

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- پژوهشی درباره وقف در قرآن (مطالعه موردی آیات «بِرِّ» و «قرض حسن»)
- ۳ سیدمحمدصادق موسوی و محمدعلی رضایی اصفهانی و محمدابراهیم روشن ضمیر
- ۲۵ مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن / سعید بهمنی و محمدعلی محمدی
- مقایسه مفهوم قرآنی تفصیل با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی و استلزامات آن در مباحث جنسیتی
- ۵۱ محمد مهدی غریبی و علی صفری و محمدعلی مهدوی راد
- ۷۵ واکاوی قدرت نرم قرآن به مثابه گونه‌ای از اعجاز / زهرا ابراهیمی محمدیه و سیدمحمدعلی ایازی و جعفر نکونام .
- نماد و نقش آن در فرازمانی بودن قصه‌های قرآنی (مطالعه موردی داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام)
- ۹۹ حسن خرقانی و علی خیاط و محمدظاهر قربانی
- ۱۲۱ نقد شخصیت‌پردازی ساره در برابر هاجر و مهاجرت به حجاز / مریم رستگار و علی پیرهادی و ولی‌اله نقی‌پورفر
- تبیین ضرورت و چرایی توکل به خداوند متعال بر مبنای تحلیل محتوای آیات قرآن کریم
- ۱۴۳ معصومه‌السادات سعیدی حسینی و فتحیه فتاحی زاده و محمد عترت‌دوست
- روش قرآن در ترغیب به عمل صالح از طریق تقویت انگاره‌های اعتقادی (مطالعه موردی تأثیر خدااباوری بر صفح)
- ۱۷۳ غلامحسین گرامی و نرگس جعفری
- عوامل پیدایش دو پدیده «ما تأخّر حکمه عن نزوله» و «ما تأخّر نزوله عن حکمه»
- ۱۹۳ محمدعلی حیدری مزرعه‌آخوند و بمانعلی دهقان منگابادی
- گفتمان کاوی تطبیقی متن به مثابه تحلیل جامع قرآن و مطالعات قرآنی (موردکاوی آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور
- ۲۱۷ و تقاسیر منتخب) / سعیده ممیزی و سیدحسین سیدی و احمدرضا حیدریان شهری
- ۲۴۱ واکاوی مدارک قاعده جَبِّ با تأکید بر تفسیر تسنیم / علی زنگنه ابراهیمی و غلامرضا رئیسیان و عباس اسمعیلی‌زاده
- بررسی تحلیلی آراء مفسران فریقین در مورد آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء / ۲۳)
- ۲۶۷ علیرضا طیبی و ایوب امرائی و خدیجه فریادرس و ابوالفضل صفری
- ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۲۹۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی
- ۳۱۴

ترجمه حکم‌ها

راهنمای تدوین مقالات

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

پژوهشی درباره وقف در قرآن

(مطالعه موردی آیات «بَرِّ» و «قرض حسن»)*

- سیدمحمدصادق موسوی^۱
- محمدعلی رضایی اصفهانی^۲
- محمدابراهیم روشن ضمیر^۳

چکیده

قرآن مجید اگرچه گونه‌های خاصی از حبس و وقف جاهلی را ممنوع اعلام کرده، اما با عناوینی همچون صدقه، قرض حسن، تقدیم خیر، بَرِّ، انفاق و کتابت آثار، به انجام کارهای خیر از جمله وقف تشویق نموده است. به وجود آمدن اصطلاح «وقف» بعد از دوران تشریح، نمایانگر متشرعه بودن حقیقت معنایی آن است. در این میان، دلالت آیه یا آیاتی از قرآن مجید که بیشترین ارتباط معنایی را با مفهوم وقف داشته باشد، از جمله مسائل مطرح در بحث وقف است. اگرچه اکثر محققان به این مطلب تصریح نموده‌اند که وقف تحت عناوین کلی قرآنی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(seyydmohammadsadeg@gmail.com).

۲. استاد جامعه المصطفی العالمیه (quran@quransc.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (roushan1344@yahoo.com).

مانند خیرات و میراث داخل است، اما برخی مفسران با توجه به دو روایت مربوط به وقف دو نفر از صحابه به نام‌های ابوطلحه انصاری و ابوالدحداح انصاری که در ذیل آیه ۹۲ آل عمران (آیه بزرگ) و آیات ۲۴۵ بقره و ۱۱ و ۱۸ حدید (آیات قرض حسن) وارد شده است، این آیات را به طور خاص مربوط به وقف شرعی دانسته‌اند. این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است، در صدد بررسی این دو روایت تفسیری بر پایه معیارهای رجالی و فقه‌الحدیثی و بررسی کیفیت ارتباط آن‌ها با آیات ذکر شده است.

واژگان کلیدی: وقف، حبس، صدقه، قرض حسن، بزرگ.

۱. مقدمه

وقف از جمله احکام مهم اقتصادی اسلام است که بخش قابل توجهی از مباحث روایی و فقهی را به خود اختصاص داده است و دارای نقشی مهم در توزیع عادلانه ثروت، انجام امور عام‌المنفعه، کمک به حل مشکلات اقتصادی طبقه ضعیف است. هرچند در قرآن مجید و سنت رسول خدا ﷺ، واژه «وقف» به کار نرفته است، اما عناوینی مانند: «صدقه، صدقه جاریه، قرض حسن، بزرگ، تقدیم خیر، نوشتن آثار، انفاق فی سبیل الله، و حبس» مشاهده می‌شود که وقف می‌تواند مصداق بارز آن عناوین به‌شمار آید. بحث از وجود آیه یا آیاتی در قرآن کریم که به طور خاص بر وقف به مفهوم شرعی آن دلالت داشته باشد، همواره از جمله مباحث مطرح درباره وقف بوده است. از آنجا که آیات قرآن بیشتر به بیان کلیات پرداخته و تفسیر و تبیین آن را به عهده پیامبر مکرم اسلام گذارده است، باید ارتباط آیات را با توجه به روایات تفسیری پی گرفت.

۲. پیشینه

درباره وقف و احکام آن، آثار فراوانی در قالب کتاب و مقاله به رشته تحریر درآمده است و افزون بر این، جزء مباحث مهم فقهی مطرح در دروس خارج حوزه‌های علمیه بوده است؛ اما بر اساس جستجوی انجام‌شده تا کنون موضوعی مستقل با رویکرد وقف بر اساس آیات قرآن و بررسی میزان ارتباط آیات با موضوع وقف، به صورت خاص نوشته نشده است.

۳. وقف در کاربرد قرآنی

مشتقات واژه وقف در قرآن، ۴ مرتبه به کار رفته که در هیچ موردی به معنای اصطلاحی آن نیست (انعام/ ۲۷ و ۳۰؛ سبأ/ ۳۱؛ صافات/ ۲۴). درباره وجود یا عدم وجود آیه یا آیاتی که بر مفهوم اصطلاحی وقف دلالت و یا اشاره داشته باشد، اختلاف نظر وجود دارد. فاضل مقداد (سیوری حلی، ۱۴۲۵: ۱۱۳/۲) و مقدس اردبیلی (اردبیلی، بی تا: ۴۹۲) و فاضل جواد (فاضل جواد کاظمی، بی تا: ۱۴۶/۳) و برخی از معاصران (جناتی شاهرودی، بی تا: ۴۳۲) به صراحت بیان کرده اند که در قرآن هیچ آیه ای وجود ندارد که مستقیماً به وقف اشاره کند. آن‌ها درباره آیات عامی که شامل وقف هم می شود، به یادکرد عبارت قطب راوندی بسنده کرده اند. این در حالی است که قطب الدین راوندی با توجه به روایات تفسیری، آیات را به دو نوع تقسیم نموده است؛ آیات خاص وقف (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۲۸۹) و آیات عام (همان: ۲/۲۹۰). صاحب *مفتاح الکرامه* گویا به ناسازگاری آنچه به راوندی نسبت داده شده، با مطالب وی در *فقه القرآن* توجه داشته است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۴۱۷/۲۱). علامه مجلسی نیز در ابتدای باب وقف، هیچ آیه ای نیاورده است (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۸۱/۱۰۰).

۳-۱. بررسی آیه «بَرِّ»

از جمله آیاتی که در کتب تفسیری، حدیثی، فقه القرآن و فقهی درباره وقف عام مطرح می شود، «آیه بَرِّ» است: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران/ ۹۲). ذکر حدیث تشریح وقف: «حَبَسَ الْأَصْلَ وَسَبَلَ الثَّمَرَةَ» در ذیل این آیه بعد از حدیث صدقه ابوطلحه (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴۲۴-۴۲۵)، حکایت از ارتباط معنایی این آیه با موضوع وقف دارد. در مقابل، برخی از مفسران به بیشتر عالمان نسبت داده اند که آیه «بَرِّ» مربوط به بحث زکات است (تلائی، ۱۴۲۳: ۱۸۹/۲؛ هُواری، ۱۴۲۶: ۱/۲۷۴). مُسلم نیشابوری نیز در صحیح خود، این آیه را به همراه حدیث ابوطلحه که خواهد آمد، در بحث زکات مطرح کرده است (مسلم نیشابوری، بی تا: ۷۹/۳؛ زیلعی، ۱۴۱۴: ۱/۱۹۳).

۱. به نیکی نمی رسید تا از آنچه دوست می دارید، [در راه خدا] مصرف کنید؛ و آن چیزی که [در راه خدا] مصرف می کنید، پس به راستی که خدا بدان داناست.

۱-۱-۳. شأن نزول آیه «بَرِّ»

در برخی تفاسیر و منابع حدیثی اهل سنت و شیعه آمده است که پیش از نزول این آیه، ابوطلحه انصاری بهترین باغ خود را اضافه بر مقدار زکات واجبش در راه خدا صدقه داد و پیامبر به وی امر فرمود که آن باغ را به فقرا از اقوام خود بدهد و او نیز آن باغ را به حسان بن ثابت و ابی بن کعب داد (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴/۵؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۸۹/۲).

البته در برخی منابع آمده است که زید بن حارثه اسب بسیار نفیسی را صدقه داد (ابن شعبه خراسانی مکی، ۱۴۱۴: ۱۰۶۵/۳؛ صنعانی، ۱۴۱۰: ۱۲۶/۱؛ ابن ابی حاتم رازی، بی‌تا: ۷۰۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸۴/۱).

بنا بر برخی روایات دیگر که دال بر فروش آن اسب بعد از تصدق می‌باشد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵۰/۲)، می‌توان احتمال داد که صدقه وی وقف نبوده، بلکه صدقه تملیکی بوده است.

بخاری روایت صدقه ابوطلحه را به طور مکرر در کتاب خود ذکر کرده است و از جمله ابوابی که این روایت را می‌آورد، «باب إذا وقف أو أوصی لأقاربه، ومن الأقارب؟» است (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۴/۵) و در جایی دیگر، برخی گزارشات را ذکر می‌نماید که نشانگر آن است که عرف در آن زمان، صدقه ابوطلحه را صدقه غیر قابل فروش می‌دانسته است (همان: ۱۹۲/۳).

ابن حجر نیز در *فتح الباری*، اگرچه استدلال گروهی به این حدیث برای اصل تشریح وقف و حبس در برابر نافیان مشروعیت وقف را رد نموده و می‌گوید که احتمال تملیکی بودن صدقه ابوطلحه وجود دارد، ولی در ادامه به بیان نکاتی فقهی پیرامون حدیث ابوطلحه می‌پردازد که آن نکات مربوط به موضوع وقف است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۲۹۸/۵).

با توجه به یادکرد این حدیث در ذیل مباحث وقف در کتب اهل سنت (عینی، بی‌تا: ۳۱/۹) و کتب شیعه (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۸۹/۲) و نیز با توجه به احتمال فضیلت‌سازی برای ابوطلحه، شایسته است که این روایت مورد بررسی قرار گیرد.

۳-۱-۲. بررسی سندی روایت ابوطلحه

جمعی از محدثان اهل سنت (ابن حنبل، بی تا: ۱۴۱/۳؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲۶/۲، ۶۵/۳-۶۶، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۶۹/۵ و ۲۴۷/۶؛ مسلم نیسابوری، بی تا: ۷۹/۳) و برخی مفسران (طبری، ۱۴۱۵: ۴۷۰/۳؛ ابن ابی حاتم رازی، بی تا: ۷۰۳/۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۱۰/۳؛ بغوی، بی تا: ۳۲۵/۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲: ۳۸۹/۱؛ سیوطی بی تا: ۵۰/۲)، حدیث وقف ابوطلحه را به عنوان یکی از مصداق‌های «بر» روایت کرده‌اند.

طرق همه نقل‌های محدثان و مفسران به «انس بن مالک» ختم می‌شود و بخاری نیز به «مفرد» بودن این حدیث (افراد سند حدیث) از انس بن مالک تصریح کرده است (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۸/۵). لذا شایسته است که شخصیت رجالی ابوطلحه و انس بن مالک مورد بررسی قرار گیرد.

ابوطلحه (زید بن سهل بن اسود بن حرام) از جمله افرادی است که در منابع عامه به داشتن سابقه‌ای خوب در زمان رسول خدا ﷺ توصیف شده است و رجالیان اهل سنت، وی را از فضیلتی صحابه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۰۲/۲) و احد النقباء (همو، ۱۳۲۵: ۳۵۷/۳) برشمرده‌اند؛ اما برخی رجالیان شیعه (تستری، ۱۴۲۲: ۳۸۲/۱۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۵: ۴۱۱/۸) او را مذموم دانسته‌اند.^۱ برخی گزارش‌ها بر نظرات فقهی شاذ وی دلالت دارد (سبحانی تبریزی، بی تا: ۱۰۲/۱-۱۰۳). اما نقل‌های فریقین بر این امر اتفاق دارند که ابوطلحه همان کسی بوده است که قبر رسول خدا ﷺ را حفر نمود و آن را به شکل لحد قرار داد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۶/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: الف/۱؛ ابن سعد، بی تا: ۲۹۸/۲). به هر حال وی در میان رجالیان عامه، موثق و در میان رجالیان خاصه بدون توثیق خاص است و حتی برخی او را مذمت کرده‌اند. از این رو، گزارش‌های حاکی از حسن حال او در زمان رسول خدا ﷺ از جمله روایت انس بن مالک درباره وقف وی باید مورد بررسی قرار گیرد؛ به ویژه اینکه مادر انس بن مالک همسر ابوطلحه بوده است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۱۳۷/۳) و انس روایات فراوانی از ابوطلحه نقل و همچنین فضیلت‌هایی از رسول خدا ﷺ

۱. به جهت گمارده شدن ابوطلحه از طرف خلیفه دوم به فرماندهی گروه ۵۰ نفره ناظر بر شورای ۶ نفره تعیین خلیفه بعد از عمر و به جهت مأمور شدن از ناحیه خلیفه دوم به زدن گردن اعضای شورای ۶ نفره در صورت پایان یافتن بدون نتیجه آن.

درباره خصوص ابوطلحه گزارش کرده است.

در خصوص «انس بن مالک» نیز باید گفت که اگرچه وثاقت وی در نزد اهل سنت به علت صحابی بودنش جای بحث ندارد (عجلی، ۱۴۰۵: ۲۳۷/۱)، اما باید گفت که این صحابی اجمالاً به دنبال تغییر حقایق و وقایع به نفع خود حتی بر خلاف میل و درخواست رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوده است. نقل متواتر و مشهوری (تمیمی مغربی، ۱۴۱۴: ۱۳۸/۱) که در منابع فریقین به «حدیث طیر» شناخته می‌شود (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۵-۲۵۹/۴۲؛ ابن بطریق، ۱۴۰۷: ۲۴۳) به صورت تواتر معنوی بر این امر دلالت می‌نماید که انس خلاف واقعی را به رسول خدا ﷺ نسبت داده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۳) تا اینکه امام علی علیه السلام دروغ او را به وی گوشزد کرده (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۵۵) و او نیز خود به این گناه اعتراف و از آن حضرت طلب بخشش می‌نماید (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۶/۴۲).

همچنین بعد از رحلت رسول خدا ﷺ در جریان دیگری که امیرالمؤمنین علیه السلام از او خواست که بر همین فضیلت نسبت به آن حضرت شهادت دهد، به دروغ گفت که فراموش کرده‌ام و این فضیلت را کتمان نمود و به نفرین امام علی علیه السلام مبتلا شد (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۵۵-۶۵۶).^۲ مؤید اینکه انس شخصیتی مصلحت‌اندیش بوده که به نفع خویش حقایق را تغییر می‌داده و در این مسیر حتی از دروغ بستن به رسول خدا ﷺ هم ابایی نداشته است. در دو روایت از ائمه اهل بیت علیهم السلام^۳ به صراحت اشاره شده است که انس از جمله کسانی بوده که بر رسول خدا ﷺ دروغ می‌بسته است (همان: ۱۹۰/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۴۱/۲).

۱. ابن شهر آشوب در مناقب خود فهرستی از کتب اهل سنت و روایاتی که از انس، این روایت را نقل کرده‌اند و طرق به این افراد، و افرادی که در این زمینه کتاب مستقل نوشته‌اند، ذکر کرده است. وی بعد از ذکر فهرست کتاب‌های متعدد می‌گوید: «وقد رواه خمسة وثلاثون رجلاً من الصحابة عن أنس وعشرة عن رسول الله ﷺ» (ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ۱۳۷۹: ۲۸۲-۲۸۳).

۲. ابن شهر آشوب نیز بعد از نقل این نفرین، در ادامه به اشعار شعرای عرب در تحقق این نفرین استشهاد نموده است (همان: ۲۸۳-۲۸۶).

۳. اگرچه به لحاظ سندی، این دو روایت وثوق سندی ندارد، ولی به لحاظ اینکه این دو نقل دارای دو سند متصل و از دو امام و در دو کتاب معتبر توسط شیخ صدوق نقل شده است، لذا بر مبنای وثوق صدوری می‌توان به آن اعتماد نمود و آن را معتبر دانست.

۳-۱-۳. بررسی دلالتی روایت ابوظلحه

در اکثر نقل‌ها آمده است بعد از آنکه ابوظلحه آن باغ را در راه خدا صدقه داد و مصرف صدقه را به نظر رسول خدا ﷺ واگذار کرد، آن حضرت به او فرمود: باغ را برای خویشان خود قرار بده. امکان دارد از عبارت «أرى أن تجعلها» و یا «فاجعله» برداشت شود که چنین عبارتی ظهور در وقف دارد، اما از آنجا که در ادامه روایت آمده است: «فقسّمها أبو طلحة في أقاربه وبنی عمّه»، که در تملیکی بودن صدقه ابوظلحه صراحت دارد و نص در این معناست، بنابراین عبارت «أرى أن تجعلها» و یا «فاجعله» ظهور در اعطای صدقه دارد نه وقف آن! و همان گونه که قبلاً اشاره شد، ابن حجر عسقلانی نیز در رد استدلال گروهی به این حدیث برای اثبات مشروعیت وقف، احتمال تملکی بودن صدقه ابوظلحه را مطرح کرده است (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۲۹۸/۵). اینکه بخاری نقل می کند که حسان بن ثابت سهم خود از این صدقه را به معاویه فروخت و معاویه در آن، قصر بنی جدیله را ساخت، شاهد دیگری بر تملیکی بودن صدقه است (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۹۲/۳).

در نتیجه، اگرچه آیه ۹۲ سوره آل عمران با توجه به مفهوم عام «برّ» می تواند وقف را به عنوان یک مصداق در بر گیرد، اما روایت ذیل آن (روایت ابوظلحه) به دلیل عدم صحت سند و دلالت، از اثبات ارتباط خاص این آیه با وقف اصطلاحی ناتوان است.

۳-۲. آیات قرض حسن

واژه «قرض» و مشتقات آن، ۱۳ بار در قرآن به کار رفته که ۱۲ مورد آن درباره قرض حسن و در ۵ سوره واقع شده است. «قرض حسن» در قرآن مجید عنوانی عام است که کارهای خیر گوناگونی را شامل می شود که از جمله مصداق آن وقف و حبس است. در روایات ذیل سه آیه از این آیات، از صدقه شخصی به نام ابوالدحاح از صحابه سخن به میان آمده است.

این آیات عبارت اند از: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (بقره / ۲۴۵)؛ ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ (حدید / ۱۱)؛ ﴿إِنَّ الْمَصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ

أَجْرٌ كَرِيمٌ ﴿حَدِيد/۱۸﴾.

مقاتل بن سلیمان شأن نزول آیه ۱۸ سوره حدید را صدقه ابوالدحداح دانسته است (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۴۲/۴)؛ چنانچه قطب‌الدین راوندی نیز سبب نزول آیه ۱۸ سوره حدید را وقف یکی از صحابه معرفی نموده که با توجه به قرائن، مراد وی قطعاً همان ابوالدحداح است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹۰/۲).

همچنین مقاتل و برخی دیگر از مفسران، صدقه ابوالدحداح را ذیل آیه ۱۱ سوره حدید ذکر کرده‌اند (ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۴۶۰/۲ و ۳۳۳۹-۳۳۳۸/۱۰ و ۳۳۳۹-۳۳۳۸/۱۰: ۱۴۱۱: ۳۰۳-۳۰۲/۲۷)؛ اما بیشتر مفسران، صدقه ابوالدحداح را به عنوان شأن نزول آیه ۲۴۵ سوره بقره ذکر کرده‌اند (سیوطی، بی‌تا: ۳۱۲/۱) و حتی برخی که صدقه ابوالدحداح را ذیل آیه ۲۴۵ سوره بقره بیان کرده‌اند (دروزه، ۱۳۸۳: ۴۵۷-۴۵۶/۶)، در ذیل سوره حدید گفته‌اند که این آیه، شأن نزول خاصی ندارد (همان: ۳۱۲/۹).

بر خلاف صدقه ابوطلحه که تنها انس راوی آن بود، صدقه ابوالدحداح در ذیل آیات فوق توسط صحابه و تابعان متعدد گزارش شده است. عبدالله بن عباس (فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴ و ۴۵۷)، عبدالله بن مسعود (طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲)، ابوامامه باهلی (جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۳۹/۱-۳۴۰)، عمر بن خطاب (هیثمی مصری، ۱۴۰۸: ۱۱۳/۳)، ابوهریره (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱)، از میان صحابه، و زید بن اسلم (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۱۱/۱)، حسن بصری (مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۸۱۳-۸۱۵/۱)، قتاده (طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲)، شعبی (سیوطی، بی‌تا: ۳۱۲/۱)، محمد بن سائب کلبی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۲) از میان تابعان، و مقاتل بن سلیمان (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۰۴/۱) از میان مفسران متقدم، این آیه را مرتبط با صدقه ابوالدحداح دانسته‌اند. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۹۶/۲) و برخی دیگر (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۱۳۵-۱۳۶/۴)، طرق روایت صدقه ابوالدحداح را طرق متعدد و کثیر دانسته‌اند.

۳-۲-۱. بررسی شخصیت ابوالدحداح

ابوالدحداح کنیه یکی از صحابی پیامبر ﷺ است. اما در اینکه اسم وی چیست، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از اساس، نام وی را مجهول دانسته‌اند (ابن اثیر، بی‌تا: ۱۸۵/۵) و برخی نام وی را «ثابت بن دحداح (دحداحه) بن نعیم بن غنم بن ایاس» (همان:

۲۲۲/۱: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۰۳/۱) و یا «عمر بن دحداح» یا «عمرو بن دحداح» (بلخی، ۱۴۲۳: ۱۹۱/۱ و ۲۰۴: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۲) و یا «ثابت احمد بن دحداح» دانسته‌اند (ابن عبدالبرّ، ۱۴۱۲: ۲۰۴/۱) و برخی احتمال تعدد چنین شخصی را داده‌اند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵: ۴۰۶/۱). اما از آنجا که ظاهر روایات صحیحه اهل بیت علیهم‌السلام دلالت می‌کند که در میان صحابه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یک نفر بیشتر به نام ابوالدحداح نبوده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶) و با عنایت به اینکه مشهور از او با نام «ثابت بن دحداح» یاد کرده‌اند، اسم وی همان «ثابت بن دحداح بن نعیم بن غنم بن ایاس» است.

ثابت بن دحداح قطعاً در حیات رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از دنیا رفته است؛ اما در اینکه آیا وی در جنگ احد به شهادت رسیده یا به مرگ عادی از دنیا رفته است، اختلاف است. برخی گزارش‌ها می‌گویند که وی در جنگ احد به شهادت رسیده است (ابن اثیر، بی‌تا: ۲۲۲/۱)؛ اما روایات دیگری در ذیل بحث «میراث ابن الأخت» بر فوت عادی وی در مدینه و بی‌فرزند بودن وی دلالت دارند (صنعانی، بی‌تا: ۲۸۴/۱۰: متقی هندی، ۱۴۰۹: ۴۲/۱۱). این در حالی است که ابن سعد در *طبقات*، «سلمی» همسر «مجمع بن حارثه» را دختر ابوالدحداح دانسته است (ابن سعد، بی‌تا: ۳۷۲/۴ و ۳۶۰/۵). همچنین گزارش‌های صدقه وی در راه خدا نیز دالّ بر این است که او بعد از وقف، فرزندان خود را از آن باغ خارج نموده است. بر اساس این شواهد باید گفت که ابوالدحداح دارای فرزند بوده است؛ لذا نقل‌هایی که از مرگ او به صورت عادی در مدینه خبر می‌دهد، بی‌اساس است؛ آن گونه که برخی این حدیث را منقطع دانسته و به شهادت ابوالدحداح در جنگ احد و نزول آیات میراث بعد از جنگ احد معتقدند (بیهقی، ۱۴۱۰: ۳۶۶/۲).

بنابراین با تضعیف روایت «میراث ابن الأخت» قول به شهادت وی در جنگ احد تقویت می‌شود؛ مگر آنکه بگوییم وی بعد از مجروح شدن در جنگ احد به مدینه منتقل و معالجه شده و زنده مانده و در هنگام بازگشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از حدیبیه در سال ۶ هجری از دنیا رفته است (ابن عبدالبرّ، ۱۴۱۲: ۲۰۴/۱: ابن اثیر، بی‌تا: ۲۲۲/۱)؛ همچنان که علاوه بر حدیث «میراث ابن الأخت»، روایات متعدد دیگری در بحث نماز میت (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۵۶-۴۵۵/۳۴ و ۶۶۵: ابوداود، ۱۴۲۰: ۱۳۸۵/۳) و کیفیت تشیع جنازه همه متفق‌اند که وی به مرگ عادی از دنیا رفته است.

در این صورت باید نقل‌های مرتبط با صاحب فرزند بودن را که در تعارض با احادیث «میراث ابن الأخت» است، بر اساس سنت «تبتی» (فرزندخواندگی) توجیه نمود؛ امری که در زمان رسول خدا ﷺ رواج داشته است و حتی پیامبر ﷺ نیز زید را به عنوان پسر خود انتخاب کرده بود تا اینکه سوره احزاب در سال ۵ هجری نازل شد و نسخ تبتی و تحلیل ازدواج با ازواج ادعیاء را اعلام نمود که در این صورت نیز وی اگر تا بعد از حدیبیه در ۶ هجری زنده مانده باشد، دیگر این فرزندان حکم فرزند برای وی نداشته‌اند؛ لذا پیامبر ﷺ حکم به میراث وی برای فرزند خواهرش کرده است.

نتیجه اینکه با توجه به کثرت روایات در باب «میراث ابن الأخت» و نقل تاریخی دال بر معالجه و بهبود وی بعد از جنگ احد، باید گفت که ابوالدحداح به مرگ عادی از دنیا رفته و افرادی که در ذیل روایات صدقه وی و گزارشات مورخان، به عنوان فرزند او معرفی شده‌اند، فرزندخواندگان ابوالدحداح بوده‌اند و به احتمال زیاد، به علت جراحات بعد از جنگ احد خانه‌نشین بوده است؛ زیرا گزارش دیگری غیر از «میراث ابن الأخت» و «کیفیت تشییع جنازه» از او موجود نیست و این نشانگر عدم حضور او در عرصه‌های اجتماعی است. از این تحلیل می‌توان این نتیجه را گرفت که صدقه او نیز قبل از احد و در دوران سلامتی او بوده است. لذا صدقه ابوالدحداح مقدم بر صدقه «مخیرق یهودی» که در جنگ احد اموالش را برای پیامبر ﷺ وصیت نمود و اکثراً از صدقه او به عنوان اولین وقف خیری یاد می‌کنند، می‌باشد.

در روایات صحیحه اهل بیت علیهم‌السلام، ابوالدحداح مدح شده و از صدقه او به عنوان مصداق آیه «مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى» یاد شده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۳۵۶). برخی از رجالیان شیعه نیز وی را حسن دانسته‌اند و در برخی از روایات نبوی دیگر نیز به عنوان اولین کسی که از بهشت رزق می‌خورد، معرفی شده است (سیوطی، ۱۹۹۴: ۳/۳۱۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۱/۷۵۶).

۲-۲-۳. بررسی سندی روایات ابوالدحداح

برخی روایات مربوط به صدقه ابوالدحداح، مسند و برخی دیگر مرسل است.

۱۲-۲-۳. روایات مسند

در میان روایات ابوالدحداح، دو روایت مسند وجود دارد که در اینجا به بررسی این دو روایت می‌پردازیم.

۱-۱-۲-۳. روایت عبد الله بن مسعود

از برخی محدثان اهل سنت (ابن شعبه خراسانی مکی، ۱۴۱۷: ۹۳۴/۳؛ عبدی بغدادی، ۱۴۰۶: ۹۲/۱؛ بزار، ۲۰۰۹: ۴۰۲/۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۴۶۰/۲ و ۳۳۳۸-۳۳۳۹/۱۰؛ طبرانی، بی‌تا: ۳۰۱/۲۲؛ بیهقی، ۱۴۲۳: ۱۲۵/۵)، روایتی درباره صدقه ابوالدحداح از عبدالله بن مسعود گزارش شده است. هر کدام از محدثان مسنداً به طریق خود از «خلف بن خلیفه، عن حمید الأعرج، عن عبد الله بن الحارث، عن عبد الله بن مسعود»، روایت مربوط به صدقه ابوالدحداح را نقل کرده‌اند. از دید رجالیان اهل سنت، مشکل سند این روایت «حمید اعرج» است که عالمان علم رجال عامه، وی را منکر الحدیث (ابن عدی جرجانی، ۱۴۰۹: ۲۷۳/۲) و ضعیف (هیثمی مصری، ۱۴۰۸: ۱۱۳/۳) دانسته‌اند.

هرچند در اسم «حمید اعرج» تضعیف شده اختلاف نظر وجود دارد (ذهبی، ۱۳۸۲: ۶۱۴/۱)، اما در این مطلب اختلافی نیست که «حمید اعرج» ضعیف، همان حمید اعرجی است که به ترتیب راوی و مروی عنه وی، «خلف بن خلیفه» و «عبدالله بن حارث» می‌باشند (ابن عدی جرجانی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۲) که در مقابل وی، «حمید اعرج» ثقه قرار می‌گیرد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۲۵: ۴۷۰۴۶/۳) که نام وی «حمید بن قیس» است (رازی، ۱۳۷۱: ۲۲۸/۳).

۲-۱-۲-۳. روایت عمر بن خطاب

طبرانی در معجم الاوسط، روایتی از عمر بن خطاب به سند زیر نقل می‌نماید:
«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ قَالَ: أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ قَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ...» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۴۳/۲).

سیوطی (م. ۹۱۱ ق.) نیز در الدرر المشور از الاوسط، روایت را به طریق زید اسلم از عمر بن خطاب نقل کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱).

هیشمی این روایت را به خاطر وجود «اسماعیل بن قیس انصاری» تضعیف نموده است (هیشمی مصری، ۱۴۰۸: ۱۱۳/۳). «اسماعیل بن قیس» در این سند، «اسماعیل بن قیس بن سعد بن زید بن ثابت» است که متولد ۱۱۸ و متوفای ۲۰۹ هجری است (بخاری، ۱۴۰۶: ۳۷۰/۱ و ۲۸۷/۲).

سید بن طاووس در *جمال الاسبوع* (ابن طاووس حلی، ۱۳۳۰: ۱۰۶-۱۰۹) در سند روایتی، شخصی را به نام «اسماعیل بن قیس موصلی» ذکر کرده و از آن روایت استفاده می‌شود که این شخص دارای اعتقادات صحیح نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام بوده و در نزد مفضل بن عمر و امام صادق علیه‌السلام شناخته شده و مورد توجه ایشان بوده است. لذا برخی از رجالیان شیعه، وی را حسن الحال دانسته‌اند (مامقانی، ۱۴۳۱: ۱۰/حاشیه ۲۸۶).

از آنجا که شخصی به نام «اسماعیل بن قیس موصلی» در هیچ روایت یا سند روایت یا کتاب دیگری از منابع اهل سنت و شیعه نیامده است و «اسماعیل بن قیس انصاری» در زمان امام صادق علیه‌السلام زندگی می‌کرده و اهل مدینه و مشهور بوده است، می‌توان گفت که «اسماعیل بن قیس انصاری» همان «اسماعیل بن قیس» مذکور در این روایت است. شاید به جهت گرایش به سمت اهل بیت علیهم‌السلام و شیعه بودن، مورد جرح قرار گرفته است؛ زیرا در مقابل تضعیف رجالیان اهل سنت، حاکم نیشابوری در *المستدرک* روایاتی را که «اسماعیل بن قیس انصاری» در سند آن قرار دارد، تصحیح کرده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۳۲۶/۳، ۶۰۷ و ۲۹۹/۴).

۲-۲-۳. روایات مرسل

برخی علمای اهل سنت، روایت صدقه ابوالدحداح را به صورت مرسل تام نقل کرده‌اند (دارقطنی بغدادی، ۱۴۰۶: ۹۷۱/۲) و برخی دیگر، یا از «عبدالله ابن عباس» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۵-۴۴۶؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۳۴ و ۴۵۷) یا از «عبدالله بن مسعود» (ترمذی، بی‌تا: ۶۱/۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۸-۲۰۷/۲) یا از «ابی امامه» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۸-۲۰۷/۲؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۳۹/۱-۳۴۰) به صورت مرسل روایت کرده‌اند. همچنین از سیوطی در *الدر المنثور* از کتاب ابن مردویه (م. ۴۱۰ ق.) به طریق زید بن اسلم به دو سند از «ابوهریره» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱)، و از «زید بن اسلم» که تابعی است (طوسی، ۱۴۲۷: ۱۱۴)، با سند تا وی (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۱۱/۱)

طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲ و مرسللاً از وی (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۵-۴۴۶/۱) از «حسن بصری» (م. ۱۱۰ ق.) (مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۸۱۳-۸۱۵/۱) و از «یحیی بن ابی کثیر» (م. ۱۲۹ ق.) (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۲۹۶/۴: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱) و از «قتاده» (طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲: سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱) و از «کلبی» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۸/۲)، این روایت به صورت مرسل گزارش شده است.

۳-۲-۲-۳. جمع‌بندی بررسی‌های سندی

درباره روایت عبدالله بن مسعود که مشکل آن «حمید اعرج» بود، رجالیان اهل سنت تصریح کرده‌اند که روایات «حمید اعرج» در صورت انفراد قابل عمل نیست (ترمذی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۳). لذا از آنجا که روایت مسند دیگری نیز از خلیفه دوم از طریق «زید بن اسلم» موجود است، تقریباً همه مفسران اهل سنت، حدیث «عبدالله بن مسعود» در صدقه ابوالدحداح را تلقی به قبول نموده و هیچ بحث سندی درباره آن نداشته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱).

علاوه بر این، سندهای متعددی را که در روایت «زید بن اسلم» از صدقه ابوالدحداح به صورت منقطع نقل شده است، می‌توان جایگزین روایت متصل «زید بن اسلم» از خلیفه دوم کرد تا سند روایت خلیفه دوم تا «زید بن اسلم» که تنها مشککش از دید اهل سنت، «اسماعیل بن قیس انصاری» بود، نیز حل شود.

از آنجا که انگیزه‌ای اعتقادی برای جعل و تحریف روایت صدقه ابوالدحداح در ذیل این آیات وجود نداشته است و با توجه به کثرت نقل روایات و راویان، می‌توان به اعتبار این روایت اطمینان پیدا کرد که وی بهترین باغ خرمای خود را (همان که در بهترین منطقه مدینه (عالیه) (حموی، ۱۳۹۹: ۷۱/۴) قرار داشت و دارای ۶۰۰ نفر نخل (طبری، ۱۴۱۵: ۸۰۳/۲) بود، به رسول خدا ﷺ سپرده و از آن دست کشید (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱) و خانواده و فرزندخواندگان خود را از آن خارج و کارگزار پیامبر ﷺ را بر آن مسلط کرد (همان) و آن را به پروردگار قرض حسن داد (ابویعلی موصلی، ۱۴۰۸: ۴۰۴/۸).

۳-۲-۳. بررسی دلالتی روایات ابوالدحداح

۱-۳-۲-۳. اثبات وقف بودن صدقه ابوالدحداح

اما آنچه در این بحث اهمیت دارد، اثبات وقف بودن صدقه ابوالدحداح است که در ذیل این آیات گزارش شده است. برخی از دلایل وقف بودن صدقه وی عبارت‌اند از: الف) شیخ طوسی ذیل بحث وقف در کتاب *خلاف*، در استدلال به لزوم وقف، از موقوفات برخی صحابه از جمله «موقوفه ابوالدحداح» نام می‌برد (طوسی، ۱۴۰۷: ب: ۵۳۹-۵۳۷/۳)؛ این در حالی است که از ابوالدحداح وقف دیگری غیر از صدقه دادن باغ نخل که در ذیل این آیات ذکر شده، صدقه دیگری که قابلیت وقف داشته باشد، بیان نشده است. برخی محققان اهل سنت نیز به موقوفه بودن صدقه ابوالدحداح تصریح کرده‌اند (حجیلی، بی‌تا: ۲۰۷-۲۲۴).^۱

ب) قطب‌الدین راوندی در حالی شأن نزول آیه ۱۸ از سوره حدید را وقف برخی از صحابه ذکر می‌کند که در هیچ تفسیری، شأن نزولی غیر از صدقه ابوالدحداح برای این آیه ذکر نشده است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹۰/۲).

ج) صدقه دادن باغ و قرار دادن آن در راه خدا توسط ابوالدحداح به لحاظ ماهیت، هیچ فرقی با صدقه دادن باغ توسط ابوطلحه که محدثان اهل سنت آن را ذیل آیه «بر» و در ابواب وقف ذکر کرده‌اند، ندارد؛ لذا انس بن مالک نیز در نقلی، صدقه ادعایی ابوطلحه را به صورت مردد در کنار «آیه بر»، به «آیه قرض حسن» (بقره/ ۲۴۵) نیز نسبت داده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵۰/۲).

د) روایات صدقه ابوالدحداح بر خلاف روایات ابوطلحه در ذیل آیه «بر»، مشتمل بر عبارتی مانند «قسَمها» نیست تا دال بر تملیکی بودن صدقه ابوالدحداح باشد.

۲-۳-۲-۳. بررسی رابطه صدقه ابوالدحداح با آیات قرض حسن

درباره اینکه آیا صدقه ابوالدحداح باعث نزول آیات قرض حسن بوده یا نزول آیه قرض حسن سبب صدقه او بوده است، دو گونه روایت در میان مفسران وجود دارد:

1. <<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/496728>>.

۱-۲-۳-۲-۳. صدقه ابوالدحداح شأن نزول آیات قرض حسن

برخی مفسران، صدقه ابوالدحداح را شأن (سبب) نزول هر سه آیه قرض حسن دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۰۴/۱، ۲۳۹/۴ و ۲۴۳-۲۴۲) و بعضی دیگر (دینوری، ۱۴۲۴: ۸۱/۱ و ۳۷۸/۲)، شأن نزول آیات ۲۴۵ بقره و ۱۱ حدید را صدقه ابوالدحداح دانسته‌اند. مکی بن حموش (۱۴۲۹: ۸۱۲/۱) به صورت «زُوی» بدون انتساب به کسی و طبرسی (۱۳۷۲: ۶۰۸/۲) نیز به صورت مرسل از کلبی و فیروزآبادی (م. ۸۱۷ ق.) (بی‌تا: ۳۴ و ۴۵۷) در *تسویرالمقباس* و سیوطی (۱۴۰۴: ۳۱۲/۱) در *الدررالمشور* از کتب ابن اسحاق و ابن منذر به صورت مرسل از ابن عباس، فقط شأن نزول آیه ۲۴۵ سوره بقره را صدقه ابوالدحداح معرفی نموده‌اند. قطب‌الدین راوندی نیز نزول آیه ۱۸ سوره حدید را درباره وقف و صدقه این صحابی دانسته است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۹۰/۲).

۲-۲-۳-۲-۳. آیات قرض حسن سبب صدقه ابوالدحداح

برخی از عالمان و مفسران به صراحت بیان کرده‌اند که آیات قرض حسن، سبب صدقه ابوالدحداح بوده است (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۱۱/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳۷۱/۲؛ ابن سعد، ۱۴۲۱: ۲۹۶/۴؛ ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۴۶۰/۲ و ۳۳۳۸/۱۰-۳۳۳۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۴۵-۴۴۶؛ همو، بی‌تا: ۳۰۱/۲۲؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۴۳/۲؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۸۱۳-۸۱۵؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۳۹/۱-۳۴۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۷/۲-۲۰۸). ابن حجر عسقلانی نیز اگرچه در سبب نزول این آیه، نقل مقاتل را به عنوان شأن نزول آیه ۲۴۵ سوره بقره ذکر کرده است، ولی قول صحیح را نقل عبدالله بن مسعود می‌داند که این آیه سبب صدقه ابوالدحداح بوده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۸: ۶۰۴/۱).

۳-۲-۳-۲-۳. جمع بندی

در جمع‌بندی اینکه صدقه ابوالدحداح سبب نزول این آیات است و یا مسبب از آن، و نیز اینکه ارتباط آن با کدام آیه است، باید به این نکات توجه داشت: اول اینکه لسان آیات ۲۴۵ سوره بقره: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ و ۱۱ سوره حدید: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ استفهامی و انشایی به جهت تشویق و تحریض به انجام قرض حسن می‌باشد

که چنین بیان و اسلوبی، هماهنگ با گزارش و اخبار از یک حادثه اتفاق افتاده نمی‌باشد. اما لسان آیه ۱۸ سوره حدید: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ از آنجا که اخباری است، هماهنگ با نزول آن در شأن و به سبب یک حادثه می‌باشد. لذا این آیه احتمال نزول در ارتباط با صدقه ابوالدحداح را دارد و شاید از همین جهت بوده که قطب راوندی در *فقه القرآن* سبب نزول آیه ۱۸ سوره حدید را وقف باغ خرما توسط برخی از صحابه معرفی نموده و به آیات دیگر قرض حسن استدلال نکرده است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲/۲۹۰). اما در مجموع، چنانچه در اکثر منابع مشاهده شد، بیشترین نقل‌ها در ذیل این فراز مشترک: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضَاعِفَهُ لَهُ﴾ در سوره بقره و حدید ذکر شده است و شاید این مشترک بودن، منشأ خلط برای مفسران شده است که آن را در هر دو جا ذکر نمایند؛ اگرچه در برخی نقل‌ها قید ﴿أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ آمده است که بر آیه سوره بقره دلالت می‌کند و شاید همین قرینه بوده است که اکثراً جریان صدقه وی را در سوره بقره ذکر کرده‌اند.

هرچند با توجه به کثرت نقل‌ها در هر دو طرف، این احتمال نیز بعید نیست که بین این اقوال به این صورت جمع نماییم که آیه قرض حسن در سوره بقره به صورت استفهامی نازل شده و سبب صدور این صدقه از ابوالدحداح گردیده است و بعد با توجه به اینکه سوره حدید، هشتمین سوره از ۲۸ سوره نازل شده در مدینه می‌باشد و اینکه ابوالدحداح در سال ۶ هجری وفات نموده است، بعید نیست که این بخش از آیات با توجه به اخباری بودن آن به هنگام وفات وی، در شأن او نازل و این گونه از صدقه و وقف او تجلیل شده باشد.

۳-۲-۳. گونه‌شناسی وقف ابوالدحداح

مطابق قرآن^۱ در روایات شیعه به این مطلب اشاره شده است که قرض حسن در این آیه شریفه، امری غیر از زکات می‌باشد (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۹۳) و برخی از مفسران عامه نیز

۱. ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (مانده / ۱۲). خداوند متعال در این آیه بعد از ذکر ادای زکات به قرض حسن اشاره کرده است که نشان‌دهنده جدا بودن این دو عنوان از یکدیگر می‌باشد.

به این مطلب اشاره کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۲/۱۷). در روایات دیگری از اهل بیت علیهم‌السلام نیز آمده است که مراد از «قرض حسن» در این آیه شریفه، صله و هدیه‌ای است که به امام علیه‌السلام داده می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۳۱/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۷/۱ و ۳۰۲/۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۷۲/۲؛ همو، ۱۴۰۶: ۹۹) و از آنجا که صدوق در *الهدایه*، وقف بر امام را نوع خاصی در برابر دو نوع دیگر برشمرده است (صدوق، ۱۴۱۸: ۳۲۳) و روایت ابوالدحداح نیز دقیقاً بر این معنا دلالت می‌کند که وی باغ خود را به دست پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله داد و گفت دست خود را بیاور تا آن را به خدا قرض دهم (خطیب شربینی، ۱۲۸۵: ۱۵۸/۱) و در برخی از گزارشات آمده که این باغ در تصرف اهل بیت علیهم‌السلام بوده است (مازندرانی، ۱۴۲۹: ۵۴۱/۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۱۳/۴۳)، می‌توان گفت که مراد از قرض الحسن در این آیه، وقف بر امام است که واقف، چیزی از اموال خود را برای امام جامعه قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

- الف) روایت وقف ابوطلحه از انس بن مالک در ذیل آیه برّ، افزون بر ایراد سنّدی، دارای اشکالات دلّالی است.
- ب) روایات وقف ابوالدحداح ذیل آیات قرض حسن، از امتیاز فراوانی نقل در طبقه صحابه و تابعان و سندهای متصل و قابل تصحیح برخوردار است.
- ج) وقف ابوالدحداح بر امام جامعه و با تشویق آیه ۲۴۵ سوره بقره در اوایل ورود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به مدینه قبل از جنگ احد انجام پذیرفت و این اولین وقف خیری در اسلام و قبل از وقف مخیرق یهودی در جنگ احد بوده است. آیات سوره حدید در یادکرد و تجلیل از ابوالدحداح و وقف او بعد از وفاتش در سال ۶ هجری نازل شد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعين (تفسير ابن ابی حاتم الرازی المسمى بالتفسير بالمأثور)، تحقيق اسعد محمد طيب، چاپ سوم، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن اثير جزرى، ابوالحسن على بن محمد، اسد الغابة فى معرفة الصحابة، بيروت، دار الكتاب العربى، بى تا.
۴. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان بن احمد تميمى بستى، كتاب الثقات، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۳۹۳ ق.
۵. ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين ابوالفضل احمد بن على، الاصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۵ ق.
۶. همو، المطالب العالىة بزوائد المسانيد الثمانية، تحقيق سعد بن ناصر بن عبدالعزيز الشثرى، رياض، دار العاصمة، دار الغيث، ۱۴۱۹ ق.
۷. همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دار صادر، ۱۳۲۵ ق.
۸. همو، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، چاپ دوم، بيروت، دار المعرفة للطباعة و النشر، بى تا.
۹. ابن حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد، مسند احمد، بيروت، دار صادر، بى تا.
۱۰. همو، مسند الامام احمد بن حنبل، بيروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، بى تا.
۱۲. همو، الطبقات الكبرى، تحقيق على محمد عمر، قاهره، مكتبة الخانجى، ۱۴۲۱ ق.
۱۳. ابن شعبه خراسانى مكى، ابوعثمان سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حُمَيد، رياض، دار الصمىعى، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. همو، سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حُمَيد، رياض، دار الصمىعى، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. ابن شهر آشوب سروي مازندرانى، ابوجعفر رشيدالدين محمد بن على، مناقب آل ابى طالب (عليه السلام)، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۱۶. ابن طاووس حلى، رضى الدين على بن موسى، جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، قم، منشورات الرضى، ۱۳۳۰ ق.
۱۷. ابن عبدالبرّ، يوسف بن عبدالله، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. ابن عدى جرجانى، ابواحمد عبدالله، الكامل فى ضعفاء الرجال، تصحيح يحيى مختار غزاوى، چاپ دوم، بيروت، دار الفكر، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. ابن عساکر، ابوالقاسم على بن حسن بن هبةالله شافعى، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. ابوداود، سليمان بن اشعث سجستانى ازدي، سنن ابى داود، قاهره، دار الحديث، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. ابويعلی موصلى، احمد بن على بن مثنى تميمى، مسند ابى يعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۸ ق.

٢٢. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، المكتبة الجعفرية لاحياء الآثار الجعفرية، بی تا.
٢٣. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن والمبیین لما تضمنه من السنة وآی الفرقان*، تهران، ناصر خسرو، ١٣٦٤ ش.
٢٤. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، *التاریخ الصغیر*، تحقیق محمود ابراهیم زاید، بیروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ ق.
٢٥. همو، *صحیح البخاری*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤٠١ ق.
٢٦. همو، *صحیح البخاری*، چاپ دوم، قاهره، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، ١٤١٠ ق.
٢٧. بزار، ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق ازدی، *مسند البیزار المنشور باسم البحر الزخار*، تحقیق محفوظ الرحمن زین الله و عادل بن سعد و صبری عبدالخالق شافعی، مدینه منوره، مكتبة العلوم و الحكم، ٢٠٠٩ م.
٢٨. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، تحقیق خالد عبدالرحمن العک، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
٢٩. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٣ ق.
٣٠. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی، *الجامع لشعب الایمان*، تحقیق عبدالعلی عبدالحمید حامد، ریاض، مكتبة الرشد، ١٤٢٣ ق.
٣١. همو، *السنن الصغیر*، تحقیق عبدالمعطی امین قلجی، کراچی، جامعة الدراسات الاسلامیه، ١٤١٠ ق.
٣٢. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، *سنن الترمذی*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان دوم، بیروت، دار الفکر، ١٤٠٣ ق.
٣٣. ترمذی، محمد بن علی بن حسن، *نوادیر الاصول فی احادیث الرسول ﷺ*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، بی تا.
٣٤. ستیری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٢٢ ق.
٣٥. تمیمی مغربی، قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد، *شرح الاخبار فی فضائل الائمة الطهار*، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٤ ق.
٣٦. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٢ ق.
٣٧. ثلاثی، یوسف بن احمد بن عثمان، *تفسیر الثمرات الیائنة و الاحکام الواضحة القاطعه*، صعده، مكتبة التراث الاسلامیه، ١٤٢٣ ق.
٣٨. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق طلعت صلاح فرحات و محمد ادیب شکور، اردن - عمان، دار الفکر، ١٤٣٠ ق.
٣٩. جناتی شاهرودی، محمد ابراهیم، *ادوار فقه و کیفیت بیان آن*، بی جا، بی تا.
٤٠. حاکم نسابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بی جا، بی تا.
٤١. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ ق.
٤٢. حموی رومی بغدادی، شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار احیاء

- التراث العربي، ۱۳۹۹ ق.
۴۳. حمیری، ابوالعباس عبدالله بن جعفر، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. خطیب شریینی شافعی، شمس الدین محمد بن احمد، *السراج المنیر فی الإعانة علی معرفة بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر*، قاهره، مطبعة بولاق (امیریه)، ۱۲۸۵ ق.
۴۵. دارقطنی بغدادی، ابوالحسن علی بن عمر، *المؤتلف والمختلف*، بیروت، دار المغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۶. دروزه، محمد عزة، *التفسیر الحدیث*، چاپ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۴۷. دینوری، ابو محمد عبدالله بن محمد بن وهب، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۴ ق.
۴۸. ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۸۲ ق.
۴۹. رازی، ابو محمد عبدالرحمن بن ابی حاتم، *کتاب الجرح والتعدیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ ق.
۵۰. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۵۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۵۲. زیلعی، جمال الدین ابو محمد عبدالله بن یوسف بن محمد، *تخریج الاحادیث و الآثار الواقعة فی تفسیر الکشاف للزمخشری*، مقدمه عبدالله بن عبدالرحمن سعد، ریاض، دار ابن خزیمه، ۱۴۱۴ ق.
۵۳. سبحانی تبریزی، جعفر، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، بی تا.
۵۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۵۵. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ ق.
۵۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدرّ المشور فی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵۷. همو، *الدرّ المشور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۵۸. همو، *جامع المسانید و المراسیل*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
۵۹. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۶۰. همو، *الهدایة فی الاصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام هادی عليه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۶۱. همو، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۶۲. همو، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۶۳. صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق بن همام، *المصنّف*، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، المجلس العلمی، بی تا.
۶۴. همو، *تفسیر القرآن*، تحقیق مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۰ ق.
۶۵. همو، *تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۱ ق.
۶۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۶۷. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، *التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی*، تحقیق هشام بدرانی، اردن - اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۶۸. همو، *المعجم الاوسط*، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵ ق.
۶۹. همو، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیه - دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷۰. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح و تعلیق و تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبائی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۷۱. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۷۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، مقدمه شیخ خلیل میس، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۷۳. همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۷۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۷۵. همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. (الف)
۷۶. همو، *رجال الشیخ الطوسی - الابواب*، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۷ ق.
۷۷. همو، *کتاب الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق. (ب)
۷۸. عبدی بغدادی، ابوعلی حسن بن عرفه بن یزید، *جزء الحسن بن عرفه العبدی*، تحقیق عبدالرحمن بن عبدالجبار الفریوئی، کویت، مکتبه دار الاقصی، ۱۴۰۶ ق.
۷۹. عجللی کوفی، ابوالحسن احمد بن عبدالله بن صالح، *معرفة الثقات من رجال اهل العلم والحديث ومن الضعفاء و ذکر مذاهبتهم و اخبارهم*، مدینه منوره، مکتبه الدار، ۱۴۰۵ ق.
۸۰. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۸۱. فاضل جواد کاظمی، جواد بن سعد اسدی، *مسالك الافهام الى آیات الاحکام*، بی جا، بی تا.
۸۲. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، *تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس*، لبنان، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۸۳. قشیری نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸۴. قطب الدین راوندی، ابوالحسن سعید بن هبة الله، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۸۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۸۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۸۷. مازندرانی، محمدهادی بن محمدصالح، *شرح فروع الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۸۸. مامقانی، عبدالله بن محمدحسن، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۳۱ ق.
۸۹. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، ضبط و تفسیر شیخ بکری حیاتی، تصحیح صفوة السقا، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۹۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم،

بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.

۹۱. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، اعلام قرآن از دائرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.

۹۲. مکی بن حموش، ابو محمد مکی بن ابی طالب قیسی، الهدایة الی بلوغ النهایه، اشرف شاهد بوشیخی، امارات - شارجه، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ ق.

۹۳. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بی جا، دفتر معظم له، ۱۴۰۹ ق.

۹۴. نمازی شاهرودی، علی، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، حیدری، ۱۴۱۵ ق.

۹۵. هُواری، هود بن مُحَكَّم، تفسیر کتاب الله العزیز، الجزایر، دار البصائر، ۱۴۲۶ ق.

۹۶. هیشمی مصری، نورالدین علی بن ابوبکر بن سلیمان، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.

مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن*

- سعید بهمنی^۱
□ محمدعلی محمدی^۲

چکیده

نخستین چالش فراروی مفسر موضوعی در فرایند مراجعه قرآن، شناسایی و استخراج داده‌های قرآنی مربوط به مسئله است. این مقاله کوشیده است با تعیین مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن و ساخت الگوی کشف و استخراج داده‌های تمدنی قرآن، اولین چالش فراروی به سخن درآوردن قرآن درباره نظریه تمدن را حل کند. نتیجه کاربردی تعیین مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی در قرآن، کشف و استخراج بیشینه و بهینه داده‌های تمدنی در کتاب الهی است. مقاله بر داده‌های اصل تمدن متمرکز است و به ویژگی‌های آن نمی‌پردازد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

مقاله پیش رو، یکی از نتایج علمی «حلقه خوانش تمدنی قرآن» در پژوهشکده مطالعات تمدنی و اجتماعی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم است. حلقه یادشده از سال ۱۳۹۶ در پژوهشکده یادشده با هدف بررسی داده‌های تمدنی قرآن تشکیل شده است.

۱. استادیار گروه علوم قرآنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) (s.bahmani@isca.ac.ir).

۲. استادیار گروه علوم قرآنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (m.mohammadi@isca.ac.ir).

پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی، مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن را تعیین و الگوی استخراج آن‌ها را ارائه کرده است. به طور معمول، قرآن‌پژوهان داده‌های تمدنی قرآن را به روش استقرایی گردآوری و تدوین می‌کنند و روش قیاسی را به کار نمی‌گیرند. مقاله با استفاده توأمان از دو روش استقرایی و قیاسی، مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی را به لحاظ ظرف، موضوع و محمول، تعیین و الگوسازی می‌کند. مؤلفه‌های شناسا از این قرارند: به لحاظ ظرف «دنیایی بودن»، به لحاظ موضوع «انسانی بودن»، «اجتماعی بودن» و «بزرگ بودن» و به لحاظ محمول «ساخته اختیاری».

واژگان کلیدی: مؤلفه‌های شناسا، داده‌های قرآنی، داده‌های تمدنی، الگوی

کشف داده‌های تمدنی.

۱. مقدمه

هر تمدن با تکیه بر باورها و ارزش‌هایی شکل می‌گیرد. بی‌تردید ادیان نیز به دلیل دربرداشتن باورها و ارزش‌ها می‌توانند در شکل‌گیری تمدن‌ها نقش داشته باشند (الویری، ۱۳۹۴: ۵۷). طبعاً قرآن کریم نیز دربردارنده آموزه‌های تمدنی فراوانی است که در قالب واژگانی واجد مفهوم کلی تمدن، همچون بلد، تمکن، حیات طیبه، عمران، تشویق به تمدن‌نگری، قانونمندی‌های حاکم بر تمدن‌ها، معرفی اقوام دارای میراث تمدن، تبیین اجزای یک تمدن، مظاهر تمدنی، شخصیت‌های تمدن‌ساز و تمدن‌سوز و... بیان می‌شود (ر.ک: همان؛ محمدی، ۱۳۹۲: ۲۵). در این میان، نخستین چالش و اولین گام در خوانش تمدنی قرآن، تعیین مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن و استخراج بیشینه و بهینه داده‌های مربوط به امر تمدن است.

پیش‌فرض‌هایی درباره مؤلفه‌های شناسای آن همراه است. باید بیشتر مؤلفه‌های شناسای موضوع پژوهش را در نظر داشته باشیم تا بتوانیم داده‌های مربوط به آن در قرآن یا هر متنی دیگر را شناسایی کنیم. با این توجه، این مقاله مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی را که به طور مستقیم با یکی از ابعاد تمدن - به معنای حاصل مصدر - ارتباط می‌یابد، تعیین و الگوی کشف داده‌های تمدنی قرآن را بر اساس مؤلفه‌های یادشده سامان می‌دهد.

مؤلفه‌های شناسا را می‌توان با روش‌های استقرایی، قیاسی یا تلفیق این دو تعیین کرد.

به کارگیری هر یک از روش‌های یادشده در قرآن یا هر زمینه‌ای دیگر و ساخت الگوی مفهومی برای آن، نیازمند آشنایی بسنده با ادبیات و عناصر مفهومی مربوط به موضوع است. هیچ پژوهشگر یا مفسری در آغاز پژوهش از گستره ادبیات و عناصر مفهومی بسنده برخوردار نیست تا بتواند همه مؤلفه‌های شناسا را تبیین کند؛ زیرا بی‌کرانگی دلالت‌های قرآن از سویی و محدودیت آگاهی و تفاوت زوایای دید پژوهشگران از سوی دیگر، رسیدن به همه مؤلفه‌ها را ناممکن یا بسیار دشوار می‌کند.

شماری از قرآن‌پژوهان در بررسی واژگان شناسای تمدن در قرآن، به این نتیجه می‌رسند که از میان واژه‌های پنج‌گانه «بلد، قریه، مدینه، ملک و امة»، آخرین واژه بیانگر کلان‌ترین و جامع‌ترین مناسبات انسانی و جایگزین مناسبی برای تمدن است (قاسمی و دیگران، ۱۳۹۸: ۳۱). برخی کارکرد تمدنی قرآن را مورد توجه قرار داده و اثرگذاری قرآن بر روح کلی و اجزای تمدن اسلامی را تبیین می‌کنند و از تأثیر قرآن بر دانش‌ها، هنرها و فضاهای کالبدی زیست‌بوم مسلمانان سخن می‌گویند (الویری، ۱۳۹۴: ۵۵). برخی دیگر به تبیین شاخص‌های تمدن همت‌گمارده و فرزاندگی مردم در ابعاد معرفتی اخلاقی و رفتاری را از معیارهای تمدن در نگاه اسلامی دانسته‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۹۳: ۶۱). برخی نیز شاخص‌های تمدن آخرالزمان را بررسی می‌کنند (خوشدونی و شب‌دینی، ۱۳۹۶: ۱۹۰).

در کوشش‌های یادشده هیچ‌گاه به «مؤلفه‌های شناسای داده‌های تخصصی و الگوی کشف و استخراج آن‌ها» نمی‌پردازند؛ در حالی که ساماندهی مؤلفه‌ها و الگوی یادشده، ضرورتی انکارناپذیر برای انجام هر پژوهش تخصصی - به ویژه نظریه‌پردازی - در قرآن است. مطالعات تمدنی نیز از این امر مستثنا نیست. بنابراین مسئله ما، نبود سامانه و الگوی مؤلفه‌های شناسا برای دستیابی به داده‌های تخصصی تمدن در قرآن است. فراهم کردن سامانه و الگوی یادشده، به سخن آوردن قرآن در خوانش تمدنی آن را تسهیل و زمینه «صورت‌بندی نظریه تمدن در قرآن» را فراهم می‌کند.

تمرکز مقاله تنها بر مؤلفه‌های شناسایی است که از بسندگی لازم در دلالت برخوردارند. در انتساب مطالب به قرآن کریم هشدارهایی وجود دارد که لازم است به آن‌ها توجه شود (برای نمونه ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۳۱۴-۳۱۵). از این رو نویسندگان بر خود لازم می‌دانند با دقت کافی به تبیین بسنده اعتبار مؤلفه‌های یادشده برای تمدنی خواندن داده‌ها بپردازند.

۲. ادبیات نظری

۱-۲. مفاهیم

مؤلفه‌ها: عناصر یا اجزای تشکیل دهنده یک چیز است. شناخت تفصیلی اشیا بدون آگاهی از مؤلفه‌های آن ناممکن است.

شناسا: یعنی شناسنده، عارف، واقف، جهد، خیر، بصیر، اهل خبره، مطلع، و در اینجا مراد از شناسا، شناساننده، معرّف، معرفی کننده (دهخدا، ۱۳۴۳: ذیل واژه «شناساننده») و آشناکننده (عمید، ۱۳۹۰) است.

مؤلفه‌های شناسا: عناصر یا اجزایی که شناسایی اشیا را ممکن می‌کند.

تمدن: «تمدن» مهم‌ترین مفهوم در این مقاله است. این واژه از اصل عربی «مدینه» گرفته شده و در معنای اقامت در شهر، شهرنشینی و خو گرفتن به اخلاق مردم شهر به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۵/۱۱؛ ذیل واژه «مدن») در فارسی نیز به معنای شهرنشینی، اخلاق شهری پیدا کردن، انتقال از حالت خشونت، توحش و جهل به ظرافت، انس و معرفت (دهخدا، ۱۳۴۳: ذیل واژه «مدن») است. واژه تمدن در مقابل بادیه‌نشینی (همان: ۳/۳۸۳۶) و بربریت (همان: ۳/۳۹۱۲) به کار رفته و واژه‌های «المدنیّة، الحَضْر، الحضارة» (طیبیان، ۱۳۷۸: ۲۷۳؛ ذیل واژه «تمدن»)، «الحضارة» (سیاح، ۱۳۷۲: ۳۷۱، ذیل واژه «الحضارة») در عربی، و civilization در انگلیسی (الیاس، ۱۹۷۹: ۱۴۵، ذیل ماده «حضر») و zivilisation در آلمانی (علوی و یونکر، ۱۳۷۱: ۱۷۸) برای رساندن مفهوم تمدن به کار می‌روند. ابن خلدون و برخی دانشمندان دیگر نیز کلیدواژه‌های «ال عمران و الحضارة» را برای مفهوم تمدن به کار می‌برند (ابن خلدون، ۱۴۱۶: ۱۷۲ و ۳۷۱). تمدن‌پژوهان تعریف‌های متفاوتی از این مفهوم ارائه می‌کنند که به مرور انتقادی برخی از مهم‌ترین تعریف‌ها می‌پردازیم که روح‌الامینی آن‌ها را در کتاب خود نقل می‌کند. ابن خلدون تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند که فرایند آن در انتقال از بادیه‌نشینی به شهرنشینی تحقق می‌یابد. وی معتقد است: اهل بادیه تنها به لوازم ضروری زندگی توجه می‌کنند؛ ولی شهرنشینان این مرحله را سپری کرده، به بهره‌های غیر ضروری و تجمل در شئون زندگی می‌پردازند. از این رو تمدن، نهایت بادیه‌نشینی است و در پی آن پدید می‌آید

(همان: ۱۲۲). او تشکیل حکومت برای رسیدن به این مرحله را لازم می‌داند. به باور وی، دولت با گردآوری مالیات از مردم و پخش آن در میان کارگزاران، سبب افزایش ثروت آنان شده و همین امر، زمینه تجمل و فزون‌طلبی غیر ضروری و سپس رشد صنعت و هنر را فراهم می‌کند. بدین ترتیب با گذشت زمان، روش‌هایی منظم از زندگی، کار، دانش، صنعت، اداره شئون مملکت و فراهم کردن وسایل رفاه و آسایش مردم حاصل می‌شوند. با پدید آمدن رفاه نسبی جامعه و با تولید علم، عقل و خرد جامعه نیز رشد می‌کند و زمینه‌های ایجاد تمدن پدیدار می‌شود. او همچنین وجود نوعی عصبیت، نژادگرایی و همبستگی را برای شکل‌گیری حکومت و تمدن ضروری می‌داند (همان: ۱۳۹، ۱۷۲ و ۳۷۱).

هرسکویتس جامعه‌شناس آمریکایی چنین آورده است:

«تمدن عبارت است از مجموعه دانش‌ها، هنرها، فنون، آداب و رسوم، تأسیسات، نهادهای اجتماعی که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته و در تمام قسمت‌های یک جامعه و یا چند جامعه که با هم ارتباط دارند، رایج است؛ مثل تمدن مصر و تمدن ایران» (روح‌الامینی، ۱۳۷۷: ۴۹).

بر اساس این تعریف، پس از گذر از مراحل اولیه زندگی دسته‌جمعی، و با ایجاد جامعه شهری، با توجه به اختراعات و اکتشافات و فعالیت‌های دسته‌جمعی افراد جامعه، مجموعه‌ای از دانش‌ها، فنون و... پدیدار می‌شود که بدان تمدن گفته می‌شود. تعریف هرسکویتس دارای چند اشکال است:

اول: او به نقش باورها و عقاید در ایجاد تمدن اشاره نمی‌کند؛ در حالی که هر تمدنی بر پایه باورها و اعتقاداتی نسبتاً یکپارچه شکل می‌گیرد و هیچ تمدنی بدون آن دیده نمی‌شود.

دوم: او تمدن را نیازمند سپری شدن قرون و اعصار می‌داند تا در پناه آن، اختراعات و اکتشافات و فعالیت‌های دسته‌جمعی پدید آید و سپس تمدن شکل بگیرد؛ در حالی که ایجاد تمدن الزاماً نیازمند گذشت اعصار و قرون نیست، بلکه ممکن است طی چند سال و حداکثر چند دهه یک تمدن شکل بگیرد. تمدن هفتادساله کمونیسیم نمونه معاصر چنین تمدنی است.

سوم: در تعریف فوق، به نقش سیاست و حکومت در ایجاد یا حذف تمدن‌ها اشاره نمی‌شود. گویا هر سکویتس تنها به نقش جغرافیای فرهنگ توجه می‌کند و نقش عوامل تعیین‌کننده دیگر را نادیده می‌گیرد یا از آن‌ها غافل است.

مارسل موس جامعه‌شناس و یکی از بزرگ‌ترین مردم‌شناسان فرانسه می‌گوید:
 «تمدن مجموعه‌ای است بزرگ از پدیده‌های شهرنشینی که به قدر کافی متنوع و از نظر کمی و کیفی بااهمیت و معمولاً بین چند جامعه مشترک است» (همان: ۵۰-۴۹).

این تعریف از جامعیت و مانعیت لازم برخوردار نیست؛ زیرا هر مجموعه بزرگ شهرنشینی و متنوع و بااهمیت به تنهایی تمدن اطلاق نمی‌شود. اشکالات پیش‌گفته نیز بر این تعریف وارد است.

ویل دورانت تمدن را عبارت از نظم اجتماعی می‌داند که در اثر وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود. به اعتقاد وی، تمدن تابع عوامل جغرافیایی، اقتصادی، زیستی، روانی، نظم سیاسی، وحدت زبانی و قانون اخلاقی است و این شرایط باعث تند یا کند شدن سرعت تمدن‌ها می‌شود (همان: ۵۰). در نگاه ویل دورانت، تمدن دارای عناصری اساسی است: آینده‌نگری اقتصادی، ایجاد سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، و کوشش در راه شناخت و توسعه هنر (دورانت، ۱۳۷۸: ۳). این تعریف از تعاریف پیشین کم‌اشکال‌تر است؛ زیرا به نقش عواملی که در ظهور یا افول تمدن‌ها مؤثرند، اشاره می‌کند. ولی این تعریف هم نقش باورها، اعتقادات و ایدئولوژی را نادیده می‌گیرد؛ در حالی که پشتوانه اعتقادی، از مؤلفه‌های مهم تمدن‌ها به شمار می‌رود و هیچ تمدن‌پژوو دیرینه‌شناسی نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد.

آلن بیرو تمدن را نوعی خاص از پیشرفت مادی و معنوی می‌داند که شامل مجموعه‌ای از پدیده‌های اجتماعی انتقال‌پذیر و دارای جهات مذهبی، اخلاقی، زیباشناختی، فنی یا علمی و مشترک در همه اجزای یک جامعه وسیع یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر است (بیرو، ۱۳۶۶: ۴۷). این تعریف نیز خالی از اشکالات پیشین نیست و تنها شرح‌الاسم تمدن به شمار می‌آید.

برای ارائه تعریفی مناسب و پذیرفتنی از تمدن، لازم است پیش از هر چیز، مقومات و بایسته‌های ضروری آن را مشخص کنیم. عناصر اساسی تمدن از این قرارند:

- شکل‌گیری مجموعه‌ای بزرگ از زندگی اجتماعی و شهری؛
- برخورداری جامعه یادشده از پشتوانه‌ای اعتقادی و ایدئولوژیک؛
- پیشرفت مادی و معنوی یا دست کم پیشرفت مادی با رونق چشمگیر مجموعه‌ای از دانش‌ها و فنون؛
- شکل‌گیری سازمان‌ها و نهادها و قوانین اجتماعی در حوزه اقتصاد، قضا، فرهنگ، اخلاق و مذهب؛

با توجه به عناصر فوق، تمدن را این گونه تعریف می‌کنیم: مجموعه‌ای بزرگ از زندگی شهری با پشتوانه‌ای اعتقادی و ایدئولوژیک و برخوردار از پیشرفت و رونق چشمگیر در دانش‌ها، فنون و صنایع که مناسبات انسانی آن به وسیله سازماندهی اجتماعی و شماری نهادها و قوانین در حوزه‌های اقتصاد، قضا، فرهنگ، اخلاق و مذهب اداره می‌شود (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۲: ۲۵).

۲-۲. مفروضات

مقاله بر مفروضاتی تکیه دارد که در پی اثبات آن‌ها نیست؛ از جمله:

۱-۲-۲. وجود علم انسانی در قرآن و امکان دستیابی به آن

«علوم انسانی دانش توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی و تقویت، اصلاح یا تغییر کنش‌های انسانی است» (شریفی، ۱۳۹۵: ۱۱۶). آنچه در تعریف علوم انسانی آمده است، در منبع وحیانی قرآن کریم وجود دارد. نیازی نیست که «تزیجی فرهنگی در ضمیر عالمان شریعت» (ر.ک: سروش، ۱۳۸۰: ۱۹۹-۲۰۰) صورت گیرد تا علوم انسانی پیشرفت کند یا علم انسانی مطلوب عالمان شریعت پدید آید؛ بلکه می‌توان به طور مستقیم از داده‌های قرآن کریم به علوم انسانی رسید؛ زیرا بسیاری داده‌های وحیانی قرآن کریم -خواه معرفت توصیفی یا دستوری- دربردارنده محتوایی است که با آنچه علوم انسانی می‌نامیم، هماهنگ است.

۲-۲-۲. وجود داده‌های تمدنی در قرآن

قرآن کریم هیچ‌گاه به حمل اولی، واژه‌های «تمدن و حضارة» را به کار نمی‌برد.

داده‌های قرآن بیش از هر چیز معطوف به مصداق‌های تمدن است. بر این اساس، داده‌های قرآن کریم تنها به حمل شایع بر تمدن دلالت دارند. به رغم به کار نرفتن واژه‌های یادشده، داده‌هایی فراوان از قرآن کریم دربردارندهٔ عناصر، مصادیق و ابعادی چشمگیر از تمدن است. می‌توان در عناصر و مصادیق یادشده اجزا، فرایند شکل‌گیری، عوامل اثرگذار، و افول تمدن‌ها را در گزاره‌ها و گزارش‌های قرآن کریم مشاهده کرد؛ چنان که علامه طباطبایی در *المیزان* به داده‌هایی تمدنی در قرآن پرداخته و مصداق‌های آن را بیان کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۷/۱۰، ۸۲/۱۱ و ۲۴۸). او همچنین به بنای تمدن‌های پیشین در قرآن نیز پرداخته است (همان: ۳۸۸/۱۳).

۳-۲-۲. امکان تمدن دینی

یکی از چالش‌های نظری در خوانش تمدنی قرآن، تعیین نسبت میان دین و تمدن است. نسبت میان دین و تمدن به چهار شکل تصورپذیر است: تساوی، عام مطلق، عام من وجه، تباین. پیش‌فرض پیش‌گفتهٔ اول و دوم نافی نسبت تباین است. اساساً همهٔ کسانی که «خوانش تمدنی قرآن» را امکان‌پذیر می‌دانند، پیشتر نسبت تباین را کنار گذاشته‌اند. سخن آنان بر سر تعیین سه نسبت دیگر است که همگی بر امکان تمدن دینی دلالت دارد.

۴-۲-۲. تشکیکی بودن تمدن

رشد تمدن، هم به صورت افقی و هم به صورت عمودی تصورپذیر است. برای نمونه، انسان و جامعه می‌تواند ساخت‌های رفتار خود را در زمینه‌های گوناگون، متنوع و عمومی افزایش دهد که آن را گسترش افقی می‌نامیم. ساخت‌دهی افقی حرکت از اندک به فراوانی است؛ چنان که می‌تواند در برخی زمینه‌ها متمرکز شود و دانش و مهارت‌های تخصصی فراوانی در آن کسب کند. ساخت‌دهی و ساخت‌یافتگی عمودی نیز افزایشی است؛ با این تفاوت که سمت حرکت از سطحی بودن به عمیق‌تر شدن و از ساده بودن به پیچیده‌تر شدن است. به دنبال جامعه، تمدن نیز می‌تواند هم از نظر سطح و هم از نظر عمق با فراز و فرود همراه شود. به این ترتیب، تمدن وجودی تشکیکی خواهد داشت.

۳-۲. چارچوب نظری پژوهش

در مقدمه به برخی عناصر چارچوب نظری پژوهش اشاره کردیم. در اینجا به ایجاز به سه عنصر اساسی و تعیین کننده در چارچوب نظری می‌پردازیم. گفتیم که ما تمدن را به معنای مصدری و در فرایند تکون در نظر نمی‌گیریم، بلکه حاصل مصدر یعنی وضعیت شکل یافته آن را در نظر می‌گیریم. اگر تمدن را در چارچوب مصدری و فرایند تکون در نظر بگیریم، ممکن است همه داده‌های قرآن را تمدنی به شمار آوریم؛ زیرا هر کنش انسانی چه در مقیاس فردی و روان‌شناسانه یا مقیاس اجتماعی و جامعه‌شناسانه، هرچند به تکوین تمدن نینجامیده باشد، می‌تواند در فرایند تمدن دخیل باشد و کنشی تمدنی به شمار آید. اساساً هر تمدنی برآمده از کنش واحدهای اجتماعی و پیش از آن از کنش واحدهای فردی شکل می‌گیرد. به این ترتیب، نظر داشت معنای حاصل مصدر و نه مصدر، چارچوب داده‌ها را به دلالت‌هایی محدود و متمرکز می‌کند که حاکی از تمدن شکل یافته‌اند، نه تمدن در حال شکل‌گیری و تکون.

عنصر تعیین کننده دیگر در این مقاله، اصالت دلالت پاره‌های معنایی است. ما داده‌های تمدنی را به شماری از مفردات مانند مدینه، قریه، قرون، قوم و مانند آن محدود نمی‌کنیم؛ بلکه به گستره دلالت پاره‌های معنایی اصالت می‌دهیم. به این معنا که داده تمدنی محدود به شماری اندک از مفردات نیست؛ بلکه چارچوب آن را دلالت داده‌ها بر تمدن به معنای حاصل مصدری تعیین می‌کند، خواه مفردات یادشده یا هر مفرد دیگری، خواه مجموعه‌ای مرکب و غیر تام یا جمله‌ای تام، در صورتی که مؤلفه‌های تعیین شده در آن وجود داشته باشد، بر داده‌ای تمدنی دلالت دارد.

سومین عنصر تعیین کننده چارچوب نظری پژوهش، تمرکز بر جنبه‌ای از داده‌های قرآنی است که بر اصل تمدن با قطع نظر از ویژگی‌ها و ارزش‌های آن دلالت دارد. به این ترتیب، ما در مؤلفه‌های شناسا به هیچ یک از دلالت‌هایی که جنبه‌های ارزشی تمدن را نشان می‌دهد، نمی‌پردازیم. برای نمونه، به داده‌های تمدنی از آن جهت که بر غایات یک تمدن یا بر مطلوبیت یا نامطلوب بودن کنش‌های تمدنی (حسن یا قبح فاعلی و حسن یا قبح فعلی تمدن) دلالت دارند، نمی‌پردازیم. به نظر ما، بحث درباره شناسایی و استخراج ارزش‌های اساسی تمدن‌ها، در رتبه بعد از بحث از اصل داده‌های تمدنی

قرار دارد که امید است در مقاله‌ای دیگر به آن بپردازیم.

۳. مؤلفه‌های شناسا

در فرایند فهم قرآن کریم، در اولین مواجهه با آیات، با جمله‌هایی روبه‌رو می‌شویم. جمله‌ها از مفردات و عبارتهایی که در حکم مفردند، تشکیل می‌شوند. برای بسیاری «مفردات» نقطهٔ عزیمت شناسایی داده‌های قرآنی تمدن است؛ مفرداتی مانند «أُمَّةٌ، قوم، بلد، مدینه، قریه و...». این نوع داده‌یابی استقرایی است. افزون بر این، در دیدگاه برخی، جمله‌ها نیز به شرط برخورداری از ویژگی‌هایی می‌توانند در بردارندهٔ داده‌هایی تمدنی باشند؛ برای نمونه، جمله‌هایی که از ویژگی بیان سنت‌هایی دربارهٔ جوامع یا از ویژگی بیان مقطعی از تاریخ برخورداری، حامل داده‌هایی تمدنی‌اند. رویکرد اخیر، قیاسی و ملاک آن، اشتغال بر سنتی الهی است. موارد یادشده می‌توانند در بردارندهٔ داده‌هایی تمدنی باشند. عناصر یادشده الزاماً داده‌ای تمدنی را شکل نمی‌دهند؛ زیرا مفردات یادشده در همه حال مستلزم تمدنی بودن داده نیست؛ چون «أُمَّةٌ و قوم» به معنای گروه، و «بلد، مدینه و قریه» می‌تواند بر جمعیتی کوچک دلالت کند که الزاماً آشکارساز تمدن نیست؛ چنان که هر سنت الهی نیز الزاماً بر داده‌ای تمدنی دلالت ندارد. برای نمونه، آیهٔ «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن/۱۶) در بردارندهٔ سنتی الهی است؛ ولی مربوط به اجتماع جن‌هاست و تعمیم آن دربارهٔ جامعهٔ انسانی نیازمند ضمیمهٔ دلیلی دیگر است. همچنین سنت‌هایی که روابطی را در آخرت نشان می‌دهند، نمی‌توانند داده‌ای تمدنی به شمار آیند؛ مانند «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ التَّعْوِيمِ» (یونس/۹) که نمی‌تواند داده‌ای تمدنی باشد؛ زیرا معلول در آخرت شکل می‌گیرد. البته اگر کسی ادعا کند آیه فرجام آخرتی تمدنی را بیان می‌کند که انسان‌هایش ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند، نمی‌توان تمدنی بودن آن را انکار کرد. در حقیقت آیه می‌تواند بیان‌کنندهٔ اثر آخرتی نوعی تمدن یا دسته‌ای خاص از کنشگران تمدن باشد.

به هر حال، «خوانش تمدنی قرآن» نیازمند سامانه‌ای نسبتاً کامل از مؤلفه‌های شناسا و الگوی کشف و استخراج داده‌هاست. روشن است که در بررسی داده‌ها، تنها داده‌هایی

که به طور مستقیم یکی از ابعاد تمدن به معنای حاصلِ مصدر را بیان می‌کند، موضوع سخن است. بنابراین داده‌هایی که به طور نامستقیم به تمدن مربوط می‌شوند، در قلمرو بررسی این پژوهش نیست؛ زیرا می‌توان همه یا بیشتر داده‌های قرآن را به گونه‌ای هرچند نامستقیم به تمدن ارتباط داد. این پژوهش مؤلفه‌هایی را پی می‌گیرد که به طور مستقیم با تمدن ارتباط می‌یابد، نه عناصری که بالمآل تمدن را می‌سازند؛ بلکه بر عناصری متمرکز می‌شویم که فعلیت تمدن را همراهی می‌کنند. اگر عناصری که بالمآل تمدن را می‌سازند، در نظر گرفته شوند، هیچ داده‌ای را نمی‌توان یافت که با تمدن ارتباط نیابد، هرچند به نحو سلولی؛ یعنی حتی عناصری که کوچک‌ترین جزء تشکیل‌دهندهٔ اجتماع را شکل می‌دهند و اگر بیشتر وجود نداشته باشند، تمدنی شکل نخواهد گرفت نیز در زمرهٔ داده‌های تمدنی خواهند بود. این داده‌ها را داده‌های مصدری یا فرایندی تمدن می‌نامیم. یعنی اجزای مقدماتی تحقق عناصر تمدن‌اند نه خود تمدن. هرچند اگر در صدد صورت‌بندی نظریهٔ تمدن در قرآن باشیم، هر داده‌ای که به نوعی به تمدن می‌انجامد نیز در قلمرو بررسی قرار می‌گیرد. در این صورت، آنچه را داده‌های مصدری یا فرایندی نامیدیم نیز می‌تواند داده‌ای تمدنی به شمار آید؛ هرچند در گام اول، بر داده‌های حاصل مصدری متمرکز می‌شویم و به این ترتیب از گسترش قلمرو داده‌ها از دشواری و پیچیدگی کار پیشگیری می‌کنیم.

۴. وجه ایجابی و سلبی مؤلفه‌ها

مؤلفه‌ها دارای دو وجه ایجابی و سلبی‌اند. وجه ایجابی آن است که هر مؤلفه دست‌کم شرط لازم شناسایی داده‌های تمدنی است. وجه سلبی هر مؤلفه آن است که وجود نقیض مؤلفه تمدنی بودنِ داده را نفی می‌کند. برای نمونه، «انسانی بودن» موضوع یکی از مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی است. وجه ایجابی این مؤلفه آن است که هر دادهٔ قرآنی باید دربارهٔ انسان باشد تا یکی از شرایط لازم تمدنی بودن را داشته باشد. وجه سلبی این مؤلفه آن است که هر دادهٔ قرآنی که دربارهٔ غیر انسان باشد، نمی‌تواند داده‌ای تمدنی به شمار آید؛ چنان که آیهٔ شانزدهم سورهٔ جن را داده‌ای دربارهٔ غیر انسان دانستیم. بنابراین اگر موضوع دادهٔ قرآنی، آسمان و زمین و مانند آن باشد و

دربدارنده هیچ خبر یا وصفی و مانند آن از انسان نباشد، داده‌ای تمدنی نخواهد بود. شایان یاد است داده‌های مشتمل بر موضوع‌هایی مانند آسمان، زمین، خورشید و ستارگان یا هر موجود غیر انسانی دیگر، زمانی می‌تواند شرط نخست تمدنی بودن را دارا باشد که به گونه‌ای با انسان ارتباط یابد. برای نمونه می‌توان برای شکل‌گیری اولین تمدن‌ها که گفته می‌شود تمدن رودخانه‌ای بین‌النهرین بوده، این فرضیه را ساخت که بین‌النهرین در مقایسه با سرزمین‌های پهناور نزدیک به قطب‌های شمال و جنوب که از تابش بیشتر خورشید برخوردار بوده است، به واسطه برخورداری از آب، دشت و تابش بیشتر خورشید، استعداد لازم را برای شکل گرفتن تمدن یافته است؛ چنان که می‌توان پدیده خورشیدپرستی را که قرآن به آن اشاره می‌کند، در همین سرزمین‌ها یافت، نه در سرزمین‌هایی که تابش خورشید در مقایسه با آن کمتر بوده است.

۵. روش تعیین مؤلفه‌ها

روش ما در این بررسی و تقسیم آن به سه لحاظ ظرف، موضوع و محمول، استقرایی است. واحدهای بررسی جمله‌های تام قرآن‌اند. اگر مفرداتی را تحلیل می‌کنیم، از آن جهت است که موضوع یا محمول یک جمله تام خبری یا انشایی در قرآن‌اند. در مرحله بعدی، پس از تعیین استقرایی مؤلفه‌ها، از روش قیاسی بهره می‌گیریم. در این مرحله، مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی به روش قیاس سبر و تقسیم تعیین می‌شوند. به این ترتیب، بررسی از عمومی‌ترین و بنیادی‌ترین عناصر آغاز و به صورت پلکانی تا خاص‌ترین مؤلفه پیش می‌رود.

۶. تعیین مؤلفه‌ها

۶-۱. مؤلفه شناسا به لحاظ ظرف

۶-۱-۱. دنیایی

در روشی قیاسی و با سبر و تقسیم، همه داده‌ها و قضایای قرآنی، یا دنیایی‌اند یا غیردنیایی یعنی آخرتی. قضایای مربوط به دنیا، اولین شرط برای احتساب به عنوان

«داده‌ای تمدنی» را دارند. وقتی تمدن را ایجاد یا رونق چشمگیر مجموعه‌ای از دانش‌ها، فنون و... برای کنترل طبیعت و نیل به پیشرفت مادی و غیر مادی بدانیم، تمدن ظرفی جز عالم دنیا نخواهد داشت. دنیا وسیله و همانند مزرعه‌ای برای رسیدن به منزل و مقصد آخرت است؛ پس قوانین و سنن حاکم بر آخرت، جز از حیث مقصد تمدن، نمی‌تواند داده‌ای تمدنی محسوب شود. نکته دیگر اینکه برخی پژوهشگران با استناد به برخی آیات (انعام/۱۶۳؛ نجم/۳۹) هر نوع اجتماعی را در آخرت انکار می‌کنند و نظام آخرت را سراسر فردی می‌دانند (رجبی، ۱۳۸۳: ۳۹). این دیدگاه نقدپذیر است؛ زیرا چنان که شهید صدر می‌گوید، انسان در آخرت دو گونه احضار می‌شود؛ احضاری فردی و احضاری اجتماعی (صدر، ۱۴۲۱: ۸۴). آیه «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِينِ» (تغابن/۹) دیدگاه شهید صدر را تأیید می‌کند. به هر حال، خواه وجود نظام اجتماعی در آخرت را بپذیریم و خواه آن را نفی کنیم، هیچ اجتماع و کنشی در آخرت، تمدن نامیده نمی‌شود. بنابراین داده‌های قرآنی مربوط به آخرت که هیچ پیوندی با زندگی و تحولات اجتماعی انسان در دنیا نداشته باشند، هرچند دیگر قیود و شروط را داشته باشند، داده‌ای تمدنی محسوب نمی‌شوند. تأکید می‌کنیم که داده‌های آخرتی یادشده از حیث مقصدشناسی می‌توانند مقصد تمدن را تبیین کنند. همچنین از آن جهت که مقصد یادشده می‌تواند علت غایی در کنش‌های انسانی باشد، طبعاً می‌تواند بر کنش انسانی در ابعاد اجتماعی و تمدنی نیز اثرگذاری کند. اما این اثرگذاری مستقیم نیست، بلکه در فرایند تمدن اثرگذاری است. بنابراین پردازش آن دسته از سنت‌های الهی که ظرف وقوع آن‌ها آخرت است، از چارچوب این مقاله خارج است. البته در آیاتی که به دنیا و آخرت هر دو پرداخته شده است، قضایای مربوط به دنیا، در صورتی «داده‌ای تمدنی» به شمار می‌آیند که شروط دیگر را دارا باشند. برای نمونه آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا» (احزاب/۵۷) دربردارنده چند قضیه است، از جمله: «همه کسانی که پیامبر را آزرده‌اند، در آخرت مورد لعن خدا قرار دارند»؛ این قضیه نمی‌تواند داده‌ای تمدنی محسوب شود.

اما قضیه «همه کسانی که پیامبر را آزرده‌اند، در دنیا مورد لعن خدا قرار دارند»، از این حیث که درباره دنیاست، می‌تواند مصداق داده‌ای تمدنی باشد؛ زیرا لعنت به معنای

دور کردن از رحمت است. دوری از رحمت در دنیا، به معنای محرومیت از هدایت است که جنبه کیفی دارد و نتیجه‌اش قساوت قلب (مائد/۱۳)، کری و کوری (محمد/۲۳) است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۳۹). اگر اثبات شود خصلت‌های یادشده که پیامدهای دوری از رحمت‌اند، بر رونق چشمگیر دانش‌ها، فنون و... اثرگذار بوده‌اند، به طور قطع داده‌هایی تمدنی به شمار خواهند آمد.

آیات ۶۲ تا ۶۴ سوره یونس نیز همین گونه است. خداوند در آیه ۶۲ می‌فرماید: «اولیای الهی ترس و اندوهی ندارند». آیه ۶۳ اولیای الهی را کسانی می‌داند که ایمان آوردند و از مخالفت فرمان خدا پرهیز می‌کردند، و در آیه ۶۴ تأکید می‌شود: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾؛ اینان هم در دنیا و هم در آخرت خوشحال و مسرورند، وعده‌های الهی تبدیل‌پذیر نیست و این همان رستگاری بزرگ است. ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ می‌تواند بر سنتی الهی در دنیا و آخرت دلالت کند؛ ولی داده‌هایی که درباره آخرت است، یعنی «مؤمنان در آخرت مورد بشارت قرار دادند»، «وعده الهی در آخرت تخلف‌ناپذیر است» و... هیچ یک نمی‌تواند «داده‌ای تمدنی» به شمار آید. طبعاً عوالم پیش از دنیا مانند عالم ذر یا مراحل آخرت مانند برزخ نیز به طور مستقیم تمدنی به شمار نمی‌آیند.

۲-۶. مؤلفه‌های شناسا به لحاظ موضوع

۱-۲-۶. انسانی

در میان موجودات، تنها انسان کنشگر تمدن است. هیچ تمدن و مدنیتی بدون انسان تجربه نشده است.^۱ هر داده قرآنی به موضوعی غیر از انسان پردازد، نمی‌تواند داده‌ای تمدنی - در معنای مورد نظر - به شمار آید؛ چنان که برخی مفسران دارای گرایش اجتماعی، بر محوریت انسان در هستی و جامعه تأکید می‌کنند (حکیم، ۱۳۸۷: ۲۴). محور بودن انسان در جامعه و تمدن با استناد به آیات استخلاف (بقره/ ۳۰-۳۳؛ یونس/ ۱۳-۱۴؛ ص/ ۲۶؛

۱. شاید بتوان وجود تمدن را برای موجودات دارای عقل و تکلیف دیگری مانند جن تصور کرد؛ لکن چنین تمدنی در قلمرو تجربه بشر نیست یا دست کم با تأثیری تعیین‌کننده و معنادار در تمدن بشر شناخته نشده است.

ملک/ ۱۵) و آیات دال بر کرامت انسان (بقره/ ۳۴؛ اسراء/ ۷۰) و آیه استیمان (احزاب/ ۷۲) و آیات تسخیر موجودات برای انسان (ابراهیم/ ۳۳-۳۲؛ جاثیه/ ۱۲-۱۳) و آیات اصالت تغییرات ملازم انسان (اعراف/ ۹۶؛ رعد/ ۱۱؛ حجر: ۲۸-۲۹؛ روم/ ۴۱) به دست می‌آید (ر.ک: همان: ۲۴-۳۱). شهید صدر با تکیه بر آیات اخیر، نظریه اصالت تغییر درونی انسان را صورت‌بندی می‌کند. این نظریه انسان‌شناسانه می‌تواند نظریه‌ای تمدنی نیز به شمار آید؛ زیرا هر تغییری از جمله تغییرات تمدنی، بدون تغییرات درونی در انسان کنشگر تمدن امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب، داده‌هایی که موضوع آن‌ها غیر انسان است و هیچ ارتباطی با انسان ندارد، مانند آسمان، زمین، کوه‌ها و مانند آن، به خودی خود نمی‌توانند تمدنی به شمار آیند.

آیات از این حیث که مربوط به انسان‌اند، می‌توانند داده‌ای تمدنی باشند. ممکن است انسان موجودات دیگر را مسخر و از آن‌ها در پیشبرد تمدن استفاده کند؛ چنان که سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام در ساخت بناها و دستیابی به ذخایر دریایی، جنیان را به کار می‌گرفت: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ ۝ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (سبأ/ ۱۲-۱۳). همکاری جنیان در ساخت بناهایی که به دستور حضرت سلیمان ساخته می‌شد، بسیار مشهور و گاه با اغراق‌هایی نیز همراه است (ر.ک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۸۱/۵). بنای معبد اورشلیم که در سال چهارم سلطنت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام و به دستور آن حضرت ساخته شد، از بزرگ‌ترین شاهکارهای معماری جهان بود که بنا بر گزارش‌های تاریخی، ۱۸۳/۶۰۰ نفر در ساختن آن مشغول به کار بودند. این بنا دارای چندین سالن بزرگ برای عبادت با سردرها و ستون‌های بسیار بلند بود (ر.ک: شاهمرادی، ۱۳۸۴: ۲۳۱/۱-۲۳۵) و علاوه بر کتاب مقدس، در کتاب‌های تاریخ یهود، خصوصیات آن به تفصیل بیان شده است (ر.ک: حجازی، ۲۰۰۳: ۲۰).

به کارگیری پرندگان برای پیام‌رسانی (نمل/ ۲۰-۳۰)، استفاده از نیروی باد برای حمل و نقل (انبیاء/ ۸۱)، توسعه صنایع غذایی و ایجاد آشپزخانه‌های صنعتی (سبأ/ ۱۳)، انجام غواصی (انبیاء/ ۸۲) و مانند آن، از مواردی است که سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام برای توسعه تمدن از نیروهای فرا بشری و غیر انسانی کمک می‌گیرد (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۲: ۳۱).

۲-۲-۶. اجتماعی

تمدن به معنای مدنیت، بدون لحاظ اجتماع تصورناپذیر است. شرط لازم تمدنی بودن داده‌ای قرآنی آن است که انسان را به لحاظ اجتماعی، موضوع خبر یا حکم قرار دهد. از این رو، داده‌هایی که موضوع آن یک فرد است، به خودی خود تمدنی به شمار نمی‌آیند؛ مگر اینکه یک فرد با هر سازوکار دلالتی معتبری، آینه اجتماع بوده و جامعه را نشان دهد. در این صورت از مصداق فردی عبور می‌کنیم و خبر و حکم را به جامعه انسانی تعمیم می‌دهیم. برای نمونه در جمله انشایی ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (قیامت/ ۱۶)، موضوع حکم «زبان پیامبر» است. این موضوع به خودی خود فاقد دلالتی اجتماعی است و نمی‌توان آن را داده‌ای تمدنی به شمار آورد. در مقابل، داده قرآنی ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران/ ۱۱۰) می‌تواند تمدنی باشد؛ زیرا موضوع آن «جامعه اسلامی» است که یکی از مصادیق جامعه انسانی است و شرط لازم تمدنی بودن را دارد.

همچنین اگر آیه‌ای، حکمی فردی را بیان کند، ولی در ادامه، شاهدی ارائه شود که حکم یادشده برای همه افراد است، آن داده نیز می‌تواند تمدنی به شمار آید؛ برای نمونه در آیات ﴿وَدَا التُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انبیاء/ ۸۸-۸۷)، موضوع سخن، یک فرد یعنی یونس عَلَيْهِ السَّلَام است. این داده قرآنی از این جهت که موضوع آن یک فرد است، داده‌ای تمدنی به شمار نمی‌آید؛ ولی ادامه آیه که می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ (انبیاء/ ۸۸) نشان می‌دهد که آنچه بر یونس گذشته است، به او اختصاص ندارد؛ بلکه هر مؤمنی آن گونه رفتار کند که یونس عَلَيْهِ السَّلَام کرد، نجات می‌یابد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۱۶). این فراز از آیه بر سنتی فراگیر دلالت دارد و می‌تواند داده‌ای تمدنی به شمار آید.

به کارگیری مفرداتی مانند «أمة، قوم، بلد، مدینه و قرية» در موضوع داده‌های قرآنی - که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم- تنها به این دلیل داده‌ای تمدنی هستند که بر اجتماعی بودن دلالت دارند. هرچند در آیه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (نحل/ ۱۲۰) واژه «أمة» به کار رفته و آن حضرت به مثابه یک امت محسوب شده (طوسی، بی‌تا: ۴۳۷/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۶۸)، از این جهت داده‌ای تمدنی به شمار

نمی‌آید؛ زیرا تنها دربارهٔ یک فرد (ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ) سخن می‌گوید. تأکید می‌شود که وجود هر یک از مفردات یادشده، الزاماً داده‌ای تمدنی را رقم نمی‌زند؛ بلکه زمانی امکان تمدنی بودن داده فراهم می‌شود که افزون بر اینکه بر مؤلفه‌های پیشین (دنیایی بودن و انسانی بودن) دلالت کند، بر اجتماعی بودن نیز دلالت داشته باشد. از این رو آیه *﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأَوْلِيَّهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَصَلُّونَا فَآتَاهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنَّ لَّا تَعْلَمُونَ﴾* (اعراف/ ۳۸) هرچند برخوردار از مؤلفهٔ اجتماعی است، داده‌ای تمدنی به شمار نمی‌آید؛ زیرا فاقد مؤلفهٔ دنیایی و انسانی است. بنابراین هر کنش در بستر جامعه و تاریخ مانند تفکر، رفتار، صنعت، هنر و... مادامی که از سطح فردی فراتر نرفته، نمی‌تواند کنشی تمدنی به شمار آید. به عکس، زمانی که کنش‌های یادشده و مانند آن از سطح فردی فراتر رفته و به سطحی اجتماعی تعمیم یابند، می‌توانند کنش‌هایی تمدنی به شمار آیند.

۳-۲-۶. بزرگی

تمدن شهری‌گری و مدنیت است. عنصر «شهر یا مدینه» در معنای تمدن، به بزرگی اجتماع تمدنی اشاره می‌کند. مناسبات انسانی و ساختاری اجتماع تمدنی شهر، تفاوت چشمگیری با روستا و جوامع کوچک دارد. بنابراین اجتماعی بودن موضوع دادهٔ قرآنی، شرط لازم تمدنی بودن است، نه شرط کافی. بسندگی آن به بزرگی آن است. معمولاً دانشمندان اسلامی، اجتماع مدنی را در مقیاسی بزرگ و در مقابل اجتماعات کوچک به کار می‌برند. این ارتکاز در کاربردهای علامه طباطبایی مشهود است؛ زیرا هر گاه او در صدد بیان وجه تمدنی اجتماع است، آن را با وصف «مدنی» به صورت «الاجتماع المدنی» به کار می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۴۳۶-۴۳۷، ۱۱۷/۲، ۱۳۱-۱۳۲، ۲۶۶، ۱۰۱/۴، ۱۲۳، ۲۰۳/۶، ۲۹۲/۱۰، ۳۶۳، ۲۶۵/۱۴، ۲۸۸/۱۵، ۱۶۷/۱۶، ۲۴۹ و ۳۰۵/۱۸). ترکیب یادشده در مقابل ترکیب‌هایی مانند «الاجتماع القهری» (همان: ۱۲۵/۲)، «الاجتماع البیتی»، (همان: ۲۶۶/۲)، «الاجتماع النوعی» (همان: ۲۷۳/۲)، «الاجتماع الکائن من رجل وامرأة» (همان: ۲۷۸/۲)، «الاجتماع الإنسانی» (همان: ۹۲/۴)، که در آن مطلق اجتماع مراد است - خواه

کوچک یا بزرگ، «الاجتماع المنزلی» (همان: ۹۳/۲، ۱۸۰، ۱۸۸ و ۲۱۶)، «الاجتماع بتمام أنواعها» (همان)، «الاجتماع الفطری» (همان: ۳۵۲/۶)، «الاجتماع الزوجی» (همان: ۸۶/۱۳ و ۱۶۷/۱۶)، و «الاجتماع الحيوی» (همان: ۱۹۱/۱۶) به کار می‌رود که در آنها وجه تمدنی لحاظ نمی‌شود.

معمولاً مفهوم «امت» در معنایی فراگیر به کار می‌رود که می‌تواند مستلزم تمدن باشد. با وجود این، مفهوم یادشده همواره در این معنا به کار نمی‌رود. بنابراین نمی‌توان آن را در همه حال، داده‌ای تمدنی به شمار آورد. برای نمونه مراد از «أمة» در آیه ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنٍ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ (قصص / ۲۳)، امت در دنیاست و مؤلفه‌های پیش گفته را نیز دارد؛ ولی نمی‌توان آیه را از این جهت داده‌ای تمدنی به شمار آورد. برخی، «امت» در معنای گروه انسانی را نشان قطعی تمدنی بودن می‌دانند. این مطلب نقدپذیر است. «امت» به معنای «گروه انسانی» است. مطلق گروه انسانی نمی‌تواند دلالتی بر تمدن داشته باشد. تنها در صورتی «امت» دال بر تمدن است که قرینه‌ای آن را همراهی کند که نشان دهد مراد از امت، گروهی بسیار بزرگ از مجموعه انسانی است؛ زیرا «امت» در اصطلاح قرآنی بر هیچ یک از اصطلاحات ده، روستا، دهکده، شهر، شهرستان، استان، ولایت، ایالت، کشور، قاره و... انطباق دقیق و کامل ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۷۳).

گی‌روشه به نقل از دورکیم، دو عنصر «تراکم جمعیتی» و «تراکم اخلاقی» را عامل اصلی تمدن می‌داند (ر.ک: روشه، ۱۳۶۸: ۴۲). طبعاً دو تراکم یادشده به سطحی خاص و نه هر سطحی از تراکم نظر دارد؛ چنان که سخن وی مبنی بر اینکه: «شدت روابط است که تمدن را به وجود می‌آورد» (همان)، مستلزم بزرگ بودن جامعه است؛ زیرا شدتی که او اراده می‌کند، در جوامع کوچک شکل نمی‌گیرد؛ هرچند تبیین او در این باره به اندازه کافی واضح نیست؛ زیرا وی تنها از «رسیدن به میزانی قابل توجه» سخن می‌گوید که نصابی روشن برای تراکم‌های یادشده در شکل‌گیری تمدن نیست. شهید صدر نیز نتایج تمدنی را با دو وصف «العظيمة والهائلة» که هر دو به معنای بزرگ‌اند، توصیف می‌کند (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۶۵). توصیف یادشده نشان می‌دهد که در دیدگاه وی نیز تمدن با وصف بزرگ بودن تمدن است؛ در غیر این صورت تجربه‌ای اجتماعی بیش نیست.

۳-۶. مؤلفه‌شناسا به لحاظ محمول

۳-۶-۱. ساخته (کنش اختیاری)

مراد از ساخته، کنشی آگاهانه، تثبیت شده و از روی اختیار یا نتیجه چنین کنشی است. تداوم و رشد انسان در همه ابعاد زندگی، مرهون ساخته‌های انسانی است. بدون ساخته‌ها، زندگی در سطح گیاهی و حیوانی متوقف می‌شود. در مقابل ساخته‌های انسانی، کنش‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک انسان قرار می‌گیرد که آگاهی و اختیار انسان به طور مستقیم در آن دخالتی ندارد. اساساً تمدن مجموعه بزرگی از ساخته‌های برآمده از آگاهی است؛ چنان که ساختار جوامع و نهادهای آن بر اساس یافته‌های علمی آنان بنا می‌شود (ر.ک: عباس‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

یکی از مرجحات برگزیدن واژه «ساخته» برای «کنش تمدنی» آن است که ساخته بر ثبات دلالت دارد. اشاره شد که ساخته، وجه تثبیت شده کنش یا حاصل کنش تثبیت شده انسان است، نه رفتارهای موردی و مقطعی بی‌ثبات. همچنین از ساخته، کنشی را اراده می‌کنیم که از مبانی، قواعد و سازوکار فناورانه برخوردار است. وجه انتزاعی بودن و شمول مفهوم ساخته را نیز پس از این در نقد یکی از دیدگاه‌های گمی‌روشه بیان خواهیم کرد. مهم‌تر از همه، اختیاری بودن ساخته است. اساساً ساخته‌های غیراختیاری، نسبتی حقیقی با انسان ندارند. خصلت‌های فطری اولیه در وجود همه انسان‌ها ساخته و نهادینه‌اند، ولی اختیاری نیستند؛ پس تمدنی نخواهند بود. هرچند کیفیت این خصلت‌ها با اختیار انسان تغییرپذیر است. در صورت ایجاد تغییرهایی اجتماعی و بزرگ در این خصلت‌ها - خواه مطلوب یا نامطلوب - ساخته‌هایی اختیاری و تمدنی به شمار خواهند آمد. برای نمونه، «جعل و کینونت» در آیه ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾ (انبیاء/ ۸)، محمول‌های غیر اختیاری‌اند. اینکه پیامبران «جسدی قرار داده نشده‌اند که غذا نخورند» یا «جاودانه نبوده‌اند»، چیزی نیست که متعلق کنش اختیاری آنان باشد. جعل و کینونت یادشده به ترتیب، ساختن و ساخته‌هایی الهی و غیر اختیاری‌اند. بنابراین به خودی خود و به طور مستقیم، داده‌ای تمدنی به شمار نمی‌آیند؛ هرچند مؤلفه‌های دنیایی، انسانی، اجتماعی (جمع پیامبران) و حتی بزرگی

جامعه تحت حکم در آن وجود دارد. در همان سوره، آیه‌های ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (انبیاء/ ۳۴) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا نُرْجِعُونَ﴾ (انبیاء/ ۳۵) همین وضعیت را دارند. در مقابل، آیه ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء/ ۵۳) داده‌ای تمدنی به شمار می‌آید؛ زیرا «عبودیت» ساخته‌ای اختیاری در کنش انسان است. این داده افزون بر مؤلفه‌های پیشین، از مؤلفه اختیاری بودن محمول نیز برخوردار است. همچنین «ظالمین» در ﴿وَلَيْنَ مَسَّتْهُمُ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (انبیاء/ ۴۶)، بر اعتراف کافران مبنی بر ساخت‌یافتگی اجتماعی و تمدنی ظالم بودن آنان در دنیا دلالت دارد. قرآن فرمود: «لَيَقُولُنَّ بَعْضُ مِنْهُمْ إِنِّي كُنْتُ ظَالِمًا»، تا تنها بر «ظالم بودن» آنان به منزله یک ساخت‌یافتگی انفرادی یا اجتماعی کوچک دلالت کند.

۴-۶. مؤلفه‌های ناشناسا یا غیر ضروری

علاوه بر آنچه گذشت، از عناصر دیگری نیز یاد شده که برخی به مؤلفه‌های یاد شده باز می‌گردد یا ویژگی‌های کنشگران تمدن مطلوب از دیدگاه اسلام است؛ برای نمونه، مؤلفه‌های «توحیدمحوری»، «فطرت‌محوری»، «قانون‌مداری»، «عقلانیت» و «دانش‌گستری» (ر.ک: فولادی و حسینی، ۱۳۹۸: ۵۵)، ویژگی‌های کنشگران تمدن مطلوب اسلام‌اند. تمدنی بودن این ویژگی‌ها تنها زمانی اثبات می‌شود که همه مؤلفه‌های پنج‌گانه یاد شده در آن‌ها فراهم آمده باشد.

همچنین برخی نویسندگان، مفاهیمی مانند اقتصاد و فرهنگ را به عوامل تمدن می‌افزایند؛ چنان که ریشه با اشاره به قانون «جاذبه اجتماعی» دورکیم، رابطه علی دوجانبه‌ای را که او برقرار کرده است، به این صورت بیان می‌کند:

«اول آنکه رشد و تراکم جمعیتی، در یک زمان باعث پیشرفت تقسیم کار و تراکم اخلاقی می‌گردد. دوم آنکه تقسیم کار و تراکم اخلاقی به نوبه خود، عوامل اصلی گسترش تمدن یعنی توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هستند» (ریشه، ۱۳۶۸: ۴۳-۴۴).

ریشه در بیان جانب دوم، تمدن را به معنای توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

می‌داند. سپس به نقل از هانری ژان، دیدگاه دورکیم یعنی افزایش یا کاهش جمعیت را به منزله علت منحصر تمدن رد می‌کند؛ با این استدلال که رابطه علیّ ارائه شده به وسیله دورکیم بسیار ساده است و عوامل دیگری غیر از جمعیت در این امر دخالت دارند که برای توجیه دگرگونی‌ها باید به عامل تراکم، عواملی دیگر افزود. سپس عوامل جمعیت، اقتصاد و فرهنگ را که دارای وابستگی متقابل اند، عوامل سه‌گانه مناسب برای توسعه اقتصادی و اجتماعی به شمار می‌آورد (همان). بسنده کردن ریشه به دو مفهوم «اقتصاد و فرهنگ» برای ترمیم نظریه دورکیم، خود محل نقد است؛ زیرا به وضوح ابعاد دیگری مانند «سیاست و حقوق» را نادیده می‌گیرد؛ مگر اینکه او از فرهنگ معنایی عام در نظر گرفته باشد که این دو و مانند آن را در بر گیرد. ولی این مطلب، مشکل ریشه را حل نمی‌کند؛ زیرا اگر او فرهنگ را در چنین معنای عامی در نظر دارد؛ آوردن «اقتصاد» در عرض فرهنگ نیز بی‌مورد است.

به هر حال نگارندگان به جای استفاده از این مفاهیم، از مفهوم «ساخته» بهره می‌گیرند که دو مفهوم مورد نظر ریشه و هر کنش ساخت‌یافته دیگری را در اجتماع بشری در بر می‌گیرد.^۱

۷. ساخت الگو

پس از تعیین مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن، به ترسیم الگوی مفهومی آن می‌پردازیم. الگوهای علمی از سویی، فرایند کشف را بر معرفت علمی مبتنی می‌کنند و از سوی دیگر، زمینه دسترسی دقیق‌تر، فراگیرتر و سهل‌تری به دانش را فراهم می‌کنند. الگوی مفهومی، آغاز، فرایند و پایان بررسی را مشخص می‌کند. در حقیقت، الگوی مفهومی مورد نظر ما، نقشه عملیاتی بررسی داده‌های قرآنی است. این نقشه در حجمی بسیار کم، همه مطالب اصلی را به مخاطب منتقل می‌کند. افزون بر این، نقدپذیری الگوها به مراتب ساده‌تر از مطالب مشروح است.

۱. اشاره به نظریه دورکیم و ریشه از آن‌روست که نظریه آن‌ها درباره علت پیدایش تمدن است. علت‌های یادشده وجودی و مقوم تمدن‌اند. بنابراین علت‌های مورد ادعا به عنوان مؤلفه‌های شناسای تمدن بررسی پذیرند.

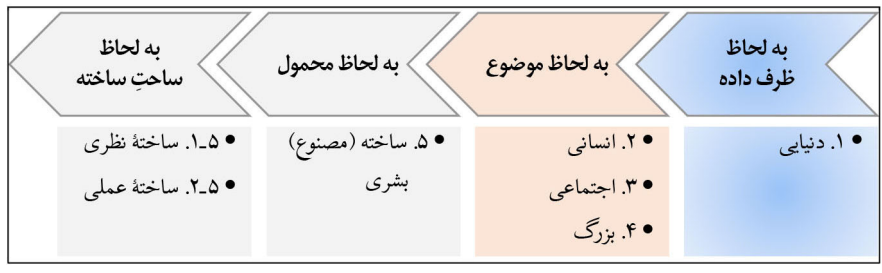
جدول مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی در قرآن که پیش از این تعیین شد، به این

شرح است:

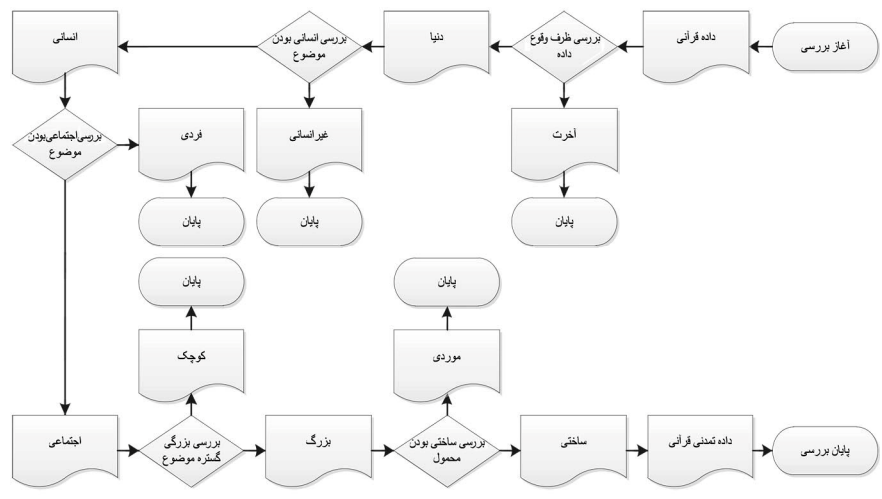
مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن	
مؤلفه‌ها	به لحاظ
دنیایی / آخرتی	ظرف
انسانی / غیر انسانی	موضوع
اجتماعی / فردی	
بزرگ / کوچک	
ساخته اختیاری / غیر اختیاری	محمول

بر این اساس، الگوی مفهومی جریان بررسی داده‌های قرآنی برای رسیدن به داده‌های

تمدنی به قرار زیر است:



نمودار مسیر بررسی داده‌های قرآنی با مؤلفه‌های شناسای داده‌های قرآنی



نتیجه‌گیری

۱. گام اول خوانش و به سخن آوردن قرآن کریم درباره تمدن (نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان)، شناسایی و استخراج داده‌های قرآن کریم درباره تمدن است.
۲. شناسایی داده‌های تمدنی قرآن بدون تعیین مؤلفه‌های شناسا، ناممکن یا دشوار است.
۳. مؤلفه‌های شناسا به روش استقرایی، قیاسی، یا «توآمان» کشف و تعیین می‌شوند. مناسب‌ترین راه برای تعیین مؤلفه‌های شناسا و در نتیجه کشف بیشینه و بهینه داده‌ها، استفاده توآمان از روش استقرایی و قیاسی است.
۴. مؤلفه‌های شناسای داده‌های تمدنی قرآن به لحاظ ظرف، به دنیایی و غیر دنیایی تقسیم می‌شوند. داده‌های غیر دنیایی از آن جهت که غیر دنیایی‌اند، نمی‌توانند تمدنی به‌شمار آیند.
۵. مؤلفه‌های شناسا به لحاظ موضوع، به «انسانی و غیر انسانی»، «اجتماعی و فردی» و «بزرگ و کوچک» تقسیم می‌شوند که تنها مؤلفه‌های انسانی، اجتماعی و بزرگ می‌توانند داده‌هایی تمدنی به‌شمار آیند.
۶. مؤلفه‌های شناسا به لحاظ محمول، به ساخته اختیاری و غیر اختیاری تقسیم می‌شوند. ساخته‌های غیر اختیاری انسانی را نمی‌توان تمدنی به‌شمار آورد.
۷. تنها داده‌ای تمدنی به‌شمار می‌آید که به لحاظ ظرف، موضوع و محمول، تمدنی است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، به کوشش علی عبدالواحد، قاهره، دار النهضة، ۱۴۱۶ ق.
۳. الویری، محسن، «کارکرد تمدنی قرآن؛ یک بررسی مقدماتی در قلمرو تمدن پیشین اسلامی»، فصلنامه نقد و نظر، سال بیستم، شماره ۸۰، زمستان ۱۳۹۴ ش.
۴. الیاس، الیاس انطون، و ادوارد ا. الیاس، قاموس الیاس العصری؛ عربی - انجلیزی، قاهره، دار الیاس العصری، ۱۹۷۹ م.
۵. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۶ ش.
۶. حکیم، سیدمحمدباقر، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۷. خوشدونی، مهدی، و محمد شب‌دینی پاشاکی، «بررسی ویژگی‌ها و شاخص‌های تمدن آخرالزمان از منظر قرآن کریم با تحلیل همانندی‌های آن با حکومت‌های اولیای الهی»، فصلنامه مشرق موعود، سال یازدهم، شماره ۴۳، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۸. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۹. دهخدا، علی‌اکبر و دیگران، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ش.
۱۰. روح‌الامینی، محمود، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران، مهدی، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. ریشه، گئی، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع؛ گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، چاپ پنجم، تهران، صراط، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. سعیدی روشن، محمدباقر، «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، آموزه‌های قرآنی، دوره یازدهم، شماره ۱۹ (پیاپی ۴۴)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۴. سیاح، احمد، فرهنگ دانشگاهی؛ عربی فارسی، تهران، اسلام، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. شاهمادی، علی، تاریخ یهود از تشکیل سلطنت تا تجزیه آن، زنجان، نیکان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. شریفی، احمدحسین، مبانی علوم انسانی اسلامی، چاپ دوم، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام یقود الحیة (موسوعة الشهيد الصدر، ج ۵)، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ ق. (الف)
۱۸. همو، المدرسة القرآنية (موسوعة الشهيد الصدر، ج ۱۹)، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ ق. (ب)
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طیبیان، سیدحمید، فرهنگ فرزاد؛ فارسی - عربی، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۲. عباس‌نژاد، محسن و همکاران، مبانی و مقدمات رابطه «قرآن و علوم روز»، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. علوی، بزرگ، و هاینریش یونکر، فرهنگ جامع فارسی - آلمانی، چاپ چهارم، تهران، کمانگیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰ ش.

۲۵. فولادی، محمد، و فاطمة‌السادات حسینی، «تحلیلی بر ابعاد و مؤلفه‌های تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری»، *فصلنامه معرفت فرهنگی/اجتماعی*، سال یازدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۱)، زمستان ۱۳۹۸ ش.
۲۶. قاسمی، کوثر، فتحیه فتاحی‌زاده، و حبیب‌الله بابایی، «"امت"، فراتر از تمدن در آینه قرآن»، *فصلنامه نقد و نظر*، سال بیست و چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۹۵)، پاییز ۱۳۹۸ ش.
۲۷. محمدی، محمدعلی، «رابطه تمدن و معنویت از نگاه قرآن»، *هفت آسمان*، سال پانزدهم، شماره ۵۸، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۲۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۰. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی‌سعد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.

مقایسه مفهوم قرآنی تفضیل با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی و استلزامات آن در مباحث جنسیتی*

- محمدمهدی غریبی^۱
- علی صفری^۲
- محمدعلی مهدوی راد^۳

چکیده

از دیرباز تا کنون، افراد ناآشنا با معارف قرآنی، شبهاتی درباره گزاره‌های قرآنی مربوط به حقوق و جایگاه اجتماعی زنان مطرح کرده‌اند. یکی از مستندات این شبهه‌افکنان در مورد جایگاه زن در قرآن کریم، استدلال به مفهوم «تفضیل» در آیه ۳۴ سوره نساء است. آنان مدعی‌اند که این مفهوم قرآنی بر «تبعیض» علیه زنان دلالت می‌کند. این نوشتار بر آن است که با هدف پاسخ‌گویی مستدل به این شبهه و همچنین تئور افکار عمومی خصوصاً جوانان نسبت به مقصود خداوند از آیات «تفضیل»، به روش توصیفی - تحلیلی مؤلفه‌های معنایی مفهوم قرآنی «تفضیل» و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف (رشته قرآن و متون اسلامی) دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mohadeth62@gmail.com).

۲. استادیار گروه قرآن دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران (safari.a@qhu.ac.ir).

۳. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (mahdavirad@isca.ac.ir).

«تبعیض» در علوم اجتماعی را استخراج نموده و پس از مقایسه این دو، اثبات نماید که واژه تفضیل ممکن است بر مزیتی برای مردان نسبت به زنان دلالت داشته باشد؛ ولی در واقع بیانگر برتری تکوینی آنان برای ایفای نقش «قوام» بودن و انجام مسئولیت برای حفظ و تأمین نیازمندی‌های خانواده است. این امر با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی کاملاً متفاوت است و هیچ دلالتی بر آن ندارد.

واژگان کلیدی: تفضیل در قرآن، برتری مردان، زنان در قرآن، تبعیض در علوم اجتماعی، تبعیض جنسیتی.

مقدمه

برخی آیات قرآن، موهم برتری ارزشی و حقوقی مردان بر زنان است و سبب می‌شود که برخی دچار شبهه شوند و مطالبی علیه آیات قرآنی مطرح نمایند؛ از جمله این شبهات، ادعای تبعیض قرآن کریم نسبت به زنان بر اساس آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾ (نساء/ ۳۴) است که مشتمل بر مفهوم «تفضیل» می‌باشد. با توجه به گرایش روزافزون زنان در کشورهای غربی، اروپایی به اسلام، هجمه سنگین و تبلیغات گسترده‌ای توسط شبهه‌افکنان علیه معارف نجات‌بخش قرآنی صورت گرفته تا افرادی را که قصد گرویدن به دین اسلام دارند، بازداشته و نور الهی را خاموش نمایند. بنابراین ضروری است که پژوهشگران قرآنی با بهره‌گیری از روش‌های نوپدید در زمینه فهم متون مانند روش‌های معناشناختی به این گونه شبهات پاسخ دهند. در همین راستا، این نوشتار در صدد است با رویکرد مفهوم‌شناختی و از طریق استخراج مؤلفه‌های مفهوم تفضیل از آیات قرآن و مؤلفه‌های تبعیض در علوم اجتماعی، این دو مفهوم را مقایسه و تغایر آن‌ها را اثبات نماید و به شبهه برتری مردان بر زنان پاسخ دهد.

درباره بحث مفهوم تفضیل در قرآن کریم، سه گونه پژوهش وجود دارد: گونه اول در مورد پیامبران است؛ مانند مقاله «قرآن و آموزه تفضیل پیامبران؛ اسلوب، زمینه‌ها و ماهیت» (راد، ۱۳۹۷) که به دنبال چرایی طرح تفضیل پیامبران در قرآن بوده و نظرات مفسران در این زمینه را مطرح و نظر مختار خویش را ارائه نموده است. مقاله «معیار برتری پیامبران از نگاه قرآن و حدیث» (صادق‌زاده طباطبایی و مرتضوی، ۱۳۹۰)، عوامل سبقت در اعتراف به ربوبیت الهی، استواری بر پیمان‌های الهی، تلاش مضاعف

در گسترش توحید، صبر و استقامت در برابر دشمنان خدا و اخلاق برجسته در تعامل با مردم را ملاک‌های برتری پیامبران اولوالعزم دانسته است.

گونه دوم در مورد تفضیل بنی اسرائیل است؛ مانند مقاله «بررسی و نقد انگاره برتری ذاتی بنی اسرائیل بر اساس مطالعه تطبیقی تفاسیر قرآن و تفاسیر عهد عتیق» (طباطبایی امین، ۱۳۹۷) که نظرات مفسران قرآن و عهد عتیق را در مورد برتری بنی اسرائیل مقایسه و تطبیق نموده است.

گونه سوم این پژوهش‌ها مربوط به برتری مردان بر زنان است؛ مانند مقاله «بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدر آیه ۳۴ سوره نساء» (هاشمی علی‌آبادی، ۱۳۹۴). نویسنده در این مقاله، مدلول آیه مذکور را بررسی و ضمن بحث از گستره قوامیت مردان و علت تفضیل آن‌ها و رابطه آن با کرامت زنان، شبهه مطرح در این زمینه را مردود دانسته است. مقاله «ادعای برتری مطلق مرد بر زن» (شوچه و حیاتی، ۱۳۹۵) درصدد پاسخ‌گویی به پندارهای نادرست برتری اقتصادی مرد نسبت به زن، نظیر دیه و قصاص بوده است.

تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های قبلی در مقایسه مفهوم «تفضیل» در قرآن کریم با مفهوم «تبعیض» در علوم اجتماعی است. هدف این نوشتار، اثبات عدم دلالت ماده «فضل» و مشتقات آن از باب تفعیل (تفضیل) بر ارزش‌گذاری و نابرابری و رد پندار برخی (برای نمونه ر.ک: سها، ۱۳۹۳؛ کدیور، ۱۳۹۰) مبنی بر نگاه تبعیض‌آمیز قرآن نسبت به زنان است. در بررسی مفهوم واژه «تفضیل» در آیات قرآن کریم و مقایسه آن با مفهوم «تبعیض» در علوم اجتماعی، به دنبال پاسخ به این سؤالات هستیم:

- مراد از «تفضیل» در قرآن کریم چیست؟

- مراد از مفهوم «تبعیض» در علوم اجتماعی چیست؟

- ارتباط مفهوم قرآنی «تفضیل» با مفهوم «تبعیض» در علوم اجتماعی چیست؟

این پژوهش برای تحلیل مفهوم قرآنی «تفضیل»، نخست ریشه «فضل» و مشتقات باب تفعیل آن را در لغت بررسی می‌کند. در ادامه با توجه به سیاق آیات «تفضیل»، به تبیین مفهوم «تفضیل» می‌پردازد. آنگاه به یاری مباحث مکمل همچون تفضیل‌دهنده، تفضیل‌یافتگان و وجوه تفضیل، بر حسب شبکه معنایی تحلیل می‌نماید و برای استخراج حوزه معنایی «تفضیل» از تحلیل‌های مفسران قرآن کریم بسیار بهره می‌گیرد. دو مفهوم

پس از استخراج مفهوم «تبعیض» از متون علوم اجتماعی و کشف مؤلفه‌های آن، مقایسه خواهند شد.

مفهوم «تفضیل» بر حسب بافت و سیاق آیاتی که آن را در بر گرفته و سایر مفاهیم نزدیک به آن، در قالب حوزه معنایی و شبکه مفهومی به هم پیوسته تبیین می‌شود و برای فهم بهتر معنای واژه «تبعیض»، تعاریف ارائه شده توسط جامعه‌شناسان و اندیشمندان مسائل اجتماعی به صورت تحلیل مفهومی مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم تفضیل

برای تبیین مفهوم تفضیل لازم است که ابتدا از نظر لغوی و سپس کاربرد قرآنی مورد بررسی قرار گیرد:

۱-۱. تفضیل در لغت

هیئت «تفضیل» مصدر باب تفعیل از ریشه «فضل» است. ابن هائم «فضل» را زیادت معنا کرده است (ابن هائم، ۱۴۲۳: ۷۲/۱). فراهیدی علاوه بر معنای زیادت در خیر، معنای غلبه بر غیر را برای هم‌خانواده‌های ماده «فضل» بیان نموده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۴/۷). فیومی معنای «فضل» را زیادت، و در باب تفعیل به معنای برتر از دیگران قرار دادن دانسته است (مقری فیومی، بی‌تا: ذیل واژه فضل). جوهری فضل را ضد نقص، و تفضیل را برتر دانستن بر دیگری معنا کرده است (جوهری، بی‌تا: ۱۷۹۱/۵). فؤاد بستانی، لغوی معاصر، «تفضیل» را چنین معنا نموده است: برتری دادن بر دیگران (بستانی، بی‌تا: ۶۳). برخی لغویان نیز با ارائه ضد معنای «فضل»، در صدد تبیین معنایش بوده‌اند؛ مانند ابن منظور که «فضل» را ضد نقص برشمرده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۲۴/۱۱). مصطفوی در *التحقیق*، اصل معنا در این ریشه را زیادی نسبی (و نه مطلق) در ماده «فضل» دانسته که بسته به موقعیت‌های مختلف، بر خیر، باقی مانده، احسان، شرف، چیزی که بعد از غذا ترک شده، و زیادی ثروت اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰۶/۹). بنابراین می‌توان گفت: ریشه «فضل» و مشتقات آن، نشانگر کثرت و زیادی در وصف و یا حالتی در معنای مثبت هستند. در شکل مصدری باب تفعیل نیز

«تفضیل» برای مقایسه و در مواردی به کار می‌رود که با هم شباهت‌هایی دارند؛ حال تفاوتی بین افراد مشابه وجود دارد که متکلم می‌خواهد خبر از زیاد بودن آن ویژگی در آن چیز (مفضّل یعنی مفعول فعل مشتق شده از تفضیل) نسبت به غیر خودش بدهد.

۲-۱. کاربرد قرآنی تفضیل

با توجه به کاربردهای «فضل» در قرآن کریم، قرشی در قاموس قرآن، کاربرد مشتقات آن را در دو معنا برشمرده است: ۱- برتری؛ ۲- عطیه و احسان و رحمت که هر دو از مصادیق معنای اولی است (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۱۸۳).

در قرآن کریم به استثنای ۱ مورد که در آیه ۲۴ سوره مؤمنون از باب تفعّل و به معنای «برتری جویی» آمده، همه مشتقات فعلی ماده «فضل» در باب «تفعیل» به کار رفته است (ر.ک: نساء/ ۳۲، ۳۴ و ۹۵؛ اعراف/ ۱۴۰؛ نحل/ ۷۱؛ نمل/ ۱۵). با توجه به اینکه اقتضا و دلالت باب تفعیل نیز تعدیه است و مشتقات فعلی «تفضیل» در تمام آیات با حرف «علی» متعدی شده است، در نتیجه واژگان مجرور به حرف جرّ «علی»، «مفضّل علیه» هستند. بنابراین معنای «برتری دادن» اشخاص بر غیر آنان (مجرور به علی) از این آیات برداشت می‌شود. شیخ طوسی تفضیل، ترجیح و تزئید را نظایر یکدیگر، و مساوی قرار دادن را ضد تفضیل دانسته است. از نظر وی، زیادت، افضال، احسان و انعام، نظایر یکدیگرند. وقتی گفته شود فضّله (او را برتری داد)، زمانی است که به او زیاد اعطا شده باشد (طوسی، بی‌تا: ۲۰۸/۱). ﴿وَأَلَىٰ فَضْلَتِكُمْ﴾ به معنای این است که به شما زیاد عطا نمودم (واحدی، ۱۴۱۵: ۱۰۳/۱). در جای دیگر از کتابش، تبیین بیشتری از تفضیل دارد و می‌نویسد: «تفضیل یعنی چیزی را برتر از دیگران قرار دادن به وسیله اعطای خیری به آن و محروم ساختن دیگران از آن خیر، حکم نمودن به اینکه آن برتر از دیگری است» (طوسی، بی‌تا: ۲۵۴/۹).

علامه طباطبایی معتقد است: «تفضیل» در بردارنده معنای اعطا و مشابه آن بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷/۵). ابن عاشور تفضیل را منت نهادن به برتر معنا نموده که به واسطه آن و ضد آن برای دیگران عبرت حاصل می‌شود و نیز آن را کنایه از اختلاف می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴۳/۱۲).

۳-۱. مؤلفه‌های معنایی «تفضیل» در قرآن

برای تبیین حوزه معنایی «تفضیل» پس از واکاوی لغوی آن، باید همه موارد استعمال در قرآن کریم گردآوری شود. سپس از طریق تأمل در واژگان همنشین آن در یک جمله و واحد معنایی، روابط میان واژگان در شبکه‌های معنایی کشف گردد. حوزه معنایی «تفضیل» در قرآن کریم از قرار زیر است:

«تفضیل» مفهومی ذات‌الاضافه است؛ یعنی تحققش نیازمند وجود امور دیگری است؛ به این صورت که در مفهوم «تفضیل» باید طرفین و متعلقات وقوع آن را از حیثیت‌های زیر مورد دقت قرار داد: الف- مفضَّل (به کسر ضاد): فاعل و ایجادکننده تفضیل؛ ب- مفضَّل (به فتح ضاد): مفعول و پذیرنده آن؛ ج- مفضَّل علیه: کسانی که این «تفضیل» نسبت به آن‌ها صورت پذیرفته است؛ د- مفضَّل به: امری که به واسطه آن «تفضیل» صورت پذیرفته است.

الف) ایجادکننده: فاعل در مشتقات فعلی «تفضیل» (یعنی برتری‌دهنده)، خداوند متعال است. در کل قرآن فقط خداوند اعطاکننده فضل معرفی شده است (حدید/ ۲۱ و ۲۹). در منطق قرآنی، مرجع فضل و تفضیل فقط خداوند است (راد، ۱۳۹۷). غیر از آن مورد (اعراف/ ۳۹؛ هود/ ۲۷) در بقیه موارد، واژه «فضل» به خداوند اسناد داده شده است. ب) پذیرندگان (کسانی که برتری داده شده‌اند).

ج) کسانی که نسبت به آن‌ها برتری صورت گرفته (مفضَّل علیهم)، عبارت‌اند از:
 ۱. عموم انسان‌ها نسبت به سایر مخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰).

۲. بعضی انسان‌ها نسبت به بعضی دیگر (به طور مطلق): ﴿... فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (اسراء/ ۲۱).

۳. بعضی انسان‌ها نسبت به بعضی دیگر (در رزق و روزی): ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ...﴾ (نحل/ ۷۱).

۴. بنی اسرائیل نسبت به دیگران: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ... وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره/ ۴۷ و ۱۲۲؛ اعراف/ ۱۴۰؛ جاثیه/ ۱۶).

۵. بعضی پیامبران نسبت به بعضی دیگر: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (بقره/

۶. همه پیامبران نسبت به سایر انسان‌ها: ﴿وَكَلَّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام / ۸۶).

۷. مجاهدین نسبت به قاعدین (نشستگان از جهاد): ﴿... فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ...﴾ (نساء / ۹۵).

۸. مردان و زنان نسبت به یکدیگر: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (نساء / ۳۲).

۹. برتری مردان بر زنان (و یا شوهران بر همسرانشان):^۱ ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (نساء / ۳۴) برتری مردان بر زنان در رهبری و سرپرستی خانواده به منزله یک جامعه کوچک است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۰). در واقع به معنای برتری شوهران بر همسرانشان است. البته برخی مفسران معاصر، «تفضیل» در آیه ۳۴ را برتری طرفینی می‌دانند. فضیلت مرد و زن متبادل (و متقابل) است. هم مرد بر زن و هم زن بر مرد برتری دارد (مطهری، بی‌تا(ب): ۴۷/۵)؛ همان گونه که مردان از جهاتی بر زنان برتری دارند، زنان نیز از جهاتی دیگر بر مردان برتری دارند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳۸/۷-۳۹).

د) چگونگی وقوع «تفضیل» یعنی آنچه که بدان برتری داده شده است (مفضل به):
 ۱. برتری بخشی و تکریم عموم انسان‌ها نسبت به سایر مخلوقات در ویژگی‌های ذیل است: قدرت بیان، عقل، شناخت، صورت نیکو، قامت معتدل، تدبیر امور دنیوی و اخروی، قدرت پردازش و ساختن (صناعات)، تسخیر سایر موجودات (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۲۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۳۳۸).

۲ و ۳. برتری نسبت به سایر انسان‌ها در امکانات مادی و رزق و روزی نیز مشهود است که خداوند متعال بنا بر مصالحی، به برخی روزی بیشتر و به برخی روزی کمتر ارزانی داشته است (رعد / ۲۶). به قول علامه:

«تفضیل و برتری در دنیا به این است که مال و متاع و جاه و فرزند و نیرو و شهرت و ریاست و آقایی و مقبولیت در بین مردم که متاع‌های دنیایند، در بعضی بیشتر از بعضی دیگر باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۹۵).

۱. در مورد اقوال مطرح در این باره ر.ک: قدسی، ۱۳۸۹: ش ۵.

۴. برتری بنی اسرائیل نسبت به بقیه، نزد مفسران به «وجود پیامبران فراوان از میان آنها»، «نعمت هدایت و ایمان»، «رهایی از جنگال فرعونیان و بازیافتن عظمت و استقلال» و «استفاده از غذای ویژه آسمانی» تعبیر شده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۹۵/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۱).

۵. برتری بعضی پیامبران نسبت به بعضی دیگر، در اختلاف درجات آنان است؛ مانند «آیات بینات» و «تأیید به روح القدس»؛ چرا که این‌ها صفاتی برجسته و ارجمندند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۲).

۶. همه پیامبران نسبت به سایر انسان‌ها... سرّ اینکه خداوند، پیامبران را بر سایر انسان‌ها برتری بخشیده، توحید فطری و سایر ویژگی‌هایی است که آنان را شایسته مقام خلیفه‌اللهی و برگزیده شدن برای رهبری سایر انسان‌ها نموده است.

۷. در برتری مجاهدین بر قاعدین، ذات افراد مورد «تفضیل» واقع نشده است؛ بلکه افراد متصف به وصف و ویژگی جهادگری و گذشت از جان و مال خود برای دفاع و پشتیبانی از ارزش‌ها، شایسته دریافت «تفضیل» خداوند گردیده‌اند.

۸. برتری مردان بر زنان نسبت به یکدیگر: مانند حضور در جهاد، سهم بیشتر ارث برای مردان (سیدقطب، ۱۴۲۵: ۵۹۷/۱) و معافیت از وجوب پرداخت هزینه‌های زندگی برای زنان (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۲).

۹. برتری مردان بر زنان (و یا شوهران بر همسرانشان): مرد در عقل و رأی (نیکو) (طوسی، بی‌تا: ۱۸۹/۳)، از حیث تفکر و تدبیر و اداره امور و تحمل کارهای سخت (قرشی، ۱۳۷۱: ۵۲/۶)، حسن تدبیر و توانایی زیاد در اعمال و طاعات (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۴۸/۱)، علم و قدرت (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۱/۱۰)، توانایی پرداخت هزینه‌های زن (مراغی، بی‌تا: ۲۷/۵)، دوراندیشی، جدّیت (در امور)، توانمندی، اسب‌سواری و تیراندازی، بر زن برتری دارد (قاسمی، ۱۴۱۸: ۹۶/۳). آلوسی دلیل برتری مردان را اختصاص به رسالت و امامت، اقامه شعائر و مسائلی مانند ارث و دیه و قصاص می‌داند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴/۳). به نظر می‌رسد آنچه خداوند به مردان فضل نموده، عقل معاش و قدرت بدنی برای تحصیل مال و تأمین نیازمندی‌های منزل و اداره زندگی است و چون مرد، مسئول تأمین هزینه است، سرپرستی امور منزل هم با مرد است (مروی، ۱۳۸۶).

فضیلت طرفینی زن و مرد بدین صورت است:

«اعمالی که هر یک از زن و مرد به اجتماع خود هدیه می‌دهند، باعث آن می‌شود که به فضلی از خدا اختصاص یابد، بعضی از فضل‌های خدای تعالی، فضل اختصاصی به یکی از این دو طایفه است؛ بعضی مختص به مردان (زیادتر بودن نیروی تعقل) است و بعضی دیگر مختص به زنان (عاطفه و احساس) است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۰/۲ و ۳۴۱/۴).

۴-۱. تفصیل مردان بر زنان

به مواردی از وجوه «تفضیل» و برتری هشت گروهی که خداوند در قرآن به آنان برتری بخشیده، در خود آیات تصریح شده است (برای نمونه ر.ک: نحل / ۷۱؛ اسراء / ۷۰؛ نمل / ۱۵؛ جائیه / ۱۶). در بقیه موارد نیز توسط مفسران، وجوهی استحضانی با توجه به سایر آیات قرآن ارائه گردیده است. در پنج مورد، ارزش‌های معنوی و امور مربوط به شئون روحی افراد باعث «تفضیل» شده است: ۱- برتری عموم انسان‌ها بر بقیه مخلوقات؛ ۲- برتری انبیا بر بعض دیگر انبیا؛ ۳- برتری انبیا بر عموم انسان‌ها؛ ۴- برتری بنی اسرائیل در بخش اعطای کتاب، حکومت و پیامبری؛ ۵- برتری مجاهدان بر قاعدان. در دو مورد مربوط به امور مادی است: ۱- برتری برخی انسان‌های دیگر که در خود آیه به برتری در «رزق» تصریح شده است؛ ۲- بخش اندکی از برتری قوم بنی اسرائیل که مربوط به طبیات رزق بود.

اما وجه فضیلت مردان بر زنان مانند موارد دیگر می‌تواند هم امور مربوط به شئون روحی و معنوی باشد؛ یعنی همان عقل و تدبیر برتر که لازمه مدیریت خانواده است (قدسی، ۱۳۸۹)، و هم امور مادی از قبیل توانایی‌های فیزیکی و قدرت جسمی. به عبارت دیگر با توجه به کاربردهای مختلف آن مشخص شد که «تفضیل» مردان بر زنان با سایر موارد به یک معنا نیست و تنها مشترک لفظی هستند. معنای برتری انبیا با برتری بنی اسرائیل و برتری مردان و زنان متفاوت است. برتری، نسبی است و مصادیقش نیز متفاوت‌اند. در هر آیه‌ای که مفهوم «تفضیل» به کار رفته، باید ملاک برتری را متناسب با سیاق آیه مشخص نمود؛ مانند تقسیم انواع برتری به کاررفته در قرآن که برخی برتری‌ها به سبب امور اختیاری است، همچون برتری جهادگران بر غیر آنان، و برخی برتری‌ها به دلیل

امور غیر اختیاری است، همچون برتری برخی بندگان در رزق و روزی.

در آیه ۳۴ سوره نساء نسبت به مردان (یا شوهران) بر زنان (همسرانشان) تفضیل صورت گرفته است. تفضیل مردان و زنان با تفضیل انبیا و بنی اسرائیل و... متفاوت است. تفضیل در این آیه با توجه به همنشینی با «قوامون»، معنایی خاص دارد؛ چرا که دلیل بر «قوامیت» مردان است. لازمه قوام بودن، سرپرستی، نگهداری، نگهدارنده بودن و توانمندی بیشتر است. اگر خداوند مسئولیتی به کسی بدهد، ابزار آن را نیز در اختیارش قرار می‌دهد. حال که مسئولیت محافظت و نگهداری از خانواده را به مرد داده، قدرت بدنی و ویژگی‌های خاص آن را نیز به او داده است. در واقع تفضیل بین مردان و زنان، تفضیل در تکوین است؛ به معنای اینکه در آفرینش، متفاوت آفریده شده‌اند و به معنای برتری ارزشی مردان نسبت به زنان نیست و استحقاق دریافت حقوقی بیش از حقوق زنان برای مردان ایجاد نکرده است.

رشید رضا در تحلیل این «تفضیل» می‌گوید:

«در حقیقت آیه می‌خواهد به این نکته اشعار دهد که هر کدام از مردان و زنان به منزله عضوی از یک پیکرند. پس تفاوت‌هایشان به منزله تفاوت بین اعضای یک پیکر است که در عین برتری بعضی از اعضا، پایین بودن بعضی دیگر، عیب و عاری برای آن به حساب نمی‌آید» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۶۹/۵).

علامه فضل‌الله نیز تفضیل مردان بر زنان را به سبب بعضی از خصایص ذاتی و تکوینی دانسته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۰/۷)؛ همان گونه که در آیات قبل ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نساء/۳۲) با بیان «تفضیل» طرفینی مردان و زنان به این تفاوت اشاره شده و آنان را از تمنای آن نهی نموده است. جوادی آملی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«این آیه ناظر به تفاوت داشتن انسان‌ها از لحاظ امکانات، استعدادها، هوش و قدرت‌های فکری و بدنی در زمینه تحصیل امور مادی و معنوی است. هم مردها با هم و هم زنها با یکدیگر تفاوت دارند؛ چنان که زن و مرد با هم تفاوت دارند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۹۴/۱۸).

بنابراین «تفضیل» مذکور در آیه ۳۴ نساء، تکوینی و خارج از اراده و اختیار مردان بوده که بیانگر تفاوت در وظایف و نقش‌های مردان و زنان است و برخی تفاوت‌های

حقوقی مردان و زنان را به دنبال دارد و ارتباطی با جایگاه ارزشی زنان ندارد. برتری مردان تنها زمینه‌ساز انجام وظایف و مسئولیت آنان در قبال زنان است. مردان به سبب این برتری، سرپرست و نگهدارنده زنان‌اند. به قول بلاغی:

«ای بسا انسان فاضلی که فضیلت و برتری او، نعمتی برای انسان مفضول به حساب می‌آید؛ چنان که مفضول بودن نیز چه بسا نعمت برای مفضول است» (بلاغی نجفی، بی‌تا: ۱۰۵/۲).

در واقع تفضیل مردان بر زنان، لطفی برای مردان و نقصی بر زنان نیست؛ بلکه به مصلحت و منفعت زنان است. آفرینش متفاوت مرد و زن سبب گردیده تا نقش‌های متفاوتی برای این دو جنس پدید آید؛ چنان که در ادامه آیه ۳۴ نساء به مسئولیت اجتماعی و اقتصادی مرد مانند پرداخت نفقه اشاره شده است. در مقابل، زن مسئولیت اقتصادی ندارد و می‌تواند پول حاصل از کسب خود، مهریه، ارث و هدایا را برای خودش نگه دارد. مسئولیت اقتصادی مرد به آفرینش او برمی‌گردد که متفاوت از زن است.

زن به سبب داشتن نقش مهم در تولید مثل و پرورش انسانی دیگر در دامن خود، اسیر عادت ماهیانه، وضع حمل و همچنین مراقبت و شیردهی فرزند می‌شود. این‌ها همه مانع از کار و تلاش اقتصادی زن هستند. علاوه بر این، مرد قدرت بدنی دارد که متناسب با سرپرستی است. تمام این‌ها بازگشت به تمایزات تکوینی مرد و زن دارد. از نظر علامه جعفری، این «تفضیل» یک علت طبیعی محض است، نه قراردادی و تحکمی و نه امتیاز خاص «مرد» بودن؛ بلکه اختصاص داشتن استعداد و نیرویی خاص به مرد است؛ مانند مقاومت در مقابل عالم طبیعت برای تصرف در آن و عدم معذوریتش از پدیده‌های طبیعی که زن معذور است (جعفری، ۱۳۶۱: ۲۷۳).

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۳۴ نساء، دلیل ظهور یافتن تفضیل را در معنای مجهز شدن مردان به جهازی می‌داند که با آن زندگی بشر به بهترین وجه اصلاح و تنظیم می‌شود؛ نه اینکه کرامت واقعی و فضیلت حقیقی برای مردان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۴/۴).

اختصاص آفرینش و مسئولیتی خاص به یکی، هرگز به معنای تبعیض و جفا به دیگری نیست. واگذاری قیمومیت خانواده به مردان و پرداخت مهر و نفقه، نتیجه تدبیر ماهرانه‌ای است که برای تعدیل روابط زن و مرد و پیوند آن‌ها به یکدیگر به کار رفته

است (طیبی، ۱۳۸۹). در نتیجه معنای آیه ۳۴ سوره نساء چنین می‌شود: مردان عهده‌دار سرپرستی زنان هستند، به دلیل قابلیت‌های بیشتری که خداوند به آنان اعطا کرده و به دلیل اینکه از اموالشان (در قالب پرداخت نفقه و مهریه به همسرانشان) انفاق می‌کنند.

۲. مفهوم تبعیض

برای تبیین مفهوم تبعیض نیز ابتدا به بررسی لغوی آن، سپس در اصطلاح علوم اجتماعی می‌پردازیم:

۱-۲. تبعیض در لغت

تبعیض^۱ در لغت عرب به معنای تقسیم نمودن به قطعه‌ها و اجزای جداگانه و متمایز از یکدیگر (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲۰/۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۸۳/۱؛ مقرئ فیومی، بی‌تا: ۵۴/۲) و در لغت فارسی به معنای تقسیم و جدا کردن بعضی از بعضی، بین دو فرد یا چند فرد مساوی یا بعضی را امتیاز دادن است. رجحان بعضی بر بعضی بدون مرجح (معین، ۱۳۹۱: ۱۰۲۴)، ترجیح دادن کسی یا چیزی بر دیگری به طور ناعادلانه است (انوری، ۱۳۸۱: ۱۶۱۰).

۲-۲. تبعیض در علوم اجتماعی

تبعیض در حوزه‌های مختلف مسائل اجتماعی، از جمله خانواده، جنسیت و... مطرح است؛ از این رو در اصطلاح علوم اجتماعی، یک تعریف واحد برای آن وجود ندارد. برای تبیین مؤلفه‌های اصلی مفهوم تبعیض، تعاریف ارائه‌شده در منابع متعدد علوم اجتماعی را بررسی می‌نماییم:

۱- تبعیض در اصطلاح علوم اجتماعی، عمل جدا کردن و بریدن را می‌رساند. زمانی که در یک گروه یا جامعه، جزئی از جمعیت در مقایسه با مجموع آن، در برابر رفتارها و کردارهای متفاوت قرار گیرد، مورد تبعیض واقع شده است. آن جزء از جمعیت که از آثار ناشی از تبعیض متأثر می‌شود، از نظر حقوقی تفاوتی با دیگران ندارد؛ ولی در عمل حقوقش ضایع می‌شود، الزاماتی خاص به ستوهش می‌آورند و از

1. Discrimination.

فرصت‌های مورد استفاده همگان بی بهره می ماند (بیرو، ۱۳۷۵: ۹۲-۹۳).

۲- بر نحوه برخورد نامطلوب با دسته‌های معینی از اشخاص در جهات و زمینه‌های تحکم‌آمیز دلالت می کند (گولدا و کولب، ۱۳۷۶: ۲۱۲).

۳- مرتون جامعه‌شناس آمریکایی که به عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی مدرن شناخته می‌شود، تبعیض را برخورد با یک موقعیت به لحاظ کارکردی نامربوط (مانند جنس یا نژاد) به عنوان یک موقعیت مربوط برای توزیع برخی پاداش‌ها یا تنبیهات تعریف می کند. جامعه‌شناسان پیرو مرتون نیز تبعیض را مستلزم برخورد نابرابر با افراد در موقعیت‌های مشابه، به خاطر جنس، نژاد، رنگ، اصالت ملی، مذهب یا برخی ویژگی‌های دیگر می دانند (جیلی، ۱۳۹۱، به نقل از: بلز، ۱۹۹۱؛ بلام روسن، ۱۹۹۳).

۴- تبعیض عبارت است از رفتار نابرابر مردم بر اساس عضویت گروهی آنان (رابرتسون، ۱۳۷۴: ۲۵۴).

۵- در تبعیض اجتماعی، گروهی از امتیازاتی ویژه برخوردار می شوند و گروه‌های دیگر محروم می‌باشند (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲۰۱).

۶- تبعیض بر طرز رفتار متفاوت با اشخاص مختلف دلالت دارد، بسته به اینکه این اشخاص به کدام گروه تعلق دارند. تبعیض، اعضای گروه معینی را از منابع پاداش‌های گروه‌های دیگر محروم می کند (شایان‌مهر، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

۷- مطهری تبعیض را فرق گذاشتن بین اشیاء در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان تعریف نموده است (مطهری، بی تا(الف): ۱۰۱).

۸- تبعیض به فعالیت‌هایی گفته می‌شود که اعضای یک گروه را از برخی فرصت‌ها محروم می‌سازد و دیگران را از آن‌ها بهره‌مند می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

۹- از نظر شریعتی، تبعیض به معنای نابرابری است. این تعریف از بخشی از نوشته‌هایش استخراج می‌شود:

«... در آفریقا، بزرگ‌ترین عاملی که اسلام را در میان سیاه‌پوستان نفوذ می‌دهد، برابری نژادی‌اش است؛ یعنی نژاد سیاه که از تبعیض نژادی رنج می‌برد و شکنجه می‌بیند، می‌بیند که در اسلام برابری نژادی مطرح است. بنابراین به اسلام گرایش پیدا می‌کند...» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۳۳۱).

از مقابل یکدیگر آوردن برابری نژادی و تبعیض نژادی مشخص می‌شود که در اندیشه شریعتی، تبعیض همان نابرابری است.

۱۰- سازمان ملل، مفهوم «تبعیض» را به صورت زیر تعریف می‌کند:

«تبعیض شامل هر رفتاری می‌شود که اساس آن، رجحان‌هایی است که بر مقولات طبیعی یا اجتماعی‌ای بنا شده است که هیچ ارتباطی با ظرفیت‌های فردی، شایستگی یا رفتارهای واقعی فرد ندارد» (عضدانلو، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

اندیشمندان بخش‌های مختلف علوم اجتماعی بر اساس ملاک‌های خاص مدّ نظر خودشان، تعریف‌هایی برای «تبعیض» ارائه نموده‌اند. صرف‌نظر از اختلاف‌نظرها، براساس تعاریف ارائه‌شده، تعریف زیر را می‌توان در جمع‌بندی به عنوان تعریف برگزیده این پژوهش ذکر کرد: «فرق گذاشتن بین افرادی که دارای شرایط مساوی و استحقاق‌های برابرند، بدون وجود هیچ‌گونه دلیلی».

۲-۳. مؤلفه‌های معنایی «تبعیض» در علوم اجتماعی

مؤلفه‌های معنایی «تبعیض» خصوصیتی هستند که مفهوم آن را تشکیل می‌دهند و نقاط اشتراک و تمایز آن را از سایر معانی آشکار می‌سازند. با دقت در تعاریف اندیشمندان علوم اجتماعی از «تبعیض» و واکاوی و تحلیل آن‌ها برای فهم دقیق‌تر معنای «تبعیض» می‌توان مؤلفه‌های ذیل را ارائه نمود:

۱- با توجه به وجود تعریف «تبعیض» در علوم گوناگون اجتماعی مشخص می‌شود که مفهوم تبعیض در مطالعات حقوقی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، دینی، فرهنگی و... در جوامع مختلف مطرح است. در نتیجه متعلق تبعیض می‌تواند امور گوناگونی باشد، از قبیل حقوق، مسائل مالی و....

۲- تبعیض دائرمدار «بدون دلیل بودن» یعنی «ترجیح بلامرجح» است. مهم‌ترین عنصر در تعاریف، قید برتری‌بخشی بدون دلیل بودن می‌باشد. تبعیض وقتی صورت می‌پذیرد که بین افراد دارای شرایط یکسان و استحقاق‌های همسان، تفاوت قائل شویم و بدون وجود دلیلی عرفی، عقلی و شرعی، فقط به صرف متفاوت بودن از لحاظ مقولات طبیعی مانند جنسیت، نژاد، زبان، ملیت، و یا اختیاری مثل مذهب،

عقیده^۱ و...، برای برخی از آن‌ها امتیازات یا برتری‌هایی در نظر بگیریم، برخی را از حقوقشان محروم سازیم یا اینکه به عده‌ای بیش از استحقاقشان بدهیم.

این مؤلفه به طور خاص در یکی از نشریات سازمان ملل متحد مورد تصریح قرار گرفته است:

«تبعیض متضمن هر گونه رفتاری است که بر دلایل و موجباتی از نوع طبیعی یا اجتماعی مبتنی باشد؛ دلایل و موجباتی که نه با استعدادها یا شایستگی‌های فردی ارتباط دارد و نه با رفتار مشخص فرد» (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۱۲).

۳- ارتباط مفهوم تبعیض با دو مفهوم بی‌عدالتی و نابرابری، ارتباطی وثیق بوده و همپوشانی نزدیکی با هم دارند (انصاری و شاه‌طالبی، ۲۰۱۶)؛ چرا که ارتباطشان با یکدیگر با اندکی تأمل مشخص می‌شود، چنان که هنگام تفسیر و تبیین هر یک از این سه واژه، از یکی دیگر از این واژگان یاری گرفته می‌شود و یا به صورت جانشین یکدیگر و یا تکمیل‌کننده هم به کار می‌روند.

اصطلاح بی‌عدالتی جنسیتی و نابرابری جنسیتی از این نمونه‌هاست که در تعریف این دو نیز کلیشه‌بندی افراد بر اساس جنسیت و تحقیر، طرد، خوار شمردن زنان و... مبنی بر یکسان نبودن دسترسی زنان به فرصت‌ها و امکانات مطرح بوده است (شادلو، ۱۳۸۲).

همچنین در تحلیل مفهوم «تبعیض» بر حسب مفهوم متضاد، با مفاهیم «عدالت، مساوات و برابری» مواجه هستیم و در گفتمان «عدم تبعیض» نیز سخن از «برابری» است و عناصری همچون نژاد، مذهب و جنسیت در مفهوم «برابری» نقش اساسی دارند (علاسوند، ۱۳۹۶). در بسیاری از موارد کاربرد واژه «تبعیض» مشاهده می‌شود که با «واو» عاطفه (که بین واژگان هم‌معنا می‌آید) به همراه واژه «بی‌عدالتی» و «نابرابری»، ترکیب عطفی مترادف هستند، «تبعیض و نابرابری»، «تبعیض و بی‌عدالتی» مانند: «ضعف و ناتوانی»، «فقر و تنگدستی»؛ هر دو طرف واو عاطفه به یک معنا هستند. حداقلِ مطلب این است که تبعیض، مصداق بارز بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی محسوب می‌شود.

1. Un. Org. Discrimination based on religion or belief.

۴- بر اساس غالب تعاریف، «تضییع حقوق، برخورد نامطلوب، تحکم، خلاف عدل و انصاف، نادیده گرفتن شایستگی‌ها، تفاوت گذاشتن متعصبانه و غرض‌آلود»، عناوین برجسته‌ای هستند که برای تفسیر مفهوم تبعیض استفاده شده، بار معنایی منفی با خود دارند که نشانگر متضمن بودن تبعیض بر ستم و بی‌عدالتی است.

۲-۴. مصادیق و گونه‌های تبعیض

تبعیض شاخه‌های مختلفی دارد. برخی از مصادیق مطرح در جوامع امروزی عبارت‌اند از: تبعیض جنسیتی،^۱ تبعیض نژادی، تبعیض دینی، و تبعیض سنی (برای نمونه، ندادن فرصت‌های کاری به افراد با سنین بالا با این تصور که این افراد از انجام چنین کارهایی ناتوان‌اند)، تبعیض قومیتی، تبعیض به دلیل ناتوانی، تبعیض طبقاتی (تبعیض به خاطر موقعیت اجتماعی)، تبعیض‌های آموزشی و شغلی، تبعیض اقتصادی، تبعیض شغلی و....

۲-۵. خاستگاه اصطلاح تبعیض علیه زنان

با توجه به هدف این نوشتار یعنی پاسخ به شبهه دلالت «تفضیل» بر «تبعیض» علیه زنان، به بررسی تبعیض جنسیتی می‌پردازیم. واژه «تبعیض» بعد از آنکه در قرن هفدهم میلادی برای رفتارهای ناعادلانه با نژادهای رنگین‌پوست به کار رفت، مجدداً در قرن نوزدهم با پیدایش جنبش‌های فمینیستی مطرح شد و تا به امروز به عنوان یکی از کلیدواژه‌های اساسی جریان فمینیسم به کار می‌رود. امروزه تبعیض جنسیتی به همین امور تعریف شده است: انحصاری نمودن مجامع، موقعیت، مزایا و موهبت‌ها در هر جامعه به صورتی که یک جنس از آن برخوردار باشد و دیگری از آن محروم (شهشهانی، ۱۳۸۰). در متون علمی مربوط به مسائل اجتماعی نیز اصطلاحات «عدالت جنسیتی» و «برابری جنسی» به عنوان مقابل اصطلاح «تبعیض جنسیتی»، و اصطلاحات «بی‌عدالتی جنسی»، «نابرابری جنسی» و «ستم جنسی» به عنوان مترادف آن مطرح هستند. رفتارهای نامناسب، ستم‌آلود و غیر انسانی با زنان در جوامع مختلف، حتی در جوامع مدعی دفاع از حقوق بشر، سبب شکل‌گیری جریان فمینیسم برای احقاق حقوق

۱. زمانی که مبنای تبعیض، جنسیت فرد مورد تبعیض واقع شده می‌باشد (رواسیان کاشی، ۱۳۸۸).

ضایع شده زنان در زمینه‌هایی از جمله داشتن حق رأی و دخالت در سرنوشت اجتماعی سیاسی، اشتغال و استقلال مالی زنان گردید. فمینیست‌ها مدعی بودند که باید میان زنان و مردان، برابری شکل گیرد و مردان و زنان صرف‌نظر از جنسیت آنان، از حقوق برابر برخوردار باشند. فمینیست‌ها تا حدی موفق شدند از زنان یعنی قربانیان رفتارهای تبعیض‌آمیز دفاع کنند و حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آنان را احیا نمایند.

ماده ۱ متن «کنوانسیون رفع هر گونه تبعیض علیه زنان»، «تبعیض» را در خصوص زنان این گونه معنا نموده است:

«عبارت "تبعیض علیه زنان" در این کنوانسیون به هر گونه تمایز، استثنا (محرومیت) یا محدودیت بر اساس جنسیت اطلاق می‌گردد که نتیجه یا هدف آن خدشه‌دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر توسط زنان صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و بر اساس تساوی میان زنان و مردان است».

مبنای این کنوانسیون، برابری میان زن و مرد است و کم و بیش تمام فمینیست‌ها خواهان برابری حقوق زن و مردند؛ هرچند فمینیست‌ها بعدها تا حدودی به اشتباه خود پی بردند و به لزوم توجه به این گونه تفاوت‌ها اذعان نمودند. شهید مطهری با توجه دادن به تفاوت‌های طبیعی دو جنس، عدالت حقوقی اسلام را تبیین نموده است. وی در ضمن عنوان «تساوی یا تشابه؟» استدلال می‌نماید که تساوی و برابری حقوق زن و مرد لزوماً تشابه و یکنواختی حقوق آنان را به دنبال ندارد و برابری غیر از یکنواختی است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۴۳-۱۴۴).

در این مقاله اثبات شد که «تفضیل» در قرآن کریم، هیچ دلالتی بر ستم و بی‌عدالتی بر زنان ندارد؛ بلکه تنها مزیت طبیعی و تکوینی مردان را برای تفکیک نقش‌ها و مسئولیت‌ها در چارچوب خانواده می‌رساند که نشانگر مسئولیت بیشتر مردان نسبت به حفظ خانواده است؛ چنان که در تحلیل مفهوم تبعیض گذشت، داشتن شرایط برابر و استحقاق همسان عنصر اساسی در تبعیض است؛ اما تفضیل مردان بر زنان در قرآن، بر اساس تفاوت میان آنان در شرایط و استحقاق‌هاست.

شرط استحقاق برابری در بین اموری که تبعیض بینشان رخ داده، یک شرط اساسی

برای درک مفهوم تبعیض است. شهید مطهری با مثالی در تبیین تفاوت با تبعیض، به همین نکته اشاره می‌کند که تبعیض در شرایط مساوی و استحقاق همسان صورت می‌پذیرد؛ ولی تفاوت در شرایط نامساوی. برای مثال، اگر دو ظرف ده لیتری داشته باشیم که داخل یکی ده لیتر و دیگری پنج لیتر آب بریزیم، تبعیض صورت گرفته است؛ ولی اگر دو ظرف داشته باشیم، یکی به ظرفیت ده لیتر و دیگری به ظرفیت پنج لیتر، و هر دو را درون آب دریا فرو ببریم و از آب پر کنیم، در اینجا منشأ اختلاف، تفاوتی است که در گنجایش و ظرفیت آن ظرف‌ها وجود دارد، نه در دریا و نیروی فشار آب (همو، بی‌تا(الف): ۱۰۱). تفاوت‌ها اموری طبیعی بوده که لازمه پویایی و تکامل فردی و اجتماعی هستند؛ بر خلاف تبعیض که آثار منفی بی‌شماری را به دنبال دارد.

بنابراین هر تفاوتی تبعیض نیست. در بدو امر ممکن است به نظر برسد که تبعیض و برابری همیشه ضد هم هستند، به صورتی که هر گاه نابرابری باشد، تبعیض رخ داده است، در حالی که در برخی موارد لزوماً نابرابری، تبعیض نیست.

آیا تبعیض از خداوند صادر می‌شود؟ عناوینی که در تعریف «تبعیض» به کار رفته‌اند، غالباً به ویژگی‌های فاعل و انجام‌دهنده تبعیض باز می‌گردند. هر گاه سخن از تبعیض به میان می‌آید، مفهوم ستم نیز به ذهن خطور می‌کند. انسان به دلیل منفعت‌طلبی و زیاده‌خواهی، به سایر هموعانش ستم روا می‌دارد؛ اما در شبهه مدعیان تبعیض قرآن کریم علیه زنان، انجام تبعیض به خداوند نسبت داده شده که این نسبت نارواست. قرینه معنوی تفصیل در آیات قرآن، شأن‌گوینده آن یعنی خداوند متعال است که ستم نمی‌کند: ﴿أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران / ۱۸۲)؛ خداوند به بندگان [خود] ستم نمی‌کند.

این مضمون در ۵ موضع از قرآن کریم تکرار شده است. ستم از کسی صادر می‌شود که به ظلم نیازمند است و خداوند بی‌نیاز مطلق است: «وَإِنَّمَا يَحْتَاَجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۴۹۰)؛ کسی به ستمگری نیاز دارد که ضعیف و ناتوان باشد. از سوی دیگر، خداوند خالق همه مردان و زنان است و برای خداوند مخلوقاتش یعنی بنده مؤنث یا مذکر فرقی ندارند که بین آنان تبعیض قائل شود و بدون دلیل، یکی را بر دیگری برتری دهد و به نفع یکی بر دیگری ستم روا دارد؛ چنان که گذشت

هیچ کدام از مفسران متقدم و معاصر، هیچ گونه برداشتی مبنی بر وجود مصادیق «تبعیض» در مفهوم «تفضیل» در آیات قرآن نداشته‌اند.

۳. برآیند تفضیل قرآنی در مباحث جنسیتی

علت تبعیض و بی‌عدالتی ادعا شده در زمینه اعتبار شهادت زنان (هاشمی، ۱۳۷۸، به نقل از: شیرین عبادی، نشریه ایران (چاپ خارج)، ش ۱۸/۳) و نقصان سهم آنان در ارث (خزائلی، ۲۰۱۹؛ نظرآهاری، ۱۳۹۸؛ سهلا، ۱۳۹۳: ۵۱۰) و محرومیت از تصدی مقام قضاوت (وبگاه تاریخ ایران، ۱۳۹۶/۵/۲۱، به نقل از: روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۸/۳/۲۱) و مسائلی از این قبیل، غفلت از ویژگی‌های تکوینی و طبیعی زنان است. با نگاه اولیه به این امور (شهادت، ارث و...)، برتری مردان نسبت به زنان به نظر می‌رسد. اما این «برتری»، یک امتیاز ارزشی برای مردان نیست؛ بلکه توجه به تفاوت‌های جسمی و روحی و کارکردهای اختصاصی آنان در زندگی اجتماعی است؛ چرا که تدبیر مسائل اجتماعی نیاز به قوای جسمانی، صلابت، سیطره عقل و خشونت مردانه دارد^۱ و ایفای نقش‌های مادری و همسری، سرمایه بی‌نظیر عواطف و احساسات زنانه را می‌طلبد.

در مسئله ارث گفته می‌شود که مرد بر زن برتری دارد؛ چرا که سهم ارث او، دو برابر زن است. ولی اینان به این مطلب توجه ندارند که از نظر قرآن، زن نیز هیچ گونه مسئولیت مالی در خانواده ندارد. همچنین از پرداخت خسارت در جنایات اشتباهی که خویشاوندان باید دیه بپردازند، و از قضاوت، جهاد و تکالیف سخت اجتماعی دیگری که بر عهده مردان می‌باشد، معاف است. در مقابل، دریافت کننده نفقه و مهریه هم می‌باشد.

بنابراین قرآن کریم احکام ارث ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (نساء / ۱۱) را بر اساس تبعیض و جانبداری از یک جنس وضع نکرده است؛ بلکه بر اساس مسئولیت و تکالیف مالی آنان در خانواده مقرر نموده است. علامه طباطبایی نیز در تبیین این حقیقت چنین می‌نگارد:

۱. تفاوت‌های جسمی و روانی مرد و زن که در دنیای امروز با مشاهده و آزمایش و مطالعات عینی در پرتو مطالعات عمیق پزشکی، روانی و اجتماعی ثبت شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷: ۲۰۴-۲۰۷).

«برتری مرد بر زن در مسئله ارث هم مطرح است، ولی برتری واقعی نیست؛ بلکه منظور زیادتی [در برخی ویژگی‌های مرد نسبت به زن] است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱۷/۴).

در بحث اعتبار شهادت زنان که به میزان نیمی از شهادت مردان است، در آیه ۲۸۲ سوره بقره آمده است: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾؛ باید از میان مردانتان دو تن را گواه بگیرید و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن از گواهانی که می‌پسندید، گواه باشند. تعیین دو زن به جای یک مرد، برای این است که بیم آن می‌رود که یکی از آن دو زن فراموش کند که در این صورت باید یکی از آن دو که به خاطر دارد، به دیگری یادآوری کند.

قرآن کریم احتمال اشتباه زنان و انحراف از حقیقت را در مقام شهادت، بیشتر از مردان می‌داند؛ به دلیل اینکه زنان از مردان، عاطفی‌تر و احساسی‌ترند و غلبه احساسات، احتمال خطا را در شهادت بیشتر می‌کند؛ بر خلاف مردان که تفکر آنان کمتر تحت تأثیر احساسات و هیجان‌اتشان است و از لحاظ روحی، بهتر با حوادث و وقایع مواجه می‌شوند. گاهی شهادت دادن، پیامدهای سوء و خطرناکی از جانب محکومان برای شاهدان به دنبال دارد که در نهایت، معافیت زنان از این مسئولیت خطیر، به سود آنان است.

در حقیقت از دیدگاه قرآن، سهم الارث بیشتر یا اعتبار شهادت و یا صلاحیت برای تصدی قضاوت و...، بیانگر ارزش و شخصیت بیشتر مرد نسبت به زن نیست؛ بلکه مسئولیت‌هایی است بر اساس ویژگی‌های جسمی و روحی که خداوند به واسطه آفرینش متفاوت در وجود این دو جنس نهاده است.

این ادعاها مبنی بر وجود «تبعیض» علیه زنان در گزاره‌های قرآنی، در اندیشه‌های فمینیستی ریشه دارد. سخن افرادی که مفهوم قرآنی «تفضیل» را با مفهوم «تبعیض» در علوم اجتماعی یکسان می‌انگارند، از اندیشه‌های فمینیستی نشئت گرفته و سبب شده است هر گونه تفاوت حقوقی مردان و زنان را در قرآن کریم، تبعیض علیه زنان بدانند. خطای فمینیست‌ها به رسمیت نشناختن تفاوت‌های طبیعی و تکوینی است که منشأ تفاوت‌های حقوقی می‌گردد؛ از این رو هر گونه تمایز را تبعیض شمرده‌اند (علاسوند، ۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

برای تبیین مفهوم «تفضیل»، تمام آیات دربردارنده مشتقات فعلی ریشه «فضل» گردآوری شد و مورد تأمل قرار گرفت. بررسی مفهوم «تفضیل» مشخص نمود که در فرهنگ قرآن، مطلق «تفضیل» به معنای ترجیح و برتری‌بخشی است و تفضیل‌دهنده منحصرأ خداوند است. مفهوم «تفضیل» به حوزه مسائل اجتماعی اختصاص دارد و جنبه فردی ندارد. تفضیلی (برتری) که خداوند به برخی افراد عنایت فرموده، گاه جنبه مادی دارد؛ مانند برتری انسان‌ها نسبت به سایر مخلوقات، برتری انسان‌ها در رزق، برتری مرد بر زن (و یا مرد و زن نسبت به یکدیگر) و گاه جنبه معنوی؛ مانند برتری بعضی انبیا نسبت به دیگر انبیا، برتری همه انبیا نسبت به سایر انسان‌ها و برتری جهادگران بر غیر آنان. اما بیان «تفضیل» مرد بر زن (یا برتری شوهر بر همسر) با توجه به سیاق آیات، حاکی از تفاوت آنان در ویژگی‌های جسمی، فکری و طبیعی است که همگی ناظر به آفرینش آنان است. در ادامه، مؤلفه‌های معنایی «تبعیض» در علوم اجتماعی استخراج و تحلیل گردید. از تحلیل تعریف‌های «تبعیض» در شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی روشن شد که عنصر محوری آن، برتری‌بخشی بدون دلیل و علاوه بر آن، متضمن ستم و نابرابری است؛ از این رو «تفضیل» قرآنی بر هیچ یک از مؤلفه‌های معنایی «تبعیض» دلالت ندارد و این دو مفهوم هیچ ارتباطی با هم ندارند.

دقت در آیات «تفضیل» و مقایسه آن‌ها با مؤلفه‌های معنایی «تبعیض» در علوم اجتماعی، فهم ناقص و سوء برداشت دگراندیشان در مورد دیدگاه قرآن کریم نسبت به جایگاه و حقوق اجتماعی زن را برملا ساخت. حاصل آنکه تفضیل مردان بر زنان در آیه ۳۴ سوره نساء، سبب برتری ارزشی مردان بر زنان نیست؛ بلکه بیانگر تفاوت آنان در تکوین است و موجب تفاوت در مسئولیت‌ها و نقش‌های اجتماعی‌شان می‌شود؛ مانند دیگر تفاوت‌های حقوقی در مسائل طلاق، ارث، دیه و... که در جای خود ثابت شده به دلیل مصلحت‌های اجتماعی هر دو جنس می‌باشد. علاوه بر اینکه «تفضیل» براساس حکمت و مصلحت خداوندی صورت گرفته که به احدی ستم نمی‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمداطاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن هائم مصری، شهاب‌الدین احمد بن محمد بن عماد، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۴. انصاری، نسرین، و بدری شاه‌طالبی، «تبعیض ادراک‌شده»، مقاله در کنفرانس بین‌المللی پژوهش در علوم و مهندسی، ترکیه، دانشگاه استانبول، ۲۸ جولای ۲۰۱۶ م.، قابل دستیابی در وبگاه سیویلیکا به نشانی: <https://civilica.com/doc/537238>.
۵. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۱ ش.
۶. بستانی، فؤاد افرام، *فرهنگ ابجدی الفبایی عربی-فارسی*، ترجمه رضا مهیار، بی‌تا.
۷. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، وجدانی، بی‌تا.
۸. بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۵ ش.
۹. جلیلی، خدیجه، *جامعه‌شناسی معلولیت: تبیین جامعه‌شناختی تبعیض علیه معلولین*، مقدمه باقر ساروخانی، تهران، علمی، ۱۳۹۱ ش.
۱۰. جعفری، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، تهران، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم الملايين، بی‌تا.
۱۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. خزانلی، معین، «تقسیم ارث برابر بین فرزندان دختر و پسر»، ۱۶ اوت ۲۰۱۹ م.، منتشر شده در: <https://iranhr.net/fa/articles/3892>.
۱۵. رابرتسون، یان، *درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)*، ترجمه حسین بهروان، تهران، به‌نشر، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. راد، علی، «قرآن و آموزه تفضیل پیامبران؛ اسلوب، زمینه‌ها و ماهیت»، *قرآن‌شناخت*، سال یازدهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۱)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۱۷. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. رواسیان کاشی، سمیه، *فصل مشترک تبعیض‌ها: بررسی کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان*، تهران، پژوهش، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. ساروخانی، باقر، *دائرة‌المعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. سها، «نقد قرآن»، ۱۳۹۳ ش.، منتشر شده در: www.azadieiran2.wordpress.com.
۲۱. سید قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۲۲. شادلو، شیده، «نقش فرهنگ در متعادل ساختن نگرش‌های جنسیتی در حیات اجتماعی برای توانمند ساختن زنان»، *مجموعه مقالات همایش توانمندسازی زنان*، تهران، مرکز مشارکت زنان، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. شایان‌مهر، علیرضا، *دائرة‌المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران، کیهان، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. شریعتی، علی، *مجموعه آثار ۲۶: علی‌الطیلا*، تهران، آمون، ۱۳۶۸ ش.

۲۵. شورچه، عبدالحسین، و سمیرا حیاتی، «ادعای برتری مطلق مرد بر زن»، ۲۶ مهر ۱۳۹۵ ش.، منتشر شده در: <<https://tazkerah.ir/content/85>>.
۲۶. شهشهانی، سهیلا، «چارچوب مفهومی جنسیت»، مقاله در: نگارشی بر تحلیل جنسیتی در ایران، گردآوری نسرین جزینی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. صادق‌زاده طباطبایی، سید محمود، و سید محمد مرتضوی، «معیار برتری پیامبران از نگاه قرآن و حدیث»، *مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال چهل و سوم، شماره ۸۶/۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۹. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. طباطبایی امین، طاهره سادات، «بررسی و نقد انگاره برتری ذاتی بنی اسرائیل بر اساس مطالعه تطبیقی تفاسیر قرآن و تفاسیر عهد عتیق»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی*، سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۳۲. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. طیبی، زینب، «تفاسیر فریقین و آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّاهُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾»، *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده (فصلنامه تخصصی طهورا)*، سال سوم، شماره ۵، بهار ۱۳۸۹ ش.
۳۵. عضدانلو، حمید، *آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*، تهران، نی، ۱۳۸۶ ش.
۳۶. علاسوند، فریبا، «معیار نابرابری در تعریف عدالت: امری فلسفی یا کلامی؛ بررسی دیدگاه علامه طباطبایی رحمته درباره تفاوت حقوقی مرد و زن»، *دوفصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده*، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۳۷. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. فضل‌الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۱. قدسی، احمد، «نگاهی به آیه ۳۴ سوره نساء و مسئله قوامیت مردان بر زنان»، *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده (فصلنامه تخصصی طهورا)*، سال سوم، شماره ۵، بهار ۱۳۸۹ ش.
۴۲. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۴۳. کدیور، محسن، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام "عدالت مساواتی" به جای "عدالت استحقاقی"»، مهر ۱۳۹۰ ش.، منتشر شده در: <<https://kadivar.com/8931>>.
۴۴. گولد، جولیس، و ویلیام ل. کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مازیار، ۱۳۷۶ ش.
۴۵. گیدنز، آنتونی، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴۷. مروی، محمدعلی، «سرپرستی خانواده با نگاه به آیه ۳۴ سوره نساء»، ماهنامه معرفت، سال شانزدهم، شماره ۱۲۲، بهمن ۱۳۸۶ ش.

۴۸. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

۴۹. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، بی جا، بی نا، بی تا. (الف)

۵۰. همو، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۶۷ ش.

۵۱. همو، *یادداشت‌های استاد مطهری*، بی جا، بی نا، بی تا. (ب)

۵۲. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۱ ش.

۵۳. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.

۵۴. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الهجرة، بی تا.

۵۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۵۶. نظرآهاری، شیوا، «از حقوقی که نداریم: نگاهی دوباره به قوانین تبعیض آمیز»، ایران اینترنشنال، ۱۳۹۸/۱۲/۴.

۵۷. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، *الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۵ ق.

۵۸. هاشمی، سیدحسین، «گواهی زنان»، *کتاب نقد*، سال سوم، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۸ ش.

۵۹. هاشمی علی آبادی، سیداحمد، «بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدر آیه ۳۴ سوره نساء»، *پژوهش‌های اخلاقی*، سال ششم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۴ ش.

واکاوی قدرت نرم قرآن

به مثابه گونه‌ای از اعجاز*

- زهرا ابراهیمی محمدیه^۱
- سیدمحمدعلی ابازی^۲
- جعفر نکونام^۳

چکیده

قدرت نرم قرآن در تأثیرگذاری بر جان آدمیان، که از وجوه اعجازی مستقل قرآن یا زیرمجموعه اعجاز بیانی آن است، بیانگر تأثیری خارق العاده بر روح و جسم انسان است تا حدی که - بنا بر حکایات منقول - سبب گریاندن بسیار شدید، مدهوش ساختن و کشتن مستمعان شده است. این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی و با تأکید بر قتل القرآنِ ثعلبی - که حکایات آن، ارتباط مستقیم با قدرت نرم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۷ - 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 (zahraabrahimi94@yahoo.com).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (ayazi1333@gmail.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (jnekoona@gmail.com).

تأثیرگذارانه قرآن دارد. این قدرت نرم قرآن را بررسی کرده است. نتیجه آنکه مؤلفه‌های «تأثیر ذاتی آیات قرآن»، «تلاوت آهنگین و خلوص نفس تالی» و «ظرفیت و قابلیت مستمع»، در این قدرت نرم نقش ایفا می‌کنند، اما مؤلفه‌های تلاوت آهنگین، خلوص نفس و ظرفیت مستمع، در حکم تقویت‌کننده عنصر اصلی -یعنی قرآن- هستند که بدون آن‌ها نیز تأثیر قرآن می‌تواند به قوت خود باقی باشد؛ چرا که قرآن ساختار آهنگینی دارد که با صدای حزین یا زیبا، از بُعد جلالی و جمالی بر مستمعان و تالیان خود تأثیر می‌گذارد؛ آن هم تأثیری که با قدرت مؤثرات مشابه آن قابل مقایسه نیست و این تأثیر نیز بیشتر در بُعد جلالی و افکندن خوف و خشیت نمود دارد و تأثیر جمالی علاوه بر آنکه خود مستقلاً عمل می‌کند، زمینه را برای تدبر در قرآن و تأثیرگذاری از بُعد جلالی نیز آماده می‌سازد.

واژگان کلیدی: قدرت نرم قرآن، اعجاز تأثیری، قتلی القرآن، ثعلبی.

مقدمه

اعجاز قرآن یکی از مسائل پراهمیت در مطالعات قرآن‌پژوهی محسوب می‌شود که از دیرباز تا کنون، نظریات مختلفی درباره آن ارائه شده است. بررسی تاریخی اعجاز نشان می‌دهد که در سده‌های نخست هجری، این مسئله برای مسلمانان مطرح نبود و گونه‌های مختلف اعجازی نیز از قرن پنجم بود که -به طور روشن- در آثار اندیشمندان رخ‌نمایی کرد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۱). وجوه معدودی نیز که از قرن سوم تا دوران ابواسحاق ثعلبی (نیمه قرن چهارم تا ۴۲۷ ق.) در این باره ذکر کرده‌اند، بر محوریت چند وجه «صرفه»، «نظم و ترتیب بدیع»، «اعجاز در بلاغت و فصاحت» و «اخبار غیبی» می‌چرخد (ر.ک: سیدی، ۱۳۹۲: ۷۱-۹۳).

در این میان، ابوسلیمان خطابی (متوفای ۳۸۸ ق.) -که ثعلبی بخشی از دوران وی را درک کرده است- با رویکردی روان‌شناختی به این مسئله می‌پردازد و با ردّ وجه صرفه و اعجاز اخبار غیبی و نیز با مقلدانه خواندنِ باور به اعجاز بلاغی و عدم تعمیم در معنای آن توسط متکلمان، اعجاز قرآن را به تأثیر آن در دل و جان مخاطب گره می‌زند. طرح این وجه اعجاز -چنان که خواهد آمد-، ریشه در آیات قرآن و حکایات واقعی صدر اسلام

دارد و ثعلبی نیز گرچه -ظاهراً به خاطر اشعری بودنش- نامی از این وجه اعجازی نبرده است، اما حکایاتی که در کتاب *قتلی القرآن* نقل کرده است، تأییدکننده آن است. این جستار بر آن است تا اعجاز تأثیری قرآن و قدرت نرم^۱ آن را با تأکید بر حکایات *قتلی القرآن* ثعلبی بکاود و زوایای کمی و کیفی این مسئله را مورد مذاقه قرار دهد.

پیشینه پژوهش

گرچه خطابی را نخستین کسی دانسته‌اند که وجه اعجاز تأثیری قرآن را مطرح کرده است، اما پیش از وی، ابوالحسن رمانی (متوفای ۳۸۴ ق.) نیز در کنار وجوه دیگری که برای اعجاز بیان کرده، به تأثیر آن در دل و جان اشاره کرده است (رمانی، بی‌تا: ۱۰۴). در دوره‌های بعد نیز دانشمندان بزرگی چون سیوطی به این وجه اشارتی داشته‌اند (معارف، ۱۳۷۷: ۸). درباره اعجاز تأثیری قرآن، چند مقاله به نگارش درآمده است که «بررسی نظریه خطابی درباره اعجاز تأثیری قرآن» (جوهری، ۱۳۹۳: ش ۷۳)، «ماهیت و ساختار اعجاز قرآن در نظام اندیشگانی خطابی و جرجانی» (جلالی کندی و معتمد لنگرودی، ۱۳۹۵: ش ۲۴) و «اعجاز تأثیری قرآن» از شمس‌الحق افغانی از جمله آن‌هاست؛ اما تا جایی که مورد جستجو قرار گرفت، مقاله‌ای که تأثیر قرآن بر نفوس آدمیان و قدرت نرم آن را با تأکید بر کتاب *قتلی القرآن* ثعلبی مورد واکاوی قرار دهد، نگاشته نشده است. از آنجا که این مقاله به واکاوی کتاب *قتلی القرآن* ثعلبی تکیه دارد، پیش از بحث درباره تأثیرگذاری آیات بر جان آدمیان، شایسته و بایسته است تا مقداری درباره ثعلبی و اثرش سخن گفته شود:

۱. نگاهی به زیست‌نامه و آثار ثعلبی

ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم ثعلبی نیشابوری، قاری قرآن، مفسر و واعظ و

۱. از جمله نظریه‌های جدید در حوزه اندیشه‌های معاصر، نظریه «قدرت نرم» که نخستین بار توسط جوزف نای مطرح شد، به معنای «توانایی به دست آوردن خواسته‌ها از طریق مجذوب کردن و به جای اجبار و امتیاز و توانایی شکل‌دهی به ترجیحات دیگران» تعریف شده است که به توانایی از طریق جذابیت‌های فرهنگی و ایده‌های سیاسی صورت می‌گیرد.

استاد و از پیروان مذهب امام شافعی بوده است. «ثعلبی» اسم و نسب او نیست؛ بلکه لقب و یا شغل اوست. با مشاهده برخی قرائن تاریخی به ویژه در رابطه با مشایخ و استادان ثعلبی می‌توان حدس زد که او در سال‌های ۳۵۰ تا ۳۶۰ ق. یعنی در نیمه قرن چهارم هجری یا اندکی پس از آن در شهر نیشابور به دنیا آمده باشد. ثعلبی متوفی محرم ۴۲۷ ق. در نیشابور است. ظاهراً او تمام عمر خود را در شهر نیشابور به سر برده است؛ چون طبق شواهد تاریخی، گزارشی مبنی بر خروج او از زادگاهش حتی برای شنیدن حدیث دیده نشده و شاید او لزومی به این کار ندیده است؛ زیرا نیشابور در عصر او مرکز بزرگان و مشایخ علوم بوده است. از زندگی خصوصی ثعلبی، اطلاعات بسیار محدودی وجود دارد که غالباً درباره زندگی علمی اوست. قدیمی‌ترین منبعی که به طور مستقل به شرح حال ثعلبی پرداخته، کتاب *المنتخب من السیاق* تألیف ابوالغافر فارسی است (متوفای ۵۲۹ ق.). که به شرح حال بزرگان نیشابور پرداخته است. احمد بن محمد بن ابراهیم استاد ابواسحاق ثعالبی، مقری، مفسر، واعظ، ادیب، ثقه و حافظ، صاحب تألیفات گران قدر از جمله تفسیر می‌باشد که شامل انواع مطالب مفید همچون: معانی اشارات سخنان ارباب حقایق، وجوه اعراب و قرائن است و کتاب *عرائس* در باب قصص و آثار دیگری که به سبب شهرت نیازی به ذکر آنها نیست. وی صحیح‌النقل و ثقه است (ر.ک: ثعلبی نیشابوری، ۱۹۸۴: ۱۹-۶۶؛ ابن اثیر جزری، ۱۴۱۴: ۱/۲۳۸؛ ...).

۱-۱. معرفی توصیفی قتل‌القرآن و ساختارش

کتاب *قتل‌القرآن* از مجموعه حکایاتی تشکیل شده است که وجه مشترک همه آنها «کشته‌شدگان قرآنی» است. این اثر شامل یک مقدمه و ۲۵ حکایت است. بیشتر حکایات کتاب *قتل‌القرآن* کوتاه و گاهی فقط در حد چند سطر است. از این رو، شاید بهتر باشد که این حکایات را «داستانک» بدانیم. «داستانک نوعی داستان است که ضمن حفظ خصوصیات عمده داستان کوتاه، از آن موجزتر و مختصرتر است. عناصر داستانی از قبیل: شخصیت‌پردازی، صحنه‌سازی و کشمکش‌ها به اختصار توصیف می‌شود» (داد، ۱۳۹۰: ۲۱۵). ثعلبی در مقدمه کتاب، از سبب تألیف و ارزش معنوی آن سخن می‌گوید و با آوردن یک حکایت، حرف خود را تثبیت می‌کند. در

ادامه از خوانندگان می‌خواهد که نسبت به این کتاب و محتوای آن بی‌اعتنا نباشند و از آن بهره بگیرند:

«فکن أيتها الناظر في كتابنا هذا من متبعيهم بالإحسان ومحبهم بالقلب واللسان تكن معهم في الجنان إن شاء الله تعالى» (تعلیمی نیشابوری، ۱۴۲۹: ۵۶).

نویسنده در کتاب خود گاهی از افراد مشخصی نام برده است که شناخته‌شده هستند و گاهی تنها به وصفی از شخصیت‌ها اکتفا کرده است؛ مثلاً جوان نیشابوری، شیخ کوفی، یکی از عارفان و... علاوه بر این‌ها، ثعلبی برای بسیاری از حکایاتش، مانند اصحاب حدیث عمل کرده و سلسله‌سند کامل روایات خود را آورده است که از راوی تا ناظر و شاهد ماجرا را نیز در بر می‌گیرد و البته گاهی این امر را کاملاً رعایت نکرده است. از آنجا که داستان کوتاه، مبتنی بر واقع‌گرایی و یک بُرش از زندگی است، چنین به نظر می‌رسد که هدف او از آوردن سلسله‌سند برای حکایت‌هایش، این است که نشان دهد حکایات او دارای واقع‌گرایی هستند و خیال‌پردازی و افسانه نیستند. «در داستان واقع‌گرایانه، شامل اغلب رمان‌ها و داستان‌های کوتاه، نویسندگان کوشیده‌اند تا شخصیت‌هایشان هر چه بیشتر شبیه آدم‌های واقعی باشند» (اسکولز، ۱۳۹۳: ۱۸). حکایات *قتلی القرآن* کوتاه هستند و تقریباً همه محدودیت‌های موجود در ساختار داستان‌های کوتاه را در خود دارند. «ساختار در داستان مفهومی بسیار پیچیده است؛ چون عناصر بسیاری را در بر می‌گیرد» (همان: ۳۷). عناصر داستان معمولاً مرتبط با شکل داستان، دچار تغییراتی می‌شوند. «داستان کوتاه مثل هر اثر ادبی تخیلی دیگری، شکل دارد» (گرین و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۰). از لحاظ شکل داستان‌ها، تقریباً همه این داستان‌ها شبیه به هم هستند، با این تفاوت که گاهی حجم برخی از آن‌ها بسیار کوتاه در حد چند سطر و گاهی طولانی و بالغ بر چند صفحه است. همچنین برخی از حکایات، درباره اشخاص شناخته‌شده است و برخی دیگر نامعلوم و مجهول؛ مثلاً جوانی از نیشابور و... اتفاقاتی که در این داستان‌ها رخ می‌دهد، تنوع چندانی ندارد و هدف نویسنده هم پرداختن به اتفاقات و حواشی آن نیست. با این حال در چند حکایت (۱۰، ۱۵، ۱۸ و ۱۹)، ماجراهای متعددی رخ می‌دهد که حکایت را بیشتر شبیه یک داستان کوتاه در معنای علمی آن می‌کند. به عبارت دیگر، ساختار روایی در همین چند حکایت محدود بیشتر به چشم

می خورد. نکته قابل توجه این است که غالب روایات به صورت خطی نقل می شوند و اگر مواردی جز این یافت می شود، در اقلیت به سر می برد؛ مانند داستان هایی که به نوعی دارای فلاش بک هستند و از زمان حال به گذشته رجوع می کنند. به طور کلی، داستان های *قتلی القرآن* از زاویه روایت آن به چند دسته تقسیم می شوند: گاهی فردی در حال عبادت است، صدای تلاوت قرآن را می شنود یا خودش قرآن می خواند و پس از آن می میرد (حکایات ۷.۵، ۹، ۱۲ و ۱۴)؛ گاهی شخصی به طور اتفاقی با شنیدن صوت قرآن از خود بی خود می شود و بلافاصله یا با فاصله می میرد (حکایات ۲، ۸، ۱۱، ۱۳ و ۱۵-۱۸)؛ در مواردی، فردی -در حال عبادت یا در حالت عادی- صدای تلاوت قرآن را می شنود، بی هوش می شود، بعد از آن به هوش می آید و با شنیدن مجدد صوت قرآن مضطرب می شود و از دنیا می رود (حکایات ۱، ۳، ۴، ۱۰ و ۱۹-۲۲). داستان پردازی در بسیاری از این حکایات، یا به طور کلی دیده نمی شود و کاملاً توصیفی و روایی است یا اینکه شرح ماجرا بسیار مختصر و مجمل است، به گونه ای که مجال برای بیان حوادث باقی نمی ماند. شکل و ساختار و پیرنگ اکثر این روایات به این صورت است: «شخصی وارد جایی می شود، آیه ای خوانده می شود و شنونده می میرد». شیوه ای که حالتی شبیه به آن -البته نه در حد مرگ شخصیت اصلی- در داستان های صدر اسلام بسیار مشاهده می شود. «ویژگی مشترک و غالب همه حکایت های اسلام آوردن افراد مختلف، آن است که همه دارای ساختار واحدی هستند؛ فردی که عمدتاً از بزرگان و سرآمدان است و نسبت به پیامبر دشمنی دارد، آیه ای را می شنود و بی درنگ به اسلام ایمان می آورد» (عباسی و پورا کبر کسمایی، ۱۳۹۰: ۳۰).

اگرچه حکایات در چستی مضمون و محتوا و قالب روایی با یکدیگر مشترک اند، از جنبه های گوناگونی نیز با یکدیگر تفاوت دارند: ۱- برخی از آن ها بسیار کوتاه اند و حجم آن ها به زحمت به دو یا سه سطر می رسد، در حالی که پاره ای از آن ها چند صفحه از حجم کتاب را اشغال کرده اند. ۲- در برخی حکایات، از افرادی مشهور و نامدار همچون علی بن فضیل و نجاد فقعسی سخن گفته شده، اما در برخی دیگر به جای ذکر نام فرد، به تعابیری چون جوانی نیشابوری یا یکی از عارفان بسنده شده است. ۳- حکایات از حیث اسناد و ذکر طریق روایی یکسان نیستند. ثعلبی در برخورد

با پاره‌ای از حکایات، همچون حدیثی نبوی عمل کرده است؛ به این معنا که نام یکایک افراد سلسه‌سند و حتی طریقهٔ تحمل آنان را تا راوی اصلی داستان که عموماً همو شاهد عینی ماجرا و مرگ فرد بوده، ذکر کرده و به عبارتی دیگر خبر را به صورت متصل آورده است؛ اما در برخی دیگر از حکایات به ذکر عباراتی چون «قرأت فی بعض الکتب» یا «سمعت بعض المذکرین» اکتفا کرده و سپس به نقل داستان پرداخته است. ۴- در اسناد تعدادی از حکایات، نام استادان آشنای ثعلبی نظیر ابن حبیب نیشابوری، حاکم نیشابوری، ابوبکر جوزقی و عبدالله بن حامد به چشم می‌خورد، در حالی که ثعلبی حکایات دیگری را از استادانی شنیده که در کتاب تفسیر و قصص وی نامی از آن‌ها دیده نمی‌شود.

۲-۱. نگاهی انتقادی به ثعلبی و قتلی القرآن

چنان که بیشتر اشاره شد، از ثعلبی با تعابیری چون «ثقه»، «صحیح النقل» و «موثوق به» یاد شده است. با وجود این، پاره‌ای انتقادها درباره نقل گزاره‌هایی چون احادیث فضائل سور، برخی از قصه‌ها و... به وی وارد است. در بیشتر کتاب‌هایی که پژوهشگران اسلامی نگاشته‌اند، ثعلبی به عنوان یکی از افرادی که زمینه را برای ورود اسرائیلیات به تفسیر فراهم نمودند، مورد انتقاد قرار می‌گیرد (برای نمونه ر.ک: ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۵۲-۱۵۹؛ ابوشهبه، ۱۴۱۳: ۱۲۵-۱۲۷، ۳۰۹ و ۳۱۲). ثعلبی به خاطر دارا بودن روحیه نقل‌گرایی محض،^۱ واعظ بودن،^۲ تأثیرپذیری از صوفیه، تلمذ از اساتید کرامیه^۳ چون ابن حبیب

۱. این تیمیه در این باره می‌گوید: «ثعلبی فی نفسه فردی اهل نیکی و متدین است؛ اما مانند جمع‌کننده هیزم در شب (حاطب لیل)، احادیث ضعیف و صحیح و موضوع را نقل می‌کند» (ابن تیمیه الحزائی، بی‌تا: ۳۱)؛ گرچه به نظر می‌رسد که ابن تیمیه، ثعلبی را به خاطر اینکه احادیث متعددی را به نفع آموزه‌ها و عقاید شیعه نقل کرده است، -در آثارش- به باد انتقاد می‌گیرد.

۲. ثعلبی از واعظان شهر عصر خود بوده است و در آثار خود به آمیزه‌ای از قرآن و حکایات گرایش دارد، که این مسئله را می‌توان در برخی آثارش از جمله *المرائس و قتلی القرآن* به وضوح مشاهده کرد. وی به عنوان یک واعظ، به دنبال ارشاد و راهنمایی مسلمانان و جلب توجه آنان به قرآن و مطالب مورد پسندشان بوده است.

۳. بر اساس مطالبی که از محمد بن منصور سمعانی نقل شده است، گروهی از کرامیه معتقد به جواز جعل حدیث در باب ترغیب و ترهیب‌اند (ر.ک: ابن جوزی، ۱۳۸۸: ۹۶/۱)، که یکی از مهم‌ترین مصادیق این گونه از روایات می‌تواند همان روایات فضائل سوره‌ها و داستان‌های *قتلی القرآن* باشد.

نیشابوری و تأثر از تسامح کرامیه در نقل روایات، گرایش به برجسته‌سازی آثار تلاوت قرآن بر مؤمنان و...، علاقه شدیدی به پرداختن به موضوع فضائل قرآن و ذکر آثار قرائت و تلاوت قرآن بر مسلمانان و مؤمنان داشته است که نقطهٔ اوج آن را می‌توان در *قتلی القرآن* وی مشاهده کرد و شاید بتوان گفت که وی در نقل این قصه‌ها، چندان به درستی یا نادرستی روایات و حتی به معقول یا واقعی بودن آن‌ها توجه نداشته و این قصه‌ها را برای تشویق مسلمانان به تلاوت هر چه بیشتر آیات قرآن آورده است. با این حال، از آنجا که اصل تأثیرگذاری قرآن بر جان‌ها، مورد تأیید خود قرآن و بسیاری از حکایات و نقل‌های صدر اسلام است، در بحث‌های بعدی - با نظر داشت *قتلی القرآن* و نقل‌های دیگر - به بررسی این مسئله و کاوش در ابعاد مختلف آن پرداخته می‌شود. اما پیش از پرداختن به ابعاد این مسئله، بایسته است که تعریفی از این مسئله - که عنوان اعجاز تأثیری را بر آن نهاده‌ایم - ارائه گردد.

۲. تعریف اعجاز تأثیری

اصطلاح «اعجاز تأثیری» با عنایت به تأثیر آیات قرآن بر نفوس آفریدگان، پا به عرصه تعابیر نهاده است. این تأثیرگذاری، هم مستند قرآنی و هم مستند روایی دارد و هم به حکایات واقعی نقل شده از سده‌های نخستین مستند است. در قرآن، آیات زیادی از این امر سخن گفته است که مسائلی چون: به لרزه افتادن پوست بدن (زمر/ ۲۳)، شکافته شدن کوه (حشر/ ۲۱)، رحمت و دلگرمی بخشیدن (عنکبوت/ ۵۱)، گریستن (مائده/ ۸۳)، به سجده افتادن (اسراء/ ۱۰۷-۱۰۹) و... را در بر می‌گیرد.^۱ در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز از این تأثیرگذاری‌ها، سخنان و اشاراتی به میان آمده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۱/۱)؛ اما فهم و تفهیم ملموس این وجه، نیازمند دقت لازم به حکایاتی واقعی است که در سده‌های نخستین اسلام اتفاق افتاده است.

۱. آیات بسیاری در این باره قابل ذکر است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: بقره/ ۶۲؛ آل عمران/ ۱۱۳-۱۱۵؛ نساء/ ۱۵۹ و ۱۶۲؛ مائده/ ۶۹؛ اعراف/ ۱۵۹؛ رعد/ ۳۶؛ اسراء/ ۳۷ و ۱۰۹-۱۰۷؛ قصص/ ۵۲-۵۴؛ عنکبوت/ ۴۷؛ فصلت/ ۴۱؛ سجده/ ۲۴؛ حدید/ ۲۷ و... آیات مربوط به ساحر خواندن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا افتراات دیگری که از جانب مشرکان قریش به ایشان نسبت داده می‌شد، نیز از یک بُعد ناشی از تأثیر تلاوت قرآن بر نفوس مردمان و جذب آنان به سوی اسلام است.

از همان آغاز نزول قرآن، اخبار فراوانی درباره تأثیر روحی - روانی قرآن در دل و جان سامعان و تالیان، اعم از کافران و مؤمنان نقل شده که واکنش‌های متفاوتی را از سوی آنان به دنبال داشته است. با توجه به حکایات نقل شده، به طور کلی در میان کافران، دو گونه واکنش در شنیدن آیات قرآن دیده می‌شود که می‌توان آن‌ها را به دو دسته «واکنش‌های ایجابی» و «واکنش‌های سلبی» تقسیم‌بندی کرد:

۱-۲. تأثیرگذاری از بُعد سلبی

برخی از کافران به دنبال شنیدن آیات قرآن، رقت قلبی پیدا می‌کردند و مسلمان می‌شدند؛ اما برخی دیگر به رغم اقرار به زیبایی قرآن، دشمنی خود را با اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله دوچندان می‌کردند. حکایات فراوانی در این باره در کتاب‌های تاریخی نقل شده است (ر.ک: شرف‌الدین، ۱۳۶۸: ۸۶؛ قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۱/۳۶۹؛ آینی، ۱۳۷۸: ۱۶۳-۱۶۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۲/۳۴۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲/۳۵۱؛ ابن هشام، ۱۳۷۵: ۱/۲۷۶؛ ...).

۲-۲. تأثیرگذاری از بُعد ایجابی

در میان مسلمان و معتقدان به قرآن نیز تأثیرات گوناگونی مانند: «جاری شدن اشک»، «دستیابی به آرامش»، «افزایش ایمان»، «بی‌هوش شدن» و «جان به جان‌آفرین تسلیم کردن» و ... قابل ذکر است؛ از جمله آورده‌اند که مردی نزد پیامبر آمد تا از ایشان قرآن فرا گیرد. چون به این گفته خداوند متعال رسید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^۱ گفت: همین مقدار مرا بس است و آنگاه در پی کار خود رفت. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«این مرد در حالی بازگشت که فقیه [آگاه از دین] شد» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۴).

در تعریف اعجاز تأثیری، دیدگاه‌های تقریباً مشابهی بیان کرده‌اند که نخستین آن‌ها، از آن خطابی است که نوشته است:

«درباره اعجاز قرآن، من به گونه‌ای اشاره کردم که مردم از آن غفلت کردند و آن تأثیری است که در دل و جان دارد. ما هیچ سخنی، چه در نظم و چه در شتر نشنیده‌ایم که وقتی به گوش می‌رسد، چنین حلاوت و لذتی در دل ایجاد نماید. لذا خداوند

۱. هر کس به وزن ذره‌ای نیکی کند، آن را خواهد دید و هر کس به وزن ذره‌ای بدی کند، آن را خواهد دید.

فرموده است: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (حشر/ ۲۱) و یا فرموده است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشِعُّرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ (زمر/ ۲۳) «خطابی، بی تا: ۱۷».

برخی دیگر، این اثرگذاری را نه تنها در دل بلکه در ظاهر نیز دانسته و گفته‌اند: «اثری ظاهری و باطنی که قرآن بر شنونده یا خواننده خود بر جای می‌گذارد و این خواننده یا شنونده نمی‌تواند در برابر آن مقاومت نموده و دفعش کند و این مسئله، اختصاصی به مؤمنان نیز ندارد» (احمد یوسف، ۱۴۱۹: ۹).

دیگران نیز تعریف‌هایی شبیه به آن بیان کرده‌اند (ر.ک: جواهری، ۱۳۹۳: ۱۳۸؛ مصطفی خلیل، ۱۴۳۰: ۲۲). از «اعجاز تأثیری» می‌توان با عنوان «قدرت نرم قرآن» نیز نام برد که با بیان گیرا و محتوای والای خود، واکنش‌هایی را در مخاطبان برمی‌انگیزاند. تعاریف فوق گرچه در جای خود می‌تواند صحیح باشد، اما توجه به گزاره‌های قرآنی، روایی و تاریخی نقل شده، تأثیرگذاری قرآن بر نفوس را مسئله‌ای نسبی نشان می‌دهد که وابسته به عناصر متعددی چون: «گوینده متن»، «قابلیت ذاتی متن که در دو سطح «موسیقی ذاتی» و «قدرت معنایی متن» قابل بحث است، «قابلیت موسیقایی بخشیدن به متن»، «تأثیر نفس تالی»، «قابلیت سامع» و «عنصر زمان» است که در تعریف این قسم اعجاز باید مورد واکاوی قرار بگیرد.

۳. مبانی اعجاز تأثیری

با توجه به حجم مقاله، به مبانی اعجاز تأثیری اشارتی می‌رود. اعجاز تأثیری به عنوان یکی از گونه‌های اعجازی قرآن، می‌تواند بر همان مبانی‌ای استوار باشد که سایر گونه‌های اعجازی بر آن استوارند. برخی از مبانی اعجاز تأثیری، ناظر به بُعد قرآنی و برخی ناظر به بُعد مخاطبی آن است، که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۱. هم‌اورد طلبی مطلق قرآن

مهم‌ترین مبانی اعجاز، بر محورِ تحدی می‌چرخد و این مبنا، مبنایی عام به حساب می‌آید. تحدی طلبی قرآن - چنان که بسیاری از قرآن‌پژوهان و مفسران گفته‌اند و اطلاق

آیات تحدی نیز ناظر به آن است- تحدی‌ای عام، و شامل تمام جهاتی است که قرآن آن را در بر می‌گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۳/۱۰) و از این رو، تأثیرگذاری قرآن را- که مورد تأیید خود آن نیز هست- شامل می‌گردد؛ چنان که در آیاتی چون ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...﴾ (حشر/ ۲۱) به آن اشارت رفته است.

۲-۳. پیوند میان خودآگاه و ناخودآگاه روح آدمی

یکی از مبانی اعجاز تأثیری- که ناظر به مخاطب است-، وجود ناخودآگاه برای ذهن یا روح انسان و پیوند میان آن با خودآگاه اوست. «ناخودآگاه، مخزن احساسات، افکار، تمایلات و خاطراتی است که خارج از آگاهی هشیار ما قرار دارند. ناخودآگاه بخشی از ذهن انسان است که حاوی خاطرات، تکانه‌ها و امیالی است که بخش هشیار ذهن به آن‌ها دسترسی ندارد. این بخش، حاوی انواع و اقسام فرایندهای روانی است که در زندگی روزمره خود بر اساس آن‌ها عمل می‌کنیم؛ ولی به هیچ وجه در دسترس بخش هشیار ذهن ما نیستند» (اسمیت^۱ و همکاران، ۱۳۸۸: ۲۱۵-۲۱۶؛ شولتز، ۱۹۹۰: ۵۸). وجود ضمیر ناخودآگاه از قرآن نیز برداشت می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ﴾ (طه/ ۷)، که واژه «أخفی» دلالت بر یک لایه شخصیتی پنهان دارد؛ چنان که از آیه ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال/ ۲۴) نیز قابل برداشت است (ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۷۳-۱۷۷). تأثیرگذاری قرآن بر وجود انسان، بر این تکیه دارد که مستمع با گوش دادن به قرآن یا مقری با خواندن آن، ابتدا به صورت خودآگاه آن گزاره قرآنی را وارد وجود خود می‌کند و آنگاه گزاره واردشده بر جان او می‌نشیند و با پیوند میان بخش ناهشیار و هشیار او، زمینه را برای بروز تأثرات فراهم می‌سازد. منتها این تأثیرگذاری بیشتر ممکن است در بازه زمانی طولانی‌تر و به ویژه در بزنگاه‌های تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز، خود را نشان می‌دهد. به تعبیر بهتر، این بُعد به بُعد تربیتی و هدایتگری قرآن و تأثیرگذاری آن در این بُعد و قدرت نرم آن در این حوزه گره می‌خورد، اما تأثیرات آنی و بعضاً خارق‌عادت- که در قلمی القرآن بسیار آمده است-، در بخش اعظمی از این مبنا قرار نمی‌گیرد.

1. Edward Smith.

2. Duane P. Schultz.

گرچه استبعادی ندارد که گفته شود: قرآن از آنجا که هماهنگ با فطرت و سرشت بشری است، بر دل‌های مستعدان اثر گذاشته و آنان را مدهوش، تائب و یا مرده بگرداند؛ زیرا فطرت الهی بشر اگرچه بر اثر حجاب‌های طبیعت خفته باشد، می‌تواند در لحظه‌ای بیدار شده و آدمی را سعادت‌مند گرداند.

۴. مؤلفه‌های اعجاز تأثیری در قتل‌ی القرآن

مؤلفه‌ها، عناصر یا اجزای تشکیل‌دهنده یک چیز است که بدون داشتن آن‌ها نمی‌توانیم آن چیز را تجزیه و تحلیل کنیم. چنان که در تعریف اعجاز تأثیری گفته شد، این پدیده - در ظاهر - تک مؤلفه نشان نمی‌دهد، بلکه چند مؤلفه اصلی و فرعی باید در کنار هم قرار بگیرد تا پدیده‌ای به نام اعجاز تأثیری شکل گیرد. اما آنچه باید مورد تحلیل قرار گیرد این است که درصد تأثیر هر یک از این مؤلفه‌ها در شکل‌گیری اعجاز تأثیری چه میزان است تا صحت اطلاق این قسم اعجاز بر قرآن روشن گردد؛ چرا که اگر درصد تأثیرگذاری عناصر عارضی بیش از اندازه باشد، مقوله اعجاز تأثیری را زیر سؤال می‌برد و عملاً منتفی می‌شود.

به طور کلی در شکل‌گیری پدیده اعجاز تأثیری، رابطه‌ای دوسویه و متقابل در جریان است که یک سوی آن قرآن و سوی دیگرش «تالی» یا «سامع» قرآن قرار دارد که هر یک از این‌ها مسائلی را در درون خود جای داده است؛ «نازل‌کننده قرآن»، «ذات محتوای قرآن»، «زیبایی لفظی قرآن» و «چاشنی موسیقی و صوت حزین» از مسائل مربوط به قرآن است. «قابلیت قابل» در سوی دیگر قرار دارد و حلقه واسطی نیز در این میان - در حالت سماع - است که «تالی» نام دارد که نقش آن در دو بُعد «صوت حزین و آهنگین» و «خلوص نفس» نیازمند تبیین است. هر یک از این مؤلفه‌ها - با تأکید بر حکایات قتل‌ی القرآن - در پی می‌آید و با ادله دیگر تحلیل می‌شود.

۴-۱. تأثیرگذاری ذاتی آیات قرآن

تحلیل اعجاز تأثیری از بُعد نازل‌کننده آن - یعنی خداوند - به شکل ملموس امکان‌پذیر نیست و تنها نکته‌ای که در این باره می‌توان گفت این است که وقتی تالی یا سامع و

مستمع قرآن با خواندن یا شنیدن و گوش کردن آیات، آن را نازل شده از جانب خداوند در نظر می‌گیرد، باورهای کلامی وی درباره ذات و صفات خداوند، او را تحت تأثیر قرار داده و باعث واکنش‌هایی از جانب وی خواهد شد. این نکته، تحلیل اعجاز تأثیری از بُعد مبدئی را به مؤلفه عارضی - یعنی قابلیت و استعداد نفس تالی یا سامع - نیز پیوند می‌دهد. بنابراین تحلیل این مسئله به آنجا موكول می‌شود.

برخی محققان، این بُعد مسئله را با ادله درون‌متنی تحلیل نموده و با استناد به آیه ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (شوری / ۵۲)، تأثیرگذاری قرآن را مانند تأثیرگذاری روح بر جسم دانسته‌اند (ر.ک: فرید وجدی، ۱۹۷۱: ۶۷۵/۷). پذیرش اصل تحلیل مزبور، بر فرض این همانی قرآن و روح استوار است. اما اگر روح را قرآن فرض نکرده و مخلوقی از عالم علوی بدانیم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۱/۱۸)، تحلیل مزبور منتفی است؛ گرچه نامیدن قرآن به روح، به اعتبار زنده کردن جان‌ها با هدایتگری خود، تسمیه‌ای صحیح است (همان).

با توجه به سخنان فوق، در اینجا تنها متن مصحف موجود - با تأکید بر حکایات *قتلی القرآن* - محور بحث است. متن آیات قرآن به خاطر اوج بودن آن از بُعد فصاحتی - بلاغی، که قریب به اتفاق اساطین علوم قرآن به آن اذعان دارند و نیز از حیث محتوا، تأثیرات زیادی بر مخاطب می‌نهد که مورد بحث قرار می‌گیرد. بیشتر در تعریف اعجاز تأثیری، آیات دال بر تأثیرگذاری قرآن ذکر شد. در این بحث، مسئله را می‌توان از دو بُعد «تأثیر مادی و جسمی» و «تأثیر بر روح» پی گرفت.

۱-۱-۴. تأثیر مادی و جسمی

در بسیاری از روایات، از تأثیر تکوینی آیات بر نفس یا هستی، و قدرت شفابخشی آن‌ها و... سخن گفته شده که به خواص آیات قرآن معروف است و در قرآن نیز اشارتی به برخی از ابعاد آن شده است (اسراء / ۸۲؛ یونس / ۵۷). این تأثیرگذاری در روایات بسیاری آمده است که برای مثال می‌توان به روایاتی که درباره تأثیر سوره حمد آمده است، اشاره کرد. در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین منقول است:

«کسی که مرضی به او برسد، سوره حمد را در گریانش هفت مرتبه بخواند؛ پس اگر مرض از بین رفت، چه بهتر، وگرنه هفتاد بار بخواند و من ضمانت می‌کنم که سلامتی یابد» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۸۴).

این خواص تأثیری درباره همه سوره‌های قرآن ذکر شده است و ابعاد مختلفی چون شفای بیماری، طلب فرزند، افزایش رزق، ادای دین، بیدار شدن از خواب و... را در بر می‌گیرد.^۱

نکته‌ای که درباره این بُعد تأثیری قابل ذکر است، مشروط کردن این تأثیرگذاری به «ایمان و اعتقاد» است؛ یعنی پای مؤثر یا مؤلفه عارضی در میان است. برای مثال در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«هر کس "با ایمان" سوره مبارکه فاتحه را چهل بار بر قدح آب با نیت خالص و توجه به خدا و معنای آن بخواند و آن آب را بر روی کسی که تب دارد بپاشد، تب از او زائل می‌شود» (واعظی کاخکی، بی‌تا: ۸).

از سوی دیگر، این تأثیرگذاری فقط مخصوص آیات قرآن نیست؛ بلکه ادعیه نیز از این بُعد تقریباً دارای تأثیری برابر با قرآن هستند. چنان که شواهد متعددی این مسئله را تأیید می‌نماید و آنچه در این باره آمده است، هم به آیات قرآن و هم به ادعیه مستند شده است؛ چنان که عناوین برخی از آثار مربوط به این حوزه مانند «خواص آیات و ادعیه» از محمدتقی نجفی اصفهانی نیز سخن مزبور را تأیید می‌نماید. بنابراین شاید نتوان از این بُعد تأثیری قرآن با عنوان اعجاز یاد کرد؛ گرچه برخی از تأثیراتی که ذکر شده، مانند قدرت سوره حمد برای زنده کردن مُرده (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲۳/۲) و نظایر آن، صبغه‌ای اعجازگونه دارد^۲ و تأثیرش با قدرت تأثیری ادعیه قابل مقایسه نیست. این مسئله سبب می‌شود تا در اعجاز تأثیری قرآن، تنها مؤلفه «تأثیر ذاتی آیات قرآن» مدنظر قرار نگیرد؛ بلکه مؤلفه‌های عارضی - که در ادامه بحث می‌شود- نیز ملاک و معیار باشد.

در رابطه با مطلب نخست یعنی مشروط کردن تأثیرگذاری قرآن به ایمان و اعتقاد، چند نکته قابل ذکر است؛ نخست آنکه همه روایات این شرط را ذکر نکرده‌اند، بلکه

۱. در این باره، کتاب‌هایی نگاشته شده است که می‌توان به *خواص آیات و ادعیه* از نجفی اصفهانی، *خواص القرآن و فوائد* از ضیاء‌الدین اعلمی و *خواص و فضیلت آیات قرآن کریم* از محمدرضا واعظی کاخکی اشاره کرد.

۲. «لَوْ قُرِئَتْ أَلْحَمْدُ عَلَى مَيِّتٍ سَبْعِينَ مَرَّةً ثُمَّ رُذِّتْ فِيهِ الرُّوحُ، مَا كَانَ ذَلِكَ عَجَبًا» (اگر سوره حمد، هفتاد بار بر مرده‌ای خوانده شود و روح به تن او باز گردد، جای تعجب نیست). این روایت از لحاظ سندی حسن و قابل اعتماد است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۱۱/۱۲).

در بسیاری از آن‌ها قدرت تأثیری قرآن بدون شرط عنوان شده است (ر.ک: همان). دوم آنکه اصالت با شیء مورد اعتقاد است نه با خود اعتقاد، تا قدرت تأثیرگذاری را به اعتقاد منتسب کرده و قدرت ذاتی قرآن را در این زمینه منکر شویم. یکی از شواهدی که در این باره قابل ذکر است، مربوط به کافران و اعتقاد آنان به بت‌هایشان است. چنان که می‌دانیم، کافران به بت‌های خود اعتقاد خاصی داشتند و خواسته‌های خود را از آنان می‌خواستند. در باطل بودن معبودهای مورد اعتقاد آنان - یعنی بت‌های بی‌جان - تردیدی نیست و از آنجا که خواسته‌های اینان مورد اجابت قرار نمی‌گیرد، نشان می‌دهد که اصالت با ذات شیء مورد اعتقاد است. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ (رعد/۱۴). طبق آیه مزبور، خواندن بت‌ها و درخواست از آن‌ها، دعوت باطل است؛ زیرا کسانی را که مشرکان غیر از خداوند می‌خوانند و برای انجام خواسته‌هایشان به آن‌ها پناه می‌برند، هرگز به آنان پاسخ نمی‌گویند و دعایشان را اجابت نمی‌کنند.

بنابراین با توجه به نکات فوق، قدرت تأثیری ذاتی قرآن در بُعد جسمی و مادی قابل اثبات بوده و گاهی این تأثیر آن چنان است که با موارد مشابه تأثیرگذار قابل مقایسه نیست و در نتیجه صبغه اعجازی به خود می‌گیرد. در حکایات *قتلی القرآن*، گزاره‌ای در این باره مشاهده نمی‌شود تا مورد تحلیل قرار گیرد.

۲-۱-۴. تأثیرات روحی

تأثیرات روحی، در دو بُعد «جلالی» و «جمالی» قابل تحلیل است. مراد از بُعد «جلالی» همان تأثیر محتوایی و معنایی قرآن، و خوف و خشیتی است که معنای قرآن در دل و جان سامع یا تالی می‌افکند و بُعد «جمالی» نیز به زیبایی لفظی و بیانی قرآن ارتباط دارد.

۱-۲-۱-۴. بُعد تأثیری جلالی

در حکایات و روایاتی که سخن از تأثیرگذاری قرآن بر نفوس است، بسیاری از گزاره‌ها حول محور عذاب، قیامت و خشیت از خداوند می‌چرخد؛ از جمله در روایتی آمده است که وقتی پیامبر ﷺ آیه ﴿إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا ۝ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ﴾ (مزم/۱۲-۱۳) را

خواند، بیهوش شد^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۶۴۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۰/۶۳). در روایت دیگری آورده‌اند که آیه ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء/ ۴۱) را بر پیامبر ﷺ خواندند و ناگهان اشک‌های حضرت به شدت جاری شد: «فإذا عیناه تذرفان» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۶۳).

درباره برخی از صحابه نیز نقل‌هایی از این دست وجود دارد؛ از جمله آورده‌اند که آیه ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ (اعراف/ ۴۱) را بر عبدالله بن حنظله خواندند و او به حدی گریه کرد که نزدیک بود جاننش از بدنش جدا شود (عباسی و پورا کبر کسمایی، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

دقت در حکایات *قتلی القرآن* ثعلبی^۲ نیز نشان می‌دهد که این بُعد بسیار پررنگ است. بیش از ۹۰ درصد آیاتی که در حکایات این کتاب ذکر شده است، از معاد و جزای اعمال^۳ (همان: ۲۰۷)، ترس از گناه^۴ (همان: ۲۰۸)، مرگ^۵ (همان: ۲۰۹) و عذاب جهنم^۶ (همان: ۲۱۱) سخن می‌گوید که تالیان یا سامعان را به گریه انداخته، بیهوش می‌سازد و در نهایت روانه عالم دیگر می‌کند.

قرائتی در برخی حکایات مزبور وجود دارد که نقش عوامل عارضی را نیز در این تأثیرپذیری نشان می‌دهد؛ از جمله در یکی از حکایات، جوانی خواستار تلاوت صالح مری شده، از دنیا می‌رود (همان: ۲۱۶). در اینجا دو مؤثر عارضی احساس می‌شود؛ یکی تلاوت

۱. «أخبرني عقيل: أن أبا الفرج أخبرهم عن ابن جرير، قال: حَدَّثَنَا أَبُو كَرِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ حَمْزَةَ الزُّبَيَّاتِ عَنْ حَمْرَانَ بْنِ أَعِينِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ: ﴿إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَجَحِيمًا وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ﴾ فصعق».

۲. نام اصلی این کتاب نیز بر مسئله مزبور صحنه می‌گذارد: «کتاب مبارک یتذکر فیہ قتلی القرآن العظیم الذین سمعوا القرآن وماتوا بسماعه»؛ «هذا کتاب مشتمل علی ذکر قوم هم أفضل الشهداء وأشرف العلماء، نالوا أعلى المنازل وأدركوا أسنى المراتب وهم الذين قتلهم القرآن لما قرؤوه أو سمعوه يتلى فعلموه حق علمه وفهموه حق فهمه» (ثعلبی، ۱۴۲۹: ۵۳-۵۴). ثعلبی را نمی‌توان از صوفیان قلمداد کرد؛ زیرا در تراجم رایج اسلامی، هیچ سخن صریحی در باب صوفی بودن ثعلبی و احیاناً ارتباط نزدیک او با حلقه‌های متصوفه نیشابور به میان نیامده است (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۱۳).

۳. مانند آیه ﴿لَوْ تَرَىٰ إِذْ دُفِقُوا عَلَىٰ رَيْبِهِمْ﴾ (انعام/ ۳۰).

۴. مانند آیه ﴿رَبَّنَا عَلَّمْتَنَا لِقَاءَ آثِقَاتِنَا وَرَبَّنَا شَفَوْنَا وَرَبَّنَا كَفَّرْنَا وَرَبَّنَا أَتَيْنَا لِقَاءَ رَبِّنَا عَلَىٰ صَالِحٍ﴾ (مؤمنون/ ۱۰۶).

۵. مانند آیه ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران/ ۱۸۵).

۶. مانند آیه ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۲۴).

شخص صالح است که از عبّاد زمان خود بوده و صدای حزینی داشته^۱ و دیگری تلقین و اعتقاد آن جوان و آمادگی او برای تأثیرپذیری از قرائت صالح بوده است. تحلیل این موارد در بخش مربوط به آن خواهد آمد.

۴-۲-۱. بُعد تأثیری جمالی

این بُعد در اعجاز تأثیری، صبغه کمتری دارد و در میان حکایات نقل شده در *قتلی القرآن* ثعلبی نمی‌توان شاهدی برای آن یافت؛ اما در حکایات نقل شده از صدر اسلام و بعضاً در حکایات دیگر، نمونه‌هایی از این دست دیده می‌شود. از جمله حکایت سه تن از سران قریش است که چنین نقل شده است:

«شبانگاهی -تصادفاً- ابوسفیان و ابوجهل و اخنس، هر یک پنهان از دیگران، روانه خانه محمد ﷺ شدند که در گوشه‌ای دور از نظر دیگران، سخنان او را بشنوند... هر یک بی‌خبر از دیگری گوشه‌ای گزید و در آنجا پنهان شد. رسول خدا قرآن را با آوای دلنشین خود می‌خواند. شب از دیروقت گذشت. قرائت قرآن به پایان رسید. آن سه تن هر یک از پنهانگاه خود بیرون آمد که روانه خانه خود شود و ناگاه هر سه به هم رسیدند. یکدیگر را سرزنش کردند و با هم پیمان بستند که دیگر چنین نکنند. شب دیگر فرا رسید و این سه یار باز بدانجا کشانده شده بودند تا باز آیات خدا را از زبان محمد ﷺ بشنوند. آن شب هم در بازگشت باز به هم رسیدند و پیمان شکسته را با سرزنش‌ها دوباره پیوند زدند. ولی در شب سوم هم این داستان تکرار شد. این بار دیگر سخت تعهد کردند که دیگر از این کار چشم‌پوشند و در برابر نفوذ آیات الهی مقاومتی بیشتر نشان بدهند» (رامیار، ۱۳۶۹: ۲۱۵-۲۱۶، به نقل از: *سیره ابن هشام*).

۴-۲. تلاوت آهنگین یا خلوصِ نفس تالی

مسئله‌ای که در بسیاری از حکایات مربوط به مسئله تأثیر قرآن در سده‌های نخستین دیده می‌شود این است که در این قرون، تأثیر سماع و استماع قرآن نسبت به تلاوت آن

۱. «کان من أحرز أهل البصرة صوتاً وأرقهم قراءة» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴: ۳۲۵/۴). در جای دیگری آمده است: «عنان بن مسلم می‌گوید که ما به مجلس صالح مزی می‌رفتیم. او قصه می‌گفت و چنان آن را شروع می‌کرد و به پایان می‌رساند که گویی زن داغ‌دیده‌ای است که از شدت حزن و اندوه و گریه وحشت‌زده است. حرکات او انسان را می‌ترساند و از شدت خوف الهی همیشه گریان بود» (سمعانی، ۱۴۰۸: ۲۰۱/۱).

صبغه قوی‌تری دارد و این مسئله این فرضیه را در ذهن تقویت می‌کند که فزونی تأثیرگذاری سماع نسبت به تلاوت، به خاطر عوامل عارضی مانند صدای حزین تالی (در قرائتی که با صوت زیبا خوانده می‌شود) و خلوص و تأثیر نفس تالی (در تلاوت‌های عادی یا تلاوت‌های با صوت زیبا یا هر دو) بوده است که آبدی قلب سامع یا مستمع را نیز می‌توان بر آن افزود؛ گرچه این مسئله میان تلاوت و سماع اشتراک دارد و کسی که قلب آبدی دارد، چه سامع باشد و چه تالی، تحت تأثیر معنا واقع می‌شود که این مسئله در مؤلفه بعدی بررسی می‌شود.

۴-۲-۱. تلاوت آهنگین و گستره و اندازة تأثیری آن

در برخی از روایات و حکایات منقول درباره تأثیرگذاری قرآن، سخن از صدای خوش تالی و قاری است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۵: ۴۲۸-۴۳۷). سؤالاتی که در این باره پیش می‌آید، عبارت است از: ۱- آیا تأثیرگذاری قرآن صرفاً به خاطر صدای خوش قاری است؟ ۲- یا صرفاً به خاطر تأثیر ذاتی خود قرآن است؟ ۳- یا صدای خوش، تأثیر ذاتی قرآن را مضاعف می‌کند؟ ۴- یا آنکه اساساً آهنگین بودن خود جزء ذات قرآن است؟ پاسخ این است که قرآن علاوه بر اینکه خود، ساختار آهنگ‌ساز (موسیقی قرآن) دارد، قرائت آهنگینش نیز نمی‌تواند جدای از آن باشد تا صوت، عاملی مستقل و جزء مؤلفه‌های عارضی تلقی شود. «آهنگین قرائت کردن قرآن، هم پشتوانه عقلی دارد و هم احادیث فراوانی به آن توصیه کرده است» (سعدی شاهرودی، ۱۳۸۱: ۱). یکی از راه‌های نفوذ کلام الهی به جان آدمی، تلاوت آهنگین آن است؛ زیرا میان روح انسان با آهنگ هم‌سنخی وجود دارد و از همین روست که معصومان علیهم‌السلام بر قرائت آهنگین قرآن تأکید ورزیده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، کتاب فضل القرآن).

ذاتی بودن تأثیرگذاری قرآن و مضاعف کردن این تأثیر توسط تلاوت آهنگین، نکته‌ای است که در برخی روایات به آن اشاره شده است. در روایاتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است: «هر چیزی زیوری دارد و زیور قرآن صدای خوش است.» - «قرآن را با آوازتان زینت بخشید» (همو، ۱۳۷۵: ۴۳۳/۶).

روشن است که زیور بودن، تأثیر ذاتی به چیزی نمی‌بخشد، بلکه تأثیر را افزون

می‌سازد؛ یعنی این، قابلیت قابل است که با امری بیرونی تقویت می‌شود و قدرت تأثیرگذاری‌اش دوچندان می‌گردد.

قدرت تأثیری تلاوت آهنگین علاوه بر اینکه خود مستقلاً عمل می‌کند، زمینه‌ساز تأثیرگذاری معنایی را - به ویژه برای غیر عرب‌زبانان که نیازمند تأمل در متن عربی برای فهم آن هستند- مهیا می‌سازد؛ زیرا تلاوت آهنگین زمینه‌ساز تدبر در قرآن است. توضیح آنکه «همهٔ موسیقی دانان تأیید می‌کنند که موسیقی، تحریک‌کنندهٔ قوهٔ خیالیه است. بلکه بعضی از دانشمندان معتقدند که آهنگ، قوهٔ واهمهٔ برخی، قوهٔ متخیلهٔ گروهی دیگر، و قوهٔ عاقلهٔ عده‌ای را تحریک می‌کند. با پذیرش قدر متیقن از تأثیر آهنگ، یعنی تحریک قوهٔ خیالیه، آهنگ در سلسلهٔ مقدمات تعقل و تدبر قرار می‌گیرد؛ زیرا خیال نیز مرتبه‌ای از تفکر است و سروکار هنر و از جمله موسیقی با این قوه است» (سعدی شاهرودی، ۱۳۸۱).

نکته قابل ذکر در اینجا آن است که ممکن است گفته شود: فقط قرآن نیست که دارای ساختار آهنگین بوده و قابلیت موسیقی‌پذیری دارد، بلکه متن‌ها یا موسیقی‌ها و الحان دیگری نیز هستند که دارای این ویژگی بوده و می‌توانند در مخاطبان تأثیر بگذارند. در پاسخ به این مسئله باید گفت، گرچه سخن از حزین خواندن کتاب‌های آسمانی مانند تورات نیز آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۵: ۴۳۱/۶)، اما تأثیری که قرآن بر مخاطبان خود گذاشته و آن‌ها را مدهوش نموده و یا سبب شده تا جان به جان‌آفرین تسلیم کنند، - با توجه به تجربه‌هایی که در دوران معاصر دیده شده و با توجه به بررسی حکایات کتاب‌هایی چون *قتلی القرآن* و تا حدی که نگارندگان جستجو کرده‌اند- در دیگر مؤثرات وجود ندارد. موسیقی‌ها و سایر گزینه‌های تأثیرگذار فقط از نظر جنس با اعجاز تأثیری شریک‌اند، اما از نظر نوع متمایزند؛ زیرا از یکسو شدت، قوت و بدیل‌ناپذیری، امتیاز قرآن بر سایر تأثیرگذارندهاست و از سوی دیگر، اتصال به مبدأ الهی، وجه برتری اعجاز تأثیری قرآن بر سایر است (سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۱۰۲).

۲-۲-۴. خلوص و تأثیر نفس تالی

دقت در حکایات نقل شده درباره تأثیرگذاری قرآن بر دیگران نشان می‌دهد که در

بسیاری از آن‌ها، پیامبر ﷺ یا صحابیان بزرگ و مؤمن او قرآن را تلاوت کرده‌اند؛ از جمله آمده است:

«از طفیل روایت است که چون به مکه رفتم، قریش بیامدند و گفتند: مردی ظاهر شده محمدنام، و خلق را به سخن از راه می‌برد. تو را معلوم کردیم تا به سخن وی فریفته نشوی و فتنه به قبیله تو نرسد. از سیدنا ابی‌طالب احترام و تحنت می‌کردم تا روزی به مسجد رفتم. از قرآن خواندن وی در نماز لذتی یافتیم. گفتم: قریش به غرض و حسد گفته‌اند. نزدیک رسول رفتم و با وی به خانه شدم و آنچه قریش گفته بودند، با وی بگفتم. سیدنا ابی‌طالب حکم شریعت و مسلمانی بگفت و چند آیت بخواند. پس ایمان آوردم...» (شرف‌الدین، ۱۳۶۸: ۸۶؛ نیز برای دیدن نقل‌های دیگری از این دست، ر.ک: قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۳۶۹/۱؛ آیتی، ۱۳۷۸: ۱۶۳-۱۶۵؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳۵۱/۲...).

در برخی حکایات *قتلی القرآن* نیز از تلاوت انسان‌های عابدی چون «صالح مری»

نام برده شده است (عباسی و پورا کبر کسمایی، ۱۳۹۰: ۲۱۳).

مسئله مزبور این سؤال را به ذهن خطور می‌دهد که آیا خلوص نفس تالی، تأثیر استقلالی دارد؟ اگر تأثیر استقلالی ندارد، میزان تأثیر آن در افزون‌بخشی به تأثیر قرآن چقدر است؟ پاسخ این است که در بسیاری از روایات و حکایات، نامی از شخص تالی نیست تا انگاره خلوص نفس او مطرح شود، بلکه تنها سخن از این است که شخصی آیه‌ای را - با تلاوت حزین یا معمولی یا آهنگین - خوانده و سامع مدهوش شده و جان به جان‌آفرین تسلیم کرده است (همان: ۱۲۲-۱۲۳). از سوی دیگر در برخی آیات قرآن نیز سخن از تالی و خلوص نفس او نیست، بلکه تنها از شنیدن آیات و تأثیر آن در وجودشان سخن گفته شده است: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (مائده/ ۸۳).

علاوه بر این، نفس انسان هر چقدر خلوص داشته باشد، اگر غیر قرآن را قرائت کند، نفسش آن قدر قدرت ندارد که سامع را مدهوش و روانه عالم دیگر سازد؛ بلکه در اینجا نیز قدرت تأثیری ذاتی قرآن است که توسط خلوص نفس تالی تقویت شده و تأثیرش دوچندان می‌شود و اگر شخص عادی نیز آن را بخواند، تأثیر خود را خواهد داشت؛ چنان که حکایات بسیاری مؤید این مدعاست.

۳-۴. مخاطب، سامع و مستمع قرآن

مخاطب، مؤلفه دیگری است که در اعجاز تأثیری نقش بازی می‌کند و مراد از آن، همان سامع یا مستمع است که آیاتی از قرآن بر او خوانده می‌شود و تحت تأثیرش قرار می‌دهد. آنچه در این مؤلفه جای بررسی دارد، ظرفیتی است که در شخص سامع و مستمع وجود دارد و باعث می‌شود تا میزان تأثیرگذاری قرآن بیشتر شود. بررسی این مؤلفه زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که حکایات واقعی دوران متقدم را با دوران امروزی مقایسه کنیم و کم‌رنگ شدن تأثیر قرآن بر نفوس مردمان این عصر را ملاحظه نماییم. گرچه رد پای این مسئله در حکایات صدر اسلام نیز وجود دارد؛ چنان که منقول است که اهل یمن یا گروهی از یمامه نزد ابوبکر آمدند و هنگامی که تلاوت قرآن را شنیدند، شروع به گریستن نمودند. ابوبکر گفت:

«هكذا كنا، ثم قست القلوب» (سیوطی، ۱۴۲۵: ۸۲/۱؛ قمی نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۵۶/۶).

با این حال، برخی گزاره‌ها نشان می‌دهد که حالات مخاطب و رده سنی آن‌ها نیز در این تأثیرپذیری نقش داشته است؛ چنان که درباره برخی آورده‌اند که در دوران عمرشان هیچ تأثیری از سماع قرآن نپذیرفته‌اند، اما در اواخر عمر، این اتفاق برای آنان افتاده است (عباسی و پورا کبر کسمایی، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

یکی از مسائلی که می‌توان از منظر روان‌شناسی به آن نگریست، مسئله تناسب آیه با احوال افرادی است که از قرآن متأثر شده‌اند و برایشان جذابیت داشته است؛ چه اینکه سیری در احوال افرادی که به سبب خواندن یا شنیدن آیه یا آیاتی از قرآن مدهوش گشته، تائب گردیده و یا قالب تهی کرده‌اند، حاکی از آن است که حالشان با آن آیات تناسب داشته است. این مسئله را می‌توان در حکایات *قتلی القرآن* به وضوح مشاهده کرد و در حکایات صدر اسلام - که پیشتر به آن‌ها اشاره شد - نیز قابل مشاهده است.

نتیجه‌گیری

اعجاز تأثیری قرآن یا قدرت نرم قرآن در تأثیرگذاری بر جان آدمیان، یکی از وجوهی است که نخستین بار توسط «خطابی» یا پیشتر از وی توسط «رمّانی» مطرح شده

است. این وجه اعجاز می‌تواند در حیظه فصاحت و بلاغت قرآن تعریف شود و زیرمجموعه اعجاز بیانی قرآن قرار گیرد یا آنکه به شکلی مستقل مورد بحث واقع شود. تعاریف گوناگونی از این گونه اعجازی ارائه شده است، اما با توجه به بار معنایی واژه اعجاز، باید تأثیری از قرآن صادر شود که قابل مقایسه با موارد مشابه نباشد تا بتوان نام اعجاز تأثیری بر آن نهاد. این تأثیر در حکایات کتاب *قتلی القرآن* در گریاندن بسیار شدید سامعان، مدهوش ساختن آنان و -در نهایت- خارج کردن روح از بدن و کشتنشان متبلور شده است. گرچه حکایات *قتلی القرآن* به خاطر روحیه وعظ‌گرایی ثعلبی و تأثر وی از کزامیه و... مورد مناقشه است، اما اصل تأثیرگذاری قرآن بر جان آدمیان و حتی بر عالم هستی، مورد تأیید گزاره‌ها و آموزه‌های معتبر اسلامی است.

تأثیر قرآن در دو بُعد جسمی - مادی و روحی - روانی بر مخاطبان خود نمود یافته است. بُعد نخست، موارد گوناگونی مانند شفای بیماری‌ها و... را شامل می‌شود که برخی از آن‌ها با مؤثرات دیگر مانند ادعیه، اشتراک دارد؛ اما مواردی مانند زنده کردن مردگان از تأثیرات قرآن ذکر شده که مختص آن بوده و از حیظه قدرت موارد مشابه خارج است. بُعد دوم نیز دارای دو نوع تأثیر جلالی و جمالی است که تأثیر جلالی آن -یعنی تأثیرگذاری از بُعد معنایی- در سامعان و تالیان به ویژه در حکایات *قتلی القرآن* بسیار پررنگ است.

در اعجاز تأثیری قرآن، -در ظاهر امر- چند مؤلفه نقش ایفا می‌کنند: تأثیرگذاری ذاتی آیات قرآن، خلوص نفس یا تلاوت آهنگین تالی و ظرفیت و قابلیت مخاطب. بررسی این سه مؤلفه -با نظر داشت حکایت‌های کتاب *قتلی القرآن* و نیز حکایت‌های دیگر صدر اسلام- نشان از آن دارد که دو مؤلفه اخیر، فرعی محسوب می‌شوند و در واقع، وظیفه افزایش قدرت تأثیری قرآن را بر عهده دارند و بدون آن‌ها نیز تأثیر قرآن به قوت خود باقی است؛ چنان که شواهد بسیاری از حکایات واقعی مؤید آن است. اگر میزان تأثیرگذاری دو عامل اخیر پررنگ باشد، مقوله اعجاز تأثیری -که باید متکی به خود قرآن باشد- منتفی است. قرآن علاوه بر تأثیرگذاری از بُعد معنایی، خود ساختاری آهنگین دارد و افزون بر این، صدای خوش یا حزین قاری نیز از آن جدانشدنی است و این مسئله علاوه بر اینکه خود تأثیری مستقل دارد، به تدبیر در قرآن نیز کمک نموده و با بُعد معنایی نیز مرتبط می‌شود. به همه این‌ها باید مسئله زمان را افزود که می‌تواند نقشی هم‌راستا با مؤلفه مخاطب ایفا نماید.

کتاب شناسی

۱. قرآن مجید، ترجمه حسین انصاریان، تهران، اسوه، ۱۳۸۵ ش.
۲. آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، اللباب فی تہذیب الانساب، بیروت دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابن تیمیة الحزانی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام، مقدمة فی اصول التفسیر، بیروت، دار مکتبة الحیاة، بی تا.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، کتاب الموضوعات، مدینہ، چاپ عبدالرحمان بن محمد عثمان، ۱۳۸۸ ق.
۶. ابن حجر عسقلانی، شہاب الدین ابوالفضل احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۱۵ ق.
۷. ہمو، تہذیب التہذیب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن ہشام، عبدالملک بن ہشام، زندگانی محمد ﷺ پیامبر اسلام؛ ترجمہ السیرة النبویہ، ترجمہ سیدہاشم رسولی محلاتی، قم، کتابچی، ۱۳۷۵ ش.
۹. ابوشہبہ، محمد بن محمد، الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. احمد یوسف، محمد عطا، «البحوث و الدراسات: الاعجاز التأثیری للقرآن الکریم (دراسة تاریخیة و تطبیقیة من القرآن و السیرة النبویة)»، مجلة الشریعة و الدراسات الاسلامیہ، شماره ۳۶، شعبان ۱۴۱۹ ق.
۱۱. اسکولز، رابرت، عناصر داستان، ترجمہ فرزانه طاهری، چاپ پنجم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. اسمیت، ادوارد ای.، و همکاران، زمیہ روان شناسی ہیلگارد، ترجمہ حسن رفیعی و محسن ارجمند، تهران، ارجمند، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. اعرافی، علیرضا، فقہ تربیتی، تحقیق و نگارش مهدی شکرالہی، قم، مؤسسہ اشراق و عرفان، ۱۳۹۶ ش.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراہیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. ہمو، قتلی القرآن، تحقیق ناصر محمد المنیع، ریاض، مکتبۃ العیکان، ۱۴۲۹ ق.
۱۶. ہمو، مفسر و شرق العالم الاسلامی فی اربعۃ القرون الهجریة الاولى، چاپ نسخہ خطی مقدمہ ثعلبی در کتاب الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، عکا، چاپ ایزایا گولدفولد، ۱۹۸۴ م.
۱۷. جلالی کندری، سہیلا، و فرشتہ معتمد لنگرودی، «ماہیت و ساختار اعجاز قرآن در نظام اندیشگانی خطابی و جرجانی»، سراج منیر، سال ہفتم، شماره ۲۴، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۱۸. جواہری، سیدمحمدحسن، «بررسی نظریہ خطابی در بارہ اعجاز تأثیری قرآن کریم»، قیسات، سال نوزدہم، شماره ۷۳، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۱۹. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی، و علی حکیمی، الحیاة، ترجمہ احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. خطابی، ابوسلیمان حمد بن محمد، بیان اعجاز القرآن، تحقیق محمد خلف اللہ و محمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، بی تا.
۲۱. داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ پنجم، تهران، مروارید، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. ذہبی، محمدحسین، الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، چاپ دوم، دمشق، لجنة النشر فی دار الایمان، ۱۴۰۵ ق.

۲۳. رمّانی، ابوالحسن علی بن عیسی، *النکت فی اعجاز القرآن*، تصحیح محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، بی تا.
۲۴. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. سعدی شاهرودی، محمدجواد، «آهنگ قرائت قرآن کریم از دیدگاه حکمت و عرفان»، *قیسات*، سال هفتم، شماره ۲۳، دی ۱۳۸۱ ش.
۲۶. سعیدی روشن، محمدباقر، *معجزه شناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور تمیمی، *الانساب*، بیروت، دار الجنان، ۱۴۰۸ ق.
۲۸. سیدی، سیدحسین، *سیرتاریخی اعجاز قرآن*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۰. همو، *تاریخ الخلفاء*، بی جا، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۲۵ ق.
۳۱. شرف الدین محمد بن عبدالله بن عمر، *خلاصه سیرت رسول الله*، مقدمه و تصحیح اصغر مهدوی و مهدی قمی نژاد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۳۲. شولتز، دوان بی.، *نظریه های شخصیت*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، ارسباران، ۱۹۹۰ م.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، قم، اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ ق.
۳۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۳۸. عباسی، حبیب الله، و صدیقه پورا کبر کسمایی، *سماح قرآن و کشته های آن*، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. عباسی، مهرداد، *ابو اسحاق ثعلبی و روش وی در تفسیر قرآن*، رساله دکتری دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۶ ش.
۴۰. فرید وجدی، محمد، *دائرة معارف القرن العشرين*، چاپ سوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۷۱ م.
۴۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. قاضی ابرقوه، رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، *سیرت رسول الله*، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ ش.
۴۳. قمی نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد بن حسین، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. گرین، ویلفرد، لی مورگان، *ارل لیبر*، و جان ویلینگهم، *مبانی نقد ادبی*، ترجمه فرزانه طاهری، چاپ پنجم، تهران، نیلوفر، ۱۳۹۱ ش.
۴۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۷. مصطفی خلیل، مصطفی سعید، *الاعجاز التأثیری للقرآن الکریم و اثره فی الدعوة الی الله تعالی*، قاهره، شرکه اجالینا للنشر و التوزیع، ۱۴۳۰ ق.
۴۸. واعظی کاخکی، محمدرضا، *خواص و فضیلت آیات قرآن کریم*، نسخه الکترونیکی، بی تا.

نماد و نقش آن در فرازمانی بودن قصه‌های قرآنی (مطالعه موردی داستان حضرت موسی علیه السلام)*

- حسن خرقانی^۱
- علی خیاط^۲
- محمدظاهر قربانی^۳

چکیده

قرآن کریم مفاهیم معنوی و انتزاعی را به کمک نماد به شکل ساخت‌های مادی مجسم‌سازی نموده و تصویرهای پویا و مؤثر در ذهن مخاطب می‌آفریند و بر اندیشه‌های انسانی تأثیر می‌گذارد. یکی از تفاوت‌های قصه قرآنی با دیگر داستان‌های بشری، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری فرازمانی است و کارکرد نماد، یکی از عوامل پدیدآورنده فرازمانی بودن قصه قرآنی است. داستان حضرت موسی علیه السلام به عنوان گسترده‌ترین قصه قرآنی، بالاترین حجم استفاده از نماد را دارد. کارکرد نماد از عوامل پدیدآورنده پویایی و قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری فرازمانی این داستان است؛ به گونه‌ای که احساسات و اندیشه درونی مخاطب را

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (khayyat313@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری ادبیات عرب جامعه المصطفی العالمیه (mohammadqurbani@yahoo.com).

در طول تاریخ به خود واداشته و او را شیفته و دلباخته خود نموده است. این پژوهش ضمن بررسی چیستی نماد، به این پرسش پاسخ می‌دهد که کارکرد نماد در قصه حضرت موسی علیه السلام چگونه سبب فرازمانی شدن این قصه شده است و عصا نماد قدرت‌نمایی، گوساله سامری نماد کجروی، بهانه‌های بنی‌اسرائیلی نماد بهانه‌جویی و لجبازی، آسیه نماد خویش‌داری را بررسی می‌کند و فرعون، هامان و قارون را به عنوان سه نماد باطل جبهه سیاسی، اعتقادی و اقتصادی معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: نماد، قصه‌های قرآنی، قصه حضرت موسی علیه السلام، فرازمانی بودن.

۱. مقدمه

نمادها موجوداتی هستند که رمز و علامت برای مفاهیمی فراتر از خودشان قرار می‌گیرند و به گستره‌هایی از معانی اشاره دارند. فرازمانی و فرامکانی بودن قصه‌های قرآن امری است که جاودانگی و جهانی بودن قرآن، آن را اقتضا دارد و یکی از اموری که می‌تواند جنبه فرازمانی بودن قصه‌های قرآن را ترسیم کند، نمادسازی‌هایی است که در آن‌ها وجود دارد. شخصیت‌ها و عناصری که در قصه‌های قرآن کریم به کار رفته‌اند، در عین جایگاه تاریخی خود، قابلیت انطباق‌پذیری بر همیشه تاریخ را دارند. بحث نماد در قرآن کریم به معنای غیر واقعی بودن قصه‌های قرآن نیست؛ بلکه قصه‌های قرآنی حقیقی و واقعی است و با واقعیت‌های زندگی بشر پیوندی ناگسستنی دارد. در این میان، همه نمادهایی که در قصه‌های قرآنی به کار رفته‌اند، برگرفته از همان حوادث و پدیده‌هایی هستند که واقع شده‌اند.

یکی از کارکردهای نماد در قصه‌های قرآنی، تصویرسازی‌های ماندگاری است که به داستان، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری می‌بخشد و آن را فرازمانی می‌سازد. گاه گونه‌های متعددی از نمادها در یک داستان دست به دست هم داده و سلسله‌ای از مفاهیم گسترده و انبوهی از اطلاعات را در اختیار مخاطبان خود قرار می‌دهد؛ به طوری که در هر شرایط و در هر زمان قابلیت استفاده دارد. داستان حضرت موسی علیه السلام از چنین ویژگی‌ای برخوردار است و همین امر باعث فرازمانی بودن این قصه شده است.

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، ناظر به مسئله نمادآفرینی در قصه

حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام است و توضیح می‌دهد که چه نمادهایی در این داستان وجود دارد و چگونه قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری به این داستان بخشیده و آن را فرازمانی نموده است.

۲. اصطلاح‌شناسی نماد

زبان برای بیان معانی گسترده، ناگزیر است از مهارت‌هایی مانند نماد بهره‌برد و مخاطب خود را به تأمل و درنگ رهنمون کند. نماد به معنای ظاهرکننده و نماینده و به معنای فاعلی هم آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۷۳۱/۱۴). نماد واژه فارسی است و مترادف «رمز» در عربی و «سمبل» در فرانسه است (عمید، ۱۳۸۹: ۵۷۹/۶۶۱). به تعبیری: «نماد از منظر علوم کلمه، عبارت و یا جمله‌ای است که علاوه بر معنای ظاهری، طیف معنایی گسترده‌ای به خواننده القا کند» (یوسفی و رسولیان آرنی، ۱۳۹۲: ۱۶۴).

نویسندگان نمادهای قرآنی در مثنوی بر این باورند که:

«یکی از ویژگی‌های نمادها، قدرت آن‌ها در بازگویی حقایق ماورایی خود است؛ همچنان که نمادهای هنری، برای بازگویی ابعاد زیبایی‌شناختی از چنین قدرتی برخوردارند. آنچه حائز اهمیت است، شناخت نمادهاست، تا به این وسیله بتوانیم زبان نمادین را بشناسیم. این امر در زبان عارفان قرآن‌شناسی همچون مولوی، ملموس‌تر و واضح‌تر بیان می‌شود» (سنگری و حاجی، ۱۳۹۰: ۲۲).

به عبارتی، نماد موجودی است جاندار یا بی‌جان که بیانگر مفاهیم فراتر از خودش است؛ مانند «صبح» که شکوفایی و فائق آمدن بر ظلمت و تاریکی و گویای پیروزی و موفقیت است. گرچه نماد به معنای نشانه است، اما نشانه مفهومی ساده و محدود را می‌رساند؛ مانند پرچم و علائم راهنمایی و رانندگی. دریافت مفهوم توسط نشانه مستقل است، به خلاف پیامی که توسط نماد دریافت می‌شود؛ زیرا نیاز به بسترسازی و مقدمه‌چینی دارد؛ مانند «حج» که نماد استواری مسلمانان، و «کعبه» محور و قطب قیام است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). قرآن کریم می‌فرماید: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ﴾ (مائده/ ۹۷). امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا مَا قَامَتِ الْكَعْبَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۱/۴)؛ تا کعبه برپاست دین استوار است. دریافت

چنین مفهومی در بستر تاریخ امکان‌پذیر است.

نماد در ادبیات، یکی از شگردهای تصویرسازی و بیشتر زاینده ذهن خلاق نویسنده است و چنانچه از جاهای دیگر وام بگیرد، باز هم در حوزه ادبیات با نقش تازه‌ای رخ می‌نماید. نماد صورت بلکه جانشین یک اندیشه است و به معانی نهفته در تصاویر عمق و ژرفا می‌بخشد.

نماد می‌تواند به صورت مفرد باشد، مانند «گرگ» و «بره» که نماد قوی و ضعیف است (وهبه و مهندس، ۱۹۸۴: ۲۲۸)، «طوفان» نماد خشم و خروش، «آب» نماد پاکی و حرکت، و «شمشاد» نماد اندام زیباست (مهرابی، ۱۳۹۷: ۴۳ و ۴۷)؛ اما می‌تواند به صورت جمله و شبه جمله نیز بیاید، مانند «آب در هاون کوبیدن» یا «آب در غربال کردن» که به معنای کار بیهوده نمودن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۱/۱) و «با پنبه سر بریدن» یعنی با نرمی و تدبیر آزار رساندن (همان: ۵۷۳۱/۴) یا وقتی مادر می‌گوید: «گلم پرپر شد» یعنی جوانم از دستم رفت.

گاه یک عنصر قصه در بستر تاریخ، ساختار نمادین به خود می‌گیرد؛ مانند آب که نماد پاکی و حرکت است (مهرابی، ۱۳۹۷: ۴۳) و گاه در متن قصه رخ می‌نماید؛ مانند معرفی همسر حضرت نوح و همسر حضرت لوط علیهم‌السلام به عنوان نماد منفی، و آسیه همسر فرعون و حضرت مریم به مثابه نماد مثبت در آیات ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ... وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ... وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ﴾ (تحریم/ ۱۰-۱۲).

۳. کاربرد و کارکرد نماد در قرآن کریم

برخی نمادها عام است، هم در قرآن کریم و هم در ادیان الهی قبل از اسلام نیز به کار رفته است و پیامبران پیشین نیز استعمال می‌کردند؛ مانند عرش، کرسی، ملکوت و روح القدس. برخی دیگر از نمادها ویژه قرآن کریم است و در هیچ کتاب مقدس دیگری به کار نرفته است؛ مانند لوح محفوظ، ام‌الکتاب، کتاب مبین (رشیدی، ۱۳۹۲: ۶۹). برخی از نمادهایی که در قرآن کریم استعمال شده، مربوط به اقوام غیر عرب است که هدف قرآن کریم از بیان این گونه نمادها، بیان سرگذشت مبارزات پیامبران گذشته با شرک و طاغوت است.

نماد دو کارکرد مهم ایفا می‌کند:

۱-۳. تعمیم و فرازمانی‌سازی

از آنجا که بیشتر آیات کریمهٔ قرآن در مناسبت‌های ویژه‌ای که نزول یک یا چند آیه را می‌طلبیده، فرود آمده است و یا مربوط به اشخاص و امت‌های خاص است، به حسب ظاهر خاص و مربوط به مورد نزول به نظر می‌رسد و چنین امری قرآن را در رسالت خود نسبت به آیندگان نافرجام می‌گذارد. از این رو رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برای جبران این بُعد مهم راهی معرفی و تأکید فرمود که قرآن را باید از پیوندهای محیطی جدا کرد تا رسالت آن فراگیر و شامل تمامی ملت‌ها و دوران‌ها گردد. آن حضرت فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ»؛ قرآن دارای ظهر و بطن است. تأویل گاه به همین «بطن قرآن» اطلاق می‌شود. در برابر این باطن که دلالت‌های درونی قرآن را می‌رساند، «ظهر قرآن» قرار گرفته که گویای دلالت ظاهری و برونی قرآن است (معرفت، ۱۳۹۴: ۵۱).

نمادهای فراوانی در قرآن کریم وجود دارد؛ چه بسا هر آیه‌ای که نیازمند تأویل است، نماد یا نمادهایی در آن وجود دارد (رشیدی، ۱۳۹۲: ۶۷)؛ چرا که: «زبان نمادین، زبانی است که الفاظ در آن به مثابه پلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی به امری ماورای خودشان منتقل می‌کنند» (کبیری، ۱۳۹۱: ۱۳).

۲-۳. تصویرآفرینی

قرآن کریم معانی ذهنی، حالات نفسانی، پدیده‌های حسی، مناظر قابل رؤیت، نمونه‌های انسانی و طبیعت آدمی را با تصویر حسی و تخیلی تبیین می‌نماید. سپس تصویرهای ساخته شده را بالا برده و به آن‌ها جان می‌بخشد و به حرکت درمی‌آورد (شاذلی، ۱۴۲۵: ۷۱).

قرآن کریم با استفاده از تمام توانمندی‌های زبان و بهره‌مندی از همه روش‌ها، وجدان مخاطب را تا سطح بالایی شکوفا نموده و تحت تأثیر آیات قرار می‌دهد (رضایی و حسینی، ۱۳۹۱: ۱۴۶) و قوهٔ خیال مخاطب را برمی‌انگیزاند و برای انگیزختن احساس و عاطفه مخاطب، از انواع تخیل حسی بهره می‌گیرد (ر.ک: سیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹). تصویر هنری در قرآن کریم، با رنگ، حرکت، موسیقی و تخیل آمیخته است و چه بسیار

که وصف، گفتگو، آهنگ وازگان، نغمه عبارات و موسیقی سیاق، در تصویرآفرینی موضوعی دست به دست هم می‌دهند، به گونه‌ای که چشم، گوش، احساس، فکر و وجدان از آن لذت می‌برد (عرفت‌پور و محسنی، ۱۳۹۶: ۸۶). تصویر در قرآن کریم به گونه‌ای است که خواننده فراموش می‌کند که در حال خواندن یک متن است، بلکه آنچه را می‌خواند، به سان منظره‌ای زنده و متحرک جلوه می‌نماید (ر.ک: سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

در این میان، کارکرد نماد در قصه‌های قرآنی از عوامل پدیدآورنده تصویر است و معانی گسترده‌ای را در معرض نمایش می‌گذارد؛ برای نمونه، هر وقت نامی از فرعون در قرآن کریم برده می‌شود، نماد طغیان و ستمگری، نماد قدرت‌نمایی در برابر حق و در آخر هنگام غرق شدن او، نماد زوال‌پذیری باطل را تصویرسازی نموده که پایان شب سیه سپید است. همه این نمادها در ذهن انسان نقش می‌بندد و همین گستردگی معانی، ظرفیت الگوبرداری و انطباق‌پذیری را فرازمانی نموده است؛ چرا که برای هر طیف از مخاطب و در هر شرایطی، تولید محتوا کرده و الگو معرفی می‌کند. قرآن کریم با تصویرسازی‌های هنری، حقیقت فضایل و رذایل اخلاقی، حق و باطل و پیامدها و آثار آن‌ها را در قالب کاربرد نماد در قصه به نمایش گذارده است.

امتیاز قصه‌های قرآن کریم در این است که بر اساس جریان و حادثه‌ای واقعی و به دور از هر گونه خیال‌پردازی است (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۲۱)؛ به خلاف اکثر قصه‌های بشری که مولود تخیلات نویسنده است (سبحانی، ۱۴۲۷: ۱۶/۱). تصویرآفرینی‌های قصه‌های قرآن، همان حقایق مسلم تاریخ است: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران / ۶۲). قصه‌های قرآنی از متن زندگی انسان‌ها سرچشمه گرفته است. قرآن حتی در داستان‌هایی که به سرای آخرت مربوط است، از فعل ماضی مانند واژه «قال» استفاده کرده است که دلالت بر وقوع دارد (خَلَفَ اللهُ، ۱۳۷۸: ۱۶۵) و با روش غیابی، آنچه را که واقع شده و به حقیقت پیوسته است، در قالب قصه بازگو می‌کند و آنچه که در عالم اتفاق می‌افتد، و به وقوع می‌پیوندد، قابلیت الگوبرداری دارد و نمایانگر پویایی و زنده بودن قصه است. کاربرد نماد، نقش مهمی در قابلیت الگوبرداری و انطباق‌پذیری برای قصه قرآنی ایفا می‌کند. گزینش اسلوب غیابی در روایت داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باعث می‌شود که مخاطب احساس کند با بیانی صادقانه و گزارشی واقعی روبه‌روست (قنادی، ۱۳۹۳: ۸۷).

۴. گستره نماد در داستان حضرت موسی علیه السلام

قرآن کریم از یک عنصر قصه در قسمت‌های مختلف داستان حضرت موسی علیه السلام، ساختار نمادین متناسب با موضوع می‌سازد و در هر فرازی از این قصه با نمادی متفاوت جلوه نموده و الگوی متفاوتی القا می‌کند، مانند شخص حضرت موسی علیه السلام که در هر فراز از داستان با نمادی متفاوت در ذهن مخاطب جلوه می‌کند؛ برای نمونه، هنگام رویارویی با فرعون ستمگر، نماد اعتماد به پروردگار، هنگام مشاهده عصیانگری بنی اسرائیل، نماد صبر و تحمل، و هنگام ملاقات با عبد صالح، نماد جستجوگر واقعی علم و دانش در ذهن مخاطب تداعی می‌کند.

از طرفی، نمادهای متعددی در یک داستان دست به دست هم داده، سلسله‌ای از مفاهیم گسترده را ایجاد نموده و انبوهی از اطلاعات را در اختیار مخاطبان خود قرار می‌دهد؛ به طوری که در هر شرایط و در هر زمان، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری دارد. داستان حضرت موسی علیه السلام از چنین ویژگی‌ای برخوردار است و همین امر باعث فرازمانی بودن این قصه شده است؛ برای نمونه، به برخی از نمادهای داستان حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم اشاره می‌شود.

۴-۱. عصا نماد قدرت‌نمایی حق

با توجه به گزارش قرآن کریم، چندین معجزه توسط عصای حضرت موسی علیه السلام اجرا شده است؛ گاه هنگام بعثت حضرت موسی علیه السلام تبدیل به مار شده است (قصص / ۳۱)؛ گاهی در مقابل فرعون در قالب اژدها رخ نموده است (شعراء / ۳۲)؛ بلعیدن سحر ساحران معجزه دیگری است که توسط این عصا صورت گرفته است (شعراء / ۴۵)؛ شکافتن دریا برای نجات بنی اسرائیل (شعراء / ۶۳) و شکافته شدن سنگ و جاری شدن دوازده چشمه آب برای دوازده سبط بنی اسرائیل، نمونه دیگری از اعجاز به شمار می‌آید (بقره / ۶۰).

همه این فرازها در ارتباط با هم، ساختار نمادگونه‌ای را تشکیل داده است و آن نماد پیروزی، موفقیت و قدرت است و به تعبیری، «عصا نماد فرمانروایی و ابزار قدرت‌نمایی است» (کاویانی بویا و امیری ززند، ۱۳۹۷: ۱۸۴). عصا در رم باستان نیز به عنوان نماد فرمانروایی معروف است؛ مانند اروس (کوپید یا کیوپید) که به خدایی معروف بود و در وصف

عصایش نوشته‌اند که «عصایش نازک است، اما به آسمان می‌رسد» (همیلتون، ۱۳۷۶: ۴۵) که به روشنی اشاره به نماد اقتدار دارد.

در احادیث شیعی، الواح و عصای حضرت موسی علیه السلام میراث نبوت محسوب شده و نزد اهل بیت علیهم السلام می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۳۱). امام باقر علیه السلام درباره تاریخچه عصا فرمود:

«عصای موسی یادگار از حضرت آدم علیه السلام است که از طریق حضرت شعیب به دست ایشان رسیده است و هم اینک نزد ما اهل بیت است، تازه و سبز، گویا تازه از درخت بریده شده است، هر گاه با آن حرف بزنی، به سخن درمی‌آید و برای قائم ما مهیا گردیده است. آنچه را که موسی با آن انجام داده، او نیز انجام خواهد داد» (همان).

شاعران از عصا با اشکال نمادین در اشعارشان یاد کرده‌اند؛ کسانی مانند:

«مولانا بسیاری از اندیشه‌های عرفانی و عاشقانه خود را با تشبیه به عصای موسی برای مخاطبین خود، فهم‌پذیر کرده است: عشق همانند عصای موسی که طناب‌های ساحران را بلعید، تعلقات انسانی را می‌خورد، وصال مانند عصای موسی و فراق همچون مار ساحران است، ازدهای ساحران، نمادی است از نفس انسان، حالت‌های سکون و بی‌قراری عاشقان به عصا و ازدها شدن آن تشبیه شده است، اشک سیل آسای معشوق در فراق یار، برای مولانا، یادآور آب چشمه‌ای است که موسی با زدن عصا بر سنگ جاری کرد» (صفری و ظاهری عبده‌وند، ۱۳۹۲: ۲۹).

عصا در اشعار شعرا با اشکالی گوناگون به صورت نمادی رخ می‌نماید؛ مانند:

«حیدر عصای موسی دور است و تازه روی اسلام را به موسی دور از عصا شده است (ناصرخسرو) عصای کلیم ار به دستم بدی به چویش ادب را ادب کردم می (خاقانی) به دست آرم عصای دست موسی بسازم زآن عصا شکل چلیپا (خاقانی) عصای کلیم‌اند بسیارخوار به ظاهر نمایند زرد و نزار» (سعدی) (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰/۱۵۹۱۳)

بهره‌برداری از نقش نمادگونه عصا در متون ادبی، قابلیت الگوبرداری و انطباق‌پذیری

آن را تقویت می‌کند و سبب فرازمانی بودن داستان حضرت موسی علیه السلام شده است.

۲-۴. گوساله سامری نماد کجروی و بدعت

گرچه گاو نزد مصریان مقدس بود و آن را نماد موفقیت در زندگی کشاورزی خود

می‌دانستند و بنی اسرائیل نیز بر این باور بودند (مدرسی، ۱۴۲۹: ۱۱۵/۳)، اما گوساله سامری و شرب عجل، نماد کفر درونی و انکار دعوت انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَام از سوی بنی اسرائیل است (رشیدی، ۱۳۹۲: ۹۰). قرآن کریم به سبب گرایش عمیق بنی اسرائیل به گوساله‌پرستی می‌فرماید: ﴿... وَأَثْرُبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (بقره/ ۹۲-۹۳)؛ ... [بنی اسرائیل] دل‌هایشان را با عشق به گوساله سامری آبیاری نمودند. دلدادگی به گوساله به گونه‌ای در ژرفای روح و روان آن‌ها رسوخ نموده بود که اکثر کنش‌های اجتماعی و سیاسی بعدی آن‌ها را نیز تحت تأثیر خویش قرار داده بود (آخوندی، ۱۳۸۵: ۷).

سامری و همفکران او، نماد کجروی و بدعت در جامعه دینی‌اند. درباره شخصیت سامری و گمراه ساختن بنی اسرائیل بارها به طور غیر مستقیم در قرآن کریم سخن رفته (بقره/ ۵۱) و سه مرتبه نیز به آن تصریح شده است. یک جا اشاره به آزمودن بنی اسرائیل توسط سامری و گمراه شدن آن‌ها دارد (طه/ ۸۵). سامری بعد از فارغ شدن از ساخت گوساله با عده‌ای از یارانش، مردم را به عبادت آن فرا خواند (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱: ۳۱۵/۶). در جایی دیگر، سخن از آن‌هایی است که گوساله‌پرست نشده بودند و به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام گفتند مخالفت از وعده تو به اختیار ما نبود و نمی‌توانستیم گوساله‌پرستان را از کار زشتشان باز داریم (طه/ ۸۷)؛ چرا که تعداد آن‌ها نسبت به ما زیاد بود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۳: ۴/۷). در مرحله بعد، سخن از سرزنش و محاکمه سامری توسط حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است (طه/ ۹۵).

در بیان انطباق‌پذیری و الگوبرداری این نماد که نقش مهمی در فرازمانی بودن این قصه دارد به سه نمونه اشاره می‌شود:

یک: در طول تاریخ، برخی به سامری تشبیه شده‌اند؛ برای نمونه بعد از فتح بصره توسط حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام، حسن بصری در میان مردمی بود که دور آن حضرت را گرفته بودند تا سخنان ایشان را بشنوند. نگاه امام عَلَيْهِ السَّلَام در میان مردم به حسن بصری افتاد که در حال یادداشت نمودن چیزی بود. حضرت با صدای بلند خطاب به وی فرمود: چه می‌کنی؟ حسن بصری عرض کرد: سخنان شما را می‌نگارم تا برای دیگران بازگو نمایم. حضرت فرمود:

«أَمَا إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ سَامِرِيًّا وَهَذَا سَامِرِيُّ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقُولُ لَا مِسَاسَ وَلَكِنَّهُ يَقُولُ

لَا قِتَالَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۲/۴۲)؛ بدانید که هر قومی یک سامری دارد و این [حسن] سامری این امت است، او نمی‌گوید به من نزدیک نشوید، بلکه از جنگ باز می‌دارد.

هر جا که عوامل گوساله‌پرستی باشد، نماد گوساله‌سامری، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری دارد و سبب فرازمانی بودن این قصه شده است. برخی، عوامل گوساله‌پرستی را در سه چیز می‌دانند:

الف) گرایش به پرستش محسوسات (اعراف/ ۱۳۸ و ۱۴۸)؛

ب) روحیه ستمگری، عامل گرایش بنی اسرائیل به گوساله‌پرستی (اعراف/ ۱۴۸)؛

ج) ریشه‌های کفر در قوم موسی عَلَيْهِ السَّلَام، منشأ عشق‌ورزی آنان به گوساله‌سامری (بقره/ ۹۳؛ ر.ک: هاشمی رفسنجانی و محققان مرکز فرهنگ و معارف، ۱۳۸۹: ۴۰۶/۶).

دو: الگوبرداری و انطباق‌پذیری از گوساله‌سامری سال‌ها بعد جریان داشته است و سبب فرازمانی بودن این داستان را نمایان می‌سازد. «سال‌ها پس از حضرت و بعد از انقراض حکومت حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام و بعد از تقسیم شدن کشور یهود به دو بخش جنوبی و شمالی. در این زمان، در میان ده سبط ساکن در قسمت شمالی، دوباره پرستش گوساله‌طلایی رایج گردید و برای آن معابدی برپا ساخته شد» (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۳۰/۱).

سه: سامری در شعر شاعران نیز به عنوان نمادی باطل در مقابل حقیقت قرار دارد و برخی از اشعار شاعران با اقتباس از قرآن کریم، اشاره به نقش سامری دارد و خود این نوع اقتباس، نشانه فرازمانی بودن این قصه است:

«چنان در سحرکاری دست دارد که سحر سامری بازی شمارد (نظامی)
پیش تخت خسرو موسی کف هارون زبان این منم چون سامری سحر از میان انگیخته (خاقانی)
گر عدویت می‌زند لافی بهم نامیست بس تو چو موسی کلیم و او چو موسی سامری (سلیمان)
بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد (حافظ)
کرشمه‌ای کن و بازار ساحری بشکن به غمزه رونق ناموس سامری بشکن» (حافظ)
(ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۳۶۲/۹)

سرانجام سامری گرفتار شد و به نقل قرآن کریم، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به او گفت: برو، در زندگی دنیا چنان شوی که هر کس نزدیک تو شود، فریاد برآوردی که نزدیک نشوید و به من دست نزنید و وعده‌ای به تو داده خواهد شد که از آن رها نگردی.

اینک به آن خدایی که پیوسته ملازمش بودی بنگر، آن را قطعاً می‌سوزانیم و خاکسترش را در دریا فرو می‌پاشیم (طه/ ۹۷). به نقلی، او به بیماری عقام (درد بی‌درمان) گرفتار شد، به گونه‌ای که هر کس نزدیکش می‌شد، تب می‌کرد؛ و یا به بیماری وسواس گرفتار شد، به طوری که از مردم وحشت داشت و فرار می‌کرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۷/۱۴). حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام سامری را نکشت تا همچنان به عنوان نمونه کامل یک انسان شکست‌خورده فرصت‌طلب، مایه عبرت مردم شود (ر.ک: مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۷۹/۷) و به عنوان نمادی دلشکسته و نامراد، مایه عبرت همگان درآمد که این خود به نوعی دیگر، از عوامل ماندگاری یا به تعبیری فرازمانی بودن این داستان شده است.

۳-۴. بهانه‌های بنی اسرائیلی، نماد بهانه‌جویی و لجبازی

قوم بنی اسرائیل، تمثیل خیانت در امانت، ترس، قساوت قلب، تعصب، لجاجت، بهانه‌گیری، کینه‌توزی، سرکشی و سمبل ناسپاسی هستند (فروردین، ۱۳۸۷: ۱۷۲؛ ر.ک: بیستونی، ۱۳۹۱: ۷۲). ایراد بنی اسرائیلی گرفتن، درباره کسی به کار می‌رود که بهانه‌جویی کند و بخواهد کسی را بیازارد یا او را مقصر جلوه دهد (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۳۶۸۹/۳). بهانه‌های بنی اسرائیلی، مظهر و نمادی برای بهانه‌های مکرر بی‌پایه و اساس است. به منظور تفهیم صورت نمادگونه بهانه‌های بنی اسرائیل، برخی از بهانه‌های آن‌ها مطرح می‌گردد:

الف) نمونه بارز این ویژگی در سوره بقره و در داستان گاو بنی اسرائیل به زیبایی تصویرسازی شده است (بقره/ ۶۷-۷۱). پرسش‌های پی‌درپی بنی اسرائیل در مورد ویژگی‌های گاو باعث شد که نه پیر و از کار افتاده باشد و نه خیلی جوان، رنگش زرد یکدست باشد، به گونه‌ای که هر که آن را بنگرد، شادمان گردد. این گاو نه برای شخم زدن رام شده باشد و نه برای زراعت آبکشی کند. خلاصه خالی از هر نوع عیبی باشد و هیچ رنگ دیگری در آن نباشد. بنی اسرائیل در همان ابتدا که از آن‌ها خواسته شده بود، می‌توانستند گاو را برای ذبح بیاورند و بدون هیچ گونه پرسشی، کار را تمام کنند؛ ولی خصیصه زشت بهانه‌جویی و لجبازی، کار را به آنجا رساند که با هر سؤال بی‌جایی در حقیقت بر خود سخت گرفتند، به گونه‌ای که منحصر به یک گاو شد و مجبور شدند

با قیمت بسیار زیاد آن را خریداری کنند. به نقل مجمع البیان به قیمت پر کردن پوست گاو از مال مقتول یا در ازای ده برابر وزن گاو از طلا، آن را از صاحب گاو خریداری نمودند، در حالی که قیمت واقعی آن سه دینار بود (طبرسی، ۱۳۷۳: ۲۷۵/۱). به همین جهت، این داستان از نمونه‌های بارز بهانه‌جویی بنی اسرائیل به شمار می‌آید.

ب) درخواست بی‌شرمانه بنی اسرائیل از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برای رؤیت خداوند به‌رغم مشاهده معجزات مکرر که قرآن کریم به آن اشاره فرموده است: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره/ ۵۵). آن‌ها مصرانه بر این درخواست زشت خویش پافشاری کردند، به گونه‌ای که ایمان آوردن خودشان را مشروط به مشاهده آشکار پروردگار مهربان نمودند و با این سخن کفرآمیز، چهره زشت بهانه‌جویی و لجبازی متمرده خویش را آشکار نمودند.

ج) درخواست بی‌ادبانه ساختن معبودی جسمانی، با وجود آنکه بنی اسرائیل با چشمان خود قدرت خداوند متعال را توسط معجزات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دیده بودند؛ مانند نجات آن‌ها از چنگال فرعون و شکافته شدن دریا و غرق شدن فرعونیان ستمگر: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف/ ۱۳۸).

د) درخواست خوراکی‌های رنگارنگ، یکی دیگر از نمونه‌های بهانه‌جویی متمرده بنی اسرائیل است. سرزنش بنی اسرائیل به خاطر درخواست خوراکی‌های پست در مقابل از دست دادن غذاهای بهتر است. درخواست سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز به جای «من و سلوی»، تقاضایی لجبازانه و بهانه‌جویانه است: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ آتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ﴾ (بقره/ ۶۱).

بی‌شک «من و سلوی» از بهترین غذاهایی بود که در آن صحرا می‌توانست نیازهای جسمانی آن‌ها را برطرف نماید؛ زیرا «من» نوعی عسل کوهستانی و یا به تعبیری به سان ماده قندی نیروبخش و از مفیدترین و پرانرژی‌ترین غذاهاست و «سلوی» نوعی پرنده مخصوص و حاوی پروتئینی است که از جهاتی برتر از مواد پروتئینی گیاهی به جهت هضم و جذب بسیار آسان آن است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۸۰/۱).

آن‌ها از فرمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مبنی بر جنگ با عمالقه و حرکت به سمت بیت‌المقدس سرپیچی نمودند و در جواب گفتند: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (مائده/۲۴)؛ ای موسی! تو و خدایت برای جنگ بروید و ما در همین جا می‌مانیم. از این رو در بیابان تیه گرفتار آمدند و هر مقدار که راه می‌رفتند، به هدف نمی‌رسیدند و گم می‌شدند؛ به گونه‌ای که هر صبح تا عصر هر مقدار راه را می‌پیمودند، باز عصرگاهان خودشان را در همان جایی می‌دیدند که صبح از آنجا عزیمت نموده بودند و تا چهل سال در آن صحرا سرگردان بودند (طبرسی، ۱۳۷۳: ۱/۲۴۴). بنی‌اسرائیل در آن بیابان در یک برنامه خودسازی و آزمایشی قرار داشتند؛ از این رو جای غذاهای متنوع نبود، باید به شهرهایی گام می‌نهادند که در آنجا همه تنوع‌های غذایی وجود داشت و خبری از برنامه خودسازی نبود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۲۷۸). لذا آنچه به بنی‌اسرائیل در آن صحرا و با وجود لجبازی‌های متمرذانه اعطا می‌شد، بیش از لیاقت و ظرفیت آن‌ها هم بود.

نماد بهانه‌های بنی‌اسرائیلی در هر زمانی قابلیت انطباق‌پذیری دارد؛ چرا که هر گاه افرادی در مقابل حق سرپیچی نمایند و با بهانه‌های مکرر از پذیرش حقیقت سر باز زنند، بهانه‌های بنی‌اسرائیلی در ذهن انسان تداعی می‌شود و انگار به تأسی از بنی‌اسرائیل دست به چنین بهانه‌هایی زده‌اند و همین امر سبب فرازمانی بودن این فراز از قصه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشد.

«ایراد بنی‌اسرائیلی گرفتن، خرده‌گیری‌های بسیار و نابه‌جا کردن، گویا مراد مثل اشارت به اعتراضاتی است که در امر مانده، قوم بنی‌اسرائیل به موسی و پس از آن به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌کرده‌اند» (دهخدا، ۱۳۵۷: ۱/۳۲۳).

بهانه یا ایراد بنی‌اسرائیلی به عنوان یک ضرب‌المثل در متون نویسندگان نیز مشهود است مانند:

از خزان تا به خزان یک نفس است	«دست‌ها را به خزان دسترس است
نقش‌ها در دل آینه بس است	نفس از سینه برون می‌آید
درد خواهنده به سیر و عدس است»	همچو ایراد بنی‌اسرائیل

(قاضی، ۱۳۸۸: ۵۴)

«بلکه آنان چون با آیات روشن و منظم و هدفدار قرآن مواجه می‌شدند و راه فرار را بر خود مسدود می‌دیدند، موضوع کلام را تغییر داده و ایراد بنی‌اسرائیلی می‌گرفته و می‌گفتند...» (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۸۱).

۴-۴. آسیه نماد خویشتن‌داری

آسیه مظهر خویشتن‌داری و نمادی مستحکم در برابر کفر و طاغوت بود؛ زیرا در برابر تمام تهدیدهای طاغوتی فرعون استقامت می‌کرد و با تمام توان از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام دفاع می‌نمود. ارزشمندی شخصیت آسیه به گونه‌ای است که خداوند متعال وی را در کنار حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام به عنوان یکی از زنان نمونه و الگویی برای مردان و زنان قرار داده است: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ...﴾ (تحریم / ۱۱).

هنگامی که عصای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام سحر ساحران را بلعید، آسیه در اندیشه فرورفت و فهمید که او پیامبر خداست و کارش جادو نیست. ناگاه فرعون متوجه ایمان آسیه شد و دستور داد که او را به چهارمیخ کشند و در آفتاب سوزان، سنگی بزرگ آوردند تا بر او بیندازند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۰۶).

آن هنگام که آسیه در گرمای آفتاب سوزان مورد شکنجه قرار گرفته بود، با پروردگار مهربان به راز و نیاز پرداخت. قرآن کریم بخشی از مناجات او را بیان نموده است: ﴿رَبِّ اِنِّى لى عِنْدَكَ يَتِيْمًا فِى الْحَيٰةِ وَنَجِيًّا مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهٖ وَنَجِيًّا مِّنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ﴾ (تحریم / ۱۱)؛ پروردگارا کنار خودت در بهشت خانه‌ای برایم بنا کن و مرا از چنگال فرعون و مأمورانش و از دست گروه ستمگر نجات ده. پایان آیه مذکور، نماد خویشتن‌داری را برای آسیه ثابت می‌کند؛ چرا که همسر باید پشتیبان و پناهگاه یک زن باشد، ولی بزرگ‌ترین دشمن خونی آسیه، همسر او بود و با این حال، آسیه در شرایط سخت، بندگی خدا را می‌کرد و ناچار بود در آن مکان بماند.

آسیه نقش مهمی در فروکش نمودن آتش خشم فرعون و نجات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از خطر کشته شدن داشت. همسر فرعون چون کودک را در آب دید، گفت او نور چشم من و توست، او را نکشید، شاید برای ما مفید باشد یا اینکه او را به عنوان پسر خود برگزینیم: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِىْ لِىْ وَلِىْكَ لَا تَقْتُلُوْهُ عَسَىٰ اَنْ يَنْفَعَنَا اَوْ يَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ (قصص / ۹). خداوند متعال محبت کودک را در دل آسیه انداخت و این

همان وعده‌ای است که خداوند متعال به مادر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ داده بود (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۷۸/۲۰).

در مدح آسیه همین بس که رسول مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ او را در کنار حضرت خدیجه، حضرت فاطمه و حضرت مریم -سلام الله علیهن- به عنوان برترین زنان اهل بهشت معرفی فرموده است:

«أَفْضَلُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَرْبَعٌ: خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَأَسِيَّةُ بِنْتُ مُزَاحِمٍ امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۰۶/۱).

نقش آسیه در موفقیت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در همه زمان‌ها قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری دارد. به پیروی از او می‌توان حتی در شرایط سخت و بحرانی ولو با نعمت زبان و قدرت بیان، مدافع حق بود؛ چرا که تاریخ تکرارشدنی است و همیشه حق و باطل در مقابل هم قرار دارند و حمایت از حق وظیفه همگانی است.

یکی دیگر از موارد انطباق‌پذیری و الگوبرداری از نقش آسیه را این گونه می‌توان تصویر نمود که قرار گرفتن در جو فاسد و مکان و زمان نامناسب نمی‌تواند مانع رسیدن انسان به سعادت و رستگاری شود. گرچه به مقتضای آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَلَمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (نساء/ ۹۷)، وظیفه انسان این است که اگر در شرایط بد قرار گرفت، به سرزمین دیگری مهاجرت کند تا دین او در امان بماند، اما با الهام و پیروی از آسیه در صورت اضطراب می‌تواند در هر شرایطی، زمینه سعادت و عاقبت بخیری را برای خود رقم بزند.

۴-۵. سه نماد باطل جبهه اعتقادی، سیاسی و اقتصادی

به نقل قرآن کریم، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برای مبارزه با سه نماد باطل فرستاده شده است: اولی فرعون، نماد قدرت‌طلبی، طغیان، سرکشی و ظلم؛ دومی هامان، نماد حيله، نیرنگ و شیطنت؛ و سومی قارون، مظهر ثروت‌اندوزی و سرمایه‌داری ظالمانه. آیات متعددی به آن اشاره دارد؛ از جمله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ۝ إِلَى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾ (غافر/ ۲۳-۲۴)؛ ﴿وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَى

بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (عنكبوت / ۳۹).

نخستین نماد باطل فرعون است. در فرهنگ اسلامی، او مظهر تکبر، خودخواهی و سرکشی و نماد طاغوت و ظلم است. غرور و نخوت تا جایی فرعون را در بر گرفته بود که ادعای ربوبیت نمود و بانگ ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (نازعات / ۲۴) سر داد و ادعای الوهیت نمود: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ (قصص / ۳۸).

قدرت و شوکت زورمداران، همیشه باقی نمی‌ماند و روزی ذلت و حقارت بر آنها سایه خواهد افکند. فرعونیان که داعیه خدایی داشتند و قدرت و سلطنت را مایه مباهات خود می‌دانستند، سرانجام سرنوشتی تلخ گریبانگیرشان شد. خداوند متعال در تصویرسازی حقارت و ذلت آنها سخت مبالغه نموده، می‌فرماید: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ (دخان / ۲۹)؛ چنان که در فرهنگ عرب هر گاه از عظمت مصیبت زده و رنج کشیده سخن به میان آید، گفته می‌شود:

«بکاه السماء والأرض وأظلم لفقده الشمس والقمر» (طبرسی، ۱۳۷۳: ۹۸/۹)؛ آسمان و زمین بر او گریستند و خورشید و ماه بر مرگش تاریک شدند.

اوج مبالغه در آیه شریفه را در قیاس با مثل مذکور می‌توان دریافت؛ چرا که در مثل، اشاره به گریه آسمان و زمین بر مصیبت زده شده است، ولی آیه می‌فرماید وضعیت فرعونیان از آن مصیبت زده هم تأسف برانگیزتر است، از آن رو که حتی آسمان و زمین نیز نسبت به فرعونیان بی‌توجهی نموده و بر آنها گریه نکرد.

با این حال، خداوند متعال بدن بی‌جان فرعون ستمگر را از آب نجات داد و بر بلندای ساحل افکند تا عبرتی برای آیندگان باشد: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لَتَسْكُوتَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ (یونس / ۹۲). اکثر مفسران بر این باورند که منظور از بدن در آیه مذکور، جسم بی‌جان فرعون است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۸۹/۴؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۷۳/۱۱؛ مبدی، ۱۳۷۱: ۳۳۲/۴).

هنوز هم یکی دو بدن از پادشاهان فرعونی در موزه‌های سرزمین مصر و بریتانیا در حال مومیایی نگهداری می‌شود. تعبیر ﴿لِمَنْ خَلَقَكَ﴾ ممکن است این احتمال را تقویت کند که بدن فرعون زمان حضرت موسی علیه السلام در میان آنها باشد تا عبرتی برای همه آیندگان باشد؛ زیرا تعبیر آیه اطلاق دارد و شامل همه آیندگان می‌گردد (ر.ک: مکارم

دومین نماد باطل، قارون بن یصهر بن قاهت (طبری، ۱۸۷۹: ۳۱۲/۱) سمبل ثروت اندوزی ظالمانه است. قرآن کریم وی را در زشتکاری در کنار فرعون و هامان ذکر نموده و در توصیف ثروتش می‌فرماید: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (قصص / ۷۶)؛ ... آن قدر از گنج‌ها به قارون داده بودیم که حمل کلیدهای آن حتی برای یک گروه قدرتمند سخت بود....

قارون که به ثروت و امکاناتش می‌نازید، سرانجام خداوند متعال او و خانه‌اش را در زمین فرو برد و کسی را نداشت که او را در برابر عذاب الهی یاری کند: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِينَ﴾ (قصص / ۸۱).

سومین نماد باطل هامان است. نام او در قرآن کریم همواره در کنار نام فرعون قرار گرفته است. او از شخصیت‌های بانفوذ در دربار فرعون بوده و قرآن کریم نام وی را در کنار سپاهیان فرعون ذکر می‌نماید. در قرآن کریم از سپاه مصر با نام لشکریان فرعون و هامان سخن به میان آمده است: ﴿وَنُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمُ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (قصص / ۶). هامان به دستور فرعون کوشکی بلند ساخت تا راه‌های دستیابی به آسمان‌ها را برای او فراهم آورد: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر / ۳۶). برخی از مفسران شیعه و اهل سنت بر این باورند که هامان وزیر و مشاور اعظم فرعون بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۳: ۸۰۸/۸ و ۸۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۷/۱۷ و ۳۳۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۵۵/۲۰، ۶۱، ۱۰۶، ۱۰۸ و ۲۳۹). شیخ طوسی این نظریه را به صورت ضعیف مطرح نموده است (طوسی، بی‌تا: ۷/۹).

هر سه نماد در طول تاریخ می‌تواند قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری داشته باشد و همین قابلیت موجب فرازمانی بودن این بخش از داستان حضرت موسی علیه السلام شده است. توجه به هر یک از این نمادهای سه‌گانه هشدار است برای قدرتمندان متکبر، ثروت‌اندوزان بی‌درد و سیاستمداران فریبکار که چه سرنوشت شومی برای آن‌ها رقم خواهد خورد.

اگر کسی، قدرت فرعونى، ثروت قارونى و تدبير هامانى را با هم دارا باشد، سرانجام با مرگش همه قدرت و توانايى، همه ثروت و دارايى و همه تدابير فريبکارانه، از او گرفته خواهد شد و مانند ابولهب، هيچ دردى از او دوا نخواهد کرد و به زودى در آتشى پرزبانه در خواهد آمد: ﴿مَا أَعْتَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۖ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (مسد/ ۳-۲) و بايد در برابر خداوند قادر و دادگاه رستاخيز، پاسخ گوى اعمال زشت و ناپسندش باشد.

در اهميت و نقش اين سه نماد در فرازمانى بودن داستان حضرت موسى عليه السلام همين بس که هر گاه مردم به اين باور برسند که قدرت زورگويان و خباثت سرمايه داران و مکر حيله گران زوال پذير است، مى توانند با اتحاد و همبستگى ايستادگى کرده و طاغوتيان ستمگر را از اريکه قدرت به زير کشند. نمونه آشکار انطباق پذيرى و الگوبردارى از اين داستان، افول قدرت طاغوتى رژيم ستمشاهى است که با عنایت پروردگار، توسط مردم دلير و شهادت طلب ايران اتفاق افتاد و بار ديگر، داستان پيروى حضرت موسى عليه السلام بر فرعون، هامان و قارون در خاطره ها زنده شد.

پيروى مستضعفان بر ستمگران، اختصاص به بنى اسرائيل و حکومت فرعونى ندارد؛ چنان که در آيات ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۚ وَنُتَمِّكِنُ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (قصص / ۵-۶)، به صورت يك قانون كلى و به هيئت فعل مضارع و مستمر بيان شده است؛ چرا که مى فرمايد: ما مى خواهيم چنين كنيم... (ر.ك: مكارم شيرازى، ۱۳۷۴: ۱۱۱/۱۶). ذيل همين آيات، سخنى بسيار زيبا از امام سجاد عليه السلام نقل است که فرمود:

«به خدایى که محمد صلى الله عليه وآله وسلم را برای بشارت و انذار برگزید که نیکان خاندان ما و شيعيانشان به منزله حضرت موسى عليه السلام و پيروانش، و دشمنان ما و طرفدارانشان به منزله فرعون و پيروانش خواهند بود» (طبرسى، ۱۳۷۳: ۳۷۵/۷).

اين سخن حضرت، به زيبايى اشاره به انطباق پذيرى و الگوبردارى داستان حضرت موسى عليه السلام و فرعون دارد و فرازمانى بودن اين داستان را به نمايش مى گذارد.

نتیجه گیری

نماد دو کارکرد مهم دارد: یکی تصویرآفرینی و دیگری بخشیدن قابلیت انطباق پذیری و الگوبرداری به داستان است. نماد در قرآن کریم هم راستا با واقعی بودن قصه‌ها عمل می‌کند و آن را فرازمانی می‌سازد و داستان‌های قرآن کریم واقعی و حقیقی است و آنچه را که اتفاق افتاده، نقل می‌کند.

نمادهایی که در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به کار رفته است، هر یک می‌تواند در طول تاریخ، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری داشته باشد. می‌توان موسی‌گونه به دنبال حقیقت و نجات انسانیت بود؛ همانند فرعون به ظلم و ستم پرداخت؛ به سان قارون ثروت‌اندوزی نمود و بر معضلات اقتصادی افزود؛ مانند هامان نیرنگ‌باز بود و دیگران را فریب داد؛ مثل آسیه از حق دفاع نمود؛ به سان بنی اسرائیل همیشه با بهانه‌های واهی از حقیقت فرار نمود؛ و سامری‌گونه در پی گمراه کردن انسان‌ها بود.

نمادهای متعددی در این داستان دست به دست هم داده، سلسله‌ای از مفاهیم گسترده را ایجاد نموده و انبوهی از اطلاعات را در اختیار مخاطبان خود قرار داده است؛ به طوری که در هر شرایط و در هر زمانی، قابلیت انطباق‌پذیری و الگوبرداری را دارد و همین امر باعث فرازمانی بودن این قصه شده است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲. آخوندی، محمداقبر، «نگاه جامعه‌شناختی به قوم یهود در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، ویژه قرآن و مسائل جامعه معاصر، سال دوازدهم، شماره ۴۵، بهار ۱۳۸۵ ش.
۳. ابن عاشور، محمداطاهر، التحریر و التنویر «تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید»، تونس، الدار التونسیة للنشر، ۱۹۸۴ م.
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۵. بیستونی، محمد، مثال‌های زیبای قرآن (برگرفته از امثال القرآن آیه‌الله مکارم شیرازی)، قم، بیان جوان، ۱۳۹۱ ش.
۶. خامه‌گر، محمد، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۷. خلف‌الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، ۱۳۷۸ ش.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، امثال و حکم، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
۹. همو، فرهنگ دهخدا، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. رشیدی، هدایت، «نمادهای جاندار در قرآن»، مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۱. رضایی، غلامعباس، و سیدپیمان حسینی، «تصویرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه»، پژوهشنامه نقد ادب عربی، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۲. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. سبحانی، جعفر، القصص القرآنیة؛ دراسة و معطیات و اهداف، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.
۱۵. سنگری، محمدرضا، و لایلا حاجی، «نمادهای قرآنی در مثنوی»، رشد آموزش معارف اسلامی، دوره بیست و سوم، شماره ۳، بهار ۱۳۹۰ ش.
۱۶. سیدی، سیدحسین، «مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن» فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، سال دهم، شماره پیاپی ۲۷، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۱۷. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، التصویر الفنی فی القرآن، چاپ شانزدهم، قاهره، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۱۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، کتاب الخصال، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۱۹. صفری، جهانگیر، و ابراهیم ظاهری عبدهوند، «جلوه‌های عصای موسی در شعر مولانا»، فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، سال دوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۲۰. طالقانی، سیدمحمود، پرتوی از قرآن، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری؛ تاریخ الامم و الملوک، لیدن، بریل، ۱۸۷۹ م.

۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. طوسی، محسن، *تفسیر نمادهای دینی*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۶ ش.
۲۶. عرف پور، زینة، و حمیده سادات محسنی، «تصویرپردازی هنری آب به مثابه منشأ حیات و رزق و روزی در قرآن کریم»، *فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۷. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، ویرایش عزیزالله علیزاده، تهران، میلاد نور، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. فروردین، عزیزه، *زیبایی‌شناسی هنری در داستان‌های قرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر عقل، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. قاضی، احمد، *سروروان (مجموعه شعر)*، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. قنادی، صالح، *آشنایی با معارف قرآن؛ تفسیر موضوعی ۱؛ قصه‌های قرآن*، چاپ چهارم، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۳ ش.
۳۲. کاویانی پویا، حمید، و امیره امیری زرنند، «عصا و جایگاه نمادین آن در فرهنگ‌ها و باورهای باستانی»، *نشریه ادبیات تطبیقی*، سال دهم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۳۳. کبیری، علی، «نظریه نمادین بودن زبان قرآن»، *فصلنامه رشد آموزش قرآن*، سال دهم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۱ ش.
۳۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه احمد آرام و مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۳۷. همو، من هدی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار القاری، ۱۴۲۹ ق.
۳۸. معرفت، محمدهادی، *تأویل قرآن در رویکردها و اندیشه‌ها*، ترجمه حسن خرقانی، قم، التمهید، بهار ۱۳۹۴ ش.
۳۹. همو، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، التمهید، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. مهربانی، حشمت‌اله، «رمزگشایی نمادها در کتاب‌های درسی ادبیات متوسطه»، *فصلنامه رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، سال سی و یکم، شماره ۳، بهار ۱۳۹۷ ش.
۴۳. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد محمد بن احمد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. وهبه، مجدی، و کامل مهندس، *معجم المصطلحات العربیة فی اللغة و الادب*، چاپ دوم، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۴ م.
۴۵. هاشمی رفسنجانی، اکبر، و محققان مرکز فرهنگ و معارف، *فرهنگ قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۴۶. هملیتون، ادیت، *سیری در اساطیر یونان و روم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، ایرانشهر، اساطیر، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. یوسفی، محمدرضا، و صدیقه رسولیان آرانی، «نماد از دیدگاه ابهام (تحلیل عناصر بلاغی نمادگونه در شعر معاصر فارسی)»، *دوفصلنامه فنون ادبی*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۹)، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.

نقد شخصیت‌پردازی ساره در برابر هاجر و مهاجرت به حجاز*

- مریم رستگار^۱
- علی پیرهادی^۲
- ولی اله نقی پورفر^۳

چکیده

از مهم‌ترین نقاط عطف تاریخ، هجرت حضرت هاجر و اسماعیل علیهم‌السلام به سرزمین بی‌آب و علف حجاز است، که به ایجاد شهر و حرم امن الهی و تجدید بنای خانه کعبه انجامید. تحلیل این هجرت به رذیله‌ای چون حسادت و انتساب آن به بانو ساره، مسئله‌ای سؤال‌برانگیز است که به جهت شهرت داستان، تأثیر و ترویج آن در منابع، آثار هنری و رسانه‌ها، ضرورت واکاوی مسئله را می‌طلبد. پژوهش پیش رو، به روش توصیفی - تحلیلی در صدد تحقیق و بررسی این مسئله است که علی‌رغم اوصاف پسندیده ساره در قرآن، شدت عمل او تحت تأثیر حسادت ادعایی، دارای تنافی و تناقض است. از این رو، واکاوی همه‌جانبه و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قم و مدرس دانشگاه فرهنگیان (rastgar147@gmail.com).
۲. استادیار دانشگاه فرهنگیان (pirhadi23@gmail.com).
۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (v-naghipoor@qom.ac.ir).

تطبیقی این داستان در قرآن، تاریخ، حدیث و اخلاق ضروری است که در این نوشتار پس از تبیین مفهومی و کاربردی حسد و بررسی تطبیقی متون، با تمرکز بر توصیف قرآن به عنوان معیار صحت در توصیف شخصیت‌های داستان و نقد و بررسی قرآن به قرآن گزارش‌ها، به نظر می‌رسد چنین تفسیری، هماهنگ با ظواهر و مبانی قرآنی بوده و شایسته ترویج نیست.

واژگان کلیدی: حضرت ابراهیم علیه السلام، ساره، هاجر، حسادت، مهاجرت.

بیان مسئله

از مهم‌ترین نقاط عطف تاریخ، واقعه مورد اتفاق هجرت حضرت هاجر و اسماعیل علیهما السلام به سرزمین بی‌آب و علف حجاز و در نتیجه ایجاد شهر و حرم امن الهی و تجدید بنای کعبه است. اما در تعلیل آن، نقل‌های مختلفی مطرح است که از بی‌توجهی ابراهیم نبی علیه السلام و هاجر نسبت به ساره بعد از تولد اسماعیل علیه السلام حکایت دارد. حسادت منجر به اقدامات ظالمانه ساره در حق هاجر و اسماعیل تا طرد ایشان به بیابان خشک حجاز و در مقابل، سکوت و انفعال ابراهیم علیه السلام در برابر رفتار ساره، به عنوان تلقی غالب و مشهور تفسیری و تاریخی، به نحوی است که حتی آثار هنری، فیلم‌ها و پویانمایی‌های رسانه‌ای^۱ را تحت تأثیر قرار داده است. چالش دلالی این روایات با ظاهر قرآن در کنار چالش سندی آن، صحت این تلقی و تعلیل در هجرت هاجر و اسماعیل به حجاز را به جهت تناقض آشکار با محکومات قرآنی، عقلی و اخلاقی، با تردید مواجه می‌سازد؛ مسائلی چون:

- تنافی حسادت شدید ساره به هاجر با شخصیت معرفی شده ساره در قرآن کریم؛
- تناقض بی‌عدالتی ابراهیم نبی علیه السلام در رفتار با همسران، با اسوه بودن او در قرآن؛
- انفعال سؤال‌برانگیز خداوند و ابراهیم نبی علیه السلام در برابر ظلم ساره به هاجر و اسماعیل؛
- تنافی اقدام ابراهیم نبی علیه السلام در هجرت اجباری هاجر و اسماعیل به سرزمین دور و

۱. برای نمونه در تفاسیر عامه و شیعه نظیر *مفاتیح الغیب*، *الدر المنثور*، *جامع البیان*، *مجمع البیان* و *الأمثل*، ذیل آیه شریفه ۳۷ سوره ابراهیم و در نمونه سینمایی فیلم ابراهیم خلیل الله به نویسندگی، تهیه‌کنندگی و کارگردانی محمدرضا ورزی به سال ۱۳۸۴ است. این فیلم به صراحت حسادت شدید ساره به هاجر را نشان می‌دهد که حتی ارشاد حضرت ابراهیم علیه السلام در ساره اثر نکرد و ابراهیم نبی متوسل به خداوند شد و از او راه چاره خواست و خداوند در حل مسئله به او فرمان خروج هاجر از اورشلیم به سرزمین خشک و لم‌یزرع حجاز را داد.

پرخاطر حجاز با شخصیت غیرتمند ابراهیم نبی علیه السلام، آن هم تحت تأثیر حسادت زنانه؛ - تنافی سبک و سیره زندگی مشهود در روایات با سبک و زندگی معرفی شده در قرآن به عنوان اسوه و الگو و رسالت برآمده از آن.

بنابراین مسئله اصلی این پژوهش، بررسی همه‌جانبه این تنافی و تناقض جهت کشف حقیقت این داستان قرآنی است، که در پاسخ به سؤالات فرعی زیر قابل تحقق است:

۱- دامنه روایت قرآن از این حادثه چیست؟

۲- شخصیت معرفی شده از ساره و ابراهیم در قرآن چگونه است؟

۳- رویکرد قرآن در تحلیل هجرت حضرت هاجر و اسماعیل چیست؟

این نوشتار با پاسخ به این مسائل، به روش تحلیل و بررسی تطبیقی قرآن به قرآن، همراه با نقد عقلی منطقی، در صدد رفع اشکال و حل مسئله است.

در پیشینه این مسئله، تفاسیر ذیل آیات مربوطه قابل ذکر است که اغلب به طور گذرا به چالش آن پرداخته و با تکیه بر روایت، اظهارنظر کرده‌اند و در این اظهارنظر، از صحت و سقم سندی و دلالتی احادیث غفلت شده است یا با سکوت در برابر نقل قول‌ها، از واکاوی و تدبر در این آیات گذشته‌اند. تک‌نگاره‌هایی محدود نیز در دست است که برخی همسو با روایات مورد سؤال این مقاله هستند (ر.ک: مرتضوی، ۱۳۷۸؛ بورونی، ۱۳۸۷) و نوشتار هم‌راستا در این زمینه، محدود به مقاله‌ای در ردّ و اشکال احادیث مذکور با عنوان «ساره همسر ابراهیم علیه السلام در قرآن و روایات» (تهامی و فرجامی، ۱۳۸۷: ۹۶-۱۲۰)، متمرکز بر بررسی سندی موضوع است و علی‌رغم فحص قابل اعتنا، اثر مستقلی در این مسئله مشاهده نشده است. اما آنچه در این مقاله مورد عنایت است، دستیابی به قضاوتی صحیح از ساره با تأییدات قرآنی - به عنوان سند مورد اتفاق در این ماجرا - به روش قرآن به قرآن است که طی نظمی منطقی، در چند مرحله قابل تحقق است:

نخست: بررسی واژگانی مفهوم حسد و تبیین آن در متون دینی؛

دوم: گزارش داستان در منابع مختلف؛

سوم: تبیین جایگاه و شخصیت حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره در قرآن کریم؛

چهارم: تحلیل قرآنی هجرت مشهور هاجر و اسماعیل؛

پنجم: تحلیل تناقض بر اساس مبانی در راستای حل مسئله اصلی پژوهش.

تبیین مفهومی واژه «حسد»

صفت ناپسند «حسد»، که عامل سختی، رنج شدید و دائمی درونی حسود است، به معنای بدخواهی، آرزوی زوال نعمت و ضرر صاحب نعمت، سعی در ازاله آن از دیگران، دشمنی با عطا و تدبیر الهی و نارضایتی از فعل الهی است (ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵: ۳۸۳/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۸/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۴؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۳۵/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۱۳-۲۱۴/۲؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱۳۱/۲).

در تعریف علمای اخلاق، حسد به معنای ناخوشی از نعمت محسود و آرزوی زوال آن از او (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۸۴/۱۴)، تحریک و برانگیختگی قوه شهوانی و خواهش نفسانی برای زوال مال و حال نیکوی دیگری و آرزوی آن برای خود است، که این خواهش و تمنای نفس، با تحریک قوه غضب و خشم است و ادامه آن، بسته به حال و وضع محسود است (همو، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۱۱)؛ نه یک خوی انسانی، بلکه خوی انسان‌های دارای ضعف نفس و ایمان است و انتفاء آن در افراد باایمان، دلیلی بر غیر فطری بودن آن است (دستغیب، ۱۳۶۳: ۳۹)؛ از گناهان قلبی مربوط به امور مادی، برخاسته از ویژگی نفسانی حب نفس انسان است، که هر امر خوب و لذت‌بخش را برای خود می‌طلبد و تمایل به زوال آن از دیگران و واجدیت برای خود دارد. این صفت در انبیا، اوصیا و اولیای الهی منتفی است؛ چرا که با کاهش روحانیت و معنویت، حسادت قوی‌تر و ظاهرتر می‌شود؛ در مقابل غبطه^۱ (همان: پیشگفتار).

در فقه اسلامی، «حسد» گناه کبیره، بلکه نزدیک به کفر، حرام، قاذح و مفسد عدالت است؛ چه نهانش در دل، چه آشکارش به دست و زبان، عامل نافرمانی شیطان، بیماری روحی و قلبی و به منزله بال و پر کفر است و چنان خطرناک که صاحبش کمتر توفیق توبه می‌یابد (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۱۸۴/۱۴؛ سجادی، ۱۳۷۳: ۱۰۹-۱۱۰؛ دستغیب، ۱۳۶۳: ۳۳).

در قرآن، پنج مورد از مشتقات «حسد» آمده است (بقره/ ۱۰۹؛ نساء/ ۵۴؛ فتح/ ۱۵؛ فلق/ ۵). متعلق حسد، گاه امور معنوی مانند ایمان (بقره/ ۱۰۹) و گاه امور مادی مثل نارضایتی از فضل، عطا و رزق الهی است (نساء/ ۵۴؛ ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۱). از صفات

۱. غبطه از جمله معانی نزدیک به حسد است، با این فرق که در غبطه، آرزوی زوال نعمت از دیگری نیست؛ به همین جهت حسد حرام و مذموم، اما غبطه امری پسندیده است (عسکری، ۱۴۱۳: ۴۴۲/۲).

نادان (فتح/ ۱۵)، عامل قتل هاییل توسط قاییل (مانده/ ۲۷-۳۱)، شاخصه ویژه کفار، از عوامل رویگردانی از حق، عدم پیروی اهل کتاب و عدم ایمان به پیامبر (بقره/ ۱۰۹)، مورد لعن الهی، محروم از مُلک و نصرت الهی و به دور از مقام نبوت و امامت (نساء/ ۵۱-۵۴) است و در سوره فلق توصیه می‌شود که از شر حسودان به خداوند پناه ببرند. در روایات، حسد ریشه و عامل کفر (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۲)، از صفات افراد بی‌ایمان و منافق (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۳۰۷/۲)، معارض و مقابل ایمان، آفت دین، عامل بیزاری و دوری از خداوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۶-۳۰۷/۲) و دشمنی با نعمت‌های الهی (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۱/۳۱۵) است.

در جمع‌بندی کلی، ریشه و حقیقت حسد، نارضایتی فرد از شرایط موجود و نوعی بی‌قراری از خوشی دیگران است، البته ریشه روان‌شناختی دینی آن، به اشکال اساسی در معرفت، کفر و نارضایتی از قضا و تقدیر الهی برمی‌گردد و نمی‌توان از چنین خصوصیتی در مؤمنان به راحتی گذشت. انسان بصیر با درک حقایق اشیاء و تشخیص حق از ناحق و سره از ناسره، صاحب بینشی است که ملاک ترقی و تکامل اوست و کمال آن با رشد و تکامل بصیرت، آگاهی از حقایق و انسانیت است؛ در حالی که حسد برخاسته از کوری درون و ناتوانی در تشخیص صحیح است. لبّ کلام، فرموده امام صادق علیه السلام است که در آن، «حسد» کوری درون و انکار فضل الهی و دو بال کفر شمرده شده و پایانی جز پشیمانی و هلاکت ندارد (صدر، ۱۳۷۸: ۹۷؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۸/۱۲).

گزارش داستان در منابع مختلف

۱-۱. تصویر شخصیت ساره و هاجر در تورات

طبق گزارش تورات، ساری رنجور از نازایی، کنیز مصری‌اش، هاجر را به ازدواج ابراهیم درآورد تا از او فرزندی آورد. اما پس از حاملگی هاجر، سارا با مشاهده غرور هاجر، شاکی از کم‌توجهی ابراهیم، بنای سختی با هاجر می‌گذارد تا آنجا که هاجر از او می‌گریزد و صدای تظلم او به خداوند می‌رسد:

«... چون [هاجر] دید که حامله است، خاتونش به نظر وی حقیر شد. سارای به ابرام گفت: ظلم من بر تو باد! من کنیزم را به آغوش دادم و چون آثار حمل در خود دیدم در نظرش حقیر شدم. یهوه میان من و تو داوری کند. ابرام به سارای گفت: اینک کنیز تو به دست توست، آنچه پسند تو باشد با وی بکن... پس چون سارای با وی بنای سختی نهاد، هاجر از نزد وی بگریخت...» (کتاب مقدس، ۲۰۰۲: ۱۵).

در این تصویر، گویی ساره فردی خدانشناس و منکر قدرت الهی است. او با تولد اسحاق، از ابراهیم خواست که هاجر و اسماعیل را بیرون کند و خداوند ابراهیم را به اطاعت همسر امر نمود:

«... خداوند به ابراهیم دستور داد که درخواست ساره را بپذیرد و بامدادان ابراهیم برخاست، نان و مشکی از آب گرفته به هاجر داد، آن‌ها را بر دوش وی نهاد و او را با پسر روانه کرد...» (همان: ۲۲-۲۱).

شبهه این مضمون، در کتب تاریخی طبری، مسعودی و ابن اثیر نیز نقل شده است (طبری، ۱۳۵۷: ۱۸۰/۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۸۵: ۸۳/۱). در برخی کتب قصص انبیاء، ریشه رفتار ساره، دگرگونی رفتار هاجر با تولد اسماعیل و فخرفروشی و تکبر او در برابر ساره است (جزائری، ۱۳۸۱: ۲۰۳). در مجموع، تصویر شخصیت ساره در کتاب مقدس، قضاوتی است که در وصف ساره می‌آید:

«سارای؛ ... خداوند اسم او را به ساره تغییر داد و شکی نیست که او مثل ابراهیم صاحب مواعید بسیار شد... از رفتارش در مصر و وضع کار او با هاجر و شک به وعده خدا درباره تولد اسحاق، چنان می‌نماید که در ایمان خود مستقیم و پابرجا نبود...» (هاکس، ۱۳۸۳: ۴۵۵).

۲-۱. تصویر شخصیت ساره و هاجر در منابع اسلامی

روایات بسیاری، نزدیک به مضمون تورات در توصیف شخصیت هاجر و ساره در منابع اسلامی آمده است که از نازایی ساره، حسادت و غم شدید و در نتیجه آزار، اذیت و فخرفروشی او نسبت به هاجر و فرزندش اسماعیل حکایت دارد. سختگیری ساره بر ابراهیم علیه السلام تا آنجاست که به خداوند متوسل می‌شود؛ اما خداوند در پاسخ به ذات زنان اشاره می‌کند که همچون استخوان کج است و اصلاح‌شدنی نیست، و برای حل

مشکل، به ابراهیم امر می‌فرماید که هاجر و خردسالش را به مکه برد (مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۶۰/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۴۹/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۳/۵). در این روایات، با ارائه چهره‌ای منفی از ساره با تعبیر «غیرتمند»، وی زنی حسود و بداخلاق است (ابن خلدون، ۱۳۸۹: ۳۶/۲؛ مسعودی، ۱۳۷۷: ۴۶/۱). نکته قابل توجه، عنایت خاص ابراهیم علیه السلام نسبت به مادر و فرزند خردسالش و کاهش توجه او به ساره و در نتیجه حساسیت ساره نسبت به رفتار ابراهیم علیه السلام در تعامل با اسماعیل در برابر اسحاق است (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۱۰۶-۱۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۸/۱۲؛ جزائری، ۱۳۸۱: ۲۰۳). در این داستان، آتش حسادت ساره چنان شعله‌ور است که علاوه بر فخرفروشی به هاجر و به رخ کشیدن بردگی و کنیزی او، برای صدمه و قطع عضو هاجر قسم می‌خورد که به نوعی نامأنوس با ادبیات قرآن و مبانی عقلی است. خداوند هم در این ماجرا، رفتار ساره در ختنه هاجر را سنتی در ادیان ابراهیمی قرار می‌دهد! (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۵۲/۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱/۱۲؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۶۱۱/۷). اسماعیل شاهد گریه‌ها و غم مادر است (جزائری، ۱۳۸۱: ۲۰۳) و هاجر گریزان از ترس ساره. اما این بار، خداوند با خشم بر ساره، جهت تسلای دل هاجر، نقص را از او برمی‌دارد (همان: ۲۰۰؛ ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۲۱/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۹/۱۲؛ برقی، ۱۳۷۱: ۳۰۰/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵/۶). برخی مورخان، این استجاب دعا را وجه تسمیه اسماعیل دانسته‌اند (مسعودی، ۱۳۷۷: ۴۸/۲). این حسد نه حساسیتی زنانه و برآمده از نقص نازایی، بلکه عادت و روش معمول زنانه است که ساره در زندگی خود بروز می‌دهد (همو، ۱۴۲۶: ۹۷). سرایت حسادت آتشین ساره به تعامل پدر و فرزندی به گونه‌ای است که ساره به تعامل ابراهیم با دو فرزندش، اسماعیل و اسحاق، اعتراض می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۶/۱۲؛ جزائری، ۱۳۸۱: ۱۲۷). او به دوری هاجر قانع نیست؛ بلکه از ابراهیم می‌خواهد که آن دو را بی‌هیچ درنگی در سرزمینی دور، سراسر تنهایی، وحشت، تشنگی و بی‌غذایی رها سازد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷/۱۲) و اتفاقاً این سرزمین در جوار خانه خداست و همچنان ساره به دلیل اصل و نسبش مورد احترام است و علت مهاجرت ابراهیم غیرتمند^۱

۱. نکته مهم، تناقض روایات در باب انفعال حضرت ابراهیم در برابر حسادت و در نتیجه مهاجرت هاجر و اسماعیل به سرزمین حجاز، با روایات در باب غیرت ابراهیم است که از شدت غیرت، ساره را در صندوقچه پنهان می‌کند یا به هنگام خروج از خانه، قفل بر در خانه می‌زند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۳۲/۱).

اسماعیل و هاجر، اطاعت محض از امر همسری است که خداوند نیز ابراهیم را مأمور به اطاعتش نمود! (همو، ۱۴۰۳: ۹۷/۱۲: قمی، ۱۳۶۳: ۶۰/۱: برقی، ۱۳۷۱: ۳۳۸/۲) و این حسد تا آخر عمر دامنگیرشان بود و ابراهیم حتی اجازه فرود از مرکب و درنگ در معیت اسماعیل را نداشت (مسعودی، ۱۴۲۶: ۹۷: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۱۲: ۸۵) و روایتی که از پشیمانی ساره از رفتار با هاجر و ترس از عقوبت الهی حکایت دارد:

«... خدایا به واسطه آنچه نسبت به هاجر کردم، مرا مؤاخذه مکن. در این کلام، ساره برای هاجر فروتنی نمود و پس از آن، این نوع از فروتنی سنت شد» (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۰۶/۲).

۳-۱. تبیین جایگاه و شخصیت قرآنی حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره

در قرآن، توصیف بانوان صالحه - به جز حضرت مریم - چون: «همسر آدم»، «همسر فرعون»، «همسر زکریا» و «مادر و خواهر موسی»، به کنایه و اشاره است. نام ساره نیز در قرآن ذکر نشده و داستان او، ذیل داستان ابراهیم علیه السلام آمده است و با اشاراتی لطیف، او را بانویی معرفی می کند که در تاریخ انبیا، نقش اساسی در پیشبرد اهداف همسر خود داشته است؛ مادر پیامبران از نسل اسحاق، همسر اول ابراهیم، خواهر لوط، مادر اسحاق و ششصد پیامبر تا عیسی علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۱۱)، با ارج و قرب و جایگاهی والا، زن با کمال و جمال، زبانزد همگان که همه به نیکی از او یاد می کنند. حضرت ابراهیم علیه السلام در پی بُت شکنی در بُت شکنی در بُت کده حُرّان و به آتش افکنده شدن او و رویداد معروف سردی آتش، به همراه همسرش ساره و حضرت لوط، مجبور به هجرت از آن دیار شد. قرآن در دو ماجرای ترک وطن و بشارت تولد اسحاق علیه السلام، به شخصیت ساره در کنار ابراهیم علیه السلام اشاره می کند.

۱-۳-۱. ماجرای بشارت تولد اسحاق نبی علیه السلام

ماجرای بشارت تولد حضرت اسحاق علیه السلام در دو جای قرآن آمده است:

الف) سورة هود:

«و فرستادگان ما، برای ابراهیم بشارت آوردند، گفتند: سلام! گفت: سلام! طولی نکشید که گوساله بریانی آورد * هنگامی که دید دست آن‌ها بدان نمی رسد و

نمی‌خورند، کار آن‌ها را زشت شمرد و در دل احساس ترس نمود. به او گفتند: ترس! ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم! * و همسرش ایستاده بود، خندید. پس او را بشارت به اسحاق و سپس یعقوب دادیم * گفت: وای بر من! آیا فرزند می‌آورم در حالی که پیرم و این شوهرم پیرمرد است؟! به راستی چیز عجیبی است! گفتند: آیا از فرمان خدا تعجب می‌کنی؟! این رحمت خدا و برکاتش بر شماست و او ستوده و والاست» (هود / ۶۹-۷۳).

ب) سورة ذاریات:

«آیا خبر مهمان‌های بزرگوار ابراهیم به تو رسید؟ * آنگاه که بر او وارد شدند و گفتند: سلام بر تو! او گفت: سلام بر شما که جمعیتی ناشناخته‌اید! * سپس سریع نزد خانواده رفت و گوساله فربه آورد * و نزدیکشان گذاشت، گفت: آیا شما غذا نمی‌خورید؟! * و از آن‌ها وحشت نمود. گفتند: ترس! و او را به تولد پسری دانا بشارت دادند * در این هنگام همسرش فریاد زنان جلو آمد، به صورت خود زد و گفت: پیرزنی نازایم؟! * گفتند: پروردگارت چنین فرمود و او حکیم و داناست!» (ذاریات / ۲۴-۳۳).

این دو فراز از قرآن کریم، به چند فضیلت ساره اشاره دارد:

۱-۱-۳-۱. مقام شهود و تحدیث^۱

هر انسانی از نظر ذات و خلقت، به طور مساوی قابلیت دارد که با ملائکه و شیطان ارتباط داشته باشد و ترجیح هر یک، با اختیار انسان و وابسته به انتخاب اوست تا با انتخاب صحیح، به کمال تعقل برسد و با اتصال با ملاً اعلی، قلب خود را جایگاه و محل ارتباط با فرشتگان سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۶/۲۳۲-۲۴۵؛ همو، ۱۳۴۶: ۳۴۳-۳۴۴). «مقام تحدیث»، موهبت الهی مختص بندگان برگزیده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۱۳۴)؛ مقامی که به واسطه آن، معصومان می‌توانند با ملکوت اعلی ارتباط برقرار کرده و علوم و اطلاعات لازم را دریافت کنند و از مقام‌های مهم اولیا و اوصیای الهی و در اصطلاح به معنای گفتگو با ملائکه الهی است (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۹: ۵۸۵) و توفیق هر کسی

۱. هر کلامی که از طریق شنیدن یا وحی در خواب و بیداری به انسان برسد، به آن تحدیث گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۵).

نیست و به تصریح قرآن کریم، ساره باریافته به این مقام است؛ هم قلب او مهبط فرشتگان است و هم با حضور در محضر فرشتگان، با ایشان هم‌سخن می‌شود. آیات سوره هود با اشاره به شخصیت مهمان‌نواز ساره و همراهی او با ابراهیم علیه السلام، شخصیت او را این گونه به تصویر می‌کشد که در کنار ابراهیم علیه السلام بدون واسطه، فرشتگان او را به تولد اسحاق بشارت می‌دهند. شاید اشکال شود که قوم اهل گناه و عذاب لوط نیز فرشتگان را دیدند (هود/ ۷۷-۷۸). در پاسخ باید گفت که آنان هنگام رؤیت فرشتگان عذاب، هم نمی‌دانستند که فرشته می‌بینند و هم اعتقادی به وجودشان نداشتند! به ویژه که ساره با علم، آگاهی، باور و اعتقاد به فرشتگان، در هم‌کلامی با ایشان، به احترام تمام‌قامت می‌ایستد؛ مطلبی که بیانگر «مقام تحدیث» ساره است. چنین کسی که اصول و حقایق آغازین و نهایی هستی را در این مقام عالی شهود، مشاهده می‌نماید، به نظر می‌رسد که صاحب عصمت^۱ است و سایر قوای مادون او، تابع روح بلند اوست. او انسان کامل و جامع، نه در حد انبیا اما در حد اولیا با دو خصلت است: اول- با قلب باصفا و نورانیت یافته که بدون تعلیم بشری، بر علمی احاطه می‌یابد که دیگران از درک آن عاجزند. دوم- با بصیرتی که با چشم جسم می‌تواند در بیداری، با مشاهده غیب و فرشته وحی، کلام الهی را بشنود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۴۱ و ۳۴۶). به اعتقاد جوادی آملی، به جهت عصمت صاحب این مقام، شهود او میزان شهود دیگران، و فهم مصون از خطایش معیار فهم دیگر فاهمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۳/۲۸۲).

۱-۳-۲. مقام بشارت به رحمت و برکت الهی

بشارت بی سابقه و وعده حتمی توأم با برکات و رحمت الهی به اهل بیت ابراهیم علیه السلام، نمونه بی نظیر قرآنی است که لازمه آن، لیاقت، قدردانی و جایگاه ویژه و برتر این

۱. اندیشمندان دینی، چهار سبب را منشأ این لطف و مجموع آن‌ها را موجب پیدایش عصمت دانسته‌اند: الف- ویژگی‌ها و امتیازات خاص روحی یا جسمی شخص معصوم که در او ملکه اجتناب از گناه به وجود آید؛ ب- برای شخص معصوم، آگاهی به عواقب ناگوار گناهان و ارزش اطاعت از خدای متعال حاصل می‌شود؛ ج- این آگاهی با نزول پی‌درپی وحی و یا الهام، ژرف و گسترده‌تر می‌گردد؛ د- شخص معصوم نه تنها بر واجبات، بلکه بر ترک اولی نیز مؤاخذه می‌شود، به طوری که حس می‌کند هیچ گونه اغماض و اهمالی در مورد او وجود ندارد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۹۴).

خاندان از جایگاه محسنین است (اعراف/ ۵۶).^۱ «رحمت الهی»، دعا و خواست حضرت موسی و هارون (اعراف/ ۱۵۱)، شامل حال لوط و انبیای الهی (انبیاء/ ۷۵ و ۸۶) و روسفیدان روز قیامت (آل عمران/ ۱۰۷)، و «برکات خداوند» شامل نوح نبی و پیروان او (هود/ ۴۸) و مؤمنان متقی است (اعراف/ ۹۶). در آیه مورد بحث نیز به طور قطع، اهل بیت ابراهیم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بر اساس سنت الهی و لیاقت‌ها، مشمول رحمت و برکات قطعی الهی هستند که این مطلب، دقت و تأملی ویژه می‌طلبد. بانوی مجتهده امین با استفاده از همین آیات، از مقام و فضیلت ساره می‌گوید:

«ساره علاوه بر اینکه زوجة ابراهیم بود، دختر عمّ او نیز بوده و از قرائن آیات می‌توان استفاده نمود که از زنان فاضله آن زمان به شمار می‌رفت. از اینجا معلوم می‌شود که آن رحمت و برکاتی که شامل او گردید و از اهل بیت ابراهیم شمرده شد، نه فقط برای اینکه زن ابراهیم بود، بلکه برای قومیت^۲ و فضیلت اوست» (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۲۹۰/۶).

نکته قابل تأمل آنکه این مقام و فضیلت و این بشارت و عنایت خاص الهی، نه تنها برآمده از ویژگی و فضایل شخصیتی ساره است، بلکه موهبتی الهی به برکت رفتار زیبای ساره در بخشیدن کنیز خود به ابراهیم نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که به پرورش نسل اهل بیت عصمت و طهارت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ از ذریه اسماعیل نبی، فرزند ابراهیم و هاجر انجامیده است.

۴-۱. اشکالات قضاوت عهدین و روایات درباره شخصیت ساره

۴-۱-۱. اشکال سندی روایات در باب حسادت بانو ساره

پژوهش صورت گرفته و بررسی‌های سندی، به طور عموم از وجود اشکالات منتهی به مخدوش شدن و در نتیجه عدم اعتبار روایات حکایت دارد؛ افتادگی و انقطاع در سلسله روایان روایت تفسیر قمی در تعلیل هجرت هاجر و اسماعیل به حسادت ساره - که منبع قضاوت‌های خاص تفسیری شیعه و سنی گردیده است -، روایان مجهول در روایت

۱. قرآن کریم رحمت الهی را به محسنین نزدیک می‌خواند و به آنان امید رحمت الهی می‌دهد (اعراف/ ۵۶)؛

حال آنکه در آیه مورد بحث، رحمت به همراه برکات الهی را بر این خاندان قطعی می‌خواند.

۲. این واژه در این نقل قول مستقیم، به نظر می‌رسد به معنای اهلیت و صلاحیت باشد.

حاکمی از فرار هاجر از ساره، روایت حاکی از صبر ابراهیم نبی بر تندخویی ساره^۱ و تمثیل زن به دنده کج^۲ که با راویان ضعیف و مجهولی چون عبدویه بن عامر، فضل بن ابی قره، محمد بن قزعه، به جهت سند و دلالت، مشکل، ضعیف و غیر قابل اعتمادند (ر.ک: نهامی و فرجامی، ۱۳۸۷: ۹۶-۱۲۰).

۱-۴-۲. اشکال دلالی و متنی روایات در باب حسادت بانو ساره

این روایات علاوه بر اشکالات سندی، به جهت مخالفت با اصول عقلی، ظواهر قرآنی و مطابقت با اسرائیلیات، به طور عموم مردود، مخدوش و غیر قابل اعتمادند؛ از جمله: الف) حکمی عقلی و نقلی در تأیید الهی بدخلقی و حسادت در زنان به عنوان امر فطری و ماهوی در دست نیست؛ به ویژه که قرآن در تعلیل هجرت هاجر و اسماعیل عَلَيْهِمَا السَّلَامُ به امر الهی، اشاره‌ای به نقش ساره نکرده است؛ بلکه به سکونت همسر و فرزند ابراهیم در سرزمین مکه به اراده رحمانی^۳ و به منظور قرار گرفتن ایشان در شعاع مستقیم تربیت الهی اشاره فرموده است (ابراهیم/۳۷).

ب) نوع برخورد ادعایی خداوند در تعامل و تأیید حسودان و ظالمان، تبعیض طبقاتی، ترجیح اصل و نسب بر فضایل انسانی، خلاف بیانات قرآن کریم در مورد حاسدان است.

ج) این تلقی از شخصیت و تعامل دو بانوی نمونه - که لیاقت پرورش پیامبرانی چون اسحاق و اسماعیل را در دامان خود دارند - بسیار سطحی، عوامانه و متناقض است. ساره با وجود شرایط عالی و مکنت مالی، زیبایی ظاهری و تعدد خواستگاران، به عنوان اولین ایمان‌آوردگان به ابراهیم نبی (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۵/۱)، در بدترین و خطرناک‌ترین شرایط، خود را آماده رویارویی با سختی‌ها و مصائب روزگار نمود و با

۱. مفضل بن عمر در روایت دچار اختلاف، آشفتگی و غلو و در مذهب فاسد است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۵۹). جعفر بن مالک کوفی، حدیث‌ساز ماهر و اهل غلو است که از ضعیف و مجهول روایت می‌کند و با اشکال در اعتقادات، جامع عیوب ضعف است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۰/۱؛ ابن داود، ۱۳۸۳: ۴۳۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۲۱۱).

۲. محمد واسطی جاعل و دروغگوست (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۶۸/۲).

۳. با عبارت «رَبَّنَا اَلْتَمِسُوا الصَّلَاةَ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۲).

پشت پا زدن به دنیا و دل بستن به ارزش‌های الهی جوانی یتیم، تمام دارایی خود را در راه گسترش توحید بخشید و به جهت کمال وجودی به مقام اهل بیت نبی و تحدیث با فرشتگان، مورد خطاب و بشارت الهی قرار گرفت و جزء زنان برتر بهشتی شد (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۹۴). بنابراین باید توجه داشت که با قضاوتی سطحی، شأن چنین بانویی را به حدی تنزل نداد که با حسادت زنا، برای آرامش خود، مادر و طفلی را آواره بیابان‌های بی‌آب و علف می‌کند تا فرزندش تنها وارث مالی شود (به نقل از: کتاب مقدس، ۲۰۰۲: ۲۱) که خود در راه ترویج توحید بخشید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۸؛ ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۴۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱/۱۵۳). این خود گواه بر مظلومیت زنی بهشتی است که تا امروز با اسرائیلیات و قصص تحریف‌شده تاریخی، در اذهان عموم، به زنی حسود معرفی شده است.

د) نقش ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام در این ماجرا، عدم تدبیر، مدیریت و عدالت در تعامل با همسران و فرزندان، سکوت یا انفعال در برابر ساره و مشارکت با او در ظلم و تبعید هاجر و فرزندش در وادی خشک لم‌بزرع، فقط به جهت حسادت زنا، امری نامعقول و تلقی ناسازگار با بیانات قرآن و شخصیت ابراهیم نبی به عنوان غیرت الهی (صدوق، ۱۳۸۵: ۳۵/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۸) و پرچمدار عدالت و تقواست.

۴-۱-۲. ناسازگاری با تعلیل قرآنی هجرت معروف هاجر و اسماعیل

در قرآن نه تنها اشاره‌ای به حسادت و ظلم ساره به هاجر، ابراهیم و اسماعیل نشده، بلکه به فرموده قرآن، ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام در تعلیل سکونت همسر و فرزندش در سرزمین مکه، آن را اراده‌ای رحمانی^۱ می‌خواند. او مأمور به قرار دادن اسماعیل در شعاع مستقیم تربیت الهی است (ابراهیم/۳۷). به نظر می‌رسد این قضاوت‌های ناسازگار با تعالیم توحیدی، برخاسته از تحمیل اتفاقات، حوادث و بی‌اخلاقی‌های روزمره عوام به اولیای الهی و قیاسی مع‌الفارق است؛ نه ساره و هاجر و نه ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از افراد عادی روزگارند تا هر رفتاری از ایشان سرزند، و نه هجرت به مکه از مهاجرت‌های عادی تاریخ است!

۱. با عبارت ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۲).

۱-۴-۲. ناسازگاری با شخصیت قرآنی ساره

بر اساس آیات قرآن و گزارش‌های روایی و تاریخی، ساره محدثه‌ای است (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۸۳/۱) که با ملائکه گفتگو می‌کند؛ فضیلتی که به انبیا، امامان معصوم علیهم‌السلام، حضرت زهرا علیها‌السلام، حضرت مریم، یوکابد (مادر حضرت موسی) و ساره اختصاص یافته است. تصریح قرآن در تمجید ساره به بانویی صاحب مقام و توفیق ارتباط و شایسته بشارت و رحمت الهی (هود/ ۶۹-۷۳)، نسیمی از رحمت الهی و نیازمند صفای باطن است که باریافته به آن، هم‌سنخ فرشتگان و موفق به ارتباط با عالم برتر است، که رؤیت دنیوی فرشتگان برای افراد عادی غیر ممکن است و تحقق آن، اولاً نیازمند ایمان به عالم غیب و ثانیاً نیازمند توفیق عملی است تا سنخیت در مادیت و تجرد حاصل گردد؛ ارتباطی و لیاقتی که فقط با تکامل و ارتقای روح ممکن و مخصوص بندگان خاص خدا و صاحبان توفیق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۴۸-۴۴۹/۲۴ و ۱۴۴۵-۱۴۴۷/۳۹). رؤیت و هم‌کلامی آگاهانه با فرشتگان همراه با باور و یقین به غیب، از ویژگی پیامبران الهی، اولیا، اوصیا و صالحان است. هرچند ساره به حد نبی نرسیده است، اما لزوماً بانوی صالحه‌ای است که با چنین باوری به درجاتی از قرب الهی رسیده است که نیل او به درجاتی از عصمت، قریب به یقین است و تصویر ارتکاب گناه کبیره حسادت و ظلم، ناسازگار با شخصیت و اعتقاد اوست؛ به ویژه صفات رذیله‌ای چون: حسادت، بدخلقی، انسان‌آزاری، کودک‌آزاری، خودبرتربینی و تفاخر، که نشان از سطح پایین معرفتی فرد است و هر انسانی از آن بیزار است و مؤمنان عادی از آن برحذرند و خداوند در سخن با کلیم‌الله، حسود را خارج از ولایت و رحمت الهی می‌خواند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۲)، تا چه رسد به حسد با شدتی که ولی و نبی خدا را بیازارد و به سرزنش، عیب‌جویی و تفاخر، لطمه، آزار و شکنجه بینجامد و همچنان این آتش فروکش نکند. جالب‌تر آنکه همین رفتار بی‌رحمانه، سنتی میان زنان ادیان ابراهیمی شود و چنان دامنه‌دار، که خدا و نبی را منفعل و وادار به جلای مادر و فرزندی الهی در وادی پرخطر کند و حسود نیز همچنان مورد عنایت و رحمت خداوند باشد؛ به ویژه که بیان قرآن در توصیف حسودان به نحوی است که بی‌دینان متصف بدان، به دور از خداوند و بی‌ارتباط با عالم معنایند.

لازم به ذکر است که هویت انسان متأله، متشکل از سه عنصر اعتقاد، اخلاق و اعمال متأثر از عقل دینی است و مسئله‌ای چون حسد به جهت وجود اشکال در هر سه جهت، در تضاد با آن است. حسد در عقل و اعتقاد حاسد، حاکی از نارضایی از تقدیر الهی، ناسپاسی، کفر و عدم توکل است و در عمل، نشانگر نقصان در عبودیت، صبر و... و از هر جهت، با روح انسانیت و ایمان ناسازگار است. رفتار به دور از عدالت منقول از تورات که در پی خواهشی برآمده از حسادت زنانه، به هجرت هاجر و فرزندش به بیابان لم یزرع خوفناک انجامید، ناسازگار با الفبای انسانیت است تا چه رسد با روح ایمان و عبودیتی که قرآن از ابراهیم نبی و به تبع آن، از بانو ساره حکایت کرده است. و این سؤال، بی پاسخ می ماند که: چگونه شخصی با درجات بالای معرفتی مبدأشناسی و فرجام شناسی، الگوی صبر و امید به خدا، نسبت به نارسایی های مادی و دنیوی، دچار غم، ناامیدی و حسادت شده و با زیر پا نهادن اصول انسانیت، این نقصان را با فخر فروشی و حسادت جبران می نماید؟ صفاتی که از انسان عادی پذیرفتنی نیست تا چه رسد به باریافته درگاه الوهیت و عالم معرفت و شهود!

۴-۲-۳. ناسازگاری با شخصیت ابراهیم نبی علیه السلام

در قرآن، ۶۹ مرتبه در ۲۵ سوره از حضرت ابراهیم یاد شده است و سوره ای به نام اوست؛ با توصیف او به: مؤمن (صافات/ ۱۱۱)؛ شاکر (نحل/ ۱۲)؛ مُخْلِص (ص/ ۴۶)؛ حلیم (بردبار)؛ آوَاه (دلسوز)؛ مُنِیب (بازگشت کننده به سوی خدا) (هود/ ۷۵)؛ فرد مصلح و موحدی که در تقابل با شرک (تفکر غالب جامعه) به کمال اندیشه دینی و اجتماعی رسیده است؛ از انبیای عظام صاحب شریعت، کتاب و مقام نبوت و امامت (بقره/ ۱۲۴)؛ با ویژگی برجسته اسوه ای دال بر عصمت^۱ (ممتحنه/ ۴ و ۶). چگونه می شود چنین روح بزرگی را با حکایتی جمع کرد که از همراهی او با ناعدالتی و حسادت زنانه همسرش خبر می دهد؟ به ویژه که قداست او به قدری است که امت اسلامی، مأمور به پیروی از

۱. در اصطلاح کلامی عرفانی، عصمت و حفاظت از ارتکاب گناه، لازمه انبیا و اولیای الهی است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲۶۱/۲)؛ خوبی که به جهت علم به مثالب معاصی و مناقب طاعات، صاحبش را در عین امکان بر معصیت، منع کند تا در او راسخ و مؤکد شود، که در انبیا و اولیا، به تابع وحی و الهام است (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۷۶).

مکانت، سنت و دین اوست (آل عمران/ ۹۵) و مکان عبادت او، جایگاه نماز و طواف مسلمانان است (بقره/ ۱۲۵)؛ در حالی که هر گونه ظلم و بی‌عدالتی، خود خلاف فرض انسان باریافته به درگاه الهی است؛ افزون بر رسالت او در تربیت و تزکیهٔ نفوس انسانی که اهمیت و اولویت آن در نزدیکان به خصوص همسران و اعضای خانواده، بر کسی پوشیده نیست. رفتار حاکی از بی‌تدبیری و بی‌عدالتی بین همسران، سکوت و انفعال مثبت در برابر ساره، خود سؤالی است بی‌پاسخ و ناقض اعتبار حضرت ابراهیم در اصل عدالت، غیرت، تربیت و حتی نبوت او. چگونه انسان مأمور به اجرای دین الهی، تربیت نفوس انسانی و قسط و عدل (حدید/ ۲۵)، اولاً خود را اسیر و مدیون همسری می‌کند که هر دم از او انتظار خواسته‌ای دارد؟ و ثانیاً در رویارویی با بی‌عدالتی‌ها و ظلم همسرش، با سکوت و یا بدتر با انفعال، زن و فرزند معصوم خود را در سرزمینی رها می‌کند که مخاطرات آن به طور طبیعی و عادی بر کسی پوشیده نیست؟ آیا ابراهیم علیه السلام در تربیت و تعامل با یک زن، چنان ضعیف و ناتوان است که ناچار از تن دادن به ظلمی چنین سنگین است و در مدیریت خانواده چنان ناتوان است که تنها راه چاره را تسلیم در برابر خواسته‌های زنانه ببیند؟ چگونه ممکن است فردی با غیرت الهی به خود اجازه دهد که به صرف اوامر ظالمانهٔ یک زن، همسر جوان و فرزندش را در بیابانی رها سازد؛ رفتاری که حتی از انسان عادی پذیرفتنی نیست. در این داستان، چه فرقی میان ابراهیم علیه السلام و انسان‌های عادی است؟ آیا عقل می‌پذیرد که مردی عهده‌دار رسالت و دارای مقام امامت - که شرط آن به تصریح قرآن، عدم ظلم و گناه در این مقام است - خود در بند عهد بی‌قید و ابدی و عاشقانهٔ زنی قرار گیرد؟ آیا رسالت و امامت الهی به او اجازهٔ چنین عهدی می‌دهد؟ آیا این تلقی با روح مدیریت جامعه قابل جمع است؟ به ویژه حضرت ابراهیم علیه السلام که در بیان قرآن، از نگرانی‌های خود از مردان آن دیار و رزق و روزی در آن دیار سخن می‌گوید (ابراهیم/ ۳۷). این سخن حاکی از غیرتی است که در این آزمایش الهی، سخت‌تر از بردن اسماعیل به قربانگاه (صافات/ ۱۰۲-۱۰۸)، مأمور به ترک زن و فرزند خود در سرزمینی بی‌آب و غذاست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۶۸/۱). چگونه غیرت چنین مردی اجازه می‌دهد که در پی حسادت زنانه، با ترک ناموس خود در دیاری غریب، همچنان از دغدغه‌های خود سخن بگوید.

ریشه‌ها و علل

به نظر می‌رسد این برداشت از شخصیت زنان برتر بهشتی (صدوق، ۱۳۷۸: ۵۹۴) و لایق پرورش پیامبرانی چون اسحاق و اسماعیل علیهم‌السلام، بسیار سطحی و عوامانه است؛ بانویی که مانند حضرت خدیجه، با وجود مکت مالی و جمال و تعدد خواستگاران، با دل بستن به ارزش‌های الهی و انسانی جوانی یتیم و بخشش دارایی خود برای گسترش توحید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۸؛ ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۴۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱/۱۵۳) هم‌سخن فرشتگان است.

نکته قابل تأمل، غفلت و عدم تمرکز کتب روایی، تفسیری و عرفانی، حتی کتب تخصصی مطالعات زنان، بر شخصیت قرآنی ساره و هاجر است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۷-۱۱۸)؛ به ویژه در شرایطی که تفکر غالب در تصویر شخصیت ساره و هاجر، بر بی‌اخلاقی‌ها و ناسازگاری‌هاست. تصریح قرآن بر شایستگی‌های زن در تحدیث با فرشتگان، ریزش رحمت و برکت، جایگاه اهل بیتی، هجرت تاریخی و عبادی به مکه، عبودیت بی‌سابقه زنی که از شعائر الهی و محور مناسک ابراهیمی هر زن و مرد مسلمانی در طول تاریخ است و زوایای مختلف و پیام‌های برآمده از داستان، مسائل مهمی در سیره ابراهیم علیهم‌السلام و خاندان اوست که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. آیا این توفیقات تنها به جهت توفیق همسری نبی است یا برآمده از لیاقت و فضیلتی اکتسابی؟ به ویژه اگر ملاحظه شود که تک‌تک واژگان قرآن، حاوی پیام‌هایی است که نباید به آسانی از آن گذشت.

علی‌رغم اشاره برخی به نقش حسادت ساره در تعلیل این هجرت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱/۴۵۳ و ۵۴۹)، نظر برخی مفسران با استناد به آیه ۳۷ سوره ابراهیم، بر هجرت به منظور برپایی دین خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۴/۱۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۷۶) و خاندان ابراهیم علیهم‌السلام با برخورداری از عنایت و مواهب خاص الهی، متمایز از مردم عادی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۳۲۵) و بیانات تورات در تصویر ابراهیم علیهم‌السلام و خاندان او و تناقض‌گویی متعدد در این ماجرا را ناشی از تحقیر چهره و شأن هاجر و اسماعیل دانسته‌اند. اما متأسفانه در این نقد و بررسی، از شخصیت قرآنی ساره به عنوان بانویی محدثه - با نقش تعریف‌شده در تورات در سفر هاجر و اسماعیل به سرزمین بی‌آب و علف -

واکاوی دقیقی نشده است و در بیان روایات تحریفی، نوعی سکوت مشهود است. بنابراین با عنایت ویژه به شخصیت بانویی چون ساره، با اوصاف و جایگاه بی‌سابقه قرآنی، که به فرموده امام کاظم علیه السلام مسئول تربیت فرزندان شیعیان در بهشت است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۸/۱۰۸)، باید مانع قضاوت‌ها و تفاسیری شد که او را به شخصیتی تنزل می‌دهند که برای آرامش خود با حسادتی زنانه، حاضر به هجرت اجباری مادر و طفلی به بیابانی غریب می‌شود تا فرزندش، تنها وارث مالی گردد (ر.ک: کتاب مقدس، ۲۰۰۲: ۲۱) که خود در ترویج توحید به حضرت ابراهیم علیه السلام بخشید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۰/۸؛ ابن طاووس، ۱۳۶۹: ۴۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۱/۱۵۳). این خود، گواه مظلومیت این زن بهشتی است که سال‌ها با اسرائیلیات و قصص تحریف‌شده تاریخی، در اذهان عموم به زنی حسود تبدیل شده است.

شاید در وجود ساره به خاطر عشق و محبت به حضرت ابراهیم علیه السلام و اشتیاق داشتن فرزندی از او، حزنی ایجاد شده باشد، اما این حزن ابتدایی که قرآن بدان اشاره‌ای نفرمود، با نسخه‌ای درمانی به نام معرفت، بصیرت و در نتیجه توکل، رضا و امید به خدا (ممتحنه/ ۵)، مانع آن است که به حسد و کینه‌ای درونی بینجامد. بنابراین درباره علل چنین قضاوت‌هایی در مورد شخصیت ساره می‌توان گفت:

اول: به نظر می‌رسد چنین قضاوتی، برخاسته از تعمیم اتفاقات، حوادث و بی‌اخلاقی‌های روزمره انسان‌های عادی به اولیای الهی، و قیاسی مع الفارق است.^۱

دوم: چنین داستان‌هایی ناشی از نوعی نگاه منفی به تعدد زوجات است.

سوم: عدم حساسیت و تمرکز صاحب‌نظران در تبیین دقیق و صحیح ماجرا.

چهارم: عدم توجه و غفلت از محکومات قرآنی در تبیین مباحث قرآنی.

پنجم: وجود تفکر نژادپرستانه و سیاسی فکری حاکم بر تورات کنونی در تصویر ساره و اسحاق به عنوان افراد آزاد و متمدن اجتماع، در برابر هاجر و اسماعیل به عنوان کنیز و کنیززاده‌ای سرکش و ناآشنا با روابط اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۴/۷) و در نتیجه، فروکاستن و تقلیل ماجرای مهم تاریخی هجرت هاجر و اسماعیل به امر الهی در

۱. مسئله‌ای که در نقل تاریخی معصومان علیهم السلام به وفور دیده می‌شود و نیازمند پژوهش دقیق در این زمینه است.

راستای تکامل عبودیت و انسانیت، در حد حسادتی زنانه به منظور تنزل شأن اسماعیل نبی و هاجر علیها السلام.

ششم: کنجکاوای مسلمانان در برابر موجزگویی قرآن و در نتیجه ورود اسرائیلیات^۱ به منابع تفسیری و روایی (ابن خلدون، ۱۴۰۱: ۵۵۴؛ ذهبی، ۱۳۸۱: ۱۶۹/۱)، به ویژه که جریان منع نقل و گسترش حدیث، فرصتی برای افرادی نظیر تمیم داری نصرانی و کعب الاحبار یهودی^۲ در نقل و گسترش اسرائیلیات میان مسلمانان و منابع روایی بوده است (عسکری، ۱۴۱۳: ۵۱/۲؛ معرفت، ۱۳۹۱: ۶۲۹/۲) و نتیجه آن، نفوذ اسرائیلیات به عنوان یکی از مهم‌ترین آفات تفسیر نقلی است که با بررسی تفاسیر روایی به ویژه در تفاسیر اهل سنت به خوبی قابل درک است.

نتیجه‌گیری

- تصویر شخصیت ابراهیم نبی و هاجر و ساره در تورات، و تعلیل حسادت ساره در هجرت هاجر و اسماعیل به حجاز، به جهت فخرفروشی و تکبر او با تولد اسماعیل در برابر ساره به نقل برخی کتب قصص انبیا، ریشه قرآنی ندارد.

- در قرآن کریم با بیانی کاملاً متفاوت و مخالف با دیدگاه فوق، در تبیین شخصیت والای حضرت ابراهیم علیه السلام و تعلیل متفاوت از هجرت هاجر و اسماعیل، به مقام شهود و تحدیث، جایگاه اهل بیته، مقام بشارت به رحمت و برکت الهی شخصیت ساره تصریح شده است که حکایت از قداست ساره دارد.

- در نگاه منطقی و عقلی با توجه به ریشه‌های روان‌شناختی و حقیقت حسد، آن هم با شدت بروز رفتار همراه با اذیت اطرافیان، که به نقصان اساسی معرفتی، کفر و

۱. معنای مدنظر اسرائیلیات در این نوشتار، فراتر از معنایی است که نمایانگر نفوذ فرهنگ یهودی در تفسیر، منابع تاریخی و روایی است؛ حاصل جریانی از داستان‌سرایی و اسطوره‌پردازی که با وجود نبی پیامبر صلی الله علیه و آله از مراجعه به منابع اهل کتاب، در جوامع اسلامی رخ داد (ابن ساذان، ۱۴۰۲: ۱۶۸)؛ شامل هر نوع گفتاری که از سوی اهل کتاب، عالمانه و عامدانه در فرهنگ اسلامی وارد شد و به شکل ناآگاهانه با انتساب به اسلام رواج یافت؛ به ویژه تغییر مغرضانه کلام که از ویژگی‌های یهودیان در قرآن است (نساء / ۴۶؛ مائده / ۱۳-۴۱).

۲. از بنیان‌گذاران نقل قصص یهودی در میان مسلمانان (عسکری، ۱۴۱۳: ۵۲/۲؛ معرفت، ۱۳۹۱: ۶۲۸/۲).

نارضایتی از قضا و تقدیر الهی برمی گردد، انتساب آن به شخصیت قرآنی همراه با قداست ساره، سخنی تأمل برانگیز است.

- روایات موجود علاوه بر اشکالات سندی، به جهت مخالفت با اصول عقلی، ظواهر قرآنی و مطابقت با اسرائیلیات، به طور عموم، مردود، مخدوش، غیر قابل اعتماد و خلاف محکّمات قرآنی در عصمت و عدالت نبی و شخصیت قرآنی ساره بوده و نیاز به بررسی و بازنگری جدی دارند.

- ادله تفسیر مشهور حسادت منتهی به کوچ در اثبات مدعا، نارسا و دارای اسناد ضعیف و غیر قابل اعتماد، و اغلب از اسرائیلیات است که از هماهنگی سبک و سیاق آنان با توصیف عهدین هویدا است.

- به نظر می‌رسد در ترویج این نگاه تفسیری و عدم دقت در تبیین صحیح آن، عواملی دخیل بوده است که به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

۱. وجود تفکر نژادپرستانه و سیاسی فکری حاکم بر تورات کنونی در تصویر ساره و اسحاق به عنوان افراد آزاد و متمول اجتماع، در برابر هاجر و اسماعیل به عنوان کنیز و کنیززاده‌ای سرکش و ناآشنا با روابط اجتماعی.

۲. کنجکاوی مسلمانان در برابر موجزگویی قرآن و در نتیجه ورود اسرائیلیات به منابع تفسیری و روایی و فرهنگ جعل حدیث در سده نخست اسلام.

۳. در نهایت به نظر می‌رسد تعمیم اتفاقات، حوادث و بی‌اخلاقی‌های روزمره انسان‌های عادی به اولیای الهی، قیاسی مع الفارق است و این گونه روایت‌ها از چنین شخصیت‌هایی، تحریف هدفمند شخصیت آنان در دوره‌ای بوده است که امروزه به علت غفلت، حتی در رسانه‌ها ترویج می‌شود و شایسته بازنگری است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عزالدین ابو‌حامد عبدالحمید بن هبة‌الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم محمد، الکامل فی‌التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن‌خلدون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۹ ش.
۵. همو، مقدمه ابن‌خلدون، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۶. ابن داود حلّی، تقی‌الدین حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۷. ابن شاذان، ابو‌محمد فضل، الايضاح، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۸. ابن طاووس، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد، سعد السعود، نجف، حیدریه، ۱۳۶۹ ش.
۹. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۰. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۳. بورونی، علی، «زنان ابراهیم در روایات و تواریخ یهودی - مسیحی و اسلامی»، فصلنامه تاریخ‌پژوهی، سال دهم، شماره‌های ۳۶-۳۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۱۴. تهامی، فاطمة‌السادات، و اعظم فرجامی، «ساره همسر ابراهیم (علی‌ه‌) در قرآن و روایات»، صحیفه مبین، شماره ۴۳، پاییز ۱۳۸۷ ش.
۱۵. جزائری، سید نعمت‌الله، قصص الانبیاء، تهران، فرحان، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. همو، زن درآینه جلال و جمال، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد أو مدینة السلام، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. دستغیب، سید عبدالحسین، حسد و دروغ، شیراز، کانون تربیت، ۱۳۶۳ ش.
۲۱. ذهبی، محمدحسین، التفسیر والمفسرون، قاهره، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر، اضواء علی عقائد الشیعة الامامیه و تاریخهم، تهران، مشعر، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۶. صدر، سیدرضا، حسد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۲۹. همو، تفسیر القرآن‌الکریم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.

۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *علل الشرائع*، قم، داوری، ۱۳۸۵ ش.

۳۱. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۳۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، قاهره، مطبعة الاستقامة، ۱۳۵۷ ش.

۳۴. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *کشف الریبة عن احکام الغیبة و النمیمه (بیماری‌های روانی)*، ترجمه سیدابراهیم سید علوی، تهران، مشعل آزادی، ۱۳۸۴ ش.

۳۵. همو، *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.

۳۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۳۷. عسکری، سیدمرتضی، *معالم المدرستین*، تهران، المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۳۸. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.

۳۹. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۴۰. قرشی بنیابی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.

۴۱. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، *قصص الانبیاء*، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۹ ق.

۴۲. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.

۴۳. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

۴۴. *کتاب مقدس*، ترجمه فاضل خان همدانی و ویلیام گلن، چاپ سوم، تهران، ایلام، ۲۰۰۲ م.

۴۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۴۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۷. مرتضوی، سیدضیاء، «ساره، همسر قهرمان توحید: هاجر، مهاجر سرزمین توحید»، *مجله پیام زن*، شماره ۸۵، فروردین ۱۳۷۸ ش.

۴۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین بن علی، *اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب علیه السلام*، قم، انصاریان، ۱۴۲۶ ق.

۴۹. همو، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، مصر، السعاده، ۱۳۷۷ ش.

۵۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

۵۱. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد، الجامعة الرضویه، ۱۳۹۱ ش.

۵۲. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.

۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.

۵۴. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، *رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)*، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۵۵. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.

۵۶. هاکس، جیمز، *قاموس، کتاب مقدس*، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.

تبیین ضرورت و چرایی توکل به خداوند متعال بر مبنای تحلیل محتوای آیات قرآن کریم*

- معصومه‌السادات سعیدی حسینی^۱
- فتحیه فتاحی‌زاده^۲
- محمد عترت‌دوست^۳

چکیده

خداوند متعال در قرآن کریم به صورت امر ارشادی، بندگان را به توکل بر خود امر کرده و در موارد متعددی به طور مستقیم و یا ضمنی، به بیان صفات و اسماء مبارکه خویش در ذیل آیات متضمن مفهوم توکل پرداخته است تا به این روش، مؤمنان را به توکل بر ذات پاکش مجاب سازد. از آنجا که مفهوم توکل، یکی از واژگان دارای ابهام در نظام معارف اسلامی بوده است، لذا ضروری به نظر رسید که در پژوهشی مستقل به تبیین ضرورت این امر از منظر آیات قرآن کریم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران (msaeidi.h88@gmail.com).
۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir).
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجائی، تهران، ایران (etratdoost@sru.ac.ir).

پرداخته شود و بدون هیچ پیش فرض مفهومی و دسته‌بندی از پیش تعیین شده، به تحلیل آیات قرآن کریم در این زمینه پرداخته شود. به همین منظور در این پژوهش تلاش شده با استفاده از روش «تحلیل محتوا» به مثابه یکی از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای متن‌محور، به تحلیل آیات قرآنی متضمن اسماء و صفات الهی برای کشف ضرورت توکل پرداخته شود و ضرورت مسئله توکل با توجه به ماهیت اسمایی که در آیات توکل بدان‌ها اشاره شده، تحلیل و تبیین گردد. تحلیل محتوای آیات قرآنی مستخرج به عنوان جامعه آماری نشان می‌دهد که صفات الهی بیان شده در قرآن کریم، بیانگر آن است که خداوند مسلط بر کل هستی، آگاه به تمام مخلوقات، مهربان به بندگان، مبدأ و مقصد هستی، یاریگر مخلوقات و جزادهنده بندگان است و این صفات، مهم‌ترین عامل برای درک ضرورت توکل بر خداوند است که توجه به آن‌ها می‌تواند ما را با مفهوم توکل حقیقی به خداوند متعال آشنا کند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، توکل، ضرورت توکل، صفات الهی، روش تحلیل محتوا.

مقدمه و طرح مسئله

توکل، اعتماد و تکیه بر قدرت و حکمت خداوند است که آرامش روح، تقویت اراده و استقامت در مسیر حق را در پی دارد و یکی از بهترین نتایج شناخت خداوند است. انسان با داشتن پشتوانه و تکیه‌گاه در شرایط سخت زندگی و فراز و نشیب‌های آن می‌تواند بر مشکلات فائق آید و به بهترین شکل در امتحانات الهی پیروز شود. مشتقات بسیار توکل در قرآن کریم که ۷۰ مرتبه و در ۶۱ آیه به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۰۷: ۷۶۲)، نشان از کلیدی بودن این مفهوم از دیدگاه قرآن دارد و بر لزوم تأمل و بررسی دقیق این واژه می‌افزاید. در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارد که فطرت وجودی انسان و حالات گوناگون روان او را متذکر شده و علل انحراف و بیماری و همچنین راه‌های تهذیب و تربیت و معالجه روان انسان را به طور جامع نشان داده است (نجاتی، ۱۳۶۹: ۱۱). از آیات قرآن می‌توان چنین برداشت نمود که باور به توانایی انجام مسئولیت‌های بزرگ در ذات انسان وجود دارد و آنچه این باورها را تقویت و یا تضعیف می‌کند، عوامل و شرایط بیرونی و عارضی است. به جز این عوامل، عامل مهمی که در

قرآن و روایات بر آن تأکید بسیار شده، همان توجه و اتکا به خداوند متعال است (شکرانی، سلیمی و قمرانی، ۱۳۹۹: ۱۷).

انسان برای رفع نیازها و دفع مشکلاتش نمی‌تواند تنها به خود و امثال خویش از انسان‌ها اعتماد و تکیه کند؛ چرا که هم خودشان و هم قوایشان، همگی مخلوق و معلول خداوند بوده و از طرفی ضعیف و ناتوان هستند؛ چون علم و قدرتشان محدود و ناقص است. پس نمی‌تواند خود و دیگران را تکیه‌گاه و پناهگاهی مطمئن قرار دهد. بی‌تردید ذکر و یاد خدا و معرفت به مقام حاکمیت و ربوبیت ذات اقدس اله، بهترین عامل برای درک ضرورت توکل بر اوست و تنها خداوند است که شرایط لازم و کافی را برای وکالت بندگانش داراست.

اگرچه عالمان لغت و مفسران قرآن کریم به تعریف توکل و مشتقات آن پرداخته‌اند، ولی صفات الهی و تحلیل غرض خداوند از بیان و تذکار این صفات تحت مضمون توکل در کل قرآن کریم، نیاز به بررسی و کندوکاو دارد. توکل از ماده «وکل» به معنای واگذار کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۰۵/۵) و یا اعتماد بر دیگری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۲). این ماده اگر با «علی» متعدی شود، به معنای اعتماد و تفویض امر است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲۴۱/۷). همچنین برخی توکل را به معنای عجز و اظهار ناتوانی و اعتماد بر دیگری می‌دانند (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۳۶/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۴/۱۱).

به همین دلیل، مفسران توکل را سپردن کار به خداوند و رضا به تدبیر و حسن اختیار او دانسته (طوسی، بی‌تا: ۲۳۴/۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۱۰۰/۲۵) و متوکل را کسی می‌دانند که بدانند خداوند روزی او را کفایت کرده است، پس تنها به او تکیه می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۳۴/۱۱). برخی دیگر از مفسران، منظور از توکل به خدا را این می‌دانند که انسان تلاشگر، کار خود را به او واگذارد و حل مشکلات خویش را از او بخواهد؛ چرا که خداوند متعال از تمام نیازهای انسان آگاه است و نسبت به او رحیم و مهربان بوده و قدرت انجام همه امور را نیز دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳۹/۲۴). بر این اساس، توکل از دید اهل حقیقت به معنای اعتماد به آنچه نزد خداوند است و یأس از آنچه نزد دیگران است، می‌باشد (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۷۶/۱۵). ملا احمد نراقی توکل را چنین تعریف نموده است:

«... توکل عبارت است از اعتماد کردن و مطمئن بودن دل بنده در جمیع امور خود به خدا و حواله کردن همه کارهای خود به پروردگار و بیزار شدن از هر حول و قوه دیگری غیر از خدا و تکیه نمودن بر حول و قوه الهی فقط» (نراقی، ۱۳۷۷: ۷۷۹).

محمی‌الدین ابن عربی در تعریف توکل می‌نویسد: توکل اعتماد قلبی بر خداوند متعال است، طوری که انسان در صورت فقدان اسباب ظاهری در عالم برای رسیدن به هدف دچار اضطراب نمی‌شود و اگر اضطراب بر او مستولی شود، چنین فردی متوکل نیست (ندوی، ۱۳۷۴).

در علم روز روان‌شناسی نیز داشتن اعتقاد به خداوند و تکیه بر او و اعتماد به توانایی‌ها و علم او، از عوامل بازدارنده اضطراب و حزن شناخته شده است. باور به اینکه خدایی هست که موقعیت‌ها را کنترل می‌کند، تا حد زیادی اضطراب را کاهش می‌دهد و از طریق اتکا و توسل به خداوند می‌توان افسار موقعیت را به دست گرفت (احمدی و هراتیان، ۱۳۹۱). انسان در روند طبیعی زندگی خود با نیازها، مشکلات و چالش‌های متعددی روبه‌روست که بسیاری از آن‌ها در همان مسیر تأمین نیازها پدید می‌آیند و گاهی این چالش‌ها بر اثر حرص، دلبستگی و... شدت یافته و زندگی را سخت‌تر می‌کنند. در این شرایط، افراد در جست‌وجوی منبعی برای حل آن برمی‌آیند. آنان مطابق با نظریه بند^۱ و ویسز^۲ یا به دنبال کسی هستند که بتواند اوضاع را کنترل کند یا سعی در معنادار کردن مشکل دارند (غباری بناب، ۱۳۷۷: ۱۸). در نتیجه، اعتقاد به داشتن پشتوانه‌ای قدرتمند و برخورداری از حمایت‌های آن باعث ایجاد آرامش و ارتقای امنیت روحی خواهد شد. قرآن کریم نیز با یادآوری وجود قدرتی عظیم و حکیم به عنوان پشتوانه‌ای بی‌قید و شرط برای انسان، در پی پاسخگویی به نیازها و دغدغه‌های آدمی است.

پیشینه تحقیق

نخستین پیشینه‌های مربوط به مفهوم توکل را می‌توان در آثار تفسیری، ذیل آیات

1. Band.
2. Weisz.

توکل و در متون حدیثی نیز ضمن روایات توکل جستجو نمود. محققان معاصر در حوزه مطالعات اسلامی نیز به تألیف آثار مستقلی در این رابطه پرداخته‌اند (ر.ک: دستغیب، ۱۳۹۲؛ شجاعی، ۱۳۸۳؛ فروهی و علیانسیب، ۱۳۸۸).

باید توجه داشت که پژوهش‌های فراوانی در رابطه با بررسی مفهوم توکل و فواید آن در قرآن کریم انجام گرفته است که عمده آن‌ها بر مبنای روش معمول مطالعات کتابخانه‌ای بوده و با استفاده از پیش‌فرض‌های معنایی مفهوم توکل انجام گرفته است (ر.ک: فعالی، ۱۳۹۲؛ فقهی‌زاده و واعظی، ۱۳۹۳؛ غباری بناب و فقیهی، ۱۳۸۸؛ قلی‌اف، ۱۳۸۵). بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که عمدتاً دچار نوعی رکود معنایی و ایستایی تأثیرگذاری بوده و تحریک‌کننده مخاطبان خود برای میل به توکل الهی نیستند. به همین جهت شایسته است در مواجهه‌ای جدید با قرآن، از روش‌های نوین در راستای فهم هر چه بهتر مفاهیم، فارغ از جهت‌گیری و پیش‌زمینه‌های فکری بهره گرفته شود. به همین منظور برای تحقیق حاضر از روش تحلیل محتوا به مثابه یکی از روش‌های نوین میان‌رشته‌ای و متن‌محور استفاده شده است که صرفاً به تحلیل متن پرداخته و تلاش دارد هیچ یک از پیش‌فرض‌های معنایی و پیش‌زمینه‌های ذهنی مخاطب را در تحلیل وارد نکرده و در کل آیات به کندوکاو حول مفهوم توکل پردازد و نظر قرآن را در مورد این مفهوم دینی استخراج نماید.

۱. معرفی روش تحقیق

یکی از بهترین روش‌های تحلیلی متن‌محور که تلاش دارد بدون استفاده از پیش‌فرض‌ها و پیش‌زمینه‌های فکری محققان، صرفاً به تحلیل متن پرداخته و لایه‌های پنهان متن را شناسایی کند، روش «تحلیل محتوا» است. تحلیل محتوا در رابطه با متنی معنا می‌یابد که آن متن، برای انتقال پیام و مفاهیمی نوشته شده و دارای ماهیتی مشخص باشد. از این رو، تحلیل محتوا در مورد کلمات عامیانه‌ای که دارای مفاهیم ساده، بدیهی و مشخصی هستند، به کار نمی‌رود. پیام‌هایی که توسط متن منتقل می‌شود، می‌تواند دارای معانی مختلفی باشد؛ لذا به واسطه تحلیل محتوا باید معنای اصلی آن پیام را بازشناخت. روش بازشناسی و تحلیل این پیام‌ها به صورت نظام‌مند بوده

و از قوانین و دستورات مشخصی تبعیت می‌کند؛ لذا آشنا شدن با تکنیک‌ها و فرایند اجرای این روش برای محققان آن، ضروری است (باردن، ۱۳۷۵: ۴۴ و ۲۹).

همچنین باید دانست که تحلیل محتوا تکنیکی پژوهشی است برای استنباط تکرارپذیر و معتبر از داده‌ها در مورد متن آن‌ها. تحلیل محتوا به مثابه تکنیکی پژوهشی، شامل شیوه‌های تخصصی در پردازش داده‌های علمی است. هدف تحلیل، مانند همه تکنیک‌های پژوهشی، فراهم آوردن شناخت، بینشی نو، تصویر واقعیت و راهنمای عمل است. تحلیل محتوا فقط ابزار است و بس (کریپندورف، ۱۳۸۷: ۲۵).

تحلیل محتوا به دو گونه کمی و کیفی تقسیم می‌شود. روش‌های کمی، توزیعی هستند. در تحلیل کمی، از شمارش واحدهای محتوایی استفاده می‌شود و تلاش می‌گردد تا ویژگی‌های خاصی در متن اندازه‌گیری شود؛ اما روش‌های کیفی، تشدیددی هستند، یعنی تعداد کمی اطلاعات مرکب و مفصل تحلیل می‌شود و واحد اطلاعاتی پایه در آن‌ها ظهور یا غیبت یک خصیصه است (جانی‌پور و شکرانی، ۱۳۹۲: ۵؛ نیز، ک: عترت‌دوست، ۱۳۹۸: ۳۲۰-۳۲۱).

بارزترین ویژگی تحلیل محتوا، کمی بودن به معنای استفاده از اعداد و ارقام در توصیف و طبقه‌بندی اطلاعات و نیز تحلیل داده‌ها با روش‌های آماری است (محمدی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۲). در تحلیل کیفی، محتوای داده‌های متن که در روش کمی طبقه‌بندی و کدگذاری شده، تفسیر می‌شود. تحلیل کیفی به مثابه فنی برای بررسی عمق بیشتری از پدیده است. از نظر هولستی، تحلیلگر محتوا باید از روش‌های کمی و کیفی برای تکمیل یکدیگر توأمان استفاده کند. به گفته یکی از نویسندگان، نباید تصور کرد که روش‌های کیفی دارای بصیرت‌اند و روش‌های کمی صرفاً روش‌های رسیدگی فرضیه‌ها هستند. ارتباط بین این دو روش، ارتباط دورانی است؛ هر یک از آن‌ها بینشی را شکل می‌دهند که دیگری آن را تغذیه می‌کند (هولستی، ۱۳۹۱: ۲۵ و ۱۴).

به منظور شناسایی آیات متضمن بحث توکل و برای پرهیز از تقطیع آیات بدون توجه به سیاق آن‌ها، در این پژوهش، تمامی آیات متضمن واژه توکل در سیاق آن‌ها بررسی شده و کلیه آیات آن سیاق، در جدول تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است. به عبارت دیگر، هر کجا که واژه توکل در آیه‌ای به کار رفته بود، آیات قبل و بعد آن نیز

که دارای سیاق مشترک بودند، انتخاب شده و در جدول تحلیل محتوا، مورد بررسی قرار گرفتند. اگرچه این اقدام باعث شد که با حجم انبوهی از آیات قرآن کریم مواجه شویم، ولیکن به محققان کمک کرد تا با شناخت بهتری نسبت به سیاق آیات، به استخراج موضوع اصلی و موضوعات فرعی آیات پرداخته و گزاره‌های بهتری از متن استخراج کنند. به همین دلیل در این تحقیق از تکنیک «تحلیل محتوای مضمونی» بر مبنای «مجموعه آیات هم‌سیاق دارای مضمون واحد» استفاده شده و تلاش گردیده با بهره‌گیری از سیاق آیات، جهت‌گیری‌ها و نقاط تمرکز هر یک از آیات، کشف و ثبت گردد.

لازم به ذکر است که در روش تحلیل محتوا، تلاش می‌شود با درج متن در جداول مخصوص، موضوع اصلی به عنوان جهت‌گیری اصلی متن، و موضوعات فرعی به عنوان نقاط تمرکز متن، شناسایی و ثبت شود و در پایان با مقوله‌بندی مناسب، محتوای اصلی متون تبیین و تحلیل گردد. مبنای محققان در استخراج سیاق نیز تفسیر شریف المیزان علامه طباطبایی بوده است.

۲. تحلیل محتوای آیات توکل در قرآن کریم

اولین مرحله عملی برای پیمایش روش تحلیل محتوا برای فهم و تحلیل دقیق آیات، ترسیم جدول به منظور استخراج موضوعات اصلی و فرعی است. سپس بر مبنای این جدول، ادامه روش تحلیل محتوا، سنجش فراوانی موضوعات اصلی و فرعی آیات و در نهایت شناسایی مهم‌ترین نقاط تمرکز متن می‌باشد. در این تحقیق، «محتوا» آیات دارای مضمون توکل در قرآن کریم است. همچنین بر اساس تفاسیر موضوعی، آیات فاقد کلیدواژه توکل نیز که گویای مفهوم توکل بوده‌اند، به مجموعه آیات اضافه شده و همراه با آیات هم‌سیاق، در جداول تحلیل شده است. برای یافتن سیاق آیات، به تفسیر المیزان مراجعه شده و مجموعه آیه‌ای که با آیه محوری متضمن مفهوم توکل دارای سیاق مشترک بودند، در جدول اصلی گنجانده شده و مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. کد شناسه با استفاده از حرف A و شماره ردیف و سپس شماره نقاط تمرکز آن ردیف نوشته شده است. در این مقاله، آیه‌ای مورد تحلیل قرار گرفته‌اند که نقطه تمرکز

آن‌ها، ضرورت توکل بر خداوند می‌باشد.

برای فهم مفاهیم آیات نیز از چهار تفسیر: *المیزان فی تفسیر القرآن* علامه طباطبایی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* طبرسی، *تفسیر نور قرآنی* و *تفسیر نمونه* مکارم شیرازی استفاده شده است.

در این بخش تنها به عنوان نمونه، قسمتی از جدول اصلی تحلیل محتوای آیات آورده شده است؛ چرا که به دلیل حجم انبوه جداول، مجال ارائه تمام آن‌ها نیست (برای مطالعه بیشتر ر.ک: سعیدی حسینی، ۱۳۹۸: ۱۳-۲۶).

کد شناسه	نقاط تمرکز آیات	جهت‌گیری	آیات توکل	سوره	آیه
A-23-1	بیان ضرورت توکل به خداوند: به دلیل صفات خاص او (فاطر، غفور، مسلط، هادی، غالب، شدیدالعقاب، کفایت او برای بندگانش، هادی، عزیز، دارای انتقام، خالق، مسلط، توانا، کافی، مسئول، مدبر شئون، موظف بر ایمان آوردن، مراقب، محافظ)	ضرورت توکل	﴿وَالَّذِينَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾	زمر (۵۲-۳۸)	۲۳
A-23-6	ویژگی متوکلان: موحد، مطمئن به تسلط الهی، شجاع، عامل به وظیفه				
A-23-3	نتیجه توکل: نجات از عذاب الهی				
A-23-5	کارکرد توکل: در مواجهه با مشرکان				
A-23-2	لوازم توکل: باورمندی به خداوند				
A-24-1	بیان ضرورت توکل به خداوند: به دلیل صفات خاص او (کفایت، مالک هستی، غنی، حمید، مسلط، قدیر، سمیع، بصیر)	ضرورت توکل	﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (۱۳۲)	نساء (۱۳۴-۱۳۱)	۲۴
A-24-2	لوازم توکل: تقوایشکی				
A-25-1	بیان ضرورت توکل به خداوند: به دلیل صفات خاص او (مالک،	کارکرد توکل	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَىٰ	نساء (۱۷۵-۱۷۰)	۲۵

	علیم، حکیم، مالک، یکتا)				اللَّهُ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَبْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾
A-25-5	کارکرد توکل: در مواجهه با نصارا				
A-26-2	لوازم توکل: باورمندی به خداوند	ضرورت		اسراء (۸-۲)	۲۶
A-26-6	ویژگی متوکلان: موحد	توکل			
A-27-3	نتیجه توکل: عدم مسلط شدن شیطان	نتیجه توکل		اسراء (۶۸-۶۱)	۲۷
A-27-2	لوازم توکل: باورمندی به خداوند				
A-27-1	بیان ضرورت توکل به خداوند: به دلیل صفات خاص او (کفایت او برای بندگانش، مدیر امور)				

۳. تحلیل محتوای ضرورت توکل بر خداوند با توجه به صفات خاص او

خداوند متعال دارای صفات بسیاری است. این صفات جلاله در قرآن کریم به مقتضای دلالت آیات انتخاب شده و بارها به کار رفته است. در میان آیات توکل و دسته آیات هم‌سیاق با آن‌ها، این صفات مورد بررسی قرار گرفته است. پربسامدترین آن، صفاتی چون تسلط خداوند بر مخلوقات، تسلط خداوند بر حکم و تصرف، وصف ولایت مطلقه او، سلطه او بر خزائن آسمان و زمین، تسلط خداوند بر بندگان، محیط، ولی، قادر، قدیر، قوی، حاکم، مالک، صاحب غیب آسمان‌ها و زمین می‌باشد. تمام این صفات، تحت عنوان سلطه خداوند بر کل هستی نام‌گذاری شده است. پس از آن، علم و آگاهی خداوند بسامد بالایی را به خود اختصاص داده است. در این مقوله نیز

صفتی چون علیم، عالم به اعمال بندگان و عالم به غیب گنجانده شده است. پس از آن، رحمت خداوند و صفات متضمن معنای مهربانی او از جمله غفور، عَفُوٌّ، ودود، رحمان و رحیم مورد بررسی قرار گرفته است. در انتها نیز صفات گویای مبدئیت و مرجعیت خداوند مورد تحلیل واقع شده است. این مقوله نیز از صفاتی مانند فاطر، خالق، بدیع، محیی، ممیت و... گردآوری شده است.

سلطه خداوند و علم فراگیر او، دو دلیل اصلی ضرورت توکل بر اوست.

۳-۱. سلطه خداوند بر جهان هستی

در بسیاری از آیات مشاهده می‌شود که خداوند ابتدا به برشمردن مخلوقات، نعمات و پدیده‌هایی که در عالم موجود است، می‌پردازد و سپس بحث وکالت و توکل بر خویش را عنوان می‌فرماید و یا بعد از امر به توکل به آن‌ها اشاره می‌نماید. این سیر آیات، گویای این مقصود و مفهوم است که خداوند، فاطر و خالق همه چیز است و بر کل هستی تسلط مطلق دارد. گاهی این سلطه را با خالقیت خود بیان می‌دارد، گاهی با لفظ‌هایی مانند: قدیر، محیط، حاکم، مالک، ولی، عزیز، و گاهی نیز مستقیماً به تسلط خود بر خزائن آسمان‌ها و زمین و یا سلطه بر بندگانش اشاره می‌نماید. تمام این صفات را می‌توان در دسته «سلطه خداوند بر کل هستی» گنجانده و دلیلی محکم برای ضرورت توکل بر او دانست؛ برای نمونه به توضیح مختصری از آیات پرداخته می‌شود.

الف) ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه/ ۱۲۹). در این آیه خداوند متعال می‌فرماید: «اگر آن‌ها روی از حق بگردانند، نگران نباش و بگو خداوند برای من کافی است»؛ چرا که او بر هر چیزی تواناست. در واقع خداوند در این آیه علاوه بر تطیب و القای آرامش به پیامبر ﷺ، متذکر می‌شود که او با قدرت فراگیر و تسلط کاملش بر کل مخلوقات، حامی متوکلان بوده و آنان را کفایت خواهد کرد.

معنای توکل این است که بنده پروردگار خود را وکیل خود بداند و او را همه کاره و مدبر امور خود قرار دهد؛ به این معنا که از تمسک به اسبابی که از سببیت آن‌ها آگاهی دارد - و یکی از آن‌ها خود اوست - که علتی ناقص است، دست بردارد و به سبب حقیقی

که تمامی اسباب به او منتهی می‌گردد، تمسک بجوید. از همین جا معلوم می‌شود که چرا در آخر فرمود: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾؛ منظور این بود که بفهماند خدای تعالی آن پادشاهی است که سلطنتش بر تمامی موجودات حاکم، و نسبت به همه مدبر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶۲/۹).

اینکه نام عرش را به خصوص ذکر فرمود (با اینکه خدا پروردگار هر چیزی است)، به خاطر بزرگداشت آن و به جهت آن است که وقتی خداوند، پروردگار عرش با آن عظمت باشد، پروردگار چیزهای کوچک‌تر از آن نیز خواهد بود (طبرسی، بی‌تا: ۲۴۹/۱۱). جایی که عرش و عالم بالا و جهان ماوراء طبیعت با همه عظمتی که دارد، در قبضه قدرت او و تحت حمایت و کفالت اوست، چگونه متوکلان را تنها می‌گذارد و در برابر دشمن یاری نمی‌کند؟ مگر قدرتی در برابر قدرتش تاب مقاومت دارد؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰۹/۸).

(ب) ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَعْتُكُمْ مَا أُرْسَلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ (هود/۵۶-۵۷). خداوند متعال در این آیه شیوه دیگری برای بیان احاطه و تسلط مطلق خود بر مخلوقاتش را پیش گرفته و ضرورت توکل بر ذات پاکش را قدرت بی‌شائبه‌ای معرفی می‌نماید که توأم با عدالت محض است.

کلمه «دَابَّة» به معنای هر جنبنده و جاننداری است که روی زمین حرکت و جنبشی دارد و شامل تمامی حیوانات می‌شود و «گرفتن به ناصیه»، کنایه از کمال تسلط و نهایت قدرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۸/۱۰) و اینکه خداوند در جمله بالا می‌فرماید: «هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه خداوند ناصیه‌اش را می‌گیرد»، اشاره به قدرت قاهره او بر همه چیز است، به گونه‌ای که هیچ موجودی در برابر اراده او تاب هیچ گونه مقاومتی را ندارد؛ زیرا معمولاً هنگامی که موی پیش سر انسان یا حیوانی را محکم بگیرند، قدرت مقاومت از او سلب می‌شود. پس معنای آیه چنین شد: من بر الله توکل می‌کنم که رب من و رب شماست، اوست که می‌تواند حجتی را که به شما القا کردم، به ثمر برساند؛ چون اوست تنها مالک و صاحب سلطنت بر من و شما و هر جنبنده‌ای، و سنت او بر پایه عدل بوده و تغییرناپذیر است. پس به زودی دین خود را یاری نموده و

مرا از شر شما حفظ می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳۸/۹). توکل بر کسی درست است که توانایی به انجام رساندن امور را داشته باشد. پس خداوندی که تمام هستی در قبضه سلطه اوست، شایسته توکل است.

ج) ﴿... فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری / ۱۱-۹). خداوند متعال در آیه فوق نیز با اشاره به مجموعه صفاتی خاص مانند ولی، محیی، فاطر و...، علاوه بر اشاره به مقام ربوبیت خویش، قدرت و تسلط خود را به بندگان متذکر شده، ضرورت اتکا، اعتماد و توکل بر خویش را به آنان یادآور می شود.

در باب ولایت، واجب است «ولی» قدرت بر ولایت و عهده‌داری اشخاص را داشته باشد و بتواند امور آنان را اداره کند، و آن کسی که بر هر چیز قادر است، خدای سبحان است و بس. هر موجودی خودش و آثارش قائم به خدای تعالی است و در نتیجه، او مالک حکم و قضای به حق است. اثر یکتاپرستی و ولی نگرفتن غیر خدا، یکی توکل بر اوست و اثر دیگرش این است که همواره به او رجوع می کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸/۱۸). قابل توجه اینکه جمله ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي﴾ اشاره به ربوبیت مطلقه خداوند یعنی مالکیت توأم با تدبیر می کند و می دانیم که ربوبیت دارای دو شاخه است: شاخه تکوینی که به اداره نظام آفرینش باز می گردد، و شاخه تشریحی که بیانگر احکام و وضع قوانین و ارشاد مردم به وسیله سفیران الهی است. بر این اساس به دنبال آن، دو مسئله «توکل» و «انابه» مطرح شده است که اولی واگذاری امور خویش در نظام تکوین به خداست و دومی بازگشت در امور تشریحی به اوست، دلیلی بر مقام ربوبیت و شایستگی او برای توکل و انابه، می فرماید: «اوست که آسمان‌ها و زمین را به وجود آورده است» ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶۵/۲۰).

د) ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ۝ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ (فرقان / ۵۸-۵۹). ظاهر سیاق می رساند که موصول «الذی» در آیه ۵۹، صفت برای جمله ﴿الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾ در آیه قبل باشد و با همین صفت، بیان در جمله ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا

يَمُوتُ﴾ تمام می‌شود؛ چون وکالت همان طور که متوقف بر حیات وکیل است، بر علم او نیز متوقف است، که جمله ﴿وَكَفَىٰ بِهِ بَدُنُوبٍ عِبَادَةٍ خَيْرًا﴾ آن را افاده می‌کرد و نیز متوقف بر سلطنت در حکم و تصرف نیز هست که این آیه متضمن آن است؛ چون در این آیه، داستان خلقت آسمان‌ها و زمین و تسلط بر عرش را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۲/۱۵) و بیان قدرت پروردگار در پهنه جهان هستی است و توصیف دیگری از این تکیه‌گاه مطمئن است که می‌فرماید: «او کسی است که آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان این دو است، در شش روز [شش دوران] آفرید، سپس بر عرش قدرت قرار گرفت» و به تدبیر عالم پرداخت. کسی که دارای این قدرت وسیع است، می‌تواند متوکلان بر خود را در برابر هر خطر و حادثه‌ای حفظ کند، که هم آفرینش جهان به وسیله او بوده و هم اداره و رهبری و تدبیر آن در اختیار ذات پاک اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۱۵).

۲-۳. آگاهی خداوند بر تمام مخلوقات

خداوند متعال با علم فراگیر خود بر تمامی مخلوقات آگاهی داشته و بر تک‌تک اعمال و افکار بندگانش آگاه است. این آگاهی و علم او، بال دیگر دلیل ضرورت توکل بر اوست و قدرت خداوند و علم جامع الهی است که اعتماد و توکل بر او را ضرورت می‌بخشد؛ برای نمونه در قرآن کریم آمده است:

الف ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام / ۱۰۱-۱۰۳). خداوند سبحان در این آیات با الفاظ گوناگونی علم همه‌گیر و گسترده خویش را بیان فرموده و نیز علم خویش را به گونه‌ای مرموز توصیف می‌نماید: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. در واقع، تفاوت علم بشری با علم ربانی را متذکر شده و دلیل دیگری بر ضرورت توکل را مؤکداً بیان می‌کند. او عالم بر همه کس و همه چیز بوده و بر اعمال و افکار بندگان خبیر است.

آیه ۱۰۱ مقام خالقیت خداوند را نسبت به همه چیز و همه کس و احاطه علمی او را

نسبت به تمام آن‌ها تأکید کرده، می‌گوید: «همه چیز را آفرید و او به هر چیزی داناست». پس از ذکر خالقیت به همه چیز و ابداع و ایجاد آسمان‌ها و زمین و منزه بودن او از عوارض جسم و همسر و فرزند و احاطه علمی او به هر کار و هر چیز، چنین نتیجه می‌گیرد: «خداوند و پروردگار شما چنین کسی است و چون هیچ کس دارای چنین صفاتی نیست، هیچ کس غیر او نیز شایسته عبودیت نخواهد بود، پروردگار اوست و آفریدگار هم اوست، بنابراین معبود هم تنها او می‌تواند باشد، پس او را پرستید». در پایان آیه برای اینکه هر گونه امیدی را به غیر خدا قطع کند و ریشه هر گونه شرک و به طور کلی تکیه به غیر خدا را بسوزاند می‌گوید: «حافظ و نگهبان و مدبر همه چیز اوست». خداوند مصالح بندگان را می‌داند و از نیازهای آن‌ها باخبر است و به مقتضای لطفش با آن‌ها رفتار می‌کند: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. در حقیقت کسی که می‌خواهد حافظ و مربی و پناهگاه همه چیز باشد، باید این صفات را دارا باشد (همان: ۳۸۰/۵).

ب) ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ۝ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (تغابن / ۱۱-۱۳). خداوند متعال در این آیه، آگاهی و علم خویش را بر مصائب و مشکلاتی که بر بندگان فرود می‌آید، بیان کرده و در ادامه با بیان ضرورت توکل مؤمنان، آنان را زیر چتر الطاف خویش پناه می‌دهد.

خدای تعالی به حوادثی که برای انسان ناخوشایند و مکروه است، هم علم دارد و هم مشیت. پس هیچ یک از این حوادث به آدمی نمی‌رسد، مگر بعد از علم خدا و مشیت او. پس هیچ سببی از اسباب طبیعی عالم، مستقل در تأثیر نیست؛ چون هر سببی جزء نظام خلقت است و غیر از خالقش ربی ندارد و هیچ حادثه و واقعه‌ای رخ نمی‌دهد، مگر به علم و مشیت ربّش. آنچه او بخواهد برسد، ممکن نیست نرسد، و آنچه او نخواهد برسد، ممکن نیست برسد. پس اعتقاد به اینکه خدای تعالی الله یگانه است، اعتقادات مذکور را به دنبال دارد و انسان را به آن حقایق رهنمون شده، قلب را آرامش می‌بخشد، به طوری که دیگر دچار اضطراب نمی‌شود؛ چون می‌داند که اسباب ظاهری، مستقل در پدید آوردن آن حوادث نیست، زمام همه آن‌ها به دست خدای

حکیم است و بدون مصلحت، هیچ حادثه ناگواری پدید نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۲/۱۹). کسی که به علم و اراده خداوند ایمان دارد، در برابر حوادث، صبر و توکل و امید را از دست نمی‌دهد. مصیبت‌ها با اذن و علم الهی بوده و در آن‌ها اسراری نهفته است که خداوند می‌داند. توجه انسان به احاطه علمی خداوند، سبب تحمل مصیبت‌ها و پایداری در برابر مشکلات می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۳: ۸۳/۱۰).

ج ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ ۝ وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۝ ... إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ۝ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (نمل / ۷۴-۷۹). این آیات گویای آن است که اگر مردم تصور می‌کنند تأخیر مجازات آن‌ها به خاطر آن است که خداوند از نیت سوء و اندیشه‌های زشتی که در سر می‌پروراند، بی‌خبر است، اشتباه بزرگی است؛ چرا که «پروردگار تو آنچه را در سینه‌هاشان پنهان می‌دارند و آنچه را آشکار می‌کنند، به خوبی می‌داند»: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾. او به همان اندازه از خفایای درونشان آگاه است که از اعمال برون، و اصولاً پنهان و آشکار و غیب و شهود برای او یکسان است و این علم محدود ماست که این مفاهیم را ساخته و پرداخته، و گرنه در مقابل یک وجود نامحدود، این مفاهیم به سرعت رنگ می‌بازند. نه تنها خداوند، اسرار درون و برون آن‌ها را می‌داند، بلکه علم او به قدری وسیع و گسترده است که «هیچ موجودی در آسمان و زمین، پنهان و مکتوم نیست، مگر آنکه در کتاب آشکار [علم پروردگار] ثبت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۳۴/۱۵). ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ اشاره به اینکه قضا و داوری میان آنان با خداست. پس همان خدا پروردگاری عزیز است، یعنی کسی است که هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود، و علیم است، یعنی هرگز جهل و خطا در حکمش راه ندارد. پس اوست که با حکم خود در بین آنان قضاوت می‌کند. پس باید که دل رسول خدا ﷺ به قضای پروردگار عزیز و علیمش راضی شود و امر را به او محول نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۵۸/۱۵)؛ خدایی که ذره‌ای جهل در علم او راه نداشته و بر تمام امور بندگان و موجودات و همچنین گذشته و حال و آینده‌شان آگاه است.

۳-۳. مهربانی خداوند نسبت به بندگانش

مهربان بودن خداوند نسبت به بندگانش، از زیباترین علل ضرورت توکل بر اوست؛ تکیه بر وکیلی که علاوه بر علم و قدرت، با نگاهی پرمهر بر موکل خویش می‌نگرد و از هیچ مصلحتی در راه حمایت وی دریغ نمی‌ورزد؛ خداوند مهربانی که از تقصیر بندگانش به آسانی درمی‌گذرد و آنان را مورد عفو و غفران خویش قرار می‌دهد. در ۱۹ مورد در آیات هم‌سیاق با توکل، رحمان، رحیم، عفو، غفور و ودود بودن خداوند با بندگانش آمده است که آن صفات در مقوله مهربانی خداوند نسبت به بندگانش گنجانده شده است؛ برای نمونه به توضیح آیاتی پرداخته می‌شود:

الف) ﴿... قَالَ اللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۝... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (یوسف / ۶۷). خداوند متعال در این آیات، ضمن بیان ماجرای حضرت یوسف علیه السلام و توصیف ایمان حضرت یعقوب علیه السلام و توکل حقیقی او، یکی دیگر از صفات اقدس اله را که لازمه وکالتی بی‌عیب و نقص می‌باشد، بیان نموده و از زبان یکی از انبیا، خود را ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ معرفی می‌نماید. بدین وسیله خداوند از اهم شرایط وکیل را علاوه بر علم به شرایط و قدرت برای انجام امور وکالت، دلسوزی و مهربانی او نسبت به موکل معرفی می‌کند.

حضرت یعقوب علیه السلام بعد از تجربه تلخ از دست دادن یوسف علیه السلام و خیانت در امانت توسط پسرانش، باز مورد درخواست آنان قرار می‌گیرد. برادران یوسف خواستار بردن بنیامین به مصر شده و به اصرار از پدر خواهان او هستند. یعقوب علیه السلام ابتدا در برابر آنان مقاومت کرده و سپس با توکل بر خداوند، راضی به فرستادن بنیامین می‌شود. او خداوند را با وصف ﴿خَيْرٌ حَافِظًا﴾ و ﴿أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ می‌خواند؛ چرا که هر کس غیر خدای تعالی چه بسا در امری مورد اطمینان قرار بگیرد و یا در اماتی امین پنداشته شود، ولی او کمترین رحمی به صاحب امانت نکرده، آن را ضایع کند، بر خلاف خدای سبحان که او «أرحم الراحمین» است و در جایی که باید رحم کند، از رحمتش دریغ نمی‌دارد. او بر عاجز و ضعیفی که امر خود را به او واگذار نموده و بر او توکل کرده، ترحم می‌کند. کسی که بر خدا توکل کرده باشد، خدا او را بس است.

مقصود یعقوب علیه السلام از اعتماد به خدا، بیان این معنا بوده است که لزوم اختیار،

اطمینان و اعتماد به خدا، بر اعتماد به غیر او از این جهت است که خدای تعالی متصف به صفات کریمه‌ای است که به خاطر وجود آن‌ها یقین و اطمینان حاصل می‌شود که چنین خدایی بندگان متوکل را فریب نمی‌دهد و به کسانی که امور خود را تفویض به او کرده‌اند، خدعه نمی‌کند؛ چون که او نسبت به بندگان خویش رئوف، غفور، ودود، کریم، حکیم، علیم، و به عبارتی جامع «أرحم الراحمین» است (همان: ۲۹۳/۱۱).
 ب) ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (شعراء/ ۲۱۷). خداوند متعال در این آیه و مجموعه آیات هم‌سیاق با آن، در ادامه امر توکل، خود را عزتمند، مهربان، سمیع و علیم: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (شعراء/ ۲۲۰) معرفی نموده و دلایل ضرورت توکل را علاوه بر قدرت، عزت و علم به بندگان، رأفت و رحمت خود نسبت به آنان می‌داند.

خداوند در این آیات متذکر می‌شود که حضرت رسول ﷺ در راه هدایت مردم جز آنچه که خداوند تکلیف کرده، وظیفه‌ای ندارد. غیر از تکلیف هر چه هست، به دست خداست که او عزیز و مقتدر است و به زودی نافرمانان را عذاب، و مؤمنان را رحمت می‌دهد. سنت خداوند همواره این بوده که به عزت خود نافرمانان را بگیرد و به رحمت خود مؤمنان را نجات دهد (همان: ۴۶۷/۱۵). خداوند با وصف خود به عزیز و رحیم در ادامه فرمان به توکل، به مؤمنان رحمت و حمایت خویش را نوید می‌دهد و از سویی به دشمنان و نافرمانان عزت و شکست‌ناپذیری خود را گوشزد می‌نماید. مؤمنان با اتکا به رحیمیت خداوند و امید به مهربانی او، بر پروردگارشان تکیه زده و در سایه این حمایت عطوفانه، به حسن عاقبت خویش ایمان دارند.

ج) ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ (رعد/ ۳۰). این آیه به بحث نبوت پرداخته و احتجاج قرآن و کفار را بازگو می‌کند و گویای آن است که بعثت انبیا، سنت الهی و بر اساس لطف و رحمت اوست. خداوند در این آیه می‌فرماید: «همان گونه که پیامبران پیشین را برای هدایت اقوام گذشته فرستادیم، تو را نیز به میان امتی فرستادیم که قبل از آن‌ها امت‌های دیگری آمدند و رفتند و هدف این بود که آنچه را بر تو وحی کرده‌ایم، بر آن‌ها بخوانی، در حالی که آن‌ها به «رحمان» کفر می‌ورزند [به خداوندی که رحمتش همگان را در بر گرفته و فیض گسترده و عامش کافر و مؤمن و گبر و ترسا

را شامل شده است]. بگو اگر نمی‌دانید، رحمان آن خداوندی که فیض و رحمتش عام است، پروردگار من است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۱۰) و اگر فرمود: «به رحمان» و نفرمود «به ما»، با اینکه ظاهر سیاق اقتضا داشت که بفرماید «و برای ایشان که به ما کفر می‌ورزند، تبلیغ نمایی»، برای اشاره به این مطلب بود که پذیرفتن وحیی که رسول الله ﷺ بر ایشان می‌خواند - که همان قرآن باشد - و اعتنا نکردنشان به امر آن، در حقیقت کفران رحمت عمومی الهی است؛ رحمتی که اگر آن را بپذیرند و بدان عمل کنند، متضمن سعادت دنیا و آخرت آنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۰/۱۱). به آن‌ها بگو: «رحمان پروردگار من است. کسی که شما منکر او هستید، یگانه و بی‌همتاست. او خالق و مدبر من است که امور خود را به او واگذارده‌ام و به طاعت او گردن نهاده‌ام و به حکم او راضی هستم و بازگشت من به پیشگاه اوست» (طبرسی، بی‌تا: ۶۸/۱۳). خداوند رحمانیت خود را گوشزد می‌نماید و در ادامه آن از توکل دم می‌زند. میان این دو لفظ قطعاً رابطه‌ای است که در پی هم آمده‌اند. خداوند نسبت به بندگان خود دارای عطوفت و رحمت همگانی است که همه را فرا گرفته و مؤمن و کافر نمی‌شناسد. خداوندی که نسبت به همه چنین مهربان است، پس نسبت به بندگان مؤمن خود به مراتب لطف و محبت بیشتری خواهد داشت و کسانی را که امور خویش را به او واگذار نموده‌اند، به بهترین نحو حمایت کرده، آنان را در دامان پرمهر خود کفالت خواهد نمود.

۳-۴. خداوند، مبدأ و مقصد مخلوقات

در بسیاری از آیات مورد پژوهش که در یک سیاق با آیات توکل می‌باشند، بحث از خالقیت خداوند و مرجعیت او به وفور مشاهده می‌شود. آیاتی که به تفصیل به طرز آفرینش جهان هستی و مخلوقات خداوند اشاره دارند از یکسو، و آیات بیان‌کننده روز قیامت و مرجع و مقصد بودن خداوند از سویی دیگر مطرح شده‌اند:

الف) ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ۝ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (شوری/۹-۱۱). در این آیات به وضوح بحث از مرجعیت (یحیی الموتی، فحکمته

إلى الله)، خالقیت و مبدئیت خداوند (فاطر) می‌باشد. در مجموعه آیات هم‌سیاق، قدرت و علم خداوند نیز با الفاظی متنوع بیان شده، ولی در آیه اصلی دارای مضمون توکل، بحث مرجعیت خداوند پررنگ‌تر است.

پاداش‌دهنده و عقاب‌کننده خدایی است که بشر را زنده می‌کند و می‌میراند و در روز قیامت همه را برای جزای اعمالشان جمع می‌کند. پس واجب آن است که تنها او را ولیّ خود بگیرند و در باب ولایت، واجب است که ولیّ قدرت بر ولایت و عهده‌داری اشخاص را داشته باشد و بتواند امور آنان را اداره کند. آن کسی که بر هر چیز قادر است، خدای سبحان است و بس. بعد از آنکه حجت‌هایی در انحصار ولایت خداوند در آیات پیشین اقامه شد، خداوند به رسول گرامی خود دستور می‌دهد که در میان مردم اعلام کند: «من خودم تنها خداوند را ولیّ خود می‌دانم و به ربوبیت او -یعنی مالکیت تدبیری برای او- اعتراف می‌کنم»: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّي﴾. آنگاه در ادامه به آثار آن تصریح کرده، می‌فرماید: ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾؛ اثر یکتاپرستی و ولی نگرفتن غیر خدا، یکی آن است که بر او توکل کنند، و اثر دیگرش این است که همواره به او رجوع می‌کنند. ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ بعد از آنکه تصریح کرد به اینکه خدای تعالی رب اوست، چون حجت‌ها بر انحصار ولایت در او اقامه شد، اینک به دنبالش در این آیه و آیه بعد اقامه حجت می‌کند بر اینکه ربوبیت هم منحصر در اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۱).

فاطر بودن خداوند در خلقت آسمان‌ها و زمین، خود دلیلی بر ولایت مطلقه پروردگار و دلیلی بر مقام ربوبیت و شایستگی او برای توکل است. خداوند که هم خالق و هم تدبیرکننده آسمان‌ها و زمین است، بر تمام آن‌ها علم داشته و توان تسلط بر تمامی آن‌ها را داراست. این دست آیات که خالقیت خداوند را مطرح کرده و در خلال آن نیز توکل بر او را بیان می‌دارد، اشاره به علم توأم با تسلط او بر تمام هستی داشته و بر ضرورت توکل به خداوند تأکید دارد. همچنین می‌توان این گونه برداشت کرد که توکل بر خداوندی که فاطر و خالق همه چیز است، در شرایط گوناگون نیز قادر به خلق اسباب و ایجاد شرایط مختلف بوده و امور متوکلان را «من حیث لا یحتسب» رتق و فتق می‌نماید.

(ب) ﴿... وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝ ... وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (مجادله / ۹-۱۰).

خطاب این آیات به مؤمنان واقعی بوده و در آن بحث نجوا را مطرح می‌کند (همان: ۳۲۵/۱۹). همان طور که مشهود است، در دو آیه متوالی ابتدا امر به تقوای پیشگی و تذکر به قیامت و بازگشت انسان دارد و سپس دستور به توکل. گویی در آیه، توصیه به آن دارد که مؤمنان بر خداوندی که محکمه قیامت به دست او بوده و قضاوت آن روز بر عهده اوست، اعتماد و تکیه کنند. با علم به آنکه روز قیامت، صحنه قضاوت و محاکمه بندگان است، چه چیز از آن بهتر که قاضی آن محکمه، وکیل انسان باشد؛ وکیلی که او در تمام طول زندگی بر طبق سفارشات و یاری او زندگی کرده است. بی شک متوکل حقیقی در آن روز، غرق در آرامش و مطمئن از صحت حکم خود خواهد بود.

ج ﴿... يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ۝ فَالِقَ الْإِضْبَاجِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا... ۝ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا... ۝ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ... ۝ ... بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ... خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (انعام/ ۹۵-۱۰۲). همه، مخلوقات خدا و تحت تدبیر او هستند و از پیش خود و بدون تقدیر الهی و تدبیر او، هیچ اثری در اصلاح حیات انسان و سوق او به سوی غایات خلقت ندارند. پس رب و پروردگار تنها همان خدای تعالی است و کسی جز او پروردگار نیست. اوست که زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می‌سازد (آیه ۹۵) و در شکافتن صبح و موقع استراحت قرار دادن شب و همچنین حرکت ماه و خورشید که باعث پدید آمدن شب و روز و ماه و سال می‌گردد، تقدیر عجیبی به کار رفته که موجب انتظام نظام معاش انسان و مرتب شدن زندگی او شده است (آیه ۹۶) و غایت و نتیجه خلقت و به گردش درآوردن اجرام عظیم آسمانی را برای مصالح انسان و سعادت زندگی‌اش در نشئه دنیا قرار داده است (آیه ۹۷). در آیه ۹۸ نیز خداوند لفظ «انشاء» را تعبیر فرموده که معنای ایجاد دفعی و بدون تدریج را می‌رساند، بر خلاف خلقت و الفاظ دیگری که مرادف آن است که معنای ایجاد تدریجی را می‌دهد. خداوند به وجود آورنده همه اجزای آسمان‌ها و زمین است و آفریدگار جهان به همه اطراف آن، عالم و مطلع است و فرض علم نداشتن او، مستلزم خروج از فرض خدایی است، همچنان که فرمود: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (انعام/ ۱۰۱).

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ نتیجه‌ای است که از بیان آیات سابق گرفته شده است. پس خدای تعالی که وصفش گذشت، پروردگار شماست، نه غیر او. جمله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ تقریباً به همان توحید ضمنی که در جمله قبلی بود، تصریح می‌کند و در عین حال، همان جمله را تعلیل نموده، چنین می‌رساند: اینکه گفتیم پروردگار اوست و جز او پروردگاری نیست، بدان سبب که او یگانه معبودی است که جز او معبودی نیست. جمله ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ معنایش این است که او قائم بر هر چیز و مدبر امر و نظام وجود و زندگی هر چیزی است و چون چنین است، باید او را اطاعت و عبادت نمود (همان: ۴۰۳/۷).

پس از ذکر خالقیت در همه چیز و ابداع و ایجاد آسمان‌ها و زمین و احاطه علمی او به هر کار و هر چیز، چنین نتیجه می‌گیرد: «خداوند و پروردگار شما چنین کسی است و چون هیچ کس دارای چنین صفاتی نیست، هیچ کس غیر او نیز شایسته عبودیت نخواهد بود. پروردگار اوست و آفریدگار هم اوست. بنابراین معبود هم تنها او می‌تواند باشد، پس او را بپرستید»: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾. در پایان آیه برای اینکه هر گونه امیدی را به غیر خدا قطع کند و ریشه هر گونه شرک و به طور کلی تکیه به غیر خدا را بسوزاند، می‌گوید: «حافظ و نگهبان و مدبر همه چیز اوست»: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. بنابراین کلید حل مشکلات شما فقط در دست اوست و هیچ کس غیر او توانایی بر این کار را ندارد؛ زیرا غیر او همه نیازمندند و چشم بر احسان او دوخته‌اند. با این حال معنا ندارد که کسی مشکلات خود را نزد دیگری ببرد و حل آن را از او بخواهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۸۰/۵).

همان طور که در آیات فوق مشهود است، خداوند به تفصیل خالقیت تمام عالم و مخلوقات را به خود مختص نموده و امر تدبیر و تربیت آن را نیز بر عهده گرفته است. در ضمن آیات، به قدرت و تسلط خویش بر مخلوقات اشاره فرموده و از علم فراگیر خود سخن به میان آورده است. هم آفرینش به دست خداست، هم بقا و ثبات هر چیز به اراده اوست: «خالق، وکیل». او حافظ و مدبر همه اشیاء است.

در این آیه اگرچه مستقیماً توکل را بیان نفرموده، ولی با آمدن لفظ وکیل می‌توان چنین برداشت نمود که در بطن آیه میان توکل بندگان بر خداوند و این آیات ارتباطی

برقرار است. در تفسیر این آیه، وکیل را به حافظ و مدبر بودن معنا کرده‌اند (طبرسی، بی‌تا: ۲۱۳/۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۵۲۱/۲). توکل بر خداوند نیز آن است که خداوند را به عنوان حافظ و تدبیرکننده امور اتخاذ نمود. خداوندی که خلقت تمام موجودات و اسباب این عالم به دست او بوده و قدرت دوباره خلق نمودن و حتی بدعت خلق جدید را داراست. در عین حال، بر احوال تمامی مخلوقات خویش آگاه بوده و به بهترین نحو آن‌ها را تدبیر می‌نماید. تمامی اسباب عالم در ید قدرت او بوده و از تمامی جهات خلقتش آگاهی کامل دارد. او بر همه چیز وکیل بوده و حافظ آن‌هاست. توکل نیز رابطه‌ای دوسویه است. انسان با پرستش و عبادت خداوند و پیمودن راهی که خداوند به مصلحت بنده‌اش دانسته و به او توصیه نموده است، در واقع خداوند را وکیل در امور خویش قرار داده و انتظار وکالت و حفاظت از او خواهد داشت.

۳-۵. خداوند، یاریگر مخلوقات

بر اساس توحید افعالی، نصرت تنها از سوی خدا و منحصر به وی و عامل پیروزی فقط کمک اوست. در نظام تکوین، هیچ موجودی از دستور خداوند تخلف ندارد؛ از این رو با اراده نصرت، هیچ موجودی بر منصور خدا پیروز نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۶۷/۱۶).

در آیات مورد بررسی، نصرت و یاری خداوند با الفاظ و تعابیر مختلفی آمده است؛ مانند: حافظ، مراقب، نگهبان، وکیل، مسئول و ناصر. تمامی این صفات خداوند، ملهم یاری و مدد الهی است. یکی از آیاتی که مصداق روشن و واضح نصرت الهی است، آیه زیر است:

الف) ﴿... فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ۝ إِنَّ يَنْصُرُكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (آل عمران / ۱۶۰). در این آیات، ضرورت توکل بر خداوند به طور روشن، یاریگری و امداد رسانی او بیان شده است. توکل بر خداوند بی‌نیاز و مهربانی که با دستی باز به مدد مؤمنان شتافته و آنان را در هر شرایطی یاری می‌نماید.

در آیه ۱۵۹ از توکل بر خداوند سخن به میان آورد که اثر آن یاری و عدم خذلان

بود. در آیه ۱۶۰ مؤمنان را نیز به توکل به خدا دعوت فرمود؛ یعنی اگر مؤمنان همانند پیامبر ﷺ به خدا توکل کنند، خداوند ولی و یاور آنان خواهد بود و درمانده‌شان نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۷/۴).

هیچ موجودی در نظام تکوین بدون اذن پروردگار کار نمی‌کند؛ چنان که از دستور خدای سبحان نیز تخلف ندارد. با اراده و نصرت، خواه نفسانی - مانند نصر به سکینت دوست و رعب دشمن -، خواه طبیعی - نظیر کمک کردن با فرستادن باد، باران و طوفان - و خواه فراطبیعی - همچون امداد با ملائکه -، هیچ موجودی پیروز بر منصور خداوند نخواهد بود و با ترک نصر الهی در مورد نیاز که از آن به خذلان یاد می‌شود، هیچ ناصری نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۰/۱۶).

نصرت تنها از ناحیه خداوند متعال است؛ بنابراین فقط باید بر او توکل نمود. این آیه، مؤمنان را به تاسی از توکل پیامبر ﷺ بر خدا فرا می‌خواند؛ آن هم در همه شئون، حتی در امور به ظاهر برخوردار از امکانات و توانمندی. باید دانست که قدرت او بالاترین قدرت‌هاست و به حمایت هر کس که اقدام کند، هیچ کس نمی‌تواند بر او پیروز گردد؛ همان طور که اگر حمایت خود را از کسی برگیرد، هیچ کس قادر به حمایت از او نیست. کسی که این چنین همه پیروزی‌ها از او سرچشمه می‌گیرد، پس باید به او تکیه کرد و از او کمک خواست.

ب) ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود/۱۲). پیامبر ﷺ بشری مثل سایر مردم است و جز انذار که در حقیقت رسالت به اعلام خطر است، هیچ مأموریتی ندارد. اما قیام به همه امور و تدبیر آن، حال چه اموری که در مجرای عادی جریان دارد و چه اموری که خارق عادت باشد، تنها به دست خدای سبحان است و بس. پس این مردم نباید در کارهایی که به عهده آن جناب نیست، به او دل ببندند.

دلیل این معنا روشن است و آن این است که پدیدآورنده تمامی موجودات و فاطر آن‌ها خداست و همانا او قائم است بر هر چیزی که نظام بر آن جاری است. پس هیچ چیز نیست مگر آنکه خدای تعالی مبدأ و منتها در امور و شئون آن است، و تنها حکم اوست که در آن چیز نافذ است. پس او بر هر چیزی وکیل و مورد اعتماد است و در هر

امری تنها به او باید دل بست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۰/۲۴۰). در حقیقت پیامبر صلی الله علیه و آله فقط بیم‌دهنده و خدا بر هر چیز نگهبان است که بدان نفع رساند و زیان را از آن دور گرداند. خداوند نگهبان و حافظ همه چیز و مدد رسان بندگان خویش است.

۳-۶. خداوند، جزادهنده بندگان

خداوند در قرآن، خود را با اوصاف گوناگونی وصف نموده است؛ از جمله این اوصاف، صفاتی است که بیانگر پاداش و عقاب خداوند است. خداوند سبحان بر اساس عملکرد بندگان، آنان را جزا می‌دهد؛ مطیعان و پیروان را مشمول رحمت و تفضل خویش نموده (شکور) و بدکاران و نافرمانان را گرفتار عذاب می‌فرماید (شدیدالعقاب، منتقم، تخلف در وعده نمی‌کند). همچنین صفاتی که گویای قضاوت و عدالت خداوند می‌باشد نیز در این مقوله می‌گنجد؛ مانند: عادل و حق.

الف) ﴿وَإِذْ زَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ... فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرْهُؤَلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝ وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (انفال / ۵۰-۴۸).

جزادهنگی خداوند نیز دلیل محکمی است بر ضرورت توکل بر خداوندی که سرنوشت انسان به دست او رقم خورده و در محکمه او قضاوت خواهد شد. در این آیات، صحنه‌ای از جنگ بدر ترسیم شده است. شیطان هنگامی که دو لشکر مسلمانان و مشرکان با هم درآویختند و فرشتگان به حمایت لشکر توحید برخاستند، نیروی ایمان و پایمردی مسلمانان را مشاهده کرد، به عقب بازگشت و صدا زد من از شما - یعنی مشرکان - بیزارم: ﴿فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ﴾ و برای این عقب‌گرد وحشتناک خویش دو دلیل آورد: نخست اینکه گفت «من چیزی می‌بینم که شما نمی‌بینید»: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾، من به خوبی آثار پیروزی را در این چهره‌های خشمگین مسلمانان با ایمان می‌نگرم و آثار حمایت الهی و امدادهای غیبی و یاری فرشتگان را در آن‌ها مشاهده می‌کنم. اصولاً آنجا که پای مددهای خاص پروردگار و نیروهای غیبی او به میان آید، من عقب‌نشینی خواهم کرد. دیگر اینکه «من

از مجازات دردناک پروردگار در این صحنه می‌ترسم» و آن را به خود نزدیک می‌بینم: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ﴾. مجازات خداوند هم چیز ساده‌ای نیست که بتوان در برابرش مقاومت کرد، بلکه «کیفر او شدید و سخت است»: ﴿وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (همان: ۲۰۱/۷).

شیطان به خداوند معتقد و به شدت عقوبت او آگاه است. وقتی شیطان به جزادهندگی خداوند چنین معتقد است، پس مؤمنان باید بر این قدرت و عدالت، ایمان راسخ داشته و بدانند که در صورت اطاعت و فرمان‌برداری، خداوند آن‌ها را مورد حمایت قرار داده و جز به عدل حکم نمی‌کند. جزای مشرکان و منافقان به عهده خدا بوده و پاداش و اجر مؤمنان نیز بر عهده اوست. کسی که از خشم و عقوبت الهی خوفناک باشد، باید خود را در دامان پرمهر الهی انداخته و ضمن عمل به اوامر او، از ساحت مقدسش استمداد نماید. در ادامه آیات نیز آمده است: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾؛ خداوند به ستم، بندگان خود را عذاب نمی‌کند، بلکه آن‌ها را به اندازه استحقاقشان کیفر می‌دهد. این عبارت گویای عدل خداوند و جزادهندگی او بر اساس عدالت است. خداوند عادل است که با قدرت بی‌کرانش ذره‌ای ظلم نسبت به بندگان روا نداشته و رحمت عامش عالم را فرا گرفته است.

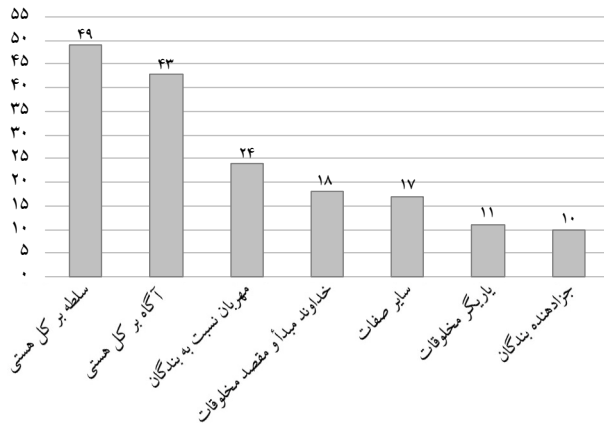
ب) ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ۝ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (نمل/ ۷۹). این آیات ضمن بیان قدرت و علم خداوند، به حکمیت و جزادهندگی عادلانه خداوند نیز پرداخته است. در واقع این آیات گویای آن است که دو صفت قدرت و علم علاوه بر آنکه از لوازم وکالت است، از لوازم قضاوت نیز می‌باشد.

توصیف خداوند به «عزیز» و «علیم»، اشاره به دو وصفی است که در قاضی و داور لازم است؛ آگاهی به حد کافی و قدرت برای اجرای حکم. از آنجا که در آیات قبل، سخن از عظمت قرآن و تهدید بنی‌اسرائیل بود، آیه ۷۹ برای آرامش و آسودگی خاطر پیامبر ﷺ است. خداوند می‌فرماید: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾؛ «بنابراین بر خداوند تکیه کن»؛ توکل بر خدایی نما که عزیز است و شکست‌ناپذیر و به هر چیز عالم و آگاه؛ توکل بر خدایی که قرآنی با این عظمت در اختیار تو گذارده است؛ بر او توکل کن و از مخالفت‌های آن‌ها نترس؛ «چرا که تو بر حق آشکار هستی»: ﴿إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ (همان: ۵۳۹/۱۵).

و اینکه فرمود: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ اشاره است به اینکه قضا و داوری میان آنان با خداست. پس همان خدا پروردگار اوست که عزیز است؛ یعنی کسی است که هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود و علیم است؛ یعنی هرگز جاهل و خطا در حکمش راه ندارد. پس اوست که با حکم خود در بین آنان قضاوت می‌کند. پس باید که دل رسول خدا ﷺ به قضای پروردگار عزیز و علیمش راضی شود و امر را به او محول نماید؛ همچنان که جا دارد عین این رفتار را در حق مشرکان داشته باشد، نه اینکه از شرک و کفر آنان و از مکر و حيله ایشان اندوهناک و دل‌تنگ شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۸/۱۵).

خداوند در روز قیامت میان کسانی که درباره دینش اختلاف داشته‌اند، حکم می‌کند. مقصود این است که حکم مخصوص خداست و حکم غیر او نافذ نیست و حق هر کسی را به او می‌دهد. به علاوه به مظلوم وعده می‌دهد که داد او را از ظالم می‌گیرد. ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ او بر هر چه بخواهد، قادر است و حق و باطل را می‌شناسد و هر کسی را مطابق عملش پاداش می‌دهد. می‌فرماید: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾؛ «به خدا توکل کن که تو بر حقیقت واضح و آشکار هستی» و کسی که بر حق است، بیشتر شایسته توکل است تا کسی که بر باطل است. این خطاب اگرچه به پیامبر ﷺ است، ولی سایر مؤمنان نیز مقصود می‌باشند (طبرسی، بی‌تا: ۱۴۱/۱۸). خداوند قاضی و حاکم است. حکم او برابر پاداش یا جزاست؛ چرا که میان اراده و عمل او فاصله‌ای نیست. در واقع خداوند از مؤمنان می‌خواهد که در راه حق و صراط مستقیم قدم برداشته و در این راه پرفراز و نشیب بر او توکل کنند؛ چرا که او حاکم و قاضی است و بر اساس شواهد که همان سعی و تلاش بندگان است، حکم داده، آن را عملی می‌نماید. خداوند عادل، عالم به قوانین و نفوذناپذیر است. هم در اصل حکم، عادلانه حکم می‌کند و هم برای اجرای حکمش معطل کسی نمی‌ماند. در محکمه او جایی برای باطل نیست. اگر انسان بر حق بوده و در مسیر روشن الهی قرار گیرد و ﴿عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ باشد، پس می‌تواند بر ذات پاکش اعتماد کرده، بر او تکیه کند؛ زیرا که از جانب خداوند نیز پذیرفته می‌شود.

البته صفات دیگری نیز از آیات قرآن کریم استخراج شده است (مانند: یکتا، حمید، مصل، لطیف، حلیم، کفایت‌کننده) که از تحلیل آن‌ها صرف نظر شده است.



نمودار ۱: صفات الهی دال بر ضرورت توکل به خداوند

نتیجه گیری

انسان به دلیل قدرت و علم محدودی که دارد، در بسیاری از امور عاجز و جاهل است. لذا توکل بر خداوند عالم و قادر، از لحاظ عقلی ضرورت پیدا می کند. در قرآن کریم به دفعات، اسماء حسناى الهی به اقتضای دلالت آیات به طور پراکنده مطرح شده است. در مجموعه آیات متضمن بحث توکل، صفاتی که گویای قدرت و تسلط خداوند بر جهان هستی و مخلوقات است، از فراوانی بسیار بالایی برخوردار بوده و با اختلاف کمی، علم فراگیر خداوند مورد تأکید قرار گرفته است. این دو دسته صفات، مجموعاً ۶۰٪ کل صفات مطرح شده در آیات توکل را به خود اختصاص داده است. بر این اساس چنین برداشت می شود که سلطه خداوند بر جهان هستی و آگاهی او بر تمام مخلوقات، مهم ترین دلایل ضرورت توکل بر خداوند می باشند. قدرت و آگاهی، از جمله مهم ترین شرایط اساسی کسی است که می تواند پناهگاه واقعی و مطمئن انسان بوده و وکالت بی قید و شرط او را بر عهده گیرد. به همین دلیل گفته شده است که این دو صفت، مهم ترین دلیل عقلی بر ضرورت توکل به خداوند می باشد.

همچنین صفات خاص دیگری نیز در قرآن کریم به عنوان تبیین کننده ضرورت توکل به ذات اقدس الهی مورد تأکید واقع شده است که عبارت است از: مهربانی

خداوند نسبت به بندگان (۱۴٪)، خداوند مبدأ و مقصد مخلوقات (۱۰٪)، خداوند یاریگر مخلوقات (۶٪)، خداوند جزادهنده بندگان (۶٪).

تحلیل نهایی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که خداوند متعال به هنگام توصیه بندگان به توکل، با نام بردن از برخی اسماء و صفات خاص خود، عملاً دلیل عقلی و ضرورت توکل به ذات اقدس الهی را نیز بیان کرده است که توجه به آن‌ها می‌تواند یاریگر انسان‌ها در فهم صحیح و کامل مفهوم توکل باشد.

پیشنهاد می‌شود پژوهش‌هایی بر مبنای تحلیل محتوا در مورد دیگر موضوعات اساسی دین انجام شود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. احمدی، محمدرضا و عباسعلی هراتیان، «اثربخشی مناسک عمره مفرده بر شادکامی و سلامت روان»، فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال پنجم، شماره ۳ (پیاپی ۱۹)، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۴. باردن، لورنس، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمینی دوزی سرخابی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ ش.
۵. جانی‌پور، محمد، و رضا شکرانی، «رهاوردهای استفاده از روش "تحلیل محتوا" در فهم احادیث»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهارم و ششم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۷. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج‌العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۸. دستغیب، سید عبدالحسین، تردید و توکل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. سعیدی حسینی، معصومه‌السادات، تحلیل محتوای مفهوم توکل در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی فتحیه فتاحی‌زاده، تهران، دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. شجاعی، محمدصادق، توکل به خدا: راهی به سوی حرمت خود و سلامت روان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شکرانی، رضا، وحید سلیمی، و امیر قمرانی، «بررسی تطبیقی خودکارآمدی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی»، آموزه‌های قرآنی، دوره هفدهم، شماره ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران، فراهانی، بی‌تا.
۱۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۶. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. عترت‌دوست، محمد، «روش‌شناسی فهم حدیث در فرایند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا و تحلیل گفتمان»، مجله حدیث‌پژوهی، سال یازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۸. غباری بناب، باقر، «طرح تهیه مقیاس اندازه‌گیری توکل به خدا»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۷۷ ش.
۱۹. غباری بناب، باقر و علی‌نقی ققیه‌ی، «بررسی مفهوم توکل به خدا و ارتباط آن با دل‌بستگی»، فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی (پژوهش‌های تربیت اسلامی سابق)، سال سیزدهم، شماره‌های ۱۴-۱۵، پاییز ۱۳۸۸ ش.

۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. فروهی، ناصر، و سیدضیاء الدین علیانسیب، توکل از منظر قرآن و روایات، قم، رسالت یعقوبی، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. فعالی، محمدتقی، «توکل و مسئله کفایت خدا از منظر آیات قرآن»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۲۳. فقهی زاده، عبدالهادی، محمود واعظی، و سمانه خطیریان، «کارکردهای معنوی توکل به خدا در قرآن و روایات»، فصلنامه بصیرت و تربیت اسلامی، سال یازدهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۲۴. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. کریپندورف، کلوس، تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران، روش، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. محمدی مهر، غلامرضا، روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)، چاپ دوم، تهران، گنجینه علوم انسانی: دانش‌نگار، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. نجاتی، محمد عثمان، قرآن و روان‌شناسی، ترجمه عباس عرب، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۳۰. ندوی، سلیمان، التوکل، بیروت، دار ابن حزم، ۱۳۷۴ ق.
۳۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج السعاده، تهران، هجرت، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. هولستی، آل. رادولف، تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۱ ش.

روش قرآن در ترغیب به عمل صالح از طریق تقویت انگاره‌های اعتقادی (مطالعه موردی تأثیر خداابوری بر صفح)*

- غلامحسین گرامی^۱
- نرگس جعفری^۲

چکیده

یکی از اصول مهم در تحلیل رفتارهای انسان، توجه به مبادی آن‌ها یعنی اعتقادات و باورهاست. به همین دلیل، یکی از روش‌های قرآن برای انجام دستورات الهی، تقویت انگاره‌های اعتقادی است. قرآن برای تنظیم حیات اجتماعی مسلمانان، احکام و دستورات فراوانی دارد که یکی از آن‌ها صفح - گذشت و بخشش از لغزش دیگران با بزرگواری و خوشرویی - است. مسئله تحقیق حاضر این است که خداوند برای ترغیب مسلمانان به صفح، کدام انگاره‌های اعتقادی را تقویت کرده و این انگاره‌ها با چه تحلیلی به صفح ارتباط پیدا می‌کنند. براساس آموزه‌های قرآنی، اعتقاد به قدرت بی‌پایان خداوند، موانع روان‌شناختی صفح مانند حس انتقام‌جویی و احساس خواری و ذلت را از میان برمی‌دارد. اعتقاد به خالقیت و علم الهی موجب پذیرش درونی حکم الهی در مورد صفح از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. استادیار گروه مبانی نظری اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول) (gerami@maaref.ac.ir).
۲. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی (n.jafari2019@mailfa.com).

آنهایی که ظلمی بر آنها روا داشته‌اند، می‌شود. همچنین باور به غفران و رحمت خداوند موجب تشویق مؤمنان و احساس خداگونگی در صورت گذشت کریمانه از دیگران می‌شود. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای در منابع قرآنی و تفسیری انجام شده است.

واژگان کلیدی: روش تربیتی، خداباوری، صفح، قرآن، قدرت، خالقیت، مغفرت.

۱. طرح مسئله

قرآن کریم با تبیین تکالیف فردی و اجتماعی، زمینه را برای راهنمایی و سعادت انسان فراهم کرده است. البته قرآن برای سوق دادن انسان‌ها به سوی سعادت، صرفاً به ارائه دستورات اخلاقی و تکالیف فقهی بسنده نکرده است؛ بلکه عموماً همراه با این گونه اوامر و نواهی، تلاش کرده از انحاء روش‌ها برای ترغیب مؤمنان به افعال صالح و اجتناب از افعال نادرست استفاده کند. از جمله این روش‌ها می‌توان به تشویق، تنبیه، اشاره به پیامدهای عمل، ارائه الگوها و مانند آن اشاره کرد (گرامی و جعفری، ۱۳۹۸: ۱۲۷-۱۱۸). یکی از روش‌های مهم قرآن برای این مقصود (ترغیب به عمل صالح و اجتناب از عمل قبیح)، تقویت انگاره‌های اعتقادی مسلمانان و توجه دادن دائم به آنهاست. بر همین اساس، در اغلب موارد که دستور به انجام عملی مثل اقامه نماز، انفاق، جهاد، روزه، حج و... می‌دهد، به شکل مناسبی به اوصاف خداوند، معاد، هدفمندی آفرینش و مانند آن اشاره می‌کند که در ادامه تحقیق به مصادیقی از آن خواهیم پرداخت.

اصل تأثیرپذیری عواطف، احساسات، رفتارها و سبک زندگی انسان‌ها از نظام باورها و اعتقادات آنها در تحقیقات متعددی به اثبات رسیده است که در پیشینه به آن اشاره خواهد شد. هدف تحقیق حاضر این است که نشان دهد خداوند متعال در قرآن کریم بر اساس همین مطلب (تأثیرگذاری باورها بر رفتارها)، به شکل ظریف و روان‌شناسانه‌ای در اغلب موارد همراه با امر به نیکی‌ها، به باورها و اعتقادات مرتبط با آن عمل خاص توجه داده است تا رغبت بیشتری در مؤمنان برای انجام عمل صالح ایجاد شود.

با توجه به گستردگی این اصل قرآنی در آیات بسیار فراوان، این مقاله به شکلی ویژه به «تأثیر خداباوری بر صفح» پرداخته و نشان داده است که خداوند متعال در هر آیه‌ای

از قرآن که دستور به صفح داده، کدام یک از اوصاف الهی را که توجه به آن‌ها موجب رغبت مسلمانان به صفح می‌شود، متذکر شده است و توجه به هر کدام از این اوصاف، چگونه بر عواطف و عملکرد انسان تأثیرگذار است.

اهمیت و ضرورت تحقیق حاضر آن است که علاوه بر آشنایی با یک اصل مهم آموزشی و تربیتی در قرآن یعنی تقویت انگاره‌های اعتقادی افراد جهت ترغیب آن‌ها به عمل صالح می‌توان از این الگوی ارزشمند قرآنی در آموزش و تربیت دینی فرد و جامعه به خوبی بهره برد.

تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر اساس آیات قرآن و منابع تفسیری صورت گرفته است. بنابراین تبیین رابطه انگاره‌های اعتقادی و عمل صفح که در آیات آمده، با محوریت آرای مفسران صورت گرفته و از تحلیل‌های شخصی اجتناب شده است.

۲. پیشینه تحقیق

تأثیر باورها و اعتقادات انسان و جامعه انسانی بر اعمال و رفتارهای فرد و جامعه، یک اصل پذیرفته‌شده در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. برخی محققان در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رابطه جامعه‌شناختی باورهای دینی و سبک زندگی بر اساس نظریه و روش گافمن، مطالعه موردی کرمانشاه ۱۳۸۳» گزارش تحقیق خود را منعکس کرده و نتیجه گرفته‌اند که سبک‌های زندگی افراد تحت تأثیر اعتقادات و باورهای آنان است (ابوالحسن تنهایی و خرمی، ۱۳۸۹: ۱۹-۳۲). دورکیم در کتاب *صور/ ابتدایی حیات دینی بر تأثیر جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها بر شیوه زندگی اجتماعی تأکید می‌ورزد* (دورکیم، ۱۳۸۳).

نگارنده کتاب *سبک زندگی اسلامی - ایرانی* از رابطه دوسویه اعتقادات و سبک زندگی نتیجه می‌گیرد که می‌توان با بررسی سبک زندگی افراد به وضعیت دینی و اعتقادی آن‌ها پی برد (شریفی، ۱۳۹۰: ۶۳). بوردیو اعتقادات و باورها را از مؤلفه‌های تأثیرگذار بر سبک زندگی معرفی می‌کند (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۶: ۱۶۶).

در تحقیقی مستقل، رابطه بین سبک زندگی و هویت ایرانی بررسی و نشان شده است که سبک زندگی افراد، رابطه معناداری با هویت دینی آنان دارد (رفعت‌جاه و وفادار، ۱۳۹۳: ۱۱۳-۱۳۷).

کتز گرو^۱ در تحقیقی روشن کرده است که سبک زندگی فرد و جامعه، تحت تأثیر دین و دینداری است (فاضلی، ۱۳۸۲: ۶۵). مک کی سبک زندگی اجتماعی را الگویی می‌داند که از ارزش‌ها و باورهای مشترک برخاسته است (نیازی، ۱۳۹۲: ۱۷۸).

والترز بر تأثیر نظام باورها بر افعال، عواطف و احساسات انسان تأکید می‌کند (Walters, 2006: 165 & 214). بورديو به شکلی ویژه، تأثیر معرفت دینی بر سبک زندگی اجتماعی را نشان می‌دهد (Bourdieu, 2013: 640). کریگر نیز بر تأثیر باورها بر سبک زندگی، افکار، احساسات و رفتارها تأکید می‌کند (Krieger, 2014: 29-59).

بسیاری معتقدند که نه فقط باورهای فردی بلکه باورهای اجتماعی و فرهنگی نیز بر رفتارها و عادات تأثیرگذارند (Chin, 2009: 59; Pensley, 2000: 112-126).

جین میدو و راس نیسون در کتابی با عنوان *چگونه باورهای مسیحیان بر رفتارهای آنان تأثیر می‌گذارد*، می‌گویند رفتارهای ما از نظام ارزش‌هایمان و نظام ارزش‌هایمان از باورها نشئت می‌گیرند (Mead, 2008: 8-12).

۳. واژه‌شناسی صفح

صفح به معنای مجازات نکردن کسی است که مستحق مجازات است: «الصفح ترك عقوبة المستحق» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴/۴۱۰) و نیز به معنای اغماض و نادیده گرفتن خطا (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۳۱) و گذشت و آمرزش، و کرده را ناکرده فرض کردن (شعرانی، ۱۳۷۵: ۲/۴۷) و درگذشتن و نکوهش نکردن است؛ چنان که گفته‌اند: گاه انسان می‌بخشد و عفو می‌کند، ولی در نمی‌گذرد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸: ۲/۴۱۴). امام رضا علیه السلام در مورد معنای صفح در آیه شریفه «فَاَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» می‌فرماید: «العفو من غیر عتاب» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۹۴)؛ علاوه بر عفو و گذشت نباید سرزنشی هم به دنبال داشته باشد.

صفح در اصل به معنای پهلو و جانب و روی هر چیز است؛ مثل صفحه صورت، صفحه شمشیر و صفحه سنگ (جوهری، ۱۳۷۶: ۱/۳۸۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۱۲۲) و نیز

1. Katz Geroo.

به معنای اعراض کردن (صاحب، ۱۴۱۴: ۴۶۴/۲) آمده است و «أعرض عن ذنبه» یعنی از گناه او اعراض (چشم‌پوشی) کرد و در واقع، صفحه صورت خویش را از او برگرداند (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲۱). «صفح» مانند «عفو» است، لیکن از عفو بلیغ‌تر و رساتر است؛ زیرا در صفح علاوه بر گذشت از خطای فرد، هیچ گونه عتاب و سرزنشی را نیز به دنبال ندارد و اینکه شخص با فرد خطاکار، با روی گشاده برخورد می‌کند، گویی اصلاً خطایی از طرف مقابل ندیده است؛ لذا گاهی انسان عفو می‌کند، اما صفح نمی‌کند: «وقد يعفو الإنسان ولا يصفح. قال: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ﴾».

علامه طباطبایی می‌فرماید: یک معنای اضافه در صفح هست و آن عبارت است از روی خوش نشان دادن. پس معنای «صفحت عنه» این است که علاوه بر اینکه عفو کردم، روی خوش هم به او نشان دادم و یا این است که به روی خود نیاوردم. اینکه آن صفحه‌ای را که گناه و جرم او را در آن ثبت کرده بودم، ورق زد و به صفحه دیگر رد شدم. معنای پایانی، از ورق زدن کتاب گرفته شده، گویا کتاب خاطرات او را ورق زده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۸۰).

بدین ترتیب صفح بالاتر از عفو است؛ چرا که در عفو از خطا یا گناه شخص می‌گذرد، اما در صفح علاوه بر گذشت، رفتاری نشان می‌دهد که همراه با تبسم و خوشرویی است. لذا پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأموریت می‌یابد که نسبت به دشمنان خود، که حضرت را آزار و اذیت می‌کردند، با صفح رفتار کند و این صفح را با جمیل توصیف می‌نماید؛ یعنی همراه با زیبایی و جمال، نه تنها بدون کيفر و عتاب بلکه با واکنشی مثبت: ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ (حجر/ ۸۵).

۴. اهمیت صفح در قرآن

زندگی انسان ناگزیر از تعامل و معاشرت با دیگر افراد است. زندگی اجتماعی به طور طبیعی، توأم با برخوردها، تضادها و کشاکش‌هاست. همه نظام‌های اجتماعی - از جمله اسلام - برای اجتناب از برخورد در جامعه، حقوق و وظایفی را برای ایشان تعیین کرده‌اند. ولی متأسفانه گاهی این رفتارها از چهارچوب قوانین الهی و اجتماعی خارج شده و به خطاهایی منجر می‌شود که یا از روی جهالت و ناآگاهی یا از روی عناد و دشمنی،

موجب ظلم و تضییع حقوق دیگران می‌شود. در این میان، انسان مؤمن بر طبق آموزه‌های مکتب انسان‌ساز اسلام در مواجهه با این تخلف‌ها، ضمن انجام وظایف دینی مانند امر به معروف و نهی از منکر، راه بردباری و گذشت را در پیش می‌گیرد و با پیروی از پیشوایان دینی، شیوه عفو و صفح و نادیده گرفتن خطا را مورد نظر قرار می‌دهد (تغابن/ ۱۴). صفح از سفارش‌ها و توصیه‌های قرآن به مؤمنان و یکی از ارزش‌های مهم اخلاقی است و از جایگاه بسیار والایی در فرهنگ قرآن و اسلام برخوردار است؛ زیرا از یکسو جلوه‌ای از وصف «صفح» در اسماء حسناى الهی است و از سوی دیگر، تأسی به اسوه حسنه، پیامبر رحمت است و می‌تواند زمینه نصرت و یاری خداوند به بندگان را ایجاد کند و آنان را بر دشمنانشان یاری دهد. یکی از مهم‌ترین راه‌های جلب غفران الهی، عفو و صفح است و گفته شده که بندگان خدا باید ببخشند و ببخشایند تا خداوند نیز آنان را ببخشد. لذا می‌فرماید: ﴿وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور/ ۲۲).

توجه به این نکته لازم است که برخی مفسران، آیات صفح را منسوخ با آیات جهاد می‌دانند و می‌گویند دستور به صفح موقتی بوده، مربوط به زمانی است که مسلمانان در ضعف بودند، اما با توجه به اینکه این دستور (صفح) در سوره‌های مدنی نیز آمده است، مانند سوره بقره، سوره نور، سوره تغابن و سوره مائده، که در بعضی به پیامبر ﷺ دستور صفح و عفو داده شده و در بعضی به مؤمنان، روشن می‌شود که این یک دستور عمومی و ابدی است و اتفاقاً هیچ منافاتی با دستور جهاد ندارد؛ زیرا هر یک از این دو، جای مخصوص به خود دارند؛ در جایی باید با عفو و گذشت پیشرفت کرد و زمانی که عفو و گذشت، سبب جرئت و جسارت و سوءاستفاده طرف گردد، چاره‌ای جز شدت عمل نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱/۱۲۹).

۵. رابطه خداباوری با صفح

از منظر قرآن کریم، زندگی اسلامی حوزه‌های متعددی دارد که برخی از آن‌ها (اعتقادات و باورها) به عنوان زیربنا و مبنای زندگی اسلامی هستند و برخی دیگر، مؤلفه‌ها و رویکردهای عملی رفتاری، فردی و اجتماعی می‌باشند که نقش عملی و

کاربردی در زندگی اسلامی دارند. یکی از مبانی اصلی سبک زندگی دینی، «خداباوری» است. کسی که در زندگی خود به خداوند معتقد بوده و باور داشته باشد که نیرویی برتر، تمام زندگی او را مدیریت می‌کند، یقیناً در انتخاب سبک زندگی‌اش تأثیر داشته و سعادت دنیا و آخرت او را رقم می‌زند. هر انسانی برای رسیدن به کمال و سعادت دنیا و آخرت نیازمند است تا نقش اعتقادی وجود و صفات خداوند بر تمام ابعاد زندگی‌اش را شناخته و به آن‌ها عمل نماید. به همین دلیل، قرآن همراه با دستورات دینی و اخلاقی، اصول اعتقادی مانند خداباوری و معادباوری را مورد توجه قرار داده است. دستور به صفح نیز از این قاعده مستثنا نیست. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که خداوند متعال در کنار فرمان به صفح، مؤمنان را متوجه برخی از اوصاف الهی مانند قدرت، علم، خالقیت، غفران، رحمت و محبت کرده است. در ادامه تحقیق ضمن بررسی این موارد، تلاش می‌شود تحلیلی از رابطه اعتقاد به هر کدام از اوصاف الهی یادشده با زمینه‌سازی روانی و در نتیجه صدور فعل صفح با تکیه بر آرای تفسیری ارائه شود. توجه به آرای تفسیری برای آن است که اندیشه‌ها و تحلیل‌های خود را به قرآن تحمیل نکرده باشیم.

۱-۵. تأثیر اعتقاد به قدرت خداوند بر صفح

یکی از صفات الهی که از دیدگاه قرآن، باور به آن تأثیر شگرفی بر گذشت و بخشش دیگران دارد، قدرت است. این صفت در قرآن بارها به شکل‌های مختلف (قادر، قدیر، یقدر و...) به خداوند نسبت داده شده است. قدرت از نظر لغوی به معنای توانستن و توانایی داشتن است. برخی هم گفته‌اند وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، به معنای نفی عجز از اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۵۷).

اعتقاد به قدرت بی‌پایان خداوند، آثار و برکات متعددی در حوزه رفتار انسانی دارد. در قرآن بارها به این رابطه مهم تصریح شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به ارتباط باور به قدرت الهی با سبقت در نیکی‌ها (بقره/ ۱۴۸)، صبر بر مصائب (آل عمران/ ۱۶۵)، عفو اشتباهات دیگران (نساء/ ۱۴۹)، رفتن به جنگ و جهاد (توبه/ ۳۹) و مانند آن‌ها اشاره کرد. خداوند در آیه شریفه ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا

مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره/۱۰۹)، پس از فرمان به صَفْح، صفت قدرت خداوند را متذکر می‌شود. همان گونه که علامه طباطبایی بارها در تفسیر شریف المیزان متذکر شده است، بیان اوصاف الهی در پایان آیات، ربط وثیقی با محتوای آیه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۵، ۲۸۰/۱۲ و ۴۸۱). بنابراین توجه دادن به قدرت بی‌پایان خداوند، ضرورتاً رابطه وثیقی با انجام این فرمان الهی (صَفْح) دارد.

بر اساس آیات قرآن و آراء تفسیری، رابطه بین اعتقاد به قدرت نامحدود خداوند و صَفْح از دیگران، به سه شکل قابل تبیین است. اولین تبیین، رفع مانع روان‌شناختی است؛ به این معنا که یکی از مهم‌ترین موانع روان‌شناختی گذشت از کسانی که ظلمی به ما کرده‌اند این است که آن‌ها را مستحق عقوبت و جزای عملشان می‌دانیم، پس حق خود می‌دانیم چنانچه قدرت داشته باشیم، از آن‌ها انتقام بگیریم. اعتقاد به قدرت الهی و اینکه چنانچه آن‌ها مستحق عقوبت باشند، او می‌تواند آن‌ها را در دنیا و آخرت عقاب فرماید، تأثیر مهمی در رفع این مانع و صدور رفتار کریمانه از سوی مؤمنان دارد. از همین رو، بسیاری از مفسران تأکید کرده‌اند که توجه دادن به قدرت الهی در پایان آیه، ناظر به قدرت خداوند بر انتقام و تعذیب ایشان در دنیا و آخرت است (طبرسی، بی‌تا: ۳۱۲/۱؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۵۰-۱۴۹/۱؛ کاشانی، بی‌تا: ۷۰/۱؛ کاشفی، بی‌تا: ۳۴). پس گویی خداوند می‌فرماید من قدرت هر گونه انتقامی را دارم و لازم نیست که شما به فکر انتقام باشید. مانع دیگری که ممکن است برای انجام این دستور الهی (صَفْح از اهل کتاب) برای شخص مسلمان پیش بیاید، عدم رضایت نفس به این فرمان است. این مشکل در جوامع دینی به وفور مشاهده می‌شود و با اندکی تأمل در اطراف خود، مصادیق متعددی از آن را مشاهده می‌کنیم. افراد زیادی هستند که نسبت به برخی احکام و عبادات کاملاً فرمانبردارند، ولی نسبت به برخی دیگر از فرامین الهی، اطاعت‌پذیری کاملی ندارند؛ مثلاً نماز و روزه و... را انجام می‌دهد، ولی اخلاق تندی دارد، تواضع ندارد،

۱. بسیاری از اهل کتاب، پس از اینکه حق برایشان آشکار شد، از روی حسدی که در وجودشان بود، آرزو می‌کردند که شما را بعد از ایماتان کافر گردانند. پس عفو کنید و درگذرید تا خدا فرمان خویش را بیاورد که خدا بر هر کاری تواناست.

کمک مالی به دیگران نمی‌کند، از ولیّ امر زمان خود اطاعت نمی‌پذیرد و... در واقع در همه این موارد، یکی از مشکلات این است که شخص مسلمان نسبت به امر و نهی الهی اعتراض دارد. در فرمان به صفح نسبت به افرادی که به ما ظلم کرده‌اند - به ویژه اگر توانایی انتقام از آن‌ها را داشته باشیم - نیز ممکن است چنین مشکلی رخ بنماید که فرد بگوید چرا خدا چنین امری کرده است؟ من باید انتقام بگیرم. توجه به قدرت الهی که منشأ آن خالقیت و مالکیت حقیقی خداست (ر.ک: اسراء/ ۹۹؛ یس/ ۸۱؛ احقاف/ ۳۳؛ ...)، پس از امر به صفح می‌تواند اشاره به این باشد که خداوند قادر است هر حکمی بکند و بنده هم اگر می‌خواهد به کمال و سعادت برسد، باید آن را فرمانبردار باشد. به همین دلیل، بسیاری از مفسران، قدرت الهی در آیه مذکور را به قدرت مطلق فرمانروایی و صدور هر گونه امر و نهی تفسیر کرده‌اند (حسینی همدانی، ۱۳۸۰: ۲۹۲/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۳۱۲/۱).

مانع سوم روانی برای صفح از دیگران، این است که انسانی که به او ظلم و تجاوز شده است، چنانچه بخواهد از ظالم بگذرد - به ویژه با خوشرویی - احساس خواری و ذلت به او دست می‌دهد. ایمان به قدرت بی‌پایان الهی و اینکه قدرت حقیقی از آن اوست، هر که را بخواهد، نیرو می‌بخشد و هر که را بخواهد، ذلیل می‌گرداند، به انسان مؤمن کمک می‌کند تا بر این مانع روان‌شناختی هم فائق آید. از همین رو برخی از مفسران، قدرت الهی را در این آیه، به همین معنا (هر که را بخواهد نیرو می‌دهد و پیروز می‌گرداند و هر که را بخواهد ضعیف می‌گرداند و مغلوب می‌کند) تفسیر کرده‌اند (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۱۵۸/۱؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۴۹/۲؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۶۷/۱).

نتیجه آنکه بر اساس آرای تفسیری، توجه به قدرت لایزال الهی از سه جهت واگذاری انتقام به او، لزوم فرمانبرداری از او و رفع احساس خواری و ذلت می‌تواند بر صفح از دیگران تأثیر گذارد. به همین دلیل، خداوند پس از دستور به صفح، مؤمنان را متوجه صفت قدرت خود می‌کند و با تقویت این انگاره اعتقادی، آنان را به صفح ترغیب می‌کند. البته می‌توان وجوه دیگری نیز در تبیین رابطه توجه به قدرت الهی و صفح بیان کرد، ولی با توجه به اینکه روش تحقیق حاضر، مبنا قرار دادن آرای مفسران و اجتناب از تحلیل‌های شخصی است، به همین مقدار بسنده می‌شود. این نکته مهم روشی در ادامه تحقیق نیز مورد توجه است.

۲-۵. تأثیر اعتقاد به خالق و عالم بودن خداوند بر صفح

از دیگر صفات خداوند که از دیدگاه قرآن، باور به آن‌ها تأثیر شگرفی بر گذشت و بخشش دیگران دارد، خالقیت و علم خداوند است. البته این دو صفت قاعدتاً باید جداگانه بحث شوند، ولی از آنجایی که در آیه مورد نظر این پژوهش یکجا آمده‌اند و ارتباط وثیقی بین این دو وصف وجود دارد (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) و همچنین برای اجتناب از اطناب، در این بحث از هم تفکیک نشده‌اند. خدای سبحان با واژه‌هایی همچون «خلق، صنع، بدیع، فاطر، باری، جعل، وجد، علم، بصیر، خبیر و...» در قرآن به این دو صفت اشاره کرده است. اعتقاد به علم و خالقیت الهی، آثار و برکات زیادی در حوزه رفتار انسانی دارد. در قرآن بارها به این رابطه مهم تصریح شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به ارتباط اعتقاد به علم الهی با انفاق (بقره/۲۶۵)، وفای به عهد (نحل/۹۱)، عدم بخل ورزیدن (نساء/۳۷، ۳۹ و ۴۰)، آداب معاشرت (مجادله/۱۱) و رابطه باور به خالقیت خداوند با عفو و گذشت (حجر/۸۵-۸۶)، با عبادت (انعام/۱۰۲)، پذیرش ولایت الهی (رعد/۱۶) و مانند آن‌ها اشاره کرد.

خداوند در آیات شریفه ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ۝ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^۱ (حجر/۸۵-۸۶)، بر رابطه بین اعتقاد به خلاق و علیم بودن خداوند و صفح تأکید می‌فرماید و بعد از هدف خلقت و آمدن قیامت، به صفح جمیل پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمان می‌دهد. از آنجا که گرفتاری همیشگی انسان به خاطر نداشتن یک عقیده صحیح و خلاصه پایبند نبودن به مبدأ و معاد است، پس از شرح حالات اقوامی همچون اقوام لوط و شعیب و صالح که گرفتار آن همه بلا شدند، به مسئله «توحید و معاد» باز می‌گردد و در یک آیه به هر دو اشاره می‌کند: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾؛^۲ هم نظام حاکم بر آن‌ها حق و حساب شده است و هم هدف آفرینش آن‌ها حق است.

صاحب تفسیر المیزان می‌فرماید جمله ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ تفریع بر مطالب قبلی

۱. و ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق نیافریده‌ایم و یقیناً قیامت فرا خواهد رسید. پس به خوبی صرف نظر کن؛ زیرا پروردگار تو همان آفریننده داناست.
۲. ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است، جز به حق نیافریدیم.

است و فاء تفریع چنین معنایی به آن می‌دهد و «حال که خلقت عالم به حق است و روزی هست که اینان در آن روز محاسبه و مجازات می‌شوند، پس دیگر به فکر تکذیب و استهزاء آنان نباش و از آنان درگذر، بدون اینکه عتاب یا مناقشه و جدایی کنی، برای اینکه پروردگار، تو و ایشان را آفریده و از وضع تو و حال ایشان باخبر است. در آینده روزی است که در آن روز هیچ چیزی فوت نمی‌شود. از همین جا روشن می‌شود که جمله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ تعلیل برای جمله ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۲۸۰-۲۸۱).

مهم‌ترین نکته‌ای که در تبیین رابطه اعتقاد به خالقیت و عالم بودن خدای متعال با گذشت کریمانه از دیگران می‌توان طرح کرد این است که صرف توجه به اینکه وجود لایتناهی الهی ناظر بر اعمال بندگان است، تأثیر عمیقی بر رفتارهای انسان به ویژه در مقابله با سختی‌ها و ظلم‌هایی که به او می‌شود، دارد. لذا در برخی آیات، امر به صبر معلل به نظارت الهی شده است: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (طور/۴۸). توجه به نظارت خداوند بر عالم هستی و آشکار و پنهان انسان‌ها، نقش بسزایی در عفو و رفتار خداپسندانه با آن‌هایی دارد که ظلمی بر ما روا داشته‌اند. بسیاری از مفسران، جمله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ را علت حکم به صفح دانسته و چنین توضیح داده‌اند که چون خداوند خالق ما و آن‌هاست و به آنچه می‌کنیم، آگاه است، پس باید رفتار کریمانه‌ای (گذشت همراه با خوشرویی) با آنان داشت (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۳۵۶؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴۱/۷؛ طبرسی، بی‌تا: ۲/۲۱۳).

توضیح دیگری نیز درباره رابطه اعتقاد به خالقیت و عالمیت باری تعالی با صفح از دیگران گفته شده و آن این است که توجه به خالق بودن خداوند و اینکه آگاه به همه هستی از جمله بندگان است، موجب پذیرش احکام و تکالیف الهی از جمله صفح است. اگر انسان اعتقاد قلبی داشته باشد به اینکه خداوند خالق اوست، پس به همه زوایای وجودی او علم دارد، بنابراین بهتر از هر کس دیگری به آنچه موجب صلاح و فساد اوست، آگاه است، پس اگر حکم می‌کند به اینکه در مقابل افرادی که به نوعی به ما ظلم کرده‌اند، گذشت کنیم، حتماً این کار برای ما بهتر است (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۴۱/۷؛ قرائتی، ۱۳۸۸: ۴/۴۷۷؛ تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳/۲۶۳).

از نکات جالب توجه در آیه شریفه آن است که به جای وصف خالق، از خلاق استفاده شده است. خلاق بر وزن فَعَّال، صیغه مبالغه است و این معنا را افاده می‌کند که خداوند خالق همه چیز است. به تعبیر دیگر، به جای اینکه بفرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، می‌فرماید: «هُوَ الْخَالِقُ». لذا در بسیاری از تفاسیر، این گونه معنا کرده‌اند که خداوند خالق تو و آن‌هاست (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۲۷۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۶۲/۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵۸۷). وصف علیم هم به همین صورت دلالت بر مبالغه دارد و مقصود آگاهی خداوند از همه امور، از جمله حال مؤمنان و کافران است (همان).

بنابراین توجه به خلاقیت و علیم بودن خداوند و توجه به آفرینش خلاق و اینکه او می‌داند عفو و گذشت در روح فرد و جامعه و جذب و رشد مردم، چه اثری دارد و به تحقیق می‌داند که الآن، «گذشت» اصلح است، می‌تواند در صفح تأثیرگذار باشد. به همین دلیل خداوند پس از دستور صفح، این دو انگاره اعتقادی را تقویت می‌کند تا مؤمنان پذیرش راحت‌تری نسبت به فرمان الهی به صفح داشته باشند.

۵-۳. تأثیر اعتقاد به غفور و رحیم بودن خداوند بر صفح

یکی دیگر از صفات الهی که از دیدگاه قرآن، باور به آن تأثیر شگرفی بر گذشت و بخشش دیگران دارد، صفت غفار و رحیم بودن خداوند است. واژه غفر و مشتقات آن، ۲۳۴ بار در قرآن استعمال شده است که بیش از ۹۰ مورد آن، همراه با صفات رحیم، ودود، عفو و حلیم آمده و از این موارد، ۴ مورد با صیغه مبالغه غَفَّار و ۹۱ مورد با صیغه مبالغه غفور ذکر شده است. غفران از ماده «غفر» بوده و در لغت به معنای پوشیدن چیزی است که انسان را از زشتی حفظ می‌کند و در اصطلاح قرآنی به این معناست که خداوند عیوب و گناهان بندگان نادم را می‌پوشاند و آن‌ها را از عذاب و کیفر حفظ کرده و اثر گناه را محو می‌نماید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹). رحمت در انسان به معنای دل‌نازک بودن، و در خداوند به معنای روزی دادن و احسان و عفو و بخشش و... می‌باشد (همان: ۱۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۲۳).

اعتقاد به غفور بودن و رحیم بودن خداوند، آثار و برکات فراوانی در حوزه رفتار انسانی دارد. در قرآن بارها به این رابطه مهم تصریح شده است که از جمله آن‌ها

می‌توان به رابطه غفور بودن با انفاق (نور/ ۲۲) و رحیم بودن خداوند با امر به معروف و نهی از منکر (توبه/ ۷۱)، مودت و نوع دوستی (حجرات/ ۱۰) و دور شدن از بلا یا (اعراف/ ۷۲) اشاره کرد.

خداوند در آیات شریفه **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَوْا وَتَصَفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾** (تغابن/ ۱۴) و **﴿وَلَا يَأْتَلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**^۲ (نور/ ۲۲)، پس از دستور به صفح، مسلمانان را متوجه دو صفت غفران و رحمت الهی کرده است.

در تمام قرآن، سه واژه عفو، صفح و مغفرت، پشت سر هم نیامده است، جز در مورد زندگی خانوادگی با همسر و فرزند؛ یعنی حتی در مواردی نیز که همفکری نیست، باید از آنان بر حذر بود و باز هم عفو و صفح و مغفرت را رعایت کرد. پس انسان‌ها باید در مسیر رسیدن به کمال، ابتدا عفو و در درجه بالاتر صفح داشته باشند تا بدین وسیله به مغفرت و غفران الهی نائل شوند. عفو به معنای گذشت و صفح به معنای ترک سرزنش و مغفرت به معنای از یاد بردن و به فراموشی سپردن است و این سه امر (عفو و صفح و مغفرت)، سه گام در برخورد با خطاهای دیگران است (قرآنی، ۱۳۸۸: ۸۷/۱۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۳۲/۴).

جبائی گوید: این مطلب تعمیم دارد؛ یعنی اگر شما از کسی که بر شما ستم نمود، گذشتید و از او صرف نظر نمودید، پس البته خدا به سبب این گذشت شما، بسیاری از گناهان شما را می‌بخشد (طبرسی، بی‌تا: ۷۶/۲۵). پس اگر از روی دلسوزی و امیدواری به اصلاح آنان، آن‌ها را مورد عفو و بخشش قرار دهید، خداوند هم با شما رفتار به مثل خواهد کرد؛ چون او رحم می‌کند به هر کس که به دیگران رحم کند و می‌آمرزد کسانی را که دیگران را مورد آمرزش قرار می‌دهند؛ البته در جایی که رحمت و آمرزش، به‌جا و نیکو

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حقیقت برخی از همسران شما و فرزندان شما دشمن شما هستند. از آنان بر حذر باشید و اگر ببخشاید و درگذرید و بیامرزید، به راستی خدا آمرزنده مهربان است.
۲. و سرمایه‌داران و فراخ‌دولتان شما نباید از دادن [مال] به خویشاوندان و تهیدستان و مهاجران راه خدا دریغ ورزند و باید عفو کنند و گذشت نمایند. مگر دوست ندارید که خدا بر شما ببخشاید؟ و خدا آمرزنده مهربان است.

باشد، وگرنه برخی گناهان را در هیچ حالتی نمی‌توان نادیده گرفت (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵۶۹/۷). در مورد چگونگی ارتباط بین اعتقاد به صفت غفران و رحمت الهی با عفو و گذشت از آن‌های که به ما ظلم کرده‌اند و خوشرویی و بزرگواری نسبت به آن‌ها، دو تحلیل اساسی گفته شده است:

اول آنکه یکی از اصول مهم رفتار خداوند با بندگان، مقابله به مثل است؛ یعنی از آیات قرآن به دست می‌آید که هر گونه ما با بندگان خدا رفتار کنیم، خدا نیز با ما رفتار خواهد کرد. انسانی که به او ظلم شده است و با تمام وجود، خواهان انتقام از ظلم‌کننده است، اگر توجه کند که خود او نیز مرتکب گناهی است و نیازمند غفران الهی، و نیز بداند که چنانچه دیگران را عفو کند، خداوند او را عفو می‌کند: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾، پس انگیزه لازم برای عفو همراه با بزرگواری و نیک‌وجهی را پیدا می‌کند و به آسانی از دیگران می‌گذرد. عده‌ای از مفسران در تحلیل ارتباط صفا با اعتقاد به غفران و رحمت الهی در دو آیه مذکور، همین مطلب را فرموده‌اند (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۱۵/۱۴؛ طیب، ۱۳۶۹: ۵۱۲/۹-۵۱۳).

تبیین دیگری که در این زمینه (رابطه بین اعتقاد به غفور و رحیم بودن خداوند و صفا از دیگران) وجود دارد و شاید از جهتی دقیق‌تر و ظریف‌تر از تبیین پیشین باشد، این است که یکی از صفات خداوند، عفو و صفا از بندگان ظالم و گناهکار است. بنابراین چنانچه فردی دیگران را مورد عفو و صفا قرار دهد، رفتاری خداگونه کرده و از این جهت شبیه او شده است. اتصاف انسان به اوصاف الهی و به تعبیری خداگونه‌گی انسان، از توصیه‌هایی است که به نوعی از آیات: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و روایات مانند «خلق الله آدم علی صورته» و اندیشه‌های ناب علمای بزرگ به دست می‌آید که در جای خود نیازمند بحث مفصل است. در هر صورت، بسیاری از مفسران در پی آمدن جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ پس از دستور به عفو، صفا و غفران را به همین گونه (یعنی خداگونه شدن) تحلیل کرده‌اند (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۱۳-۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۷/۱۹؛ کاشانی، بی‌تا: ۲۶۷/۶).

نتیجه آنکه اگر انسان توجه داشته باشد با وجودی که می‌تواند حق خود را بگیرد، از آن بگذرد و جهالت و نادانی دیگران را نادیده بگیرد و اهل تساهل و تسامح باشد،

خداوند نیز با او چنین رفتاری می‌کند، به راحتی از دیگران گذشت می‌کند. به همین دلیل، خداوند متعال همزمان با دستور صفح، دو انگاره اعتقادی یعنی غفران و رحمت الهی را در درون مؤمنان تقویت می‌کند تا دستور صفح به سهولت اطاعت شود.

۴-۵. اعتقاد به محبت خدا نسبت به محسنین و تأثیر آن بر صفح

یکی دیگر از صفات خداوند که از دیدگاه قرآن، باور به آن تأثیر شگرفی بر گذشت و بخشش دیگران دارد، دوست داشتن نیکوکاران است. واژه حَبَّ به معنای دوست داشتن، محبت و نقیض بغض است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۸۹/۱) و در قرآن بارها به شکل مصدری مانند ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره/ ۱۶۵) یا فعلی در باب افعال مانند ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵) و در باب استفعال مانند ﴿الَّذِينَ يَسْتَجِيبُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَىٰ الْآخِرَةِ﴾ (ابراهیم/ ۳) و یا در باب تفعیل مانند ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُْ الْإِيمَانَ﴾ (حجرات/ ۷) آمده است. طریحی در مجمع‌البحرین می‌گوید: معنای محبت خداوند به بندگانش آن است که به ایشان نعمت و توفیق اطاعت دهد و به دین مرضی خود هدایت کند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۱/۲). خداوند در قرآن محبت خود را نسبت به محسنین (بقره/ ۱۹۵: آل عمران/ ۱۳۴)، توابین (بقره/ ۲۲۲)، مطهرین (بقره/ ۲۲۲: توبه/ ۱۰۸)، متقین (آل عمران/ ۷۶: توبه/ ۴ و ۷)، صابرین (آل عمران/ ۱۴۶) و مقسطین (ممتحنه/ ۸) بیان داشته است.

بیشترین تکرار در قرآن در حوزه محبت خداوند، مربوط به محسنین است (بقره/ ۱۹۵: آل عمران/ ۱۳۴ و ۱۴۸: مائده/ ۱۳ و ۹۳). اعتقاد به محبت خداوند نسبت به محسنین، آثار و برکات متعددی در حوزه رفتار انسانی دارد. به همین دلیل در قرآن، بارها به این رابطه مهم تصریح شده است.

خداوند در آیه شریفه ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ قَاعُفٌ عَنْهُمْ وَأَصْفَحَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^۱ (مائده/ ۱۳)، بر رابطه بین محبت خدا نسبت به محسنین با صفح تأکید

۱. پس به [سزای] پیمان‌شکستشان لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم. [به طوری که] کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند، به فراموشی سپردند. و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی، مگر [شماری] اندک از ایشان [که خیانتکار نیستند]. پس از آنان درگذر و چشم‌پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد.

می‌فرماید. از نکات جالب توجه این است که دستور صفح در آیه شریفه نسبت به یهودیانی است که پیمان‌شکنی کردند و عفو و اغماض ظاهراً برای آن است که باید با این گونه اشخاص مدارا کرد که نهضت و انقلاب به راه خود ادامه دهد و آن‌ها به تدریج ذوب شده و از بین بروند. این عمل از جمله نیکوکاری است و خداوند نیکوکاران را دوست دارد (قرشی، ۱۳۷۵: ۳۸/۳).

در این آیه می‌فرماید: ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾؛ یعنی چون آن‌ها پیمان خود را نقض کردند، ما آن‌ها را طرد کردیم و از رحمت خود دور ساختیم و دل‌های آن‌ها را سخت و سنگین نمودیم. در حقیقت آن‌ها به جرم پیمان‌شکنی، با این دو مجازات کیفر دیدند؛ هم از رحمت خدا دور شدند و هم افکار و قلوب آن‌ها متحجر و غیر قابل انعطاف شد. در پایان به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که از آن‌ها صرف نظر کند و چشم ببوشد؛ زیرا خداوند نیکوکاران را دوست دارد: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۴/۳۱۵).

در واقع در آیه شریفه، یک جمله محذوف است و آن این است که «صفح از مصادیق احسان است». لذا گفته شده که جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ تعلیل امر است به صفح و حث بر آن و تنبیه بر آنکه عفو از کافران خائن، احسان است تا چه رسد که از غیر آنان باشد (کاشانی، بی‌تا: ۲۰۵/۳) که از جمله نکوکاری عفو است از مستحق عقوبت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۶/۳۰۳). فخر رازی در تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب) از قول ابن عباس معنای آیه را چنین نقل می‌کند:

«اگر عفو کنی، پس تو نیکوکار هستی و هنگامی که نیکوکار باشی، خداوند تو را دوست دارد» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۳۲۶).

امام باقر علیه السلام فرمود: «پشیمانی بر عفو بهتر و آسان‌تر است از پشیمانی بر انتقام و عقوبت» (مجلسی، بی‌تا: ۴۰۰/۷۱، ح ۴) و همین قدر در فضل عفو و احسان کافی است که از صفات ذات اقدس الهی است (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳/۴۳).

نتیجه آنکه عفو و صفح از مصادیق احسان است. عفو و گذشت کردن از کافر نیز احسان و نیکی است و نیکوکار، محبوب خداست. از همین رو، خداوند با توجه دادن به این اصل مهم (خداوند محسنین را دوست دارد)، مؤمنان را ترغیب به صفح می‌کند.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین روش‌های قرآن برای ترغیب به اعمال صالح، تقویت انگاره‌های اعتقادی مرتبط با آن عمل است و صفح از جمله اعمال شایسته‌ای است که بارها در قرآن به آن دستور داده شده است. از دیدگاه قرآن، مهم‌ترین راهبرد تربیتی برای صدور چنین رفتاری (صفح) از سوی مؤمنان در جامعه اسلامی، توجه و باور قلبی به خدا، اوصاف و افعال اوست. هر قدر این باورها در دل انسان عمیق‌تر باشد، رفتارهای کریمانه بیشتری از او سر می‌زند.

بر اساس آموزه‌های قرآنی، توجه به قدرت لایزال الهی موجب رفع موانع روان‌شناختی صفح، فروکش کردن حس انتقام‌جویی از خطاکار و عدم احساس حقارت از سوی صفح‌کننده می‌شود. همچنین باورداشت خالقیت و علم خداوند، زمینه پذیرش بیشتر حکم به صفح نسبت به خطاکاران را فراهم می‌کند. اعتقاد به غفران و رحمت الهی نیز موجب تشویق و ترغیب صفح‌کننده است؛ زیرا بشارت بخشش خطاهای صفح‌کننده و یا همانندی او با خدای متعال را در پی دارد.

بنابراین بر اساس آموزه‌های قرآنی، ایجاد، رشد و تعمیق باورهای توحیدی، نقش بسیار مهم و اساسی در بروز و گسترش رفتارهای خداپسندانه - از جمله صفح- در جامعه مسلمانان دارد و این اصل، یکی از مهم‌ترین اصول تربیتی قرآنی است که خانواده‌ها و حکومت اسلامی باید توجه ویژه‌ای به آن داشته باشند. انتظار صدور افعال شایسته بدون زمینه‌سازی روانی و اعتقادی، اساساً نابه‌جا، غیر منطقی و مخالف با روش قرآنی است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، تونس، الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴ م.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابوالحسن تنهایی، حسین، و شمس‌ی خرمی، «بررسی رابطه جامعه‌شناختی باورهای دینی و سبک زندگی بر اساس نظریه و روش گافمن، مطالعه موردی کرمانشاه، سال ۱۳۸۸»، *فصلنامه پژوهش اجتماعی*، سال سوم، شماره ۶، بهار ۱۳۸۹ ش.
۵. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۶. ثقفی تهرانی، محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، چاپ دوم، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۸. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۹. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الهدایه، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. حسینی همدانی، سیدمحمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، لطفی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. رفعت‌جاه، مریم، و زینب وفادار، «سبک زندگی و نسبت آن با هویت دینی»، *فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی - فرهنگی*، دوره سوم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۱۳. زمخشری، جبارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. شریفی، احمدحسین، *سبک زندگی اسلامی - ایرانی*، به سفارش مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی، تهران، صدرا، آفتاب توسعه، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. شعرانی، ابوالحسن، *تشرطوبی*، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۷ ش.
۱۶. صاحب، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمد آل یس، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، تهران، کتابچی، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. همو، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، تهران، فراهانی، بی تا.
۲۲. همو، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران،

- المکتبۃ المرتضویه، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۵. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۹. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. همو، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۲. کاشانی، ملافتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
۳۳. کاشفی، کمال‌الدین حسین بن علی، *موهب علیّه یا تفسیر حسینی*، به اهتمام شاه‌ولی‌الله احمد بن عبدالرحیم، سراوان، کتابفروشی نور، بی تا.
۳۴. گرامی، غلامحسین، و نرگس جعفری، «بررسی آیات انفاق، با رویکرد انگیزشی در تفسیر المیزان»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال دهم، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۹۸ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، تحقیق سیدجواد علوی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۶. مغنیه، محمدجواد، *ترجمه تفسیر کاشف*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۳۸. مهدوی کنی، محمدسعید، *دین و سبک زندگی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶ ش.
۳۹. نیازی، محسن، و محمد کارکنان نصرآبادی، «بررسی رابطه بین میزان دینداری و سبک زندگی شهروندان، مطالعه موردی شهروندان شهرستان کاشان در سال ۱۳۹۰»، *فصلنامه برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی*، شماره ۱۶، پاییز ۱۳۹۲ ش.
40. Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London, Routledge, 2013.
41. Chin, Jean Lau (Ed.), *Diversity in Mind and in Action*, London, Oxford, 2009.
42. Krieger, Jesse, *Lifestyle Entrepreneur*, New York, Morgan James, 2014.
43. Mead, Jean & Ruth Nason, *How do the beliefs of Christians influence their actions?*, London, Evans Brothers, 2008.
44. Moonie, Neil & Kip Chan Pensley & Beryl Stretch & Caroline Price (Eds.), *Health and Social Care*, London, Oxford, 2000.
45. Walters, Glenn D., *Lifestyle Theory: Past, Present & Future*, New York, Nova Sciene Publishers, 2006.

عوامل پیدایش دو پدیده «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه»*

- محمدعلی حیدری مزرعه آخوند^۱
- بمانعلی دهقان منگابادی^۲

چکیده

در میان کتاب‌های علوم قرآنی و تفسیر، اصطلاحی با عنوان «ما تأخر حکمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حکمه» خودنمایی می‌کند. عبارت «ما تأخر حکمه عن نزوله» بدین معناست که آیاتی از قرآن کریم نازل شده‌اند، اما پس از مدتی حکمشان تشریح شده است؛ مانند نزول آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلیٰ / ۱۴) در مکه و تفسیر «تَزَكَّى» به زکات واجب و تشریح آن در مدینه. عبارت «ما تأخر نزوله عن حکمه» بدین معناست که حکمی در مکه تشریح شده و پس از مدتی در مدینه آیات مربوط به آن حکم نازل شده است؛ مانند تشریح حکم نماز جمعه در مکه و نزول آیات مربوط به این حکم در سوره جمعه و در مدینه. اولین بار بغوی اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» را بیان کرد. اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» نیز توسط سیوطی ابداع شد. اعتباربخشی مطلق به سخنان صحابه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. استادیار دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) (heydari@yazd.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه یزد (badehghan@yazd.ac.ir).

پیامبر و تابعان، بی‌توجهی به قاعده جری و تطبیق و اعتقاد به سبب نزول خاص و تفسیر نادرست برخی از آیات قرآن کریم، از دلایل اصلی پیدایش این دو پدیده است. در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی ضمن تشریح علل پیدایش این دو پدیده، به تفسیر آیات مدعای این دو پدیده پرداخته شده و بیش از پیش نادرستی این دو پدیده آشکار گشته است.

واژگان کلیدی: ما تأخر حکمه عن نزوله، ما تأخر نزوله عن حکمه، جری و تطبیق، عدالت صحابه.

۱. طرح مسئله

قرآن کریم در طول ۲۳ سال بر پیامبر اسلام در دو شهر مکه و مدینه نازل شد. اولین مفسر پیامبر صلی الله علیه و آله بود و در آستانه رحلت، جانشینانی برای تفسیر این کتاب ارزشمند انتخاب فرمود. پیروان دین اسلام، برخی پیرو جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله و مفسران حقیقی قرآن شدند و در اصطلاح نام شیعه را بر خود نهادند. برخی دیگر به جانشینان و اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله و قعی نهاده و به صحابه وی گرایش یافتند. این گروه به اهل سنت مشهور شدند. شیعیان تفاسیر خویش را بر مبنای سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان وی که مفسران حقیقی قرآن هستند، پایه‌ریزی کردند و اهل سنت راهی دیگر در پیش گرفتند. آن‌ها سخنان صحابه غیر معصوم پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان نظر قطعی و کاملاً صحیح در تفسیر آیات قرآن کریم به کار گرفتند. در این میان به سبب معصوم نبودن صحابه پیامبر در لابه‌لای تفسیر آیات، نظرهای متناقض و متضاد به عرصه تفسیر وارد شد. مفسران برای حل این تناقض‌ها و اعتباربخشی به سخنان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله، اصطلاحاتی خلق کردند: اصطلاحاتی نظیر آیات مستثنیات، تکرار و تعدد نزول و... که یکی از آن‌ها عبارت «ما تأخر حکمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حکمه» است.

اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» بدین معناست که آیاتی از قرآن کریم در مکه نازل شده‌اند؛ اما مورد استفاده قرار نگرفتند و در حقیقت بی‌معنا و مفهوم بوده‌اند تا اینکه خداوند پس از مدتی و در مدینه به این آیات اعتبار، معنا و مفهوم بخشید؛ مانند آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و ﴿ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (اعلی/۱۴-۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۱۴۲/۱). اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» نیز بدین معناست که خداوند بدون آنکه آیات

مربوطه را نازل کند، احکامی را بر پیامبر ﷺ در قالب وحی نازل کرده است. این احکام، اجرای عمومی شده است تا اینکه پس از مدتی و در مدینه، خداوند آیات مربوط به آن را نازل کرده است؛ مانند اجرای عمومی نماز جمعه در مکه و نزول آیات مربوطه به آن در مدینه (همان: ۱۴۳/۱). ریشه تفاسیر نادرست آیات مورد ادعای تقدیم نزول و تأخیر حکم و تقدیم حکم و تأخیر نزول، به صحابه پیامبر ﷺ و سپس تابعان بازمی‌گردد. اولین بار بغوی در قرن ششم هجری، اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» را به علت رفع تناقض میان نزول آیه ۱۴ اعلی در مکه و تفسیر «ترگی» به زکات واجب و تشریح آن در مدینه بیان کرد و اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» نیز توسط سیوطی در قرن نهم هجری ایجاد شد (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۵).

این پژوهش به دنبال دسترسی به ریشه‌ها و عوامل پیدایش این دو اصطلاح است. در واقع به دنبال مبنای دینی و علمی برای این دو اصطلاح هستیم. درباره پیشینه موضوع نیز باید گفت که تا کنون هیچ اثری در جهت نقد این دو اصطلاح و عوامل پیدایش آن یافت نشد. اما در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در نظریه تفکیک نزولی و تأخیر تشریحی سوره اعلی از رهگذر بررسی اخبار و آراء» (زارع، جلالی و رستمی، ۱۳۹۳: ش ۱۰)، نویسندگان به منظور مشخص کردن مکی یا مدنی بودن سوره اعلی، یک صفحه از مقاله را به نقد و بررسی تأخر حکم از نزول اختصاص داده و در نهایت، تأخر حکم از نزول را رد کرده‌اند. تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از نرم‌افزارهای رایانه‌ای انجام شده است. در ادامه، به بیان تاریخچه و علل پیدایش این دو پدیده پرداخته می‌شود.

۲. تاریخچه پیدایش و بسامد دو پدیده «ما تأخر حکمه عن نزوله» و

«ما تأخر نزوله عن حکمه»

تقدیم نزول و تأخیر حکم، و تقدیم حکم و تأخیر نزول، در کتاب‌های تفسیر و علوم قرآن با عبارت‌های «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه» و «یکون النزول سابقاً علی الحکم» شناخته می‌شود. اولین بار حسین بن مسعود بغوی در

تفسیر معالم التنزیل در قرن ششم هجری در تفسیر آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (اعلیٰ/ ۱۴-۱۵)، اصطلاح «یکون النزول سابقاً علی الحكم» را مطرح ساخت و تا قبل از وی از این اصطلاح استفاده نشده بود (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۳۰؛ طوسی، بی تا: ۳۳۲/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲۲/۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۷). وی در تفسیر آیات فوق، از صحابه پیامبر ﷺ به نام‌های ابوسعید خدری و ابن مسعود و تابعانی چون ابن عمر، ابوالعالیه و ابن سیرین چنین نقل می‌کند که معنا و مفهوم «تَزَكَّى و صَلَّى» به ترتیب زکات عید فطر و نماز عید فطر است (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۵). وی در ادامه بیان می‌کند که عده‌ای بر نزول آیات ۱۴ و ۱۵ سوره اعلیٰ در مکه و تشریح روزه و به دنبال آن نماز و زکات عید فطر در مدینه اشکال وارد کرده‌اند؛ بدین معنا که هنوز در مکه حکم روزه تشریح نشده است. وی (بغوی) در پاسخ گوید:

«يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم كما قال: ﴿وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [بلد/ ۲] فالسورة مكّية، وظهر أثر الحل يوم الفتح (في المدينة) وكذلك نزل بمكة: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُؤَلِّونَ الذُّبُرَ﴾ [قمر/ ۴۵]. قال عمر بن الخطاب: كنت لا أدري أيّ جمع يهزم، فلما كان يوم بدر، رأيت النبي ﷺ يشب في الدرع ويقول: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُؤَلِّونَ الذُّبُرَ﴾» (همان: ۲۴۳/۵).

پس از بغوی، میددی در کشف الاسرار (۱۳۷۱: ۴۶۲/۱۰)، خازن در لباب التأویل فی معانی التنزیل (۱۴۱۵: ۴۱۸/۴)، زرکشی در البرهان فی علوم القرآن (۱۴۱۰: ۱۲۷/۱) و بقاعی در نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور (۱۴۲۷: ۴۰۱/۸)، سخن بغوی را در ذیل آیات سوره اعلیٰ نقل کردند، تا اینکه در قرن نهم هجری، جلال‌الدین سیوطی در کتاب الاتقان فی علوم القرآن در نوع ۱۲، عنوانی با نام «ما تأخر حکمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حکمه» ایجاد کرد. سیوطی علاوه بر نقل و پذیرش مفهوم «ما تأخر حکمه عن نزوله» از زرکشی و به تبع آن بغوی، عنوان و اصطلاح جدیدی با نام «ما تأخر نزوله عن حکمه» را بر اجتهادهای بغوی در رفع تناقض‌های ظاهری در آیات افزود و برای این مورد به آیهٔ وضو، نماز جمعه و آیهٔ زکات اشاره کرد (سیوطی، ۱۴۰۱: ۱۴۳/۱)؛ بدین معنا که حکم وضو در آیهٔ ۶ سوره مدنی مانده ذکر شده و تشریح نماز و به دنبال آن وضو و نماز جمعه در مکه جریان داشته است، در حالی که آیات مربوط به نماز جمعه و

احکام آن در سوره مدنی جمعه بیان شده است. سیوطی به جهت رفع تناقض بین مطالب یادشده، اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» را ابداع کرد. این موضوع در میان مفسران مسکوت ماند تا اینکه در قرن ۱۲ هجری دیگر بار توسط حقی بروسوی در تفسیر روح البیان، در تفسیر تناقض بین مکی بودن سوره مزمل و تفسیر عبارت «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» در آیه ۲۰ این سوره به زکات واجب آشکار گشت. سخن وی چنین است:

«وَأَتُوا الزَّكَاةَ الْوَاجِبَةَ وَقِيلَ هِيَ زَكَاةُ الْفِطْرِ إِذْ لَمْ يَكُنْ بِمَكَّةَ زَكَاةَ غَيْرِهَا وَإِنَّمَا وَجِبَتْ بَعْدَهَا وَمَنْ فَسَّرَهَا بِالزَّكَاةِ الْمَفْرُوضَةِ جَعَلَ آخِرَ السُّورَةِ مَدْنِيًّا وَذَلِكَ أَنْ تَجْعَلَهَا مِنْ بَابِ مَا تَأَخَّرَ حُكْمُهُ عَنِ نَزُولِهِ» (حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۲۲۱-۲۲۲).

به دنبال آن در قرن ۱۴ توسط ملاحویش آل غازی در تفسیر بیان المعانی در سوره کوثر در تفسیر آیه «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ» (کوثر/۲) در راستای تفسیر عبارت «فَصَلِّ» و «أَنْحَرْ» ادامه یافت. وی چنین گوید:

«صلاة العيد [قربان] ولم يكن في مكة صلاة عيد ألبئنة والقول بأن السورة مدنية ضعيف مخالف لما عليه الجمهور، وأضعف منه القول بأنها نزلت مرتين وأن تلاوتها عند وجوب صلاة العيد ونحر الضحايا لا يعني أنها نزلت ثانياً ولا مانع أن يقال أنها من المقدم نزوله على حكمه» (آل غازی، ۱۳۸۲: ۱/۱۶۹).

ملاحویش در آیات ۴۴ و ۴۵ قمر (همان: ۱/۲۹۳)، ۵ هود و ارتباطش با منافقان (همان: ۳/۹۳)، از این پدیده استفاده کرده است. چنان که ذکر شد، این دو پدیده توسط مفسران و محققان علوم قرآنی اهل سنت و به جهت مبانی فکری شان ایجاد شده است. در ادامه به بیان علل و عوامل پیدایش این دو پدیده پرداخته می شود.

۳. علل پیدایش دو پدیده «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه»

با کنکاش در میان آثار تفسیری مفسران معتقد به عبارت «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه» می توان به این نتیجه رسید که اعتباربخشی مطلق به روایات صحابه پیامبر ﷺ و تابعان، بی توجهی به قاعده جری و تطبیق و اعتقاد به سبب نزول خاص و تفسیر نادرست برخی از فقرات آیات قرآن کریم، از مهم ترین علل پیدایش این

پدیده است. در ادامه، به بیان و بررسی هر یک پرداخته می‌شود.

۳-۱. اعتباربخشی مطلق به روایات صحابه پیامبر و تابعان

از مهم‌ترین علل پیدایش اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حکمه» اعتباربخشی مطلق به سخنان صحابه پیامبر ﷺ و تابعان است. عدالت صحابه و پذیرش سخنان آن‌ها، از دیرباز در تفکر اهل سنت از جایگاهی ویژه برخوردار بوده است. عقیده اهل سنت این است که صحابه پیامبر ﷺ از نوعی مصونیت دینی برخوردارند؛ بنابراین هر کاری که انجام بدهند، نباید آن‌ها را به فسق متهم کرد و هیچ کس حق کمترین اعتراضی را نسبت به آن‌ها ندارد، بلکه همگان باید در صدد توجیه و تأویل کارهای آن‌ها باشند و با نگاه خوش‌بینانه و حسن ظن به عملکرد آن‌ها بنگرند و اگر هم نتوانستند توجیه کنند، سکوت و از اظهار نظر چشم‌پوشی کنند (نیکزاد، ۱۳۸۳: ۴۴). ابن حجر عسقلانی بر این اعتقاد است که باید به پاکی و افضلیت همه صحابه اعتقاد داشت که این اعتقاد در میان تمام علما رواج دارد (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۱). ابن عبدالبر در استیعاب بر این نظر است که ما از بحث کردن در احوال صحابه بی‌نیاز هستیم؛ زیرا تمام صحابه عادل هستند (ابن عبدالبر، ۱۴۲۳: ۱۹/۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۹۶/۲).

بنوعی، مبدع اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله»، از جمله کسانی است که سخت به عدالت صحابه و نیز تابعان اعتقاد دارد. وی این اعتقاد را به ترتیب از عبارات‌های «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ» و «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ» در آیات ۸ تا ۱۰ سوره حشر استخراج کرده است (بنوی، ۱۴۲۰: ۶۱/۵): «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ○ وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ○ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (حشر/ ۸-۱۰).

اهل سنت در جهت تأیید عدالت صحابه به آیات قرآن، حدیث، اجماع و عقل استناد می‌کنند. آن‌ها از تفسیر آیات ۱۴۳ بقره، ۱۱۰ آل عمران، ۶۴ انفال، ۱۰۰ توبه، ۱۸

و ۲۹ فتح و همچنین عبارتهای زیر که از آنها به عنوان حدیث یاد می کنند، عدالت صحابه را نتیجه می گیرند:

- «لا تسبوا أصحابی فلو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصیفه» (ابن عبدالبر، ۱۴۲۳: ۸/۱).

- «الله الله فی أصحابی، لا تتخذوهم غرضاً، فمن أحبهم فبحبی أحبهم، ومن أبغضهم فببغضی أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانی، ومن آذانی فقد آذی الله، ومن آذی الله فیشک أن يأخذه» (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۴/۱).

- «أصحابی کالتجوم، بآبهم اقتدیتم اهتدیتم» (سخاوی، ۱۴۲۰: ۶۹/۱).

خطیب بغدادی بر مبنای عقل گوید: اگر هیچ آیه و روایتی هم برای فضیلت صحابه وارد نمی شد، اعمال و رفتار صحابه در نصرت دین و جهاد و دفاع از رسول الله ﷺ و بذل مال و جان خود و... موجب یقین به عدالت آنهاست (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۴۶).

مبنای پذیرش سخنان صحابه و اعتباربخشی مطلق به سخنان آنها در میان عالمان علم حدیث، سبب پیدایش دو اصطلاح حدیثی به نام حدیث موقوف و مقطوع در میان آنها شد. حدیث موقوف به حدیث نقل شده از اصحاب بدون اتصال به معصوم ﷺ اطلاق می شود. به روایتی که سلسله سند آن به یکی از تابعان منتهی شود، مقطوع می گویند (مدیر شانه چی، ۱۳۶۴: ۴۳). بنابراین بر مبنای کلامی و حدیثی اهل سنت، سخنان صحابه و تابعان از اهمیت بالایی برخوردار است و با کندوکاو در سخنان بغوی، مبدع اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله»، می توان به وجود صحابه ای چون ابوسعید خدری و ابن مسعود و تابعانی چون ابن عمر، ابوالعالیه و ابن سیرین پی برد (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۴۲/۵).

در پذیرش و یا ردّ عدالت و اعتبار صحابه و تابعان، میان محققان و مفسران اهل سنت اختلاف است. این امر نزد شیعیان کاملاً مطرود است و پژوهش های زیادی در این باره انجام شده است. در این بخش به نمونه ای از سخنان اهل سنت اشاره می شود: حدیث «أصحابی کالتجوم...» قطعاً ثابت نیست، بلکه سخن معروفی گردیده که عمل به آن در ساده ترین احکام شرع، صحیح نیست (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۸۸/۲). بنابراین با نفی اعتباربخشی مطلق به سخنان صحابه و تابعان، اصلی ترین مبنای پدیده فوق مورد تردید قرار می گیرد.

۲-۳. بی‌توجهی به قاعده جری و تطبیق و اعتقاد به سبب نزول خاص

جزی و تطبیق، به معنای عدم انحصار موضوع آیه بر مورد نزول آیه و شخص یا اشخاص خاصی است که آیه در مورد آن‌ها نازل شده است. بر اساس این قاعده، موضوع آیه هر موردی را که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه یکسان باشد، در بر می‌گیرد و حکم به موارد نزول آیه منحصر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۴۲). این

اصطلاح از احادیث معصومان علیهم‌السلام قابل استنباط است؛ نظیر:

- «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَيَجْرِي عَلَيَّ آخِرْنَا كَمَا يَجْرِي عَلَيَّ أَوْلَانَا» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۵/۶۶).

- «الْقُرْآنُ نَزَلَ فِي أَقْوَامٍ وَهِيَ تَجْرِي فِي النَّاسِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (عروسی حویزی، ۱۳۹۲: ۴۸۴/۲).

با توجه به روایات فوق، آیه‌ای که درباره شخص یا اشخاص معینی نازل شده، در مورد نزول خود منجمد نشده است و به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه شریک است، سرایت خواهد نمود و این همان است که در عرف روایات، جری نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۶۷). قرآن کتابی همگانی و همیشگی است و به آینده و گذشته مانند حال منطبق می‌شود؛ مثلاً آیاتی که در شرایطی خاص، تکالیفی برای مؤمنان زمان نزول معین می‌کنند، مؤمنانی پس از عصر نزول، دارای همان شرایط، بی‌کم و کاست همان تکالیف را بر عهده دارند و آیاتی که صاحبان صفاتی را ستایش یا سرزنش می‌کنند یا مژده می‌دهند یا می‌ترسانند، کسانی را که به آن صفات متصف‌اند، در هر زمان و در هر مکان شامل می‌شوند. در نقطه مقابل مفهوم جری و تطبیق، دیدگاهی در میان محققان علوم قرآنی خصوصاً اهل سنت در باب اسباب نزول به نام لفظ عام و سبب خاص رواج دارد. بر اساس این دیدگاه، خصوص سبب ملاک است نه عموم لفظ. زرکشی در *البرهان و سیوطی در الاتقان* به هنگام برشمردن فواید شناخت اسباب نزول می‌نویسند:

«تخصیص الحكم به عند من یری أنّ العبرة بخصوص السبب» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۲۲)؛

سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۸۲).

بر اساس این دیدگاه، حکم آیه اختصاص به مورد و سبب نزول دارد و درباره غیر سبب، حکم جاری نمی‌شود (عمادالدین، بی‌تا: ۴۰۳). معتقدان و پدیدآورندگان اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله»، آیات زیر را بر اساس اعتقاد به سبب نزول خاص و بدون توجه به قاعده جری و تطبیق، در ردیف این اصطلاح قرار داده‌اند. در ادامه به نقد و بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲-۳. آیه ۴۵ قمر

سیوطی بر اساس این دیدگاه، آیه ۴۵ قمر را در ردیف مصادیق «ما تأخر حکمه عن نزوله» قرار داده، بر این عقیده است که آیه ۴۵ قمر در مکه نازل و حکم آن در مدینه و زمان جنگ بدر تشریح شده است و جنگ بدر سبب نزول خاص آیه است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۳). با کنکاش در تفاسیر، با دو عبارت منقول از صحابه پیامبر ﷺ مواجه می‌شویم که عبارت‌اند از:

۱- «عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، وعن أيوب، عن عكرمة أن عمر قال: لما نزلت: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ﴾، جعلت أقول: أي جمع يهزم؟ فلما كان يوم بدر، رأيت النبي ﷺ وهو يقول: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾.»

۲- «قال سعيد بن المسيّب: سمعت عمر بن الخطاب ﷺ يقول: لما نزلت: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ [قمر/ ۴۵]. كنت لا أدري أي جمع سيهزم، فلما كان يوم بدر، رأيت النبي ﷺ يقول: ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ [قمر/ ۴۵]» (بغوی، ۱۴۲۰: ۴/۳۲۷؛ صنعانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۰۹؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۷/۴۴۶).

همان گونه که از دو عبارت فوق پیداست، سلسله سند سخن به عمر بن خطاب بازمی‌گردد و عبارت فوق به عنوان حدیث موقوف، موسوم و مورد پذیرش علمای اهل سنت است. مفهوم روایت چنین است که در هنگام نزول این آیات، مفهوم ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ﴾ در نظر عمر ناشناخته بوده است تا اینکه در مدینه و در زمان جنگ بدر، این مفهوم روشن شده است. به نظر می‌رسد سخن عمر مبنی بر بازخوانی آیات توسط پیامبر ﷺ در جنگ بدر، می‌تواند پذیرفتنی باشد. از ارتباط آیات می‌توان نتیجه گرفت که ﴿سَيَهْرُمُ الْجُمُعُ﴾ در مکه و در سیاق آیات هم، معنا داشته است. آیات ۴۱ تا ۴۳ و خصوصاً ۴۴ مقدمه‌ای بر آیه ۴۵ هستند و نتیجه در آیه ۴۵ ذکر شده است. خداوند

فرمود: ﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذِيرُ ۝ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كَذَّبَتْهَا فَاخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ۝ أَكْفَارِكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ۝ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ﴾ (قمر/ ۴۱-۴۳). خداوند در این آیات برای فرعون و اعوانش راهنمایی فرستاده است؛ در حالی که آن‌ها همه را تکذیب کردند و بر این اعتقاد بودند که با یاری هم به هدف خود می‌رسند. خداوند در آیه ﴿سَيَهْرَمُ الْجُمُوعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ (قمر/ ۴۵) از شکست آن‌ها سخن به میان آورده است؛ بنابراین، این آیه در مکه هم معنا و مفهوم داشته است. علاوه بر این، آیات فوق از جهت لفظی و معنایی، ارتباط تنگاتنگی دارند. از آنجایی که آیات قرآن کریم محدود به زمان و مکان خاصی نیستند و می‌توانند مصادیق گوناگون در طول تاریخ داشته باشند، محصور کردن آن‌ها در مصادیق محدود، صحیح به نظر نمی‌رسد و مفسران از آن به عنوان جری و تطبیق یاد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۴۲). از آنجایی که توصیف داستان فرعون و اعوانش برای عبرت‌گیری کفار بیان شده و حقیقتاً شکست آن‌ها در جنگ بدر اتفاق افتاده است، عبارت ﴿سَيَهْرَمُ الْجُمُوعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ (قمر/ ۴۵) می‌تواند مصداقی از اعجاز غیبی قرآن کریم در شاخه خبر از آینده و یکی از مصادیق تفسیری آیه قرار گیرد.

۳-۲-۲. آیات ۸۱ اسراء و ۴۹ سبأ

از دیگر آیاتی که محققان بدون توجه به قاعده فوق، آن‌ها را در ردیف مصادیق «ما تأخر حکمه عن نزوله» قرار داده‌اند، آیات ۸۱ اسراء و ۴۹ سبأ هستند. سیوطی در *الاتقان* بعد از طرح و بیان اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» گوید:

«أخرج ابن أبي حاتم، عن ابن مسعود في قوله: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ﴾ قال: السيف، والآية مكية متقدمة على فرض القتال، ويؤيد تفسير ابن مسعود: ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضاً، قال: دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصباً، فجعل يطعنها بعود كان في يده، ويقول: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [اسراء/ ۸۱] ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ [سبأ/ ۴۹]» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۳).

سیوطی بر این نظر است که مفهوم آیات ۸۱ اسراء و ۴۹ سبأ مبنی بر پیدایش حق و نابودی باطل در دوران مکه جایگاهی نداشته و در زمان فتح مکه محقق شده است؛

در حالی که یکی از مصادیق و نمونه‌های آن می‌تواند در زمان فتح مکه باشد و این در حالی است که مفهوم پیدایش حق و نابودی باطل در دوران مکه نیز معنا داشته است.

آیه ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (اسراء / ۸۱)، تفسیر و نتیجه آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ لَتَفْتِرَى عَلَيْنَا عَیْرُهُ وَإِذَا لَا تُحَدِّثُكَ خَلِيلًا﴾ (اسراء / ۷۳) است. در این آیه، خداوند به رسول ﷺ امر می‌کند که ظهور حق را به همه اعلام کند و چون آیه شریفه در سیاق آیات قبلی یعنی از آیه ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ تا آخر سه آیه واقع شده است، این معنا از آن استفاده می‌شود که مشرکان را دلسرد و اعلام کند که برای همیشه از او مأیوس باشند؛ به همین دلیل آیه ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (اسراء / ۸۱) را ذکر نمود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۷۷). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عبارت ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ...﴾ (اسراء / ۸۱) در مکه نیز معنا و مفهوم داشته و بازخوانی این آیه در زمان فتح مکه نیز یکی دیگر از مصادیق و مفاهیم آیه از باب جری و تطبیق است.

آیه ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾ (سبأ / ۴۹) نیز به همین صورت است و مفهوم آیه در آیه ﴿وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَىٰ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (سبأ / ۴۳) ذکر شده است که مراد از آمدن حق به طوری که از آیه ۴۳ برداشت می‌شود، نزول قرآن است، که با حجت‌های قاطع و براهین ساطع خود، هر باطلی را ریشه کن می‌کند (همان: ۳۸۹/۱۶). بنابراین مفهوم ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ...﴾ (سبأ / ۴۹) نیز می‌تواند هم در مکه و هم در مدینه جریان داشته باشد. محدود کردن مفهوم آیه به مورد و زمان خاص، از اعتقاد به سبب نزول خاص و بی‌توجهی به قاعده جری و تطبیق نشئت گرفته است.

۳-۲-۳. آیه ۳۳ فصلت

یکی دیگر از آیاتی که در ردیف مصادیق «ما تأخر حکمه عن نزوله» قرار گرفته و با توجه به سبب نزول خاص تفسیر شده است، آیه ۳۳ فصلت است. سیوطی گوید: «ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ [فصلت / ۳۳]. فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة وجماعة: إنها نزلت في المؤذنين، والآية مكية، ولم يشرع الأذان إلا بالمدينة» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۳).

سیوطی بر این نظر است که سبب خاص آیه ۳۳ سوره فصلت، مؤذنان هستند و از آنجایی که آیه در مکه نازل و اذان در مدینه تشریح شده است، این آیه نیز در ردیف آیاتی قرار می‌گیرد که نزولشان در مکه بوده و حکمشان در مدینه تشریح شده است. آیه ۳۳ فصلت متصل است به آیه سابق که می‌فرمود: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾؛ برای اینکه کفار همان طور که در مقام دشمنی با قرآن بودند، با رسول خدا ﷺ نیز دشمنی می‌کردند، همچنان که در اوایل این سوره به آن حضرت می‌گفتند: ﴿قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ...﴾. بنابراین خدای تعالی در آیه شریفه مورد بحث، دعوت آن حضرت را از لحاظ بهترین سخن بودن، تأیید می‌کند. پس در آیه مورد بحث، مراد از ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ﴾ رسول خدا ﷺ است؛ هرچند که لفظ آیه عمومیت دارد و شامل همه کسانی است که به سوی خدا دعوت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۱/۱۷).

۳-۲-۴. آیه ۵ هود

ملاحظه آله غازی در تفسیر بیان المعانی در ذیل آیه ۵ سوره هود، تفسیر عبارت ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ را فقط به منافقان منحصر کرده و به علت تناقض میان مکی بودن آیه و وجود منافقان در مدینه، به اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» گرایش یافته است. وی گوید:

«قال ابن عباس نزلت هذه الآية في الأحنس بن شريق وكان رجلاً حلو الكلام حلو المنظر، وما قيل إنها نزلت في بعض المنافقين».

سپس در جهت رفع تناقض گوید:

«هذه السورة مكية والنفاق إنما ظهر في المدينة وهو من قبيل ما تأخر حكمه عن نزوله» (آل غازی، ۱۳۸۲: ۹۳/۳).

با توجه به ارتباط آیات و آیات ابتدایی، عبارت ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ را می‌توان به کفار و مشرکان مکه هم مربوط دانست (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۸۵۵/۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۷/۱۰)؛ خطاب در آیه ﴿أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَكَاشِفٌ﴾ (هود/۲) بیشتر متوجه کافران مکه هست تا یهودیان مدینه. علاوه بر این، روایتی از امام باقر علیه السلام بیان شده که

این آیه در شأن مشرکان مکه نازل شده است:

«عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنَّ المشركين كانوا إذا مروا برسول الله صلى الله عليه وآله حول البيت، غطى رأسه بثوب لا يراه رسول الله صلى الله عليه وآله، فأُنزل الله: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ﴾».

عبارت ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ۱۲ بار در قرآن به کار رفته است که ۶ مورد آن در آیات ۵ هود، ۲۳ لقمان، ۳۸ فاطر، ۷ زمر، ۲۴ شوری و ۱۳ ملک می باشد و تمام موارد مذکور در سوره های مکی، خطاب به کافران است. بنابراین نمی توان آیه را منحصر به یهودیان مدینه دانست و به خاطر حل تعارض، به اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» روی آورد.

۳-۳. تفسیر نادرست آیه

یکی دیگر از علّت های پیدایش عبارت «ما تأخر حکمه عن نزوله و ما تأخر نزوله عن حکمه» تفسیرهای نادرست برخی از مفاهیم و فقرات آیات قرآن کریم است؛ مانند تفسیر «تزکی و صلی» در آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (اعلی / ۱۴-۱۵) به زکات و نماز عید فطر و تفسیر آیه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأُحْسِنْ﴾ (کوثر / ۲) به نماز عید قربان و قربانی شتر در ایام حج. در ادامه به تفکیک، آیه ای که بر اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه» تفسیر شده است، در دو بخش «ما تأخر حکمه عن نزوله» و «ما تأخر نزوله عن حکمه» مورد نقد و بررسی قرار داده می شود:

۳-۳-۱. نقد و بررسی مصادیق «ما تأخر حکمه عن نزوله»

در این بخش، دو مورد از آیه ای که بر اساس تفسیر نادرست، در ردیف اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» قرار گرفته است، مورد بررسی قرار می گیرد:

۳-۳-۱. آیات ۱۴ و ۱۵ سوره اعلی

زرکشی در البرهان (۱۴۱۰: ۱۲۷/۱) و سیوطی در الاتقان (۱۴۰۴: ۱۴۲/۱) و میدی در کشف الاسرار (۱۳۷۱: ۴۶۲/۱۰)، به جهت تفسیر آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (اعلی / ۱۴-۱۵) و تفسیر عبارات «تزکی و فصلی» به ترتیب به زکات واجب و شرعی و نماز عید فطر، این دو آیه را از مصادیق اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله»

قرار داده‌اند؛ به علت اینکه در زمان نزول این دو آیه در مکه، هنوز زکات و عید فطر تشریح نشده بود (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۱). تفسیر «تَزَكَّى وَ فَصَّلَى» به زکات واجب و نماز عید فطر صحیح به نظر نمی‌رسد. مفسران در طول تاریخ تفسیر، برای عبارت «تَزَكَّى وَ فَصَّلَى»، نظرات مختلفی ارائه داده‌اند. «تَزَكَّى» به معنای دور شدن از شرک و کفر و تمام معاصی و «فَصَّلَى» به معنای نمازهای یومیه است (حسینی آوسی، ۱۴۱۵: ۳۲۱/۱۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ۳۸۹۳/۶). منظور، پاک شدن از لوث تعلقات مادی دنیوی است که آدمی را از امر آخرت منصرف و مشغول می‌کند، به دلیل اینکه دنبالش فرمود: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...﴾ و نیز به معنای برگشتن به خدای تعالی و توبه کردن است و مراد از «صلاة»، همان نماز معمولی و توجه خاص عبودی است که در اسلام تشریح شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴۹/۲۰).

با توجه به آیات ۹ و ۱۸ می‌توان به این نتیجه رسید که «تَزَكَّى وَ صَلَّى» حکم کلی است و محدود کردن به زکات واجب و شرعی صحیح نیست. در آیه ۹، به تذکر فرمان داده شده است: ﴿فَدَكَّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ (اعلی/ ۹) و تذکر در جامعه مکه، دور بودن از شرک، کفر و تمام معاصی است. نتیجه اجابت این تذکر که دور ماندن از شرک، کفر و معاصی است، در آیه ۱۴ بیان شده است: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (اعلی/ ۱۴). علاوه بر این، در آیات ۱۸ و ۱۹ بیان شده است که این نوع از تذکر و نتیجه آن در کتاب‌های آسمانی گذشته نظیر صحف ابراهیم و موسی نیز ذکر شده است: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى ۝ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (اعلی/ ۱۸-۱۹)؛ این در حالی است که در کتاب‌های آسمانی گذشته، از زکات واجب و نماز عید فطر به مانند اسلام سخن به میان نیامده است. اما می‌توان تفسیر «تَزَكَّى» به زکات واجب را هم بر آیه تطبیق کرد؛ زیرا زکات دادن نیز نوعی پاک شدن و انجام عمل صالح است، اما محدود کردن تفسیر عبارت به زکات واجب و شرعی، صحیح نیست.

برخی از صحابه و تابعان نیز «تَزَكَّى» را به معنای عام گرفته و زکات را نیز از مصادیق «تَزَكَّى» دانسته‌اند:

«أبي خلدة قال: دخلت على أبي العالية، فقال: إذا غدوت غداً إلى العيد فمر بي،

فقال: فأخبرني ما فعلت بركاتك؟ قلت: قد وجهتها، قال: إنما أردت لك لهذا، ثم قرأ:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ الزكاة وقال: إن أهل المدينة لا يرون صدقة أفضل منها ومن سقاية الماء» (طبري، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۳۰).

از عبارت فوق و سخنان علامه طباطبایی می‌توان زکات را هم از مصادیق «تزکی» قرار داد. عبارت «فصلی» نیز به معنای نمازهای یومیه است (ابن‌ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۳۴۱۷/۱۰؛ مغنیه، ۱۴۲۵: ۸۰۴) و از روایات شیعه و اهل سنت می‌توان استنباط کرد که عبارت «فصلی» بر نماز عید فطر هم دلالت دارد (ماوردی بصری، ۱۴۱۵: ۲۵۵/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۹/۲۰). اما برخی در طول تاریخ تفسیر، این آیه را منحصر به زکات واجب و شرعی تفسیر کرده و به خاطر رفع تناقض میان زمان نزول سوره اعلیٰ به همراه آیات آن در مکه و تشریح زکات در مدینه، به اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» روی آورده‌اند.

۳-۲-۳. آیه ۲ کوثر

ملاحیوش آل غازی در بیان المعانی در تفسیر آیه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ (کوثر/۲)، عبارت «فَصَلِّ» را به نماز عید قربان و «وَأَنْحَرْ» را به شتر قربانی در زمان حج تفسیر کرده و به سبب تناقض میان نزول آیات در مکه و تشریح حکم در مدینه، راه تأخیر حکم و تقدیم نزول را در پیش گرفته است (آل غازی، ۱۳۸۲: ۱۶۹/۱). تفسیر عبارت «فَصَلِّ» به نماز عید فطر و «وَأَنْحَرْ» به شتر قربانی در زمان حج صحیح به نظر نمی‌رسد. در میان مفسران در تفسیر عبارت‌های «فَصَلِّ» و «وَأَنْحَرْ» اختلاف است و نظرات مفسران را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

تفسیر «فَصَلِّ»

۱- نمازهای یومیه (ملکی میانجی، ۱۴۱۴: ۶۹۲/۳۰).

۲- نماز عید قربان (بلخی، ۱۴۲۳: ۸۸۰/۴).

تفسیر «وَأَنْحَرْ»

۱- رو به قبله ایستادن به هنگام نماز:

﴿عَنْ جَمِيلٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ؟ فَقَالَ يَبْدُوهُ هَكَذَا، يَعْنِي

اسْتَقْبَلَ بِيَدَيْهِ حُدُودَ وَجْهِهِ الْقِبْلَةَ فِي افْتِتَاحِ الصَّلَاةِ» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۷۷/۵).

۲- بلند کردن دست‌ها به هنگام تکبیر و آوردن آن در مقابل گلوگاه و صورت:
 «عَلَىٰ بَنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾، قَالَ: يَا جَبْرِئِيلُ، مَا هَذِهِ النَّحِيرَةُ الَّتِي أَمَرَنِي بِهَا رَبِّي؟ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّهَا لَيْسَتْ نَحِيرَةً، وَلَكِنَّهَا رَفْعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ» (همان: ۷۷۶/۵).

۳- دست روی دست گذاشتن و گرفتن دست‌ها در مقابله سینه در هنگام نماز
 (طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۳۰).

۴- قربانی کردن شتر در زمان حج (بلخی، ۱۴۲۳: ۸۸۰/۴).

۵- قربانی کردن به صورت کلی (زحیلی، ۱۴۱۱: ۴۳۳/۳۰).

تفسیر عبارت «فَصَلِّ» به نمازهای یومیه پذیرفتنی و به علت شکرگزاری از اعطای کوثر به پیامبر ﷺ است و تفسیر عبارت «وَأَنْحَرْ» به قربانی کردن شتر در زمان حج قابل قبول نیست و هیچ مناسبتی میان عبارت «إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (کوثر/۳) و تشریح نماز و عید قربان و قربانی کردن شتر وجود ندارد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴: ۶۹۱/۳۰). با توجه به فرهنگ زمان جاهلیت و قربانی کردن دختران، می‌توان با توجه به مفهوم «الکوثر» به اعطای حضرت فاطمه به پیامبر، «وَأَنْحَرْ» را به مطلق قربانی تفسیر کرد و در جهت عادت زشت عرب و قربانی دختران نشان حرکت کرد (زحیلی، ۱۴۱۱: ۴۳۳/۳۰).

۲-۳-۳. نقد و بررسی مصادیق «ما تأخر نزوله عن حکمه»

در این بخش، نمونه‌ای که بر اساس تفسیر نادرست، در ردیف اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» قرار گرفته است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۲-۱. آیه ۶۰ توبه

یکی از آیاتی که ادعا شده بعد از تشریح حکم نازل شده است، آیه زکات است. سیوطی گوید:

«ومن أمثلة ما تأخر نزوله عن حکمه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [توبه/ ۶۰] الآية، فإنها نزلت سنة تسع وقد فرضت الزكاة قبلها» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۴/۱).

بر اساس نظر سیوطی، آیه ۶۰ سوره توبه به همراه کل سوره، در اواخر هجرت و در سال نهم هجری نازل شده است؛ در حالی که تشریح زکات قبل از سال نهم قمری بوده است.

به نظر می‌رسد استناد سیوطی به آیاتی است که در آن‌ها لفظ زکات به کار رفته و در دوران مکه و سال‌های ابتدای هجرت نازل شده است؛ آیاتی نظیر: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (نمل / ۳)؛ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (لقمان / ۴)؛ ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (فصلت / ۷)؛ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء / ۷۳)؛ ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مریم / ۵۴)؛ ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ (مریم / ۵۵)؛ نیز تفسیر عبارات‌های ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (انعام / ۱۴۱) و ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (ذاریات / ۱۹) به زکات. در حالی که این دو آیه نیز در مکه نازل شده‌اند.

زکات در سال نهم هجرت و با نزول آیات ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶۰) و ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (توبه / ۱۰۳) تشریح شده است. این آیات متضمن حکم زکات مالی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۷/۹). بر اساس روایات ترتیب نزول، سوره توبه از آخرین سوره‌های نازل شده است و از لحاظ تاریخی تناقضی وجود ندارد.

در قرآن کریم در سوره‌های مکی و نیز در سوره‌های نازل شده در اوایل هجرت، واژه‌های زکات و مشتقات آن ذکر شده است و برخی مفسران، آن را به زکات واجب و شرعی تفسیر کرده‌اند و برخی نیز به خاطر تناقض میان زمان نزول آیه و تشریح زکات در مدینه، به آیات مستثنیات روی آورده‌اند؛ در حالی که هیچ کدام از آن‌ها به معنای زکات واجب و شرعی نیست و در بیشتر مواضع، معنای لغوی زکات مورد نظر است. علاوه بر این، ذکر زکات در آیات ۷۳ انبیاء و ۵۴ و ۵۵ مریم، مربوط به سفارش به زکات در میان امت‌های پیشین است که قطعاً با زکات تشریح شده در مدینه متفاوت است.

در ادامه به بیان و بررسی تاریخ تشریح زکات پرداخته می‌شود و دو نمونه از آیات

مکی که مفسران به زکات واجب و شرعی تفسیر کرده‌اند، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۲-۱. تفسیر آیات دربردارنده زکات در مکه

در این بخش، تفسیر دو نمونه از آیاتی که در مکه نازل شده است و مفسران به زکات تفسیر کرده‌اند، نقد و بررسی می‌گردد و نتیجه‌گیری می‌شود که تفسیر این آیات به زکات واجب و شرعی تشریح شده در مدینه نادرست است.

۳-۲-۱. آیه ۱۴۱ انعام

برخی مفسران، عبارت «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (انعام / ۱۴۱) را به زکات شرعی و واجب تفسیر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۱/۱۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۰۶/۴)؛ در حالی که این تفسیر صحیح نیست، بلکه به معنای صدقه و انفاق است که در هنگام جمع‌آوری محصول باید به فقیر و مسکین داده شود. قبل از عبارت «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» چنین آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانَ مِثْلَهَا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ». این آیات، از باغ‌های انگور و درختان میوه از جمله خرما، زیتون و انار، سخن به میان آورده است و در ادامه بیان می‌دارد که در هنگام جمع‌آوری محصول باید مقداری از آن را به بینویان بدهید. این در حالی است که بسیاری از مفسران بر این نظرند که در درختان میوه و به ویژه زیتون و انار، زکات واجب و شرعی معنا ندارد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۳۵۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۳/۷). همچنین در روایات بی‌شماری بیان شده است که زکات به انار، درختان میوه و زیتون تعلق نمی‌گیرد. از امام باقر (ع) چنین روایت شده است:

- «أَنَّ الزَّكَاةَ إِنَّمَا تَجِبُ جَمِيعُهَا فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ حَصَّهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِفَرِيضَتِهَا فِيهَا وَهِيَ الدَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحِنْطَةُ وَالشَّعِيرُ وَالثَّمَرُ وَالزَّيْبُ وَالْإِبِلُ وَالْبَقَرُ وَالْغَنَمُ وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۶۰/۹).

- «وَعَنْهُ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (همان).

از فحوای حدیث ذکر شده و نیز عبارت «عَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» می‌توان دریافت که زکات واجب و شرعی بر مصادیق خاصی تعلق می‌گیرد. علاوه بر این، در میان روایات می‌توان مطالبی یافت که به صراحت بیان می‌کند زکات شرعی به میوه‌ها از جمله انار و زیتون تعلق نمی‌گیرد:

«لَا زَكَاةَ فِي الْخُضْرِ وَالْبُقُولِ وَالْمَوَاكِهِ وَنَحْوِهَا وَكُلُّ مَا يَفْسُدُ مِنْ يَوْمِهِ» (همان: ۵۸/۹).

همچنین در انتهای آیه و بعد از عبارت «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»، عبارت «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» ذکر شده است. این عبارت دلالت دارد بر اینکه در هنگام اعطای صدقه و انفاق، زیاده‌روی نشود. اسراف در زکات معنایی ندارد؛ زیرا مقدار زکات مشخص است، اما صدقه و انفاق کمی است و مقدارش مشخص نیست.

از بسیاری روایات منقول از امامان معصوم علیهم‌السلام این مطلب استنباط می‌شود که منظور از عبارت «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» صدقه و انفاقی است که در هنگام جمع‌آوری محصول باید به مسکین داده شود، نه زکات واجب و شرعی. از امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه ۱۴۱ انعام چنین روایت شده است:

«فِي الزَّرْعِ حَقٌّ: حَقٌّ تَتَّخَذُ بِهِ وَحَقٌّ تُعْطِيهِ. قُلْتُ: وَمَا الَّذِي أُؤْخَذُ بِهِ، وَمَا الَّذِي أُعْطِيهِ؟ قَالَ: أَمَّا الَّذِي تَتَّخَذُ بِهِ، فَالْعَشْرُ وَنِصْفُ الْعَشْرِ، وَأَمَّا الَّذِي تُعْطِيهِ، فَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴/۴۵۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۵۶۵).

از فحوای روایت ذکر شده می‌توان چنین استنباط کرد که در محصولات از جمله محصولات زراعی، دو حق وجود دارد؛ یکی آن حقی است که از صاحب زراعت گرفته می‌شود و این حق، همان زکات واجب و شرعی است و دیگری حقی است که صاحب زراعت خودش به بینوایان می‌دهد و این حق، همان حقی است که در عبارت «وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» نهفته است.

۳-۳-۱-۲- آیه ۱۹ ذاریات

عبارت «حَقٌّ» در آیه ۱۹ ذاریات در قالب سیاق نیز به معنای صدقه و کمک مالی است، نه زکات واجب و شرعی. آیه‌های «أَخْذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ ○ كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ○ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ○ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»

(ذاریات/ ۱۶-۱۹)، وصف متقینی است که در آیه ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (ذاریات/ ۱۵) از آن‌ها سخن به میان آمده است. در حقیقت، ضمیر «هم» در «أَمْوَالِهِمْ» به «الْمُتَّقِينَ» در آیه ۱۵ باز می‌گردد و بخشش به سائل و محروم، یکی از خصوصیات و شایستگی‌های افراد باتقواست که در کنار صفاتی چون محسنین، شب‌زنده‌داران و استغفارکنندگان در اسحار قرار گرفته است؛ در حالی که پرداخت زکات باید توسط همه انسان‌های واجد شرایط و نه فقط افراد باتقوا صورت پذیرد. آیه ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (ذاریات/ ۱۹) در سیاق آیاتی قرار گرفته است که به مدح اشاره دارند و موضوع آن‌ها وظیفه شرعی و واجب نیست. بنابراین نمی‌توان حق سائل و محروم را به زکات واجب و شرعی تفسیر کرد (ابن شهر آشوب سروری مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱۷۴/۲؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۵: ۲۲۱/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۳۰/۲۹).

- از امام صادق علیه السلام بیان شده است که در تفسیر عبارت ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ فرمود: «هو الشيء يخرج من الرجل من ماله ليس من الزكاة فيكون للنائبة والصلة» (عیاشی، ۱۳۶۳: ۳۰/۱).

- از امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمود:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَعْيَاءِ حُقُوقًا غَيْرَ الزَّكَاةِ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾. فَالْحَقُّ الْمَعْلُومُ مِنْ غَيْرِ الزَّكَاةِ وَهُوَ شَيْءٌ يُقْرِضُهُ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ فِي مَالِهِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُقْرِضَهُ عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهِ وَسَعَةِ مَالِهِ﴾ (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۸/۳).

نتیجه‌گیری

- اصطلاح «ما تأخر حکمه عن نزوله» توسط بغوی در قرن ششم هجری و اصطلاح «ما تأخر نزوله عن حکمه» نیز توسط سیوطی در قرن نهم هجری به وجود آمده است.
- اعتباربخشی مطلق به سخنان صحابه پیامبر و تابعان، بی‌توجهی به قاعده جری و تطبیق و اعتقاد به سبب نزول خاص و تفسیر نادرست برخی از آیات قرآن کریم، از دلایل اصلی پیدایش این دو پدیده است.
- مفاهیم و عبارات‌های قرآن کریم، معنایی عام دارند که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها

قابل تعمیم هستند و نباید آن‌ها را به مصداق خاصی محدود کرد؛ مانند عبارت: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ (اسراء / ۸۱).

۴- عبارات «تَزَكَّى وَفَصَّلَى» در دو آیه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و ﴿وَدَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ (اعلی / ۱۴-۱۵) به معنای مطلق پاکی و نمازهای یومیه است و نمی‌توان مفهوم این دو را به زکات و نماز عید فطر منحصر دانست.

۵- تفسیر عبارت «فَصَّلَى» به نماز عید قربان و «وَأَنْحَرُ» به شتر قربانی در آیه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ (کوثر / ۲) صحیح نیست.

۶- آیات دربردارنده لفظ زکات و مشتقاتش و مفاهیم مرتبط با امور مالی نازل شده در مکه، لزوماً به معنای زکات واجب و شرعی نیستند و بیشتر معنای لغوی و عام دارند.

کتاب شناسی

۱. آل غازی، سید عبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۲. 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 المسمى بالتفسیر بالمأثور)، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم محمد، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۵. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۳۶۹ ش.
۶. ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تصحیح عادل مرشد، عمان، دار الاعلام، ۱۴۲۳ ق.
۷. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۹. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. بقاعی، برهان الدین ابوالحسن ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۶. خازن، علاء الدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تفسیر الخازن المسمى لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایه، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. زارع، زکیه، مهدی جلالی، و محمد حسن رستمی، «تأملی در نظریه تفکیک نزولی و تأخیر تشریحی سوره اعلی از رهگذر بررسی اخبار و آراء»، فصلنامه کتاب قیّم، سال چهارم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۹. زحیلی، وهبة بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.

٢١. زمخشري، جارالله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ ق.
٢٢. سخاوى، شمس الدين ابوالخير محمد بن عبدالرحمن، المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الاحاديث المشتهرة على الالسنه، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٢٠ ق.
٢٣. سيد قطب بن ابراهيم شاذلى، فى ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، ١٤٢٥ ق.
٢٤. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، الدر المنثور فى التفسير المأثور، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ ق.
٢٥. شوكانى، محمد بن على بن محمد صنعانى، فتح القدير الجامع بين فنى الرواية و الدراية من علم التفسير، دمشق - بيروت، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، ١٤١٤ ق.
٢٦. صادقى تهرانى، محمد، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنه، قم، فرهنگ اسلامى، ١٤٠٦ ق.
٢٧. صنعانى، ابوبكر عبدالرزاق بن همام، تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبدالرزاق، بيروت، دار المعرفه، ١٤١١ ق.
٢٨. طباطبايى، سيدمحمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ ق.
٢٩. طبرانى، سليمان بن احمد بن ايوب، التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم للامام الطبرانى، تحقيق هشام البدرانى، اردن، دار الكتاب الثقافى، ٢٠٠٨ م.
٣٠. طبرسى، امين الاسلام ابوعلى فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصرخسرو، ١٣٧٢ ش.
٣١. طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، بيروت، دار المعرفه، ١٤١٢ ق.
٣٢. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
٣٣. عروسى حوزيى، عبد على بن جمعه، تفسير نور الثقلين، قم، نويد اسلام، ١٣٩٢ ش.
٣٤. عمادالدين، محمد رشيد، اسباب النزول و اثرها فى بيان النصوص؛ دراسة مقارنة بين اصول التفسير و اصول الفقه، بيروت، دار الشهاب، بى تا.
٣٥. عياشى، ابونصر محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندى، كتاب التفسير، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المطبعة العلميه الاسلاميه، ١٣٦٣ ش.
٣٦. فخرالدين رازى، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٢٠ ق.
٣٧. قاسمى، محمد جمال الدين، تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٨ ق.
٣٨. قطب الدين راوندى، ابوالحسين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن فى شرح آيات الاحكام، چاپ دوم، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ ق.
٣٩. قمى مشهدى، محمد بن محمدرضا، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ١٣٦٨ ش.
٤٠. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى و محمد آخوندى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ١٤٠٧ ق.
٤١. ماوردى بصرى، ابوالحسن على بن محمد بن حبيب، النكت و العيون تفسير الماوردى، بيروت، دار الكتب العلميه، منشورات محمد على بيضون، ١٤١٥ ق.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ملاذ الاخیار فی فهم تهنذیب الاخبار، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۴۳. مدیر شانه چی، کاظم، درایة الحدیث، قم، مرکز نشر اسلامی، ۱۳۶۴ ش
۴۴. مغنیه، محمدجواد، التفسیر المبین، قم، دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۴۵. ملکی میانجی، محمدباقر، مناہج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۴۶. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۴۷. نیکزاد، عباس، «عدالت صحابه در ترازوی تحقیق»، رواق اندیشه، شماره ۲۸، فروردین ۱۳۸۳ ش.

گفتمان کاوی تطبیقی متن به مثابه تحلیل جامع قرآن و مطالعات قرآنی (موردکاوی آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور و تفاسیر منتخب)*

- سعیده ممیزی^۱
- سیدحسین سیدی^۲
- احمدرضا حیدریان شهری^۳

چکیده

گفتمان کاوی تطبیقی بین قرآن و مطالعات قرآنی می‌تواند به عنوان یک ارزیابی جامع و روشمند به کار رود. در این شیوه با تأکید بر هم‌وزنی و هم‌جهتی قرآن و اثر مربوطه، می‌توان قضاوت کرد که نظام کلی اثر با نظام کلی قرآن هماهنگ باشد. در این نوشتار، گفتمان دو آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور و گفتمان تعدادی از تفاسیر معاصر به صورت تطبیقی و با روش توصیفی - تحلیلی بررسی شد و در ذیل دو مقوله مهم کلمه کانونی و زمینه گزینش کلمات به فرایند ترکیب واژگان پرداخته شد و سپس در بخش جمله و سیاق، ملاحظات مهم گفتمانی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد (sa.momayezi@mail.um.ac.ir).
۲. استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (seyedi@um.ac.ir).
۳. دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد (heidaryan@um.ac.ir).

موجود در متن، به صورت تطبیقی کاویده شد. در نهایت در سیاق مردان مؤمن، پدیده «امر بدون امر» و نقش ارجاعی و تغییر دلالتی دیده شد و در سیاق زنان مؤمن، گستره شناختی قابل تأملی ملاحظه گشت و در نهایت، در بخش مشترک، نقش انسجامی و مرکز مرجعیت رؤیت گردید.

واژگان کلیدی: سوره نور، گفتمان کاوی تطبیقی، آیات حجاب، تفسیر، زنان.

۱. مقدمه

گفتمان به عنوان یک رویکرد جامع نگریسته می‌شود و شاید بتوان گفتمان کاوی را کنایه از جامع‌نگری نیز دانست؛ زیرا این رویکرد «از یکسو چکیده‌ای از زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، کاربردشناسی و معناشناسی است و از سوی دیگر با رشته‌هایی همچون فلسفه، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و علوم ارتباطات مرتبط است» (شکرانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۳-۹۴). اگر از جنبه دیگر نیز بدان نگریسته شود، ملاحظه می‌شود که از یکسو شامل چهارچوب زبانی متن (مکتوب و منطوق) است و از سوی دیگر چهارچوب‌های فرامتنی را در بر می‌گیرد (ر.ک: یقین، ۱۹۸۹: ۹). دلیل انتخاب این رویکرد نیز از همین ویژگی آن نشئت می‌گیرد؛ انتخاب رویکردی که به یک کندوکاو عمیق و همه‌جانبه فرا می‌خواند.

دلیل انتخاب دو آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور نیز این بود که این آیات به عنوان جزئی از آیات الاحکام دقت بیشتری را مصروف خود داشته‌اند؛ لذا ظرفیت بالاتری برای مطالعه تطبیقی دارند و از دیگرسو به رغم عیار بالای ادبی - بیانی این آیات، اساتید و دانشجویان ادبیات، مبادرت کمتری به بررسی‌های نقدی - ادبی این آیات دارند. لذا تلاش شد گوشه‌ای از این کمبود جبران شود.

در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شد، در ابتدا در ذیل بخش واژگان به دو مبحث مهم و کلیدی «کلمه کانونی» و «زمینه گزینش کلمات» پرداخته شد و فرایند ترکیب واژگان و رویکرد تفاسیر تشریح گردید و سپس در بخش «جمله و سیاق» تمام متن در سه قسمت «سیاق مردان مؤمن»، «سیاق زنان مؤمن» و «سیاق مشترک» مورد کاوش و تحلیل تطبیقی قرار گرفت و تلاش شد مشخصه‌های مهم گفتمانی و

کارکرد هر بخش از متن مورد توجه قرار گیرد و ملاحظه شد که سیاق سه گانه ضمن انسجام، فضای گفتمانی و پدیده‌های خاص خود را داشتند.

تفاسیر مورد مطالعه در این پژوهش عبارت‌اند از:

- *التحریر و التنویر* اثر محمد طاهر ابن عاشور، قرن چهاردهم (به اختصار در مقاله *التحریر نامیده می‌شود*).

- *فی ظلال القرآن* اثر سید قطب، متوفی ۱۳۸۶ ق. (به اختصار در مقاله *فی ظلال نامیده می‌شود*).

- *المیزان فی تفسیر القرآن* اثر علامه طباطبایی، متوفی ۱۴۰۲ ق. (به اختصار در مقاله *المیزان نامیده می‌شود*).

- *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج* اثر وهبة بن مصطفى زحیلی، قرن پانزدهم (به اختصار در کل مقاله *المنیر نامیده می‌شود*).

متن دو آیه مورد بررسی:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِجُمُرِهِنَّ عَلَى جُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخْوَانِهِنَّ أَوْ إِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْزَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

۱-۱. سؤالات تحقیق

۱. کلمه کانونی در متن و نمود آن در تفاسیر چگونه است؟
۲. زمینه گزینش کلمات در این متن چیست و تفاسیر چگونه بدان پرداخته‌اند؟
۳. ساختار و نظام انسجامی متن، چه جایگاهی در تفاسیر دارد؟

۲-۱. فرضیه‌های تحقیق

مقاله اکتشافی است و فرضیه ندارد.

۳-۱. پیشینه تحقیق

مطالعات مختلفی در جهت نظریه‌پردازیِ گفتمان‌کاوی در قرآن یا تطبیق گفتمان‌کاوی بر بخش‌هایی از قرآن انجام شده که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد:

- در ابتدا باید از کتاب *الخطاب القرآنی* نوشته خلود عموش نام برد. این کتاب که توسط سیدحسین سیدی به فارسی ترجمه شده است، به بررسی گفتمان و دیدگاه گفتمانی در قرآن کریم پرداخته و تلاش کرده است تا اجزای موجود در تراث را با ارکان موجود در گفتمان‌کاوی جدید تطبیق و بررسی نماید.

- اثر دیگر، مقاله «بررسی روش گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی» (شکرانی و دیگران، ۱۳۹۰: ش ۱) است. در این مقاله، نویسندگان به دنبال تبیین شیوه کاربست گفتمان‌کاوی در مطالعات قرآنی هستند.

- اثر دیگر، مقاله «واژه به مثابه ابزار تحلیل گفتمان قرآن» (سیدی و رئیس‌یان، ۱۳۹۱: ش ۸۹) است. نویسندگان مقاله تلاش کرده‌اند تا جایگاه واژه را در تحلیل گفتمانی قرآن بررسی کنند.

- مقاله «از کرامت جاهلی تا کرامت قرآنی؛ نشانه‌شناسی فرایندهای گفتمانی «کرامت» در قرآن با تکیه بر الگوی تنشی» (سادات مصطفوی و دیگران، ۱۳۹۲: ش ۲) تلاش کرده ضمن معرفی یکی از شیوه‌های تحلیل گفتمان متن، جزئی از قرآن را بر اساس آن تحلیل نماید.

- مقاله «الخطاب القرآنی و المناهج الحديثة فی تحلیله» (ابن عاشور، ۲۰۱۱: ش ۱۱) تلاش کرده چستی روش‌های جدید مطالعات قرآنی را بررسی کرده و افزوده‌های آن را بیان کند.

- مقاله «القرآن الکریم و مناهج تحلیل الخطاب» (هرماس، ۲۰۰۱: ش ۱۹) به ارتباط روش‌های نقدی - معرفت‌شناسی جدید با مطالعات قرآنی و جایگاه آن‌ها در جهت فهم قرآن کریم پرداخته است.

آثار دیگری نیز به زیور طبع آراسته شده‌اند که دو آیه مورد بررسی مقاله را دربر گرفته‌اند:

- در پایان‌نامه *آیات الحجاب فی تفاسیر القرآن الکریم؛ دراسة اسلوبیة (ممیزی، ۱۳۹۲)*، آیات

حجاب با تمرکز بر پرداخت‌های تفاسیر، به شیوه سبک‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است.

- در مقاله «مفهوم الخطاب القرآنی للمؤمنین فی ضوء سورة النور» (زهد، ۲۰۱۵)، انواع مورد خطاب قرار گرفتن مؤمنان بررسی شده است.

- در مقاله «آیتا غصّ البصر من سورة النور؛ دراسة تحليلية بيانية» (نصیرات، ۲۰۰۹) همان چیزی را می‌توان یافت که نزد مفسران اهل فقه و کلام هست و رویکرد توجیهی آن، بر رویکرد ادبی غلبه دارد.

در مقاله حاضر، هدف دوگانه‌ای پیش گرفته شد؛ گفتمان به عنوان ابزار تحلیل جامع متن قرآن از یکسو و تحلیل و ارزیابی مطالعات قرآنی از سوی دیگر به کار گرفته شد و پژوهش به صورت تطبیقی انجام شد. از همین رو این اثر هم از حیث دوگانه بودن (تحلیل همزمان متن و مطالعات سابق متن) جدید است و هم اینکه پیشتر مطالعه گفتمانی بر روی این آیات انجام نشده است.

۴-۱. گفتمان کاوی متن

در تحلیل گفتمان، دو عنصر مهم مورد بررسی قرار می‌گیرند: یکی بافت متن و دیگری بافت موقعیت. منظور از بافت متن این است که یک عنصر زبانی در چارچوب چه متنی قرار گرفته است و جملات قبل و بعد آن عنصر در داخل متن، چه تأثیری در تبلور صوری، کارکردی و معنایی آن دارند. در بافت موقعیتی، یک عنصر یا متن در چارچوب موقعیتی خاص که تولید شده است، بررسی می‌شود (بهرامپور، ۱۳۷۹: ۱۴۲). به نقل از: حسینی اجداد، ۱۳۹۵: ۱۰۹-۱۱۰). در این نوشتار به بافت متنی پرداخته خواهد شد. در منابع زبان‌شناختی، گاه از این تعبیر با عنوان هم‌متن یاد شده است. دلیل این امر آن است که بافت هم در اشاره به متن و هم در اشاره به بافت غیر زبانی موقعیتی کاربرد دارد، ولی هم‌متن صرفاً به بافت کلامی برمی‌گردد (رک: ساسانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). در مطالعه بافت متن، متن به عنوان فراورده‌ای در نظر گرفته می‌شود که به ساختار و سازمان بین جمله‌ای آن توجه می‌کند و با در نظر گرفتن توالی روابط آن‌ها، تعریفی از متن ارائه می‌دهد (برکت، ۱۳۸۶: ۳۰، به نقل از: حسینی اجداد، ۱۳۹۵: ۱۱۰). این نگرش، به

چگونگی کارکرد واحدهای مختلف ساختار زبان در ارتباط با یکدیگر نظر دارد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۲۸) و تحلیل گفتمان از منظر این رویکرد، در واقع تلاشی برای مطالعه نظام و آرایش فراجمله‌ای عناصر زبانی است (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۹، به نقل از: شکرانی و دیگران، ۱۳۹۰: ۹۵).

بافت زبانی،^۱ شامل همه اطلاعاتی است که در چارچوب زبان است. محیطی که جمله در آن قرار گرفته است و بدون در نظر گرفتن محیط خارج از زبان فهمیده می‌شود، بافت زبانی آن است (مختاری، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۵، به نقل از: الهیان، ۱۳۹۱: ۴۱). بافت زبانی به عنوان مجموعه‌ای از عناصر گفتاری یا نوشتاری شامل موارد زیر می‌شود:

الف) واحدهای آوایی، واحدهای صرفی، جملات، عبارتها، متن یا حتی کل نوشتار.

ب) ترتیب واژه‌های داخل جملات و مجموعه روابطی که با یکدیگر دارند.

ج) سبک ادای گفتاری جملات و مؤلفه‌های آوایی همچون تکیه، نغم آهنگ و مکث‌هایی که در حاشیه آن قرار می‌گیرد (طهماسبی و نیازی، ۱۳۸۴: ۳۵).

۲. بحث و بررسی

واژه، جمله و سیاق توأمان در کنار هم معنا می‌گیرند و زبان مخصوصی را می‌آفرینند. برای اینکه بتوان زبان مخصوص اثر را وجدان کرد، لاجرم باید اجزا را در کنار هم دید. از همین رو در بخش واژگان، صرفاً دو مقوله محوری «کلمه کانونی» و «زمینه گزینش واژگان» بررسی شد تا روند ترکیب کلمات روشن شود. سپس پرداختن به مشخصه‌های مهم گفتمانی متن، به بخش «جمله و سیاق» موکول شد.

۱-۲. واژگان

واژه، همواره در تحلیل‌های قرآنی نقش ویژه‌ای داشته است. علت این امر را می‌توان در این نکته یافت که قرآن کریم، منظومه فکری و اندیشگانی است که دربردارنده مفاهیم اعتقادی، اخلاقی، سیاسی و... است و این منظومه فکری بر مجموعه مفاهیمی

1. Co-text.

مبتنی است که این مفاهیم به نوبه خود بر اصطلاحاتی تکیه دارند و این اصطلاحات غالباً به صورت واژه هستند (سیدی و رئیس‌یان، ۱۳۹۱: ۷۵). در این دو آیه نیز واژگانی وجود دارند که از نظر جایگاه و گزینش مهم‌اند. زمینه بخشی از این واژگان در سایه سیاق قابل ملاحظه‌اند و در آن بخش بدان پرداخته خواهد شد. ولی در این بخش، دو موضوع مبنایی بررسی می‌شود؛ اول کلمه کانونی و دوم زمینه گزینش کلمات.

۱-۱-۲. کلمه کانونی

«کلمه کانونی» اصطلاحی است که ایزوتسو از آن نام می‌برد. این اصطلاح مفهومی روان‌شناختی است که برای جدا کردن میدان‌های معناشناختی سودمند است. مراد از «کلمه کانونی» کلمه کلیدی خاصی است که نماینده و محدودکننده یک حوزه تصویری، یعنی یک میدان معناشناختی نسبتاً مستقل درون یک کل بزرگ‌تر از واژگان است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۴۴).

در قرآن حوزه‌های تصویری کوچک، حول کل‌های بزرگ‌تر گرد می‌آیند. البته بدین معنا نیست که ما هر قسمتی از متن قرآن را انتخاب کنیم، یک کلمه کانونی نیز خواهیم یافت. گاهی یک یا دو آیه را گزینش و ملاحظه می‌کنیم که کلمات و جملات صرفاً کنار هم قرار گرفته‌اند و یکی، محور سایر جملات نیست، بلکه تمام اجزای آن، حول محوری خارج از آن دو آیه گزینش شده، کنار هم قرار گرفته‌اند. برخی کلمات در قرآن کانونی هستند که حوزه‌های تصویری وسیعی را اطراف خود شکل داده‌اند؛ مثل «الله» و «تقوی». هر کدام از «آیات الاحکام»‌ها حوزه‌های تصویری کوچکی را شکل می‌دهند که حول تقوا گرد می‌آیند. با این حال ممکن است که برخی از آیات الاحکام نیز در درون خود کلمات کانونی با حوزه‌های بسیار کوچک داشته باشند.

در این بخش از دو آیه مورد مطالعه ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْتِبَةِ مِنَ الرَّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ

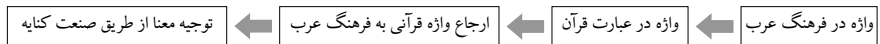
يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضُرِّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»^۱، یک واژه، هم تکرار شده و هم اساس و مبنا قرار گرفته است؛ «پوشاندن چه چیز را» و «نپوشاندن چه چیز را»، «پوشاندن چه چیزی از چه کسی» و «پرهیز از چه رفتاری» همگی بر حول محور واژه «زینت» شکل گرفته‌اند.

علاوه بر محوریت معنایی «زینت»، این واژه با «معنای واحد» و «لفظ و صرف واحد» تکرار شده است. این تکرار در کنار چرخش موجود در کلمات دیگر، بیشتر خودنمایی می‌کند. این عبارت حاوی اقسام تعدد لفظ و معناست: مترادف^۱ (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ممیزی، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۶) مثل «بدو» و «ظهر»؛ متضادها^۲ مثل «بیدین» و «یخفین»؛ مشترک لفظی^۳ (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان: ۱۰۶-۱۰۸) مثل «ظهر» در ﴿لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (نور / ۳۱) و ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِمَنْ أَوْ الْوَالِدِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ (نور / ۳۱). به بیان دیگر، این عبارت در بردارنده تعدادی کلمه است که یا در لفظ مختلف‌اند و در معنا مشترک، یا در معنای مقابل هم هستند، و یا اینکه در لفظ مشترک و در معنا مختلف‌اند. این اختلاف و تشبث در لفظ یا معنای واژگان، در برابر وحدت در کاربرد و تکرار کلمه «زینة» قرار دارد و جرس حرف «ز» در ابتدای «زینة» و نیز دلالت عرفی و جلب توجه‌کننده‌اش، جنبه محوری آن را پررنگ‌تر کرده است.

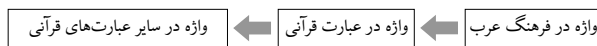
این کلمه هرچند که در تفاسیر با عناوینی همچون «کلمه کانونی» مورد اشاره قرار نگرفته، ولی وزن قابل توجهی در بررسی‌هایشان دارد. جستجوی معنای این واژه در تفاسیر تحت الشعاع فرهنگ عرب (اعم از معجم و فرهنگ عامه) قرار دارد و زینت با معنای عرفی خود به عنوان زیورآلات، آرایش و موارد این‌چنینی مورد بحث قرار گرفته است. سید قطب در تفسیر فی ظلال در همان معنای عرفی - معجمی زینت (ما یتزین بها) توقف کرده است. در این تفسیر، زینت «ما ظهر» به زیورهای تعلق می‌گیرد که در دست و صورت به کار می‌رود (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۵۱۲/۴). این برداشت با گفتمان همین عبارت نیز در تناقض است؛ با چه توجیهی می‌توان به صدای خلخال خرده گرفت،

۱. معنای یکسان در دو لفظ متفاوت.
 ۲. لفظ متفاوت و معنا مقابل هم.
 ۳. نام‌گذاری چیزهای مختلف با یک اسم را مشترک لفظی می‌گویند (سیوطی، ۲۰۰۵: ۱/۳۶۹).

ولی مطلق زینت‌هایی را که در صورت استفاده می‌شوند، بدون اشکال دانست؟ به عبارت بهتر در این نگاه، معنای موجود در فرهنگ عرب مستقیماً در معنای واژه قرآنی نشسته است. دو تفسیر *المنیر و المیزان* یک قدم فراتر رفته و در نهایت بحث را بدینجا ختم کرده‌اند که مقصود از زینت صرفاً زیورهای عارضی نیست، بلکه شامل بدن خود زن (محل کاربرد زینت) هم می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۶/۱۸) و یا حتی اینکه اصلاً مقصود، بدن زن است و نه زیورآلاتی همچون گردنبند و... (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۵) که البته این توسعه در معنای زینت را از باب کنایه توجیه کرده‌اند، به این صورت که زینت کنایه از محل کاربرد زینت است (همان؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۶/۱۸). این گونه تأثر از فرهنگ عرب در معناشناسی واژه‌های قرآنی، با توجه به اینکه قرآن انقلاب معناشناسی خود را نه با استفاده از واژه‌های جدید، بلکه با استفاده از واژه‌های کهن در نظام و شبکه تصویری جدید ایجاد کرده (قائم‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۳۷)، منطقی به نظر نمی‌رسد؛ بلکه باید جهان معنایی خاص قرآن را مدنظر قرار داد. گذشته از این، در مطالعات زبانی جدید گفته می‌شود: محال است که بدون در نظر گرفتن بافت، معنای واژه را ارائه کرد (حماسة عبداللطیف، ۲۰۰۰: ۵۹). آنان از معنای اساسی واژه در فرهنگ و معنای نسبی واژه که در هر اثر تبلور می‌یابد، نام می‌برند (سعیدی روشن، ۱۳۸۷: ۷۸). در واقع دو تفسیر *المنیر و المیزان* در معنایابی از این الگو تبعیت کرده‌اند:



ولی با توجه به چارچوب و قلمرو معناشناسی خاص قرآن، مطلق معنایابی‌ها در آن باید از الگوی زیر پیروی کند:



الگوی ۱

در مواردی که اسناد معتبر در مورد شأن نزول، تأثیر آیه و واکنش عرب عصر نزول (به عنوان قسمت منتخبی از فرهنگ عرب) وجود داشت، می‌تواند به شکل زیر مورد استناد قرار گیرد:



الگوی ۲

در بین چهار تفسیر مورد بحث، تفسیر *التحریر* این واژه را تماماً با الگوی ۱ بررسی کرده است. ابن عاشور به روشنی درک کرده است که مقصود از زینت، مطلق زیبایی است که زنان از خود نشان می‌دهند؛ چه این زیبایی مربوط به بدنشان باشد و چه اینکه با ابزار عارضی بتوانند آن را به دست آورند. وی این دیدگاه را ابتدا از سیر گفتمان قرآنی استنتاج کرده است:

«... و از این موضوع (غَضُّ بصر و حفظ فرج) منتقل شده به نهی زنان از آشکارسازی چیزهایی که عادتاً دوست دارند، آشکار کنند و قرآن تمام آن‌ها را در لفظ زینت جمع کرده است» (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۶۴/۱۸).

وی سپس درک حاصله را در محک فرهنگ عرب (همان) و سایر عبارات‌های قرآنی (همان: ۱۶۵/۱۸) قرار می‌دهد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مطلق «زینت و زیبایی» قابل بروز مدنظر است، نه اینکه عارضی یا خلقی باشد و در محک گفتمان قرآنی نشان می‌دهد که زیبایی خلقی و زیبایی اکتسابی در زبان قرآنی به صورت توأمان معنای حقیقی زینت هستند (همان) و در کتاب خداوند، معنای زینت متناسب با خود پدیده مخلوق مصداق می‌یابد؛ ستارگان را زینت و زیبایی آسمان (صافات/ ۶)، سبزی و... را زینت و زیبایی زمین (کهف/ ۷)، مال و فرزند را زینت و زیبایی زندگی دنیایی (کهف/ ۴۶) و ویژگی‌های آفرینشی و زیورهای زنان را زینت و زیبایی آنان می‌داند.^۱ وی در واقع از معنای اساسی واژه در فرهنگ عرب، به سوی معنای نسبی واژه در جهان دلالی اثر حرکت کرده است.

۲-۱-۲. زمینه گزینش کلمات

زمینه مهم در گزینش کلمات در این دو آیه، رعایت احترام و شأن مخاطب است.

۱. پیش از ابن عاشور، راغب اصفهانی (۵۰۲ ق.م) نیز در کتاب *مفردات* با همین رویکرد و نگاه، به تبیین این واژه پرداخته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۸-۲۱۹).

در اینجا به دو مورد کاملاً مشهود پرداخته می‌شود؛ اول خطاب با یکی از ویژگی‌های خاص کارگزار^۱ «مؤمن»، و دوم عدم تصریح در واژه «فروج». البته توجه به شأن مخاطب از طریق متفاوتی در سبک این دو آیه تبلور یافته که در بخش‌های بعدی مطرح خواهد شد. در اینجا صرفاً به گزینش واژگان از حیث معنای معجمی پرداخته می‌شود و نه از حیث ساخت کلمه.

۱. خطاب با کلمه مؤمن؛ خداوند یک قشر خاصی از مردم را با عناوین مختلفی مورد خطاب قرار می‌دهد و در واقع به ویژگی خاصی از کارگزار جمله اشاره می‌کند؛ مثل مسلم، مؤمن و...، که ضمن دلالت خاص آن، با سیاق نیز متناسب است، مانند پدر و مادری که فرزند خود را در مواقع عصبانیت، محبت، نصیحت و... با عناوین مختلف صدا می‌زنند. در اینجا مردم همراه محمد ﷺ با کلمه مؤمن، مورد امر قرار می‌گیرند و به جای واژه «مُر» (امر کن) از «قُل» استفاده شده است. ذکر ویژگی «مؤمن» دال بر این است که شخص ایمان آورنده بایسته است که چنین و چنان رفتار کند تا درون و اندیشه وی با بیرون و عملکرد وی هماهنگ باشد و شخصیت درونی (ایمان) آن‌ها را در کنار شخصیت اجتماعی‌شان قرار می‌دهد. ارتباط این چینی با مرور بر سایر خطاب‌های قرآن نیز واضح است. در تفسیر المنیر نیز به تناسب ویژگی مذکور کارگزار و مضمون اشاره شده است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۳/۱۸).

۲. عدم تصریح در واژه فروج؛ در «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» و «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» همان گونه که در تفاسیر آمده است، کلمه «الفرجة و الفرج» در واقع به شکاف بین دو چیز گفته شده و کنایه از عورت آمده است، ولی بعدها استعمال این کلمه شایع شد و همان گونه که راغب گفته است، تبدیل به اصل گردید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۵). این پرده پوشی در گزینش واژگان، در سیاق موسیقایی^۲ و چینش جملات و سیاق^۳ نیز وجود دارد که در کنار هم یکی از اضلاع گفتمان قرآنی در این حوزه را شکل می‌دهد که عبارت

۱. مقصود از کارگزار، شخصیت حاضر و مورد اشاره در متن هست.

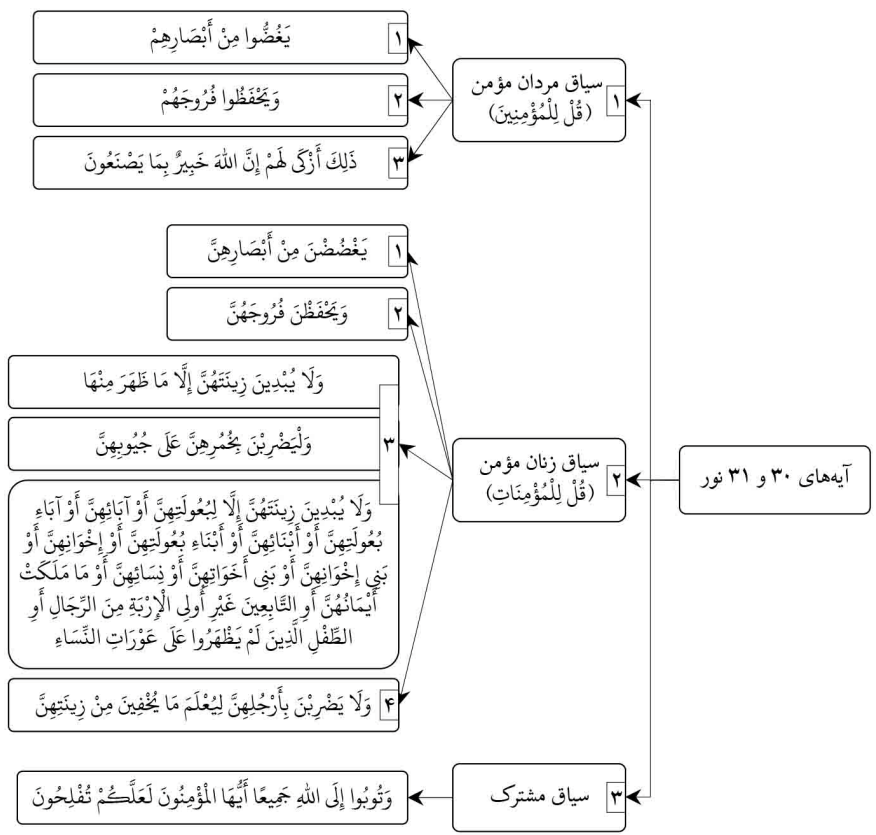
۲. در مقاله «الدراسة الصوتية في لغة القرآن و دلالتها في الآيات الفقهية (آيات الحجاب نموذجاً)» (روشنفکر، پروینی، ممیزی و سادات الحسینی، ۱۴۳۶)، به صورت کامل به این موضوع پرداخته‌ایم. در این مقاله، مجالی برای بحث موسیقایی وجود ندارد.

۳. در بخش‌های مربوطه به تفصیل بیان خواهد شد.

است از اینکه مؤمنان به شکل عام و عموم زنان به طور خاص^۱ با رعایت آداب و شأن و شئون، دعوت به عفاف و حجاب شده‌اند.

۲-۲. جملات و سیاق

جملات این دو آیه به شکل نمودار زیر توزیع شده‌اند:



برعکس عموم امر و نهی‌های قرآنی، در اینجا زنان از جهت تغلیب در ذیل مردان جمع نشده‌اند؛ امر و نهی مردان جدا و امر و نهی زنان نیز جداگانه صورت گرفته است. این به نوعی یک فراهنجاری است که در تفسیر المنیر هم مورد اشاره است

۱. قرآن در حوزه‌های مربوط به حجاب و عفاف، سه گونه تعامل دارد: یکی تعامل با مردان مؤمن، دوم تعامل با عموم زنان مؤمن، و سوم تعامل با همسران پیامبر.

(زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۱۵/۱۸) و همچنین یک ویژگی گفتمانی محسوب می‌شود که متناسب با مخاطب مرد و زن با آن‌ها سخن رانده است. با این حال، امر و نهی جداگانه، منجر به پراکندگی در این دو آیه نشده است؛ بلکه ذکر یک بخش مشترک در آنها، موجبات انسجام این دو بخش را فراهم کرده است.

۱-۲-۲. سیاق مختص مردان مؤمن

سیاق مردان از دو جمله انشایی و دو جمله خبری تشکیل شده است؛ جملات انشایی خبر امر و نهی خداوند را بیان می‌کنند، ولی جملات خبری نقش ارجاعی و برون‌متنی دارند. لذا بخش انشایی و خبری سیاق مردان مؤمن در دو بخش جداگانه بررسی خواهد شد.

۱-۲-۲.۱. انشاء و امر بدون امر

جملات انشایی در سیاق مردان، در واقع این خبر را ابلاغ می‌کند که موضع خداوند در رابطه با این موضوع چیست؛ پیامبر مورد خطاب قرار می‌گیرد که: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، سپس دو جمله انشایی متعلق به امر مردان مؤمن ذکر می‌شود: ﴿يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، دو فعل مضارع که مجزوم بودند نشان، نشان از ایجاز به حذف عامل جزمی دارد. در تفسیر المنیر صرفاً بدین شکل به معنای عبارت اشاره شده است: «أى قل يا محمد لعبادنا المؤمنين: كفوا أبصاركم عما حرم الله عليكم» (همان: ۲۱۳/۱۸) و به عامل جزمی محذوف پرداخته نشده است. سید قطب و ابن عاشور نیز این موضوع را مسکوت گذاشته‌اند. در المیزان تقدیر عبارت چنین فرض شده است: «مرهم بالغصّ إنك إن تأمرهم به يعضوا» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۵). این تقدیر طولانی با توجه به ارجحیت کوتاه‌ترین تقدیر در نحو عربی، منطقی به نظر نمی‌رسد: «قل للمؤمنين ليغصوا». افزون بر این، زبان خاص قرآن ما را چنین رهنمون می‌شود: قرآن آنجا که با «قل» (به جای «مُر»)، «عبادی» و «مؤمن» را امر و نهی می‌کند، سایر ادوات امر نیز حذف می‌گردد و فقط نشانه آن بر جای می‌ماند: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا

۱. مقصود از شش جمله، شش امر و نهی است، نه تعداد نحوی جمله.

رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً... ﴿ابراهیم / ۳۱﴾: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ (اسراء / ۵۳): ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَاجِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...﴾ (احزاب / ۵۹): ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (جاثیه / ۱۴): و در نهایت ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَنْبَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ (نور / ۳۰) و ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ...﴾ (نور / ۳۱). ملاحظه شد که در زبان و گفتمان قرآن، در ترکیب «قل + امر مؤمن / عبادی»، امر صریح از عبارت حذف، و جزم فعل به عنوان نشانه باقی مانده است. اینکه این ویژگی گفتمانی در هر یک از موارد بالا دقیقاً چه دلالتی دارد، نیاز به مطالعه دقیق دارد؛ ولی در دو مورد آخر که مورد مطالعه ماست، باید به بخش زمینه گزینش کلمات مراجعه کرد. آنجا گفته شد: زمینه اصلی در گزینش کلمات، رعایت ادب و شأن و شئون است و در اینجا با انتخاب سیاقی که در اصل امری است، ولی شبیه امر نیست، مستقیم از کلمه «امر کن» استفاده نمی‌کند و صریحاً فعل امر «غضوا» استفاده نمی‌گردد و همه این‌ها بر وزنه رعایت احترام و شأن و شئون می‌افزاید. تقدم جمله «غض بصر» بر «حفظ فرج» هم در واقع تصویرگر تقدمی است که عدم حفظ بصر در دنیای واقع، بر عدم حفظ عفاف دارد. این مبحث در مورد جملات انشایی مشابه در بخش زنان مؤمن نیز صدق می‌کند.

شایان ذکر است که دو نمونه از موارد قل + امر و نهی مؤمن و عباد، به صورت امر صریح (مخاطب) آمده است: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر / ۵۳): ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر / ۱۰)، که در این دو مورد هم غرض اصلی، دادن قوت قلب است نه امر و نهی؛ لذا خداوند مستقیم آن‌ها را مخاطب قرار داده است.

۲-۱-۲. خبر و ارجاعیت^۱

سیاق مختص مردان مؤمن پس از دو جمله انشایی، با دو جمله خبری ﴿ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ

۱. مقصود از ارجاعیت در اینجا ارجاع‌هایی است که در متن قرآن به خارج از آن شده است؛ مثل اشاره به مکان، شخص، حادثه، شأن نزول و... (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳).

إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» ادامه می‌یابد. این دو جمله، تمایزِ گفتمانی در ادبیاتِ تعاملی بین مردان و زنان مؤمن در امر مربوط به حجاب و عفاف است. با این دو جمله خبری، سخن از یک امر و نهی مطلق خارج می‌شود و شاخص‌های ارجاعی وارد متن می‌شوند. جمله «ذَلِكَ أَرْكَى لَهُمْ» تشریحی است که وقتی در کنار جمله «إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» قرار می‌گیرد، تصویری از یک دلالت ارجاعی از «تردید» مخاطب دارد و با جمله «إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» و با ارجاع ضمنی به مقوله «کیفر» در چارچوب فکری قرآنی، تلاش می‌کند مخاطب را از موضع «تردید» به موضع «پذیرش» انتقال دهد؛ به این معنا که «تردید نکنید این شیوه موجبات زندگی پاک را برای شما فراهم می‌کند و بدانید که تردید و تساهل موجبات کیفر است». این دو جمله به ظاهر خبری، با ارجاع ضمنی که در بطن خود دارند، تولید معنای انشایی می‌کنند؛ به این صورت که «تردید نکنید، کوتاهی نکنید». موضع اولیه (جملات انشایی) بر مبنای اطاعت و پذیرش محقق شده است، ولی با این دو جمله خبری، از آن موضع اولیه زاویه می‌گیرد و انفصال در روند گفتمانی به وجود می‌آید و ارجاعی که در تشریح و تهدید بعدی نهفته است، موضع جدیدی را قابل شناسایی می‌گرداند. این تغییر زاویه از منظر هر چهار مفسر، مقطعی مکمل تلقی می‌گردد (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۸/۲۱۴-۲۱۵؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴/۲۵۱۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۸/۱۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۱۱). این فرانگری در متن، متکی بر دو مبحث است؛ اول معنای تأکیدی «أزکی»، دوم نقش دلالتی «خبیر» که در ذیل بدان پرداخته می‌شود. «أزکی» کلمه‌ای است بر وزن «أفعل» که دلالت تفضیلی آن در تفاسیر رد یا توجیه شده است. در تفاسیر المیزان و فی ظلال به این واژه توجه ویژه‌ای نشده و در دو تفسیر دیگر آمده که «أزکی»، یا افعال تفضیل به معنای مبالغه (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۸/۲۱۴) یا برای مفاضله است به اعتبار گمان مردم در مورد سود نگاه کردن (همان: ۱۸/۲۱۵) و یا اینکه تفضیل بدون معنای مفاضله است که برای تقویت ترکیه با «غَضَّ بصر» و «حفظ فرج» آمده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۸/۱۶۴). ارجاع مفسران در دلالت‌یابی این کلمه با این وزن صرفی، تنها به منظومه فکری ایشان بوده است؛ به این معنا که اگر این کلمه همچون یک اسم تفضیل معمول معنا شود، می‌تواند بیانگر وجود دو گزینه «خوب» و «خوب‌تر» باشد. عمل نکردن به فرامین مطروحه، خوب است و عمل کردن بدان‌ها خوب‌تر.

در واقع در معنایابی یک وزن صرفی به خارج از قرآن ارجاع داده شده است. در اینجا تلاش می‌شود دلالت این واژه بر اساس زبان قرآن کشف شود. برای این مهم از الگوی ۱ استفاده می‌شود.

قدم اول بررسی فرهنگ عرب است. در فرهنگ عرب، وزن «أفعل» در اصل برای تفضیل وضع شده و در سه حالت به کار می‌رود: ۱- أفعل + مِن، ۲- أفعل + مضاف‌الیه، ۳- ال + أفعل + تمیز (ر.ک: زمخشری، بی‌تا: ۱۹۷-۱۹۸؛ سیوطی، ۱۹۸۴: ۱۱۳/۲؛ ابن‌حاجب، بی‌تا: ۲۱۴/۲). وقتی «أفعل» در خارج از این سه حالت به کار می‌رود، دیگر دلالت بر «موازنه» بین دو چیز» ندارد (ابن‌فارس، بی‌تا: ۴۳۴). در این حالت از معنای تفضیلی خود خارج شده و دلالت‌های دیگری پیدا می‌کند.^۱ سپس ملاحظه شد که این وزن در این سیاق، خارج از این حالات سه‌گانه آمده است. در قدم بعدی بر اساس کتاب *معجم الاوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم*، تمام اسم‌های بر وزن «أفعل» در قرآن بررسی شد (بدرالدین ابراهیم، بی‌تا: ۲۲۰-۲۳۹). از بین تمامی اسم‌هایی که بر وزن «أفعل» در قرآن ذکر شده‌اند، دو کلمه «أزکی» و «أطهر» در موقعیتی مشابه و پس از یک امر یا نهی آمده‌اند و امکان‌های دلالتی مشابهی دارند: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ... فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ... ذَلِكَمُ أَزْكَی لَكُمْ وَأَطْهَرُ...﴾ (بقره/۲۳۲). از سامانه برخط کامل‌ترین معجم قرآن،^۲ تمام موارد کاربرد «أطهر و أزکی» استخراج شد، در تمام موارد ترکیب «امر/ نهی + أزکی /أطهر» صحبت از احکام جزئی است و در یکی از موارد استعمال چنین آمده است: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾^۳ (هود/ ۷۸).

در این آیه که «أطهر» پس از یک امر ضمنی آمده است، قوم پس از شنیدن

۱. مجال بررسی تمام دلالت‌ها و عدول‌ها در این نوشتار وجود ندارد (برای مطالعه تفصیلی ر.ک: جنابی و نجدادی، ۲۰۱۶).

2. <www.quran-mojam.ir>

۳. قوم او [به قصد مزاحمت میهمانان] به سرعت به سراغ او آمدند -و قبلاً کارهای بد انجام می‌دادند-. گفت: «ای قوم من! این‌ها دختران من‌اند، برای شما پاکیزه‌ترند! [با آن‌ها ازدواج کنید و از زشتکاری چشم‌پوشید]. از خدا بترسید و مرا در مورد میهمانانم رسوا نسازید! آیا در میان شما یک مرد فهمیده و آگاه وجود ندارد؟».

وجه المصلحه (أطهر بودن) پاسخ دادند: ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَمَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقِّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ﴾ (هود/ ۷۹). در نهایت با رویگردانی عمومی از امری که قرآن آن را «أطهر» می خواند، چنین نتیجه ای حاصل کردند: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ﴾^۲ (هود/ ۸۲). پس به روشنی بیانگر این است که در زبان قرآن، واژه هایی همچون «أطهر و آزکی» که در بیان وجه المصلحه حکم شرعی به کار می رود، معنای خوب تر و پاک تر ندارد؛ زیرا نتیجه عمل خوب نمی تواند ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ﴾ باشد. بدین ترتیب معنای تفضیل حذف می شود و می توان آن ها را با همان معنای مبالغه و تأکید در نظر گرفت و با توجه به اینکه هیچ تأکیدی بی دلیل نیست، ذهن شروع به کندوکاو دلیل این موضوع می کند. در فرهنگ عرب، تأکید واکنشی در برابر تردید و انکار است و با ذکر جمله بعدی، این فرضیه نیز پررنگ تر می شود؛ به ویژه اینکه کلمه «خبیر» از میان مترادف هایش برای اینجا گزینش می شود.

فرق بین علیم و خبیر این است که «عَلِمَ» یعنی دانست و یکی از مصادیقِ عِلْم، خبیر بودن است. به عبارت دیگر، بین علیم و خبیر، عموم و خصوص مطلق است، به نحوی که خبیر خاص است و علیم عام. خبیر بودن یعنی نظارت و اشراف و آگاهی خداوند متعال به اعمال ما، پس صرف علم نیست؛ بلکه در علم، خاص است و آن علم توأم با نظارت است. از همین رو خبیر دال بر دو عنصر است: اول نفس خبیر بودن (عنصر آگاه بودن خداوند) و دوم ابزار خبیر بودن خداوند (عنصر نظارت) (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۱۲؛ کفعمی، ۱۴۱۲: ۴۱؛ بیهقی، ۱۹۸۴: ۱۴۴/۱)، و خداوند متعال در دنیا و آخرت، عالم به حقایق افعال، اعمال، کارها و بواطن هر چیزی است و چیزی از مکنونات قلبی و افعال بسیار ریز و کوچک از او مخفی نمی ماند و لطف تعبیر به «خبیر» به جای واژه هایی همچون علیم و عارف، از همین روست (مصطفوی، بی تا: ۱۱/۳).

۱. قوم لوط گفتند: تو خود می دانی که ما را رغبت و میلی به آن دختران نیست و تو به خوبی می دانی که مطلب ما چیست.

۲. چون فرمان [قهر] ما در رسید، دیار آن قوم نابکار را ویران و زیر و زبر ساختیم و بر سر آن ها مرتب سنگ گل [هلاکت کننده] فرو ریختیم.

۲-۲-۲. سیاق مختص زنان مؤمن

در سیاق زنان مؤمن، چهار رکن انشایی ذکر شده است که هر کدام، یک جنبه از حیات اجتماعی آنان را پوشش می‌دهد؛ رکن اول متعلق به موضوع مراقبت از نگاه است: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾. دوم مراقبت از پاکدامنی: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾. سوم متعلق به امر پوشش: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾. چهارم به عفاف در رفتار تعلق دارد: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾.

دو رکن ابتدایی، مشمول همان مباحثی است که در سیاق مردان مؤمن گفته شد. در بخش کلمه کانونی نیز از رکن سوم و نقش محوری واژه «زینت» سخن رانندیم و استدلال کردیم که زینت در این سیاق و در زبان قرآنی، چه دلالتی دارد. رکن چهارم را عبارت «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ»^۱ تشکیل می‌دهد. این عبارت جمله مهمی است که اولاً دو اصل قرآنی در موضوع حجاب و عفاف را در خود جای داده است و دوم اینکه با تعامل خاص خود با فرهنگ عصر نزول، تبدیل به یک نماد همه‌عصری شده است. با توجه به حجم ملاحظات موجود، این عبارت کوتاه را تحت عنوان «گستره شناختی» بررسی کردیم.

۲-۲-۱. گستره شناختی

«گستره شناختی» اصطلاحی است که در مطالعات تنشی گفتمان مطرح می‌شود. طرح‌واره تنشی، دو محور «فشاره»^۲ و «گستره»^۳ دارد که فشاره، همان بعد عاطفی و گستره، بعد شناختی است و فرایند تنشی، در تعامل بین فشاره و گستره شکل می‌گیرد (شعیری، ۱۳۹۲: ۹). از تعامل بین فشاره‌ها و گستره‌های گفتمانی، چهار طرح‌واره فرایندی

۱. آن طور پای بر زمین نزنند که زیور پنهانشان [خلخال] معلوم شود.

2. Intensite.

3. Extensite.

شکل می‌گیرد که عبارت‌اند از: الف) افت فشاره عاطفی و اوج گستره شناختی؛ ب) اوج فشاره عاطفی و افت گستره شناختی؛ ج) اوج همزمان فشاره‌ها و گستره‌ها؛ د) افت همزمان فشاره‌ها و گستره‌ها (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۷). فرایند تشیی مقوله‌ای نیست که در آیات الاحکام مجال بحث زیادی داشته باشد. این فرایند همچون سبک تصویرپردازی در پس مضمون این آیات با اندک فراز و فرودی جریان دارد؛ لیکن ملاحظه می‌شود این عبارت که در ظاهر به یک موضوع کوچک از فرهنگ یک عصر خاص اشاره دارد، چگونه بدل به یک اصل همه‌عصری می‌شود و چگونه تمام زینت‌های پنهان‌شده یک زن را در بر می‌گیرد.

از کوفتن پا بر زمین صدایی ایجاد می‌شود، پس باید گفته می‌شد «لیسمع»، ولی به جای آن گفته شد: «لیعلم». از این جایگزینی پیداست که مشکل آنجایی وجود دارد که برای طرف مقابل، «درکی از زینت پنهان زن حاصل شود» و نه لزوماً در شنیدن صدای زینت، ولی مطلقاً ایجاد چنین صدایی منع شده است؛ چون طبیعتاً امکان تفارق وجود ندارد که برای چه کسی صرفاً یک صداست و برای چه کسی آن «علم مدّ نظر» را ایجاد خواهد کرد. هیچ کدام از چهار تفسیر به این جایگزینی اشاره‌ای نداشته‌اند؛ ولی در تفسیر المنیر به این موضوع اشاره شده که منع پا کوفتن، وابسته به نیت و دروئیات زن نیست و مطلقاً ممنوع است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۸/۲۲۱). پس در نگاه قرآنی، منع «پا کوفتن» الزاماً منوط به نیت زن مؤمن نیست، همان‌طور که الزاماً منوط به اثر «پا کوفتن» هم نیست؛ بلکه به دلیل برخی از موارد تأثیر «پا کوفتن» است که قرآن از آن با اصطلاح «لیعلم» یاد می‌کند. معنای برآمده از «لیعلم»، یک اصل در گفتمان قرآنی شکل می‌دهد و نشانگر این است که گفتمان قرآنی در حوزه حجاب و عفاف هم‌راستا با اندیشه‌هایی همچون «آدم باید دلش پاک باشد» و «آدم باید چشمش سیر باشد» نیست؛ زیرا در زبان قرآنی، حجاب و عفاف همه‌زمانی و همه‌مکانی است، حتی اگر دل پاک باشد و چشم سیر.

یک موضوع پنهان دیگر که در لایه‌های این عبارت وجود دارد، این است که این جمله در این سیاق، به عنوان یک نماد از رفتارهای عفاف‌گونه ذکر شده است. این جمله در عین اینکه به یکی از مظاهر رفتاری آن عصر اشاره دارد: «لَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ»

ولی در بیان علت، به جای اینکه بگوید «تا صدای خلخال‌تان شنیده نشود»، حکم از انحصار خلخال خارج می‌شود و یک حکم کلی را بیان می‌کند: ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾. به عبارت دیگر، دلیل منع از پا کوفتن، ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ است؛ لذا هر رفتار دیگری هم منجر به ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ شود، در ذیل حکم این عبارت قرار می‌گیرد. این در حالی است که اگر به جای این حکم کلی، گفته می‌شد «پا نکوبید تا صدای خلخال‌تان شنیده نشود»، این دلالت کلی از خود این عبارت قابل تعریف نبود. ولی با این ساختار، هم به زبان فرهنگ عصر صحبت شده و هم قاعده از انحصار عصر خارج شده است؛ هم به زبان مخاطب عصری سخن گفته و هم از قید آن عصر خارج است. در هر چهار تفسیر نیز بیان شده که این جمله شامل انواع رفتارهایی می‌شود که زینت پنهان را آشکار کند (همان؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۵۱۴/۴؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷۱/۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۵). مصداقش هم می‌تواند از عصری به عصر دیگر متفاوت باشد و در هر عصری رفتارهای بخصوصی شامل این قاعده باشد.

۲-۲-۳. سیاق مشترک، رشته انسجام و مرکز مرجعیت^۱

تا پیش از این، زنان و مردان در فضای خاص خودشان و به صورت منحصر به فرد، مورد امر و نهی قرار گرفتند و هر قسمت، متناسب با مخاطب خود، تصویر تعاملی و گفتمانی متفاوتی را ارائه کرد. پس از اتمام بخش‌های منحصر به فرد، نوبت به بخش مشترک بین زنان و مردان مؤمن رسید: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. فعل امر «توبوا...» هفت بار در قرآن تکرار شده که در پنج مورد، پای خطایی در میان بوده است. در این موارد، خداوند مستقیم مردم را مورد خطاب قرار نداده است، بلکه مردم از سوی پیامبری یا حتی خود قرآن دعوت به توبه شده‌اند (بقره/۵۴؛ هود/۳، ۵۲، ۶۱ و ۹۰). دو مورد دیگر به عنوان یک قاعده در زندگی برای مؤمنان بیان شده که در این دو مورد، خداوند مستقیماً مؤمنان را مورد خطاب قرار داده و آنان را به سوی خود فرا خوانده است. در این دو مورد، تکریم مخاطب موج می‌زند. «توبوا...»

۱. centre déictique: همان جایگاهی است که «جسمانه» در آنجا مستقر است و از آن نقطه، تمام عملیات سخن را فرماندهی می‌کند. این مرکز، محل اوج فشاره و افت گستره آن است (شعیری، ۱۳۸۴: ۱۹۱).

موجود در این عبارت نیز شامل همین سبک می‌شود.

جمله «توبوا...» در این سیاق در واقع، خلاصه، اصل و مرجع بحث پیشین است. در ابتدا چند و چونی بیان شده که طبیعتاً شامل تمام جزئیات نیست. از همین رو، سخن را این گونه تکمیل کرده است: خلاصه اینکه در تمام جزئیاتِ امور، رو به سوی خدا داشته باشید ای همه مؤمنان! باشد که با حفظ این روش در این حوزه رستگار شوید.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان در دلالت‌یابی «توبوا»، آن را به سیاقش ارجاع داده و بین این «توبوا» و آن ۵ مورد دیگر «توبوا»، تفاوت قائل می‌شود و می‌گوید: مقصود از توبه - بر اساس سیاق - رجوع به خداوند متعال و پیروی از مسیر الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۵)؛ یعنی در گزینش تمام رفتارها، پوشش‌ها و جزئیاتی که مردان و زنان مؤمن همواره با آن مواجه می‌شوند و مجال طرح تمام آن‌ها در قرآن وجود ندارد، از مسیر خدا پیروی کنید و رو به سوی خدا داشتن را برای خود اصل قرار دهید. سپس با صفت ایمان، آنان را مخاطب قرار داده است؛ زیرا که ایمان، ملازم «رو به سوی خداوند داشتن» است.

ولی سه تفسیر دیگر، به تفاوت زبانی این «توبوا» و آن ۵ مورد دیگر توجه نکرده و آن را نه به عنوان یک اصل در سبک زندگی، بلکه به عنوان یک رفتار مقطعی و به عبارتی یک روش - نه یک راهبرد - مطرح کرده‌اند که مردان و زنان مؤمن پس از اینکه سبک زندگی خودشان را از سبک زندگی قبلی تغییر دادند و در حوزه حجاب و عفاف بر اساس شیوه خداوند عمل کردند، بگویند خدایا بابت رفتار گذشته‌مان ما را ببخش و تمام (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۲/۱۸؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۵۱۴/۴؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷۱/۱۸). در این دیدگاه مفسران، نقش مرکزیت و انسجامی بخش مشترک منتفی می‌گردد؛ زیرا «توبوا» نیز یک امر در کنار امر و نهی‌های قبلی تلقی می‌گردد و نه یک مبنا برای تمام «آنچه که باید انجام داد» و «آنچه که باید از آن دوری جست».

نتیجه‌گیری

با انجام گفتمان کاوی تطبیقی در متن قرآن و متن چهار تفسیر منتخب، نتایج زیر

حاصل شد:

در بررسی واژگانی، نقش کانونی کلمه «زینة» در قرآن روشن شد و ملاحظه گشت که تفاسیر بدون اشاره به کانونی و محوری بودن کلمه «زینة»، وزن زیادی برای آن قائل شده‌اند؛ ولی از بین چهار تفسیر، فقط تفسیر التحریر در دلالت‌یابی این واژه، متناسب با زبان قرآن پیش رفته است. از سوی دیگر، ملاحظه شد که احترام و ادب به عنوان زمینه اصلی گزینش کلمات، نقش آفرین بودند و تفاسیر المیزان و المنیر نیز اشاراتی به این موضوع داشته‌اند.

در پله بعدی و در سطح جمله و سیاق، سه سیاق متفاوت در متن رخ نمودند که هر یک جهان متفاوتی را به تصویر می‌کشیدند؛ «سیاق مردان مؤمن»، «سیاق زنان مؤمن» و «سیاق مشترک».

«سیاق مردان مؤمن» شامل دو بخش انشایی و خبری و دو نشانه گفتمانی بود؛ نشانه مهم گفتمانی در بخش انشایی، «امر بدون امر» بود؛ امر با حذف عامل جزمی و بر جای گذاشتن نشانه آن. این عدم تصریح در تمام موارد مشابه در قرآن مشترک بود و دلالت آن با زمینه گزینش واژگان هماهنگ است، ولی تفاسیر توجهی بدان نداشتند. نشانه مهم گفتمانی در بخش خبری نیز نقش ارجاعی پنهان در متن و تغییر دلالتی آن از خبری به انشایی است. تفاسیر اشاره ضعیفی به این موضوع داشته‌اند.

عبارت پایانی «سیاق زنان مؤمن»، گستره شناختی قابل تأملی ارائه می‌کند که آن را از یک رفتار جزئی در یک فرهنگ خاص، به یک اصل متعلق به همه عصرها و همه موارد زینت‌های پنهان تبدیل می‌کند و این در واقع بیانگر هنر خاصی در قرآن است که هم عصری و همه عصری را در این بخش جمع کرده است. مفسران توجهی به این مقوله مبذول نداشته‌اند.

کارکرد اصلی «سیاق مشترک» در انسجام‌بخشی و مرجعیت آن است؛ تغییر روند متن با چرخش از غایب به مخاطب، نشانه‌ای است که در مقایسه با موارد مشابه در قرآن، یک سبک فراهنجاری را نشان می‌دهد و بیانگر این است که «توبوا» در اینجا با سایر موارد «توبوا» دلالت متفاوتی دارد و این دلالت متفاوت، نقش انسجامی به این بخش می‌دهد. این تفاوت در دلالت، تنها در تفسیر المیزان مورد توجه است.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حاجب، ابو عمرو عثمان بن عمر، *الكافية في النحو*، شرح رضی الدین استرآبادی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳. ابن عاشور، صلیحه، «الخطاب القرآنی و المناهج الحديثة فی تحلیله»، *مجلة الاثر*، سال دهم، شماره ۱۱، ۲۰۱۱/۰۶/۳۰ م.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحرير والتنوير*، بی جا، بی نا، بی تا.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *الصاحبي في فقه اللغة العربية و مسانئها و سنن العرب في كلامها*، تحقیق سیداحمد صقر، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبي و شرکاه، بی تا.
۶. الهیان، لیلا، «بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، سال نهم، شماره‌های ۳۶-۳۷، تابستان و پاییز ۱۳۹۱ ش.
۷. بدرالدین ابراهیم، حمدی، *معجم الاوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم*، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی تا.
۸. برکت، بهزاد، «تحلیل گفتمانی دشواری‌های ترجمه ادبی»، *ادب پژوهی*، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۶ ش.
۹. بهرامپور، شعبانعلی، *درآمدی بر تحلیل گفتمان*، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *کتاب الاسماء والصفات*، بیروت، بی نا، ۱۹۸۴ م.
۱۱. پاکتچی، احمد، نشست تخصصی «مطالعات قرآنی؛ وضعیت حال، چشم‌انداز آینده»، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. جنابی، سیروان عبدالزهره، و صادق فوزی نجادی، «مبنى الصیغة ومعناها فی النصّ القرآنی - صیغة أفعال أنموذجاً»، *مجلة مركز دراسات الكوفة*، مجلد ۱، شماره ۴۳، دسامبر - كانون الاول ۲۰۱۶ م.
۱۳. حسینی اجداد، سیداسماعیل، «تحلیل گفتمان خطبه امام سجاد علیه السلام در کوفه بر اساس بافت متنی و موقعیتی»، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، سال اول، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۱۴. حماسه عبداللطیف، محمد، *النحو والدلالة*، قاهره، دار الشروق، ۲۰۰۰ م.
۱۵. روشنفکر، کبری، خلیل پروینی، سعیده ممیزی، و راضیه سادات حسینی، «الدراسة الصوتية فی لغة القرآن و دلالتها فی الآيات الفقهية (آيات الحجاب نموذجاً)» *مجلة آفاق الحضارة الإسلامية*، سال هفدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۳۶ ق.
۱۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسير المنير فی العقيدة و الشريعة و المنهج*، چاپ دوم، بیروت، دمشق، دار الفكر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. زهد، عصام العبد محمد، «مفهوم الخطاب القرآنی للمؤمنین فی ضوء سورة النور»، *مجلة جامعة فلسطين للابحاث و الدراسات*، مجلد ۵، شماره ۱، ۳۰ ژوئن / حزیران ۲۰۱۵ م، <http://dspace.up.edu.ps/xmlui/handle/123456789/111?show=full>.
۱۸. سادات مصطفوی، سیدحسن، حمیدرضا شعیری، و هادی رهنما، «از کرامت جاهلی تا کرامت قرآنی؛ نشانه‌شناسی فرایندهای گفتمانی "کرامت" در قرآن با تکیه بر الگوی تنشی»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۱۹. ساسانی، فرهاد، «تأثیر بافت متنی بر معنای متن»، *زبان پژوهی*، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۹ ش.

۲۰. سعیدی روشن، محمدباقر، «متن، فرامتن و تحلیل معنای پایه و نسبی و تطبیق آن با تفسیر»، *مجله مطالعات اسلامی*، شماره ۸۰، تابستان ۱۳۸۷ ش.

۲۱. سلطانی، علی اصغر، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.

۲۲. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.

۲۳. سیدی، سیدحسین، و غلامرضا رئیسیان، «واژه به مثابه ابزار تحلیل گفتمان قرآن»، *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*، سال چهل و چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۸۹)، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.

۲۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاشباه والنظائر فی النحو*، مقدمه فایز ترحینی، بی‌جا، دار الکتب العربی، ۱۹۸۴ م.

۲۵. همو، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، تحقیق محمد عبدالرحیم، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۵ م.

۲۶. شعیری، حمیدرضا، *تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان*، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.

۲۷. همو، «مطالعه فرایند تنشی گفتمان ادبی»، *پژوهش‌های زبان‌های خارجی*، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۴ ش.

۲۸. شکرانی، رضا، مهدی مطیع و هدی صادق‌زادگان، «بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربرد آن در مطالعات قرآنی»، *پژوهش*، سال سوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.

۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۳۰. طهماسبی، عدنان، و شهریار نیازی، «البنیة والسیاق و اثرها فی فهم النص»، *مجله اللغة العربیة و آدابها*، سال اول، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۴ ش.

۳۱. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی*، بیروت، چاپ فضله شحاده، ۱۹۷۱ م.

۳۲. فرکلاف، نورمن، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

۳۳. قائمی‌نیا، علیرضا، *بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

۳۴. کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم بن علی، *المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی*، تحقیق فارس حسون، قم، مؤسسه قائم آل محمد علیهم‌السلام، ۱۴۱۲ ق.

۳۵. مختاری، رمضانعلی، *تأثیر آگاهی از عوامل انسجامی درون متن در درک مطلب خواندن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷ ش.

۳۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیة - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی‌تا.

۳۷. ممیزی، سعیده، *آیات الحجاب فی تفاسیر القرآن الکریم؛ دراسة اسلوبیة*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی کبری روشن‌فکر، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۲ ش.

۳۸. نصیرات، جهاد محمد، «آیتا غصّ البصر من سورة النور؛ دراسة تحليلیة بیانیة»، *المجلة الاردنیة فی الدراسات الاسلامیة*، مجلد ۵، شماره ۱، مارس / آذر ۲۰۰۹ م.

۳۹. هرماس، عبدالرزاق، «القرآن الکریم و مناهج تحلیل الخطاب»، *مجله الإحیاء*، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۲۰۰۱ م.

۴۰. یقطین، سعید، «افتتاح النصّ الروائی»، بیروت، مرکز الثقافی العربی، الدار البیضاء، ۱۹۸۹ م.

واکاوی مدارک قاعده جَبّ

با تأکید بر تفسیر تسنیم*

- علی زنگنه ابراهیمی^۱
- غلامرضا رئیس‌ان^۲
- عباس اسمعیلی‌زاده^۳

چکیده

خداوند نسبت به کسانی که مسلمان می‌شوند، وعده بخشش داده است. با وجود این، افراد غیر مسلمانی که دعوت خداوند به اسلام را مورد توجه قرار می‌دهند، با مسائل گسترده‌ای از جمله دیدگاه اسلام نسبت به اعمال گذشته خویش روبرو هستند. دین اسلام در این زمینه، قاعده معینی دارد که اندیشمندان مسلمان به تبیین آن پرداخته و آن را تحت عنوان «قاعده جَبّ» نام‌گذاری کرده‌اند.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (zanganehali2@chmail.ir).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (raeisian@um.ac.ir).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (esmaelizadeh@um.ac.ir).

اما اشکالاتی که نسبت به مدارک این قاعده مطرح شده است، باعث شده که شماری از اندیشمندان اسلامی از استناد به آن خودداری کنند؛ چرا که احادیث مربوط به آن از لحاظ سندی ضعیف بوده و مستندات قرآنی و سایر ادله آن نیز از حیث دلالت مورد مناقشه واقع شده‌اند. در این نوشته سعی شده با رویکرد توصیفی - تحلیلی، مدارک مختلف این قاعده با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیر تسنیم استخراج شده و در موارد لزوم مورد نقد و بررسی قرار گیرد. بر اساس یافته‌های پژوهش، ضعف سندی حدیث جَبِّ با سایر ادله این قاعده جبران می‌شود. مستندات قرآنی این قاعده نیز به ویژه آیه ۳۸ سوره انفال دربردارنده مفاد این قاعده می‌باشد. سیره نبوی، عمل اصحاب و بنای عقلا نیز هر یک دلیلی مستقل و معتبر در اثبات حجیت این قاعده می‌باشند.

واژگان کلیدی: قاعده جَبِّ، آیات الاحکام، تفسیر تسنیم، مدارک قاعده جَبِّ.

۱. طرح مسئله

بر طبق آموزه‌های اسلامی، خداوند تمامی افراد بشر را به دین اسلام فراخوانده است ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا... فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (اعراف/ ۱۵۸). افراد غیر مسلمانی که این دعوت الهی را مورد توجه قرار می‌دهند، با مسائل بسیاری، خصوصاً در مورد تکلیف اعمال گذشته خویش در صورت اسلام آوردن، روبه‌رو هستند (مباحثی مثل: گناهان گذشته، قضای عبادات بدنی و تکالیف مالی، قراردادهای و عقود که در زمان کفر منعقد کرده‌اند و...) که پاسخ آن‌ها برای شمار زیادی از ایشان، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در قبول و یا ردّ این دعوت الهی دارد. بعد از قبول اسلام نیز پاسخ این مسائل، بخش زیادی از تکالیف شرعی این افراد را مشخص می‌کند. از طرف دیگر، اندیشمندان مسلمان نیز در فهم شماری از معارف دین و تبیین آن‌ها برای تازه‌مسلمانان، نیازمند پاسخ به این مسائل هستند.

اندیشمندان مسلمان جهت تبیین جوانب مختلف این موضوع، با بهره‌گیری از ادله متعدد شرعی به ویژه روایت نبوی «الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ»، معیاری کلی را تحت عنوان «قاعده جَبِّ» ترسیم کرده‌اند و به استناد آن، نسبت به تمامی عبادات مالی و بدنی که

از جهت اسلام واجب شده، ولی در زمان کفر ترک شده است، حکم به بخشش کرده‌اند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۹/۲؛ قمی، ۱۴۱۵: ۲۲۷/۱؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۵۱/۷).

اما یکی از مباحث مهم که استناد به این قاعده را مورد چالش قرار می‌دهد، اشکالات مطرح شده در مورد مدارک و مستندات آن است؛ چرا که حدیث جبّ (الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ) از لحاظ سندی ضعیف بوده و مستندات قرآنی این قاعده از نظر دلالتی و میزان شمول آن‌ها نسبت به مفاد قاعده جبّ، مورد مناقشه‌اند. سایر ادله این قاعده مثل سیره نبوی، عمل اصحاب و بنای عقلا نیز کمتر مورد توجه و استناد قرار گرفته و یا با مناقشات سندی و دلالتی روبه‌رو شده‌اند. این اشکالات باعث توقف یا انصراف شماری از اندیشمندان اسلامی از عمل به مفاد این قاعده شده است (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۲/۵؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷: ۴۲۶/۲؛ میلانی، ۱۳۹۵: ۸۰/۱). بر این اساس، پرداختن به مستندات این قاعده از اهمیت بالایی برخوردار است.

ما در این نوشته سعی می‌کنیم مدارک مختلف این قاعده را با محوریت دیدگاه‌های جوادی آملی، از تفسیر تسنیم استخراج کرده و در موارد لزوم، آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده و میزان اعتبار آن‌ها را مورد واکاوی قرار دهیم.

۲. مفهوم‌شناسی

قاعده

از نظر لغوی، قاعده به معنای ریشه و اساس هر چیزی می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۶۱/۳؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۱۲۹/۳) و از نظر اصطلاحی، قواعد هر علمی، مسائل بنیادی آن هستند که حکم بسیاری از مسائل دیگر آن علم وابسته به آن‌هاست (جمعی از محققان، ۱۴۲۱: ۱۰). از این معنا در کلام ائمه علیهم‌السلام با تعبیر «اصول» یاد شده است؛ مثلاً امام صادق علیه‌السلام به یکی از شاگردان خویش می‌فرماید:

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَقْرَعُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱/۱۰۵).

در علم فقه، این اصول و قواعد همواره مورد توجه فقها بوده است و در قرون اخیر، شماری از علما به طور ویژه به استخراج این قواعد پرداخته و آن‌ها را در قالب عباراتی

کوتاه و کلیدی مطرح کرده‌اند (فیاض، ۱۴۲۲: ۸/۱).

اسلام

«اسلام» در لغت به معنای تسلیم شدن، گردن نهادن و قبول کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۶۶/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۹۳/۱۲) و در اصطلاح مشهورترین معنای آن، دینی است که خدا توسط حضرت محمد ﷺ برای هدایت مردم فرستاده است. در حدیث «الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ»، مقصود از اسلام، معنای اصطلاحی آن (خروج از کفر و گرویدن به آیین اسلام) می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۷۴/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۹/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۳/۱۵).

جَبَّ

کلمه «جَبَّ» در لغت، در معانی «قطع، محو، ریشه کنی، نابودی و غلبه» به کار برده شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۳/۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴/۶؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۴۱۵/۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۲).

مفاد قاعده جَبَّ

در این نوشته، از بحث تفصیلی در مورد مفاد قاعده جَبَّ اجتناب شده و فقط به تناسب در برخی از موارد، اشاره‌ای به مفاد این قاعده شده است. لذا ما به طور اجمال، دیدگاه جوادی آملی را در مورد مفاد این قاعده را بیان می‌کنیم. طبق دیدگاه جوادی آملی در تفسیر تسنیم به استناد این قاعده بعد از مسلمان شدن کافر، از نظر حکم تکلیفی، تمامی گناهانی که در زمان کفر ارتکاب یافته‌اند، مورد بخشش واقع می‌شوند و علاوه بر آن تمامی عبادات غیر مالی (مثل نماز، روزه و...) که مربوط به زمان کفر هستند، بخشیده می‌شوند و نیاز به قضا ندارند. همچنین نسبت به آثار گذشته گناهان غیر مالی که فرد در زمان کفر مرتکب شده است، حکم به صحت می‌شود. البته طبق دیدگاه ایشان، این قاعده منحصر در احکام تأسیسی اسلام و مخصوص کافر اصلی است که واقعاً مسلمان شده باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۸۳/۱۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۷۰۱/۱۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۲۰/۱۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۳۹/۲۳).

۳. پیشینه و اهمیت قاعده جبّ

پیشینه قاعده جبّ به سیره عملی پیامبر اکرم نسبت به کسانی که مسلمان می‌شدند، و روایت مشهور «الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» (ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵: ۵۴/۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۲۱) برمی‌گردد. پیامبر اکرم در برخورد با تازه‌مسلمان‌ها طبق مفاد قاعده جبّ رفتار می‌کرد. مثل برخورد پیامبر اکرم با عمرو عاص بعد از اسلام آوردن او (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۴) و یا برخورد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به اسلام آوردن عبدالله بن ابی‌امیه (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۲/۹) و نیز بخشش بسیاری از افراد دارای گناهان عظیم بعد از اسلام آوردن که در کتاب *سُفِينَةُ الْبِحَارِ* در بخش «مکارم أخلاق النبى» ذیل عنوان «عَفْوُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ جَمَاعَةٍ» آمده است (قمی، ۱۴۱۴: ۶۸۲/۲). از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز مستنداتى در این زمینه وجود دارد؛ مثلاً امام صادق از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل می‌فرماید که ایشان نسبت به کسی که در بین ماه رمضان مسلمان شود، می‌فرمود:

«فقط تکلیف روزه ادامه ماه رمضان را دارد و تکلیف دیگری [نسبت به قضا و کفاره و... ندارد]» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۴).

در بین اندیشمندان مسلمان نیز همواره روایت «الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» از شهرت برخوردار بوده و مفاد این قاعده در تفسیر شماری از آیات الاحکام و همچنین در ابواب متعدد فقهی مورد استفاده اندیشمندان اسلامی بوده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۵؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۸۲؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۶۹/۶). گفته شده اولین فردی که از حدیث جبّ، تحت عنوان قاعده جبّ یاد کرد، سید میرعبدالفتاح مراغی (متوفای ۱۲۵۰ ق.) در کتاب *العناوین الفقهیه* می‌باشد (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۲۵: ۲۹۵/۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۳/۲) و پس از آن در منابع مختلف خصوصاً در کتب مربوط به قواعد فقهی، کاربرد آن تحت عنوان قاعده جبّ رایج شد. مفاد این قاعده خصوصاً در دوره معاصر در منابع متعدد فقهی و تفسیری مورد بررسی قرار گرفته است (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۲۵: ۲۹۵/۲؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۸: ۳۰۳/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۲/۳۲). به همین دلیل، در این نوشته از بحث در مورد مفاد آن اجتناب می‌شود؛ ولی میزان اعتبار مدارک و مستندات این قاعده همواره مورد مناقشه بوده و بحث از آن تنها

به طور ناقص و پراکنده در شماری از منابع مطرح شده است که نیازمند کار پژوهشی بیشتری می‌باشد. از این نظر در این نوشته، این جهت از مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این قاعده از جهات مختلفی حائز اهمیت می‌باشد که برخی از این جهات عبارتند از: ۱- قاعده جَبّ جلوه‌ای از لطف و امتنان خداوند در حق هدایت‌یافتگان بوده و مایه اسلام آوردن ایشان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۳۷/۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۷۴/۸)؛ ۲- اعمال مفاد قاعده جَبّ در مورد تازه‌مسلمان‌ها، مانع از نفرت ایشان نسبت به اسلام شده و از بروز عسر و حرج برای آن‌ها جلوگیری می‌کند (علامه حلّی، ۱۴۱۴: ۳۴۹/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۲/۱۸)؛ ۳- قاعده جَبّ یک قاعده عمومی است و در عقاید، اخلاق و ابواب مختلف فقهی جریان دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۲/۳۲).

۴. نقد و بررسی مدارک قاعده جَبّ

با توجه به عمومیت و شمول گسترده قاعده جَبّ، این قاعده می‌تواند راهگشای بسیاری از مسائل مربوط به تازه‌مسلمان‌ها باشد و به عنوان معیاری مهم در تفسیر آیات الاحکام و صدور فتاوی فقهی مربوط مورد استفاده قرار گیرد. اما یکی از نخستین و مهم‌ترین ارکان این مطلب، ثبوت حجیت این قاعده و وجود مدارکی است که هم از نظر سندی از اعتبار کافی برخوردار باشند و هم از نظر دلالتی دربرگیرنده مفاد مختلف این قاعده باشند. در اینجا مدارک مختلفی که برای این قاعده مطرح شده است، با محوریت نظرات جوادی آملی در تفسیر تسنیم مورد بررسی واقع شده است.

مشهورترین مدرک قاعده جَبّ، حدیث «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» است. در کنار این حدیث از ادله دیگری نیز یاد شده است؛ مثل آیات قرآن، سیره معصومان عليهم السلام، عمل اصحاب، بنای عقلا و... با توجه به محوریت حدیث جَبّ و ارتباط سایر ادله با آن، ما در اینجا ابتدا این حدیث را بررسی کرده و سپس به طرح سایر ادله می‌پردازیم.

۴.۱. حدیث جَبّ

در تفسیر تسنیم از میان مدارک مختلف قاعده جَبّ، بیشترین استناد مفسر به حدیث

«الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» می‌باشد. جوادی آملی متن این حدیث را بارها مورد استناد قرار داده است و هر گاه ذکرى از قاعده جَبّ به میان می‌آید، بلافاصله متذکر این حدیث می‌شود. حتی در مواردی بدون اسم بردن از قاعده جَبّ، از خود این حدیث در قالب یک قاعده فقهی سخن به میان می‌آورد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۳۷۴/۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۵۸۳/۱۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۳۵/۱۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۷۰۱/۱۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۷۶/۱۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۴۴۳/۳۲).

بررسی و نقد

در مورد حدیث جَبّ به عنوان یکی از مدارک قاعده جَبّ، چند نکته قابل بررسی است:

شهرت روایی حدیث جَبّ

مشهورترین مستند قاعده جَبّ که در بردارنده کلمه «جَبّ» نیز می‌باشد، حدیث «الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» می‌باشد. این حدیث هم در منابع شیعی و هم در منابع اهل سنت از شهرت بالایی برخوردار است تا جایی که اندیشمندان مسلمان در زمینه‌های مختلف، مانند حدیث، تفسیر، فقه، لغت و... به مناسبت از این حدیث یاد کرده‌اند (ر.ک: ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۵۴/۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۹/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۳/۱۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۳/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۷۸/۳۰؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۳۴/۱ و...).

تا اواسط قرن سیزدهم و قبل از رایج شدن اصطلاح «قاعده جَبّ»، در منابع شیعی عمدتاً متن این حدیث جهت استناد در موارد مربوط مورد استفاده بوده است (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۲۹۵/۲). بعد از آن نیز در بیشتر موارد، یا از خود این روایت تحت عنوان قاعده یاد شده و یا در کنار اصطلاح قاعده جَبّ، از این حدیث نیز به عنوان مدرک و مستند این قاعده استفاده شده است.

اشکال سندى حدیث جَبّ

حدیث جَبّ در کتب حدیثی و سایر منابع شیعی به طور مرسل نقل شده است

(ر.ک: ابن ابی‌جمهور احسانی، ۱۴۰۵: ۵۴/۲: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۲۱: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۹/۳: طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶۹/۵: طریحی، ۱۴۱۶: ۲۱/۲: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۲۶/۳: الشریف‌الرضی، ۱۳۸۰: ۶۷، المجاز ۳۲: محقق حلّی، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲ (...). بر این اساس در مقام استناد به این حدیث، مهم‌ترین اشکالی که مطرح شده است، بحث ضعف سند آن می‌باشد (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۵: ۸۲: نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۵: سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۴۱: طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۵۱/۷: طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۵۱۷/۳).

با توجه به این اشکال، برخی فقها در عمل به مضمون این حدیث مناقشه کرده‌اند؛ مثلاً صاحب مدارک در بحث سقوط زکات از کافر بعد از اسلام آوردن، استناد به این روایت را مورد نقد قرار داده و می‌گوید:

«يجب التوقف في هذا الحكم، لضعف الرواية المتضمنة للسقوط سنداً ومثلاً» (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۲/۵).

برخی دیگر از فقها نیز مثل محقق سبزواری، به علت ضعف سندی حدیث جَبّ، توقف در شماری از احکام مترتبه بر آن را به‌جا دانسته‌اند (محقق سبزواری، ۱۳۴۷: ۴۲۶/۲). در کتاب محاضرات نیز اشکالات سندی که بر حدیث جَبّ در دو کتاب مدارک و ذخیره العباد مطرح شده است، مورد تأیید نویسنده واقع شده است (میلانی، ۱۳۹۵: ۸۰/۱). در مقابل این دیدگاه، بسیاری از علما ضمن قبول ضعف سندی این حدیث، معتقد به جبران آن با سایر مدارک قاعده جَبّ هستند و در مقام اثبات فروع فقهی به آن استناد می‌کنند؛ تا جایی که برخی مثل صاحب عناوین با توجه به قراین مختلف، این حدیث را قطعی‌الصدور دانسته (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۹/۲) و برخی نیز احتمال تواتر این حدیث را بعید ندانسته‌اند (قمی، ۱۴۱۵: ۲۲۷/۱). از جمله اموری که در این زمینه مورد استناد واقع شده، شهرت عملیه این حدیث می‌باشد که شماری از علما آن را جبران‌کننده ضعف سندی حدیث جَبّ می‌دانند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۵۱/۷).

ما در این نوشته، جهت جلوگیری از تکرار مطالب، در عناوین بعدی ضمن بررسی سایر مدارک قاعده جَبّ، بحث جبران ضعف سندی حدیث جَبّ توسط هر یک از این مدارک را نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۴. جایگاه دلیل قرآنی در اثبات حجیت قاعده جَبّ

آیات قرآنی که در بردارنده مفاد قاعده جَبّ هستند، از طرفی به عنوان دلیلی مستقل در اثبات حجیت این قاعده مطرح شده‌اند، و از طرف دیگر به عنوان مستندی در جبران ضعف سایر ادله این قاعده مورد استفاده قرار گرفته‌اند. برای مثال با توجه به قطعی‌الصدور بودن متن قرآن، شماری از علما در پاسخ به اشکال ضعف سندى حدیث جَبّ، به قرآن تمسک کرده‌اند؛ برای نمونه، شیخ انصاری در نقد سخنان صاحب مدارک که حدیث جَبّ را به علت ضعف سندى قابل استناد ندانسته، می‌گوید:

«لا وجه له بعد موافقتها لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾» (انصاری، ۱۴۲۵:

۸۲).

یا صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید:

«الإسلام يُجَبُّ ما قبله» المنجبر سنناً ودلالة بعمل الأصحاب الموافق لقوله تعالى:

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾» (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۵).

در تفسیر تسنیم، مفسر در کنار ذکر حدیث جَبّ، مدارک قرآنی این قاعده را به طور ویژه مورد توجه قرار داده و بر خلاف مشهور علما که در این زمینه تنها به آیه ۳۸ سوره انفال اکتفا کرده‌اند، به چندین آیه در جهت معنا و مضمون این قاعده استناد می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۷۴/۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۳۵-۵۳۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۸/۲۱۴، ۲۱۶ و ۲۶۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۲۳/۵۸۳). همچنین با توجه به دیدگاه ایشان در مطابقت کامل دلیل قرآنی در مفاد و قلمرو با قاعده جَبّ (همو، ۱۳۸۸: ۴۷۴/۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۲/۴۴۲)، جایی برای توجه به ضعف سندى حدیث جَبّ و اشکالات وارده بر سایر ادله این قاعده در نظر ایشان باقی نمی‌ماند.

۲-۲-۴. مستندات قرآنی قاعده جَبّ

۱-۲-۲-۴. ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾

(انفال / ۳۸).

بر اساس بخش اول این آیه که محل بحث ماست: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (انفال / ۳۸)، خداوند به پیامبر اسلام دستور می‌دهد که یک بشارت بزرگ به کافران بدهد مبنی بر اینکه اگر به کفر خویش خاتمه دهند، خداوند گذشته آن‌ها را مورد بخشش قرار می‌دهد. در تفسیر تسنیم، مفسر برای تبیین مفاد قاعده جَبَّ به این آیه استناد می‌کند و آن را معادل حدیث «الْإِسْلَامُ يَجُوبُ مَا قَبْلَهُ» می‌داند (همو، ۱۳۸۸: ۴۷۴/۶). همچنین از جهت قلمرو و اشمال آن بر محورهای مختلف اخلاقی، فقهی، حقوقی و...، این آیه و حدیث جَبَّ را یکسان می‌داند (همو، ۱۳۹۸: ۴۴۲/۳۲). بر این اساس، آیه ۳۸ سوره انفال در نظر جوادی آملی به عنوان دلیلی کامل در اثبات حجیت قاعده جَبَّ مورد پذیرش واقع شده است.

بررسی و نقله

این آیه نسبت به سایر مدارک قرآنی قاعده جَبَّ، تناسب و هماهنگی بیشتری با این قاعده دارد؛ زیرا اولاً در این آیه همانند حدیث جَبَّ، مخاطب بخشش الهی، کفار هستند، در حالی که سایر مدارک قرآنی این قاعده - که در ادامه می‌آیند - اختصاص به کفار ندارند. ثانیاً در اینجا همچون حدیث جَبَّ، شرط بخشش گذشته کفار، اسلام آوردن است، چرا که «متعلق فعل "ینتهوا" کفر است و مقصود از خاتمه دادن به کفر، ایمان آوردن است» (همان: ۴۴۱/۳۲-۴۴۲؛ طوسی، بی‌تا: ۱۲۰/۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۶۱/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۲/۱۵)؛ در حالی که موضوع شماری از مدارک مطرح شده برای این قاعده، توبه و ترک سایر گناهان مثل رباخواری است. ثالثاً حرف «ما» در این آیه، همانند حرف «ما» در حدیث جَبَّ، عام است و هیچ قید و تخصیصی برای آن بیان نشده است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۱۳/۹؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱۶۶/۱)؛ در حالی که برخی از مدارک مطرح شده برای این قاعده در ظاهر چنین عمومیتی ندارند. رابعاً قسمت مورد استناد از این آیه، همانند حدیث جَبَّ، سیاق تبشیری و امتنانی داشته و موجب اسلام آوردن کفار می‌شود و لذا در هدف نیز این آیه، قاعده جَبَّ را همراهی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۲-۴۴۱/۳۲). بر این اساس، این آیه یکی از معتبرترین مدارک قاعده جَبَّ محسوب می‌شود.

این آیه توسط بسیاری از علمای تفسیر و فقه به تنهایی و یا در کنار سایر مدارک قاعده جبّ مورد استناد واقع شده است (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۲۲۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۸۳؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۱/۱۶۶؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۲/۳۵۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۲: ۲/۹۶۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳/۲۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۲/۳۲۸؛ همو، ۱۴۱۹: ۱/۳۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/۶۹۷؛ فاضل جواد کاظمی، بی تا: ۲/۱۴۴ و...). اما برخی علما با توجه به کاربرد کلمه «يُعْفَرُ» در این آیه، نسبت به عمومیت و شمول آن اشکال کرده‌اند؛ چرا که در حدیث «الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ»، کلمه جبّ به معنای ریشه کنی و محو و نابود کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۴۲۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶/۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۱۸۲) و این معنا شامل آثار مختلف وضعی و تکلیفی مربوط به اعمال گذشته تازه مسلمان‌ها می‌شود، ولی در آیه ۳۸ سوره انفال، کلمه «يُعْفَرُ» به کار برده شده که چنین ظهوری ندارد.

در مجمع الفوائد در این زمینه آمده است:

«... قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلذَّيْنِ كَفَرُوا إِنْ يَتَّبِعُوا يُعْفَرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى غَفْرَانِ الذُّنُوبِ وَعَدَمِ الْمَوْأَخِذَةِ بِمَا فَعَلُوا أَوْ تَرَكَوْا، وَأَمَّا نَفْيُ وَجُوبِ شَيْءٍ آخِرِ بَعْدِ الْإِسْلَامِ بِسَبَبِ وَجُودِ سَبَبِهِ مِنْ قَبْلِ، مَعَ عَدَمِ الْفِعْلِ، فَلَا يَفْهَمُ مِنْهُ فَافْهَمُ» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳/۲۳۶).

همچنین یکی از فقهای معاصر در این زمینه می‌گوید:

«با توجه به آمدن تعبیر غفران در آیه، مفاد آن منحصر در گناهان عملی و مخالفت اعتقادی در فروع و اصول می‌باشد... ولی دلالت آن بر عدم وجوب قضای عبادات فوت شده مثل نماز و روزه و غیر این‌ها و بر سقوط زکات با اسلام آوردن با وجود باقی بودن نصاب و مثل این موارد ظهور ندارد و شاید به همین دلیل، بسیاری از علما رضوان الله تعالی علیهم اجمعین به این آیه برای قاعده جبّ استدلال نکرده‌اند» (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۱).

در پاسخ به این اشکال، چند نکته می‌توان گفت:

۱- شماری از مفسران و فقها، آیه ۳۸ سوره انفال را معادل حدیث «الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» دانسته و از این دو در کنار یکدیگر یاد کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۶/۱۲۱؛ ابوزید ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۳/۱۳۲؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۵۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱/۳۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/۶۹۷). این امر نشانه وجود مفاد مشترک در آیه و حدیث جبّ می‌باشد.

در تفسیر تسنیم نیز جوادی آملی این آیه و حدیث جَبَّ را دارای مفادی یکسان می‌داند که شامل عقاید، اخلاق و ابواب مختلف فقهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۲/۳۲).

۲- در مقام صدور فتوا، شماری از فقها با استناد به آیه ۳۸ سوره انفال، قائل به سقوط بسیاری از احکام وضعی و تکلیفی از ذمه کافر بعد از اسلام آوردن شده‌اند؛ از جمله این موارد، استناد به این آیه در امور زیر می‌باشد: سقوط زکات از کافر بعد از اسلام آوردن (فاضل جواد کاظمی، بی‌تا: ۱۴/۲)؛ سقوط قضای روزه از کافر بعد از اسلام آوردن (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲؛ خوانساری، ۱۳۱۱: ۳۸۹)؛ سقوط قضای کل عبادات از مرتد بعد از رجوع به اسلام (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۴۸۳/۱۵)؛ سقوط قضای نماز از کافر بعد از اسلام آوردن (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۲۸/۲).

۳- عدم استناد شماری از علما به این آیه جهت اثبات مفاد قاعده جَبَّ، لزوماً به این معنا نیست که از نظر ایشان این آیه چنین دلالتی ندارد و امور متعددی - مثل وجود مدارک صریح و قطعی دیگر یا غفلت از این مطلب - می‌تواند از دلایل این مطلب باشد. لذا مستشکل هم این اشکال را با لفظ «لعل» بیان کرده است:

«ولعله لأجل ذلك لم يستدل بها للقاعدة كثير من الأصحاب» (فاضل موحیدی لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۱).

۲-۲-۴. ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾

در این آیه شریفه خداوند حرمت ربا را بیان می‌کند و سپس در قالب عبارت «فَلَهُ مَا سَلَفَ»، گذشته رباخواری را که این حکم را بپذیرند و به خطای خویش پایان دهند، مورد بخشش قرار می‌دهد: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ...» (بقره/ ۲۷۵). جوادی آملی این آیه را یکی از مدارک قاعده جَبَّ می‌داند و بر اساس آن قائل است که اگر رباخوار مسلمان شود، خداوند از روی لطف و امتنان از این عمل او گذشته و حتی نسبت به ربایی که در زمان کفر گرفته، تکلیفی ندارد و مالک آن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۳۴-۵۳۵).

در مورد ارتباط آیه ۲۷۵ سوره بقره با قاعده جَبّ، چند نکته قابل بررسی است:

۱- اختصاص آیه به گناه ربا: از ویژگی‌های مهم قاعده جَبّ، عمومیت و شمول آن نسبت به موضوعات مختلف فقهی می‌باشد؛ در حالی که در این آیه، فقط گناه رباخواری مطرح شده است. از این جهت شاید گفته شود که این آیه نمی‌تواند مستندی بر اصل قاعده جَبّ باشد، بلکه تنها در مورد گناه ربا، قاعده جَبّ را همراهی می‌کند. در پاسخ به این اشکال، مفسر در تفسیر تسنیم از طرفی به عمومیت و اطلاق قسمت مورد استناد از آیه ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى﴾ اشاره می‌کند، که در آن اسمی از ربا برده نشده است و دارای عمومیت و شمول است (همان: ۵۳۶/۱۲) و از طرف دیگر، این مبنا را متذکر می‌شود که این حکم ویژه ربا نیست؛ زیرا شأن نزول آیه و مورد آن مخصص نیست (همو، ۱۳۹۸: ۴۴۳/۳۲). برخی نیز بحث استناد به فحوای قطعی آیه را برای عمومیت بخشیدن به آن مطرح کرده‌اند؛ به این بیان که بر اساس این آیه، شنیع‌ترین و بزرگ‌ترین گناه (ربا) با پذیرش موعظه الهی بخشیده می‌شود، لذا بقیه گناهان به طریق اولویت، طبق فحوای این آیه بخشیده خواهند شد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۳۰۷/۲).

۲- عمومیت آیه نسبت به کفار و مسلمان‌ها: در آیه ۲۷۵ سوره بقره، سخنی از اسلام آوردن کفار به میان نیامده است؛ بلکه به طور مطلق گفته شده که ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾. اگر در اینجا منظور از موعظه «دین اسلام» باشد، این آیه مطابق قاعده جَبّ است (همان)؛ ولی اگر منظور، هشدار خداوند در مورد گناه ربا باشد، این بخش از آیه علاوه بر تازه‌مسلمان‌ها، می‌تواند شامل مسلمانی باشد که قبل از نزول حکم ربا، این کار را کرده است و یا شامل مسلمانی باشد که از روی جهل به حکم یا موضوع، مرتکب ربا شده و سپس هشدار الهی به او رسیده است.

بررسی سیاق، نشانگر این است که آیه ۲۷۵ سوره بقره در مورد مسلمانان می‌باشد؛ چرا که آیه ۲۶۷ سوره بقره با عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ شروع شده و تا آیه محل بحث (یعنی آیات ۲۶۷-۲۷۵)، همگی در مورد نفقات مالی و خطاب به مؤمنان هستند و در آیات بعد هم خداوند ضمن مخاطب قرار دادن مؤمنان می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/ ۲۷۸). بر این اساس، مخاطب اصلی ﴿فَمَنْ

جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ﴾، مسلمان رباخوار خواهد بود که معمولاً حمل بر رباخواری مسلمان‌ها قبل از نزول حکم حرمت ربا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۱/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۹/۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۳۶۵). بر این اساس، ارتباط این آیه با قاعده جَبَّ که مربوط به کفار اصلی است، نیاز به دلیلی بیرونی دارد. جوادی آملی نیز مخاطب اصلی این آیه را مسلمانانی می‌داند که پیش از نزول حکم ربا مرتکب آن شده‌اند؛ ولی ایشان فراز قرآنی ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ (بقره/ ۲۷۵) را یک قانون عام عقلایی می‌داند که مصادیق متعددی دارد و از این طریق، این آیه می‌تواند کافری را که مسلمان می‌شود، نیز در بر گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۳۵).

با بررسی مطالب مختلفی که در تفسیر تسنیم ذیل این آیه مطرح شده است، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر جوادی آملی، این آیه سه مورد را در بر می‌گیرد: «۱- مسلمانی که قبل از نزول حکم ربا، مرتکب آن شده است؛ ۲- مسلمانی که از روی جهل مرتکب ربا شده است؛ ۳- کسی که اسلام آورده، ولی در زمان کفر مرتکب ربا شده است». اما این حکم نسبت به مسلمان جاهل از جهت حکم وضعی مال ربوی تخصیص خورده است. ایشان در این زمینه می‌گوید:

«حکم ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ شامل مسلمان رباخوار نمی‌شود، بلکه اطلاقاتی نظیر ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ او را در بر می‌گیرد و نسبت به اسناد ربوی گذشته مدیون است» (همان).

در تفسیر این آیه در عنوان «بحث روایی» نیز چند روایت در مورد ربا مطرح شده است که همگی ناظر به بخشش گذشته رباخوار در صورت جهل می‌باشند؛ ولی مفسر در مورد مفاد این روایات می‌گوید:

«مصدق روشن این روایات، جاهل غیر مسلمان است که اموالی را از طریق ربا فراهم کرده، سپس مستبصر شده است؛ زیرا وی مشمول قاعده «الْإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا قَبْلَهُ» است؛ ولی... مسلمان جاهل باید مال ربوی را به مالک آن بازگرداند» (همان: ۱۲/۵۴۷).

چند نکته در مورد دیدگاه مفسر در این آیه قابل بررسی است، از جمله:

- در مورد روایاتی که در بحث روایی مطرح شده‌اند، با بررسی سیاق روایات به این نتیجه می‌رسیم که مخاطب این روایات کفار نیستند، بلکه مصداق روشن آن‌ها مسلمان

رباخوار است؛ مثلاً در روایت اول آمده است:

«كُلُّ رَبِيًّا أَكَلَهُ النَّاسُ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِذَا عُرِفَ مِنْهُمْ التَّوْبَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۵).

در این روایت، شرط بخشش ربای گذشته، توبه بیان شده نه اسلام آوردن، و توبه معمولاً در مورد مسلمان گنهکار مطرح است. در روایت دوم و سوم نیز مخاطب یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام می باشد که مسلماً جزء مسلمانان بوده است (همان: ۱۴۴/۵-۱۴۵). بر این اساس، اگر نگوییم که این روایات مختص مسلمان رباخوار هستند، حداقل شامل آن‌ها خواهند شد؛ همچنان که شماری از فقها بر طبق ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ (بقره/ ۲۷۵) در مورد ربایی که مسلمان در حالت جهل گرفته است، حکم به حلیت کرده و قائل اند که نیازی به برگرداندن آن بعد از علم به حرمت نیست (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ الف: ۱۸۳).

- در مورد آیه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ که به عنوان مخصص اطلاق آیه ربا در مورد مسلمانی که از روی جهل مرتکب ربا شده بیان شده، باید گفت که اگر طبق آیه ربا و احادیث این باب، مسلمان جاهل از نظر تکلیفی و وضعی مورد بخشش واقع شده باشد، عنوان اکل مال به باطل در مورد رباهای زمان جهل صادق نخواهد بود.

۳-۲-۴. ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾

در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره نساء، خداوند پس از بیان زنانی که ازدواج با آن‌ها حرام است، ازدواج‌های حرامی را که در گذشته صورت گرفته است، با تعبیر ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ مورد بخشش قرار می دهد: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ۝ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ...﴾ (نساء/ ۲۲-۲۳). اگر کسانی را که در زمان کفر مرتکب ازدواج حرامی شده و اکنون مسلمان شده‌اند، جزء مصادیق این آیات بدانیم، مفاد این آیات می تواند مستندی بر قاعده جَبِّ باشد.

جوادی آملی در موارد متعددی، این آیات را جزء مستندات قاعده جَبِّ دانسته و در جهت بحث از معنا و مضمون این قاعده به آن‌ها استناد می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹:

۲۱۴/۱۸، ۲۱۶ و ۲۶۲: همو، ۱۳۹۰: ۵۸۳/۲۳؛ برای نمونه می‌گوید:
 «لسان ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ همان لسان "الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ" است؛ یعنی کار گذشته زیر پوشش مغفرت الهی است» (همو، ۱۳۸۹: ۲۱۶/۱۸).

یا در جایی دیگر آورده است:

«... از آنجا که قانون بر گذشته عطف نمی‌شود، اگر در جاهلیت یکی از این محرمات رخ داده است و اکنون این افراد مسلمان شده‌اند، هم حکم تکلیفی بر پایه قانون "الإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ"، بخشش و مغفرت الهی درباره آن‌هاست و هم حکم وضعی، حلال‌زاده بودن همه فرزندان است که از راه یکی از این محرمات به‌جا مانده‌اند» (همان: ۲۶۲/۱۸).

بررسی و نقد

در متون فقهی معمولاً استنادی به این آیه جهت حجیت قاعده جَبّ نشده است؛ ولی در متون تفسیری، تنها برخی از مفسران در ضمن تفسیر این آیات، از حدیث جَبّ نیز یاد کرده‌اند (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳/۳۷۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۱/۴۵۷؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲/۲۷۷). یکی از علل عدم استناد به این آیات آن است که موضوع این آیات مسلمانانی هستند که در زمان جاهلیت و یا بعد از مسلمان شدن و قبل از نزول حکم الهی، مرتکب این امور شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۳۵)؛ در حالی که موضوع اصلی قاعده جَبّ، کفاری هستند که بعد از نزول حکم الهی، به سبب کفر مرتکب این امور شده‌اند و بعد از اسلام آوردن، مورد بخشش الهی قرار می‌گیرند.

البته نکته‌ای که تناسب این آیه را با قاعده جَبّ به طور دقیق‌تری تبیین می‌کند، تفسیر عبارت ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ به عنوان یک قانون عقلایی می‌باشد. ما در ادامه طی عنوان «سیره عقلا»، این نکته را در دیدگاه جوادی آملی بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۲-۴. ﴿... أَنْ آمَنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا﴾

در بخشی از سوره مبارکه آل عمران، خداوند پاره‌ای از دعاها و درخواست‌های «أُولِي الْأَلْبَابِ» یا صاحبان خرد و اندیشه را یاد می‌کند (ر.ک: آل عمران / ۱۹۰-۱۹۵)؛ از جمله این سخن ایشان که می‌گویند: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ

فَأَمَّا رَبَّنَا فَأَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿آل عمران / ۱۹۳﴾؛ پروردگارا! ما صدای منادی [تو] را شنیدیم که به ایمان دعوت می‌کرد که: «به پروردگارتان ایمان بیاورید!» و ما ایمان آوردیم. پروردگارا! گناهان ما را ببخش و بدی‌های ما را بپوشان و ما را با نیکان [و در مسیر آنها] بمیران.

خداوند در ادامه، مژده استجابت دعا‌های ایشان را داده، می‌فرماید: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ...﴾ (آل عمران / ۱۹۵).

جوادی آملی در تفسیر این آیه قائل است که اگر ایمان در عبارت «فَأَمَّا» را به معنای ایمان ابتدایی و گرویدن از کفر به اسلام بدانیم، این آیه از مصادیق و مدارک قاعده جبّ بوده (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۰۱/۱۶) و بر اساس آن، با اسلام آوردن این شخص، «اولاً تمام گناهان وی بخشوده می‌شود و ثانیاً قضای نمازها و روزه‌ها از وی ساقط می‌شود و ثالثاً همه امور مالی مانند خمس و زکات، از او مطالبه نخواهد شد...» (همان).

بررسی و نقد

این احتمال که مراد از «فَأَمَّا» در این آیه، ایمان ابتدایی باشد، از شماری از تفاسیر دیگر نیز قابل برداشت است؛ مثلاً در مجمع البیان آمده است:

«فَأَمَّا أَيْ فَصَدَقْنَا الدَّاعِيَ فِيمَا دَعَا إِلَيْهِ مِنَ التَّوْحِيدِ وَالِدِينِ وَأَجْنَاهِ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۱۲/۲).

ولی با جستجو در منابع فقهی و تفسیری، موردی از استناد به این آیه در جهت مفاد قاعده جبّ پیدا نکردیم و همچنین با توجه به عبارت ﴿فَأَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ نکته‌ای که در اولین مدرک قرآنی قاعده جبّ: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (انفال / ۳۸) مطرح شد (مبنی بر عدم ظهور لفظ غفران در احکام وضعی و قضای عبادات)، در اینجا نیز قابل طرح می‌باشد.

۳-۴. سیره نبوی

سیره و روش عملی پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نسبت به کسانی که مسلمان می‌شدند، مطابق با مضمون قاعده جبّ بوده است. در مورد اصل وجود این

سیره، از طرفی می‌توان به مستندات موجود از نحوه برخورد پیامبر اکرم با تازه‌مسلمان‌ها استناد کرد، مثل برخورد پیامبر اکرم با عمرو عاص بعد از اسلام آوردن او (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۴) و یا برخورد پیامبر اکرم نسبت به اسلام آوردن عبدالله بن ابی‌امیه (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۹) و یا در جریان اسلام آوردن ابن زبیری (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۷/۱۸) و نیز بخشش بسیاری از افراد دارای گناهان عظیم بعد از اسلام آوردن که در کتاب سفینة البحار در بخش «مکارم أخلاق النبى» ذیل عنوان «عفوهُ ﷺ عن جماعة» آمده است (قمی، ۱۴۱۴: ۶۸۳/۲)، و از طرف دیگر می‌توان به تصریح اندیشمندان اسلامی در مورد وجود این سیره استناد کرد. برای مثال گفته شده است:

«[پیامبر اکرم] هیچ یک از کسانی را که مسلمان می‌شدند، به پرداخت خمس یا زکات یا قضای عبادات ترک‌شده در زمان کفر و مانند آن مکلف نمی‌فرمود» (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۸: ۳۰۳/۱).

همچنین جریان این سیره به نحوی بوده که برخی معاصران، ادعای اجماع در این مورد را دارند (مصطفوی، ۱۴۲۱: ۴۱). این سیره نبوی، هم به صورت مدرکی مستقل در اثبات حجیت قاعده جَبِّ و هم جهت جبران ضعف سندی حدیث جَبِّ، مورد استناد قرار گرفته است؛ برای نمونه، صاحب جواهر بعد از بیان اشکال سندی مطرح‌شده در مورد حدیث جَبِّ می‌گوید:

«بل يمكن القطع به بملاحظة معلومیة عدم أمر النبى ﷺ لأحد ممن تجدد إسلامه من أهل البادية وغيرهم بزكاة إبلهم في السنين الماضية» (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۵).

و یا گفته شده است:

«ومما يدل على هذه القاعدة، سيرة النبى ﷺ ومعاملته لمن أسلم من الكفار، ... فالسيرة مع قطع النظر عن الرواية أيضًا دليل على القاعدة» (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶: ۲۶۱).

در تفسیر تسنیم، مفسر از سیره به عنوان دلیل و مدرکی مستقل یاد نکرده و تنها در مواردی جهت اثبات برخی از فروعات و مفاد جزئی قاعده جَبِّ به آن استناد کرده است؛ برای نمونه، مفسر در بحث مفاد قاعده جَبِّ قائل است که این قاعده شامل آثار ادامه‌دار گناهان کافر در زمان کفرش نمی‌شود و عمل آن‌ها از این جهت باید خاتمه

پیدا کند، و در این زمینه به سیره نبوی استناد می‌کند که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به بطلان ازدواج‌های حرامی که در زمان کفر صورت گرفته و بعد از اسلام هم باقی هستند، حکم کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۶/۱۸).

بررسی و نقد

سیره عملی معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام اگر با قرینه‌ای که دلالت بر وجوب یا استحباب عمل داشته باشد، همراه نباشد، تنها بر مشروعیت و جواز (صدر، ۱۴۰۶: ۹۷/۱) و یا نهایتاً بر رجحان عمل دلالت می‌کند، نه بر وجوب و الزام آن. ولی در مورد بحث، فراین مختلفی وجود دارد که الزامی بودن این سیره را اثبات می‌کنند؛ از جمله سایر ادله این قاعده نظیر: مستندات قرآنی مثل آیه ۳۸ انفال، حدیث جبّ، عمل اصحاب، سیره عقلا و... همچنین موضوع این سیره، تکلیف شرعی تازه مسلمان‌ها در زمینه احکام حلال و حرام و تکالیف الزامی مختلف می‌باشد. بر این اساس، سیره دلیلی معتبر در اثبات حجیت قاعده جبّ می‌باشد.

۴-۴. عمل اصحاب

حدیث جبّ مورد قبول مشهور اندیشمندان مسلمان بوده و در مقام استنباط فروعات فقهی، مورد استناد ایشان قرار گرفته است و طبق مضمون آن عمل کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶۹/۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۹۷/۲؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۳/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۷۸/۳۰؛ انصاری، ۱۴۲۵: ۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۶۹/۶؛ عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۲۲۵/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۹/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۸۳/۱۵).

این مطلب، در بیان شماری از علما به عنوان یکی از ادله جبران‌کننده ضعف سندی حدیث جبّ مطرح شده است؛ مثلاً صاحب عنوان در مورد این حدیث، عبارت «المتلقی بالقبول» را به کار می‌برد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۹۴/۲) و یا صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید:

«الإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا قَبْلَهُ» المنجبر سنناً ودلالة بعمل الأصحاب» (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۱۵).

یا شیخ انصاری در نقد اشکال سندی بر حدیث جبّ می‌گوید:

«ولا وجه له... بعد تلقیها بالقبول» (انصاری، ۱۴۲۵: ۸۲).

همچنین کاشف الغطاء می‌گوید:

«الإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا قَبْلَهُ» وسنده ودلالته مجبوران بفتوی‌المشهور وعمل الجمهور» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ب: ۲۴).

۵-۴. سیره عقلا

در تفسیر تسنیم، مفسر در موارد متعددی ضمن یاد کردن از قاعده جَبِّ، متذکر این معیار شایع عقلایی می‌شود که «قانون عطف به ماسبق نمی‌شود» و این قانون را معادل فرمان قرآنی ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۳۵). مفسر این قانون عقلایی را در سنت الهی نیز جاری می‌داند و می‌گوید:

«این اصل و قانونی کلی است که هر کس اندرزی از جانب پروردگار به او برسد و از گناه باز ایستد، آنچه گذشته، از آن اوست» (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۴۳/۳۲).

همچنین ایشان قائل است که این قانون کلی با قاعده جَبِّ و احادیث هم‌مضمون با آن تأیید می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۱۲/۵۳۵-۵۳۶). بر این اساس، اگر کسی مسلمان شود، طبق سیره عقلا، گذشته او مورد بخشش واقع می‌شود و لذا این قانون عقلایی را می‌توان مستندی بر حجیت قاعده جَبِّ دانست.

بررسی و نقد

سیره عقلایی به معنای استمرار و تسانی عملی مردم بر انجام یا ترک چیزی می‌باشد (مظفر، ۱۳۷۳: ۱۵۳/۲) و یا به تعبیری روشن‌تر، عبارت است از: هر روشی که مردم به حکم عقل خود بر آن استمرار یافته‌اند و طبیعت انسان‌ها آن را پذیرفته است (جمعی از نویسندگان، بی‌تا: ۲۵۲/۴۵). سیره عقلایی در نظر اندیشمندان مسلمان با وجود شرایطی می‌تواند به عنوان یکی از ادله شرعی مورد استناد قرار گیرد؛ از جمله اینکه باید وجود چنین سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام قطعی بوده و ثانیاً امام با آگاهی از آن و توان نهی از آن، مردم را از آن نهی نکرده باشد (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۳: ۱۲۶/۲؛ مشکینی، ۱۴۱۶: ۷۰؛ صدر، ۱۴۰۶: ۲۴۷/۱).

تبیین این دلیل در محل بحث به این شکل است که: از طرفی سیره و روش عقلا بر این است که اگر کسی از مکتب خاصی تغییر عقیده دهد و به مکتب دیگری گرایش پیدا کند، گذشته او را نادیده می‌گیرند و او را به علت اقدامات گذشته مورد بازخواست قرار نمی‌دهند. این سیره همواره وجود داشته و هیچ‌گاه منعی از شارع در مورد آن نرسیده است، بلکه قراین مختلفی بر تأیید این سیره وجود دارد. لذا این خود دلیلی بر اعتبار و حجیت قاعده جَبّ می‌باشد.

در مورد این دلیل، یکی از دقیق‌ترین تحلیل‌ها از سید عبدالاعلی سبزواری در کتاب *مهدب الاحکام* است. ایشان ضمن طرح بحث ضعف سندی حدیث جَبّ، در مقام جبران آن این نکته را متذکر می‌شود که این حدیث یک حکم تعبدی نیست تا نیازی به جبران ضعف سندی آن توسط شهرت [عملی] و... داشته باشیم، بلکه این حدیث بیانگر یک امر عقلایی است که در تمامی اجتماعات دینی و غیر دینی رواج دارد و نیازی به بحث سندی ندارد. ایشان در تقریر این دلیل می‌گوید:

«... هر کس که کیش و مذهبی را ترک کند و وارد دیگری شود، صاحب کیش و مذهب جدید از زمانی که وارد آن می‌شود، او را به مقررات آن ملزم می‌کند؛ نه اینکه او را حتی در زمانی که داخل در آن [کیش و مذهب] نبوده، ملزم به آن بدانند. پس اگر یک مسیحی یهودی شود و یا یک یهودی مسیحی شود، فرد اول از حین یهودی شدن به احکام یهود ملزم می‌شود و فرد دوم از حین مسیحی شدن به احکام مسیحیت ملزم می‌شود، و این مطلب فی‌الجمله واضح است و شکی در آن نیست، و حدیث [جَبّ] بر طبق ارتکاز ذهنی مردم صادر شده است. پس بحث از سند در آنچه که مرتکز در اذهان مردم باشد ساقط است» (موسوی سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸۸/۷).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که مفاد قاعده جَبّ، مطابق با سیره عقلا بوده و قرآن کریم در چندین مورد با تعبیر ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ این سیره را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۳۵/۱۲). لذا این سیره، دلیلی معتبر بر حجیت قاعده جَبّ می‌باشد و از محاسن آن این است که از بحث سندی بی‌نیاز می‌باشد. البته این نکته قابل توجه است که این سیره بر فرض اثبات، اصل قاعده را می‌رساند؛ اما محدوده عمل عقلا به قاعده را مشخص نمی‌کند. لذا جهت تبیین این مطلب، نیازمند سایر ادله این قاعده می‌باشیم.

نتیجه‌گیری

- در تفسیر تسنیم به مناسبت در شرح و تبیین چندین آیه، از قاعده جَبّ و مفاد آن استفاده شده است.
- قاعده جَبّ از نظر اعتبار و حجیت، مورد تأیید مفسر در تفسیر تسنیم می‌باشد و مدارک متعددی از جمله چندین آیه قرآن، روایات نبوی، سیره عقلا و... برای آن بیان می‌شود.
- مشهورترین مستند قاعده جَبّ، حدیث «الإِسْلَامُ يَجُوبُ مَا قَبْلَهُ» می‌باشد. این حدیث از لحاظ سندی ضعیف است، ولی این ضعف با ادله متعددی از جمله آیات قرآن، سیره نبوی، عمل اصحاب، بنای عقلا و... جبران می‌شود.
- مفاد حدیث جَبّ منحصر در رفع عقوبت نیست و شامل آثار وضعی متعددی از جمله بخشیده شدن قضای عبادات ترک‌شده در زمان کفر نیز می‌شود. لذا این اشکال دلالتی بر حدیث جَبّ وارد نیست و از این جهت، این حدیث مستندی برای حجیت قاعده جَبّ محسوب می‌شود.
- ادله متعدد قرآنی به ویژه آیه ۳۸ سوره انفال، در بردارنده مفاد قاعده جَبّ بوده و حجیت این قاعده را ثابت می‌کنند. همچنین با توجه به قطعی‌الصدور بودن قرآن، این آیات جبران‌کننده ضعف سایر ادله این قاعده نیز می‌باشند.
- سیره نبوی و بنای عقلا هر یک به عنوان مستندی مورد قبول بر حجیت قاعده جَبّ می‌باشند.
- عمل اصحاب بر طبق مفاد قاعده جَبّ، یکی از ادله جبران‌کننده ضعف سندی این حدیث می‌باشد.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین ابو حامد عبدالحمید بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن زین الدین علی بن ابراهیم، عوالی الثانی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، قم، دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن ابی الکریم محمد بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث والاثر، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابوزید ثعالبی مالکی، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی - مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۸ ق.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الازهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الحج، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۱. جمعی از محققان، مأخذ شناسی قواعد فقہی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۲. جمعی از نویسندگان، مجله فقہ اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائره المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۲، چاپ ششم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۶، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۷، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۸، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۹، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۰، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۱، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۲، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۶، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۷، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۸، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۱۹، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.

۲۶. همو، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، ج ۲۲، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.

۲۷. همو، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، ج ۲۳، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.

۲۸. همو، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، ج ۳۲، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.

۲۹. حسینی شیرازی، سید محمد، *تقریب القرآن الی الاذهان*، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۴ ق.

۳۰. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقهیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۳۱. خوانساری، رضی الدین محمد بن حسین بن جمال الدین محمد، *تکمیل مشارق الشموس فی شرح الدرر*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۱۱ ق.

۳۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.

۳۳. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.

۳۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.

۳۵. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.

۳۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر، *مبانی الفقه الفعالم فی القواعد الفقهیه الاساسیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ ق.

۳۷. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

۳۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۳۹. الشریف الرضی، ابوالحسن محمد بن حسین، *المجازات النبویه*، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۰ ش.

۴۰. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.

۴۱. صدر، سید محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۴۰۶ ق.

۴۲. طباطبایی حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.

۴۳. طباطبایی قمی، سید تقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق، ۱۴۲۶ ق.

۴۴. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۴۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.

۴۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴۷. همو، *کتاب الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

۴۸. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.

۴۹. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.

۵۰. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *ذکری الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.

۵۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۵۲. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ ق.
۵۳. همو، نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۹ ق.
۵۴. فاضل جواد کاظمی، جواد بن سعید، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، بی جا، بی نا، بی تا.
۵۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم، چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ ق.
۵۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۵۸. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۶۰. قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، قم، اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۶۱. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۲. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، انوار الفقاهة - کتاب البیع، نجف اشرف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق. (الف)
۶۳. همو، انوار الفقاهة - کتاب الزکاة، نجف اشرف، مؤسسة کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق. (ب)
۶۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۶۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۶. محقق حلی، نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسة سید الشهداء (علیهم السلام) العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
۶۷. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۷ ق.
۶۸. مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، چاپ ششم، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۶۹. مصطفوی، سید محمد کاظم، مائة قاعدة فقهیه، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۷۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۷۱. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.
۷۲. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱ ق.
۷۳. میلانی، سید محمد هادی، محاضرات فی فقه الامامیه - کتاب الزکاة، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵ ق.
۷۴. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

بررسی تحلیلی آراء مفسران فریقین

در مورد آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء / ۲۳)*

- علیرضا طیبی^۱
- ایوب امرائی^۲
- خدیجه فریادرس^۳
- ابوالفضل صفری^۴

چکیده

مفسران در تفسیر برخی از آیات قرآن کریم، آراء مختلف و گاه متعارضی را ذکر کرده‌اند. یکی از این آیات، آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» است که از جهات مختلف، معرکه آراء است. این موارد شامل «سیاق»، «زمان تحقق»، «اعراب»، «مرجع ضمائر»، محتوای «ما» در «عَمَّا يَفْعَلُ»، «نوع سؤال»، «جرایب بازخواست نشدن» در «لَا يُسْأَلُ»، و «جرایب بازخواست شدن» در «وَهُمْ

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول) (a-tabibi@araku.ac.ir).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیةالله بروجردی، بروجرد، لرستان (a.amraci@abru.ac.ir).
۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (faryadres@chmail.ir).
۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (a-safari@phd.araku.ac.ir).

یُسْأَلُونَ» می‌شود. پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای در گردآوری مطالب، شیوه اسنادی در نقل دیدگاه‌ها و روش تحلیل کیفی و توصیفی محتوا در ارزیابی داده‌ها، به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مفسران در خصوص بخش‌های مختلف آیه پرداخته است. براینده این مقاله چنین شد که برخی از دیدگاه‌ها در جهات یادشده قابل نقد هستند و مناسب‌ترین تفسیر برای آیه، عدم بازخواستِ توییخیِ خدای متعال به خاطر مالکیت او و بازخواستِ توییخیِ آلهه به خاطر مملوک بودن است.

واژگان کلیدی: آیه ۲۳ سوره انبیاء، حکمت، مالکیت، سیاق، آلهه، مملوک.

۱. بیان مسئله

محتوای برخی آیات قرآن به نحوی است که با آراء مختلف و گاه متعارضی از سوی مفسران روبه‌رو شده است. از جمله این آیات، آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۳) است که مفسران فریقین در هشت وجه آن، مشخصاً «سیاق»، «زمان تحقق»، «اعراب»، «مرجع ضمائر»، محتوای «ما» در ﴿عَمَّا يَفْعَلُ﴾، «نوع سؤال»، «چرایی بازخواست نشدن» در ﴿لَا يُسْأَلُ﴾، و «چرایی بازخواست شدن» در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ دیدگاه‌های متعدد و گاه متقابلی را بیان داشته‌اند. مفسران بر آن‌اند که دلیل عدم بازخواست خداوند به مواردی همچون «مالکیت»، «حکمت»، «ربوبیت»، «عدالت» و... برمی‌گردد و در خصوص علتِ بازخواستِ مطرح در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، با توجه به مرجع ضمائر، آرای مانند «بنده»، «مملوک»، «جهل به غایات»، «مسئول بودن» و... را ذکر کرده‌اند.

پژوهش حاضر با طرح و تحلیل نظریات مفسران، در پی آن است تا مناسب‌ترین تفسیر را برای آیه بیان نماید. بنا بر آنچه ذکر شد، سؤالات این پژوهش به قرار زیر است:

- ۱- آراء مفسران فریقین دربارهٔ ابعاد مختلف آیه ۲۳ سوره انبیاء چیست و چگونه می‌توان میان آن‌ها جمع نمود؟
- ۲- چه نقدهایی به آراء مفسران وارد است و مناسب‌ترین دیدگاه در تفسیر آیه چیست؟

از طرف دیگر با تفحص صورت گرفته در ارتباط با موضوع پژوهش حاضر، تنها مقاله «پژوهشی در اندیشه‌های عالمان دینی در تبیین آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾» (شیرزاد، ۱۳۹۸: ش ۲) یافت شد. نگارنده در این مقاله به ذکر نظرات «غزالی، زمخشری، ملاصدرا و ابن عربی» و نقد آن‌ها در مورد «عدم بازخواست خداوند» اشاره داشته و سپس به بررسی جایگاه آیه در سیاق و در ارتباط با آیات دیگر پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده که دلیل عدم بازخواست خداوند آن است که از یکسو فاعلیت الهی، زائد بر ذات او نیست و از سوی دیگر، افعال او بر اساس «علم»، «حکمت» و «حجت بالغه» است. همان طور که مشهود است، این مقاله تنها ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ را از دیدگاه «غزالی، زمخشری، ملاصدرا و ابن عربی» مورد بررسی قرار داده، اما در مورد ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ اظهارنظری نکرده است.

در پژوهش پیش رو، تمامی جوانب آیه مانند «سیاق»، «اعراب»، «ضمایر» و... که در دستیابی به محتوای آیه تأثیرگذار بوده است، از دیدگاه اکثر مفسران فریقین مورد بررسی قرار گرفته و دستاوردهای متمایزی ارائه شده است.

۲. آراء مفسران فریقین درباره آیه ۲۳ سوره انبیاء

آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ از جهات مختلف با دیدگاه‌های گوناگونی از سوی مفسران فریقین مورد بحث واقع شده است. در ادامه، این موارد بیان و تحلیل می‌شوند:

۱-۲. سیاق

در مورد سیاق و نظم آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ با آیات قبل، عمدتاً چهار دیدگاه توسط مفسران مطرح شده است:

الف) خداوند بعد از بیان حقیقت «توحید» در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۲)، مسئله «عدالت» را در آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ متعرض شده است. همان طور که «ابومسلم» گفته است: این آیه متصل به آیه ﴿اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾ (انبیاء/ ۱) است که در ابتدای سوره قرار دارد و

مقصود از «حساب» در آن، بازخواست و پرسش از نعمت‌هایی است که خداوند به مردم انعام فرموده که آیا در مقابل آن نعمت‌ها شکرگزاری نموده‌اند یا کفران؟ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۳).

ب) فخر رازی با ردّ نقدِ ثنویه و مجوس مبنی بر «عدم صدور افعال خیر و شر از فاعل واحد»، بر آن است که معنای سخن آن‌ها «طلب گمراهی و تاریکی» در افعال خداوند است؛ حال آنکه قرآن پس از بیان دلیل بر «توحید» در ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۲)، صریحاً در آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ بدان‌ها پاسخ داده که خداوند در آنچه انجام می‌دهد، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۳۱).

ج) از آنجایی که سیاق آیه از تنزیه خداوند بر شرکا صحبت می‌کند، مناسب‌تر آن است که این آیه به بقیه «احوال مقربان» در آیه ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ (انبیاء/ ۱۹-۲۰) برگردد؛ با این توضیح که قرب نزد خدای متعال دلیلی محسوب نمی‌شود تا معاذالله از افعال خداوند سؤال و او را مجازات کرد و در عین حال، مورد بازخواست قرار نگیرد. از این جهت، مقربان به خاطر بیم از کوتاهی در تکالیف، در دنیا سستی نمی‌ورزند (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷/۳۴).

د) جوادی آملی از مفسرانِ معاصر شیعی با تأکید بر ارتباط این آیه با آیات پیشین، بر آن است که آیه ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۱-۲۲)، به «شُرک و پرستش آلهه» توسط مشرکان اشاره دارد و لذا خداوند با سؤال تقدیری «به چه امیدی این آلهه را می‌پرستید؟» و پاسخ مصرح ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، آن‌ها را نکوهش می‌کند؛ به این صورت که اگر برای اغراض و اهداف دنیوی است، هدفی اشتباه است؛ چرا که شما - به عنوان عابد- و معبودهایتان زیر سؤال هستید، و اگر از روی برهان «عقلی» و «نقلی» این شرک را انجام می‌دهید، این دلیل نیز اشتباه است؛ زیرا دلیل عقلی و نقلی برای آن وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۶/۲۴۱).

در ارزیابی آراء فوق باید توجه داشت که ارتباط آیه مورد بحث به ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ

حَسَابُهُمْ﴾ (انبیاء / ۱) مردود است؛ زیرا اولاً آیه شریفه مطلق است و از جهت لفظ، هیچ دلالتی بر اینکه تنها خصوص عدالت مراد باشد، وجود ندارد. ثانیاً لازمه این بیان آن است که نه تنها آیه مورد نظر، بلکه همه آیات بعد از ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ﴾ متصل به هم باشند؛ حال آنکه چنین نیست و قطعاً برخی از آیات میان آیه ۱ تا ۲۳ سوره انبیاء در موضوعات مختلف آمده‌اند که با یکدیگر ارتباطی ندارند. ثالثاً اگر فرضاً این اتصال هم صحیح باشد، طبیعتاً اتصال ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ به اول سوره موجه می‌شود و صدر آن مبنی بر ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ به حال خود باقی می‌ماند؛ چرا که به عدالت ارتباطی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱۴). رابعاً طبق دیدگاه طبرسی، مرجع ضمیر به «مردم» برمی‌گردد که با توجه به مطالبی که در قسمت «مرجع ضمائر» خواهد آمد، مرجع مناسب برای ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، «آله» است.

از طرف دیگر، خداوند در آیه ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ بَسْبَحُونَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَا يَفْتُرُونَ﴾ به «عبودیت مقربان در آخرت»، و در آیه ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ (انبیاء / ۲۱) به «شُرک و پرستش آلهه» و «زنده شدن مردگان و معاد» و در کل به «شُرک در ربوبیت» اشاره کرده و سپس در ادامه با ذکر آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء / ۲۲) توحید در «خالقیت و ربوبیت»، و در آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، «عدم بازخواست خداوند» و «بازخواست آلهه»، و در آیات بعدتر، مجدداً با ذکر ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾ (انبیاء / ۲۴) مسئله «شُرک» را بازگو کرده است. بر این اساس، سیاق آیات، «عبودیت»، «خالقیت»، «ربوبیت»، «الوهیت»، «معاد» و در یک کلام «توحید» و «شُرک» است که در یک انسجام کاملاً منطقی با یکدیگر قرار دارند. بر این اساس، نظرات «فخر رازی»، «ابن عاشور» و «جوادی آملی» که به نوعی به سیاق «توحید و شُرک» اشاره نمودند، صحیح‌اند. اما در جای خود دارای ضعف‌های هستند؛ بدین نحو که با دیدگاه فخر رازی، مرجع ضمائر در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ مبهم است؛ زیرا با توجه به تحلیل وی مشخص نیست که منظور از آن، «ثنویه و مجوس» و یا «فاعل خیر و شر» و یا موردی دیگر است. افزون بر این، دیدگاه «فاعل خیر و شر» تنها توسط وی مطرح شده است و سایر مفسران به چنین سیاقی اشاره نکرده‌اند که این خود دلیل بر ضعف

دیدگاه اوست. ابن عاشور با ذکر ارتباط آن با آیه «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» که دورتر از آیه مورد بحث است، به درستی مرجع ضمائر را بیان نکرده است؛ زیرا ضمیر به مرجع نزدیک مرتبط می‌شود. در نهایت جوادی آملی مرجع ضمیر را در «وَهُمْ يُسْأَلُونَ»، «عابد و معبود» دانسته است که با توجه به مطالبی که در قسمت سیاق خواهد آمد، ضمیر به «آلهه» برمی‌گردد که جوادی آملی تنها به بخشی از آن اشاره داشته است.

۲-۲. اعراب

آراء مفسران درباره اعراب آیه مورد نظر مختلف است؛ برخی این جمله را «استیناف بیانیه» (شوکانی، ۱۴۱۴: ۷۵/۳) یا «معترضه» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴/۳) و بعضی دیگر، «جواب سؤالی مقدر» می‌دانند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴/۳؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۵۳/۵۶) که این سؤال در نزد آلوسی به صورت «چرا بندگان را خلق کرد تا کفر بورزند؟ و چرا آن‌ها را از کفر گفتن، منصرف نکرد؟» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹) و در نزد جوادی آملی به صورت «به چه امیدی این آلهه را می‌پرستید؟» است (جوادی آملی: ۱۳۹۹: ۲۴۱/۵۶). برخی دیگر نیز بر آن‌اند که این جمله، «حال» برای مقربان در آیات «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» است (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴/۳؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴/۱۷)؛ چرا که از یکسو، ضمیر مرفوعی در «لَا يُسْأَلُ» جانشین «فاعل محذوف» شده است؛ یعنی اصل جمله، «لَا يُسْأَلُ سَائِلُ اللَّهِ تَعَالَى عَمَّا يَفْعَلُ» بوده که «سائل» و مقربان به عنوان بخشی از آن‌ها به قصد تعمیم حذف شده است. از سوی دیگر، بر اساس سیاق «تزیه خداوند بر شرکا»، واضح است که «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» باید به بقیه احوال مقربان برگردد (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴/۱۷). گروهی نیز بر آن‌اند که این آیه، «انشاء در معنای اخبار» است؛ یعنی می‌خواهد خبر از در ماندگی برای هر سؤال از خداوند را مطرح کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۴/۱۹). پیش از تحلیل موارد فوق باید توجه داشت که بر اساس نتیجه مستنبط در بخش سیاق، این جمله، مکمل و رافع ابهام از عبارات ماقبل خود است که نحویان به چنین عملی، «مستانفه مبینه» می‌گویند و عطف آن با «او» ممنوع می‌دانند (هاشمی،

۱۳۸۱: ۱۶۶؛ حازم و امین، ۱۳۸۶: ۲۲۹؛ مدرس افغانی، ۱۳۶۲: ۱۵۲/۵). بررسی کتب نحویان نیز حاکی از آن است که دیدگاه آن‌ها نیز در خصوص اعراب این جمله، «استیناف بیانی» است؛ چرا که آیه می‌خواهد به یک سؤال مقدر پاسخ دهد، به این صورت که خداوند با سلطنت خود به تنهایی عمل می‌کند (صافی، ۱۴۱۸: ۱۹/۱۷؛ درویش، ۱۴۱۵: ۲۹۵). حقیقت هم همین است؛ «ارتباط آیات با یکدیگر»، «سیاق توحید و شرک» و «تقابل بین خداوند و آلهه»، این سؤال مقدر را مطرح می‌سازد که «نشانه توحید و یکتایی خداوند چیست؟» که در جواب آن، آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ آمده است. مؤید این مطلب، آیه ﴿لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ مَّا وَرَدُّوهُا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱ (انبیاء/ ۹۹) است که دقیقاً مانند این آیه، دلیل «توحید» را بیان کرده است؛ با این توضیح که خداوند در آیه فوق بیان داشته که اگر «آلهه» خدا باشند، در جهنم وارد نمی‌شوند. این مطلب دقیقاً مانند آیه مورد بحث است که اگر این‌ها خدا باشند، باید مورد بازخواست قرار نگیرند، اما آن‌ها مورد بازخواست قرار می‌گیرند؛ لذا تنها یک خدا وجود دارد که مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد.

بر اساس آنچه ذکر شد، طبیعتاً «استیناف بیانی» در خود، «جواب سؤال مقدر» را پوشش داده است. اما در دانش نحو، جمله‌هایی که محلی از اعراب دارند و یا ندارند، استقراء و تعریف شده‌اند و در بین آن‌ها، اعراب «جواب سؤال مقدر» و «انشاء در معنای اخبار» نیامده است و این دو تنها بیانگر شکلی دیگر از جملات هستند؛ بنابراین ذکر این دو اعراب صحیح نیست. همچنین «معرضه بودن» نیز اعراب صحیحی نیست؛ زیرا از یکسو اگر معترضه باشد، طبیعتاً علاوه بر گنابادی، «مفسران و نحویان» دیگری باید آن را اظهار می‌کردند، اما ذکر یک نفر به تنهایی، خود دلیل بر ضعف آن است؛ افزون بر این، در تعریف جمله معترضه آمده است که ارتباطی به جمله قبل و بعد خود ندارد (شرتونی، ۱۴۲۷: ۴۰۷/۴)، حال آنکه این آیه، همان طور که در قسمت سیاق بیان شده، در سیاقی کاملاً منسجم با قبل از خود است. در نهایت اینکه «حالیه بودن» نیز نادرست است؛ چرا که از یک طرف، در صورت جمله استیناف بودن، این نوع جمله، هیچ‌گاه

۱. اگر این‌ها خدایانی [واقعی] بودند، در آن وارد نمی‌شدند، و حال آنکه جملگی در آن ماندگارند.

«خبر، حال و صفت» برای جمله قبل از خود قرار نمی‌گیرد و اعراب آن نیز همواره از ماقبل خود مستقل است (توحیدی، ۱۳۹۶: ۳۴) و از طرف دیگر، این آیه بیانگر حال مقربان در آیه ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ نمی‌باشد؛ زیرا ضمیر در دانش نحو همیشه به نزدیک‌ترین مرجع برمی‌گردد.

در مورد نوع اعراب ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ نیز گرچه مفسران مطلبی را بیان نکرده‌اند، اما نحویان دو اعراب «معطوف به استیناف» و «حالیه» را مطرح نموده‌اند (دعاس و حمیدان، ۱۴۲۵: ۲۸۳/۲؛ درویش، ۱۴۱۵: ۲۹۵/۶؛ صافی، ۱۴۱۸: ۱۹/۱۷). با وجود این، اولاً در حالت عطف، وصل جمله خبریه ﴿هُم يُسْأَلُونَ﴾ به انشایی ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ جایز نیست (ابن هشام انصاری، ۱۳۷۱: ۶۶۵-۶۷۳). ثانیاً عطف با «واو» و حالیه قرار گرفتن جمله «استیناف بیانی» ممنوع است. ثالثاً آیه بیانگر حالت «آلهه» در قیامت است. بنابراین با توجه به این نکات، اعراب «حالیه» مناسب‌تر با جمله است.

۲-۳. زمان تحقق عملی آیه

مفسران در مورد زمان آیه مورد بحث، دو دیدگاه را بیان کرده‌اند:

الف) برخی بر آن‌اند که زمان این امر، «قیامت» است (بلخی، ۱۴۲۳: ۷۵/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۸۰/۱۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۵/۳؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴۹۶/۶)؛ چرا که متعلق ﴿عَمَّا يَفْعَلُ﴾، «مغفرت» و «عقوبت» است که با «قیامت» سازگارتر است (سمرقندی، بی‌تا: ۴۲۳/۲).

ب) برخی دیگر نیز بر آن‌اند که سؤال از خداوند نه تنها در قیامت نفی شده است، بلکه در «همه زمان‌ها» منتفی است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹)؛ چرا که عمومیت آیه ﴿لَا يُسْأَلُ﴾ (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷) و هشدار بودن آن برای کفار (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹)، بدان اشاره دارد.

در ارزیابی آنچه گذشت، باید توجه داشت که آیه از دو جهت عمومیت دارد؛ یکی از این جهت که خداوند در آنچه انجام می‌دهد، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد و از جهتی دیگر، خدای متعال در هر زمینه‌ای می‌تواند افراد مذکور در ﴿هُم يُسْأَلُونَ﴾ را بازخواست کند. پر واضح است که این امر در همه زمان‌ها از جمله دنیا ظهور ندارد؛

چرا که مسلماً برخی از «هُمْ يُسْأَلُونَ» در این دنیا بازخواست نمی‌شوند و حساب آن‌ها به آخرت موکول می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد زمان آیه، اشاره به همهٔ زمان‌ها ندارد و مختص قیامت است. افزون بر اینکه سیاق آیات ۱۹ تا ۲۲ انبیاء به قیامت اشاره دارد. توضیح آنکه با توجه به «عنایت مقربان» در «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ» و عبارت «هُمْ يُنْشَرُونَ» در آیه «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشَرُونَ» که به «معاد و زنده شدن مردگان» اشاره دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲۶۶)، طبیعتاً این «عدم بازخواست از خدا» و «بازخواست» در «هُمْ يُسْأَلُونَ»، در قیامت تجلی می‌یابد. با این همه، این به معنای تأیید استدلال مذکور در مورد نخست نیست؛ چرا که بر اساس آیاتی نظیر «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَعَسَىٰ أَلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُبْصِرُوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران/ ۱۳۵)، غفران و عقوبت الهی در همین دنیا نیز جاری است و مختص آخرت نیست تا با استدلال بدان گفته شود که زمان این آیه قیامت است. بنابراین، گرچه اصل نظریه مبنی بر ظهور عملی این آیه در قیامت صحیح است، اما استدلال مطرح شده در تأیید آن تام نیست.

۲-۴. ضمایر

در آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» چهار ضمیر به کار رفته است: ۱- نایب فاعل «هو» در «لَا يُسْأَلُ»؛ ۲- فاعل هو در «يَفْعَلُ»؛ ۳- «هم» به عنوان مبتدا؛ ۴- نایب فاعل «واو» در «يُسْأَلُونَ».

تمامی مفسران، مرجع ضمیر را در دو مورد نخست، «خداوند» دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۷۵/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ سمرقندی، بی‌تا: ۴۲۳/۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۶/۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۸۰/۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۷۳/۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۷۵/۳؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۷/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۱۴؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۵۸/۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۴/۱۹؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴/۱۷)؛ با این توضیح که به اعتقاد برخی، نایب فاعل «هو»، جانشین فاعل محذوف «سائل» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹) یا «خَلَقَ» (سید قطب، ۱۴۱۲: ۲۳۷۴/۴) شده

است؛ یعنی اصل جمله، «لَا يُسْأَلُ سَائِلٌ اللَّهُ تَعَالَى» است که «سائل» به قصد تعمیم حذف شده است (ابن عاشور، بی تا: ۳۴/۱۷).

اما در مورد مرجع ضمیر «سوم» و «چهارم»، آراء مختلف است؛ اکثر مفسران آن‌ها را «بندگان» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ سمرقندی، بی تا: ۴۲۳/۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۸۰/۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۷۳/۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۵/۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۸-۱۵۹: ۱۴۱۹؛ فضل‌الله، ۲۰۰۸/۱۵: ۲۰۸/۱۵؛ بی تا: ۱۹۸/۹) و سایر مفسران برگشت‌های متفاوتی مانند «دیگران» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱-۷۰/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۶-۳۸۵/۱۳)، «مکلفان و مسئولان» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۲/۲۲)، «کفار» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۸/۹)، «مقربان» (ابن عاشور، بی تا: ۳۴/۱۷)، «خلق» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۸۰/۱۱؛ ابن کنیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۹۵/۵)، «آلّه و بندگان» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴؛ شبر، ۱۴۱۲: ۳۱۶/۱)، «عابد و معبودها» (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۵۳/۵۶)، «اصنام و اوئان» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۴/۱۹)، «معبودها» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۷/۳)، «آلّه مشرکان» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۱۴) و «ملائکه و انسان‌ها» (بلخی، ۱۴۲۳: ۷۵/۳) را ذکر کرده‌اند.

در ارزیابی آنچه گذشت، روشن است که با توجه به ظهور و سیاق آیه، برگشت دو ضمیر اول به «خداوند» است؛ اما اینکه فاعل محذوف، «خلق» و «سائل» ذکر شده است، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که مجهول آمدن ﴿لَا يُسْأَلُ﴾ بیانگر نکته‌ای مهم است و آن اینکه اصلاً پرسشگری قابل تصور نیست تا خداوند را مورد بازخواست قرار دهند (شیرزاد، ۱۳۹۸: ۹۰). از طرف دیگر، در مورد مرجع ضمیر «هم»، قدر مسلم این است که اولاً برگشت احتمالاتی مانند: «دیگران، مکلفان و مسئولان، کفار، خلق، عابد، مقربان، انسان‌ها» به «بندگان» است؛ زیرا بندگان، «خلق» خداوندند که «مکلف و مسئول» هستند و در قبال این تکلیف و مسئولیت، «کافر، عابد و مقرب درگاه الهی» می‌شوند و ثانیاً برگشت نظراتی مانند «معبودها»، «اصنام و اوئان» و «ملائکه»^۱ به «آلّه» است که به عنوان معبود مورد پرستش قرار می‌گرفتند. بنابراین دو احتمال «بندگان» و «آلّه» درباره مرجع این دو ضمیر وجود دارد که از بین این دو، با توجه به

۱. مشرکان عرب، «فرشتگان» را دختر خدا می‌دانستند و آن‌ها را می‌پرستیدند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۳/۸).

سیاق آیات قبل تر و آنچه که در بخش تحلیل سیاق گذشت، آلهه منطقی تر است. افزون بر این، برگشت ضمیر همیشه به نزدیک ترین مرجع است که در اینجا «آلهه» در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» نزدیک ترین مرجع محسوب می شود.

۲-۵. نوع سؤال

در آیه مورد بحث، لفظ «سؤال» یک بار در مورد «خداوند» و بار دیگر درباره «آلهه» به کار رفته است. نگاهی کلی به آراء مفسران در این خصوص، نشانگر اختلاف رأی آن ها در تفسیر دو مورد فوق است.

ماتریدی «سؤال حاجت» را از شمول «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» خارج کرده، معتقد است که درخواست از کسی که در جایگاه بالا قرار دارد، «حاجت» و برعکس آن، «امر» نامیده می شود (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۳۶/۷). به دنبال وی، سمرقندی ضمن تقسیم سؤال به «احتجاج» و «استکشاف و بیان»، نوع دوم را از دایره «لَا يُسْأَلُ» خارج نموده و آن را در مورد خداوند صحیح می داند و آیه «رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى» (طه/ ۱۲۵) را در تأیید آن مورد تأکید قرار داده است (سمرقندی، بی تا: ۴۲۳/۲). در همین راستا، سید قطب خاطر نشان می کند که خلق به دلیل غرور، از روی «انکار و تعجب» سؤالاتی نظیر «چرا صنع خداوند این گونه است؟ حکمت در این صنیع چیست؟» را می پرسند؛ گویا می خواهند بگویند که «حکمتی را در آن صنیع نمی یابند» (سید قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۴/۴). با این حال، صادقی تهرانی دو سؤال «فهمیدن» و «حاجت» را در مورد خداوند صحیح دانسته و همسو با ماتریدی، سؤال حاجت از خدای متعال را نه تنها «صحیح»، بلکه «نیکو» می داند؛ چرا که دربردارنده این نکته است که «خداوند آن را انجام بدهد؛ نه اینکه از آنچه انجام می دهد، سؤال شود» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۴/۱۹). در ادامه، مکارم شیرازی ضمن تقسیم سؤال به «توضیحی» و «اعتراضی» تأکید می کند که سؤال

۱. سؤال به دو نحو است؛ توضیحی: گاهی انسان از مسائلی آگاه نیست و تمایل دارد که با وجود علم و ایمان به درست بودن آن کار، سؤال کند تا حقیقت، نکته اصلی و هدف واقعی آن را کشف کند. اعتراضی: فعل انجام شده نادرست و غلط بوده است، برای مثال به کسی که عهد خود را بی دلیل شکسته است، گفته می شود: «چرا عهدشکنی می کنی؟». هدف این سؤال، «ایراد گرفتن» است نه «توضیح خواستن» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۸۵-۳۸۶).

توضیحی در افعال خدا جایز است؛ اما سؤال اعتراضی در افعال خداوند حکیم معنا ندارد. لذا اگر گاهی از کسی سر بزند، حتماً به خاطر ناآگاهی و عدم شناخت خداوند است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۸۵-۳۸۶). در این میان، جوادی آملی ضمن قبول سؤال «استفهامی» و «استعطایی» در مورد خداوند، اظهار داشته که سؤال توییخی بدین معنا که خداوند زیر سؤال رود، در آیه وجود ندارد؛ زیرا این توییخ باید با معیار خاصی سنجیده شود که این امر یا با موازین خارج از نظام خلقت و یا با موازین داخل نظام سنجیده می‌شود که هر دو منتفی است. در صورت اول با توجه به اینکه معلومات و صور علمی ما، زیرمجموعه نظام خلقت است، طبیعتاً خارج از نظام خلقت، میزان و ترازویی نیست تا با آن کار خدا را سنجید و در صورت دوم، گفتنی است که درون نظام طبق آیه ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک/۳)، عین «حکمت و علم» است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۴۲/۵۶) و از این رو، جایی برای سؤال توییخی وجود ندارد.

میبی در مورد نوع سؤال در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، با رد «آگاهی و استعلامی بودن» آن به خاطر آگاهی خداوند از تمامی اقوال و افعال مخلوقات، بر آن است که این سؤال از نوع «ایجاب حجت» است؛ بدین معنا که اگر کسی اهل «توییخ» باشد، از وی سؤال می‌کند تا حجت بر وی درست باشد و او را توییخ نماید و اگر یکی دیگر اهل «مغفرت» باشد، از او پرسیده می‌شود تا جزای کردار او را به طور کامل به وی بدهند (میبی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۶). با وجود این، ابن عاشور نوع سؤال در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ را به معنای «محاسبه»، «طلب کردن دلیل فعل»، «آغازی برای معذرت‌خواهی از فعل انجام شده»، «رها شدن از ملامت یا عتاب بر آنچه انجام می‌دهد» و در مجموع «مؤاخذه و اعتراض» دانسته و آن را از قسم حدیث مشهور «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» ذکر کرده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴/۱۷). در این میان، برخی نیز به نسبت سؤال موجود در ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، این سؤال را از نوع توییخی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۸۵-۳۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۵۵/۵۶). ناگفته نماند که به باور جوادی آملی، «عابدها» و «معبودها» در درون و بیرون نظام زیر سؤال هستند؛ زیرا از یکسو کارهای آنها در درون، نظام‌مند نیست و از سوی دیگر، مطابق با حکمت‌های بیرونی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۵۵/۵۶).

به هر تقدیر، در مورد نوع سؤال در آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ شایان توجه است که سؤال در زبان عربی، سه کاربرد دارد: ۱- استعطاء (طلب عطا و بخشش): پرسش‌ها و درخواست‌هایی که انسان‌ها با توجه به فقر ذاتی و امکانی خود از خدای غنی بالذات دارند. این نوع پرسش به اشکال گوناگون مانند «دعا» و «نیایش» ظهور دارد و خداوند نیز بدان‌ها پاسخ می‌دهد؛ ۲- استعلام (طلب آگاهی): نوعی از پرسش است که برای فهم و کسب علم و دانش است و به حوزه معرفتی مربوط می‌شود؛ ۳- مؤاخذه (بازخواست): بدین معنا که معاذالله خداوند زیر سؤال قرار بگیرد. بر اساس آنچه ذکر شد، سؤال «حاجت» مترادف «استعطایی»، سؤال «استفهام، توضیح و اکتشاف و بیان» هم معنا با «استعلام»، و سؤال «استیضاح، اعتراضی و توییحی» هم مفهوم با «مؤاخذه» است. با این مبنا، برگشت نظر تمامی مفسران به این نکته است که دو پرسش اول در مورد خداوند جایز است؛ اما سؤال «اعتراضی» در مورد خداوند وجهی ندارد.

بدیهی است منظور از نفی سؤال در آیه، «استعطاء» و «استعلام» نیست؛ چرا که اولاً «استعطاء» در آیات دیگری مانند ﴿وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نساء/ ۳۲) ذکر شده و قرآن آن را امضا کرده است. افزون بر اینکه این نوع سؤال، «متعدی بنفسه» است و دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد که در آیه ۳۲ سوره نساء، ﴿شَيْئًا﴾ مفعول دوم ﴿وَأَسْأَلُوا﴾ می‌باشد که حذف شده است؛ اما سؤال در آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ با «عن» به مفعول دوم متعدی شده است. ثانیاً سؤال «استعلام» نیز در آیات دیگری مانند سؤال فرشتگان از خداوند در مورد آفرینش انسان: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (بقره/ ۳۰) مورد توجه قرار گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۴۰۰-۴۰۱) که خداوند آن‌ها را از این سؤال نفی نکرده است. در نهایت با توجه به نادرستی سؤال «استعطاء» و «استعلام» از مدلول آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، می‌توان گفت که تنها سؤال «توییحی» در مورد خداوند نفی شده است.

با توجه به اینکه سؤال توییحی و اعتراض در مورد خداوند جایگاهی ندارد و همچنین نوعی تقابل که بین ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ با ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ وجود دارد، منظور از نوع سؤال در ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ از قسم «توییحی و اعتراضی» است. افزون بر این، «سیاق

آیات» که توحید و شرک را مطرح و پرستش آلهه را مذمت کرده است و همچنین «مرجع بودن آلهه برای "هم"، همگی مؤید این نوع سؤال هستند. بنابراین، بیان مفسران در خصوص این سؤال صحیح ارزیابی می‌گردد.

۲-۶. متعلق «ما» در «عَمَّا يَفْعَلُ»

در مورد محتوا و متعلق «ما»، مواردی نظیر «عزت و ذلت، غنی و فقر، سلامتی و بیماری، سعادت و شقاوت و حیات و مرگ» (بلخی، ۱۴۲۳: ۷۵/۳؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۳/۴۷۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۳/۴۷؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۳۵/۱۷؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۵۸/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۱۱۰؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۱/۳۱۶)، «قضا و قدر» (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳/۷۵)، «قول، حکم و افعال» (مبیدی، ۱۳۷۱: ۶/۲۲۶)، «مغفرت و عقوبت» (سمرقندی، بی‌تا: ۲/۴۲۳)، «همه افعال خداوند مانند آفرینش کافر و...» به خاطر عمومیت «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۲۸)، «ادعای خدایی» به خاطر نظم و سیاق آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۱۰-۷۱۰)، «جامع فعل‌هایی که به اقتضای صفات خداوند مانند: خلق، رزق، نفع و ضرر و... صادر می‌شود» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۷/۴۲۰)، «قضا» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱/۲۸۰) و «همه اقوال و افعال تکوینی و تشریحی» به خاطر عمومیت «عَمَّا يَفْعَلُ» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۹/۲۶۴)، مورد توجه مفسران قرار گرفته است.

از طرف دیگر، صادقی تهرانی در مورد محتوای «عَمَّا يَفْعَلُ»، چهار نظر دیگر را بیان و نقد کرده است:

الف) یا سؤال از «سبب» است که طبق آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲)، خداوند خالق «اسباب» و «مسبب» است؛

ب) یا سؤال از «غایت» است که خداوند «مغیی الغایات» است و هیچ غایتی برای او از فعلش وجود ندارد و به مصلحت «ذاتی» یا «صفتی» برمی‌گردد؛ زیرا فعل او برای هر مصلحت از افعال بندگان، «غایت» است و غایت، همان «رحمت بر بندگان» است؛

ج) یا سؤال از «حکمت و مصلحت» است که او خالق و مقررکننده آن دو با

«فعل» و «قولش» است؛

د) یا سؤال از «چگونگی فعل» است که این سؤال نیز ساقط است؛ زیرا سائل علمش به چیزی احاطه ندارد در حالی که خداوند بر هر چیزی محیط است (همان). در ارزیابی آنچه گذشت، اولاً «ما»ی موصولی که در آیه به کار رفته بر «شمولیت» و «عمومیت» دلالت دارد؛ ثانیاً ظاهر «يَفْعَلُ» بر «فعل» (و نه «قول» الهی) دلالت دارد که سیاق آیات نیز مؤید آن است؛ مشخصاً در آیه «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْتَرُونَ» (انبیاء / ۲۱) با ذکر «زنده کردن مردگان» توسط «آلهه» به نحو غیر مستقیم به فعل «زنده شدن مردگان» توسط «خداوند» اشاره شده است. افزون بر این، «خالقیت» و «ربوبیت الهی» در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» گویای «فعل خداوند» است. بر اساس آنچه ذکر شد، «ما» در «عَمَّا يَفْعَلُ»، موصول و به معنای مطلق افعال الهی است و طبیعتاً تمامی مواردی که مفسران مطرح نموده‌اند، می‌تواند زیرمجموعه آن قرار گیرد. لذا اینکه از بین افعال خداوند، کدام مورد خصوص آیه باشد، در آیه اشاره‌ای نشده است و دلیلی هم بر انحصار مشاهده نمی‌شود.

۷-۲. علت عدم بازخواست در «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»

مفسران برخی موارد را دلیلی بر بازخواست نشدن خداوند ذکر کرده‌اند:

برخی با ذکر یکی از امور متعلق به خداوند، نظیر «ربوبیت» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۶/۲۷۳)، «حکمت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۷۰-۷۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷/۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۸۶-۳۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۶/۲۴۴)، «عدالت» (سمرقندی، بی‌تا: ۲/۴۲۳)، «الوهیت» (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱/۲۸۰)، «حکیم مطلق» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۲۸) و «مالکیت» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۲۶۸)، به چرایی بازخواست نشدن خداوند اشاره کرده‌اند. برخی دیگر با ذکر دو یا سه امر متعلق به خداوند، نظیر «فوق و مالک بودن و پروردگار عرش» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۱)، «حکمت و مالکیت» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۷/۳۳۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۳۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۷/۴۲۰)، «حکمت و صواب» (طوسی، بی‌تا: ۷/۲۳۹؛ شبر، ۱۴۱۲: ۱/۳۱۶)، «ربوبیت و مالکیت» (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳/۴۷۵)، «مسلط بودن بر همه وجود، قاهر و فوق بندگان بودن و اراده مطلق داشتن» (سید قطب،

۱۴۱۲: ۲۳۷۴/۴)، «سلطه و اشراف مطلق، مالکیت، حکیم بودن و حق بودن» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵)، «رب و مالک متصرف» (طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹)، «حاکم مطلق بودن بر افعال بندگان و انجام کارها به جهت حکمت و مصلحت‌های متعدد متقن و محکم» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۷/۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۶۹/۵)، «عدالت و حکمت» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۹-۱۵۹)، «عظمت و قوه سلطان» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۷۵/۳)، «ملک الملوک، رب الارباب، خالق، رازق و حکیم» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۰/۳)، «فوق و مالک بودن» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۸۰/۴)، «عظمت، جلال، کبریایی، علم، حکمت، عدل و لطف» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۹۵/۵)، این امر را مورد تأکید قرار داده و این موارد را نشانه و تأکیدی بر «الوهیت» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۷/۳)، «وحدانیت و قدرت» (طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹)، «اوصاف» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵)، «سلطنت ذاتی و منحصر به فرد» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴) و «شأن» (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۵/۱۷) خداوند دانسته‌اند.

زمخشری در خصوص معنای «حکمت» آورده که «در عقول مستقر است که خطا بر خداوند جایز نیست و او فعل قبیح انجام نمی‌دهد» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۰/۳). به دنبال وی، اندلسی حکمت را «خالی از خلل و لغزش» معنا کرده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷). در همین راستا، برخی مفسران دلیل «حکمت» در کارهای الهی را «ناظر بودن خداوند و محکم کردن تدبیر» (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۵/۱۷)، «نظم موجود در جهان» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸۵-۳۸۶/۱۳) و «آشکار شدن آنچه مخفی بوده» (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۵/۱۷) ذکر کرده‌اند. مورد اخیر با عنایت به این نکته است که کارهای خداوند، یا «معلوم‌الحکمه» و یا «مجهول‌الحکمه» هستند که در فرض اول هرچند که در دنیا «فی‌الجمله» معلوم باشند، در قیامت «بالجمله» روشن خواهند شد؛ اما در فرض دوم ممکن است برخی از اسرار کارهای الهی مجهول باشند و سؤال در مورد آن‌ها مطرح می‌شود که در این صورت، سؤال از نوع استفهامی بوده و انبیا و اولیای الهی مأموریت یافته‌اند تا کار خدا را تبیین نمایند (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۴۲/۵۶).

در خصوص «عدالت»، مؤلف *طیب‌البیان* معنای این امر را چنین بیان کرده که از یکسو، تمام افعال خداوند از روی حکمت و مصلحت است و از سوی دیگر، به خاطر

لغو بودن فعل قبیح، ظلم از او صادر نمی‌شود (طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۹-۱۵۹). در خصوص «الوهیت»، قرطبی به معنای «عبادت» اشاره کرده و در تأیید آن به روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام استناد نموده است (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۸۰/۱۱).

در این میان، صادقی تهرانی مؤلفه‌های «پروردگار عرش» را در چهار مورد بیان کرده است:

الف) با توجه به اینکه خداوند، «علیم، حکیم و قدیر» است، هر آنچه انجام می‌دهد، از «رحمت، تدبیر، حکمت و صواب» او ناشی می‌شود و به عبارتی گویاتر، تمام افعال او عین «حکمت و مصلحت» است؛

ب) ضابطه عادل حاکم بر خداوند وجود ندارد تا افعال خداوند با آن ضبط شود؛ چرا که او ضابط بر هر «ضابط عادل و فاضل» است؛

ج) خداوند، «متکبر جبار» و «واحد قهار» است که بر هر کوچک و بزرگ احاطه دارد؛

د) اراده خداوند مطلق است و لذا نه تنها محدود نمی‌شود، بلکه با تهدید هم به اراده دیگری تبدیل نمی‌شود؛ زیرا اطلاق از قدرت قاهره حکیم است که با آن، حدود را وضع می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۶۴/۱۹).

افزون بر موارد فوق، فخر رازی هشت وجه را در ذیل بحث «عدم بازخواست خداوند» مطرح کرده که شش مورد از آن مربوط به اثبات «خداوند» و «نبودن غرض در افعال الهی» است و دو مورد آن مرتبط به چرایی عدم بازخواست است:

الف) موجود، یا خداوند است یا ملک او. از این جهت، اگر کسی ملک خود را تصرف کند، به او گفته نمی‌شود که «چرا آن فعل را انجام دادی؟»؛

ب) اگر کسی به دیگری بگوید: «چرا آن فعل را انجام دادی؟»، این سؤال او زمانی صحیح است که سائل بر منع مسئول از فعل خود قادر باشد یا او را به مجازات و خروج از حکمت و انصاف تهدید کنند. اما هر سه مورد درباره خداوند محال است؛ زیرا خداوند هر چه بخواهد، انجام می‌دهد و بنده نمی‌تواند او را منع می‌کند. به علاوه، استحقاق به مدح و اتصاف به صفات «حکمت و جلال» از امور ذاتی برای خداوند است؛ یعنی آنچه برای ذات ثابت شده باشد، محال است که به خاطر تغییر صفات

عرضی خارجی تبدیل شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲-۱۳۲).

در جمع‌بندی و تحلیل نظر مفسران، شایان ذکر است که برگشت تمامی آن‌ها به پنج دلیل کلی «مالکیت»، «ربوبیت»، «الوهیت و عبادت»، «حکمت» و «عدالت» است که در این میان، سیاق آیه اشاره‌ای به عدالت ندارد تا گفته شود دلیل عدم بازخواست خداوند، عدالت اوست، و ظاهر این قسمت از آیه اصلاً اشاره‌ای به عدالت ندارد. در خصوص بقیه دلایل، باید توجه داشت که گرچه «حکمت و مصلحت» بیشتر مورد توجه مفسران قرار گرفته است، اما «مالکیت» با سیاق آیات ۲۱ تا ۲۳ سوره انبیاء سازگارتر است؛ زیرا از یکسو آیات ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ و ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ به ترتیب به «شُرک در ربوبیت» و «توحید در خالقیت و ربوبیت» اشاره دارند و از سوی دیگر، کلمه «عرش» در آیه ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۲) کنایه از «ملک و سلطنت» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱۴-۲۷۱). به عبارتی دیگر، «توحید در مالکیت»، نتیجه توحید در «خالقیت و ربوبیت» است و همین مالکیت مطلق ایجاب می‌کند که خداوند، هم شایسته «الوهیت» و «عبادت» باشد و هم در افعال او «حکمت» ظهور یابد. بنابراین توحید در «خالقیت و ربوبیت» باعث توحید در «مالکیت» می‌شود که خود سبب «الوهیت، عبادت و حکمت» است. افزون بر این، اگر آیه شریفه برای خدا مُلک مطلق را اثبات می‌کند، به این دلیل است که مُلک، «تابع اراده» و «مطیع امر» مالک است؛ زیرا ذاتِ مُلک این معنا را اقتضا می‌کند، نه به خاطر اینکه «قول و فعل» خداوند، موافق با «مصلحت و حکمت» مُرجحه است (همان: ۲۷۰/۱۴).

از طرف دیگر، اگر تابعیتِ مُلکِ خدا برای اراده او، به این دلیل باشد که او «مالکی حکیم» است، دیگر میان «خدا» و «بندگان» او تفاوتی وجود ندارد؛ چرا که پست‌ترین رعیت هم، اگر عملش بر طبق «مصلحت» باشد، مُطاع خواهد بود و بازخواست نمی‌شود و اگر در موردی بر طبق «مصلحت» نباشد، اطاعتش واجب نخواهد بود. بنابراین در حقیقت با ذکر معنای «حکمت»، خداوند هم «واجب‌الاطاعه» نیست؛ زیرا آنچه واجب‌الاطاعه می‌باشد، همان «مصلحت و حکمت» است. اساساً پروردگار عالم کسی است که مالکِ مستقلِ تدبیرِ آن باشد و این مالکیت از ذات او و

برای ذات او باشد، نه اینکه از ناحیه دیگری دارا شده باشد (همان: ۲۷۱/۱۴). افزون بر مطالب ذکرشده، اگرچه افعال الهی دارای حکمت و مصلحت است و این دلیل برای عدم بازخواست خداوند در جای خود نیز مناسب است، اما باید آیه مورد بحث را به نحوی تفسیر نمود که با سیاق «اثبات توحید و نفی شرک» مرتبط باشد؛ لذا معنای «مالکیت» که دلیل توحید الهی است، بهتر می‌باشد.

نکته مهمی که در این بخش نباید از آن غفلت نمود، آن است که دیدگاه زمخشری در معنای حکمت قابل ناظر به مذهب اعتزالی اوست که منشأ «حسن» و «قبح» را «عقلی» می‌دانند. گرچه از دیدگاه «معتزله و شیعه» این منشأ صحیح است؛ اما حکما حسن و قبح را از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و حقیقت دارد، خارج کرده و لذا جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفته است و به همین دلیل، معیار برای افعال الهی پذیرفته نشد (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۰).

۸-۲. علت بازخواست در «وَهُمْ يُسْأَلُونَ»

مفسران علت بازخواست در این فقره از آیه را با توجه به «مرجع ضمائر» چنین ذکر کرده‌اند:

۱- برخی با تأکید بر اینکه مرجع ضمائر، «بندگان» هستند، بر این باورند که آن‌ها به خاطر «بنده بودن» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲۸۰/۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۷۳/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۷۵/۳؛ طنطاوی، بی‌تا: ۱۹۸/۹؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۳۴/۱۷)، «مسئولیت داشتن» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱۴-۲۷۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵)، «آگاه نبودن به صلاح و فساد خود» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۹-۱۵۹)، «عادل نبودن» (سمرقندی، بی‌تا: ۴۲۳/۲)، «جایز الخطا بودن» (طوسی، بی‌تا: ۲۳۹/۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷)، «مستعبد بودن» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴)، «صادر شدن افعال قبیح از آن‌ها» (طیب، ۱۳۷۸: ۱۵۸-۱۵۹)، «مملوک بودن» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۱/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۹/۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۴۲۰/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۱۴-۲۷۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵) و «مخلوق بودن» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱/۱۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۸/۱۵) بازخواست می‌شوند.

۲- برخی دیگر نیز با تأکید بر اینکه مرجع ضمایر، «خلق» است، معتقدند که مخلوقات به خاطر بهره‌مندی از حدودی که خداوند برای آن‌ها وضع کرده است، مورد بازخواست قرار می‌گیرند (سید قطب، ۱۴۱۲: ۲۳۷۴/۴).

۳- بعضی دیگر با تأکید بر اینکه مرجع ضمایر «معبودها» هستند، بر آن‌اند که آن‌ها به خاطر «جهل به غایات» و «راه نیافتن به مصالح» که آن‌ها را شایسته «الوهیت» نمی‌کند، بازخواست می‌شوند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۷/۳).

۴- بعضی دیگر با تأکید بر اینکه مرجع ضمایر «دیگران» هستند، بر آن‌اند که آن‌ها از یکسو کار حق و باطل را انجام می‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰/۷-۷۱) و از سوی دیگر حکمت ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۳۸۵-۳۸۶)، لذا بازخواست می‌شوند.

بر اساس آنچه در بخش مرجع ضمایر در «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» گذشت، مرجع این دو ضمیر، «آلهه» است؛ زیرا از یکسو، خداوند بر طبق سیاق، توحید را اثبات و «آلهه» را نفی کرده است و از سوی دیگر، اینکه ضمیر در آیه مورد بحث، به نزدیک‌ترین مرجع برگشت می‌کند که «آلهه» در آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» مناسب است. بر این مبنا، «بندگان و خلق» به نوعی با یکدیگر ارتباط معنایی دارند و هر دو خارج از سیاق آیه هستند و در مورد «دیگران» اینکه منظور از آن، هر چیزی غیر از خداوند است که شامل «انسان و آلهه» هر دو نیز می‌باشد که سیاق تنها به قسمتی از آن اشاره دارد. در مورد «بندگان و خلق»، مسلم این است که آن‌ها نیز مورد بازخواست قرار خواهند گرفت؛ چرا که بر اساس آیات «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُورُونَ» (صافات/ ۲۴) و «فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلْتَهُمُ أَجْمَعِينَ» (حجر/ ۹۲)، همه مخلوقات، و طبق آیات «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده/ ۱۰۹) و «فَلَنَسَأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسَأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ» (اعراف/ ۶)، «پیامبران» نیز مورد بازخواست قرار می‌گیرند (میبیدی، ۱۳۷۱: ۲۲۶/۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۱۳۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵/۲۹۵). سر آخر اینکه تمامی انسان‌ها و خلق و حتی پیامبران نیز مورد بازخواست قرار می‌گیرند؛ اما آیه مورد بحث بر طبق سیاق به این موارد اشاره‌ای ندارد؛ لذا دلایل بازخواست آن‌ها نیز مردود است.

در نهایت، با لحاظ مرجع ضمیر «آلهه» برای ضمایر موجود در «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» و همچنین بازخواست نشدن خداوند به خاطر مالکیت او که در «لَا يُسَأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» بیان

شد و قاعده و اصل بودن «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» برای «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۲۲)، به نظر می‌رسد که دلیل بازخواست «آلهه»، «مملوک بودن» آنهاست. به عبارتی دیگر، «خالقیت و ربوبیت خداوند» دلیلی است بر «مالک بودن او» و همین مالکیت، دلیلی است بر «مملوکیت» و «عدم ربوبیت و خالقیت» آلهه و بازخواست شدن آنها.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر، پس از بررسی آرای مفسران در مورد آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» به شرح زیر است:

۱- سیاق آیه با توجه به آیات «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يُسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ»، «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْبِئُونَ»، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» و «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً» به «عبودیت، خالقیت، ربوبیت، الوهیت، معاد» و به عبارتی «توحید و شرک» اشاره دارد.

۲- زمان آیه با توجه به نظر اکثر مفسران و آیات «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يُسْتَحْسِرُونَ ۝ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» و «أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْبِئُونَ» که «عبودیتِ مقرران و معاد» را متذکر شده، «قیامت» می‌باشد.

۳- دربارهٔ اعراب آیه گفتنی است که با توجه به اینکه در آیه قبل، سؤال مقدر «نشانهٔ یکتایی خداوند چیست؟» مطرح می‌شود و از آنجایی که در تعریف استیناف بیانی آمده که سؤالی مقدر را در خود پوشش می‌دهد، لذا اعراب «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» مستأنفه بیانی می‌باشد. اما نقش «وَهُمْ يُسْأَلُونَ» حالیه است؛ زیرا از یکسو در استیناف بیانی، عطف با «واو» ممنوع بوده و از سوی دیگر، آیه بیانگر حالت آلهه در قیامت می‌باشد. افزون بر اعراب آیه، ضمائر «نایب فاعل و فاعلی» در «لَا يُسْأَلُ» و «يَفْعَلُ» به «خداوند» برگشت می‌کند؛ اما مرجع ضمیرهای «هم» و «واو» با توجه به سیاق «توحید و شرک» و همچنین نزدیک‌ترین مرجع، «آلهه» می‌باشد.

۴- با توجه به اینکه سؤال «استفهامی و استعطاء» در مورد خداوند جایز است، اما

سؤال «توییخی» ممنوع می‌باشد، لذا منظور از نفی سؤال در ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، توییخی است؛ اما در مورد ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، با توجه به نفی سؤال توییخی در مورد خداوند و سیاق توحید و شرک، منظور سؤال توییخی می‌باشد. علاوه بر نوع سؤال، درباره محتوای ﴿عَمَّا يَفْعَلُ﴾ قابل ذکر است که شامل مطلق افعال الهی می‌باشد؛ زیرا از یکسو، سیاق آیات بر «ربوبیت و خالقیت» که از افعال الهی است، تأکید دارد و از سوی دیگر، «مای موصول» بر شمولیت و عمومیت دلالت دارد.

۵- در مورد دلیل عدم بازخواست خداوند در ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، شایان ذکر است که سیاق «توحید و شرک»، توحید در «خالقیت و ربوبیت» در آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ و به علاوه کلمه «عرش» در آیه ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ که بر «ملک و سلطنت الهی» دلالت دارد، همگی بیانگر «توحید در مالکیت» می‌باشد که نتیجه توحید در ربوبیت و خالقیت است. بنابراین خداوند مورد بازخواست قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مالک است و از آنجایی که مالک است، از یکسو شایسته «الوهیت» و «عبادت» و از سوی دیگر به خاطر تسلط بر ملک خود، سبب «حکمت» در افعالش می‌شود؛ اما در مورد ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، با توجه به مالک بودن خداوند، «مملوک» بودن آلهه دلیل بازخواست آنها می‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تحقیق هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، به تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن هشام انصاری، ابومحمد عبدالله جمال‌الدین بن یوسف، *مغنی اللیب عن کتب الاعاریب*، قم، سیدالشهداء علیه‌السلام، ۱۳۷۱ ش.
۵. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۶. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۹. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۹۹ ش.
۱۱. حازم، علی، و مصطفی امین، *البلاغة الواضحة؛ البیان و المعانی و البدیع*، تهران، مؤسسه الصادق علیه‌السلام، ۱۳۸۶ ش.
۱۲. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. درویش، محیی‌الدین، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، سوریه، دار الارشاد للشؤون الجامعیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. دعاس، احمد عبید، و احمد محمد حمیدان، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق، دار النمیر و دار الفارابی، ۱۴۲۵ ق.
۱۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۷. سید قطب بن ابراهیم شاذلی، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. شبّر، سیدعبدالله بن محمدرضا، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. شرتونی، رشید، *مبادئ العربیه*، قم، دار العلم، ۱۴۲۷ ق.
۲۰. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدر الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. شیرزاد، امیر، «پژوهشی در اندیشه‌های عالمان دینی در تبیین آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۲۳. صافی، محمود، *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامه*، دمشق - بیروت، دار الرشید - مؤسسة الايمان، ۱۴۱۸ ق.

۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق هشام البدرانی، اردن، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.

۲۶. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۲۸. طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، بی تا.

۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۰. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.

۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۱ ق.

۳۲. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۳۳. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.

۳۴. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.

۳۵. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، *تأویلات اهل السنة؛ تفسیر الماتریدی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.

۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *معارف قرآن (۱): خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶ ش.

۳۷. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.

۳۸. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.

۳۹. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

۴۰. هاشمی، احمد، *جوهر البلاغه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

بحث حول الوقف في القرآن

دراسة حالة آيات «البرّ» و«القرض الحسن»

- سيّد محمّد صادق موسويّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضويّة)
- محمّد عليّ رضائيّ إصفهانيّ (أستاذ بجامعة المصطفى العالميّة)
- محمّد إبراهيم روشن ضمير (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

على الرغم من أنّ القرآن الكريم قد حرّم أنواعًا معيّنَةً من الحبس والوقف الجاهليّ، إلاّ أنّه شجّع على فعل الخير، بما في ذلك الوقف، بعنوانين مثل الصدقة، القرض الحسن، تقديم الخير، البرّ، الإنفاق وكتابة الآثار. إنّ ظهور مصطلح «الوقف» بعد عصر التشريع يمثّل حقيقته الدلاليّة، وفي هذا السياق فإنّ معنى آية أو آيات من القرآن الكريم ذات الصلة الأكثر دلاليّة بمفهوم الوقف هي أحد القضايا المطروحة في موضوع الوقف. رغم أنّ معظم الباحثين ذكروا أنّ الوقف يدخل تحت عناوين قرآنيّة عامّة مثل الخيرات والمبرّات، لكنّ بعض المفسّرين وبحسب روايتين تتعلّقان بالوقف لشخصين من الصحابة هما أبو طلحة الأنصاريّ وأبو الدرداح الأنصاريّ التي أدرجت تحت الآية ٩٢

من سورة آل عمران، والآيات ٢٤٥ من البقرة، والآيات ١١ و ١٨ من سورة الحديد (آيات القرض الحسن)، فإن تلك الآيات متعلّقة بشكل خاصّ بالوقف الشرعيّ. تسعى هذه المقالة التي تمّ تنظيمها وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ إلى فحص هاتين الروايتين التفسيريتين بناءً على معايير علم الرجال وفقه الحديث ودراسة كيفيّة ارتباطها بالآيات المذكورة.

الكلمات الأساسيّة: الوقف، الحبس، الصدقة، القرض الحسن، البرّ.

مكوّنات التعرّف على البيانات الحضاريّة للقرآن

□ سعيد بهمنّي (أستاذ مساعد في قسم العلوم القرآنيّ بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة)
 □ محمّد عليّ محمّديّ (أستاذ مساعد في قسم العلوم القرآنيّ بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة)

التحدّي الأول الذي يواجهه المفسّر الموضوعيّ في عمليّة الرجوع إلى القرآن هو تحديد واستخراج البيانات القرآنيّة المتعلّقة بالمشكلة. تحاول هذه المقالة من خلال تحديد مكوّنات التعرّف على البيانات الحضاريّة للقرآن وبناء نموذج لكشف واستخراج المعطيات الحضاريّة للقرآن، حلّ أول تحدّي يواجهه مفسّر القرآن حول نظريّة الحضارة. والنتيجة العمليّة لتحديد مكوّنات التعرّف على البيانات الحضاريّة في القرآن هي اكتشاف واستخراج البيانات الحضاريّة الأمثل في الكتاب الإلهيّ. تركّز المقالة على معطيات أصل الحضارة ولا تتطرق إلى خصائصها. حدّد البحث بمنهج وصفيّ - تحليليّ مكوّنات التعرّف على المعطيات الحضاريّة للقرآن وعرض نموذج استخراجها. في العادة يقوم باحثو القرآن بجمع وتدوين البيانات الحضاريّة للقرآن بالمنهج الاستقرائيّ ولا يستخدمون منهج القياس. تحاول المقالة باستخدام كلّ من المنهج الاستقرائيّ والقياسيّ تحديد ونمذجة مكوّنات التعرّف على البيانات الحضاريّة من حيث الموضوع والمحمول. المكوّنات المعروفة هي: «الإنسانيّة»، «الاجتماعيّة» و«الكبر» من حيث الموضوع، و«الاختياريّ» من حيث المحمول.

الكلمات الأساسيّة: المكوّنات المعروفة، المعطيات القرآنيّة، المعطيات الحضاريّة، نموذج اكتشاف البيانات الحضاريّة.

مقارنة مفهوم التفضيل القرآني مع مفهوم التمييز في العلوم الاجتماعية ومتطلباته في مواضيع الجنس

- محمّد مهديّ غريبيّ (طالب دكتوراه في تدريس المعارف بجامعة القرآن والحديث)
- عليّ صفريّ (أستاذ مساعد في قسم القرآن بجامعة القرآن والحديث، مجمّع طهران)
- محمّد عليّ مهديّ راد (أستاذ مشارك بمجمّع الفارابيّ التابع لجامعة طهران)

منذ القديم حتّى الآن أثار أشخاص ليسوا على دراية بالتعاليم القرآنيّة شبهات حول مواضيع قرآنيّة تتعلّق بحقوق المرأة ووضعها الاجتماعيّ. واحدة من أدلّة هؤلاء المشكّكين حول مكانة المرأة في القرآن الكريم الاستدلال بمفهوم «التفضيل» في الآية ٣٤ من سورة النساء. فهم يزعمون أنّ هذا المفهوم القرآنيّ يدلّ على «التمييز» ضدّ المرأة. يسعى هذا البحث للإجابة بشكل مستدلّ على هذه الشبهة وكذلك تنوير الأفكار العامّة ولا سيّما الشباب فيما يتعلّق بقصد الله من آيات «التفضيل» بمنهج وصفيّ - تحليليّ واستخراج المكونات الدلاليّة للمفهوم القرآنيّ للتفضيل والتمييز في العلوم الاجتماعيّة، وبعد المقارنة بينهما يثبت أنّ كلمة التفضيل يمكن أن تشير إلى ميزة للرجال بالنسبة للنساء؛ ولكن في الواقع يظهر تفوّق تكوينهم على لعب دور «القوام» وتحمل مسؤوليّة المحافظة على احتياجات الأسرة وتلبية احتياجاتها. وهذا يختلف عن مفهوم التمييز في العلوم الاجتماعيّة وليس له أيّة دلالة على ذلك.

الكلمات الأساسيّة: التفضيل في القرآن، أفضليّة الرجال، النساء في القرآن، التمييز في العلوم الاجتماعيّة، التمييز الجنسيّ.

تحليل القوّة الناعمة للقرآن كنوع من الإعجاز

- زهراء إبراهيميّ محمّديّة (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلاميّة، طهران)
- سيّد محمّد عليّ أيازيّ (أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلاميّة، طهران)
- جعفر نكوّنام (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة قم)

إنّ القوّة الناعمة للقرآن في التأثير على النفوس البشريّة، والتي هي أحد الجوانب الإعجازيّة المستقلّة للقرآن أو مجموعة فرعيّة من معجزاته التعبيريّة، تعبّر عن التأثير الاستثنائيّ على روح وجسم الإنسان إلى درجة -بحسب القصص المنقولة- تجعل المستمع لها يبكي ويندهش ويقتل. لقد بحثت هذه المقالة هذه القوّة الناعمة بمنهج وصفيّ - تحليليّ مع

التركيز على قتلى القرآن للتعليبي، حيث أنّ حكاياته لها ارتباط مباشر مع القوّة الناعمة التأثيريّة للقرآن؛ والنتيجة هي أنّ مكونات «التأثير الذاتيّ لآيات القرآن»، «التلاوة اللحنية وطهارة نفس التالى» و«قدرة وقابليّة المستمع» تلعب دور في هذه القوّة، لكن مكونات التلاوة اللحنية، طهارة الروح وقدرة المستمع، قادرة على تقوية العنصر الرئيسي -أى القرآن- بدونها يمكن أن يظلّ تأثير القرآن قويّاً لأنّ القرآن له بنية رخيمة، ومع اللحن الحزين أو الجميل، ينقل بُعداً مجيداً وجميلاً للمستمعين والتالين، إنّه تأثير لا يمكن مقارنته بقوّة مؤثراته المشابهة، ويتجلّى هذا التأثير أكثر في البعد الجلالىّ وغرس الخوف والرهبه، والتأثير الجمالىّ إضافة إلى أنّه يعمل بنفسه بشكل مستقلّ، ويوفر أرضية للتفكير فى القرآن وتأثيره من البعد المجيد.

الكلمات الأساسيّة: القوّة الناعمة للقرآن، الإعجاز التأثيرىّ، قتلى القرآن، التعليبيّ.

الرمز ودوره فى سموّ القصص القرآنيّة

(دراسة حالة قصّة موسى عليه السلام)

- حسن خرقانىّ (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية)
- على خياط (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية)
- محمّد ظاهر قربانىّ (طالب دكتوراه فى أدب العربىّ بجامعة المصطفى العالمية)

يجسّد القرآن الكريم مفاهيم روحية وتجريدية بمساعدة الرموز فى شكل التركيبات الماديّة ويخلق صوراً ديناميكية وفعالة فى ذهن الجمهور ويؤثّر على أفكار الناس. أحد الفروق بين القصص القرآنيّة والقصص البشريّة الأخرى هو قابليّتها للتكيف والنمذجة العابرة للزمان، واستخدام الرموز هو أحد العوامل التى تخلق الطبيعة العابرة للزمان للقصّة القرآنيّة. قصّة النبيّ موسى عليه السلام على اعتبارها القصّة القرآنيّة الأكثر شمولاً، هى الأكثر استخداماً للرموز. إنّ وظيفة الرمز أنّه من العوامل المظهرة للديناميكية وقابليّة التكيف والنمذجة العابرة للزمان لهذه القصّة بحيث أنّها جذبت مشاعر وأفكار المخاطب على مرّ التاريخ وجعلته مفتون بها. يجب هذا البحث على سؤال كيف تسببت وظيفة الرمز فى قصّة النبيّ موسى عليه السلام فى أن تصبح هذه القصّة خالدة، والعصا هى رمز لإظهار القوّة، وعجل السامرىّ هو رمز للانحراف وذرائع بنى إسرائيل هى رمز للتدزّع والعناد، وآسيا هى رمز لضبط النفس، وتقدّم فرعون وهامان وقارون على أنّهم ثلاثة رموز باطلة للجهة السياسيّة والاقتصاديّة والعقائديّة.

الكلمات الأساسية: الرمز، القصص القرآنية، قصة موسى عليه السلام، عابرة للزمن.

٢٩٥

نقد وصف شخصية سارة مقابل هاجر والهجرة إلى الحجاز

□ مريم رستگار (دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية بجامعة قم)

□ علي بير هادي (أستاذ مساعد بجامعة فرهنكيان)

□ ولي الله نقي پورفر (أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة قم)

من أهم نقاط العطف في التاريخ، هجرة هاجر وإسماعيل إلى أرض الحجاز الخالية من الماء والعشب، والتي أدت إلى إنشاء مدينة وحرم إلهي آمن وتجديد بناء الكعبة. إن عزو هذه الهجرة إلى الغيرة المنسوبة إلى السيدة سارة هو أمر مشكوك فيه بسبب شهرة القصة، وتأثيرها وترويجها في المصادر والأعمال الفنية والإعلامية يتطلب ضرورة تحليل القضية. يسعى البحث الحالي المكتوب بمنهج وصفي - تحليلي إلى البحث والتحقيق في هذه المسألة وأنه على الرغم من الصفات الإيجابية لسارة في القرآن فإن خطورة أفعالها تحت تأثير الغيرة المزعومة لها تناقضات ومنافاة؛ لذلك فإن الدراسة الشاملة والمقارنة لهذه القصة من كافة الجوانب في القرآن وتاريخ الحديث والأخلاق هو أمر ضروري، وفي هذا المقال بعد الشرح المفاهيمي والعملية للحسد، والتحليل المقارن للنصوص مع التركيز على وصف القرآن كميّار للدقة في وصف شخصيات القصة ونقد ومراجعة القرآن بالقرآن يتضح أن مثل هذا التفسير لا ينسجم مع جوانب القرآن وأسسه، ولا يستحق الترويج له.

الكلمات الأساسية: إبراهيم عليه السلام، سارة، هاجر، الحسد، الهجرة.

شرح ضرورة وسبب التوكّل على الله تعالى

بناءً على تحليل محتوى آيات القرآن الكريم

□ معصومة السادات سعيدي حسيني (ماجستير في علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء (س)، طهران)

□ فتحية فتاحي زادة (أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء (س)، طهران)

□ محمّد عترت دوست (أستاذ مساعد في قسم اللاهوت بجامعة الشهيد رجائي لتربية المعلم)

أمر الله سبحانه وتعالى عباده في القرآن الكريم وبطريقة إرشادية أن يتوكّلوا عليه، وفي كثير من الحالات قام بطريقة مباشرة أو بشكل ضمنّي بذكر صفاته وأسمائه المباركة في

الآيات التي تضمّنت مفهوم التوكّل؛ ليقنع بذلك عباده المؤمنين بالتوكّل على ذاته المقدّسة. بما أنّ مفهوم التوكّل من الكلمات الغامضة في نظام العلوم الإسلاميّة، لذلك فقد بدا من الضروريّ شرح ضرورة هذا الأمر من منظور آيات القرآن الكريم ضمن بحث مستقلّ، والتطرّق إلى تحليل آيات القرآن الكريم في هذا السياق ودون أية افتراضات مفاهيميّة وتصنيفات محدّدة سلفًا. لهذا الغرض تمّ السعي في هذا البحث وباستخدام منهج «تحليل المحتوى» باعتباره أحد مناهج البحث النصّيّة متعدّدة الاختصاصات، لتحليل آيات القرآن التي تحتوى على الأسماء والصفات الإلهيّة للوقوف على ضرورة التوكّل، وتحليل وشرح ضرورة موضوع التوكّل نظرًا لطبيعته السماويّة التي تكت الإشارة إليها في آيات التوكّل. يوضح تحليل محتوى الآيات القرآنيّة المستخرجة كمجموعة إحصائيّة أنّ الصفات الإلهيّة الواردة في القرآن الكريم تعبّر عن سلطة الله على الوجود بأكمله، اطلاع الله على كلّ المخلوقات، لطف الله على عباده، الله هو المبدأ والوجهة، معين المخلوقات والمحاسب لهم، وهذه الصفات هي من أهمّ العوامل لفهم ضرورة التوكّل على الله، والاهتمام بها يمكن أن يعرّفنا على مفهوم التوكّل الحقيقيّ على الله تعالى.

الكلمات الأساسيّة: القرآن الكريم، التوكّل، ضرورة التوكّل، الصفات الإلهيّة، منهج تحليل المحتوى.

طريقة القرآن في التشجيع على العمل الصالح عن طريق تعزيز المفاهيم العقائديّة (دراسة حالة تأثير الإيمان بالله على الصفح)

- غلامحسين گرامی (أستاذ مساعد في قسم المبادئ النظرية للإسلام بجامعة المعارف الإسلاميّة)
- نرگس جعفری (طالبة دكتوراه في المبادئ النظرية للإسلام بجامعة المعارف الإسلاميّة)

من المبادئ المهمّة في تحليل السلوك البشريّ، الاتّباه إلى مبادئهم يعنى المعتقدات. لهذا السبب فإنّ أحد طرق القرآن لتنفيذ أوامر الله هي تقوية المفاهيم الدينيّة. القرآن لديه العديد من القواعد والأوامر التي تنظّم الحياة الاجتماعيّة للمسلمين، ومنها: الصفح، التسامح والعفو عن أخطاء الآخرين بنبالة وبشر. مشكلة البحث الحاليّ هي أنّ الأفكار الدينيّة التي عزّزها الله لتشجيع المسلمين على الصفح وبأىّ تحليل ترتبط هذه الفكر بالصفح. وبحسب تعاليم القرآن فإنّ الإيمان بقدره الله اللامتناهية يزيل المعوقات النفسيّة للصفح، مثل الشعور

بالانتقام والشعور بالذلل والتحقير. الاعتقاد بخلق الله وعلمه إنه يتسبب في القبول الداخلي لأمر الله فيما يتعلق بغفران المظلومين. كما أنّ الإيمان بمغفرة الله ورحمته يشجع المؤمنين ويجعلهم يشعرون بأنهم مثل الله في حالة الغفران عن الآخرين. تمت كتابة هذا البحث بمنهج وصفي - تحليلي وبناءً على دراسات المكتبة في المصادر القرآنية والتفسيرية. الكلمات الأساسية: النهج التربوي، الاعتقاد بالله، الصفح، القرآن، القدرة، الخلق، المغفرة.

عوامل ظهور ظاهرتي

«ما تأخر حكمه عن نزوله» و«ما تأخر نزوله عن حكمه»

□ محمّد عليّ حيدرئى مزرة آخوند (أستاذ مساعد بجامعة يزد)

□ بمانعلئى دهقان مئكابادئى (أستاذ مشارك بجامعة يزد)

من بين كتب علوم القرآن والتفسير، يبرز مصطلح بعنوان «ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه». عبارة «ما تأخر حكمه عن نزوله» معناها أنّ آيات من القرآن الكريم قد نزلت لكن أحكامها شرّعت بعد فترة؛ مثل: نزول آية ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ (الأعلى / ١٤) فى مكّة وتفسير «تَزَكَّى» بالزكاة الواجبة وتشريعها فى المدينة. عبارة «ما تأخر نزوله عن حكمه» معناها الحكم قد شرّع فى مكّة وبعد فترة نزلت الآيات المتعلقة بهذه الحكم فى المدينة؛ مثل: تشريع حكم صلاة الجمعة فى مكّة ونزول الآيات المتعلقة بهذا الحكم فى سورة الجمعة وفى المدينة. أول مرّة استعمل بغوى مصطلح «ما تأخر حكمه عن نزوله». كذلك مصطلح «ما تأخر نزوله عن حكمه» اخترعه السيوطى. من الأسباب الرئيسية لظهور هاتين الظاهرتين إضفاء المصادقية المطلقة على كلام الصحابة والتابعين، دون الاهتمام بقاعدة الجرى والتطبيق والاعتقاد بسبب النزول الخاص والتفسير الخاطئ لبعض آيات القرآن الكريم. تمّ فى هذا البحث بمنهج وصفي - تحليلي ضمن شرح أسباب ظهور هاتين الظاهرتين، دراسة تفسير الآيات التى تدعى هاتين الظاهرتين، وكشف باطل هاتين الظاهرتين أكثر من أى وقت مضى.

الكلمات الأساسية: ما تأخر حكمه عن نزوله، ما تأخر نزوله عن حكمه، الجرى

والتطبيق، عدالة الصحابة.

تحليل الخطاب المقارن للنصّ كتحليل شامل للقرآن والدراسات القرآنية

(تحليل حالة الآيتين ٣٠ و ٣١ من سورة النور والتفاسير المختارة)

- سعيده ميمزى (طالبة دكتوراه فى اللغة العربية وآدابها بجامعة فردوسى مشهد)
 - سيد حسين سيدى (أستاذ فى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة فردوسى مشهد)
 - أحمد رضا حيدرمان شهرى (أستاذ مشارك فى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة فردوسى مشهد)
- يمكن استخدام التحليل المقارن بين القرآن والدراسات القرآنية بمثابة تقييم شامل ومنهجيّ. فى هذه الطريقة ومن خلال التأكيد على نفس الوزن والجهة القرآنية والأثر المتعلق به، يمكن الحكم على أنّ النظام العامّ للأثر منسجم مع النظام العامّ للقرآن. تمّ فى هذا المقالة دراسة خطاب الآيتين ٣٠ و ٣١ من سورة النور وخطاب عدد من التفاسير المعاصرة بشكل مقارن وبمنهج وصفىّ - تحليليّ. تمّ التطرّق فى هذا البحث تحت المقولتين الهامتين الكلمة المحوريّة وسياق اختيار الكلمات إلى عمليّات تركيب الكلمات ومن ثمّ تحليل الملاحظات الهامة للخطاب الموجود فى النصّ بطريقة مقارنة. فى النهاية وفى سياق الرجال المؤمنين شوهدت ظاهرة «الأمر بدون الأمر» والدور الاستشهاديّ والتغيير الدلاليّ، وفى سياق النساء المؤمنات لوحظ نطاق معرفيّ كبير وفى النهاية تمّت مشاهدة الدور المنسجم ومركز المرجعية فى الجزء المشترك.
- الكلمات الأساسية: سورة النور، تحليل الخطاب المقارن، آيات الحجاب، التفسير، النساء.

تحليل أدلة قاعدة الجبّ مع التأكيد على تفسير تسنيم

- على زنگنه إبراهيمي (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
 - غلامرضا رئيسيان (أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
 - عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- لقد وعد الله من أصبحوا مسلمين بالمغفرة، ومع ذلك فإنّ غير المسلمين الذين يهتمون بدعوة الله للإسلام، فإنهم يواجهون مسائل أوسع بما فى ذلك نظرة الإسلام بالنسبة إلى أعمالهم الماضية. الدين الإسلامى له قاعدة معيّنة فى هذا الصدد، فسرها علماء المسلمين وأسماها «قاعدة الجبّ». أمّا الإشكالات التى أثيرت حول أدلة هذه

القاعدة دفعت عددًا من علماء الإسلام إلى الامتناع عن الاستشهاد بها لضعف الأحاديث المتعلقة بها من حيث السند، كما أن الوثائق القرآنية وأدلتها الأخرى أيضًا متنازع عليها من حيث الدلالة. تمّ السعى في هذه المقالة التي كتبت بمنهج وصفى - تحليلي استخراج أدلة مختلفة لهذه القاعدة مع التركيز على آراء تفسير تسنيم وإذا لزم الأمر تمّ نقدها. وبحسب ما توصل إليه البحث، فإنّ ضعف سند حديث الجبّ يجبر بالأدلة الأخرى لهذه القاعدة، فالتوثيق القرآني لهذه القاعدة أيضًا ولا سيّما الآية ٣٨ من سورة الأنفال تحتوي على مضمون هذه القاعدة، كما أنّ السيرة النبوية وعمل الأصحاب وبناء العقلاء كلّ منها دليل مستقلّ وصالح لإثبات صحّة هذه القاعدة.

الكلمات الأساسية: قاعدة الجبّ، آيات الأحكام، تفسير تسنيم، أدلة قاعدة الجبّ.

دراسة تحليلية لآراء مفسري الفريقين

حول آية «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (الأنبياء / ٢٣)

- عليرضا طيبي (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أراك)
- أيوب أمرائي (أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة آية الله بروجردى، بروجرد)
- خديجة فريادرس (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أراك)
- أبو الفضل صفري (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أراك)

ذكر المفسرون في تفسير بعض آيات القرآن الكريم آراء مختلفة وفي بعض الأحيان متعارضة. من هذه الآيات، آية «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» فهي معركة للآراء من جهات مختلفة، تتضمن هذه العناصر «السياق»، «زمان التحقّق»، «الإعراب»، «مرجع الضمائر»، «محتوى «ما» في «عَمَّا يَفْعَلُ»، «نوع السؤال»، «لماذا لا يُسأل» في «لَا يُسْأَلُ»، و«لماذا يُسأل» في «وَهُمْ يُسْأَلُونَ». لقد قام البحث الحالي بمنهج المكتبة بجمع المواضيع، وبمنهج إسنادي في نقل الآراء ومنهج التحليل الكيفي والتوصيفي للمضمون في تقييم المعطيات بدراسة وتحليل آراء المفسرين بخصوص أقسام مختلفة من الآية. وفي هذا المقال يمكن انتقاد بعض الآراء في التوجيهات المذكورة، وأنسب تفسير للآية هو عدم السؤال التوبيخيّ لله تعالى بسبب مالكيته وسؤالهم التوبيخيّ لأنهم مملوكون.

الكلمات الأساسية: الآية ٢٣ سورة الأنبياء، الحكمة، الملكية، سياق، آلهة، مملوك.

which is a state of opposition between opinions from the different aspects. These cases include the linguistic sense (siah) of the verses, the time of occurrence, I'rab (syntactic analysis), antecedents of pronouns, the content of “ما” in “عَمَّا يَفْعَلُ”, the type of question, why not rebuking (scolding) in “لَا يُسْأَلُ” and why rebuking in “وَهُمْ يُسْأَلُونَ”. The present research with library method in collecting issues, the documentary method in presenting opinions and the method of the descriptive and qualitative analysis of the content in the evaluation of data has examined and analyzed the opinions of the Quran exegetes in connection with (concerning) the different parts of the verse. The outcomes are some of the opinions for the mentioned aspects are debatable (capable of being reviewed) and the best exegesis for the verse is the lack of the reprimandable request of God Almighty for His possessing and the reprimandable request of goddess for being possessed.

Keywords: *The verse 23 of the surah al-Anbya, Wisdom, Possession, Siah (the linguistic sense), Goddess, Being possessed.*



problems to its evidences that they have made some Islamic scholars avoid to adduce it. Because the traditions which are based on from the point of sanad (chain of narrators) is weak and the Quranic evidences and the other reasons from the point of indication is debatable. In this note with descriptive-analytic method it has been tried to be extract the different evidences of this principle and to be criticized and examined in required cases. According to the research findings, the weakness of the sanad of hadith “جَبَّ” compensates with other evidences. The Quranic evidences of this principle also specially the verse 38 of surah al-Anfal (Arabic: سورة الأنفال) contains the content of this principle and the manner of the holy prophet, the acts of the companions and the practice of the wise also are each of them an independent and authentic evidence for proving the authenticity of this principle.

Keywords: *The principle “جَبَّ”, Ayat al-ahkam (verses of the rules), Tafsir Tasnim, The evidences of the principle “جَبَّ”.*

The Analytic Study of the Shia and Sunni Exegetes' Opinions about the Verse “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ”

- *Ali Reza Tabibi (Associate professor at University of Arak)*
- *Ayyub Amraei (Assistant professor at Ayatollah Boroujerdi University)*
- *Khadijeh Faryadres (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*
- *Abulfazl Safari (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*

The exegetes have presented different opinions and sometimes in conflict (conflicting) for the exegesis of some verses of the holy Quran. One of these verses is the verse “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ”

and with analytic-descriptive method has been investigated. Under two main categories “focus-word and the context of the selection of words” it has been studied the process of the structure of terms and then in the section of sentences and siaq (the linguistic sense; context) it has been surveyed the important existing discourse consideration in the text in comparative form. Lastly in the siaq of the men who are mu’min (Arabic: مؤمن believer), the phenomenon of command without command and anaphoric role and indicative change has been seen and in the siaq of women who are believers it has been found the considerable cognitive scope (range) and at the last in the common part the cohesive role and the referential center has been observed.

Keywords: *Surah al-Noor, The comparative discourse analysis, Hijab verses, Exegesis, Woman.*

The Analysis of the Evidences of the Principle “جَبِّ” (Islam Effaces Previous Misdeeds) with Emphasis on Tafsir Tasnim

- *Ali Zanganeh Ebrahimi (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*
- *Gholam Reza Raeisian (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Abbas Esmailizadeh (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

Allah to those become Muslims has promised to forgive them. But non-Muslims who notice God’s demand for Islam face extensive problems such as the opinion of Islam about their acts in the past. Islam has a definite principle which Muslims’ scholars have determined it and have entitled as the principle embracing Islam removes previous misdeeds “جَبِّ”. But there have been presented



interpreting the reasons of the invention of these two phenomena this research with analytic-descriptive method has studied the exegesis of the verses which have affirmed (justified and declared) these two phenomena and increasingly, it has revealed the untruthfulness of these two phenomena.

Keywords: “ما تأخّر حكمه عن نزوله *the delayed ruling until after the revelation*”, “ما تأخّر نزوله عن حكمه” *the delayed revelation until after its ruling*”, *Applicability and conformity* (Arabic: جري وتطبيق *jari and tatbiq*), *Justice of the companions of the prophet*.

The Comparative Discourse Analysis of the Text as the Comprehensive Assessment of the Holy Quran and the Quranic Studies; Case Analysis of the Verse 30 and 31 of Noor Surah and the Selected Exegeses

- *Saeideh Momayezi (A PhD student in Arabic Language & Literature)*
- *Sayyed Hussein Seyyedi (Full professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Ahmad Reza Heydarian Shahri (Associate prof. at Ferdowsi Univ. of Mashhad)*

The comparative discourse analysis between the holy Quran and the Quranic studies can be employed as a comprehensive and methodological assessment. In this method with emphasizing the identical meter and trend of the Quran and the connected work can be judged that the general system (arrangement and order) of the work is in harmony with the general system of the holy Quran. In this paper the discourse of two verses 30 and 31 of surah al-Noor (Arabic: سورة النور) and some discourses of the contemporary exegeses with comparative form

Among the Quranic sciences and Quran exegesis books, a term titled “ما تأخر حكمه عن نزوله” the delayed ruling until after the revelation” and “ما تأخر نزوله عن حكمه” the delayed revelation until after Its ruling” (Qur’anic verses and surahs which were revealed before their rulings and after their ruling) flourishes. The statement “ما تأخر حكمه عن نزوله” the delayed revelation until after Its ruling” means there are verses which have been revealed but after some times their rulings have been legislated (Arabic: تَشْرِيع *tashrī‘*) like the revelation of the verse “قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى” successful indeed are those who purify themselves” (Arabic: سورة الأعلى 14th verse of Surah Al-A'la) in Mecca and interpreting “تَزَكَّى to be purified” as compulsory zakāt (Arabic: زَكَاة) and its legislation in Medina. The statement “ما تأخر نزوله عن حكمه” revelation after its ruling” means a judgment has been legislated in Mecca and after some time its verses has been revealed in Medina like the legislation of the ruling of Friday prayer in Mecca and the revelation of the verses related to this ruling in surat al-Jumu'ah (Arabic: سورة الجمعة) in Medina. First time the term “ما تأخر حكمه عن نزوله” the delayed revelation until after its ruling” was stated by al-Baghawī and the term “ما تأخر حكمه عن نزوله” the delayed revelation until after its ruling” was declared by al-Suyuti. The absolute trust (firm belief) in the speech of the companions of the Prophet (Arabic: صحابة *saḥābah*) and followers or successors of the companions of the prophet (Arabic: تابعون *tābi‘ūn*) and inattention to the principle of applicability and conformity (Arabic: جري وتطبيق *jari and tatbiq*) and belief in a special occasion and the untrue exegesis of some verses of the noble Quran are of the main reasons of causing these two phenomena. While

Therefore, one of the holy Quran methods for exercising divine commands is to strengthen the belief concepts. The holy Quran has many ordinances and commands for arranging the Muslims' social life that one of them is forbearance and forgiveness for other wrongs (faults) with honour and cheerfulness. The research issue is which belief concepts God has strengthened for encouraging Muslims to forbearance (Arabic: صَفْح) and with what analysis these concepts connect to forbearance. Based on the Quranic teachings belief to the ultimate power of God removes psychological barriers of forbearance such as vengeance, humiliation. Faith in God's power in creation (the Creator) and the divine science results the inner acceptance of the divine ordinance about forbearance for those who are abused. Also, belief in God's forgiveness and mercy makes the believers be encouraged and felt Godlikeness at the circumstance of the noble forgiveness. This paper with analytic-descriptive analysis and based on the library studies in the exegetic and Quranic sources has been performed.

Keywords: *The educational method, Faith in God, Forbearance (Arabic: صَفْح), Quran, Power, Creation (the Creator), Forgiveness.*

The Factors Causing Two Phenomena

**“ما تأخر حكمه عن نزوله” the Delayed Ruling until after
the Revelation” and “ما تأخر نزوله عن حكمه”
the Delayed Revelation until after Its Ruling”**

- *M. Ali Heydari Mazreh Akhond (Assistant professor at University of Yazd)*
- *Bemanali Dehghan Mongabadi (Associate professor at University of Yazd)*

the Islamic studies; therefore, it is necessary to be explained the necessity of this problem from the holy Quran perspective in the independent research and without any conceptual premise and pre-determined categorization to analyze these Quran verses in this field. For this regard with applying the method of the content analysis as a one of the interdisciplinary text-based research methods .it has been attempted to analyze the Quranic verses encompassing His holy names and attributes to reveal the necessity of “trust”. The content analysis of the extracted Quranic verses as a statistical population shows that God’s attributes mentioned in the holy Quran indicates the authority of God on whole universe, His knowledge on all creatures, God’s mercy on men, God being the origin and goal, He being men’s helper and the giver of the reward to men that these attributes are the most important elements (factors) to understand the necessity of trust in God. Paying attention to them can acquaint us with the concept of the real trust in God.

Keywords: *The holy Quran, Ultimate trust, The necessity of ultimate trust, God’s attributes, The method of the content analysis.*

The Holy Quran Method to Encourage for Right Act through Strengthening the Belief Concepts; Case Study of the Impact of Theism on Forbearance

- *Gholam Hussein Gerami (Assistant professor at Islamic Maaref University)*
- *Narges Jafari (A PhD student in the Theoretical Principles of Islam)*

One of the essential principles in analyzing human conducts is paying attention to their Foundations i.e. beliefs and faith.



and being contradicting; therefore, it is vital to analyze this story in the holy Quran, history, hadith and ethics from all aspects and comparatively. In this paper after the functional and conceptual explanation of jealousy and comparative study of the texts, with centralizing on the description of the holy Quran as a valid criterion on the description of the story characteristics and criticism and examination of the holy Quran via Quran of the reports; it seems that such exegesis has not been in compatible with (harmony) the Quranic and it is not righteous to be propagated.

Keywords: *Hazarat Ebrahim, Sarah, Hajar, Jealousy, Immigration.*

The Explanation of the Necessity and Whyness of Tawakkul or Ultimate Trust in God Based on the Content Analysis of the Holy Quran Verses

- *Masumeh al-Sadat Saeidi Husseini (MA of the Quran Sciences & Hadith)*
- *Fathiyeh Fatahizadeh (Full professor at Alzahra University)*
- *Muhammad Etrat Doost (Assistant professor at Shahid Rajaei Training Univ.)*

Allah almighty in the holy Quran commands His men to trust in Him (reliance on Him) in the form of the directory command (indicates only what should be done or what should be not done for encompassing profit or advantage in what has been commanded with no provision for enforcement) and in the different cases has stated directly or indirectly His holy names and attributes within the verses including the concept of reliance or trust to assure the believers to rely on His pure essence (Arabic: ذات dhat). Because the concept of “trust” has been one of the words which contains ambiguity in the system of

made this story to be meta-time and it studies the stick being the symbol of displaying power, the Samiri calf being the symbol of deviance, Israelites' complaints (grips) being the symbol of complaining and stubbornness, Asiya being the symbol of self-control and it defines the pharaoh of the exodus, Haman and Korah as three invalid (falsehood/ void) symbols of the political, religious (belief) and economic fronts.

Keywords: *Symbol, The Quranic stories, The story of hazrat Musa (Moses) (p.b.u.h), Being meta-time.*

The Criticism of the Characterization of Sarah before Hajar and Immigration to Hijaz

- *Maryam Rastegar (PhD of Islamic Doctrine Lecture Training)*
- *Ali Pirhadi (Assistant professor at Farhangian University)*
- *Waliyollah Naqipourfar (Assistant professor at University of Qom)*

One of the most important milestones in history is the immigration of hazrat Hajar (Arabic: هاجر) and Ismail (Arabic: إسماعيل) to the land with no water and vegetation "Hijaz" that it led to the establishment of the divine and security shrine and city and reconstruction of Ka'aba. The justification of this immigration for such a vice like jealousy and ascribing it to Sarah (Arabic: سارة) is questionable that it is crucial to study the issue for being a famous story, its effect and propagation in sources, the artistic works and media. The following research with analytic-descriptive method is going to study this issue that in spite of the righteous attributes of Sarah in the holy Quran, her haughtiness under the effect of the claimed jealousy has opposition

the listeners and reciters that it is incomparable with the power of the similar effects and this effect appears from the side of the majestic dimension and stablishing fearing and in awe of Allah and the beautiful effect besides acting independently prepares back ground for thinking carefully and deeply about the holy Quran and its effectiveness from the majestic dimension, too.

Keywords: *The soft power of the holy Quran, Effective miracle, Qatlā al-Qur`ān (قتلى القرآن ثعلبي), al-Tha`labī' (ثعلبي).*

Symbols and Its Role in the Quranic Stories

- *Hasan Kharaghani (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Ali Khayyat (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Muhammad Zaher Ghorbani (A PhD student in Arabic Literature)*

The holy Quran has drawn the spiritual and abstract concepts with the use of the symbol in a form of the material structures and creates dynamic and effective images in the addresses' mind and it influences on human minds. One of the differences of the Quranic stories with other human stories is compatibility and meta-time modeling. The story of hazrat Musa (Moses) (p.b.u.h) as the most extensive Quranic tale contains the highest use of symbols. The function of the symbol is one the factors of the creating dynamic and compatibility and meta-time modeling of this story as the inward feelings and thought of the addresser has drawn attention to it during the history and it has attracted and allured him. Meanwhile studying whatness of the symbol this research answers this question how the function of the symbol in the story of hazrat Musa (Moses) (p.b.u.h) has

Keywords: "Preference" in the Quran, Superiority of men, Women in the holy Quran, Discrimination in the social sciences, Gender discrimination.

The Analysis of the Soft Power of the Holy Quran as a Type of Miracle

- Zahra Ebrahimi Muhammadiéh (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)
- S. M. Ali Ayazi (Assistant professor at Islamic Azad University of Tehran)
- Jafar Nekounam (Associate professor at University of Qom)

The soft power of the holy Quran in his impact on men's soul which is of the independent miracle aspect of the holy Quran or a subset of its rhetorical miracle shows a phenomenal impact on human soul and body that according to the narrative anecdotes it has caused to shed tear intensely, dumbfounded and killing the listeners. This paper with analytic-descriptive method and with emphasizing al-Tha'labī's Qatlā al-Quran (قتلى القرآن ثعلبي) which has a direct relationship with the effective (influential) soft power of the holy Quran has studied the soft power of the holy Quran. The result is the components of the essential effect of the holy Quran, recitation of the holy Qur'an according to melodic modes and purity in reciters' self (nafs) and the capacity and capability of the listener in this soft power have role in this soft power. But the components of the melodic recitation of the holy Quran, purity in reciters' self (nafs) and the capacity and capability of the listener are to strengthen the main element i.e. the holy Quran that without them the influence of the holy Quran can still remain in effect because the holy Quran has a melodic structure that with the mournful voice or beautiful voice from the majestic and beautiful dimension influences on

The Comparison between the Quranic Concept of Preference and the Concept of the Discrimination in Social Sciences and Its Entailments in the Gender–Based Debates

- *Muhammad Mahdi Gharibi (A PhD student in Islamic Studies)*
- *Ali Safari (Assistant professor at Quran & Hadith University, Pardis of Tehran)*
- *M. Ali Mahdavi Rad (Associate professor at Univ. of Tehran, Pardis of Farabi)*

From the late time people who are not acquainted with the Quranic studies have propounded doubts about the Quranic Propositions connected to the rights and social position of women. One of the evidences of these who cast doubt on the position of women in the holy Quran is to draw conclusion from the concept of “preference” (Arabic: تفضیل) in the 34th verse of surah al-Nisa'. They claim that this Quranic concept indicates “discrimination” against women. This note with the analytic-descriptive aims to have extracted semantic components of the Quranic concept “preference and discrimination” in the social sciences to answer logically to this doubt and also enlightens the public opinions specially youths to the intent of Almighty God from the verses of “preference” and after comparing these two it is going to prove that the term “preference” perhaps indicates a privilege for men to women but in reality it shows their creational superiority for fulling the role of “قوام” (i.e. protector and maintainer) and to fulfil their responsibility for protecting and providing the family’s needs. This matter differs from the concept of discrimination in the social sciences completely and there is no indication to it.

the referring to the holy Quran confronts is to identify (recognize) and extract the Quranic data (details) related to the problem. This note has attempted to solve the first challenge opposition to elicit “a Theory of Civilization” from the holy Quran with determining the introducer components of the Quran civilizational data (details) and creating the detection model and extracting the Quran civilizational data. The functional outcome is to determine the introducer components of the civilizational data in the holy Quran identify and extract the maximum and optimal civilizational data in the divine Book. The paper focuses on the data of the civilization itself and not considering its attributes (characteristics). The research with analytic-descriptive method has determined the introducer components of the civilizational data (details) of the holy Quran and presented their extraction model. Generally, The Quran researchers collect and compile the civilizational data (details) of the holy Quran in the inductive method (approach) and they do not apply the deductive method. The paper with applying simultaneously the two inductive and deductive methods determines and model the introducer components of the civilizational data (details) from the aspect of status and the subject matter (mawdu') and predicate (mahmul). The introducer components are: from the aspect of status “worldliness” (earthly world), from the aspect of the subject matter (mawdu') “concerned with man, society and Immensity” (greatness) and from the aspect of predicate “voluntary action”.

Keywords: *The introducer component, The Quranic data, The civilizational data, The detection model of the civilizational data.*

monetary or sustenance aids) and penning. The establishment of the term “waqf” after the stage of establishment (Arabic: تشريع al-tashri') indicates its semantic reality. In this regard the indication of a verse of the holy Quran or verses which have the semantic correlation with the concept of waqf is an issue which is propounded in waqf debate. Although most researchers have explicated this matter that waqf is within the general Quranic titles such as beneficence and philanthropies but some Quran exegetes with observing two traditions related to the waqf of two companions named Abu Talha Ansari and Abu Dehdah Ansari under the verse 92 (the verse of philanthropy) of al-Imran (Arabic: آل عمران) and the verse 245 of al-Baqarah (Arabic: بقرة) and the verses of 11 and 18 (the verse of an interest free loan) of al-Hadid (Arabic: حديد) believe that that these verses specially connect to the Islamic legal waqf. This paper has been formed in the descriptive-analytic method and is going to study these two exegetic traditions based on rijali and fiqh al-hadith criteria and also to examine how these two traditions relate to the mentioned verses.

Keywords: *Waqf, Habs* (Arabic: حبس literally means to prevent, restrain), *Donation, An interest free loan, Philanthropy.*

The Introducer Components of the Quran Civilizational Data

- *Saeid Bahmani* (Assistant professor at Islamic Sciences & Culture Academy)
- *M. Ali Muhammadi* (Assistant professor at Islamic Sciences & Culture Academy)

The first challenge which the thematic exegete of the Qur'an (Arabic: المفسر الموضوعي; al- mufassir al-mawdu'i) in the process

Abstracts

A Research on Waqf in the Holy Quran (the Case Study of the Verses “an Interest Free Loan and Philanthropy” (Arabic: **بِرِّو الْقَرْضِ الْحَسَنِ))**

- *S. Muhammad Sadeq Mousavi (A PhD student in the Quran Sciences & Hadith)*
- *M. Ali Rezaei Esfahani (Full professor at Al-Mustafa International University)*
- *Muhammad Ebrahim Roshanzamir (Assistant professor at Razavi University)*

Although the holy Quran banned a special types of habs (Arabic: **حَبَسَ** literally means to prevent, restrain) and waqf (Arabic: **وَقْفَ** being at the age of ignorance (period of jahiliyyah; pre-Islamic period) but it has encouraged to do good (being generous) like waqf with titles such as charity funds, an interest free loan (Arabic: **قَرْضِ الْحَسَنَةِ** qarz hasan), doing good to others (beneficence), philanthropy, infaq (Arabic: **إِنْفَاقَ** i.e. ensuring the subsistence of the poor and needy ones among people, specifically the kinsmen by means of providing them with

Table of contents

A Research on Waqf in the Holy Quran (the Case Study of the Verses “an Interest Free Loan and Philanthropy” (Arabic: <i>إِبْرَ و القرض الحسن</i>)/ Sayyed Muhammad Sadeq Mousavi & Muhammad Ali Rezaei Esfahani & Muhammad Ebrahim Roshanzamir	3
The Introducer Components of the Quran Civilizational Data Saeid Bahmani & Muhammad Ali Mohammadi	25
The Comparison between the Quranic Concept of Preference and the Concept of the Discrimination in Social Sciences and Its Entailments in the Gender–Based Debates Muhammad Mahdi Gharibi & Ali Safari & Muhammad Ali Mahdavi Rad	51
The Analysis of the Soft Power of the Holy Quran as a Type of Miracle Zahra Ebrahimi Muhammadiéh & Sayyed Muhammad Ali Ayazi & Jafar Nekounam	75
Symbols and Its Role in the Quranic Stories Hasan Kharaghani & Ali Khayat & Muhammad Zaher Ghorbani	99
The Criticism of the Characterization of Sarah before Hajar and Immigration to Hijaz Maryam Rastegar & Ali Pirhadi & Waliyollah Naqipourfar	121
The Explanation of the Necessity and Whyness of Tawakkul or Ultimate Trust in God Based on the Content Analysis of the Holy Quran Verses Masumeh al-Sadat Saedi Husseini & Fathiyeh Fatahizadeh & Muhammad Etrat Doost	143
The Holy Quran Method to Encourage for Right Act through Strengthening the Belief Concepts; Case Study of the Impact of Theism on Forbearance Gholam Hussein Gerami & Narges Jafari	173
The Factors Causing Two Phenomena “ما تأخّر حكمه عن نزوله” the Delayed Ruling until after the Revelation” and “ما تأخّر نزوله عن حكمه” the Delayed Revelation until after Its Ruling” Muhammad Ali Heydari Mazreh Akhond & Bemanali Dehghan Mongabadi	193
The Comparative Discourse Analysis of the Text as the Comprehensive Assessment of the Holy Quran and the Quranic Studies; Case Analysis of the Verse 30 and 31 of Noor Surah and the Selected Exegeses Saeideh Momayezi & Sayyed Hussein Seyyedi & Ahmad Reza Heydarian Shahri	217
The Analysis of the Evidences of the Principle “جَبَّ” (Islam Effaces Previous Misdeeds) with Emphasis on Tafsir Tasnim Ali Zanganeh Ebrahimi & Gholam Reza Raeisian & Abbas Esmaeilizadeh	241
The Analytic Study of the Shia and Sunni Exegetes’ Opinions about the Verse “لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ” Ali Reza Tabibi & Ayyub Amraei & Khadijeh Faryadres & Abulfazl Safari	267
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	291
English Translation/ Ali Borhanzahi	314

صاحب امتیاز: **مجله پژوهش‌های قرآنی**
مدیر مسئول: **علی خیاط**

سر دبیر: **سید محمد باقر 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 سید محمد باقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محمد علی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیه)
دکتر محمد باقر سعیدی روشن (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
دکتر سید محمود طیب حسینی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
دکتر محمد علی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



دوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر علی اصغر آخوندی / دکتر عباس اسماعیلی زاده / حجة الاسلام دکتر سید محمد علی ایازی / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر محمد باغستانی / دکتر بی بی زینب حسینی / حجة الاسلام دکتر مصطفی حسینی خراسانی / حجة الاسلام دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی / دکتر ابوالفضل خوش منش / حجة الاسلام دکتر علی خیاط / حجة الاسلام دکتر محمد باقر سعیدی روشن / حجة الاسلام دکتر روح الله سعیدی فاضل / حجة الاسلام دکتر محمد سلطانیه / دکتر سید محمد تقی شوشتری / دکتر حمید عباس زاده / حجة الاسلام دکتر سید جعفر علوی / دکتر نعمت الله فیروزی / حجة الاسلام دکتر محمد قربان زاده / حجة الاسلام دکتر رحمت الله کریم زاده / دکتر حمید محمد قاسمی / حجة الاسلام دکتر سید محمود مرویان حسینی / دکتر مهدی مطیع / حجة الاسلام دکتر محمد میرزایی / دکتر سید محسن میرسندسی / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های قرآنی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴ و به شماره ۳/۷۷۶۹۳ از پاییز و زمستان ۱۳۸۹ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه‌های 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 بلا مانع است.»

آموزه‌های قرآنی

پاییز - زمستان ۱۴۰۱، شماره ۳۶



جانشین سر دبیر
حسن خرقانی

مسئول اجرایی
اسماعیل شفیعی

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. 36

Autumn 2022 & Winter 2023



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

A. Khayyat

Editor -in- Chief:

Dr. S. M. B. Hojjati

Scientific Editor:

Dr. H. Kharaghani

Executive Chief:

E. Shafiei

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*)

M. B. Saeedi Rowshan (*associate professor at
Research Institute of Hawzah & University*)

S. M. Tayyeb Hosseini (*Prof. at Research Institute of
Hawzah & University*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: <https://razaviac.razavi.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com