساسی‌شان را محترم می‌شمرد و از این حیث صلح‌آفرین است.
- ۲- قرآن برای صیانت از حیات اجتماعی بشر و برای باز داشتن مردم از ارتکاب خشونت، علاوه بر نهی از ظلم و تعدی و دادن وعدهٔ عذاب جهنم به خاطیان، قانون «قصاص» را نیز تجویز کرده است و در عین حال از بعد فرهنگی این مسئله غافل نبوده، ارزش‌های الهی - انسانی چون عفو، تقوا، بخشش و گذشت را نیز ارج می‌نهد.
- ۳- بین مفهوم «محاربه به قصد فساد فی الارض» در قرآن با اصطلاح «تروریسم» که در دهه‌های اخیر در ادبیات سیاسی و حقوق بین‌الملل مصطلح شده، قرابت مفهومی وجود دارد. مراد قرآن از محارب کسی است که به قصد فساد در زمین، سلاح می‌کشد و فساد در زمین عبارت از اخلال در امنیت مردم و ترساندن آن‌ها و تجاوز به مال و جان و ناموسشان است. این معنا اهتمام قرآن به مبارزه با تروریسم و خشونت را نشان می‌دهد.
- ۴- در قرآن، جهاد ابتدایی، جنگ دعوت یا جنگ برای تحمیل دین و عقیده به دیگران وجود ندارد و آنچه تحت عنوان «قتال» در قرآن آمده، جنبهٔ دفاعی دارد و برای رفع موانع ایجادشده از طرف دشمنان اسلام و مسلمین است.

۱. «ما هر چیز را به اندازه خلق کردیم».

کتاب‌شناسی

۱. اکبری چایی چی، رسول، بررسی نظریات معاصر درباره رابطه دین با جنگ و صلح و جستجوی مبانی صلح در قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، به راهنمایی مهدی حسن‌زاده و منصور معتمدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۱ ش.
۲. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول)، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۳. حیدر قزلباش، محمد عارف، صلح و خشونت از دیدگاه قرآن و حدیث و پاسخ به شبهات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، به راهنمایی فتح‌الله نجارزادگان، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۴ ش.
۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۵. صباغچی فیروزآباد، یحیی، مبانی نظری صلح و خشونت در اسلام، رساله دکتری رشته فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، به راهنمایی عباس ایزدپناه، محسن جوادی، محمد لگنهاوسن و غلامحسین روحی، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۳ ش.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۸. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۹. مکارم شیرازی، ناصر، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود، «محارب کیست و محاربه چیست؟» (بحثی در شناخت موضوع حدّ محارب)، فصلنامه فقه اهل بیت (علیهم السلام)، شماره ۱۱-۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۶ ش.
11. Abu-Nimer, Mohammed, *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*, Gainesville, Florida, University Press of Florida, 2003.
12. Galtung, Johan, "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, Vol. 27(3): 291-305, Sage Publications, Ltd., Aug. 1990, Available at: <https://www.jstor.org/stable/423472>.
13. Id., "Violence, Peace, and Peace Research", *Journal of Peace Research*, Vol. 6(3): 167-191, Sage Publications, Ltd., 1969, Available at: <http://www.jstor.org/stable/422690>.
14. Galtung, Johan & Dietrich Fischer, *Johan Galtung, Pioneer of Peace Research*, Springer Briefs on Pioneers in Science and Practice 5, 2013.
15. Merriam-Webster Dictionary, Retrieved March 27, 2020, <www.merriam-webster.com>.
16. Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
17. Silvestri, Sara & James Mayall, *The Role of Religion in Conflict and Peacebuilding*, London, British Academy, September 2015.

مفهوم‌شناسی نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی

با تأکید بر مفهوم حیات طیبه*

- مهدی عبداللهی پور^۱
- سیده محمد نقیب^۲
- علی غضنفری^۳
- علی زُهراب^۴

چکیده

مفهوم رایج تأمین اجتماعی غالباً در حمایت معیشتی دولت‌ها از افراد جامعه خلاصه می‌شود. هرچند مفهوم تأمین اجتماعی، برآمده از تعریفی اصطلاحی و معاصر و برگرفته از نگاه سکولار غرب به نیازهای این جهانی انسان است، لکن به نظر می‌رسد این امر به هیچ وجه مانع از ارائه مفهومی جدید از آن نخواهد بود. در پژوهش حاضر و با روش توصیفی - تحلیلی، مشخصاً به این مسئله پرداخته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (abdollahipour@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (amin20057@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (ali@qazanfari.net).

۴. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول)

(mihan54@mihanmail.ir).

شده است که چگونه می‌توان مفهومی از نظام تأمین اجتماعی، بر پایه زندگی مطلوب و بر اساس آموزه‌های قرآن کریم ارائه نمود؟ قرآن کریم کیفیتی از زندگی انسان را با عنوان «حیات طیبه» معرفی نموده است که دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله اینکه حیاتی دائمی، محصول مراتب ایمان و مصادیق گسترده عمل صالح، زندگی کرامت‌مدار، امنیت‌زا و آرامش‌بخش و در نتیجه زندگی شادمانه است. در این کیفیت از زندگی، تأمین زندگی مادی و معیشتی نه تنها مغفول نیست که از مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های تشکیل آن است. از سوی دیگر، از آنجا که بنا بر رویکردهای متفاوت به کرامت انسان، هدف غایی نظام تأمین اجتماعی حتی در مفهوم شایع آن، تأمین کرامت افراد جامعه معرفی شده است و این مهم از اهداف اساسی هدایت‌های قرآن کریم است، نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی دارای ارتباطی تنگاتنگ با مفهوم حیات طیبه به عنوان زندگی مطلوب انسان خواهد بود. نتیجه اینکه این نظام، نظامی همسو با حیات طیبه و در راستای تأمین کرامت، امنیت و آرامش هر دو جهانی انسان اجتماعی است و دولت اسلامی به معنای حاکمیت و به عنوان قدرتمندترین نهاد اجتماعی، بیشترین وظیفه تأمین آن را دارد تا جایی که می‌توان ادعا کرد که دولت اسلامی، دولت نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی است.

واژگان کلیدی: تأمین اجتماعی، مفهوم‌شناسی، نظام قرآن‌بنیان، حیات طیبه.

۱. مقدمه

در دوران معاصر، اصطلاحات فراوانی توسط متصدیان امور جوامع انسانی مطرح شده که بیان‌کننده یک نظام، الگو و یا فعالیت سازمانی و متشکل است. یکی از این اصطلاحات، «تأمین اجتماعی» است. در نخستین برخورد با این اصطلاح، ممکن است ذهن به مفهوم گسترده‌ای از نیازهای اجتماعی و تأمین آن در بستر اجتماع منتقل شود، اما با مراجعه به مفهوم و تعریف آن، عمدتاً با مفهوم و تعریفی اقتصادمحور و محدود به حمایت معیشتی و بیمه‌ای مواجه خواهیم شد (میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۹). از سوی دیگر، در جوامع اسلامی که مردم و نهادهای حاکمیتی، رستگاری و سعادت خود را در پیروی از قرآن کریم می‌دانند، بسیار مهم و ضروری است که مفاهیم و اصطلاحات وارداتی، قرآن‌بنیان شده و از ظرفیت عظیم آموزه‌های این کتاب هدایت در راستای نقد

و تعدیل نظام‌های وارداتی و در نهایت ساخت نظام‌های قرآن‌بنیان، بیشترین بهره برده شود. نه تنها هیچ ضرورتی وجود ندارد که اصطلاح تأمین اجتماعی در معنا و مفهوم سازمانی - آن هم معنا و مفهوم غربی و الگوبرداری ناقص آن در جوامع اسلامی - محدود شود، که ضروری است با تعمق در آموزه‌های قرآن کریم، مفهوم و تعریفی جدید از آن ارائه داده گردد.

در پژوهش حاضر، به طور مشخص این مسئله مطرح است که مفهوم و تعریف نظام تأمین اجتماعی با توجه به معارف و آموزه‌های قرآن کریم (نظام قرآنی تأمین اجتماعی) و با تأکید بر مفهوم «حیات طیبه» (نحل/ ۹۷) چیست؟ هدف از این پژوهش، به هیچ وجه تخطئه و بیان ناکارآمدی و یا عدم نیاز به نهادهای تأمین اجتماعی در معنا و مفهوم رایج و اصطلاحی آن نیست؛ زیرا این گونه نهادها بر اساس تعریف و اهداف سازمانی خود، خدمات معیشتی ارزنده‌ای به جامعه هدف خود ارائه می‌دهند؛ بلکه هدف، نگاهی جامع و گسترده به حوزه تأمین اجتماعی است. به این معنا که به نظر می‌رسد در نظام منسجم هدایتگری قرآن کریم و نگاه جامع آن به سعادت و کرامت مادی و معنوی و هر دو جهانی انسان، تعریف و مفهوم تأمین اجتماعی، متفاوت و گسترده‌تر باشد؛ نگاهی که متصدیان و متخصصان حوزه تأمین اجتماعی تنها به آن اشاره کرده و برخورداری از آن را - بی آنکه مفهوم حیات طیبه را شناسایی کنند - لازمه حیات طیبه دانسته‌اند (اخوان بهبهانی، ۱۳۹۶: ۱۰۷). اهمیت این پژوهش زمانی بیشتر روشن می‌شود که بدانیم پس از انقلاب اسلامی، کوشش‌های فراوانی برای استقرار یک الگوی تأمین اجتماعی بر مبنای اصول و ارزش‌های قرآنی صورت گرفته است (حسینی، ۱۳۹۴: ۱۷۳)، ولی متأسفانه هیچ‌گاه حتی مفهوم و تعریف آن، به عنوان حداقل کار ممکن، تنقیح و تبیین نشده است. هرچند در حوزه تأمین اجتماعی، پژوهش‌های قرآن‌محور درخوری صورت گرفته است، لکن در همه آن‌ها، به تأمین اجتماعی با مفهوم و تعریف رایج و شایع آن توجه شده است؛ برای نمونه، می‌توان به کتاب *اسلام و تأمین اجتماعی (مبانی و راهکارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن، روایات، اخلاق و فقه اسلامی)* اشاره نمود که در آن به تأمین اجتماعی از منظر مفهوم رایج و سازمانی آن نگاه شده و به محدوده نیازهای معیشتی و حوزه بیمه‌ای کفایت شده است (قابل، ۱۳۸۳: ۲). از مطالعات درخور

توجه دیگر در این زمینه می‌توان به کتاب *الگوهای تأمین اجتماعی از دیدگاه اسلام و غرب* اشاره نمود. ایشان در این کتاب و در فصول هفت‌گانه آن، بحثی عمیق در رابطه با الگوی تأمین اجتماعی در صدر اسلام (حسینی، ۱۳۹۴: ۳۱)، کشورهای غربی (همان: ۶۸)، نقد و بررسی الگوهای تأمین اجتماعی در نظام سرمایه‌داری (همان: ۱۲۱) و تأمین اجتماعی در ایران (همان: ۱۷۳) نموده است. ایشان در فصل ششم کتاب که بنا بر اظهار خودش مهم‌ترین فصل تحقیق است (همان: ۳) و با عنوان الگوی مطلوب تأمین اجتماعی با نگرش اسلامی (همان: ۲۵۱) با اینکه خود اعتراف دارد:

«برنامه تأمین اجتماعی اسلام، تمامی نیازهای دنیوی و اخروی و مادی و معنوی افراد از جمله نیازهای معیشتی، عبادی، تربیتی و عاطفی، فرهنگی و علمی و... را شامل می‌شود» (همان).

با وجود این، پژوهش خود را به نیازهای معیشتی محدود نموده است:

«اما از آنجا که آنچه امروزه در نظام‌های تأمین اجتماعی مطرح است، غالباً محدود به نیازهای معیشتی است، بحث ما نیز... به همین جنبه از تأمین اجتماعی اسلامی خواهد بود» (همان: ۲۵۱-۲۵۲).

در پژوهش‌های دیگر همچون کتاب *پژوهشی در نظام حمایتی اسلام* (حامد مقدم، ۱۳۶۸) و *بهبودی و تأمین اجتماعی در اسلام* (محمودی و بهادری، ۱۳۸۹) و سایر مطالعات در دسترس نیز همین نگاه، مدنظر بوده است. همچنین در آثاری با عنوان تکافل و تضامن اجتماعی، مطالعاتی با همین رویکرد صورت گرفته است؛ مانند کتاب‌های *التکافل الاجتماعي فی الاسلام و ابرز صوره* (عاقلی، ۲۰۱۵) و *التکافل الاجتماعي فی الاسلام* (ابوزهره، ۱۹۹۱) در مصر. دسته دیگر از مطالعاتی که با مفهوم سازمانی تأمین اجتماعی در ارتباط است، مطالعات غیر مستقیم و واسطه‌ای است؛ برای نمونه کتاب‌های *فقه السياسة المالية فی الاسلام* (القضاة، ۲۰۰۷)، *السلوک الاجتماعي فی الاسلام* (ایوب، ۲۰۰۶)، *اقتصادنا* (صدر، ۱۴۰۲: ۶۹۷-۷۰۵)، *نظری به نظام اقتصادی اسلام* (مطهری، ۱۳۷۴)، *بررسی وضع مالی و مالیة مسلمین* (اجتهادی، ۱۳۶۳) و *سیاست‌های اقتصادی در اسلام* (فراهانی فرد، ۱۳۸۶)، از این جمله‌اند. در این گونه پژوهش‌ها به واسطه بحث درباره حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی، ورودی به حوزه تأمین اجتماعی شده است. لکن آنچه

در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، کشف و استخراج مفهوم و تعریفی نو از تأمین اجتماعی است؛ مفهوم و تعریفی قرآن‌بنیان که در آن، گستره و راهکارهای اجرایی نظام تأمین اجتماعی را قرآن مشخص خواهد کرد.

۲. مفهوم‌شناسی اصطلاحی (سازمانی) تأمین اجتماعی^۱

در مفهوم اصطلاحی (سازمانی) تأمین اجتماعی، که در سده اخیر رایج شده است (حسینی، ۱۳۹۴: ۲۵)، اجماعی وجود ندارد. برخی آن را سازوکاری صرفاً اقتصادی می‌دانند که متکفل پشتیبانی و فراهم آوردن نیازهای اقتصادی است و برخی دیگر آن را متکفل تأمین و امنیت غیر اقتصادی نیز در نظر گرفته‌اند (اخوان بهبهانی، ۱۳۹۶: ۱۷؛ آراسته‌خو، ۱۳۹۱: ۳؛ میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۶). همچنین سازمان بین‌المللی کار (ILO)^۲ و اتحادیه بین‌المللی تأمین اجتماعی (ISSA)^۳ صلح پایدار را منوط به عدالت اجتماعی، و عدالت اجتماعی را منوط به تأمین اجتماعی دانسته است (پناهی، ۱۳۷۶: ۷۲). پس از جنگ جهانی دوم، دوره جدیدی از مفهوم تأمین اجتماعی با ویژگی‌های خاص پدید آمد. در این دوره، حقوق تأمین اجتماعی با اشتغال بیمه‌شده مرتبط شد و کسب درآمد به عنوان پیش شرط استفاده از مزایای بیمه مطرح گردید (آراسته‌خو، ۱۳۹۱: ۱۲۱) و از طرفی دیگر، مسئله تأمین نیاز هر فرد از اجتماع مورد توجه دولت‌ها قرار گرفت و هدف تأمین اجتماعی، تضمین حداقل نیاز معیشتی افراد جامعه شامل مسکن، بهداشت، خوراک، پوشاک و... و حمایت از افرادی شد که بر جامعه حق داشتند (موسوی و محمدی، ۱۳۸۸: ۱۷). در تعریف تأمین اجتماعی نیز اجماعی وجود ندارد (اخوان بهبهانی، ۱۳۹۶: ۱۷؛ آراسته‌خو، ۱۳۹۱: ۳؛ میرزایی، ۱۳۹۴: ۱۶؛ حسینی، ۱۳۹۴: ۲۷). گاه در تعریف آن چنین گفته شده است:

«حمایتی است که جامعه به اعضاء خود از طریق یک سلسله اقدامات عمومی در مقابل فشارهای اقتصادی و اجتماعی که از قطع و یا کاهش قابل توجه درآمد ناشی از

1. Social Security.
2. International Labour Organization.
3. International Social Security Association.

بیماری، حوادث شغلی، بیکاری، از کارافتادگی، سالمندی، مرگ و مراقبت‌های درمانی برای خانواده و فرزندان ارائه می‌کند» (اخوان بهبهانی، ۱۳۹۶: ۲۰).

مقاله‌نامه ۱۰۲ سازمان بین‌المللی کار، تأمین اجتماعی را این‌گونه تعریف کرده است:

«تأمین اجتماعی به منزله حمایتی است که جامعه در قبال پریشانی‌های اجتماعی و اقتصادی پدیدآمده به واسطه قطع یا کاهش شدید درآمد افراد بر اثر بیکاری، بیماری، بارداری، از کارافتادگی، سالمندی، فوت و همچنین افزایش هزینه‌های درمان و نگهداری خانواده (عائله‌مندی) به اعضای خود ارائه می‌دهد» (همان؛ نیز رک: آراسته‌خو، ۱۳۹۱: ۲).

با توجه به عدم اجماع و ابهامات موجود در مفهوم و تعریف سازمانی تأمین اجتماعی، به نظر می‌رسد هرچند مفهوم و تعریف تأمین اجتماعی در نظام سازمانی آن، با حوزه تأمین مالی و اقتصادی گره خورده است، ولی این مطلب به هیچ وجه نباید مفهوم و تعریف آن را محدود به مفهوم و تعریف سازمانی کند و مانع از ارائه مفهوم و تعریفی جدید از آن گردد. این نگاه و رویکرد زمانی تقویت می‌شود که بدانیم برخی از متخصصان حوزه تأمین اجتماعی، حتی در مفهوم اصطلاحی و رایج آن، مفهوم و معنای وسیع و گسترده‌ای برای نظام تأمین اجتماعی قائل شده و هدف نهایی تأمین اجتماعی را فراهم کردن زمینه رشد فضائل اخلاقی و تکامل معنوی برای تمام جامعه دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۹۴: ۱۷۷؛ آراسته‌خو، ۱۳۹۱: ۳). بنابراین به نظر می‌رسد حداقل در کشورهایی با فرهنگ و تمدن شرقی، به ویژه کشورهای اسلامی با محوریت فرهنگ آموزه‌های قرآن کریم، مفهوم تأمین اجتماعی می‌تواند دارای ظرفیتی فراتر از مفهوم برآمده از فرهنگ سکولار غرب باشد.

هرچند این پژوهش در صدد مفهوم‌شناسی و بازتعریفی قرآن‌بنیان از تأمین اجتماعی است، لکن به عنوان پیشنهاد، تعریفی نیز از مفهوم اصطلاحی و رایج (سازمانی) تأمین اجتماعی ارائه می‌گردد:

«تأمین اجتماعی، فراهم شدن باکرامت امنیت و آرامش معیشتی افرادی است که به هر دلیل معقول و مقبولی، از جمله بیماری، حوادث شغلی، بیکاری، از کارافتادگی،

سالمندی، مراقبت‌های درمانی و مرگ سرپرست، فاقد توانایی لازم برای تأمین حداقل معاش خود هستند».

این تعریف دارای سه ویژگی اساسی است: نخست، حفظ عزت و کرامت انسان؛ انسان اجتماعی، به دنبال عزت و کرامت است و هر برخورد و رفتاری را که از عزت و کرامت او بکاهد و آن را مخدوش کند، پذیرا نخواهد بود و اگر در ظاهر و از سر اجبار نیز آن را بپذیرد، در باطن از آن بیزار است و تداوم آن، باعث ایجاد آسیب‌هایی جدی خواهد شد (شاملو، ۱۳۷۸: ۹۱؛ سالاری‌فر و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۳۲ و ۱۵۴؛ کاویانی، ۱۳۹۶: ۲۳۰؛ نصری، ۱۳۷۷: ۲۴-۳۲). از این رو، همه سازمان‌ها و نهادهای حمایتی و تأمینی باید حفظ کرامت و عزت افراد مورد حمایت خود را در رأس همه سیاست‌ها و برنامه‌های خود قرار دهند. دوم، تأمین حداقلی؛ از آنجا که منابع مالی نهادها و سازمان‌های حمایتی و تأمینی محدود است، کمترین انتظار از نهادها و سازمان‌های حمایتی، تأمین حداقلی نیازهای معیشتی افراد تحت حمایت خواهد بود. آری، پس از تأمین حداقلی، حرکت به سوی تأمین حداکثری، قطعاً مطلوب خواهد بود. سوم، دلیل معقول و مقبول؛ تنها ملاک زیر پوشش قرار گرفتن افراد، دلیل معقول و مقبول است. بنابراین حمایت از افرادی که دارای شرایط تأمین حداقلی خود هستند و خودخواسته از آن سر باز می‌زنند، نه دارای توجیه منطقی و معقول است و نه اساساً از وظایف نهادهای تأمین اجتماعی. وانگهی پوشش این افراد، در حقیقت اجحاف به افرادی است که حقیقتاً نیازمند حمایت هستند؛ زیرا با این سیاست، هم تأمین حداقلی افراد مستحق دچار آسیب خواهد شد و هم رسیدن به تأمین حداکثری، هدفی دست‌نیافتنی خواهد بود.

۳. رویکرد قرآنی به نظام تأمین اجتماعی

بی‌تردید کیفیت زندگی و زنده بودن انسان، تنها کیفیت‌های مادی و معیشتی نیست که چه می‌خورد و چه می‌پوشد و در کجا و چه خانه‌ای زندگی می‌کند. کیفیت زندگی انسان، شامل اندیشه‌ها، باورها، کردارها و رفتارهای او نیز هست که در مجموع سبک زندگی او را شکل می‌دهد (کافی، ۱۳۹۷: ۱۲-۱۳). در قرآن کریم به کیفیتی از زندگی اشاره شده که دارای دو ویژگی اساسی است؛ نخست اینکه محصول ایمان و عمل

صالح است و دیگر اینکه به عنوان زنده شدن و زندگی جدید معرفی شده است: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل / ۹۷)؛ «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آن‌ها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد».

در این آیه، زنده شدن به حیات طیبه و زندگی پاک، محصول عمل صالح مؤمنانه معرفی شده است. از آنجا که ایمان دارای مراتب و درجات، و عمل صالح نیز دارای مصداقی فراوانی است، به نظر می‌رسد فهم حیات طیبه می‌تواند ورودی جدی در فهم و تعریف نظام تأمین اجتماعی با رویکرد قرآنی داشته باشد؛ زیرا اگر تأمین نیازهای انسان در بستر اجتماع را مفهومی مطلق برای تأمین اجتماعی فرض کنیم، در این صورت، گستره و ارتباط ایمان و عمل صالح می‌تواند تأمین‌کننده بسیاری از اهداف تأمین اجتماعی باشد. از این رو، در نخستین گام به مفهوم‌شناسی حیات طیبه پرداخته می‌شود.

۴. مفهوم‌شناسی حیات طیبه

نخستین گام در مفهوم‌شناسی حیات طیبه، بررسی لغوی و معناشناسی واژگان این اصطلاح و بررسی کاربردهای قرآنی این واژگان است که به آن پرداخته می‌شود.

۴-۱. «حیات»

حیات از ریشه «حی و» به معنای زندگی و ضد موت به معنای مرگ است و حی به معنای زنده و ضد میت به معنای مرده است. از این رو هر موجود زنده و صاحب روحی را حیوان می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۳۱۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۱۲۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۲۱۱) و بدین جهت به باران «حیا» گفته می‌شود که باعث زنده شدن زمین می‌گردد (زمخشری، ۱۴۱۷: ۳/۶۷). واژه حیات و مشتقات آن، ۷۶ بار در قرآن کریم و به مناسبت‌های گوناگون که همگی در ارتباط با معنای لغوی آن است، به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۲۸). برخی کاربردها، منطبق با مفهوم لغوی و به

معنای زندگی در مقابل مرگ (انعام/ ۱۶۲) و زنده در مقابل مرده (مریم/ ۳۱؛ مرسلات/ ۲۶) است. همچنین واژه «حیّ» در پنج مورد به خداوند نسبت داده شده (بقره/ ۲۵۵؛ آل عمران/ ۲؛ طه/ ۱۱۱؛ فرقان/ ۲۸؛ غافر/ ۵۶) که مفاد آن زنده بودن مطلق خداوند و منشأ زنده بودن تمامی زندگان و زندگی آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۴۶/۱۷)؛ لکن آنچه بیش از کاربرد حیات در مفهوم لغوی آن در قرآن کریم مطرح است، به کارگیری این واژه در مفاهیم عمیقی است که حقایق را ورای مفهوم لغوی آن روشن ساخته است؛ مفاهیمی مانند حیات اخروی - در مقابل حیات دنیوی- که از آن به «حیوان» (عنکبوت/ ۶۴) به معنای حیات حقیقی، جاویدان و کمال واقعی محصول ایمان و عمل صالح (همان: ۱۴۹/۱۶-۱۵۰) و نیز «دارالقرار» و سرای آرامش و ثبات انسان (غافر/ ۳۹) یاد شده است. قرآن کریم، نه زنده بودن انسان را به نفس کشیدن و گرمی بدن او می داند و نه زندگی او را محدود به معیشت این جهان؛ بلکه در آیات متعدد، زنده بودن انسان را به زنده بودن دل و اندیشه، و زندگی حقیقی را زندگی بر محور ایمان به حقایق هستی، مکارم اخلاق و معنویات معرفی نموده است؛ برای نمونه در آیه ۱۲۲ سوره انعام، حیات حقیقی در بهره گیری از هدایت های الهی و نورانی شدن دل و جان انسان تبیین شده است: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...﴾.

این آیه، روشن کننده این حقیقت است که انسان تا زمانی که محروم از نور هدایت الهی، ایمان، علم و حکمت باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۶/۴)، همچون مرده ای است که از نعمت حیات محروم است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۳۷/۷). همچنین در آیه ۷۰ سوره یس، قرآن کریم انذاردهنده برای کسانی معرفی شده است که زنده هستند: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقِّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾.

روشن است که این زنده بودن، به معنای زندگی نباتی و حیوانی نیست؛ بلکه زنده بودن گوش دل و جان و اندیشه (انعام/ ۳۶؛ نمل/ ۸۰؛ روم/ ۵۲) و در اثر آن، پیروی از حق و حقیقت است. در این آیه، ایمان به عنوان حیات، و مؤمنان به عنوان زندگان، و کافران به عنوان مردگان تلقی شده اند (همان: ۱۰۹/۱۷)؛ مردگانی که نیروی فکر و اندیشه دارند، ولی در عین حال از آن برای سعادت خود بهره نمی گیرند؛ چشم های روشن و حقیقت بین دارند، ولی با آن چهره حقایق را نمی نگرند و همچون ناینیانان از کنار آن

می‌گذرند و با داشتن گوش سالم، سخنان حق را نمی‌شنوند و خود را از شنیدن سخن حق محروم می‌سازند و در گمراهی، همچون چهارپایان بلکه گمراه‌تر از آنان هستند: ﴿... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۹).

۲-۴. «طِيب»

طیب از ریشه «طی ب» به معنای پاک و پاکیزه، و ضد خبیث به معنای ناپاک است (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۷۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۵/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۶۳/۱) و اصل آن از نظر معنا، هر چیزی است که انسان از آن احساس خوشی، لذت و آرامش می‌کند و برای او دلپذیر و خوشایند است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۷). از این رو به خوردن و نکاح و یا خواب و نکاح، «الأطیان» می‌گویند؛ زیرا برای انسان خوشایند است (زییدی، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۲). واژه طیب و مشتقات آن در گستره معارف قرآن کریم، در تبیین ساحت‌های گوناگون زندگی دنیوی و اخروی انسان به کار رفته است. سیرت نیکو و ذات پاک و پسندیده (آل عمران / ۱۷۹؛ مائده / ۱۰۰؛ انفال / ۳۷)، مال پاک (بقره / ۲۶۲؛ نساء / ۲)، رزق و غذای حلال و پاکیزه (بقره / ۱۶۸؛ مائده / ۴؛ انفال / ۶۹)، مطلق پاک‌ها (اعراف / ۱۵۷)، کلام و سخن پسندیده و هدایتگر (ابراهیم / ۲۴؛ حج / ۲۴؛ فاطر / ۱۰) و ذریه و نسل پاک و مؤمن (آل عمران / ۳۸) از جمله کاربردهای ترکیبی واژه طیب در قرآن کریم است. آنچه از مجموع مفاهیم طیب در کاربردهای گوناگون قرآنی به دست می‌آید، ارتباط محصول امور طیب و پاک با ایمان، تقوا، مکارم اخلاق و عمل صالح (انفال / ۶۹؛ یونس / ۹۳؛ مؤمنون / ۵۱) و در مقابل، ارتباط امور خبیثه و ناپاک با کفر، شرک، رذائل اخلاقی و عمل غیر صالح است (اعراف / ۵۸؛ انفال / ۳۷؛ ابراهیم / ۲۶). بر همین اساس، حیات طیبه محصول ایمان و عمل صالح معرفی شده و در مقابل و به مفهوم مخالف، حیات خبیثه محصول کفر و عمل غیر صالح است (ابراهیم / ۲۴-۲۶).

۳-۴. مصادیق گوناگون حیات طیبه

مفسران در بیان معنا و مفهوم حیات طیبه و در حقیقت ماهیت آن، مصادیقی ذکر کرده‌اند؛ از جمله: رزق حلال، قناعت و رضایت به آنچه خداوند قسمت کرده است،

عبادت خداوند همراه با خوردن غذای حلال، زندگی بهشتی، رزق هر روزه و زندگی برزخی (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۲۴/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۳/۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۷/۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۴۳/۱۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۳۹۴/۱۱). به نظر می‌رسد ذکر مصادیق هم‌جهت و همسو از ماهیت حیات طیبه، نشان‌دهنده مفهوم وسیع آن است؛ یعنی زندگی پاکیزه از هر گونه آلودگیِ ظلم، اسارت، ذلت و نگرانی و هر آنچه که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۳۹۴/۱۱).

۴-۴. ساحت هر دو جهانی حیات طیبه

برخی مفسران، حیات طیبه را تنها حیات اخروی و بهشتی دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۸/۲۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۵۱/۴)؛ اما این معنا ناتمام به نظر می‌رسد. نه تنها از ظاهر آیه این معنا برداشت نمی‌شود که عبارت ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ که ظهور در زندگی آخرت دارد، این معنا را مخدوش می‌کند. با توجه به دیگر آیات قرآن کریم و عناصر سازنده حیات طیبه (ایمان و عمل صالح)، می‌توان مطمئن شد که آغاز حیات طیبه انسان در همین دنیاست؛ آیاتی مانند: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (فصلت/ ۳۱)؛ ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...﴾ (یونس/ ۶۲-۶۴)؛ ﴿يَبْتَئِنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الْكَافَّةِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (ابراهیم/ ۲۷). در تمامی این آیات، آثار ایمان، عمل صالح و تقوا، هر دو جهانی معرفی شده است که خود تقویت‌کننده این نظر است که حیات طیبه نیز این چنین است. از طرفی، آیه کریمه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾ (انفال/ ۲۴) روشن‌کننده این معناست که آغاز حیات طیبه‌ای که نتیجه اجابت دعوت خدا و رسول است، در همین دنیاست و زنده شدن انسان به واسطه حیات پاکی که خود، نتیجه ایمان و عمل صالح است، آثار خود را پیش از آخرت در همین دنیا نشان خواهد داد (تمیمی مغربی، ۱۴۰۹: ۲۰۱/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۶۷/۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶۹/۱۸؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۷۳/۱۴؛ ایوب، ۲۰۰۶: ۱۹). همچنین بنا بر روایات اهل بیت علیهم‌السلام (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۵۰۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۷، ح ۵۲۴) حیات طیبه به قناعت و قنوع تفسیر شده است که علاوه بر اینکه می‌تواند در معنای وسیع خود، جامع

معانی ذکرشده برای حیات طیبه باشد، تأییدکننده این نظر است که آغاز این زندگانی، در همین دنیا است. در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز ثواب قرائت سوره مزمل در نماز عشاء یا در آخر شب، زنده شدن به حیات طیبه و مردن به مرگی طیب معرفی شده (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۲۰) که مؤید ساحت هر دو جهانی حیات طیبه است.

۵-۴. حیات طیبه، زندگی برتر

پرسشی که در مفهوم حیات طیبه مطرح می‌شود، این است که حیات طیبه چیست که پاداش انسان مؤمنی است که عمل صالح انجام می‌دهد؟ آیا انسان مؤمنی که عمل صالح انجام می‌دهد، هنوز مرده است که به حیات طیبه زنده شود؟ پاسخ این پرسش در صفت این حیات، یعنی «طیبه» است؛ یعنی حیاتی پاک، پاکیزه، آرام و دلپذیر. هرچند انسان مؤمنی که عمل صالح انجام می‌دهد، در مرتبه‌ای از حیات معنوی قرار دارد، لکن هر چه بهتر و بیشتر به این حیات ادامه دهد، به مرتبه‌ای عالی‌تر از حیات دست خواهد یافت که می‌توان آن را زندگی برتر نامید؛ مرتبه‌ای عالی از حیات که گویا روحی جدید در انسان دمیده می‌شود و تا پیش از آن وجود نداشته است و برتر از حیات عمومی انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۴۱/۱۲-۳۴۲)؛ زندگی که بنا بر دعای امام

زین العابدین علیه السلام، همراه با شادی مدام، کرامت گسترده و عیش تمام است:

«وَأَصْلِحْ جَمِيعَ أَحْوَالِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ أَطْلَتْ عُمْرَهُ وَحَسَّنَتْ عَمَلَهُ وَأَثْمَمَتْ عَلَيْهِ نِعْمَتَكَ وَرَضِيَتْ عَنْهُ وَأَخِيَّتَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً فِي أَدْوَمِ السُّرُورِ وَأَسْبَغَ الْكِرَامَةَ وَأَتَمَّ الْعَيْشِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۹۴/۲)؛ تمامی احوال مرا اصلاح کن و مرا از کسانی قرار ده که عمر او را طولانی و عمل او را نیکو و نعمت را بر او تمام کرده و از او خوشنود شده و او را به حیاتی پاک زنده نموده‌ای؛ حیاتی در بادوام‌ترین شادی و افزون‌ترین کرامت و تمام‌ترین معیشت.

بر پایه این فراز، کسی دارای حیات طیبه است که امور زندگی او بر اساس اراده و حکمت خداوند تنظیم شده است و عمر طولانی خود را در راه خشنودی و رضای خدا صرف می‌نماید و شکر نعمت را با عبادت و بندگی او به جا می‌آورد. در این صورت، چنین شخصی دارای حیات طیبه است و هرچند در طول زندگی با مصائب، کمبودهای مادی و معیشتی و بیماری مواجه شود، باز احساس آرامش، شادی و کرامت می‌نماید و

آن را با روحیه صبر، شکر، قناعت و رضا، معیشتی تمام می‌داند و البته که خداوند نیز پاداش او را به بهترین اعمالی که انجام می‌دهد، خواهد داد: ﴿... وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

در روایتی از امام رضا علیه السلام نیز بهترین و بدترین معاش، با نگاهی متفاوت بیان شده است:

«أَحْسَنُ النَّاسِ مَعَاشًا... مَنْ حَسَّنَ مَعَاشَ غَيْرِهِ فِي مَعَاشِهِ... أَسْوَأُ النَّاسِ مَعَاشًا... مَنْ لَمْ يُعِشْ غَيْرَهُ فِي مَعَاشِهِ... أَحْسِنُوا جَوَارِ النَّعْمِ فَإِنَّهَا وَحِشِيَّةٌ مَا نَأَتْ عَنْ قَوْمٍ فَعَادَتْ إِلَيْهِمْ... إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ مَنَعَ رِفْدَهُ وَأَكَلَ وَحْدَهُ وَجَلَدَ عَبْدَهُ» (ابن شعبه خزانی، ۱۴۰۴: ۴۴۸)؛ بهترین مردم از نظر معاش، کسی است که با معاش خود، معاش دیگری را نیز تأمین کند و بدترین مردم از نظر معاش، کسی است که همراه با معاش خود، معاش دیگری را تأمین نکند. همسایه خوبی برای نعمت‌ها باشید؛ زیرا که نعمت‌ها وحشی و گریزان هستند و اگر دور شدند، به سختی باز خواهند گشت. بدترین مردم کسی است که از بخشش و عطا دریغ ورزد و تنها بخورد و بنده خود را تازیانه بزند.

با این بیان، تفسیر حیات طیبه به قناعت در روایات امیر مؤمنان علیه السلام (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۵۰۹) بهتر درک می‌شود؛ زیرا بنا بر روایات، نتیجه قناعت و خشنودی به مقدرات الهی، عزتمندی: «بالقناعة يكون العز» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۲۹۹) و رهایی از اندوه و پریشانی است: «من قنع لم یغم» (همان: ۵۷۹).

بنا بر روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام کسی از نظر معیشت و زندگی مرفه‌تر است که خداوند به او قناعت بخشیده باشد:

«أَنعَمَ النَّاسُ عَيْشًا مَنْ مَنَحَهُ اللَّهُ الْقَنَاعَةَ...» (همان: ۵۷۹).

بر پایه این روایت، معیشت برخوردار، معیشتی نیست که در آن هیچ گونه کاستی مادی و فقر، تنگدستی و بیماری نباشد؛ بلکه معیشت برخوردار، معیشت همراه با قناعت و خرسندی است؛ معیشت همراه با نفسی که به مقام رضایت رسیده و سختی و آسانی زندگی را پذیرفته است. از این رو امیر مؤمنان علیه السلام نشانه رضایت خداوند از بنده را رضایت بنده از قضای الهی معرفی کرده است؛ هرچند این قضا در ظاهر، علیه او باشد و ناخوشایند جلوه کند:

«عَلَامَةُ رِضَا اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَنِ الْعَبْدِ رِضَاهُ بِمَا قَضَىٰ بِهِ سُبْحَانَهُ لَهُ وَعَلَيْهِ» (همان: ۴۶۷).

همچنین گواراترین معیشت را معیشت کسی می‌داند که به آنچه خداوند قسمت او کرده است، راضی باشد:

«إِنَّ أَهْلَنَا النَّاسَ عَيْشًا مِنْ كَانِ بِمَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُ رَاضِيًا» (همان: ۲۲۰).

امام حسین بن علی علیه السلام در آخرین لحظات قبل از شهادت، پس از همه مصائب و دانستن مصائبی که پس از شهادت بر خاندان او وارد می‌شود، در مناجات خود با خداوند چنین عرض می‌کند: «صَبْرًا عَلٰی قَضَائِكَ يَا رَبِّ...» و همین مقام صبر و رضا باعث شد که بنا بر نقل شاهدان در روز عاشورا، در استوارترین حالات باشد:

«قَالَ اللَّهُ مَا رَأَيْتُ مَكْتُورًا (مکسورا) قَطُّ قَدْ قُتِلَ وَوَلَدُهُ وَأَهْلُ بَيْتِهِ وَأَصْحَابُهُ أَوْ رِطَ جَأْشًا وَلَا أَضْضَىٰ جَبَانًا مِنْهُ» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۲)؛ به خدا قسم، شکسته‌دلی از کثرت مصیبت و اندوه را که فرزندان و اهل بیت و یارانش کشته شدند، محکم‌تر و استوارتر از حسین ندیدم.

در فرازی از زیارت شریف امین‌الله نیز به این عیش تمام و خرسندی نفس اشاره شده است:

«اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ، مُوَلَّعَةً بِذِكْرِكَ وَدُعَائِكَ، مُجِبَّةً لِّصَفْوَةِ أَوْلِيَائِكَ، مَحْبُوبَةً فِي أَرْضِكَ وَسَمَانِكَ، صَابِرَةً عَلٰی نَزْوِلِ بَلَائِكَ، شَاكِرَةً لِّفَوَاضِلِ نِعْمَاتِكَ، ذَاكِرَةً لِّسَوَابِغِ آلَائِكَ» (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶: ۴۰).

در این فراز نورانی، نخست، اطمینان و آرامش نسبت به قدر و رضایت و خشنودی نسبت به قضای الهی، و در ادامه، سایر درجات نفسانی، از جمله صبر و شکیبایی در برابر نزول بلا و شکر و ذکر در برابر نعمت‌ها و تفضلات الهی درخواست شده است. نتیجه این اطمینان و خرسندی نفس، ثبات و قرار روح انسان است. از این رو، قرآن کریم پاک و طیب را دارای ثبات و قرار، و ناپاک و خبیث را بی‌قرار و متزلزل معرفی کرده است:

- ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾

(ابراهیم/ ۲۴).

- ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم / ۲۶).

در این دو آیه، کلمه طیبه به شجره طیبه، و کلمه خبیثه به شجره خبیثه تشبیه شده است. در تفسیر کلمه طیبه، مصادیقی همچون کلمه توحید (لا إله إلا الله)، ایمان، قرآن، کلمه حسنه و نیز تمامی اوامر الهی ذکر شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۴۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۱/۱۲)؛ لکن با توجه به آیه ﴿يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...﴾ (ابراهیم / ۲۷) که در آن به تثبیت الهی اهل ایمان در دنیا و آخرت توسط «قول ثابت» اشاره شده است، تفسیر کلمه طیبه با قول ثابت در ارتباط خواهد بود و می‌توان نتیجه گرفت که کلمه طیبه، هر سخن حقی است که در آن هیچ تغییر و تزلزلی راه ندارد و همیشه ثابت و برقرار است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۱/۱۲-۵۲). در حیات طیبه نیز تزلزل و تغییری راه ندارد و حتی مرگ نیز ادامه آن خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که حیات طیبه، حیات حقیقی انسان است؛ حیاتی که سایر طبیعات از جمله مال و رزق پاک و حلال (بقره / ۱۷۲)، سخن و کلام طیب (حج / ۲۴؛ فاطر / ۱۰) و ذریه و نسل پاک (آل عمران / ۳۸) از ثمرات آن است؛ حیاتی که انسان را به عیش مستقر، باثبات و بادوام و در نتیجه آرامشی دلپذیر می‌رساند؛ عیشی که از آن به «قار» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۴۴) و «قریر» (طوسی، ۱۴۱۱: ۲/۸۰۳) تعبیر شده است:

﴿فَأَسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ وَأَنْ تَجْعَلَ رِزْقِي بِهِمْ دَارًا وَعَيْشِي بِهِمْ قَارًا وَزِيَارَتِي بِهِمْ مُتَبَوَّلَةً وَحَيَاتِي بِهِمْ طَيِّبَةً وَأَدْرَجْنِي إِدْرَاجَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (مفید، ۱۴۱۳: ۲/۱۲۴)؛ خدای من! از تو می‌خواهم که بر محمد و خاندان پاک او درود بفرستی و به واسطه آنان، رزق مرا پی‌درپی و مدام و عیش مرا باقرار و زیارت مرا مقبول و زندگی مرا طیب و مرا در درجات کرامت‌شدگان قرار دهی.

بی‌شک پایانی برای چنین حیاتی وجود ندارد و مرگ، آغاز دریافت تمام و کمال آن است. از این رو مرگ انسانی که در این دنیا، حیات طیبه داشته، انتقالی طیب خواهد بود؛ انتقالی در کمال آرامش و سرور: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نحل / ۳۲).

نکته قابل ملاحظه اینکه همان گونه که در آیه حیات طیبه، به مرد مؤمن صالح و زن مؤمنه صالحه، وعده حیات طیبه داده شده است، در آخرت نیز به آن‌ها وعده‌ای

مناسب با آن داده شده است: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه / ۷۲). در نتیجه، حیات طیبه، زندگی است که دلپذیرتر و خوشایندتر از آن وجود ندارد و آن، رضوان و خشنودی خداوند از انسان است. مقام قناعت، خرسندی و خشنودی انسان نسبت به خداوند، نتیجه‌ای جز رضوان و خشنودی خداوند نسبت به انسان نخواهد داشت. با این بیان، مفهوم «نفس مطمئنه» نیز بهتر قابل درک است؛ نفسی که راضیه و مرضیه است؛ یعنی هم از خدای خود خشنود است و هم مورد خشنودی خدای خود است: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ۝ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۝ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (فجر / ۲۷-۳۰).

۵. مفهوم نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی

آنچه به نظر می‌رسد این است که با توجه به مفهوم و تعریف رایج تأمین اجتماعی - که پیش از این ذکر شد-، بی‌تردید هدف محوری نهادهای تأمین اجتماعی، تأمین باکرامت و عزتمند معیشت افرادی از جامعه است که توانایی تأمین معیشت روزمره خود را از دست داده و به این جهت، عزت و کرامت آن‌ها در معرض آسیب جدی قرار گرفته است و از آنجا که حیات طیبه نیز تأمین‌کننده زندگی باکرامت انسان است، می‌توان از مفهوم آن در جهت ارائه مفهوم جدید از تأمین اجتماعی بهره برد و نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی را با توجه به مفهوم حیات طیبه پی‌ریزی نمود. با این نگاه، تأمین اجتماعی، تنها محدود به تأمین معیشت مادی افراد نخواهد بود؛ بلکه هرآنچه در راستای تأمین عناصر سازنده حیات طیبه، یعنی ایمان و عمل صالح است، در نظام قرآنی تأمین اجتماعی نیز مورد توجه خواهد بود. با این بیان می‌توان فراهم بودن بسترهای اجتماعی لازم برای تأمین کرامت، امنیت و آرامش زندگی دنیوی و اخروی انسان اجتماعی را اساس مفهوم نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی تلقی نمود؛ زیرا حیات طیبه، نه محدود به آخرت است و نه محدود به معنویات:

«حیات طیبه یعنی همه چیزهایی که بشر برای بهزیستی خود، برای سعادت خود، به آن‌ها احتیاج دارد... رفاه، عدالت... علم، فناوری...؛ یعنی زندگی، در رویه مادی و

نیازهای جسمانی و همچنین در لایه‌های نیازهای معنوی پاسخ‌گو باشد...؛ حیات طیبه اسلامی، زندگی است که در آن، راه رسیدن به معنویت و اهداف و سرمنزل‌های نهایی این راه، از زندگی دنیایی مردم عبور می‌کند...؛ حیات طیبه اسلامی، شامل دنیا و آخرت - هر دو - است... یعنی یک ملت، هم از لحاظ مادی و زندگی روزمره و رفاه و امنیت و دانش... برخوردار باشد و هم از جهت معنوی...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸).

کلام فوق را روایات فراوانی تأیید می‌کنند که در مذمت فقر و تنگدستی و نیز آسیبی است که به عناصر حیات طیبه یعنی ایمان و عمل صالح وارد می‌کند. در روایتی از امیر مؤمنان خطاب به فرزندش امام حسن علیه السلام چنین آمده است:

«کسی که قوت خود را طلب می‌کند، ملامت مکن؛ زیرا کسی که قوت خود را نیابد، خطایش زیاد می‌شود. پسر! فقیر را حقیر می‌دانند تا جایی که سخنش شنیده نمی‌شود و جایگاهش شناخته نمی‌شود. اگر فقیر راست بگوید، او را دروغ‌گو می‌نامند و اگر زهد پیشه کند، او را نادان می‌خوانند. پسر! کسی که مبتلا به فقر شود، به چهار ویژگی مبتلا می‌شود: ضعف در یقین، نقصان در عقل، سستی در دین و کمی حیا و آبرو. پس پناه می‌بریم به خدا از فقر» (شعیری، بی‌تا: ۱۱۰).

امام زین العابدین علیه السلام نیز در دعای شریف مکارم الاخلاق، توانگری را مایه آبرو و کرامت نفس معرفی نموده است:

«خدای من! بر محمد و آل محمد درود فرست و با توانگری آبرویم را نگاه دار و به تنگدستی خواریم مدار، تا چنان شود که از دیگر روزی‌خواران تو، طلب روزی کنم و از بدترین آفریدگانت، مهربانی جویم و به ستایش کسی که به من چیزی می‌بخشد، دچار شوم و به نکوهش آن کس که بخشش خود را از من دریغ داشته است، گرفتار آیم؛ حال آنکه تو صاحب اختیار بخشیدن و نبخشیدن» (*الصحیفة السجادیة*، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

بی‌شک بیان امیر مؤمنان و دعای امام سجاد علیه السلام نه تنها با حیات طیبه بیگانه نیست که در راستا و همسو با کسب و تأمین آن است. با این بیان می‌توان نظام قرآنی تأمین اجتماعی را نظام تأمین حیات طیبه دانست؛ به این معنا که در جامعه‌ای که راهبر و کتاب هدایت آن قرآن کریم است، آنچه که باید تأمین و فراهم باشد، تأمین عناصر حیات طیبه، یعنی ایمان و عمل صالح است. این ادعا زمانی تقویت خواهد شد که بدانیم ایمان و مراتب آن و عمل صالح و گستره آن، هم هدف تأمین اجتماعی است و

هم وسیله تحقق آن؛ به این معنا که در نظام قرآنی تأمین اجتماعی، از طرفی تلاش‌ها و سیاست‌ها برای تأمین ایمان و عمل صالح در بستر اجتماع است و از طرفی از ایمان و عمل صالح برای تحقق اهداف تأمین اجتماعی (زندگی با کرامت، امنیت و آرامش) بهره‌گیری می‌شود. برای نمونه، یکی از مهم‌ترین مصادیق ایمان، ایمان به خدای یگانه (توحید) و روز رستاخیز (معاد) است که بر اساس معارف قرآن کریم، یکی از انگیزه‌های نیرومند برای انجام عمل صالح و اجتناب از بسیاری از ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی است (ر.ک: بقره / ۱۷۷؛ اسراء / ۳۸-۳۶؛ مؤمنون / ۱۱-۱). با این مقدمه و برای نمونه، اگر کسی بخواهد به فرد نیازمند و آبرومندی انفاق کند و به او هدیه و یا صدقه - اعم از واجب و مستحب - بدهد، این عمل صالح چگونه باید صورت پذیرد؟ بیان قرآن کریم در پاسخ این پرسش چنین است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ (بقره / ۲۶۴).

در این آیه، از منت‌گذاری و اذیت نسبت به کسی که صدقه را دریافت می‌کند، نهی شده است؛ زیرا از یک طرف، با کرامت و حیات طیبه او منافات دارد و از طرف دیگر، موجب بطلان عمل صدقه‌دهنده است؛ زیرا این صدقه، یا واجب است و یا مستحب، که در صورت اول، موجب بطلان عمل و در صورت دوم، موجب حبط عمل است؛ زیرا کسی که به مبدأ و معاد ایمان دارد، صدقه را تنها به قصد قربت (انسان / ۹) و بدون منت و اذیت پرداخت می‌کند. بر اساس این مثال، ایمان به مبدأ و معاد، از طرفی نیروی محرکه تحقق یکی از اهداف نظام تأمین اجتماعی، یعنی تأمین معیشت با کرامت افراد آسیب‌پذیر جامعه است؛ زیرا هم اصل انفاق و صدقات واجب و مستحب، تأمین‌کننده اصل معیشت مادی است و هم چگونگی پرداخت آن، تأمین‌کننده عزت و کرامت شخص نیازمند است و از طرف دیگر، تأمین بسترهای اجتماعی لازم برای شکل‌گیری و تقویت ایمان افراد جامعه به مبدأ و معاد، از سیاست‌های راهبردی تأمین اجتماعی است؛ زیرا ایمان، یکی از نیرومندترین انگیزه‌ها برای انجام عمل صالح صحیح و تأمین‌کننده بسیاری از حقوق اجتماعی افراد جامعه است. برای نمونه، در روایتی از پیامبر مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حق اجتماعی همسایگی، این گونه بیان شده است:

«آیا می‌دانید حق همسایه چیست؟ از حق همسایه، جز اندکی از شما نمی‌دانید. آنگاه باشید که به خدا و روز آخرت ایمان نمی‌آورد کسی که همسایه‌اش از اذیت او در امان نباشد. پس (حق همسایه این است که) اگر از او قرض طلب کرد، به او قرض دهد و اگر خیری به او رسید، به او تهنیت بگوید و اگر شری به او رسید، به او تسلیت بگوید و بنای خانه خود را چنان بلند نکند که همسایه‌اش را از جریان هوای آزاد محروم سازد، مگر با اجازه او، و اگر میوه‌ای خرید، از آن به او هدیه دهد و اگر امکان هدیه نبود، به گونه‌ای به منزل ببرد که همسایه نبیند؛ مبدا که فرزندان همسایه حسرت بخورند. همسایه سه دسته است: آنکه سه حق دارد؛ حق اسلام و حق همسایگی و حق خویشی. آنکه دو حق دارد؛ حق اسلام و حق همسایگی. آنکه یک حق دارد؛ کافری که تنها حق همسایگی دارد» (فتال نیشابوری، ۳۷۵: ۲/۳۸۸-۳۸۹).

در این روایت، آشکارا به ارتباط ایمان به خدا و معاد و الزام و تکلیف به رعایت حق همسایگی اشاره شده است.

۶. تعریف نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی

با توجه به مفهوم ارائه‌شده می‌توان تعریف زیر را از نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی با تأکید بر مفهوم حیات طیبه ارائه نمود:

«نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی، کلیه اندیشه‌ها، قوانین، تکالیف و فعالیت‌های منسجم و همسو با معارف و آموزه‌های قرآن کریم، جهت تأمین نیازهای انسان اجتماعی و با هدف دستیابی او به کرامت، امنیت و آرامش است.»

در این تعریف، کرامت، امنیت و آرامش، بدون هیچ قید و تخصیصی لحاظ شده است؛ به این معنا که اگر صحبت از کرامت، امنیت و آرامش انسان است، هرآنچه که تأمین‌کننده آن است، لزوماً باید در بستر اجتماع قرآن‌محور فراهم گردد؛ از جمله: تأمین معیشت مادی (غذای پاک و حلال، پوشاک و مسکن مباح، بهداشت و درمان آسان، برخورداری از خانواده و نسل سالم و پاک و...) و تأمین معیشت معنوی (عقاید حقه، آزادی در انجام اعمال صالح، جامعه مؤمن و اخلاق‌مدار، آموزش و پرورش مؤمنانه و...). همچنین این کرامت، امنیت و آرامش، تنها به زندگی دنیوی محدود نیست؛ بلکه زندگی اخروی را که در ادامه زندگی دنیوی و متأثر از آن است، نیز شامل می‌شود.

با این بیان، هدف نهایی نظام قرآنی تأمین اجتماعی، تأمین بسترهای رشد کرامت، امنیت و آرامش همه افراد جامعه در راستای تأمین حیات طیبه و عناصر سازنده آن یعنی ایمان و عمل صالح است.

۷. حیات طیبه و اجرای نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی

از عناصر سازنده حیات طیبه (ایمان و عمل صالح)، می‌توان در عملیاتی نمودن نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی بهره برد؛ زیرا حتی تأمین معیشت مادی انسان و حفظ کرامت اجتماعی او از این جهت، به هیچ وجه با حوزه ایمان و عمل صالح بیگانه نیست. ایمان به خدای یگانه از یک سو و باور به معاد و نظام ثواب و عقاب از سوی دیگر، همچنین گزاره‌های اخلاقی (حجرات/ ۱۲) و رویکردهای وجدانی و فطری انسان (قیامت: ۱۵-۱۴) همگی می‌توانند راهکارهای عملیاتی مطمئنی برای اجرای نظام قرآنی تأمین اجتماعی فراهم سازند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۷. نظام ایمان سنجی قرآنی

در مجموعه معارف قرآن کریم، عمل صالح به عنوان محور سنجش ایمان معرفی شده است که ظرفیتی عظیم در راستای اجرای نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی است؛ برای نمونه، به ارتباط انکار معاد و بی تفاوتی نسبت به یتیمان، مسکینان و نیازمندان اشاره شده است: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ ۖ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ۖ وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۖ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۖ الَّذِينَ هُمْ يُرَاوُونَ ۖ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (ماعون / ۷-۱).

همچنین در سوره حاقه، ارتباط عدم ایمان به خدای یگانه و بی مهری نسبت به مستمندان بیان شده است: ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ۖ وَلَا يَحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ (حاقه / ۳۳-۳۴).

در سوره بلد نیز گذر از گردنه‌های سخت روز قیامت، به رسیدگی به معیشت انسان‌های نیازمند و یتیمان وابسته شده است: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۖ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۖ فَكُّ رَقَبَةٍ ۖ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ ۖ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۖ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ (بلد / ۱۱-۱۶).

امام صادق علیه السلام در رابطه با این آیات چنین فرموده است:

«مَنْ أَطْعَمَ مُؤْمِنًا حَتَّى يُشْبِعَهُ، لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ مَا لَهُ مِنَ الْأَجْرِ فِي الْآخِرَةِ، لَا مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. ثُمَّ قَالَ: مِنْ مُوجِبَاتِ الْمَغْفِرَةِ إِطْعَامُ الْمُسْلِمِ السَّعْبَانَ. ثُمَّ تَلَا قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ﴾ تَيْمِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَقْرَبَةٍ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۱۴/۳)؛ هر کس مؤمنی را طعام داد و سیر کند، هیچ کس، نه فرشته مقرب و نه نبی مرسل، جز خدای رب العالمین، پاداش اخروی او را نمی‌داند. از موجبات مغفرت [الهی] اطعام مسلمان گرسنه است....

همچنین در سوره معارج، یکی از نشانه‌های نمازگزاران راستین، رسیدگی مالی به مستمندان و محرومان جامعه معرفی شده است: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (معارج / ۲۲-۲۵).

۲-۷. احکام فقهی تکلیفی

احکام تکلیفی، اعم از عبادات و معاملات (عقود و ایقاعات) نیز یکی از بازوهای قدرتمند اجرایی نظام قرآن بنیان تأمین اجتماعی است؛ برای مثال، مجموعه واجبات کفایی، یکی از راهکارهای عملیاتی و الزام‌آور در نظام قرآنی تأمین اجتماعی است. برای نمونه در احکام «لقیط»^۱ چنین آمده است:

«آنچه بر یابنده واجب است، نگهداری لقیط به نحو متعارف می‌باشد... اگر پرداخت نفقه [لقیط] ممکن نباشد، نفقه او از بیت‌المال یا سهمی از زکات داده می‌شود که مربوط به فقرا، مساکین یا فی سبیل الله است... اگر هیچ یک از این امور ممکن نباشد، یابنده از مسلمین درخواست کمک می‌کند و بر مسلمانان واجب کفایی است که او را یاری کنند...» (دادمرزی، ۱۳۹۲: ۵۲۶-۵۲۷).

امر به معروف و نهی از منکر، وجوب اقامه نماز، زکات، خمس، وجوب نفقه زن بر مرد، احکام طلاق رجعی، مباحث عمیق وصیت و ارث، عامل بازدارندگی مباحث غضب، مباحث ضمان و کفالت، بحث ولایت بر صغیر و مجنون در بحث حجر، بحث تفلیس، اعسار و مستثنیات دین در باب قرض، کفارات و بسیاری از احکام تکلیفی که ریشه در آموزه‌های قرآن دارند، همگی بازوهای نیرومند اجرای نظام قرآنی تأمین

۱. انسانی که گم شده و سرپرستی ندارد و فاقد استقلال است.

اجتماعی مبتنی بر مفهوم حیات طیبه هستند؛ زیرا التزام عملی به این موارد، نشان‌دهنده پایبندی به عناصر حیات طیبه یعنی ایمان و عمل صالح و در راستای تأمین کریمانه نیازهای افراد جامعه است.

۷-۳. الزامات قانونی و حقوقی

الزامات قانونی و حقوقی نیز همچون احکام فقهی تکلیفی، از عناصر اجرایی نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی است؛ زیرا ریشه در احکام و قواعد فقهی برگرفته از متن قرآن کریم دارد؛ برای نمونه، در حقوق مدنی که روابط اشخاص را از این لحاظ که عضو جامعه و مدینه هستند، تنظیم می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۸۹)، مواد قانونی وجود دارد که مستقیماً با حیثیت و کرامت انسان اجتماعی و آرامش و امنیت او در ارتباط است؛ مواد قانونی مرتبط با اموال و اشخاص، از قبیل مالکیت، حق انتفاع، سقوط تعهدات، وفای به عهد، تبدیل تعهد، ضمان قهری، اتلاف، تعهدات امین، غایب مفقودالاثَر، ولایت قهری، قیمومیت (نیکویان، ۱۳۹۷). همچنین قانون مسئولیت مدنی و قانون حمایت خانواده (همان)، همگی ضامن اجرای بخشی مهم از نظام قرآنی تأمین اجتماعی، به عنوان نظام تأمین کرامت انسان است. در نخستین ماده قانون مسئولیت مدنی چنین آمده است:

«هر کس بدون مجوز قانونی، عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی، به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجاری یا به هر حق دیگری که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده، لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد» (همان: ۲۶۶).

همچنین در ماده پنجم این قانون تصریح شده است:

«اگر در اثر آسیبی که به بدن یا سلامتی کسی وارد شده، در بدن او نقصی پیدا شود یا قوه کار زیان‌دیده کم گردد و یا از بین برود و یا موجب افزایش مخارج زندگی او بشود، واردکننده زیان، مسئول جبران کلیه خسارات مزبور است» (همان: ۲۶۷).

۸. جایگاه مفهوم سازمانی تأمین اجتماعی در نظام قرآنی

با توجه به تعریف ارائه‌شده از نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی و شمولیت آن نسبت به تأمین نیازهای انسان و با توجه به اهمیت تأمین معیشت در حفظ کرامت، امنیت و

آرامش انسان، تأمین اجتماعی در مفهوم سازمانی و شایع آن به عنوان حمایت اقتصادی جامعه از اعضای خود، نه تنها بی‌ارتباط با نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی نیست، بلکه یکی از مهم‌ترین ساحت‌های گستره موضوعی آن است. نهادهای تأمین اجتماعی با هدف قرار دادن تأمین معیشت مادی و حمایت بیمه‌ای افراد تحت پوشش، خدمات شایانی در راستای تأمین کرامت، امنیت و آرامش اجتماعی ارائه می‌کنند؛ برای نمونه، سازمان تأمین اجتماعی به عنوان یکی از نهادهای تأمین اجتماعی، تعهدات حمایتی خود به بیمه‌شدگان را به دو نوع مختلف تقسیم کرده است:

«الف- تعهدات کوتاه‌مدت شامل: ۱- حمایت‌های درمانی در موارد بیماری، بارداری، حوادث و...، ۲- پرداخت غرامت دستمزد ایام بیماری، ۳- پرداخت غرامت دستمزد ایام بارداری، ۴- پرداخت هزینه سفر و اقامت بیمار و همراه، ۵- مشارکت در تأمین هزینه پروتز و ارتوز (تأمین هزینه وسایل کمک پزشکی)، ۶- پرداخت غرامت نقص عضو مقطوع، ۷- پرداخت کمک‌هزینه ازدواج، ۸- پرداخت هزینه کفن و دفن به بازماندگان بیمه‌شده متوفی، ۹- پرداخت مقرری بیمه بیکاری. ب- تعهدات بلندمدت: ۱- پرداخت مستمری بازنشستگی، ۲- پرداخت مستمری از کارافتادگی کلی، ۳- پرداخت مستمری از کارافتادگی جزئی، ۴- پرداخت مستمری بازماندگان، ۵- پرداخت مزایای نقدی، غیر نقدی و عیدی مستمری‌بگیران (کمک‌عائله‌مندی، کمک‌هزینه اولاد، عیدی و...)» (کارگروه تدوین راهبردی مطالب درسی آموزش و پرورش سازمان تأمین اجتماعی، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۲).

این خدمات و حمایت‌ها با رعایت جنبه‌های فقهی و حقوقی آن، بدون شک می‌تواند از مصادیق ایمان، عمل صالح و تعاون بر خیر و تقوا باشد که طبق نص قرآنی ﴿...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...﴾ (مائده/ ۲)، خود یکی از مهم‌ترین عناصر اجرایی نظام قرآنی تأمین اجتماعی است.

۹. جایگاه نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی در دولت اسلامی

با توجه به گستردگی نظام قرآنی تأمین اجتماعی، این پرسش مطرح است که آیا این نظام، یک دولت است که متکفل حوزه‌هایی با این گستردگی باشد و اساساً آیا قدرت و توان پرداخت مطلوب به آن وجود دارد و یا اینکه نظام قرآنی تأمین اجتماعی نیز تنها

در حد تعریف و نظر خواهد بود و به مرحله اجرا نخواهد رسید؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که متکفل اجرای نظام قرآنی تأمین اجتماعی، دقیقاً یک دولت به معنای نهاد حاکمیت است که باید اجرای این نظام، حاکم بر همه شئون آن و پرچمدار تحقق آن باشد و شبانه‌روز، خود را خادم انسان اجتماعی و تأمین‌کننده نیازهای سعادت‌بخش او در تمامی حوزه‌ها به ویژه حوزه عقیده، اخلاق و اقتصاد بداند (صدر، ۱۴۰۲: ۶۹۷ و ۷۰۱): زیرا دولت داعیه خدمت دارد و اساساً فلسفه وجودی آن، اجرای موفق نظام تأمین اجتماعی است (همان: ۶۹۵-۷۲۸؛ واعظی، ۱۳۸۶: ۲۲۴ و ۲۲۸؛ فراهانی‌فرد، ۱۳۸۶: ۸۳-۱۲۶؛ حسینی، ۱۳۹۴: ۲۵۳). بر همین اساس، کلیات و روح نظام قرآنی تأمین اجتماعی - هرچند بدون تصریح به عنوان آن-، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران لحاظ شده و اجرای آن توسط دولت اسلامی، تکلیفی قانونی دانسته شده است. در اصل دوم قانون اساسی، جمهوری اسلامی، نظامی بر پایه ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا معرفی شده است. همچنین در اصل سوم، دولت جمهوری اسلامی ایران موظف به ایجاد محیطی مساعد برای رشد فضائل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی، ایجاد رفاه، رفع فقر، برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه، مسکن، کار، بهداشت و تعمیم بیمه، تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد، ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون شده است. تصریح به عبارت «ایجاد محیط مساعد»، دقیقاً همسو با مفهوم و تعریف نظام قرآنی تأمین اجتماعی است که به صراحت، وظیفه دولت عنوان شده است. روشن است که اطلاق محیط مناسب، شامل همه محیط‌های زندگی انسان و به گونه ویژه، محیط اجتماعی است.

در اصل هشتم، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، وظیفه‌ای همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت، مطرح شده است. بر همین اساس، در قانون ۲۴ ماده‌ای حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر مصوب ۲۳ فروردین ۱۳۹۴، وظایف و مسئولیت‌های مستقیم نهادهای حاکمیت، به عنوان تکلیفی قانونی بیان شده است؛ برای نمونه، ماده ۱۰ این قانون می‌گوید:

«وزارت آموزش و پرورش، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، سازمان صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی، سازمان بسیج مستضعفان، شهرداری‌ها و سایر نهادها و دستگاه‌های فرهنگی مکلف‌اند شرایط اقامه امر به معروف و نهی از منکر و بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در این خصوص را از طریق آموزش و اطلاع‌رسانی فراهم کنند» (منصور، ۱۳۹۸: ۳۸۳-۳۸۴).

اصل دهم، خانواده را به عنوان واحد بنیادی جامعه اسلامی معرفی کرده و همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌ها را در جهت آسان کردن تشکیل خانواده و پاسداری از قداست و استواری آن بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی خواهان شده است. از این رو در ماده ۲۱ قانون حمایت خانواده، نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، حامی ازدواج دائم به عنوان مبنای تشکیل خانواده و در جهت محوریت و استواری روابط خانوادگی معرفی شده است (نیکیویان، ۱۳۹۷: ۳۲۱).

در اصل بیست و یکم، به ایجاد بیمه خاص بیوگان و زنان سالخورده و بی سرپرست و اعطای قیمومیت فرزندان به مادران شایسته در جهت غبطه آن‌ها در صورت نبودن ولی شرعی تصریح شده است. در قانون حمایت خانواده، این اصل قانون اساسی مورد توجه قرار گرفته است. در ماده ۴۲ چنین آمده است:

«حضانة فرزندانى كه پدرشان فوت شده، با مادر آنهاست؛ مگر آنكه دادگاه به تقاضای ولی قهری یا دادستان، اعطای حضانة به مادر را خلاف مصلحت فرزند تشخیص دهد» (همان: ۳۲۸).

همچنین در ماده ۴۵ به رعایت غبطه و مصلحت کودکان و نوجوانان در کلیه تصمیمات دادگاه‌ها و مقامات اجرایی، به عنوان الزامی قانونی تأکید شده است. در اصل بیست و دوم به مصونیت حیثیت، جان، مال، مسکن و شغل اشخاص از تعرض تأکید شده است. در اصل بیست و نهم، صراحتاً به تأمین اجتماعی در مفهوم سازمانی و شایع آن اشاره شده است:

«برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کارافتادگی، بی سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح، نیاز به خدمات بهداشتی درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و غیره، حق است همگانی. دولت موظف است

طبق قوانین، از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت مردم، خدمات و حمایت‌های مالی فوق را برای یک فرد کشور تأمین کند».

اصل سی و یکم، داشتن مسکن متناسب با نیاز را حق هر فرد و خانواده ایرانی، و دولت را موظف به فراهم کردن آن دانسته است.

نتیجه‌گیری

- ۱- نه تنها ضرورتی وجود ندارد که در جامعه اسلامی، به تأمین اجتماعی تنها بر اساس تعریف و مفهوم سازمانی آن نگریسته شود، بلکه بر اساس آموزه‌ها و معارف قرآن کریم، باید نظامی قرآن‌بنیان از تأمین اجتماعی ارائه نمود.
- ۲- نخستین گام برای ساخت نظام قرآنی تأمین اجتماعی، فهم و بازتعریف آن بر پایه معارف قرآن کریم است.
- ۳- قرآن کریم زندگانی باسعادت انسان را «حیات طیبه» معرفی کرده است که هم ناشی از ایمان و عمل صالح و هم تأمین‌کننده همه نیازهای او در بستر اجتماع است. علاوه بر آن، حیات طیبه، تأمین‌کننده سعادت اخروی انسان نیز هست.
- ۴- در نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی، هرآنچه با سعادت حقیقی و حیات طیبه هر دو جهانی انسان در ارتباط است، حوزه‌ای از حوزه‌های تأمین اجتماعی است.
- ۵- نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی، کلیه اندیشه‌ها، قوانین، تکالیف و فعالیت‌های منسجم و همسو با معارف و آموزه‌های قرآن کریم جهت تأمین حیات طیبه و با هدف دستیابی انسان به کرامت، امنیت و آرامش است.
- ۶- در نظام قرآن‌بنیان تأمین اجتماعی، تأمین نیازهای مادی و معنوی و سعادت دنیوی و اخروی انسان، به هیچ وجه جدای از هم نیست و دولت به معنای حاکمیت و به عنوان قدرتمندترین نهاد اجتماعی، وظیفه تأمین آن را دارد تا جایی که می‌توان ادعا کرد که دولت اسلامی، دولت نظام قرآنی تأمین اجتماعی با هدف تأمین حیات طیبه افراد جامعه است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. الصحیفه السجادیه، قم، الهادی، ۱۳۷۶ ش.
۳. آراسته‌خو، محمد، تأمین و رفاه اجتماعی، چاپ هفتم، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۱ ش.
۴. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول علیهم‌السلام، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، تونس، دار الکتب التونسیه، ۱۹۸۴ م.
۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف اشرف، دار المرتضویه، ۱۳۵۶ ق.
۸. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۹. ابوزهرة، محمد، التکافل الاجتماعی فی الاسلام، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۹۹۱ م.
۱۰. اجتهادی، ابوالقاسم، بررسی وضع مالی و مالیه مسلمانین از آغاز تا پایان دوران اموی، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. اخوان بهبهانی، علی، با همکاری ایوان مسعودی اصل، اصول و مبانی بیمه‌های اجتماعی، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۹۶ ش.
۱۲. ایوب، حسن، السلوک الاجتماعی فی الاسلام، چاپ دوم، قاهره، دار السلام، ۲۰۰۶ م.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار علیهم‌السلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. حامد مقدم، احمد، پژوهشی در نظام حمایتی اسلام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیه‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای به نشانی <https://farsi.khamenei.ir>، ۱۳۹۸ ش.
۱۸. حسینی، سیدرضا، الگوهای تأمین اجتماعی از دیدگاه اسلام و غرب، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. دادمرزی، سیدمهدی، فقه استدلالی، چاپ بیست و چهارم، قم، کتاب طه، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زبیدی، محب‌الدین ابو فیض سید محمد مرتضی بن محمد حسینی واسطی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. سالاری فر، محمدرضا، محمدصادق شجاعی، سیدمهدی موسوی اصل، و محمد دولتخواه، بهداشت روانی یا نگرش به منابع اسلامی، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۲۴. شاملو، سعید، بهداشت روانی، چاپ سیزدهم، تهران، رشد، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. شعیری، تاج‌الدین محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، المطبعه الحیدریه، بی‌تا.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، چاپ شانزدهم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۲۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.

۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، بیروت، علمی، ۱۳۹۳ ق.
۲۹. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. طبرسی، رضی‌الدین ابونصر حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۳۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. همو، *مصباح المتهجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسة فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. عاقلی، فضیله، *التکافل الاجتماعی فی الاسلام و ابرز صورہ*، الجزائر - طرابلس، مرکز جیل البحت العلمی، ۲۰۱۵ م.
۳۴. عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چاپ پنجم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۸ ق.
۳۵. فتال نیشابوری، محمد بن حسن بن علی بن احمد، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم، رضی، ۱۳۷۵ ش.
۳۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. فراهانی فرد، سعید، *سیاست‌های اقتصادی در اسلام*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. قابل، احمد، *اسلام و تأمین اجتماعی؛ مبانی و راهکارهای حمایتی و بیمه‌ای در قرآن*، روایات، اخلاق و فقه اسلامی، تهران، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. القضاة، معن خالد، *فقه السیاسة المالیه فی الاسلام*، اردن، عالم الکتب الحدیث، ۲۰۰۷ م.
۴۱. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۲. کارگروه تدوین راهبردی مطالب درسی آموزش و پرورش سازمان تأمین اجتماعی، *تأمین اجتماعی برای همه*، تهران، مؤسسه فرهنگی و هنری آهنگ آتیه، ۱۳۹۴ ش.
۴۳. کافی، مجید، *سیک زندگی اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
۴۴. کاویانی، محمد، *روان‌شناسی در قرآن؛ مفاهیم و آموزه‌ها*، چاپ دهم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶ ش.
۴۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۴۶. محمودی، مالک، و ابراهیم بهادری، *بهبیستی و تأمین اجتماعی در اسلام*، تهران، اداره کل روابط عمومی سازمان بهیستی کشور، ۱۳۸۹ ش.
۴۷. مطهری، مرتضی، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، چاپ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۴۸. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۱. منصور، جهانگیر، *قانون مجازات اسلامی*، چاپ صد و پنجاه و پنجم، تهران، دیدار، ۱۳۹۸ ش.
۵۲. موسوی، میرطاهر، و محمدعلی محمدی، *مفاهیم و نظریه‌های رفاه اجتماعی*، تهران، دانژه، ۱۳۸۸ ش.
۵۳. میرزایی، رحمت، *مبانی مددکاری اجتماعی*، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۴ ش.
۵۴. نیکویان، امیر، *قانون مدنی*، چاپ دوم، قم، حقوق اسلامی، ۱۳۹۷ ش.

بررسی شیوه‌های اقناع و مجاب‌سازی در قرآن کریم درباره موضوع قیامت*

- سحر مصلی نژاد^۱
- محمدهادی فلاحی^۲
- بهزاد مریدی^۳

چکیده

خداوند متعال برای اقناع مخاطبان و اثبات حقانیت سخنان خود، شیوه‌های مختلف اقناعی را در قرآن به کار گرفته است. فرایند اقناع یکی از کاربردی‌ترین مباحث تحلیل گفتمان است؛ فرایندی که به منظور کنترل اذهان مخاطبان و القای پیام از آن استفاده می‌شود.

پژوهش حاضر به بررسی شیوه‌های اقناع و چگونگی به کارگیری آن‌ها برای ترغیب مخاطب در سوره‌های قیامت، واقعه، غاشیه، نبأ و عبس که صرفاً درباره موضوع قیامت هستند، پرداخت و با استفاده از الگوی هاوولند و الگوی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. کارشناس ارشد زبان‌شناسی، دانشگاه پیام نور شیراز، شیراز، ایران (sahar7069@gmail.com).

۲. استادیار گروه زبان‌شناسی رایانه‌ای، مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری، شیراز، ایران (نویسنده مسئول) (fallahi@rice.ac.ir).

۳. استادیار گروه زبان‌شناسی و زبان‌های خارجی دانشگاه پیام نور تهران (behzadmoridi@yahoo.com).

حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی، مؤلفه‌های اقناعی را بررسی کرد. در این پژوهش از ترجمه قرآن آیه‌الله مکارم شیرازی و همچنین ترجمه تفسیر المیزان و تفسیر نور استفاده شد. نتایج به دست آمده با استفاده از روش‌های توصیفی - تلفیقی حاکی از آن بود که از تمامی بخش‌های الگوها در تک‌تک این سوره‌ها استفاده شده است. بر اساس الگوی هاوولند، این سوره‌ها حاوی استدلال‌های فراوان بوده، ترس، تهدید و پرسش و پاسخ، بیش از دیگر موارد اقناعی به چشم خورد. به دلیل ارائه استدلال‌های فراوان در تمامی سوره‌های مورد بررسی، مشخص گردید که از روش مرکزی که بر محتوای مستدل پیام تأکید دارد، بیشتر استفاده شده است و این موضوع بیانگر رویکرد مبتنی بر تفکر قرآن در اقناع مخاطبان است.

واژگان کلیدی: گفتمان، مجاب‌سازی، اقناع، قرآن، قیامت.

۱. مقدمه

یکی از موضوعات مهم در تحلیل گفتمان و از مهم‌ترین جنبه‌های برقراری ارتباط، فرایند اقناع است. اقناع به معنای مجاب‌سازی و ترغیب دیگران است که گاهی منجر به تغییر دیدگاه و نگرش نیز می‌شود و در واقع هنری است که افراد در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون برای متقاعدسازی دیگران از آن استفاده می‌کنند. اقناع، هدف اساسی و غایی هر نوع رفتار ارتباطی است. ارتباط موفق و مؤثر، آن گونه ارتباطی است که نتیجه دلخواه یعنی اقناع را به دنبال داشته باشد (متولی، ۱۳۸۴). اندیشمندان قانع‌سازی را نوعی از نفوذ اجتماعی می‌دانند که شامل تغییر افکار، نگرش‌ها یا رفتارها با استفاده از استدلال‌های احساسی و منطقی برای واداشتن افراد به انطباق با حالت دیگر است (Aronson, 1999; Borden, 2008). اقناع فرایندی پیچیده، مداوم و دارای کنش متقابل است که در آن یک فرستنده و یک گیرنده با نمادهای شفاهی یا غیر شفاهی به هم می‌پیوندند که از طریق آن‌ها ترغیب‌کننده می‌کوشد که در ترغیب‌شونده نفوذ کند تا تغییری را در نگرش یا رفتار بپذیرد (کیا و سعیدی، ۱۳۸۳). اقناع هنری است که قدمت آن به تمدن‌های باستانی چون یونان و روم می‌رسد و افراد مشهوری چون افلاطون و ارسطو را یادآور می‌شود (Woolfolk, 1998).

خداوند متعال قرآن کریم را با هدف آموزش درس زندگی به جامعه بشری و نیز آگاهی‌بخشی درباره مسائل گوناگون نازل کرده است. خداوند برای مجاب کردن

مخاطبان و اثبات حقانیت سخنان خود، شیوه‌های مختلف اقناعی را در این کتاب به کار گرفته است. قرآن شامل موضوعات گوناگونی است و یکی از مهم‌ترین آن‌ها، مسئله قیامت است. هر سوره قرآن ممکن است یک یا چند نام داشته باشد که بیشتر، از کلمه‌ای از آن سوره و یا رخداد‌های مربوط به آن گرفته شده‌اند. سوره‌ها لزوماً یگانگی موضوعی ندارند. آیاتی که به حوادث قیامت و بیم و امید آن می‌پردازند، بیشتر احساسات خواننده را منقلب می‌سازند و آیاتی نظیر آیات احکام، به گونه‌ای هستند که خرد خواننده را مخاطب قرار می‌دهند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸).

پرسش‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

- ۱- در قرآن کریم چه فونمی برای اقناع مخاطبان درباره قیامت به کار رفته است؟
- ۲- خداوند برای اقناع مخاطبان خود بیشتر از شیوه مرکزی - که مبتنی بر استدلال قوی است - استفاده کرده است یا شیوه پیرامونی؟

پژوهش حاضر به بررسی شیوه‌های اقناعی مورد استفاده درباره موضوع قیامت می‌پردازد. برای بررسی آیات از الگوهای مدل اقناعی هاوولند^۱ و تفسیرشناختی استفاده شده است. علاوه بر این، از مفاهیم نظری همچون اقناع و قدرت نیز بهره گرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

در این بخش به معرفی برخی از پژوهش‌های صورت گرفته با موضوع اقناع به ویژه درباره قرآن کریم می‌پردازیم.

مسلم جوی (۱۳۸۶) مؤثرترین شیوه‌های اقناع در منطق، زبان‌شناسی، بلاغت، روان‌شناسی و علم سیاست را با گفتارهای قرآنی تطبیق داده است. از دیدگاه وی، خطاب‌های قرآنی مبتنی بر الگوهای جدید اقناعی است که تاییدکننده روش‌های درست تبلیغاتی است.

سپنجی و مؤمن دوست (۱۳۹۰) با تکیه بر مناظرات امام رضا علیه السلام و با رویکرد برون‌دینی، کلید اقناع را تغییر نگرش دانسته‌اند. صدفی و محسنی تبریزی (۱۳۹۱) بر مبنای

1. Hovland Persuasion Model.

مدل متقاعدسازی رسانه‌ای، عامل اصلی تغییر الگوهای فکری و رفتاری گروه‌های عظیمی از مخاطبان را فرایند مجازی شدن دانسته‌اند که ناشی از رشد گسترده فناوری‌های ارتباطی است. شاکری و حاجی‌پور (۱۳۹۱) تحلیل آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی را با رویکردی تفسیری و کلامی انجام داده‌اند. به عقیده آن‌ها، «آزادی اندیشه» و «به‌کارگیری ابزارهای صحیح»، از معیارهای مهم هر گونه فرایند اقناعی محسوب می‌شوند. میردامادی و کاملی (۱۳۹۱) در پژوهشی عنوان کرده‌اند که دو علم ارتباطات و روان‌شناسی اجتماعی، نقش ابزاری در فهم قرآن ایفا می‌کنند. شریفی و حامدی شیروان (۱۳۹۲) بیان می‌کنند که نقش اطلاع‌رسانی در کارکرد متون تبلیغاتی از وظایف اساسی زبان است؛ چرا که این متون، خواننده را به انجام کاری ترغیب می‌کنند. افقی و برنجکار (۱۳۹۳) در پژوهش خود نشان داده‌اند که اقناع قرآن، اقناعی کامل با ابزارهای مشروع و صحیح است که در چارچوب اختیار و آزادی انتخاب مخاطبان صورت می‌گیرد. مطرفی (۱۳۹۳) به بررسی تأثیر ویژگی‌های محتوایی و ساختاری قرآن بر اقناع مخاطب پرداخته است. فتح‌الهی و کاملی (۱۳۹۴) دلایل اقناعی بودن قرآن و انواع شیوه‌های اقناعی موجود در قرآن کریم را بررسی کرده و استفاده از صنایع ادبی نظیر تشبیه، کنایه، استعاره و تخلص را از جمله فنون اقناعی به کاررفته در قرآن به شمار آورده‌اند. کاملی و آشنا (۱۳۹۴) به مطالعه تطبیقی الگوی یادگیری با الگوی اقناعی قرآن پرداخته‌اند تا وجوه اشتراک و تفاوت مؤلفه‌های موجود در این دو الگو را بررسی کنند. مهم‌ترین تفاوت در الگوی قرآن، موضوع تفکر و تعقل مخاطب است. افتخاری و کاظمی (۱۳۹۶) در مقاله خود به چگونگی اقناع مخاطبان توسط قرآن در مواجهه با منافقان پرداخته‌اند. آنان با بهره‌گیری از مدل کوشش درخور که از جمله الگوهای توضیح اقناع است، به بررسی این موضوع پرداخته و برای آن مؤلفه‌هایی برشمرده‌اند. طاهری‌پور (۱۳۹۶) پدیده اقناع را درباره موضوع معاد در قرآن کریم بررسی کرده و نتیجه گرفته است که قرآن از روش‌های گوناگونی برای اقناع مخاطب استفاده کرده است. شاکر، محرمی و ظهیری ناو (۱۳۹۷) به بررسی چگونگی بهره‌گیری سنایی از قرآن کریم و احادیث در اقناع مخاطبان پرداخته و نشان داده‌اند که سنایی برای متقاعد ساختن مخاطبان خود از حجیت قرآن استفاده کرده است.

۳. روش پژوهش

۳-۱. الگوهای پژوهش

الگوی هاوولد، از نخستین و البته پرکاربردترین الگوهای بررسی فرایند متقاعدسازی است. دلیل انتخاب این الگو آن است که به تمام جنبه‌ها و مؤلفه‌های یک ارتباط مؤثر می‌پردازد. هاوولد بررسی فرایند را به شش مرحله تقسیم کرده است: ۱- در معرض پیام قرار گرفتن، ۲- پیام، ۳- درک پیام، ۴- پذیرش نتیجه‌گیری مربوط به پیام، ۵- یادداری نگرش جدید، ۶- تبدیل نگرش به رفتار.

محققانی همچون مک‌گوایر (McGuire, 1985) و وود و ایگلی (۱۹۸۱)، به نقل از: الیاسی، (۱۳۸۸) در چارچوب الگوی هاوولد، متغیرهای اصلی متقاعدسازی را منبع پیام، پیام، کانال انتقال پیام و مخاطب معرفی کرده‌اند.

۱. منبع پیام: منابع معتبر، جذاب، خوش خلق، قاطع، قدرتمند، متخصص، مشابه و مقبول، بیش از سایر منابع قادرند که بر مخاطبان تأثیر بگذارند و آنان را مجاب به اجرا یا عدم اجرای یک یا چند رفتار کنند (الیاسی، ۱۳۸۸).

تیلور و همکاران (Taylor et al., 2001) معتقدند که حتی ارسطو از منبعی قابل قبول و معتبر تحت عنوان مردان خوب یاد کرده است. ارونسون (Aronson, 1999) نشان داده است که افراد دارای جذابیت‌های فیزیکی و کلامی، بیش از دیگران قادرند که افراد را تحت تأثیر قرار دهند. زیملاردو و همکاران (Zimbardo et al., 1991) نیز نشان داده‌اند پیام‌هایی که افراد خنده‌رو و مهربان ارائه می‌دهند، اغلب بیش از پیام‌های ارائه‌شده توسط افراد دیگر، مورد استقبال و حتی پذیرش مخاطبان قرار می‌گیرند. به تعبیر ارونسون (Aronson, 1999)، مخاطبان وقتی احساس کنند که منبع پیام از حیث نژاد، فرهنگ، زبان، حساسیت‌ها و منافع، شبیه خود آنان است، تمایل بیشتری برای تأثیرپذیری از او دارند.

ارائه پیام سریع با ارائه استدلال‌های قاطع و محکم، نقش به‌سزایی در افزایش میزان متقاعدکنندگی دارد (الیاسی، ۱۳۸۸). شهید مطهری در ارتباط با ویژگی‌های پیام‌رسان می‌گوید:

«شرایط موفقیت یک پیام، شخصیت خاص پیام‌رسان و پاک‌دلی واعظ و تواضع در رساندن پیام و نرمش در سخن است» (مطهری، ۱۳۶۲).

۲. پیام: یکی از ویژگی‌هایی که یک پیام تأثیرگذار باید داشته باشد، تأکید به موقع آن بر هیجان یا استدلال است. به تعبیر هاوولند توسل به هیجان زمانی مؤثرتر است که:

۱- مخاطبان تحصیلات کمتری دارند.

۲- با موضوع مورد بحث آشنایی چندانی ندارند.

۳- از نظر عاطفی کمتر درگیر موضوع شده‌اند.

یکی دیگر از عوامل مؤثر در اقناع، ترس است. جنیس (Janis, 1967) نشان داده است که تأثیر ترس متوسط، بیش از ترس شدید و ضعیف است. ولی لوتتال (Leventhal et al., 1965) می‌گوید که ترس شدید، بیش از دو نوع دیگر ترس قادر است بر مخاطبان تأثیر بگذارد. با توجه به این دو نوع رویکرد متفاوت، تحقیقات اخیر با شناسایی پاره‌ای از متغیرهای میانجی بین ترس و متقاعدسازی نشان داده است که عزت نفس مخاطبان، یکی از این متغیرهای میانجی است (الیاسی، ۱۳۸۸). به تعبیر الیاسی (همان)، ترس شدید بر مخاطبانی که دارای عزت نفس بالایی هستند، بیشترین تأثیر را می‌گذارد و در مورد مخاطبان با عزت نفس پایین، ترس متوسط می‌تواند به عنوان محرک شناخته شود. ارونسون (Aronson, 1999) معتقد است که نخبگان جامعه و افرادی که درگیر موضوع یا مسئله مورد بحث شده‌اند، اغلب تحت تأثیر بیان‌هایی قرار می‌گیرند که سرشار از استدلال‌اند.

۳. کانال پیام: سومین عنصر، کانال مورد استفاده در ارائه پیام است. شیوه انتقال پیام، که به صورت خبری، روایتی، پرسشی و... ارائه شده باشد، در اقناع مخاطب مهم است. معمولاً ارائه قصه‌گونه رویدادها و پیام‌ها، بیش از ارائه موضوعی آن‌ها بر مخاطبان تأثیر می‌گذارد (همان). به تعبیر مایرز (Myers, 2001)، پیام ساده به صورت گفتاری، و پیام دشوار به صورت نوشتاری، قادر به تأثیرگذاری بیشتری است.

۴. مخاطب: متغیرهای مربوط به این بخش شامل توانایی ذهنی مخاطبان، میزان درگیر شدن مخاطبان با موضوع و سن می‌باشد.

به تعبیر هاوولند، افراد باهوش و تحصیل کرده زودتر پیام‌ها را درک و با استدلال‌های

نهفته در آن‌ها موافقت می‌کنند و تنها در برابر پیام‌هایی مجاب می‌شوند که به گونه‌ای با دیدگاه‌های آن‌ها همسویی داشته باشد (الیاسی، ۱۳۸۸). مایرز (Myers, 2001) عقیده دارد که با افزایش سن، میزان اقناع‌پذیری کاهش می‌یابد. سن مخاطب با اقناع رابطه عکس دارد؛ زیرا افزایش سن از سویی موجب تثبیت سازوکارهای دفاعی می‌شود و افراد محافظه کارتر می‌شوند.

الگوی حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی، الگوی دیگری است که در این پژوهش به کار گرفته شد.

در این الگو به تعبیر الیاسی (۱۳۸۸)، متقاعدسازی در دو مسیر مرکزی (اصلی) و پیرامونی (حاشیه‌ای) صورت می‌گیرد. وقتی مخاطبان انگیزه و توانایی ذهنی کافی برای تحلیل محتوای نهفته در پیام‌ها را دارند (مثلاً تحصیل کرده‌ها) با روش مرکزی - که در آن بر محتوای غنی و مستدل پیام تأکید می‌شود - بیشتر می‌توان مخاطبان را مجاب ساخت. اما زمانی که مخاطبان نتوانند به تجزیه و تحلیل محتوای پیام‌ها پردازند، بهتر است که از روش پیرامونی - مانند تأکید بر اعتبار، پایگاه و برخورد ارتباط‌گر - استفاده شود.

۲-۳. داده‌های پژوهش

جامعه آماری این پژوهش، ترجمه کامل قرآن کریم است که توسط آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی انجام شده است. نمونه‌های مورد بررسی، سوره‌های قیامت، واقعه، نبأ، عبس و غاشیه می‌باشند که به صورت هدفمند انتخاب شده‌اند؛ زیرا این سوره‌ها به صورت مستقیم به موضوع قیامت پرداخته‌اند. در توضیح و تبیین داده‌ها و نتایج از تفسیرهای المیزان و نور استفاده شده است.

از روش کتابخانه‌ای برای دستیابی به داده‌ها استفاده شد. در قرآن، آیات بسیاری وجود دارند که مستقیم یا غیر مستقیم درباره قیامت هستند. در این پژوهش با بررسی ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن، سوره‌هایی انتخاب شدند که صراحتاً به موضوع قیامت پرداخته‌اند.

۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها

در این بخش آیاتی از ۵ سوره ذکر شده که به مسئله قیامت مربوط می‌شوند، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

تحلیل سوره مبارکه قیامت

آیات ۱-۶

﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۱﴾ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۲﴾ أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجَعَهُ عِظَامُهُ ۳﴾ بَلَى قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۴﴾ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۵﴾ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ۶﴾﴾

طبق الگوی هاووند، اگر پیام دارای استدلال باشد، بهتر می‌تواند نقش اقناعی خود را به‌جا آورد. در آیات ۱ و ۲، خداوند به روز قیامت و نفس لوامه قسم می‌خورد و شاید شباهت این دو در این باشد که در دنیای وجود انسان، دادگاهی به نام نفس لوامه وجود دارد؛ در عالم هستی نیز دادگاهی به نام قیامت قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۳/۱۲). بنابراین استفاده از تشبیه و قسم خوردن می‌تواند استدلالی باشد که به اقناع مخاطب کمک کند. در آیه ۳، خداوند با طرح پرسش سعی می‌کند که پیام خود را به مخاطب القا کند. استفاده از واژه «پنداشتن» به این دلیل است که منکران معاد، بر اساس پندار و خیال به انکار قیامت می‌پردازند، نه استدلال و برهان (همان: ۳۰۶/۱۲). بنابراین خداوند با طرح پرسش و انتخاب واژگان مناسب، نهایت توانایی خود را به عنوان منبع پیام نشان داده است. در جواب این پرسش، پروردگار از خطوط سرانگشتان به عنوان مثال در آیه ۴ بهره گرفته است که بیانگر نظام آفریده‌هایش چه در دنیا و چه در آخرت است (قرآنی، ۱۳۷۴: ۳۰۷/۱۲). انتخاب واژگانی اهمیت به‌سزایی دارد. از این رو خداوند به‌طور خاص به اثر انگشت اشاره می‌کند؛ چون خلقت آن عجیب است و خطوطی که به‌طور دائم اسرارش برای انسان کشف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۶/۲۰). استفاده از مثال، کنایه و گزینش واژگانی مناسب، راهی برای بیان حقیقت و اقناع مخاطب می‌باشد. در آیه ۵ و آیات پس از آن، کلمه «انسان» چهار بار تکرار شده است تا در توییخ انسان مبالغه کرده باشد. بنابراین استفاده از تکرار و مبالغه نیز یکی دیگر از عوامل اقناعی

به حساب می‌آید. تکرار از جمله عوامل اقناعی مهم در قرآن کریم است (فتح‌الهی و کاملی، ۱۳۹۴: ۸۷).

آیات ۹-۷

﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ ﴿۷﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿۸﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿۹﴾﴾

بر اساس الگوی هاوولند، ترس یکی از عوامل مؤثر در اقناع است. در این سه آیه، خداوند از فروپاشی نظام موجود جهان و هراس ناشی از وقوع قیامت سخن می‌گوید (قرائتی، ۱۳۷۴: ۳۰۸/۱۲). همچنین انتخاب کلمه «برق» که وقتی به چشم نسبت داده شود، به معنای حالتی برخاسته از ترس شدید است (همان)، مخاطب را به تفکر درباره قیامت وا می‌دارد. اصولاً پیام‌هایی که هیجان‌های قوی همچون ترس را در مخاطب برمی‌انگیزند، متقاعد شدن را افزایش می‌دهند (علمی، ۱۳۸۱).

آیات ۱۵-۱۰

﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ ﴿۱۰﴾ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿۱۱﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ﴿۱۲﴾ يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿۱۳﴾ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿۱۴﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ﴿۱۵﴾﴾

طرح سؤال، از جمله شیوه‌های اقناعی قرآن است. در این حالت به جای ارائه پاسخ صریح، از القای غیر مستقیم مطلب بهره می‌برد (افقی و برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۲۴). خداوند در این آیات، پرسشی مبنی بر جستجوی گریزگاه مطرح می‌کند؛ چون کسانی هستند که در دنیا وقتی در مهلکه‌ای قرار می‌گیرند، به جای پناه بردن به خدا، به دنبال گریزگاه هستند؛ پس در روز قیامت هم ناخودآگاه این سؤال را مطرح می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۲۰). به کارگیری واژه «هرگز»، حاکی از قطعیت کلام خداست. به عبارت دیگر، خداوند به طور غیر مستقیم هر گونه شبهه‌ای را درباره قیامت از بین می‌برد. طبق الگوی حقیقت‌نمایی، میزان تخصص منبع پیام درباره یک موضوع، اهمیت به سزایی در اقناع مخاطب دارد. از این حیث، خداوند به وضوح کارهایی را که انسان در روز قیامت انجام می‌دهد، بیان می‌کند؛ از جمله بهانه‌تراشی (قرائتی، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۱۲). طبق الگوی هاوولند، گاهی اوقات در لفافه صحبت کردن، انسان را به تفکر ترغیب می‌کند. برای مثال در آیه ۱۴، طبق نظر برخی مفسران به طور غیر مستقیم به این نکته اشاره شده

است که انسان هم حاجتی است علیه خودش؛ به این معنا که اعضای بدنش علیه او شهادت می دهند (همان).

آیات ۲۰-۲۵

﴿كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾^(۲۰) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ^(۲۱) ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾^(۲۲) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ^(۲۳) ﴿وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ﴾^(۲۴) تَتَنَبَّأْنَ أَن يُعْمَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾^(۲۵) ﴿

به دلیل گزینش واژه‌هایی مانند «ناظره، ناضره» و «باسره، فاقره» که دوه دو با هم ارتباط معنایی دارند، این آیات دارای انسجام معنایی بالایی هستند. در آیات ۲۰ و ۲۱ به این نکته اشاره شده است که علاقه به دنیا بستری برای انکار معاد است (همان: ۳۱۱/۱۲). بنابراین بهره‌گیری از کلام منسجم و متقن، در اقناع مخاطب تأثیر بیشتری می‌گذارد.

آیات ۲۶-۳۰

﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ النَّرَاقِيَ﴾^(۲۶) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ^(۲۷) ﴿وَوَلَّنَّ أَنَّهٗ الْفِرَاقُ﴾^(۲۸) وَالنَّصْفِ السَّاقِ بِالسَّاقِ﴾^(۲۹) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾^(۳۰) ﴿

در این آیات، پروردگار لحظه مرگ را به گونه‌ای تصویرسازی می‌کند که مختص منحرفان است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۲/۶). بنابراین نوعی تصویرسازی منفی درباره مرگ به چشم می‌خورد که سرانجام آن دسته از افرادی است که به دنیا دل بسته‌اند. تصویرگری کلمات در قرآن، اثر اقناعی دارد (فتح‌الهی و کاملی، ۱۳۹۴: ۷۹).

آیات ۳۱-۳۵

﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾^(۳۱) وَلَكِنَّ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾^(۳۲) ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّىٰ﴾^(۳۳) أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾^(۳۴) ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾^(۳۵) ﴿

از بین کلیه اعمال دین، نماز را مثال می‌آورد؛ چون اولین نشانه ایمان و تصدیق دین است (قرآنی، ۱۳۷۴: ۳۱۶/۱۲). پس برای اقناع مخاطب درباره موضوع معاد، مثالی را ذکر می‌کند که از اهمیت ویژه‌ای در روز قیامت برخوردار است. در برابر انکارهای پی‌درپی انسان درباره معاد، تهدیدهای پی‌درپی لازم است و چهار مرتبه تکرار واژه

«اولی» حاکی از آن است که در برابر تکبرهای مستانه باید تحقیرهای پی‌درپی باشد (همان). بر اساس الگوی هاووند، توسل به تحقیر و تهدید از جمله عواملی است که می‌تواند مخاطب را به تفکر وا دارد. این همان شیوه‌ای است که خداوند در آیات ۳۴ و ۳۵ به کار برده است.

آیات ۳۶-۴۰

﴿أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (۳۶) ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَى﴾ (۳۷) ﴿ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾ (۳۸) ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (۳۹) ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ (۴۰) ﴿

در آیه ۳۶، خداوند از استفهام توییحی استفاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۴/۲۰). از این پرسش می‌توان به حکمت الهی در برپا کردن قیامت پی برد. در آیات بعد، استدلال‌هایی مبنی بر حکمت آفرینش و برپایی قیامت وجود دارند (قرائتی، ۱۳۷۴: ۳۱۸/۱۲). این آیات از انسجام معنایی بالایی برخوردارند. استفاده از کلماتی نظیر «نطفه، علقه، الذکر والأُنثی» (نطفه، خون بسته‌شده، مرد و زن) که به نوعی با یکدیگر مرتبط هستند و نیز مطالعه در مراحل و چگونگی آفرینش انسان، از راه‌های معادشناسی می‌باشد (همان). انتخاب واژه «یحسب» به معنای پنداشتن در اوایل و اواخر این سوره، حاکی از آن است که انسان موجودی خیال‌گراست و اگر رهنمود انبیا نباشد، منحرف می‌شود. انکار معاد از روی توهم است و توأم با استدلال نیست. بنابراین، تکرار برخی کلمات به منظور تأکید بیشتر، باعث افزایش میزان اقناع مخاطب می‌شود. استدلال نهفته در آیه آخر این است که خداوند قادر به آفرینش دوباره انسان است. به دلیل این که وی بر خلقت نخستین انسان قادر بود و خلقت دوم دشوارتر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۵/۲۰). پس با طرح این پرسش، قدرت خود را به مخلوقاتش نشان می‌دهد. نتیجه‌ای که از بررسی سوره قیامت می‌توان گرفت این است که این آیات از طرق مختلف از جمله طرح پرسش، تکرار واژگان، تهدید، ترس، ارائه استدلال، استفاده از شیوه مرکزی، گزینش و چینش خاص کلمات و نیز انسجام معنایی برخی کلمات، دست به دست هم داده‌اند تا پیام اقناعی پروردگار مبنی بر برپایی روز قیامت را به مخاطب القا کنند.

تحلیل سوره مبارکه واقعه

آیات ۶-۱

﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ﴿۱﴾ لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿۲﴾ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ ﴿۳﴾ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا ﴿۴﴾ وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا ﴿۵﴾ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا ﴿۶﴾﴾

در اولین آیه، کلمه «واقعه» صفتی است که هر حادثه‌ای را با آن توصیف می‌کنند و مراد از آن در این آیه، واقعه قیامت است (همان: ۱۹/۱۹۶). ذکر صفت بدون موصوف به منظور عمومیت دادن آن صفت، یکی از راهکارهایی است که قرآن از آن به منظور اقتناع مخاطب استفاده کرده است. آنچه از آیه ۳ برمی‌آید، کنایه‌ای است از اینکه قیامت، نظام عالم را زیر و رو می‌کند و آثار اسباب که در دنیا ظاهر بود، در قیامت پنهان می‌شود (همان: ۱۹/۱۹۷). در آیه ۴، واژه «إذا» در مواردی به کار می‌رود که قطعی‌الوقوع است. پس در وقوع قیامت و زلزله‌های سخت آن تردیدی نیست (قرائتی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۱۶). برای نشان دادن عظمت زلزله‌های قیامت از واژه «رَجًّا» استفاده کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۹۸). در مجموع، آنچه از این آیات به دست می‌آید، انسجام معنایی از طریق ارتباط معنایی بین کلمات «إذا، وقعت، رَجَّتِ الْأَرْضُ، بَسَّتِ الْجِبَالُ» است.

آیات ۷-۱۶

﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿۷﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿۸﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ﴿۹﴾ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿۱۰﴾ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿۱۱﴾ فِي جَنَّاتٍ التَّعِيمِ ﴿۱۲﴾ ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَئِينَ ﴿۱۳﴾ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿۱۴﴾ عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ ﴿۱۵﴾ مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ﴿۱۶﴾﴾

خداوند انسان‌ها را در روز قیامت به سه دسته تقسیم می‌کند و آن‌ها را با ذکر جزئیات از یکدیگر متمایز می‌سازد. تقسیم‌بندی و ذکر جزئیات، از جمله عوامل مهم در الگوی حقیقت‌نمایی است. در آیه ۸، کلمه «ما» استفهامی است و علت استفاده از آن، بزرگداشت و تعظیم ایشان است (همان: ۱۹/۱۹۹). از این رو در ذهن مخاطب، تصویر مثبتی نسبت به این گونه اشخاص نقش می‌بندد. در مورد آیه ۱۰، تشویق و تحسین یکی از راه‌های تأثیرگذار در اقتناع محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، سبقت در

کارهای نیک در این آیه دارای ارزش مثبت می‌باشد. طبق الگوی حقیقت‌نمایی، تأکید بر جزئیات استدلال و وسعت و میزان آن، راهی به سوی ترغیب مخاطب باز می‌کند و این روش در آیات ۱۲ تا ۱۶ درباره توصیف بهشت به چشم می‌خورد (قرآنی، ۱۳۷۴: ۴۱۹/۱۱). در آیه ۱۶، روبه‌روی هم نشستن، کنایه از نهایت درجه انس و حسن معاشرت است (همان).

استفاده از استعاره و کنایه به جای اشاره مستقیم می‌تواند هم به زیبایی متن کمک کند و هم ذهن مخاطب را بیشتر درگیر کند و اثر اقناعی را افزایش دهد. استفاده از صناعات ادبی، از راهکارهای اقناعی قرآن است (فتح‌الهی و کاملی، ۱۳۹۴: ۸۰). بر اساس الگوی هاوولند، در بعضی موارد غیر مستقیم صحبت کردن می‌تواند در متقاعدسازی مفید واقع شود.

آیات ۲۲-۲۳

﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿۲۲﴾ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿۲۳﴾﴾

در آیات ۲۲ و ۲۳، از آرایه تشبیه استفاده شده و حورالعین را به مروارید در صدف تشبیه کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۱/۱۱).

آیات ۲۷-۴۰

﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿۲۷﴾ فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿۲۸﴾ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ ﴿۲۹﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿۳۰﴾ وَمَاءٍ مَّسْكُوبٍ ﴿۳۱﴾ وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ﴿۳۲﴾ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴿۳۳﴾ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿۳۴﴾ إِنَّا أَنْشَأْنَاهُمْ إِنِشَاءً ﴿۳۵﴾ فَجَعَلْنَاهُمْ أَجْزَارًا ﴿۳۶﴾ عُرْبًا أَتْرَابًا ﴿۳۷﴾ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿۳۸﴾ ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَئِينَ ﴿۳۹﴾ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿۴۰﴾﴾

خداوند با توصیف دقیق پاداش و گزینش بهترین امکانات، مخاطب را ترغیب می‌کند که با انجام کارهای نیک، خود را برای روز قیامت آماده کند. جمله «چه اصحاب یمن و خجستگانی» در آیه ۲۷، استفهامی در مقام بزرگداشت امر آنان و به شگفت آوردن شنونده از حال ایشان است (همان: ۲۱۳/۱۹). گزینش واژگانی و در پی آن انسجام معنایی در این آیات نمایان است. کلماتی نظیر درختان سدر و طلح، آبشارها، میوه‌ها و همسران دوشیزه، همگی دارای بار معنایی مثبت هستند که در اقناع

مخاطب تأثیر دارند. استفاده از صفات مثبت، استفاده از کلمه‌هایی که بار عاطفی مثبت دارند و ارائه موضوع در شرایط مکانی مناسب و آرامش‌بخش، از روش‌های مؤثر اقناعی است (بروجردی علوی، ۱۳۸۸). نکته دیگری که در این آیات به چشم می‌خورد، نوعی مقایسه بین نعمت‌های دنیوی و اخروی است؛ به این معنا که در دنیا همه چیز گذرا و مقطعی است؛ اما نعمت‌های بهشت همیشگی و نوین است. از این رو طبق الگوی حقیقت‌نمایی، ذکر جزئیات به کمک مقایسه در روند اقناع حائز اهمیت است.

آیات ۴۱-۴۸

﴿وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ﴾^(۴۱) ﴿فِي سُمُومٍ وَحَمِيمٍ﴾^(۴۲) ﴿وَطَلَّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾^(۴۳) ﴿لَا بَارِدَ وَلَا كَرِيمٍ﴾^(۴۴) ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ﴾^(۴۵) ﴿وَكَانُوا يُصْرُونَ عَلَى الْحَنَثِ الْعَظِيمِ﴾^(۴۶) ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَيُّدًا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ﴾^(۴۷) ﴿أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلُونَ﴾^(۴۸) ﴿

آیات ۴۱ تا ۴۴ در وصف عذاب‌های جهنم برای اهل شمال است. عباراتی نظیر بادهای کشنده، آب‌های سوزان، دودهای متراکم و سایه‌هایی که خنک‌کننده و آرام‌بخش نیستند، همگی بار معنایی منفی دارند و عذاب و سختی‌های جهنم را نشان می‌دهند. از این رو خداوند با ذکر چنین جزئیاتی، تصویری منفی و هولناک از جهنم در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. بار دیگر برای نشان دادن هولناکی عذاب جهنم، از استفهام در آیه ۴۱ استفاده می‌فرماید.

در آیات ۴۷ و ۴۸، این پرسش نشان می‌دهد که منکران معاد، دلیلی برای انکار آن ندارند و تنها آن را بعید می‌شمرند (قرائتی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۲۹). هنر قرآن به گونه‌ای است که آینده و حوادث قطعی آن را همچون گذشته ترسیم می‌کند. آن گونه قیامت را مطرح می‌کند که گویی مجرمان، حاضر و در دادگاه، محاکمه و پرونده آنان بسته شده است (همان: ۱۱/۴۲۷). طبق الگوی هاوولند، ترس و تهدید می‌تواند در اقناع مؤثر باشد.

آیات ۴۹-۵۰

﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ﴾^(۴۹) ﴿لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾^(۵۰) ﴿

بر اساس الگوی هاوولند، شیوه انتقال پیام به صورت پرسش و پاسخ، یکی از راهکارهای مؤثر در اقناع است. این دو آیه، قدرت خداوند را در محشور کردن

گذشتگان و آیندگان نشان می‌دهد و پاسخی قاطع برای منکران معاد است.

آیات ۵۱-۵۶

﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَا كَلِمَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَا لِيُؤْتَوْا مِنْهَا الْبَطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ ﴿٥٥﴾ هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ ﴿٥٦﴾﴾

آیه ۵۱، دوزخیان را به طور تحقیرآمیز مورد خطاب قرار می‌دهد. ایجاد ترس و وحشت، ترحم و دلسوزی، حس احترام و حس خشم و نفرت از جمله عوامل عاطفی اقتناعی است (بروجردی علوی، ۱۳۸۸). با توصیف خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های دوزخیان مانند آب سوزان و درخت زقوم، نوعی تصویر منفی نسبت به جهنم و جهنمیان در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود و همچنین این آیات توأم با ترس و تهدید هستند که باعث افزایش اقتناع می‌شوند. در آیه ۵۵، از آرایه تشبیه استفاده شده است تا در ذهن مخاطب، تصویر دقیق‌تری نقش ببندد. آیه ۵۶ نوعی طعنه است؛ چون پس از آماده کردن عذاب‌های جسمانی و نیز بدترین نوع نوشیدنی‌ها و خوراکی‌ها، از آن به عنوان پذیرایی نام می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۱۸).

آیات ۵۷-۶۰

﴿حَسْبُ خَلْقِنَاكُمْ فَلَوْلَا نَصَدَّقُونَ ﴿٥٧﴾ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ حَسْبُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ حَسْبُ قَدْرًا بَيْنَكُمْ الْمَوْتُ وَمَا حَسْبُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾﴾

طبق الگوی هاولند، هر اندازه که متن، استدلال‌های بیشتری داشته باشد، به همان میزان نیز در اقتناع مؤثرتر واقع می‌شود. از آیه ۵۷ به بعد، خداوند نمونه‌های قدرت خود را در دنیا بیان می‌کند تا بعید بودن قیامت را برطرف نماید (قرائتی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۳۱). استدلال‌های قرآن فراتر از زمان و مکان است و تاریخ مصرف ندارد و به مقطعی از زمان و مکانی خاص تعلق ندارد (همان). در آیه ۵۷ ابتدا استدلال می‌کند (ما شما را آفریدیم) و سپس با طرح پرسش، منکران معاد را توییح می‌کند (همان: ۱۱/۴۳۲). در واقع، استدلال بر توییح ارجحیت دارد. در استدلال، به یک دلیل و نمونه بسنده نمی‌کند (همان). آیات ۵۸ تا ۶۰ گواهی بر این ادعا می‌باشد. در تبلیغ و مجادله، با استفاده از شیوه پرسش می‌توان وجدان مخاطبان را بیدار و به یاری فرا خواند. این نکته در آیات

۵۷ تا ۵۹ به چشم می خورد. آیات ۵۸ و ۵۹ به طور غیر مستقیم به عجز و ناتوانی انسان اشاره می کنند؛ چون خداوند می فرماید که شما به جز ریختن نطفه در رحم، هیچ نقش دیگری در آفرینش ندارید. بنابراین بر اساس الگوی هاوولد، در لفافه صحبت کردن و نیز طرح پرسش می تواند تلنگری برای هشیاری انسان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۲۹).

آیات ۶۱-۶۲

﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (۶۱) ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (۶۲)

قدرت خداوند بر جابه جایی مرگ و زندگی، دلیل قدرت خداوند بر ایجاد معاد است. پس بار دیگر با ارائه استدلال، سعی در اقناع مخاطب دارد.

آیات ۶۳-۶۷

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ (۶۳) ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (۶۴) ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلُمْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾ (۶۵) ﴿إِنَّا لَمُعْرِضُونَ﴾ (۶۶) ﴿بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ﴾ (۶۷)

این آیات با ارائه استدلال های متعدد به اثبات معاد می پردازند که طبق الگوی هاوولد، هنگامی که متن حاوی استدلال های شفاف و قدرتمند باشد، اثربخشی بیشتری در اقناع دارد. در آیات ۶۳ و ۶۴ با پرسیدن پرسش، مخاطب را به سوی تفکر و واکاوی و در نتیجه اقناع سوق می دهد. آیه ۶۵ را می توان نوعی تهدید به حساب آورد. پس استفاده از تهدید می تواند تأثیر اقناعی بر جای گذارد.

آیات ۶۸-۷۰

﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ (۶۸) ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ (۶۹) ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ (۷۰)

در این آیات، خداوند استدلال های خود را از طریق پرسش های متعدد به گوش مخاطب می رساند. تأکید بر جزئیات استدلال و وسعت و میزان آن طبق الگوی حقیقت نمایی، تأثیر اقناعی دارد؛ برای نمونه با توجه به نقش آب در رفع تشنگی، نحوه پیدایش آب، فرود آمدن باران و مزه آن، انسان را به شکرگزاری و می دارد (قرائتی،

۱۳۷۴: ۴۳۵/۱۱). هاولند تأثیر تهدید و ذکر مثال را مهم می‌پندارد. از این رو در آیه ۷۰ با تهدید، انسان را به شکرگزاری ترغیب می‌کند. ارائه مثال، تصویرسازی و محسوس‌سازی از شیوه‌های اقناعی قرآن است (افقی و برنجکار، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

آیات ۷۱-۷۴

﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿۷۱﴾ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿۷۲﴾ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ ﴿۷۳﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿۷۴﴾﴾

از آیه ۴۷ که در تردید معاد مطرح شد تا این آیات، خداوند بیش از بیست مرتبه مردم را خطاب کرده و آنان را به تدبیر در چگونگی به وجود آمدن کشت و آب و آتش و آفرینش انسان دعوت کرده است تا تردید کافران را برطرف سازد (قرائتی، ۱۳۷۴: ۴۳۶/۱۱). بنابراین مورد خطاب قرار دادن مردم به طور مداوم در اقناع کارآمد می‌باشد. شیوه انتقال پیام به صورت پرسشی طبق الگوی هاولند، در آیات ۷۱ و ۷۲ مشاهده می‌شود. خداوند در این سوره، چهار مرتبه از مردم اقرار گرفته که آیا شما در آفرینش خود، نزول باران، خروج گیاهان و تولید آتش نقشی دارید؟ (همان: ۴۳۷/۱۱). تأکید بر جزئیات استدلال طبق الگوی حقیقت‌نمایی و استفاده از کلماتی که به گونه‌ای با هم در ارتباطند و انسجام معنایی را به دنبال دارند، باعث می‌شود که مخاطب پیام فرستنده را دقیق‌تر دریافت کند. بنابراین در این آیات، عناصر چهارگانه آب، خاک، باد و آتش مطرح شده است که همه تحت فرمان الهی و وسیله‌ای برای شناخت خداوند و پی بردن به قدرت او هستند (همان).

آیات ۷۵-۷۶

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿۷۵﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿۷۶﴾﴾

خداوند در برخی آیات مانند آیه ۷۵ برای اعتمادسازی سوگند یاد می‌کند. گاهی به چیزهای کوچکی مانند انجیر و گاهی به کهکشان و مسیر ستارگان قسم یاد می‌کند و برای خداوند کوچک و بزرگ، کاه و کوه یکی است (همان: ۴۳۸/۱۱). در اینجا، انتخاب عبارت «جایگاه ستارگان» به دلیل اهمیت و پیچیدگی‌هایی که دارد حاکی از علم و قدرت پروردگار در آفرینش آن‌هاست و آیه ۷۶ برای تأکید و اثبات بیشتر این

موضوع آمده است.

آیات ۷۷-۸۰

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿۷۷﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿۷۸﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿۷۹﴾ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۸۰﴾﴾

﴿۸۰﴾

بر اساس استدلال‌های این آیات می‌توان نتیجه گرفت که کلام خداوند حق است و منکران معاد و توحید و هر آنچه که مربوط به خداست، بی به حقایق بلند آن نبرده‌اند.

آیات ۸۱-۸۲

﴿أَفِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُذْهَبُونَ ﴿۸۱﴾ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿۸۲﴾﴾

بار دیگر خداوند با طرح پرسش، منکران معاد را مورد خطاب قرار می‌دهد. استدلال موجود در این دو آیه آن است که سهل‌انگاری، سستی و سازش در دین، به تدریج انسان را به انکار وادار می‌کند (همان: ۴۴۲/۱۱).

آیات ۸۳-۸۷

﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿۸۳﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ ﴿۸۴﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا

تُبْصِرُونَ ﴿۸۵﴾ فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ ﴿۸۶﴾ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿۸۷﴾﴾

گاهی باید با نشان دادن صحنه ناتوانی منکران، آنان را تحقیر کرد (همان: ۴۴۳/۱۱). پس تحقیر کردن نیز می‌تواند اثر اقماعی داشته باشد. به کار بردن کلمه «إذا» دال بر حتمی‌الوقوع بودن امری است؛ بنابراین مرگ برای همه حتمی است (همان). پس این نشانه‌ای از وجود قیامت می‌باشد.

آیات ۸۸-۹۶

﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿۸۸﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ ﴿۸۹﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿۹۰﴾ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿۹۱﴾ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الصَّالِينَ ﴿۹۲﴾ فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ ﴿۹۳﴾

وَتَصْلِيَةٌ جَاحِمٍ ﴿۹۴﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ ﴿۹۵﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿۹۶﴾﴾

در این آیات، برای پاداش مقربان و اصحاب یمین دلیلی نیامده است، ولی برای کافر کافران دلیل آمده است؛ زیرا دروغ‌گو و گمراه‌کننده هستند (همان: ۴۴۴/۱۱).

بنابراین توسل به استدلال، طبق مدل اقتناعی هاو لند مثمر ثمر است. نتیجه حاصل از بررسی این آیات نشان می‌دهد که خداوند برای اثبات معاد از روش‌های مختلفی استفاده کرده است؛ از جمله این عوامل، استدلال، ذکر مثال، گزینش واژگانی، تهدید و تحقیر، اعتمادسازی در ذهن مخاطب، انسجام معنایی، استفاده از روش مرکزی، مقایسه کردن، تحسین و تشویق مخاطب، استفاده از صنایع ادبی مانند تشبیه، کنایه و استعاره است.

تحلیل سوره مبارکه نأ

آیات ۱-۵

﴿عَمَّ يَسْأَلُونَ﴾ (۱) ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ (۲) ﴿الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (۳) ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۴) ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ (۵)

شروع سخن با طرح یک پرسش، در تأثیر کلام مؤثر است (همان: ۳۵۹/۱۲). سپس در آیات بعد، خداوند با لحنی تهدیدآمیز به پرسش پاسخ می‌دهد. تکیه بر ترس و تهدید در الگوی هاو لند بیان شده است. در برابر طعنه و کنایه به مقدسات و باورهای قطعی، با قاطعیت باید سخن گفت (همان). هاو لند در الگوی خود بیان می‌کند که منبع پیام باید قاطع و قدرتمند باشد و این انتخاب کلمه بر قاطعیت کلام و اقتناع آن می‌افزاید. برای رفع شک و تردید باید حرف حق را تکرار کرد (همان). آیه پنجم تأکیدی بر گفته‌های پیشین است. این تکرار و تأکید در الگوی هاو لند حائز اهمیت است.

آیات ۶-۱۱

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (۶) ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ (۷) ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (۸) ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ (۹) ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ (۱۰) ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ (۱۱)

یکی از راه‌های انتقال پیام اقتناعی و ارائه استدلال طبق الگوی هاو لند، طرح پرسش است. این روش در آیات ۶ و ۷ استفاده شده است. تشبیه کوه به میخ علاوه بر تأثیر اقتناعی بیشتر، یکی از معجزات علمی قرآن است (همان: ۳۶۰/۱۲). یکی دیگر از تشبیهات مورد استفاده در این آیات، تشبیه شب به لباس است. استفاده از تشبیه به جای

بیان مستقیم مطالب می‌تواند تأثیر اقناعی بیشتری داشته باشد. در الگوی هاولند، هر چه پیام دارای استدلال بیشتری باشد، به همان میزان نیز در متقاعدسازی مؤثرتر است. بنابراین در این آیات از قدرت خداوند در آفرینش زمین و آسمان و دیگر پدیده‌های طبیعی می‌توان به قدرت او برای برپایی قیامت پی برد.

آیات ۱۲-۱۶

﴿وَبَيْنَنَا قُوفُكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾^{۱۲} ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾^{۱۳} ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاجًا﴾^{۱۴} ﴿لِيُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾^{۱۵} ﴿وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾^{۱۶} ﴿

تمام این آیات، استدلال‌هایی برای اثبات معاد است؛ زیرا خداوندی که زمین مرده را با نزول باران به صورت بوستانی پردرخت درمی‌آورد، از زنده کردن مردگان ناتوان نیست (همان: ۳۶۲/۱۲). بر اساس الگوی هاولند، منبع پیام باید جذاب و گیرا باشد. قرآن شعر نیست؛ اما استفاده از کلماتی مانند «وهاجا، نجاجا، نباتا» باعث شده که از آهنگ و موسیقی خاصی برخوردار شود (همان: ۳۶۱/۱۲) که باعث جذابیت بیشتر کلام شده است.

آیات ۱۷-۲۰

﴿إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾^{۱۷} ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾^{۱۸} ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾^{۱۹} ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾^{۲۰} ﴿

در این آیات، بخشی از حوادث قیامت با ذکر جزئیات بیان شده است. ذکر جزئیات استدلال در الگوی حقیقت‌نمایی، روش مرکزی محسوب می‌شود و از پایداری بیشتری برخوردار است. در آیه ۲۰، حرکت و فروپاشی کوه‌ها به سراب تشبیه شده است. در واقع، هر امر بی‌حقیقت را که به نظر حقیقت برسد، به عنوان استعاره سراب می‌گویند (همان: ۳۶۳/۱۲). بنابراین صحبت کردن در قالب تشبیه و استعاره علاوه بر تأثیر زیبایی‌شناختی، در اقناع نیز مؤثر است.

آیات ۲۱-۳۰

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾^{۲۱} ﴿لِلظَّالِمِينَ مَا بَأْسًا﴾^{۲۲} ﴿لَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا أَحْقَابًا﴾^{۲۳} ﴿لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا بِرْدًا وَلَا

شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَافًا ﴿٢٥﴾ جَزَاءً وَفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾ فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾

در این آیات با تأکید بر اطلاعات منفی طغیانگران و کسانی که آیات را انکار می‌کردند، آنان را به عذاب تهدید می‌کند. ترس و تهدید از جمله عوامل متقاعدسازی مخاطب است. انتخاب واژگانی که بار معنایی منفی دارند، مانند آب سوزان، مایع چرک و خون و نوشیدنی‌های گرم و ناگوار، سبب ایجاد ترس در ذهن مخاطب و سپس اقتناع وی می‌شود.

آیات ۳۱-۳۶

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لُعُوقًا وَلَا كِذَابًا ﴿٣٥﴾ جَزَاءً مِنْ رَبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴿٣٦﴾﴾

آیات ۲۱ تا ۳۰ و ۳۱ تا ۳۶ مقایسه افراد طغیانگر و پرهیزگار است که موجب ایجاد تصویر منفی و مثبت در ذهن مخاطب می‌شود. علاوه بر ایجاد ترس، امید دادن نیز مهم است و باید هر دو در کنار هم به کار رود. در این سوره، پاداش متقین در برابر کیفر طاغین قرار گرفته است (همان: ۳۶۵/۱۲). نه تنها کیفرهای خداوند عادلانه است: ﴿جَزَاءً وَفَاقًا﴾، بلکه پاداش‌ها نیز حساب و کتاب دارد: ﴿عَطَاءً حِسَابًا﴾ (همان). خداوند با گزینش واژگان دقیق، سعی در اثبات معاد داشته است. با توصیف و تصویرسازی مثبت از بهشت و پاداش‌های بهشتیان و نیز انتخاب واژگانی که بار معنایی مثبت دارند، مانند باغ‌ها و انگورها، حوریان و جام‌های شراب، به متقاعدسازی مخاطب می‌پردازد.

آیه ۴۰

﴿إِنَّا أَنْزَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا ﴿٤٠﴾﴾

همان گونه که از معنای آیه برمی‌آید، خداوند با استفاده از عامل ترس و تهدید، به مخاطب درباره عذاب‌های جهنم هشدار می‌دهد و سپس او را در انتخاب راه آزاد می‌گذارد. با بررسی آیات این سوره بر اساس الگوهای اقتاعی مذکور، می‌توان به این نتیجه رسید که خداوند روش‌های مختلف را از جمله ترس و تهدید، کلام قاطع و جذاب، تکرار واژگان و عبارات، استدلال، تشبیه و استعاره به کار برده است.

تحلیل سوره مبارکه عبس

آیات ۱۷-۲۳

﴿فُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (۱۷) ﴿مِنْ أَى شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (۱۸) ﴿مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ﴾ (۱۹) ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرَهُ﴾ (۲۰) ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ (۲۱) ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ﴾ (۲۲) ﴿كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرُهُ﴾ (۲۳) ﴿﴾

خداوند، قادر به آفرینش و میراندن انسان است و همان گونه که در آیه ۲۲ می فرماید، می تواند دلیلی مبنی بر قدرت خداوند در زنده کردن دوباره انسان در روز قیامت باشد. پرسش و پاسخ، یکی از کانال های انتقال پیام اقناعی در الگوی هاو لند است که در این آیات به کار رفته است. در این آیات، خداوند با تأکید بر نکات مثبت از جمله آفرینش، موزون ساختن و میراندن و دوباره زنده کردن انسان متذکر می شود که برپایی قیامت از عهده وی خارج نیست و حتمی است.

آیات ۲۴-۳۲

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (۲۴) ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا﴾ (۲۵) ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ (۲۶) ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ (۲۷) ﴿وَعَبَبْنَا وَقَضَبًا﴾ (۲۸) ﴿وَرَزَقْنَاهَا وَاخْلَافًا﴾ (۲۹) ﴿وَحَدَائِقَ غُلْبًا﴾ (۳۰) ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ (۳۱) ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (۳۲) ﴿﴾

آنچه از معنای این آیات برمی آید، این است که خداوند همه چیز را هدفمند آفریده است؛ پس آفرینش انسان نیز هدفمند است و زندگی وی با مرگ تمام نمی شود. بنابراین ذکر چنین جزئیاتی طبق الگوی حقیقت نمایی، حاوی پیام اقناعی است. علاوه بر این، خداوند با ذکر اطلاعات مثبت مانند آفرینش باران، انگور، سبزی، زیتون، نخل، میوه و چراگاه، تأثیرات مثبتی در ذهن مخاطب ایجاد و به اقناع وی کمک می کند.

آیات ۳۳-۳۷

﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ﴾ (۳۳) ﴿يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُرءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ (۳۴) ﴿وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾ (۳۵) ﴿وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾ (۳۶) ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ (۳۷) ﴿﴾

آیه ۳۴ به شدت واقعه قیامت اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۴۴). شنیدن صدای مهیب باعث ایجاد ترس در انسان می شود. توسل به هیجانانگیز از جمله ترس، یکی از

موارد اقتاعی مورد نظر هاولند است.

تأکید بر جزئیات استدلال بر اساس الگوی حقیقت‌نمایی، یکی از راه‌های اقتاعی به‌شمار می‌رود. خداوند در این آیات، حوادث مربوط به قیامت را با ذکر جزئیاتی مانند فرار کردن انسان از پدر و مادر یا زن و فرزند بیان می‌کند.

آیات ۳۸-۴۲

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ﴾ ﴿۳۸﴾ صَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿۳۹﴾ وَوُجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ عَلْبَاءٌ ﴿۴۰﴾ تَرَهُّفَهَا فَتَّرَةٌ ﴿۴۱﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكٰفِرَةُ الْفَجْرَةُ ﴿۴۲﴾

یکی از بهترین راه‌های تبلیغ، مقایسه است (قرائتی، ۱۳۷۴: ۳۹۲/۱۲). خداوند در اینجا، انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: اهل سعادت و اهل شقاوت. با تأکید بر اطلاعات مثبت اهل سعادت مانند چهره‌های خندان، نورانی و گشاده و تأکید بر اطلاعات منفی اهل شقاوت مانند چهره‌های غبارآلود و تاریک، به اقتاع مخاطب می‌پردازد (همان: ۳۹۱/۱۲). خداوند چهره‌های هر دو گروه را توصیف می‌کند. چون صورت انسان، آئینه سیرت اوست (همان: ۳۹۲/۱۲). بنابراین به طور غیر مستقیم با توجه به چهره شاد یا غمگین دنیوی، به چهره وی در قیامت نیز می‌توان پی برد. ارائه پیام به صورت غیر مستقیم می‌تواند در اقتاع مخاطب مؤثر باشد.

در مجموع، از بررسی این سوره به دست می‌آید که خداوند به منظور اقتاع مخاطب، از شیوه‌های استدلال، اشاره مستقیم و غیر مستقیم، پرسش و پاسخ، ذکر جزئیات استدلال، ترس و مقایسه کردن استفاده کرده است.

تحلیل سوره مبارکه غاشیه

آیات ۱-۷

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ ﴿۱﴾ وَوُجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿۲﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿۳﴾ تَصَلَّىٰ نَارًا حَامِيَةً ﴿۴﴾ تُسْقَىٰ مِنْ عَيْنٍ أَنِيَّةٍ ﴿۵﴾ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ ﴿۶﴾ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ﴿۷﴾

در نخستین آیه پرسشی مطرح می‌شود؛ اما نه پرسشی جدی، بلکه به منظور مهم جلوه دادن مطلب (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۷/۲۰). در واقع جلب توجه مخاطب به سمت

موضوع قیامت، جمله را به صورت استفهامی بیان می‌کند. استفاده از پرسش، از جمله موارد اقتاعی در الگوی هاوُلند محسوب می‌شود. این آیات با بیان وضعیت اهل شقاوت در جهنم، ممکن است باعث ایجاد حالت ترس در ذهن مخاطب شود. یکی دیگر از روش‌های به کاررفته در این آیات، تأکید نکات منفی افراد خاشع، ذلیل و خسته می‌باشد؛ به این معنا که حالت چهره و وضعیت آن‌ها را در قیامت توصیف می‌کند. علاوه بر این، خداوند می‌خواهد با توصیف عذاب‌های وحشتناک و با گزینش عباراتی مانند آتش سوزان، چشمهٔ بسیار داغ و غذای تلخ و بدبو که بار معنایی منفی دارند، مخاطب را متقاعد کند که آفرینش او هدفمند بوده و با مرگ، پرونده‌اش بسته نمی‌شود؛ بلکه دنیای دیگری در انتظار او است تا به جزای اعمالش برسد.

آیات ۸-۱۱

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ ﴿۸﴾ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ ﴿۹﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿۱۰﴾ لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً ﴿۱۱﴾﴾

آیه ۸ کنایه است از شادابی که از باطن به ظاهر انسان سرایت می‌کند (همان: ۴۵۸/۲۰). اشارهٔ غیر مستقیم می‌تواند تأثیر اقتاعی به سزایی داشته باشد. با گزینش واژگان و عبارات مثبت مانند چهره‌های شاداب و باطراوت و خوشنودی حاصل از تلاش، تصویری مثبت نسبت به اهل سعادت در ذهن انسان نقش می‌بندد و باعث افزایش تأثیر اقتاعی می‌شود.

آیات ۱۲-۱۶

﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ ﴿۱۲﴾ فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ ﴿۱۳﴾ وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿۱۴﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿۱۵﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴿۱۶﴾﴾

توصیف جزئیات بهشت در مقابل توصیف جهنم، باعث ایجاد تصویر مثبتی در ذهن مخاطب می‌شود. ذکر جزئیات در الگوی حقیقت‌نمایی از اهمیت زیادی برخوردار است. تأکید بر اطلاعات مثبت بهشت مانند چشمهٔ جاری، تخت‌های زیبا، قدح‌ها، بالش‌ها و پستی‌ها و فرش‌های فاخر، در اقتناع مخاطب تأثیرگذار است.

آیات ۲۰-۱۷

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾

در تمامی این آیات، خداوند برای انتقال پیام خود از پرسش استفاده کرده است. پرسیدن سؤالات مختلف درباره جهان هستی، انسان را به تفکر وامی‌دارد و بر اساس الگوی هاووند در متقاعدسازی مؤثر است. در واقع در تمام این آیات، استدلال‌هایی مبنی بر قدرت خداوند متعال نهفته است و ارائه استدلال در الگوی حقیقت‌نمایی، باعث پایداری مطلب و اقناع مخاطب می‌شود.

آیات ۲۶-۲۱

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴿٢٦﴾﴾

آیات ۲۵ و ۲۶ به صراحت بیان می‌کنند که انسان به سوی پروردگار برمی‌گردد و روز حساب وجود دارد. پس خداوند به عنوان یک منبع قاطع و معتبر، معاد را حتمی اعلام می‌کند. نتایج حاصل از تحلیل آیات سوره غاشیه این است که خداوند از روش‌هایی مانند طرح پرسش، تأکید نکات مثبت و منفی، کنایه و اشاره غیر مستقیم، گزینش واژگان مثبت و منفی، توصیف جزئیات، ارائه استدلال و سخنان قاطع و معتبر برای اقناع مخاطب بهره گرفته است.

نتیجه‌گیری

اگرچه در قرآن از اصطلاح اقناع سخن به میان نیامده است، اما اصطلاحاتی چون تبلیغ، دعوت، حکمت، جدال احسن و آیات بینات، از جمله اصطلاحاتی هستند که در مسیر انتقال اندیشه و اقناع مخاطب به کار رفته‌اند (شاکر و حاجی‌پور، ۱۳۹۱).

در پاسخ به پرسش‌های پژوهش می‌توان گفت که خداوند با استفاده از روش‌های گوناگون به اقناع مخاطب می‌پردازد. در سوره قیامت، به وفور کاربرد بخش‌های مختلف الگوی هاووند به چشم می‌خورد؛ تکرار مداوم پیام، استفاده از استدلال‌های

متعدد، تشبیه، کنایه، استعاره، ارائه پرسش‌های گوناگون، استفاده از ترس و تهدید و نیز ارائه پیام به صورت غیر مستقیم از جمله این موارد می‌باشند. گزینش واژگانی، اغراق و مبالغه، برجسته‌سازی و چینش کلمات، از موارد به کاررفته در آن می‌باشند. بر اساس الگوی حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی می‌توان چنین نتیجه گرفت که با ارائه استدلال‌های فراوان از روش مرکزی بیشتر استفاده شده است و تخصص منبع پیام نسبت به موضوع و ارائه مطالب از اهمیت بالایی برخوردار است. در سوره واقعه استفاده از کنایه، استعاره، تشبیه، تشویق و تحسین، مقایسه، ارائه پرسش‌های متعدد، توسل به ترس و تهدید و نیز ارائه استدلال‌های گوناگون که در الگوی هاوند ذکر شده، به چشم می‌خورد. علاوه بر این، از روش مرکزی در این سوره نیز استفاده شده است؛ زیرا خداوند با تقسیم‌بندی و توصیف جزئیات هر گروه و استدلال‌های بسیار، سعی در اقناع مخاطب داشته است. بر اساس الگوی هاوند، در سوره نبا از پرسش‌ها، تشبیهات، استدلال‌ها، پاداش‌های گوناگون و نیز ترس و تهدیدهای مکرر استفاده شده است. نکته حائز اهمیت دیگر این است که در این سوره نیز مانند دیگر سوره‌های بررسی‌شده در این پژوهش، بنا بر استدلال‌های فراوان و تکیه بر جزئیات آن، از روش مرکزی استفاده شده است. در سوره عبس از روش مرکزی استفاده شده است؛ زیرا جزئیات استدلال بسیاری در آن نهفته است. با توجه به الگوی هاوند، این سوره حاوی استدلال‌های متنوع، پرسش و پاسخ، ترس، مقایسه و ارائه پیام به صورت غیر مستقیم می‌باشد. در سوره غاشیه بر اساس الگوی حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی، از روش مرکزی استفاده شده است. علاوه بر این، با بررسی آن طبق الگوی هاوند می‌توان نتیجه گرفت که از پرسش‌های مختلف، ترس، کنایه و منبع پیام قاطع و قدرتمند برخوردار است.

خداوند با توجه به مخاطبان و هدف نزول قرآن، از استدلال‌های گوناگونی در این سوره‌ها استفاده کرده است و در بسیاری از موارد، جزئیات بسیار دقیقی را مطرح می‌کند تا مخاطبانش را درباره موضوع قیامت بهتر متقاعد کند. لذا در تمامی سوره‌های بررسی‌شده در این پژوهش، از روش مرکزی بیشتر استفاده شده است.

خداوند به عنوان منبع پیام، معتبر، قاطع، قدرتمند، متخصص و مقبول می‌باشد. بنابراین یکی از اساسی‌ترین شرط‌ها برای نیل به اقناع فراهم است. در این سوره‌ها

خداوند برای القای پیام خود، به وفور از استدلال بهره گرفته است و هیچ یک از سوره‌ها بدون استدلال نیست. در سورهٔ واقعه بنا بر زیادتر بودن تعداد آیات، طبیعی است که از استدلال بیشتری نیز برخوردار باشد. استفاده از استدلال‌های گوناگون، مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به تفکر وا می‌دارد. علاوه بر این، استفاده از پیام‌هایی که حاوی هیجان‌انگیزی مانند ترس و تهدید است، در همهٔ این سوره‌ها به کار گرفته شده است؛ زیرا گاهی می‌تواند تأثیر بیشتری نسبت به استدلال داشته باشد. علاوه بر این، خداوند کانال انتقال پیام را متنوع برمی‌گزیند؛ زیرا علاوه بر تأثیر زیبایی‌شناختی می‌تواند در درک پیام نیز مؤثر واقع شود. در برخی آیات، پیام خود را به صورت تشبیه، کنایه، پرسش و پاسخ، و در برخی دیگر از آیات به صورت مقایسه بیان می‌کند. نکتهٔ مهم دیگر این است که خداوند به مخاطبش توجه بسیاری داشته است؛ زیرا از مثال‌ها و تشبیهاتی استفاده کرده که برای هر سن و گروهی از مخاطبان قابل درک باشد. ممکن است پرسش‌هایی وجود داشته باشد که ذهن مخاطبان را درگیر کرده باشد؛ بنابراین قرآن با طرح و پاسخ‌گویی به چنین سؤالاتی، پیام خود را به مخاطب القا می‌کند و در رفع ابهام نیز تأثیر دارد.

با بررسی این سوره‌ها بر اساس الگوی حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی مشخص شد که خداوند دربارهٔ موضوع قیامت به عنوان منبع پیام دارای تخصص می‌باشد و گفته‌های خود را با استدلال‌های فراوان درمی‌آمیزد و جزئیات بسیار دقیقی از قیامت و حوادث مربوط به آن را مطرح می‌کند. در مجموع می‌توان گفت که خداوند بزرگ از روش‌های ذیل برای اقناع مخاطب در قرآن کریم دربارهٔ موضوع قیامت بهره گرفته است: ^۱ استدلال و تفکر، پرسش و پاسخ، انتخاب دقیق واژگان، صنایع ادبی، تکرار، مبالغه، ایجاد ترس، سخن قاطع و گاهی در لفافه سخن گفتن، توصیف و تصویرسازی، ذکر مثال، تهدید و تحقیر، توییح، تأکید، تقسیم‌بندی و ذکر جزئیات، تشویق و تحسین، امید بخشیدن، مقایسه، مخاطب قرار دادن و قسم خوردن.

در رویکردهای روان‌شناختی، برای اقناع، تغییر نگرش و اثرگذاری، پنج طرح مطرح

۱. این روش‌ها در الگوهای هاوولد و حقیقت‌نمایی تفسیرشناختی به طور مستقیم یا غیر مستقیم ذکر شده‌اند.

می‌شود که عبارت‌اند از: طرح محرک و پاسخ، طرح انگیزشی، طرح شناختی، طرح اجتماعی و طرح شخصیتی (الربینگر، ۱۳۷۶: ۹۰-۱۲۰). با توجه به توضیحات مربوط به این طرح‌ها و تحلیل آیات دریافتیم که قرآن کریم به طور کامل به این مسائل روان‌شناختی به ویژه سه مورد نخست، در اقناع مخاطبان توجه داشته است. مهم‌ترین روش برای اجرای موفقیت‌آمیز طرح محرک و پاسخ، روش تکرار است (بروجردی علوی، ۱۳۸۸). از این شیوه به کرات در آیات مورد بررسی استفاده شده است. در طرح شناختی، مخاطب موجودی منطقی، صاحب تشخیص و فعال تلقی می‌گردد که می‌تواند استدلال کرده و به نتایج منطقی برسد. در تحلیل آیات دیدیم که پایه‌ی اغلب موارد اقناعی، ارائه‌ی استدلال و توجه به درک و فهم مخاطب بود. در طرح انگیزشی، به مخاطب پاداش داده می‌شود تا انگیزه پیدا کند. در بسیاری آیات، سخن از نعمات بهشتی و پاداش‌هایی برای اهل ایمان آمده بود که مؤید بهره‌گیری از این طرح است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که قرآن کریم برای اقناع مخاطبان، از شیوه‌های مختلف ارتباطی و روان‌شناختی استفاده کرده است. پیشنهاد می‌شود که فرایند اقناع درباره‌ی موضوعات قرآنی دیگر از جمله حجاب، ارث و... بررسی شود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۲. افتخاری، اصغر، و سیدمحمدصادق کاظمی، «مدل اقناع افکار عمومی در قرآن کریم؛ مطالعه موردی مواجهه با منافقین»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال ششم، شماره ۲۲ (پیاپی ۵۲)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۳. افقی، داود، و رضا برنجکار، «بررسی اقناع مخاطب در پاسخ‌گویی قرآن به شبهات اعتقادی»، فصلنامه تحقیقات کلامی، دوره دوم، شماره ۷، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۴. الیاسی، محمدحسین، «مبانی نظری و عملی اقناع و مجاب‌سازی»، فصلنامه مطالعات بسیج، سال دوازدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵. بروجردی علوی، مهدخت، «بررسی شیوه‌ها و الگوهای تبلیغاتی تأثیرگذار بر افکار عمومی»، فصلنامه مطالعات امنیت اجتماعی، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۶. حامدی شیروان، زهرا، و شهلا شریفی، تحلیل گفتمان تبلیغات بازرگانی: بررسی کاربرد زبان و گفتمان در اقناع و متقاعدسازی مخاطبان از منظر تحلیل گفتمان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۲ ش.
۷. سپنجی، امیرعبدالرضا، و نفیسه مؤمن دوست، «اقناع و تغییر نگرش، جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم علیهم‌السلام؛ مروری بر مناظرات مکتوب امام رضا علیه‌السلام، دوفصلنامه دین و ارتباطات، سال هجدهم، شماره ۲ (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۸. شاکر، محمدکاظم، و حسین حاجی‌پور، «معیارها و ضوابط اقناع اندیشه مخاطب از دیدگاه قرآن»، ماهنامه معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۰ (پیاپی ۱۸۱)، دی ۱۳۹۱ ش.
۹. شاکر، مینا، رامین محرمی، و بیژن ظهیری ناو، «اقناع مخاطب در حدیقه سنایی با احتجاج به آیات و احادیث»، دوفصلنامه تاریخ ادبیات، سال یازدهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان؛ تفسیر مختصر قرآن کریم، قم، شکرانه، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. صدفی، ذبیح‌اله، و علیرضا محسنی تبریزی، «تبیین فرایند رفتار مشتری‌مداری مدیریت اقناع رسانه‌ای؛ تحلیل مسیر عوامل مؤثر بر مدیریت اقناع تبلیغات شبکه‌های اینترنتی و ماهواره‌ای بر خرید و مصرف مخاطبان»، مجله مطالعات کمی در مدیریت، سال چهارم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲ ش.
۱۲. طاهری‌پور، زهرا، «اقناع مخاطب در قرآن پیرامون مسئله معاد»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. علمی، هاتف‌الرضا، «فرایند متقاعدسازی، ترغیب و وادارسازی کارکنان برای تغییر نگرش»، مجله صنعت لاستیک ایران، سال هفتم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۸۱ ش.
۱۵. فتح‌الهی، ابراهیم، و ابراهیم کاملی، «فرایند اقناع در قرآن کریم»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء (س)، سال دوازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۵)، بهار ۱۳۹۴ ش.
۱۶. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. کاملی، ابراهیم، و حسام‌الدین آشنا، «مطالعه تطبیقی اقناع در مدل یادگیری و مدل قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

۱۸. کیا، علی اصغر، و رحمان سعیدی، *مبانی ارتباط، تبلیغ و اقناع*، تهران، مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. لربینگر، اتو، *ارتباطات اقناعی*، ترجمه علی رستمی، تهران، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صدا و سیما، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. متولی، کاظم، *افکار عمومی و شیوه‌های اقناع*، تهران، بهجت، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. مسلم‌جوی، مریم، *شیوه‌های اقناعی در گفتارهای قرآنی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. مطرفی، عبدالحلیم، «ویژگی‌های محتوایی و ساختاری قرآن و تأثیر آن در اقناع مخاطب»، *نشریه کتاب و سنت*، دانشگاه قرآن و حدیث، سال دوم، شماره ۳ (پیاپی ۴)، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، *حماسه حسینی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. میردامادی، سیدمحمد، و ابراهیم کاملی، «نگاهی به پیام‌های اقناعی قرآن کریم»، *کاوشی نو در معارف قرآنی (کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن)*، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
27. Aronson, Elliot, *The Social Animal*, California, Work Publishers, 1999.
28. Janis, Irving L., *Effects of Fear Arousal on Attitude Change*, New York, Academic Press, 1967.
29. Leventhal, Howard & Robert Singer & Susan Jones, "Effects of Fear and Specificity of Recommendation upon Attitudes and Behavior", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 2(1), 20-29, 1965.
30. McGuire, William J., *Attitude and Attitudinal Change*, Massachusetts, Addison-Wesley, 1985.
31. Myers, David G., *Social Psychology*, Boston, McGraw-Hill, 2001.
32. Taylor, Shelley E. & Anne L. Peplau & David O. Sears, *Social Psychology*, New Jersey, Prentice Hal, 2001.
33. Wood, Wendy & Alice H. Eagly, "Stages in the Analysis of Persuasive Messages: The Role of Causal Attributions and Message Comprehension", *Journal of personality and social psychology*, Vol. 40(2): 246-259, 1981.
34. Zimbardo, Philip George & Ebbe B. Ebbesen & Christina Maslach, *Influencing Attitude and Changing Behavior*, Massachusetts, Addison-Wesley, 1991.

الگوی در تحول دانش تناسب سور؛

مطالعه موردی تناسب سور فتح و محمد*

- صدیقه جنتی فیروزآبادی^۱
- احمد زارع زردینی^۲
- کمال صحرایی اردکانی^۳

چکیده

شناخت تناسب سوره‌های قرآن و کوشش در جهت بررسی دقیق‌تر ساختار هندسی آن به منظور بهره‌برداری‌های مختلف تفسیری و کلامی از دغدغه‌های قرآن‌شناسان معاصر است. یکی از زمینه‌های پژوهش در این باره، شناسایی، تلفیق یافته‌های قرآن‌شناسان قدیم و جدید و ایجاد برون‌رفت‌هایی در این دانش قرآنی است. از رویکردهای کهن در دانش تناسب سوره‌های قرآن، همان مطالعه خطی یا «ترتیب السور» و «تناسب السور» است که کاملاً نگاه خطی را در خود دارد. امروزه نیز این نگاه همچنان دنبال شده است. این پژوهش بر آن است تا با تلفیق یافته‌های قرآن‌پژوهان قدیم و جدید، به ارتقا

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد (s.janati51@gmail.com).

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد (نویسنده مسئول) (zareardini@meybod.ac.ir).

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد (sahraei@meybod.ac.ir).

این رویکرد در مطالعه ساختار قرآن کریم کمک نماید و در تحلیل ارتباط بین سوره محمد با سوره فتح کاربردی سازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بین این دو سوره، گونه‌های مختلفی از ارتباطات لفظی و معنایی در دو ساحت خُرد و کلان وجود دارد. از نتایج این پژوهش می‌توان به ایجاد زمینه بهتر برای فهم بهتر این دو سوره، شناخت و تبیین بهتر ساختار متنی قرآن کریم، همچنین ارائه جواب‌هایی مستدل به شبهات درباره پاشانی و چندلایگی بودن ساختار (متن) قرآن و همچنین تبیین زیبایی‌های بیان قرآن کریم اشاره نمود.

واژگان کلیدی: سوره محمد، سوره فتح، روابط متنی، تناسب سوره‌های قرآن، ساختارشناسی قرآن.

طرح مسئله

یکی از موضوعات قرآن‌شناسی، مطالعه جایگاه هر یک از سوره‌ها در قرآن کریم است؛ یعنی مطالعاتی که هدف آن، شناخت جایگاه یک سوره در چینش مصحف جاودانه است. به طور کلی، این سبک از مطالعات را می‌توان با دو نگاه دنبال نمود: یک نگاه خطی و زنجیره‌ای است؛ یعنی ارتباط یک سوره با سوره‌های همجوار؛ بدین معنا که ارتباط یک سوره با نزدیک‌ترین سوره‌ها به آن دنبال شود. دومین روش، تحلیل سه‌بعدی، فضایی و یا هندسی ساختار قرآن کریم است؛ یعنی مطالعاتی که سعی می‌کند از نگاه خطی عبور کند و سیمای قرآن کریم و معماری این کتاب آسمانی را نشان دهد تا بتواند به تعیین جایگاه هر سوره در قرآن کریم به مثابه مواقع نجوم در آسمان پردازد. این دست از مطالعات -چه از نوع خطی و چه از نوع هندسی- می‌تواند ارزش‌های تاریخی، فهمی، تفسیری، کلامی (دفاع از ساحت قرآن) و زیبایی‌شناسی داشته باشد. بررسی پیشینه بحث نشان می‌دهد که تا کنون چهار رویکرد در ساختارشناسی قرآن کریم ارائه شده است که عبارت‌اند از نظریه تناسب خطی سوره‌ها، نظریه احزاب چهارگانه با محوریت سوره بقره و نظریه احزاب هفت‌گانه مکی -مدنی شامل زوج سوره‌ها، ساختار سبع مثنوی قرآن کریم (برای آشنایی تفصیلی با این نظریات ر.ک: برزگر، ۱۳۹۷: ۱۲۳).

این پژوهش با هدف تبیین هر چه بهتر و بیشتر و شناسایی و نشان دادن ظرفیت‌های

بسیار خوب بررسی ارتباط خطی سوره‌های همجوار قرآن کریم سامان یافته است. بر این اساس، سؤال پژوهش حاضر آن است که چگونه می‌توان با کنار هم قرار دادن دستاوردها و کوشش‌های قرآن‌شناسان کهن و جدید در تبیین ارتباط خطی سوره‌های قرآن به تحول در این رویکرد اندیشید؟ برای رسیدن به هدف و جواب به سؤال، در آغاز به گزارشی از انواع ارتباطات خطی ارائه شده در میان متقدمان و متأخران اشاره شده و سپس به بازخوانی ارتباط دو سوره محمد و فتح با این نگاه پرداخته شده است.

۱. دانش تناسب سوره‌های قرآن

علم مناسبات قرآن -هم شامل تناسب آیات و هم تناسب سوره‌ها- دانشی است که به وسیله آن، علل چگونگی ترتیب یافتن اجزاء آن شناخته می‌شود و این دانش گویای اسرار بلاغی قرآن است؛ چون ثمره آن، اثبات سازگاری معانی با مقتضای حال مخاطبان است (بقاعی، ۱۴۱۵: ۵/۱). این علم در پی کشف ارتباط میان بخش‌هایی از قرآن است که در ظاهر گسسته و بی‌ارتباط می‌نمایند (مسلم، ۱۴۱۰: ۵۸؛ قطان، ۱۴۰۱: ۹۷). سیوطی علم مناسبت را فنی ارزنده دانسته که به موجب آن، پیوند اجزای سخن همانند بنایی مستحکم قوت می‌یابد؛ هرچند مفسران به سبب دقتی که در آن هست، کمتر به آن اهتمام ورزیده‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۸۷/۲-۲۹۰). برخی معتقدند که بدون توجه به این علم، فهم معارف و حقایق قرآن میسر نخواهد شد (عطا حسن، بی‌تا: ۱۳). محی‌الدین عربی معتقد است که فهم کامل قرآن تنها از رهگذر مناسبات امکان‌پذیر است (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱۳). پیش از سیوطی، زرکشی از علم مناسبت تمجید کرده و آن را علمی شریف دانسته است که موجب تقویت عقل بوده، ارزش سخن هر گوینده‌ای با این علم روشن می‌گردد (زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۳۱/۱).

با بررسی و تحلیل آنچه مفسران و نگارندگان حوزه علوم قرآن درباره تناسب میان سوره‌ها یاد کرده‌اند، وجوه گوناگونی را در مناسبت سوره‌ها می‌توان برشمرد که در اینجا مهم‌ترین آن‌ها را بیان می‌کنیم: تفصیل بعد از اجمال و برعکس (سیوطی، ۱۴۰۶: ۶۵)، ارتباط آغاز سوره با پایان سوره پیشین (ابوزید، ۲۰۰۰: ۱۶۵؛ زرکشی، ۱۴۱۵: ۳۸/۱؛ همای، ۱۳۷۵: ۳۰)، همانندی در آغاز و فرجام سوره‌های پیاپی (خرقانی، ۱۳۷۹: ۳۰۵؛ قاسم، ۱۹۷۹:

۴۰۵)، تناسب بخشی از سوره با ابتدای سوره بعد (همامی، ۱۳۷۵: ۳۱)، اتحاد در تضاد (مناسبت تضاد) (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۳۰۷/۳۲، قاسم، ۱۹۷۹: ۴۱۵)، رابطه مکملی (رشید رضا، ۱۳۶۸: ۱۴۰/۱۰). در این زمینه، اصلاحی چندین گونه مکمل بودن دو سوره را بیان کرده است که اصلی‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: ۱- اختصار و تفصیل، ۲- قاعده و مثال، ۳- گونه‌های مختلف استدلال، ۴- تفاوت در تأکید، ۵- مقدمه و نتیجه، ۶- وحدت در تضاد (حزبی، ۱۳۹۰: ۵۷).

۲. پیشینه پژوهش در تناسب/ارتباط سور فتح و محمد

سوره فتح چهل و هشتمین سوره قرآن کریم در ترتیب جاودانه مصحف و دارای ۲۹ آیه و سوره‌ای مدنی است. غرض این سوره، بیان منتی است که خدای تعالی به رسولش نهاده و در این سفر، فتحی آشکار نصیبش فرموده و نیز منتی است که بر مؤمنان همراه وی نهاده و مدح شایانی است که از آنان کرده و وعده جمیلی است که به همه کسانی از ایشان داده که ایمان آورده و عمل صالح کرده‌اند، که در دنیا به غنیمت‌های دنیایی و در آخرت به بهشت می‌رساند، و مذمت عرب‌های متخلف است که رسول خدا ﷺ خواست آنان را به سوی جنگ حرکت دهد، ولی حاضر نشدند، و مذمت مشرکان است در اینکه سد راه رسول خدا و همراهان آن جناب از داخل شدن به مکه شدند، و مذمت منافقان و تصدیق رؤیای رسول گرامی از سوی خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۷۸/۱۸-۳۷۹). سوره محمد در ترتیب مصحف، چهل و هفتمین سوره و دارای ۳۸ آیه و سوره‌ای مدنی است. محور اصلی این سوره، برشمردن صفات مؤمنان و کافران و مقایسه عاقبت کار هر دو طایفه است. محتوای کلی سوره، اهداف جهاد با دشمنان دین خدا را بیان می‌کند (همان: ۳۳۷/۱۸).

در پی جویی از پیشینه پژوهش‌ها درباره تناسب سوره‌های فتح و محمد، با رعایت ترتیب تاریخی باید از طبرسی (د ۵۴۸) آغاز نمود. وی در مجمع البیان لعلوم القرآن در وجه ارتباط این دو سوره آورده است که در آیه پایانی سوره محمد (آیه ۳۸)، بندگان خداوند به صفت فقر، و خداوند متعال به صفت غنا توصیف شده‌اند و در سوره فتح، خداوند به جهت غنی بودن خویش برای رسولش فتحی را ایجاد کرد که تمام نیازهای

دینی و دنیوی او را برطرف نمود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۵/۹). فخررازی (د ۶۰۶ ق.) سه وجه را در ارتباط این دو سوره ذکر نموده است: نخست آنکه در آیه ۳۸ سوره محمد در خطاب به اهل ایمان می‌فرماید در موضوع انفاق در راه خدا اصلاً بخل نداشته باشید و عواقب بخل، دامنگیر خود انسان می‌شود و خداوند غنی است و این شما باید که فقیر هستید و در سوره فتح (از جمله آیه ۲۰) نشان می‌دهد که مؤمنان چندین برابر آنچه در راه خدا هزینه (انفاق) نمودند، از غنائم به دست ایشان رسید. دوم آنکه در آیه ۳۵ سوره محمد به برتری مؤمنان بر کفار اشاره می‌کند و سوره فتح گزارشگر این برتری است. سوم آنکه در آیه ۳۵ سوره محمد از مؤمنان می‌خواهد تا سست نشوند و از کفار درخواست صلح نکنند، بلکه گذشت زمان باعث می‌شود تا آن‌ها (مشرکان) درخواست کنند و سوره فتح گزارشگر این ماجراست (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۶۵/۲۸).

تقفی (د ۷۰۸ ق.) در کتاب *البرهان فی تناسب سور القرآن* نیز در این باره به سه ارتباط اشاره نموده است: اولاً دستور قتال در سوره محمد و اینکه اگر دین خدا را یاری کنند، خداوند نیز یاریگر ایشان خواهد بود و در سوره فتح، این مطلب تفصیل یافته است؛ یعنی هم شرایط کسانی که باید در جنگ شرکت کنند، آمده است و هم احوال کسانی که پیامبر ﷺ را یاری کردند و هم آنان که شانه خالی کردند، به تفصیل بیان شده است. ثانیاً از دیگر موارد ارتباط از نوع اجمال و تفصیل آنکه آیات سوره فتح، تفصیل آیه ۳۵ سوره محمد هستند که سست نشوید و شما پیشنهاد صلح را مطرح نکنید و سومین نکته در ارتباط این دو سوره که به صورت لفافه و پوشیده مطرح شده است آنکه مخاطب بخش پایانی آیه آخر سوره محمد را اگر مؤمنان بدانیم که تهدید به استبدال شده‌اند، ارتباطش با سوره فتح همان فتوحاتی خواهد بود که بعدها برای مسلمانان شکل گرفت (تقفی، ۱۴۱۰: ۳۰۷-۳۱۱).

نظام‌الدین قمی نیشابوری (د ۷۳۲ ق.) در تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* با استناد به سخنان اهل نظم، همان سخن فخر رازی را انعکاس داده است (نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۴۴/۶). ابوحيان اندلسی (م ۷۴۵ ق.) در تفسیر *البحر المحیط و همچنين در النهر المادّ* مناسبت دو سوره را علاوه بر آنچه فخر رازی به آن اشاره نموده، به این صورت ترسیم نموده است که مخاطب بخش پایانی آیه آخر سوره محمد (آیه ۳۸) را که

تهدید به استبدال اقوام است، مشرکان دانسته و تحقق آن را سوره فتح و جایگزینی مسلمانان بر مقدرات مکه به جای کفار دانسته است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۸۲/۹؛ همو، ۱۴۰۷: ۹۶۸/۲).

ابن عادل (د ۸۸۰ ق.) در تفسیر *اللباب فی علوم الکتاب* نیز در ارتباط دو سوره، مواردی ذکر نموده که همانند سخنان فخر رازی است (ابن عادل دمشقی، ۱۴۱۹: ۴۷۵/۱۷). بقاعی (د ۸۸۵ ق.) در *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور* در وجه ارتباط دو سوره، ارتباط دو سوره محمد و فتح را همچون ارتباط دو سوره کافرون و نصر دانسته است. با این تفصیل که خداوند در سوره محمد به گزارشی از قتال اهل ایمان و کفر اشاره می‌کند و اینکه نتیجه این قتال برای هر دو طرف چیست؛ برای اهل کفر، از بین رفتن اعمال و ایجاد فساد و... است و برای مؤمنان، کمک و یآوری خداوند است و مؤمنان را تشویق به قتال و انفاق در راه خدا می‌کند و کفار را تهدید به استبدال می‌کند و همه این‌ها در سوره فتح محقق می‌شود (بقاعی، ۱۴۱۵: ۲۷۳/۱۸-۲۷۴). سیوطی (د ۹۱۱ ق.) در *تناسق الدرر فی تناسب الآیات و السور* به بیان ارتباط منطقی بین این دو سوره اهتمام ورزیده و چنین نگاشته است که اگر فتح - که در سوره فتح اشاره شده - به معنای نصر و پیروزی باشد، این پیروزی در پس یک قتال - که در سوره محمد بیان شده - محقق می‌شود (سیوطی، ۱۴۰۶: ۱۱۷).

در میان معاصران نیز پژوهش در انواع ارتباط این دو سوره، مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفته است؛ از جمله مراغی (د ۱۳۷۱ ق.) در *تفسیر المراغی* سه وجه ارتباط دو سوره را بیان کرده است: اولین وجه همان است که سیوطی نیز اشاره نموده است، دوم آنکه در هر دو سوره از مؤمنان، مخلصان و منافقان مشرک یاد شده است و سوم آنکه در سوره محمد امر به استغفار شده و در سوره فتح وقوع مغفرت ذکر شده است (مراغی، بی‌تا: ۸۰/۲۶). نهاوندی (د ۱۴۲۹ ق.) در *تفسیر نفحات الرحمن* وجه ارتباط دو سوره را چنین بیان کرده است: پایان سوره محمد در بردارنده فضائل مؤمنان در پیروی دین حق و برتری ایشان، و نیز وعده به تکفیر گناهانشان و اصلاح امور دین و دنیایشان است. همچنین ایشان را امر به یاری دین خدا و انفاق در ترویج دین و جهاد در راه او برای دفع دشمنان می‌کند و بشارت به غلبه آن‌ها بر کفر می‌دهد. شروع سوره فتح

با بشارت بر پیامبر ﷺ به فتح مبین به قدرت و تأیید الهی و آنگاه بشارت به فتح مکه یا حدیبیه و یاری بر دشمنان موقوف بر ثبات مؤمنان در یاری پیامبر و انفاق در راه جهاد و بشارت به بخشیدن گناهان و سایر تفضلات بر پیامبر ﷺ و مؤمنان است (نهایندی، ۱۴۲۹: ۶۰۹/۵).

اصلاحی (د ۱۴۱۳) نیز در تفسیر تدبیر القرآن، سوره فتح را تحقق وعده خداوند در آیه ۲۵ سوره محمد دانسته است (اصلاحی، ۱۴۳۰: ۴۳۱/۷). بازرگان در کتاب نظم قرآن (بازرگان، ۱۳۷۵: ۷/۱) و عبدالله دراز در کتاب النبأ العظیم (دراز، ۱۳۹۰: ۱۵۴) نیز معتقدند که سوره فتح و محمد از وحدت سیاق و مضمون برخوردارند و با سوره حجرات در شمار مناسبت مجموعی قرار می‌گیرند. غماری الحسنی (د ۱۴۱۳ ق.) در کتاب جواهر البیان فی تناسب سور القرآن ارتباطات این دو سوره را در معرفی، مذمت و عاقبت منافقان و معرفی، تمجید و عاقبت نیکوی مؤمنان در هر دو سوره می‌داند (غماری حسنی، بی‌تا: ۱۰۲).

ریموند فرین نیز در کتاب رابطه ساختار و تفسیر در قرآن در وجه ارتباط دو سوره به مثابه یک جفت سوره چنین گفته است: دو سوره مدنی محمد و فتح با موضوع مناقشه با مشرکان به هم مرتبط شده‌اند. چندین تناظر دو سوره را کنار یکدیگر قرار می‌دهد: اشاره به پذیرش مؤمنان در بهشت (محمد/ ۶: فتح/ ۵)؛ پراکنده نمودن مردمی که پیام خدا را نمی‌پذیرند (محمد/ ۱۸-۱۶: فتح/ ۱۱-۱۳)؛ تمایز مؤمنان بر اساس نشانه‌های سجده و منافقان بر اساس لحن صدایشان (محمد/ ۳۰: فتح/ ۲۹)؛ همچنین این دو سوره در انتهای بیرونی خود با اشاره به نام پیامبر ﷺ (محمد/ ۲: فتح/ ۲۹) به هم مرتبط شده‌اند (فرین، ۱۳۹۸: ۱۱۵).

فاضل صالح نیز در کتاب تناسب میان سوره‌های قرآن به بیان سه آیه از سوره محمد در کنار سه آیه از سوره فتح پرداخته و تبیین دقیقی از نحوه این ارتباط و اتصال نیاورده است (صالح سامرائی، ۱۳۹۶: ۲۰۳-۲۰۵). همامی نیز در کتاب چهره زیبای قرآن، قائل به ارتباط آیات ابتدای سوره فتح با آیات ۷ و ۸ سوره محمد است که در هر دو از یاری خدا، پیروزی مسلمانان و سرانجام کافران سخن به میان آمده است (همامی، ۱۳۷۵: ۳۱).

۳. گونه‌های تناسب در سوره‌های همجوار فتح و محمد

به طور کلی می‌توان روابط بین این دو سوره را در دو بخش ارائه نمود: یکی روابط این دو سوره در سطح خرد (اجزاء سوره) و دیگری در سطح کلان (کلیت سوره‌ها).

۳-۱. تناسب دو سوره در سطح خرد (اجزاء سوره)

در این بخش به دسته‌بندی و ارائه آن دسته از موضوعات و مضامین مشترک دو سوره که در سطح یک یا چند آیه در دو سوره بررسی شده‌اند، می‌پردازد.

۳-۱-۳. بیان یک معنا با دوگان‌های گفتمانی هدایتگر

در این نوع از ارتباط برای هدایت مخاطبان و بیان دقیق معنا از دوگان‌هایی استفاده می‌شود (برای آشنایی با دوگان‌های گفتمانی هدایتگر، انواع و کارکردهای آن، ر.ک: <http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=41996>). گاهی در یک سوره موضوعی طرح می‌شود که دقیقاً در تقابل با موضوع مطرح در سوره دیگر قرار دارد، اما هر دو موضوع به وحدت منجر می‌شوند؛ زیرا این دو در واقع چیزی جز دو سوی مثبت و منفی یک موضوع نیستند. برخی از این ارتباط با عنوان وحدت در تضاد نیز نام برده‌اند (برای آشنایی بیشتر با تضاد و انواع تقابل، ر.ک: ابن سهل عسکری، ۱۴۰۶: ۳۴۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۹۰-۲۹۱؛ زرکشی، ۱۴۱۵: ۵۰۴-۵۰۵؛ هاشمی، ۱۳۸۹: ۲۲۲؛ صفوی، ۱۳۹۳: ۱۱۸-۱۲۱؛ قاسم، ۱۹۷۹: ۴۱۳-۴۱۷).

الف) تبیین دوگان «ابتغاء رضوان الهی؛ کراهت از رضوان الهی»: یکی از ویژگی‌های مهم مؤمنان که در آیه ۲۹ سوره فتح بیان شده، ابتغاء رضوان الهی است: ﴿... يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا...﴾^{۲۹}. از طرف دیگر، آیه ۱۸ علت رضایت خداوند از مؤمنان را بیعت با پیامبر ﷺ که همان بیعت با خداست و وفادار بودن به آن مطرح کرده است: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ...﴾^{۱۸}. اما سوره محمد در تقابل با آیات مذکور در سوره فتح، یکی از ویژگی‌های منافقان (کراهت رضوان الهی) را علت حبیط اعمالشان می‌داند: ﴿... وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطْ أَعْمَالَهُمْ﴾^{۲۸}. لذا می‌توان بین آیات مذکور دو سوره، نوعی رابطه تقابل برقرار نمود و ارتباط آیات را از نوع وحدت در تضاد دانست.

ب) تبیین دوگان «سیمای همراهان پیامبر ﷺ در برابر سیمای منافقان»: یکی از ارتباطات سوره فتح و محمد، رابطه تقابل سیمای همراهان پیامبر ﷺ و سیمای منافقان است. آیه ۲۹ سوره فتح در وصف مؤمنان وفادار به پیامبر ﷺ است: کسانی که ظاهر آراسته و نورانی داشته و نشانه آن در صورتشان از اثر سجده نمایان است: ﴿... سِيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ...﴾ (۲۹). اما آیه ۳۰ سوره محمد در تقابل با این آیه در وصف منافقان بیمار دلی است که در درون خود کینه شدیدی نسبت به پیامبر ﷺ و مؤمنان دارند و قرآن به آن‌ها هشدار می‌دهد که تصور نکنند همیشه می‌توانند چهره واقعی خود را پنهان کنند و می‌توان آن‌ها را با چهره‌هایشان و حتی از طرز سخنانشان شناخت: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَعَرَفْتَهُمْ بِسِيَمَاهُمْ وَاتَّعَرَفْتَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾ (۳۰).

ج) تبیین دوگان «صادق بودن خداوند؛ عدم صداقت منافقان»: آیه ۲۷ سوره فتح، از صدق سخن الهی و تحقق رؤیای پیامبر ﷺ مبنی بر ورود به مسجد الحرام با امنیت سخن می‌گوید: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...﴾ (۲۷). ولی در آیه ۲۱ سوره محمد در تقابل با این آیه، سخن از عدم صداقت منافقان در برابر سخن خداوند و فرمان جهاد است؛ منافقانی که وقتی فرمان جهاد قطعی می‌شود، از فرمان خداوند سرپیچی می‌کنند: ﴿... فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ﴾ (۲۱).

د) تبیین دوگان «نداشتن مولا و یاور برای مشرکان و کافران؛ مولا بودن خداوند برای مؤمنان»: در آیه ۲۲ سوره فتح، سخن از عدم ولی و مولا و یاور برای مشرکان و کافرانی است که اگر با مسلمانان می‌جنگیدند، شکست خورده و هیچ یار و یآوری نداشتند: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلُوا الْأَدْبَارُ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ (۲۲).

در آیه ۱۱ سوره محمد، سخن از مولا و سرپرست بودن خداوند برای مؤمنان است و در تقابل با آن‌ها، کافران مولا و سرپرستی ندارند: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ (۱۱). در آیه ۱۳ نیز سخن از یاور نداشتن مشرکان مکه و بت پرستان پیشین است: ﴿... أَهْلُكُنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ﴾ (۱۳). واژه «فلا ناصر» در این آیه تهدیدی است برای آن‌ها و جواز جنگ با آن‌ها مطرح گردیده است.

۱. حضرت علی ع می‌فرماید: «کسی چیزی را در دل پنهان نکرد، جز آنکه در لغزش‌های زبان و رنگ رخسارش آشکار خواهد شد» (نهج البلاغه، ۱۳۹۵: ۴۴۷، حکمت ۲۶).

ه) تبیین دوگان «قلوب مؤمنان؛ قلوب کافران و منافقان»: در آیه ۴ سوره فتح، سخن از انزال سکینه در قلوب مؤمنان شرکت کننده در حدیبیه است. آیه ۱۸ نیز اشاره دارد به علم خداوند به آنچه در قلوب مؤمنان بیعت کننده با پیامبر ﷺ است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾؛ ﴿... فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ (قلوب مؤمنان). اما آیات ۱۱ و ۱۲ و ۲۶ در تقابل با آیات ۴ و ۱۸ در بیان دورویی متخلفان حدیبیه و کافران دارای روحیه تعصب جاهلی است: ﴿... يَقُولُونَ بِاللَّسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ (۱۱) ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولَ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَرَزَيْنَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (۱۲)؛ ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾ (۲۶) (قلوب منافقان).

آیات ۱۶ و ۲۴ سوره محمد، مهر بودن و قفل بودن قلب‌های منافقان را بیان کرده است: ﴿... وَأُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ...﴾ (۱۶)؛ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (۲۴) و آیات ۲۰ و ۲۹، بیمار دل بودن منافقان را مطرح کرده است که در تقابل با آیات ۴ و ۱۸ سوره فتح است: ﴿... فَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةَ مُحْكَمَةٍ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ...﴾ (۲۰)؛ ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَانَهُمْ﴾ (۲۹) (قلوب منافقان). رابطه آیات مذکور در سوره محمد با آیات ۴ و ۱۸ سوره فتح، از نوع وحدت در تضاد است.

و) تبیین دوگان «تکفیر سیئات مؤمنان؛ حبط اعمال کافران و منافقان»: در سوره فتح، سخن از بخشیده شدن سیئات اعمال مؤمنان است؛ در حالی که در سوره محمد علاوه بر تکفیر اعمال مؤمنان، صحبت از نابود شدن اعمال صالح کافران و منافقان است. حبط و تکفیر اعمال خوب و بد، دو جریان مهم و پایدار در زندگی انسان است که قرآن ما را نسبت به آن آگاه نموده است. حبط عمل به معنای بطلان عمل و از تأثیر افتادن آن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۹۶/۲) و تکفیر سیئات به معنای پوشاندن و از بین بردن آثار گناهان است (همان: ۱۲۴/۶) و این قابلیت تغییر و تحول تا آخرین روز زندگی که دار تکلیف و عمل است، باقی و برقرار می‌ماند. آیه ۵ سوره فتح، تکفیر و پوشاندن اعمال مؤمنان جاودان در بهشت را مطرح کرده است: ﴿... وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...﴾ (۵). همچنین آیه ۲ سوره محمد نیز تکفیر و پوشاندن اعمال مؤمنان را بیان کرده است: ﴿... كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...﴾ (۲). اما در تقابل این آیات، آیات ۹ و ۳۲ سوره محمد در مورد حبط و نابود شدن اعمال کافران است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (۹)؛

«... وَسِيْحِيْطُ اَعْمَالَهُمْ» (۳۲)، و عبارت «... فَأَخْبِطُ اَعْمَالَهُمْ» (۲۸) در آیه ۲۸ در مورد حبط و نابود شدن اعمال منافقان به خاطر عدم پیروی از دستورات خداوند و پیامبر ﷺ است؛ لذا ارتباط آیات ۹ و ۲۸ و ۳۲ سوره محمد با آیه ۵ سوره فتح از نوع وحدت در تضاد است.

۳-۱-۲. پرداخت یک مضمون (نام مبارک پیامبر اکرم ﷺ در دو سوی سوره‌ها) یکی از انواع ارتباطات مضمونی دو سوره فتح و محمد آن است که هر دو سوره به نام مبارک پیامبر اکرم ﷺ اشاره نموده و یاران ایشان را ستوده‌اند؛ با این تفاوت در بیان که یکی در آغاز و افتتاح کلام (سوره محمد) و دیگری در پایان و اختتام کلام (سوره فتح). در مرتبه مضمونی نیز در سوره محمد از مؤمنان به پیامبر ﷺ و وحی به ایشان سخن گفته شده است: «وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَاٰمَنُوْا بِمَا نَزَّلَ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَاَصْلَحَ بَالَهُمْ» (۲) و در سوره فتح از رسالت و همراهان ایشان: «مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ...» (۲۹).

۳-۱-۳. تناسب مضمونی از گونه «اجمال و تفصیل» و «قاعده و مصداق»

این ارتباط که در آن در یک سوره، مطلبی به صورت مجمل بیان می‌شود و در سوره مجاور تفصیل می‌یابد، از دو زاویه قابل پیگیری است؛ یکی الگوی اجمال و تفصیل و دیگری الگوی قاعده و مثال.

۳-۱-۳-۱. اجمال و تفصیل یک مضمون در دو سوره

دو سوره می‌توانند مکمل هم باشند؛ یکی موضوعی را به اختصار طرح کند، دیگری به تفصیل بدان پردازد و ابعاد و زوایای مختلف آن را تبیین کند.

الف) اجمال و تفصیل سنت الهی بر یاری مؤمنان و نابودی دشمنان: یاری مؤمنان و نابودی دشمنان، سنت لایغیر الهی است که در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره فتح، به صورت اجمال به آن اشاره شده است: «وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلُوْا اَلْاَدْبَارُ ثُمَّ لَا يَجِدُوْنَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيْرًا» (۲۲) «سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَّجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا» (۲۳).

تفصیل این سنت الهی در آیات ۱۰ و ۱۱ سوره محمد بیان گردیده است: «اَقْلَمَ

يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴿١٠﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ ﴿١١﴾. با توجه به آیات ۱۰ و ۱۱ سوره محمد و مطالعه احوال اقوام گذشته روشن می شود که خداوند مؤمنان را یاری می کند - چرا که آن ها خداوند را به عنوان مولا و سرپرست خود انتخاب نموده و دستوراتش را پیروی کرده اند - و کافران و دشمنان اسلام را نابود می کند؛ همان هایی که از دستورات الهی روی برتافته و مولایی ندارند.

ب) اجمال و تفصیل امر به قتال (جهاد) با کفار: در آیه ۱۶ سوره فتح، جنگ با کفار به طور اجمال بیان شده است؛ آن ها یا باید کشته شوند یا تسلیم گردند و راه سومی وجود ندارد: ﴿... سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ...﴾ ﴿١٦﴾. آیه ۴ سوره محمد، روش مقابله و جهاد در برابر کافران را به تفصیل بیان می کند؛ بدین ترتیب که در برابر دشمنان باید شدت عمل داشت و گردن هایشان را زد تا جایی که در هم کوبیده شده و دیگر نیرویی نداشته باشند، سپس اسیران را محکم بست. در ادامه آیه حکم اسیران را نیز بیان می کند: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَخْتَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَصْعَ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ ﴿١٠﴾. در پایان آیه نیز فلسفه جنگ که آزمایش مؤمنان واقعی از دیگران است، همچنین نابود نشدن اعمال شهیدان در راه خدا بیان شده است.

ج) اجمال و تفصیل پیروی منافقان از باطل و هوای نفس: آیه ۱۵ سوره فتح، مجازات و جریمه دنیوی متخلفان حدیبیه را محرومیت از غنائم خیر بیان کرده و فرموده که آن ها حق ندارند برای به دست آوردن غنائم، در پی پیامبر ﷺ و مؤمنان بروند و عبارت ﴿قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا﴾ تأکید مطلب را می رساند: ﴿... دَرُونَا تَتَّبِعُكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا...﴾ ﴿١٥﴾.

در آیه ۳ سوره محمد، واژه «اتبعوا» دوبار تکرار شده: ﴿... الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾ ﴿٣﴾ و ابتدا تبعیت کافران از باطل و سپس تبعیت مؤمنان از حق مطرح شده است. در آیه ۱۴ پیروی کافران از هوای نفسشان: ﴿... وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ ﴿١٤﴾ و در آیه ۱۶ پیروی منافقان از هوای نفسشان بیان گردیده: ﴿... أُولَئِكَ الَّذِينَ

طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٦﴾ و آیه ۲۸ علت حبط اعمال منافقان و عاقبت وخیم آن‌ها را پیروی از کارهایی که سبب خشم الهی است، بیان کرده است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴿٢٨﴾﴾. در تبیین ارتباط آیات مذکور می‌توان گفت که علت تبعیت نکردن از پیامبر ﷺ و سرپیچی از فرمان جهاد، پیروی از باطل و هوای نفس و کارهایی است که سبب خشم الهی می‌شود. آن‌ها در خط پیامبر ﷺ و دستورات الهی نیستند و با شنیدن خبر محرومیتشان از غنائم، به خاطر جهلشان و پیروی از باطل و هوای نفس، نسبت حسادت به پیامبر ﷺ و مؤمنان دادند که با این کار به طور ضمنی نیز پیامبر ﷺ را تکذیب کردند.

۳-۱-۲. قاعده و مصداق یک مضمون در دو سوره

در مواردی یک سوره به ذکر مثال‌هایی از حکم یا قاعده‌ای می‌پردازد که در سوره دیگر به طور کلی بیان شده است؛ مثلاً در سوره مجادله این قانون وضع شده که در نهایت پیروزی از آن خدا و پیامبرش است و چیزی جز شکست و نابودی نصیب مخالفان نخواهد شد و در سوره حشر، این قانون با ارجاع به پاره‌ای حوادث آن زمان تبیین شده است.

الف) قانون و مصداق ایتاء تقوا: در آیه ۱۷ سوره محمد، سخن از افزایش هدایت مؤمنان و بخشیدن روح تقوا به آن‌هاست؛ آن‌چنان که از گناه متنفر شده و به طاعت و نیکی عشق می‌ورزند و خداوند در مقام عمل بر تقوایشان می‌افزاید. آن‌ها در هر دو جنبه اعتقاد و عمل، نقطه مقابل منافقانی هستند که در آیه قبل به آن‌ها اشاره شده است؛ منافقانی که از یک سو بر دلشان مهر است و چیزی نمی‌فهمند، و از سوی دیگر در عمل همواره پیرو هوی و هوس هستند: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴿١٧﴾﴾. آیه ۳۶ نیز بعد از ذکر لهو و لعب بودن زندگی دنیا، بحث ایمان و تقوا را مطرح کرده و فرموده است که اگر ایمان بیاورید و تقوا پیشه کنید، خداوند اجر شما را به نحو کامل و شایسته می‌دهد و در برابر آن اموالتان را نمی‌طلبد: ﴿... وَإِنْ تَوَمَّنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجْرَكُمْ... ﴿٣٦﴾﴾.

آیه ۲۶ سوره فتح، مصداقی از آیات ۱۷ و ۳۶ سوره محمد است و در آن از «الزام

کلمه تقوا» سخن گفته شده است. در این آیه، ملزم ساختن پیامبر ﷺ و مؤمنان به حقیقت تقوا بیان شده که زاینده ایمان و سکینه و التزام قلبی به دستورات خداوند است؛ چرا که آن‌ها شایستگی و اهلیت آن را داشتند، آن‌ها در برابر خشم و تعصب جاهلیت، سرنوشت درخشانی را که خداوند در ماجرای حدیبیه برایشان رقم زده بود، با آتش خشم و جهل نسوزاندند: ﴿... وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا...﴾ (۲۶).

ب) قانون و مصداق یاری خدا: در سوره محمد، یاری خداوند به مؤمنان و استواری گام‌هایشان، مشروط به یاری دین خدا و جهاد با دشمنان و در صف پیامبر ﷺ بودن ذکر شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (۷). مصداق این قانون در دو آیه سوره فتح آمده است؛ در آیه ۱۰ سوره فتح، بیعت با پیامبر ﷺ را بیعت با خداوند معرفی کرده و با عبارت ﴿يُدِّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بر آن تأکید ورزیده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (۱۰) و در آیه ۱۸ (آیه رضوان)، رضایت خداوند را از بیعت کنندگان با پیامبر ﷺ بیان داشته و به ذکر مواهب مادی و معنوی که خداوند به آن‌ها اعطا کرده، پرداخته است: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (۱۸).

ج) قانون و مصداق جهاد به‌عنوان آزمایش الهی برای تشخیص مجاهدان واقعی: آیه ۳۱ و قسمت پایانی آیه ۴ سوره محمد، فلسفه جنگ را که همان آزمایش الهی و تشخیص مجاهدان واقعی و صابران است، بیان کرده است: ﴿... وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ...﴾ (۴): ﴿وَلِتَبْلُوَنَاكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (۳).

در سوره فتح، به تبیین مصداق آن پرداخته شده است؛ بدین معنا که مؤمنان بیعت کننده با پیامبر ﷺ را از منافقان و مشرکانی که سوءظن داشته و پیامبر ﷺ را همراهی نکردند، مشخص می‌کند. آیه ۶ درباره منافقان و مشرکانی است که سوءظن داشتند مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ و یارانش کشته خواهند شد و هرگز به مدینه باز نخواهند گشت: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ...﴾ (۶) و آیات ۱۱ تا ۱۷ به توضیح عملکرد آن‌ها پرداخته است. اما نقطه مقابل آن‌ها، بیعت کنندگان با پیامبر ﷺ هستند؛ کسانی که تا پای جان ایستادگی نموده و پیامبر ﷺ را همراهی

کردند. در آیه ۱۰ فرموده که دست خدا بالای دست آن‌هاست: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾ (۱۰) و آیه ۱۸ رضایت خدا را از آن‌ها بیان داشته است؛ چرا که آن‌ها از امتحان الهی سر بلند بیرون آمده‌اند: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ (۱۸).

(د) قانون و مصداق مانعان راه خدا: آیه ۲۵ سوره فتح، مصداقی از «صدّ عن سبیل الله» را مطرح کرده است: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ... عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (۲۵). در این آیه، سخن از کفاری است که مانع ورود پیامبر ﷺ و مسلمانان به مسجد الحرام و انجام مناسک عمره شدند و اگر به خاطر حفظ جان مؤمنان ناشناخته مقیم مکه نبود، آن‌ها دچار عذاب دردناکی می‌شدند (عذاب دنیوی).

در آیات ۱، ۳۲ و ۳۴ سوره محمد، عبارت ﴿صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ تکرار شده و حال کفاری را بیان می‌کند که مردم را از راه خدا باز داشته و در نتیجه اعمالشان نابود و حبط شده و مورد غفران الهی قرار نمی‌گیرند (عذاب اخروی): ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَصَلَّ أَعْمَالُهُمْ﴾ (۱)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... وَسَيُحِطُّ أَعْمَالُهُمْ﴾ (۳)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ... فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (۳۴). در آیات مذکور با تفاوت در تأکید، نتیجه باز داشتن از فرمان خدا و پیامبر ﷺ، نابود شدن اعمال، حبط اعمال، عدم غفران الهی، و عذاب دردناک بیان شده است.

۳-۱-۴. دو بیان از یک مضمون

در مواردی، یک مضمون در دو سوره با دو بیان متفاوت می‌آید. برخی از این سبک با عنوان گونه‌های مختلف استدلال نیز نام برده‌اند. گاهی دو سوره با استفاده از گونه‌های مختلف استدلال در تأیید یک نظریه مکمل یکدیگرند؛ مثلاً سوره‌های قیامت و انسان هر دو به ضرورت اندیشیدن انسان به روز قیامت می‌پردازند، ولی سوره قیامت وجدان انسانی را به این کار فرا می‌خواند، در حالی که در سوره انسان، به قوه عقل انسان در این باره استناد شده است.

(الف) دو بیان از بی‌احترامی منافقان به پیامبر ﷺ و مسلمانان: آیه ۱۵ سوره فتح، جسارت منافقان مبنی بر متهم کردن پیامبر ﷺ و یارانش به حسادت را مطرح کرده

است. آن‌ها حتی به طور ضمنی نیز پیامبر ﷺ را تکذیب کردند. علت آن نیز فهم اندک و جهلشان است که ریشه تمام بدبختی‌های آن‌هاست: ﴿... فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسُدُونَكَ بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ﴿۱۵﴾.

آیه ۱۶ سوره محمد با عبارت ﴿... مَاذَا قَالِ أَنْفًا...﴾، تعبیر تحقیرآمیز منافقان را در مورد شخص پیامبر ﷺ و سخنانش مطرح کرده و نشان می‌دهد که آن‌ها اصلاً به وحی آسمانی ایمان نیاورده‌اند و علت آن نیز پیروی از هوای نفس و قفل بودن دل‌هایشان است: ﴿... مَاذَا قَالِ أَنْفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ ﴿۱۶﴾.

ب) دو بیان از پیامدهای سرپیچی دستورات خداوند و پیامبر ﷺ: آیه ۱۶ سوره فتح، نتیجه رویگردانی متخلفان حدیبیه از دستور جنگ با قوم نیرومند را عذاب الیم بیان کرده است: ﴿... وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿۱۶﴾، در آیه ۱۷ نیز نتیجه رویگردانی استنشادگان از فرمان جهاد^۱ از دستورات خدا و رسول گرامی، عذاب الیم بیان شده است: ﴿... وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ﴿۱۷﴾.

در آیه ۲۲ سوره محمد، نتیجه رویگردانی از فرمان جهاد، فساد در زمین و قطع پیوند خویشاوندی مطرح گردیده است: ﴿... إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَنَقُضُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ ﴿۲۲﴾. آیه ۳۸ نیز نتیجه سرپیچی از فرمان خداوند مبنی بر انفاق در راه خدا (جهاد با نفس) را جایگزینی گروه دیگر که سخاوتمندانه در راه خدا انفاق می‌کنند، بیان کرده است: ﴿... وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ ﴿۳۸﴾. در آیات مذکور، نتیجه سرپیچی از دستورات خداوند و پیامبر ﷺ از جهات مختلف بیان شده است.

ج) دو بیان از لزوم طاعت خدا و رسول: در آیه ۱۶ سوره فتح، واژه «تطیعوا» خطاب به متخلفان حدیبیه در بیان این است که اطاعت از فرمان جهاد با قوم نیرومند باعث اجر نیکو می‌گردد: ﴿... فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا...﴾ ﴿۱۶﴾. در آیه ۱۷، عبارت ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ خطاب به استنشادگان از جهاد، در بیان این است که اطاعت خدا و رسولش مبنی بر شرکت در جهاد باعث داخل شدن در بهشت می‌گردد: ﴿... وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾ ﴿۱۷﴾.

۱. افراد بیمار، نابینا، و لنگ.

در آیه ۳۳ سوره محمد، واژه «اطیعوا» تکرار شده است. آیه خطاب به مؤمنان است و در بیان هم‌ردیفی اطاعت رسول گرامی با اطاعت خداست. همچنین نتیجه اطاعت از خدا و رسول ﷺ که باطل نشدن اعمال است، بیان شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (۳۳).

(د) دو بیان از دورویی و بیماردل بودن منافقان: آیات ۱۱ و ۱۲ سوره فتح اشاره به وضع منافقانی دارد که با زبان خود چیزی را می‌گویند که در دل ندارند. عذرتراشی آن‌ها برای شرکت نکردن در حدیبیه به خاطر حفظ اموال و فرزندان است؛ در حالی که علت واقعی عدم شرکتشان، سوءظنشان است به اینکه پیامبر ﷺ و یارانش هرگز زنده باز نخواهند گشت: ﴿... يَقُولُونَ بِاللَّيْنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ (۱۱) «بَلْ كَذَّبْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَرَبِّينَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (۱۲). واژه «فی قلوبهم» در آیه ۲۶ نیز حال کافرانی را بیان می‌کند که در دل‌های خود خشم و نخوت جاهلیت داشته و به خاطر همین مانع ورود پیامبر ﷺ و مؤمنان به مسجد الحرام و انجام مناسک عمره شدند: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ...﴾ (۲۶).

در آیه ۱۶ سوره محمد، سخن از مَهر بودن قلب‌های منافقان و پیروی کردن از هوای نفسشان است: ﴿... أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾ (۱۶). در آیه ۲۰، سخن از بیماردل بودن منافقان و عکس‌العمل آن‌ها موقع شنیدن فرمان جهاد است: ﴿... فَإِذَا أَنْزَلْتُمْ سُورَةَ مُحْكَمَةً وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ...﴾ (۲۰). در آیه ۲۴ نیز سخن از عدم تدبیر در قرآن و قفل بودن دل‌های منافقان است: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (۲۴) و در آیه ۲۹ نیز سخن از بیماردل بودن منافقان و کینه شدید آن‌ها نسبت به پیامبر ﷺ و مؤمنان است: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَانَهُمْ﴾ (۲۹).

(ه) دو بیان از قاطعیت و عدم سازش مسلمانان در برابر دشمنان: آیه ۱۶ سوره فتح، راه توبه متخلفان حدیبیه را جنگ با قومی نیرومند و جنگجو و کفار می‌داند تا اینکه کشته شده یا تسلیم شوند و شق سومی وجود ندارد، و اطاعت از فرمان جهاد باعث اجر نیکو، و سرپیچی از آن باعث عذاب دردناک الهی است: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُنُدَعُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ...﴾ (۱۶). آیه ۲۹ نیز در بیان ویژگی‌های یاران خاص پیامبر ﷺ، همان مؤمنان دارای عمل صالح می‌فرماید که آن‌ها در برابر

دشمنان سختگیر و قاطع، اما در میان خودشان مهربان‌اند: ﴿... وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ (۲۹).

آیه ۴ سوره محمد، دستور جنگ با کافران را چنین مطرح می‌کند که گردن‌هایشان را بزنید تا اینکه آن‌ها را در هم کوبیده و اسیران را محکم ببندید، سپس یا بر آن‌ها منت گذاشته و آزادشان کنید یا در برابر آزادی، از آن‌ها فدییه بگیرید تا اینکه جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْتَبْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...﴾ (۴). آیه ۳۵ نیز با تأکید بر برتری مسلمانان بر کفار و اینکه خداوند با آن‌هاست و از ثواب اعمالشان چیزی را کم نمی‌کند، به آن‌ها دستور می‌دهد که هرگز در برابر دشمنان سست نشده و آن‌ها را به صلح ذلت‌بار دعوت نکنند: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (۳۰). آیات مذکور دو سوره، قاطعیت و عدم سازش در برابر دشمنان اسلام را از جهات مختلف بیان می‌کند.

(و) دو بیان از برتری دین اسلام: در آیه ۲۸ سوره فتح، برتری و غلبه دین اسلام بر همه ادیان به خاطر هدایت و حق بودن آن بیان شده است: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...﴾ (۲۸).

آیه ۳۵ سوره محمد با بیان قاطعیت مسلمانان در برابر دشمنان و عدم سازش و صلح ذلت‌بار با آن‌ها، برتری مسلمانان بر دشمنان و همراهی خداوند با آنان و کاسته نشدن ثواب اعمالشان را مطرح کرده است: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (۳۰). آیات مذکور دو سوره، به غلبه دین اسلام بر همه ادیان و قاطعیت و عدم سازش مسلمانان در برابر دشمنان به دلیل برتری مسلمانان بر دشمنان به گونه‌های مختلف استدلال اشاره دارد.

(ز) دو بیان از مغفرت و آمرزش الهی: در آیه ۲ سوره فتح، سخن از مغفرت پیامبر گرامی است: ﴿لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...﴾ (۲). آیه ۱۱ در بیان حال اعراب بادیه‌نشین است که از همراهی پیامبر ﷺ تخلف نموده و از پیامبر ﷺ طلب آمرزش می‌کنند: ﴿... فَاسْتَغْفِرْ لَنَا...﴾ (۱۲). آیه ۱۴ نیز با تأکید بر غفاریت و رحمانیت خداوند در پایان آیه، سخن از غفران یا عذاب الهی طبق اراده خداوند می‌گوید: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا رَحِيمًا ﴿١٤﴾. آیه ۲۹ نیز وعده مغفرت و اجر عظیم را به مؤمنان دارای عمل صالح بیان می‌کند: ﴿... وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٩﴾﴾.

در آیه ۱۵ سوره محمد بعد از ذکر مواهب مادی که به بهشتیان و متقین وعده داده شده، مسئله آموزش پروردگار مطرح گردیده که از همه بالاتر است: ﴿... وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ... ﴿١٥﴾﴾. آیه ۱۹ نیز بعد از ذکر مسئله توحید که آثارش در آیات قبل بیان شده، خطاب به پیامبر ﷺ می‌گوید: برای گناه خود و مردان و زنان مؤمن استغفار کن: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴿١٩﴾﴾. آیه ۳۴ نیز تداوم کفر کافران تا زمان مرگشان و عدم غفران الهی را مطرح کرده است: ﴿... ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴿٣٤﴾﴾. مغفرت و آمرزش الهی در آیات دو سوره به گونه‌های مختلف استدلال مورد تبیین قرار گرفته است.

۳-۱-۵. بیان یک موضوع در دو سوره با تکیه بر یکی از جوانب

در پاره‌ای موارد، هر دو سوره بر جنبه‌های مختلف یک موضوع تأکید می‌ورزند. سوره‌های بقره و آل عمران شاهد خوبی برای این موضوع‌اند. هر دو سوره به اهل کتاب پرداخته‌اند که سوره بقره بر یهود، و سوره آل عمران بر نصاری تأکید دارد. الف) متخلفان از جنگ، مرتدان از دین؛ دو روی منافقان: در هر دو سوره به منافقان اشاره شده است؛ با این تفاوت که در یکی با محوریت واژه «مخلفون» و دیگری با محوریت واژه «ارتدوا». در آیات ۱۱ و ۱۵ سوره فتح از منافقان با عنوان «مخلفون» یاد شده؛ کسانی که از فرمان جنگ باز گشته و پیامبر ﷺ را همراهی نکردند. آیه ۱۱ بیانگر عدم صداقت آن‌ها برای حضور در جنگ است: ﴿سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ... يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ... ﴿١١﴾﴾ و آیه ۱۵ نمودی از این دورویی و عدم صداقتشان را که نسبت دادن حسادت به پیامبر ﷺ و یارانش است، مطرح کرده است: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ... فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْسَدُونَكَ... ﴿١٥﴾﴾.

در آیه ۲۵ سوره محمد از منافقان با عنوان مرتد یاد شده است؛^۱ کسانی که از دین

۱. به قرینه آیات قبل و بعد، منظور از مرتد منافقان هستند.

بازگشتند؛ همان‌هایی که بعد از روشن شدن هدایت، پشت به حق کرده و تحت تأثیر وسوسه‌های شیطان از فرمان جهاد سرپیچی کردند و با مخالفان، توطئه‌گری و اعلام همکاری نمودند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ...﴾ (۲۵). آیات ۲۹ و ۳۰ با طرح استفهام انکاری، آشکار شدن درون و باطن منافقان از چهره‌هایشان را مطرح کرده که حتی می‌توان آن‌ها را از طرز سخنانشان نیز شناخت و نمود آن چنان که گفتیم، در آیه ۱۵ سوره فتح بیان گردیده است: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَافَهُمْ﴾ (۲۹) ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ...﴾ (۳۰). آیات مذکور ویژگی منافقان را از دو جهت تخلف از جنگ و ارتداد از دین، مورد تأکید قرار داده است.

ب) فرار از فرمان جنگ و لعنت الهی؛ دو روی عملکرد منافقان: آیه ۶ سوره فتح، حال منافقان و مشرکانی را بیان می‌کند که به خداوند سوءظن داشته، به خاطر ترس از مرگ، از همراهی با پیامبر ﷺ در حدیبیه خودداری کردند. لذا خداوند بر آن‌ها غضب نموده و از رحمت خود دورشان ساخته و جهنم را برایشان آماده کرده است: ﴿...الظَّالِمِينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ...﴾ (۶). آیه ۲۳ سوره محمد، حال منافقانی را بیان می‌کند که از فرمان جنگ فرار کردند؛ لذا خداوند آن‌ها را از رحمت خود دورشان ساخته و گوش‌هایشان را کر و چشم‌هایشان را کور کرده است: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾. هر دو آیه در بیان حال منافقان و مشرکانی است که به دلیل سوءظن به خداوند و فرار از فرمان جنگ، مورد لعنت الهی قرار گرفتند.

ج) عدم شرکت منافقان در جنگ و علل و نتایج آن: در هر دو سوره به عدم شرکت منافقان در جنگ و علل و نتایج آن اشاره شده است. اما در هر یک از دو سوره به یکی از ابعاد این مسئله تأکید شده است. آیه ۱۵ سوره فتح، نتیجه رویگردانی منافقان از پیامبر ﷺ مبنی بر محرومیت آن‌ها از غنائم خیر که اختصاص به شرکت‌کنندگان حدیبیه داشت، و همچنین عکس‌العمل منافقان در برابر محرومیت از غنائم خیر مبنی بر متهم کردن پیامبر ﷺ و یارانش به حسادت را مطرح کرده است. بدین ترتیب آن‌ها حتی به طور ضمنی نیز پیامبر ﷺ را تکذیب کردند و به تعبیر قرآن، آن‌ها عقل و

فهمشان کم است و حقایق را آن طور که باید در نمی‌یابند و ریشه تمام بدبختی‌هایشان، جهل و نادانی آن‌ها در مورد خدا و عدم معرفت مقام پیامبر ﷺ و عصمتش و... است: ﴿... يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ...﴾ (۱۰) ﴿علت رویگردانی از پیامبر ﷺ؛﴾ ﴿... قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ...﴾ (۱۰) ﴿نتیجه رویگردانی از پیامبر ﷺ؛﴾ ﴿... فَسَيَقُولُونَ بَلْ نَحْنُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (۱۰) ﴿عکس‌العمل منافقان در برابر کلام خدا و علت عکس‌العملشان).﴾

آیات ۲۲ تا ۲۵ سوره محمد، نتیجه رویگردانی منافقان از پیامبر ﷺ و عدم شرکتشان در جنگ را بازگشت به جاهلیت و برنامه‌های جاهلی یعنی فساد در زمین و بریدن از خانواده و خویشاوندانشان ذکر می‌کند. آن‌ها از رحمت خدا دور هستند، گوش‌هایشان کر و چشم‌هایشان کور است؛ لذا حقایق را نمی‌بینند. علت انحرافشان نیز عدم تدبیر در قرآن یا قفل بودن دل‌هایشان است، به گونه‌ای که هیچ حقیقتی در آن نفوذ نمی‌کند؛ همچنین زینت یافتن اعمال زشتشان توسط شیطان و فریفته شدن آن‌ها با آرزوهای طولانی است: ﴿... إِنَّ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ (۲۲) ﴿نتیجه سرپیچی از پیامبر ﷺ؛﴾ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ﴾ (۲۳) ﴿نتیجه سرپیچی از پیامبر ﷺ؛﴾ ﴿أَقْبَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (۲۴) ﴿علت رویگردانی از پیامبر ﷺ؛﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ﴾ (۲۵) ﴿علت رویگردانی از پیامبر ﷺ).﴾ در آیات مذکور دو سوره، علل و نتایج عدم شرکت منافقان در جنگ با تفاوت در تأکید بیان شده است.

۳-۱-۶. ارتباطات مضمونی دو سوره از گونه مقدمه و نتیجه

برخی سوره‌ها بدین صورت مکمل یکدیگرند که یکی مقدمات موضوع را طرح می‌کند و دیگری نتیجه را استنتاج می‌کند؛ مثلاً سوره فیل حمایت خداوند از کعبه را در برابر حمله بیگانه یادآوری می‌کند و نتیجه در سوره بعدی عرضه می‌شود که بنابراین قریش باید فقط پروردگار کعبه را پرستند.

الف) زیادت ایمان، مقدمه زیادت هدایت: در آیه ۴ سوره فتح، سخن از ازدیاد ایمان مؤمنان شرکت‌کننده در حدیبیه است و هدف از انزال سکنه بر قلوب آن‌ها را

به عنوان یکی از مواهب صلح حدیبیه، ازدیاد ایمانشان مطرح کرده است و با توجه به تعبیرات آیه، این آرامش و ازدیاد ایمان حاصل از آن، بیشتر جنبه اعتقادی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۱۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷/۲۲): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَيَزِدَّاؤُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...﴾^۱.

آیه ۱۷ سوره محمد، زیادت هدایت مؤمنانی را مطرح کرده که روزبه‌روز بر هدایتشان افزوده شده، آن چنان که از گناه متنفر گردیده و به طاعت و نیکی عشق ورزیده‌اند و در مقام عمل بر تقوایشان می‌افزاید. تعبیر زیاد شدن هدایت در این آیه با مقابله‌ای که با آیه قبل از خود دارد، بیانگر بالا بردن درجه ایمان است که مربوط به تکمیل در ناحیه علم است و دادن تقوا مربوط به ناحیه عمل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۶/۱۸): ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾^۲. با توجه به آیات مذکور می‌توان نتیجه انزال سکینه بر قلوب مؤمنان و ازدیاد ایمان را که در سوره فتح بیان شده، افزایش هدایت مؤمنان و بخشیدن روح تقوا به آن‌ها در مرحله عمل دانست که در سوره محمد مطرح شده است.

ب) استغفار نبی مکرم ﷺ مقدمه تحقق مقام مغفرت: شاید بتوان موضوع استغفار پیامبر اکرم ﷺ را نیز در همین راستا بازخوانی کرد. مقدمات آن در سوره محمد بیان شده و به نتیجه در سوره فتح اشاره شده است. آیه ۲ سوره فتح، یکی از مواهب صلح حدیبیه به پیامبر ﷺ را چنین بیان کرده است: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ...﴾^۳؛ «تا خداوند ببخشد گناهان گذشته و آینده‌ات را [که به خاطر دعوت توحید به تو نسبت می‌دادند، و حقایق تو را ثابت کند]». آیه ۱۹ سوره محمد خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿... وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾^۴؛ «برای گناه خود و مردان و زنان مؤمن استغفار کن...». ^۱ در پایان آیه نیز علت طلب عفو از خداوند را علم خداوند به همه چیز می‌داند. در آیات دو سوره، استغفار و ذنب پیامبر ﷺ از جنبه‌های مختلف مورد تأکید قرار گرفته است.

۱. ذنب پیامبر ﷺ و طلب استغفار پیامبر ﷺ می‌تواند اشاره باشد به مسئله ترک اولی و یا اینکه سرمشقی است برای مسلمانان. طلب استغفار پیامبر ﷺ برای مردان و زنان مؤمن نیز اصل شفاعت در دنیا و آخرت و اهمیت مسئله توسل را مطرح می‌کند.

۲-۳. تناسب دو سوره در سطح کلان؛ دو سوره تصریف یکدیگر

علاوه بر ارتباطاتی که در سطح خرد یا اجزاء سوره وجود دارد، در یک بررسی کلی و ناظر به تمامیت دو سوره می‌توان به این مطلب اشاره نمود که این دو سوره در ارتباط مضمونی کلان، به دنبال بررسی و تبیین سه گروه مؤمنان، منافقان و کفار از ابعاد مختلف همچون ویژگی‌ها و عاقبت هر یک از ایشان هستند. به عبارت دیگر، این دو سوره تصریف یکدیگر محسوب می‌شوند. در تعریف اصطلاح تصریف گفته‌اند:

- «تصریف، این است که مثال‌ها را به انواع مختلف بیان کنند تا مردم درباره آن‌ها بیندیشند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۱۵).

- «تصریف، بیانات مختلفی است که قرآن از یک واقعیت دارد؛ مثلاً مسئله وعید و مجازات مجرمان را گاهی در لباس بیان سرگذشت امت‌های پیشین و گاهی به صورت خطاب به حاضران و گاهی در شکل ترسیم حال آن‌ها در صحنه قیامت و گاه به لباس‌های دیگر بیان می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۱/۱۳).

- «تصریف به معنای برگرداندن و دوباره آوردن و با بیان‌های مختلف و اسلوب‌های گوناگون ایراد کردن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱۳).

۱-۲-۳. تصریف ویژگی‌ها و سرنوشت مؤمنان در سوره فتح و محمد

یکی از مضامینی که هر دو سوره در صدد بیان با روش خاص خود هستند، ویژگی‌ها و سرنوشت مؤمنان است. ویژگی‌های مؤمنان در سوره فتح عبارت‌اند از: ازدیاد ایمان (آیه ۴)، بیعت با پیامبر ﷺ و وفادار بودن به آن (آیه ۱۰)، انعطاف‌ناپذیری در برابر دشمنان اما مودت میان خودشان، دائم در حال رکوع و سجود بودن، در طلب فضل و رضای خدا بودن، آشکار بودن اثر سجده در سیمایشان، استحکام، استقلال و خلاقیت آن‌ها، ایمان و عمل صالح (آیه ۲۹).

سوره فتح سرنوشت مؤمنان را چنین بیان می‌کند: داخل شدن در بهشت و تکفیر سیئات (آیه ۵)، بودن دست خدا بالای دستشان (آیه ۱۰)، پاداش عظیم (آیه ۱۰)، رضایت خدا از آن‌ها (آیه ۱۸)، انزال سکینه و آرامش (آیات ۴، ۱۸ و ۲۶)، فتح قریب (آیات ۱۸ و ۲۷)، وعده غنائم زیاد (آیات ۱۹-۲۰)، کوتاه کردن دست دشمنان از آن‌ها و هدایت به صراط مستقیم (آیه ۲۰)، پیروزی بر دشمنان در دل مکه (آیه ۲۴)، حفظ جان مؤمنان ناشناخته

مکه برای وحدت مؤمنان (آیه ۲۵)، ملزم شدن به تقوا (آیه ۲۶)، ورود به مسجدالحرام با آرامش و انجام مناسک حج (آیه ۲۷)، وعده آمرزش و اجر عظیم (آیه ۲۹).

ویژگی‌های اهل ایمان در سوره محمد عبارت‌اند از: ایمان و عمل صالح و ایمان به آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده (آیه ۲)، تبعیت از حق (آیه ۳)، داشتن دلیل روشن از سوی پروردگار (آیه ۱۴)، برتر بودن (آیه ۳۵).

سرنوشت مؤمنان در سوره محمد چنین بیان شده است: چشم‌پوشی خداوند از گناهان (تکفیر سیئات) و اصلاح کارها (آیه ۲)، یاری خدا به آن‌ها و استواری گام‌هایشان (آیه ۷)، افزایش هدایت و بخشیدن روح تقوا به آن‌ها (آیه ۱۷)، مولایشان خداست (آیه ۱۱)، دادن اجر و پاداش به آن‌ها و طلب نکردن اموالشان (آیه ۳۶)، ورود به بهشت (آیه ۱۲)، همراه بودن خدا با آن‌ها و کاسته نشدن از ثواب اعمالشان (آیه ۳۵).

۲-۲-۳. تصریف و ویژگی‌ها و سرنوشت منافقان در سوره فتح و محمد

ویژگی‌های منافقان در سوره فتح چنین نشان داده شده است: داشتن سوءظن مبنی بر کشته شدن پیامبر ﷺ و یارانش و عدم بازگشت آن‌ها به مدینه (آیات ۶ و ۱۱-۱۲)، عذرتراشی آن‌ها مبنی بر حفظ مال و فرزندان (آیه ۱۱)، خواستار شدن تغییر کلام الهی (آیه ۱۵)، نسبت دادن حسادت به پیامبر ﷺ و یارانش به علت فهم اندکشان (آیه ۱۵)، راه توبه آن‌ها شرکت در جنگ‌های آینده (آیه ۱۶).

سرنوشت منافقان در سوره فتح به این صورت آمده است: عذاب آن‌ها، غضب الهی بر آن‌ها، لعنت الهی بر آن‌ها، آماده شدن جهنم برای آن‌ها (آیه ۶)، عدم برخورداری آن‌ها از غنائم اختصاصی اهل حدیبیه (آیه ۱۵)، عذاب الیم (آیات ۱۶-۱۷).

ویژگی‌های منافقان در سوره محمد چنین بیان شده است: ترک حقیقت (زدن مهر بر دل‌هایشان) و پیروی از هوای نفس (آیه ۱۶)، ترس از جهاد (آیه ۲۰)، سرپیچی از پیامبر ﷺ (آیه ۲۲)، عدم تدبیر در قرآن و قفل بودن قلب‌هایشان (آیه ۲۴)، پشت کردن به حقیقت (آیه ۲۵)، اطاعت از کافران در برخی امور (آیه ۲۶)، پیروی از آنچه موجب خشم خدا می‌شود و کراهت از آنچه موجب خشنودی خداست (آیه ۲۸)، بیماردل بودن (آیه ۲۹).

سرنوشت منافقان در سوره محمد این گونه تصویر شده است: سزاوارتر بودن به مرگ (آیه ۲۰)، فساد در زمین و بریدن از خانواده و خویشان (آیه ۲۲)، دور بودن از رحمت خدا و کر بودن گوش‌ها و کور بودن چشم‌هایشان (آیه ۲۳)، نفوذ شیطان در آن‌ها به خاطر اطاعت از کافران (آیه ۲۵)، جان دادن سخت آن‌ها (آیه ۲۷)، حبط اعمالشان (آیه ۲۸)، آشکار کردن کینه‌هایشان (آیه ۲۹).

۳-۲-۳. تصریف ویژگی‌ها و سرنوشت کفار در سوره فتح و محمد

در سوره فتح، ویژگی‌های کفار چنین بیان شده است: باز داشتن پیامبر ﷺ و یارانش از ورود به مسجدالحرام و انجام مناسک عمره (آیه ۲۵)، داشتن حمیت جاهلیت (آیه ۲۶). سرنوشت کفار نیز در این سوره چنین ترسیم شده است: آتش فروزان (آیه ۱۳)، شکست خوردن و نداشتن ولی و یاور (آیه ۲۲)، عذاب دردناک (آیه ۲۵).

در سوره محمد، ویژگی‌های کفار چنین شمرده شده است: باز داشتن از راه خدا (آیات ۱، ۳۲ و ۳۴)، تبعیت از باطل (آیه ۳)، کراهت از آنچه خدا نازل کرده (آیه ۹)، اخراج رسول (آیه ۱۳)، تبعیت از هوای نفس (آیه ۱۴)، جدا کردن راه خود از رسول خدا (آیه ۱۶)، بهره‌گیری از متاع زودگذر دنیا و خوردن همچون چهارپایان (آیه ۱۲).

سرنوشت کفار در سوره محمد این گونه بیان شده است: حبط و نابود شدن اعمالشان (آیات ۱، ۸، ۹ و ۳۲)، هلاکت آن‌ها (آیه ۱۰)، بی‌یاور بودن (آیه ۱۱ و ۱۳)، آمرزیده نشدن (آیه ۳۴)، مردن در حال کفر (آیه ۳۴) و جایگاهشان که آتش است (آیه ۱۲).

نتیجه‌گیری

۱- با تلفیق کوشش‌های قرآن‌شناسان قدیم و جدید در باب ارتباط خطی سوره‌های قرآن می‌توان به تحول بسیار خوب در دانش تناسب سوره‌ها رسید.

۲- در سطح ارتباطات خرد لفظی و معنایی در دو سوره محمد و فتح، الگوی تقابل‌های گفتمانی هدایتگر، الگوی اجمال و تفصیل، و الگوی بیان متفاوت از یک معنا، مهم‌ترین انواع ارتباط‌ها هستند.

۳- تصریفی بودن محتوای این دو سوره نسبت به یکدیگر نشان می‌دهد که ساختار

و حیانی قرآن کریم، ساختاری منحصر به فرد و چندلایه است.
 ۴- یکی از الگوهای تدوین سوره‌ها در قرآن کریم، تصریفی بودن محتوای سوره‌های همجوار است.

۵- از پژوهش‌های بعدی درباره این دو سوره، بررسی ترتیب نزول این دو سوره است؛ یعنی کدام‌یک در نزول مقدم بر دیگری است. البته در رسیدن به این هدف، از نتایج این پژوهش می‌توان بهره برد.

۶- پیشنهاد می‌شود که الگوی پژوهش حاضر بر سایر سوره‌های قرآن نیز اجرایی شود تا بتوان ابعاد تازه‌تری از ساختار و معماری قرآن را ترسیم نمود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، علویون، ۱۳۹۵ ش.
۲. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، قم، محمدامین، ۱۳۹۵ ش.
۳. ابن سهل عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، کتاب الصناعتین؛ الكتابة و الشعر، تحقیق علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن عادل دمشقی، ابوحفص عمر بن علی، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، به کوشش محمود محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق.
۶. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۷. همو، تفسیر النهر الماد من البحر المحيط، بیروت، دار الجنان، ۱۴۰۷ ق.
۸. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن، چاپ پنجم، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰ م.
۹. اصلاحي، امین احسن، تدبیر القرآن، به اهتمام حسن خاور، لاهور، فاران، ۱۴۳۰ ق.
۱۰. بازرگان، عبدالعلی، نظم قرآن، تهران، قلم، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. برزگر، محمد، و عباس همای، «ساختار سبع مثنائی قرآن کریم (نظریه‌ای جدید در باب چینش سوره‌ها)»، مجله پژوهش دینی، شماره ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۱۲. بقاعی، برهان‌الدین ابوالحسن ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. تقفی غرناطی، ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن زبیر، البرهان فی تناسب سور القرآن، تحقیق محمد شعبانی، مغرب، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. حزی، ابوالفضل، «درباره کتاب انسجام در قرآن: مطالعه مفهوم نظم در تدبیر در قرآن اثر اصلاحي»، ماهنامه کتاب ماه دین، شماره ۱۶۳، اردیبهشت ۱۳۹۰ ش.
۱۵. خرقانی، حسن، «تناسب و ارتباط میان سوره‌های قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۱-۲۲، بهار و تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۶. دزاز، محمد عبدالله، النبأ العظیم، کویت، دار القلم، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، چاپ دوم، قاهره، بی‌نا، ۱۳۶۸ ق.
۱۸. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش سعید المنسوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. همو، تناسق الدرر فی تناسب السور، تحقیق عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۲۱. صالح سامرائی، فاضل، تناسب میان سوره‌های قرآن کریم، ترجمه عبدالجبار غواصی، تهران، ایلاف، ۱۳۹۶ ش.
۲۲. صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، چاپ پنجم، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۳ ش.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. عطا حسن، سامی، المناسبات بین الآیات و السور فوائدها و انواعها و موقف العلماء منها، بیروت، جامعة آل البيت ع، بی تا.
۲۶. غماری حسنی، ابوالفضل عبدالله محمد صدیق، جواهر البیان فی تناسب سور القرآن، قاهره، مکتبه القاهره، بی تا.
۲۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. فرین، ریموند، رابطه ساختار و تفسیر در قرآن (مطالعه‌ای بر تقارن و انسجام در متن مقدس اسلام)، ترجمه سمیه محمدیان، تهران، مؤسسه آموزشی تألیفی ارشدان، ۱۳۹۸ ش.
۲۹. قاسم، محمد احمد یوسف، الاعجاز البیانی فی ترتیب آیات القرآن الکریم و سوره، قاهره، دار المطبوعات الدولیه، ۱۹۷۹ م.
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. قطان، مناع، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ ق.
۳۲. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۳. مسلم، مصطفی، مباحث فی التفسیر الموضوعی، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۵. نظام‌الدین نیشابوری (نظام الاعرج)، حسن بن محمد بن حسین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تفسیر نیشابوری)، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. نهاوندی، محمد بن عبدالرحیم، نفعات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۲۹ ق.
۳۷. هاشمی، سیداحمد، جواهر البلاغه، قم، دار العلم، ۱۳۸۹ ش.
۳۸. همای، عباس، چهره زیبای قرآن؛ پژوهشی پیرامون تناسب آیات، اصفهان، بصائر، ۱۳۷۵ ش.

الگوی عوامل مؤثر در سیر نگارش‌های علوم قرآن (قرن ۶ تا ۱۰) در قالب نظریه مبنایی*

- نجمه نجم^۱
- مهدی مهریزی طرقي^۲
- محمدعلی مهدوی راد^۳
- سیدمحمدعلی ایازی^۴

چکیده

بررسی حاضر از رویکرد تفسیرگرایی فکری، علمی و اجتماعی به فهم و تحلیل عوامل تأثیرگذار در سیر تطورات نگارش‌های علوم قرآن می‌پردازد. هشت کتاب علوم قرآن در قرن ۶ تا ۱۰ با قید تأثیرگذاری در دوره خود، محل بررسی در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (n.najm313@yahoo.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (toosi217@gmail.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران (mahdavirad@ut.ac.ir).
۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (ayazi1333@gmail.com).

این تحقیق بوده است. از روش اسنادی و تحلیل تاریخی در انجام عملیات تحقیق، و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات و ارائه الگوی نهایی، از نظریه مبنایی (GT) استفاده شده است. یافته‌های به دست آمده شامل ۱۸ مقوله در سیر تطور بوده که به تفکیک عوامل با ضریب تأثیر بالا، متوسط و کم بیان شده است. همچنین الگوی نهایی عوامل مؤثر در تطور سیر نگارش‌های علوم قرآن در قالب نظریه مبنایی ارائه شده و اجزاء آن عبارت‌اند از: عوامل علی شامل شخصیت فردی نویسنده، تخصص علمی نویسنده، عوامل فرهنگی اجتماعی دوره نویسنده، هم‌نشینان نویسنده و تأثیرپذیری وی از مصادر و نویسندگان قبل و تأثیرگذاری نویسنده بر مصادر و نویسندگان بعد، هویت و اصالت متن نگارشی - اعم از ساختار، کارکرد و محتوا: عوامل زمینه‌ای مثل شرایط زمان و مکان جغرافیایی، مهاجرت و مسافرت‌های متعدد نویسنده، جامعیت عناوین منبع، قدمت و شهرت نگارش و نویسنده: عوامل میانجی مثل شخصیت اخلاقی نویسنده، عوامل سیاسی و اقتصادی دوره وی، حریت و آزاداندیشی یا تعصب نویسنده. در ضمن راهبردها و پیامدهای حاصل نیز بیان شده است.

واژگان کلیدی: علوم قرآن، تحلیل تاریخی، عوامل تأثیرگذار، تطور نگارش‌ها، نظریه مبنایی، قرن ۶ تا ۱۰.

مقدمه

در بررسی سیر تاریخی منابع علوم قرآن در دوره‌های مختلف، تغییرات ساختاری، کارکردی و حتی محتوایی بوده است. تغییر و تحولات رصدشده در نگاه اول، عمدتاً ناشی از عوامل و عناصر تحول‌زای شخصی در اندیشه، تخصص و مذهب نویسنده و شرایط پیرامونی او از ابعاد مختلف بوده که در بسیاری از موارد، تحت اقتضائات زمانی و مکانی متفاوت رخ داده است. درک و بررسی این تغییر و تحولات و به عبارتی تطور در سیر نگارش‌های منابع علوم قرآن، نیازمند مطالعاتی روشمند با پشتوانه‌های نظری و مبتنی بر اتخاذ رویکردی پارادایمی و منسجم است.

مرتبط‌ترین کتاب با دغدغه مذکور، فرهنگ‌نامه علوم قرآن (علوم و تألیفات)^۱ است.

۱. این کتاب، حاصل رساله دکتری ابراهیم اقبال با عنوان «سیر تطور علوم قرآن» بوده که توسط انتشارات امیرکبیر و شرکت چاپ و نشر بین‌الملل در سال ۱۳۸۵ به چاپ رسیده است.

سیر تطور در این کتاب به صورت گزارش تألیفات و تغییرات کمی منعکس شده و از هدف این تحقیق فاصله دارد. کتاب *سیر نگارش‌های علوم قرآنی* (مهدوی راد، ۱۳۸۴) به گونه‌ای است که به شکل سخت‌افزاری، اطلاعات لازم در زمینه سیر نگارش‌های علوم قرآن را در اختیار جامعه علمی قرار داده است. اما دغدغه این تحقیق، بازکاوی پدیده‌های تاریخی و تجزیه و تحلیل منابع و نویسندگان در جهت جستجوی عوامل تغییر و تطور در سیر نگارش‌های علوم قرآن است. این نوع بررسی به گونه‌ای بخش نرم‌افزاری این شناخت بوده و طبق جستجوی انجام‌شده تا کنون بدان پرداخته نشده است. این پژوهش در صدد است به طبقه‌بندی روشمند عوامل مؤثر در تطور نگارش‌های مهم علوم قرآن بپردازد.

مطالعه حاضر با رویکردی کیفی و مبتنی بر روش نظریه‌مبنایی^۱ مدل عوامل تطور را بر اساس داده‌ها و کدهای به دست‌آمده از بررسی «مهم‌ترین منابع قرن ۶ تا ۱۰» به سرانجام می‌رساند. جمع‌آوری داده‌های آن به روش اسنادی بوده و برای تحلیل داده‌ها از شیوه استراس و کوربین در نظریه‌مبنایی استفاده شده است. روش نظریه‌مبنایی را تلاش برای یافتن مدلی دانسته‌اند که به طور استقرایی از مطالعه موضوع یا پدیده‌ای به دست می‌آید. در این روش از طریق گردآوری منظم اطلاعات و تجزیه و تحلیل داده‌هایی که از موضوع مورد بحث به دست آمده، مدل ارائه و جمع‌بندی آن صورت می‌گیرد (ر.ک: استراس و کوربین، ۱۳۸۵: ۲۲). روایی پژوهش حاضر به چند روش کنترل یا اعتباریابی توسط اعضا^۲، استفاده از تکنیک ممیزی^۳ و زاویه‌بندی نظری انجام می‌شود (ر.ک: محسنی تبریزی، ۱۳۹۵: ۲۸۵-۲۸۶). با توجه به اینکه هدف اصلی این مقاله، توسعه نظریه‌ای در باب فهم عوامل تطور در سیر نگارش‌های تأثیرگذار علوم قرآن در دوره زمانی سده ۶ تا ۱۰ است، با روش کیفی نظریه‌مبنایی عوامل مؤثر در تطور در قالب علی، زمینه‌ای، میانجی، راهبردها و پیامدهای آن بیان می‌گردد (ر.ک: همان: ۱۳۴-۱۵۰: ابوالمعالی، ۱۳۹۱: ۳۷۶-۴۰۸: محمدپور، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۴-۳۴۲).

1. Grounded theory.
2. Member check.
3. Auditing.

بدین ترتیب سؤالات این مقاله عبارت‌اند از: عوامل مؤثر و غیر مؤثر در سیر نگارش‌های علوم قرآن قرن ۶ تا ۱۰ کدام‌اند؟ طبقه‌بندی و الگوی عوامل مؤثر در سیر تطور نگارش‌ها، در قالب چه نظریه‌ای قابل ارائه است؟

سیر این مقاله به شرح زیر است:

- گزینش منابع تأثیرگذار قرن ۶ تا ۱۰ با توجه به شاخص‌های اولیه؛
- شناخت و کدگذاری منابع و مؤلفان؛
- مقوله‌بندی عوامل تأثیرگذار بر تطورات موجود در نگارش‌های علوم قرآن؛
- الگوی عوامل مؤثر در سیر تطور نگارش‌های علوم قرآن در قالب نظریه مبنایی.

۱. گزینش منابع تأثیرگذار علوم قرآن در قرن ۶ تا ۱۰

با عنایت به اهمیت قرون بعد از قرن ۵ که تأثیرپذیرفته از تمدن اسلامی و توسعه علوم است (ر.ک: نحوی، ۱۳۸۱: ۱۰۴)، شروع زمان بررسی، قرن ۶ قرار داده می‌شود تا نتایج حاصل از تمدن اسلامی قرن ۴ و ۵ (ر.ک: متز، ۱۳۹۴: مقدمه؛ مکی، ۱۳۸۴: مقدمه؛ فاخوری و الجزّ، ۱۳۶۷: ۱۴۳؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۱۷۴-۲۰۰)، در نگارش‌های علوم قرآن به منصفه ظهور رسیده باشد. نقطه زمانی پایان بررسی هم پایان قرن ۱۰ قبل از دوره رکود مجدد علوم قرآن، یعنی قرن ۱۱ تا ۱۳ (ر.ک: مهدوی‌راد، ۱۳۸۴: ۱۷۷، ۱۹۹ و ۲۱۳) در نظر گرفته می‌شود. در نتیجه دامنه بررسی این تحقیق، معطوف به کتب علوم قرآن از قرن ۶ تا ۱۰ است. بدین ترتیب با فرضی اولیه با کمک منابع علمی، با ملاک قرار دادن قدمت، جامعیت، جایگاه نویسنده و شرح‌نویسی‌ها و تلخیص‌های حول کتاب و توجه به گزارش تأثیرگذاری کتاب و مؤلف آن در دوره خود و در دوره‌های دیگر، هشت کتاب به عنوان کتب اصلی و تأثیرگذار علوم قرآن که در قرن ۶ تا ۱۰ و دوره‌های بعد، تحول ایجاد کرده‌اند، انتخاب شدند. در ادامه با بررسی کتاب‌ها و نویسندگان و مقولات به دست‌آمده (عوامل نقش‌آفرین در تطور منابع)، طبقه‌بندی و تحلیل نوع تأثیرگذاری عوامل تطور ارائه می‌شود. سپس بر اساس عوامل مؤثر در تطورات سیر منابع علوم قرآن با ضریب تأثیرهای مختلف، الگوی نظریه مبنایی عوامل، مبتنی بر عوامل علی، زمینه‌ای، میانجی و غیره بیان می‌گردد.

۲. شناخت و کدگذاری منابع تأثیرگذار علوم قرآن (قرن ۶ تا ۱۰)

در این بخش به بررسی منبع از حیث ساختار، محتوا و کارکرد و همچنین نویسنده آن با هدف کشف عوامل مؤثر در نگارش و مؤلف، به ترتیب قرون می‌پردازیم.

۱-۲. قرن ۶؛ فنون الافنان ابن جوزی (۵۱۰-۵۹۷)

کتاب *فنون الافنان فی عجائب القرآن* اثر حافظ ابوالفرج بن الجوزی است. این کتاب، خلاصه اقوال متقدمان و برگزیده آراء محققان از علوم قرآن را در ابواب و فصولی تنظیم کرده و با توسعه آن به ۱۲ باب و ۶۷ فصل رسانده است (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۰۸: ۲۱-۲۸۵). در این کتاب، عجاییبی از قرآن که به تعبیر مقدمه آن، نشان‌دهنده اعجاز در معنا، لفظ و نظام قرآن است بیان می‌شود (ر.ک: همان: ۲۰). نمایه ابواب اصلی کتاب *فنون الافنان* عبارت‌اند از: فضائل قرآن، غیر مخلوق بودن قرآن، نزول قرآن بر سبعة احرف، سور مکی و مدنی، عدد سوره، آیات، کلمات و نقطه، ذکر اجزای قرآن، تعداد آیات سور، بررسی سور طبق مذهب اهل کوفه، کتابت و هجای مصحف، لغات در قرآن، انواع متشابهات و تشابه معنا، وقف و ابتدا. *فنون الافنان* نسبت به دوره خود جامع بوده، ضمن آنکه با احتساب تک‌نگاری‌ها، ساختار، کارکرد و محتوای علوم قرآن ابن جوزی، به مختصات و فهرست‌های کتب جامع متأخر و معاصر امروزی نزدیک می‌شود.^۱

توجه به تک‌نگاری‌های ابن جوزی (ر.ک: همو، ۱۴۰۵: ۹/۱۰۸، ۱۰/۱۶۷ و ۱۱/۲۶۴) برای فهم مسائل زمانه و دغدغه ابن جوزی لازم به نظر می‌رسد؛ علاوه بر آنکه محتوای

۱. با توجه به آنکه در قرن ۶، اقسام علوم قرآن به معنای جمع علوم للقرآن، علوم فی القرآن و حتی حول القرآن (ر.ک: موسوی دارابی، ۱۴۲۲: ۱/۱۲-۱۵) رایج بوده، کتاب *فنون الافنان* به عنوان کتاب جامع‌نگاری در نظر گرفته شده است. اما امروزه با توجه به تطور و تحولات انجام‌شده، مثل شکل‌گیری علم تفسیر به طور مستقل، علم تجوید به طور جداگانه، تفکیک بحث کلامی مرتبط با قرآن از علوم قرآن و...، جامع دانستن *فنون الافنان* به سبب معاصر بدون مباحث نسخ و تحریف دقیق نیست. در اکثر تعاریف معاصر، مراد از جامع‌نگاری در زمینه علوم قرآن، کتابی است که در تنظیم و تدوین آن، مجموعه‌ای از مباحث مثل تاریخ قرآن، رسم الخط، قرائت، تحریف‌ناپذیری، اعجاز، مکی و مدنی، سبب نزول، نسخ، محکم و متشابه به طور تجمعی مدنظر باشد (ر.ک: زرقانی، ۲۰۰۱: ۲۹-۳۵؛ مهدوی راد، ۱۳۸۴: ۸ و ۱۰).

کمی و کیفی مطالب علوم قرآن او را نیز می‌افزاید. بررسی گزارش‌ها پیرامون شخصیت فردی و علمی ابن جوزی، نشان از تناقض‌هایی در شخصیت او دارد؛ برای مثال با وجود آنکه تعصب داشته، ولی نسبت به فضائل اهل بیت بی‌تفاوت نبوده تا آنجا که برخی حنبلیان، او را حنبلی نمی‌دانند، یا از طرفی در مواجهه با حاکمان وقت و منازعات آن دوره، جبهه‌گیری خاص یا تنش‌قابل گزارشی میان او و حاکمان دیده نشده است. حتی در کتاب *المنتظم* خود هم آن‌چنان که مورد انتظار است، از شرایط مردم و نگرانی‌های آنان نکته قابل توجهی نگفته است؛ اما از طرف دیگر، وقتی حاکمان پای منبر موعظه او می‌آمدند، به طور خاص آن‌ها را به نفع مردم و جامعه و صفات اخلاقی موعظه می‌کرده است (ر.ک: موسوی خوانساری، ۱۳۹۲: ۳۸/۵؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۳۰۷/۱؛ ۵۶/۲، ۲۲۷ و ۳۱۶/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۰۴/۱۳، ۳۹۵/۱۴، ۱۳۰/۳۶ و ۳۳۵؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵: ۱۷۱/۱).

در مجموع با حذف تناقض‌های رفتاری، گفتاری و نوشتاری موجود می‌توان گفت که شاید حکمتِ تفاوت‌ها به دلیل مصلحت‌سنجی و توجه به اقتضائات برای انجام رسالت علمی بوده است. به عبارتی سعی داشته با پرهیز از حواشی و محدودیت‌های احتمالی که ممکن بود توسط حاکمان ایجاد شود، در محیطی آرام، رسالت علمی و موعظه‌گری خود را دنبال کند. اگر چنین باشد، می‌توان او را شخصیتی دانست که در نگارش‌های خود، هم از حواشی پرهیز کرده و هم سعی داشته متعادل و فراتر از عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، فقط به وجاهت علمی مباحث و از جمله نگارش‌های علوم قرآن خود توجه کند. عوامل محیطی، شرایط حکومت و فرهنگ یا تعصب، بر قلم نگارشی او تأثیری نداشته است؛ البته نگاه و اندیشه اساتید، مسائل و چالش‌های علمی روز بر روی او مؤثر بوده است (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۹: ۱۳۴۲/۴؛ ابن عماد حنبلی، ۱۹۸۶: ۳۲۹/۴)؛ برای مثال در دوره او، تعدد مصادیق نسخ شایع بود و او هم تحت تأثیر همین تفکر و رویه اساتید حتی با پیشی گرفتن از آن‌ها، جزء افرادی است که تعداد مصادیق نسخ را تا ۲۷۴ مورد برمی‌شمرد (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۲۵-۱۳۴). هرچند به دلیل تعدد و کثرت نگارش‌ها، خطاهای نگارشی او محدود نیست، اما در راستای هدف این اثر، شخصیت تأثیرگذاری بوده که کتاب جامع علوم قرآن او با تجمیع تک‌نگاری او در

علوم قرآن جریان‌سازی کرده است.

در مجموع، قرن ششم دوره رکود علمی و عقلی فرهنگ و تمدن اسلامی بوده که حدوداً از اواخر قرن پنجم آغاز شده است. در این دوره هرچند علوم عقلی در جهان اسلام به دلایل مختلف رو به انحطاط گذاشته است (صفا، ۱۳۷۴: ۱۳۱-۱۵۴)، اما منابع علوم قرآن در قرن ۶ علاوه بر آنکه از ذخایر نگارش‌های دوره قبل و دستاوردهای قرون پیشین به ویژه منابع علوم قرآن مربوط به قرون ۴ و ۵ بهره‌مند شده، در مسیر توسعه و تکمیل هم قرار گرفته است.

۲-۲. کتاب‌های تأثیرگذار قرن ۷

الف) آثار علی بن محمد سخاوی مشهور به علم‌الدین (۵۵۸-۶۴۳)

فهرست آثار متنوع سخاوی نشان از این دارد که در مجموعه عناوین علوم قرآن، نقش برجسته‌ای دارد (شمس‌الدین سخاوی، ۱۴۲۸: مقدمه). علاوه بر آن، دو اثر جامع‌نگاری *جمال القراء و کمال الإقراء* (علم‌الدین سخاوی، ۱۴۱۹: مقدمه) و *رسالة فی علوم القرآن* (زرکلی، ۱۹۸۹: ۱۵۴/۵) و تک‌نگاری‌های متعدد او قابل توجه است. سخاوی مالکی بوده و بعد شافعی شده و ابوشامه مقدسی، شاگرد اوست. تجمع تک‌نگاری‌های او در علوم قرآن، اتفاقی مهم است؛ اما چون همه آثار او در دسترس نیست، نمی‌توان در مورد آن قضاوت کاملی کرد. البته در آن دوره، متناسب با زمان و برای عصر خودش و شاگردانش تأثیرگذار بوده که فردی مثل ابوشامه مقدسی از او تأثیر گرفته و کتابی جامع در علوم قرآن نگاشته است. در بررسی ضمنی آثار او، تعصب یا عامل تأثیرگذار خاص فرهنگی، اجتماعی، علمی یا دیگری یافت نشد. باید گفت شخصیتی است مستقل که اهل نگارش بوده و سهم تأثیرگذاری از نظر تعداد بر مجموعه نگارش‌های علوم قرآن داشته است (ر.ک: داوودی، ۱۴۰۳: ۶۵/۲-۶۶).

ب) کتاب *سعد السعود ابن طاووس* (۵۸۹-۶۶۴)

کتابی در موضوع چگونگی جمع‌آوری قرآن و تفسیر برخی از آیات و مشکلات قرآن بوده که به نقل از تفاسیر مختلف با جرح و تعدیل اقوال بزرگان تنظیم شده است.

این کتاب فهرستی موضوعی توصیفی و کاملاً ابتکاری بوده که قبل از آن سابقه نداشته است. کتاب شامل دو باب است؛ باب اول دارای ۶۶ فصل است و باب دوم حدود ۲۱۲ فصل بوده و به تصانیف تفسیری بزرگی چون *تبیان*، *قمی*، *کشاف* و... اشاره دارد. در فصل‌های ابتدایی باب دوم، بار تفسیری پررنگ‌تر است. در ادامه در ذیل برخی آیات، از تفسیر، شأن نزول، تأویل، تنزیل، اعجاز، نسخ و محکم و متشابه صحبت می‌کند (ر.ک: ابن طاووس، ۱۳۶۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۵-۴۴ و ۵۵-۶۵).

با وجود جامع نبودن کتاب *سعد السعود* به معنای مصطلح امروز و با وجود اولویت کارکرد تفسیری و گزارشی آن، اما با در نظر گرفتن عناوین کتاب و دقت سید بر برجسته کردن عناوین علوم قرآن در فهرست و با توجه به تجمیع مباحث پراکنده از کتاب او و ساخت تصویری ذهنی از کلّ این مباحث در کنار هم، جرح و تعدیلی اتفاق می‌افتد. در نتیجه با لحاظ شخصیت بسیار تأثیرگذار او، عدم نگاه افراطی به علم کلام، عدم تعامل و در عین حال رعایت احتیاط در ارتباط با حاکمان و جوّ سیاسی، وسعت دید و نگرش او به علوم دینی، توجه به اصول اخلاقی و نگاه انعطافی به اتفاقات و تصمیم‌های سرنوشت‌ساز، و مقبولیت مردمی (ر.ک: موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۴/۳۲۵-۳۳۸؛ کلبرگ، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۸؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۶۸: ۲/۱۰۰؛ صادقی کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵)، می‌توان اثر *سعد السعود* او را با همین شرایط ذکر شده، مشابه یک کتاب جامع و اصیل علوم قرآن، تأثیرگذار دانست.

ج) *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز ابوشامه مقدسی (۵۹۹-۶۶۵)*
کتاب *المرشد الوجیز* در قالب مقدمه و شش باب تنظیم شده که اهمّ آن‌ها عبارت‌اند از: کیفیت نزول قرآن، جمع و تلاوت آن، توضیح حدیث «سبعة أحرف» و قرائات. همچنین تک‌نگاری او در مباحث متشابه و قرائت، به غنای علمی مباحث کتاب جامع او می‌افزاید (ر.ک: ابوشامه مقدسی، ۱۳۹۵: ۳-۲۶). کتاب *المرشد الوجیز* از حیث ساختار و محتوا به عنوان یک کتاب جامع علوم قرآن، قابل پذیرش است.

در تحلیل شخصیت شافعی ابوشامه مقدسی و تعصب او باید گفت که دفاع از شافعیان در مقابل حنبلیان یا گروه‌های دیگر با جدّیت از طرف او دنبال می‌شد. اما با

وجود صفات امانتداری و نقل قول موثق، می‌توان تا حدودی مطمئن شد که در نقل دیدگاه‌ها و روایت مرتبط با علوم قرآن، متعصبانه ورود نکرده باشد. عدم دنیاگرایی و تواضع، جزء ویژگی‌های ثبت شده برای اوست (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۳: ۳/۳۱۳؛ رحیم‌لو، ۱۳۷۸: ۲۲۴۳/۵). مجموع این صفات به ذهن می‌آورد که براین تأثیرگذاری او زیاد بوده است؛ ولی بررسی گزارش‌ها (ر.ک: ابوشامه مقدسی، ۱۳۹۵: ۳-۲۶)، نشان از تأثیرگذاری متوسط او در *المروشد الوجیز* است. نکته آن است که ابوشامه با حکومت همراهی می‌کرده و در نتیجه این تعامل، ممنوعیت و محدودیت سیاسی برای نگارش و تبلیغات کتاب او وجود نداشته است. ضمن آنکه نکته‌ای مبنی بر نگارش جانبدارانه برای حکومت نیز در نگارش او محسوس نیست. پس شاید تأثیرگذاری متوسط او در آن دوره، به دلیل گزارش برخی خودپسندی‌ها و گاهی فخرفروشی‌هایی بوده (ر.ک: همان: مقدمه) که باعث کاهش مقبولیت او شده است.

در نتیجه با توجه به نکات گفته شده، عوامل تأثیرگذار مختلفی در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی از قرن ۵ تا ۷ تأثیرگذار بودند که جلوه بارز آن در قرن ۷ بیشتر از قرون قبلی است. این قرن در بیان و نقد آراء اندیشمندان، دارای مشترکات و مختصات نظریات خاصی بود که تضارب آن قابل توجه است. در این قرن، تأکید و تمرکز علما بر دفاع از مذاهب یا مخالفت با مذاهب دیگر و همچنین تأثیر گرایش و تخصص‌های علمی، پررنگ‌تر از قرن‌های گذشته است. مناسبات کلام و فلسفه در دوران کلام متأخر و وحدت نظری حاصل شده و تأثیر آن در نگارش‌های علوم قرآن^۱ حائز اهمیت است. قرن ۷ جزء زمان‌هایی است که می‌توان تبلور فکری علمای مختلف در مذاهب و رویکردهای مختلف را در مباحث جامع علوم قرآن و در بحث تک‌نگاری‌ها دید.

۱. به طور خاص، فخر رازی با حجم و تعداد زیاد نگارش‌های تأثیرگذار در دوره خود، ساخت الگوی جدید از تلفیق فلسفه، منطق و کلام و بازتاب آن در مباحث علوم قرآن، تفسیر یا کتب تک‌نگاری را در نگارش‌های خود پیاده کرد (ر.ک: داوودی، ۱۴۰۳: ۲/۲۱۷؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۸/۳۶؛ شریف، ۱۳۷۰: مقدمه؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۶۸: ۲/۲۴۴؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۱/۶۵۵).

۲-۳. قرن ۸؛ البرهان فی علوم القرآن زرکشی (۷۴۵-۷۹۴)

این کتاب در دو فصل و ۴۷ باب جمع‌آوری شده که هر باب، یکی از انواع علوم قرآن را بررسی کرده و با استفاده از ماحصل گذشتگان چون راغب، طبری، سید مرتضی، سخاوی، واحدی نیشابوری و... (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۷۲/۸-۸۱)، الگویی مبتکرانه برای آیندگان ارائه داده است. به بیان محقق، روش زرکشی بدین شکل است که میان آرای علما، مناظره‌ای غیابی به وجود می‌آورد، سپس از بحث‌ها نتیجه‌گیری می‌کند و سرانجام نظریه خود را می‌گوید. اشکال عقاید علمای پیش از خود را با استدلال‌های ادبی، تفسیری، فقهی و حدیثی مطرح کرده و گاهی ذیل عنوان «فصل»، به مطالب حاشیه‌ای یا شرح‌های اضافی می‌پردازد تا سخن را تکمیل کند. وی به تناسب بلندی و کوتاهی مباحث، برخی از انواع را به فصول و بخش‌های گوناگون تقسیم کرده و به چهار نوع واپسین (کنایه و تعریض، اقسام معنای کلام و...) تفصیل بیشتری می‌دهد. بنابراین البرهان از لحاظ ادبی بر دیگر کتب علوم قرآن امتیاز دارد (ر.ک: حیدر، ۱۴۲۷: ۱۱۵).

در حالی که پیش از کتاب زرکشی، مباحث مربوط به علوم قرآن در معنای عام آن، در مقدمه‌های کتاب‌های تفسیر یا تاریخ و یا فضائل قرآن و قرانات پراکنده بوده است، زرکشی این مباحث را در قالبی نوآورانه و با نظامی منطقی سامان می‌دهد. همین اصلاح، در آثار بعد از او نیز پذیرفته شده و مبنای دسته‌بندی مباحث علوم قرآن قرار گرفته است (ر.ک: زرکشی، ۱۳۹۳: مقدمه مترجم). به عقیده سیوطی، هر کس پس از زرکشی در زمینه علوم قرآن تألیفی دارد، مبتنی بر البرهان بوده است (ر.ک: همو، ۱۴۱۰: ۷۶/۱: حاجی خلیفه، ۱۹۸۲: ۲۴۰/۱).

در واکاوی ساختار، سامان و محتوای کتاب البرهان، تسلط علمی و خبرگی زرکشی روشن می‌شود (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۷۲-۵۴/۱). دقت نظر، نظم، ترتیب و تأخر منطقی، پرداختن به وجوه مختلف یک موضوع، نقل اقوال مختلف و ارائه نظر و تحلیل مؤلف در ذیل هر بحث قابل توجه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۶: ۱۳/۱-۱۴). اهتمام زرکشی بر جمع‌بندی مباحث علوم قرآن در قالب مجموعه موضوعات متنوع و مرتبط با علوم قرآن بوده که همراه با رویکرد خلاقانه در ساختار، روش و محتوا ارائه شده است. دقت بر شخصیت

مؤلف و متن *البرهان* حاکی از آن است که زرکشی در تلاش بوده با رویکرد معرفتی ذات‌گرایانه به حقیقت و اصالت مطالب در علوم قرآن دست یابد. حتی در رویکرد تفسیرگرایی و پردازش اجتهادی، تلاش او بر تبیین مطالب بدون حواشی برای حفظ اصالت محتوا بوده است. شخصیت بدون حاشیه و بدون تعصب او همراه با آزاداندیشی منصفانه، موجب شد که دستاورد *البرهان* او، اولین و بهترین منبع جامع علوم قرآن باشد. در نتیجه با وجود دوران استیلای مغول و به طور کلی از هم‌پاشیدگی جهان اسلام (ر.ک: فاختوری و الجز، ۱۳۹۳: ۷۰۹) و کم‌کاری علمی در قرون ۷ تا ۱۰ و به خصوص تعداد کم نگارش‌های علوم قرآن، آن هم بدون ارزش علمی و فنی، اما در این بین استثناهایی از لحاظ سیاسی و علمی چون تأثیرات مکتب حله یا مثلاً کتاب *البرهان* وجود دارد. بدین ترتیب در زمان خمودگی و رکود علمی جهان اسلام، نگارش *البرهان فی علوم القرآن* زرکشی به عنوان اولین کتاب مستقل در زمینه علوم قرآن (طبق نقل مشهور)، ثمره دوره‌ای است که ضمن اثرپذیری از وضعیت قرون ۷ و ۸، از تأثیرات قوت علمی مکتب حله و تحولات علمی در مصر بهره برده است (برای مطالعه تأثیرات مکتب حله در تحولات فرهنگی و اجتماعی قرون ۷ تا ۹، ر.ک: افندی اصفهانی، بی‌تا: ۳۶۱/۱؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۳۰؛ ابن ادریس حلی، ۱۳۸۶: ۷۳/۸).

در نتیجه زرکشی با تألیف کتاب *البرهان فی علوم القرآن*، نخستین کتاب مستقل و جامع درباره علوم قرآن را در قرن ۸ بدون سابقه و الگوی پیشینی و با ابتکار عمل نوشته است.

۴-۲. کتب تأثیرگذار قرن ۹

الف) بصائر ذوی التمیز فی لطائف الكتاب العزیز اثر مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۷۲۹-۸۱۷)

در کتاب *بصائر* به موضوعات مختلف علوم قرآن از جمله وجوه و نظایر پرداخته شده است. مطالب کتاب، در شش جلد و سی باب تنظیم شده است. در جلد اول، نویسندگان به حسب ترتیب سوره‌ها وارد بحث شده و در هر سوره، نه موضوع علوم قرآن را بررسی کرده است (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۶: فهرست). از جمله ویژگی‌های این کتاب،

جایگاه بلند آن در میان آثار علوم قرآن است (ر.ک: مهدوی راد، ۱۳۷۵: ۴۷-۵۷). نمایه موضوعی این کتاب عبارت‌اند از: فضائل و نام سور، تعداد حروف، کلمات و آیات، اعجاز، تنزیل، وحی، اسباب نزول، متشابه، اختلاف قاریان در تعداد آیات، تأویل، فواصل، نسخ، تفسیر مفردات و قصص.

می‌توان گفت که شهرت مؤلف، بیشتر از شهرت کتاب *بصائر* اوست؛ چرا که وی دانشمندی بزرگ، اهل سفر و اهل تعامل با عوام، خواص و حتی حاکمان بوده است. کتاب *القاموس المحيط* او به خاطر ویژگی‌های خاص آن، شهرت او را دو چندان کرد. در نتیجه کتاب *بصائر* او به طور متوسط در طبقه فرهیختگان شناخته شده است. در مجموع، جلد اول کتاب *بصائر* به ضمیمه مباحث وجوه و نظائر در جلدهای دیگر، به عنوان یک کتاب جامع علوم قرآن قابل طرح است (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۶: مقدمه؛ زرکلی، ۱۹۸۰: ۱۴۷/۷؛ کخاله، ۱۹۵۷: ۷۷۶/۳؛ حاجی خلیفه، ۱۹۸۲: ۱۳۰۸/۲).

فیروزآبادی در کتاب *بصائر* از مباحث متنوع و تقریباً جامعی از علوم قرآن بحث کرده است. شخصیت علمی و تخصص ادبی او موجب شده که به طور جدی به واژه‌شناسی قرآنی بپردازد. در حقیقت فیروزآبادی مشهور به نگارش *قاموس*، در این کتاب *بصائر*، جنبه‌های واژگانی و ادبی علوم قرآن را ارتقا داده است.

تأثیرپذیری فیروزآبادی از منابع پیشین، به ویژه *مفردات* راغب بسیار روشن است، اما گستردگی طرح بحث او در این موضوع، قابل مقایسه با آثار پیشین از این دست نیست (ر.ک: مهدوی راد، ۱۳۷۵: ۴۷-۵۷). بنابراین شخصیت منصف، دقیق و علمی فیروزآبادی بدون تأثیرپذیری از عوامل مختلف محیطی و اجتماعی توانست با کارکرد و ساختاری مناسب، محتوای جامعی را در علوم قرآن سامان دهد و در برخی مباحث تولید کند.

ب) *التیسیر فی قواعد علم التفسیر محمد بن سلیمان کافجی (۸۷۹)*

کتاب *التیسیر* در دو باب تدوین شده که باب اول به اصطلاحات علم تفسیر و عناوین علوم قرآن، و باب دوم به بیان قواعد و مسائل علم تفسیر و توضیح مباحث علوم قرآن پرداخته است. نمایه موضوعات آن عبارت‌اند از: تنزیل، تأویل، سبب نزول، اعجاز، محکم و متشابه، قواعد تفسیر، نسخ، طبقات مفسران، تواتر قرآن و تفسیر آیات

(ر.ک: کافيجی، ۱۴۱۹: ۳ به بعد).

کافيجی عالم حنفی اهل برغمه و مقیم قاهره، یکی از استادان سیوطی است. کافيجی احتمالاً کتاب *البرهان* زرکشی را ندیده است؛ چرا که کتاب خود را بسیار برتر می‌دانست و معتقد بود که قبل از او همچون کتابی نبوده است (ر.ک: همو، ۱۴۱۰: مقدمه مطرودی). هرچند سیوطی این کتاب را کوچک می‌شمارد (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۷: مقدمه)، ولی به نظر می‌رسد که این داوری سیوطی درباره کتاب کافيجی درست نیست. شاید به دلیل توانمندی بیشتر سیوطی، دیدن کتاب *البرهان* و نقشه علمی‌ای که در ذهن برای نگارش *الاتقان* داشته، موجب حقیر بودن این نگارش نزد او شده است. به هر ترتیب، اثر تیسیر کافيجی در موضوعات مختلف علوم قرآن مطلب دارد و اکثر مباحث آن با کارکرد علوم قرآنی بیان شده است. این اثر برای کسانی که با توجه به شرایط آن روزگار به کتاب *البرهان* دسترسی نداشته و حتی نسبت به آن آگاهی نداشته‌اند (ر.ک: کافيجی، ۱۴۱۹: مقدمه؛ همو، ۱۴۱۰: زرکلی، ۱۹۸۹: ۳/۹۰۲)، اثر قابل توجه و قابل استفاده‌ای در عصر خود بوده است.

تیسیر کافيجی خوب و مفید در عرصه علوم قرآن است. مقدمه خوب مطرودی بر کتاب کافيجی و توضیح فضای تاریخی آن دوره، نکات قابل توجهی را نشان می‌دهد (ر.ک: کافيجی، ۱۴۱۹: مقدمه مطرودی). می‌توان گفت که با توجه به فضای سیاسی و اجتماعی تصویرشده و همچنین رکود علمی موجود، شاید مباحث کافيجی بر کتابش اغراق نباشد؛ چرا که نگارش همچون کتابی و تنظیم و سامان قابل قبول صورت گرفته در آن دوران - بدون دیدن کتب *البرهان* -، نگارش قابل توجهی محسوب می‌شود. با توجه به نکات گفته‌شده، عوامل تأثیرگذار مختلفی در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی در این عصر وجود داشت. نویسندگان به خوبی در مقابل عوامل سیاسی و فشار حاکمان مقاومت کرده و آثار و نظرات ارزشمندی را در علوم قرآن به یادگار گذاشتند. اما چون نویسندگان این دوره، شناختی نسبت به *البرهان* زرکشی نداشتند، اثر آنان نسبت به دوره خود تأثیرگذار بوده است؛ ولی سنجش آثار آنان برای ما در دوره معاصر که شاهد *البرهان* در قرن قبل از آن‌ها هستیم، جریان‌سازی قابل توجهی را در علوم قرآن بر اساس سیر زمانی در قرن ۹ به دنبال ندارد.

۲-۵. قرن ۱۰؛ کتاب *الاتقان سیوطی* (۹۱۱)^۱

سیوطی بعد از نگارش کتاب *التحیر فی علوم القرآن* در ۱۰۲ فصل که با تأثیر از کتاب *مواقع العلوم* استادش بلقینی^۲ نوشته بود، متوجه وجود کتابی جامع‌تر از کتاب خودش در قرن قبل می‌شود. بنابراین تصمیم می‌گیرد که *الاتقان* را بر مبنای کتاب زرکشی بنگارد (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۷: مقدمه). سیوطی در مقدمه وعده می‌دهد که کتابش نظام‌یافته‌تر از کتاب زرکشی و حاوی مطالبی اضافه بر آن باشد. مقایسه دو کتاب *البرهان* و *الاتقان* نشان می‌دهد که سیوطی اصلاح و بهبودی آشکار را در سازماندهی *البرهان* انجام داده است. *الاتقان* در هشتاد فصل پیاپی بدون هیچ گونه دسته‌بندی موضوعی سامان یافته و محقق، آن را «تلسکوپی» یا «تاشونده» خوانده است؛ به این معنا که وی در ابتدا با موضوعات کلی و کلان شروع می‌کند و به تدریج به موضوعات کوچک و کوچک‌تر می‌رسد (ر.ک: مک‌اولیف، ۱۳۸۹: ۱۵۲؛ حیدر، ۱۴۲۷: ۳۵-۷۰). سیوطی با بهره‌مندی از داده و نقشه اولیه زرکشی در ۴۷ موضوع، مطالبی افزوده و ساختار، طبقه‌بندی و نقشه مطلوب‌تری را با خلاقیت و ابتکار خود در ۸۰ نوع سامان داده است. برای تحلیل بهتر *الاتقان*، سایر کتب علوم قرآن سیوطی هم مورد عنایت قرار گرفتند (ر.ک: سیوطی، ۱۹۸۸: ۱۲-۳۸۷؛ همو، بی‌تا: ۲۶-۲۵؛ همو، ۱۹۸۳). البته سیوطی در کتاب *اعجاز* خود به جمع‌آوری نظرات گذشتگان بعد از آسیب‌های ناشی از حمله مغول پرداخته است. کار او از جهت توجه به تجمیع نظرات جاحظ، نظام، نقد صرفه و گزیده نظرات دیگران قابل توجه است (ر.ک: همو، ۱۳۸۷: ۶۴/۲). در قرن ۱۰ با تفاسیر فلسفی متعددی

۱. در طبقه‌بندی قرن‌ها، معیار سال وفات نویسنده است و تا تاریخ زیر ۱۰ در قرن بعد، جزء قرن قبل یعنی قرنی که نویسنده در آن می‌زیسته است، قرار می‌گیرد؛ برای مثال از سال ۹۱۱ تا سال ۱۰۱۰ در قرن ۱۰ در نظر گرفته می‌شود. هرچند نگارش *الاتقان* سیوطی در اواخر قرن نهم ثبت شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۹۸۸: مقدمه)، ولی با توجه به معیار این تحقیق برای طبقه‌بندی قرن‌ها مبتنی بر سال وفات مؤلف، این کتاب در قرن ۱۰ در نظر گرفته شد.

۲. به گفته سیوطی در مقدمه کتاب *التحیر* (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: مقدمه)، بلقینی (۸۴۲) *مواقع العلوم من مواقع النجوم* را به عنوان یک کتاب بدیع در علوم قرآن نوشت. کتاب او در عصر خود برای کسانی که *البرهان* زرکشی را ندیده بودند، قطعاً قابل استفاده بوده؛ چرا که تنقیح و ساماندهی بلقینی در آن روزگار قابل توجه بوده است، هرچند بعدها با شناسایی *البرهان* و نگاشت *الاتقان*، جایگاه خود را از دست داد (ر.ک: کحاله، ۱۹۵۷: ۱۶۰/۵؛ سخاوی، ۱۳۵۴: ۱۰۶/۴).

روبه‌رو می‌شویم که تأثیر آن در نگارش‌های علوم قرآن مشهود است؛ برای مثال، رویکردها و وجوه جدیدی در مبحث اعجاز شکل می‌گیرد (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۹۳-۱۹۵). اما در رصد مباحث اعجاز سیوطی در کتب جامع و همچنین تک‌نگاری او روشن است که وی تحت تأثیر این عوامل قرار نگرفته و بر اساس شرایط موجود در مصر و پیشینه البرهان، نظرات خود را در بحث اعجاز با شرح و بسطی بیشتر ارائه داده است.

در مجموع با لحاظ تجمیع *الاتقان* با تک‌نگاری‌های متعدد سیوطی در بحث علوم قرآن و همچنین دو جامع‌نگاری کوچک او (ر.ک: مهدوی راد، ۱۳۸۴: ۱۵۱-۱۶۶)، باید اذعان کرد که جایگاه و تأثیرگذاری سیوطی بیشتر از همه نگارندگان علوم قرآن بوده است. به لحاظ استفاده از منابع پیشین و هدف اتصال منابع علوم قرآن گذشته با آینده، سیوطی حقیقتاً در این مسیر موفق بوده و تا الآن کتاب *الاتقان* دارای حیات علمی است.

در نتیجه بررسی‌ها، میزان تأثیرگذاری نگارش البرهان و *الاتقان* با وجود مشکلات و عوامل آسیب‌زا در قرون ۷ تا ۹ قابل توجه است. سیوطی و زرکشی هر دو اهل مصرند. با بررسی عوامل تأثیرگذار به دست می‌آید که مصر در آن دوره زمانی و مکانی و در آن شرایط سخت و حوادث تأثیرگذار آن روزگار مثل حمله مغول در قرن ۷، از پیامدها در امان مانده و کانون علوم قرآن بوده است. سده هشتم هرچند برای جامع شدن رسمی علوم قرآن، سده طلایی است، اما انحطاط فرهنگی در آن دوره زبانه‌زد است. در سده نهم پس از هجوم مغولان، ایلخانان و تیمور گورکان، اوضاع فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شرق اسلامی بحرانی شد. این وضعیت، تأثیری فوق‌العاده بر حرکت‌های علمی و فرهنگی جامعه گذاشت و انسداد در رشد علم و دانش به وجود آورد. در این فضای فکری و فرهنگی، جریان تصوف هم رونق فراوان یافت. در نتیجه، تفسیرهای عرفانی جو غالب این سده شد و جایگاه تفاسیر عقلی و اجتهادی در نگارش‌های علوم اسلامی تنزل یافت (ر.ک: اقبال آشتیانی، ۱۳۸۹: ۲۵-۸۹).

اما نکته مهم در تحلیل تاریخی این پژوهش آن است که مصر از همه این پیامدها در امان ماند. در نتیجه، بوم مناسبی برای تولید علم و از جمله علوم قرآن شد که بروز و ظهور اصلی آن با نگارش البرهان و *الاتقان* در قرون ۸ تا ۱۰ آن هم با رویکرد عقلی و اجتهادی همراه بوده است. از این رو، بحث عامل تأثیرگذار محیط جغرافیایی و مسائل و دغدغه‌های

روز فرهنگی، اجتماعی و علمی در اینجا خود را به وضوح نشان می‌دهد؛ هم در جهت رشد منابع علوم قرآن و هم در جهت رکود آن. با این اوضاع و احوال، به طور کلی انتظار نمی‌رفت که مهم‌ترین منابع جامع علوم قرآن، محصول قرون ۸ تا ۱۰ باشد. اما محیط جغرافیایی مصر و دغدغه علمی علمای قرون ۸، ۹ و ۱۰ آن سرزمین (قرن ۸ با نگارش البرهان زرکشی، قرن ۹ با لحاظ نگارش التحبیر در ۸۷۲ و الاتقان در ۸۸۳ و سایر تک‌نگاری‌های سیوطی تا زمان فوت او در سال ۹۱۱ (ر.ک: مهدوی راد، ۱۳۸۴: ۱۵۱-۱۵۴))، گویای آن است که اتفاقاً در آن دوره بحران، مصر کانون و نقطه عطف علوم قرآن است. در حقیقت باید گفت که در نتیجه عوامل مذکور، نویسندگانی موفق شدند با رویکرد توسعه منابع علوم قرآن حرکت کرده و سیر نگارش‌های علوم قرآن را ارتقا دهند. در نتیجه در قرون ۸ تا ۱۰ در بالاترین سطح آن، تحول نگارش‌های علوم قرآن حاصل شد و نگارش دو کتاب جامع علوم قرآن، البرهان و الاتقان اتفاق افتاد.

۳. مقوله‌بندی عوامل تأثیرگذار بر تطورات موجود در کتب علوم قرآن

مقوله‌بندی به خلاصه کردن مفاهیم در قالب مفاهیم عام و آشکار کردن روابط میان مفاهیم جزئی و متعدد با مفاهیم عام و کلی تر اطلاق می‌شود. فرمول‌بندی و صورت‌بندی شبکه‌ای از مفاهیم و روابط میان آن‌ها، در قالب مقولات شکل می‌گیرد (ر.ک: فلیک، ۱۳۹۳: ۳۳۰). برای دستیابی به عوامل مؤثر در تطورات نگارش‌های علوم قرآن، هشت منبع و نویسندگان آن در قسمت قبل بررسی شدند. در ادامه، داده‌های مرتبط با عوامل تطور در منابع و نویسندگان در قالب جملات و عبارت‌های مهم، در جداولی دسته‌بندی می‌شوند تا «مفاهیم یا همان کدهای مؤثر» به دست آیند (ر.ک: همان).

۳-۱. مقوله‌بندی عوامل تطور

برای حصول مقصود و قالب‌سازی نظریه‌مبنایی (ر.ک: همان: ۳۳۵) و در راستای سامان‌دهی عوامل مؤثر بر سیر تطور نگارش‌های علوم قرآن از قرن ۶ تا ۱۰، تلاش می‌شود با نظام منطقی، مقولات مرتبط با هم در یک محور کلی تر طبقه‌بندی شوند. در این قسمت، ۱۸ عامل تأثیرگذار که از بررسی منابع و نویسندگان علوم قرآن در قسمت

قبل به دست آمد، تحت ۵ مقوله محوری طبقه‌بندی شد.

مقولات	مفاهیم
عوامل درونی نویسنده	شخصیت فردی نویسنده
	جایگاه و شخصیت علمی نویسنده و کتاب او (مبانی، مبادی نویسنده)
	جایگاه و شخصیت اخلاقی نویسنده
	همنشینان و تأثیرگذاران و تأثیرپذیران نویسنده
شرایط پیرامونی و عوامل بیرونی نویسنده	شرایط فرهنگی اجتماعی دوره نویسنده
	شرایط سیاسی و حکومتی دوره نویسنده
	شرایط اقتصادی زمانه نویسنده
	محیط جغرافیایی زندگی، مهاجرت، مسافرت و تردد نویسنده
عوامل موجود در متن نگارش	ساختار متن و روش نگارش
	کارکرد متن
	محتوای متن
عوامل جانبی و زمینه‌ای	امکانات و ظرفیت‌های جانبی نویسنده
	تعصبات فرقه‌ای و مذهبی
	کتاب جامع ندارد؛ اما مطالب مهم و تأثیرگذاری در علوم قرآن داشته است
	علاوه بر جامع‌نگاری دارای تک‌نگاری است
عوامل مربوط به انتخاب کتاب جامع اصلی	تعداد عناوین علوم قرآن (جامعیت)
	قدمت
	شهرت

در مجموع ۱۸ شاخص به عنوان عوامل مؤثر در تطورات منابع علوم قرآن به دست آمد.

۲-۳. ضریب تأثیر عوامل مؤثر در تطور

عوامل مؤثر در این تحقیق، متغیری را گویند که برای تغییر دادن یا تأثیرگذاری در جهت تغییر عمل می‌کند؛ یعنی یا از متغیرها تأثیر می‌پذیرد یا با توجه به سایر متغیرها، توسط نگارندگان علوم قرآن صادر شده است. عوامل فراز و فرودهای سیر نگارش‌های علوم قرآن، هر کدام به نوعی و با ضریبی می‌توانند در سیر تطور نگارش‌ها مؤثر باشند. میزان و نوع تأثیرگذاری عوامل در قیاس با یکدیگر متفاوت خواهد بود. به عبارتی، میزان تأثیرگذاری برخی عوامل به حدی است که قابلیت جریان‌سازی و ایجاد تغییرات

نظری علمی در یک دوره را داراست که از آن، تعبیر به عوامل مؤثر با ضریب تأثیر بالا و متوسط خواهد شد. ولی برخی عوامل با وجود تأثیر بر تغییر نگارش‌ها، دارای قدرت جریان‌سازی نبوده‌اند تا آنجا که بر اساس مسئله این تحقیق می‌توان آن‌ها را با وجود تأثیرات حداقلی و ضریب تأثیر آن، کم‌تأثیر و در برخی موارد غیر مؤثر نامید (ر.ک: گلشنی، ۱۳۹۱: ۵۴-۵۶).

با توجه به بررسی منابع و نویسندگان در قسمت قبل و تحلیل مطالب، میزان تأثیرگذاری هر یک از عوامل مؤثر در تطورات منابع علوم قرآن در قرون ۶ تا ۱۰ بدین صورت قابل توضیح است: عواملی مثل عامل اقتصادی، داشتن تک‌نگاری علاوه بر کتاب جامع، عامل تعصب فرقه‌ای و مذهبی، عامل سیاسی، نقش چندان تأثیرگذاری در سیر تحولات منابع قرون ۶ تا ۱۰ نداشته‌اند و به عنوان عامل کم‌تأثیر یا بی‌تأثیر طبقه‌بندی می‌شوند. عواملی هم دارای ضریب تأثیر بالا و قدرت جریان‌سازی در تطورات نگارش‌های علوم قرآن بوده‌اند؛ یعنی عواملی مثل عوامل مربوط به قدمت، شأن و شخصیت فردی نویسنده در نگارش، محتوا، شهرت، کارکرد کتاب، عوامل اخلاقی و فرهنگی اجتماعی زمان نویسنده و تأثیرات آن بر نگارش، هم‌نشینان مؤلف، همچنین تسلط و قدرت علمی مؤلف، بیشترین سهم تأثیرگذاری را در تطورات و سیر تاریخی منابع علوم قرآن در قرون ۶ تا ۱۰ داشته‌اند.

برای نمونه در تحلیل تاریخی و بررسی ابعاد مختلف شخصیت سیوطی و نگارش *الاتقان* و سایر تک‌نگاری‌های سیوطی به دست می‌آید که شخصیت فردی، علمی، هم‌نشینان وی، ساختار و کارکرد کتاب و جامعیت و شهرت شخصیت و کتب علوم قرآن او، شخصیت اخلاقی، شرایط فرهنگی، زمان و مکان عصر و زندگی سیوطی و محتوای علمی و نوآوری کتابش، به عنوان عوامل مؤثر با ضریب تأثیر بالاست. تأثیر عوامل اقتصادی و سیاسی بر روی نگارش او بی‌تأثیر بودند، یا در کتاب اثرگذار زرخشی، عواملی چون شهرت نگارش و نویسنده، جامعیت عناوین، محتوای کتاب، کارکرد کتاب، شخصیت و تخصص علمی مؤلف و هم‌نشینان او و تأثیرگذاری بر نگارش و نویسندگان برجسته بعدی، با ضریب تأثیرگذاری بالا هستند. ساختار کتاب، شخصیت فردی و عوامل اخلاقی نویسنده، تأثیری متوسط داشته و عوامل اقتصادی و عوامل سیاسی، بدون تأثیر در ارزیابی‌ها دیده می‌شوند.

کارکرد هر دو کتاب *البرهان* و *الاتقان* به عنوان نخستین منابع مستقل و جامع علوم قرآن، فوق‌العاده و به عنوان اولین هاست. از حیث محتوا به دلیل آنکه *البرهان* بدون الگوی پیشین بوده و کاملاً مبتکرانه نگارش شده، بر *الاتقان* اولویت دارد. در ازای آن، ساختاربندی و نظام‌دار بودن عناوین کتاب *الاتقان* بر ساختار و نظام کتاب *البرهان* دارای برتری است. علاوه بر آن سیوطی به دلیل داشتن چند تک‌نگاری تخصصی در زمینه علوم قرآن علاوه بر کتاب جامع *الاتقان*، از امتیاز و سابقه تخصصی نگارشی بیشتری در زمینه علوم قرآن نسبت به زرکشی برخوردار است. پس *البرهان* از حیث عامل قدمت و نوآوری و اظهار نظر نقادانه پیشقدم است و *الاتقان* از حیث عامل ساختار در نظام دادن و ساماندهی مطالب و تعدد منابع نگارش یافته علوم قرآن توسط سیوطی اولویت دارد.

۴. الگوی عوامل مؤثر در سیر تطور نگارش‌های علوم قرآن در قالب نظریه مبنایی

برای ساماندهی و طبقه‌بندی عوامل مؤثر در تطورات نگارش‌های جامع علوم قرآن قرون ۶ تا ۱۰ و دستیابی به الگوی نهایی، استفاده از نظریه مبنایی مناسب است.

۴-۱. ارکان نظریه مبنایی

عوامل و شرایط علی^۱: شرایط علی در نظریه مبنایی، به چرایی و چگونگی می‌پردازند و در این تحقیق به مجموعه علل و عوامل ایجابی و ایجادی تطورات سیر نگارش‌های کتب علوم قرآن به عنوان یک مسئله اشاره می‌کنند؛ مثل شخصیت فردی نویسنده، شخصیت و تخصص علمی نویسنده، عوامل فرهنگی اجتماعی نویسنده، هم‌نشینان و تأثیر پذیری از مصادر و نویسندگان قبل و تأثیرگذاری بر مصادر و نویسندگان بعد، هویت و اصالت متن در بخش‌های ساختار و کارکرد و محتوا، به عنوان شرایط علی در این نظریه هستند.

عوامل و شرایط زمینه‌ای^۲: مجموعه خاصی از شرایطی که در یک زمان و یک مکان خاص پدید می‌آیند و مجموعه اوضاع و احوال یا شرایطی را به وجود می‌آورند که

1. Causal condition.
2. Contextual conditions.

افراد و جامعه با عمل و تعامل خود به آن پاسخ می‌دهند. به گفته استراس و کوربین، شرایط زمینه‌ای منشأ در شرایط علی دارند و محصول چگونگی تلاقی و تلفیق آن‌ها با یکدیگر برای شکل دادن به الگوهای رفتاری و استراتژی کنش در ارتباط با مسئله مورد نظرند (ر.ک: استراس و کوربین، ۱۳۸۵: ۱۵۴). در این تحقیق، شرایط زمینه‌ای مرتبط با عوامل تطور در سیر نگارش‌های کتب علوم قرآن، شرایط و اقتضائات زمان و مکان جغرافیایی هر نویسنده است، یا مواردی چون مهاجرت و مسافرت‌های متعدد نویسنده که موجب تعامل بیشتر او با فرهیختگان و مردم شده و شهرت او و کتابش را بیشتر می‌سازد. همچنین شاخص‌هایی چون نبود کتاب جامع اما داشتن تک‌نگاری یا مقدمه مهم علوم قرآن یا علاوه بر کتاب جامع تک‌نگاری‌های مهم داشتن، همچنین شاخص جامعیت عناوین، قدمت و شهرت از زمره شرایط زمینه‌ای در این نظریه است.

عوامل و شرایط میانجی و مداخله‌گر^۱: مراد مواردی هستند که بر اتخاذ راهبردها و استراتژی کنش‌ها تأثیرگذارند. این شرایط به عوامل و عناصری مناسب یا نامناسب اشاره دارند که اثرات یک یا چند عامل تغییر را کندتر یا فعال‌تر می‌سازند. در این تحقیق، عواملی چون شخصیت اخلاقی و خلیقات نویسنده، یا عوامل سیاسی و اقتصادی، حریت و آزاداندیشی نویسنده، تعصب فرقه‌ای یا مذهبی، مراد است که با توانمندی یا ظرفیت نویسنده در مواجهه با تحقیر، تطمیع، تهدید، کرامت، وعده و وعید، اعتبار علمی و سیاسی ... ارتباط دارد. این موارد می‌تواند و ممکن است بر تغییر و تطور مورد نظر در اندیشه و نگارش نویسنده اثرگذار بوده و سرعت تطورات اندیشه‌ای و متنی را کند یا تند نماید. پدیده (کنش و تغییر حاصل شده): در نتیجه شرایط پیش گفته به وجود می‌آید که در این تحقیق، تغییر و تطور حاصل در سیر نگارش‌های کتب علوم قرآن و میزان تأثیرگذاری این منابع است؛ به طوری که برخی منابع، قدرت جریان‌ساز شدن در دوره خود و حتی دوره‌های بعد تا به حال را پیدا کرده‌اند.

تعامل (راهبردها):^۲ طبق نظر استراس و کوربین، راهبرد، سازوکار و تدبیری است که در برخورد با مسئله مورد بررسی به کار گرفته می‌شود (ر.ک: همان)؛ راهبردی برای

1. Interventional conditions.
2. Action/ Interaction.

مدیریت موقعیت برای نویسندگان در مواجهه با عوامل تأثیرگذار در تغییر و تطور اندیشه‌ای و متنی و همچنین مخاطبان در مواجهه با متن مورد خوانش علوم قرآن اشاره دارد. پیامدها: زمانی که راهبرد یا عملی در پاسخ به موضوع یا مسئله‌ای اتخاذ شود، پیامدهایی به همراه دارد.

۲-۴. راهبردها به عنوان بایسته‌ها

مجموعه راهبردهایی که برای مدیریت موقعیت برای نویسندگان کتب علوم قرآن در مواجهه با عوامل تأثیرگذار در تغییر و تطور اندیشه‌ای و متنی و همچنین مخاطبان در مواجهه با متن مورد خوانش علوم قرآن اشاره دارد.

گزاره‌های کلیدی این تحقیق که در نهایت دارای روند علی هستند و به عنوان راهبرد می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند، عبارت‌اند از:

- هر چه نویسنده بتواند بدون تأثیرپذیری از تغییرات و اندیشه‌های بیرونی، علوم قرآن را نگارش کند، تطورات حاصل در نگارش‌ها بیشتر برآمده از تفاوت‌های فردی، شخصیتی، علمی و سلیقه‌ای نویسنده خواهد بود.

- هر چه نظام فکری و علمی نویسنده به طور دقیق و جامع در ابتدای نگارش تدوین شده و بر پایه تکنیک، مبانی و اصول منطقی علمی ارائه شود، کمتر تحت تأثیر نامطلوب اساتید و شاگردان و جو حاکم و دوره خود قرار گرفته و مبتنی بر قوام علمی و فکری نویسنده خواهد بود. مسلماً تأثیر از اساتید و هم‌عصران یا مصادر و نگارش‌های قبل، در اندیشه، مشی علمی و رویکرد نگارشی نویسنده تأثیر می‌گذارد و چه‌بسا این تأثیرات، مثبت و رو به رشد باشد. مراد از این راهبرد، قوام نظام فکری و علمی نویسنده برای دوری از تأثیرات منفی ناشی از شرایط آبی، احساسی، تعصبی، سیاسی و... است.

- هر چه شخصیت نویسنده، مستقل همراه با جسارت منطقی، حریت و آزاداندیشی باشد، کمتر تحت تأثیر تهدید حاکمان و امور سیاسی زمانه، تطمیع اقتصادی، مسائل به‌ظاهر مشهور، شیوع و رواج دیدگاه‌های دوره خود قرار می‌گیرد و در نتیجه به اصالت و هویت داده‌ها و محتوا اهتمام جدی دارد.

- هر چه شخص نویسنده همپای با رشد علمی، به رشد شخصیت علمی و اخلاقی خود همت گمارد، کمتر تحت تأثیر تهدید و تطمیع و تحقیر و... قرار گرفته و بیشتر به تعهد علمی و اخلاقی در نگارش خود پایند است.
- هر چه شخص نویسنده با کیاست و زیرکی و نکته‌سنجی، تغییرات و تحولات فرهنگی و اجتماعی خود را دنبال کند، کمتر تحت تأثیر جوانب غیر منطقی تحولات اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرد.
- هر چه شخص و شخصیت نویسنده، فارغ از تعصب و خودرأیی و تکبر علمی باشد، در مواجهه با جریانات فکری و اندیشه‌ای صحیح، بیشتر تأمل کرده و اصول و مبانی منطقی آنان را ولو با فرض تغییر مبنای فکری و اندیشه خود می‌پذیرد.
- هر چه نویسنده در جوانب مختلفی از علوم مبرز باشد، توانمندی بیشتر برای جولان فکری خلاق و ایجاد تحول در علوم را داراست.
- هر چه نویسنده از نظر تأمین مالی مستقل و بر پایه توانمندی شخصی خود در کسب درآمد باشد، کمتر در معرض تطمیع اقتصادی و آسیب‌های حاصل از آن است.
- اگر نویسنده در پست‌های سیاسی و حکومتی دوره خود باشد، احتمال وابستگی فکری و مالی و مذهبی و تأثیر در نگارش جهت‌دار او بیشتر است. در نتیجه پرهیز از این مناصب، شایسته‌تر است.

۴-۳. پیامدها

- اما مهم‌ترین پیامدهایی که برآمده از عوامل مذکور و راهبردهاست، بدین شرح است:
- هر چه شرایط سیاسی، اجتماعی - فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دوره نویسنده دارای تحول و تغییرات بیشتری باشد، تطورات در نویسنده و نگارش‌های او نیز زمینه بیشتری برای تأثیرپذیری او دارد. به عبارت دیگر، هموارتر بودن شرایط زندگی، فرهنگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی زمان نویسنده، موجب توسعه‌یافتگی فکری و تألیفی نویسنده می‌شود و پیامد آن چنین است:
 - = در تجمیع نگارش‌ها، نظام فکری مدون او مشخص‌تر می‌شود.
 - = آزادی فکری، علمی و نگارشی بیشتری برای او وجود دارد.

- هر چه نویسنده فرصت بیشتری برای ارتباط و تعامل علمی بین جریان‌های مختلف فکری، مسافرت‌های متعدد حتی مهاجرت را برای نگارش بهتر در دستور کار خود قرار دهد، تبادل نظری و گفتمان‌سازی علمی برای نویسنده وجود دارد. در نتیجه اقدام فوق: = افراد با رویه‌های مختلف و افکار متفاوت، امکان استفاده از نظرات علمی او را دارند و به رشد تأثیرگذاری نویسنده در دوره خود و دوره‌های بعدی کمک می‌کند. (عدم تعصب مذهبی و حکومتی زمان نویسنده، عامل مهمی در این بخش است.)

البته باید نسبت به دسته‌بندی‌های سیاسی، منزلتی، قومی و مذهبی و همچنین بر نفوذهای سیاسی، اقتصادی، موقعیت‌ها و مهارت‌های شخصی که در تأثیرگذاری بر ساختار اجتماعی و فکری نویسنده مؤثرند، دقت کرد.

= ویژگی‌های فردی نویسنده مبتنی بر تخصص، تعهد اخلاقی، عدم تعصب و خودرأیی، مهارت‌های علمی و روشی او، پایگاه قدرت بودن یا نبودن او به جهت نشر افکار، روحیه تعامل و جمع‌گرایی او برای تبادل و نشر افکار و نگارش او، خصوصیات علمی، فردی و خلقی او در جذب شاگردان و تلمذ از محضر او و دنبال کردن آثار او، در تغییر و تحولات نگارش‌های علمی علوم قرآن مؤثر است.

- تطورات موجود در سیر نگارش‌های علوم قرآن، بر اساس نویسنده و متن نگارشی اوست. عامل این تطور در مجموعه عوامل درونی و بیرونی مربوط به نویسنده و هویت نگارش او متمرکز است.

تحلیل تاریخی این تطور با حصول خودآگاهی علمی نسبت به عوامل مختلف دخیل در این تطور به دست می‌آید.

۴-۴. الگوی عوامل تأثیرگذار در تطورات نگارشی کتب علوم قرآن

تحلیل‌ها و تفاسیر مبتنی بر داده‌های کیفی، از بررسی کتب و نویسندگان تأثیرگذار در سیر نگارش‌های کتب علوم قرآن قرون ۶ تا ۱۰ به دست آمد. در فرایند جمع‌آوری، تحلیل، مقابله، مقایسه، استنباط، تعیین عوامل علی، زمینه‌ای و مداخله‌گر و میانجی و عنایت به راهبردها و پیامدهای حاصل از آن، می‌توان مدل پارادایمی را با رعایت ترتیب عناصر، داده‌های مربوطه و مبتنی بر روش تحلیل نظریه‌مبنایی و رویکرد استراس و

الگوی عوامل تأثیرگذار در سیر تطور نگارش‌های علوم قرآن (قرن ۶ تا ۱۰)

عوامل و شرایط علی:

شخصیت و شأن فردی نویسنده، شخصیت و تخصص علمی نویسنده، عوامل فرهنگی اجتماعی نویسنده، همنشینان و تأثیرپذیری از مصادر و نویسندگان قبل و تأثیرگذاری بر مصادر و نویسندگان بعد، هويت و اصالت متن (ساختار و کارکرد و محتوا).

↓	↓	↓
<p>عوامل و شرایط میانجی:</p> <p>شخصیت اخلاقی و خلیات نویسنده، عوامل سیاسی و اقتصادی، حریت و آزاداندیشی نویسنده، تعصب فرقه‌ای یا مذهبی.</p>	<p>پدیده:</p> <p>تغییر و تطور حاصل در سیر نگارش‌های کتب علوم قرآن و میزان تأثیرگذاری این منابع است؛ به طوری که برخی منابع، قدرت جریان‌ساز شدن در دوره خود و حتی دوره‌های بعد تا به حال را پیدا کرده‌اند.</p>	<p>عوامل و شرایط زمینه‌ای:</p> <p>شرایط و اقتضانات زمان و مکان جغرافیایی، مهاجرت و مسافرت‌های متعدد نویسنده، نبود کتاب جامع اما داشتن تک‌نگاری یا مقدمه مهم علوم قرآن، داشتن تک‌نگاری‌های مهم علاوه بر کتاب جامع، جامعیت عناوین، قدمت و شهرت.</p>

↓

راهبردها: مدیریت و کنترل برای عدم تأثیرپذیری از تغییرات بیرونی، نگاشت دقیق نظام فکری و علمی نویسنده قبل از نگارش، قوام فکری و تعامل با افراد و افکار مختلف و در عین حال عدم وابستگی به جریان‌های فکری، مسئله‌اندیشی و موضوع‌اندیشی از طرف نویسنده علوم قرآن با پشتوانه چارچوب مفهومی و نظری، تعامل با افراد و افکار مختلف و تأثیرپذیری به‌جا از اقتضانات، تثبیت و قوام فکری به دور از تعصب برای عدم وابستگی به جریان‌های فکری، تلاش برای کسب درآمد از طریق غیر علم و عدم وابستگی اقتصادی و سیاسی به حکومت و مردم، ترسیم نقشه راه اولیه موضوعات و عناوین جامع علوم قرآن، شبکه‌سازی بین منابع مهم در قرون مختلف، رونق منابع تأثیرگذار مثل **فنون الافسان** بین دانش‌پژوهان علوم قرآن.

↓

پیامدها: توسعه‌یافتگی فکری و علمی نویسنده، آزادی فکری و عملی و نگارشی بیشتر برای نویسنده، رشد مهارت‌های روشی و علمی در نگارش، تمرکز بر حل مسئله و حقیقت‌یابی موضوع فارغ از مذهب و تفکرات غالب، دستیابی به یک نظام فکری و نگارشی مطلوب و ارتقای ساختار و کارکرد و محتوای کتب علوم قرآن مبتنی بر چارچوب مفهومی و نظری قوی، گفتمان‌سازی در سطح ملی و اسلامی و بین‌المللی، ترویج و نشر آثار مهم و گمنام علوم قرآن.

نتیجه گیری

این تحقیق به دنبال پاسخ به دو سؤال بود. در پاسخ به سؤال اول (عوامل مؤثر و غیر مؤثر در سیر نگارش‌های علوم قرآن قرون ۶ تا ۱۰ کدام‌اند؟) نتایج آن بدین شکل قابل توضیح است:

۱. از مجموع کدگذاری و طبقه‌بندی داده‌های حاصل از تحلیل تاریخی هشت کتاب از مهم‌ترین کتب علوم قرآن قرون ۶ تا ۱۰ و مؤلفان آن‌ها و تحلیل مقایسه‌ای آن‌ها، عوامل مؤثر در سیر تطور منابع، مقوله‌بندی شده و عوامل ۱۸ گانه به دست آمد.

۲. دستاورد این تحقیق آن است که عوامل مؤثر در سیر تطورات علوم قرآن را نظام داد. همچنین تلاش کرد میزان تأثیرگذاری عوامل تطور را در قیاس با یکدیگر بیان کند؛ لذا عوامل مؤثر و عوامل کم‌تأثیر و غیر مؤثر را از هم تفکیک کرد. حاصل تحلیل مقایسه‌ای برای رتبه‌بندی عوامل تأثیرگذار بر سیر تطور نگارش‌ها عبارت‌اند از:

- عوامل کارکرد کتاب، شخصیت فردی، محتوای کتاب، عوامل شخصیت و تخصص علمی نویسنده، شهرت نگارش و نویسنده، عوامل فرهنگی اجتماعی دوره نویسنده، عوامل اخلاقی نویسنده، همنشینان و تأثیرپذیری نویسنده از منابع و نویسندگان قبلی در نگارش یا تأثیرگذاری نگارش و نویسنده بر منابع و نویسندگان بعدی، ساختار کتاب و قدمت کتاب، به عنوان عوامل مؤثر با ضریب تأثیر بالا در تطورات هستند (ده عامل با ضریب تأثیر بالا):

- جامعیت و تعداد عناوین در یک منبع، عوامل زمان و بوم جغرافیایی، و عوامل زمینه‌ای، به عنوان عوامل با ضریب تأثیر متوسط هستند (سه عامل با ضریب تأثیر متوسط)؛

- تعصب فرقه‌ای و مذهبی، داشتن تک‌نگاری علاوه بر جامع‌نگاری، عوامل سیاسی، شرایط اقتصادی نویسنده و نبود کتاب جامع اما تک‌نگاری یا مقدمه مهم، به عنوان عوامل با ضریب تأثیر کم یا بدون تأثیر در نظر گرفته می‌شوند (پنج عامل با ضریب تأثیر کم یا بدون تأثیر).

۳. در نتیجه سیر تطور نگارش‌های علوم قرآن متأثر از عوامل موجود در شخص و

درون نویسندگان بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌ها، مبنای فکری و تخصص علمی نویسندگان در سیر تاریخی نگارش علوم قرآن، مبانی کلامی و فلسفه علم نویسندگان، همچنین تأثیر پذیرفته از روش نویسندگان، منابع و اساتید نویسنده، و همچنین اندیشه‌های هم‌عصران بوده است. از طرفی عوامل بیرونی نویسنده بر اساس اوضاع و احوال فکری و فرهنگی روزگار (مسئله و دغدغه علمی آن روزگار)، بر اساس تأثیر شهرها و مناطق جغرافیایی در ادوار مختلف تاریخی، در این سیر تطور حائز اهمیت است.

البته در سهم تأثیر باید گفت که تأثیرگذاری عوامل مربوط به مبانی نویسنده، بیشتر از سهم تأثیر عوامل مربوط به مبادی اوست. نویسنده علاوه بر صاحب‌نظر بودن در مبانی، اصول و قواعد علوم قرآن، با توجه به نظریات، فرضیات و سلاقی خود، دست به گزینش عوامل شکل‌دهنده تقریرات علوم قرآن خود می‌زند و از همین روست که برخی نظرات متفاوت در کتب علوم قرآن منعکس شده است. با توجه به عوامل مؤثر در مبادی نویسندگان علوم قرآن و به خصوص اساتید و منابع در دسترس آنان که سهم بسزایی در مجرای فکری و اندیشه‌ای آنان داشته است، اکثریت عوامل ذکرشده در مقوله شخص، شخصیت، خلیقات نویسنده و به عبارتی عوامل درونی نویسنده، جزء عوامل مؤثر طبقه‌بندی می‌شود. اما عوامل مرتبط با مبانی نویسنده با ضریب تأثیر بالاتر، و عوامل مرتبط با مبادی نویسنده با ضریب تأثیر پایین‌تر لحاظ می‌شود که در برخی موارد به عنوان کم‌تأثیر نیز قابل محاسبه است. همچنین عوامل هویت و اصالت متن (ساختار، کارکرد و محتوای کتاب جامع) و عامل تأثیرگذاری بر منابع و نویسندگان برجسته دیگر و تأثیر پذیری از منابع و نویسندگان برجسته قبلی نیز قابل تأمل خواهد بود. قدمت، شهرت و جامعیت عناوین هم از زمره عوامل با ضریب تأثیر بالا هستند.

در راستای پاسخ به سؤال دوم (طبقه‌بندی و الگوی عوامل مؤثر در سیر تطور نگارش‌ها، در قالب چه نظریه‌ای قابل ارائه است؟) نتایج زیر قابل ارائه است:

۱. در این تحقیق پس از مفهوم‌سازی و مقوله‌بندی، به تبیین علی عوامل تأثیرگذار در تطورات سیر نگارش‌های تأثیرگذار علوم قرآن پرداخته شد. در راستای پاسخ به این سؤال، بررسی تطور منابع در دوره‌های مختلف قرون ۶ تا ۱۰، بسترهای موجود در هر فرهنگ (دوره، زمان و اعصار مختلف) مورد مطالعه قرار گرفت. سپس بر اساس

ترکیب و قیاس بسترهای فردی، علمی، فرهنگی اجتماعی، اقتصادی، حکومتی چندگانه در قرن‌های مختلف و با تمرکز بر نتایج حاصل از تحلیل منابع تأثیرگذار علوم قرآن، عوامل تطور در قالب عوامل و شرایط علی، زمینه‌ای، میانجی، راهبردها و پیامدها استخراج گردید.

۲. الگوی نهایی حاصل از فرایند این تحقیق در قالب نظریه مبنایی (GT) ارائه شده و اجزاء این نظریه به شرح زیر است:

عوامل علی عبارت‌اند از: شخصیت و شأن فردی نویسنده، شخصیت و تخصص علمی نویسنده، عوامل فرهنگی اجتماعی نویسنده، هم‌نشینان و تأثیرپذیری از مصادر و نویسندگان قبل و تأثیرگذاری بر مصادر و نویسندگان بعد، هویت و اصالت متن (ساختار و کارکرد و محتوا).

عوامل زمینه‌ای عبارت‌اند از: شرایط و اقتضائات زمان و مکان جغرافیایی، مهاجرت و مسافرت‌های متعدد نویسنده، نبود کتاب جامع اما داشتن تک‌نگاری یا مقدمه مهم علوم قرآن، داشتن تک‌نگاری‌های مهم علاوه بر کتاب جامع، جامعیت عناوین، قدمت و شهرت.

عوامل میانجی عبارت‌اند از: شخصیت اخلاقی و خلیات نویسنده، عوامل سیاسی و اقتصادی، حریت و آزاداندیشی نویسنده، تعصب فرقه‌ای یا مذهبی. همچنین راهبردها و پیامدهای متناسب نیز ارائه شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۲. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، *موسوعة ابن ادریس حلّی*، تحقیق محمدمهدی خراسان، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶ ش.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، تحقیق حسن عیسی علی الحکیم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۵ ق.
۴. همو، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق مهدی عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، *فنون الاقنآن فی عجائب علوم القرآن*، تحقیق محمد ابراهیم سلیم، قاهره، مکتبه ابن سینا، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن طاووس، سید رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد، *سعد السعود للنفوس*، قم، رضی، ۱۳۶۳ ش.
۷. ابن عماد حنبلی، شهاب‌الدین ابوالفلاح عبدالحی بن احمد بن محمد عکری، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۹۸۶ م.
۸. ابوالمعالی، خدیجه، *پژوهش کیفی از نظریه تا عمل*، تهران، علم، ۱۳۹۱ ش.
۹. ابوشامه مقدسی، شهاب‌الدین عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم، *المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۹۵ ق.
۱۰. استراس، آنسلم، و جولیت ام. کوربین، *اصول روش تحقیق کیفی؛ نظریه مبانی - اصول و شیوه‌ها*، ترجمه بیوک محمدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم، مطبعة الخیام، بی تا.
۱۲. اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، نگاه، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. ایازی، سیدمحمدعلی، *المفسرون؛ حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد، *لؤلؤة البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*، تحقیق و تعلیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، بی تا.
۱۵. پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر قرآن*، تنظیم محمد جانی پور، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ ش.
۱۶. حاجی خلیفه (کاتب چلبی)، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۲ م.
۱۷. حیدر، حازم سعید، *علوم القرآن بین البرهان و الاتقان*، مدینه، دار الزمان، ۱۴۲۷ ق.
۱۸. داوودی، شمس‌الدین محمد بن علی بن احمد، *طبقات المفسرین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان، *تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. همو، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. رحیم‌لو، یوسف، «ابوشامه مقدسی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۱ م.
۲۳. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.

۲۴. همو، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، بی‌نا، ۱۳۷۶ ق.
۲۵. همو، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۹ م.
۲۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۳۸۷ ق.
۲۸. همو، معترك الاقران فی اعجاز القرآن، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸ م.
۲۹. شریف، میرمحمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش.
۳۰. شمس‌الدین سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، قاهره، بی‌نا، ۱۴۲۸ ق.
۳۱. صادقی کاشانی، مصطفی، تاریخ‌نگاری ابن طاووس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳۳. علم‌الدین سخاوی، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالصمد، جمال‌القراء و کمال‌الإقراء، تحقیق عبدالحق عبداللدام سیف‌القاضی، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. فاختوری، حتا، و خلیل‌الجز، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۳۵. فیروزآبادی، ابوظاهر مجدالدین محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمییز فی لطائف‌الکتاب‌العزیز، تحقیق محمد علی نجار، قاهره، وزارت اوقاف، ۱۴۱۶ ق.
۳۶. کافجی، محیی‌الدین محمد بن سلیمان، التیسیر فی قواعد علم‌التفسیر، تحقیق مصطفی محمد حسین ذهبی، قاهره، مکتبه المقدسی، ۱۴۱۹ ق.
۳۷. همو، التیسیر فی قواعد فی علم‌التفسیر، تحقیق ناصر بن محمد مطرودی، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین؛ تراجم مصنفی الکتب العربیه، چاپ افست، دمشق، المکتبه العربیه، ۱۹۵۷ م.
۳۹. کلبرگ، ایتان، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه علی قرایی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۱ ش.
۴۰. گلشنی، علیرضا، و محمدرضا قانادی، «روش تلفیقی برابند نقد روش‌های کمی و کیفی»؛ فصلنامه روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۹، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۴۱. متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۴ ش.
۴۲. محسنی تبریزی، علیرضا، روش تحقیق کیفی در مکاتب تفسیری (زمینه و کاربرد)، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۵ ش.
۴۳. محمدپور، احمد، روش تحقیق کیفی؛ ضد روش، تهران، جامعه‌شناسان، ۱۳۹۲ ش.
۴۴. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، احسن‌التقاسیم فی معرفه‌الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، بخش اول، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ ش.
۴۵. مک‌اولیف، جین دمن، «گذری بر علوم قرآن با تکیه بر برهان و اتقان»، ترجمه مهرداد عباسی، دوم‌هنامه آینه پژوهش، شماره ۱۲۳، مرداد و شهریور ۱۳۸۹ ش.
۴۶. مکی، محمدکاظم، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران، سمت، ۱۳۸۴ ش.

۴۷. موسوی خوانساری اصفهانی، سیدمحمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ش.
۴۸. موسوی دارابی، سیدعلی، *نصوص فی علوم القرآن*، با اشراف محمد واعظزاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۲ ق.
۴۹. مهدوی راد، محمدعلی، *سیرنگارش‌های علوم قرآنی*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۴ ش.
۵۰. نحوی، سیدسیف‌الله، *آل بویه، حامیان فرهنگ تشیع*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۵۱. یوسفی اشکوری، حسن، «آل طاووس»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

روش و الگوی نیورت

در تبیین فرایند ارتباطی قرآن*

- علی راد^۱
- سیدمحمد موسوی مقدم^۲
- مریم سرخیل^۳

چکیده

رابطه بین قرآن و کتاب مقدس از موضوعات مورد علاقه محققان غربی است. آنجلیکا نیورت در مطالعات قرآنی خود با رویکردی زبان‌شناختی به تبیین این رابطه می‌پردازد. وی با انتقاد از تحقیقاتی که قرآن را کپی عربی انجیل و یا اقتباس از مسیحیت قلمداد کرده‌اند، قرآن را کتابی مقدس و مستقل می‌داند که از سویی توانسته است نقطه اوج کتاب مقدس بودن را به نمایش گذارد و از سوی دیگر، به اهداف الهیاتی خود جامه عمل بپوشاند. نیورت فرایند و چگونگی تخاطب قرآن با مخاطبانش را به شکل شفاهی و به مثابه یک درام بررسی می‌کند. وی قرآن را متنی ارتباطی و در تعامل با مخاطبان می‌داند که

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (ali.rad@ut.ac.ir).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

۳. دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (maryam.sarkhail@yahoo.com).

توانسته به اشکالات و پرسش‌های آن‌ها پاسخ دهد.

محققان در این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی - تحلیلی ابتدا به مرور نظریه نوبورت و نیز نظریه کنش ارتباطی هابرماس پرداخته و سپس کاربردی نظریه هابرماس را توسط نوبورت تبیین نموده‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که نوبورت از «نظریه کنش ارتباطی» یورگن هابرماس بهره برده است. نوبورت در بررسی در زمانی و سوره‌نگر خود برای تبیین یگانگی و استقلال قرآن در برخی موارد دچار خلط با رویکرد مسیحی شده است.

واژگان کلیدی: نوبورت، هابرماس، فرایند ارتباطی، قرآن، ادبی، بینامتنیت،

بستر تاریخی.

مقدمه

مطالعات قرآنی محققان غربی در دهه‌های اخیر به حوزه‌ای میان‌رشته‌ای تبدیل شده که با رویکردهای زبان‌شناختی و جامعه‌شناختی همراه بوده است. آنجلیکا نوبورت به دنبال تبیین جایگاه و هویت مستقل قرآن و شناساندن پویایی آن در مواجهه با متون دیگر از طریق کاربردی رویکرد ادبی و جامعه‌شناختی است. وی با تحلیل‌های شکلی و محتوایی و بررسی رابطه متن با بستر تاریخی و همچنین بینامتنیت‌های متن با متون پیشین، قرآن را متنی پویا و مستقل و نه وابسته معرفی می‌کند. وی نحوه شکل‌گیری هویت و جامعه اسلامی را از طریق بررسی فرایند ارتباطی قرآن^۱ و بر مبنای الگوهای «نظریه کنش ارتباطی» هابرماس^۲ بررسی می‌کند.

«نظریه کنش ارتباطی» مهم‌ترین نظریه یورگن هابرماس یکی از متفکران و فیلسوفان بزرگ آلمانی است. این نظریه برای اولین بار در کتاب دو جلدی او به نام *نظریه کنش ارتباطی* (۱۹۸۱ م.) ارائه شد. هابرماس در کتاب خود چنین تأکید می‌کند:

۱. به عقیده نوبورت باید قرآن را به مثابه متنی که در تعامل و ارتباط با مخاطبانش شکل گرفته است، مطالعه کرد؛ متنی که در این تعامل توانسته است جامعه‌ای با هویت متفاوت از دو دین یهودیت و مسیحیت بنیان گذارد.

2. Jürgen Habermas.

«کنش ارتباطی، نوعی کنش اجتماعی معطوف به حصول تفاهم است»^۱ (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۸۹).



به اعتقاد هابرماس، نحوه ایجاد ارتباط را با بررسی سه الگوی: فرهنگی - اجتماعی، آیینی و داستان‌ها - شخصیت‌ها می‌توان تحلیل کرد. نیویورت در بررسی نحوه ایجاد کنش ارتباطی و عملکرد این ارتباط در قرآن، هر سه الگو را مورد توجه قرار داده است. هرچند در مقالاتی مانند: «شکل و ساختار قرآن» نوشته محمدجواد اسکندرلو، «تصاویر و استعارات در آیات آغازین سوره مکی» نوشته ابوالفضل حری و «دو چهره از قرآن؛ قرآن و مصحف» ترجمه مهدی عزتی، به نظرات نیویورت اشاره شده است، اما تا کنون پژوهشی که روش، رویکرد و هدف نیویورت از مطالعه قرآن را تبیین نموده باشد، انجام نشده و به این پرسش‌ها که: نیویورت چگونه به اثبات استقلال و یگانگی قرآن پرداخته است؟ روش وی چه تفاوت‌هایی با هابرماس دارد و با توجه به نقدهایی که به هابرماس وارد شده نیویورت چگونه این نقدها را برطرف کرده است؟ پاسخ داده نشده است. پاسخ به این سؤالات، محور پژوهش حاضر می‌باشد.

نوشتار حاضر در صدد است تا به روش متن کاوی در کتب و مقالات نیویورت، به تبیین روش و الگوی وی در راستای نمایاندن یگانگی و استقلال قرآن بپردازد.

۱. مدل فرایندی نیویورت در اشاعه پیام قرآنی

نیویورت قرآن را متنی ارتباطی می‌داند که با در نظر گرفتن دو مؤلفه سوره‌نگر^۲ و درزمانی^۳ می‌توان این فرایند ارتباطی را تحلیل کرد. نظریه ارتباطی بودن قرآن در تعامل

۱. هابرماس کنش اجتماعی را دارای دو حالت می‌داند: کنش معطوف به موفقیت و کنش معطوف به حصول تفاهم. کنش معطوف به تفاهم، همان کنش ارتباطی است که به آن کنش تعاملی یا متقابل و عمل تفاهمی نیز می‌گویند. در این کنش، افراد درگیر نه از طریق حسابگری‌های خودخواهانه، بلکه از طریق کنش‌های تفاهم‌آمیز هماهنگ شده و افراد به هیچ روی در فکر موفقیت خود نبوده، بلکه هدفشان را در شرایطی تعقیب می‌کنند که بتوانند برنامه‌های کنشی‌شان را بر مبنای موفقیت مشترک هماهنگ سازند (برای مطالعه بیشتر درباره نظریه کنش ارتباطی، ر.ک: هابرماس، ۱۳۸۴).

۲. نیویورت در مطالعه قرآن، معنا را در بستر سوره بررسی می‌کند.

۳. در رویکرد درزمانی، ارزش معنایی نشانه در طول تاریخ شکل می‌گیرد و به تغییراتی که نشانه‌ها در طول زمان متحمل شده‌اند، توجه می‌شود.

با نحوه تثبیت متن قرآن است. نظریه نیورت در تقابل با دو نظریه شک گرایانه و سنتی است. نظریه شک گرایانه، قرآن را محصولی گردآمده در جامعه تلفیقی متأخر در بین‌النهرین می‌داند و نظریه سنتی، قرآن را محصولی ادبی از دعوت نبوی در مکه و مدینه نیمه نخست قرن هفتم میلادی و متنی از پیش طراحی شده در نظر می‌گیرد. نحوه تعامل نظریه سنتی با قرآن به گونه‌ای است که ارتباط و تعامل شکل یافته در قرآن را آشکار نمی‌سازد و آن را متنی از پیش تعیین شده در نظر می‌گیرد. به عقیده نیورت، دو رویکرد اشتباه دیگر در مواجهه با قرآن، رویکرد «کتابی با پایان بسته» و یا به مثابه «تقلید محض انجیل» است که در هر دوی آن‌ها، قرآن از فرایند خلاقیتی که برای ظهورش پیش گرفته است، جدا می‌شود. رویکرد مورد نظر نیورت، بررسی قرآن به مثابه کتابی است که در طول تاریخ، رشد و ظهور یافته است و قرآن را باید از بحث‌هایی که بعدها در سنت اسلامی ایجاد شدند و همچنین از بینش‌های شک گرایانه غربی رها ساخت و آن را در بستر باستان متأخری که در آن ظهور یافته است، به عنوان بیان بی‌نظیر و نوین در مناظرات الهیاتی قرار داد (Neuwirth, 2015: 165).

رویکرد کلی نیورت در مطالعات قرآنی‌اش، تبیین رابطه بین قرآن و سنت‌های معاصرش است. وی این رابطه را ارتباطی نزدیک می‌داند که زمینه‌ساز بحث‌ها و گفت‌وگوهای بسیاری بوده و دو دیدگاه متضاد را درباره قرآن رقم زده است. دیدگاه نخست که قرآن را سندیت جامعه‌ای دانسته که ایمان توراتی - انجیلی را تصدیق کرده و یکتاپرستی توراتی - انجیلی را توسعه بخشیده است؛ بنابراین تقلیدی صرف نبوده است. دیدگاه دوم که قرآن را متنی متکی بر مضامین کتاب مقدس می‌داند. اما نیورت دیدگاه نخست را در مطالعاتش پی گرفته است. وی قرآن را متنی جامعه‌ساز می‌داند که برای ایجاد جامعه‌ای نوین نازل شد و هدف از نزول آن، تداوم فرهنگ مسیحیت و یهودیت رایج زمانش نبود؛ بنابراین نمی‌توان شباهت‌های قرآن با سایر متون را به مثابه تقلید و کپی بودن قرآن دانست (Id., 2014: xxi). نیورت چگونگی شکل‌گیری این رابطه را از طریق تحلیل‌های شکلی و محتوایی قرآن در بستر تاریخی‌اش و با توجه به بافت سوره تبیین می‌کند. روش نیورت در این گونه از تحلیل، نقد ادبی مبتنی بر نظریه ارتباطی است.

۱-۱. نقد ادبی مبتنی بر نظریه ارتباطی در مقام تحلیل

نقد ادبی به دانش مطالعه متن ادبی گفته می‌شود. وظیفه این دسته از مطالعات، توصیف و تحلیل آثار ادبی است (صفوی، ۱۳۹۵: ۵۲۵). بررسی ادبی قرآن معطوف به این مسئله است که قرآن چه قالب و صورتی و چه زبان و سبک و ساختاری را برای انتقال جهان‌بینی، ارزش‌ها و قوانینش به کار می‌گیرد (قاضی و میر، ۱۳۹۲: ۱۷۷/۱).

در باب ماهیت متن، دو نظریه وجود دارد: ۱. نظریه ساختاری که زبان را مجموعه‌ای از عناصر در نظر می‌گیرد که ارتباط درونی آن‌ها معنا را به وجود می‌آورد. طرفداران این نظریه، متن را صرفاً به عنوان ساختاری خاص از جملات در نظر می‌گیرند. ۲. نظریه ارتباطی که امروزه این دیدگاه مبنای بسیاری از مباحث مربوط به تحلیل متن قرار گرفته است. بر اساس این دیدگاه زبان تنها به سطح ترکیب جملات و تلفظ واژگان مربوط نمی‌شود، بلکه ویژگی مهم آن در کاربردش در سیاقی خاص مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، زبان صرفاً نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه فعالیتی ارتباطی است. بنابراین تحلیل ساختار درونی زبان باید بنا بر ارتباطی بودن آن صورت بگیرد. طبق این دیدگاه از لحاظ ارتباطی، وحدت متن با توجه به وظیفه آن مشخص می‌شود و هر متنی وظیفه ارتباطی خاصی را انجام می‌دهد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

در الگوی جدیدی از نقد ادبی که روش نقد ادبی نوپورت است، گرچه سخن‌سنجی اثر برای تأویل آن کافی است، اما این سنجه را فقط یکی از شرایط لازم برای تبیین متنیت و خوانش‌پذیری متن باید دانست. در راه چنین تبیینی، که به بررسی عوامل متنیت متن پرداخته می‌شود، این عوامل با توجه به شبکه‌ای از روابط بینامتنی‌اش تحلیل می‌شود. بینامتنیت یعنی توجه دادن به این نکته که متن در خلأ متولد نمی‌شود، بلکه هر متن در رابطه با شمار وسیعی از دیگر متون مؤلفان پدید می‌آید (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۹۵). نوپورت این‌گونه نقد ادبی را تکمیل‌کننده رهیافت تاریخی می‌داند (Neuwirth, 2015: 165). در نقد ادبی متکی بر نظریه ارتباطی هرچند به عوامل درونی و سبکی متن پرداخته می‌شود، اما تحلیل متن در پرتو بررسی‌های بینامتنی باید صورت گیرد.

رویکرد نوپورت در کاربست نقد ادبی، تحلیل ویژگی‌ها و راهبردهای قرآن در دستیابی به اهداف الهیاتی‌اش در بستر تاریخ نزولش می‌باشد، رویکردی که تنها با

استفاده از نقد ادبی ساختارگرا محقق نمی‌شود؛ چرا که ساختارگرایی متن را از بافت تاریخی آن جدا می‌کند و آن را در نظام بسته روابط بین اجزای متن مورد بررسی قرار می‌دهد (چندلر، ۱۳۹۷: ۳۰۱). به عقیده نویورت، ما نه فقط باید به این مطلب که چگونه نشانه‌ها دلالت می‌کنند، توجه کنیم (نگاه ساختاری)، بلکه باید به این نکته که چرا نشانه‌ها دلالت می‌کنند نیز عنایت داشته باشیم (نگاه جامعه‌شناختی) ساختارها علت امر دلالت نیستند. روابط میان دال و مدلول‌ها به طور هستی‌شناختی اختیاری است، اما به طور جامعه‌شناختی این طور نیست. نویورت با قرار دادن ساختارها در بستر و بافت تاریخی و توجه به نقش و کارکرد آن‌ها، ساختارگرایی را از نگاه بسته درون‌متنی رها می‌کند و می‌کوشد کارکرد و هدف از کاربست آن ساختار را تبیین کند (Neuwirth, 2014: xxv).

در واقع، ساختارگرایی به شیوه هم‌زمانی تمایل دارد و همچنین تغییرات پویا در اسطوره‌های فرهنگی را که هم مربوط به صورت است و هم از آن کمک می‌گیرد، مورد توجه قرار نمی‌دهد (چندلر، ۱۳۹۷: ۳۰۲-۳۰۳). بررسی ادبی قرآن، آن هم به شیوه‌ای دقیق، رویکرد نویورت در مطالعه قرآن است. وی برای اتصال مجدد متن به گیرندگان اولیه‌اش، نقد ادبی را حیاتی می‌داند. در بررسی ادبی قرآن، سؤالاتی را مطرح می‌کند: شکل رسمی قرآن چه چیزهایی را درباره نوع ادبی اش اظهار می‌کند و این شکل رسمی چه چیزهایی را درباره اهداف اجتماعی اش از خلال خطاب‌هایش بیان می‌کند؟ آیا ساختار و شکل قرآن به ما اجازه می‌دهد تا آن را به عنوان تألیفی آگاهانه و متشکل از چیزهای متنوع در نظر بگیریم؟ آیا سنت‌های سابقاً متداول توسط نویسنده یا نویسندگانی ناشناس به کار بسته شده‌اند تا قرآن شکل بگیرد؟ (Neuwirth, 2014: xxi).

به عقیده نویورت، قرآن تنها نسخه‌ای از اعمال و مناسک یک جامعه نیست، بلکه نوعی نمایش است که بین پیامبر ﷺ و مخاطبان مشرک وی رخ داده و آن‌ها را به جامعه‌ای موحد تبدیل کرده است. وی از محققانی که قرآن را متنی قابل پیش‌بینی و گزارشی حاوی ۱۱۴ سوره نامرتب می‌دانند، انتقاد می‌کند. در واقع، این محققان تمایل دارند متن را این گونه در نظر بگیرند که کم و بیش پیش‌بینی شده و گزارشی بعد از یک واقعه^۱ است

1. Post eventum.

(Ibid.); متنی که فرایند ارتباطی آن نادیده گرفته شده و در شکل گزارشی از سوی یک فرد ارائه می‌شود، تغییرات و فرایند شکل‌گیری آن در بستر جامعه مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. به عقیده نیورت، محققان تجدیدنظرطلب دو اشکال عمده در روش داشته‌اند: نخست اینکه متن را مانند یک گزارش دانسته‌اند و خطای بعدی‌شان این بوده است که بافت متن را با بافت ساخته خودشان جایگزین کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که قرآن تنها در پرتو تفسیر مسیحی به درستی قابل فهم است (Id., 2016: 201). رویکرد نیورت در تبیین فرایند ارتباطی قرآن، در بستر تاریخی باستان متأخر و از طریق کاربست دو مؤلفه سوره‌نگر و درزمانی است.

۲-۱. باستان متأخر

اصطلاح کلیدی نیورت در تبیین بافت تاریخی قرآن، عهد باستان متأخر است؛ عهدی که در آن، قرآن به مثابه متنی که حاوی مناظره‌ها، پرسش و پاسخ‌ها و گفتگوهاست، به وقوع پیوسته است. بدین رو، شرط اصلی و اساسی در فهم قرآن، بررسی دقیق دوره باستان متأخر و آشنایی با مجموعه‌های تفسیری، متون و فرهنگ آن دوره است تا بتوان تصویر واضحی از سؤال‌ها، دغدغه‌ها، تصورات و پیش‌فرض‌های ذهنی آن‌ها برای خوانندگان قرآن مشخص کرد؛ به گونه‌ای که قرآن در پرتو آگاهی از بافت فرهنگی و اجتماعی آن دوران روشن گردد. نیورت ادعا می‌کند که ظهور مسیحیان، یهودیان و سنت‌های اسلامی در یک فضای معرفتی به نام باستان متأخر رخ داده است و از این رو برای شناخت قرآن باید فضای تاریخی باستان متأخر یعنی بافت تاریخی دوران نزول را شناخت (Id., 2015: 169).

امروزه اصطلاح باستان متأخر غالباً به عصر و دوره پس از دوران باستان اشاره دارد؛ یعنی دوره‌ای که در آن، دو دین یهودیت و مسیحیت گسترش یافت و موجبات توزیع قدرت جدید را فراهم آورد. نیورت عهد باستان متأخر را مفهومی صرفاً معرفت‌شناختی می‌داند؛ فضای معرفتی‌ای که در آن، گروه‌های بسیاری متعهد به تفسیر دوباره متن‌های متنوع ارث برده شده از دوره باستان، اعم از کتاب مقدس عبری، اشعار مشرکان و فلسفه بودند. به عقیده نیورت، با تأکید بر این دوره تاریخی می‌توان از مطالعات قرآنی

قرن نوزدهم فاصله گرفت؛ چرا که این متون قرآن را متنی منفعل دانسته‌اند. اما با توجه به نقش قرآن در دوران باستان متأخر، می‌توان از قرآن به عنوان یک بازیگر خلاق و مهم در دوره باستان متأخر نام برد (Ibid.: 172).

به عقیده نویورت، بررسی ساختارهای ادبی در بستر تاریخی شکل‌گیری قرآن می‌تواند ما را به شناخت بیشتر از قرآن رهنمون سازد؛ چرا که دانش ما نسبت به محیط دینی - تاریخی، شرایط سیاسی و اجتماعی ظهور متن اخیراً توسعه یافته است. به علاوه، رویکردهای نویدبخش برای مطالعه شکلی قرآن نیز رشد کرده‌اند. بنابراین باید خوانش جدیدی از قرآن را که هم بر مبنای شرایط ظهور متن و هم بر طبق بررسی‌های شکلی و تأثیرهای عملکردی آن باشد، پی گرفت. این خوانش نوین ما را به شناخت پیچیدگی‌های ادبی و یگانگی و خلاقیت قرآن رهنمون می‌سازد (Id., 2014: xxi).

وی در بررسی سوره‌ها در بافت تاریخی‌شان، به سبک‌ها و انواع ادبی به کاررفته در سوره از منظر ارتباطی و در راستای تحقق هدف سوره می‌نگرد و عملکرد این سبک‌ها را تبیین می‌کند. در تحلیل تشبیه‌ها و سوگندهای به کاررفته در سوره بلد می‌نویسد:

«این سوره با تشبیه "دو بزرگراه" در زندگی، سخن خود را آشکار و ماجرای تقوای عملی را به تدریج مبرهن می‌سازد که ضمن آن نیکوکاری که در اواسط دوره مکی رسم متعارفی بود، به عنوان قوی‌ترین نیروی همبستگی اجتماعی به تصویر کشیده می‌شود».

به بیان نویورت، دو دسته سوگند این سوره: ﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (قسم به شهر مکه، شهری که محل سکونت و تلویحاً مکانی مقدس بود) قبلاً معرفی شده بود و سوگند به ﴿وَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ﴾ (قسم به پدر و فرزندش [یعنی ابراهیم و اسماعیل ذبیح عليه السلام]) این شهر را به عمل بنا کردن و ایجاد زندگی اجتماعی پیوند می‌دهد و دو گونه کاربردی معنایی را معرفی می‌کند؛ از یکسو، گونه معنایی مقدس و توپوگرافیک شهر (بلد) و از سوی دیگر، گونه معنایی فیزیولوژیک و اجتماعی پدر و فرزند.

آیه ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبَدًا﴾ تقریباً به طور تحت‌اللفظی مشابه شعر عنتره، پهلوان عرب است که به علاقه شدید به زندگی‌اش می‌بالد و می‌گوید: «فإذا شربت فإني مستهلك مالي»؛ هر گاه مست می‌شوم ثروتم را به باد می‌دهم. این رفتار یکی از خصلت‌های مطلوب عرب باستان بوده، اما از نظر خصلت‌های قرآنی که بر اساس

۱-۲-۱. نقد

نویورت به پیروی از جرجانی، سبک‌های ادبی قرآن را در بستر تاریخی و موقعیت نزول آن‌ها و با توجه به نقش و کارکرد آن‌ها بررسی می‌کند. نظریه جرجانی متکی بر بافت است. اگر الفاظ جدا از بافتشان در نظر گرفته شوند، هیچ کدام از آن‌ها فصاحت ندارند. قدرت بلاغی واژه از روابط و تعامل بین واژه و بافت بلافصلش از یکسو، و بافت موقعیتی گسترده‌ترش از سوی دیگر، نشئت می‌گیرد (جرجانی، ۱۳۶۹: ۳۰۷).

در نظریه جرجانی، بافت گسترده‌تر کلام یعنی بافت موقعیتی و هدفی که کلام بدان منظور ایراد شده است. بافت سوره، ساختار کلام را تعیین می‌کند و بر تمام روابط نحوی عمل کرده و بلاغت و گیرایی‌شان را مشخص می‌نماید. نویورت به پیروی از جرجانی، روش درزمانی یعنی توجه به بافت تاریخی شکل‌گیری متن و نیز توجه به سوره و هدف آن را به عنوان شیوه خود برگزیده است. نقدی که به نویورت و رویکرد ساختارگرایی وی وارد است، عدم توجه به ویژگی‌های واژگانی قرآن است. نویورت در تحلیل ساختارهای ادبی قرآن، به واژگان و الفاظ قرآن و به مواردی نظیر همنشینی و جاننشینی، تقدیم و تأخیرهای واژگان و... نمی‌پردازد. تحلیل‌های نویورت در راستای تحلیل تأثیرهای گفتمانی آن‌ها و نه بیان یگانگی کاربردی واژگانی قرآن است (Neuwirth, 2014: 207). در حالی که جرجانی سعی دارد با بررسی‌های خود، یگانگی و اعجاز قرآن در بیان مطالب را تبیین کند و این موضوع باید با توجه به خاستگاه نویورت تحلیل شود؛ چرا که وی دغدغه تبیین اعجاز بودن قرآن در حوزه وحی لفظی را ندارد. در واقع، این تفاوت در بررسی واژگان قرآن را باید در تفاوت میان وحی لفظی در اسلام و مسیحیت جست. در مسیحیت وحی لفظی همان عقیده‌ای است که بر مبنای آن تفسیر کتاب مقدس را بنا نهاده‌اند. مفهوم وحی لفظی در مسیحیت، تفاوت ریشه‌ای با مفهوم استاتیکی وحی دارد که گروه زیادی به آن معتقدند. وحی لفظی‌ای که مسیحیان در پرتو عقیده‌شان به عیسی مسیح می‌فهمند، همان است که کتاب مقدس را در جایگاه صحیح و مناسب خودش به منزله کلمه مقدس خدا قرار می‌دهد. مسیحیان به

وحی لفظی کتاب مقدس ایمان دارند؛ اما نه به این دلیل که به شخصی دیکته نموده و تمام شده است، بلکه به این دلیل که خدا در همه بخش‌ها و کلمات آن موجود و حاضر است (عزیز، ۱۳۹۲: ۲۵۴).

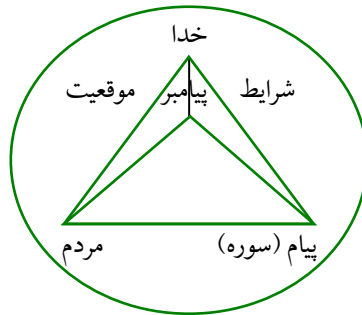
۳-۱. سوره‌نگر

نویورت سوره را واحد اساسی در تفسیر قرآن می‌داند، نه عبارت، آیه یا بند را که دیگران بدون توجه به سیاق متنی‌شان به آن‌ها استناد می‌کنند. به عقیده وی، سوره از آغاز، واحد ابلاغ و دریافت بوده است. واحدهای جزئی‌تر معنایشان را از کارکردهایی می‌گیرند که در سوره به مثابه کل نقش ایفا می‌کنند و تمرکز بر سوره به مثابه کل، نه بر واحدهای جزئی‌تری که از سیاق کلی‌شان جدا شده‌اند، شرط لازم مطالعه ادبی درباره قرآن است. وی می‌نویسد:

«سوره‌ها ابزاری هستند که پیام‌های کامل و جدید را در فرایند ارتباط منتقل می‌کنند. آن‌ها با زمینه و موقعیت درام همخوانی و مطابقت داشته و هر کدام پیشرفت مشخصی را در گفت‌وگو مدنظر دارند» (Neuwirth, 2015: 166).

مدل فرایندی نویورت در اشاعه پیام قرآنی در نمودار زیر به تصویر کشیده شده

است:



به عقیده وی، سوره‌ها واحدهای متنی مجزایی هستند که به عنوان وسیله ارتباطی، پیام مشخصی را منتقل می‌کنند. سوره‌ها تنها علائم پیشرفت در جامعه نیستند، بلکه همچنین بیانگر توسعه‌ای هستند که در زمان ارتباط متنی رخ داده است. این متون در شکل نهایی‌شان بیانگر اجماع و وفاق جامعه هستند که با تکرارشان در زمان پیامبر ﷺ به این وفاق دست یافته‌اند. بنابراین باید این سوره‌ها را به عنوان جلوه‌ای از «رسمی‌سازی

از پایین» (روند شکل‌گیری سوره‌ها در بستر جامعه و در تعامل با بافت تاریخی) در نظر بگیریم (Ibid.).

نویورت سوره را فرایند ارتباطی می‌داند که صرفاً به صورت نسخه‌ای از پیام وجود ندارد، بلکه به شکل ادبی درآمده است - برای نمونه، با نیرویی هنرمندانه به مناظره‌ای در نوع خودش تبدیل شده است -، لذا شایسته مطالعه به عنوان پدیده‌ای ادبی است (Id., 2014: 188).

۱-۳-۱. نقد روش سوره‌نگر نویورت

نویورت ساختار قرآن در ایجاد ارتباط را بر طبق سوره دانسته است و آن‌ها را واحدهای متنی توصیف نموده است که حول یک هسته رشد کرده‌اند و بین آن‌ها بینامتنیت وجود دارد، ولی هر یک غرض و هدفی را دنبال می‌کنند. حال دو سؤال درباره نظر نویورت ایجاد می‌شود که باید بدان‌ها پاسخ گفت: آیا نظر نویورت درباره غرض و هدف داشتن سوره‌های قرآن همان نظری است که در سنت تفسیری ارائه شده است؟ آیا تعریف نویورت از سوره صحیح می‌باشد؟

مبنای نویورت در بیان غرض و هدف برای سوره‌های قرآن، بیانگر نظریه «ساختار هندسی سوره‌های قرآن» است. در نظریه ساختار هندسی سوره‌های قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است: ۱- تناسب فقط بین آیاتی است که در یک مرحله نازل شده‌اند؛ ۲- آیات همجوار با یکدیگر ارتباط دارند؛ ۳- هر سوره مشتمل بر چند موضوع جداگانه است؛ ۴- هر سوره دارای یک جامعیت واحد است. دیدگاهی که به نظر نویورت نزدیک است، دیدگاه چهارم یعنی در نظر گرفتن غرض واحد برای هر سوره است. برخی مفسران و قرآن پژوهان معتقدند که سوره دارای یک جامعیت واحد است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد. برخی از آنان از این حد جامع به عنوان جان و روح سوره یاد کرده‌اند. در این دیدگاه، هر سوره دارای یک هدف اصلی است و محتوای سوره به محورها و مقاصد فرعی قابل تفکیک است که همگی ذیل یک محور اصلی جمع می‌شوند (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۲۴).

اشکالی که به نظریه نویورت وارد است، عقیده وی بر شکل‌گیری این غرض و

هدف طی فرایند ارتباطی است. وی هدف سوره را دلیل گفتمانی می‌داند که سبب شکل‌گیری شکل و محتوای سوره مورد نظر گردیده است. هر چند سوره‌های قرآن در تعامل با مخاطبان و در پاسخ به پرسش‌های آنان نازل شده‌اند، اما تبیین اهداف سوره بر اساس تغییرات بافت تاریخی و فضای نزول، قرآن را متنی وابسته به بافت تاریخی معرفی می‌کند. نکته حائز اهمیت در رویکرد نویورت، توجه وی به بیان تفاوت‌های قرآن در انعکاس سنت‌ها و مفاهیم و فرهنگ رایج زمانش است که رویکرد وی را از رویکردهای اقتباس و کپی بودن قرآن متمایز کرده است؛ چرا که از منظر وی، قرآن سه گونه با روایات و مفاهیم کتب مقدس پیشین و فرهنگ رایج زمانش برخورد کرده است: تأیید و پذیرش، تصحیح و پیرایش، و انکار و نکوهش (Neuwirth, 2016: 182-185). بنابراین قرآن نمی‌تواند در عین کپی و اقتباسی بودن از کتب مقدس پیشین، آن‌ها را ابطال، رد یا تصحیح کند. هرچند نویورت به روش‌های برخورد قرآن با کتب مقدس پیشین و فرهنگ زمانش اشاره نموده، ولی در مواردی به رویکرد تأثیرپذیری قرآن از کتب پیشین نزدیک شده است. وی ایده وجود نسخه متعالی قرآن در لوح محفوظ را برگرفته از کتاب جشن‌های یهودی^۱ دانسته است (نویورت، ۱۳۹۳: ۲۵۳).

نویورت در مواردی، رویکردی مسیحی به قرآن دارد. میان وحیانی بودن قرآن از دیدگاه مسلمانان و وحیانی بودن کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان، تفاوت وجود دارد. از دید مسلمانان، قرآن به چیزی جز وحی الهی وابسته نیست. قرآن وحی الهی، حقیقی و پیامی با عبارات روشن و کامل و نهایی است. قرآن برای دسترسی به وحی الهی، به چیزی فراتر از خود دعوت نمی‌کند؛ حال آنکه نظر مسیحیان به کتاب مقدس، به گونه‌ای دیگر است. به عقیده آنان، کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. مسیحیان باور دارند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده او در مورد بشر را بیان می‌کند. کسانی هم که عهد جدید را نوشته‌اند، در صدد بودند تجربه خویش از عیسی را به دیگران برسانند؛ در نتیجه این گواهی بشری، یکی از پایه‌ها و نهادهای کتاب مقدس مسیحی است (مونتگمری وات، ۱۳۷۳: ۲۸).

۱. کتاب جشن‌ها از جمله کتاب‌های یهودی بوده است که در عصر نزول قرآن، مردم با آن آشنایی داشته‌اند و نقش مهمی را در زندگی دینی و مناسکی یهود بازی می‌کرده است.

به عبارت دیگر، عهد جدید نوشته‌ای است که گفتگوها و تعاملات مسیح به عنوان خدا و مصداق بارز وحی الهی با مردم و جامعه خود را گزارش کرده و این گزارش به واسطه «روح القدس» اعتبار و قدرت یافته است. از عبارات نیورت چنین برمی آید که وحی قرآنی را با وحی و الهام کتاب مقدس خلط کرده است و در مورد قرآن به جامعه و نقش آن، بیش از وحی و خداوند توجه کرده است، گو اینکه تعاملات پیامبر با جامعه سبب شکل گیری وحی قرآنی بوده است. اگرچه بافت تاریخی از عوامل ضروری فهم متن مقدس است، اما نیورت جایگاه ویژه‌ای را به آن اختصاص داده و به بافت تاریخی نزول قرآن بیش از خود قرآن توجه نموده است.

۴-۱. روش در زمانی

نیورت بررسی در زمانی را پیش شرط دشوار روش خود می‌داند؛ چرا که در شکل بافتاری متن، تاریخ متن چندان منعکس نشده است، ضمن اینکه این پیش شرط در مطالعات قرآنی معاصر، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. به نظر نیورت، بحث شرایط و موقعیت یکی از مهم‌ترین مواردی است که باید در مطالعات قرآنی مدنظر قرار گیرد، که از این شرایط تعبیر به بافت موقعیتی قرآن^۱ کرده است. به عقیده وی، شرایط و موقعیت نزول آیات قرآن باید در فرایند شکل‌گیری ارتباط قرآنی بررسی شوند و تبیین شرایط سیاسی و اجتماعی که در شکل‌گیری ارتباط در قرآن لحاظ شده، راهی برای درک همه‌جانبه متن است. وی می‌نویسد:

«آیا قرآن متنی است که باید همانند متون کلیسا تنها لایه‌های الهیاتی آن بررسی شود؟ متنی که کاوش در لایه‌های سیاسی و اجتماعی و بافت موقعیتی که در آن توسعه یافته است، سهمی در بررسی‌های متخصصانه‌اش ندارد؟» (Neuwirth, 2016: 182).

۱. Sitz im Leben: این اصطلاح اشاره به رویکرد خاصی ندارد، بلکه بخشی از نقد صوری متن و یک عبارت آلمانی است که تقریباً به «زمان یا محل رویداد» معنا می‌شود و برای بافتی که در آن یک متن یا موضوع رخ داده است، به کار می‌رود و همچنین به کارکرد و هدف از آن متن یا موضوع نیز در آن بافت می‌پردازد. در واقع، این اصطلاح برای اشاره به زمینه‌های اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی یک موقعیت معین در یک دوره زمانی مشخص به کار می‌رود. در هنگام مطالعه یک متن یا موضوع یا یک زمینه، این اصطلاح به منظور استنتاج تفسیر بافتاری صحیح باید مدنظر قرار گیرد (<https://en.wikipedia.org/wiki/Sitz_im_Leben>).

هرچند در مطالعات قرآنی، آگاهی نسبت به سنت‌های متعددی که در قرآن منعکس شده‌اند، وجود دارد، اما به این سنت‌ها در ایجاد فهم جدیدی از قرآن توجهی نمی‌شود. نویورت روش در زمانی را روشی قدرتمند می‌داند که می‌تواند در تعیین جایگاه و هویت قرآن ثمربخش باشد. وی می‌نویسد:

«با کاربست روش در زمانی و قرار دادن قرآن در بافت فرهنگی‌اش است که ردّ پاهای مقایسه‌ای ابداعات و نوآوری‌های قرآنی را می‌توان جستجو کرد» (Id., 2015: 172).

قطعاً نزول قرآن با در نظر گرفتن حالت تدریجی نزول، بر مبنای شرایط و موقعیت آن زمان انجام گرفته است و این شرایط و موقعیت در تفسیر و معناسازی انجام گرفته در مورد هر آیه اهمیت بسزایی دارد (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۳۸). نویورت بافت تاریخی گسترده‌ای - یعنی شرایط تاریخی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر نزول- را در نظر می‌گیرد تا فرایند ارتباطی قرآن را تبیین کند و این موضوع را برای تبیین کارکرد و تأثیرهای گفتمانی بافت تاریخی و همچنین خوانش خلاقانه قرآن در بهره‌گیری از این بافت تاریخی و علت تأثیرگذاری قرآن می‌کاود. وی به منظور بررسی راهبردهای متنی قرآن، یعنی ساختارهای ادبی آن در ایجاد جامعه اسلامی، به شرایط نزول قرآن توجهی ویژه دارد و به دنبال کشف ریشه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تاریخی متن است.

۱-۴-۱. نقد روش در زمانی

شرایط نزول سوره در سه سطح قابل بررسی است: نخست جو نزول قرآن، و دوم فضای نزول سوره، و سوم سبب نزول برخی آیات. مفسران اهتمام ویژه‌ای به سبب نزول آیات قرآن نشان داده‌اند؛ ولی «فضای نزول» که مربوط به مجموع یک سوره است و «جو نزول» که مربوط به مجموع قرآن کریم است، مورد توجه مفسران قرار نگرفته و در تفاسیر مطرح نشده است. فرق سبب نزول با فضا و جو نزول به شرح زیر است:

«سبب نزول» حوادثی است که در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در محدوده حجاز یا خارج از آن رخ داده و همچنین مناسبت‌ها و عواملی است که زمینه‌ساز نزول یک یا چند آیه از آیات قرآن کریم بوده است.

اما «فضای نزول» که مربوط به مجموع یک سوره است، بررسی اوضاع عمومی،

اوصاف مردمی، رخدادهای و شرایط ویژه‌ای است که در مدت نزول یک سوره در حجاز و خارج آن وجود داشته است. برخی سوره‌های قرآن کریم به طور دفعی نازل شده‌اند، مانند سوره‌های حمد، انعام و نصر، و برخی دیگر به تدریج و در طی چند ماه یا چند سال نازل شده‌اند و در طی مدت نزول یک سوره، حوادثی در محدوده زندگی مسلمانان و جهان خارج رخ داده و شرایطی خاص حاکم بوده است. کشف و پرده‌برداری از این رخدادهای و شرایط و تبیین آن‌ها، فضای نزول سوره را ترسیم خواهد کرد.

«جو نزول» نیز گاهی مربوط به شرایط نزول چند سوره است و گاه به شرایط نزول همه قرآن کریم، و مراد از آن، بستر مناسب زمانی و مکانی نزول سراسر قرآن است. قرآن کریم در طی ۲۳ سال بر قلب مطهر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شد. حوادثی که طی سالیان نزول قرآن در حوزه اسلامی یا خارج از قلمرو زندگی مسلمانان و حکومت اسلامی پدید آمد و شرایط و افکاری که بر آن حاکم بود یا رخدادهایی که بر اثر نزول آیات قرآن کریم در جهان آن روز پدید آمد، «جو نزول قرآن» نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۵-۲۳۷).

سه عنوان یادشده (شأن، فضا و جو نزول) افزون بر این تفاوت که اولی مخصوص یک یا چند آیه است و دومی مربوط به یک سوره و سومی مربوط به چند سوره یا همه قرآن، تفاوت دیگری نیز دارند. شأن نزول فقط ناظر به تأثیر یک‌جانبه رخدادهای خاص بر نزول آیات یا آیه است؛ ولی در دو مورد دیگر (فضای نزول سوره و جو نزول قرآن)، سخن از تعامل و تعاطی (تأثیر دوجانبه) فضای بیرونی با نزول سوره یا جو جهانی با نزول مجموع قرآن است؛ بدین معنا که هم فضا و جو موجود، مقتضی نزول سوره و کل قرآن بوده و هم نزول سوره و تنزل مجموع قرآن، فضا و جو را دگرگون می‌ساخت. راهیابی به معارف قرآن و دستیابی به اغراض سوره‌ها تا حدودی در گرو آگاهی به جو نزول سوره‌های مکی و مدنی، فضای نزول سوره و سبب نزول آیات آن است (همان). نویورت شرایط سه‌گانه نزول را جهت بررسی راهبردهای متنی قرآن و تأثیر گفتمان‌های حاکم بر متن قرآن بررسی می‌کند. در واقع وی از طریق بررسی‌های سبکی و محتوایی کاربرد ویژه زبان در به‌کارگیری مقداری از امکانات و احتمالات و تأکید بر آن‌ها در برابر امکانات و احتمالات دیگر را بررسی می‌کند و در این راه از ابزار اساسی سبک‌شناسی

یعنی مقایسه بهره می‌گیرد. به باور وی این مقایسه، فردیت و مستقل بودن قرآن را نمایان می‌کند. نیویورت با کاربست الگوهای نظریه کنش ارتباطی هابرماس، روند شکل‌گیری و ایجاد هویت مستقل قرآن را بررسی می‌کند.

جست‌وجوی زمینه‌ها و عوامل دخیل در تکوین قرآن، موضوعی است که هم از جهت تاریخی - فرهنگی و هم از جهت الهیاتی - کلامی در فهم روح حاکم بر قرآن مؤثر است. به عقیده نیویورت، سنت‌های معاصر با ظهور قرآن، نظیر سنت‌های «اعراب متقدم»، «مسیحیت» و «یهودیت»، سرچشمه‌های شکل‌گیری سنت اسلامی بوده‌اند. هرچند این اعتقاد جمع‌کننده از محققان غربی در تحلیل متن قرآن است، اما آنچه سبب تمایز نظریات نیویورت با دیگران و جلب توجه محققان می‌شود، تحلیل دقیق متن قرآن و تبیین نحوه مواجهه قرآن با سنت‌های ذکر شده می‌باشد؛ موضوعی که در لابه‌لای پژوهش‌های دین‌شناسانه مغفول مانده و می‌تواند مقدس و مستقل بودن قرآن را مستدل سازد.

نیویورت با احصای مهم‌ترین عوامل و همچنین ارائه تصویری کلی از چگونگی فرایند شکل‌گیری قرآن و آموزه‌های کلامی - الهیاتی مندرج در آن سعی دارد نوع ساختار ادبی و روح حاکم بر مطالب و مضامین آن را شناسایی کند. روشن است که اسلام در مرحله آغازین و در مسیر تکوین تدریجی خود در عربستان، با سنت‌های «مسیحی»، «یهودی» و «سنت‌های رایج در فرهنگ جاهلی» تلاقی داشته است. این سنت‌ها به منزله بافت تاریخی اسلام، جوهره برخی از مضامین و همچنین ساختار ادبی تعالیم رسمی و آموزه‌های اسلام را شکل بخشیده‌اند. نیویورت با کاربست الگوهای نظریه کنش ارتباطی هابرماس و با تحلیل الگوهای فرهنگی، اجتماعی و شخصیتی (داستان‌های قرآن) که به بیان هابرماس، بیانگر نحوه شکل‌گیری هویت و جامعه مستقل هستند، در صدد است تا نحوه شکل‌گیری جامعه مسلمان و مستقل اولیه در دوره باستان متأخر و نبوغ قرآن در مواجهه با سنت‌های پیشین را تبیین کند؛ بدین جهت که برخی محققان، منابع مقوم قرآن را این سنت‌ها دانسته‌اند و توجهی به نحوه رویارویی قرآن با این سنت‌ها، موضوعی که به عقیده نیویورت بیانگر استقلال و یگانگی قرآن است، ندارند.

۵-۱. نظریه کنش ارتباطی هابرماس

به عقیده هابرماس، روح حاکم بر کنش ارتباطی، اشتراک معناست که به مثابه نوعی تفاهم میان فرستنده و گیرنده پیام به وجود می‌آید. در سایه این تفاهم که می‌تواند نوعی همدلی به شمار آید، نقطه‌ای از اشتراک معنایی شکل می‌گیرد که بر پایه آن، کنش‌های اجتماعی که نیازمند نوعی توافق هستند، پدیدار می‌شوند (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۱۲). به همین دلیل، تأکید می‌شود که بر مبنای این نظریه، «کنشگران برای رسیدن به یک درک مشترک از طریق استدلال، وفاق و همکاری با یکدیگر، ارتباط متقابل برقرار می‌کنند» (مه‌دوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۲).

هابرماس در ظهور و بروز روابط، سه نوع شناخت را مدنظر قرار می‌دهد: ۱. شناخت تحلیلی - تجربی؛ ۲. شناخت تاریخی - هرمنوتیکی؛ ۳. شناخت انتقادی. در دیدگاه هابرماس، شناخت تحلیلی - تجربی بر روی درک ویژگی‌های قانونمند جهان مادی متمرکز می‌شود، شناخت تاریخی - هرمنوتیکی به درک معنا به ویژه از طریق تفسیرهای متون تاریخی اختصاص یافته است و شناخت انتقادی به آشکار ساختن شرایط محدودیت و تسلط می‌پردازد (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۱۶).

در نظریه کنش ارتباطی هابرماس، دو مفهوم جهان‌زیست و نظام وجود دارند که در حقیقت، تکمیل‌کننده نگاه وی در نظریه کنش ارتباطی‌اند. جهان‌زیست شامل حوزه‌ای از تجربیات فرهنگی و کنش‌های متقابل ارتباطی است که به طور اساسی قابل درک و ذاتاً آشنا هستند. این تجربیات فرهنگی و کنش‌های متقابل اجتماعی، پایه‌ای برای تمام تجربیات زندگی به شمار می‌روند (مه‌دوی و مبارکی، ۱۳۸۵: ۱۲).

ترنر^۱ معتقد است که از نظر هابرماس، جهان‌زیست به مثابه منبعی از الگوهای تفسیری است که به لحاظ فرهنگی، قابل انتقال و از نظر زبانی، سازمان‌یافته می‌باشند (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۲۰).

ریتزر^۲ هم در این زمینه معتقد است که جهان‌زیست، جهانی است که در سطح خردتری در آن، کنشگران ضمن ارتباط با یکدیگر، در مورد امور مختلف به تفاهم

1. Jonathan H. Turner.

2. George Ritzer.

می‌رسند (همان).

هابرماس در مورد الگوهای تفسیری خود به سه نوع الگو در این زمینه معتقد است که در درون جهان‌زیست وجود دارند و عبارت‌اند از:

۱. الگوهای فرهنگی - تفسیری نمادین: الگوهای تفسیری که به فرهنگ یا نظامی از نمادها توجه دارند؛

۲. الگوهای اجتماعی - نهادی: الگوهایی که متعلق به جامعه یا نهادهای اجتماعی هستند؛

۳. الگوهای شخصیتی: الگوهایی که به شخصیت‌ها مربوط می‌شوند. ترنر معتقد است که این سنخ‌شناسی از دیدگاه هابرماس با نیازهای کارکردی مطابقت دارد که عبارت‌اند از:

۱. نیاز به محافظت از الگو؛

۲. نیاز به همبستگی و انسجام اجتماعی؛

۳. نیاز به جامعه‌پذیری برای شکل‌گیری هویت.

با چنین تحلیلی، هابرماس اعلام می‌کند که سه مؤلفه جهان‌زیست، یعنی فرهنگ و جامعه و شخصیت، با بازتولید نیازهای اجتماعی - فرهنگی می‌توانند با همبستگی و انسجام اجتماعی و شکل‌گیری شخصیت از طریق کنش ارتباطی مطابقت داشته باشند (همان: ۲۲۰-۲۲۱). نیورت در کتاب خود، متن مقدس، شعر و شکل‌گیری جامعه اسلامی^۱ دقیقاً سه الگوی مطرح‌شده از سوی هابرماس را در شکل‌گیری جامعه و ایجاد جامعه‌ای متحد از سوی مسلمانان اولیه بررسی نموده است. فصل اول کتاب وی با عنوان «مشرکان و ساختارهای موحدانه»^۲ به الگوهای فرهنگی و اجتماعی رایج در بافت نزول قرآن و تغییر آن‌ها به الگوهای موحدانه اختصاص دارد. در فصل دوم با عنوان «قرآن آیینی و ظهور جامعه»^۳ چگونگی کاربست آیین‌ها در قرآن را برای ایجاد جامعه مسلمان بررسی می‌کند و در نهایت، در فصل سوم با عنوان «شخصیت‌های داستانی قرآن و

1. *Scripture, poetry and the making of a community.*

2. Pagan and Monotheistic Frameworks.

3. The Liturgical Quran and the Emergence of the Community.

انجیل»^۱ عملکرد و کاربرد داستان‌های قرآن را در مقایسه با انجیل مدنظر قرار می‌دهد. نخستین الگوی مورد اشاره هابرماس، یعنی الگوهای فرهنگی و اجتماعی، مؤلفه‌ای است که نوبورت در بررسی چگونگی تغییر نظام قبیله‌ای اعراب به جامعه‌ای مبتنی بر تقوا و ارزش‌های الهی از آن بهره می‌برد.

رویکرد نوبورت در مطالعات قرآنی، توجه به این موضوع مهم است که وی قرآن را به عنوان سندی برای ظهور هویت یک جامعه جدید و نه به عنوان پذیرش مسیحیت از سوی اعراب متقدم بررسی می‌کند.

۱-۵-۱. الگوی فرهنگی - تفسیری

برای نمونه، نوبورت در بررسی الگوهای فرهنگی - تفسیری، در مقاله «از الگوی قبیله‌گرایی تا الگوی تعهد الهی؛ شکل‌گیری مجدد آرمان‌های اعراب مشرک در قرآن بر اساس الگوهای انجیل»^۲ روند تغییر الگوهای مشرکانه را در قرآن با روش در زمانی، سوره‌نگر و نیز توجه به بینامتنیت‌های متن با متون دیگر بررسی می‌کند. در این مقاله، نوبورت سیر تاریخی و گفتمانی قرآن برای تغییر در الگوی مشرکانه تفاخرات قبیله‌ای و تبدیل آن به ارزش‌های الهی و فردی مبتنی بر تقوا را تحلیل می‌کند.

۱-۵-۱.۱. اوایل دوران مکی

نوبورت برای بررسی در زمانی سوره‌های قرآن در میان سوره‌های اوایل دوره مکی، سوره کوثر را به عنوان نخستین سوره‌ای که به موضوع از بین بردن تفاخرات قبیله‌ای پرداخته است، مورد بررسی قرار می‌دهد. وی می‌نویسد:

«سوره کوثر از قدیمی‌ترین سوره‌های قرآن است که به بحث تفاخرات به طور غیرمستقیم پرداخته است. این سوره مایه تسلی پیامبر ﷺ، آن هم به احتمال زیاد به منظور مبرا نمودن پیامبر ﷺ از تهمت قطع ارتباط با وی و یا به دلیل نداشتن فرزند پسر بود. در این سوره، مزیت الهی کوثر برتر از مزیتی است که ریشه در تبار و اصل و نسب دارد و جبران معنوی دانسته می‌شود» (Neuwirth, 2014: 56).

1. Narrative Figures Between the Bible and the Quran.
2. From tribal genealogy to divine covenant: Quranic re-figuration of pagan Arab ideals based on Biblical models.

۱-۵-۲. اواسط دوران مکی

در اواسط دوره مکی، روابط نسبی با جهت‌گیری به سمت کتاب مقدس، بافت وسیع‌تری می‌یابد. اعراب با انتخاب بیت‌المقدس به عنوان قبله، از سنت‌ها و عقاید محلی مکه فاصله گرفتند. در قرآن، شخصیت‌های انجیل تبدیل به الگوهای شدند که برای مشکل نسب حائز اهمیت بودند. روابط نسبی در میان اعراب اهمیت بسیاری داشت و دست کشیدن از طایفه مشرک رسوایی بود. با این حال، قرآن از مسلمانان می‌خواهد که دقیقاً همین‌گونه عمل کنند؛ یعنی خویشاوندانی را که مایل نبودند دین اسلام را بپذیرند، رها کنند. در این موارد، رها کردن دوستان و خویشاوندان، عملی بافضیلت محسوب می‌شد؛ عملی که با کمک موارد مشابه و تمثیل‌های انجیل توجیه و حمایت می‌شد. قرآن حضرت ابراهیم علیه السلام را الگوی اعراب معرفی کرد؛ کسی که با هجرت از زادگاهش هاران، از طایفه مشرک خود دست کشید. وی در ادامه به دو داستان رنج و سختی و آزمایش دشوار حضرت ابراهیم علیه السلام در آیات ۸۳ تا ۹۸ و ۹۹ تا ۱۱۱ سوره صافات اشاره می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد:

«هجرت حضرت ابراهیم علیه السلام، هم از مردم و هم از پدرش، به منزله انکار اصل وفاداری به طایفه بر اساس نسبت است. نمی‌توان در مورد اهمیت ترک وفاداری حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت به طایفه‌اش گزافه‌گویی نمود. حقیقت این است که قدیمی‌ترین آثار مفسران یهود، پیش از این، به ترک بت‌پرستی حضرت ابراهیم علیه السلام که در سرزمینش رواج داشت، به عنوان دلیل ترک طایفه‌اش اشاره کرده‌اند. با این حال، فقط در قرآن شخصیت پدر به عنوان تنها فردی که پسر از او روی گردانید، مجزا شده است. حضرت ابراهیم علیه السلام با تسلیم محض در برابر خدا، پیوندهای ژنتیکی را تضعیف می‌کند و به عنوان الگوی معنوی مورد پذیرش امت معرفی می‌شود» (Ibid.: 61).

۱-۵-۳. دوران مدینه

داستان قربانی کردن حضرت ابراهیم علیه السلام پس از هجرت، قرائت و تفسیر جدیدی می‌یابد که ضمن آن به طور برجسته به مباحث دوران مدینه در مورد بنا نهادن کعبه و برپایی مراسم حج می‌پردازد. هجرت این امت از مکه به مدینه در سال ۶۲۲ م.، نشان‌دهنده تغییر و تحولی مهم است. در دوران مدینه، بسیاری از مناسبات و روابط

قدیمی در مکه، بُعد مذهبی - سیاسی جدیدی به خود می‌گیرد. در مدینه، پیامبر ﷺ و مخاطبانش خود را در جامعه‌ای می‌دیدند که از نظر اعتقادی، دشوار و پرمسئولیت بود و گروه ممتاز و ویژه آن یعنی یهودیان ادعا می‌کردند که میراث انجیل - که تا این لحظه، ثروت فکری جهانی محسوب می‌شد - ماترکشان بوده و بنابراین متعلق به آنهاست. در این محیط، حکایت قربانی کردن از اهمیت مذهبی - سیاسی خاصی برای امت قرآن برخوردار بود؛ به ویژه داستان قربانی کردن - که هم برای یهودیان و هم برای مسیحیان از اهمیت زیادی برخوردار بود - می‌بایست در آن تجدیدنظر می‌شد (Ibid.: 69).

۱-۶. بینامتنیت

تحلیل‌های در زمانی نوپورت، در واقع با هدف تبیین بینامتنیت‌های قرآن با متون مقدس پیشین و نیز بیان تفاوت‌هاست. وی قرآن را متنی منسجم و دارای پیوستگی معنایی می‌داند که باید با لحاظ مؤلفه‌های بینامتنیت درونی و بیرونی به تحلیل آن پرداخت. موضوع مهم در این‌گونه تحلیل، آشکار ساختن استقلال و هویت منحصر به فرد متن است. وی می‌نویسد:

«علاوه بر توجه به بینامتنیت‌های درونی متن، باید به بینامتنیت قرآن با کتاب مقدس نیز توجه کرد» (Ibid.: xxi).

چرا که قرآن متنی دارای هژمونی و ایدئولوژی است که در تعامل با مخاطبان و طی فرایند ارتباطی و در پاسخ به سؤال‌ها و مسائل مطرح در جامعه شکل یافته و تبیین نحوه ظهور قرآن، راهی جهت اثبات استقلال و خلاقیت این کتاب مقدس است.

نوپورت در این اشاره بینامتنی که به مقایسه قرآن و متون مقدس پیشینش می‌پردازد، از راهبرد مقایسه برای بیان تفاوت‌ها بهره می‌گیرد. ساده‌ترین راه برای آشنایی با ماهیت یک متن مقدس، مقایسه آن با سایر متن‌هاست. راهبرد مقایسه به لحاظ نظری مبتنی بر این دیدگاه ساختارگراست که یک جمله همواره معنای خود را از تفاوت با جمله‌های دیگری که گفته شده‌اند یا می‌توانستند گفته شوند، به دست می‌آورد. برای اجرای این راهبرد، محقق این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: متن مورد مطالعه چه تفاوت‌هایی با سایر متن‌ها دارد؟ و پیامدهای این تفاوت‌ها چیست؟ (یورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

نویورت در تحلیل روند شکل‌گیری مفهوم تقوا به بینامتنیت در آیات ۹۹ تا ۱۱۱

سوره صافات اشاره کرده است. وی می‌نویسد:

«در این آیات برای بار دوم، اثبات وفاداری ابراهیم علیه السلام به میثاق الهی به جای میثاق خانوادگی برجسته می‌شود. در این آیات، دو موضوع که در انجیل نیز مطرح شده است، توسط قرآن اصلاح می‌شود: در آیه ۱۰۲ سوره صافات تمایل پسر به قربانی شدن، حضرت ابراهیم علیه السلام را از این تقصیر مبرا می‌سازد که به اشتباه پسرش را برای قربانی کردن به جهت اثبات وفاداری خود به پروردگار آماده می‌کند. بنابراین یک شخصیت نبوی محترم از دخالت داشتن عمدی در آنچه می‌توانست عملی ظالمانه قلمداد شود تبرئه می‌شود» (Neuwirth, 2014: 63).

همچنین تأکید قرآن بر پذیرش توأم با آرامش و سکوت این رنج از سوی پسر را - که فاقد هر گونه جنبهٔ دراماتیک است - نیز می‌توان دلیلی بر انکار جایگاه رفیع و اسطوره‌ای مصیبت و ابتلا به عنوان عملی نجات‌بخش، مانند رنج و اندوه حضرت عیسی علیه السلام در اواخر عمرش دانست.

در اینجا نیز بیان تفاوت‌های قرآن با متون مقدس پیشین، منجر به آشکار شدن استقلال آن و همچنین عملکرد متن برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر تقوا و ارزش‌های الهی و نه روابط خانوادگی و قبیله‌ای می‌گردد. در قرآن، داستان آزمایش سخت حضرت ابراهیم علیه السلام در جهت تبیین روابط مبتنی بر تقوا بیان، و بدین رو، نسب‌شناسی ژنتیکی تضعیف شده است.

۱-۶-۱. نقد

نویورت با سبک‌شناسی ساختارها و بررسی در زمانی مضامین قرآن، سعی در بازیابی سیر تاریخی از دست‌رفته در مصحف دارد. دستیابی به سیر تاریخی، بینامتنیت سوره‌های قرآن را که در مصحف مفقود است، آشکار خواهد کرد. عنصر بینامتنیت، بیانگر پیوندهای متعدد و متکثر میان دو یا چند متن است و آگاهی از این پیوندها به فهم بهتر متن کمک می‌کند. بینامتنی بر این نکته تأکید دارد که هر اثر ادبی مکالمه‌ای با دیگر آثار است. نویورت در بررسی‌های بینامتنی‌اش، قرآن را کتاب مقدس مستقلی می‌داند که به دلیل ویژگی‌های بلاغی‌اش، از شکل و محتوای معاصرش در جهت

اهداف الهیاتی خود بهره برده و به خوانشی خلاقانه از آن‌ها پرداخته است. وی از طریق دستیابی به سیر تاریخی متن و در نتیجه بررسی‌های بینامتنی، قرآن را متن مقدس و پویا در فضای تاریخی باستان متأخر معرفی می‌کند. در تحلیل متن بر طبق روش نقد ادبی، تقابل‌های ضمنی هیچ متنی را بدون رجوع به بافت فرهنگی پیرامون آن نمی‌توان دریافت؛ زیرا فرهنگ نه در تنگنای روابط درون‌متنی، بلکه در طول زمان و در بستری به پهنای تعاملات اجتماعی یا همان گفتمان شکل می‌گیرد. بنابراین فرهنگ با برانگیختن تقابل‌های بینامتنی، در واقع شرایط متنیت هر متنی را فراهم می‌کند و خود وابسته به هیچ متن خاصی نیست. به دیگر سخن، درک مفهوم متنیت در گرو تشخیص تقابل‌های بینامتنی است و شناسایی این تقابل‌ها در گرو آگاهی از بافت فرهنگی است. بینامتنیت در این شیوه تحلیل متن، تنها به منظور تعیین تقدم و تأخرها نیست، بلکه به مدد آن می‌توان تأثیر گفتمان‌های رایج بر متن و نیز استقلال متن را بررسی کرد (صافی پیرلوجه، ۱۳۹۴: ۸۷).

۷-۱. فراگفتمان

مؤلفه دیگری که نیورت برای هویدا ساختن استقلال قرآن بدان توجه می‌کند، فراگفتمان‌های قرآنی است. در قرآن حتی یک سوره را نمی‌توان یافت که از یک گفتمان یا گفتمان‌های متعدد و متنوع برخوردار نباشد. اما گفتمان‌ها ریشه در متاگفتمان‌ها یا فراگفتمان‌هایی دارند که بر همه این گفتمان‌ها سایه انداخته و منشأ و مصدر آن‌ها به شمار می‌آید (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۴۰).

نیورت می‌نویسد:

«برخلاف چارچوب هر نمایشنامه داستانی، سراسر قرآن به سان یک فراسخن است. از این گذشته، سخن قرآن محدود به ابلاغ شفاهی یک پیام به شنوندگان نیست، بلکه اغلب یک فراگفتمان است؛ سخنی درباره سخن، توضیح و تکمله‌ای درباره خود پیام قرآن یا درباره سخن دیگران» (نیورت، ۱۳۹۳: ۸۶).

قرآن کریم با طرح این گفتمان و فراگفتمان‌ها، انسان را به طور مستمر با گفتمان و اندیشه گفتمانی و سیر و تحول گفتمان‌ها و در حقیقت، سنت‌ها و اصول حاکم بر

جهان آشنا می‌سازد و او را وادار به فکر کردن و غنی‌سازی اندیشه می‌کند. از مهم‌ترین فراگفتمان‌های قرآنی می‌توان به فراگفتمان‌هایی نظیر: فراگفتمان خلقت انسان (تکوینی)، فراگفتمان نزول وحی (وحيانی)، فراگفتمان ولایت و امامت (ولایی)، فراگفتمان مودت و پیروی (خانوادگی و اهل بیت) و فراگفتمان آخرت (قیامت) اشاره کرد (بشیر، ۱۳۹۵: ۲۴۱).

به عقیده نویورت، مؤثرترین استدلال جهت بی‌ارزش ساختن ساختار قبیله‌ای در وضعیت بحرانی، ترسیم آینده و معاد در قرآن بود. قرآن جایگاه رفیع فرد در طایفه را در روز قیامت بی‌اهمیت کرد. وی در تبیین چگونگی قدرت‌زدایی از نظام قبیله‌ای و جایگزینی مسئولیت‌پذیری فردی با مسئولیت‌پذیری جمعی در اوایل دوره مکی، گفتمان معاد را مورد توجه قرار می‌دهد و سوره عبس را متضمن داستانی می‌داند که تصویر معکوسی از وحدت و یکپارچگی طایفه‌ای را ترسیم می‌کند (Neuwirth, 2014: 57).

رویکرد مهم در مطالعات قرآنی نویورت، توجه به این موضوع مهم است که وی قرآن را به عنوان سندی برای ظهور هویت یک جامعه جدید و نه به عنوان پذیرش مسیحیت از سوی اعراب متقدم بررسی می‌کند. در این رویکرد، وی سعی دارد چگونگی شکل‌گیری جامعه مسلمان در دوره باستان متأخر را تبیین کند. لیکن بررسی‌های نویورت در تحلیل گفتمان‌ها و فراگفتمان‌های قرآن مستوفی و کامل نبوده است. وی به فراگفتمان‌های ولایت، مودت و امامت که نقش کلیدی در ایجاد کنش ارتباطی قرآن دارند، توجه نکرده است.

۲. روش تحلیل گفتمان هابرماس و تمایز آن با روش نویورت

روش تحلیل گفتمان هابرماس، متکی بر کنش‌های زبانی است. هابرماس سه جهان را مدنظر قرار می‌دهد: جهان عینی یا جهان خارجی امور و چیزها، جهان ذهنی یا جهان درونی عواطف و اندیشه‌ها، و جهان اجتماعی یا جهان هنجاری ارزش‌ها و هنجارهایی که به شیوه‌ای بین‌الذهانی تعیین شده‌اند. او معتقد است که هر کنشگری با این سه جهان در رابطه است و باید بتواند اعتبار سخن خود را در رابطه با هر سه جهان اثبات کند؛ یعنی در هر گفتگو سه نوع ادعای اعتبار وجود دارد: «حقیقی بودن» یعنی آنچه

می‌گوید، مطابق با جهان عینی است و حقیقت دارد؛ «صدق» یعنی آنچه می‌گوید، با جهان ذهنی او مطابق است و قصد فریب شنوندگان را ندارد؛ «صحت» یعنی در چارچوب هنجارهای موجود، گوینده حق دارد چنین سخنی بگوید، یعنی توسل او به هنجارها توسلی مشروع و قابل قبول است.

همچنین از آنجا که در مفهوم کنش ارتباطی، زبان به عنوان واسطه اصلی ارتباط در نظر گرفته می‌شود، ادعای چهارمی نیز مطرح است؛ فهم‌پذیری، یعنی آنچه می‌گوید، معنا دارد و از قواعد صرفی و نحوی مشخصی تبعیت می‌کند. این ادعاهای اعتباری در پس هر نوع ارتباطی نهفته است و تمامی افراد شرکت‌کننده در ارتباط، لاجرم مدعی این اعتبارها هستند (رضانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۳۹).

هابرماس برای تدوین نظریه خود به جای تحلیل جنبه‌های واج‌شناسانه، نحوی و معناشناسانه زبان مانند کارهای چامسکی، به تحلیل جنبه‌های کاربردی یا پراگماتیک زبان توجه نشان داده و با استفاده از دیدگاه متأثر از فلسفه زبانی ویتگنشتاین متأخر، به بررسی کنش‌های گفتاری می‌پردازد. وی با روش‌شناسی بسترگرای ساختارگرایانه، علاوه بر زمینه‌های اجتماعی، ساختارهای فرهنگی را نیز دخیل می‌داند. رویکرد وی در عقلانیت ارتباطی، ساختارگراست و پدیده را در آن ساختار بررسی می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۳۹۳-۳۹۵). نویورت نیز مانند هابرماس، بیش از تحلیل‌های نحوی و صرفی به تحلیل‌های ساختاری و سبکی می‌پردازد و به مواردی نظیر همنشینی و جانشینی، تقدیم و تأخیرهای واژگان و... نمی‌پردازد؛ ولی تفاوت وی با هابرماس، در معیار هابرماس در عقلانیت ارتباطی و برای ایجاد ارتباط آزاد و رهاست. معیاری که او می‌تواند ارائه دهد، چنان که خود اشاره می‌کند، بر اساس فرهنگ عمومی و توده‌ای است که در آن فرهنگ مشخص می‌شود. یکی از بزرگ‌ترین انتقادهایی که بر مکتب انتقادی هابرماس وارد است، انتقاد از جهت‌گیری فرهنگ نوین است که در این صورت، عقلانیت ارتباطی با عقل عرفی مرتبط می‌شود؛ چرا که عقلانیت ابزاری، هنگامی که با حذف مراتب عالی عقل، بنیان‌های معرفتی خود را از دست می‌دهد، صدر و ذیل آن در دامن عقل عرفی که پایین‌ترین و نازل‌ترین لایه آگاهی بشری است، قرار می‌گیرد؛ یعنی عرف، هم جهت‌گیری‌ها و هم بنیان‌های آن را مشخص می‌کند و عقل عرفی واقعیتی

را که نه بر اساس روش‌های شهودی یا منطقی، بلکه در روش‌های چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی وجود دارد، به دست کسانی رقم می‌زند که وسایل ارتباط جمعی را در دست دارند. هدف هابرماس ارائه الگویی است که نشان دهد عقلانیت چگونه در تعاملات اجتماعی عادی، جلوه‌گر است. وی عقلانیت را برساخته اجتماعی می‌داند (عباسپور، ۱۳۹۰: ۵۵)؛ در حالی که نویورت عقلانیت را پدیده‌ای عرفی و برساختی اجتماعی نمی‌داند. نویورت می‌کوشد تا نحوه شکل‌گیری عقلانیت متعالی را در بستر زبان و ارتباط زبانی تبیین کند.

نویورت در این راستا با کاربرست روش در زمانی و سوره‌نگر خود و الگوی هابرماس، به تبیین فرایند ارتباطی قرآن می‌پردازد. وی هرچند از الگوهای هابرماس در تبیین چگونگی شکل‌گیری جامعه اسلامی بهره برده است، اما معیار هابرماس را نمی‌پذیرد و با اشاره به فراگفتمانی بودن قرآن، آن را حقیقتی می‌داند که گرچه از گفتمان‌ها بهره برده است، ولی برساخته اجتماعی نیست و لذا می‌کوشد تا با تحلیل‌های زبانی و فرمی و محتوایی آن، نحوه شکل‌گیری حقیقت نفس‌الامری قرآن را تبیین کند؛ چرا که زبان، نقش اساسی در خلق حقیقت دارد و قرآن به خوبی از این مؤلفه برای ایجاد ارتباط با مخاطبانش بهره برده است. زبان در قالب گفتمان حقیقت را خلق می‌کند و به همین دلیل با تغییرات و تحولات زبانی، گفتمان‌ها نیز تغییر می‌یابند و بر همین اساس، نگاه به واقعیت و حقیقت موجود در جهان تغییر می‌یابد. زبان سازنده این تغییر است و گفتمان نیز شکلی از بازنمایی زبان و محصول زبان است (بشیر، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

در واقع، نویورت با تفکیک بین حقیقت و واقعیت، به تحلیل گفتمان قرآن می‌پردازد. این تفکیک می‌تواند پارادوکس مربوط به حقیقت در تحلیل گفتمان را به شکلی مطلوب حل نماید. به عبارت دیگر، هرچند به حقیقت مطلق و نفس‌الامری قائل هستیم، اما بسیاری از مسائل جهان، مواردی نمودی هستند که انسان به شکل خاص آن‌ها را تلقی کرده و مورد شناسایی قرار می‌دهد و لذا به مثابه واقعیت، بازنمایی می‌شوند. تحلیل گفتمان ناظر به تغییرات زبانی و تلقی انسان از مسائل پیرامونی است (همان: ۱۲۲).

نظریه کنش ارتباطی هابرماس و رویکرد نویورت در کاربرست این نظریه، هر دو

دارای نقص بوده و کامل و مستوفای نیستند. آن‌ها به این موضوع توجه نکرده‌اند که گفت‌وگوهای قرآنی فقط به دنبال تفاهم میان عناصر ارتباطی نیستند، بلکه فراتر از آن به دنبال هدایت همه عناصر درگیر در این ارتباط هستند.

نتیجه‌گیری

روش نویورت در تبیین جایگاه مستقل قرآن، در زمانی و سوره‌نگر است. وی بدین شکل و با بررسی الگوهای نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس در ایجاد ارتباط، قرآن را متنی پویا و فعال در دوره تاریخی شکل‌گیری‌اش معرفی می‌کند. او با اشاره به بینامتنیت‌های متن و ابعاد فراگفتمانی قرآن، آن را متنی در تعامل با بافت و نه برآمده از بافت معرفی می‌کند و با بررسی چگونگی دستیابی متن به اهداف الهیاتی‌اش، ابداع‌ها و خلاقیت قرآن در مواجهه با سنت‌ها و نمادهای معاصرش را تبیین می‌کند. وی قرآن را کتاب مقدس مستقلی می‌داند که به دلیل ویژگی‌های بلاغی‌اش، از شکل و محتوای معاصرش در جهت اهداف الهیاتی‌اش بهره‌برده و به خوانشی خلاقانه از آن‌ها پرداخته است. بنابراین اگر مجموعه اطلاعات و حتی ساختار دینی مثل اسلام و کتاب مقدسی مثل قرآن با داده‌ها و تبیین‌های ادیان و فرهنگ‌های دیگر مشابهت داشته باشد و یا حتی به تعبیر برخی محققان، از آن‌ها وام گرفته شده باشد، مسئله مهمی نیست؛ بلکه مهم در این رویکرد، میزان کارکرد و تأثیربخشی این داده‌ها و تبیین‌های همسوسده با اهداف قرآن و در ساخت جدید بر روح و روان مؤمنان به شکل فردی و تأثیر این داده‌ها و تبیین‌ها در تحکیم و قاعده‌مند کردن روابط اجتماعی است. رویکرد نویورت به قرآن هرچند بیانگر استقلال قرآن از کتب مقدس پیشین و سنت‌های رایج در دوره تاریخی‌اش است، لیکن در برخی موارد دچار خلط شده است.

کتاب‌شناسی

۱. بشیر، حسن، *تحلیل گفتمان دینی؛ مبانی نظری*، قم، لوگوس، ۱۳۹۷ ش.
۲. همو، *کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۳. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *دلائل الاعجاز فی القرآن*، ترجمه و تحشیه سیدمحمد رادمنش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۵. چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، زیر نظر فرزانه سجودی، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۷ ش.
۶. خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶ ش.
۷. رضوانی، عادل، مصطفی قادری، و محسن ایمانی نائینی، «بررسی تحلیلی مبانی تربیت اخلاقی هابرماس و نقد آن از دیدگاه اخلاق قرآنی»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، سال نهم، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۹۷ ش.
۸. صافی پیروجه، حسین، «نقد ادبی: از تأویل اثر تا تحلیل متن»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال هفتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۴ ش.
۹. صفوی، کورش، *فرهنگ توصیفی مطالعات ادبی*، تهران، علمی، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. عباسپور، ابراهیم، «بررسی روش شناسی نظریه "کنش ارتباطی" هابرماس با رویکرد انتقادی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی/اجتماعی*، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۶)، بهار ۱۳۹۰ ش.
۱۱. عزیز، فهیم، *دانش تفسیر در سنت یهودی-مسیحی*، ترجمه علی نجفی نژاد، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. قاضی، و داد، و مستنصر میر، «ادبیات و قرآن»، ترجمه حسین خندق‌آبادی و همکاران، *دائرة المعارف قرآن*، تهران، حکمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۳. قائمی‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. موتنگمری وات، ویلیام، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان؛ تفاهمات و سوء تفاهمات*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. مهدوی، محمدصادق، و محمد مبارکی، «تحلیل نظریه کنش ارتباطی هابرماس»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، سال دوم، شماره ۸، بهار ۱۳۸۵ ش.
۱۶. نیویورت، آنجلیکا، «دو چهره از قرآن؛ قرآن و مصحف»، ترجمه مهدی عزتی آراسته، *تفسیر اهل بیت (علیهم‌السلام)*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۳)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۷. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. هابرماس، یورگن، *نظریه کنش ارتباطی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، مؤسسه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. یورگنسن، ماریان، و لوئیز فیلیپس، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۹ ش.
20. Neuwirth, Angelika, "Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity", in: Andrew Rippin, Roberto Tottoli (Eds.), *Books and Written Culture of the Islamic World*, Brill, 2015.
21. Id., "Qur'anic Studies and Philology: Qur'anic Textual Politics of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition", in: Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (Eds.), *Qur'anic Studies Today*, Routledge, 2016.
22. Id., *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, US, Oxford University Press, 2014.

کار بست رویکرد «ساختار شناختی» در روش‌های آموزشی قرآن در راستای یادگیری معنادار*

- زهرا صفیان جوزدانی^۱
- رضا سعادت‌نیا^۲

چکیده

پژوهش حاضر با توجه به اهمیت و تأثیر تحکیم ساختار شناختی در حوزه فعالیت‌های آموزشی سامان یافته است. طریقی که افراد اطلاعات و دانش را در ذهن خود سازمان می‌دهند، «ساختار شناختی»^۳ می‌باشد. یکی از نتیجه‌های مهم در جریان ایجاد و تحکیم ساختار شناختی، معنادار کردن یادگیری، یعنی پیوند زدن دانش جدید با مفاهیمی است که از پیش در ساختار شناختی فرد وجود دارد. هر قدر این ارتباطها بیشتر باشد، ادراک عمیق‌تر می‌گردد. طبق آیه ۹ سوره اسراء «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمٌ...» بر این باوریم که قرآن کریم در راستای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. کارشناس ارشد علوم و معارف قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده اصفهان (نویسنده مسئول) (zahrasafian79@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده اصفهان (dr.saadatnia@yahoo.com).

3. Cognitive Structure.

۴. ساخت شناخت و ساختار شناخت هم ترجمه شده است.

رسالت آموزش و هدایت اقوم، روش‌های خود را نیز معرفی می‌کند. از این روی این مقاله در پی آن است که با تأمل در قرآن و متون علم آموزش و پرورش با روش توصیفی تحلیلی، ضمن تبیین جایگاه ویژه ساختار شناختی و تحکیم آن در فرایند آموزش، روش‌هایی را که قرآن برای این منظور به کار برده است، استخراج نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ایجاد و تحکیم ساختار شناختی در قرآن دارای راهبردهایی است مشتمل بر: بیان مطلب در بستر اتفاقات زمانه، بسترسازی در خلال صحبت با دیگران، بسترسازی در خلال داستان، چندوجهی کردن روی سخن مستقیم با مخاطب، قلاب زدن پیوسته کلام به رکن‌های برجسته سخنان قبلی و وارد کردن عنصر عاطفی - احساسی، مانند تصویرسازی و آهنگ‌گونه کردن تکرارها، به بدنهٔ هرم ساختار شناختی. **واژگان کلیدی:** قرآن، تحکیم ساختار شناختی، یادگیری معنادار، آزوبل.

مقدمه

کانت بر این باور است که:

«در بین ابداعات بشر دو مورد از بقیه مشکل‌تر است، هنر مملکت‌داری و حکومت، و هنر تعلیم و تربیت» (کانت، ۱۳۶۲: ۶۸).

«ارزش تعلیم و تربیت آدمی و زیان‌هایی که بر اثر فقدان یا نقصان آن دامنگیر فرد و جامعه می‌شود، ایجاب می‌کند فعالیت‌های مربوطه مورد توجه خاص و مداوم قرار گیرد. تعلیم و تربیت یا همان آموزش و پرورش همیشه با هم معطوف بوده‌اند؛ چرا که آموزش مقدمهٔ پرورش است. معمولاً آموزش، تنها وسیله تربیت است؛ تا آموزش اتفاق نیفتد، تربیت هم حاصل نمی‌شود. بنابراین آموزش به عنوان پیش‌مقدمه تربیت، بسیار مهم و ارزشمند است. شاید بتوان افزایش بهره‌وری در آموزش و پرورش را به معنای دستیابی به یادگیری پایدارتر و عمیق‌تر مخاطبان و شکوفایی هر چه بیشتر استعدادهای آن‌ها دانست» (شکوهی، ۱۳۷۸: و-ح).

اساس هر یادگیری پایدار، ایجاد و تحکیم صحیح ساختار شناختی ذهن یادگیرنده است. می‌توان گفت که ایجاد و تحکیم صحیح ساختار شناختی، پایه ثابت اهداف آموزشی در الگوها، نظام‌ها و روش‌های مختلف آموزشی در جهان بوده است. «یکی

از مؤلفه‌های مهم در جریان ایجاد و تحکیم ساختار شناختی، معنادار کردن یادگیری، یعنی پیوند زدن دانش جدید با مفاهیمی است که از پیش در ساختار شناختی فرد وجود دارد. هر اندازه این ارتباطها بیشتر باشد، یادگیری و ادراک عمیق‌تر می‌گردد» (صفوی، ۱۳۹۲: ۲۰۰). روش مامایی سقراط را می‌توان بارزترین نمونه کاربرد ایجاد و تحکیم ساختار شناختی در راستای آموزش به شمار آورد. سقراط با توجه به دانسته‌های قبلی فراگیر، سؤال‌های مرحله به مرحله‌ای خود را طراحی می‌کند و در هر مرحله، پاسخ‌های فراگیر را با کمک پیش‌دانسته‌های او اصلاح می‌کند. سپس اطلاعات اصلاح‌شده را به ساختار شناختی ذهن فراگیر پیوند داده و مستحکم می‌کند. آنگاه به سراغ مرحله بعد می‌رود و این روند ادامه پیدا می‌کند تا هرم ساختار شناختی ذهن فراگیر را طبق اهداف آموزشی خود تجدید کرده و استحکام بخشد. به نظر می‌رسد که سقراط با اصلاح و شکل‌دهی جدید ساختار شناختی و تحکیم تدریجی آن، در پی آن است تا ذهن فراگیر به سوی حقیقت رهنمون شود.

با توجه به اینکه تعالیم روحبخش و جانفزای قرآن کریم در تربیت، اخلاق و کلیه شئون زندگی در دو بعد فردی و اجتماعی، مبتنی بر فطرت است و هدایتگری آن همان‌گونه که در سوره مبارکه اسراء به اقوم توصیف شده، به بهترین شکل ممکن می‌باشد، پس این پرسش اساسی که: «قرآن چه روش‌هایی را برای تعلیم مخاطبان‌ش به کار گرفته که توانسته تا این اندازه در قلب و جان انسان‌ها نفوذ کند؟» راهگشای ما در این پژوهش می‌باشد. «قرآن جهان‌بینی جدیدی را مطرح کرد و دگرگونی اساسی در جهان‌بینی عرب [زمان نزول قرآن] به بار آورد. اما قرآن چگونه و با چه ابزاری چنین تحول شگرفی را در جهان‌بینی آن‌ها به وجود آورد؟ به عبارت دیگر، قرآن برای ایجاد جهان‌بینی خود چه سازوکاری داشت؟ شاید در ابتدا این پرسش چندان مهم به نظر نیاید و این پاسخ ساده به ذهن خواننده خطور کند که قرآن با تشریح برخی از اصول جهان‌بینی خودش این دگرگونی را به بار آورد، ولی قرآن کاری ریشه‌ای‌تر انجام داد. اسلام شبکه‌ی تصویری تازه‌ای که تا آن زمان ناشناخته بود، به وجود آورد و همین جابه‌جا کردن تصورات و تغییر وضع اساسی و نظم بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، انقلابی ریشه‌دار در طرز نگرش و دریافت عرب نسبت به جهان و وجود

بشری پدید آورد» (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۵۳۷). «بدون شک عوامل زیادی در کار بوده است که نتیجه آن، انقلابی چنین را برای اعراب به همراه داشته است» (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۶) و ما بر این باوریم که نوع و روش‌های آموزشی که در متن قرآن برای فراگیران آن تعبیه شده، یکی از مهم‌ترین این عوامل تأثیرگذار می‌باشد.

داشتن نگاه آموزشی به قرآن، علاوه بر اینکه خیلی از سؤالات در مورد آن را مانند اینکه «چرا باید اسباب نزول وجود داشته باشد؟» پاسخ خواهد داد، همچنین منبع بسیار مناسبی برای الگوبرداری در آموزش نیز می‌باشد؛ چرا که قرآن، کتاب و مخزن هدایت از سوی خالقی است که کارگاه وجود انسان را خلق کرد و بر این اساس، روش‌های استفاده‌شده در آن، منطبق با ساختارهای روحی - روانی، استعدادی، محیطی و اجتماعی او می‌باشد. قرآن کریم در مقام کتابی که برای هدایت و بصیرت چگونه زیستن آمده، در بسیاری موارد، از ایجاد و تحکیم ساختار شناختی ذهن فراگیران خود برای آموزش بهره گرفته و به نظر می‌آید که راهبرد خاصی از آن را مدنظر دارد. این آخرین کتاب آسمانی با استفاده از ایجاد ساختار شناختی به معنادر کردن بهتر مفاهیم در ذهن مخاطبان خود مبادرت می‌ورزد و سپس به آن‌ها عمق و پایداری می‌بخشد. هماهنگی آیات قرآن با زندگی مسلمانان نخستین، بیان داستان‌هایی که معهود ذهنی مردم عصر نزول بوده و نیز تکرارهای مداوم برخی گزاره‌ها، که همگی حجم عمده‌ای از قرآن را به خود اختصاص داده‌اند، نشانگر اهمیت ساختار شناختی در قرآن است. اما سازوکار ایجاد و تحکیم ساختار شناختی در قرآن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و نیازمند پژوهش و واکاوی است.

قابل ذکر است که نقدهایی به روان‌شناسی جدید و در زیرمجموعه آن، علم آموزش و پرورش جدید وارد است. «روان‌شناسان جدید به دلیل اینکه در تحقیقاتشان، روش علوم تجربی را به کار می‌گیرند، خود را تنها در چارچوب بررسی آن بخش از پدیده‌های روانی که امکان مشاهده و بررسی موضوعی آن‌ها وجود دارد، محصور می‌کنند و از تحقیق و کاوش درباره بسیاری از پدیده‌های مهم روانی که در محدوده مشاهده و آزمون تجربی نمی‌گنجد، دوری می‌کنند» (نجاتی، ۱۳۷۲: ۲۷). آنان موضوع علم جدید خود را «تجربه بی‌واسطه»، یعنی مشاهده محتویات ذهنی معرفی کرده و آن را مقابل «تجربه باواسطه» قرار داده‌اند که معلوماتی در مورد چیزی جز خود تجربه

فراهم می کند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۹: ۱۰۹/۱). از این رو، کار بررسی در مورد خود «نفس» را از حوزه تحقیقاتی خود کنار گذاشتند، چون «روان» چیزی نیست که بتوان آن را دید یا به آزمایش گذاشت. «ولی علم دینی، برخاسته از بینش الهی است و علاوه بر اینکه از منابع وحیانی استفاده می کند، از تمام فعل و انفعالات فیزیولوژیک و مکانیسم های مادی و آنچه در یادگیری، نمادسازی، انتزاع و... که علم بدان دست یافته است نیز استفاده می کند و آن را مقدمه تحقق امور روانی قرار می دهد» (شکرشکن، ۱۳۷۲: ۳۷۱/۲) تا اولاً وسعت دید و رشد عقلی بیشتری را ایجاد کند، ثانیاً در جهان بینی انسان، معناداری جهان را نشان دهد، ثالثاً در ساختن نظریه های جهان شمول و پایه ای تأثیرگذار باشد و رابعاً در کاربرد علوم و جهت گیری آن مؤثر باشد (فغفور مغربی، ۱۳۸۵: ۱۹).

در زمینه مطالعات و پژوهش های انجام گرفته در موضوع مذکور تا جایی که نگارندگان این مقاله بررسی نموده اند، کاری بر مبنای قرآن صورت نگرفته است. به این منظور به منابع مرتبط قرآن کریم در دو حوزه ۱- قرآن، روان شناسی و علوم تربیتی، ۲- قرآن و روش های تبلیغ و بیان عقاید مراجعه شد. برای نمونه، کتاب *قرآن و روان شناسی* محمد عثمان نجاتی و کتاب *قرآن، روان شناسی و علوم تربیتی؛ مجموعه مقالات*، از دسته اول و پایان نامه های *آداب و روش تبلیغ دین از دیدگاه قرآن* (اکبری و طهماسبی، ۱۳۹۵) و *شیوه های بیان عقاید در قرآن* (محمدی و حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۹) از دسته دوم مورد بررسی قرار گرفت. لذا با توجه به وجود مطالب مفید و اشتراکات فیما بین، هیچ مورد کار شده در این موضوع خاص آموزشی یعنی بررسی ساختار شناختی و تحکیم آن در قرآن کریم یافت نشد.

روش پژوهش هم توصیفی تحلیلی است. به این منظور پس از شناسایی و استخراج مفاهیم و مستندات از متون علم آموزش و پرورش، به مطالعه قرآن و بررسی مقوله ها و زیرمقوله ها و تحلیل محتوای آن ها و مهندسی سوره ها پرداخته می شود. به این ترتیب که سوره های انتخابی از ابتدا تا انتها مطالعه و آنگاه تشخیص داده خواهد شد که سوره مورد نظر، کدام مقوله یا زیرمقوله را داراست. سپس به تقسیم بندی آیات، با عنوان زدن به هر قسمت که دارای چه الگویی از ساختار شناخت است، پرداخته می شود. به این صورت که مثلاً چه آیاتی به آیات قبل تر قلاب می زنند و باعث تحکیم ساختار شناختی هستند؟ یا چه آیاتی در مقام تذکر و دارای چه نوعی از یادآوری هستند؟ و....

۱. ادبیات تحقیق

۱-۱. معنادار بودن یادگیری

دیوید آزوبل^۱ واضح یکی از نظریه‌های معروف شناختی است که نظریه «یادگیری معنادار کلامی»^۲ نام دارد. «معنا» در نظریه آزوبل جایگاهی مهم دارد. «یادگیری معنادار وابسته است به مواد یادگیری که قابلیت پیوستن به ساختار شناختی را داشته باشد؛ یعنی وقتی که مفهوم مورد نظر برای یادگیری، قابل ارتباط دادن با مفاهیمی باشد که از پیش در ساختار شناختی فرد وجود دارد، آن مفهوم معنادار است» (Ausubel, 1970: 1). «به دیگر سخن، اگر یادگیرنده، ایده‌ای در ساختار شناختی خود داشته باشد که بتواند به مقدار زیادی و به صورت غیر دلبخواهی^۳ به مطالب جدید ارتباط دهد، آنگاه می‌توان گفت که مواد آموزشی پتانسیل معنادار شدن را دارند» (Ausubel & Robinson, 1969: 53).

۲-۱. تحکیم ساختار شناختی (کنترل عوامل مؤثر در یادگیری و یادداری

مطالب معنادار)

«ساختار شناختی یادگیرنده در زمان یادگیری، مهم‌ترین عامل تأثیرگذارنده بر یادگیری و یادداری مطالب جدید است» (سیف، ۱۳۷۹: ۲۷۲). ساختار شناختی به اندازه‌ای مهم است که «عامل اصلی و تعیین‌کننده میزان معنادار بودن مطلب جدید و مقدار دریافت و نگهداری آن در ذهن، به تحکیم ساختار شناختی موجود در فرد وابسته است» (فردانش، ۱۳۷۴: ۱۶۷). «عواملی که سبب بهبود تحکیم ساختار شناختی و در نتیجه افزایش کیفیت یادگیری و یادداری می‌شوند عبارت‌اند از:

- ۱- وجود حداکثر ارتباط مستقیم ساختار شناختی با فعالیت‌های یادگیری بعدی؛
- ۲- قابلیت ارتباط غیر دلبخواهی با اصل‌های موجود در ساختار شناختی؛
- ۳- فراهم کردن تکیه گاهی پابرجا در ساختار شناختی به منظور استحکام‌بخشی ماندگار؛

1. David Ausubel.

2. Meaningful verbal learning.

۳. غیر دلبخواهی یعنی ارتباط دادن مطالب به ساختار شناختی طبق اهداف آموزشی و طبق اصل‌های مورد نظر برای آموزش و نه طبق دلبخواه فراگیر.

۴- شکل‌دهی شناخت جدید با ایجاد ارتباط سازماندهی شده» (Ausubel, 1970: 1).

«ساختار شناختی ذهن هر فرد به صورت یک هرم فرضی درست شده است که در آن مسائل و مفاهیم کمتر قابل فهم ذهن، در رأس هرم قرار دارند و مفاهیم و مطالبی که از کلیت و جامعیت کمتری برخوردارند، در میانه هرم، و جایگزیده‌ترین و مستحکم‌ترین اطلاعات که تبدیل به واقعیت‌های مشخص شده‌اند، در قاعده این هرم قرار گرفته‌اند» (فتیحی آذر، ۱۳۸۲: ۸۸). «بنا به این اصل می‌توان نظر داد که وظیفه آموزش برای کمک به یادگیری بهتر، ایجاد ارتباط هر چه بیشتر با پیش‌دانسته‌ها در ایجاد ساختارهای مناسب شناختی و همچنین جهت و حرکت دادن آنان به سمت قاعده هرم شناختی به منظور رسیدن به یک شرایط پایدار یادگیری است» (شعبانی، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

ایجاد ساختار شناختی و تحکیم آن، یک طیف پیوسته هرمی شکل است و خیلی می‌توان بین ساختار شناختی و تحکیم آن، مرزی قائل شد. از این روی، گاهی این دو واژه به جای یکدیگر به کار برده می‌شود. اما آنچه در این بین مهم است، دخالت معلم برای تحکیم معنادار این ساختار طبق اهداف آموزشی است و نه طبق تصادف و یا دلخواه ذهن فراگیر. «بیشتر روان‌شناسان شناختی معتقدند که اطلاعات پیش از اینکه فرا گرفته شود، از سلسله‌مراحل می‌گذرد یا دگرگونی‌هایی می‌یابد. اطلاعات از طریق یکی از حواس پنج‌گانه از محیط دریافت می‌شود. سپس این اطلاعات به ثبت‌کننده‌های حسی می‌رود که در آن بخشی نادیده گرفته شده و بخشی به منظور پردازش انتخاب می‌شود. اطلاعات انتخاب‌شده دگرگون می‌گردد و به حافظه فرستاده می‌شود» (لشین، ۱۳۷۴: ۱۴۴).

اگر معلم در شکل‌گیری این مراحل دخالت نکند و انجام این فرایندها را به انتخاب محیط و یا دلخواه فراگیر بگذارد، آموزش غیر مؤثر و بی‌معنا خواهد بود. به عقیده دیوید آزوبل:

- «آموزش، یادگیری هدایت‌شده یا دستکاری‌شده به سمت عملی خاص است که این اهداف برای کسب بلندمدت تعریف می‌شود» (Ausubel, 1971: 3).
- «زمانی که ما به طور عمد می‌کوشیم تا ارتباط اطلاعات جدید با محتوای آموخته‌شده قبلی حفظ شود، باید متوجه هدایت جهت آموزش نیز باشیم و فراگیر را به سمتی حرکت دهیم که اطلاعات مورد احتیاج را از اطلاعات قبلی با یک معیار سنجش انتخاب کند» (Id., 1970: 5; Ausubel & Robinson, 1969: 57).

۲. روش‌های قرآن برای تحکیم ساختار شناختی ذهن فراگیر

هنگامی که قرآن کریم را از جهت روش‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، به‌روشنی می‌بینیم که این کتاب آسمانی برای آموزش معارف خود، به‌طور گسترده از آمادگی‌های ذهنی و دانش قبلی مخاطبان استفاده می‌کند. قرآن ابتدا با روش‌هایی مانند بیان مطالب در بستر اتفاقات زمانه، بسترسازی در خلال صحبت با دیگران و بسترسازی در خلال داستان، به مدیریت پیش‌فرض‌های ذهنی مخاطبان خود مبادرت کرده و قاعده هرم شناختی ذهن یادگیرنده را شکل می‌دهد. پس از آن، احکام، فرض‌ها، مفاهیم و قوانین مورد نظر را بر قالب پیش‌فرض‌هایی که خود به وجود آورده، بنا نهاده و آرام آرام دیوارهای ساختمان هرم شناختی ذهن را بالا برده و همزمان با مواد مختلف مانند عناصر عاطفی - احساسی، چندجانبه کردن مخاطب مستقیم و قلاب زدن به سخنان قبلی، به محکم کردن ساختمان شناختی ذهن مخاطب می‌پردازد. در ادامه به‌طور مفصل به این قواعد خواهیم پرداخت.

ایجاد ساختار شناختی و تحکیم آن در قرآن به سه صورت کلی انجام گرفته است: الف- مستقیم یعنی با توجه به تجربه مستقیم فراگیران؛ ب- غیر مستقیم یعنی با توجه به تجربه دیگران، که هر کدام با روش تحکیمی خاصی همراه است؛ ج- یادآوری‌های هدفمند که هر دو قسم مستقیم و غیر مستقیم را در بر می‌گیرد.

۲-۱. بسترسازی مستقیم

۲-۱-۱. ایجاد ساختار شناختی با بیان مطالب در بستر اتفاقات زمانه

خداوند متعال در قرآن، گاهی مطالب مورد آموزش را در بستر اتفاقات زمانه به متعلمان خود یاد می‌دهد؛ یعنی همزمان که اتفاقات روز را بازگو می‌کند، در لابه‌لای آن و در جای مناسب خود، موضوع مورد نظر برای آموزش را مطرح کرده و این‌گونه از رویدادهای به وقوع پیوسته جاری به عنوان پیش‌آمخته‌های فراگیران استفاده می‌کند و ساختار شناختی مناسب برای ذهن مخاطب را به وجود می‌آورد. «در قرآن، نمونه‌های گوناگون و تابلوهای رنگارنگی از همگامی و هماهنگی آیات قرآن با زندگی مسلمانان

نخستین مشاهده می‌شود که هدف اصلی، رعایت حال مخاطبان و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه‌نوشکفته و نوبنیاد اسلامی بوده است» (صالح، ۱۳۷۹: ۸۱). براون یکی از متخصصان آموزش می‌گوید:

«مناسب‌تر است آموزش از جایی شروع شود که فراگیران قرار دارند و سپس مفاهیم از آن نقطه به بعد گسترش داده شود؛ از آنچه می‌دانند و یا تجربه کرده‌اند، استفاده شود. این امر موجب افزایش تعلق و هویت می‌شود و به درک متعلم کمک می‌کند» (براون و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

برای نمونه، آیه‌های ۱۲۱ تا ۱۸۶ سوره آل عمران، در احوالات جنگ‌های مسلمانان با مشرکان است و قرآن در حالی که به طور دقیق و حتی برخی مواقع، اتفاقات جزئی رخ داده در جنگ را یادآوری می‌کند، از آن‌ها برای آموزش نیز استفاده می‌کند. خداوند متعال قصد آموزش مفهیمی مانند توکل، صبر، خواست مطلق خداوند و... را دارد و این آموزش‌ها را با گره زدن به اتفاقاتی که در جنگ رخ داده است، انجام می‌دهد. «در این آیات، داستان جنگ احد آمده ولی آیتی هم اشاره‌ای به داستان جنگ بدر دارد [که] در حقیقت ضمیمه‌ای برای تکمیل داستان جنگ احد است و جنبه شاهد برای آن قصه دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۴).

در آیه ۱۲۲ از ترس و فرار دو طایفه در جنگ صحبت می‌شود: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.

سپس اینطور ادامه پیدا می‌کند: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْلِينَ﴾ (۱۲۴) بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُبَدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ (۱۲۵) وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (۱۲۶) ... وَاللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (۱۲۹) ... وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (۱۳۳) وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (۱۳۳)؛ «شما در جنگ بدر بودید و خدا شما را یاری کرد و سه هزار فرشته برای کمک به شما فرستاد تا پیروز شوید (۱۲۴) آری، اگر صبر پیشه کنید و پرهیزگار باشید... خدا شما را یاری می‌کند... (۱۲۵) ... پیروزی نیست مگر از جانب خدا... (۱۲۶) ... هر چه در آسمان و زمین است،

ملک اوست (۱۲۹) ... از حکم خدا و رسول فرمان برید تا مشمول رحمت خدا قرار گیرید (۱۳۲) ...».

همچنین اسباب نزول و شأن نزول‌هایی که قرآن به طور گسترده‌ای برای تحکیم سازمان شناخت ذهن مخاطب خود استفاده کرده، از قاعده فوق تبعیت می‌کند. «سبب نزول عبارت است از امری که آیه یا آیاتی برای توضیح یا بیان حکم آن در زمان وقوع آن امر نازل شده است. به عبارت دیگر، سبب نزول حادثه‌ای است که در زمان پیامبر ﷺ به وقوع پیوسته یا سؤالی است که از آن حضرت شده و به دنبال آن، خداوند درباره آن حادثه و یا در پاسخ به آن سؤال، آیه یا آیاتی نازل فرموده است» (زرقانی، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۶). «لذا تدریجی بودن نزول و درگیری متن با واقعیت بیرونی، مهم‌ترین علت برای فهم و اهمیت اسباب نزول می‌باشد» (جمل، ۱۳۸۹: ۱، مقدمه).

خداوند از اسباب نزول و اتفاقات جاری در بین مردم و جامعه آن روز برای معنا دار کردن مطالبی که قصد یاددهی آنان را داشته، استفاده کرده است. سبب‌های نزول نه تنها در عصر نزول موجب ایجاد ساخت شناخت و فهم بهتر و کامل‌تر معانی آیات می‌شد، بلکه در حوزه تفسیر به اعصار و قرون بعد نیز انتقال یافته و اگرچه به طور کلی فهم قرآن یا حداقل برخی آیات کاملاً وابسته به اسباب نزول نیست، ولی هرگز نمی‌توان نقش آن را در فهم صحیح‌تر و بهتر مراد و منظور خداوند نادیده انگاشت. سیوطی در *الاتقان* در فواید فهم اسباب نزول می‌نویسد:

«معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشریح الحكم» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱۲۰).

عبارت او، شناختن حکمت و فلسفه احکام و قوانینی را که در قرآن آمده، منوط به فهم سبب نزول می‌داند. زرکشی نیز در این باب می‌گوید:

«بیان سبب النزول، طریق فی فهم معانی الكتاب العزیز وهو أمر تحصل للصحابه بقرائن تحتف بالقضایا» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۱۱۷)؛ بیان و پرده‌برداری از سبب نزول، راهی برای فهم معانی قرآن است و این آن چیزی است که برای صحابه به واسطه قرائنی که دربرگیرنده وقایع بود، حاصل شد.

در رابطه با موضوع مورد بحث یعنی معهودهای ذهنی به عنوان ساخت شناخت، سخن پژوهشگر معاصر قرآن، محمدهادی معرفت قابل توجه است. وی در پاسخ به این

پرسش که چرا قرآن تنها به پیامبران خاورمیانه به ویژه آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی علیهم السلام پرداخته، می گوید:

«باید گفت که هدف از قصه، عبرت آموزی شنوندگان است تا از آنچه باور دارند و برای آنان روشن است، درس بگیرند. لذا در باب خطابه، که روی سخن با عامه مردم است و غرض ارشاد و هدایت آنان می باشد، باید از مقدماتی استفاده شود که مقبول آنان باشد و برایشان روشن باشد. سخن گفتن از رجالی که ناشناخته اند، فاقد اثر است» (معرفت، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

اساساً در گزارش های اجتماعی قرآن، اصل بر مسئله محوری است؛ به این صورت که مسئله یا حادثه ای را مطرح، آنگاه مفاهیم، حقایق، قوانین و احکام مربوط به آن را به همراه روش حل یا برون رفت، در پیش روی مسلمانان قرار می دهد و برای نیل به اهداف هدایتی خود و تأثیر بیشتر، پیش فرض ها و مسائلی را که مخاطبان در ذهن دارند، مورد توجه قرار می دهد تا خود نتیجه گیری کنند.

بر اساس این الگوی قرآنی، اگر معلم یک مسئله یا داستان خاص را که فراگیران با آن آشنا هستند، برای مطرح کردن انتخاب کند و فرض ها، احکام و مفاهیم خود را بر پایه آن قرار دهد و بر اساس جنبه های مختلف آن داستان، زوایای مختلف ذهنیت مخاطب را شکل دهد، فراگیر را از به حاشیه رفتن و دچار اشتباه شدن مصونیت بخشیده یا حداقل آن را کاهش می دهد و این گونه ساختار شناختی ذهن مخاطبش را به دست گرفته و تحکیم می بخشد. ثانیاً فهم موضوع را برای مخاطب آسان می سازد؛ وقتی بیان مطالب بر قالب یک مسئله یا داستان پیش آمده در جامعه و آشنا برای مخاطب پایه گذاری می شود، مخاطب یا همان فراگیر، سهل تر می تواند تصویرسازی ذهنی خود را قدم به قدم با معلم طراحی و تکمیل کند. لذا مفاهیم، حقایق و احکام ذکر شده را هدفمند تجزیه و تحلیل می کند و مطلب را در ذهن خود استوار می سازد.

بسم الجمل می نویسد:

«رابطه متن با واقعیت به معنی درک و دریافت حال مخاطبان و پی بردن به توانمندی های فکری، روحی و روانی آنان است» (جمل، ۱۳۸۹: ۱، مقدمه).

ابوزید اعتقاد دارد:

«جای تردید باقی نمی‌ماند که متن قرآن، اساس آن رعایت حال مخاطبان را مورد نظر داشته است. در نزول قرآن، احساس رابطه میان متن قرآنی و واقعیت موج می‌زند. فعل الهی در جهان، خواه عالم طبیعت و خواه صحنه اجتماع، فعل زمانی و مکانی است؛ یعنی از طریق قوانین علت و معلولی همین جهان صورت می‌پذیرد» (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۸۲).

این روش یعنی بیان مطلب در حین اتفاق، برای خوانندگان بعدی و آیندگان نیز مفید و ثمربخش است؛ چون بیان داستان گونه‌ای با جزئیات و رویدادهای واقعی است و خواننده را هر چه بیشتر در فضای مورد نظر قرار داده، درگیر موضوع می‌کند و موجب فزونی نفوذ در ذهن و جان می‌گردد.

۲-۱-۲. تحکیم ساختار شناختی با ورود عنصر عاطفی - احساسی تعلق و همدردی
 خداوند با بیان اتفاقات زمانه، در ابتدا یک تکیه‌گاه برای پیوستن و ارتباط مستقیم موضوعات یادگیری بعدی به وجود می‌آورد و سپس اطلاعات را به درون سیستم‌های مفهومی که در ذهن مخاطبان وجود دارد، سازمان می‌دهد؛ چرا که فهم مطالب انتزاعی با اتصال به اتفاق‌های ملموس و مجسم و جای‌گرفته در ساختار شناخت، بسیار آسان‌تر از مواقعی است که مطالب به صورت مجرد و مستقل از اتفاقات و حوادث رخ داده، توضیح و تبیین شود و سپس با وارد کردن عنصر احساس و عاطفه، باعث تحکیم بیشتر مطلب در ساختار شناختی فرد می‌شود؛ چرا که شخص درگیر با یک اتفاق، ارتباط احساسی و عاطفی بیشتری با موضوع مورد نظر برقرار می‌کند. تجربه‌های تازه شکست و پیروزی، ذهن در حال بررسی علل کامیابی و ناکامی، عوامل تأثیرگذار، خطرات موجب شکست، چگونگی موفقیت‌ها و... احساس را به سطح بالایی افزایش می‌دهد و به دنبال آن، آمادگی را برای پذیرش موضوع بیشتر و بیشتر می‌کند. علاوه بر این، اگرچه قرآن همواره در بیان حوادث و داستان‌ها به جنبه «ماهوی» آن نظر دارد و نه «من هوی»، اما در مواردی رخدادها را با جزئیات بیان می‌کند که هر چه بیشتر یادآور آن حوادث و تجسم‌سازی اتفاقات روی داده و ایجاد فضای احساسی - عاطفی باشد و در نهایت، تأثیرگذاری بیشتری در تحکیم ساختار شناختی ذهن داشته باشد، که هرآنچه با احساس و عاطفه همراه شد، ماندگارتر خواهد بود؛ برای مثال، آیاتی از سوره مبارکه آل عمران که با موضوع جنگ

مسلمانان با مشرکان در سطور قبل اشاره شد، با این آیه آغاز می‌شود: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ...﴾ (آل عمران / ۱۲۱)؛ «و زمانی که صبحگاهان از میان خانواده خود جهت انتخاب اردوگاه جنگ برای مؤمنان، بیرون رفتی...».

این گونه توصیفات جزئی در قرآن کم نیست؛ چرا که روش قرآن نمایش دادن است تا مخاطب را بیشتر در موقعیت موضوع قرار دهد و فضا را بازنمایی کند.

۲-۲. بسترسازی غیر مستقیم

برخی مواقع نیاز است که به گونه‌ای متفاوت، ساخت شناخت فراگیر مستحکم شود و آن هنگامی است که فراگیر از بیرون به موضوع نگاه داشته باشد. این نگاه غیر مستقیم می‌تواند یک دید کلی از موضوع به او داده و تشخیص‌های متمایزی را در پیش روی او قرار دهد. این زاویه دید، موجب درک دیگری از ابعاد موضوع می‌شود و فراگیر را به نحوی متفاوت به تحکیم ساخت شناخت ذهن خود وا می‌دارد.

«از آنجا که انسان‌ها عموماً از تذکر و نصیحت مستقیم گریزان هستند و حتی گاه در برابر آن جبهه‌آرایی می‌کنند، غیر مستقیم بودن بیان، پذیرش بیشتری نسبت به موضوع به وجود می‌آورد و یکی از روش‌های مؤثر که می‌تواند از تلخی پند و اندرزهای مستقیم بکاهد و سبب گردد تا مواعظ و دستورات اخلاقی با لعابی شیرین در مذاق جان دلپذیر گردد، ارائه آن‌ها در قالب «حکایت» است. در آنجا که نمی‌توان مستقیم سخن گفت و ظرفیت یا حساسیت مخاطب و شرایط زمان و مکان اجازه نمی‌دهد که کلامی بی‌پرده و بی‌پروا یا به صورت امر و نهی گفته شود، استفاده از قالب داستان، یکی از کارآمدترین است» (محمدقاسمی، ۱۳۸۲: ۴۱). مؤید این سخن، قاعده‌ای است که در همه کتاب‌های بلاغت آمده است: «الکناية أبلغ من التصريح»^۱ و یا «الکناية أبلغ من الإفصاح بالذکر»^۲ (صعیدی، ۱۹۹۹: ۱۶۷) و نیز این کلام نورانی از امام صادق علیه السلام که فرمود:

«قرآن مانند این ضرب‌المثل عربی نازل شده [که گویند]: "إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَهُ"^۳» (کلینی، ۱۳۴۴: ۴/۴۳۹).

۱. «به کنایه سخن گفتن از صریح سخن گفتن بلیغ‌تر است».

۲. «کنایه بلیغ‌تر و رساتر است از سخنی که صریح و روشن گفته شود».

۳. «به تو می‌گویم، ولی ای همسایه، تو گوش کن».

در ادامه به ذکر مصادیقی از روش مذکور در قرآن خواهیم پرداخت.

۲-۱. ایجاد ساختار شناختی با بسترسازی در خلال صحبت با دیگران

یکی از روش‌های غیر مستقیمی که قرآن برای ایجاد ساخت شناخت ذهن فراگیران خود استفاده کرده است، سخن با غیر مسلمانان مانند اهل کتاب و در خلال آن، بسترسازی برای آموزش مسلمانان است. خداوند در برخی آیات قرآن، اهل کتاب را مورد خطاب قرار می‌دهد، از آن‌ها انتقاد می‌کند، به آن‌ها توصیه می‌کند، ماجراهایی را که بر آنان و پیامبرشان در گذشته اتفاق افتاده است، یادآوری می‌کند و در حالی که اهداف خود را با آنان پیش می‌برد، به مخاطبان خود یعنی مسلمانان نیز آموزش می‌دهد. خداوند با بیان سرگذشت، احوالات و تجربیات دیگران، در حالی که روی سخنش با آنان است، بستر مناسب را برای معنادار شدن مفاهیم به وجود می‌آورد؛ برای مثال، آیات ۴۰ تا ۱۴۲ سوره بقره در بیان احوال یهود و صحبت مستقیم با آنان است که به ترجمه برخی از این آیات اکتفا می‌کنیم.

«ای فرزندان اسرائیل! نعمت‌هایی را که به شما ارزانی داشتم، به یاد آورید و به پیمانی که با من بسته‌اید، وفا کنید تا من نیز به پیمان شما وفا کنم. تنها از من بترسید (۴۰) ... و نماز را بپا دارید و زکات را بپردازید و همراه رکوع کنندگان رکوع کنید (۴۳) آیا مردم را به نیکی [و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده] دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید، با اینکه شما کتاب [آسمانی] را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟! (۴۴) از صبر و نماز یاری جویید و این کار جز برای خاشعان، گران است (۴۵) ... به یاد آورید هنگامی که شما را از فرعونیان نجات دادیم که آن‌ها شما را بسیار اذیت می‌کردند (۴۹) ... ولی وقتی موسی به کوه طور رفت، در غیاب او به گوساله‌پرستی پرداختید و به نفس خود ظلم کردید (۵۱) ... برخی از شما نعمت را به نافرمانی تبدیل کردید و کیفر این نافرمانی عذاب نازل از آسمان بود (۵۹) ... به پیمان خداوند که احکام کتاب خداست، با عقیده محکم پیروی کنید و پیوسته آنچه را در آن است، در نظر بگیرید... (۶۳)»^۱

۱. «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَاهْبُوتُوا... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (۵۳) «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (۵۴) «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (۵۵) «... وَإِذْ حَبَّبْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّجُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ» (۵۹) «... وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (۶۱) «... فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ يَمَا كَانُوا يُفْسِقُونَ» (۶۳) «... وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (۶۳)

توضیحاتی که مفسران مختلف در ذیل این آیات نوشته‌اند، نشان می‌دهد که این آیات فقط اختصاص به بنی‌اسرائیل نداشته و روی سخن با تمامی مخاطبان قرآن است؛ برای مثال، زمخشری در تفسیر کشاف ذیل آیه ۴۵ این گونه می‌نویسد:

«أو: واستعينوا على البلايا والنوائب بالصبر عليها والالتجاء إلى الصلاة عند وقوعها وكان رسول الله ﷺ إذا حزه أمر فزع إلى الصلاة» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۴/۱): مفهوم آیه می‌تواند این باشد که در گرفتاری‌ها و بلاها از صبر یاری بجوید و به نماز پناه ببرید و چون کاری بر رسول خدا ﷺ دشوار می‌آمد، به نماز پناه می‌برد.

طبرسی در تفسیر مجمع البیان در ذیل آیات مذکور می‌گوید:

«آن دسته‌ای که مسلمانان را طرف خطاب این آیات می‌دانند، می‌گویند: منظور آیات این است که برای رسیدن به آنچه پیروان رسول اکرم را وعده داده‌ایم، در هنگام مواجهه با سختی‌ها و مشکلات، همچنین در عمل به احکام و وظیفه و نیز بر طاعت‌ها و بازداری نفس از گناهان، از صبر و نماز کمک بگیرید» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۵۷/۱).

آیه‌الله جوادی آملی در ذیل آیه می‌نویسد:

«راه استعانت از خدا که تنها مستعان است، نزدیک شدن به آن مبدأ قدرت است و این فقط با اطاعت، که صبر و نماز دو مصداق از مصادیق آن است، تحقق می‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۷/۴).

این نوع برداشت مخاطبان قرآن از این نمونه آیات، به این دلیل است که نوع ترکیب، ترتیب و توالی آیات، آنان را به این سمت می‌کشاند که روی سخن فقط با بنی‌اسرائیل نیست و همه مخاطبان قرآن را شامل می‌شود. در ادامه درباره این نوع روش بیان، بیشتر صحبت خواهد شد.

۲-۲-۲. تحکیم ساختار شناختی با چندوجهی کردن روی سخن مستقیم با مخاطب
قرآن در آیات ذکرشده، با مهارت، قابلیت ارتباط غیر دلبخواهی به اصل‌های موجود در ساختار شناختی مخاطبان خود را در حین صحبت کردن با یهود مدیریت می‌کند و پیش می‌برد و در عین حالی که روی سخنش با بنی‌اسرائیل است، مدام روی سخن خود را تغییر داده و متوجه مسلمانان می‌گرداند. این همان چیزی است که در علوم

بلاغی از آن به صنعت التفات یاد می‌شود و به طور وسیع در قرآن به کار گرفته شده است: «التفات مصدر باب افتعال از ریشه "لفت" به معنای "صرف"، یعنی روی گردانیدن به سوی کسی یا چیزی است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸۴/۲) و آن یکی از آرایه‌های ادبی است که با برهم زدن روال معمول کلام، نقشی والا در بیداری و جذب مخاطب دارد. برای این صنعت در کتب علوم بلاغی، تعاریف گوناگونی آمده و ما تنها به یکی که جامع‌تر به نظر می‌رسد، اکتفا می‌کنیم:

«خروج از آنچه به طور طبیعی مورد انتظار است» (عبدالحلیم، ۱۳۸۳: ۳۶۹).

از آیه ۴۰ تا ۷۴ سوره آل عمران، طرف صحبت و مخاطب مستقیم، بنی اسرائیل هستند. ولی از آیه ۷۴ تا ۸۲، روی سخن به مسلمانان برمی‌گردد و نیز از آیه ۸۳ تا اول آیه ۹۳، بنی اسرائیل، از آخر آیه ۹۳ تا آیه ۱۰۳، مشترکاً پیامبر و بنی اسرائیل (یعنی با پیامبر درباره بنی اسرائیل صحبت می‌کند و به پیامبر می‌گوید به بنی اسرائیل بگو...). از آیه ۱۰۴ تا ۱۱۸، مسلمانان، از آیه ۱۱۹ تا ۱۲۱، پیامبر، و از آیه ۱۲۲ تا ۱۲۳، بنی اسرائیل مورد خطاب هستند و این روند تغییر مخاطب مستقیم تا آیه ۱۶۴ ادامه دارد.

روی سخن خداوند در اصل با بنی اسرائیل است، ولی در بین راه مدام روی سخن خود را به مسلمانان و پیامبر تغییر می‌دهد و با بیان جمله‌های معترضه که بین آیات می‌آورد و استفاده از اشکال مختلف التفات، توجه مخاطب را گام به گام با خود همراه و به سمتی هدایت می‌کند که مخاطب بتواند اطلاعات جدید را با معیار سنجش مدنظر قرآن، انتخاب کند:

«أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (بقره/ ۱۰۸): «آیا اراده آن دارید که از پیغمبر خود درخواست کنید آن چیزهایی را که بنی اسرائیل از موسی در گذشته تقاضا داشتند؟ و هر که ایمان را به کفر مبدل گرداند، بی‌شک راه راست را گم کرده است».

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۶۲): «هر یک از مسلمانان و یهود و نصارا و صابثان [پیروان حضرت یحییٰ علیہ السلام] که از روی حقیقت به خدا و روز قیامت

ایمان آورند و نیکوکاری پیشه کنند، البته آن‌ها از خدا پاداش نیک یابند و هیچ‌گاه بیمناک و اندوهگین نخواهند بود».

این گونه ارتباط بین محتوا و دانش پیشین متعلم به صورت معنادار و دلخواه خداوند و نه دلخواه خواننده پیش برده می‌شود و جهت آموزش و ایجاد شناخت در ذهن مخاطب کنترل می‌گردد.

۲-۳. ایجاد ساختار شناختی با بسترسازی در خلال داستان

«شیوه قصه گویی را می‌توان یکی از رایج‌ترین شیوه‌های قرآن کریم دانست. کثرت کاربرد این شیوه ناشی از ویژگی‌های زیادی است» (کریم‌خانی، ۱۳۹۴: ۱۳) که می‌توان گفت یکی از آن‌ها، آسان‌سازی در یادگیری و یادداری برای مخاطب است.

«شیوه طرح قصه‌ها و سبک بیانی قرآن در ارائه داستان‌ها، نشانگر خبر دادن از واقعیت‌هایی تحقیق‌یافته در گذشته است» (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۱۵). ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران / ۶۲). قرآن از داستان‌ها و اتفاقات واقعی که با زندگی انسان‌ها سروکار دارد، استفاده می‌کند تا بتواند آن‌ها را در حد یک متن از لحاظ ذهنی درگیر فعالیت و ماجراهای واقعی کند، به طوری که او احساس کند که در یک چالش واقعی قرار دارد. «داستان‌ها و سرگذشت‌های گذشتگان، فعالیت‌ها و اتفاقات در ارتباط با آن‌ها، یک بازنمایی، شبیه‌سازی و ایجاد جهان خُرد برای درک هر چه بیشتر فضا و قرار گرفتن در محیط واقعی است تا فراگیر بتواند ابزارهای مشاهده را هر چه نزدیک به عینیت درک کند و به ایجاد شناخت‌ها در ذهن خود هر چه بهتر بپردازد» (جوپس و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۰۴). به دیگر سخن، «خواننده چون به خواندن داستان تخیلی بپردازد و به عناصر مهیج آن از قبیل تشویق، تعلیق و... برخورد کند، بیشتر دچار شور هنری می‌شود تا دریافت‌های مطلوب درونی؛ چرا که از پیش به خوبی آگاه است که در برابر یک سلسله رویدادهای موهومی قرار گرفته که ساخته و پرداخته داستان‌نویس است. اما اگر او بداند که در برابر یک رویداد واقعی قرار گرفته است، در این صورت، احساسش نسبت به آن حادثه نیز جنبه واقعیت به خود می‌گیرد» (بستانی، ۱۴۰۸: ۷) و به لحاظ همین احساس و تأثیری که داستان‌های قرآن در ارشاد و اصلاح رفتار مردم دارد،

خداوند در پایان داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «همانا در داستان آن‌ها عبرتی [و اندرزی] برای خردمندان نهفته است» (یوسف / ۱۱۰) و این گونه قرآن برای تحکیم ساختار شناختی ذهن مخاطب، شبیه اتفاقات جاریه زندگی او را فضاسازی می‌کند. علاوه بر آن، داستان‌گویی خود یک عنصر احساسی - عاطفی است که با اضافه کردن آن در بیان مسائل، چاشنی لذت را برای یادگیرنده به همراه خواهد داشت؛ چرا که انسان همواره یک نوع علاقه و ملایمت روحی با داستان داشته و دارد.

برای مثال در آیات ۳۲ تا ۴۳ سوره کهف، داستان دو مرد مطرح گردیده که یکی مال و ثروت زیادی داشت، اما با تفکری مغرورانه و قارونی، و دیگری دستش از مال دنیا تهی بود، اما با تفکری توحیدی. یکی از اهداف آموزشی و معرفتی داستان مذکور که تنها به ترجمه برخی از آن آیات بسنده می‌کنیم، این است که هرآنچه از مال، دارایی، فرزند و... برای شما وجود دارد، در واقع از آن خداوند است.

«[ای پیامبر] برای آنان مثل آن دو مردی را بزن که برای یکی از آن‌ها دو باغ از انواع انگورها قرار دادیم... (۳۲) ... صاحب این باغ، درآمد فراوانی داشت؛ به همین جهت به دوستش - در حالی که با او گفتگو می‌کرد - چنین گفت: "من از نظر ثروت از تو برتر و از نظر نفرت نیرومندترم" (۳۴) در باغ خویش گام نهاد و... گفت: "من گمان نمی‌کنم که هرگز این باغ نابود شود (۳۵) و باور نمی‌کنم که قیامت برپا گردد... (۳۶) دوستش به او گفت: "ایا کافر شدی به خدایی که تو را از خاک آفرید... (۳۷) و چرا هنگامی که وارد باغت شدی، نگفتی این نعمتی است که خدا خواسته است، قوت جز از ناحیه خدا نیست... (۳۹) [به هر حال عذاب الهی فرا رسید] و تمام میوه‌های آن نابود شد... و می‌گفت: "ای کاش کسی را همتای پروردگارم قرار نداده بودم" (۴۲) و گروهی نداشت که او را در برابر [عذاب] خداوند یاری دهند... (۴۳)»^۱.

۱. «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا رِجًّا ﴿٣٢﴾ ... وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٣﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٤﴾ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُودْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا ﴿٣٥﴾ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا ﴿٣٦﴾ ... وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٧﴾ ... وَأُحِيط بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿٣٨﴾ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا ﴿٣٩﴾»

۲-۴. تحکیم ساختار شناختی با ورود عنصر عاطفی - احساسی تصویرسازی‌های

هنری

خداوند متعال با بیان این داستان و بازنمایی و شبیه‌سازی هنرمندانه محیط، و حتی در مواردی ذکر جزئیات، هر چه بیشتر فضا را برای فراگیر تصویرسازی می‌کند تا در عین حالی که از داستان لذت می‌برد، هر چه بیشتر به نگهداری و حفظ مطالب در ساختار شناختی ذهن او کمک شود. سید قطب می‌گوید:

«از آنجا که توسل به زیبایی هنری، زودتر و بهتر می‌تواند تا اعماق جان خطور کند و اهداف را القاء کند، لذا قرآن از تصویرسازی هنری در داستان‌های خود استفاده کرده است که نهایت ابداع در تمام صحنه‌ها و مناظر مشهود است» (سید بن قطب، ۱۳۶۰: ۱۵۹ و ۱۶۳).

«اسلوب قرآن عقل و دل را با هم مورد خطاب قرار می‌دهد و حقیقت و زیبایی را با هم جمع می‌کند» (زرقانی، ۱۳۸۵: ۹۳۴/۱)؛ مثلاً در همان داستان دو مرد، این طور جزئیات گفته شده و به تصویر درآمده است:

«... برای یکی از آن‌ها، دو باغ از انواع انگورها قرار دادیم و گرداگرد آن دو [باغ] را با درختان نخل پوشانیدیم و در میانشان زراعت پربرکتی قرار دادیم (۳۲) هر دو باغ، میوه آورده بود و چیزی فروگذار نکرده بود و میان آن دو، نهر بزرگی جاری ساخته بودیم (۳۳)».

نتیجه این تصویرسازی هنرمندانه، تحریک و افزایش بار عاطفی - احساسی و آماده‌سازی هر چه بیشتر مخاطب است تا خود را در آن فضا و موقعیت قرار دهد و این گونه داستان در ذهن او جای گرفته و ساختار شناختی‌اش محکم گردد. «داستان‌های پیامبران و امت‌های پیشین که در قرآن به صورت‌های مختلف و با اسلوب‌های گوناگون بیان می‌شده، هوش از سر اعراب می‌ربوده و آنچنان بر ایشان گوش نواز و دل‌انگیز بوده است که هر بار قسمتی از سرگذشت پیامبران تکرار می‌شده، بر شیرینی‌اش می‌افزوده است» (صالح، ۱۳۷۹: ۷۶).

۲-۳. یادآوری هدفمند به منظور تحکیم ساختار شناختی

راه دیگری که برای تحکیم ساخت شناخت مفید می‌باشد، یادآوری است (لشین، ۱۳۷۴: ۱۶۲). هرآنچه به عنوان ایجاد ساختار شناختی بیان شد، می‌تواند با یادآوری به تحکیم برسد. یادآوری در قرآن به روش‌های زیر انجام گرفته است:

۲-۳-۱. تحکیم ساختار شناختی با تکرار

یکی از طرُقی که قرآن برای یادآوری از آن استفاده می‌کند و به وسیله آن، انتخاب اطلاعات برای پردازش را به دست می‌گیرد، تکرار آیات در بین موضوعات مختلف می‌باشد. قرآن از طریق تکرار بعضی آیات در مواضع مختلف و بیشتر کردن نمونه آماری این آیات نسبت به بقیه آیات، به صورت معناداری بین محتوای حاضر و مطالب پیشین ارتباط می‌دهد. با تکرار، بخشی از دانش را فعال می‌سازد و این گونه ادراک را براساس این تکرارها شکل می‌دهد و جهت‌دهی می‌کند.

پژوهشگران به بیان انواع مختلفی از تکرار در قرآن پرداخته‌اند؛ اما آنچه ما می‌توانیم از آن‌ها برای تحکیم ساختار شناختی ذهن مخاطب استفاده کنیم، در سه دسته کلی به قرار زیر است:

۱- «تکرار یک قصه در دو یا چند موضع قرآن مانند داستان حضرت موسی علیه السلام که در چندین مورد تکرار شده است، ولی در هر مورد، دارای نکات و امتیازات خاصی بوده که موارد دیگر، آن نکات و امتیازها را نداشته‌اند، بدون اینکه در اصل مطلب و ریشه داستان کوچک‌ترین اختلاف و تناقضی دیده شود» (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۹۰).

۲- تکرار یک کلمه، جمله یا یک آیه کامل.

۳- «تکرار مضمونی اخلاقی - حقوقی، موعظه‌ای یا اعتقادی؛ مانند نیکی به پدر و

مادر (عنکبوت/۸؛ احقاف/۱۵)» (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۲۲).

۲-۳-۲. تحکیم ساختار شناختی با ورود عنصر عاطفی - احساسی ضرب‌آهنگ

آنچه در برخی از تکرارهای قرآن در استحکام بخشی به ساختار شناختی قابل توجه است، اضافه کردن عنصر احساسی - عاطفی به یادآوری‌ها و تکرارهاست؛ آنجا که کلام طنین‌انداز می‌شود به فعل «اذکر» (به یادآور) و یا «اذکروا» (به یاد بیاورید)، چه مذکور

باشد و یا محذوف و مقدر.

- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُم سُوءَ الْعَذَابِ...﴾ (بقره / ۴۹).
- ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُم الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُم وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ...﴾ (بقره / ۵۰).
- ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ...﴾ (بقره / ۵۱).
- ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (بقره / ۵۳).
- ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره / ۵۴).
- ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً...﴾ (بقره / ۵۵).
- ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَلَكُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ...﴾ (بقره / ۵۸).
- ﴿وَإِذْ...﴾

این ضرب آهنگ زیبا و پشت سر هم «واذ» که در سوره بقره طنین انداز «به یاد آور» است تا آیه ۲۶۰ ادامه دارد. «قرآن از نغمه‌های حروف و کلمات، ملودی‌هایی ساخته است که آوای آن گوش را می‌نوازد و با کمک به معنا، اندیشه را به تکاپو وا می‌دارد» (خرقانی، ۱۳۹۶: ۵). «تکرار در هنر، آوردن عناصری همانند در مواضع گوناگون هنری است. تکرار، در زیباشناسی هنر از مسائل اساسی است. هر حرف آوا و آهنگ خاص خود را دارد و صفات ویژه‌ای در آن نهفته است. پس هنگامی که در سخن تکرار شود و کاربردش بیش از دیگر حروف باشد، به ویژه اگر به طور منظم صورت پذیرد، نغمه برخاسته از آن، موسیقی زیبایی همساز با آوای آن بر کلام سایه افکن می‌کند» (همان: ۱۸). در آیات یادشده در سوره بقره، با تکرارهای «واذ» یادآوری پس از یادآوری صورت گرفته و همراه با آن، ضرب آهنگی هنرمندانه و زیبا به نمایش گذاشته شده است.

نوع دیگری از تکرار که ضرب آهنگی زیبا و هنری به بیان می‌بخشد و باعث ایجاد حس درگیرکننده در متعلم گردیده و به استحکام آن در ساختار شناختی ذهن کمک می‌کند و در نتیجه به یاد ماندن و یادآوری آن را آسان می‌گرداند، تکرارهایی مانند ﴿قَبَائِلَ آلِ رِبِّكَ مَا تُكَدِّبَانِ﴾ در سوره مبارکه رحمن است که ۳۱ بار تکرار شده و سراسر سوره را پوشش داده و همچون قطعه‌ای به هم پیوسته ساخته که ریتمی دورانی و تکراری بر آن سایه افکننده است (همان: ۲۱).

۲-۳-۲. تحکیم ساختار شناختی با قلاب زدن به مطالب قبلی

کار دیگری که قرآن برای معنادار کردن یادگیری و حفظ تمرکز فراگیر انجام می‌دهد، قلاب زدن به موضوعات قبلی بین مطالب است؛ یعنی در یک سوره در حین بیان مطلبی جدید، به موضوعات قبلی که به تازگی بیان شده است، برگشت و اشاره می‌شود. در واقع قرآن در برخی موارد از طریق قلاب زدن، تعامل دانش پیشین فراگیر با دانش جدید را در دست می‌گیرد، کنترل می‌کند و آن طور که خود می‌خواهد، تحکیم می‌بخشد.

برای نمونه در سوره نساء، موضوع آیه‌های ۷ تا ۱۲ ارث می‌باشد، ولی در این بین در آیه ۱۰ به گونه‌ای غیر منتظره از مال یتیمان صحبت می‌شود، که لنگری است به آیه‌های ۲ تا ۷ که قبل تر به آن پرداخته شده است. همچنین آیه ۳۳ که نسبت به آیه‌های اطرافش نامربوط به نظر می‌آید، به مبحث ارث در آیه‌های قبلی ۷ تا ۱۲ قلاب زده شده است. آیه دیگری که محض یادآوری است و لنگر زدن به مباحث قبلی در آن بسیار مشخص و قابل مشاهده است، آیه ۱۲۷ می‌باشد:

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَاهِ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (نساء / ۱۲۷)؛ «و درباره زنان از تو فتوا می‌طلبند. بگو: خداوند درباره آنان به شما فتوا می‌دهد و [همچنین] درباره آنچه در کتاب بر شما خوانده می‌شود در مورد زنان یتیمی که حق مقرر آنان را به ایشان نمی‌دهید و تمایل به ازدواج با آنان را دارید و [نیز درباره] کودکان ناتوان، و آنکه با یتیمان به داد رفتار کنید، و هر کار نیکی که انجام می‌دهید، قطعاً خداوند به آن داناست».

علامه طباطبایی در توضیح این آیه می‌گوید:

«گفتار در این آیات در حقیقت برگشت به مطالب اول سوره است که آنجا نیز سخن در امور زنان بود، مسائل ازدواج و اینکه ازدواج با چه کسانی حرام است و مسائل ارث و غیره را بیان می‌کرد، در اینجا به همان مسائل پرداخته شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۵).

همان طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه هیچ حکم جدیدی داده نشده است و فقط یادآوری و لنگر زدن به احکامی است که قبلاً درباره زنان و یتیمان داده شده است.

این روند در سرتاسر سوره وجود دارد، به گونه‌ای که آخرین آیه سوره نساء (آیه ۱۷۶) بار دیگر یادآوری و قلاب زدن به حکم ارث کلاله است که قبل‌تر در آیه ۱۵۴ به آن پرداخته شده بود. این در حالی است که آیات کناری، هیچ ارتباطی با این آیه ندارند. تعدد قلاب زدن‌ها به موضوعات قبل و معنادار کردن جهت آموزش در سوره نساء به قدری است که در نگاه اول و در مقایسه با سوره‌های مشابه همچون سوره بقره، این طور برداشت می‌شود که آیات از لحاظ موضوعی، کمی به هم ریخته هستند و از هر دری مطلبی گفته شده است، ولی در واقع، پشت این به هم ریختگی ظاهری، هدف آموزشی نهفته است. قرآن کریم در این گونه یادآوری‌های مباحث قبلی و قلاب زدن به آن‌ها، هدفمند و حکیمانه پیش رفته است و یکی از آن اهداف، هدف آموزشی است تا ذهن فراگیر را با خود همراه سازد و با اتصال مطالب به گفته‌های قبلی و یادآوری تدریجی در طول مسیر یادگیری، ساختار شناخت ذهن آنان را در جهت خاص و مدنظر خود سامان بخشد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تحکیم «ساختار شناختی» در طول تاریخ توسط معلمان زیادی به صورت خودبه‌خودی به کار برده می‌شده است. چنان‌که بیان شد، اساس کار روش سقراط هم همین بوده است. ولی امروزه این راهکار به صورت روشمند درآمده است و می‌تواند راهنمای همه معلمان باشد. هدف از این پژوهش، کمک به روشمندتر شدن این الگو، با کمک گرفتن از قرآن کریم بوده است.

معنا دادن به مطالب جدید و متصل کردن آن‌ها به پیش‌زمینه‌ها و تجربه‌های قبلی متعلم در قرآن کریم، با آخرین کشفیات و پژوهش‌های متخصصان تعلیم و تربیت منطبق بوده و چند گامی نیز از آن‌ها جلوتر است. آنچه در این بین قابل توجه است، روش‌هایی است که قرآن به منظور انتخاب و پردازش هدایت‌شده اطلاعات انجام می‌دهد تا ذهن مخاطبش به هر طرف هرز نرود و آموزش به صورت بهینه در راستای اهداف طراحی شده پیش رود.

قرآن ابتدا با ۱- بیان مطالب در بستر اتفاقات زمانه، ۲- بسترسازی در خلال صحبت با دیگران و ۳- بسترسازی در خلال داستان، مدیریت پیش‌فرض‌های ذهنی مخاطبان را

به دست می‌گیرد و قاعده هرم شناختی ذهن یادگیرنده را شکل می‌دهد و سپس احکام، فرض‌ها، مفاهیم و قوانین مورد نظر را بر قالب پیش‌فرض‌هایی که خود به وجود آورده، بنا نهاده و ساختمان هرم شناختی ذهن را ایجاد می‌کند و همزمان طی این فرایندها، به تحکیم آن نیز می‌پردازد.

روش‌هایی که قرآن برای تحکیم هرم شناختی ذهن متعلمان خود به کار می‌برد، عبارت‌اند از:

۱- چند وجهی کردن روی سخن مستقیم با مخاطب؛ یعنی معلم در حین صحبت با متعلم، روی سخن خود را در چند وجه تغییر دهد. گاهی روی سخن خود را با فراگیران، گاهی با خود، گاهی با خدا، گاهی با پدر یا مادر و... تغییر دهد و در طی آن با اضافه کردن جمله‌های معترضه و توضیحی در بین سخن، جهت یادگیری مخاطب را به سمت مقصود مورد نظر هدایت کند. با این روش، قرآن شکل‌گیری و تحکیم ساختار شناختی ذهن مخاطب خود را مراقبت و همراهی می‌کند تا معیارهای سنجش برای گزینش اطلاعات پیش‌زمینه‌ای و ارتباط با آن‌ها را در دسترس ذهن مخاطب قرار دهد.

۲- قلاب زدن پیوسته سخن به رکن‌های برجسته سخنان قبلی؛ معلم نیز لازم است با الگوگیری از این روش قرآن هنگام آموزش مطلبی، در حین پیش‌بردن آموزش، به مطالب برجسته درس که پیشتر گفته شده، قلاب بزند و مطالب قبلی را هم همراه با پیش‌بردن درس با خود حمل کند و این‌گونه ساختار شناختی ذهن متعلم را گام به گام تا انتهای درس همراهی کند و به تحکیم برساند.

۳- وارد کردن عنصری عاطفی - احساسی در بدنه ساختار شناختی به منظور ماندگاری بیشتر یادگیری، که هر کجا احساس و عاطفه وارد شد، تأثیر ماندگارتر خواهد بود. عناصر عاطفی - احساسی که می‌توان به تنه هرم ساختار شناختی وارد کرد، عبارت‌اند از: الف) بیان اتفاقات زمانه و نیز بیان داستان‌های واقعی برای ایجاد حس تعلق و همدردی، ب) تصویرسازی‌های ماهرانه و هنری در بین اتفاقات یا داستان‌ها برای تحریک حس هنری،

ج) ریتم و آهنگ دادن به آموزش به ویژه در یادآوری‌ها و تکرارها،

د) بیان داستان و ایجاد حس لذت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابوزید، نصر حامد، *معنای متن پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۳. اکبری، حسن و علی طهماسبی، *آداب و روش تبلیغ از دیدگاه قرآن*، پایان‌نامه دانشگاه پیام نور استان فارس، مرکز فسا، ۱۳۹۵ ش.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، چاپ ششم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ ش.
۵. براون، سالی، هلن هورن، فیل ریس، و کارولین ارلام، *مهارت‌های مهم تعلیم و تعلم*، ترجمه سعید ملاح خاکسار، تهران، موزون، ۱۳۸۷ ش.
۶. بستانی، محمود، *دراسات فنیة فی قصص القرآن*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۷. جمل، بسام، *پژوهشی نو در باب اسباب نزول قرآن*، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، تنظیم احمد قدسی، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۹. جویس، بروس، مارشا ویل، امیلی کالهن، *الگوهای تدریس*، ترجمه محمدرضا بهرنگی، ویرایش ششم، تهران، کمال تربیت، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. خرقانی، حسن، «عوامل پدیدآورنده ضرب‌آهنگ در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و دوم، شماره ۳ (پیاپی ۸۴)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. سعیدی روشن، محمدباقر، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *آفرینش هنری در قرآن*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ ش.
۱۷. سیف، علی اکبر، *روان‌شناسی پرورشی (روان‌شناسی یادگیری و آموزش)*، ویرایش پنجم، تهران، آگاه، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۹. شعبانی، حسن، *مهارت‌های آموزشی و پرورشی*، چاپ نهم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. شکرشکن، حسین، سیدمحمد غروی، غلامرضا نفیسی، علی محمد برادران رفیعی، و فرهاد ماهر، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. شکوهی، غلامحسین، *تعلیم و تربیت و مراحل آن*، مشهد، به‌نشر، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، احسان، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. صعیدی، عبدالمتعال، *بغیة الايضاح لتلخیص المفتاح فی علوم البلاغه*، قاهره، مکتبه الآداب، ۱۹۹۹ م.
۲۴. صفوی، امان‌الله، *روش‌ها، فنون و الگوهای تدریس*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیرالمیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۲۶. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.

۲۷. عبدالحمید، محمد آ. س.، صنعت التفتات در قرآن، ترجمه ابوالفضل حرّی، مجله زیباشناخت، شماره ۱۱، نیمه دوم ۱۳۸۳ ش.

۲۸. فتحی آذر، اسکندر، روش‌ها و فنون تدریس، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۲ ش.

۲۹. فردانش، هاشم، روش‌های تدریس پیشرفته، تهران، کویر، ۱۳۹۳ ش.

۳۰. فغفور مغربی، حمید، «جستاری کوتاه درباره رابطه علم و دین»، قرآن، روان‌شناسی و علوم تربیتی (مجموعه مقالات)، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.

۳۱. قائمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

۳۲. کانت، ایمانوئل، تعلیم و تربیت؛ اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش، ترجمه غلامحسین شکوهی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.

۳۳. کریم‌خانی، مهدی، و محمدجواد زارعان، «بینش‌بخشی به ارزش‌ها در قرآن کریم؛ رویکردی نو در بررسی سبک‌های تربیتی قصص قرآنی»، ماهنامه معرفت، شماره ۲۱۵، آبان ۱۳۹۴ ش.

۳۴. کریمی‌نیا، مرتضی، فرهنگ نحوی ساختارهای قرآن کریم، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.

۳۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة، ۱۳۴۴ ق.

۳۶. لشین، سینتیا بی.، جولین پولاک، و چارلز ام. رایگلوت، راهبردها و فنون طراحی آموزشی، ترجمه هاشم فردانش، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش.

۳۷. محمدقاسمی، حمید، تمثیلات قرآن؛ ویژگی‌ها، اهداف و آثار تربیتی آن، قم، اسوه، ۱۳۸۲ ش.

۳۸. محمدی، حسن، و محمدرضا حاجی‌اسماعیلی، شیوه‌های بیان عقاید در قرآن، پایان‌نامه دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۹ ش.

۳۹. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، تمهید، ۱۳۸۹ ش.

۴۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیرالقرآن، ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.

۴۱. نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، چاپ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.

42. Ausubel, David Paul, "Educational Psychology as a Discipline for Prospective Teachers", Paper Presented at Annual Meeting, New York, AFRA, 1971.

43. Ausubel, David Paul, "The Use of Ideational Organizers in Science Teaching", Occasional Paper 3, New York, ERIC Information Analysis Center for Science Education, 1970.

44. Ausubel, David Paul & Floyd G. Robinson, School Learning: An Introduction to Educational Psychology, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1969.

پژوهشی تحلیلی

در دیدگاه‌های تفسیری ابوالقاسم کعبی بلخی*

- حسن خرقانی^۱
- علی اکبر رستمی^۲
- سیدمحمدعلی فهیمی^۳

چکیده

دانش تفسیر وامدار تلاش‌های مفسرانی است که به شرح و تبیین کتاب الهی پرداخته‌اند. برخی از این تفاسیر از میان رفته‌اند، ولی دیدگاه‌های صاحبان آن‌ها در بخشی از آیات به جا مانده است. از این گروه، ابوالقاسم کعبی بلخی، متکلم و مفسر معتزلی است.

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به بررسی برخی آراء وی در تفسیر می‌پردازد و روشن می‌شود که او با روش قرآنی عقلی آیات را تفسیر می‌کند و برای سیاق و ظرایف تعبیری در شناخت مقصود خداوند متعال، اهمیت زیادی قائل است. از این رو مقصود از کلماتی را که ابراهیم با آن‌ها آزموده شد، امامت می‌داند که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (rostami_aliakbar@yahoo.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (sma.fahimi@gmail.com).

خداوند آن را اتمام کرد و به انجام رساند. همچنین در سوره قیامت، نظر مشهور را کنار می‌نهد و مقصود از قرآن را قرائت نامه اعمال می‌داند. استدلال‌های عقلی و کلامی نیز در برداشت‌های وی جایگاه ویژه‌ای دارد و براساس آن، آدم علیه السلام را قبله نه مسجود فرشتگان می‌داند و بهشت آدم علیه السلام را زمینی می‌داند و «عالم ذر» را نمی‌پذیرد و عقول بنی آدم را گواه ربوبیت خداوند می‌داند. همچنین حکومت و خلافت را که عهد الهی است، برای کافران و ستمگران مشروع نمی‌داند. قرائت و فقه القرآن نیز از سرفصل‌های تفسیری وی می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابوالقاسم کعبی بلخی، تفسیر قرآن، دیدگاه‌های تفسیری، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری.

۱. مقدمه

میراث تفسیری کنونی، حاصل تلاش‌ها و اندیشه‌گری‌های عالمان بسیاری است که در طول قرون متمادی به شرح و تبیین آیات الهی پرداخته‌اند. در این میان، برخی این بخت را داشته‌اند که تفاسیرشان باقی بماند و امروزه متداول باشد و تفاسیر برخی دیگر در گرداب حوادث روزگار از میان رفته و نقل‌هایی از آن‌ها در تفاسیر و کتب مانده است؛ اما بی‌شک آن‌ها نیز در پختگی و کمال سیر تفسیرنگاری نقش ارزنده‌ای داشته‌اند و نظریات آن مفسران و استدلال‌هایشان برخی نظرات و استدلال‌های تفسیری کنونی را تشکیل می‌دهد که ممکن است گوینده آن به فراموشی سپرده شده باشد یا قائلان جدیدی پیدا کرده و منتسب به آنان شده باشد. از مفسران کهن که تفسیری گسترده و دیدگاه‌های تفسیری روشنفکرانه‌ای داشته است، ابوالقاسم کعبی بلخی است که با هر یک از این دو لقب از او یاد می‌شود. وی رد پای پرننگی در تفاسیر بزرگی همچون تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و تفسیر کبیر فخر رازی دارد و گاه در نظراتی که ارائه کرده، متفرد است.

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که دیدگاه‌های بلخی در تفسیر آیات چگونه است و از چه روشی پیروی می‌کند؟

۲. ابوالقاسم کعبی بلخی و تفسیر او

الف) زندگی نامه بلخی

عبدالله بن احمد بن محمد بن محمود، مشهور به ابوالقاسم کعبی بلخی تا سال ۳۱۹ قمری می‌زیسته است. کعبی از خراسان بوده و به دلیل پیوند موالات خانواده وی با قبیله عربی کعب که در اهواز سکونت داشته‌اند، به کعبی شهرت داشته و به سبب زادگاهش بلخ، بلخی نامیده می‌شده است. گاه نیز به خاطر گرایش فقهی اش، حنفی خوانده می‌شده است. او از پیشوایان معتزله و از متکلمان و مفسران مشهور اوایل قرن چهارم هجری به شمار می‌آید (سمعی، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۳؛ ابن خلکان، ۱۹۷۲: ۴۵/۳؛ ابن مرتضی، بی‌تا: ۸۸-۸۹). کعبی مدت زیادی مقیم بغداد بوده و سپس به بلخ بازگشته است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۹۲/۹). صاحبان تراجم از آثار علمی و تفسیری او تا ۳۶ اثر نام برده‌اند؛ اما متأسفانه همگی از میان رفته‌اند و فعلاً اثری از این آثار در دست نیست، مگر نام آن‌ها و یا نقل آراء و اقوالی از او که در کتب به یادگار مانده است. وی مدتی وزارت احمد بن سهل مروزی، فرمانده عاصی امیر نصر سامانی را در امارت بلخ به عهده داشت و دوست او ابوزید بلخی که ادیب بوده و لقب جاحظ بلخ را داشته است، از پذیرش وزارت سر باز زد و سرپرست دیوان رسائل شد. از استادان وی، ابوالحسین خیاط معتزلی (د ۳۰۰ ق.) و از مشهورترین شاگردانش ابوجعفر ابن قبه می‌باشد (ر.ک: عسقلانی، ۱۹۷۱: ۲۵۵-۲۵۶؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۵/۴؛ رحمانی ولوی، ۱۳۸۶: ۶۰/۲-۷۲؛ دانشنامه بزرگ اسلامی، بی‌تا: ۲۴۷۵/۶).

شیخ آقابزرگ معتقد است که گرچه کعبی به ظاهر خود را معتزلی قلمداد می‌کرده است، ولی عقیده حق خود را به دلیل دریافت منصب وزارت از سوی والی بلخ مخفی می‌کرده است؛ زیرا دوست وی ابوزید بلخی شیعه بود. همچنین ابن قبه استبصار خود را مدیون استادش کعبی بوده است (آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۳۱۰/۴). برخی محققان در سیر گرایش معتزله به تشیع امامی، نقش ابوالقاسم بلخی را بزرگ و برجسته بیان کرده‌اند؛ به گونه‌ای که وی را یکی از حلقه‌های مهم پیوند اعتزال و تشیع معرفی نموده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۲: ۸۹). ابوحیان توحیدی، بلخی را با عنوان عالم، راوی و ثقه ستوده است (ابوحیان توحیدی، ۱۴۰۸: ۱۷۳/۱).

ب) تفسیر بلخی و آراء به جای مانده از آن

ابوالقاسم بلخی کعبی تفسیر گسترده‌ای با نام *جامع علوم القرآن* داشته است که حدود ۳۲ جزء بوده و آنچه اکنون جمع‌آوری شده است، جلد چهارم از *موسوعة تفاسیر المعتزلة* را تشکیل می‌دهد.

تقدم حیات علمی و تاریخی بلخی موجب شده است که مفسران پس از او، آراء و نظرات تفسیری بلخی را در تفاسیر خودشان بیاورند و به نقض، ابرام و یا تحسین و توجیه آن‌ها بپردازند. شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق.) از *تفسیر بلخی* زیاد نقل می‌کند و به نقل از او تصریح می‌کند و تفسیر او را به گستردگی در فروع فقهی توصیف می‌کند (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۸-۹۷/۴). شیخ در مواضع بسیاری با بلخی هم‌عقیده می‌شود و تأویل او را با عباراتی چون «هو الأقوی» (طوسی، بی‌تا: ۳۰۵/۲)، «هو الصحيح عندنا» (همان: ۲۰۵/۳ و ۳۴۰/۴)، می‌پسندد یا با «هو المعتمد» (همان: ۲۳۱/۳) و «الألیق» (همان: ۴۱۹/۳) یاد می‌کند. در مواردی هم که شیخ طوسی با بلخی موافق نیست، نظر او را نوعاً با عباراتی مناسب مثل «وهذا ضعیف» (همان: ۱۵۰/۱) و «عندی الذی قاله البلخی لیس بصحیح» (همان: ۲۵۵/۱ و ۳۳۶/۵) و «هذا الذی ذکره خطأ» (همان: ۴۰۹/۳) رد می‌کند. شیخ طوسی در برخی از مواردی که یاد شد، بلخی را در کنار دیگرانی که آن عقیده را دارند، یاد می‌کند و گاه تنها بلخی ذکر می‌شود.

بنا بر شمارشی که از آراء معتزله در تفسیر تبیان صورت گرفته است، مجموع اقوال بلخی که در مجلدات ده گانه تبیان مطرح شده، ۴۳۶ مورد می‌باشد (قاسم‌پور، ۱۳۸۸: ۹۷). شیخ طبرسی (د ۵۴۸ ق.) نیز در تفسیر *مجمع البیان* اهتمام زیادی در نقل و اقتباس از تفسیر بلخی داشته و این تفسیر در نزد طبرسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۹/۴). شاید در برخی اذهان چنین باشد که *مجمع البیان* در واقع نسخه‌برداری یا اقتباسی منظم از تفسیر تبیان شیخ طوسی است، لیکن این سخن دقیق یا به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا گاه شیخ طوسی قطعه‌ای کوتاه از کلام بلخی را نقل می‌کند، ولی طبرسی متنی طولانی از تفسیر بلخی یاد می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۶/۴) و یا تفاوت‌هایی در شیوه نقل او وجود دارد (همان: ۶۹/۳، ۳۱۷/۴ و ۳۶۰). همچنین سوره‌ها و آیات متعددی وجود دارد که شیخ طوسی نظری از بلخی در آن ذکر نکرده است، اما

طبرسی آراء و تأویلات وی را در آن‌ها آورده است؛ از جمله آیات ۵، ۷، ۱۴، ۱۷، ۳۸ و ۴۱ از سورهٔ رعد (همان: ۱۳/۶، ۱۹، ۲۴، ۳۰، ۴۷ و ۵۲). صاحب مجمع در بسیاری از موارد با آراء بلخی موافق بوده و از رأی بلخی با عبارت «وهو الأقوی» یاد می‌کند (همان: ۴۴۶/۱) یا نظر وی را بر جبائی ترجیح می‌دهد (همان: ۳۴۶/۳). در مواردی نیز با وی مخالفت می‌کند (کعبی، ۲۰۰۹: ۱۰۰/۴).

فخر رازی (د ۶۰۶ ق.) نیز در تفسیرش بسیاری از آراء تفسیری بلخی را نقل، و از او با عنوان کعبی یاد کرده است. رازی تقریباً در تمامی موارد با بلخی مخالفت نموده است؛ زیرا فخر رازی اشعری و بلخی معتزلی است و بین اشاعره و معتزله درگیری سخت و دشمنی دیرینه‌ای وجود دارد. البته این معارضه، رازی را از دایرهٔ ادب خارج نساخته است (همان: ۱۰۱-۱۰۰/۴).

سید بن طاووس یمانی (د ۶۶۴ ق.) در کتاب *سعد السعود للنفوس* مطالبی را از اجزاء مختلف تفسیر بلخی، و نصوصی را از کتاب‌های کتابخانه‌اش، از جمله از مفسران گذشتهٔ معتزله و بلخی نقل کرده است. بر اساس نسخه‌ای از *سعد السعود* که منبع این مقاله بوده است، از صفحه ۳۷۴ تا ۴۰۴ به آراء بلخی پرداخته شده است. ابن طاووس تعلیقاتی بر سخنان بلخی دارد و با او مخالفت می‌کند و قول او را عجیب می‌داند (برای نمونه رک: ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۹ و ۴۰۰) و گاه او را متعصب در عقایدش می‌خواند (همان: ۳۸۵ و ۳۸۷). البته طبیعی است که این دیدگاه‌ها و نقدها، بر اساس مبانی و دیدگاه‌های بلخی و ابن طاووس است و سخن از این نیست که حق با کدام طرف است و در جای خود نیاز به بررسی دارد. در مواردی سخن ابن طاووس درست است، اما گاه حق با بلخی است. به عنوان یک نمونه که بررسی کرده‌ایم، در بحث چگونگی گواهی گرفتن خداوند از بنی‌آدم در عالم ذر، توضیح خواهیم داد که سخن بلخی بر ابن طاووس ترجیح دارد.

بلخی سخن کسانی را که می‌گویند قرآن را ابوبکر و عثمان پس از وفات رسول اکرم جمع‌آوری کرده‌اند، قبول ندارد و می‌گوید:

«من در شگفتم از اینکه مؤمنان این پندار را قبول کنند که رسول خدا قرآن را به حال خود وا گذاشته و به صورت پراکنده رها کرده باشد؛ قرآنی که حجت پیامبر بر امت،

اساس دعوت اسلامی، منبع فرائض و احکام الهی و قوام دین است و خداوند او را دعوتگر به سوی آن قرار داده است. چگونه می‌شود تصور کرد که پیامبر قرآن را پراکنده رها کند و آن را گرد نیاورد، قرائتش را استوار نگرداند و موارد جواز اختلاف و عدم جواز اختلاف را روشن نسازد و سوره‌ها و آیاتش را مرتب نکند؟! این گمان به فردی عادی از مسلمانان نمی‌رود، چه رسد به رسول رب العالمین! (همان: ۳۷۴).

ابن طاووس در تعلیق آن می‌نویسد: «والله لقد صدقت، وكذا والله يا بلخی» (همان، ۳۷۵) و در این مورد بلخی را تأیید می‌کند.

ج) روش و گرایش تفسیری بلخی

هر علمی دارای سه رکن عمده است: موضوع، هدف و روش. در این میان، روش از جایگاهی ویژه برخوردار است. مفسران از روش‌های گوناگونی در تفسیر قرآن بهره جسته‌اند. روش تفسیری امری است فراگیر که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن، باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و آن چیزی جز منابع و مستندات تفسیر نیست. منابع تفسیر در نظر مفسران متفاوت است؛ یکی معتقد است که تنها منبع معتبر در تفسیر، روایات است؛ دیگری بر این باور است که در تفسیر باید تنها بر قرآن و روایات تکیه کرد؛ سومی برای عقل در کنار قرآن و روایات نقشی به سزا قائل است؛ دیگری قرآن را سراسر رمز دانسته، کشف و شهود را تنها کلید گشایش این رمز می‌پندارد. تقسیم تفاسیر به ماثور، قرآن به قرآن، شهودی، ظاهری، باطنی، عقلی و اجتهادی، در این چهارچوب قابل ارزیابی است (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۵).

در یک تعریف، روش یا «منهج» تفسیری، شیوه تفسیری خاص است که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد (بابایی، ۱۳۸۹: ۱۸/۱).

در کنار روش‌های تفسیری، اتجاهات یا گرایش‌های تفسیری وجود دارد و مراد از آن، صبغه‌ها و لون‌های مختلف تفسیر قرآن است که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اخلاقی و... معرفی می‌شود. این گونه امور با تمایلات ذهنی و روانی مفسران ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد. مهم‌ترین عامل پدیدآورنده

گرایش‌های مختلف تفسیری، جهت‌گیری‌های عصری مفسران است. این موضوع خود معلول سه عامل دیگر است: ۱- دانش‌هایی که مفسر در آن‌ها تخصص دارد؛ ۲- روحیات و ذوقیات مفسر؛ ۳- دغدغه‌های مفسر نسبت به مسائل مختلف بیرونی. بنابراین می‌توان گفت که مراد از گرایش تفسیری، سمت و سویی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود، بدان تمایل دارد. بنابراین روحیات مفسر، میزان بهره‌مندی او از دانش‌های مختلف، دغدغه‌های او نسبت به دین، انسان، مسائل اجتماعی و تحولات زمان، از اهمّ اموری است که در شکل‌گیری انواع تفسیر عصری مؤثر است. اوصافی چون: کلامی، تاریخی، اخلاقی، تربیتی، هدایتی، ارشادی، روحانی، علمی، اجتماعی، سیاسی، و تقریبی (تقریب‌گرایانه) از این دست است. گاهی از گرایش‌های تفسیری به عنوان اتجاهات تفسیری نیز یاد می‌شود (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۸).

بنا بر تعریفی، گرایش‌ها یا اتجاهات تفسیری، گرایش‌های خاص مفسران بر اثر افکار و عقاید یا تخصص علمی و یا مکتب تفسیری آنان است که در تفاسیرشان رخ نموده است (بابایی، ۱۳۸۹: ۱۹/۱).

با توجه به آنچه یاد شد، تفسیر بلخی را باید تفسیری جامع برشمرد که در میان روش‌های تفسیری، از روش عقلی و اجتهادی برخوردار است و از نظر گرایش نیز گرایش کلامی و معتزلی دارد. در گرایش کلامی، مفسر از آیات قرآن برای دفاع از باورهای مذهبی خویش یا پاسخ به شبهات مخالفان استفاده می‌کند و در این راه از استدلال‌های عقلی و کلامی نیز بهره می‌گیرد. تفسیر کلامی از شاخه‌های تفسیر عقلی و اجتهادی است (السعدی، ۱۳۹۶: ۱/۸۰۰). بلخی منهج کلامی و جدلی را به طور گسترده و در بسیاری از سوره‌های قرآنی به کار گرفته است (کعبی، ۲۰۰۹: ۴/۸۰-۷۷). مسائل اعتقادی زیادی در تفسیر بلخی مطرح شده (ر.ک: همان: ۴/۴۳-۵۸) و از مبانی کلامی مختلفی بهره گرفته شده است (ر.ک: همان: ۴/۷۷-۵۸).

برای نمونه، یکی از مسائل مورد بحث متکلمان این است که آیا ممکن است خداوند عملی را که اصلح باشد، رعایت نفرماید و آن کاری را که پست‌تر است، انتخاب کند؟

شیخ طوسی می‌فرماید:

«به طوری که از آیات کریمه استفاده می‌شود، نمی‌توان گفت که حق تعالی عملی سبک‌تر و کم‌بهاتر را بر عمل اصلح مقدم دارد. انتخاب کار پست، خود صفت نقص است و حق تعالی از کلیه نقائص پاک و منزّه می‌باشد (پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۹۹: ۶۶).

بلخی نیز این عقیده را رد می‌کند که خداوند در خلقش هر چه بخواهد انجام می‌دهد، خلق آفریده اویند و فرمان، فرمان اوست؛ بلکه معتقد است خداوند جز حکمت و صواب انجام نمی‌دهد (ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۸۷). بلخی قاعده اصلح از سوی خداوند را در تفسیر آیات به کار می‌گیرد: از جمله در تفسیر آیه ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (نساء/ ۳۲) می‌نویسد:

«برای مرد جایز نیست که آرزو کند زن باشد و برای زن نیز جایز نیست که آرزو کند ای کاش مرد می‌بود، بر خلاف آنچه خدا انجام داده است؛ زیرا خداوند جز آنچه اصلح است، انجام نمی‌دهد و این شخص با این آرزو، چیزی را که اصلح نیست یا مفسده دارد، خواسته است» (طوسی، بی‌تا: ۱۸۳/۳).

از سوی دیگر، بلخی از آیات قرآن نیز در تفسیر خود فراوان کمک می‌گیرد و از این آیات بر قضایای کلامی، فقهی و غیر آن استدلال می‌کند. نمونه این مورد را در داستان بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ خواهیم دید. بلخی در آنجا به آیات گوناگونی استدلال می‌کند که بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ زمینی بوده است. با توجه به گستردگی آراء بلخی، از میان اقوال او شماری انتخاب شده‌اند که نشان‌دهنده روش و سطح علمی او می‌باشند و در ذیل در چند محور، گزارش و نقد و تحلیل می‌شوند:

۳. نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری بلخی در داستان حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ

پرداختن به داستان آدم ابوالبشر عَلَيْهِ السَّلَامُ در قرآن، تاریخ کاوی و بررسی چگونگی قدم نهادن انسان به هستی نیست؛ بلکه بیانگر جایگاه انسان کنونی بر پهنه هستی و ارزش‌گذاری توان او برای پیشبرد آینده است. در داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ابلیس و فرشتگان، فرازهایی است

که محل اختلاف میان مفسران شده است. در این داستان، سه دیدگاه از بلخی را در مقایسه با آراء دیگر مفسران نقد و بررسی می‌کنیم:

الف) سجده فرشتگان بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ چگونه بود؟

خداوند سبحان در سوره بقره پس از بازگو کردن نشانه‌های توحید، نبوت و معاد و پیش از آنکه داستان بنی اسرائیل را بیان کند، چهار نعمت بزرگ خویش را بر بندگان شرح می‌دهد: نخستین نعمت، نعمت حیات است: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (بقره/۲۸). نعمت دوم آن است که جهان را برای بشر آفرید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (بقره/۲۹). ترتیب طبیعی همین است که بهره بردن از زمین و آسمان پس از نعمت حیات قرار گیرد. سومین نعمت چگونگی آفرینش انسان و جعل خلیفه‌اللهی برای اوست: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۳۰). چهارمین نعمت آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را در دانش، مقامی داد که فرشتگان از رسیدن به آن ناتوانند او را مسجود ملائکه قرار داد: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۳۴؛ ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲/۳۷۵-۳۸۳).

این مسئله مورد اتفاق مسلمانان است که سجود عبادت است و برای غیر خدا جایز نیست و کفر است و خداوند به کفر فرمان نمی‌دهد (همان: ۲/۴۲۷؛ نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱/۲۴۰).

در چگونگی سجده فرشتگان بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ سه قول وجود دارد: ۱- این سجده برای خداوند بود، ولی خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را قبله آنان قرار داد و فرمان داد تا بدان سوی سجده کنند. جبائی و ابوالقاسم بلخی و جمعی دیگر، همین نظر را گفته‌اند و آن را نیز نوعی تعظیم برای آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ شمرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱/۱۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۸۹؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۴/۱۱۲).

قول دوم آن است که سجده بر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ صورت گرفته است، اما این سجده جهت بزرگداشت و سلام و تحیت بوده است. امت‌های پیشین، گاه این کار را جهت

خوشامدگویی و درود فرستادن انجام می‌دادند؛ همچنان که مسلمانان به یکدیگر سلام می‌کنند. در قصه یوسف عَلَيْهِ السَّلَام آمده است: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾ (یوسف/ ۱۰۰). احترام مردمان در آن روزگار، سجود در برابر یکدیگر بوده است. داستان‌ها و شواهد دیگری نیز در این باره وجود دارد (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۲). علامه طباطبایی از آیه و نظیر آن در داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام چنین استفاده می‌کند که سجود برای غیر خدا، اگر از روی اکرام و احترام باشد، جایز است. در داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَام این سجده خضوع در برابر خداوند و فرمانبرداری از او بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۲/۱). قول سوم آن است که سجود در لغت، در اصل به معنای مطیع و رام بودن و فروتنی است؛ مانند: ﴿وَالتَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (رحمن/ ۶).

به دیدگاه بلخی دو اشکال شده است: ۱- اگر خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَام را قبله قرار داده بود، در سجده به او باید می‌فرمود: «إلی آدم»؛ چنان که گفته می‌شود: «صَلَّيْتُ إِلَى الْقِبْلَةِ»، نه «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ»، و چون خداوند فرمود: ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾، دانسته می‌شود که قبله نبوده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲؛ صادقی نهرانی، ۱۳۸۸: ۵۵/۱).

۲. از سخن ابلیس که گفت: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَنَا عَلَىٰ﴾ (اسراء/ ۶۲) استفاده می‌شود که مرتبه آدم عَلَيْهِ السَّلَام از سجده کنندگان بالاتر بوده است و اگر قبله می‌بود، چنین مرتبه‌ای نداشت؛ به دلیل آنکه حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به سوی کعبه نماز می‌گذارد، ولی لازمه‌اش آن نیست که کعبه افضل از ایشان باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲). پاسخ اشکال نخست آن است که همان طور که «صَلَّيْتُ إِلَى الْقِبْلَةِ» گفته می‌شود، «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ» نیز جایز است و قرآن و اشعار عرب بر درستی آن گواهی می‌دهند. در آیه ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾ (اسراء/ ۷۸) «صلاة» برای خداست، نه «دلوك الشمس»؛ بنابراین در «صَلَّيْتُ لِلْقِبْلَةِ» می‌تواند نماز برای خدا باشد نه قبله. کاربرد «صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ» در شعر حسان در وصف حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام که بسیاری از مفسران در این مسئله به آن استدلال کرده‌اند، به صراحت گواه آن است که این کاربرد جایز است: (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۱/۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۱).

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف
عن هاشم ثم منها عن أبي حسن
أليس أول من صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ
وأعرف الناس بالقرآن والسنن

پاسخ از اشکال دوم نیز آن است که شکایت ابلیس از کرامت‌بخشی به انسان، صرف مسجود بودن نیست؛ بلکه امور دیگری نیز همراه آن بوده که موجب برتری انسان بر ابلیس شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۴/۲).

پاسخ بهتر آن است که صرف قبله بودن در کرامت‌بخشی انسان کفایت است و لازم نیست که وی مسجود باشد؛ چون این مطلب را همه پذیرفته‌اند که این کار حاکی از تعظیم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ است. در آن فضایی که خداوند به فرشتگان فرمان سجده داد و آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را به عنوان جهت سجده مشخص کرد، نه مثلاً ابلیس یا هم‌سنخ او را، این کار حاکی از کرامت و بزرگی انسان است. این داستان را نمی‌توان به رابطه پیامبر اسلام و کعبه قیاس کرد. هر سجده‌ای مقابل چیزی برای خدا نمی‌تواند لازم‌اش برتری آن چیز بر ساجد باشد.

در عین حال، قول بلخی و توجیه او در قبله قرار دادن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، خلاف ظاهر آن چیزی است که از آیه ۳۴ و آیات مشابه در قرآن به دست می‌آید. تعبیر «أَسْجُدُوا لِآدَمَ» که خطاب به فرشتگان است، پنج بار در قرآن آمده است (ر.ک: بقره/ ۳۴؛ اعراف/ ۱۱؛ اسراء/ ۶۱؛ کهف/ ۵۰؛ طه/ ۱۱۶) و ظاهرش آن است که آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ مسجود است. سیاق آیات که در مقام تعظیم آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ است و تأکید قرآن بر این امر، با مجرد قبله بودن نمی‌سازد. خداوند در سوره اعراف بر انسان منت می‌نهد و می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف/ ۱۱). این منت و تعظیم با صرف قبله بودن سازگار نیست. در سوره اسراء چنین آمده است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» (اسراء/ ۶۱). مشکل ابلیس در سجده کردن، آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ از گل بود. اگر وی صرفاً قبله بود، تفاوتی نمی‌کرد که از چه جنسی باشد؛ چون سجده بر خدا بود و آدم فقط جهت سجده بود؛ همچنان که کعبه که قبله است، از خاک و سنگ ساخته شده است.

در تعبیرات دیگر قرآن که همگام با این آیات است، مدخول لام، مسجود است نه قبله: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا» (فرقان/ ۶۰). روشن است که سجده بر خداوند رحمن است و کافران همانند ابلیس، نافرمانی و تکبرشان مانع از انجام سجده می‌شود: «وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا

لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (فصلت / ۳۷). در این آیه نیز از سجده بر شمس و قمر نهی شده و مقابل سجده بر خداوند قرار گرفته است.

ب) بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَام کجا بود؟

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۳۵). در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد که آیا بهشتی که آدم عَلَيْهِ السَّلَام ساکن آن بود و از آن اخراج شد، بهشتی زمینی بود یا در آسمان قرار داشت؟ و اگر در آسمان قرار داشت، آیا همان جنة الخلد و بهشت جاودان بود یا بهشتی دیگر؟ ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی معتقدند که این بهشت، بهشتی زمینی بوده است و هبوط آدم عَلَيْهِ السَّلَام را بر انتقال از یک سرزمین به سرزمین دیگر حمل کرده‌اند؛ همانند ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾ (بقره / ۶۱). قول دوم قول ابوعلی جایی است و آن بهشت را در آسمان می‌داند و قول سوم نیز که نظر بیشتر معتزله و دیگر مفسران است، بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَام را همان بهشت آخرتی می‌داند که دار ثواب است و دلیل آن را «ال» در «الجنة» یاد می‌کند که منصرف به بهشت معهود است. قول چهارمی نیز وجود دارد که به دلیل امکان همه و ضعف و تعارض ادله نقلی باید توقف کرد و نظر نداد (طوسی، بی‌تا: ۱۵۶/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۲/۳؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۴/۴).

بلخی و ابومسلم اصفهانی بر گفته خویش به چند وجه استدلال کرده‌اند: وجه اول: شیطان به آدم عَلَيْهِ السَّلَام گفت: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى﴾ (طه / ۱۲۰). اگر آنجا بهشت جاودان بود، شیطان با گفتارش نمی‌توانست او را بفریبد؛ زیرا وی در بهشت جاودان بود و از آن نیز آگاهی داشت و نیازی به راهنمایی نداشت.

وجه دوم: اگر کسی به بهشت خلد وارد شود، دیگر از آن خارج نمی‌شود؛ چون خداوند فرموده است: ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ (حجر / ۴۸)، در حالی که آن‌ها از بهشت خارج شدند.

وجه سوم: ابلیس با امتناع از سجود بر آدم عَلَيْهِ السَّلَام، مورد غضب خداوند قرار گرفت و با این حالت رجیم بودن، توان رسیدن به بهشت خلد را نداشت.

وجه چهارم: بهشت که دار ثواب است، نعمت‌هایش فناپذیر و غیر مقطوع می‌باشد؛

به دلیل: ﴿أَكَلَهَا دَائِمٌ وَظَلُّهَا﴾ (رعد/ ۳۵): ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا... عَطَاءً غَيْرَ مَجْدُونٍ﴾ (هود/ ۱۰۸)؛ آی غیر مقطوع. حال این جنت که آدم عَلَيْهِ السَّلَام در آن بود، اگر همان جنت خلد بود، نباید آدم و حوا از آن بیرون می آمدند و نعمت هایش فنا می شد و راحتی هایش به آخر می رسید.

وجه پنجم: حکمت آفرینش بر ترغیب و ترهیب و بر وعد و وعید است و این امور در بهشت خلد امکان تحقق نداشت.

وجه ششم: هیچ نزاعی در این نیست که خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَام را در زمین آفرید و در این قصه، انتقال انسان از زمین به آسمان نیز ذکر نشده است؛ چون اگر انسان از زمین به آسمان نقل داده شده بود، شایسته تر به ذکر بود؛ زیرا از بزرگ ترین نعمت های الهی بود. پس معلوم می شود که این انتقال اتفاق نیفتاده است و حاصلش این می شود که مراد از جنتی که خداوند در آیه ﴿أَسْكُنُ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ ذکر کرده، غیر از جنت خلد است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۵۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۴/۱؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۳/۴-۱۱۵).

دیدگاه بلخی همسو با روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام است که از آن حضرت درباره بهشت آدم عَلَيْهِ السَّلَام می پرسند که از باغ های دنیا بود یا از باغ های آخرت؟ ایشان در پاسخ می فرماید:

«از باغ های دنیا بود که خورشید و ماه در آن طلوع می کرد. اگر از باغ های آخرت بود، هرگز از آن بیرون نمی رفت» (قمی، ۱۳۶۳: ۴۳/۱).

روایات دیگری نیز از طریق اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام وجود دارد که جنت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، بهشت دنیایی بوده است. علامه در توضیح این روایات، مقصود از بهشت دنیوی را بهشتی برزخی در مقابل بهشت جاودان می داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۸/۱-۱۳۹). در این قول، بلخی با جبائی و بسیاری دیگر از معتزله همراه نیست و مخالف آنها سخن گفته است.

در این باره که آیا ابلیس از فرشتگان بود یا خیر، دیدگاه بلخی آن است که وی از جنیان بود که از تفصیل آن خوداری می کنیم. ولی کوتاه سخن آنکه این دیدگاه، از دلایل قرآنی استواری برخوردار است و نیز همسو با روایات متواتر و فراوان از ائمه هدی عَلَيْهِمُ السَّلَام و مذهب امامیه است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ کعبی، ۲۰۰۹: ۱۱۲/۴-۱۱۳). بر خلاف

پاسخ‌هایی که فخر رازی داده است (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۸/۲-۴۳۰). این دیدگاه از ظهور و پشتوانه عقلی و نقلی بیشتری برخوردار است.

۴. چگونگی گواهی گرفتن خداوند از بنی آدم

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۲-۱۷۳). بلخی در تفسیر آیات، بر روش عقلی بیشتر تأکید دارد تا نقل؛ از جمله معتقد است که مقصود از «ذریه» بنی آدم، همان افراد بالغشان هستند و اینکه خداوند آن‌ها را در طول قرون و اعصار از پشت پدرانشان بیرون آورده است. شهادت گرفتن آن‌ها بر نفسشان به این معناست که عقول آن‌ها را به کمال رسانده و ادله روشنی اقامه کرده که آن‌ها مصنوع هستند و هر مصنوعی صانع و سازنده‌ای لازم دارد و باز آن‌ها را بر خودشان گواه گرفته است؛ به این معنا که در آن‌ها، زیادی و نقصان، امراض و آلام پدید آورده است. همه این‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها خالق و رازقی دارند که باید او را بشناسند و شکر نعمتش را به جا آورند و بر این امر تأکید فراوان کرده است. آنگاه برای آن‌ها رسولانی فرستاد و کتاب‌هایی نازل کرد تا حجت بر آن‌ها تمام باشد و حین عذاب جهت نافرمانی که کرده‌اند، نگویند ما غافل بودیم، اطلاع نداشتیم، حجت بر ما اقامه نشده بود، عقلمان کامل نبود تا در این زمینه می‌اندیشیدیم (طوسی، بی‌تا: ۲۷/۵).

بلخی نظر کسانی را که معتقدند خداوند ذریه آدم را از پشتش بیرون آورد و آنان را در حالی که همچون ذره بودند، گواه گرفت، رد می‌کند. این نظر مستند به روایتی از عمر بن خطاب است که سبب اعتقاد به «عالم ذر» شده است. این روایت از طریق سلیمان یا مسلم بن بشار جهنی نقل شده است و یحیی بن معین محدث مشهور، سلیمان بن بشار را مجهول می‌داند (ر.ک: همان: ۲۹، ۲۸/۵؛ ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۳۹۱).

بلخی بر نظر خود از دو دلیل کمک می‌گیرد؛ یکی دلیل عقلی که اگر این کار در حق اطفال صورت بگیرد، جایز نیست تا چه رسد به حال آن ذریه که فهم و دانششان از اطفال بالاتر نیست. وقتی توجیه تکلیف بر طفل جایز نیست، چگونه بر آنان جایز بوده

است؟ فخر رازی دوازده دلیل از معتزله در رد این قول ذکر می‌کند که هشتمین آن، همین دلیل کعبی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۳۹/۱۵). دلیل دوم لغوی است. با دقت در ظرایف آیه روشن می‌شود که خداوند فرمود: «من بنی آدم» نه «من آدم»، و «من ظهورهم» نه «من ظهره»، و «ذَرَّيْتَهُم» نه «ذَرَّيْتَهُ» (ابن طاووس، ۱۳۷۹: ۲۹۰).

سید بن طاووس از روایت عمر دفاع می‌کند و اشکالات بلخی به آن و استدلال‌های بلخی را درست نمی‌داند. وی می‌گوید بنی آدم همگی بدون واسطه از پشت و کمر آدم آفریده شده‌اند و ظاهر آیه طبق روایت عمر متضمن آن است که خداوند ذریه را با توجه به آنچه حالشان در نهایت به آن منتهی خواهد شد، اخذ کرد. بنابراین ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ گفته شد و نباید تنها از ظهر آدم گفته می‌شد؛ زیرا پشت‌های بسیار و ذریه بسیار است. این سخن بلخی که یحیی بن معین راوی را نشناخته، دلیل بر ضعف روایت نیست. او که همه افراد را نمی‌شناسد و به اندازه دانش و تلاشش اطلاع دارد. همین کافی است که یحیی بن معین، شخصی را که از سلیمان بن یسار روایت می‌کند، بشناسد و سلیمان نزد او ثقة باشد.

ابن طاووس همچنین این دلیل بلخی را که ذره حجت‌پذیر نیست، نمی‌پذیرد و می‌گوید اهل علم روایت کرده‌اند که متکبران به صورت ذره محشور می‌شوند، پس وقتی در موقف حسابرسی بشود که به صورت ذره باشند و حساب‌کشی از آنان درست باشد، جایز است که از پشت پدرانشان به صورت ذره بیرون کشیده شوند و پرسش و شناساندن امکان دارد.

خداوند عقول و ارواح را مخاطب قرار می‌دهد و مسلمانان روایت کرده‌اند که نخستین آفریده خداوند، عقل بود. به او گفت: بیا، پس آمد. گفت برو، پس رفت. پس فرمود: به سبب تو پاداش می‌دهم و عقاب می‌کنم و با توجه به تو امر و نهی می‌کنم. نیز روایت شده که ارواح پیش از اجساد خلق شده‌اند. بنابراین امکان دارد خداوند قادر متعال عقول و ارواح را به ذره پیوند دهد و آنان را مخاطب قرار دهد (همان: ۲۹۳-۳۹۲).

روایات در باب عالم ذر منحصر در روایت عمر نیست. سیوطی در *الدرر المشورفی التفسیر بالمأثور*، روایات فراوانی ذیل این آیه نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۳-۱۴۵) که

نوعاً موقوف بر ابن عباس و دیگرانی از صحابه و تابعان هستند و جبرگرایی و جعل از سر و روی بسیاری از آن‌ها می‌بارد و حتی با ظاهر خود همین آیه نیز تنافی دارند. روایت منقول از عمر نیز از این دست است و شگفت از ابن طاووس است که چگونه از نقدهای بلخی تعجب می‌کند، اما به محتوای روایت عمر توجه ندارد.^۱ آیه بیانگر اتمام حجت بر مردم و بیدار ساختن عقول آنان است تا رب خویش را بشناسند و بهانه‌ای برایشان نماند. اما این حدیث گرچه از استخراج ذریهٔ آدم سخن می‌گوید، ولی هدف آن را تعیین افرادی برای بهشت و وادار کردن آنان به عمل بهشتیان، و تعیین افرادی برای آتش و وادار کردن آنان به عمل دوزخیان معرفی می‌کند.

در شیعه نیز روایاتی وجود دارند که مضمون برخی از آن‌ها بیانگر عالم ذر است (ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۶۰۵-۶۱۵). از جمله، این تعبیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است:

«أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رِبَّهُ».

البته در ادامه زراره از امام چنین نقل می‌کند که فرمود:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ - يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِقُهُ - كَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾» (لقمان / ۲۵: زمر / ۳۸: همان / ۶۰۶/۲).

این سخن نشان از فطری بودن اقرار به ربوبیت خداوند دارد که حتی طبق آیه اشاره شده کفار مکه نیز قبول دارند که خداوند آسمان‌ها و زمین را آفریده است و این خود

۱. روایت به این شکل است: «روی مسلم بن یسار الجهنی أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سئل عن هذه الآية، فقال: سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سئل عنها، فقال: "إن الله سبحانه وتعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره، فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون". فقال رجل: يا رسول الله، فقيم العمل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: "إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخل الجنة، وإذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار"» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۷/۱۵). سیوطی روایتی مشابه را با تغییراتی اندک از عمر نقل می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۳).

می‌تواند قرینه بر تأویل بخش نخست حدیث باشد.

بحث در تفسیر آیه و پرداختن به ادله قائلان و نافیان عالم ذر بسیار گسترده و در حد مقاله یا کتابی مستقل است. از بهترین مفسرانی که به آن پرداخته‌اند، علامه طباطبایی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۶/۸-۳۳۱). علامه نیز چنین می‌نویسد که احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است، در حقیقت و ذات انسان است و فقر و نیاز به چنین پروردگاری، پیشانی‌نوشت اوست و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد، پوشیده نیست و دانا و نادان، کوچک و بزرگ و شریف و پست، همه در این درک مساوی‌اند (همان: ۳۰۷/۸). علامه، عالم ذر را به معنای تقدم زمانی نشئه‌ای که در آن خداوند افراد انسانی را به صورت ذره بیرون کشیده و به آنان لباس و قالبی دنیوی پوشانده و آنان را بر خود شاهد گرفته و میثاق ستانده باشد و دوباره آنان را به صلب برگرداند تا نوبت به سیر طبیعی‌شان برسد، فرضی محال و بیگانه با آیه شریفه می‌داند. البته علامه عالم انسانی دیگری از جنس عالم ملکوت قائل است که در آنجا این پرسش و اقرار صورت گرفته است. این نشئه از نظر زمانی، تقدم بر این جهان ندارد، بلکه بر آن احاطه دارد و تقدمش رتبی است و از محذورات دیگر اقوال مصون است (همان: ۳۱۹/۸-۳۲۱).

آنچه در پایان می‌توان نوشت آن است که دلیل بلخی از پشتوانه عقلانی برخوردار است و روشن‌ترین راه در فهم آیه است. عالم ذر به شکلی که گروه مقابل بلخی ترسیم کرده‌اند، اشکالات فراوانی دارد و اثباتش نیازمند ادله نقلی استواری است که وجود ندارد.

۵. نقد و بررسی دیدگاه‌های تفسیری بلخی در داستان ابراهیم‌البنی

ابراهیم‌البنی پدر ادیان توحیدی و نقطه اشتراک سه دین اسلام، یهود و مسیحیت شمرده می‌شود. داستان ابراهیم‌البنی افزون بر آنکه فرازهایی مهم از تاریخ بشریت را به تصویر می‌کشد، دربردارنده مبانی قرآنی حاکمیت دینی است و مشخص می‌سازد که آفریدگار انسان در امتداد خلافت الهی برای بشر، چه کسی را عهده‌دار عهد خویش ساخته است و چه حاکمیت‌هایی ناحق می‌باشد. در این داستان، دیدگاه بلخی در دو

فقره مهم از این داستان بیان می‌شود که نشان‌دهنده دیدگاه‌های سیاسی او نیز می‌باشد:

الف) کلماتی که خداوند ابراهیم را با آن آزمود، چه بود و چه کسی آن را تمام کرد؟ ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴). در اینکه مقصود از کلمات در این آیه کریمه چیست؟ برخی ظاهر خود لفظ را بیانگر این کلمات می‌دانند و آیات بعد آن، که امامت، تطهیر بیت و بالا بردن پایه‌های آن، و دعای بر بعثت پیامبری میان آنان باشد، تفسیرگر این کلمات هستند. گروهی نیز ظاهر آیات را بیانگر این کلمات نمی‌دانند و بر اساس روایات و منقولات و دیگر شواهد و قرائن به تفسیر آن‌ها پرداخته‌اند. شماری از این دسته از مفسران، کلمات را آدابی می‌دانند که ابراهیم در طهارت سر و جسم رعایت می‌کرد؛ مانند مسواک زدن و تراشیدن موهای زائد و گرفتن ناخن و یا انجام مناسک حج مثل طواف و سعی میان صفا و مروه. قول برتر در میان اقوال آن است که کلمات قضایایی هستند که ابراهیم علیه السلام به آن‌ها آزموده شد و همین طور پیمان‌هایی که از او اخذ شد؛ مانند داستان آزمایش حضرت با کواکب و شمس و قمر، شکستن بت‌ها و درافتادن به آتش، هجرت و ذبح فرزندش (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۴/۴-۳۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۰۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۱).

بنابراین اقوال ضمیر «فَأَتَمَّهُنَّ» به ابراهیم بازمی‌گردد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۰۶/۱) و چنین معنا کرده‌اند که «فَأَتَمَّهُنَّ» یعنی تمام کرد آن را، ادا کرد آن را، وفا کرد به آن، قیام کرد به آن، و این اقوال متقارب‌المعنی هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۱/۲).

بلخی بر اساس نظر مجاهد، مقصود از کلمات را امامت می‌داند و چنین استدلال می‌کند که میان «فَأَتَمَّهُنَّ» و «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»، واو عطف فاصله نگردیده است. وی همچنین ضمیر در «فَأَتَمَّهُنَّ» را به خداوند برمی‌گرداند نه ابراهیم؛ بنابراین معنای کلام این است که خداوند ابراهیم را به واسطه کلماتی آزمایش کرد و آن کلمات را عملی و محقق ساخت، به این گونه که به ابراهیم علیه السلام فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار می‌دهم (طوسی، بی‌تا: ۴۴۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۰/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۶/۲). علامه طباطبایی می‌نویسد اگر اتمام کلمات به ابراهیم برگردد، معنایش آن می‌شود که وی آنچه را از او خواسته شده بود، امتثال کرد و انجام داد، و اگر به خداوند

بازگردد که ظاهر نیز چنین است، مقصود آن است که خداوند توفیق انجام آن‌ها را داد و کمک کرد. علامه این نظر را که مراد از کلمات، ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ و آیات پس از آن باشد، پذیرفتنی نمی‌داند؛ زیرا در قرآن سابقه ندارد که کلمات بر جملات همان کلام اطلاق شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۰/۱).

در ارزیابی دیدگاه بلخی در آیه، چنین می‌توان گفت که این قول نسبت به بازگشت ضمیر به خداوند متعال، از قوت برخوردار است و علامه طباطبایی آن را ظاهر کلام می‌داند. همچنین آیاتی از قرآن را می‌توان شاهد آورد که تمام بودن به عنوان ویژگی کلمات پروردگار آمده است: ﴿وَوَسَّطُ كَلِمَةٍ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (انعام/ ۱۱۵) و ﴿وَوَسَّطُ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف/ ۱۳۶). مقصود از تمامیت آن است که لباس عمل ببوشد؛ گویا سخن وقتی از گوینده صادر می‌شود، تا جامه عمل نپوشد و مصداق پیدا نکند، ناقص است (همان: ۲۶۹/۱).

اما نسبت به تفسیر کلمات به امامت، نقد علامه که می‌گوید: «در قرآن سابقه ندارد که کلمات بر جملات همان کلام اطلاق شود»، وارد نیست؛ چون در قرآن نمونه‌ای داریم که کلمه در ادامه آیه تفسیر شده است: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ۚ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ ۚ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾ (صافات/ ۱۷۱-۱۷۳). مقصود از کلمه در این آیات، جملات ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ﴾ و ﴿وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾ است که یکی تفسیر کلمه، و دیگری عطف بر آن است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۶۲۷/۴؛ صافی، ۱۴۱۸: ۹۶/۲۳). در اینجا گرچه مقصود از کلمه، کلمات است، ولی مفرد آمد؛ چون این چند امر در یک معنای واحد به نظم کشیده شدند. مشهور «كَلِمَتُنَا» را مفرد، ولی ضحاک آن را «کلماتنا» به صورت جمع قرائت کرده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۱/۵).

برخی مفسران معاصر، این دیدگاه تفسیری را پسندیده و تفسیر کلمات به امامت را چنین توضیح داده‌اند که امامت گرچه فضل و نعمتی از جانب خداست، ولی با وجود دشواری‌هایی که دارد، آزمونی سخت است که تنها مردمان دارای اراده قوی از عهده آن برمی‌آیند. ابراهیم پیشوای مردم در به پای داشتن امر امامت است. خداوند بارها او را بر این امر ستوده و فرموده است: ﴿وَابْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾ (نجم/ ۳۷)؛ یعنی امانتی را که به او سپرده شده بود، تمام و کمال به انجام رساند. آنچه مؤید این معناست، ارتباط این آیه

با آیات پیشین است که سخن از اهل کتابی است که امانتی را که به آنان سپرده شده بود، ضایع کردند و به خدا و خویشانش خیانت روا داشتند (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۳۹/۱). مفسران پیشین که به احصاء آنچه کلمات بر آن دلالت دارد، پرداخته‌اند، اعتمادشان به اقوال صحابه و تابعان است؛ لکن چیزی از آن مستند به رسول خدا نیست و جایز نیست که قاطعانه آن را مراد آیه بدانیم (ابوزهره، بی‌تا: ۳۹۳/۱).

ب) حکومت و ملک از کیست؟

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۲۵۸). در اینکه ضمیر در ﴿آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ به چه کسی برمی‌گردد، دو قول وجود دارد: قول مشهور مفسران آن است که ضمیر به آن شخصی برمی‌گردد که ابراهیم با او محاجه می‌کرد که او را نمرود دانسته‌اند. آیه اشاره به انگیزه این محاجه می‌کند که چون خدا به او سلطنت و نعمت دنیا و وسعت مال داده بود، بر اثر کم‌ظرفیتی دچار غرور شد و با ابراهیم به بحث و مجادله پرداخت (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۳۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۷؛ صابونی، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۸۸/۲). قول دیگر از بلخی، ضمیر «ه» در «آتاه» را به ابراهیم برگردانده است که معنایش این است خداوند به ابراهیم ملک و قدرت داده بود (طوسی، بی‌تا: ۳۱۶/۲).

مسئله‌ای که در آیه پیش می‌آید آن است که چگونه جایز است خداوند به کافران ملک اعطا کند و آنان برای خود ادعای ربوبیت کنند؟ قول دوم مصون از این اشکال است و به جز آن، دو دلیل نیز برای این نظر ذکر شده است: یکی آیه‌ای است که می‌فرماید: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۵۴)؛ یعنی به واسطه نبوت، سلطنت و قدرت اقامه دین الهی به آنان بخشیدیم. دلیل دیگر آنکه لازم است ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع بازگردد و ابراهیم در اینجا نزدیک‌تر از آن شخص است، پس ضمیر به او بازمی‌گردد.

پاسخ تفسیر نخست به اشکال، آن است که ملک دو گونه است:

۱- فراوانی مال و سلطنت و قدرت دنیوی، که جایز است خداوند آن را چه به مؤمن و چه به کافر اعطا کند؛ چنان که در داستان بنی اسرائیل، خداوند به آنان می‌فرماید:

﴿وَجَعَلَكُمْ مَلُوكًا وَأَتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (مانده/۲۲).

۲- اختیار امر و نهی و تدبیر امور مردم، که این امر را خداوند برای گمراهان قرار نداده است؛ زیرا با وجود علم الهی به فساد شخصی، روا نیست او را منصوب کند تا موجب فساد در مردم شود. البته ما انسان‌ها چون علم به باطن حال افراد نداریم، می‌توانیم کسانی را که به حسب ظاهر به ما اظهار باور و محبت می‌کنند، به اموری منصوب کنیم (ر.ک: همان: ۳۱۷-۳۱۶/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۷-۲۱).

چه تفسیر بلخی را پذیریم که ضمیر به ابراهیم برمی‌گردد و چه قول مشهور را ترجیح دهیم که ظهور بیشتری دارد، دیدگاه بلخی ناشی از نظرات سیاسی وی است که حکومت و خلافت را برای کافران و ستمگران جایز نمی‌داند. شیخ طوسی در ذیل آیه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ (آل عمران/ ۲۶) چنین می‌نویسد:

«بلخی و جبائی می‌گویند: جایز نیست خداوند به فاسق پادشاهی بدهد؛ زیرا این کار، واگذاری سیاست و تدبیر امور با در اختیار گذاشتن اموال کثیر است و از بزرگ‌ترین عهدهای خداوند است و عهد خداوند به ظالم نمی‌رسد: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴). این مطلب با آیه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ به دو دلیل منافات ندارد: یکی آنکه هاء کنایه از ابراهیم است و مقصود از آن نبوت است و دوم آنکه مراد از ملک در این آیه، مال باشد نه سیاست و تدبیر مردم. اگر کسی اشکال کند که فرق میان تملیک برده و کنیز به کافر، با تملیک سیاست و تدبیر به او چیست؟ گفته می‌شود جهتش آن است که جاهل، سیاست و تدبیر عالم را به دست نگیرد.»

شیخ طوسی ادامه می‌دهد:

«آنچه بلخی ذکر کرده، درست همان مطلبی است که با آن استدلال می‌شود که امام باید معصوم باشد و نمی‌شود در باطنش کافر و یا فاسق باشد» (طوسی، بی‌تا: ۴۳۰/۲).

طبرسی نیز در مجمع‌البیان می‌گوید:

«اما ابوالقاسم بلخی ضمیر «ه» در ﴿آتاهُ الْمُلْكَ﴾ را به ابراهیم برگردانده است که معنایش این است: خدا به ابراهیم سلطنت و قدرت داده بود. اگر پرسیده شود: کجا ابراهیم سلطنت داشت، در حالی که زندانی کردن و آزادی به دست نمرود بود؟

پاسخ آن است که ابراهیم به حق، مالک این امور بوده و خداوند به او واگذار کرده است؛ اما نمرود آن را با زور و غلبه در دست داشت نه با ولایت شرعی» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۳۵/۲).

۶. گذری بر برخی دیدگاه‌های تفسیری بلخی

به دلیل کثرت آراء بلخی و کمی مجال مقاله، در این بخش به اجمال چند نظر مهم تفسیری بلخی را بررسی می‌کنیم:

الف) کسب آمادگی دفاعی

﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵). این آیه کریمه پس از آیات وجوب نبرد با کفار بیان شده و لزوم انفاق در راه خدا را بیان می‌کند و می‌فرماید: در راه خدا انفاق کنید، یعنی از مال‌های خویش در راه جهاد و دین و هر آنچه خدا بدان فرمان داده است، انفاق کنید. در تفسیر ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وجوهی گفته شده است: ۱- با ترک انفاق خود را به هلاکت نیندازید؛ چه در این صورت، دشمنان بر شما چیره شده و شما هلاک می‌شوید؛ ۲- در اثر ناامیدی از آمرزش الهی، مرتکب گناه بیشتر نشوید و خود را هلاک نسازید؛ ۳- تا وقتی قدرت دفاعی و جنگی در برابر دشمن ندارید، خود را به جنگ با آن‌ها نیندازید (نظر بلخی)؛ ۴- در انفاق زیاده‌روی نکنید که موجب به خطر افتادن جان می‌شود (نظر جبائی) (طوسی، بی‌تا: ۱۵۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۶/۲).

بنا به مختار شیخ طوسی، اولی آن است که آیه را بر عموم حمل کنیم و شامل تمامی این موارد بدانیم؛ ولی از آنجایی که این آیه در سیاق آیات قتال آمده، نظر بلخی بجا و دقیق است. بر طبق نظریه بلخی، وارد جنگ شدن با دشمن بدون آمادگی رزمی و توان دفاعی، همان هلاکت است. بنابراین فراز ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ نیز دلالت دارد بر اینکه در جهت تأمین نیروی انسانی و تجهیزات نظامی هزینه کنید تا نیرومند شوید و خداوند احسان و انفاق کنندگان در این راه را دوست می‌دارد.

ب) لزوم برخورد با رباخوار

بلخی در استنباط احکام فقهی، گرچه به احادیث نبوی نیز رجوع می‌کند، اما تکیه وی بیشتر بر قرآن کریم است (کعبی، ۲۰۰۹: ۹۲/۴)؛ از جمله در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» و «اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران/ ۱۳۰-۱۳۱). بلخی استدلال می‌کند که ربا گناه کبیره است؛ چون تقدیر آیه چنین می‌شود که اگر ربا خوردند، مستحق آتش می‌شوند (همان: ۱۴۸/۴).

همچنین در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» و «فَأَذْنُوبًا يَجْرَبُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره/ ۲۷۸-۲۷۹)، بلخی می‌گوید اگر اهالی یک شهر همگی تظاهر به معاملات ربوی داشتند، بر امام لازم است که با آنان بجنگد، هرچند ربا را حرام بدانند و اگر معدودی از افراد مرتکب این کار شدند و اکثریت فعل آنان را ناخوش داشتند، آن شخص کشته نمی‌شود و حکمی که مستحقش باشد، بر او جاری می‌شود. این حکم نزد ما چنین است که آن شخص سه بار از سوی امام تعزیر می‌شود و اگر باز هم دست برنداشت، در چهارمین بار کشته می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۳۶۷/۲).
از این دیدگاه‌های بلخی به دست می‌آید که وی درباره ربا سختگیری دارد و به‌عنوان یک گناه کبیره و فساد اقتصادی در اندیشه ریشه‌کنی آن است.

ج) قرائت در کلمه «مؤمناً»

معتزله تواتر را در قرائت شرط می‌دانند و اگر در آیه‌ای چند قرائت وجود داشته باشد و همگی مستفیض باشند، آن‌ها را می‌پذیرند؛ ولی قرائت شاذ و روایات آحاد را طرد می‌کنند. زیدیه به قرائت اهل مدینه که نافع باشد، اعتماد می‌کنند (کعبی، ۲۰۰۹: ۳۲/۴-۳۳).
شیخ طوسی موقف شیعه امامیه را چنین تبیین می‌کند که قرآن به یک قرائت نازل شده است، ولی قرائت به آن قرائتی از قاریان که متداول است، جایز می‌باشد و انسان مخیر است به هر کدام که خواست قرائت کند (طوسی، بی‌تا: ۷/۱).

بلخی نیز دستی در قرائات دارد و به نقل برخی قرائات می‌پردازد. او گاه قرائاتی را نقل می‌کند که قاریان مشهور نگفته‌اند و گاه برخی قرائات را نقد یا اختیار می‌کند (ر.ک: کعبی، ۲۰۰۹: ۳۱/۴-۳۴). در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا

لَمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ﴿۹۴﴾ (نساء/ ۹۴)، قاریان «مُؤْمِنًا» را با کسره میم دوم قرائت کرده‌اند؛ ولی بلخی از امام باقر علیه السلام آن را به فتح میم و «مُؤْمِنًا» روایت کرده است (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷/۳). در این صورت، کلمه از «أمان» خواهد بود؛ یعنی «به کسی که در برابر شما از در مسالمت وارد می‌شود، مگویید تو را امان نمی‌دهیم».

طبرسی در مجمع البیان می‌نویسد:

«از ابوجعفر قاری از برخی طرق "مُؤْمِنًا" به فتح میم دوم قرائت شده و ابوالقاسم بلخی روایت کرده است که قرائت امام محمد باقر علیه السلام این طور بوده است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۴/۳).

با توجه به سخن مجمع، این احتمال وجود دارد که بلخی ابوجعفر را به اشتباه امام باقر علیه السلام پنداشته و یا سخن بلخی به اشتباه تفسیر شده است. از آنجایی که ایمان یک امر قلبی است و دیدنی نیست و با صرف گفتن کلمه توحید، حکم اسلام بر شخص بار می‌شود و خون و مال و ناموسش در امان است، قرآن کریم در این آیات تأکید می‌کند که به کسی که اظهار اسلام کرد، نگویید مؤمن نیستی تا از سرمایه ناپایدار دنیا غنیمتی به دست آورید و این کار را سنتی جاهلی می‌خواند. آیه طبق هر دو قرائت، الگویی ارزشمند برای روزگار کنونی است که گروه‌های تکفیری به اتهام شرک و کفر به قتل و غارت دیگر مسلمانان دست می‌زنند و به بهانه‌های واهی و بی‌اساس، حقوقشان را پایمال می‌کنند. هر دو قرائت در این زمینه کارآمد است؛ چه متهم نساختن کسی که اظهار اسلام کرد و چه امان دادن به کسی که پناه خواست.

د) قرآن یا نامه اعمال؟

در آیات ﴿لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ ۱۹۶-۱۹۷، بلخی می‌گوید: آنچه من اختیار می‌کنم آن است که در اینجا اراده قرآن نشده است، بلکه مراد، قرائت نامه عمل بندگان در روز قیامت است. گواه این مسئله، آیات قبل و بعد است و در خود آیه، هیچ شاهدی وجود ندارد که مقصود قرآن، بیان احکام مربوط به دنیا باشد. بنده‌ای که بر اعمال خویش آگاه است، زمانی که نامه عمل به دستش داده شود، آزرده شده و با شتابی که سودی به

حالش نخواهد داشت، می‌خواهد آن را بخواند. پس در توبیخ او گفته می‌شود که شتاب مکن و با درنگ بخوان تا دلایل علیه خود را بدانی؛ چرا که ما آن را گرد آورده‌ایم، پس بر حکم آن گردن نه، که راهی برای انکار نداری و اگر انکار کنی، ما برایت روشن خواهیم کرد (همان: ۶۰۰/۱۰؛ طوسی، بی‌تا: ۱۹۶/۱۰).

نظری که بیشتر مفسران بر آن هستند، این است که مخاطب در آیات، رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد و آن گونه که از ابن عباس نقل شده است، هنگامی که بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی فرود می‌آمد، آن حضرت به خاطر اشتیاقی که به فراگیری قرآن داشت و نیز ترس از فراموشی، زبانش را برای قرائت آن به حرکت درمی‌آورد و پیش از آنکه جبرئیل تمامی وحی را بر وی بازگوید، با تکرار، او را همراهی می‌کرد. خداوند در این آیات، خطاب می‌کند که زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده تا آن را فراگیری؛ چرا که بر عهده ماست که آن را در سینه تو گرد آوریم تا به خاطر بسپاری و هر گاه بخواهی، آن را برخوانی. پس آنگاه که قرائت آن را بر تو از طریق جبرئیل کامل کردیم، قرائت آن را دنباله‌روی کن؛ توضیح آن نیز بر عهده ماست (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۲۹-۱۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۰/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۱۳: ۶۶۱/۴؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۷۱/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۹/۲۰).

در اینجا می‌بینیم که بلخی از معدود کسانی است که در برابر جریان مشهور، نظری اختیار می‌کند که با سیاق آیات و شأن پیامبر سازگارتر است و عقل و ظاهر آیات را بر نقل و مشهور ترجیح می‌دهد. او همچنین وقوع حادثه «شَقَّ الْقَمَر» (قمر ۱) را در زمان رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبول ندارد و آن را از حوادث آستانه قیامت می‌داند و با مشهور و یا اجماعی نسبی مخالفت می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۴۴۲/۹).

نتیجه‌گیری

۱- ابوالقاسم کعبی بلخی از شخصیت‌های صاحب رأی و تأثیرگذار در عرصه تفسیر است که آراء پیشتازی در این وادی دارد و تأثیر قابل توجهی بر تفاسیر پس از خود داشته است.

۲- بلخی تفسیر گسترده‌ای با نام جامع علوم القرآن داشته است و روش آن عقلی - اجتهادی با گرایش کلامی معتزلی است و با توجه به سیاق و ساختار آیات و نیز دیگر

آیات و همچنین استدلال‌های عقلی و کلامی به تفسیر آیات می‌پردازد.

۳- قول بلخی در قبله قرار دادن آدم، گرچه با چالش‌هایی روبه‌روست و خلاف ظاهر آن چیزی است که از آیات مشابه آن به دست می‌آید، ولی تلاشی عقلانی در ارائه تفسیری بی‌اشکال از سجده بر آدم است. بلخی و ابومسلم اصفهانی معتقدند که بهشت آدم بهشتی زمینی بوده است و بر گفته خویش به وجوهی استدلال کرده‌اند. روایات امامیه مؤید این نظر است. بلخی ابلیس را جن می‌داند نه ملک، و این عقیده از ظهور و پشتوانه عقلی و نقلی بیشتری نسبت به رأی مخالف برخوردار است.

۴- بلخی با تمسک به دلایل عقلی و چگونگی تعبیر آیه ۱۷۲ اعراف، «عالم ذر» را قبول ندارد و گواهی خداوند از بنی آدم بر ربوبیت خویش را از طریق گواهی عقول آنان بر این امر می‌داند.

۵- بلخی در آیه ۱۲۴ بقره، مقصود از کلمات را امامت می‌داند و ضمیر «فَاتَّمَّهَنْ» را به خداوند برمی‌گرداند نه ابراهیم. این نظر سازگاری بیشتری با ظاهر آیه دارد و مقابل نقل‌هایی است که از اعتبار روایی برخوردار نیستند.

۶- به اعتقاد بلخی، جایز نیست خداوند حکومت و خلافت را در اختیار کافران و ستمگران قرار دهد و هرچند آنان با زور و غلبه، سیاست را در دست گیرند، ولی مالک حقیقی این امور کسانی هستند که خداوند به آنان این حق را واگذار کرده و ولایت شرعی داده است.

۷- بلخی هزینه مالی جهت تأمین نیروی انسانی و تجهیزات نظامی را لازم می‌شمرد و ﴿لَا تُلْفُتُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ را ورود در جنگ بدون آمادگی رزمی و توان دفاعی می‌داند.

۸- بلخی ربا را گناه کبیره می‌داند و می‌گوید اگر اهالی یک شهر همگی تظاهر به معاملات ربوی داشتند، بر امام لازم است که با آنان بجنگد. بلخی در امر قرائت نیز اهل نقل و نقد و اختیار است.

۹- پابندی به سیاق موجب شده است که بلخی در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت، نظر مشهور را کنار نهد و مقصود را قرائت نامه عمل بندگان در روز قیامت بداند نه قرائت قرآن.

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، نجف، مطبعة الغری، بی تا.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد بن احمد، *لسان المیزان*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۷۱ م.
۴. ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۲ م.
۵. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ق.
۶. ابن طاووس، رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن محمد، *سعد السعود للنفسوس*، تحقیق فارس تبریزیان حسون، قم، دلیل، ۱۳۷۹ ش.
۷. ابن عجبیه، ابوالعباس احمد بن محمد، *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره، بی تا، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، *تفسیر ابن عطیه؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *کتاب طبقات المعتزله*، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی تا.
۱۰. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۲. ابو حیان توحیدی، علی بن محمد بن عباس، *البصائر و الذخائر*، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. ابوزهره، محمد، *زهرة التفاسیر*، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۱۴. اسعدی، علی، «تفسیر / تفسیر کلامی»، *دانشنامه علوم قرآنی*، به کوشش سید محمود طیب حسینی و دیگران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۱۵. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، چاپ چهارم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، *اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی*، زیر نظر محمود یزدی مطلق (فاضل)، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۹ ش.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابو محمد ابن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. جعفریان، رسول، *مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. حسینی آوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد او مدینه السلام*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۷ ق.

۲۴. *دانشنامه بزرگ اسلامی*، زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بی تا.
۲۵. رحمانی ولوی، مهدی، *تاریخ علمای بلخ*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، هند - حیدرآباد، دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المشور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. صابونی، محمدعلی، *صفوة التفاسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، *ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم*، قم، شکرانه، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. صافی، محمود، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامه*، چاپ چهارم، دمشق، دار الرشید، ۱۴۱۸ ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. قاسم‌پور، محسن، «شیخ طوسی و آرای تفسیری معتزله»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.
۴۰. کعبی، عبدالله بن احمد، *تفسیر ابی القاسم الکیلی البلیخی*، موسوعة تفاسیر المعتزله (تفسیر ابی مسلم الاصفهانی، تفسیر ابی بکر الاصم - تفسیر ابی علی الجبائی - تفسیر ابی القاسم الکیلی البلیخی)، جمع آوری و تحقیق خضر محمد نها، مقدمه رضوان سید، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۹ م.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. نظام‌الدین نیشابوری (نظام الاعرج)، حسن بن محمد بن حسین، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تفسیر نیشابوری)*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

تبیینی غیر امیدبخش از معاد

مبنتی بر معادل‌انگاری رجاء با تصدیق در آیه ۷ سوره یونس*

- سیده فاطمه کیایی^۱
- سیدقاسم کیایی^۲

چکیده

مفسران واژه «رجاء» در عبارت «لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» (یونس / ۷) را با احتمالات مختلفی چون: خوف، طمع، توقع و تصدیق تبیین کرده‌اند. در این میان با اینکه «تصدیق» از جمله مدلولاتی است که به دلیل دور بودنش از معنای موضوع له رجاء، تبیین سازوکار ارتباطی بین آن با رجاء ضروری می‌نماید، مفسران بدان نپرداخته‌اند و همین مسئله، جواز حمل آن بر آیه را با ابهام و چالش جدی مواجه کرده است. مشکل دیگری که به نحوی شامل اکثر خوانش‌های تفسیری پیش گفته از جمله «تصدیق» می‌شود، عدم توجه به رویکرد انگیزشی آیه در تبلیغ آخرت‌گروی امیدمحور به جای آخرت‌باوری استدلال‌محور است؛ نکته‌ای که علی‌رغم دارا بودن مؤیداتی چون گزینش و چینش واژگانی آیه، در تفاسیر مفعول مانده و مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. یعنی با مطالعه تفاسیر، ذهن مخاطب

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (s.fatemechiayi@gmail.com).
۲. مدرس سطوح عالی علوم عقلی در حوزه علمیه قم (kiaiseyedghasem21@gmail.com).

معطوف به معادباوری و تبعات ناگوار معادگریزی به عنوان یک اصل اعتقادی می‌شود؛ در حالی که آیه سعی دارد پنجره دیگری غیر از آنچه معاد را به عنوان یک باور و اصل اعتقادی لازم‌الاطاعه می‌نمایاند، به روی مخاطب بگشاید و قوای ذهنی او را نسبت به ظرفیت امیدبخش معاد تهییج و در یک کلام معادگرایی و نه معادباوری را ترویج نماید.

این نوشتار با هدف تقریر و تحلیل دیدگاه ناظر به معادل‌انگاری رجاء با تصدیق و طرح این ادعا که این آیه به خصوص، با موضوع محوری معاد در صدق ایجاد گرایش و نه بینش نسبت به حیات اخروی است، به سامان رسیده است.

واژگان کلیدی: رجاء، تصدیق، معاد، ایمان.

۱. پیش‌گفتار و بیان مسئله

آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ (یونس/ ۷) در بیان واکنش عده‌ای از مخاطبان وحی نسبت به حیات اخروی، از تعبیر ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ استفاده می‌کند. اگر لقاء را بر آخرت تطبیق نماییم، گزاره قرآنی مذکور می‌تواند حاوی این پیام باشد که نشئه اخروی اساساً مرحله‌ای است که قابلیت امیدآفرینی داشته و آدمی می‌تواند در مقابل آن موضعی امیدورزانه اتخاذ نماید. در واقع لزوم داشتن نگاهی امیدوارانه به آخرت که آیه از آن با نام روز دیدار و وصال یاد می‌کند، هرچند نه از منطوق، ولی از مفهوم و فحوی پیام به راحتی قابل برداشت است. استفاده از واژگان «امید» و «وصال» در صورتبندی رویداد معاد، نشان می‌دهد که گوینده سعی دارد ضمن زدودن نگاه بدبینانه به مسئله، دیدگاهی مثبت‌اندیشانه را نسبت به این مقوله به ظاهر هول‌انگیز در مخاطب ایجاد نماید. آنچه می‌تواند این ادعا را تقویت نماید، با استناد به قرینه «همنشینی» رجاء با واژگان «رضایت» و «اطمینان» به روشنی قابل استفاده است. باهم‌آبی رجاء با این واژگان نشان می‌دهد که هر برداشتی از این مقوله باید با نظر داشت به دو مؤلفه همنشین آن یعنی «اطمینان» و «رضایت» صورت گیرد؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد در خوانش مفسران از آیه تا حد زیادی مغفول مانده و مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. از جمله این خوانش‌ها، معادل‌انگاری «رجاء» با «تصدیق» است که به زعم نگارندگان، خوانشی است که ذهن مخاطب را از توجه به بُعد

امیدآفرین معاد منحرف می‌کند و به همین دلیل، در ترسیم رسالت اصلی آیه الکن می‌نماید. از این رو نوشتار حاضر با هدف تقریر و تحلیل دیدگاه مذکور و پرده‌برداری از رسالت اصلی آیه یعنی تأکید بر ظرفیت امیدساز معاد به سامان رسیده است.

۲. پیشینه مطالعات

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات در حوزه معاد، کمتر با تمرکز بر بعد امیدساز آن صورت گرفته و بیشتر به مسائلی چون: پیامدهای انکار معاد (قاسمی، ۱۳۹۵ الف)، تردیدناپذیر بودن معاد (همو، ۱۳۹۵ ب)، معاد جسمانی (میرشقیعی، ۱۳۹۴؛ شریفی و همکاران، ۱۳۹۴؛ خوش‌صحت، ۱۳۹۳)، کیفیت توازن اعمال (غلامپور و خلف‌مراد، ۱۳۹۳)، حکمت معاد (بطحانی گلپایگانی، ۱۳۹۳)، شیوه‌های حسابرسی (خرمی، بابایی قاسم‌خیلی، ۱۳۹۰) و همچنین موضوعات جاودانگی عذاب اخروی (محمودآبادی و همکاران، ۱۳۸۹) اختصاص یافته است. مقالاتی نیز در حوزه تناسب معنایی آیات معاد تدوین شده که از آن جمله می‌توان به «بررسی تناسب معنایی آیات سوره قیامت» (زاهدی‌فر، ۱۳۹۶) اشاره کرد. آیات مربوط به قیامت از منظر گفتمانی نیز در مقاله «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن» (سیدی و حامدی شیروان، ۱۳۹۱) مورد بررسی قرار گرفته و نویسندگان، «قاطعیت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت»، «تأکید بر سهمگین و وحشتناک بودن آن»، «قطعی بودن وقوع قیامت» و به طور کلی «صراحت خداوند هنگام سخن گفتن از روز قیامت و عدم ابهام و پوشیده‌گویی [که] نشان از اهمیت بسیار این روز بزرگ دارد» را به عنوان نتیجه بررسی گفتمان محور آیات قیامت ذکر می‌کنند (همان: ۲۰). در مقاله «ماهیت، اهداف، اصول و روش‌های معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم» (کشاورز و زهری، ۱۳۹۳) نیز «آثار تربیتی مترتب بر معاد»، «اهداف اعتقاد به معاد» و همچنین «روش‌هایی که قرآن برای نهادینه کردن باور به معاد برگزیده»، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی پیشینه حاکی از آن است که معاد به عنوان مقوله‌ای دارای «ظرفیتی امیدآفرین» از دیدگاه قرآن، کمتر مورد توجه و واکاوی قرار گرفته است، هرچند آثاری معدود در حدی گذرا و بسیار موجز به این موضوع پرداخته‌اند؛ برای نمونه می‌توان به

جستار «مقایسه مفهوم رجاء در قرآن و مزامیر» (علمی و نائمی، ۱۳۹۵) اشاره کرد که در آن ذیل عنوان «متعلقات رجاء»، امید به قیامت مطرح گردیده و آیه ۳۶ عنکبوت به عنوان شاهد مثال آورده شده است (همان: ۱۵۷). در اثری دیگر با عنوان «بررسی مفهوم امید در قرآن و نقش آن در تربیت انسان» (خاری آرائی و همکاران، ۱۳۹۴)، نگارندگان امید را به دو بخش امید مطلوب و نامطلوب تقسیم کرده و در بیان متعلقات امید مطلوب، به موردی چون امید به آخرت اشاره نموده‌اند (همان: ۱۴۰).

در خصوص موضوع امید از منظر قرآن نیز نگارندگان به اثری برنخورده‌اند که مشخصاً به مسئله معاد به عنوان موضوعی امیدآفرین پرداخته باشد. البته در یک پژوهش تطبیقی با عنوان «ابعاد سه‌گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم» (پرچم و همکاران، ۱۳۹۲)، نویسندگان سعی در تطبیق شاخصه‌های امید از منظر روان‌شناسان با دیدگاه قرآن دارند. در اثری دیگر با عنوان «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا» (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۹) که در موضوع امید به رشته تحریر درآمده است، نویسندگان وجوه تشابه و تمایز مبانی امید در علم روان‌شناسی و علوم اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

۳. ادبیات نظری پژوهش

«در نص چهار گونه روابط درون‌متنی وجود دارد که عبارت‌اند از: روابط منطقی، روابط دستوری، روابط معنایی و روابط کاربردشناختی». در این میان، روابط همنشینی و جانیشینی به عنوان زیرمجموعه روابط معنایی، از جمله ابزارهایی است که مفسر را با «قابلیت‌های معنایی بی‌شماری مواجه می‌سازد». روابط معنایی به آن دست از روابطی اطلاق می‌شود که در آن، «مفاهیم یا گزاره‌های موجود در متن، معانی یکدیگر را روشن می‌سازند» (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۳-۲۲۴). این دو نوع رابطه برای نخستین بار در علم زبان‌شناسی توسط فردینان دو سوسور مطرح شد (وفایی و علی‌نوری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). به نقل از: اسکولز). رابطه همنشینی رابطه عناصری است که روی زنجیره گفتار در کنار هم قرار می‌گیرند و بر سازگاری نشانه‌ها در کنار هم دلالت دارند. به عبارت دیگر از در کنار هم نشستن نشانه‌ها معلوم می‌شود چه معنایی به دست می‌آید. محور همنشینی ارتباط

نشانه‌ها را با یکدیگر بیان می‌کند و از همین ارتباط است که معنای نهایی حاصل می‌شود؛ مانند «او گل سرخ را به همسرش داد» (دلالت بر عشق) و «گل سرخ خیلی زود پژمرده می‌شود» (دلالت بر آسیب‌پذیری) (عبدی و دریانورد، ۱۳۹۲: ۱۳۶، به نقل از: محمدپور). در واقع:

«واحد‌های همنشین واحد‌هایی هستند که انتقال معنا بین آن‌ها صورت می‌گیرد؛ یعنی در اثر انتقال معنا، یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را در بر می‌گیرد و گاه این انتقال تا جایی است که حضور واحد مجاور را حشو می‌سازد» (لطفی و میرسیدی، ۱۳۹۴: ۱۳۸، به نقل از: صفوی).

تشکیل نص محصول همنشینی و جانشینی عناصر آن است؛ یعنی نص مبتنی بر ترکیب و گزینش عناصر زبانی است که شکل می‌گیرد.

«به اعتقاد سوسور عناصر زبانی دو گونه ارتباط دارند: گزینش، ترکیب. گزینش بر اساس تشابه، تفاوت، ترادف و تضاد ایجاد می‌شود. درحالی که ترکیب ساختار جمله بر اساس همنشینی انتخاب می‌شود. هر گوینده یا نویسنده‌ای اجزاء گفتار را از میان موارد مشابه برمی‌گزیند و آن‌ها را با ترتیب خاصی کنار هم می‌چیند. این گزینش اجزاء گفتار از میان موارد مشابه و ترکیب آن‌ها موجب پدید آمدن معنا می‌شود. گزینش به محور جانشینی در نظام زبان، و ترکیب هم به محور همنشینی در آن مربوط می‌شود» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۲۵).

محور همنشینی در اصل ترکیب این با آن است و حال آنکه محور جانشینی گزینش این یا آن است (همان: ۲۲۶ به نقل از: چندلر). این محور، بر قواعد ساختاری زبان استوار است و محور دستور و تجلی قواعد دستوری قلمداد می‌شود و اختلال در روابط همنشینی موجود میان واحد‌های هر ساخت سبب می‌شود که ساخت جمله ناسازگردد (گلی ملک‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۸، به نقل از: صفوی).

بنابراین یکی از قرائتی که می‌تواند بر معنای یک واژه پرتوافکنی نماید و مؤلفه‌های معنایی آن را آشکار سازد، واژگانی هستند که در یک جمله با واژه مورد نظر همنشین شده‌اند. در آیه ۷ سوره یونس با توجه به اینکه «رجاء» با دو واژه «رضایت» و «اطمینان» همنشین شده است، می‌توان به این نتیجه رسید که این دو واژه از جمله

مؤلفه‌های معنایی رجاء مدّ نظر گوینده هستند؛ از این رو هر گونه تبیینی از رجاء باید با نظر داشت به محور همنشینی آن صورت بگیرد. بررسی خوانش‌های تفسیری آیه، از جمله اشاره به «تصدیق» در تبیین آیه نشان می‌دهد که مفسران بدون توجه به این محور، به دلالت‌یابی آیه پرداخته‌اند و این امر منجر به عدم انعکاس رسالت آیه یعنی ترسیم نمایی امیدبخش و انگیزه‌بخش از معاد شده است.

نوشتار پیش رو ضمن اینکه به تقریر دیدگاه ناظر به معادله رجاء با تصدیق می‌پردازد، در تلاش است به تحلیل این دیدگاه با تکیه بر قرینه همنشینی و همچنین برخی قرائن برون‌متنی مبادرت نماید. البته در بخشی از مقاله نیز به این موضوع اشاره می‌شود که این معادله معنایی تحت شرایطی قابل توجیه می‌شود؛ هر چند حتی در چنین صورتی باز هم به نظر می‌رسد که این خوانش تفسیری با مراد اصلی گوینده از بیان این آیه هم‌راستا نیست.

۴. بحث و بررسی

۱-۴. عدم وجود «تصدیق» در شمول معنایی «رجاء»

در این بخش، به بررسی دیدگاه مفسرانی می‌پردازیم که در خوانش تفسیری آن‌ها، معاد به عنوان یک اصل اعتقادی که باور بدان لازم است، نمود یافته است. چشم‌اندازی که این معادله تفسیری به روی معاد می‌گشاید، حیات اخروی را به عنوان یک باور که تصدیق آن لازم و ضروری است، برجسته می‌نماید؛ برای مثال در تفسیر میبدی، آیه مربوط به منکران معاد دانسته شده و مفسر رجاء را معادل با تصدیق برمی‌شمرد و در معادل‌یابی تفسیری برای «لقاء» واژه بعث را برمی‌گزیند:

«این آیت در شأن منکران بعث و نشور آمد. رجاء اینجا به معنی تصدیق است... و لقاء بعث است پس مرگ؛ یعنی «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَصْدَقُونَ بِالْبَعثِ بَعْدَ الْمَوْتِ» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۵۲/۴).

دلالت امید بر اعتقاد یا تصدیق به شکل دلالتی مستقیم و بی‌واسطه موجه نیست و با قرائنی چون معنای وضعی لغت رجاء در تعارض است؛ زیرا بررسی معنای لغوی واژه نشان می‌دهد که این کلمه در زبان عرب در مقابل یأس به کار می‌رود و به گمان و

پنداری که اقتضای رسیدن به شادی در آن هست: «وَالرَّجَاءُ بِالْمَدِّ: ضِدُّ الْيَأْسِ. قَالَ الرَّاعِبُ: هُوَ ظَنٌّ يَفْتَضِي حُصُولَ مَا فِيهِ مَسْرَّةٌ» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۱۸)؛ و یا انتظار و توقع بهره بردن از آنچه مقدماتش قبلاً فراهم شده است: «وقال الحرالي: هو تَرْقُبُ الانتفاع بما تقدّم له سبب مآ» (همان)، و یا ظن به اتفاق رویدادی خیر: «أَنَّ الرجاء هو الظن بوقوع الخير...» (عسکری، بی تا: ۶۷) اطلاق می گردد. بنابراین با وجود اینکه رجاء در اصل برای انتظار و توقع حصول یک امر خوشایند و مطلوب استعمال می گردد، در خوانش این گروه از مفسران مورد توجه قرار نگرفته است. خوانش های تفسیری مترتب بر معادل دانستن رجاء با تصدیق در صورتی قابل توجه است که فرض نماییم مفسر با نظر داشت به نوعی رابطه که بین رجاء و تصدیق لحاظ نموده، به چنین معادله سازی دست زده است. بنابراین باید به دنبال سازوکار ارتباطی بین دو مقوله باشیم؛ مطلبی که شاید با رجوع به مباحث مربوط به تفاوت علم و ایمان روشن تر گردد.

۲-۴. تبیین رابطه رجاء با تصدیق

۱-۲-۴. «رجاء» لازمه «تصدیق قلبی» (ایمان)

نتیجه تفحصی که روی نظریات برخی دانشمندان مسلمان از جمله علم الهدی و علامه طباطبایی صورت گرفته، نشان می دهد که در نگاه شیعی برای شکل گیری ایمان علاوه بر شناخت، «میل» نیز نقش اساسی ایفا می کند (ر.ک: حقانی، ۱۳۹۲: ۸۰). در واقع، ایمان به خدا به صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است؛ زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸۴/۱۱). علامه در تفسیر المیزان تعاریف مختلفی از ایمان ارائه داده و در یک تعریف، قرار گرفتن عقیده در قلب را معادل با ایمان تلقی کرده است (همان: ۷۲/۱) که بر این اساس، ایمان جوهره ای معرفتی دارد (بدخشان، ۱۳۹۴: ۸۴) و در تعریفی دیگر، تعلق و بستگی قلب به خضوع و در برابر خدا در مقابل شرک به خداوند یعنی بستگی [وابستگی] قلب به غیر او (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱۱) را در تعریف ایمان آورده است که این تعریف بر خلاف تعریف نخست، دارای فحوائی غیر شناختاری از ماهیت ایمان است و به تلقی عاطفی و احساسی از ایمان نزدیک می شود (بدخشان، ۱۳۹۴: ۸۴)؛

با این حال منافات ندارد که این امور را مسبوق و مبتنی بر شناخت و معرفتی عقلی نسبت به متعلق این وابستگی و خضوع [خدا] به شمار آوریم (همان). در واقع چنان که به نقل از آیه‌الله جوادی آملی اشاره شد، برای تحقق ایمان علاوه بر شناخت، میل و اراده نیز لازم است؛ زیرا:

«انسان پس از آنکه مطلبی را فهمید، می‌تواند آن را محترم شمرده، گردن نهد یا اینکه به آن ایمان نیاورد و با وی مخالفت کند» (همان: ۸۸، به نقل از: جوادی آملی).

در خصوص اینکه چه نوع تصدیقی در ایمان معتبر است، میان متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. برخی تصدیق منطقی را در ایمان معتبر می‌دانند. این تصدیق «مبتنی بر ادراکی است که مستلزم حمل محمولی بر موضوعی یا سلب محمولی از یک موضوع است؛ مانند کسی که برهانی بر وجود خدا اقامه می‌کند و اذعان می‌کند که خدایی وجود دارد» (همان). اما برخی تصدیق به این معنا را منتج به ایمان نمی‌دانند، بلکه معتقدند پذیرش قلبی که به ثبات و آرامش نفس می‌انجامد، فرد را وارد وادی ایمان می‌نماید؛ در نتیجه این تصدیق قلبی که مبتنی بر تصدیق منطقی است، معادل با ایمان است. آیه‌الله جوادی آملی بر این نکته تأکید دارد که در علم، بین موضوع و محمول قضیه پیوند ایجاد می‌گردد؛ ولی در مرحله ایمان‌آوری، بین نفس انسان و محتوای آن قضیه این بار با وساطت اراده و خواست درونی خود انسان پیوند برقرار می‌گردد. از این رو در وادی علم، انسان می‌تواند بعد از آنکه مطلبی را فهمید، تسلیم آن شود و یا از آن سرپیچی نماید؛ اما چون انسان با میل درونی خود وارد منزلگاه ایمان می‌شود، تمرد ناممکن می‌گردد (همان). در واقع، رفتار و اعمال مقتضی با عقیده در صورتی بروز می‌نماید که سکون و آرامش نفس که خود ناشی از پذیرش قلبی است، حاصل آمده باشد. به عبارت روشن‌تر، صرف اینکه یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود، به این معلومیت ایمان اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه به «سرسپردگی»^۱ که انسان در برابر

۱. از آنجا که علمی و نظریور نجف‌آبادی این مطلب را از قول مهدوی‌نژاد (۱۳۸۷) نقل کرده‌اند و این اثر ایشان نیز به بررسی مسئله ایمان‌گرایی خردپیشه در اندیشه فخر رازی اختصاص دارد، به نظر می‌رسد مؤلفه سرسپردگی از مذاقه مؤلف در نظریات فخر رازی حاصل آمده باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: علمی و نظریور نجف‌آبادی، ۱۳۹۳).

آگاهی هایش نشان می‌دهد، ایمان می‌گویند (علمی و نظریور نجف‌آبادی، ۱۳۹۳: ۸۶، به نقل از: مهدوی‌نژاد). آنچه در باب معنای لغوی واژه ایمان مبنی بر ایجاد اطمینان و آرامش در قلب خویش یا دیگری، تصدیق کردن خبر کسی بر اثر اطمینان یافتن از صحت و عدم کذب آن، و از بین رفتن ترس، اضطراب و وحشت (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۱۸۸/۵، به نقل از: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة: ۱۳۳/۱؛ ابن منظور، لسان العرب: ۱/۲۲۳-۲۲۷، «أمن»)، دستیابی انسان به آرامش و اطمینان با اعتقاد به خدا و تصدیق او که احتمالاً سبب استفاده از «أمن» برای مفهوم ایمان بوده (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳: ۱۸۸/۵، به نقل از: مصطفوی، التحقیق: ۱/۱۵۰-۱۵۱، «أمن»)، مطرح است، می‌تواند سرسپردگی و انقیاد را به عنوان مؤلفه بنیادی ایمان تأیید کند. علامه در یکی از تعاریف خود از ایمان، آن را جاگیر شدن «اعتقاد» تلقی می‌کند؛ اما چون محل آن را «قلب» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۲/۱)، به نظر می‌رسد بتوان اعتماد، امنیت، سکون و آرامش نفس را حتی بر اساس این تعریف، از مؤلفه‌های مبنایی ایمان برشمرد؛ چرا که از دیدگاه ایشان، شخص باایمان، دلگرمی، اطمینان و امنیت خاطر را به دیگران منتقل می‌کند (همان: ۷۳/۱)؛ صفاتی که همگی منشأ قلبی دارند و از برکات و فیوضات ایمان حاصل آمده‌اند.

تفکیک ساحات به تفکیک ساحات عقیدتی، و عاطفی - ارادی از یکدیگر، [مطلبی است] که امروزه مورد قبول بسیار واقع شده است (شهاب، ۱۳۸۷: ۴۲).

«در ساحت معرفتی یا عقیدتی با مجموعه افکار و باورهای انسان سروکار داریم.... ساحت احساسات و عواطف، ساحت مستقلی را تشکیل می‌دهد که با تأثرات و انفعالات آدمی سروکار دارد. در این ساحت، آدمی با خوش‌آمدن‌ها، لذات و آلام و... مواجه است که حالاتی مانند ترس، غم، شادی، امید، محبت، عشق، نفرت، دوستی، دشمنی و... را در بر می‌گیرد. ساحت ارادی هم شامل خواسته‌ها، آرزوها، امیال، نیات، عزم‌ها و تصمیم‌گیری‌های انسان می‌شود» (همان).

بنابراین برای اینکه بتوان نسبت به موضوعی ایمان آورد، آن مقوله باید بتواند ساحات ارادی - عاطفی وجود آدمی را تحریک نماید. برای امیدورزی نیز دقیقاً همین ساحات باید درگیر شوند. بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که امید و ایمان دارای خاستگاه مشابهی هستند؛ یعنی هر دو، محصول کارکرد ساحت غیر عقیدتی وجود آدمی‌اند. اگر

بتوان بین امید و ایمان رابطه تنگاتنگی قائل شد، به گونه‌ای که تا حد زیادی آن دو را بر یکدیگر قابل تطبیق دانست (البته این به معنای عدم وجود تفاوت بین این دو مقوله نیست) و یا امید را گنشیار و موتور محرکه ایمان قلمداد نمود، آنگاه می‌توان به این نتیجه رسید که آیه در صدد است با استفاده از محرک امید، آدمی را از مرحله اعتقاد صرف به معاد عبور دهد و به مرحله ایمان برساند. اگر فرضمان این باشد که امید آفرینی در این آیه به قصد ایمان‌ورزی است، آنگاه می‌توان تصدیق را به نحوی مشمول معنایی آیه دانست؛ اما نه تصدیق منطقی، بل تصدیق ایمانی. همان تصدیقی که هرچند مترتب بر تصدیق منطقی می‌تواند باشد، اما جوهر و سازه ایمان نیست؛ زیرا بر سرسپردگی و پذیرش قلبی مبتنی است. با این وصف می‌توان دلالت امید بر تصدیق البته از نوع ایمانی آن را به عنوان دلالتی التزامی موجه نمود.

سیاق پسینی کلام در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (یونس / ۹) می‌تواند فرضیه مطرح در خصوص قصد گوینده برای ایمان‌آوری را تأیید نماید. حال اگر امید را سازه ایمان یا لازمه ایمان‌ورزی تلقی نماییم، آنگاه نتیجه این می‌شود که آیه در مسیر هموارسازی راه ایمان‌ورزی حرکت می‌کند و ایجاد توانمندی در آدمی برای ایمان‌ورزی را مدنظر دارد. در واقع از آنجا که در حوزه ادراک، علم و شناخت دخیل است که به «بینش» تعبیر می‌شود و در اراده، میل، رغبت و انگیزش نقش دارد که به «گرایش» تعریف می‌شود و این دو عامل اساسی، یعنی «بینش» و «گرایش» موجب پیدایش «کنش» یعنی رفتار می‌شوند (جلالی، ۱۳۸۰) می‌توان گفت که روی سخن آیه با معتقدان به معاد است و می‌خواهد به تعمیق و تحکیم باور آنان پردازد تا این دانش از شکل یک بینش خشک و غیر سازنده به در آید و به گرایش که نهایتاً یک کنش و عملکرد متناسب با عقیده را در پی دارد، بینجامد؛ نکته‌ای که شاید تبیین علامه از ایمان - که آن را «سکون و آرامش علمی خاصی در نفس نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته [می‌داند]، و لازمه این آرامش [را] التزام عملی نسبت [به متعلق ایمان]» در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۹۶/۱۶) -، بتواند در همین راستا قلمداد گردد. در واقع آیه، وارد تعامل با معتقدان گردیده است؛ اما بدیهی است که نه به منظور ایجاد عقیده، بل به منظور تبدیل نمودن این بینش به

گرایش و نهایتاً کنش که جزء اهداف کلان قرآنی است. البته این نتیجه‌گیری مبتنی بر آن دیدگاهی است که عاطفه را - که امید ناشی از آن است - امری پساشناختی تلقی می‌نماید: «هرچند با قطع نظر از بحث تقدم و تأخر شناخت بر عاطفه یا تعامل آن دو با یکدیگر، این امر مسلم و قطعی است که بین شناخت و عاطفه، ارتباط عمیقی وجود دارد و به قدری این دو دستگاه به هم مرتبط و وابسته‌اند که گاهی بر دانشمندان ریزبین هم امر مشتبه می‌شود که آیا عاطفه، حالت پس‌شناختی است یا پیش‌شناختی یا اساساً هر دو یکی هستند»^۱ (جلالی، ۱۳۸۰).

اگر بتوان اصطلاح تصدیق ایمانی را به عنوان اصطلاحی جایگزین برای ایمان به کار برد، با توجه به اینکه امیدآفرینی بسترساز ایمان است، امید را باید لازمهٔ چنین تصدیقی دانست و بنابراین می‌توان رجاء را بر این نوع تصدیق اطلاق کرد؛ تصدیقی که دو مولفهٔ شناخت و میل از سازه‌های آن هستند و چنین اطلاقی از باب ذکر لازم و ارادهٔ ملزوم از آن، که نوعی کاربرد مجازی واژهٔ رجاء است، قابل توجیه می‌گردد. نکته‌ای که باید بدان توجه نمود این است که موجه نمودن دلالت رجاء بر تصدیق ایمانی، لازمه‌اش این است که روی سخن آیه را نه با منکران که اتفاقاً با معتقدان معاد بدانیم؛ زیرا تصدیق، آن هم از نوع ایمانی آن، مبتنی بر وجود عقیده است؛ یعنی اگر رجاء را در آیه، پلی برای عبور دادن آدمی از مرحلهٔ مقدماتی به مرحلهٔ پیشرفته که همان ایمان‌آوری است، بدانیم، این عبور دادن مستلزم آن است که آدمی قبلاً به مرحله باور یا عقیده گام نهاده باشد. در واقع وقتی آیه وضعیت ناامیدان از معاد را تشریح می‌کند، در صدد توجه دادن غیر مصدقان (ایمانی) یا باورمندانی نیز می‌تواند باشد که در مرحلهٔ باور توقف کرده و نتوانسته‌اند با عبور از این گذرگاه به وادی امن ایمان قدم بگذارند. برای عبور دادن آدمی از این گذرگاه باید معاد را هماهنگ و متناسب با مطالبات پایه‌ای انسان نمایاند و

۱. برخی صاحب‌نظران عاطفه را امری پس‌شناختی می‌دانند؛ یعنی معتقدند که «یک رویداد یا محرک ابتدا باید مورد توجه قرار گرفته، بازشناسی شده و طبقه‌بندی گردد و سپس هماهنگ و همسو با نوع شناخت به دست آمده و ارزیابی فرد، پاسخ عاطفی ابراز گردد». برخی نیز مخالف این نظریه هستند و بر این باورند که «نمی‌توان پذیرفت که عاطفه به طور انحصاری و همیشگی، بعد از اعمالی همچون بازشناسی و طبقه‌بندی [که فعالیت‌هایی در حوزه شناختی هستند] اتفاق بیفتد» (برای آگاهی بیشتر درباره اسامی این نظریه‌پردازان و نظریاتشان ر.ک: جلالی، ۱۳۸۷).

شاید به همین دلیل است که گوینده به استفاده از واژه امید که از مطالبات فطری بشر است، روی می آورد. اگر بتوانیم بگوییم که امید در پاسخ به نیاز انسان به دل بستگی و بقاء شکل می گیرد (اسکیولی، ۱۳۹۵) و به عبارتی هر آنچه بتواند انگیزه دل بستگی و بقاء را در انسان ایجاد نماید، مایه امیدواری او می گردد، آنگاه باید گفت که آیه در پی آن است تا با تحریک تعلق خاطر انسان نسبت به این عناصر، معاد را مقوله ای قابل اعتماد برای ارضاء نیاز او به دل بستگی و بقاء معرفی کند و بدین وسیله او را به این مقوله «متماثل» گرداند تا برای ایمان ورزی مهیا و مجهز گردد.

بنابراین اگر بتوان گفت که آیه با نکوهش ناامیدی از معاد در صدد تبلیغ امیدورزی بدان است و چون امید از لوازم ایمان آوری است، لازم را که همان رجاء است، به کار برده و ملزوم را که همان ایمان است، اراده نموده، معادله سازی تفسیری بین امید و تصدیق ایمانی از باب دلالت التزامی یا کاربرد مجازی واژه قابل توجیه می گردد و از پیامدهای این توجیه آن خواهد بود که روی سخن آیه را با معتقدان و نه منکران بدانیم.

در مواجهه با یک شیء می توان به سه طریق با آن مواجه شد:

«آن را قبول کرد و حکم کرد؛ آن را انکار کرد و بر ضد آن حکم کرد؛ آن را رها

کرد و حکمی صادر نکرد» (میرشمسی و جوادی، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

اگر بتوانیم بگوییم که شق سوم مواجهه می تواند با علم یا اعتقاد هم جمع گردد، یعنی بتوان تصور نمود که عده ای علی رغم اعتقاد به مقوله ای، آن را رها کرده و نسبت بدان «بی تفاوت» اند، آنگاه می توان گفت که روی سخن آیه با عالمان، معتقدان یا باورمندان بی تفاوت است. وقتی مقوله ای را انکار می کنیم، یعنی نسبت به آن بی تفاوت نیستیم و آن را رها نکرده ایم؛ بل در موضعی کاملاً فعالانه به نفی آن پرداخته ایم. اما وقتی نسبت به موضعی بی تفاوت می شویم، یعنی در موضعی نه فعالانه که منفعلانه نسبت بدان قرار داریم. بنابراین اگر بخواهیم با توجه به رابطه ای که بین امید و تصدیق ایمانی برقرار است، به تبیین معنای آیه پردازیم، باید بگوییم که آیه در صدد است تا با تحریک حس امیدورزی انسان ها، آنان را که در موضعی منفعلانه نسبت به معاد به سر می برند، به واکنشی فعالانه وادارد. پس می توان کنش امیدآفرین آیه را که در صدد جلب رضایت و اطمینان مخاطبان است، با هدف ایجاد واکنشی سازنده در میان آنان

که رویکردی منفعلانه دارند، ارزیابی نمود. در واقع عده‌ای با وجود اینکه به انکار معاد نمی‌پردازند، اما نسبت به آن اهمیتی قائل نیستند؛ یعنی آن را در زمره اهداف و ارزش‌های خود قرار نداده‌اند. به زعم نگارندگان با توجه به فراوانی استفاده آیه از واژگانی که همگی دارای بار مثبت عاطفی هستند و از طرفی چون ما تنها نسبت به اموری حالت عاطفی داریم که در ساختار اهداف و غایات ما با اهمیت باشند (همان: ۲۰۹)، می‌توان به این نتیجه رسید که آیه سعی دارد حالتی عاطفی ایجاد کند تا آدمی بتواند معاد را در حیطه اهداف و غایات خود قرار دهد. به عبارت دیگر، چون ما در حالات عاطفی، موضوعات را از زاویه اهداف و غایات خود می‌شناسیم و نسبت به آن‌ها حالت عاطفی پیدا می‌کنیم (همان)، لحن عاطفی آیه می‌تواند در راستای هدف‌گزینی معاد از جانب مخاطب سامان یافته باشد، که در این صورت معتقدانی که علی‌رغم عالم بودن به واقعیت معاد نسبت به آن بی‌تفاوت‌اند، جزء مخاطبان آیه قرار می‌گیرند. در واقع چون ایجاد حس عاطفی نسبت به معاد را می‌توان معادل هدف‌آفرینی آن ارزیابی نمود، معتقدان بی‌تفاوت و منفعل را نیز می‌توان در شمار مخاطبان خاص آیه برشمرد. در این صورت شاید بتوان با قاطعیت بیشتری گفت که روی سخن آیه لزوماً نه با منکران که با معتقدان بی‌توجه و بی‌تفاوت نیز می‌تواند باشد. شاید استفاده از تعبیری چون «لایبالون» (یزیدی، ۱۴۰۵: ۱۶۹) یا «تارکین الحیاة العلی» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۲/۱۴) را بتوان تا حدی از جمله خوانش‌های تفسیری مؤید این ادعا دانست.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که آیه به توصیف وضعیت گروهی می‌پردازد که به قول خود آیه نسبت به مقوله «لقاء» ناامیدند. اما انواع دیگری از واکنش‌ها در مقابل لقاء نیز در قرآن آمده است. قرآن به جز ناامیدی از لقاء، به پنج نوع مواجهه دیگر با لقاء از سوی مردم اشاره می‌کند: تکذیب لقاء: ﴿كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ (انعام/ ۳۱)؛ شک و تردید در لقاء: ﴿إِنَّهُمْ فِي مَرِيبَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ﴾ (فصلت/ ۵۴)؛ ایمان به لقاء: ﴿لَعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/ ۱۵۴)؛ یقین به لقاء: ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (رعد/ ۲)؛ ظن به لقاء: ﴿يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (بقره/ ۴۶).

در آیه مورد بحث ما، سخن در باب کسانی است که نسبت به لقاء امیدوار نیستند. بنابراین با توجه به سایر آیات که به انواع دیگری از مواجهه مردم با لقاء پرداخته‌اند،

می‌توان نتیجه گرفت که ما در این آیه با طیف دیگری از مردم سروکار داریم که نمی‌توان آن‌ها را در شمار تکذیب‌کنندگان، شک‌کنندگان، بی‌ایمانان، یقین‌نداشته‌گان و مظلومان نسبت به لقاء به شمار آورد. ما در این آیه با کسانی مواجه نیستیم که به تکذیب و انکار لقاء می‌پردازند، بل با کسانی مواجهیم که بدان امیدوار نیستند. امید فریندی است که طی آن، فرد هدف‌های خود را تعیین می‌کند، راهکارهایی برای رسیدن به آن‌ها می‌سازد و انگیزه لازم را برای اجرای این راهکارها ایجاد و در طول مسیر حفظ می‌کند (پرچم و همکاران، ۱۳۹۲: ۶، به نقل از: اسنایدر). به عبارت دیگر، امید انتظار مثبت برای دستیابی به هدف‌ها، یا انتظار فرد برای موفقیت در دستیابی به هدفش می‌باشد (همان، به نقل از: خدابخشی). بنابراین ما در آیه با کسانی مواجهیم که معاد - که جایگاه لقاء و وصال است - به عنوان هدف در زندگی آن‌ها ترسیم نشده است و چون آدمی آنچه را که مطابق طبع و خوشایند اوست، در افق اهداف خود قرار می‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که روی سخن در این آیه با ناامیدان از معاد است؛ یعنی کسانی که نسبت به آن مشتاق و راغب نیستند و آن را مأمن، ملجأ و پناهگاه خود نمی‌دانند؛ حالتی که می‌تواند حتی در صورت باور به وقوع معاد نیز در آدمی وجود داشته باشد؛ زیرا وقتی چیزی هدف ما نباشد، لزوماً مورد انکار ما نیست. در یکی از تفاسیر، ضمن اینکه آیه را در صدد بیان عاقبت امر کافران به بعث می‌داند: «بیان لمآل أمر من کفر بالبعث وأعرض عن البينات» (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۱۲۲/۴)، به نکته مهمی اشاره می‌کند مبنی بر اینکه مراد از عدم رجاء، عدم توقع مبتنی بر عدم امل و عدم خوف است و این عدم توقع، مستلزم عدم اعتقاد به وقوع - آنچه مورد امید یا خوف است - نمی‌باشد:

«المراد بعدم الرجاء عدم التوقع مطلقاً المنتظم لعدم الأمل وعدم الخوف فإنَّ عدمهما لا يستدعی عدم اعتقاد وقوع المأمول والمخوف أی لا يتوقعون الرجوع إلینا أو لقاء حسابنا المؤدی إما إلی حسن الثواب أو إلی سوء العذاب» (همان).

در واقع نمی‌توان گفت که عدم رجاء معادل با عدم اعتقاد است؛ زیرا کاملاً قابل تصور است که شخصی در عین اینکه به وقوع رویدادی معتقد است، نسبت بدان ناامید و بدون توقع باشد.

خواننده محترم به این نکته توجه دارد که هرچند ما سعی کردیم خوانش تفسیری

مبتنی بر معادل دانستن رجاء با تصدیق را ترمیم و بازسازی نماییم، ولی مشکل اصلی همچنان باقی است؛ زیرا این خوانش که بدون هیچ توضیحی در باب سازوکار دلالت رجاء بر تصدیق سامان یافته و کوچک‌ترین اشاره‌ای به نقش امید در ایمان‌آوری نمی‌کند، به دلیل مکتوم‌گذاردن لحن ترغیبی - تشویقی آیه و سرپوش نهادن بر تلاشی که گوینده برای خوشایند و مطلوب جلوه دادن معاد می‌نماید، با چالشی جدی روبه‌روست. البته در برخی تفاسیر، هرچند می‌توان اشارهٔ مختصری به ارتباط بین دو مقوله یافت، اما سازوکار ارتباطی مشخص نشده است.

در تفسیر کبیر به این نکته اشاره شده که اگر لقاء را بر معنای وصول به رحمت و ثواب الهی حمل نماییم؛ یعنی کسانی که در آیه با وصف «لا یرجون لقاءنا» توصیف شده‌اند، به خداوند ایمان ندارند؛ زیرا هر کس به خداوند ایمان دارد، به ثوابش نیز امید خواهد بست و هر کس به خدا و معاد ایمان ندارد، دسترسی به چنین ثوابی را باطل می‌شمارد. بنابراین مشکلی نیست و جایز است که این عدم رجاء را کنایه از عدم ایمان به خدا و معاد بدانیم (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۱۷). مفسر به اولین نکته‌ای که اشاره می‌کند، این است که ایمان به معاد طبیعتاً باعث می‌شود که آدمی به محسنات آن نیز امید داشته باشد. ملاحظه می‌نمایید که موضوع محوری تفسیر، ایمان است، در حالی که به نظر می‌رسد موضوع محوری آیه، رجاء باشد نه ایمان. اگر هم آیه در صدد برقراری نسبت بین رجاء و ایمان باشد، این نسبت‌یابی را با هدف برجسته‌سازی رجاء صورت داده است؛ اما آنچه در این تفسیر برجسته شده، ایمان است نه رجاء، و رجاء تنها به عنوان پیامد طبیعی ایمان بازنمایی شده و تا حد یک امر حاشیه‌ای و متفرع بر ایمان تقلیل یافته است. مفسر اشاره می‌کند که مشکلی نیست که رجاء را کنایه از عدم ایمان بدانیم، اما به تبیین سازوکار ارتباطی بین این دو و مشخص نمودن مختصات رجاء در جغرافیای ایمان نمی‌پردازد تا در پرتو آن بتواند آخرت‌گروی مبتنی بر امیدواری را که به زعم نگارندگان، جزء هدف اصلی نزول آیه است، منتقل نماید.

۲-۲-۴. «رجاء» زمینه‌ساز «تصدیق منطقی» (باور)

با استناد به آن دست از دیدگاه‌ها در مورد رابطهٔ اراده (میل، خواست) و باور که

تکوین باورها را متأخر و متأثر از اراده می‌داند، می‌توان این فرضیه را نیز مطرح کرد که گوینده می‌خواسته با تحریک عواطف و حس امیدورزی در نهایت منجر به ایجاد اعتقاد و باور به معاد گردد. در این دست دیدگاه‌ها، تأکید بر آن است که عوامل دیگری هم هستند که ما را مستعد باور آوردن به واقعیت یک چیز می‌کنند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، حیات عاطفی ماست. بیشترین افراد گرایش شدیدی دارند به اینکه واقعیت داشتن یک چیز، رویداد یا فکر را در صورتی که عواطفشان را برانگیزد یا آنان را به عمل وادارد، باور کنند (شهاب، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۴، به نقل از: ویلیام جیمز^۱). آنچه این جریان فکری بر آن تأکید می‌کند، این است که عقل در انسان، تنها عنصر تعیین‌گر نیست و امیال و خواسته‌های انسان در شکل‌گیری باورهای او نقش تعیین‌کننده‌تری نسبت به ادله و شواهد دارند (موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۸۵، به نقل از: غلامحسین ابراهیمی دینانی)؛ یعنی فرایند کسب معرفت، در تمامی مراحل آن، متأثر از جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان است (همان: ۱۸۶، به نقل از: پورسینا). در واقع باورآوری به معنای قبول و تصدیق یک مقوله از کارکردهای اراده دانسته شده است (پورسینا، ۱۳۸۶: ۹)؛ مثلاً در این جریان فکری^۲ قدم اول برای روی‌آوری فرد به یک کار علمی، «میل» قلمداد شده است؛ یعنی تحقیق، «میلی» برای یافتن، و «معرفت» مولودی که به دنبال «میل» و «خواسته» ما پدید می‌آید، دانسته شده است (همان). در این دیدگاه از میان هشت عاملی که آن‌ها را در فرایند تکوین باور مؤثر می‌دانند، تنها یکی را به «استدلال» اختصاص می‌دهند و هفت عامل دیگر را عواملی غیر معرفتی شامل بیم و امید، عشق و نفرت، منفعت شخصی، منفعت گروهی و القانات دوران کودکی می‌دانند (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر آنچه بتواند در حوزه امیدها و عشق‌های ما وارد شود یا پاسخی به این نیازها بدهد، می‌تواند فرایند باورآوری ما را تسریع و تسهیل نماید. این ارتباط بین عاطفه و باور می‌تواند تا اندازه‌ای تنگاتنگ باشد که «عده‌ای آن را مؤلفه‌ای از باور دانسته یا بر آن‌اند که آن ارتباط علی‌بی‌واسطه‌ای با باور دارد» (همان: ۲۰۵، به نقل از: زاگزبسکی). این تأثیرگذاری ساحات عاطفی بر باورآوری، از همان مرحله

۱. ویلیام جیمز فیلسوف معروف آمریکایی است.

۲. از جمله پیشروان این جریان فکری، آگوستین است که نقل قول‌های پورسینا برگرفته از دیدگاه‌های اوست.

نخست شروع فرایند باورمندی خود را نشان می‌دهد؛ چرا که به «التفات» ما نیز جهت می‌دهد:

«تا نفس به موضوع معرفت التفات نوزد، آن موضوع در حوزه آگاهی نفس وارد نمی‌شود. پس التفات شخص باید به موضوعات مناسب هر سطح روی کند. این معطوف شدن نگاه نفس با تلاش ارادی به انجام می‌رسد. من می‌بینم یا می‌شنوم؛ زیرا می‌خواهم چنین کنم» (همان: ۲۵۶، در تشریح دیدگاه آگوستین قدیس).

در واقع «قرائن و شواهد» هرچند شرط لازم برای باورآوری هستند، اما شرط کافی نیستند؛ چرا که در قدم اول باید «توجه» ما به این قرائن و شواهد جلب گردد:

«پویمن معتقد است که صرف وجود قرائن در کسب باور کفایت نمی‌کند، بلکه توجه و التفات هر فرد به قرائن نقش اساسی دارد؛ زیرا توجه به قرائن مقوله‌ای است که معمولاً در اختیار انسان است و ممکن است افراد مختلف با قرینه‌ای واحد مواجه شوند، ولی تنها برخی از افراد به این قرائن توجه کنند یا ممکن است یک فرد با قرائن مختلفی مواجه شود، اما تنها تعدادی از این قرائن توجه او را جلب نمایند؛ یعنی هم افراد نسبت به قرینه واحد واکنش‌های متفاوت نشان می‌دهند و هم توجه یک فرد نسبت به قرائن متعدد، متفاوت است. بر همین اساس، پویمن افراد را از نظر التفات و توجه به قرائن و ادله به دو دسته «باتوجه» یا «بادقت» و «بی‌اعتنا» یا «بی‌دقت» تقسیم کرده، نتیجه می‌گیرد که صرف وجود دلایل و قرائن برای شکل‌گیری باور نسبت به یک گزاره یا انکار آن کافی نیست و التفات و توجه فرد به قرائن و شواهد در شکل‌گیری باور مؤثر است» (بیات و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۰).

بنابراین ابعاد عاطفی - ارادی وجود آدمی در کل مسیر تکوین باور دخالت دارند؛ چه در مرحله مقدماتی آن، که منجر به ایجاد توجه و التفات به موضوع می‌گردند و چه در مرحله میانی و نهایی فرایند، که دستیابی به باور را تسهیل و تسریع می‌کنند.

«اگر انسان همهٔ ساحت‌های وجودی‌اش را درگیر کند، بخواهد و عاشق باشد که بشناسد، آن خواست و آن عاطفه در به کارگیری همهٔ قوای شناختی او کمک خواهند کرد؛ یعنی دقت وی را افزایش خواهند داد، حواس او را تیزتر خواهند کرد و خلاصه به روشنی، حرکت او را در مسیر شناخت، سرعت و قوت خواهند بخشید» (همان: ۲۵۲).

بر همین اساس، توجه به تأثیر بعد عاطفی و ارادی وجود آدمی در کسب معرفت به خصوص در حوزه الهیات، اهمیت ویژه‌ای خواهد داشت؛ چرا که:

«در این حوزه، باور به گزاره‌های مورد نظر کاملاً با حیث اخلاقی شخص (احساس‌ها و خواسته‌هایش) درگیر است» (پورسینا، ۱۳۸۵: ۲۶۷).

یعنی:

«در این حوزه، آدمی نمی‌تواند امید به کشف حقیقت داشته باشد، در حالی که تمایلات و خواسته‌هایش از درون با پذیرش باورهای مربوطه مخالفت می‌ورزد» (همان: ۲۵۲).

در واقع، رد یا قبول گزاره‌های این حوزه به نحو چشمگیری مبتنی بر شخصیت اخلاقی فرد می‌باشد که در علاقه‌ها، عشق‌ها، نیازها، امیال، گرایش‌ها، آرزوها، مقاصد و خواسته‌هایش منعکس است (همان: ۲۶۷).

هنگام مواجهه با قرائن و شواهدی که به نفع حقایق دینی ارائه می‌شود، آنچه آدمی را در مسیر درک «قوت این شواهد» یاری می‌رساند، احساس قلبی فرد است:

«دریافت قوت شواهدی که به سود حقایق دینی اقامه می‌شوند، کاملاً به احساس قلبی انسان مربوط می‌شود؛ زیرا این حس روحانی قلب است که زیبایی تقدس و حاق خیرخواهی را که بسیاری از حقایق دینی بر آن‌ها ابتننا دارند، ادراک می‌کند و خود این درک نیز به کار عقل در اثبات حقانیت آن گزاره‌ها سود می‌رساند» (همان: ۲۵۴).

بنابراین با توجه به اینکه فرایند باورآوری، از مسیر گرایش‌های عاطفی و ارادی انسان عبور می‌کند، در آیه مورد نظر نیز هموارسازی مسیر که با ایجاد انگیزش‌های عاطفی ارادی میسر می‌شده، در اولویت قرار گرفته است. به دیگر سخن، چون آدمی به طور ناخودآگاه از پنجره جهازات عاطفی و ارادی خود به قرائن و شواهد می‌نگرد و به تحلیل و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد، گوینده می‌خواسته با پاکسازی این پنجره، او را در مسیری که به تکوین باور به معاد می‌انجامد، قرار دهد. در واقع استفاده از واژه امید، و تشکیل یک محور هم‌نشینی بین آن با رضایت و اطمینان می‌تواند در راستای وارد ساختن مخاطب به فرایند باورآوری قلمداد گردد؛ زیرا برای ورود به مرحله مقدماتی باورمندی، لازم است که توجه و التفات شنونده به موضوع سخن جلب گردد و این مهم نیز جز با رخنه در ابعاد

ارادی عاطفی مخاطب و درگیر نمودن ساحات غیر عقیدتی او میسر نخواهد شد. حال که هنگام نضح یک عقیده، ساحات غیر عقیدتی وجود آدمی شروع به فعالیت می‌کنند و در عقیده‌مندی او نقشی تأثیرگذار ایفا می‌نمایند، دیگر شروع بحث از منظری غیر عقیدتی نمی‌تواند به کلی با هدف‌گذاری گوینده برای طرح یک بحث عقیدتی نامربوط باشد؛ یعنی اگر با این فرضیه به تحلیل محتوای آیه پردازیم که وقتی انسان در معرض یک اندیشه قرار می‌گیرد، کل فرایند تکوین باور در او از التفات تا ارزیابی شواهد و غیره که مسیر استدلالی او را شکل می‌دهند، از تأثیر ساحات غیر عقیدتی او برکنار نمی‌مانند، می‌توان احتمال داد که حتی در این آیه که در آن نمایی امیدبخش و قابل اعتماد از حیات پس از مرگ ترسیم گردیده که ظاهراً به کار باورمندی نمی‌آید، گوینده با رویکردی معرفت‌بخش در پی کمک به مخاطب برای یافتن اعتقادی راسخ به معاد است. برخی مفسران نیز آیه را مربوط به منکران معاد می‌دانند و عباراتی چون: «المنکرون لیوم الجزاء»، «إنکار البعث»، «نسیان الآخرة»، «إنکار اللقاء» و «نسیان یوم الحساب» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۰)، بالاترین بسامد را در تبیین آن‌ها از آیه دارد. برخی نیز در تبیین علی عبارت «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» به موضوع انکار بعث: «لإنکارهم إعادتنا إياهم فی یوم الجزاء لنجزیهم وفق ما عملوا...» (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۳۲۶/۱) اشاره می‌کنند. البته تفسیری چون علامه، هنگامی که ذیل آیه به عباراتی چون منکران روز جزا اشاره می‌کند، نمی‌خواهد دلالت رجاء بر تصدیق یا اعتقاد را به عنوان دلالت وضعی یا مطابقی تأیید نماید؛ یعنی قطعاً متوجه این نکته بدیهی بوده که رجاء با تصدیق هم‌معنا نیست. در واقع ایشان در راستای تبیین و تشریح کل آیه است که عبارت «المنکرون یوم الجزاء» را مطرح می‌کند و بین رجاء و باور یا رجاء و اعتقاد ارتباطی می‌دیده که منکران را مصداق ناامیدان دانسته است. شاید از نظر ایشان، رجاء به عنوان یکی از صفات انسان‌های معتقد یا مؤمن مدنظر بوده و آیه در شرح حال غیر معتقدان یا غیر مؤمنان، به یکی از ویژگی‌های روحی آن‌ها اشاره نموده باشد. شاید بین رجاء و ایمان، رابطه‌ای از نوع دلالت التزامی، حال یا بین و یا غیر بین دیده شده یا بین رجاء با اعتقاد و تصدیق نیز به هر حال رابطه‌ای مفروض شده که مفسران این گروه، مبحث منکران را ذیل آیه‌ای که در آن لفظ رجاء مندرج است، مطرح نموده‌اند. اما مشکل تفاسیری از این دست،

آن است که اولاً وقتی بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به چگونگی و نحوه ارتباط بین عدم رجاء و انکار، بلافاصله مبحث منکران را پیش می‌کشند، آنچه ابتدائاً به ذهن متبادر می‌گردد، آن است که مفسر بین رجاء و تصدیق، هم‌معنایی یا دلالت مطابقی دیده که مستقیماً وارد بحث منکران گردیده است؛ یعنی ناامیدان را همان ناباوران دانسته، به این اعتبار که رجاء از منظر او، دلالت لفظی مطابقی بر تصدیق داشته است. ثانیاً این استفاده بدون مقدمه از واژه انکار و عدم اشاره به نحوه رابطه آن با عدم رجاء - با این فرض که چنین ارتباطی مفروض مفسر بوده - چنان که پیش از این بدان اشاره شد، بار عاطفی مترتب بر الفاظ خود آیه را می‌شکند و فلسفه کاربرد واژگان گرایشی و انگیزشی مذکور در آیه را مکتوم باقی می‌گذارد؛ یعنی این نوع تفاسیر، سعی گوینده در راستای استفاده از ظرفیت انگیزشی کلماتی چون امید، رضایت و اطمینان را در تصویرسازی امیدآفرین از معاد بی‌ثمر می‌گذارد.

۴-۳. خوانش آیه مبتنی بر قرینه «همنشینی»

صرف نظر از اینکه خوانش‌های تفسیری پیش گفته، به دلیل عدم تبیین سازوکار ارتباطی بین رجاء و انکار تا چه حد قابل پذیرش باشند، به زعم نگارندگان مشکل اصلی این دست قرائت‌ها، عدم نمودار ساختن لحن تشویقی و ترغیبی آیه است؛ نکته‌ای که به نظر می‌رسد رویکرد غالب در این آیه قرآنی باشد. در واقع اگر هم منکران مورد خطاب قرار داشته باشند، نکته مهم این است که گوینده اساساً نمی‌خواهد انکار آنان را به رخ بکشد و با کاربرد این لفظ در شرح حال آنان، رویکرد انگیزشی کلام را با آمیخته نمودن به لحنی انذاری، آموزشی، نصیحتی یا تنبیهی کم‌رنگ نماید؛ در غیر این صورت دلیلی نداشت که در چنین کلام و ترسیم محور همنشینی، تا این حد خود را مقید به استفاده از واژگان عاطفی نماید و سخن را با واژگان اطمینان و رضایت صورتبندی نماید! یعنی حتی اگر بگوییم که منکران مدنظر آیه‌اند و آیه در صدد تبیین مشکل منکران معاد بوده، باز هم این تفاسیر به دلیل عدم توجه به ساختار بیانی آیه، از انتقال مراد گوینده به نحو اتم و اکمل عاجزند؛ چرا که قادر نیستند تلاش گوینده برای تعاملی انگیزشی - عاطفی با مخاطب را منعکس نمایند.

تفاسیری که با عباراتی چون «لا یعتقدون» و یا «المنکرون» به معنایابی آیه مبادرت نموده‌اند، چون قادر نیستند انرژی بخشی و حرکت آفرینی موجود در لفظ آیه را منتقل نمایند، لحن انگیزشی و امیدبخش کلام را که از محور همنشینی آن به دست می‌آید، مکتوم می‌گذارند. این گونه خوانش‌ها به جای آنکه رویکرد امیدبخش گوینده در پیام‌رسانی را به مخاطب منتقل نماید، رویکرد توییخی - تنبیهی را در ساختار زبانی آیه برجسته می‌سازد که هرچند نمی‌توان گفت که اتخاذ چنین رویکردی همیشه نابه‌جاست، اما در این آیه به خصوص که به نظر، گوینده قصد نداشته سخن خود را با چنین لحنی منتقل نماید، برجسته‌سازی آن با مراد گوینده ناسازگار می‌نماید. در واقع استناد به قرینه همنشینی یعنی باهم‌آیی رجاء با دو کلیدواژه «رضایت» و «اطمینان» روشن می‌کند که امید از منظر مقوله‌ای رضایت‌بخش و اطمینان‌آور مدنظر گوینده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که گوینده در صدد ترسیم نمایی انگیزه‌بخش و اعتمادآور از حیات اخروی است؛ تصویری که به بازنمایی ظرفیت امیدآفرین معاد می‌انجامد.

شاید نکته دیگری که مزید بر علت شده تا لحن ترغیبی - تشویقی آیه در تفاسیر مشهود نباشد، استفاده مفسران از عبارات: «یوم البعث»، «یوم الحساب»، «یوم الجزاء» و سایر عبارات مشابه باشد که به هیچ وجه نمی‌توانند بار معنایی واژه «لقاءنا» را منتقل نمایند. وقتی گوینده در توصیف حیات اخروی، از آن به عنوان روز دیدار و وصال یاد می‌کند، یعنی قصد دارد تا مخاطب از زاویه‌ای به این روز بنگرد که تصویری فرح‌بخش از آن در ذهنش تداعی گردد؛ اما اشاره به حسابرسی و جزادهی هرچند یکی از کارکردهای معاد است، استفاده از آن در این آیه با توجه به اینکه نمی‌تواند تصویری مشابه لقاءنا در ذهن متبادر نماید، نابه‌جا می‌نماید. به عبارت دیگر، در حالی که دقت در الفاظ خود آیه، رویکرد ترغیبی گوینده را نشان می‌دهد، خوانش مفسران از آن به دلیل عدم معادل‌سازی‌های مناسب، رنگ و بویی تنبیهی یافته، یا اگر هم نخواهیم بگوییم که دارای چنین رویکردی است، می‌توان گفت که رویکرد ترغیبی و انگیزشی در آن، چنان که باید مشهود نیست. به عبارات علامه ذیل آیه توجه نمایید:

«فقد تبین أن إنكار اللقاء ونسيان يوم الحساب يوجب رضی الإنسان بالحياة الدنيا...
وتبين أيضاً أن الاعتقاد بالمعاد أحد الأصول التي يتقوم بها الدين إذ بسقوطه يسقط

الأمر والنهي والوعد والوعيد والنبوة والوحي وهو بطلان الدين الإلهي من رأس...»
(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱۰).

در این تفسیر، به معاد از دریچه یک اصل اعتقادی که باور بدان لازم است، نگریده شده و بیش از آنکه امیدمحوری معادنگر یا معادگرایی امیدمحور در آن نمود یافته باشد، این معادباوری اصل محور (اصل اعتقادی مراد است) است که در آن برجسته گردیده است. در واقع فارغ از اینکه در این تفسیر، نحوه دلالت رجاء بر اعتقاد مشخص نشده و سازوکار ارتباطی بین این دو مقوله ناهمگون تبیین نگردیده است، از لحن ترغیبی و انگیزشی آیه نیز در آن اثری نیست. از این رو در مواجهه با این برداشت تفسیری، ذهن خواننده به این نکته کلیدی معطوف نمی‌گردد که معاد مرحله‌ای در زندگی آدمی است که به دلیل قابلیت امیدآفرینی اش می‌توان بدان دل سپرد و تکیه کرد.

در واقع به نظر می‌رسد که آیه نمی‌خواهد منکران یا ناباوران یا ناامیدان از معاد را سرزنش نماید و به توییح آن‌ها پردازد، بلکه در صدد تبیین چرایی بروز چنین واکنشی است؛ چه خوانشمان از آیه این باشد که گوینده در صدد است تا کسانی را که نسبت به معاد عالم‌اند، از این علم بی‌عمل عبور دهد و با تزریق امید، آن‌ها را به سرسپردگی و دلبستگی به معاد رهنمون گردد و چه برداشتمان این باشد که گوینده می‌خواهد با تحریک ابعاد عاطفی و ارادی بی‌توجهان نسبت به معاد، در نهایت بذر باوری عمیق را در آن‌ها بنشانند. در هر دو صورت باید به این نکته توجه ویژه داشت که با استناد به سه رویکرد مطرح در مباحث تربیتی شامل رویکرد بینشی، گرایشی و رفتاری (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۵)، آیه در این جهت‌گیری تربیتی خود که یک جهت‌گیری کلان قرآنی است، راهبردی ترغیبی و انگیزشی را برگزیده که هر قرائتی باید معطوف بدان صورت گیرد. مخلص کلام اینکه آیه، کلام خود را بر کلیدواژگان دل‌سپاری، اعتمادورزی و رضایت‌طلبی استوار می‌نماید؛ حال چه از این لحن، دل‌سپاری بعد از آگاهی و چه آگاهی برخاسته از دل‌سپاری را مدنظر داشته باشد، در اینکه لحن آیه لحنی تشویقی است، تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

برداشت‌های تفسیری مترتب بر معادل بودن رجاء با تصدیق، با استناد به دو سازوکار ارتباطی تعریف‌شده بین امید و باور، به دو صورت قابل ترمیم و اصلاح می‌باشد:

نخست اینکه رجاء چون موجب دل‌سپاری و سرسپردگی می‌گردد، یکی از سازه‌های مقولهٔ تصدیق، البته از نوع ایمانی آن می‌باشد و بدین ترتیب از آنجا که رجاء موجب و موجب ایمان به منزلهٔ رویکردی مترتب بر دو مؤلفهٔ شناخت و میل است، می‌توان رجاء را بر ایمان تطبیق نمود. پس به دلیل همراهی و قرابتی که بین این دو مقوله وجود دارد، به شکلی که رجاء را می‌توان از لوازم ایمان برشمرد، حمل رجاء بر ایمان از باب استعمال لازم و ارادهٔ ملزوم موجه می‌گردد که نوعی استعمال مجازی است که می‌توان آن را از باب دلالت التزامی^۱ رجاء بر ایمان دانست. این معادله بر اساس سازوکار ارتباطی دوم بدین نحو قابل تبیین است که: چون در فرایند باورآوری به یک مقوله، قوای عاطفی ارادی دخالت می‌کنند و تا این قوا تحریک نگردند و مداخله نمایند، اساساً باوری شکل نمی‌گیرد، رجاء بسترساز تبلور باور است؛ از این رو رجاء می‌تواند بر باور از باب همان دلالت التزامی قابل حمل باشد. اما به زعم نگارندگان، تلاش تکلف‌آمیز برای اینکه حمل رجاء بر مدلول غیر موضوع‌له آن موجه گردد، ما را از مراد گوینده دور می‌کند؛ چرا که خود رجاء و نسبتی که می‌تواند با حیات اخروی برقرار نماید، مطمح نظر گوینده است. در واقع خوانش‌های تفسیری مبتنی بر نگاه آموزه‌ای و اعتقادی به معاد که در آن‌ها حیات اخروی به عنوان یک اصل دینی که باید بدان معتقد بود، نمودار می‌شود، چون از عهدهٔ نمایاندن نسبت میان امید و آخرت‌گرایی (نه آخرت‌باوری) برنیامده‌اند، قادر نیستند که اثربخشی مورد نظر گوینده را منتقل نمایند. رجوع به چنین رهیافت‌هایی، بیش از آنکه نسبت بین امید و آخرت‌گرایی را برجسته نمایند، به دلیل

۱. در دلالت مطابقی، لفظ بر کل معنای موضوع‌له خود دلالت و در واقع با آن مطابقت می‌نماید؛ مانند دلالت لفظ کتاب بر کل آن، شامل جلد، اوراق و... در دلالت تضمینی، لفظ بر بخشی از معنای موضوع‌له خود دلالت می‌کند؛ مانند دلالت لفظ کتاب بر جلد آن. در دلالت التزامی بر خلاف دو دلالت پیشین که لفظ بر معنایی دلالت داشت که در دامنه معنایی لفظ تعریف شده بود، لفظ بر معنایی خارج از موضوع‌له خود دلالت می‌کند؛ مانند دلالت لفظ دوات بر قلم. برای مثال، وقتی که شخصی از ما دوات می‌خواهد، هرچند در خواسته خود تصریحی بر آوردن قلم نمی‌کند، اما چون برای تحقق امر نوشتن، ذهن ما بین دوات و قلم تلازم برقرار می‌کند، دوات و قلم را با هم به شخص می‌دهیم (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۰: ۳۲). نکته مهم این است که در دلالت التزامی باید بین لفظ و لازم معنایش، تلازمی ذهنی و واضح وجود داشته باشد. البته برای این ملازمه واضح، دو حالت بین و غیر بین تعریف شده است (ر.ک: همان: ۳۳).

اینکه از مدلول‌های غیر موضوع‌له رجاء استفاده کرده‌اند، ذهن مخاطب را به جای توجه به نسبت میان رجاء و آخرت و ظرفیت امیدآفرین معاد، بیشتر به چگونگی نسبت میان رجاء و این مدلول‌ها معطوف می‌کنند و دقیقاً به همین دلیل، او را از دریافت پیام اصلی مندرج در متن آیه منصرف می‌نمایند. به زعم نگارندگان، بدون نظرداشتن به هرگونه ربط و نسبتی که رجاء می‌تواند با ایمان، تصدیق یا باور داشته باشد یا حتی نداشته باشد، این خود رجاء است که به عنوان یک مفهوم مستقل، آیه در صدد نسبت‌سنجی آن با معاد است و سعی دارد تا با تبیین این نسبت، مخاطب را متوجه ظرفیت امیدآفرین معاد نماید.

نتیجه‌گیری

عده‌ای از مفسران، رجاء را با تصدیق معادل دانسته و برخی نیز ذیل آیه به عباراتی چون منکران بعث، غیر معتقدان به آخرت یا غیر مؤمنان به معاد اشاره نموده‌اند که در این صورت باید ملتزم گردیم که آیه با تشریح وضعیت غیر معتقدان یا منکران معاد، در صدد نکوهش ناباوری به این مقوله و تمجید از باورمندی بدان می‌باشد. به دیگر سخن، آیه با بیان عاقبت منکران، می‌خواهد مخاطبان غیر معتقد خود را به سمت باورمندی سوق دهد. اگر در ارائه‌ی تقریرهای فوق از برداشت این گروه از مفسران، به خطا نرفته باشیم و لوازم منطقی سخن آنان را به درستی تبیین نموده باشیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این نحو از برداشت‌های تفسیری با گزینش و چینش واژگانی آیه منطبق نمی‌گردد؛ زیرا آیه از کلماتی برای بیان مراد خود استفاده کرده که همگی مختص اثرگذاری بر بعد عاطفی - ارادی وجود آدمی‌اند؛ بُعدی که با بعد شناختاری که محصول آن ایجاد باورمندی است، متفاوت است. در واقع از آنجا که باورمندی از جمله کارکردهای ساحت شناختاری وجود آدمی است و آیه از الفاظی استفاده کرده که مختص اثرگذاری بر ساحت غیر عقیدتی یا همان ساحت عاطفی - ارادی است، شاید بتوان نتیجه گرفت که آیه در پی ایجاد باور نیست و به همین دلیل روی سخنش می‌تواند نه با منکران که اتفاقاً با معتقدان بوده باشد؛ یعنی گوینده می‌خواسته معتقدان را از مرحله باور صرف و توخالی عبور دهد و به سمت گرایش سوق دهد که در نهایت

منتج به بروز رفتار متناسب با عقیده می‌گردد. البته در ادامه به این نکته اشاره کردیم که با استناد به آن دست از دیدگاه‌هایی که شناخت را امری پسینی دانسته و آن را مبتنی بر اراده و میل می‌دانند، این فرضیه نیز قابل طرح خواهد بود که آیه با تحریک قوای عاطفی و ارادی آدمی که در ورود انسان به فرایند باورآوری ایفای نقش می‌کنند، می‌تواند اساساً در صدد ایجاد باور نیز بوده باشد؛ یعنی چون باورآوری اساساً فرایندی است که با فعالیت قوای ارادی - عاطفی آغاز می‌گردد، آیه را می‌توان در راستای باورمند نمودن مخاطب نیز ارزیابی نمود. اما چه نزول آیه را در راستای باورسازی باور به وسیلهٔ رساندن آن به مرحلهٔ گرایش و کنش بدانیم و چه نزول آن را نه در راستای تعمیق بل اساساً ایجاد باور ارزیابی نماییم، نکتهٔ مهم این است که ابزاری که آیه برای رسیدن به هدف خود - چه آن را ایجاد و چه تعمیق باور بدانیم - بدان متوسل می‌شود، امیدآفرینی و انگیزه‌بخشی است. به دیگر سخن، اگر در فحوای آیه امیدورزی به آخرت یا نشان دادن قابلیت حیات اخروی برای امیدورزی مدنظر باشد، حال چه این امیدورزی را به عنوان نردبامی تلقی نماییم که آدمی می‌تواند با گام نهادن بر آن از دانستن به سرسپردن، از بینش به گرایش یا از علم به عمل صعود نماید و چه این امیدورزی را ریلی تصور نماییم که قرار است حرکت آدمی در فرایند باور را تسریع و تسهیل نماید، یعنی چه کارکرد نردبامی برای این امیدورزی قائل گردیم و چه کارکرد ریلی، مهم این است که نقطهٔ عزیمت آیه از آن شروع می‌شود و آیه بدان نگاه راهبردی داشته و دقیقاً به همین دلیل، کلام لحنی ترغیبی - انگیزشی یافته است. در واقع اگر این آموزهٔ قرآنی را کلاس درسی تصور نماییم - چه قائل باشیم روی سخن با شاگردانی دارد که مرحلهٔ مقدماتی «علم» را سپری کرده‌اند و می‌خواهد آنان را از این مرحله عبور دهد و به مرحلهٔ ایمان یا همان علم ممزوج با سرسپردگی برساند و چه قائل باشیم شاگردان این کلاس تازه قرار است به مرحلهٔ مقدماتی آگاهی و معرفت پا بگذارند، نکته کلیدی این است که آموزگار در هر دوی این کلاس‌ها، از یک وسیلهٔ کمک آموزشی که همان امیدورزی است، استفاده می‌کند و از این رو هر خوانشی از آیه که نتواند توجه مخاطب را به چنین نکته‌ای جلب نماید، نتوانسته پیام مندرج در آن را به درستی منتقل نماید.

کتاب‌شناسی

۱. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسیر ابی‌السعود المسمی ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م. (نرم‌افزار نور، نسخه ۳/۵)
۲. اسکویلی، آنتونی، «امید و معنویت در عصر اضطراب»، ترجمه زهرا پروان، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، سال یازدهم، شماره ۱۱، وبگاه مجله، اسفند ۱۳۹۵ ش.
۳. بدخشان، نعمت‌الله، «تبیین و بررسی حقیقت ایمان، ویژگی‌ها و پیامدهای آن در تفسیر المیزان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۴. بطحانی گلپایگانی، سیدحسن، «حکمت معاد در المیزان»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و سوم، شماره ۲۰۴، آذر ۱۳۹۳ ش.
۵. بهشتی، سعید، مجید خاری آرانی، و زهرا علی‌اکبرزاده آرانی، «معنا و مؤلفه‌های امیدواری در متون اسلامی و روان‌شناسی مثبت‌گرا»، *دوماهنامه دانش‌ور رفتار*، سال هفدهم، شماره ۴۵، اسفند ۱۳۸۹ ش.
۶. بیات، محمدرضا، و مهدی طهماسبی، «ارزیابی نظریه لوئیس پویمن درباره اخلاق باور»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، سال پانزدهم، شماره ۴۵، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۷. پرچم، اعظم، مریم فاتحی‌زاده، و زهرا محققیان، «ابعاد سه‌گانه نظریه امید اسنایدر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم»، *دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۸. یورسینا، زهرا (میترا)، «آموزه "ایمان می‌آورم تا بفهمم"؛ تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دانشگاه قم، سال نهم، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۹. همو، *تأثیرگناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. جلالی، حسین، «درآمدی بر بحث بینش، گرایش، کنش و آثار متقابل آن‌ها»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۵۰، بهمن ۱۳۸۰ ش.
۱۱. زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمدمرتضی بن محمد حسینی واسطی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. حقانی، ابوالحسن، «رابطه عاطفه با ایمان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال چهارم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۳. خاری آرانی، مجید، اکبر رهنما، و زهرا علی‌اکبرزاده آرانی، «بررسی مفهوم امید در قرآن و روایات و نقش آن در تربیت انسان»، *مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی*، سال هفتم، شماره ۳ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۱۴. خرمی، مرتضی، معصومه بابائی قاسم‌خیلی، «شیوه‌های حسابرسی در قیامت از منظر قرآن»، *مجله فروغ وحدت*، سال هفتم، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۵. خوش‌صحت، مرتضی، «معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۶. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، و محمدرضا بلانین، «تحلیلی بر جاودانگی عذاب اخروی از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با آیات و روایات»، *مجله الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۷. زاهدی‌فر، سیفعلی، «بررسی تناسب معنایی آیات ۱۶-۱۹ قیامت»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۶ ش.

۱۸. سیدی، سیدحسین، و زهرا حامدی شیروان، «تحلیل گفتمان آیات مربوط به قیامت در دو جزء آخر قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۳ (پیاپی ۷۱)، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۱۹. شریفی، عنایت‌الله، محمدحسین خوانین‌زاده، و علیرضا انصاری‌منش، «معاد جسمانی در قرآن و عهدین»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ششم، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۰. شهاب، محمدهادی، «کشش‌های عاطفی و عقلانیت ایمان و باور دینی از دیدگاه ویلیام جیمز»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، زمستان ۱۳۸۷ ش.
۲۱. شیخ علوان، نعمت‌الله بن محمود نخجوانی، التفسیر الصوفی الكامل للقرآن الکریم، المسمی الفوتوح الالهية و المفاتيح الغيبية، الموضحة للكلمة القرآنية و الحكم الفرقانية، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۴. همو، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. عبدی، صلاح‌الدین، و مریم دریانورد، «تحلیل ساختاری داستان "وجه القمر" زکریا نامر (با تکیه بر دو محور همنشینی و جان‌نشینی)»، جستارهای زبانی، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۲۶. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، الفروق فی اللغة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۷. علمی، قربان، و حامد نظربور نجف‌آبادی، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی»، فصلنامه الهیات تطبیقی، سال پنجم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۲۸. علمی، قربان، و مجید نائمی، «مقایسه "رجاء" در قرآن و مزامیر»، فصلنامه سراج منیر، دانشگاه علامه طباطبایی، سال هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. غلام‌پور، علیرضا، و عبدالرحیم خلف‌مراد، «کیفیت توزین اعمال در قیامت در منابع تفسیری فریقین بر اساس آیه ۴۷ انبیاء»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۱. قاسمی، علی‌محمد، «پیامدهای انکار معاد در قرآن»، ماهنامه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۲، خرداد ۱۳۹۵ ش. (الف)
۳۲. همو، «تردیدناپذیر بودن معاد از نظر قرآن»، ماهنامه معرفت، سال بیست و پنجم، شماره ۲۲۵، شهریور ۱۳۹۵ ش. (ب)
۳۳. قائمی‌نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۳۴. کشاورز، سوسن، و محسن زهری، «ماهیت، اهداف، اصول و روش‌های معادباوری در تربیت اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال نهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۳۵. گلی ملک‌آبادی، فاطمه، محمد خاقانی، و رضا شکرانی، «معناشناسی "تین" در قرآن بر اساس روابط جان‌نشینی و همنشینی»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۸)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۳۶. لطفی، سیدمهدی، و سمانه میرسیدی، «معناشناسی واژه "کتاب" در قرآن بر پایه روابط همنشینی»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال چهارم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۴ ش.

۳۷. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، *دایرةالمعارف قرآن کریم*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چاپ دوم، تهران، مدرسه، ۱۳۹۱ ش.
۳۹. مظفر، محمدرضا، *منطق*، چاپ سوم، قم، دارالتفسیر، ۱۴۲۰ ق.
۴۰. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی، «اراده گرایی به مثابه مبنایی برای علم دینی در نظریه فرهنگستان علوم اسلامی»، *فصلنامه معرفت کلامی*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۴۱. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عده الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۲. میرشفیعی، سیدروح الله، «بررسی معاد جسمانی قرآنی - حدیثی از دیدگاه مکتب خراسان»، *نیم سال نامه حدیث و اندیشه*، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴۳. میرشمسی، زینب السادات، و محسن جوادی، «گزارش و ارزیابی نسبت عاطفه با شناخت از دیدگاه مارتا نوسبام»، *مجله فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهارم و پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۴۴. وفایی، عباسعلی و زهرا علی نوری، «تناسب هنری در دو محور همنشینی و جاننشینی شعر قیصر امین پور»، *پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی*، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۴۵. یزدی، عبدالله بن یحیی، *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.

بررسی و نقد آراء تفسیری پیرامون «آیات نهی از تعجیل در امر وحی»*

□ سیدروح‌اله دهقان باغی^۱

چکیده

در خصوص آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت و آیه ۱۱۴ سوره طه، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را از تعجیل در قرائت قرآن باز می‌دارند و در این پژوهش از آن‌ها به «آیات نهی از تعجیل در امر وحی» یاد می‌شود، تفاسیر متعددی از سوی مفسران شیعه و اهل سنت نقل شده است. با بررسی مهم‌ترین تفاسیر فریقین، در مجموع شش دیدگاه تفسیری برای آیات فوق به دست آمد که نخستین دیدگاه، مبتنی بر نهی از تعجیل در قرائت قرآن در هنگام دریافت وحی، میان مفسران شیعه و اهل سنت مشترک است و در تمام پانزده قرن پس از نزول مورد توجه بوده است. پنج دیدگاه دیگر، مورد اتفاق همه مفسران نبوده و در تمام سده‌های پیشین نیز مطرح نبوده است؛ چنان که برخی تنها به یک مذهب یا چند اثر تفسیری اختصاص دارند. هر یک از دیدگاه‌های فوق با اشکالات متعددی مواجه‌اند که پذیرش آن‌ها را با دشواری روبه‌رو می‌سازد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. استادیار مرکز تحقیقات توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت و گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی شیراز (dehqanbaghi@sums.ac.ir).

این پژوهش با جمع‌آوری کتابخانه‌ای داده‌ها و با توصیف و تحلیل تطبیقی آراء به همراه نقد عقلی، نقلی و تاریخی، ضمن پذیرش وقوع نزول دفعی قرآن بر اساس سوره قدر و دیگر آیات و روایات مرتبط، این نزول را اندکی پیش از نزول آیات نهی از تعجیل در سوره قیامت دانسته و با توجه به روایت امام صادق علیه السلام، «نهی از تعجیل» را به جهت تنبه و پیش از ارتکاب منهی عنه از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ناظر به عدم ابلاغ قرآن نازل شده در نزول دفعی می‌داند.

واژگان کلیدی: آیات نهی از تعجیل، نزول دفعی، وحی، علم حضوری، فراموشی وحی.

مقدمه

در ضمن آیاتی از سوره‌های مبارک قیامت و طه، خداوند متعال پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را از تعجیل در قرائت قرآن پیش از اتمام وحی آن باز داشته و از ایشان می‌خواهد که پس از دریافت تمام وحی و اتمام قرائت قرآن از جانب خداوند، اقدام به خواندن قرآن کند. آیات مورد اشاره عبارت‌اند از آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت و آیه ۱۱۴ سوره طه، که در این پژوهش از آن‌ها با عنوان «آیات نهی از تعجیل در امر وحی» و به اختصار «آیات نهی از تعجیل» یاد خواهد شد.

مفسران و دانشمندان علوم قرآنی در تفسیر این آیات، دو دیدگاه کلی مبتنی بر اعتقاد خویش در خصوص کیفیت نزول قرآن مطرح نموده‌اند. گروهی از دانشمندان با توجه به نزول تدریجی قرآن، علت تعجیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را اهتمام شدید ایشان بر امر به خاطر سپاری آیات دانسته و بر این باورند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به جهت خوف از فراموشی، در میانه فرایند نزول قرآن، اقدام به حفظ آیات می‌نموده است. آیات مورد اشاره نازل شد و آن حضرت را از این کار باز داشت (ر.ک: طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۰/۱۴۳).

گروه دیگر از عالمان، با پذیرش نزول دفعی قرآن در کنار نزول تدریجی، علت تعجیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قرائت قرآن را آگاهی پیشین از آیات در حال نزول تدریجی به واسطه نزول دفعی می‌دانند. ایشان معتقدند از آنجا که تمام قرآن به صورت یکجا در فرایند نزول دفعی در اختیار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفته بود، از این پس در فرایند نزول تدریجی با قرائت ابتدای آیات از سوی فرشته وحی، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با استفاده از آگاهی

خود ناشی از نزول دفعی، فرشته وحی را در قرائت آیات همراهی می‌کرد. «آیات نهي از تعجيل» ناظر به این واقعه نازل شد و حضرت را از این کار نهي نمود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۰/۱۴).

اقوال و تفاسیر دیگری نیز در تبیین آیات فوق در بیان دانشمندان آمده که برخی از آنها مستند به روایات یا شأن نزول‌های مختلف و برخی مبتنی بر فهم اجتهادی مفسر از آیات است که در ادامه خواهد آمد. علاوه بر آن در برخی تفاسیر، تقریرهای مختلفی از دیدگاه‌های پیشین آمده است. از آنجا که هر یک از آراء تفسیری مطرح درباره «آیات نهي از تعجيل»، با اشکالاتی مواجه است که پذیرش آن را با دشواری روبه‌رو می‌کند، مسئله اصلی این پژوهش، ارزیابی صحت و کارآمدی آراء تفسیری در خصوص «آیات نهي از تعجيل» است که بر همین اساس، ابتدا توصیف، بررسی و نقد دیدگاه‌های تفسیری درباره آیات مورد اشاره، از نظر خوانندگان محترم خواهد گذشت و در نهایت با تحلیلی نوین و با استناد به دلیل روایی، برداشت تفسیری جدیدی از آیات ارائه خواهد شد. جمع‌آوری داده‌ها در این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای از منابع مکتوب و نرم‌افزاری، و روش انجام پژوهش بر اساس توصیف و تحلیل داده‌ها و بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها به‌همراه تحلیل انتقادی عقلی، نقلی و تاریخی خواهد بود.

۱. تعجيل در قرائت به جهت شوق به قرآن یا خوف از نسيان

این دیدگاه در میان مفسران شیعه و اهل سنت و در طول تمام سده‌های پس از نزول قرآن مطرح بوده است. شرح این دیدگاه و آگاهی از تقریرهای مختلف آن همراه با نقد در ادامه خواهد آمد.

۱-۱. شرح دیدگاه تفسیری نخست

از «ابن عباس»، صحابی صغار رسول خدا ﷺ در تفسیر آیات: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت/ ۱۶-۱۹)،

۱. «زیانت را [در هنگام وحی] زود به حرکت در نیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی به خرج دهی * در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهد] ماست * پس چون آن را برخواندیم، [همان گونه] خواندن آن را دنبال کن * سپس توضیح آن [نیز] بر عهد ماست!».

چنین نقل شده است: در هنگام نزول قرآن، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خاطر حرص و علاقه‌ای که به حفظ و ضبط آیات داشت، زبان خود را برای قرائت آیات با عجله حرکت می‌داد، از ترس اینکه مبادا فراموش کند. پس خداوند او را از این تعجیل منع فرمود (طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۴۳/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۲۹).

همچنین از سعید بن جبیر تابعی در تفسیر آیات فوق چنین نقل شده است: در هنگام نزول، حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عجله می‌کرد و حفظ قرآن بر ایشان دشوار بود، پس زبان و لب‌های خود را قبل از فراغت جبرئیل از قرائت وحی حرکت می‌داد. سپس خداوند سبحان فرمود: «(زبان خود را حرکت مده و مجناب به وحی و یا به قرائت قرآن)؛ یعنی تعجیل در قرائت و فرا گرفتن قرآن مکن، چنان که در سوره طه فرمود: ﴿... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...﴾» (طه/۱۱۴؛ طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۴۳/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۲۹).

شیخ طوسی نیز در تفسیر آیات فوق با نقل کلام ابن عباس، سعید بن جبیر و ضحاک، علت تعجیل پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را علاقه شدید ایشان به [حفظ] آیات بیان نموده است (طوسی، بی‌تا: ۱۹۵/۱۰). پیش از شیخ طوسی نیز مقاتل بلخی از عالمان زیدی مذهب قرن دوم، همین دیدگاه را در تبیین آیات مورد اشاره بیان نموده است (بلخی، ۱۴۲۳: ۵۱۲/۴). امین‌الاسلام طبرسی نیز در مجمع‌البیان یکی از اقوال در خصوص آیات نهی از تعجیل را همین دیدگاه بیان نموده است (طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۴۳/۱۰).

صاحب تفسیر *روض الجنان* در بیان معنای آیات فوق با شیخ طوسی و طبرسی هم‌داستان است؛ جز اینکه در رخ دادن تعجیل تشکیک نموده، عدم وقوع آن را محتمل دانسته و بیان می‌کند: ممکن است پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل از ارتکاب تعجیل، از انجام آن نهی شده باشد و این آیات تنها در صدد پیشگیری از تعجیل ایشان نازل شده باشد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۵۳/۲۰). در تفسیر *منهج الصادقین* نیز همین احتمال بیان شده است (کاشانی، ۱۳۳۶: ۸۲/۱۰).

صاحب تفسیر *روان جاوید*، پس از اینکه گفتار ابن عباس را که پیش از این

۱. «شتاب به فرا گرفتن و یا خواندن قرآن پیش از آنکه وحی بر تو تمام شود، مکن».

گذشت، از قول تفسیر مجمع البیان نقل می‌کند، می‌نویسد:

«پس خدا او را از این عمل نهی فرمود، نه برای آنکه جائز نبوده، بلکه برای آنکه لازم نبوده است» (تفقی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳۱۱/۵).

وی لازم نبودن تعجیل را به جای جایز نبودن آن قرار داده و نهی الهی از تعجیل پیامبر صلی الله علیه و آله را به خاطر پرهیز از فعل لغو توصیف می‌کند. در حقیقت وی با این تعبیر، نقض احتمالی عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله را چاره می‌کند.

دیگر تفاسیر شیعی متقدم و متأخر نیز بر این وجه تفسیری، یعنی تعجیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قرائت قرآن به خاطر شوق به حفظ یا ترس از فراموشی آیات تأکید نموده‌اند؛ هرچند برخی از آن‌ها با تقریرهای متفاوت از این دیدگاه یاد کرده‌اند؛ مثلاً صاحب تفسیر عاملی پس از آنکه وجه نخست را از مجمع البیان نقل می‌کند، در احتمالی دیگر می‌نویسد:

«پیغمبر از ترس فراموش کردن قرآن، آن را زیاد تلاوت می‌فرمود. با این آیه آگاهی‌اش کردند که تو شتاب در خواندن قرآن مکن، که ما آن را فراهم می‌کنیم و آماده خواندن می‌نماییم» (عاملی، ۱۳۶۰: ۴۱۹/۸).

بر اساس این رأی، تعجیل پیامبر صلی الله علیه و آله در هنگام دریافت وحی از جبرئیل نبوده است؛ بلکه ظاهراً حضرت برای به خاطر سپردن آیات پس از اتمام وحی، مکرراً اقدام به تلاوت قرآن می‌فرمود؛ درست همان گونه که امروز حفاظ قرآن برای حفظ آیات، همه روزه حجم زیادی از آیات قرآن را تکرار می‌کنند. همین دیدگاه در قرن دوم در تفسیر منسوب به زید بن علی نیز منعکس است (حکیم، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۱).

حویزی علت تعجیل در نقل ابن عباس را علاوه بر احتمال نخست، یعنی خوف از فراموشی، حب و علاقه شدید رسول خدا صلی الله علیه و آله به قرآن و حرص ایشان بر دریافت آن می‌داند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۶۳/۵). بر این اساس، عجله کردن حضرت به جهت شوق وافر به یادگیری قرآن و نه الزاماً خوف از فراموشی آن بوده است. همین معنا را می‌توان از عبارات شیخ طوسی در تفسیر تبیان (طوسی، بی‌تا: ۱۹۵/۱۰) و ابوالفتوح رازی در روض الجنان نیز استفاده نمود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۵۳/۲۰).

از میان بیش از ۵۰ تفسیر شیعی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، بیش از ۳۵ تفسیر، که نام برخی از آن‌ها در سطور پیشین ذکر شد، بر این دیدگاه تفسیری صحه

گذاشته و علت عجله کردن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هنگام دریافت وحی را شدت علاقه و شوق ایشان به دریافت و حفظ آیات و یا ترس از فراموشی بخشی از وحی الهی معرفی نموده‌اند؛ هرچند تلقی وحی به لسان از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌تواند به جهت ثقیل بودن وحی نیز محتمل باشد. این تفاسیر از قرن دوم تا قرن پانزدهم هجری را پوشش می‌دهند. از این رو این دیدگاه با تقریرها و تعلیل‌های مختلف، همواره از ابتدای تدوین تفاسیر تا دوران معاصر، مورد پذیرش و اعتنای مفسران شیعی بوده است.

از میان بیش از ۵۰ تفسیر اهل سنت نیز که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت، همگی به اتفاق بر همین نظر تفسیری بوده و علت تعجیل را خوف از فراموشی آیات و یا شوق و علاقه به دریافت و حفظ قرآن دانسته‌اند. این تفاسیر نیز همانند تفاسیر شیعی از قرن دوم تا قرن پانزدهم را شامل می‌شوند و نشان می‌دهند که این دیدگاه در همه اعصار به عنوان دیدگاه غالب در میان مفسران اهل سنت رایج بوده است.

برای نمونه، فراء^۱ (۱۹۸۰: ۲۱۱/۳) در قرن دوم، هواری (۱۴۲۶: ۴۰۰/۴) در قرن سوم، ابن ابی‌زمینین (۱۴۲۴: ۴۶۸/۲)، سمرقندی (بی‌تا: ۵۲۲/۳) و ابن ابی‌حاتم رازی (۱۴۱۹: ۳۳۸۷/۱۰) در قرن چهارم، همگی علت تعجیل رسول خدا صلی الله علیه و آله را ترس از فراموشی آیات در هنگام دریافت وحی از جبرئیل دانسته‌اند.

نخستین بار در قرن چهارم، صاحب تفسیر جامع البیان در کنار دیدگاه فوق، احتمال کثرت تلاوت پیامبر صلی الله علیه و آله برای به خاطر سپردن آیات و عدم فراموشی آن‌ها را در غیر زمان دریافت وحی مطرح می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۲۹). همین دیدگاه از سوی ثعلبی نیشابوری در قرن پنجم نیز بیان شده است (۱۴۲۲: ۸۷/۱۰). اما در سایر تفاسیر قرن پنجم تا هشتم از آن ذکری به میان نیامده است. تنها پس از آن، ابن کثیر دمشقی در تفسیر القرآن العظیم (۱۴۱۹: ۲۸۷/۸)، سیوطی در الدر المنثور (۱۴۰۴: ۲۸۹/۶)، ملاحویش آل غازی در بیان المعانی (۱۳۸۲: ۲۴۲/۱) و ابن عاشور در التحرير والتنویر (بی‌تا: ۳۲۴/۲۹) به آن اشاره‌ای داشته‌اند.

۱. البته برخی «فراء» را شیعه می‌دانند؛ چنان که شیخ آقابزرگ تهرانی در الدررعیة الی تصانیف الشیعه، تفسیر او را در زمره مصنفات شیعه نقل کرده است (۱۴۰۸: ۲۹۸/۴)؛ لکن مشهور او را اهل سنت و معتزلی مذهب می‌دانند (امین، ۱۴۰۸: ۳۴۴/۲).

در این میان تنها صاحب تفسیر جامع البیان، از شدت علاقه و حبّ پیامبر ﷺ به قرآن در کنار خوف فراموشی به عنوان عامل تعجیل سخن به میان می‌آورد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۲۹). نظام‌الدین نیشابوری صاحب تفسیر غرائب القرآن نیز پس از اینکه علت تعجیل را خوف از نسیان معرفی می‌کند، آن را ترک اولی می‌داند و پس از آن می‌افزاید: شاید پیامبر اکرم در آغاز رسالت اذن تعجیل در تکرار آیات داشته و سپس از این کار نهی شده است و این آیه، ناسخ آن اذن اولیه بوده است. وی همچنین نحوه تعجیل حضرت در هنگام وحی را نخست در تکرار الفاظ آیات برای به خاطر سپاری و سپس در پرسش از تبیین مشکلات آیات از جبرئیل معرفی می‌کند (نظام‌الدین نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۰۲/۶).

دیگر بزرگان متقدم و متأخر تفسیر اهل سنت، از قبیل: بغوی (۱۴۲۰: ۱۸۴/۵)، فخرالدین رازی (۱۴۲۰: ۷۲۷/۳۰)، زمخشری (۱۴۰۷: ۶۶۲/۴)، قرطبی (۱۳۶۴: ۱۰۶/۲۰)، بیضاوی (۱۴۱۸: ۲۶۶/۵)، آلوسی بغدادی (۱۴۱۵: ۱۵۷/۱۵)، سید بن قطب (۱۴۱۲: ۳۷۷۰/۶)، آبیاری (۱۴۰۵: ۴۰۲/۱۱) و... نیز بر دیدگاه تعجیل به خاطر خوف از نسیان آیات در هنگام دریافت وحی تصریح نموده‌اند. همچنین بیشتر تفاسیر شیعه و اهل سنت تصریح نموده‌اند که آیات تعجیل در سوره قیامت با آیه تعجیل در سوره طه، با یکدیگر هم‌نویسند و هر دو از یک موضوع و واقعه با بیان‌های مشابه سخن می‌گویند.

محدثان اهل سنت نیز در کتب حدیثی خود، ضمن احادیث موقوف به ابن عباس، علت تعجیل را خوف از فراموشی آیات دانسته و کیفیت آن را در هنگام دریافت وحی از جبرئیل و با حرکت دادن لب‌ها و زبان توصیف نموده‌اند؛ برای نمونه، بخاری در صحیح خود چنین آورده است:

«سعید بن جبیر از گفتار خداوند متعال: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ﴾ پرسید. ابن عباس گفت: [پیامبر ﷺ] لب‌های خود را در هنگام نزول وحی حرکت می‌داد؛ چرا که می‌ترسید وحی را از دست بدهد. پس به او گفته شد: «زبان خود را به عجله درباره آن [قرآن] حرکت مده» (بخاری، ۱۴۰۱: ۶۷/۶).

دیگر محدثان اهل سنت از قبیل مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (بی‌تا: ۳۵/۲)، احمد بن حنبل (بی‌تا: ۳۴۳/۱)، ترمذی (۱۴۰۳: ۱۰۲/۵)، نسائی (۱۳۴۸: ۱۴۹/۲)، ابن حجر

عسقلانی (بی تا: ۵۲۲/۸) ... نیز در مجامع حدیثی خود به روایات موقوف فوق و دیگر روایات هم‌مضمون اشاره نموده‌اند. در حقیقت تفاسیر اهل سنت و بیشتر تفاسیر شیعی به استناد روایات فوق، عموماً علت تعجیل را خوف از فراموشی آیات و یا شوق به دریافت و حفظ قرآن دانسته‌اند. در مجامع روایی شیعی به استثنای بحار الانوار، روایتی با مضمون فوق یافت نشد. در بحار الانوار نیز مضمون روایات فوق به نقل از کتب اهل سنت همچون انوار التنزیل بیضاوی و یا تفاسیر شیعی همچون مجمع البیان طبرسی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۹ و ۲۴۵/۱۸). در روایات شیعی، دو دیدگاه دیگر در خصوص نزول آیات فوق مطرح شده است که از آن‌ها در ادامه و در ضمن بیان سایر دیدگاه‌ها صحبت به میان خواهد آمد.

صاحبان کتب سیره پیامبر ﷺ، همچون ابن کثیر دمشقی در السیرة النبویه (۱۳۹۶: ۴۲۵/۱)، نیز در ضمن بیان سیره حضرت، بر تعجیل ایشان در هنگام نزول وحی تأکید نموده و سبب نزول آیات تعجیل را خوف حضرت از فراموشی آیات در هنگام دریافت وحی و عجله کردن در حفظ و به خاطر سپاری آیات با حرکت دادن لب‌ها و زبان بیان نموده‌اند.

دانشمندان علوم قرآنی فریقین نیز در کتب خویش بر دیدگاه فوق تأکید ورزیده‌اند. افرادی همچون زرکشی در البرهان (۱۳۷۶: ۴۸/۱)، سیوطی در الاتقان (۱۴۱۶: ۲/۲۹۴)، سیدمحمدباقر حکیم در علوم قرآن (۱۴۱۷: ۱۶۲)، میرمحمدی زرنندی در بحوث فی تاریخ القرآن و علومه (۱۴۲۰: ۶۷) و ... را می‌توان برای نمونه نام برد.

چنان که مشاهده شد، عموم مفسران، محدثان، سیره‌نگاران و دانشمندان علوم قرآنی اهل سنت و شیعه از متقدمان تا متأخران و معاصران، علت تعجیل حضرت را خوف از فراموشی آیات و یا علاقه شدید به حفظ و ضبط وحی در هنگام دریافت آن از فرشته می‌دانند.

۲-۱. نقد دیدگاه تفسیری نخست

بر دیدگاه فوق از جهات متعددی اشکال وارد است و پذیرش آن را با مشکل روبه‌رو می‌کند. نخست اینکه پایه و اساس این دیدگاه، بیان سبب نزولی است که با روایات

موقوف از طریق اهل سنت و از قول ابن عباس و دیگران نقل شده است. با توجه به اینکه ابن عباس از جمله صحابی صغارِ رسول خدا ﷺ به شمار می‌رود و تاریخ ولادت او را سه سال پیش از هجرت نوشته‌اند (ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۱۹۳/۳) و از دیگر سو آیات نهی از تعجیل سوره قیامت و طه هر دو مکی است و خصوصاً سوره قیامت در سال‌های ابتدایی بعثت در مکه نازل شده است (معرفت، ۱۴۳۲: ۱۶۸/۱)، می‌توان چنین نتیجه گرفت که به احتمال قریب به یقین در زمان نزول این آیات، ابن عباس حتی به دنیا نیامده بود. بر همین اساس، تفسیر ابن عباس از «آیات نهی از تعجیل» که در حقیقت بیان سبب نزول آیات مورد اشاره است، بدون استناد وی به معصوم یا صحابی دیگری که خود شاهد وقوع جریان بوده باشد، می‌تواند یکی از بزرگ‌ترین نقاط ضعف این دیدگاه به شمار رود. افزون بر اینکه شاهدی بر این روایات از طرق شیعی نیز وجود ندارد.

تعدد نقل‌های گوناگون و تقریرهای متفاوت و همچنین تشکیک در وقوع یا عدم وقوع اصل تعجیل، از سوی مفسران مختلف، می‌تواند قرینه دیگری بر نادرستی سبب نزول و به تبع آن نادرستی تفسیر آیات در این دیدگاه تلقی شود. در برخی از این نقل‌ها، حب و علاقه شدید حضرت به قرآن، و در برخی دیگر، خوف از فراموشی آیات، علت تعجیل دانسته شده است؛ چنان که برخی تعجیل را در هنگام نزول وحی و دریافت آیات از فرشته، و برخی دیگر آن را مربوط به کثرت تلاوت برای حفظ آیات پس از اتمام وحی دانسته‌اند. افزون بر اینکه برخی تعجیل را در خصوص تکرار الفاظ آیات با حرکت لب و زبان، و برخی دیگر آن را مربوط به پرسش از تفسیر و تبیین آیات در حین دریافت وحی دانسته‌اند. در تقریری دیگر، قرائت بلافاصله آیات در هنگام دریافت وحی و پیش از اتمام آن برای مردم، موضوع تعجیل معرفی شده است. ضمن اینکه برخی اصل وقوع تعجیل را زیر سؤال برده و مدعی شده‌اند که این نهی می‌تواند پیشگیرانه بوده باشد و از پیامبر خواسته باشد که در آینده، این گونه در دریافت وحی تعجیل نکند. دیدگاه دیگر نیز بر اذن نخستین و نسخ بعدی تعجیل با نزول این آیات تأکید داشت. موارد فوق بیانگر این نکته است که این رأی قابل اعتماد و اتکا نیست.

مهم‌ترین اشکالی که از دید قائلان به این دیدگاه مخفی مانده است، عدم توجه به معرفت وحیانی به عنوان علمی حضوری است. اعتقاد به دیدگاه تعجیل به خاطر خوف

از فراموشی، سبب فرو کاستن وحی از علم حضوری به علم حصولی به مثابه تعلیم و تعلم متعارف میان ابناء بشر شده است که از اساس، بنیان اعتماد قطعی به وحی و خطاناپذیر بودن آن را زیر سؤال می‌برد.

در یک تقسیم‌بندی، علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. «علم حصولی» عبارت است از آگاهی که به طور غیر مستقیم و با واسطه صورت علمی نسبت به یک شیء حاصل می‌شود و در مقابل، «علم حضوری» آگاهی مباحثی است که بدون وساطت صورت علمی تحقق می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۶/۳). در اینکه معرفت و حیانی برای پیامبر صلی الله علیه و آله معرفتی حصولی - به معنای حاصل شدنی و پیدایش پس از عدم - است که با فرایند وحی حاصل می‌شود، تردیدی نیست؛ لکن با توجه به آیات متعدد قرآن و روایات مرتبط روشن می‌شود که این معرفت از سنخ معارف متعارف بشری و به صورت الواح مادی قابل رؤیت با چشم سر یا صوت مادی قابل شنیدن با گوش سر نیست که با حواس ظاهری ادراک شود؛ بلکه حقیقتی متعالی است که بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و نه بر سمع و بصر آن حضرت نازل می‌شده و حقیقت معارف قرآن کریم بدون واسطه حواس ظاهری، با قلب و جان پیامبر صلی الله علیه و آله یکی شده و به تعبیر دیگر با نزول وحی، حقیقت وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی قلب و روح ایشان در نشئه دنیا، چنان ارتقاء یافته است که آن معارف قرآنی با اصل وجود ایشان یکی شده و آن حضرت به قرآن مجسم تبدیل شده است. از این رو وحی از سنخ علم حصولی نیست که با واسطه حواس ظاهری بدن به دست می‌آید و همواره خوف فراموشی و درک نادرست در آن وجود دارد؛ بلکه از مراتب بالای علم حضوری و غیر قابل نسیان و خطاناپذیر است (برای آگاهی بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۰/۱-۱۲۲؛ همو، ۱۳۹۵: ۷۶-۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۳-۵۷؛ همو، ۱۳۹۰: ۷۸-۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۴۳/۱-۱۵۳؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۵/۳۱۶-۳۱۹).

همچنین باید توجه داشت که در وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله، حواس ظاهری ایشان از قبیل چشم و گوش و دست و... دخالتی ندارند؛ چنان که هیچ یک از اطرافیان ایشان نیز مدعی شنیدن صدای وحی یا دیدن ملک وحی نشده‌اند. بنابراین ادعای تکرار زبانی آیات برای به خاطر سپردن آن‌ها از این جهت نیز با مشکل مواجه است؛ چنان که آیه ۹۷ سوره بقره و آیات ۱۹۲ تا ۱۹۴ سوره شعراء از نزول قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله خبر

می‌دهند و این خود دلیل بر عدم دخالت حواس ظاهری در دریافت وحی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۳۱۶-۳۱۹).

حال بر اساس این دیدگاه، چنانچه وحی قرآنی قابل فراموش شدن باشد و شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره از دریافت بی‌کم و کاست آن یا فراموشی آن در حین دریافت یا پس از آن در تردید و اضطراب باشد، آنگاه چگونه می‌توان به این وحی و کتاب الهی اعتماد صد درصد نمود؟ بر این اساس آیا می‌توان پذیرفت که مثلاً در نزول سوره انعام که به اتفاق فریقین به یک‌باره در مکه نازل شده است (معرفت، ۱۴۳۲: ۱۹۸/۱)، فراموشی رخ نداده و همه آیات آن به صورت کامل در خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله ضبط شده است؟ و آیا اساساً در حین دریافت این وحی در نزول تدریجی که قاعدتاً مدت‌زمان کوتاهی بوده است (با توجه به تعریف لغوی و اصطلاحی از وحی و گزارش‌های تاریخی از این پدیده)، می‌توان سوره بلندی چون انعام (= یک جزء قرآن) را با حواس ظاهری و به شیوه حصولی به طرز اطمینان‌آوری به خاطر سپرد؟ علاوه بر اینکه چه تضمینی برای به‌یاد داشتن صحیح آن تا سال‌ها بعد و پایان رسالت وجود دارد؟ روشن است که با دریافت وحی به صورت علم حضوری، از اساس وجهی برای خوف فراموشی آیات توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باقی نمی‌ماند تا حضرت بخواهد با حرکت لب‌ها و... برای جلوگیری از نسیان آیات اقدام کند.

شایان ذکر است که طرح این ادعا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عین برخوردار بودن از موهبت علم حضوری در وحی، به آن التفات کافی نداشته و به همین خاطر با نزول آیات «نهی از تعجیل»، به معرفت حضوری توجه داده شده است و یا با وجود علم حضوری وحیانی، همچنان از روش‌های اکتساب علم حصولی همچون تکرار و... نیز بهره‌مندی کرده است، ادعایی نادرست است که با حقیقت علم حضوری قابل جمع نیست و امکان ندارد که صاحب علم حضوری، ملتفت علم خود نباشد؛ چرا که اصلاً در معرفت حضوری، معلوم و عالم یکی است و افتراقی میان آن‌ها قابل تصور نیست.

نکته دیگری که در این دیدگاه بی‌پاسخ مانده است، اینکه چرا اساساً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باید از فراموشی آیات خائف باشد؟ مگر نه این است که خداوند متعال سال‌ها قبل از نزول این آیات و در همان ابتدای بعثت، در آیه ۶ سوره اعلی که هشتمین

سوره نازل شده بر اساس ترتیب نزول است (همان: ۱۶۸/۱)، این بشارت را به ایشان داده است: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾؛ «ما به زودی [قرآن را] بر تو قرائت می‌کنیم، پس هرگز فراموش نخواهی کرد». با این حال، چگونه حضرت تا سال‌ها بر این شیوه تلقی به لسان در هنگام نزول وحی بر اثر خوف از فراموشی پافشاری می‌کند تا نهایتاً با نزول آیات نهی از تعجیل، مورد نهی الهی واقع شود!

همچنین این سؤال بی‌پاسخ مطرح است که با فرض اینکه حضرت رسول ﷺ بر حفظ کامل و صحیح آیات خائف بود، آیا شیوه مطرح در این دیدگاه می‌تواند کارآمد باشد و نگرانی ایشان را مرتفع کند؟ فرض کنیم که شخصی در حال تلاوت آیات الهی به منظور آموزش به دیگری است. چنانچه با اتمام قرائت آیه نخست و درست هنگامی که می‌خواهد آیه بعد را آغاز کند، مخاطب شروع به تکرار زیر لب آیه نخست نماید، آیا این شخص می‌تواند در به خاطر سپردن صحیح آیات با این شیوه موفق عمل کند؟ یا این روش خود می‌تواند مانع یادگیری صحیح آیات باشد؟ درست است که روش‌های یادگیری و حفظ می‌تواند برای هر فردی متفاوت از دیگری باشد، اما در هر صورت نمی‌توان روشی را که از اساس نادرست و ناکارآمد است، به عنوان شیوه یادگیری مطرح نمود. حال چگونه می‌توان اتخاذ این شیوه برای زائل کردن خوف فراموشی را به پیامبر خدا ﷺ نسبت داد؟ چنانچه ایشان از فراموشی آیات خائف بود، آیا بهتر نبود که از جبرئیل می‌خواست تا پس از اتمام قرائت آیات، به تلاوت ایشان گوش دهد و در صورت اشکال، آن را برطرف نماید؟ برای حفظ یک پیام، صحیح و منطقی این است که ابتدا آن را با دقت و به طور کامل شنید و سپس به تکرار آن پرداخت. این شیوه که شخصی برای حفظ نمودن یک پیام، در اثنای خواندن آن توسط گوینده، به تکرار قسمت اول بپردازد، از یک انسان معمولی نیز بعید است، چه رسد به اینکه آن شخص پیامبر خدا ﷺ باشد و پیام هم آیات الهی و پیام‌آور هم ملک وحی، و آن هم پس از تضمین الهی مبنی بر عدم فراموشی آیات!

به علاوه این دیدگاه با واقعیات تاریخی سازگار نیست و دریافت وحی از سوی پیامبر ﷺ در خواب، جنگ، نماز و دیگر حالات را باورپذیر نمی‌کند. همه این موارد، علاوه بر ضعف سندی و اضطراب متنی روایات مستند این قول است.

۲. نهی از تعجیل در قرائت به واسطه نزول دفعی قرآن

این دیدگاه منحصر به مفسران شیعی معاصر و مبتنی بر پذیرش نزول دفعی قرآن می‌باشد. شرح این دیدگاه و نقد آن در ادامه خواهد آمد.

۱-۲. شرح دیدگاه تفسیری دوم

بر اساس این دیدگاه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نزول دفعی قرآن کریم از تمام آیات مطلع شده و در نزول‌های تدریجی بعد از آن، و با اطلاع از آیاتی که بنا بوده در هر مرحله به تدریج نازل شوند، آیات را قرائت می‌فرموده است. این موضوع سبب نزول آیات نهی از تعجیل گردید و حضرت را از این کار باز داشت.

بارزترین دیدگاه در این باره از سوی علامه طباطبایی به شرح زیر بیان شده است:

«وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» سیاق آیات مورد بحث شهادت می‌دهد بر اینکه در این آیه تعرضی نسبت به چگونگی تلقی رسول خدا صلی الله علیه و آله بر وحی قرآن شده است و بنابراین ضمیر در «وحیه» به قرآن برمی‌گردد و جمله «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ» نهی از عجله در قرائت قرآن است. و معنای جمله «مَنْ قَبْلَ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» این است که قبل از تمام شدن وحی از ناحیه فرشته وحی، در خواندن آن عجله مکن. پس این آیه می‌رساند که وقتی وحی قرآن برای آن جناب می‌آمده، قبل از اینکه وحی تمام شود، شروع به خواندن آن می‌کرده و در آیه، آن حضرت را نهی فرموده‌اند از اینکه در قرائت قرآن و قبل از تمام شدن وحی آن عجله کنند... این آیه شریفه از جمله مدارکی است که مضمون روایات را تأیید می‌کند، که دارد: قرآن کریم دو بار نازل شده، یکی بار اول که همه‌اش از اول تا به آخر دفعه‌تاً نازل شده است، و یکی هم آیه آیه و چند روز یک بار، و وجه تأیید آن این است که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله قبل از تمام شدن آیه، و یا چند آیه‌ای که مثلاً الآن جبرئیل آورده، علمی به بقیه آن نمی‌داشت، معنا نداشت بفرماید: قبل از تمام شدن وحی اش در خواندنش عجله مکن؛ پس معلوم می‌شود قبل از تمام شدن وحی هم آن جناب آیه را می‌دانسته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۰۰).

دیگر تفاسیر معاصر شیعی از جمله الفرقان فی تفسیر القرآن (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵:

۲۸۰/۲۹)، اطیب البیان (طیب، ۱۳۷۸: ۱۳/۲۹۹)، احسن الحدیث (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱/۴۵۷)،

نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵/۲۹۶)، انوار درخشان (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۷/۲۲۶) و ...

نیز با تقریرهای مشابه این دیدگاه را نقل نموده‌اند. البته برخی همچون صاحبان تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۶/۲۵) و احسن الحدیث (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۵۷/۱۱)، از تعجیل در ابلاغ آیات در مقابل تعجیل در دریافت آیات سخن می‌گویند.

از دید تاریخی، این دیدگاه تنها در کتب تفسیری قرن ۱۵ و آن هم فقط در کتب تفسیری شیعیان دیده می‌شود؛ لکن تلویحاً می‌توان چنین برداشتی از عبارات صاحب نهج البیان از مفسران شیعی قرن هفتم داشت. شیانی می‌نویسد:

«أنه روی: أن محمدًا ﷺ كان إذا تلى جبرائيل عليه السلام آية، أتمها قبل أن يفرغ جبرئيل من التلاوة. فأذبه الله تعالى وأمره أن لا يعجل» (شیانی، ۱۴۱۳: ۲۷۵/۵): همانا روایت شده است که پیامبر ﷺ هنگامی که جبرئیل آیه‌ای را بر او تلاوت می‌کرد، آیه را قبل از فراغت جبرئیل از وحی تمام می‌کرد؛ پس خداوند متعال با نهی کردن او از عجله، وی را تأدیب نمود.

هرچند وی از نزول دفعی و آگاهی پیشین پیامبر از آیات سخن نمی‌گوید، لکن از اتمام آیات قبل از جبرئیل به وسیله پیامبر ﷺ می‌توان چنین برداشتی نمود.

از میان مفسران شیعی، برخی همچون علامه فضل‌الله، صاحب تفسیر من وحی القرآن، با تصریح به رد این دیدگاه، بر نخستین دیدگاه تفسیری تأکید می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴۶/۲۳). از میان مفسران اهل سنت نیز نه تنها کسی بر این دیدگاه نیست، بلکه حسن السقاف در القول العطر فی نبوة سيدنا الخضر، این دیدگاه را به برخی از منحرفان متصوفه نسبت داده و مدعی شده که ایشان این دیدگاه را به قرطبی نسبت داده‌اند؛ لکن با مقابله نسخ تفسیر قرطبی، معلوم شده که نسخه مورد استناد متصوفه، محرف بوده و اساساً قرطبی قائل به چنین دیدگاهی نبوده است. وی در ادامه با ذکر آیاتی از قرآن برای اثبات مدعای خود، معتقدان به این دیدگاه را کافر و مرتد می‌شمارد (سقاف، ۱۴۱۳: ۲۸-۳۱).

۲-۲. نقد دیدگاه تفسیری دوم

بر این دیدگاه نیز از جهات متعددی اشکال وارد است: نخست اینکه چنین شأن نزولی، مستند روایی یا تاریخی ندارد. معتقدان به این دیدگاه تنها با استناد به روایات دال بر نزول دفعی، تعجیل پیامبر ﷺ را به خاطر اطلاع پیشین از وحی می‌دانند؛ در حالی

که باید علاوه بر این روایات، از روایاتی سخن بگویند که تعجیل رسول خدا ﷺ در هنگام دریافت وحی را ناشی از نزول دفعی بدانند، و حال آنکه چنین شأن نزولی درباره این آیات از سوی فریقین بیان نشده است.

مطلب دوم اینکه دیدگاه علامه با نظریه نزول دفعی ایشان سازگار نیست. علامه معتقد است که در نزول دفعی، حقیقت بسیط قرآن، عاری از الفاظ و اجزاء بر قلب پیامبر نازل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۲)؛ حال چگونه اطلاع از حقیقت بسیط عاری از الفاظ می‌تواند به خواندن آیات همراه با الفاظ و سریع‌تر از ملک وحی در هنگام نزول تدریجی منجر شود؟ پذیرش این مسئله منتهی به زیر سؤال رفتن تحدی و اعجاز قرآن خواهد شد؛ چرا که در این صورت پیامبر ﷺ توانسته است کلامی همانند کلام خداوند بیاورد!

اشکال مهم‌تر اینکه برای تعجیل پیامبر ﷺ در این دیدگاه، نمی‌توان هدفی عقلایی تصور نمود؛ زیرا بر اساس این تفسیر، پیامبر ﷺ چون پیشاپیش از تمام آیات آگاه است، بنابراین با شروع نزول تدریجی و اطلاع از اینکه چه آیاتی قرار است در این مرحله نازل شود، سریع‌تر از ملک وحی و یا همراه وی، اقدام به تلاوت آیات می‌کرده است! در حالی که بر اساس آیه ۲۰۴ سوره اعراف، صریح دستور قرآن این است که هنگامی که قرآن قرائت می‌شود، سکوت کرده و گوش فرا دهید، شاید مورد رحمت قرار گیرید و روشن است که دستور سکوت و گوش فرا دادن، شامل پیامبر ﷺ و مؤمنان می‌شود.

به علاوه چنان که گذشت، در هنگام نزول وحی، حواس ظاهری هیچ دخالتی در دریافت وحی ندارند؛ از این رو قرائت پیامبر با زبان در هنگام نزول وحی، امری دور از ماهیت معرفت حضوری وحی است. همچنین روشن است که این بیان با شأن پیامبر اکرم ﷺ و اقتضای ادب مواجهه با خطاب و حیانی از سوی خداوند متعال سازگاری ندارد. همچنین در صورت پذیرش این دیدگاه، جمع قرآن که در آیه بعد آمده: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، بی‌معنا می‌شود؛ چرا که قرآن از قبل در قلب پیامبر اکرم ﷺ جمع شده است. نکته دیگر اینکه اگر قرآن کریم پیشاپیش نازل شده و پیامبر ﷺ بر آیات آن اشراف و اطلاع داشته است، علی‌القاعده می‌دانسته که تعجیل ایشان در قرائت قرآن

هنگام نزول تدریجی، به زودی مورد نهی خداوند متعال واقع خواهد شد و لذا وجهی برای تعجیل در قرائت باقی نمی‌ماند تا بخواهد مورد نهی واقع شود و البته روشن است که نمی‌توان قائل شد که ایشان با علم به نهی شدن از تعجیل به واسطه نزول دفعی، باز هم بر تعجیل در قرائت اصرار ورزیده تا نهایتاً در نزول تدریجی «آیات نهی از تعجیل»، از آن نهی شده است. پیش از این نیز گفته شد که این دیدگاه با وجود اینکه از مسائل اختلافی فریقین نیست، تنها به مفسران شیعی قرن ۱۵ منحصر است.

۳. نهی از تعجیل در قرائت پرونده اعمال در قیامت

برخی از مفسران که به وحدت موضوعی آیات یک سوره عنایت خاص دارند، بر این باورند که آیات نهی از تعجیل سوره قیامت، خطاب به انسان‌ها در روز قیامت است. بر این اساس، تفسیری خاص از آیات نهی از تعجیل سوره قیامت ارائه شده که در ادامه، شرح و نقد آن از نظر خواهد گذشت.

۱-۳. شرح دیدگاه تفسیری سوم

در این دیدگاه، مفسر بر این باور است که آیات نهی از تعجیل در صحنه قیامت از انسان‌ها می‌خواهد که با عجله با پرونده خویش برخورد نکرده تا در نتیجه بخش‌هایی از آن را از قلم بیندازند! بلکه صبر کنند تا پرونده بر ایشان خوانده شده و سپس تبیین شود، آنگاه آن‌ها نسبت به قرائت آن، چنان که قرائت شده، اقدام نمایند. این دیدگاه در میان تفاسیر متقدم و متأخر شیعه و اهل سنت به عنوان قولی ضعیف مطرح شده است. آیه‌الله مکارم شیرازی که خود از منتقدان این دیدگاه است، تقریری از آن را چنین می‌آورد:

«مخاطب در این آیات، گنهکاران در قیامت‌اند که به آن‌ها دستور داده می‌شود نامه اعمال خود را بخوانند و حسابگر خویش باشند، و به آن‌ها گفته می‌شود: در خواندن آن عجله نکنید. طبیعی است آن‌ها به هنگام خواندن نامه عمل خود، وقتی به سینات می‌رسند، ناراحت می‌شوند و می‌خواهند با عجله از آن بگذرند. این دستور به آن‌ها داده می‌شود و آن‌ها را از عجله باز می‌دارد و موظف می‌شوند هنگامی که فرشتگان الهی، نامه اعمال آن‌ها را می‌خوانند، آن‌ها نیز از آن‌ها

یکی از پژوهشگران معاصر که قائل به ترجیح این دیدگاه به جهت رعایت تناسب و نظم آیات سوره است، در خصوص مرجع ضمائر در آیات مورد بحث می نویسد:

«مرجع ضمیر "ه" و مخاطب در "لَا تُحَرِّكُ"، قرآن و شخص رسول اکرم ﷺ نیستند؛ بلکه مخاطب، کافران و مرجع ضمیر "ه"، کتاب اعمال [= نامه عمل] آنان هستند که در ضمن آیات پیشین به آنها اشارتی رفته است» (فقهی زاده، ۱۳۷۷: ۳۸).

۲-۳. نقد دیدگاه تفسیری سوم

تنها نقطه قوت این دیدگاه که بر اساس نقل طبرسی در مجمع البیان از «بلخی» (طبرسی، ۱۴۳۰: ۱۴۳/۱۰) و بنا به نقل فخر رازی در مفاتیح الغیب از «قفال» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۲۷/۳۰) بیان شده، ترسیم نوعی تناسب و ارتباط میان آیات نهی از تعجیل سوره قیامت با آیات قبل و بعد از آن است که البته خود این نظم و تناسب نیز با اشکال جدی روبه روست.

هرچند در خصوص آیات یک سوره و نظم و تناسب میان آنها، ضروری است که ارتباط منطقی میان آیات (در صورت وجود) کشف و تبیین گردد، لکن با توجه به نزول تدریجی قرآن کریم و چینش واحدهای نزول متفرق در سوره واحد، که در بسیاری از سوره‌های قرآن تحقق یافته است، نمی‌توان الزاماً تناسب و ارتباط جزئی و وثیق میان واحدهای نزول مختلف که در یک سوره جمع شده‌اند، برقرار کرد. این امر حتی در خصوص برخی از سوره‌هایی که یکپارچه نازل شده‌اند نیز جریان دارد؛ چنان که مثلاً در خصوص سوره «انعام» که به یک‌باره نازل شده است (معرفت، ۱۴۳۲: ۱/۱۹۸) نیز به زحمت می‌توان ارتباط و تناسب تنگاتنگ میان تمام آیات آن برقرار کرد. این در حالی است که دلیلی بر نزول یکپارچه تمام آیات سوره قیامت نیز در دست نیست. از این رو احتمال نزول این سوره در قالب چندین واحد نزول مجزا وجود دارد؛ چنان که روایتی از امام صادق علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۸۹) بر این مطلب دلالت دارد که آیات نهی از تعجیل سوره قیامت، سبب نزول خاصی دارند، که در ادامه در دیدگاه منتخب به آن خواهیم پرداخت. بنابراین مبتنی بر دیدگاه بسیاری از مفسران مبنی بر معترضه شمردن

آیات نهی از تعجیل سوره قیامت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۲۰ و ۱۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۲۵ و...) و یا اشتغال این آیات بر واحد نزولی مستقل از دیگر آیات، برقراری ارتباط و تناسب جزئی میان این آیات و آیات قبل و بعد از آن ضروری نیست.

به علاوه در خصوص ارتباط و تناسب آیات در این دیدگاه تفسیری، اشکالات متعدد محتوایی نیز وجود دارد. نخست اینکه مرجع ضمیر روشنی برای «ه» در «به» و خطاب در «لَا تُحَرِّكُ» وجود ندارد؛ چرا که اگر خطاب به انسان باشد که در آیات قبلی ذکر شده، آنگاه شامل تمام انسان‌های نیکوکار و گنهکار می‌شود، در حالی که این دیدگاه تفسیری، تعجیل در قرائت را تنها مختص گنهکاران می‌داند و البته دلیلی بر تعجیل در قرائت نامه اعمال توسط نیکوکاران نیز وجود ندارد. همچنین ارجاع ضمیر «ه» به نامه اعمال انسان‌ها با مشکل روبه‌روست؛ چرا که در آیات پیشین، مرجع مناسبی برای این ضمیر به معنای کتاب یا نامه اعمال یافت نمی‌شود.

اشکال محتوایی دیگر بر این دیدگاه تفسیری، ناهماهنگی و تناقض این رأی با آیات پیشین و دیگر آیات مرتبط با موضوع است. بر اساس این دیدگاه، گنهکاران با دیدن نامه اعمال خود عجله کرده و خواندن بخشی از نامه اعمال را از قلم می‌اندازند؛ در حالی که دو آیه پیشتر از این آیه می‌فرماید: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (قیامت/ ۱۴-۱۵) که بر آگاهی همگان بر اعمال خود دلالت دارد و لذا خواندن بخشی از نامه اعمال، منتفی و بی‌معنا، بلکه غیر ممکن است. آیات دیگر نیز بر همین معنا دلالت دارند؛ مثلاً آیه «وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَىٰ الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف/ ۴۹) به روشنی بر آگاهی افراد نسبت به تمامی اعمال خود دلالت دارد و لذا نخواندن بخشی از نامه اعمال، در تناقض با این آیه است و در آیه دیگر: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ۚ إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء/ ۱۳-۱۴)، علاوه بر امر به قرائت نامه عمل، حسابگری هر کسی برای خود کافی دانسته شده است.

ضمناً باید توجه داشت که پذیرفتن این دیدگاه مبتنی بر برداشتی سطحی از معنای قرائت نامه اعمال در قیامت است که آن را به مثابه قرائت متن از روی نوشته ظاهری

همانند نوشته‌های مادی در دنیا تصویر می‌کند که با حاضر یافتن نفس اعمال در قیامت: «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» سازگار نیست؛ چنان که ادامه آیات نهی از تعجیل در سوره قیامت نیز با این دیدگاه سازگار نیست؛ چرا که در آیه بعد: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»، پس از نهی از تعجیل در قرائت نامه اعمال، جمع کردن نامه عمل و قرائت آن به خداوند نسبت داده شده است! در حالی که تجمیع نامه اعمال پس از دادن نامه عمل به گنهکار و تعجیل او در قرائت و نخواندن بخشی از آن نیز معنای محصلی ندارد؛ زیرا نامه اعمال از قبل تجمیع شده و در اختیار فرد قرار گرفته و او صرفاً در خواندن تمام آن کوتاهی کرده است و لذا جمع دوباره نامه عمل پس از این کوتاهی در قرائت بی‌معناست. همچنین است آیه آخر از آیات نهی از تعجیل: «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» که تبیین نامه اعمال را پس از قرائت فرد به خداوند متعال نسبت می‌دهد که این معنا نیز با حاضر یافتن اعمال در قیامت قابل جمع نیست و آنچه که از سوی خداوند متعال محقق می‌شود، حکم اعمال است و نه تبیین اعمال.

از این رو، این دیدگاه از سوی بیشتر مفسران مردود شمرده شده است؛ برای نمونه، علامه طباطبایی پس از نقل این دیدگاه در رد آن می‌نویسد:

«لیکن اشکال زیر آن را باطل می‌کند و آن این است که گفتیم آیات مورد بحث جمله معترضه است و جمله معترضه در تمامیت معنایش احتیاج به این ندارد که ماقبل و مابعدش هم بر آن دلالت کند. علاوه بر این شباهت آیه «... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ...» (طه/۱۱۴) با این آیات در سیاق، خود مؤید شباهت این آیات است با آن آیه، و این‌ها نیز همان معنا را افاده می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۲۰).

در پایان به عنوان آخرین اشکال بر این نظر که از استناد روایی نیز بی‌بهره است، اینکه دیدگاه مذکور با وجود اشکالات فوق، تنها می‌تواند به فرض صحت، با آیات سوره قیامت مطابقت داشته باشد و از تفسیر آیه نهی از تعجیل در سوره طه ناتوان است؛ در حالی که عموم مفسران بر این باورند که آیات نهی از تعجیل سوره قیامت و طه، ناظر به یک موضوع بوده و بسیاری از آنان بر این امر تصریح کرده‌اند (ر.ک: همان: ۲۸۰/۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۲/۱۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۸۰/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۰/۱۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۰/۳؛ ...).

۴. نهی از تعجیل در برائت جستن از مخالفان و منکران

این دیدگاه که تنها در برخی از تفاسیر شیعی و مستند به شأن نزولی خاص است، در ادامه طرح و نقد شده است.

۱-۴. شرح دیدگاه تفسیری چهارم

مفسران و محدثان شیعی در ذیل آیات نهی از تعجیل سوره قیامت، شأن نزولی به این شرح بیان نموده‌اند: پس از جریان غدیر خم و دعوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به بیعت با حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام، معاویه در حالی که بر دوش دو نفر تکیه کرده بود و با تکبر حرکت می‌کرد، گفت: نه زیر بار ولایت علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌رویم و نه گفتار محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مورد او را می‌پذیریم. در این حال، این آیات نازل شد: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝ وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَسِي ۝ آوَىٰ لَكَ فَأُوَىٰ﴾ (قیامت / ۳۱-۳۴). رسول خدا با شنیدن این کلام، قصد منبر کرد تا از او اعلام برائت نموده و به مردم معرفی کند. در این حال، این آیه نازل شد: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾. پس رسول خدا ساکت شد و از وی نام نبرد (قمی، ۱۳۸۷: ۳۹۶/۲).

این دیدگاه در برخی دیگر از تفاسیر شیعه از جمله، *المسترشد* (طبری، ۱۴۱۵: ۵۸۶)، *صافی* (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۵ و ۳۵۱/۷)، *فرائد الکوفی* (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۱۶) و... و همچنین در *بحار الانوار* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۳/۳۳ و ۱۹۴/۳۷) آمده است.

۲-۴. نقد دیدگاه تفسیری چهارم

بر این دیدگاه نیز می‌توان اشکالات زیر را مطرح نمود: نخست اینکه مستند روایی این گزارش قوی نیست و ظاهراً همه از تفسیر علی بن ابراهیم قمی نقل شده که کتاب معتبری نیست؛ چرا که آمیخته با تفسیر ابوالجارود زیدی مذهب شده است (معرفت، ۱۳۹۰: ۱۸۳/۲-۱۸۶؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۰۶). به علاوه، آیات نهی از تعجیل، مگّی بوده و جریان غدیر خم پس از حجة الوداع و در ماه‌های پایانی زندگانی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رخ داده است و چگونه ممکن است که آیه‌ای مگّی در اواخر دوران مدنی نازل شود؟ همچنین سایر آیات بعد از آیه «لا تحرك» نیز در این دیدگاه معنا نشده و آیه نهی از تعجیل سوره

طه نیز بدون تأویل و تفسیر باقی می‌ماند. این دیدگاه چنان که گفته شد، تنها از طریق شیعی نقل شده و در میان اهل سنت از آن سخنی به میان نیامده است.

۵. نهي از تعجيل در داوری

این دیدگاه که تنها در مصادر حدیثی و تفسیری اهل سنت نقل شده، به شرح زیر است:

۱-۵. شرح دیدگاه تفسیری پنجم

در روایتی که برخی از محدثان و مفسران اهل سنت آورده‌اند، چنین آمده است: مردی زن خود را در دعوی خانوادگی زد و بر او لطمه‌ای وارد نمود. آن زن پیش رسول خدا ﷺ شکایت برد. حضرت فرمان به قصاص داد. در این حالت این آیه نازل شد: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ و دستور پیامبر را نسخ نمود و پس از آن آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ نازل گردید (طبری، ۱۴۱۲: ۳۸/۵). سیوطی در الدر المنثور (۱۴۰۴: ۳۰۹/۶) و... نیز این روایت را نقل کرده‌اند.

۲-۵. نقد دیدگاه تفسیری پنجم

این دیدگاه، هم از ضعف سند و هم از ضعف انحصار طریق به اهل سنت رنج می‌برد. به علاوه، آیه مورد اشاره در این دیدگاه نیز از سوره نساء و مدنی است؛ در حالی که آیات نهي از تعجيل، مکی است. همچنین این دیدگاه نمی‌تواند تفسیر مناسبی برای آیات بعدی سوره قیامت و یا آیه نهي از تعجيل در سوره طه داشته باشد.

۶. نهي از تعجيل در درخواست نزول پيش از موعده وحی

این دیدگاه نیز منحصر به تفاسیر شیعی است و از سوی سید مرتضی علم‌الهدی مطرح شده است. تفصیل این دیدگاه و نقد آن در ادامه خواهد آمد.

۱-۶. شرح دیدگاه تفسیری ششم

سید مرتضی علم‌الهدی خود را در این دیدگاه منحصر دانسته و پس از وی، برخی

عالمان از جمله طبرسی در *مجمع البیان* (طبرسی، ۱۴۳۰: ۴۲/۷)، دیدگاه او را نقل کرده‌اند. به اعتقاد وی، این آیات از رسول خدا ﷺ می‌خواهد که درخواست دریافت وحی پیش از موعد مقرر آن را نداشته باشد. بر اساس این دیدگاه، پیامبر ﷺ به جهت اشتیاق زیاد به تبلیغ قرآن، درخواست نزول پیش از موعد آیات را داشت که با نزول این آیات، از این کار باز داشته شد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۴۰۵/۱).

۶-۲. نقد دیدگاه تفسیری ششم

این دیدگاه نیز همانند دیگر دیدگاه‌ها، فاقد مستندات روایی و تاریخی بوده و به همین خاطر، مورد اعتنای دیگر مفسران واقع نشده است. اشکال اساسی این دیدگاه آن است که هیچ روایت یا شأن نزولی وجود ندارد که حاکی از درخواست پیامبر اکرم ﷺ بر نزول پیش از موعد آیات الهی باشد و خود سید مرتضی نیز گزارشی از این امر ارائه ننموده است. همچنین از ظاهر و سیاق آیات نهی از تعجیل نیز چنین مطلبی برداشت نمی‌شود.

۷. دیدگاه برگزیده: نهی از تعجیل در قرائت قرآن نازل شده در نزول دفعی

این دیدگاه^۱ که مبنای نظری آن، مبتنی بر پذیرش نزول دفعی قرآن کریم و تحقق آن نزول، اندکی پیش از نزول آیات نهی از تعجیل در سوره قیامت و قبل از آیه نهی از تعجیل در سوره طه است، به طور اختصار از این قرار است:

بر اساس ترتیب نزول آیات و سوره‌های قرآن کریم، نخستین بار با نزول سوره قدر که بیست و پنجمین سوره بر اساس ترتیب نزول است (معرفت، ۱۴۳۲: ۱۶۸/۱)، از نزول قرآن و آن هم با لفظ ماضی سخن به میان می‌آید. مقتضای ظاهر آیات سوره قدر و آیات ابتدایی سوره دخان - که پس از سوره قدر نازل شده است -، نزول تمام قرآن کریم در شب قدر و در ماه رمضان است؛ زیرا مراد از آن‌ها نمی‌تواند آغاز نزول قرآن در شب قدر و ماه رمضان باشد. بلکه مراد از قرآن در آن نیز نمی‌تواند بخشی از آیات قرآن

۱. تفصیل این دیدگاه در پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده با عنوان: «ارزیابی نزول دفعی قرآن در شب معراج» که در شهریور سال ۱۳۹۰ در دانشگاه شیراز دفاع شده، آمده است.

باشد؛ چرا که آیات قرآن در تمام ماه‌ها نازل می‌شد و اختصاصی به ماه رمضان و شب قدر نداشت. خصوصاً با دقت در آیات سوره دخان، چون ضمیر در «أنزلناه» به «کتاب مبین» باز می‌گردد و بدیهی است که «کتاب مبین»، به چند آیه از آیات قرآن اطلاق نمی‌شود، نتیجه گرفته می‌شود که مراد از قرآن در این آیات، تمام کتاب آسمانی، و مراد از نزول، نزول دفعی و یکپارچه آن است. همچنین مقتضای ظاهر آیات فوق و تعبیر «کتاب مبین» آن است که نزول دفعی قرآن همراه با آیات و الفاظ بوده و صرفاً حقیقت قرآن مدّ نظر نیست؛ زیرا اصل فرایند نزول و همچنین تبادر اولیه از «قرآن» و «کتاب مبین»، نزول آیات الهی با الفاظ و قابلیت استفاده از آنها برای مخاطب انسانی است (ر.ک: دهقان باغی، ۱۳۹۰).

بعد از اینکه نزول دفعی قرآن در شب قدر واقع شد، خداوند با نزول آیاتِ نهی از تعجیل در سوره قیامت که سی و یکمین سوره بر اساس ترتیب نزول است (معرفت، ۱۴۳۲: ۱۶۸/۱)، از پیامبرش می‌خواهد که از ابلاغ قرآنی که در نزول دفعی بر وی نازل گردیده است، خودداری نماید و تنها پس از نزول مجدد آیات در نزول تدریجی که همراه با تبیین آیات نیز هست، آنها را بر مردم خوانده و ابلاغ کند.

بر اساس آیات قرآن (نحل/۴۴ و ۶۴؛ ...) وظیفه تبیین و توضیح آیات قرآن برای مردم، بر عهده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. ناگزیر آیات قرآن پیش از تبیین برای مردم، باید برای شخص پیامبر صلی الله علیه و آله تبیین شود. بر همین اساس، همزمان با نزول تدریجی آیات، تبیین و توضیح آنها نیز بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌گردد. این مطلب از ظاهر آیات مرتبط در سوره قیامت نیز قابل استفاده است؛ چرا که در آیه «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت/۱۹)، تبیین آیات به پس از نزول و قرائت آیات در نزول تدریجی موکول شده است. اما در نزول دفعی، تنها آیات قرآن بدون تبیین و تفسیر بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است؛ چرا که در زمان نزول دفعی، بسیاری از وقایع و حوادثی که قرآن درباره آنها صحبت کرده است، هنوز اتفاق نیفتاده بود و از این رو، تبیین و توضیح آیات مرتبط با آن وقایع، ناممکن بوده است.

«آیات نهی از تعجیل» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خواهد که در قرائت و ابلاغ قرآن عجله نکند، یعنی آن قرآن نازل شده در نزول دفعی را بر مردم نخواند؛ زیرا طبیعی است که مراد از قرآن، آن مقدار از قرآن نازل شده در نزول تدریجی که پیش از این نازل شده

بود، نیست؛ زیرا آیاتی که پیش از این به صورت تدریجی فرود آمده بود، در همان زمان به مردم ابلاغ شده بود. بنابراین نهی از قرائت، به قرآن نازل شده در نزول دفعی بازمی‌گردد. سپس در ادامه تأکید می‌کند که تجمیع قرآن نزد مردم و قرائت آن در هنگام نزول تدریجی، بر عهده خداوند است. پس از این تأکید، به پیامبر ﷺ امر می‌شود که پس از آنکه ما قرآن را بر تو قرائت کردیم (در جریان نزول تدریجی)، تو هم آن را بر مردم قرائت کن؛ یعنی زمان قرائت قرآنی که پیشتر به صورت دفعی بر تو نازل کردیم، آن هنگام است که در نزول تدریجی، دوباره آن را بر تو قرائت کنیم. در ادامه تأکید می‌کند که پس از قرائت دوم که همان نزول تدریجی و هنگام ابلاغ آن به مردم است، تبیین و توضیح آن‌ها را هم که بر عهده ماست، بر تو نازل خواهیم نمود.

به عبارت دیگر، این آیات پس از اینکه از پیامبر ﷺ می‌خواهد که در قرائت قرآن نازل شده در نزول دفعی (تمام قرآن به صورت یکجا) عجله نکند، زمان قرائت آن بر مردم را موکول به قرائت پاره پاره مجدد آیات در هنگام نزول تدریجی می‌نماید و تأکید می‌کند که پس از این قرائت، تبیین و توضیح آیات نیز نازل می‌شود. از این رو، این آیات هیچ دلالتی بر عجله کردن پیامبر ﷺ در قرائت قرآن در هنگام نزول تدریجی ندارد و تنها از ایشان می‌خواهد که قرائت بر مردم را به زمان مناسب آن موکول کند. به عبارت دیگر، نهی آیه پس از ارتکاب منهی عنه نیست، بلکه پیش از ارتکاب و در مقام تنبه است (ر.ک: دهقان باغی، ۱۳۹۰).

در اینجا، روایت زیر از امام صادق علیه السلام به عنوان مستند روایی برداشت فوق مطرح می‌شود:

«الكافی: ... فی خبر المفضّل بن عمر... أنه قال الصادق علیه السلام: یا مفضّل إن القرآن نزل فی ثلاث وعشرین سنة، والله یقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ و قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ○ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿ و قال: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾. قال المفضّل: یا مولای! فهذا تنزیله الذی ذكره الله فی كتابه، وكيف ظهر الوحي فی ثلاث وعشرین سنة؟ قال: نعم یا مفضّل، أعطاه الله القرآن فی شهر رمضان وكان لا یبلغه إلا فی وقت استحقاق الخطاب، ولا یؤدیه إلا فی وقت أمر ونهی، فهبط جبرئیل علیه السلام بالوحي فبلغ ما یؤمر به وقوله: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ فقال المفضّل: أشهد أنکم من علم الله علّمکم،

وبقدرته قَدَرْتُمْ، وبِحکمه نَطَقْتُمْ، وبأمره تعملون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸/۸۹)؛ امام صادق علیه السلام فرمود: ای مفضل، قرآن در بیست و سه سال نازل گردید، در حالی که خداوند می گوید: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ و همچنین: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ○ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ و باز می گوید: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِيُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾. مفضل گفت: مولای من، این تنزیلی است که خداوند در کتابش بیان کرده است. اما قرآن چگونه در مدت بیست و سه سال نازل شد؟ فرمود: آری، ای مفضل، خداوند قرآن را در ماه رمضان به پیامبرش عطا نمود و ایشان آن را جز در زمان استحقاق خطاب، ابلاغ نمی کرد و آن را جز در وقت امر و نهی ابلاغ نمی نمود. پس جبرئیل نازل شد و آنچه به او امر شده بود و آیه ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ را ابلاغ نمود. پس مفضل گفت: شهادت می دهم که با علم خدایی عالم گشتید و به قدرت الهی قدرتمند شدید و با حکمت الهی سخن گفتید و به امر او عمل می کنید.

بر اساس روایت فوق، نکات زیر قابل استفاده است:

الف) امام صادق علیه السلام نزول دفعی قرآن در ماه رمضان بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مورد تأکید قرار می دهد و روشن است که از عبارت «أعطاه الله القرآن فی شهر رمضان» نمی توان نزول تدریجی را استنباط نمود.

ب) این نزول دفعی حتماً همراه با آیات و الفاظ است که از ابلاغ آن‌ها به مردم در وقت استحقاق خطاب و زمان امر و نهی سخن می گوید؛ زیرا حقیقت قرآنی عاری از لفظ و آیه را نمی توان از طرق متعارف همچون قرائت و کتابت و... به دیگری منتقل نمود.

ج) زمان استحقاق خطاب و امر و نهی، با هبوط جبرئیل علیه السلام و نزول مجدد آیات مستحق خطاب روشن می شد؛ یعنی پس از نزول دفعی قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آیاتی که زمان ابلاغ عمومی آن‌ها به مردم فرا می رسید، با هبوط مجدد جبرئیل علیه السلام، دوباره بر ایشان ابلاغ می شد.

د) یکی از آیاتی که در هبوط مجدد جبرئیل و پس از نزول دفعی قرآن نازل شده است، همین آیه نهی از تعجیل در سوره قیامت است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می خواهد قرآن نازل شده در نزول دفعی را به تعجیل بر مردم نخواند و منتظر فرا رسیدن زمان استحقاق خطاب و امر و نهی باشد.

بنابراین با توجه به توضیحات فوق، روشن گشت که قرآن کریم در نزول دفعی خود با الفاظ نازل گردیده، لکن تبیین و توضیح هر آیه در زمان خطاب آن آیه و هنگام وقوع سبب آن، به همراه نزول تدریجی آن نازل شده است. از این رو از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواسته شده است که ابلاغ آیات نازل شده در نزول دفعی را به زمان استحقاق خطاب هر آیه و پیش آمدن سبب نزول آن و پس از نزول تدریجی توأم با تبیین و توضیح آن آیه موکول فرماید.

تفاوت اساسی و روشن این دیدگاه با دیدگاه دوم که از علامه طباطبایی نقل شد و در آن دیدگاه نیز نزول دفعی قرآن کریم مطرح شده بود، در این است که: مطابق دیدگاه علامه، تعجیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قرائت آیات، با علم به قرآن از طریق نزول دفعی و در جریان نزول تدریجی آیات محقق شده و خداوند متعال در آیات نهی از تعجیل، ایشان را از ادامه این کار باز داشته است. در حالی که مطابق دیدگاه برگزیده، تعجیل در قرائت از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق نیفتاده و نهی ناظر به عدم ابلاغ قرآن نازل شده در نزول دفعی به مردم است و ربطی به جریان نزول تدریجی آیات ندارد.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت، در خصوص آیات نهی از تعجیل، در تفاسیر شیعه و اهل سنت از ابتدا تا کنون، در مجموع شش دیدگاه تفسیری مطرح شده که دیدگاه نخست در میان شیعه و اهل سنت و در تمام اعصار مورد توجه و پذیرش بوده و دیدگاه دوم نیز در دوران معاصر و به طور خاص در میان مفسران شیعه مطرح شده است. سایر دیدگاه‌ها که مورد اقبال عمومی مفسران قرار نگرفته، در بعضی از موارد منحصر به پیروان یک مذهب و یا مفسری خاص است.

تمام دیدگاه‌های فوق در استناد روایی در خصوص شأن نزول آیات نهی از تعجیل، دچار اشکال، و در ارائه تبیین صحیح برای تمام آیات نهی از تعجیل ناتمام بودند. افزون بر اینکه دیدگاه نخست با کیفیت وحی رسالی به عنوان علم حضوری نیز سازگار نبود؛ چنان که تفسیر دوم نیز مناسب با شأن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبود. بر این اساس، آراء فوق در ارائه تفسیری جامع و غیر قابل خدشه از آیات نهی از تعجیل موفق نیستند.

این پژوهش با پذیرش وقوع نزول دفعی قرآن بر اساس سوره قدر و دیگر آیات و روایات مرتبط، این نزول را اندکی پیش از نزول آیات نهی از تعجیل در سوره قیامت می‌داند و با توجه به روایت امام صادق علیه السلام، نهی از تعجیل را به جهت تنبه و پیش از ارتکاب منهی عنه از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ناظر به عدم ابلاغ قرآن نازل شده در نزول دفعی می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، تهران، کتابخانه اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۲. آلوسی بغدادی، ابوالفضل شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، *تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعین (تفسیر ابن ابی حاتم الرازی المسمی بالتفسیر بالمأثور)*، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن ابی زئین، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن عیسی بن ابی زئین مزی، *تفسیر ابن ابی زئین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۵. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، *اسد الغابة فی معرفة الصحابه*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری بشرح الصحیح البخاری*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۷. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، بی تا.
۹. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۶ ق.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. آبیاری، ابراهیم، *الموسوعة القرآنیة*، قاهره، مؤسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. امین، سید حسن، *مستدرکات اعیان الشیعه*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۵. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۲ ش.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، *سنن الترمذی*، تحقیق عبدالرحمن محمد، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۱. ثقفی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، چاپ سوم، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.

۲۲. جوادی آملی، عبدالله، *قرآن در قرآن*، چاپ نهم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. همو، *وحی و نبوت در قرآن*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. حکیم، حسن بن محمدتقی، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار الحمراء، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. حکیم، سیدمحمدباقر، *علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. دهقان باغی، سیدروح‌اله، *ارزیابی نزول دفعی قرآن در شب معراج*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شیراز، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ ق.
۲۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. سقاف، حسن بن علی، *القول العطر فی نبوة سیدنا الخضر*، عمان، دار الامام النووی، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، تحقیق ابوسعید عمروری، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۲. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق سعید المندوب، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. همو، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۵. شیانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، دائرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. همو، *ترجمه و شرح نهج الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ چهاردهم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۳۹. همو، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۴۰. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۱. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، الامیره، ۱۴۳۰ ق.
۴۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *المسترشد فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام*، تحقیق احمد محمودی، قم، مؤسسه الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۴۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۵. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۶۰ ش.

۴۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. علم الهدی، سید مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۴۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۰. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی و دیگران، مصر، دار المصریه، ۱۹۸۰ م.
۵۱. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۵۲. فقهی زاده، عبدالهادی، «تأملی در هم پیوندی آیات در سوره قیامت»، *مجله مقالات و بررسیها*، شماره ۶۳، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۵۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۵۵. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۵۶. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۵۷. قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، نجف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۷ ق.
۵۸. کاشانی، ملا فتح الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۵۹. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۶۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، تحقیق یحیی عابدی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *راه و راهنما شناسی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵ ش.
۶۲. همو، *قرآن شناسی*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۶۳. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، التمهید، ۱۴۳۲ ق.
۶۴. همو، *تفسیر و مفسران*، چاپ ششم، قم، تمهید، ۱۳۹۰ ش.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۶. ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۶۷. میر محمدی زرنندی، سید ابوالفضل، *بحوث فی تاریخ القرآن و علومه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۶۸. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ ق.
۶۹. نظام الدین نیشابوری، حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۷۰. هواری، هود بن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز، الجزائر*، دار البصائر، ۱۴۲۶ ق.

مراد از قرائت قرآن در آیه آخر سوره مزمل و حکم شرعی آن*

- حمید وحیدیان اردکان^۱
- حسن نقی زاده^۲
- محمدحسن رستمی^۳

چکیده

در آیه آخر سوره مزمل به «قرائت قرآن» امر شده است. در اینکه مراد از قرائت چیست، وحدت نظر وجود ندارد. برخی معتقدند که مراد از قرائت قرآن در این آیه، مطلق قرائت است و به معنای قرائتی که از واجبات غیر رکنی نماز است، نمی‌باشد. برخی مراد از این قرائت را مطلق قرائت در نماز، اعم از نمازهای واجب و مستحب دانسته‌اند. بزرگانی همچون سید مرتضی، علامه حلی، محقق کرکی و آیه‌الله خوئی، از این آیه، وجوب قرائت در نمازهای یومیه را برداشت کرده‌اند. برخی مراد از آن را امر استحبابی به نماز شب دانسته‌اند. با بررسی دقیق معنای «قیام اللیل» و استعمالات آن در متون متقدم، دقت در مقام

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

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

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (rostami@um.ac.ir).

سخن، سیاق و بافت آیه و سوره مشخص می‌گردد که سه قول اول به دلایل مخالفت با ظهور آیه و بافت سوره، مخالفت با مقام سخن و روایات پذیرفتنی نیست. قول چهارم به مدد ادله‌ای همچون موافقت با قواعد بلاغی، مطابقت با سیاق آیه، سوره، مقام سخن و روایات تأیید می‌شود و نیز معلوم می‌گردد که امر حاضر در این عبارت بر خلاف ظاهر صیغه امر، دلالت بر استعجاب دارد. معنانشناسی ترکیب «قیام اللیل» و بهره‌گیری از آن در این بحث و نیز استدلال به مقام سخن، بافت سوره، قاعده بلاغی «ردّ العجز إلى الصدر»، از جمله نوآوری‌های این مقاله است.

واژگان کلیدی: سوره مزمل، آیات الاحکام، واجبات نماز، قیام اللیل،

قرائت قرآن.

درآمد

سوره مزمل ۲۰ آیه دارد و تمام آیات آن به استثنای آیه آخر، قطعاً مکی است و در اوایل بعثت نازل شده است. درباره آیه آخر آن اختلاف است؛ برخی همچون علامه طباطبایی آن را مدنی دانسته (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۴/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۴/۲۰) و برخی همچون فخر رازی و بیضاوی آن را مکی دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۱/۳۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۵۵/۵). این سوره به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که برای کاستن از سنگینی و وظیفه خطیر نبوت و کنایه‌های مشرکان که وی را کاهن و شاعر می‌خواندند، به تهجد و نماز شب متوسل شود و با کرامت از کنار کنایه‌ها و تهمت‌ها بگذرد. ضمناً این سوره مشتمل بر انذار کافران است و در آخرین آیه نیز در فرمان شب‌زنده‌داری، تخفیف قائل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۲۰ و ۷۴).

در آیه انتهایی سوره مزمل آمده است: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُدْرِكُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِيمٌ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَأْتِبَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمٌ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...﴾ (مزمل / ۲۰)؛ «پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از آنها که با تو هستند، نزدیک دوسوم از شب یا نصف یا ثلث آن را به پا می‌خیزند. خداوند شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. او می‌داند که شما

نمی‌توانید مقدار آن را [به دقت] اندازه‌گیری کنید [برای عبادت کردن]، پس شما را بخشید. اکنون آنچه برای شما میسر است قرآن بخوانید. او می‌داند به زودی گروهی از شما بیمار می‌شوند و گروهی دیگر برای به دست آوردن فضل الهی [و کسب روزی] به سفر می‌روند و گروهی دیگر در راه خدا جهاد می‌کنند [و از تلاوت قرآن باز می‌مانند]، پس به اندازه‌ای که برای شما ممکن است، از آن تلاوت کنید...».

چنانچه مشخص است، در این آیه دو بار به «قرائت قرآن» امر شده است. درباره مراد از قرائت قرآن در این آیه و در نتیجه حکم شرعی آن، میان مفسران و همچنین فقیهان اختلاف است. در بررسی اقوال مختلف، به چهار قول دست یافتیم.

برخی قائل‌اند که مراد از آن، مطلق قرائت قرآن است و البته آن را واجب می‌دانند؛ اما در اینکه با قرائت چند آیه در روز، این امر امثال شده، با یکدیگر اختلاف دارند. برخی معتقدند که مراد، قرائت در همه نمازها - اعم از نمازهای واجب و مستحب - است که در این صورت، مطلق امر مراد است که اعم از مستحب و واجب است. برخی قائل‌اند که مراد از قرائت قرآن در این آیه، قرائت در نمازهای یومیه است که در این صورت امر به قرائت در این آیه، امر وجوبی است و برخی معتقدند که مراد، نماز شب است و در نتیجه امر به آن استحبابی خواهد بود. در ادامه به نقد و بررسی هر کدام از این چهار قول می‌پردازیم.

پیشینه

به جز نگاشته‌های تفسیری، مقالات و کتاب‌هایی که درباره نماز شب نوشته شده، به این آیه اشاره کرده‌اند، که از جمله آن‌ها می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد: «تهجد و شب‌زنده‌داری در سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» (خرمی، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۸)، «اهمیت نماز شب در آینه قرآن» (ابگشا و کریمی، ۱۳۹۶: ۸۳-۹۲). این مقالات صرفاً به این آیه اشاره کرده، اما به مباحث فقهی ذیل آن نپرداخته‌اند. مقاله «قرآن‌پژوهان و آیه پایانی سوره مزمل» (شکراللهی، حاجی‌اسماعیلی و اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۸۶-۱۰۵) نیز دقیقاً آیه آخر سوره مزمل را موضوع سخن قرار داده است؛ اما آن را از زاویه اختلاف موجود در مکی یا مدنی بودن مورد بحث قرار داده است. مقاله «کاوشی در نماز شب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» نیز موضوع

سخنش را بررسی حکم فقهی نماز شب برای پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ایشان قرار داده است (خاتمی و موسوی، ۱۳۸۹: ۴۹-۶۶). هرچند این مقاله نیز به آیه محل بحث پرداخته است، اما زاویه دیدش با مقاله حاضر متفاوت است. این مقاله صرفاً به وجوبی یا استحبابی بودن دستور به اقامه نماز شب برای پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ایشان پرداخته است. مقاله‌ای با عنوان «آیه اللیل... هل هی منسوخة» (میرعمادی، ۱۳۷۲: ۲۵-۲۸) نیز موضوعی نزدیک به مقاله اخیر دارد و موضوع سخنش آن است که آیا آیات ابتدایی سوره مزمل، نماز شب را بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واجب کرده است یا خیر؟ و اگر چنین است، آیا آیه آخر سوره مزمل نسخ این وجوب است یا خیر؟ این مقاله در واقع بخشی از نتیجه تحقیق ما را که معادل بودن قرائت قرآن با صلاة اللیل است، پیش فرض گرفته و به بحث و بررسی آن پرداخته است. مقاله «الألفاظ الدالّة علی الصلاة فی القرآن الکریم - دراسة دلالية» نیز به بیان واژگان قرآنی که برای تعبیر از نماز کاربرد دارند، پرداخته است. این مقاله نیز صرفاً با بخشی از مقاله حاضر همپوشانی دارد. در این مقاله به این مطلب پرداخته شده است که در قرآن کریم برای تعبیر از نماز، از واژگان و ترکیب‌های مختلفی استفاده شده است که از جمله آن‌ها «قرائت قرآن» است (فرحان جواد، ۲۰۰۹: ۱۰۳-۱۲۶). برخی پایان‌نامه‌ها نیز به بررسی آیات سوره مزمل پرداخته‌اند. شماری از آن‌ها مقدار اندکی با مسئله این رساله همپوشانی دارند. پایان‌نامه *تفسیر تطبیقی روایی سوره مزمل از اهم تفاسیر فریقین* (دژی، ۱۳۹۱) در بخش انتهایی‌اش با عنوان *آموزه‌ها و پیام‌های هدایتی سوره مزمل و نیز در خلال روایات نقل شده، به این بحث اشاره کرده است که مراد از قرائت قرآن که در این سوره بدان امر شده است، همان نماز شب است؛ البته بر خلاف تحقیق حاضر به بیان ادله اثبات این مطلب نمی‌پردازد. پایان‌نامه *بررسی معناشناختی سوره مزمل و مدثر* (صفری رودبار، ۱۳۹۵) با رویکرد معناشناسانه به بررسی این دو سوره پرداخته و به همین جهت، واژه‌های زیادی از این دو سوره از جمله ایمان، ذکر و... را بررسی کرده است. اما با این رویکرد، به هیچ یک از واژه‌های آیه محل بحث این رساله توجه ندارد. *بررسی دلالت‌های آوایی سوره مزمل و مدثر* (موسوی، ۱۳۹۵) پایان‌نامه دیگری است که با رویکرد آوایی به بررسی این دو سوره پرداخته و موضوع سخنش بررسی آواها، هجاها، صفات و... است و مطلقاً با موضوع این مقاله همپوشانی ندارد.*

مؤلفان کتاب‌های فقهی نیز در بخش واجبات نماز ذیل بحث قرائت نماز، به بررسی این آیه پرداخته‌اند. دلالت آیه بر وجوب قرائت در نماز، دلالت بر امر به مطلق قرائت قرآن، دلالت امر بر وجوب یا استحباب، از جمله مباحث طرح شده در کتاب‌های فقهی است. در اثنای مقاله به اقوال گوناگون فقها اشاره شده است. همچنین تفاسیر فقهی نیز ذیل آیه شریفه از این بحث غفلت نکرده‌اند و در مقاله حاضر به این اقوال نیز اشاره شده است. با توجه به این زمینه‌ها روشن شد که هرچند برخی مقالات و رساله‌ها، موضوعشان سوره مزمل و یا خصوص آیه آخر این سوره است، اما رویکردی کاملاً متفاوت از این مقاله دارند. در کتاب‌های فقهی و نیز تفاسیری که با رویکرد فقهی نوشته شده‌اند نیز به هیچ کتابی دست نیافتیم که بحث جامعی در این باره ارائه کرده باشد. علاوه بر آنکه نظر بسیاری از این فقیهان و مفسران در این مقاله ارزیابی و نقد شده است. نوآوری مقاله، دفاع منطقی از قول برگزیده و نحوه استدلال برای تأیید آن است؛ خصوصاً آنکه در مخالفت با نظر بزرگانی همچون سید مرتضی، محقق حلّی و محقق کرکی است. معنائشناسی ترکیب «قیام اللیل» و بهره‌گیری از آن در این بحث و نیز استدلال به مقام سخن، بافت سوره، قاعده بلاغی «ردّ العجز إلى الصدر» نیز از جمله نوآوری‌های این مقاله است.

ثمره و کارکرد بحث

آیه آخر سوره مزمل در ابواب مختلف فقهی مستند حکم قرار گرفته است؛ از جمله در باب قرائت نماز، مستند وجوب قرائت قرآن در رکعت‌های اول و دوم نماز قرار گرفته است. برخی دیگر نیز آن را دلیل بر وجوب قرائت روزانه آیاتی چند از قرآن قرار داده‌اند. برخی نیز آن را مستند امر استحبابی به نماز شب نسبت به عموم مسلمانان و نه فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته‌اند. با بررسی‌های صورت گرفته روشن شده است که آیه مطلقاً مشتمل بر حکم وجوبی نیست و صرفاً استحباب نماز شب را اثبات می‌کند.

۱. مطلق قرائت قرآن

برخی مفسران معتقدند که مراد از قرائت قرآن در این آیه، مطلق قرائت است و

ارتباطی با قرائتی که از واجبات غیر رکنی نماز است، ندارد. البته این مفسران در این باره که با قرائت چند آیه از آیات قرآن، این امر امثال شده و تکلیف ساقط می‌شود، اختلاف کرده‌اند. زمخشری به عنوان قول ضعیفی از برخی مفسران نقل می‌کند که مراد از قرائت در این آیه را همان قرائت قرآن دانسته و در حداقل مقدار واجب قرائت در هر شب اختلاف کرده‌اند؛ برخی ۵۰ آیه و جمعی ۱۰۰ آیه را لازم دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۴۳). قرطبی نیز از حسن بصری، سدی و برخی دیگر نقل کرده است که معتقدند مراد همان ظاهر آیه یعنی تلاوت قرآن است. قرطبی نیز همین قول را به دلیل موافقت با ظاهر عبارت می‌پذیرد (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۵۴). قطب راوندی از مشهور فقیهان نقل می‌کند که مراد از قرائت در این آیه را همان قرائت نماز می‌دانند. لکن نظر خودش را در فرازهای مختلفی از کتاب بیان می‌کند. ابتدا می‌گوید که می‌شود به این آیه برای وجوب قرائت در نماز استدلال کرد؛ اما در ادامه می‌گوید که مراد از این قرائت، مطلق قرائت است که از جمله آن‌ها قرائت در حال نماز است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۷ و ۱۳۰). بنابراین طبق دیدگاه وی، مفاد آیه شریفه چنین است: مطلق قرائت قرآن واجب است و از جمله مصادیق تحقق این واجب، قرائت نماز است. البته ایشان توضیح نداده است که تلاوت چه مقدار از قرآن موجب عمل به امر و جوبی به تلاوت قرآن است و امر به واسطه آن ساقط می‌شود.

۱-۱. دلیل دیدگاه اول

همان‌طور که از قرطبی نقل شد، روشن است که این قول، مطابق با ظاهر ابتدایی واژگان است. قرائت یعنی خواندن، و قرآن هم که روشن است؛ پس قرائت قرآن یعنی قرآن خواندن.

۲-۱. بررسی این نظریه

به نظر می‌رسد که این دیدگاه اولاً خلاف سیاق آیه است؛ زیرا ابتدای آیه می‌فرماید: «پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از آن‌ها که با تو هستند، نزدیک دوسوم از شب یا نصف یا ثلث آن را به پا می‌خیزند. خداوند شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. او می‌داند که شما نمی‌توانید مقدار آن را [به دقت] برای انجام عبادت اندازه‌گیری کنید، پس شما را بخشید...».

روشن است که در این آیه، سخن از نماز شب است. خداوند می‌فرماید که برای تخفیف و آسان گرفتن بر شما حکم کردیم که لازم نیست ثلث، نیم یا دو ثلث شب را به نماز شب بایستید. بعد می‌فرماید: اکنون آنچه برای شما میسر است، قرآن بخوانید. روشن است که آنچه بر مکلفان سخت بوده و موجب شده است که خداوند تخفیف بدهد، صرفاً مقدار لازم برای اختصاص به نماز است و نه اصل نماز شب. بنابراین تخفیف نیز باید در همان امر صورت بگیرد؛ یعنی در مقدار آن. بنابراین آیه شریفه بدون تغییر در موضوع تکلیف می‌فرماید هر مقدار که می‌توانید نماز بخوانید. آنچه در این بیان ممکن است مورد اشکال واقع شود، اراده «نماز» از «قرائت قرآن» است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ثانیاً این دیدگاه بر خلاف مقام سخن است؛ زیرا همان طور که در نقد قبلی روشن شد، مقام سخن در این آیه، تخفیف و امتنان بر بندگان است. آنچه مناسب با مقام امتنان است، رفع تکلیفی است که سابقاً وجود داشته است، نه جعل تکلیف جدید. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که در این آیه، تکلیف الزامی قرائت قرآن جعل شده باشد.

۲. قرائت در همه نمازها (واجب و مستحب)

دیدگاه دیگر آن است که مراد از این قرائت، مطلق قرائت در نماز است؛ اعم از نمازهای واجب و مستحب. جصاص با عنایت به ظهور امر در وجوب، عبارت ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ در این آیه را دال بر وجوب قرائت در نماز می‌داند، اما آن را منحصر به نمازهای واجب نمی‌داند؛ بلکه به اعتقاد وی، آیه شریفه هم نمازهای واجب و هم نمازهای مستحب را شامل می‌شود. بنابراین آیه شریفه می‌فرماید که قرائت علاوه بر نمازهای واجب در نمازهای مستحبی نیز واجب است (جصاص، ۱۴۰۵: ۳۶۷/۵-۳۶۸). وی دلیلی بر این ادعای خود اقامه نکرده است.

۱-۲. نقد این دیدگاه

جصاص در ادامه، اشکالی را بر دیدگاه خود وارد، و آن را رد کرده است. حاصل سخن او این است که در نمازهای مستحبی وقتی اصل نماز مستحب است، چگونه

ممکن است که جزء آن یعنی قرائت، امری واجب تلقی شود؟ سپس در پاسخ به این اشکال گفته است: هرچند اصل نماز، امری مستحب است و شما مخیرید که آن را بجا بیاورید یا ترک کنید، اما اگر وارد نماز شدید، رعایت اموری چون ستر عورت، قرائت و... بر شما واجب می‌شود. دقیقاً مانند آنکه شما مخیرید با دیگری عقدی از قبیل عقد بیع یا اجاره یا... منعقد کنید، اما به محض وقوع عقد باید به مفاد آن پایبند باشید و دیگر اختیار بر هم زدن آن از شما سلب می‌شود (همان).

اما ضعف سخن جصاص آشکار است. این قول از چند نظر قابل تأمل به نظر می‌رسد.

اشکال اول آن است که این سخن مخالف با سیاق آیه است. در ذیل نقد دیدگاه اول گذشت که موضوع سخن در این آیه، تخفیف در فرمان به اقامه نماز شب در ثلث، نیم یا دوسوم از شب است. بنابراین تخفیف موجود در این آیه هم باید متناسب با حکم پیشین باشد. لذا مراد از قرائت قرآن در این آیه، قرائت در نماز شب است و ارتباطی به نمازهای یومیه ندارد.

اشکال دوم آن نیز مخالفت با سیاق سوره است؛ زیرا در آیات ابتدایی این سوره نیز پیامبر به خواندن قرآن امر شده است. در آن آیات قرینه وجود دارد که مراد از قرائت قرآن، نماز شب است و آیه آخر نیز ناظر بر آیه اول نازل شده است و می‌فرماید: با توجه به اینکه خداوند می‌داند شما برای امتثال آنچه در آیات ابتدایی این سوره بدان امر شده‌اید، خودتان را به زحمت می‌اندازید، در آن حکم تخفیفی قائل شده است. لذا این تخفیف هم باید ناظر به نماز شب باشد که در آیات ابتدایی بدان امر شده است. بنابراین مراد از قرائت قرآن در این آیه، همان قرائت در نماز شب است، نه مطلق قرائت در تمام نمازها.

۳. قرائت نمازهای یومیه

برخی فقها همچون سید مرتضی، محقق کرکی، علامه حلی، کیا هراسی و فاضل مقداد قائل شده‌اند که قرائت قرآنی که در این آیه مورد نظر خداوند است، همان قرائت واجب در نماز است (کرکی عاملی، ۱۴۱۴: ۲/۲۴۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳/۱۲۸؛ کیا هراسی، ۱۴۲۲: ۴/۴۲۷؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۱/۱۱۸؛ سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۳/۴۱۸). استدلال این

گروه تقریباً مشابه یکدیگر است و ما تقریب آیه‌الله خوبی را در این خصوص ارائه می‌کنیم.

۳-۱. دلیل دیدگاه سوم

این استدلال مبتنی بر سه مقدمه است:

اولاً، مسلمانان اجماع دارند که قرائت قرآن (سوره حمد) در دو رکعت اول نمازهای یومیه واجب است.

ثانیاً، فقیهان اتفاق نظر دارند که تلاوت قرآن به جز در قرائت نماز، واجب نیست.

ثالثاً، صیغه امر ظاهر در وجوب است.

در نتیجه امر به قرائت قرآن در آیه آخر سوره مزمل، ظهور در وجوب دارد و چون تلاوت قرآن جز در نمازهای یومیه واجب نیست، مراد از قرائت قرآنی که آیه آخر سوره مزمل به آن امر کرده است، همان قرائت نماز است (موسوی خوبی، ۱۴۱۸: ۲۶۲/۴).

۳-۲. نقد دیدگاه فوق

این دیدگاه از جهات مختلف به ویژه از جهت ناسازگاری آن با بافت و سیاق آیه قابل تأمل و نقد است. به همین جهت صاحب جواهر پس از آنکه می‌گوید به اجماع فقها و بلکه ضرورت مذهب شیعه، قرائت از واجبات نماز است، دلالت آیه محل نزاع بر این مطلب را مخدوش توصیف می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸۵-۲۸۴/۹).

البته برخی فقها نیز اشکالاتی به این قول وارد دانسته‌اند که قابل دفاع نیست؛ برای نمونه به نقدی که فاضل مقداد نقل و سپس آن را نقد کرده است، اشاره می‌کنیم. ایشان در مقدمه دوم خدشه می‌کند و می‌گوید که بر قول به عدم وجوب قرائت قرآن به جز در قرائت نماز، اتفاقی میان علما وجود ندارد؛ بلکه برخی معتقدند که به جهت وجوب حفظ قرآن و جلوگیری از فراموشی آن، تلاوت قرآن به نحو وجوب کفایی بر همه مردم واجب است. بنابراین مقدمه دوم استدلال نادرست است.

فاضل مقداد پس از نقل این اشکال، در مقام پاسخ برآمده می‌گوید: هم متبادر به ذهن از وجوب و هم اصل در وجوب، وجوب عینی است نه کفایی، و ما در آیه شریفه دلیلی بر دست برداشتن از این اصل نداریم، و اتفاق بر عدم وجوب عینی قرائت قرآن

به جز در نمازهای واجب، قابل خدشه نیست. بنابراین امر در آیه شریفه، امر وجوبی به قرائت قرآن است که نمی‌توان آن را جز بر قرائت در نمازهای واجب، بر مورد دیگری حمل کرد (سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۱/۱۱۸).

۳-۲-۱. نقد اول

در نقد این قول باید گفت که مقدمه سوم استدلال فوق قابل خدشه است؛ چرا که هرچند صیغه امر ظهور در وجوب دارد، اما در همین آیه و نیز آیات ابتدایی این سوره، قرینه وجود دارد که مراد از قرائت قرآن، نماز شب است و با توجه به اینکه نماز شب واجب نیست، بنابراین باید از ظهور صیغه امر در وجوب دست برداریم. با آنکه می‌پذیریم که اصل در صیغه امر، وجوب است، اما می‌دانیم که این اصل در اینجا قابل تمسک نیست؛ چرا که دلیل بر خلاف آن وجود دارد.

۳-۲-۲. نقد دوم

این ادعا از چند جهت، خلاف ظاهر آیه شریفه است. اولاً، آیه با تعبیر «فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» به صراحت به قرائت قرآن دستور داده است. واژه «قرآن» ظهور در کتاب آسمانی دارد و واژه قرائت هم که به معنای خواندن است. بنابراین آیه شریفه فرمان به تلاوت قرآن می‌دهد. اما محقق خوبی با تمسک به آنچه آن را اتفاق نظر دانشمندان می‌نامد، در ظاهر آیه شریفه تصرف می‌کند و آن را بر معنای دیگری حمل می‌کند. یعنی به این دلیل که فقها اتفاق دارند که قرائت قرآن جز در نماز، واجب نیست، بنابراین ظهور آیه که امر به مطلق قرائت قرآن است، مراد نیست. حمل قرائت قرآن بر نماز شاید فی حدّ نفسه مورد قبول باشد، اما در مورد آیه شریفه پذیرفتنی نیست؛ چرا که خلاف بافت سخن است. ایشان مدعی است که مراد از «فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» همان سوره حمد است که واجب است در نمازهای یومیه خوانده شود. بنابراین آیه شریفه می‌فرماید: بر شما واجب است که در نمازهای یومیه ده بار سوره فاتحه به علاوه بخشی از قرآن را بخوانید - که طبق نظر شیعه، یک سوره کامل و طبق نظر اهل سنت بخشی از قرآن هرچند کمتر از یک سوره است - حال آنکه سیاق و بافت آیه، دعوت و تحریض به تلاوت هر چه بیشتر قرآن است و چنین دستوری را

نمی‌توان منحصر به ده بار تلاوت یک سوره در طول شبانه روز کرد. آیه شریفه با این پیش‌فرض شروع می‌شود که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و برخی از اصحاب ایشان برای اطمینان به امتثال دستور خداوند مبنی بر زنده نگه داشتن نیمی از شب یا یک‌سوم و یا دوسوم آن، برای احصای ثلث، نصف یا دوسوم شب خود را به زحمت می‌انداختند. خدا در مقام تخفیف بر این بندگان می‌فرماید که لازم نیست به دقت این اجزا را محاسبه کنید؛ بلکه هر چقدر توانستید، قرآن - یا نماز شب - بخوانید. علاوه بر آنکه عبارت «فَتَابَ عَلَيْكُمْ» در آیه نیز به وضوح ظهور در دلالت آیه بر تخفیف دارد. به بیان دیگر، مفاد آیه چنین است: چون محاسبه و احصای دقیق بیداری ثلث، نیم یا دوسوم شب مشکل است، خداوند به شما تخفیف داده و نیاز نیست که آن را به دقت رعایت کنید هر چقدر توانستید، قرآن بخوانید. چنین تخفیفی را نمی‌توان به حد قرائت واجب در نماز تقلیل داد.

ثانیاً، مقام سخن در آیه شریفه، تلاوت قرآن در بخشی از شب - یعنی نصف، ثلث یا دوسوم - است. خداوند می‌فرماید چون احصای دقیق ثلث، نصف یا دوسوم شب برای شما مقدور نیست، به شما تخفیف داده شد و هر مقدار از آن را که می‌توانید، قرآن بخوانید. چنین قرائتی نمی‌تواند بر قرائت در نمازهای یومیه که بخش عمده‌ای از آن در روز انجام می‌شود، تطبیق شود.

ثالثاً، صاحب‌جوهر مهم‌ترین اشکال این رأی را مخالفت با روایات برمی‌شمارد؛ چه اینکه روایات، قرائت قرآن را به اصطلاح جزء سنن نماز که وجوبشان مستفاد از روایات است، دانسته‌اند و نه واجبات فریضه‌ای آن، که وجوبشان مستفاد از قرآن کریم است. ایشان می‌گویند:

«چهارمین فعل از واجبات نماز، قرائت است که اجمالاً فی‌الجمله در نماز واجب است؛ بلکه وجوب آن از ضروریات مذهب است و نصوص مستفیضه بلکه متواتره بر این مطلب دلالت دارند. گفته شده است که آیه انتهایی سوره مزمل که می‌فرماید: ﴿فَأَقْرُؤْهُ مَا نَيْسَرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ نیز بر وجوب قرائت در نماز دلالت دارد؛ چرا که می‌دانیم اولاً امر ظهور در وجوب دارد و ثانیاً قرائت قرآن در جایی غیر از نماز واجب نیست. بنابراین مراد از قرائت در آیه شریفه، قرائت نماز است. اما این سخن پذیرفتنی نیست؛ چرا که نص روایات، ظهور بلکه صراحت دارد در اینکه واجب شدن قرائت قرآن در

نماز، مستفاد از روایات است نه قرآن کریم»^۱.

سپس در ادامه به روایت زراره از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام استناد کرده که می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَضَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ، وَالْقِرَاءَةَ سُنَّةً. فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا، أَعَادَ الصَّلَاةَ وَمَنْ نَسِيَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۸۷/۶؛ نیز ر.ک: همان: ۹۱/۶)؛ همانا خداوند رکوع و سجده را واجب کرده است و قرائت از زمره سنت است. بنابراین اگر کسی قرائت را عمدتاً ترک کند، باید نمازش را اعاده کند و اگر از روی فراموشی آن را ترک کند، تکلیفی ندارد [نمازش صحیح است].

توضیح آنکه واجبات نماز به دو بخش تقسیم می‌شوند: واجبات رکنی - که در زبان روایات از آن‌ها به فرض^۲ تعبیر می‌شود- و غیر رکنی - که در زبان روایات از آن‌ها به سنت^۳ تعبیر می‌شود-. بنابر این روشن است که تعبیر به سنت درباره یکی از افعال مکلفان، مطلقاً به معنای نفی وجوب از آن نیست. واجبات رکنی اگر عمدتاً یا سهواً بجا آورده نشوند، موجب بطلان نماز می‌شوند؛ اما واجبات غیر رکنی اگر سهواً ترک شوند، موجب ابطال نماز نیستند. قرائت نماز بی شک جزء واجبات غیر رکنی (سنن) نماز است. هرچند برخی روایات از جمله صحیح محمد بن مسلم و موقفه سماعه که در آن‌ها آمده است: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، ظهور در رکنیت قرائت دارند، اما به قرینه روایاتی همچون صحیح علی بن جعفر و زراره ناگزیریم که از ظهور این روایات دست برداریم و قرائت را از جمله واجبات غیر رکنی (سنن) بشماریم. بر این اساس اگر کسی قرائت را از روی فراموشی ترک کرد، نمازش صحیح است (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۲۹۷/۱۴-۲۹۹).

۱. «الفعل الرابع من أفعال الصلاة القراءة، وهي واجبة في الجملة في الصلاة إجماعاً، بل وضرورة من المذهب كما في كشف الأستاذ، لعدم العبرة في ذلك بمن لم يسمع الآن بجملة من الضروريات من بهائم الخلق ونصوصاً مستفيضة بل متواترة، بل قيل وكتاباً كقوله تعالى: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ بعد العلم بأن لا وجوب في غير الصلاة، وفيه أنّ النصوص ظاهرة أو صريحة في أنّ وجوبها من السنة لا من الكتاب» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۹-۲۸۵).

۲. فرض، آن دسته از واجبات است که از جانب خدا واجب شده است.

۳. سنت، آن دسته از واجبات است که خداوند آن‌ها را با خواسته پیامبر صلی الله علیه و آله واجب کرده است.

بر اساس این روایات، آیه‌ای از قرآن بر لزوم قرائت قرآن در نماز وجود ندارد - به همین جهت از جمله سنن قلمداد شده است و نه فروض - . بنابراین نمی‌توان مفاد آیه محل بحث را به قرائت قرآن در نماز مرتبط دانست.

۴. نماز شب

بسیاری از فقیهان و مفسران معتقدند که مراد از قرائت قرآن در این آیه، نماز شب است. فخر رازی درباره مراد از قرائت قرآن در این آیه، صرفاً دو قول قرائت در نمازهای یومیه و نماز شب را نقل کرده و قضاوتی درباره آن نمی‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۶۹۵). قرطبی از ابن عربی نقل می‌کند که وی معتقد است مراد از قرائت قرآن در این آیه، نماز شب است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۹/۵۴). بیضاوی ضمن نقل هر دو نظر، قول دوم یعنی قرائت نماز شب را ترجیح می‌دهد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۵۸). امین‌الاسلام طبرسی این قول را اجماع مسلمانان به استثنای ابومسلم دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۵۷۵).

ابن عاشور نیز مراد از قرائت قرآن در این آیه را همان نماز شب می‌داند و این تخفیف را ناظر به همان تکلیفی می‌داند که در ابتدای سوره به عنوان لزوم شب‌زنده‌داری جعل شده بود. البته وی آیه انتهای سوره مزمل را مدنی می‌داند و مدعی است که علت این تخفیف هم پدید آمدن گرفتاری‌های فراوان در مدینه است که به علت تأسیس حکومت اسلامی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وجود آمده بود. البته او امر به اقامه نماز شب را شامل پیامبر و اصحاب می‌داند، اما آن را فرمانی غیر ضروری می‌شمارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹/۲۶۰-۲۶۱). وی آیه ۷۸ سوره اسراء را به عنوان شاهد ادعای خود بیان می‌کند که در آنجا نیز خداوند از نماز صبح به ﴿قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ تعبیر کرده است. او وجه بلاغی این نوع استعمال را دعوت به نماز و قرآن با بیانی موجز برمی‌شمارد (همان: ۲۹/۲۶۴).

۴-۱. دلایل دیدگاه فوق

قرائن متعددی وجود دارد که مراد از قرائت قرآن در این آیه، نماز شب است.

۱.۱-۴. دلیل اول

در آیات ابتدایی این سوره نیز پیامبر به خواندن قرآن امر شده است. در آن آیات قرینه وجود دارد که مراد از قرائت قرآن، نماز شب است و بنابراین باید از ظهور صیغه امر در وجوب دست برداریم. در اولین آیات این سوره آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَرْمُلُ ﴿۱﴾ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿۲﴾ نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ﴿۳﴾ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴿۴﴾؛ «ای جامه به خود پیچیده! (۱) شب را جز کمی به پا خیز (۲) نیمی از شب را یا کمی از آن کم کن (۳) یا بر نصف آن بیفزای و قرآن را با دقت و تأمل بخوان (۴)».

در آیه چهارم این سوره، به ترتیل قرآن دستور داده شده است و در آیه دوم به قیام در شب. بنابراین در صدر و ذیل این سوره، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به قیام در شب دستور داده شده است. هرچند تعبیر به «قیام اللیل» شده است، اما روشن است که مراد از «قیام اللیل»، نماز شب است. بسیاری از مفسران به این مطلب تصریح کرده‌اند. شیخ طوسی از زجاج نقل می‌کند که این آیه، قیام نیمی از شب یا کمی بیش یا کمتر از آن را واجب می‌کند و این وجوب، قبل از وجوب نمازهای پنج‌گانه بوده است. شیخ طوسی در ادامه می‌گوید: بهتر آن است که کلام را بر ظاهرش حمل کنیم و بگوییم که خداوند به تمام این مراتب (قیام نیمی از شب یا بیش از آن) امر کرده است، اما این امر، وجوبی نیست؛ هرچند سنت مؤکد است. از مقایسه «قیام اللیل» با نمازهای یومیه و به کار بردن تعبیر «سنت مؤکد» روشن است که شیخ طوسی نیز «قیام اللیل» را همان نماز شب دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۱۶۲/۱۰). امین‌الاسلام طبرسی می‌گوید: ﴿قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ و معنای آن چنین است: تمام شب به جز کمی از آن را نماز بخوان؛ چرا که «قیام اللیل» به معنای نماز است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶۸/۱۰). علامه طباطبایی می‌فرماید: مراد از «قیام اللیل» در این آیه، قیام در شب برای نماز است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۲۰). فخر رازی و زمخشری نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۴/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۸۲/۳۰). در روایات نیز «قیام اللیل» در این آیه به معنای نماز دانسته شده است. محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر علیه السلام درباره آیه ﴿قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ پرسیدم، فرمود: خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد که هر شب نماز بگذارد (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳۵/۲).

البته این مطلب با توجه به ترکیب واژگان به کاررفته در آیه کریمه نیز واضح است:

چرا که هرچند در این آیه از واژه «صلاة» به معنای نماز استفاده نشده است، اما ترکیب قیام در سیاق‌های این چنینی خصوصاً وقتی با لیل همراه می‌شود، به معنای نماز است؛ برای نمونه به موارد زیر دقت کنید:

مالک بن انس در الموطأ در بابی که روایات نماز مستحبی در شب‌های ماه مبارک را نقل می‌کند، روایات متعددی را می‌آورد که تعبیر متن روایت صرفاً «قیام اللیل» یا حتی صرفاً «قیام رمضان» است. ولی فهم او از این روایات، همان نماز در شب‌های ماه مبارک است؛ برای نمونه به روایتی که از ابوهریره نقل کرده است، توجه کنید. ابوهریره گفته است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بی آنکه بر مردم واجب کند، آن‌ها را به قیام رمضان ترغیب می‌کرد، یا اینکه می‌فرمود: «مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ». وی تمام این روایات را برای بیان فضیلت نمازهای مستحبی در شب‌های ماه مبارک رمضان و در بابی که به همین نام ایجاد کرده، آورده است. در ادامه، مالک از ابن شهاب نقل می‌کند که به واسطه این بیانات رسول اکرم صلی الله علیه و آله، مردم شب‌های ماه مبارک رمضان هر کدام در گوشه‌ای مشغول نماز بودند و این امر در تمام مدت خلافت دوساله ابوبکر و اوایل خلافت عمر جریان داشت تا اینکه او گفت اگر این‌ها را در جماعت واحد جمع کنم، بهتر است؛ لذا اُبی بن کعب را پیش فرستاد و مردم این نمازهای مستحبی را به وی اقتدا کردند (مالک بن انس، ۱۴۲۵: ۱۵۶/۲-۱۵۸). یا اینکه ابن مبارک که از علمای قرن دوم است، در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است که فرمود: «أَفْضَلُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الْقَرِيضَةِ قِيَامُ اللَّيْلِ، وَأَفْضَلُ الصَّوْمِ بَعْدَ رَمَضَانَ صَوْمُ الْمُحَرَّمِ» یا اینکه از عایشه نقل کرده است که گفت: «لَا تَدْعُ قِيَامَ اللَّيْلِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله كَانَ لَا يَدْعُهُ، وَكَانَ إِذَا مَرِضَ - أَوْ قَالَتْ: كَسِلَ - صَلَّى قَاعِدًا». روشن است که در این دو عبارت هم ترکیب «قیام اللیل» به وضوح درباره نماز شب به کار رفته است (ابن مبارک مروزی، ۱۴۲۵: ۴۲۷/۱).

با توجه به این مطالب روشن می‌شود که مسلماً مراد از «قیام اللیل» در آیات ابتدایی و انتهایی سوره مزمل، اقامه نماز است. با توجه به این مطالب، از دو راه می‌توان اثبات کرد که مراد از «فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» همان اقامه نماز است.

۱-۱-۱-۴. راه اول: سیاق آیه آخر سوره مزمل

خداوند در این آیه می‌فرماید:

«پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از آن‌ها که با تو هستند، نزدیک دوسوم از شب یا نصف یا ثلث آن را به اقامه نماز برمی‌خیزند. خداوند شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. او می‌داند که شما نمی‌توانید مقدار آن را [به دقت] اندازه‌گیری کنید [برای نماز خواندن]، پس شما را بخشید. اکنون آنچه برای شما میسر است، قرآن بخوانید».

روشن است که در این سیاق، مراد از قرآن خواندن، همان نماز است؛ چرا که صدر آیه می‌فرماید خدا می‌داند که برای شما سخت است که بخوانید ثلث یا نصف شب را اندازه‌گیری کنید و دقیقاً همان مقدار را نماز بخوانید به همین جهت، این حکم را از شما برداشت. در این فرض اگر اراده کند که حکم جدیدی را بیان فرماید، باید با توجه به همین نکته حکم را بیان کند. نکته‌ای که باعث شد خداوند به آن‌ها تخفیف بدهد، سختی اقامه نماز در ثلث یا نیمی از شب بود. طبیعتاً باید بفرماید که لازم نیست این مقدار نماز شب بخوانید، و اگر کمتر هم خواندید، کفایت می‌کند. در همین سیاق خداوند فرمود: پس هر چه می‌توانید نماز بخوانید، که به جای «صلّوا» از «اقرؤوا القرآن» استفاده کرد. گفتنی است که این مطلب (تعبیر به قرآن به جای نماز) در آیات دیگر قرآن مثل آیه ۷۸ سوره اسراء هم صورت گرفته و در آن آمده است: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (اسراء/ ۷۸)؛ «نماز را از زوال خورشید [هنگام ظهر] تا نهایت تاریکی شب [نیمه‌شب] برپا دار و همچنین قرآن فجر [نماز صبح] را؛ چرا که قرآن فجر، مشهود [فرشتگان شب و روز] است!».

بنابراین استفاده از واژه قرآن به جای نماز، امر غریبی نیست. در آن آیه نیز برای بیان نماز صبح از تعبیر «قرآن الفجر» استفاده شده است.

۱-۱-۱-۴. راه دوم: قاعده بلاغی «ردّ العجز إلى الصدر»

یکی از وجوه زیبایی‌های کلام آن است که گوینده در آخر کلامش، به همان بیان آغازین برگردد و آن را تکرار کند. علمای بلاغت این قاعده را چنین تعریف کرده‌اند: قرار دادن یکی از دو لفظ تکراری یا همجنس یا دو لفظ ملحق به هم در ابتدای عبارت

و دیگری در انتهای آن؛ مانند «وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» (احزاب / ۳۷)؛ «و از مردم می ترسیدی در حالی که خداوند سزاوارتر است که از او بترسی». در این فراز آیه، واژه «تخشی» در ابتدا و انتهای عبارت تکرار شده است (هاشمی، ۱۴۲۰: ۳۵۴) یا مثل سوره مبارکه حشر که در آیه اول و آخرش از این صنعت ادبی استفاده شده است. در آیه اول آمده است: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر / ۱)؛ «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است، برای خدا تسبیح می گوید و او عزیز و حکیم است» و در آیه آخر مجدداً همین مضمون تکرار شده است: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر / ۲۴)؛ «او خداوندی است خالق، آفریننده [ای بی سابقه]، صورتگر [ای بی نظیر]، که برای او نامهای نیک است. آنچه در آسمانها و زمین است، تسبیح او می گویند و او عزیز و حکیم است».

در سوره مزمل نیز همین قاعده استفاده شده است. در آیات ابتدایی این سوره از نماز شب سخن می گوید و آیه انتهایی نیز دوباره بازگشت به همان موضوع دارد. با توجه به اینکه مراد از «قیام اللیل» و «ترتیل قرآن» در آیات ابتدایی، نماز شب است، اقتضای این قاعده آن است که مراد از «قیام اللیل» و «قرائت قرآن» در آیه انتهایی نیز نماز شب باشد.

۲-۴. نقد دیدگاه چهارم

این سخن، خلاف ظاهر آیه به نظر می رسد؛ چرا که ظاهر عبارت در آیه شریفه، قرائت قرآن است و نه اقامه نماز، و حمل قرائت قرآن در این آیه بر اقامه نماز، خلاف ظاهر است.

۳-۴. بررسی و پاسخ

یکی از ابواب مهم بلاغت، مجاز است. مجاز یعنی استعمال لفظ در معنایی غیر از معنایی که برای آن وضع شده است، به جهت ارتباطی که بین این دو معنا (معنای موضوع له و معنای مستعمل فیه) وجود دارد؛ البته به شرط وجود قرینه‌ای که مانع از اراده معنای موضوع له باشد. مجاز با توجه به این قرینه به دو بخش استعاره و مرسل تقسیم می شود؛ اگر علاقه مذکور مشابهت باشد، مجاز از نوع استعاره خواهد بود و اگر وجه دیگری باشد، مجاز مرسل خواهد بود. یکی از علائق موجود در مجاز مرسل، علاقه جزئیت است. در این نوع مجاز، جزء گفته می شود، ولی کل اراده می شود؛ مانند آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ

يَقْتُلُ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا...» (نساء/ ۹۲)؛ «هیچ فرد باایمانی مجاز نیست که مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه این کار از روی خطا و اشتباه از او سرزند و [در عین حال] اگر کسی مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک برده مؤمن را آزاد کند و خونبهای به کسان او بپردازد؛ مگر اینکه آن‌ها خونبها را ببخشند...». آیه می‌فرماید کفار قتل خطئی آن است که برده مؤمنی آزاد شود. اما به جای برده از واژه رقبه به معنای گردن استفاده شده است؛ یعنی گردن گفته شده، ولی شخص و انسان اراده شده است (همان: ۲۵۳-۲۵۵).

مفسران از جمله فاضل جواد در توجیه این خلاف ظاهر در آیه شریفه، به قاعده بلاغی مجاز با علاقه جزئیت اشاره کرده‌اند. فاضل جواد در توضیح این مطلب می‌گوید:

«چون قرائت قرآن، جزئی از نماز است، با استفاده از علاقه و قرینه جزئیت می‌توان قرائت قرآن را به جای نماز به کار برد. بنابراین هرچند این استعمال، به کاربردن لفظ در غیر معنایی است که برای آن وضع شده است، اما کاربردی صحیح و از اقسام مجاز است» (فاضل جواد کاظمی، ۱۳۶۵: ۱/۱۹۵).

زمخشری نیز این قاعده را بیان کرده و البته به استعمال دیگری از این قاعده در آیات قرآن اشاره کرده، می‌گوید:

«همان گونه که در برخی آیات، از نماز به رکوع و سجود تعبیر شده است، در این آیه هم به قرائت که بخشی از نماز است، تعبیر شده است» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۴۳).

نتیجه‌گیری

از بررسی چهار قول درباره مراد از قرائت قرآن در آیه آخر سوره مزمل (مطلق قرائت قرآن، قرائت در تمام نمازها، قرائت در نمازهای یومیه، و نماز شب) مشخص شد که قول اول، دوم و سوم از جهاتی همچون مخالفت با سیاق آیه، مخالفت با سیاق سوره، مخالفت با روایات و... پذیرفتنی نیستند و قول چهارم با ادله‌ای همچون موافقت با قواعد بلاغی، مطابقت با سیاق آیه، موافقت با سیاق سوره، موافقت با مقام تأیید شد. با توجه به اینکه مراد از قرائت قرآن نماز شب است و می‌دانیم که نماز شب قطعاً دست کم بر غیر پیامبر ﷺ واجب نیست، بنابراین باید از ظهور صیغه امر در وجوب به جهت وجود قرینه دست برداریم.

کتاب شناسی

۱. آنگشا، غلامرضا، و علی کرمی، «اهمیت نماز شب در آینه قرآن»، فصلنامه پژوهش نامه مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، سال دوم، شماره ۹، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن مبارک مروزی، عبدالله، کتاب الزهد والرفائق، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۴. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۶. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۸. خاتمی، سید جواد، و سیدرضا موسوی، «کاوشی در نماز شب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شماره ۸۵/۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.
۹. خرمی، جواد، «تهجد و شب زنده داری در سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)»، ماهنامه مبلغان، شماره ۷۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵ ش.
۱۰. دزی، رضا، تفسیر تطبیقی روایی سوره مزمل از اهم تفاسیر فریقین، با راهنمایی عبدالهادی مسعودی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. سید مرتضی علم الهدی، علی بن حسین موسوی، تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل، بیروت، شرکتة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
۱۳. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.
۱۴. شکراللهی، عذرا، محمدرضا حاجی اسماعیلی، داوود اسماعیلی، «قرآن پژوهان و آیه پایانی سوره مزمل»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، سال بیست و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۷۸)، بهار ۱۳۹۵ ش.
۱۵. صفری رودبار، خدیجه، بررسی معناشناختی سوره مزمل و ملثر، با راهنمایی سیدحسین سیدی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، تیرماه ۱۳۹۵ ش.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. همان، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.

۲۱. فاضل جواد کاظمی، جواد بن سعید، مسالك الافهام الى آيات الاحکام، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الكبير (مفاتيح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. فرحان جواد، علی، «الألفاظ الدالة على الصلاة في القرآن الكريم - دراسة دلالية»، القادسية فی الأدب و العلوم التربويہ، شماره ۴، ۲۰۰۹ م.
۲۴. قطب الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، فقه القرآن فی شرح آيات الاحکام، چاپ دوم، قم، کتابخانه عمومی آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. کیا هراسی، عمادالدین ابوالحسن علی بن محمد طبری، احکام القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. مالک بن انس، الموطأ، ابوظبی، مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للاعمال الخيرية و الانسانية، ۱۴۲۵ ق.
۲۸. موسوی، لیلا، بررسی دلالت های آوایی سوره مزمل و مدثر، با راهنمایی کبری خسروی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه لرستان، بهمن ۱۳۹۵ ش.
۲۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۳۰. میرعمادی، سید احمد، «آية اللیل... هل هي منسوخة؟»، رسالة القرآن، شماره ۱۶، اسفند ۱۳۷۲ ش.
۳۱. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۳۲. هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۰ ق.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

الأمن في القرآن الكريم؛

دراسة تحليلية دلالية على ضوء نظرية الاستعارة التوجيهية

- محمّد حسين شيرزاد (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد حسن شيرزاد (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد شريفى (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)

إنّ «الأمن» إحدى الحاجات الرئيسة للمجتمعات البشرية وأولها القرآن الكريم عناية فائقة. وعلى الرغم من أنّ ثلّة من الباحثين كرسوا بحوثهم على دراسة التعاليم الأمنية في هذا السفر المقدّس إلّا أنّ مراجعة بحوثهم تثبت أنّ معظم اهتمامهم انصرف إلى آيات تتناول إدارة مخاوف الإنسان وهواجسه الدنيوية مباشرة؛ ومنها الآية ٦٠ لسورة الأنفال المباركة. بينما هناك كمّ هائل من التعاليم القرآنية المتعلقة بالأمن، ليس في الاستخدام الحقيقيّ للألفاظ وإنّما في سياق تعبيرات استعارية بديعة. ومن أجل دراسة تلك التعبيرات الاستعارية، حاولت هذه المقالة بمقارنتها الدلالية المعرفية أن تلقى الضوء على دور الجهات الستّ في بناء الاستعارات المفهومية للأمن والفلتان الأمنى. أثبتت

هذه الدراسة أنّ الأمن في التعبير القرآني يتمثل في الجهات الثلاثة: الأعلى والأمام واليمين؛ بينما الفلتان الأمني يُعبر عنه بالجهات الثلاثة الأسفل، والوراء، واليسار. المفردات الرئيسة: لغة القرآن، علم الدلالة المعرفية، الاستعارة المفهومية، الاستعارة التوجيهية، الجهات الستة.

مكانة حاجات الإنسان الأساسية في آيات القرآن، في ضوء نظرية يوهان غالتونغ حول السلم والعنف

- أحمد على صاحب ناسي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)
- محمّد رضا حاجي إسماعيليّ حسين آبادي (أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)
- مهديّ مطيع (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان)

ليست الحرب في وجهة نظر «يوهان غالتونغ» إلا شكلاً من أشكال العنف، وإنّ السلام لا يُنال بترك النزاع والخصام؛ بل يستقرّ في غياب العنف. يعدّ غالتونغ العنف «اختلالاً وضراً يمكن تفاديه في سبيل تلبية حاجات الإنسان الرئيسة». ومن هذا المنظور فإنّ العنف هو الجور وغياب العدل، وإنّ كلّ عنفٍ بداية سلسلة متوالية من أعمال العنف التالية. إذن لا بدّ من كسر حلقة العنف لنيل السلام. وذلك لا يتيسّر إلاّ بقطع العلاقات الظالمة القائمة على التمييز بين الشعوب. ويرى أنّ الثقافة مصدر هذه العلاقات، وأنّ الدين باعتباره عنصراً جوهرياً للثقافة، يؤدّي دوراً حاسماً في إقرار السلام أو نشر العنف. السؤال الجوهريّ لهذه المقالة هو: ما هي مكانة حاجات الإنسان الأساس في التعاليم القرآنية؟ هل يحترم القرآن هذه الحاجات ويعترف بها؟ الإجابة عن هذا السؤال بنعم تعني أنّ التعاليم الإسلامية سلمية تناشد الصلح، بينما تفيد الإجابة السلبية بأنّ تلك التعاليم عنيفة معارضة للصلح. وخلصت هذه الدراسة الوصفية التحليلية إلى أنّ حاجات الإنسان الجوهريّة تحتلّ مكانة سامية في القرآن، وأنّ تجاوز «الفساد» و«السيئة» و«العنف»، وتجاوز «المحاربة بغية الفساد في الأرض» و«الإرهاب» مؤشّر على إرادة الإسلام لمكافحة العنف والإرهاب.

المفردات الرئيسة: الإسلام، العنف، السلام، القرآن، الحاجات الأساس، يوهان غالتونغ.

دراسة فى مفهوم النظام القرآنى للتأمين الاجتماعى

فى ضوء مفهوم الحياة الطيبة

- مهديّ عبد اللّهيّ پور (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- سيّد محمّد نقيب (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- عليّ غضنفرى (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- عليّ زهراب (طالب دكتوراه فى التفسير المقارن بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)

عادة يُختزل المفهوم السائد للتأمين الاجتماعى، فى دعم الحكومات المعيشى لأبناء المجتمع. ومفهوم التأمين الاجتماعى وإن كان مستوحى من تعريف معاصر ومصطلح عليه وفى الرؤية الغربية العلمانيّة لحاجات الإنسان الماديّة؛ إلاّ أنّه يبدو أنّ هذا الموضوع لن يعيق بحال تقديم مفهوم جديد عن هذا المصطلح. تركّزت هذه الدراسة الوصفية التحليلية بالتحديد على أنّه كيف يمكن صياغة مفهوم عن التأمين الاجتماعى، على أن يكون قائماً على الحياة السعيدة المرجوة ومستلهمًا من التعاليم القرآنيّة؟ عرض القرآن الكريم نمط حياة للإنسان وعبر عنه بـ«الحياة الطيبة» التى تميّز بسما، منها أنّها حياة دائمة، ونابعة من مراتب الإيمان وتجسيد للعمل الصالح، وحياة كريمة آمنة تجلب الهدوء والاطمئنان، وحافلة بالسعادة والسرور. فى هذا النمط ليس تأمين الحياة الماديّة والمعاش مغفولاً فحسب؛ يُعدّ من أهمّ عناصره ومقوماته. من جانب آخر، بما أنّ هناك مقاربات شتىّ تجاه كرامة الإنسان تناشد حتّى فى مفهومها السائد، ضمان الكرامة الإنسانيّة، وبما أنّ هذا الهدف السامى من الأهداف الرئيسيّة لهدى القرآن الكريم، فإنّ النظام القرآنى للتأمين الاجتماعى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الحياة الطيبة باعتبارها حياة الإنسان المنشودة. وزبدة القول أنّ هذا النظام نظام متناغم مع الحياة الطيبة تحاول تأمين كرامة الإنسان الاجتماعيّة وأمنه وطمأننته فى كلتا الدارين، والدولة الإسلاميّة بوصفها السلطة الحاكمة وأقوى كيان اجتماعى، لها الدور الأبرز فى تأمينها؛ بحيث يمكن القول بأنّ الدولة الإسلاميّة، هى دولة النظام القرآنى للتأمين الاجتماعى.

المفردات الرئيسيّة: التأمين الاجتماعى، دراسة المفهوم، النظام القرآنى، الحياة الطيبة.

دراسة أساليب القرآن الكريم في الإقناع حول القيامة

- سحر مصلى نجاد (ماجستير اللسانيات بجامعة بيار نور بشيراز)
- محمد هادي فلاحى (أستاذ مساعد بالمركز الإقليمي للإعلام العلمى والتقنى بشيراز)
- بهزاد مريدى (أستاذ مساعد فى قسم اللسانيات واللغات الأجنبية بجامعة بيار نور بطهران)

استخدم الله تعالى فى القرآن أساليب شتى لإقناع المتلقى وإثبات حقايقته كلامه. فعملية الإقناع تُعدّ من أكثر مباحث تحليل الخطاب تداولاً، وتُستخدَم لأجل ضبط ذهن المتلقى وإلقاء الرسالة. سلّطت هذه الدراسة الضوء على أساليب الإقناع وكيفية استخدامها لتشجيع المتلقى على متابعة موضع القيامة فى كلّ من سورة القيامة والواقعة والغاشية والنبأ وعبس، واستخدمت فى دراسة مقومات الإقناع وعناصره نموذج هاولند ونموذج استعراض الحقيقة للتفسير المعرفى. واعتمدت الدراسة ترجمة القرآن لآية الله مكارم شيرازى، وأيضاً ترجمة تفسير الميزان وتفسير النور. أثبتت النتائج المستخلصة عبر المنهج الوصفى التحليلى استخدام جميع أجزاء النموذجين فى السور المذكورة كلّها. وعلى أساس نموذج هاولند تضمّن هذه السور استدلالات كثيرة، والتخويف والتهديد والسؤال والإجابة أكثر من آليات الإقناع الأخرى. ونظراً لإقامة الأدلة الكثيرة فى جميع السور المذكورة، فقد تبين أنّ الأسلوب المركزى الذى يؤكّد على محتوى الرسالة الاستدلاليّ، أكثر استخداماً، الأمر الذى يدلّ على المقاربة القرآنية الإقناعية القائمة على التفكّر.

المفردات الرئيسية: الخطاب، الإفحام، الإقناع، القرآن، القيامة.

نمط فى تطوّر علم تناسب السور القرآنية:

تناسب سورتي الفتح ومحمد ﷺ نموذجاً

- صديقه جنتى فيروز آبادى (ماجستير فى علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- أحمد زارع زردينى (أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)
- كمال صحرائى أردكانى (أستاذ مساعد فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة ميبد)

تشكّل معرفة تناسب السور القرآنية والسعى إلى دراسة بنيتها الهندسية أحد اهتمامات الباحثين المعاصرين من أجل اعتمادها فى مختلف البحوث التفسيرية والكلامية. ومن

مجالات البحث في علم التناسب الأطلاق على معطيات الباحثين القدامى والمعاصرين والجمع بينها وبالتالي تقديم حلول في العلوم القرآنية. يُعَدُّ الدراسة الخطية أو «ترتيب السور» و«تناسب السور» من الاتجاهات القديمة في علم التناسب، وهو اتجاه خطي تمامًا. وما زال هذا الاتجاه له أنصار ومؤيدون. تسعى هذه الدراسة إلى تطوير هذا الاتجاه في دراسة بنية القرآن الكريم عبر الجمع بين معطيات البحوث القديمة والجديدة، وتطبيق تلك المعطيات في تحليل الترابط القائم بين سورتي محمد ﷺ والفتح. تدلّ نتائج هذه الدراسة على وجود علاقات مختلفة من الصلات اللفظية والدلالية على المستوى الصغير والكبير. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى توفير المجال الأحسن لفهم أمثل للسورتين، وإيضاح أفضل للبنية النصية للقرآن الكريم، وتقديم ردود دامغة على الشبهات المتعلقة بتعددية بنية (نص) القرآن الكريم، وإماطة اللثام عن جمالياته.

المفردات الرئيسية: سورة محمد ﷺ، سورة الفتح، العلاقات النصية، تناسب سور القرآن، معرفة بنية القرآن.

نمط العوامل المؤثرة في مسار التأليف في العلوم القرآنية

(من القرن ٦ حتى ١٠) في سياق النظرية البنائية

- نجمة نجم (طالبة دكتوراه بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)
- مهدي مهریزی طرقي (أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)
- محمد علي مهدي راد (أستاذ مشارك بمجمع فارابي التابع لجامعة طهران)
- سيد محمد علي أيازي (أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية، فرع علوم وتحقيقات، طهران)

تدرس هذه المقالة من خلال المقاربة التفسيرية الفكرية العلمية والاجتماعية العوامل المؤثرة في التطورات الطارئة على التأليف في علوم القرآن. رأت ثمانية كتب في علوم القرآن النور طوال القرن ٦ حتى ١٠ للهجرة، وتركت بصماتها على تلك الحقبة، فلذلك استأثرت باهتمام البحث. تبنت المقالة منهج البحث الوثائقي والتحليل التاريخي في عملية البحث، كما اعتمدت في تحليل البيانات والمعلومات وعرض النمط النهائي، النظرية البنائية (GT). وظهرت نتائج البحث في ١٨ موضوعاً في مسار التطور وتم

تصنيف الموضوعات المذكورة على وفق مدى تأثير العوامل، المدى العالى والمتوسط والقصير. والجدير بالذكر أنّ النمط النهائى للعوامل المؤثرة فى مسار تطوّر التأليف فى علوم القرآن تمّ فى سياق النظرية البنائية التى تتكوّن من أجزاء هى: العوامل العلية بما فيها شخصية المؤلّف، واختصاصه العلمى، والعوامل الثقافية الاجتماعية لعصر المؤلّف، معاصروه وتأثره بما سبقه من الكتاب والمصادر، وتأثير المؤلّف فى ما تلاه من الكتاب والمصادر، هوية النصّ وثاقته (بما فيها هيكلته ووظائفه ومحتوياته). العوامل السياقية أو الظرفية مثل الظروف الزمكانية، هجرة المؤلّف وأسفاره المتعدّدة، شمولية عناوين المصدر، قَدَم واشتہار الكتاب ومؤلفه. أمّا العوامل الوسيطة فهى كالمسلمات الأخلاقية للمؤلّف، والعوامل السياسية والاقتصادية لعصره، حرّية المؤلّف الفكرية أو تزمته. هذا وتطرّق البحث إلى الإستراتيجيات ونتائجها أيضًا.

المفردات الرئيسة: علوم القرآن، التحليل التاريخى، العوامل المؤثرة، تطوّر التأليف، النظرية البنائية، القرن ٦ حتى ١٠.

منهج ونموذج نويورت فى استعراض العملية التواصلية فى القرآن

- علىّ راد (أستاذ مشارك بمجمّع فارابى التابع لجامعة طهران)
 - سيّد محمّد موسىّ مقدّم (أستاذ مشارك بمجمّع فارابى التابع لجامعة طهران)
 - مريم سرخيل (دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بمجمّع فارابى التابع لجامعة طهران)
- استأثرت دراسة العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس باهتمام الباحثين الغربيين. ومنهم الباحثة أنجليكا نويورت التى تناولت هذه العلاقة فى دراستها القرآنية بمقاربة لسائبة. انتقدت نويورت البحوث التى تزعم أنّ القرآن استنساخ عربى للإنجيل أو المسيحية، وعدت القرآن كتاباً مقدّساً مستقلاًّ جسّد ذروة القدسية فى الكتب السماوية من جهة، واستطاع تطبيق أهدافه الدينية. درست نويورت عملية توجيه الخطاب فى القرآن إلى المتلقّى بشكل شفهيّ وبمناخ مسرحية. إنّها تعدّ القرآن نصّاً تواصلياً يتعامل مع المتلقّين، والذى تمكّن من الردّ على إشكاليّاتهم وأسئلتهم. استعرض الباحثون فى هذه المقالة الوصفية التحليلية فى البداية نظرية نويورت، وأيضا نظرية الفعل التواصلى ليورغن هابرماس، ثمّ سلطوا الضوء على تطبيق نويورت لنظرية هابرماس. أظهرت نتائج البحث

أن نويورت استفادت من «نظريّة الفعل التواصلي» لهابرماس . حاولت نويورت أن تثبت تفرد القرآن واستقلاله إلا أن جهودها تعثرت في الدراسة التزامنيّة القائمة على السورة القرآنيّة، حيث اشتبهت في بعض المواطن مع المقاربة المسيحيّة .
المفردات الرئيسيّة: نويورت، هابرماس، العمليّة التواصليّة، القرآن، الأدبيّ، التناصّ، الأرضيّة التاريخيّة.

تطبيق مقاربة «البنية المعرفيّة» في أساليب تعليم القرآن في سياق التعلّم ذي المعنى

□ زهراء صفيان جوزدانيّ (ماجستير في العلوم والمعارف القرآنيّة)
□ رضا سعادت نيا (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كليّة أصفهان)

ارتكزت هذه الدراسة على أهميّة البنية المعرفيّة وتعزيزها في نطاق النشاطات التعليميّة. والبنية المعرفيّة هي الطريقة التي ينظّم المتعلّم معلوماته وبياناته العلميّة في ذهنه. يسفر تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها إلى نتائج بارزة، منها جعل التعلّم ذا معنى، يعني ربط المعطيات العلميّة الجديدة بالمرتكزات العلميّة السابقة في بنية المتعلّم المعرفيّة، بحيث كلّما كانت هذه الصلة أوثق وأمتن، ازداد الإدراك عمقًا. وعلى وفق الآية ٩ لسورة الإسراء: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ نؤمن بأنّ القرآن الكريم يعرّف بأساليبه في سياق مهمّته التعليميّة والهدى الأقوم. ولذلك فإنّ هذه المقالة الوصفية التحليليّة بصدد استخلاص الأساليب القرآنيّة في تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها وإيضاح مكانة البنية المعرفيّة في عمليّة التعلّم، عبر التأمل في القرآن ونصوص التربية والتعليم. أظهرت نتائج هذه الدراسة أنّ تكوين البنية المعرفيّة وتعزيزها في القرآن يخضع لمناهج وإستراتيجيات تشتمل على كلّ من: تناول المحتوى في سياق الأحداث، وتوفير الأرضيّة خلال الحوار مع الآخرين، وتوفير الأرضيّة عبر السرد القصصيّ، تعدديّة وجوه الحوار المباشر مع المتلقّي، ربط الكلام إلى الأركان البارزة للكلمات السابقة، وإدخال عنصر العاطفة، مثل التصوير، والتكرار الإيقاعيّ، في إطار هرم البنية المعرفيّة.
المفردات الرئيسيّة: القرآن، تعزيز البنية المعرفيّة، التعلّم ذو المعنى، أوزوبل.

آراء أبي القاسم الكعبيّ البلخيّ التفسيرية، دراسة تحليلية

- حسن خرقانيّ (أستاذ مشارك بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - علي أكبر رستمى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
 - سيد محمد عليّ فهمي (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- علم التفسير مدين لمساعى مفسرين قاموا بشرح كتاب الله وتبينه. ضاعت بعض تلك التفاسير؛ لكن آراء أصحابها حول بعض الآيات ما زالت تحتفظ بها المصادر. ومنهم أبو القاسم الكعبيّ المتكلم والمفسر المعتزليّ. تتناول هذه المقالة الوصفية التحليلية بعض آراء الأخير التفسيرية، ويتضح فى ضوئها أنه يفسر الآيات بالمنهج القرآنيّ العقلّي، ويولى السياق ودقائق التعبير أهميّة كبيرة فى فهم مراد الله تعالى. ومن هنا يرى أنّ المقصود بالكلمات التى ابتلى الله بها إبراهيم عليه السلام، هو الإمامة والتى أتمها الله سبحانه. كما أنه يعرض عن القول المشهور فى سورة القيامة، متبنيًا ويعتقد أنّ المقصود بالقرآن هو قراءة كتب الأعمال. تحظى الاستدلالات العقلية والكلامية بمكانة متميزة عنده، حيث إنه يرى أنّ آدم عليه السلام قبل الملائكة وليس مسجودهم، وجنة آدم أرضية، كما أنه لا يقبل «عالم الذر»، ويعتبر عقول بنى آدم شاهدًا على ربوبية الله. إلى ذلك لا يرى الحكومة والخلافة شرعية للكفار والظالمين كونها عهدًا إلهيًا. ومن مباحثه التفسيرية قراءات القرآن وفقهه أيضًا.
- المفردات الرئيسة: أبو القاسم الكعبيّ البلخيّ، تفسير القرآن، المواقف التفسيرية، المناهج والاتجاهات التفسيرية.

تقرير غير واعد عن المعاد

على أساس معادلة الرجاء للتصديق فى الآية ٧ لسورة يونس

- سيّدة فاطمة كيانى (ماجستير فى علوم القرآن والحديث بجامعة قم)
 - سيد قاسم كيانى (مدرّس المستويات العليا للعلوم العقلية بحوزة قم العلمية)
- ذكر المفسرون فى إيضاح مادة «الرجاء» فى قوله تعالى: ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ (يونس / ٧) احتمالات شتى مثل الخوف والطمع والتوقع والتصديق. وعلى الرغم من أنّ «التصديق» من مدلولات يبدو ضروريًا إيضاح علاقته الدلالية مع الرجاء للتباعد الدلاليّ بين دلالاته الوضعية والرجاء، إلا أنّ المفسرين لم يتطرقوا إلى ذلك، الأمر الذى جعل جواز حمل

التصديق على الآية مكتنفًا بضابيّة. وهناك إشكالية ثانية في معظم التفسيرات السابقة بما فيها «التصديق»، وهي عدم العناية بالطابع التحفيزي للآية في الدعوة إلى النزعة الأخروية المتفائلة بدلاً من القناعة العقلية بالآخرة، لكن لم تعتن التفسيرات بهذه النقطة على الرغم مما يؤيدها مثل تخيّر مفردات الآية ونظمها. بتعبير أوضح حينما يقرأ المتلقّي التفسير ينصرف ذهنه إلى الإيمان بالمعاد والتداعيات الخطيرة لرفض المعاد بوصفهما مبدأ عقائديًا، في حين تسعى الآية إلى فتح نافذة أخرى على المتلقّي لا تقدّم المعاد في سياق قناعة ومبدأ عقائديّ لازم الطاعة، كما أنّ الآية بصدد لفت انتباه المتلقّي إلى الأمل والتفاؤل في المعاد، أو بتعبير أوجز إلى النزعة الأخروية لا إلى الإيمان بالمعاد. قدّم هذا البحث تقريرًا تحليليًا عن الرأي القائل بمعادلة الرجاء للتصديق، والادّعاء القائل بأنّ هذه الآية بفكرتها الرئيسة وهي المعاد، بصدد ترسيخ النزعة إلى الحياة الأخروية وليست تكوين رؤية أو فكرة عنها. المفردات الرئيسة: الرجاء، التصديق، المعاد، الإيمان.

دراسة ونقد في آراء المفسّرين حول «آيات النهى عن التعجيل في الوحي»

□ سيّد روح اله دهقان باغی

□ أستاذ مساعد في قسم المعارف بجامعة شيراز الطبيّة

تعدّدت التفسيرات الشيعيّة والسنيّة للآيات ١٦ حتّى ١٩ لسورة القيامة والآية ١١٤ لسورة طه، والتي تنهى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله عن التعجيل في قراءة القرآن. أطلق الباحث في هذه المقالة على تلك الآيات «آيات النهى عن التعجيل في الوحي». وظهرت ستّة آراء للمفسّرين عن الآيات المذكورة بعد دراسة في أمّهات تفاسير الفريقين، حيث إنّ الرأي الأوّل المتفق عليه شيعيًّا وستّة، قائم على النهى عن التعجيل في قراءة القرآن لدى تلقّي الوحي، وظلّ هذا الرأي محطّ العناية طيلة خمسة عشر قرنًا مضى على نزول القرآن. أمّا الآراء الخمسة المتبقية فلا تحظى باتّفاق المفسّرين كلّهم، ولم تكن مطروحة في جميع القرون المنصرمة؛ بل تبنّى بعضها منهج تفسيريّ واحد أو عدد من التفسيرات. وكلّ واحد من الآراء تعانى إشكاليات متعدّدة تعدّر الاعتراف بها. هذه الدراسة المكتبيّة والوصفيّة التحليليّة المقارنة المصحوبة بالنقد العقليّ والنقلّي والتاريخيّ، كما أيّدت نزول القرآن

دفعه واحدة على وفق سورة القدر وغيرها من الآيات والأحاديث المتعلقة، اعتبرت هذا النزول قبيل نزول آيات النهى عن التعجيل فى سورة القيامة، ورأت فى ضوء رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أن «النهى عن التعجيل» صدر تنبيهاً، وسبق ارتكاب المنهى عنه من جانب الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ومع الأخذ بعين الاعتبار أن القرآن فى نزوله الدفعى لم يتم إبلاغه.

المفردات الرئيسية: آيات النهى عن التعجيل، النزول الدفعى، الوحي، العلم الحضورى، نسيان الوحي.

المراد بقراءة القرآن فى الآية الأخيرة لسورة المزمل، وحكمها الشرعى

- حميد وحيدان أردكان (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- محمّد حسن رستمى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)

أمر المسلمون فى الآية الأخيرة لسورة المزمل بقراءة القرآن. والآراء متضاربة فى تحديد المراد بالقراءة. فمن الباحثين من يرى أن المراد بقراءة القرآن فى الآية هو مطلق القراءة، ولا يراد بها القراءة التى تُعَدُّ من واجبات الصلاة غير الركنية. ومنهم من يرى أن المراد بهذه القراءة هو مطلق القراءة فى الصلوات بما فيها الفرائض والمستحبات. استنبط ثلثة من الأعلام من هذه الآية وجوب القراءة فى الصلوات اليومية، مثل السيد المرتضى، والعلامة الحلى، والمحقق الكركى، وآية الله الخوئى، كما استنبط آخرون منها الأمر باستحباب صلاة الليل. لو دققنا فى دلالة «قيام الليل» واستعمالاته فى النصوص المتقدمة، والمقام وسياق الآية والسورة اتضح أنه لا يمكن التسليم بالأقوال الثلاثة الأولى لأنها تخالف ظاهر الآية وسياق السورة، وتخالف مقام القول والروايات المأثورة. أمّا القول الرابع فتؤيّد أدلة مثل موافقته مع القواعد البلاغية، ومطابقته لسياق الآية والسورة، مقام القول والروايات الشريفة. ويتبين أيضاً أن فعل الأمر المخاطب فى التعبير القرآنى يفيد الاستحباب على خلاف ظاهره. هذا وتتطوى المقالة فى ثناياها على معطيات جديدة ومنها الدراسة فى دلالة «قيام الليل» واستخدامها فى هذا البحث والاستدلال على مقام القول وسياق السورة، وردّ العجز إلى الصدر.

المفردات الرئيسية: سورة المزمل، آيات الأحكام، واجبات الصلاة، قيام الليل، قراءة القرآن.

scholars such as Sayyed Murtaza, Allameh Helli, Muhaqiq Karaki and ayatollah Khui have acquired from this verse that the obligation of the recitation in the daily obligatory prayers and some others have believed that its meaning is a recommended matter for the night prayer. With accurate look to the meaning of standing in the night (qiyaam al-layl, Arabic: قيام الليل) and its uses in the preceding texts and carefulness it is cleared the accuracy in speech situation, the linguistic sense (siah) and the structure of the verse and surah that the first three sayings (opinions) because of being contrary to the appearance of the verse and the structure of surah and the opposition to speech situation and hadiths the first three sayings (opinions) are not accepted. With applying proofs such as accordance with the rhetorical principles, conformity with the linguistic sense (siah) of the verse and surah, speech situation and hadiths the fourth saying (opinion) is proved. It reveals that the direct command in this statement contrary to the imperative form indicates a recommended matter. The semantics of the composition of «قيام الليل» (verbal meaning: standing in the night) and utilizing it in this debate and also argument to speech situation, the surah structure, the rhetorical principle “epanastrophe” are of the paper innovations.

Keywords: *Sūrah al-Muzzammil, Ayāt al-aḥkām (the verses of rules), Standing in the night (qiyaam al-layl), The recitation of the holy Quran.*

based on the surah al-Qadr (القدر) and other verses and the related hadiths, it is thought to be a little before the revelation of the prohibition verses from hastening in al-Qiyamah surah and with considering the tradition of imam Sadiq (peace be upon him), he observes that prohibition from hastening is for awareness and before being carried out the prohibited act by the holy prophet (peace be upon him) and indicating not to convey the revealed Quran in the instant revelation.

Keywords: *The prohibition verses from hastening, Instant revelation, Revelation, Experiential knowledge, The negligence of the revelation.*

The Meaning of the Recitation (Arabic: قرائت) of the Quran at the Last Verse of Sūrah al-Muzzammil and Its Islamic Law Verdict (Hukm Shar'i)

- Hamid Vahidian Ardakan (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)
- Hasan Naqizadeh (Full professor at Ferdowsi University of Mashhad)
- Muhammad hasan Rostami (Associate professor at Ferdowsi Univ. of Mashhad)

At the last verse of sūrah al-Muzzammil (Arabic: سورة المزمّل) has been commanded to the recitation (Arabic: قرائت) of the Quran. There is no consensus about the meaning of “recitation”. Some believe that the meaning of the recitation of the holy Quran in this verse is exclusively “recitation” (Arabic: قرائت) and it does not mean the recitation that is of the obligatory acts of prayer which are not invalidate the prayer if they are left or added unintentionally. Some think that the meaning of this “recitation” is exclusively the recitation in the prayer including the obligatory or recommended prayers. The great



Studying and Criticizing the Interpretative Opinions about the Prohibition Verses from Hastening in the Matter of the Revelation

□ *Sayyed Rouhollah Dehghan Baghi*

□ *Assistant professor at Shiraz University of Medical Sciences*

There are several exegeses which have been propounded by the Shia and Sunni exegetes about the verses 16 to 19 of al-Qiyamah surah and the verse 114 of Tāhā surah which have prevented the holy prophet (peace be upon him) from hastening in the Quran recitation and in this paper they are named “the prohibition verses from hastening in the matter of the revelation”. With studying both most important exegeses of the Shia and Sunni Schools, it is resulted the six exegetical attitudes for the mentioned verses. The first attitude is common between Shia and Sunni exegetes based on the prohibition from hastening in the Quran recitation at the time of receiving the revelation and has been observed in all 15 centuries after hijrah and there is no consensus between all exegetes about the other five attitudes and they have not been considered in all preceding centuries as some belong to one religious school (madhhab) or some exegetic works. Each of the mentioned attitudes has confronted with several problems which cause difficulty to be accepted these attitudes. This note with library data collection and description and comparative analysis of the opinions along with intellectual (aqli), transmitted (naqli) and historic criticism, meanwhile accepting the happening of the instant revelation of the Quran (al-nuzūl al-dafī, Arabic: النزول الدفعي)

relationship mechanism between it and “hope” (raja'). The exegetes have not examined it and this problem faces serious ambiguity and challenges. The other problem which includes most of the aforementioned exegetic dialectics such as ratification -confirmation- (تصدیق) is the absence of attention to the motivational approach of the verse in the propagation of the hope -centered hereafter instead of argumentation- centered hereafter. A point which is in spite of having proofs such as the selection and order of the verse vocabulary in the exegeses has been neglected and has not paid attention. Meaning with studying the exegeses, the mind of the addressee concentrates on belief in al-ma'ad (day of resurrection) and its unpleasant outcomes of turning aside from belief in al-ma'ad (the day of resurrection) as a religious principle while the verse is going to open another window except what indicates the day of resurrection as a belief and compulsory religious principle for the addressee and to motivate his mind powers in relation to the capacity of the hope of al-ma'ad (the day of resurrection) and briefly and totally to promote a tendency to the resurrection and not the resurrection belief. With aim to review and analyze the opinion which views “hope” (raja') being equivalent to confirmation (تصدیق) and presenting this claim that the verse specifically with the vital subject of al-ma'ad (the day of resurrection) is going to create a tendency (ambition) not belief to the day after this note has been adopted.

Keywords: *Hope, Ratification, The day of resurrection, Belief (faith).*

which God completed and fulfilled. Also in sūrah al-Qiyamah (Arabic: القيامة), he put aside the well-known opinion and he thought that the meaning of the Quran is the recitation of his record. The intellectual and theological arguments in his resulting precepts have a special position and according to it he believes that Adam is Qibla and not being prostrated by the angels and Adam's heaven being earthy and he does not believe in the World of Pre-Existence (Alam-e-Zar) and the intellects of human beings is the declaration of faith in the Deity (God). And also the government and the vicegerency which are the covenant of Allah is not legitimate for the aggressors and disbelievers. Qira'at and fiqh al-Quran are of his exegetic chapter titles.

Keywords: *Abu l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī, The Quran exegetis, The exegetic opinions, The exegetic methods and tendencies.*

A Hopeless Determination of the Day of Judgment Based on Being Hope (Raja') Equivalent to Ratification in the Verse 7 of Surah Junus

- *Sayyedah Fatemeh Kiaei (An MA of the Quran Sciences & Hadith)*
- *S. Gh. Kiaei (The intellectual lecturer at highest level of Hawzah 'Ilmīyah of Qom)*

The Quran exegetes have determined the term “raja'-hope” in the statement ﴿لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ (Those who rest not their hope on their meeting with Us) with different possibilities such as: fear, desire, expectation and ratification. Among this while ratification (تصديق) is of the meanings for being far away from the meaning which has been created the word “hope” (raja') it is necessary to determine a

expression of the issue in the area of time events, laying the ground work during speaking with, laying the ground work through stories, creating multi aspects for direct speaking with addresses, making constant connection of the speech with the prominent pillars of the pervious speeches and entering the emotional factor (such as imaging and composing the repetitions) to the frame of the cognitive structure pyramid.

Keywords: *The holy Quran, The soundness of the cognitive structure, Meaningful learning, Ausubel.*

Analytic Research about the Exegetic Attitudes of Abu l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī

- *Hasan Kharaghani (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Ali Akbar Rostami (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Sayyed Muhammad Ali Fahimi (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*

The science of the exegesis is owed to the exegetes' attempts which have interpreted and determined the Book of Almighty. Some of these exegesises have been vanished but the opinions of their authors in some of the verses have been remained. Of these groups is Abu l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī who was a mu'tazilah theologian and exegete. This paper with analytic-descriptive method studies some of his opinions in the exegesis and it clears that he interpreted the Quran verses with the Quranic-rational method and he attached much important to know the intent of God for the linguistic sense (siao) and interpretative nuances. Therefore, the aim of the words which was tested Ibrahim prophet (peace be upon him) is imāmah (Arabic: إمامة)

Keywords: *The holy Quran, Neuwirth, Habermas, The relationship process, Intertextuality, Historical context.*



The Application of the Approach of “Cognitive Structure” in the Teaching Methods of the Holy Quran in Respect to Meaningful Learning

□ *Zahra Safian Jozdani (An MA of the Quranic Sciences & Studies)*

□ *Reza Saadat Nia (Assistant prof. at the Noble Quran Sciences & Studies Univ.)*

The present research with paying attention to the importance and impact of the stability of the cognitive structure in the area of the teaching fields has been organized. The way which is the persons have codified the information and knowledge in their minds is “cognitive structure”. One of the important results in the way of the establishment and stability of cognitive structure is to provide meaning for learning means correlation of the new knowledge with concepts which are in a person’s cognitive structure before. Whatever these connections are more the perception is deeper. According to the verse 9 of the surah al-Isra ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ (Surely this Quran guidance to what is most upright...). It is believed that with relation to its teaching responsibility and upright guidance the holy Quran defines its method. With considering the holy Quran and the text of education with analytic-descriptive method this note is going to extract the methods that the Quran has applied for this aim while explaining the special position of the cognitive structure and its soundness in the process of teaching. The findings show that the establishment and the soundness of the cognitive structure in the holy Quran has strategies containing: the

The Method and Pattern of Neuwirth in Determining the Relationship Process of the Holy Quran

- *Ali Rad (Associate professor at University of Tehran, College of Farabi)*
- *S. M. Mousavi Muqadam (Associate prof. at Univ. of Tehran, College of Farabi)*
- *Maryam Sarkheyi (A PhD of the Quran Sciences & Hadith)*

The relationship between the holy Quran and the biblical tradition is of the topics which the Western scholars are concerned with. Angelika Neuwirth determines this relationship with a linguistic approach in her Quranic studies. With critically debating over the researches which has figured that the holy Quran is an Arabic copy of Bible or being adapted from Christianity she believes that the holy Quran is a holy and independent scripture which from one side it has indicated the peak point of sacred Books and from the other side it has fulfilled his divine purposes. Neuwirth studies the process and howness of the Quran dialogue with its addressees in an oral form and as a drama. She thinks that the Quran is a communicative text and in interaction with the addressees that it could answer to their problems and questions. With applying the analytic-descriptive approach the author firstly reviews the Neuwirth's theory and also Habermas's theory of communicative action in this paper and then it has determined the utilization of Habermas's theory by Neuwirth. The results show that Neuwirth has used Habermas's theory of communicative action. In his diachrony and surah observing for explaining the unity and independence of the noble Quran Neuwirth has in some cases mixed up with the Christian approach.

sciences from the sixth century to the tenth century with the condition that they were effective in their periods. The documentary method and the historic analysis has been used for the process of the research and it has been used Grounded theory (GT) for analyzing and examining information. The obtained findings which have contained the eighteen categories in the evolution have been stated with the separation of factors with the high impact factor, medium impact factor and low impact factor. Also the final paradigm of the effective factors in the development of the Quran science writings have been mentioned in the form of Grounded theory (GT) and its components are: causative factors including the individual's personality of the author, the scientific expertise of the author, the social and cultural factors of author's period, the author's companions and his effectiveness of bibliographies and previous authors and his impact on the next bibliographies and authors, the identity and originality of the written text (including structure, function and content). The background factors such as the circumstances of time and geographic location, the several immigration and travels of the author, the comprehensiveness of the source titles, the oldness and notability of the writing and author. The mediator factors such as the ethical personality of the author, political and economic factors of his time, the author's free thought and liberty or prejudice. Also it has been stated the obtained strategies and consequences.

Keywords: *The Quran sciences, The historical analysis, Effective factors, Ground Theory (GT), The development of the writings, From 6th Century to 10th century.*

study of the holy Quran structure with putting the findings of the non-contemporary and modern Quran scholars together and to apply it in the analysis of the relationship between the sūrahs “Muhammad” and “Fath”. The findings show that there are different types of verbal and semantic relationship between these two suraahs in the two micro and macro areas. It can be implied that the outcomes of this research which can be implied are: establishing a better background for perceiving these two sūraahs, a better knowledge and determination of the textual structure of the holy Quran and also presenting arguable answers to doubts about the multi layers of the Quran structure (text) and determination of the aesthetics of the holy Quran statement.

Keywords: *Muhammad sūrah, Al-Fath sūrah, Textual relationship, The proportion of the Quran sūraahs, The Quran structure (morphology).*

The Paradigm of the Effective Factors in the Process of the Writings of The Quran Sciences (6th Century to 10th Century) in the Form of Grounded Theory

- *Najmeh Najm (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*
- *Mahdi Mehrizi Toroqi (Associate professor at Islamic Azad University)*
- *M. Ali Mahdavi Rad (Associate professor at Univ. of Tehran, College of Farabi)*
- *Sayyed Muhammad Ali Ayazi (Assistant professor at Islamic Azad University)*

The present paper studies from the approach of the social, scientific and thoughtful interpretivism to the perception and analysis of the effective factors in the development of the Quran science writings. It has been studied the eight books of the Quran

threat, questioning and answering in comparison to other persuasive cases. For presenting many arguments in all mentioned surahs, it is cleared that the central method which emphasizes the argumentative content has used more and this indicates an approach based on the Quran thought in persuading addressees.

Keywords: *The holy Quran, Discourse, Convenience, Persuasion, The day of judgment (Qiyamah).*

A Paradigm in the Evolution of the Proportion Science of Sūrah; the Case Study of the Proportion of the Sūrahs “al-Fath and Muhammad”

- *Sedigheh Janati Firouzabadi (An MA of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Ahmad Zare Zardini (Associate professor at University of Meybod)*
- *Kamal Sahraei Ardakani (Assistant professor at University of Meybod)*

The knowledge of the proportion of the Quran sūrahs and attempt for performing more accurate study of the geometry structure of it for the different exegetical and theological utilizations is of the Quran (modern) contemporary researchers' concerns. One of the research backgrounds for it is to know and put the findings of the non-contemporary and modern Quran scholars together and creating results in these Quranic sciences. Of the old approaches in the proportion science of the Quran surahs is linear study or the chronology of the surahs and the proportion of the surahs which totally contains a linear look in it. Today this look has continuously been followed. This research aims to promote this approach in the

government of the Quran-based system of the social security.

Keywords: *The social security, Conceptology, The Quran-based System, The pure -good- life (Arabic: الحياة الطيبة).*

The Examination of Persuasion and Convenience Methods in the Holy Quran about the Issue of the Last Day (Qiyāmah)

- *Sahar Musalla Nezhad (An MA of Linguistics)*
- *Muhammad Hadi Fallahi (Assistant professor at RICEST, Shiraz)*
- *Behzad Moridi (Assistant professor at Payame Noor University of Tehran)*

Allah almighty for persuading addressees and proving legitimacy and rightfulness of His sayings has utilized different persuasive methods. The process of persuasion is one of the most functioning matters of discourse analysis. This process is used to control the addressees' minds and to convey the message. The present paper examines the persuasive methods and how to be applied them to encourage the addressees in al-Qiyamah, al-Waqiah, al-Ghashiyah, an-Naba and Abasa surahs (Arabic: سُورَةُ الْقِيَامَةِ، الواقعة، الغاشية، النبأ، عبس) that they are all just about the subject of the day of judgment (Qiyamah). With using the Hovland model and verisimilitude model of the cognitive exegesis it is studied the persuasive components. In this note it has been used the Quran translation which has been produced by ayatollah Makarem Shirazi and also Almizan and Noor exegeses. With applying descriptive-integrated method the results shows that all parts of the models have been used in each of surahs. According to the Hovland model these surahs have many arguments, fear,

The current concept of the social security is mostly limited to the subsistence protection for people in need by governments. Although the concept of social security is originated from the idiomatical and contemporary definition and adopted from the secular look of the West to the people's needs for this world but it seems that it will not prevent to represent a new concept for it at all. In the present note and with analytic-descriptive method it has been specially debated about how it can be presented a meaning of the social security based on the favourite life and the Quran teachings. The noble Quran has defined a quality of life titled as pure -good- life (Arabic: الحياة الطيبة) which has features such as the endless life which is the result of the degrees of the faith and the extensive instances of the good deeds, the dignity, safe and peaceful life and consequently a cheerful life. In this form of life, providing the physical life and livelihood is not neglected that it is of the most important factors and components of its formation. From the other side, according to the different approaches to human dignity, the ultimate goal of the social security system even in its current concept has been defined to provide the dignity of society individuals and this is of the basic goals of the holy Quran guidance. The Quran-based system of the social security will have a close connection with the concept of the good-pure- life as the favourite life. Accordingly, this system is in line with pure -good- life and conforming to provide dignity, security and peacefulness of the earthly and eternal life of the social beings and Islamic government meaning governing and as the most powerful social institute has the most responsibility to fulfil it as far as it can be claimed that the Islamic government is the

and discriminatory relations among nations. From his view the culture is the origin of these relations and the religion which is of the main components of the culture has a vital role in establishing peace or the propagation of violence. In the present note the main issue is what the place of the primary and basic human needs in the Quran teachings. Have these needs been respected and recognized in the holy Quran? The positive response to this question will mean peace-centered of the Quran teachings and the negative response will mean the violence-centered of the Quran Teachings. This research with analytic-descriptive method has been adopted and at the end it results that the primary and basic human needs have a superior position in the holy Quran. The correlation of the concepts “corruption and shortcomings” with violence and the correlation of the concept “aggression with the intention to create corruption on the earth” with terrorism is a sign of Islam intention to combat with violence and terrorism.

Keywords: *The noble Quran, Islam, Violence, Peace, Primary needs, Johan Galtung.*

The Conceptology of the Quran-Based System of the Social Security with Emphasizing on the Concept of the Pure -Good- Life (al-Hayat at-Tayyibah)

- *M. Abdullahipour (Assistant prof. at the Noble Quran Studies & Sciences Univ.)*
- *S. M. Naqib (Assistant prof. at the Noble Quran Studies & Sciences Univ.)*
- *Ali Ghazanfari (Assistant prof. at the Noble Quran Studies & Sciences Univ.)*
- *Ali Zohrab (A PhD student in Comparative Exegesis)*



applying words in their real meaning but in the form of applying metaphor for the innovative conceptualizations. To study this metaphoric language this present paper tries to utilize the cognitive semantics and it is debated the role of the six orientations in creating the conceptual metaphors from security and insecurity. This research shows that security is expressed the linguistic representation in the form of the orientations “up, front and right” in the Quran language while insecurity is conceptualized in the form of the orientations “down, back and left”.

Keywords: *The Quran language, The cognitive semantics, The conceptual metaphor, The orientational metaphors, The six orientations.*

The Place of the Primary and Fundamental Human Needs in the Quran Verses with a Look to the Johan Galtung’s Theory in the Categories of Peace and Violence

- *Ahmad Ali Sahebnasi (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*
- *M. Reza Haji Esmaeili Hosseinabadi (Full professor at University of Isfahan)*
- *Mahdi Muti (Associate professor at University of Isfahan)*

From the view of Johan Galtung war is merely a form of violence and peace is not gained through armistice but it is took place by the absence of violence. Galtung defines that violence is the avoidable impairment and disturbance for the satisfaction of the fundamental needs of human beings and every violence is the origin of the next chain of violence, Therefore for achieving peace the cycle of violence should be broke and this does not occur except with eliminating the injustice

Abstracts

The Semantic Analysis of the Security in the Holy Quran Based on the Theory of the Orientational Metaphors

- *Muhammad Hossein Shirzad (A PhD of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Muhammad Hasan Shirzad (A PhD of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Muhammad Sharifi (Associate professor at University of Mazandaran)*

The “security” is one of the most essential needs of the human communities which it has been comprehensively paid attention by the holy Quran. Although some of the Quran scholars try to debate over the security teachings of this Book but studying their works shows that most of them examine the Quran verses which directly indicate the management of the earthly human fears and concerns such as the verse 60 of the Anfal surah whereas the great part of the Quranic teachings about security has been shaped not in the form of

Table of contents

The Semantic Analysis of the Security in the Holy Quran Based on the Theory of the Orientational Metaphors Muhammad Hossein Shirzad & Muhammad Hasan Shirzad & Muhammad Sharifi	3
The Place of the Primary and Fundamental Human Needs in the Quran Verses with a Look to the Johan Galtung's Theory in the Categories of Peace and Violence Ahmad Ali Sahebnasi & Muhammad Reza Haji Esmaeili Hosseinabadi & Mahdi Muti	31
The Conceptology of the Quran-Based System of the Social Security with Emphasizing on the Concept of the Pure -Good- Life (al-Hayat at-Tayyibah) Mahdi Abdollahipour & Sayyed Muhammad Naqib & Ali Ghazanfari & Ali Zohrab	53
The Examination of Persuasion and Convenience Methods in the Holy Quran about the Issue of the Last Day (Qiyāmah) Sahar Musalla Nezhad & Muhammad Hadi Fallahi & Behzad Moridi	81
A Paradigm in the Evolution of the Proportion Science of Sūrahs; the Case Study of the Proportion of the Sūrahs "al-Fath and Muhammad" Sedigheh Janati Firouzabadi & Ahmad Zare Zardini & Kamal Sahraei Ardakani	111
The Paradigm of the Effective Factors in the Process of the Writings of The Quran Sciences (6 th Century to 10 th Century) in the Form of Grounded Theory/ Najmeh Najm & Mahdi Mehrizi Toroqi & Muhammad Ali Mahdavi Rad & Sayyed Muhammad Ali Ayazi	139
The Method and Pattern of Neuwirth in Determining the Relationship Process of the Holy Quran/ Ali Rad & Sayyed Muhammad Mousavi Muqadam & Maryam Sarkheyi	169
The Application of the Approach of "Cognitive Structure" in the Teaching Methods of the Holy Quran in Respect to Meaningful Learning Zahra Safian Jozdani & Reza Saadat Nia	197
Analytic Research about the Exegetic Attitudes of Abu l-Qāsim al-Ka'bi al-Balkhī Hasan Kharaghani & Ali Akbar Rostami & Sayyed Muhammad Ali Fahimi	223
A Hopeless Determination of the Day of Judgment Based on Being Hope (Raja') Equivalent to Ratification in the Verse 7 of Surah Junus Sayyedeh Fatemeh Kiaei & Sayyed Ghasem Kiaei	251
Studying and Criticizing the Interpretative Opinions about the Prohibition Verses from Hastening in the Matter of the Revelation/ Sayyed Rouhollah Dehghan Baghi	279
The Meaning of the Recitation (Arabic: قرائت) of the Quran at the Last Verse of Sūrah al-Muzzammil and Its Islamic Law Verdict (Hukm Sharī) Hamid Vahidian Ardakan & Hasan Naqizadeh & Muhammad hasan Rostami	309
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	329
English Translation/ Ali Borhanzahi	354

صاحب امتیاز: **گفتا، مجله علمی پژوهشی**
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):

دکتر عباس اسماعیلی زاده / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر مرتضی ایروانی
نجفی / دکتر مهدی حسن زاده / دکتر محمدحسن حسن زاده سبلوئی / دکتر
بی بی زینب حسینی / حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی زیدی /
حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی (زرفا) / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه /
حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی / دکتر ابوالفضل خوش منش / حجة الاسلام دکتر
سیدعلی دلبری / دکتر محسن رجبی قدسی / حجة الاسلام دکتر سیدعلی
سجادی زاده / حجة الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن / حجة الاسلام دکتر
محمد سلطانی / دکتر عبدالهادی فقهی زاده / دکتر نعمت الله فیروزی / دکتر
محمد رضا قائمی نیک / حجة الاسلام دکتر محمد میرزایی / حجة الاسلام دکتر
حسن نقی زاده / حجة الاسلام دکتر محسن نورانی



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

پاییز - زمستان ۱۴۰۰، شماره ۳۴



جانشین سر دبیر
حسن خرقانی

مسئول اجرایی
محمدامین انسان

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
<https://razaviac.razavi.ir>

ارتباط با کارشناس
(تماس با ما) در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

*The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences*

Quranic Doctrines

No. 34

Autumn 2021& Winter 2022



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: <https://razaviac.razavi.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com