

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

۳	بررسی تطبیقی رویکرد قرآن پژوهی «آمنه و دود» و «عایشه بنت الشاطی» (با تأکید بر مبانی و روش‌ها)
۲۹	ابراهیم ابراهیمی و فاطمه دسترنج تحلیل اجتماعی تأثیر کنش‌های اخلاقی بر پیشرفت اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم
۵۵	سیدعلی نقی ایازی و سیدمحمود مرویان حسینی نظریه حرمت دفعی خمر از نگاه قرآن و روایات / یعقوب بزرگر شانی و سیدمحمد نقیب و مهدی داوری
۹۳	ظرفیت‌سنجی تفسیر موضوعی در تولید علوم انسانی اسلامی / سیدمازیار حسینی و ابوالفضل خوش‌منش نقد و بررسی تعامل فریقین با روایات فضایل سُور بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن
۱۲۱	سیدعلی دلبری و البرز محقق گُرمی استنتاج شیوه‌های تربیت دینی در حوزه اعتقادات از طریق ماهیت دین در قرآن کریم
۱۵۳	مهرناز دنبلی و خسرو باقری نوع‌پرست و سیدمحسن میرباقری و محمود عبایی کوپایی فرهنگ مقاومت و فرایند مهندسی آن در جامعه بر اساس آموزه‌های قرآن کریم
۱۸۱	حسین شاهبازپور و زهره اخوان مقدم و مهدی محمودی تحلیل تفسیری فقهی شرطیت خوف نوعی در حرمت القاء در آیه تهلکه
۲۱۳	محمدحسن قاسمی و محمد امامی و مرگان ضیائی فرایند گذار از نبوت‌انکاری به نبوت‌باوری در سیر نزول قرآن
۲۳۹	نرگس قاسمی فیروزآبادی و سیده وحیده رحیمی و محمدکاظم رحمان ستایش انسجام متنی سوره‌های شمس و لیل بر پایه فرایند حلقه‌های معنایی
۲۶۹	اباذر کافی موسوی ارزیابی نظریات مفسران پیرامون «لسان عربی مبین» در قرآن کریم
۲۹۳	احمد کریمی و نرگس بزرگ‌خو تشخیص نقش معنوی مضاف‌الیه در مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول و ترجمه فارسی آن در قرآن کریم
۳۱۵	محمدرضا مزرعی فراهانی و عباس اسمعیلی‌زاده و مرتضی ایروانی نجفی ترجمه عربی (موجز المقالات) / سلیمان سلیمان
۳۴۱	ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری
۳۶۸	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تدوین مقالات

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

بررسی تطبیقی رویکرد قرآن پژوهی «آمنه ودود» و «عایشه بنت الشاطی» (با تأکید بر مبانی و روش‌ها)*

- ابراهیم ابراهیمی^۱
- فاطمه دسترنج^۲

چکیده

شناخت رویکردهای قرآن پژوهی مفسران، زمینه فهم، تحلیل و نقد آرا و نظرات ایشان را فراهم می‌سازد؛ زیرا متون تفسیری، متأثر از جهان بینی و انگاره‌های ذهنی مفسر و نیز بازتابی از اقتضانات فرهنگی و اجتماعی عصر اوست. تأثیر عنصر جنسیت نیز در فهم متون دینی از جمله مقولاتی است که اخیراً در حوزه فهم و تفسیر قرآن، موضوعیت یافته است. از این رو، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در یک بستر تطبیقی به بررسی گرایش، مبانی و روش‌های تفسیری «آمنه ودود» و «بنت الشاطی»، دو تن از بانوان قرآن پژوه پرداخته است. نتایج به دست آمده، حاکی از آن است که گرایش تفسیری آمنه ودود، اجتماعی، فراجنسیتی و عدالت‌محورانه است. او در این راستا از روش هرمنوتیکی و تحلیل‌های فلسفی در تبیین گفتمان‌های قرآن بهره برده است. جهت گیری مبانی و روش‌ها

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) (ebrahimi978@atu.ac.ir).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک (f-dastranj@araku.ac.ir).

در فهم قرآنی آمنه ودود در تفسیر اجتماعی اش، او را به احکام اسلامی در حوزه زنان می کشاند تا خوانشی نو و عصری از آن‌ها ارائه دهد. اما گرایش تفسیری بنت‌الشاطی، ادبی - کلامی در راستای اعجاز بیانی قرآن است. او تلاش دارد تا از نگاه زبان‌شناسانه، بر اعجاز بیانی قرآن تأکید کند و آرای بی همسو با جریان تفسیر بیانی را مطرح نماید.

واژگان کلیدی: آمنه ودود، عایشه بنت‌الشاطی، مطالعه تطبیقی، تفسیر ادبی، تفسیر بیانی.

۱. مقدمه

بخش عظیمی از مطالعات قرآنی، شامل بررسی مبانی و روش‌هایی است که مفسران و پژوهشگران قرآنی در تفاسیر و یا برداشت‌های قرآنی خود ارائه می‌دهند. شناخت گرایش‌های تفسیری و نیز مبانی و روش‌های مفسران، این امکان را می‌دهد که علاوه بر دریافت بهتر و دقیق‌تر نظرات آنان، زمینه نقد مناسب و کارآمد نیز فراهم شود؛ زیرا تا زمانی که مبانی و مباحث پایه و اصولی شناخته نشوند، امکان نقد صحیح و یا بهره‌گیری و توسعه نظرات چندانی ندارد.

با توجه به اینکه هر اثری، بیانگر جهان‌بینی و انگاره‌های ذهنی پدیدآورنده خویش است، می‌تواند بازتابی از اقتضانات فرهنگی و اجتماعی نیز باشد. عنصر جنسیت نیز در این راستا بی‌تأثیر نبوده و مخصوصاً در فهم متون دینی از جمله مقولاتی است که اخیراً در حوزه فهم و تفسیر قرآن، موضوعیت یافته است.

عایشه بنت‌الشاطی از برجسته‌ترین شاگردان امین خولی است که در فضای ادبی و قرآنی مصر بسیار تأثیرگذار بوده و از نظریه‌پردازان تفسیر بیانی قرآن است. بنت‌الشاطی ایده‌های امین خولی را در کتابی به نام *التفسیر البیانی* مطرح کرده است.

آمنه ودود نیز قرآن‌پژوهی است که بر مبنای بازتفسیر قرآن و بررسی‌های مربوط به زمینه آیات، کوشیده است تا به تفسیری متفاوت در مقایسه با تفسیرهای سنتی دست یابد.

از این رو در پژوهش حاضر بر آن شدیم تا به بررسی نظرات و آرای تفسیری «آمنه ودود» و «عایشه بنت‌الشاطی»، دو تن از مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر بپردازیم و با استفاده

از روش توصیفی - تحلیلی در یک بستر تطبیقی، به این سؤال پاسخ دهیم که مهم ترین مبانی و روش های قرآن پژوهی آمنه ودود و بنت الشاطی چیست؟ و گرایش های غالب آنان در تفسیر قرآن کدام است؟

عنصر جنسیت از یکسو و نیز مبانی و مواضع هرمنوتیکی خاص، دلیل بررسی تطبیقی رویکردهای بنت الشاطی و آمنه ودود است. به رغم جنبه های بیانی تفسیر بنت الشاطی، آرای تفسیری او متأثر از نوعی نگاه هرمنوتیکی است که مُلهم از اندیشه های استادش امین خولی است. آمنه ودود نیز در آثارش به مواضع هرمنوتیکی خود تصریح می کند؛ لذا تطبیق دیدگاه های این دو اندیشمند می تواند از یکسو به شناخت اندیشه های قرآنی آنان بینجامد و از سوی دیگر، دغدغه های فکری این مفسران و اثر زمانه و مقتضیات آن را بر افکارشان بازنمایاند.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت این دو پژوهشگر و اندیشمند قرآنی، مطالعات و پژوهش هایی به صورت جداگانه پیرامون هر یک انجام شده است.

در رابطه با آمنه ودود مقالاتی مانند:

- مقاله «قرآنی نو از قرآن با رهیافتی زن محور؛ بررسی دیدگاه های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن» (عباسی و موسوی، ۱۳۹۴) که هدف آن معرفی و بررسی برخی از دیدگاه های ودود در کتاب قرآن و زن است.

- مقاله «متن گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آمنه ودود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سوره النساء» (خندق آبادی، ۱۳۹۴) که در آن به مباحث هرمنوتیک و روشی در تفسیر آیه ۳۴ نساء و تغییر موضع ودود نسبت به تفسیر آیه ۳۴ پرداخته شده است.

- مقاله «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان؛ تفسیر آمنه ودود از قرآن» (بارلاس، ۱۳۹۲) که در آن بر این نکته تأکید شده که از منظر قرآن، مردان هیچ برتری بر زنان ندارند؛ اما از آنجا که در طول تاریخ، تفاسیر قرآن متأثر از ذهنیت مردسالارانه جوامع اسلامی نوشته شده، همواره دارای سوگیری های مردانه بوده است.

در رابطه با بنت الشاطی نیز مقالاتی همچون:

- مقاله «بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی» (شاکر و ساکی، ۱۳۹۳). قابل ذکر است که در این مقاله، ضمن معرفی عایشه بنت الشاطی و اندیشه‌های امین خولی در مکتب ادبی تفسیر قرآن، مواردی که در روش تفسیری بنت الشاطی نقشی کلیدی دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

- مقاله «شیوه تفسیر بیانی در "التفسیر البیانی"» (طیب‌حسینی و سهرابی کواری، ۱۳۹۵) که این مقاله در صدد معرفی شیوه‌های به کاررفته در تفسیر بنت الشاطی است. اما آنچه پژوهش حاضر را از آثار پیش گفته متمایز می‌کند، بررسی تطبیقی رویکرد، مبانی و روش قرآنی ایشان و تحلیل تفاوت یا شباهت خوانش قرآنی آن‌هاست.

۳. آشنایی مختصر با آمنه ودود

آمنه ودود در سال ۱۹۵۲ میلادی در آمریکا در یک خانواده سیاه‌پوست به دنیا آمد. نام اصلی او مری تریزلی^۱ است. ارزش‌های انسانی در جامعه‌ای که ودود زیسته، بر مبنای رنگ پوست، جنسیت و ثروت سنجیده می‌شد و جایگاه وی در هر سه مورد، جایگاهی مناسب تلقی نمی‌شد. وی در سال ۱۹۷۲ م. اسلام آورد. او تحصیلات خود را در مطالعات خاورمیانه و مطالعات اسلامی و عربی به انجام رسانید و در دانشگاه بین‌المللی اسلامی مالزی به تدریس مشغول شد. در همین دانشگاه بود که او به انجمن «خواهران مسلمان» پیوست و جزوه‌های متعددی را که مؤید حمایت قرآن از برابری جنسیتی بود، منتشر کرد. ودود حاصل بازخوانی‌اش از قرآن را در کتابی با نام قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن^۲ به زبان انگلیسی منتشر کرد که در بردارنده مبانی و نتایج دیدگاه او درباره نگاه قرآن به زن و نقش و جایگاه اجتماعی اوست. کتاب دیگر او، جهاد جنسیتی؛ اصلاحات زنان در اسلام^۳ است که با محوریت خانواده در اسلام و تأکید بر اصلاحات جنسیتی است که به عنوان چالشی اخلاقی در راستای برقراری برابری قرآنی و اصلاح نگرش‌ها نسبت به زنان است (Wadud, 1999: 6).

1. Mara Treasley.

2. *Quran and Woman: Rereading the Interpretation Sacred Text from a Woman's Perspective.*

3. *Inside the Gender Jihad, Women's Reform in Islam.*

از جمله شخصیت‌های تأثیرگذار در جریان فهم قرآنی آمنه ودود می‌توان به سید قطب، فضل‌الرحمن^۱ و خالد ابوالفضل^۲ اشاره کرد.

۴. آشنایی مختصر با عایشه بنت الشاطی

عایشه عبدالرحمن، مشهور به بنت‌الشاطی در سال ۱۳۳۱ ق. / ۱۹۱۳ م. در مصر به دنیا آمد. او تحصیلات عالی خود را در ادبیات عربی دنبال کرد. در مقطع دکتری در سال ۱۹۵۰ م. از رساله خود درباره ابوالعلاء معری دفاع کرد. سپس در دانشگاه عین شمس قاهره به تدریس زبان و ادبیات عربی پرداخت و پس از بازنشستگی در اواخر دهه ۶۰ م.، استاد مطالعات عالی قرآن در دانشگاه قرویین در شهر فاس مراکش گردید (طیب‌حسینی، ۱۳۸۷: ۱۶). بنت‌الشاطی پیش از اینکه در سن ۸۵ سالگی در سال ۱۹۸۸ م.، دار فانی را وداع گوید، بیش از ۴۰ کتاب و مقاله در موضوعات مطالعات اسلامی، قرآن، زبان، ادبیات و تاریخ، از خود بر جای گذاشت. *التفسیر البیانی للقرآن الکریم* از برجسته‌ترین آثار اوست که در دو جلد به چهارده سوره از سور قرآن پرداخته است، که سیزده سوره آن از سور کوتاه جزء سی‌ام قرآن به همراه سوره قلم از جزء بیست و نهم است. از شخصیت‌های تأثیرگذار در زندگی حرفه‌ای و مطالعاتی وی، «امین خولی» است که استاد بنت‌الشاطی محسوب می‌شد. مبانی و گرایش تفسیری امین خولی بر او بسیار تأثیرگذار بوده است؛ به نوعی که بنت‌الشاطی ادامه‌دهنده و توسعه‌دهنده سخنان و نظرات امین خولی در حوزه تفسیر قرآن است.

۵. بررسی مبانی فهم و تفسیر قرآن

لغت‌شناسان مبانی را جمع مبنا به معنای بنیاد، بنیان، اساس و پایه دانسته (ابن فارس، ۱۴۰۷: ۲۸۱/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶۴/۱) و آن را با واژگانی چون اصل، قاعده و ضابطه

۱. فضل‌الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹ م.) اندیشمند پاکستانی و از شخصیت‌های تأثیرگذار در «نهضت بازگشت به قرآن» بود که در صدد بود با ارائه روشی مناسب برای تفسیر قرآن، بر جاودانگی پیام قرآن در عین انطباق با شرایط عصر نزول تأکید کند.
۲. خالد ابوالفضل از نواندیشان معاصر و از حامیان کثرت‌گرایی فرهنگی و مذهبی است و مقالات و تألیفاتی در زمینه اسلام و شریعت اسلام دارد.

مترادف شمرده‌اند. محقق باید ابتدا دیدگاه خود را نسبت به مبانی فهم مشخص سازد و در چارچوب آن به تحقیق پردازد. در همین راستا، «مبانی تفسیر قرآن، شناخت‌ها و باورهای بنیادین درباره قرآن و ویژگی‌های آن هستند که در چگونگی تفسیر قرآن و تعیین قواعد و روش آن تأثیر می‌گذارند و به این صورت، زیربنای تفسیر قرار می‌گیرند». در این بخش به بررسی مبانی آمنه و دود و عایشه بنت‌الشاطی در فهم و تفسیر قرآن می‌پردازیم.

۱-۵. جاودانه بودن و فراعصری بودن پیام قرآن

به باور آمنه و دود، قرآن علی‌رغم گزارش حوادث تاریخی، پیامش را به صدر اسلام منحصر نکرده و رسالتی جاودانه دارد. هدف قرآن از منظر او، برتری جستن در اصول خاص تحولات بشری مانند عدالت و برابری و توازن است و هر زمان و در هر مکانی که این ویژگی‌های اساسی وجود داشته باشد، غایت نهایی قرآن برای جامعه بشری تحقق یافته است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۶۴-۱۶۵).

بنت‌الشاطی نیز با وجود اینکه چون آمنه و دود، گرایش اجتماعی ندارد، به نوعی بر فراعصری بودن پیام قرآن تأکید می‌کند؛ آنجا که در بحث سبب نزول اعتقاد دارد که شأن نزول، مانع عمومیت آیه نیست و جایگاه سبب نزول، فهم ظروفی است که ملابس نزول آیه‌اند. سبب نزول به معنای علیت نیست، به این مفهوم که اگر نبود، آیه‌ای هم نازل نمی‌شود و در واقع عبرت در آیه به عموم لفظی است که از صریح نص فهمیده می‌شود، مگر اینکه با قرینهٔ بیّنه و یا صراحتی در نص متعین در خصوص موضوعی نازل شود (عبدالرحمن، ۱۹۶۲: ۸/۱-۹). بنابراین می‌توان گفت عبرتی که بنت‌الشاطی در نظر دارد، همان پیامی است که باید به مخاطب قرآن در هر عصری برسد و لزوماً منحصر در مخاطب عصر نزول نمی‌شود.

۲-۵. محوریت قرآن در استنباط نظریات تفسیری

بنت‌الشاطی در مباحث نحوی و قواعد بلاغی، قرآن را اصل قرار می‌دهد که هر آنچه بر قرآن عرضه شود، اگر موافق کتاب‌الله است، پذیرفته می‌شود و در صورت مغایرت مردود است؛ زیرا از نظر او، قرآن در بُعد اعجاز ادبی و بیانی بی‌نظیر است و

نص محکمی است که شائبه جعل و تحریف در آن راه ندارد و همانند شواهد شعری نیست که دچار تنگناهای ضرورت شعری شده باشد و راه تأویل به روی آن باز باشد (همان: ۱۱). به همین جهت بنت‌الشاطی بسیاری از تأویل‌های مفسران در قواعد نحوی را رد می‌کند.

این مبنا را در کلام آمنه ودود نیز می‌توان یافت؛ زیرا او اعتقاد دارد که تفاسیر کلاسیک بر اساس نگاه مردانه نوشته شده‌اند، در حالی که قرآن، نگاه جنسیتی ندارد. وی با رجوع به قرآن تلاش دارد تا نگاه واقعی به زن را باز یابد و در کتاب *جهاد جنسیتی* بیان می‌کند که متن قرآن شاخص اولیه برای معناسازی عدالت اجتماعی در چارچوب اسلام است (Wadud, 2006: 204).

۳-۵. تمایز زبان قرآن و زبان عربی

در قاعده آمنه ودود در مواجهه با زبان عربی، دو نکته مدنظر است: نکته اول جنسیت‌مندی زبان عربی است. در بررسی زبان قرآن باید در نظر داشت که در زبان عربی، واژه خنثی وجود ندارد و این امر بدان معناست که هر واژه یا مذکر است یا مؤنث؛ با این حال نمی‌توان گفت که کاربرد هر واژه برای شخص مذکر یا مؤنث، لزوماً آن را به این جنسیت‌ها محدود می‌کند (عباسی و موسوی، ۱۳۹۴: ۱۳۵). بنابراین از نظر او، کشف معنای دقیق قرآن تنها در صورتی امکان‌پذیر است که کارکرد زبان، ساختارهای صرف و نحو بافت متنی که واژه‌ای خاص در آن به کار رفته، مطالعه شود (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۹).

نکته دوم هم عدم امکان تحقق الوهیت در قالب دستور زبان انسانی است. ودود معتقد است که خطاپذیری زبان انسانی از طریق تحلیل وسیع متن اثبات می‌شود و هیچ متنی هرگز معرف کامل الله و طرز گفتار انحصاری او نیست (Wadud, 2006: 204). این گفته به معنای آن است که میان متن قرآن و خداوند تمایز قائل است. او می‌گوید:

«زبان انسانی بی‌پرده‌گویی خداوند را محدود می‌کند و اگر وحی به واسطه متن، لازم است به زبان انسانی باشد، پس وحی نمی‌تواند الهی یا غایی و ابدی باشد و این از منبع الهی بودن وحی مجزاست» (Ibid.: 202).

این مبنا زمانی که با مبنای اصل توحید ترکیب می‌شود، متضمن این معناست که خداوند کاملاً یگانه و بی‌نظیر است و نمی‌تواند در اصطلاحات و عبارات انسانی نشان داده شود (Hidayatullah, 2014: 120-122). ودود در این نگاه، متأثر از خالد ابوالفضل است. او اعتقاد دارد که زبان در رساندن وحی الهی واسطه‌ای ناکامل است و الوهیت نمی‌تواند به واسطه یک متن یا دستور شرعی نشان داده شود (Wadud, 2006: 213).

بنت‌الشاطی زبان و حتی روحیه عربی را در بیان مقصود خداوند مهم می‌داند و می‌گوید:

«فرض ما این است که زبان قرآن، همان فرهنگ و زبان عربی است؛ لذا برای درک مقاصد و فهم دلالت الفاظ آن باید دلالت لغوی اصیلی را که حس عربی به ما می‌بخشد، بیابیم و با استفاده از کاربردهای مادی و مجازی لفظ، به معنای اصلی کلام دست یابیم» (عبدالرحمن، ۱۹۶۲: ۱۱/۱).

روشن است که در تفسیر ادبی که نوعی گرایش زبانی و بیانی است، قرآن به مثابه یک متن مورد توجه قرار می‌گیرد.

ورای تفاوتی که در نوع نگاه آمنه ودود و بنت‌الشاطی نسبت به زبان قرآن وجود دارد، می‌توان نوعی شباهت را نیز پی جست. از آنجا که بنت‌الشاطی، اعجاز قرآن را در جنبه بیانی آن منحصر کرده و معتقد است تحدی قرآن پیش از آنکه ناظر بر محتوای قرآن باشد، ناظر به وجوه بیانی آن است، تقریر نگاه نواندیشانی چون خالد ابوالفضل که زبان را در رساندن وحی الهی واسطه‌ای ناکامل می‌داند، مشهود است؛ چون این دیدگاه ناظر به مفاهیم و معارف قرآن است.

۴-۵. نگاه فراجنسیتی

از جمله پیش‌فرض‌های آمنه ودود با توجه به آرای سید قطب این است که اسلام به‌لحاظ جنسیتی و حقوق انسانی، میان زن و مرد برابری کامل برقرار کرده و یکی را بر دیگری برتر ندانسته است و مرد و زن را به لحاظ دینی و معنوی از نظر شایستگی برای مالکیت و تصرف اقتصادی برابر می‌داند (عباسی و موسوی، ۱۳۹۴: ۱۴۲). آمنه ودود از این روح کلی قرآن برای دستیابی به تساوی و عدالت برای زنان که متأثر از نهضت فمینیسم

است، کمک می‌گیرد. «فمینیسم لیبرال بر اساس حقوق مساوی برای همه انسان‌ها پایه‌گذاری شده و به دنبال تساوی و مبارزه با مردسالاری بوده است» (انوشیروانی، ۱۳۸۱: ۸۶/۱). ودود معتقد است که بر خلاف ادعای بیشتر مسلمانان، «قرآن از تفاوت‌های اساسی میان زنان و مردان در خلقت، در ظرفیت و نقش اجتماعی، در قابلیت هدایت و در پاداش‌های اخروی سخن نمی‌گوید» (Wadud, 1999: 7). همچنین با توجه به سختگیری‌ها نسبت به نقش‌های جنسیتی در جوامع اسلامی، قرآن نگاهی فراجنسیتی داشته و تأکید بر جنسیت خاصی ندارد، چنان که نقش خاصی را ویژه جنسیتی خاص نکرده است (Ibid.: 8).

نقد ودود بر تفسیر کلاسیک، مربوط به این مسئله است که تعالیم قرآن چگونه از طریق نگاه جنسیتی شکل می‌گیرد. به اعتقاد او، این واقعیت که قرآن غالباً توسط مردان تفسیر شده، بیانگر ماهیت مردانه تفسیر از یکسو و گرایش ضد زنانه آن از سوی دیگر است. بنابراین در اصول و پارادایم‌های تفسیر قرآن، زنان و تجربه‌های مربوط به آنان، یا غالباً مورد بی‌توجهی و غفلت واقع شده و یا از منظری مردانه به آن پرداخته شده و لذا مطابق خواسته‌ها و نیازهای مردان تفسیر شده است (Ibid.: 2). این نگاه شبیه به نگاه فمینیست‌های رادیکال است. آن‌ها تمام عناصر فرهنگ از جمله علوم و دانش‌های موجود را دستاوردهای نظام مردسالار می‌دانند که به دست مردان و برای منافع آنان و به سلطه‌کشاندن زنان طراحی شده است (ر.ک: ریتزر، ۱۳۷۴؛ ویلفورد، ۱۳۷۵؛ رودگر، ۱۳۸۸).

راه حلی که ودود برای از بین رفتن این سلطه پیشنهاد می‌دهد این است که زنان با تجربه‌هایشان باید در فرایند تفسیر قرآن مشارکت داشته باشند و هیچ کس بهتر از آنان نمی‌تواند زنان را تعریف کند (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۹). البته این راه به آسانی پیموده نمی‌شود. با وجود تمام تلاش‌ها، آمنه ودود در کتاب *جهاد جنسیتی* در اثبات تساوی جنسیتی در قرآن اذعان می‌دارد که پس از سال‌ها نتوانسته است فهم درستی از آیه ۳۴ سوره نساء به دست آورد (Wadud, 2006: 200).

لازم به ذکر است که اگرچه اعتقاد آمنه ودود پیرامون نگاه فراجنسیتی قرآن در مباحث اعتقادی و معنوی کاملاً درست است، اما این مطلب به صورت مطلق نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا پر واضح است که نگاه قرآن به اقتضائات مختلف، فراجنسیتی نیست؛ مثلاً

در جهاد و مدیریت زندگی، نگاه مردانه و در مقابل در تعامل با فرزندان، زنانه است. از سوی دیگر، این ادعای آمنه و دود که تفسیر قرآن توسط مردان موجب گرایش ضد زنانه قرآنی می‌شود، قابل نقد است. شاید بتوان چنین بیان کرد که جامعیت قرآن اقتضا دارد که افراد مختلف اعم از مرد و زن با گرایش‌ها، روش‌ها و تخصص‌های گونه‌گون می‌توانند از دریای بیکران قرآن حظ وافر ببرند و در این میان، سهم مردان در این بهره‌گیری افزون‌تر بوده است.

نگاهی به آثار بنت‌الشاطی آشکار می‌سازد که ایشان نیز از تحولات و گرایش‌های فمینیستی زمان خود بی‌اطلاع نیست؛ اما نگاه او به این مسئله با نگاه و گرایش و دود متفاوت است. او در کتاب *المفهوم الاسلامی لتحریر المرأة*، تساوی زن و مرد به مفهوم جدید آن را نمی‌پذیرد. با وجود این، بر اینکه زن و مرد یکدیگر را کامل کرده و برای تحقق بخشیدن به کمال وجودی‌شان به هم نیاز دارند، تأکید می‌کند. به اعتقاد وی، هرچند مطابق آیات قرآن، مردان بر زنان حق سرپرستی دارند، اما هیچ‌یک از این دو، مسئول اعمال دیگری نیست و تفاوت نسل جدید زنان با گذشتگان در این است که زنان امروز از حقوق خدادادی خود باخبرند و می‌دانند که باید این حقوق را بگیرند و بطلبند، نه آنکه با لطائف‌الحیل آن‌ها را به عنوان هدیه از چنگ مردان به در آورند (کریمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۲۵۳/۴).

بنابراین هرچند بنت‌الشاطی درباره این مسائل سخن گفته و به نگارش مقالاتی روی آورده است، اما پیدا است که این موضوع برای او مسئله اولویت‌داری در تفسیر قرآن نبوده است. وی به احقاق حقوق زنان اشاره می‌کند، اما این امر با گرایش اصلی‌اش در تفسیر قرآن قرابتی ندارد.

۵-۵. اصل توحید یا پارادایم توحیدی

پارادایم توحیدی، مبنایی است که در نظرات آمنه و دود دیده می‌شود. نواندیشان مسلمان ادعای خود در لزوم ارائه تفاسیر جدید از قرآن را بر مفهوم توحید بنا نهاده و اعتقاد دارند که فهم کامل قرآن فقط متعلق به خداوند است و مفسر با ادعای کسب دانش کامل از پیام الهی در نقش خداوند قرار می‌گیرد (Hidayatullah, 2014: 118).

با توجه به اصل توحید، اعلام برتری مردان بر زنان در تفاسیر کلاسیک از آیات قرآن، نوعی شرک یا چندخدایی است. ودود و عزیز الحبری با جنبه‌های برتری مردان بر زنان به دلیل تضاد آن با مفهوم توحید خداوند مخالفت کرده و تفاسیر قرآنی این‌چنینی را نسبت به مسئله توحید، غیر قابل پذیرش می‌دانند (Ibid.). برای مثال با توجه به این اصل و مرجعیت یگانه خداوند، تفسیری که از آیه ۳۴ سوره نساء اراده می‌شود و در آن، زنان مطیع شوهران معرفی می‌شوند، اشتباه و بر پایه شرک است^۱ (Ibid.: 113-115). همچنین با توجه به این اصل، اگر تفاسیر نزدیک به عصر نزول را به عنوان تفسیر قطعی بدانیم، در واقع مرجعیتی را برای آنان قائل شده‌ایم که فقط متعلق به خداوند است و این تمایز میان اراده الهی و فهم و دانش انسانی اختلال ایجاد می‌کند^۲ (Ibid.: 118).

۶. بررسی روش‌های فهم و تفسیر قرآن

روش که معادل عربی آن «منهج» و معادل انگلیسی آن method است، شیوه‌هایی است که برای فهم مدلول کلام از آن‌ها کمک می‌گیرند. «روش، برخاسته از مبانی است و ارتباط فراوان با منابع و مستندات و ابزارهایی دارد که محقق در فرایند پژوهش از آن‌ها کمک می‌گیرد» (مؤدب، ۱۳۸۸: ۳۷). هر پژوهش مکتوب یا تفکر نانوشته‌ای، خواه ناخواه روشی دارد. اگر فکر را به حرکتی به سوی مبادی و از مبادی به سمت مقصد تعریف کنیم، بی‌شک این حرکت دو قسمتی، همراه با روش است. «روش در ارتباط مستقیم با عواملی نظیر موضوع، هدف، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است و براساس آن‌ها شکل می‌گیرد. بنابراین روش از نظریه‌ای که مبتنی بر آن است نیز تأثیر می‌پذیرد» (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۰). آمنه ودود و عایشه بنت‌الشاطی نیز هر یک در فهم قرآنی و برداشت خود از قرآن که به نوعی به تفسیر آن‌ها از قرآن می‌انجامد، دارای روش‌هایی هستند.

۱. در نقد این نظر می‌توان گفت که خداوند در آیات دیگر قرآن هم بر اطاعت اولی‌الامر و یا اطاعت و احسان به والدین تأکید و امر می‌نماید. پس بر اساس اصل توحید می‌توان در این آیات هم خدشه کرد.
۲. البته باید گفت که این دیدگاه را نمی‌توان به تمام اندیشمندان مسلمان نسبت داد. از سوی دیگر، اگر مسلمانان این مرجعیت را پذیرفته بودند، دیگر نیاز به نوشتن تفسیر جدید نبود. هرچند تتبع در نظر پیشینیان و آشنایی با نظرات آنان زمینه را برای نوشتن تفسیر جامع‌تر هموار می‌کند، اما این امر لزوماً به معنای پذیرش قطعی نظرات آنان نیست.

۱-۶. رویکرد کل‌گرایانه به قرآن و مطالعه موضوعی آن

قرآن را می‌توان به صورت ترتیبی و آیه به آیه تفسیر کرد و یا به سراغ یک موضوع در قرآن رفت و آیات نازل شده پیرامون آن موضوع را بررسی نمود. در روش دوم که به تفسیر موضوعی مشهور است، مفسر تلاش دارد تا فضای کلی و نظر جامع قرآن را حول یک موضوع خاص مشخص نماید. در اینجا رویکرد کل‌نگری قرآن مدنظر است. آمنه ودود نیز تفسیر خود از قرآن را جزء تفاسیر کل‌گرایانه می‌داند (ودود، ۱۳۹۳: ۴۰-۴۱) که براساس روابط درون‌متنی در خدمت فهم و تبیین فضا یا روح قرآنی می‌باشد (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۸). ودود درباره تفاسیر دوره کلاسیک بیان می‌دارد که در این تفاسیر، تفسیر آیه به آیه انجام شده و تلاشی درباره شناخت موضوعات و بحث درباره رابطه اجزای قرآن با یکدیگر به طور موضوعی صورت نپذیرفته یا تلاش اندکی شده است. به اعتقاد او، حتی زمانی که برخی از مفسران به رابطه میان دو آیه اشاره دارند، هیچ اصل تفسیری را به کار نمی‌گیرند، چنان که «روشی برای پیوند دادن مفاهیم، ساختارهای زبانی، اصول یا موضوعات با یکدیگر تقریباً وجود ندارد» (Wadud, 1999: 2).

بنت‌الشاطی نیز به ضرورت تفسیر قرآن به صورت موضوعی با استقصای همه آیات مربوط به موضوع اعتقاد دارد و با بیان اینکه «القرآن یفسر بعضه بعضاً»، خود را متلزم به رعایت این روش می‌داند (عبدالرحمن، ۱۹۶۲: ۱۸/۱).

هم ودود و هم بنت‌الشاطی تفسیر ترتیبی را تفسیری نا کارآمد می‌دانند.

۲-۶. جریان باز تفسیری

آمنه ودود به تأسی از خالد ابوالفضل، تفسیر قرآن را یک جریان باز و رو به تکامل می‌داند (Hidayatullah, 2014: 119 & 142) و همین امر، ارائه فهم جدید و خوانش‌های نو از قرآن را ضروری می‌نماید. این نگاه از اعتقاد به فلسفه هرمنوتیک بیرون می‌آید؛^۱ چراکه یکی از فرضیه‌های اساسی هرمنوتیک این است که تفسیر، فرایندی بی‌پایان است

۱. در عینیت‌گرایی و تعین معنا، اگر مفسر در فرایند تفسیر متن، به مقصود مؤلف دست یابد، به امری ثابت و فراتاریخی رسیده است. این نگره در برابر نسبی‌گرایی هرمنوتیک فلسفی قرار دارد که به علت اعتقاد به پیوند محتوای فهم با امور متغیر، به تاریخی بودن فهم و تغییرپذیری آن حکم کرده است (واعظی ۱۳۸۳: ۴۳۴).

که هیچ نگاه واحدی نمی‌تواند پایان‌بخش آن باشد (Ricoueur, 1981: 189). برای رسیدن به چنین مقصودی باید روش‌شناسی کلاسیک اسلامی را کنار گذاشت و با معنای غیر ثابت که قابل رشد و تکامل است، روبه‌رو شد (Abou El Fadl, 2001: 146). در دیدگاه «درنگ وجدانی» که توسط خالد ابوالفضل ارائه شده، هر فرد مسلمان برای فهم شریعت وظیفه دارد که اراده الهی را در متن جست‌وجو نماید (Wadud, 2006: 201). آینه ودود تحت تأثیر این نگاه، به تمایز کلام خدا و درک زمینی آن معتقد است. به نظر او:

«آنچه از متن زیر عنوان تفسیر ریشه می‌گیرد، نه یکی است و نه همان چیزی است که خدا اراده کرده است» (Id., 2000: 11).

این باور به او امکان می‌دهد تا بینش هرمنوتیکی جدید را بپذیرد که معتقد است تفسیر، مسئله‌ای ذهنی و ناتمام است.

ودود معتقد به تغییرناپذیری قرآن و بر این باور است که فهم ما از تعالیم قرآن می‌تواند و می‌باید دستخوش تغییر باشد (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۸).

در مقابل، بنت‌الشاطی این جریان باز تفسیری را نمی‌پذیرد. جدای از نگاه هرمنوتیکی که در آرا و نظرات بنت‌الشاطی جایگاهی ندارد، شاید بتوان گفت که وی برداشت‌های متکثر را بر نمی‌تابد؛ زیرا او در مقابل وجوه معنایی که برای یک واژه بیان می‌شود، آن را رد کرده و به مفسرانی که وجوه مختلف را بر یک واژه حمل می‌کنند، انتقاد می‌کند.

۳-۶. توجه به بافت و زمینه نزول آیات

ودود اعتقاد دارد که متن قرآن، تحت فشار و قید و بند دو عامل زبان انسانی و محدودیت‌های اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی، قانونی و زبانی بافت عربستان قرن هفتم می‌باشد (Wadud, 2006: 204) و ما باید متن را از این محدودیت‌های زبانی و فرهنگی رها سازیم (Ibid.: 203). پس توجه به بافت و زمینه نزول آیات به این جهت است که بتوان محدودیت‌ها را شناخت و خطوط کلی را از قرآن دریافت نمود.

ودود با اشاره به اینکه قرآن، راهنمایی‌های کلی اخلاقی را پیشنهاد می‌دهد، چنین

بیان می‌دارد:

«این مطالب در قرن هفتم میلادی نازل شد که اعراب تلقی خاص و تصور نادرستی درباره زنان داشتند و رفتارهای وقیحانه‌ای علیه آنان انجام می‌دادند و همین امر به صدور دستورهایی خاص در آن فرهنگ انجامید» (Id., 1999: 9).

با همین نگاه است که ودود تعمیم دادن برخی از احکام حوزه زنان را نمی‌پذیرد و در نقد به تفاسیر دوره کلاسیک بیان می‌کند که آن‌ها با تعمیم احکام خاص قرآنی، کاری ظالمانه نسبت به زنان انجام داده‌اند و «راه حل‌های قرآن برای مسائل خاص به گونه‌ای تفسیر شده‌اند که گویی اصول کلی‌اند» (Ibid.: 99)؛ مثلاً درباره احکام راجع به لباس و پوشش، او اعتقاد دارد که قرآن تلقی‌ای عمومی درباره مسئله پوشش مطرح می‌کند و می‌گوید که لباس تقوا بهترین است، اما شریعت و فقه اسلامی، اشارات قرآن به شیوه‌های خاص اعراب قرن هفتم میلادی را مبنای استنباط فقهی درباره عفت در نظر می‌گیرد. در نتیجه پوشیدن نوع خاصی لباس، مثلاً روبند، نمونه‌ای مناسب از عفت قلمداد می‌شود. به این ترتیب، تعمیم روبند زدن موجب می‌شود که نمادهای عفت که در جامعه فرهنگی و اقتصادی عرب قرن هفتم میلادی تعریف شده بود نیز تعمیم یابد و از این طریق، تخصیص فرهنگی به تعالیم قرآنی اعمال شود. به اعتقاد او، این تخصیص در عمل، کاربرد تعالیم قرآنی را محدود می‌کند؛ چرا که فرهنگ‌ها لزوماً عقاید یکسانی درباره عفت ندارند (بهمن‌پوری و آل‌کثیر، ۱۳۹۴: ۱۶۱).

ودود در این زمینه معتقد است آن چیزی که قرآن به ما می‌آموزد، اصل عفت است، نه روبند زدن و انزوا که نمادهایی مخصوص به آن بافت عربی بوده‌اند و هدف از بیان زمینه‌های تاریخی نزول یک آیه، فهم زمینه است، نه محدود کردن اصول قرآنی به آن زمینه (Wadud, 1999: 10-31).

توجه به بافت و زمینه نزول، در گرایش تفسیری بنت‌الشاطی نیز دیده می‌شود. آنچه در این گرایش تفسیری مدنظر است، فهم مخاطب در زمان نزول است. بر اساس این گرایش، لازم است مفسر، معانی الفاظ را مطابق زمان حدوث و آن گونه که توسط پیامبر ﷺ برای اطرافیانش تلاوت کرده، درک کند (خولی، ۱۹۳۳: ۳۷۰/۵).

تبیین دلالت و معنای الفاظ قرآن در محدوده فهم مردم عصر نزول تا آنجاست که

بنت الشاطی به پیروی از امین خولی، تفسیر علمی قرآن را رد می‌نماید. آن‌ها به جهات لغوی، ادبی، بلاغی، دینی و اعتقادی، قائل به پذیرش تفسیر علمی نیستند (همو، ۱۹۹۵: ۲۲۱-۲۲۲). برای مثال، بنت الشاطی در تفسیر آیه «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق/۲)، تفاسیری را که در فهم آیه از علم بیولوژی و جنین‌شناسی بهره می‌برند، رد کرده و اعتقاد دارد:

«برای قرآن غیر متصور است که برای مردمان عصر نزول، آیاتی را بیاورد که تصورش را هم نتوانند بکنند، چه برسد به درک و فهم آن. آن‌ها از علق چیزی را می‌فهمیدند که در لغتشان بود. برای فهم آن، نیازی به علم جنین‌شناسی نداشتند» (عبدالرحمن، ۱۹۶۸: ۱۷/۲-۱۸).

۴-۶. بهره‌گیری از مجموعه‌های حدیثی و روایات

نواندیشان زن مسلمان تا حدود زیادی سنت حدیثی را به عنوان منبعی معتبر رد نموده، عقیده دارند که تدوین مجموعه‌های حدیثی شرعی در قرون هشتم تا دهم توسط مردان، موجب گردآوری احادیثی بر مبنای مردسالاری گردیده است (Hammer & Safi, 2013: 69). از این رو، این منابع یا اساساً نادیده انگاشته شده‌اند یا مورد استفاده اندک قرار گرفته‌اند. به گفته نواندیشان مسلمان، به کارگیری غلط این احادیث در تفاسیر کلاسیک باعث شده است که تصویری منفی از برخی زنان مذکور در قرآن در ذهن عموم مسلمانان ایجاد شود و نه فقط این زنان، بلکه با یک تعمیم معنا، همه زنان خطری برای انحراف در جوامع اسلامی محسوب گردند (Roded, 2006: 530 & 535).

بنت الشاطی نیز تنها از روایات شأن نزول آیات، آن هم برای رسیدن به فضای نزول سوره و به دست آوردن جایگاه سور بهره گرفته است. وی روایات اسباب نزول را یکی از طرق دستیابی به فضای نزول و تبیین صحیح آیات می‌داند (عبدالرحمن، ۱۹۶۲: ۱۰/۱-۱۱). بنت الشاطی از میان روایات، به روایات سبب نزول می‌پردازد تا فضای نزول آیات را درک نماید. از نظر او:

«روایات سبب نزول، جایگاه معتبری در فهم ظروفی دارند که ملابس و همراه نزول آیه‌اند» (همو، ۱۹۶۸: ۹/۲).

البته با توجه به اعتقاد بنت الشاطی در «اعتبار عموم لفظ، نه خصوص آیه»، استفاده

از اسباب نزول نمی‌تواند معنای آیه را محدود به سبب نزول کند.

استفاده بنت‌الشاطی از اسباب نزول، برای درک کلیت فضای نزول آیه و سوره است؛ از این رو پرداختن به جزئیات را ضروری نمی‌داند. برای مثال، درباره قصه حضرت موسی علیه السلام که در آیات ۱۵ تا ۲۶ سوره نازعات آمده است، اعتقاد دارد که خداوند این داستان را مفصل بیان نفرموده و تاریخ حادثه را محدود نکرده است. از این رو به جزئیات اشاره نکرده است؛ زیرا هدف از این قصه، عبرت از طغیانگری است و نه بیان جزئیات (همو، ۱۹۶۲: ۱۴۲/۱).

استفاده دیگری که بنت‌الشاطی از روایات اسباب نزول انجام می‌دهد، تنظیم آیات و سوره به ترتیب نزول، جهت شناخت فضاهای مکانی و زمانی آیات است. بنت‌الشاطی سعی در شناخت جایگاه و ترتیب نزول سوره از طریق روایات اسباب نزول دارد (همو، ۱۹۶۸: ۸/۲). او بر این باور است که ارتباط بین آیات در سوره‌هایی که در یک زمان واحد یا به طور پیوسته وحی نگردیده‌اند، صحیح نیست (همو، ۱۹۶۲: ۱۹۵/۱).

به طور کلی در فهم حدیثی او، سهم اندکی را به خود اختصاص داده است. از نظر آمنه ودود و همفکرانش، سنت حدیثی، سنتی مردسالار بوده است. بنت‌الشاطی نیز از میان روایات، به اسباب نزول می‌پردازد که از آن برای درک فضای نزول آیات و یا تنظیم آیات و سوره به ترتیب نزول جهت شناخت فضاهای مکانی و زمانی آیات بهره می‌برد.

۵-۶. توجه به مفردات قرآن

آمنه ودود متأثر از جریان‌های فکری تأثیرگذار در مبانی او، به ارائه تعاریف جدید از واژگان کلیدی قرآن می‌پردازد تا در نگاهی فراتر از تساوی جنسیت، شأن واقعی زنان را در قرآن بیان کند (انوشیروانی، ۱۳۸۱: ۸۷/۱). از این رو، هر جا که نیاز باشد، به مفردات قرآن می‌پردازد؛ برای مثال در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء، بر روی چند واژه و معنای آن‌ها متمرکز می‌شود.

در فهم الفاظ و مفردات قرآنی، هم آمنه ودود و هم بنت‌الشاطی از جمع‌آوری سایر آیات که آن لفظ در آن استعمال شده است، بهره می‌گیرند؛ برای مثال، آنجا که آمنه ودود از تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء صحبت می‌کند، برای فهم واژه‌های «قوامون»، «ضرب»

و «قاتنات»، به سراغ سایر آیات که این واژه‌ها در آن‌ها به کار رفته‌اند، می‌رود. بنت‌الشاطی معتقد است که تفسیر کلمات قرآن بدون استقراء کامل و با در نظر گرفتن کاربرد آن‌ها در تمامی قرآن جایز نیست. همان گونه که نمی‌توان موضوعات قرآنی را بدون بررسی تمامی آیات و تفکر درباره بافت خاص آن‌ها در یک سوره و بافت کلی آن‌ها در تمام قرآن تبیین نمود (بولاتا، ۱۹۷۴: ۱۰۴-۱۰۵).

بنت‌الشاطی درباره برخوردش با مفردات قرآنی و روشی که اتخاذ کرده، می‌گوید: «روش ما در اینجا استقراء لفظ قرآنی در تمام مواضع ورودش در قرآن است تا به دلالت آن دست یابیم و ظاهر اسلوبش را بر تمام نظائرش در قرآن عرضه نماییم، سپس در سیاق خاص [سوره و آیه] و عام [کل قرآن] آن تدبر کنیم تا به سرّ بیانی و معنای حقیقی آن برسیم. در این راه، معاجم لغوی و کتب تفسیر را به خدمت می‌گیریم و سعی می‌کنیم تا با بررسی کاربردهای آن، حسّ عربی الفاظ را درک نماییم... قول به دلالت خاص برای الفاظ قرآنی، سایر دلالات معاجم را تحطئه نمی‌کند... مقصود ما این است که بگوییم قرآن معجم ویژه و بیان معجزه مخصوص به خود را دارد» (عبدالرحمن، ۱۹۶۸: ۷/۲-۸).

در مواجهه با مفردات قرآنی باید اشاره کرد که بنت‌الشاطی به عدم وجود مترادف در قرآن قائل است. لذا بیان می‌کند که کلمات مترادف، معنای خاص خود را دارند و هیچ کلمه دیگری نمی‌تواند جایگزین آن‌ها گردد (همو، ۱۹۶۴: ۱۸/۱). بنابراین، هر دو قرآن‌پژوه در فهم قرآنی خویش به مفردات قرآنی توجه می‌نمایند و فهم دلالت الفاظ را با در نظر گرفتن کاربرد آن در تمامی قرآن مدنظر دارند.

۶-۶. اجتهاد و تعقل

با توجه به گرایش تفسیری ودود و بنت‌الشاطی درمی‌یابیم که عنصر «اجتهاد» در هر دو مشترک است. مفسر در تفسیر ادبی «در اجتهاد برای تفسیر آیات، بیش از هر چیز به توضیح ادبی آیات پرداخته و در فهم معنا و نکات و اشارات آیات، بیشتر از ادبیات عرب و تحلیل‌های ادبی کمک می‌گیرد» (بابایی، ۱۳۹۱: ۱۳۶/۲). مفسران نواندیش چون آمنه ودود نیز بر تعقل شخصی خود تکیه کرده و قرآن را بهترین منبع فهم اسلام می‌دانند؛ از این رو به تدبر در قرآن می‌پردازند. به عبارت دیگر، مشی تفسیری آن‌ها، تفکر بر

ظاهر قرآن است (Badran, 2002: 201).

هرچند در این اجتهاد باید از ورطه تفسیر به رأی در امان ماند. تفسیر به رأی تفسیری است که نظر و اندیشه مفسر، محور استنباط می‌باشد. این رویکرد نادرست، یا به دلیل جهت‌گیری‌های فکری است یا ریشه در استبداد رأی و عدم استفاده از ابزار فهم صحیح قرآن دارد (ذهبی، بی‌تا: ۱/۲۶۴-۲۶۵؛ زرقانی، ۱۹۴۸: ۱/۵۱۸؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۶۹-۷۰؛ ایزدی مبارکه، ۱۳۷۶: ۳۹). از این رو باید در نظر داشت همچنان که می‌توان با نفی نگاه مردسالارانه در تفاسیر کلاسیک، به سراغ فهم قرآنی خویش رفت تا با اثبات نگاه فراجنسیتی، حقوق زنان را اعاده نمود، پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های زنانه می‌تواند مفسر را وا دارد تا برای رسیدن به مقصود خویش، استنباط‌های شخصی را نیز دخیل سازد.

عدم توجه به این موضوع سبب شده که آمنه ودود، پیشنهاد «نه گفتن» به برخی از عبارات قرآن را ارائه دهد. این امر را می‌توان در نوشته‌هایش در کتاب *جهاد جنسیتی* مشاهده نمود. آمنه ودود عقیده «درنگ وجدانی» خالد ابوالفضل را بر اساس «پارادایم توحیدی» به کار گرفت تا ابزاری باشد جهت گشودن راهی برای «نه گفتن» به متن یا عبارات معینی از قرآن (بیرامی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۱)؛ چنانچه در کتاب *جهاد جنسیتی*، چالشی را بر اساس قرآن به متنی الهی و یکپارچه با احتمال «نه گفتن» به آن در برخی موارد معرفی می‌نماید (Wadud, 2006: 200). آنچه به ودود اجازه می‌دهد که چنین روشی را برگزیند، این بیان است:

«شناخت ما از خداوند و تجلی خداوند برای ما تنها از طریق متن اتفاق نمی‌افتد و رجوع ما به وجدانمان و شناخت وجدانی ما از خداوند نیز می‌تواند دخیل باشد» (Ibid.: 201).

این امر کمک می‌کند که هر گاه عباراتی را خلاف اهداف و مقاصد خود دید، آن را کنار بزند؛ برای مثال در تفسیر آیه ۳۴ به این نتیجه رسیده است که باید به پیاده‌سازی لغوی عباراتی که شامل ضرب زنان در آیه است، «نه» گفت (Ibid.: 199). این موضوع، رگه‌هایی از تفسیر به رأی را نشان می‌دهد؛ تا جایی که «کچیا علی» از زنان جریان فمینیست اسلامی به صراحت بیان می‌کند:

«خداوند نمی‌خواهد مسلمانان بر خلاف آنچه شعور یا وجدان به آن‌ها املاء می‌کند، عمل نمایند؛ از این رو نیازمند درنگ وجدانی در فهم و «نه گفتن» به عبارت هستیم»

۶-۷. استفاده از سیاق آیات

بنت‌الشاطی برای رد و قبول نظرات سایر مفسران به سیاق آیات استناد جسته و بیان می‌کند که برای فهم مقاصد آیات و اسرار تعابیر قرآن، لازم است از طریق سیاق به آنچه نصّ و روح آیه آن را گواهی می‌دهد، توجه نماییم و سپس اقوال مفسران را بر معنای مبتنی بر سیاق و به دست‌آمده از نصّ عرضه نموده و دیدگاه‌ها و آرای را بپذیریم که نصّ آیه، آن را بپذیرد و از اسرائیلیات و آرای نادرست و تأویل‌های بدعت‌آمیز دوری کنیم (عبدالرحمن، ۱۹۶۲: ۱۱/۱). در روش آمنه ودود، اشاره روشنی به سیاق آیات نشده است.

۶-۸. هرمنوتیک توحیدی

ودود متأثر از «نظریه دو حرکتی» فضل‌الرحمن، شیوه هرمنوتیک توحیدی را در کتاب قرآن و زن مطرح می‌کند. «نظریه دو حرکتی» فضل‌الرحمن از این قرار است که جهت فهم قرآن، در مرحله نخست باید پیام قرآن را با توجه به شرایط تاریخی مربوط به آن دریافت کرد و در مرحله بعد با تعمیم آن پیام، جهان‌بینی و کل‌نگری قرآن را تبیین نمود و در نهایت از آن برداشت‌ها و جهان‌بینی، پاسخ‌هایی متناسب با شرایط عصری و اجتماعی ارائه داد^۱ (Rahman, 1982: 6-10). بر این اساس، آمنه ودود الگوی هرمنوتیکی خود را با سه جنبه از متن در ارتباط می‌داند:

- زمینه‌ای که متن در آن نوشته شده است که همان سبب نزول و شأن نزول است.

- ساختار دستوری متن.

- کلیت متن که همان جهان‌بینی متن است.

بر اساس هرمنوتیک توحیدی، ودود بر چگونگی وحدت در همه بخش‌های قرآن تأکید دارد و به جای تأکید بر معنای هر آیه، بر ایجاد انسجام و هم‌آوایی و پیوستگی معنایی کامل در همه قسمت‌های قرآن استوار است (Wadud, 1999: xii, preface).

۱. یکی از نقدهایی که به نظریه دو حرکتی وارد است، این است که این نظریه از حوزه احکام اجتماعی می‌تواند به احکام غیر اجتماعی مانند نماز نیز ورود کند و به شریعت جنبه تاریخی داده و در جهت عرفی کردن دین عمل نموده و جهان‌بینی قرآن را به یک جهان‌بینی اسطوره‌ای تبدیل نماید (علمی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

۷. واکاوی گرایش تفسیری آمنه ودود و بنت الشاطی

گرایش تفسیری یا اتجاهات تفسیری را می‌توان «گرایش‌های خاص مفسران تعریف کرد که بر اثر افکار و عقاید یا تخصص علمی یا مکتب تفسیری آنان در تفاسیرشان رخ نموده است» (بابی، ۱۳۹۱: ۱۷/۱). بسته به مفسر، این گرایش‌ها می‌توانند متنوع باشند. برخی از این گرایش‌ها عبارت‌اند از: ادبی، فقهی، اشاری، فلسفی، اجتماعی، اخلاقی، تاریخی و علمی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۸؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۹).

گرایش اجتماعی نیز از جمله گرایش‌هایی است که در سده اخیر مورد توجه قرار گرفته است. تحولاتی که در قرن بیستم میلادی صورت گرفت، مسلمانان را بر آن داشت که با بازگشت به قرآن، به نگارش تفاسیری با گرایش‌های اجتماعی روی آورند. این امر، «نهضت بازگشت به قرآن» نام گرفت. با توجه به مبانی فقهی اهل سنت و نگاهی که نسبت به مسئله اجتهاد داشتند، از قرن چهارم هجری، باب تلاش‌های علمی و استنباط متناسب با نیازهای روز از بستر قرآن مسدود شد. اما روند تحولات در جهان که پیشرفت کشورهای غربی و عقب‌ماندگی و استعمارزدگی کشورهای مسلمان را در پی داشت، محققان مسلمان را بر آن داشت که با رجوع به قرآن، برای بهبود شرایط چاره‌جویی کنند. از این رو «یافتن پاسخی برای مسئله چگونگی ارتباط میان ابدیت و جاودانگی قرآن با تغییرات هر عصر، باب اجتهاد در بین اهل سنت را گشود» (کلانتری، ۱۳۸۲: ۴۳). این امر، نواندیشان مسلمان را بر آن داشت تا برای پاسخ‌گویی به مسائل پیش رو به سراغ قرآن بروند.^۱ تحولات شکل گرفته در جوامع، گروه‌های مختلف را به تکاپو کشانده بود تا برای درمان آنچه در اجتماع در حال رخ دادن بود، نسخه‌ای مناسب بیابند. در رویکرد و گرایش اجتماعی در مواجهه با قرآن، معمولاً از یکسو آیات مرتبط با مسائل اجتماعی تفسیر می‌شود و از طرف دیگر، مشکلات جامعه کانون توجه قرار می‌گیرد (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۷۰؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۷۹).

جریانات اجتماعی، خود به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شود که از آن میان می‌توان به

۱. البته درباره لزوم ارائه تفاسیر جدید و توجه به نیاز روز، این ادعا فقط از سوی نواندیشان مطرح نشده است. بلکه دیگر اندیشمندان نیز به این حوزه ورود کرده و از شرایط و ضوابط آن سخن گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۰۹؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۲۲۲).

جریان فمینیسم^۱ اشاره کرد. هرچند این جریان اجتماعی دارای یک تعریف واحد نیست و ممکن است در میان این جریان، شاخه‌های متفاوتی با جهت‌گیری‌های خاص مشاهده شود، اما در یک تعریف ساده می‌توان گفت فمینیست‌ها بر این باورند که زنان دارای حقوقی مساوی و مشابه با مردان هستند (Coole, 1988: 2). از این رو در گام نخست به دنبال تصدیق و اثبات «تساوی جنسیتی»^۲ هستند و در گام بعد، راه‌هایی را برای تأمین حقوق زنان معرفی می‌نمایند. تحت تأثیر این جریان‌ها در غرب، گروهی از زنان مسلمان، موج فمینیستی را در جهان اسلام شکل دادند. موج اول «فمینیسم با اسلام» نام گرفت و موج بعدی را «فمینیسم اسلامی» نام نهادند. موج دوم در نسبت با موج اول، تمرکز خود را از حقوق زنان به تساوی جنسیتی و برابری اجتماعی به عنوان اصل بنیادین قرآن کریم تغییر داد (Badran, 2002: 199). هدف این جریان‌ها اجتماعی آن بود که از طریق قرآن بتوانند به احقاق حقوق زنان و اصلاح جایگاه اجتماعی آنان کمک نمایند. در این میان، گروهی از زنان مسلمان که «فمینیست‌های هرمنوتیک»^۳ نامیده می‌شوند، سعی در اثبات «تساوی جنسیتی» در قرآن داشتند (Ibid.: 202). آمنه و دود یکی از چهره‌های شاخص این جریان است. او با ادعای اینکه تفاسیر کلاسیک مسلمانان، با رویکردی مردسالارانه به نگارش درآمده‌اند، تلاش می‌کند تا خوانشی جدید از قرآن ارائه دهد که به حل مسائل زنان در جامعه یاری رساند. تجربه‌های زیسته آمنه و دود، او را با پیش‌فرض‌هایی به وادی بازخوانی قرآن کشاند؛ چه اینکه او در دوران تبعیض نژادی در جامعه آمریکا زندگی می‌کرد؛ جامعه‌ای که زنان تا چندی پیش از انقلاب جنسیتی، شهروندان درجه دو محسوب می‌شدند.

ذکر این نکته لازم است که عنوان فمینیسم، از بیرون این جریان به ایشان اطلاق شده است و کسانی چون آمنه و دود و بارلاس^۴ از پذیرش برجسب فمینیسم ابا دارند و نمی‌خواهند که گفتمان خود را به گفتمان فمینیسم محدود کنند؛ بلکه قصد دارند تلاش

1. Feminism.
2. Gender equality.
3. Hermonotic Feminists.

۴. Asma Barlas: متولد ۱۹۵۰ م.، پژوهشگر پاکستانی در زمینه زنان و اسلام.

خود را در راستای خوانش ضد مردسالارانه از قرآن معطوف دارند (Barlas, 2002: 15). به هر حال، این جریان مشابهت‌هایی با جریان‌های فمینیستی دارد. طبق تعریف بدران:^۱ «[فمینیسم اسلامی] یک گفتمان و کنش‌ورزی فمینیستی درون یک سرمشق اسلامی است. فمینیسم اسلامی که فهم و دستورالعملش را از قرآن می‌گیرد، به دنبال حقوق و عدالت برای زنان و نیز مردان در تمامیت هستی‌شان است» (Badran, 2009: 15).

بنابراین گرایش آمنه ودود در آنچه برای فهم قرآنی صورت می‌دهد، گرایشی اجتماعی در حوزه زنان با نگاه فراجنسیتی است. در گرایش اجتماعی فراجنسیتی، آمنه ودود در تلاش است تا از بستر قرآن، پاسخی برای حل مسئله زنان در عصر حاضر بیابد. یکی از گرایش‌های تفسیری معاصر در جهان اسلام، گرایش تفسیر ادبی است که معمولاً امین خولی را بنیان‌گذار آن می‌شمرند (ر.ک: شریف، ۱۴۰۲: ۴۹۱؛ رومی، ۱۴۱۸: ۸۸۱/۳؛ جوبنی، ۲۰۰۲: ۹). البته امین خولی هیچ اثر تفسیری با این گرایش ارائه نداد. اما آثار او و مقالاتش راه را برای دنبال‌کنندگان این جریان تفسیری باز نمود که عایشه عبدالرحمن یکی از آنهاست؛ به گونه‌ای که پیروی از روش امین خولی، بنت‌الشاطی را یکی از چهار یا پنج قرآن‌پژوه شاخص در مکتب ادبی در تفسیر گردانیده است. در تفسیر ادبی، معیار فهم، فهم اولیه مخاطبان قرآن است و مبتنی بر این گرایش، لازم است معانی واژگان، الفاظ و تعابیر قرآنی، مطابق زمان نزول و آن گونه که پیامبر ﷺ برای صحابه تلاوت کرده، برداشت شود (خولی، ۱۹۳۳: ۳۷۰/۵). در این گرایش تفسیری، قرآن کریم متنی ادبی تلقی می‌شود و مفسر می‌کوشد آیات قرآن را با تکیه بر ادبیات و علوم ادبی تفسیر کند. این گرایش تفسیری در عایشه بنت‌الشاطی سبب شد که وی رو به نظریه «اعجاز بیانی» بیاورد و معجزه بودن کلام الهی را از این زاویه بررسی نماید. از این رو در کتاب *اعجاز بیانی خود با پرداختن به مسئله اعجاز و تحدی*، به واکاوی این موضوع و ارائه نظراتش می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

۱- در بررسی تطبیقی رویکردهای قرآن‌پژوهی آمنه ودود و بنت‌الشاطی، «جاودانه بودن

۱. Margot Badran: متولد ۱۹۳۶ م.، پژوهشگر مصری‌تبار آمریکایی در زمینه زنان و اسلام.

و فراعصری بودن پیام قرآن»، مبنای مشترکی است که با عنایت به گرایش اجتماعی آمنه ودود، جنبه کاربردی تر و ملموس تری در برداشت های تفسیری وی دارد.

۲- مبنای آمنه ودود در برخورد با زبان عربی به عنوان زبان قرآن، از حیث توجه به جنسیت‌مندی زبان عربی و نیز عدم امکان تحقق الوهیت در قالب دستور زبان انسانی است، هرچند برای فهم قرآن، خود را بی نیاز از درک ساختارهای نحوی و صرفی متن نمی بیند. اما از آنجا که اهتمام بنت الشاطی نشان دادن اعجاز بیانی قرآن است، اعتقاد دارد که برای فهم دلالت الفاظ باید به زبان عربی و حتی روحیه سخنوران آن توجه نمود.

۳- همچنین هر دو قرآن پژوه، به بافت و زمینه نزول آیات توجه دارند که البته این امر بسته به گرایش تفسیری آنان، نتایج مختلفی دارد. آمنه ودود اعتقاد دارد که ناهنجاری ها و نگاه تبعیض آمیزی که در جامعه نسبت به زن وجود دارد، حاصل تفکرات مردسالارانه جریان تفسیری، حدیثی، فقهی و... است. لذا نگاه فراجنسیتی، از مبانی اساسی فهم قرآنی آمنه ودود است تا با واکاوی آن به حل مسائل عصری زنان کمک نماید. مخالفت با هر گونه مرجعیتی اعم از مرجعیت مردان، مرجعیت تفاسیر کلاسیک و نیز پذیرش پارادایم توحیدی، از مبانی خاص آمنه ودود است. حال آنکه بنت الشاطی، نگاه فراجنسیتی را مسئله اولویت داری در تفسیر قلمداد نمی کند و تلاش دارد تا از نگاه زبان شناسانه، بر اعجاز بیانی قرآن، نظراتی را مؤکد و یا نظر خاص خود را مطرح نماید.

۴- هر دو اندیشمند قرآنی، رویکردی کل گرایانه به قرآن دارند و مطالعه موضوعی آن را در برابر تفسیر جزء گرایانه پیشنهاد می دهند. روش مشترک دیگر که برآمده از گرایش تفسیری ایشان است، عنصر «اجتهاد و تعقل» است. به نظر می رسد آمنه ودود با ارائه پیشنهاد «نه گفتن» به برخی از عبارات قرآن که با اهداف فراجنسیتی او همخوانی ندارد، مرز میان اجتهاد و تفسیر به رأی را مخدوش می نماید.

۵- آمنه ودود با توجه به مبانی هرمنوتیکی، به جریان باز تفسیری اعتقاد دارد که بیان می کند هیچ نگاه واحدی نمی تواند پایان بخش تفسیر باشد. اما به نظر می رسد که بنت الشاطی این روش خوانش قرآن را نمی پسندد؛ زیرا او ارائه وجوه معنایی مختلف از سوی اهل لغت و سایر مفسران را نمی پذیرد و سعی دارد تا از هر واژه، یک معنا را استخراج نماید.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، معجم مقانیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳. انوشیروانی، علیرضا، اصول و نظریه‌های فمینیسم در غرب؛ همایش اسلام و فمینیسم (مجموعه مقالات)، جلد اول، مشهد، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۱ ش.
۴. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۵. ایزدی مبارکه، کامران، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۶. بابایی، علی اکبر، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.
۷. بارلاس، اسماء، «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان؛ تفسیر آینه دود از قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی و متینة‌السادات موسوی، دوماهنامه آینه پژوهش، سال بیست و چهارم، شماره ۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۲ ش.
۸. بولاتا، عیسی، تفسیر مدرن قرآن؛ روش بنت‌الشاطی، بی‌جا، جهان اسلام، ۱۹۷۴ م.
۹. بهمن پوری، عبدالله، و صدیقه آل کنیر، «بررسی و نقد استنباط فمینیست‌ها از حجاب»، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، سال سوم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۱۰. بیرامی، رقیه و دیگران، «از هرمنوتیک توحیدی تا پارادایم توحیدی؛ بررسی تطور روش‌شناسی آینه دود در فهم قرآن»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۱۱. پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۱۲. جوینی، مصطفی صاوی، التفسیر الادبی للنص القرآنی، اسکندریه، منشأة المعارف، ۲۰۰۲ م.
۱۳. خندق‌آبادی، حسین، «متن‌گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آینه دود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سورة النساء»، فصلنامه سراج منیر، سال ششم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۴ ش.
۱۴. خولی، امین، «التفسیر»، در: دائرة المعارف الاسلامیه، ترجمه احمد شنتاوی و دیگران، بیروت، دار الفکر، ۱۹۳۳ م.
۱۵. همو، مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۵ م.
۱۶. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. رودگر، نرجس، فمینیسم؛ تاریخچه، نظریات، گرایش‌ها، نقد، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۸ ش.
۱۹. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ ق.
۲۰. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علمی فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۴۸ م.
۲۲. شاکر، محمدکاظم، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.

۲۳. شاکر، محمد کاظم، و نانسی ساکی، «بنت الشاطی و ساماندهی تفسیر ادبی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دانشگاه الزهراء (س)، سال یازدهم، شماره ۴ (پیاپی ۲۴)، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۲۴. شریف، محمد ابراهیم، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، قاهره، دار التراث، ۱۴۰۲ ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، چاپ دهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. طیب حسینی، سید محمود، «با بنت الشاطی در التفسیر البیانی»، *دوماهنامه آینه پژوهش*، شماره ۱۱۳، آذر و دی ۱۳۸۷ ش.
۲۸. طیب حسینی، سید محمود، و ذبیح اله سهرابی کواری، «شیوه تفسیر بیانی در "التفسیر البیانی"»، *فصلنامه حسنا*، سال هشتم، شماره ۳۱، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. عباسی، مهرداد، و متینة السادات موسوی، «قرائتی نواز قرآن با رهیافتی زن محور؛ بررسی دیدگاه های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن»، *دوفصلنامه پژوهش نامه زنان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۳۰. عبدالرحمن، عائشه، *التفسیر البیانی*، جلد ۱، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۲ م.
۳۱. همو، *التفسیر البیانی*، جلد ۲، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۸ م.
۳۲. همو، مسئله ترداد در پرتو قرآن، *مشروحات بیست و ششمین کنگره بین المللی خاورشناسان*، ۴ مجلد، ۱۹۶۴ م.
۳۳. علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *فصلنامه علم سیاسی*، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶ ش.
۳۴. کریمی نیا، مرتضی، «بنت الشاطی»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، شماره ۴، ۱۳۷۹ ش.
۳۵. کلاتری، ابراهیم، *قرآن و چگونگی پاسخ گویی به نیازهای زمان*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *ده گفتار*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. مؤدب، سیدرضا، *تاریخ حدیث*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. همو، *روش های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۴۰. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۴۱. ودود، آمنه، *قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۴۲. ویلفورد، ریک، «فمینیسم»، در: *مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه محمد قاندر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش.
43. Abou El Fadl, Khaled, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, London, Oxford, 2001.
44. Badran, Margot, "Feminism and the Qur'an", in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Boston, Leiden, 2002.
45. Id., *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications, 2009.

46. Barlas, Asma, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Texas, Austin, University of Texas Press, 2002.
47. Coole, Dianna H., *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Brighton, Wheatsheaf, 1988.
48. Hammer, Julian & Omid Safi, *Studying American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
49. Hidayatullah, Aysha A., *Feminist Edges of the Qur’an*, New York, Oxford University Press, 2014.
50. Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
51. Ricoueur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, John B. Thompson (Ed. & Trans.), Cambridge University Press, 1981.
52. Roded, Ruth, “Women and the Qur’ān”, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, Boston, Brill, Leiden, 2006.
53. Wadud, Amina, “Alternative Quranic Interpretation and the Status of Women”, in: Gisela Webb (Ed.), *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists of North America (Women and Gender in Religion)*, Syracuse University Press, 2000.
54. Id., *Inside The Gender Jihad: Women’s Reform in Islam (Islam in the Twenty-First Century)*, Oxford, Oneworld Publications, 2006.
55. Id., *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York, Oxford University Press, 1999.

تحلیل اجتماعی

تأثیر کنش‌های اخلاقی بر پیشرفت اجتماعی

از دیدگاه قرآن کریم*

- سیدعلی نقی ایازی^۱
- سیدمحمود مرویان حسینی^۲

چکیده

کنش‌های اخلاقی به دلیل اولویت هدف رسالت و ارتباط تنگاتنگش با پیشرفت اجتماعی، دارای اهمیت هستند. لذا شناسایی و تحلیل اجتماعی این دسته از کنش‌ها از میان آیات وحی، هدف این پژوهش است و به تأثیر کنش‌های اخلاقی در تولید سرمایه اجتماعی در فرایند پیشرفت، مبتنی بر تعالیم دینی پرداخته و به این پرسش‌ها بر اساس آموزه‌های قرآن پاسخ می‌دهد. کنش‌های اخلاقی چه تأثیری در شکل‌گیری پیشرفت اجتماعی دارند؟ کنش‌های اخلاقی چگونه مولد سرمایه اجتماعی بوده و بر پیشرفت تأثیرگذارند؟ این دسته از کنش‌ها دارای چه مختصات، مصادیق و ابعادی هستند؟ آثار و پیامدهای این دسته از کنش‌ها چیست؟ با استفاده از روش تحلیل محتوای استقرایی، آن دسته از کنش‌هایی که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

- این مقاله مأخوذ از طرح پژوهشی نویسنده مسئول بوده که با حمایت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی صورت گرفته است.
۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) (a.ayazi@isca.ac.ir).
 ۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (marvian@razavi.ac.ir).

در گسترش تعاملات اجتماعی مطلوب و پیشرفت آفرین بوده، مورد بررسی و تتبع و تحلیل اجتماعی قرار گرفته‌اند. از راستگویی، امانتداری، وفای به عهد، ایثار، تواضع، استغفار، گذشت نسبت به دیگران، مهرورزی، عدم خشونت، عفت و پاکدامنی، صبر و صداقت و کنش‌های خیرخواهانه توأم با نظارت‌های اجتماعی بحث شده که منجر به صمیمیت، باهم‌بودگی، انسجام و گسترش تعاملات اجتماعی و روابط گرم و عاطفی به دور از کینه شده و در نتیجه سبب تولید سرمایه اجتماعی و ارتقاء آن گردیده و منجر به تراکم کنش‌های معطوف به هدف و تعالی که لازمه پیشرفت است، خواهد شد.

واژگان کلیدی: کنش اخلاقی، پیشرفت اجتماعی، تحلیل محتوا، جامعه‌شناسی پیشرفت، تعاملات اجتماعی مطلوب، سرمایه اجتماعی.

۱. درآمد

پیشرفت، سازه‌ای است که از مؤلفه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تشکیل شده است. گستره پیشرفت در جامعه، ارتباط تنگاتنگی با رشد و ارتقاء این مؤلفه‌ها دارد. در این میان، مؤلفه اجتماعی به لحاظ گستره و عمق اثرگذاری در سایر مؤلفه‌ها و چرخه طولانی تغییر و تحول، از اهمیت بیشتری برخوردار است. ارزش‌ها، هنجارها و کنش‌های اخلاقی، عناصر اصلی مؤلفه اجتماعی‌اند. ارزش‌های مبتنی بر شریعت و هنجارهای متأثر از آن، مبنای شکل‌گیری اخلاق اجتماعی در بین آحاد جامعه و نهادهای مدنی هستند. کنش‌های اخلاقی، ملاک و معیار باید‌ها و نباید‌ها را تعیین کرده و انسان اجتماعی را در مسیر و جهت کمال و رشد سوق می‌دهند. روشن است که میان مؤلفه‌های سازه پیشرفت دادوستد برقرار است.

در این جستار، تنها بخشی از مؤلفه اجتماعی یعنی کنش‌های اخلاقی و نقش آن‌ها در رشد کل سازه یعنی پیشرفت، کانون اصلی پژوهش است. به دیگر سخن، شناسایی آن دسته از کنش‌های اخلاقی که در فرایند پیشرفت مؤثر بوده و در آموزه‌های قرآن بدان‌ها تأکید شده، هدف این پژوهش است. بر این اساس، مسئله اصلی، بررسی نقش و تأثیر کنش‌های اخلاقی در پیشرفت اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم است. مهم‌ترین پرسش‌هایی که بدان‌ها پاسخ داده خواهد شد، از این قرارند: کنش‌های اخلاقی چه

تأثیری در شکل‌گیری پیشرفت دارند؟ مختصات کنش‌های اخلاقی مؤثر بر پیشرفت در آموزه‌های قرآن چیست؟ این دسته از مختصات دارای چه ابعادی هستند؟ کنش‌های اخلاقی بر چه عناصری در سازه پیشرفت، تأثیر مستقیم دارند؟

۲. پیشینه

آثار بررسی شده، ناظر به بررسی متغیر پیشرفت و عوامل مؤثر بر آن از دیدگاه اسلامی است. مقاله «الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس مفاهیم قرآن کریم» (لک‌زایی و سنقری، ۱۳۹۴) به چگونگی شکل‌گیری الگوی اسلامی پیشرفت بدون بررسی متغیرها پرداخته و وجه تفسیری آن، مطالعه را شکل داده است. در مقاله «الگوی پیشرفت سیاسی جامعه مبتنی بر نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم» (شاه‌بازپور و دیگران، ۱۳۹۸) نیز با رویکرد پیشرفت سیاسی جامعه، از میان آیات وحی بررسی صورت گرفته است. در مطالعه‌ای با عنوان «مبانی ارزش‌شناختی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت» (جداری عالی، ۱۳۹۵)، مبانی ارزش‌شناختی که در تدوین اصول و قواعد نظری و راهبردی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت که در راستای نیل به اهداف و آرمان‌های متعالی انسان اسلامی مؤثر است، بررسی شده است. اما آثاری که ناظر به موضوع اصلی این پژوهش، یعنی بررسی تأثیر انواع کنش‌ها بر وقوع پیشرفت باشد، به چشم نیامد. تنها اثری که مرتبط با مسئله اصلی پژوهش منتشر شده، کتاب *بررسی جامعه‌شناختی الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس آموزه‌های قرآن با تأکید بر کنش‌های اجتماعی* (ایازی، ۱۳۹۹) است. در این اثر، ضمن گزارشی از انواع کنش‌های اجتماعی به عنوان یکی از متغیرها در فرایند پیشرفت، ابعاد و مختصات کنش، شاخص‌ها و آسیب‌های آن واکاوی شده و در نهایت منجر به شکل‌گیری نظریه‌ای در زمینه انواع کنش‌های اجتماعی در فرایند پیشرفت گردیده است. وجه تمایز نوشتار حاضر آن است که ضمن بهره‌گیری از روش‌شناسی متمایز با سایر آثار، تنها تأثیرات کنش‌های اخلاقی در فرایند پیشرفت را مورد بررسی قرار داده که آن هم محدود به آیات قرآن کریم و مبتنی بر تحلیل اجتماعی و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی صورت گرفته است.

۳. چارچوب مفهومی

تبیین مفهومی واژگان بنیادین مطرح در مسئله تحقیق، نقش بسزایی در روشن کردن ابعاد و گستره موضوعی پژوهش دارد. از این رو، شایسته است ضمن تعریف دقیق کنش‌های اخلاقی و پیشرفت به عنوان دو مفهوم اصلی چارچوب مفهومی این پژوهش، ابعاد گوناگون آن نیز مورد کاوش قرار گیرد.

۱-۳. کنش‌های اخلاقی

کنش‌های اخلاقی، دسته‌ای از کنش‌های اجتماعی‌اند که محصول ارزش‌های حاکم بر جوامع و مبتنی بر هویت اخلاقی می‌باشند. «به عبارتی، وقتی اخلاق نقش محوری در تعریف فرد از هویتش داشته باشد، ارزش‌های اخلاقی به مثابه بخش جدایی‌ناپذیر کنش‌های اخلاقی فرد در نظر گرفته می‌شوند و می‌توان امیدوار بود که وی در موقعیت‌های مختلف کنش اخلاقی داشته باشد» (مدنی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۳۵). بنابراین کیفیت و میزان درونی‌سازی ارزش‌ها، کنش‌های مبتنی بر اخلاقیات را شکل می‌دهد. هر چه ارزش‌های منطبق با فطریات در جامعه از اشاعه بیشتری برخوردار باشد و در آحاد آن جامعه درونی شده باشد، احتمال وقوع این دسته از کنش‌ها بیشتر خواهد بود. طبیعت و ذات این دسته از کنش‌ها می‌تواند زمینه تحقق پیشرفت را بیشتر محتمل سازد.

۲-۳. پیشرفت

پیشرفت در لغت، واژه‌ای فارسی است به معنای حرکت به سوی جلو و افزایش در کیفیت چیزی (صدری افشار و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۳۸)، و در اصطلاح، مفهومی است که بیش از هر چیزی، حرکت ترقی‌خواه و رو به جلو از آن به ذهن متبادر می‌شود (اسدی، ۱۳۷۳: ۱۶). در عصر جدید، این مفهوم بیش از هر چیز معنای رشد کمی و کیفی و افزایش حجمی را به خود گرفته که منجر به تحول کیفیت زندگی و بافت اجتماعی جامعه و تعدیل درآمدها و زدودن فقر و محرومیت و بیکاری و تأمین رفاه همگانی و رشد علمی و فناوری درون‌زا در یک جامعه می‌گردد و از آن به «توسعه» تعبیر می‌شود (توسلی، ۱۳۷۳: ۴۴۳).

در اندیشه اسلامی، پیشرفت فرایندی جهت‌دار است و هدف نهایی آن، رساندن انسان به کمال نهایی شایسته‌اش، یعنی قرب الی الله و تأمین رفاه مادی انسان در حد معقول است که در مقایسه با هدف نهایی (قرب الی الله)، به عنوان هدفی متوسط و به منزله ابزاری برای رسیدن به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۴۶۱).

۳-۳. سرمایه اجتماعی^۱

مجموعه منابع مادی یا معنوی است که به یک فرد یا گروه اجازه می‌دهد تا شبکه پایداری از روابط کم و بیش نهادینه‌شده آشنایی و شناخت متقابل را در اختیار داشته باشد (فیلد، ۱۳۹۲: ۳۱). در این بین، اعتماد رکن بنیادین در سرمایه اجتماعی است؛ زیرا انسان‌ها در هر جامعه‌ای برای رفع نیازهایشان مجبور به برقراری رابطه با دیگران هستند. یکی از مهم‌ترین لوازم ارتباط مفید در سطح هر جامعه، اعتماد است. اعتماد در حفظ حیات اجتماعی، نظم و استقرار پیوندهای میان اعضای جامعه مؤثر است و نقش بنیادی دارد.

تعداد قابل توجهی از جامعه‌شناسان، نگاهی دقیق به اعتماد و صمیمیت به عنوان دو مؤلفه سرمایه اجتماعی داشته، معتقدند که کمبود اعتماد اجتماعی در یک جامعه باعث می‌شود تا افراد کمتر با یکدیگر ارتباط برقرار سازند (دهقان و غفاری، ۱۳۸۴: ۷۳).

شبکه‌های اجتماعی و روابط اجتماعی نیز به عنوان یکی از عناصر سرمایه اجتماعی مطرح هستند. هر اندازه شبکه‌ها در یک جامعه متراکم‌تر باشند، احتمال همکاری آحاد جامعه در تأمین منافع متقابل بیشتر است (همان: ۶۹).

۴. روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش، روش کیفی بوده و با استفاده از شیوه تحلیل محتوای کیفی استقرایی که یکی از شیوه‌های روش کیفی است، پژوهش صورت گرفته است. در این شیوه، شناخت واقعیت جز با درک آن به مثابه یک کل واحد و به هم پیوسته ممکن نمی‌شود. همچنین فهم معانی مستتر در پیام‌ها تنها با گذر از سطح و با رسوخ به

1. Social capital.

معانی پنهانی که در پس اجزای متن نهفته‌اند، میسر خواهد شد. در تحلیل محتوای کیفی، با در نظر داشتن کاستی‌ها، محقق فعالانه وارد فرایند تحقیق می‌شود و تلاش می‌کند با در نظر گرفتن بافت ارتباطی که موضوع مطالعه در آن ریشه دارد (مانند: نیت مؤلف و زمینه فرهنگی موضوع)، ویژگی‌های متن (مانند: بافت غیر زبانی، نشانه‌شناختی، دستوری)، ویژگی‌های گروه هدف و دریافت‌کنندگان، درک خود را از متن عمق بخشد (Mayring, 2003: 267). مسیر حرکت در تحلیل محتوای کیفی عمدتاً از متن به سمت بیرون کشیدن مقولات و سپس ایجاد الگوها و نقشه‌های مفهومی است. از این رو، کاربرد بیشتر منطق استقراء در آن پذیرفته شده است (Elo & Kyngäs, 2008: 107). استفاده از رویکرد استقرایی که از آن به عنوان تحلیل محتوای متعارف هم نام برده شده است، بیشتر زمانی ضرورت می‌یابد که اطلاعات کافی درباره یک پدیده وجود ندارد و محقق می‌خواهد دانش زمینه‌ای لازم را در این خصوص فراهم سازد. این شیوه تحلیل محتوا بیشتر به دنبال تقلیل اطلاعات و ارائه توصیفی دقیق پیرامون یک موضوع است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این روش، توجه به مضامین مسلط و متداول در داده‌هاست (Thomas, 2006: 2). این روش به جای جستجو برای دستیابی به یک نظریه، توسعه مفهومی را دنبال می‌کند (Hsieh & Shannon, 2005: 1278-1281).

نخست، داده‌ها از میان آیات وحی گردآوری و پس از کدگذاری‌های باز، محوری و گزینشی، مقوله‌ها و مقولات هسته تعیین می‌شود و راه برای دستیابی به پاسخ سؤالات پژوهش فراهم می‌گردد. آنچه در این روش حائز اهمیت است و خلاقیت و اتقان پژوهش را تضمین می‌کند، احاطه پژوهشگر به دو دانش تفسیر اجتماعی قرآن کریم و جامعه‌شناسی پیشرفت است که در این میان، تخصص در تفسیر اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردار است. مقصود از تفسیر اجتماعی، مجموعه‌ای از شروح، توضیحات، استنباطات و تحلیل‌هایی است که مفسران در طی قرون و اعصار در ذیل آیات اجتماعی قرآن مجید عرضه کرده‌اند. آیات اجتماعی نیز به آیاتی اطلاق می‌شود که به زندگی اجتماعی انسان و لوازم و آثار و پیامدهای آن مربوط باشد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

۵. یافته‌های تحقیق

۱-۵. مقوله کنش‌های اخلاق اجتماعی

خداوند در آیات مختلف، مسلمانان را به رعایت آداب و اخلاق اسلامی و توصیه‌هایی مانند: رعایت عدالت، احترام متقابل، سنجیده‌گویی، مناسبات اجتماعی مطلوب و... دعوت کرده است که التزام به این دسته از کنش‌ها، تعاملات و ارتباطات اجتماعی را متحول می‌سازد؛ چون فراوانی تعاملات اخلاقی بین آحاد یک جامعه، انسجام و همبستگی اجتماعی را ارتقا داده و می‌تواند زمینه ظهور اعتماد اجتماعی را فراهم سازد و در نتیجه هم‌افزایی که شرط تحقق پیشرفت محسوب می‌شود، در آن ظاهر گردد. چنان که مستندات تاریخی نیز گواهی صادق بر این مدعاست، که یک عامل اصلی در پیشرفت جوامع، رعایت مسائل اخلاقی از سوی پیامبر عظیم‌الشان اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سفیران ایشان در داخل سرزمین‌های اسلامی و مناطق تازه تصرف‌شده بوده است (العلی، ۱۳۸۱: ۴۰۸). مجموع این مستندات و گزاره‌های دینی مرتبط، اندیشمندان جهان اسلام را به تفکر و تحلیل واداشته که چگونه این دسته از تعالیم، کنش‌های معطوف به پیشرفت را شکل داده است.

۱-۱-۵. کنش ایثارگرانه

قرآن کریم در تبادلات اجتماعی، دست‌کم از سه اصل سخن به میان آورده است: عدالت، احسان و ایثار. عدالت که در شمار قاعده عمومی کنش محسوب می‌شود، به معنای اعطای حق به ذی‌حق است که توزیع مزایا را مبتنی بر اصل استحقاق و شایستگی می‌داند (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۶). احسان که مرتبه‌ای پس از عدالت است، به معنای نفع رساندن به دیگران بدون چشمداشت و جبران متقابل است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶: ۳۰۱/۳). اما ایثار که یک مرحله بالاتر از احسان است، به معنای ترجیح دادن و مقدم داشتن دیگران بر خود است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۵۷/۱۹). با این وصف، به مقتضای اصل عدالت، اگر فردی باری از دوش اجتماع برمی‌دارد، متناسب با آن، حقی نیز بر اجتماع پیدا می‌کند. اما در کنش مبتنی بر احسان و ایثار، دریافت نفع مادی متقابل وجود ندارد و افراد

این گونه کنش‌ها را عمدتاً با انگیزه‌های معنوی و نفع اخروی انجام می‌دهند و این امر منجر به تولید سرمایه اجتماعی شده که یکی از ارکان پیشرفت اجتماعی است. در قرآن کریم در موارد متعدد، مصادیق رفتار مبتنی بر احسان و ایثار بیان شده است. ایثار انصار نسبت به مهاجرین، یکی از این مصادیق است (ر.ک: حشر/ ۹). انصار علی‌رغم تنگدستی و نیاز، تنها به منظور ابراز محبت و علاقه‌ای که به هموطنانشان داشتند، مهاجرین را عزیز شمردند و از مایحتاجشان گذشتند و به میهمانانشان که از مکه آمده بودند، ایثار کردند. خداوند پاداش این دسته از کنشگران را رستگاری برمی‌شمارد، که شکلی از پیشرفت کمالات انسانی است.

کنش‌های مبتنی بر احسان و ایثار، افزون بر اینکه سازوکار حمایتی لازم را برای افشار آسیب‌پذیر جامعه فراهم می‌سازند، رحمت، محبت و همبستگی اجتماعی را توسعه می‌دهند و باعث امنیت عمومی و گردش ثروت در اجتماع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۷۹/۱۲). این دسته از کنش‌های محسانانه، زمینه را برای تربیت معنوی و رهایی بشر از بند طمع و خودخواهی افراطی فراهم ساخته، دارای اهمیت بنیادی بوده و از ملزومات جامعه پیشرفته شمرده می‌شوند. انسان برای اینکه بتواند بر حرص و خودخواهی ذاتی اش غلبه نماید و علاوه بر منافع فردی، مصالح دیگران و جامعه را نیز مدنظر قرار دهد، نیازمند تربیت است و این تربیت مبتنی بر کنش‌های ایثارگرانه و دگردوستانه محقق می‌شود (صدر، ۱۴۰۳: ۷۱۵). از دیگر سو با درونی شدن فرهنگ ایثار، کنش‌های مبتنی بر آن کل می‌گیرد و منجر به کاهش هزینه‌های ارتباطات اجتماعی و تسهیل کنش‌های اجتماعی هدفمند می‌شود. بر این اساس، کنش‌های مبتنی بر احسان و ایثار صرفاً ناشی از انفعالات روانی و غلیان عواطف شمرده نمی‌شود، بلکه در ورای آن، عقلانیت پرمایه‌ای وجود دارد که باعث می‌شود انسان‌های حسابگر، نسبت به مصالح دیگران اهتمام داشته و یا حتی آن را بر منافع فردی خود مقدم بدانند؛ چرا که در ازای آن‌ها علاوه بر بهگشت شرایط اجتماعی مانند توسعه فضاهای هم‌دلانه و مبتنی بر صمیمیت، منافع اخروی پایدار و درجات متعالی معنوی و پیشرفت مادی که در اثر ایثار در حق دیگران حاصل می‌شود، می‌تواند در بین آحاد جامعه به وجود آید و پیشرفت اجتماعی را محقق سازد.



شکل ۱: رابطه کنش اخلاقی ایثارگرانه با پیشرفت

۲-۱-۵. کنش فروتنانه

در قرآن کریم در آیات گوناگونی بر کنش مبتنی بر تواضع و فروتنی تأکید گردیده و عامل رشد و تکامل مادی و معنوی انسان معرفی شده است (مائده/ ۵۴؛ فرقان/ ۶۳؛ شعراء/ ۲۱۵) و در برابر فروتنی، کبر و تکبر قرار دارد. کبر و غرور و خودبرتربینی از رذیلت‌های اخلاقی و سرچشمه غربت و رمیدن از خود، خدا، جامعه و نزدیک‌ترین خویشان و دوستان است و مایه سقوط در ورطه آلودگی به انواع کجروی‌ها و دور افتادن از شناخت درست حقایق و انحراف از مسیر تکامل معرفی شده است (نساء/ ۱۷۳؛ زمر/ ۷۲) و یکی از موانع مهم پیشرفت به حساب می‌آید. از این رو قرآن کریم از یکسو، همواره متکبران را سرزنش کرده و بر روی ساده‌ترین جلوه‌های رفتاری که حاکی از غرور و نخوت باشد، انگشت گذاشته (غافر/ ۳۵) و از سوی دیگر، کنش‌های متواضعانه را ستوده و آن‌ها را در شمار صفات نیک اخلاقی مؤمنان و عبادالرحمان شمرده است (فرقان/ ۶۳).

حضرت لقمان علیه السلام به دو صفت بسیار زشت و ناپسند که مایه از هم پاشیدن روابط صمیمانه اجتماعی است، اشاره می‌کند: تکبر و بی‌اعتنایی، و غرور و خودپسندی. هردوی این صفات زشت، در این جهت مشترک‌اند که انسان را در عالمی از توهم و پندار و خودبرتربینی فرو می‌برند و رابطه او را با دیگران قطع می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۵۴).

نتیجه اینکه گسست صمیمیت‌ها، منجر به فاصله اجتماعی شده و فاصله اجتماعی نیز با انسجام و همبستگی اجتماعی که از شرایط پیشرفت اجتماعی است، تعارض جدی دارد. به منظور درونی‌سازی این خصوصیت رفتاری می‌توان بر این گزاره تأکید داشت که ادامه تواضع و فروتنی بندگان در برابر پروردگار، در تعامل با بندگان خدا نیز پدیدار می‌گردد و بخشی از سیره رفتاری آنان می‌شود که نتیجه آن، تألیف قلوب، همزیستی و

تعاون اجتماعی، سرازیر شدن نعمت‌های مادی و معنوی و بالاخره رشد و تکامل و پیشرفت جامعه است. بدین جهت است که خداوند به شخص پیامبر نسبت به کنش‌های فروتنانه در برابر مؤمنان فرمان می‌دهد (حجر/ ۸۸). این تعبیر، کنایه زیبایی از تواضع و محبت و ملاطفت است (همان: ۱۱/۱۳۲). با این شیوه رفتاری و الگوی عملی، امت سالم، متحد، مترقی، مهربان و صمیمی شکل می‌گیرد.



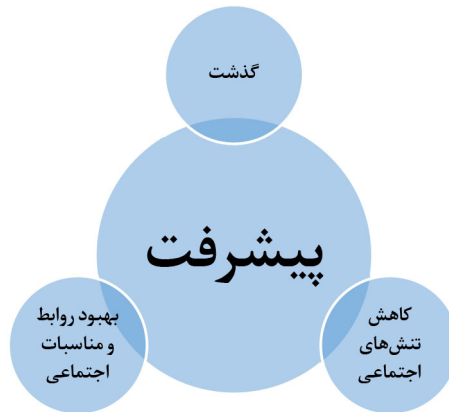
شکل ۲: رابطه کنش اخلاقی فروتنانه با پیشرفت

۳-۱-۵. کنش از خودگذشتگی

قرآن کریم به توانگران و صاحبان مکنت و ثروت و کسانی که از حشمت و شکوهی برخوردارند، نهیب می‌زند که از انفاق به خویشان، مسکینان و مهاجران کوتاهی نکنند و نسبت به آنان عفو و گذشت داشته باشند و این خصلت بشری را به خصلت خداوندی تشبیه می‌کند (نور/ ۲۲)؛ چنان که عفو و گذشت نسبت به کجروی هموعان را از مصادیق سنجیده عمل کردن و اراده قوی در تداوم تعاملات اجتماعی معرفی می‌کند (شوری/ ۴۳). همچنین قرآن کریم به گذشت از همنوع توصیه کرده است (بقره/ ۲۳۷؛ آل عمران/ ۱۳۴)؛ زیرا این عفو و گذشت می‌تواند به ایجاد روابط عاطفی و به دور از کینه کمک کرده و در نتیجه مولد روابط گرم و مبتنی بر عواطف باشد و منجر به بهبود روابط و مناسبات اجتماعی شود. طبیعی است که تراکم و انباشت این دسته از کنش‌ها می‌تواند زمینه را برای رشد و پیشرفت جامعه فراهم سازد.

بر اساس تحلیلی دیگر می‌توان گفت که یکی از روش‌های اصلاحات اجتماعی بر اساس فرهنگ قرآنی، گذشت و عفو به‌جا نسبت به عمل زشت و نابهنجار دیگران

است. تداوم این وضعیت می‌تواند شرمساری شخص نابهنجار را در پی داشته باشد و موجب تصحیح رفتار او بدون ایجاد تنش شود؛ زیرا وجود تنش در جامعه با پیشرفت ناسازگار است. با این وصف، شایسته است همان گونه که خداوند نسبت به نابهنجاری‌های بندگانش گذشت دارد، آحاد جامعه نیز نسبت به کنش‌های نامطلوب هم‌نوعانشان چشم‌پوشی کنند تا از گسست روابط اجتماعی و انقطاع تعاملات جلوگیری شود؛ زیرا بهبود روابط و مناسبات اجتماعی می‌تواند باعث فراوانی تعاملات اجتماعی به منظور هم‌افزایی در مسیر پیشرفت شود.



شکل ۳: رابطه کنش اخلاقی گذشت با پیشرفت

۴-۱-۵. کنش مبتنی بر محبت‌ورزی

کنش‌های مبتنی بر محبت و مهرورزی، از مصادیق کنش عاطفی بوده و در زیرمجموعه کنش‌های اجتماعی جایابی می‌شوند. این دسته از کنش‌ها از مبانی تربیت نفوس، تزکیه و تطهیر باطن شمرده شده و از مؤثرترین عوامل در پیشرفت جامعه قلمداد می‌شوند؛ زیرا مهرورزی نه تنها به تقویت هویت فرهنگی در جامعه و پشتیبانی از آن منجر می‌شود، بلکه موجب شناسایی هر چه بیشتر تفاوت‌ها و مشابهت‌ها می‌گردد و می‌تواند سبب شود که انسان‌ها به درک درستی از همکاری برای رسیدن به سعادت همگان دست یابند.

در قرآن کریم، مهم‌ترین ویژگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مهربانی و رحمت‌ورزی معرفی

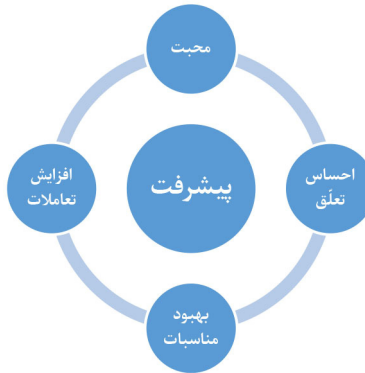
شده است (انبیاء/ ۱۰۷)؛ چنان که مهربانی با مردم را زمینه گسترش تعاملات اجتماعی برشمرده و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یادآوری می‌کند که اگر از چنین ویژگی‌ای برخوردار نبودی، کسی به گرد تو جمع نمی‌شد (آل عمران/ ۱۵۹)؛ زیرا تو در پرتو رحمت و لطف پروردگار با مردم مهربان شدی، در حالی که اگر خشن، تندخو و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند (همان: ۱۴۱/۳). همچنین معاشرت افراد با یکدیگر را بر پایه محبت تعریف کرده است (نور/ ۲۲؛ فصلت/ ۳۴-۳۵؛ فتح/ ۲۹).

آموزه‌های جامعه‌شناختی و تعالیم دینی، عزت و شکوه جوامع را در گرو الفت دل‌های افراد معرفی می‌کند؛ چرا که انسان، خواهان کمال است و حصول کمال در گرو اجتماع اشخاص، و حقیقت اجتماع وابسته به حب و قرب باطنی افراد است. این محبت قلوب در میان افراد جامعه، هر چه گسترده‌تر باشد، رشد و شکوفایی آن جامعه بیشتر خواهد شد. به عبارت دیگر، بین دو متغیر مهر و محبت و میزان پیشرفت در یک جامعه، رابطه مستقیم و معناداری وجود دارد. قرآن کریم اختلاف دیرین بین دو قبیله اوس و خزرج را که پیش از اسلام به نبردهای خونین کشیده شده بود و امنیت و آرامش از میانشان رخت بر بسته بود، یادآوری می‌کند و پس از پذیرش اسلام، محبت را عامل برادری و وحدت میان آنان قلمداد می‌کند و شکوفایی جامعه مدینه را در گرو همین مهربانی و الفت برمی‌شمارد (آل عمران/ ۱۰۳).

با این وصف، یکی از مهم‌ترین اهداف جوامع پیشرفته که مورد تأکید اسلام نیز قرار گرفته، پرورش روحیه اخوت و همدلی در بین مسلمانان و جلوگیری از اختلاف و تفرقه می‌باشد. اسلام، مسلمانان را اعضای یک خانواده به حساب آورده و میان آنان رابطه برادری قائل است و همه را با هم برادر می‌داند (حجرات/ ۱۰). مبنای اخوت در اسلام بر اساس حقوقی است که هر یک از آحاد جامعه بر یکدیگر دارند. بر اساس اخوت و برادری، هر یک از افراد موظف‌اند نسبت به انجام حقوق اجتماعی و معاشرتی افراد دیگر، نهایت تلاش و کوشش خویش را به کار گیرند. از جمله آثار برجسته آن، صلاح و رفق افراد اهل ایمان با یکدیگر است. آنان پیوسته بر این نکته مواظبت دارند که نثار و کدورتی میان آنان رخ ندهد و چنانچه رخ دهد، بی‌درنگ در مقام رفع کدورت و اصلاح خاطر طرفین برمی‌آیند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۵/۳۹۱).

خصوصیت برادری، موجب روابط گرم و عاطفی شده و احساس تعلق به یکدیگر را افزایش می‌دهد و طبیعی است که روابط بهبود و گسترش یابد. بر این اساس، عشق به مردم و دگردوستی، سرآمد مکارم اخلاقی و سجایای انسانی است که انباشت آن، زمینه دستیابی به اهداف در مسیر پیشرفت را فراهم می‌کند.

مشرکان پس از پذیرش دعوت پیامبران، برادر مؤمنان معرفی شده‌اند (توبه/ ۱۱). این امتیاز باعث بهبود روابط بین نوگرویدگان و جامعه مسلمین شده و نتیجه آن هم‌افزایی بین ایشان به منظور دستیابی به جامعه‌ای کمتر آسیب‌دیده با هدف وصول به پیشرفت‌های ترسیم‌شده است.

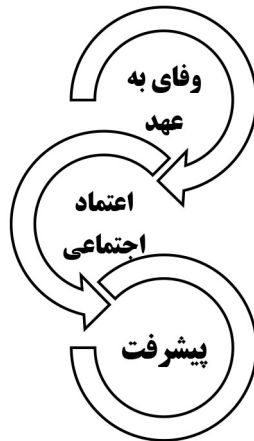


شکل ۴: رابطه کنش اخلاقی محبت با پیشرفت

۵-۱-۵. کنش وفای به عهد

وفای به عهد و اجرای قوانینی که بین آحاد یک جامعه نهاده می‌شود، می‌تواند زمینه اعتماد اجتماعی را فراهم سازد. عنصر اعتماد به عنوان سرمایه‌ای اجتماعی نیز باعث هم‌افزایی گشته و حرکت در مسیر پیشرفت را تسهیل می‌کند. آنچه می‌تواند این مهم را با مشکل مواجه سازد، ایجاد اختلال در جامعه‌پذیری دینی به عنوان عاملی بنیادین است؛ چون درونی نشدن عناصر دینداری می‌تواند وقوع کنش‌های مطلوب را مختل سازد. پیامد این اختلال، موجب زوال اعتماد متقابل به عنوان یکی از مهم‌ترین سرمایه‌ها می‌شود؛ اعتمادی که جامعه را از پراکندگی و تشتت رهانیده و همچون رشته‌های زنجیر می‌تواند پیوستگی ایجاد کند و پشتوانه فعالیت‌های هماهنگ اجتماعی

و همکاری در سطح وسیع گردد. با توجه به این مهم، اسلام به عنوان دین جامع، مسلمانان را به اموری فراخوانده تا با عمل به آن، اعتماد متقابل در جامعه تقویت و تحکیم گردد و همبستگی اجتماعی به وجود آید. آیات متعددی بر این واقعیت صحت گذاشته و به آن دسته از تعاملاتی که وفای به عهد را در جامعه مختل می‌کند، اشاره نموده و پایبندی به آن را نسبت به همگان، حتی کفار لازم دانسته‌اند (سراسر سوره توبه)؛ زیرا سرمایه زندگی اجتماعی، اعتماد متقابل افراد جامعه است و از جمله گناهانی که رشته اطمینان و اعتماد را پاره می‌کند و زیربنای روابط اجتماعی را سست می‌نماید، ترک وفای به عهد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۶۰۰). با این وصف، یکی از ویژگی‌هایی که ضامن استواری تعاملات اجتماعی است، وفای به عهد و اماناتی است که به آدمی سپرده شده است. قرآن کریم یکی از خصوصیات رفتاری حضرت ابراهیم علیه السلام را صادق‌الوعد بودن برمی‌شمارد (مریم/۵۴). نیز یکی از ویژگی‌های مؤمنان را وفای به عهد توصیف می‌کند (مؤمنون/۸). مؤمنان نسبت به تعهدات اجتماعی پایبندند و خویش را بدان ملتزم می‌دانند (اسراء/۳۴). عهد و پیمان تکیه‌گاهی اجتماعی در اسلام است و محور تعاون و تبادل فکری و سیاسی و تجاری به شمار می‌رود و اسلام ما را به وفاداری نسبت به پیمان‌ها، هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ اخلاقی و شرعی برمی‌انگیزد تا حکم شرع جریان پیدا کند (مدرسی، ۱۳۷۷: ۶/۲۲۸).



شکل ۵: رابطه کنش اخلاقی وفای به عهد با پیشرفت

۵-۱-۶. کنش عاری از خشونت

هیجان‌ها انواع مختلفی دارند که عبارت‌اند از: ترس، نفرت، غم، شادی، علاقه و خشم (ریو، ۱۳۸۹: ۳۲۶). شواهد بسیاری نشان می‌دهد افرادی که در زمینه احساسات و عواطف خود، قوی و چیره‌دست هستند، یعنی احساساتشان را به خوبی کنترل می‌کنند و احساسات دیگران را درک کرده و با آن‌ها به خوبی کنار می‌آیند، در هر زمینه زندگی، اعم از روابط خصوصی، خانوادگی و یا مرادفات سیاسی و اجتماعی، از مزیت خوبی برخوردارند. از دیگر سو باید در نظر داشت که ایجاد و بازشناسی هیجان‌ها، شیوه مهمی برای تنظیم مبادلات اجتماعی و تعادل جسمانی و روانی ماست. در این میان، مسئله خشم و خشونت از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ زیرا خشم پرشورترین هیجان و خطرناک‌ترین آن‌هاست. وقتی خشم موجب پرخاشگری می‌شود، نابودی روان و جراحت جسم را در پی خواهد داشت (همان: ۳۳۱). از دیگر سو، اگر پیشرفت و توسعه‌یافتگی را فرایند ساختن و آبادانی جامعه بدانیم، کنش‌های مبتنی بر خشونت به عنوان عملی ضد پیشرفت در حال نابودی روابط اعتمادآمیزی است که جامعه بر آن‌ها استوار است. خشونت سرمایه اجتماعی را نابود می‌کند و منابع انسانی را فراری می‌دهد. در جامعه‌ای که میزان بزهکاری آن مبتنی بر کنش‌های خشونت‌بار از حد معمول و طبیعی بیشتر است، به همان میزان، اعتماد متقابل و همگانی در میان شهروندان نسبت به هم و دولت کاهش یافته و در نهایت زمینه‌های خودمحموری و نادیده گرفتن نظارت همگانی را فراهم می‌آورد؛ چنان که هزینه خشونت برای آحاد جامعه بیشتر می‌شود. با این وصف، کنش‌های خشونت‌آمیز بر سرمایه اجتماعی از طریق کاهش اعتماد و مشارکت میان سطوح مختلف جامعه و سازمان اجتماعی، تأثیر منفی داشته و روابط بین آحاد جامعه را مختل می‌سازد. این مهم باعث شده که قرآن کریم مؤمنان را به فرو خوردن خشم و کظم غیظ دعوت کند (شوری / ۳۷) و نیکوکاران را عاری از خشم و غیظ بداند (آل عمران / ۱۳۴). چنان که نسبت به خشم مثبت در مقابل تهدید واقعی، متناسب با شدت تهدید و با کمترین آسیب ممکن، روشنگری کرده و آن را نه تنها مذموم ندانسته، بلکه پسندیده و ضروری نیز تلقی کرده است (آل عمران / ۱۱۹؛ توبه / ۱۲۳؛ فتح / ۲۹) و هم خشم منفی و آثار زیانبار آن را توضیح داده که فرد در مقابل تهدیدی غیر واقعی و موهوم، اختیار

عقل و کنترل احساسات خود را از دست می‌دهد که ناپسند و مذموم است (توبه/ ۵۸-۵۹؛ انبیاء/ ۸۷؛ رک: معماری، ۱۳۹۴).



شکل ۶: رابطه کنش اخلاقی عدم خشونت با پیشرفت

۷-۱-۵. کنش خیرخواهانه

بنابراین کسانی که قصد دارند به سعادت و رستگاری دست یابند و در دنیا و آخرت، تعالی و تکامل روحی و معنوی داشته باشند، شایسته است که اولاً از طریق اعمال عبادی، با معبود خویش رابطه برقرار سازند؛ و دوم اینکه به واسطه کنش‌های حمایتی، با مخلوقات خداوند ارتباط داشته باشند.

بر اساس آموزه‌های دینی، نیکوکاری، کنش‌های مبتنی بر خیرخواهی و دگردوستی، از نقاط قوت آدمی شمرده شده است؛ چنان که آیات و روایات متواتر و سیره انبیا و اولیا به خوبی مؤید این نوع نگرش است. مفاد این دسته از تعالیم، هیچ امری را بعد از انجام واجبات مانند نیکی و خدمت به بندگان خداوند، باعث تقرب انسان به درگاه الهی نمی‌داند. بدین سبب است که سیره عملی انبیا و اولیای الهی، همواره در خدمت به مردم بوده است. از دیگر سو، با دقت در آیات مرتبط با کنش‌های حمایتی می‌توان کارکرد رفع فقر و محرومیت، ایجاد تعادل بین اقشار و طبقات مختلف اجتماعی و نفی نظام مالی افسارگسیخته را احصا کرد؛ چنان که این دسته از کنش‌ها می‌تواند موجب کاهش فاصله طبقاتی و گسترش انسجام اجتماعی بین آحاد جامعه شود. بنابراین کنش‌های معطوف به دیگران که منفعت و سود هم‌نوع را در پی دارد، می‌تواند به همدلی و هم‌افزایی همه‌جانبه منجر

شود. نیکی و نیک‌خواهی برای دیگران، کانون اصلی و ویژگی خاص این نوع کنش است که نفع رساندن به دیگران را در پی دارد و در آیاتی به انجام آن تأکید شده است (مائده/۲). قرآن کریم به مؤمنان دستور می‌دهد که در کارهای نیک و خداپسندانه با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشند و برای انجام کارهای پسندیده و اعمالی که موجب پیدایش تقوا می‌شود، همدیگر را یاری کنند، ولی در ارتکاب گناه و در دشمنی و عداوت با یکدیگر همکاری نکنند؛ زیرا قرآن در پی آن است که روح تعاون را در جامعه اسلامی گسترش دهد. روشن است که اگر در میان افراد یک جامعه، روح تعاون حاکم شود، زمینه پیشرفت مادی و معنوی آن جامعه فراهم شده و تعاون و همکاری، بستر مناسبی برای ترقی و تعالی و شکوفایی همه‌جانبه آن جامعه می‌گردد (جعفری، ۱۳۷۶: ۳/۶۲-۶۳).



شکل ۷: رابطه کنش اخلاقی خیرخواهانه با پیشرفت

۵-۱-۸. کنش‌های نظارتی

عنصر امر به معروف و نهی از منکر که معادل آن در جامعه‌شناسی می‌تواند نظارت اجتماعی^۱ تعریف شود، در واقع بسط فراگرد اجتماعی شدن^۲ است، که با استفاده از روش‌هایی، افراد یاد می‌گیرند که خود را با باور^۳ها و ارزش‌های پذیرفته‌شده جامعه‌ای خاص تطبیق دهند و اگر این سازوکار به درستی عمل کند، افراد با تأثیر و تأثر بر یکدیگر

1. Social control.
2. Socialization.
3. Belief.
4. Value.

می‌توانند به یک تعدیل و توازن دست یابند.

با این تعریف مختصر از نظارت اجتماعی می‌توان به اهمیت و ضرورت پرداختن به این معنا پی برد که فرایند اجتماعی شدن، زمینه سازمان‌یافتگی^۱ و نظم اجتماعی^۲ را فراهم می‌آورد تا آحاد جامعه به اهداف تعیین شده دست یابند و هر گونه اختلالی در این فرایند، وصول به اهداف را دچار اشکال می‌کند. سازوکارهای نظارت اجتماعی در این مواقع با استفاده از روش‌های خاص به کار می‌آید تا بتواند نظم اجتماعی منظور را تداوم بخشد. بنابراین «بحث درباره نظارت‌های اجتماعی به توانایی اعضای جامعه در تطبیق با هنجارهای موجود ارتباط می‌یابد» (کوئن، ۱۳۷۴: ۱۴۶). بر این اساس، دین اسلام نیز یکی از هنجارهای جاری را امر به معروف و نهی از منکر قرار داده است که در دو قالب هنجار تجویزی و تحذیری ظهور پیدا کرده است و بدین وسیله نظارت‌های اجتماعی به شکل سازمانی در بین آحاد مسلمین اشاعه می‌یابد. فقدان این عنصر اساسی، موجب زوال و یا اختلال در نظام اجتماعی مسلمین می‌گردد؛ چنان که در آیات ۱۱۰ تا ۱۰۴ سوره آل عمران چنین تعریف شده است. نظارت‌های اجتماعی به مثابه اهمی برای نگهداری و بقای جوامع است که اختلال در آن، موجب زوال وحدت اجتماعی می‌شود. «در آیه ۱۰۴ آل عمران دستور داده شده که همواره در میان مسلمانان باید امتی باشند که این دو وظیفه بزرگ اجتماعی را انجام دهند؛ مردم را به نیکی‌ها دعوت کنند، و از بدی‌ها باز دارند. و در پایان آیه تصریح می‌کند که فلاح و رستگاری، تنها از این راه ممکن است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵/۳). فلاح و رستگاری، تعبیر دیگری از پیشرفت است که به تحقق سازوکارهای نظارت اجتماعی حاصل می‌شود.

علاوه بر آیات متعددی که به این هنجار اشاره می‌کنند، روایات بسیاری نیز در این زمینه وجود دارند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«امر به معروف و نهی از منکر، دو فریضه بزرگ الهی است که بقیه فرائض با آن‌ها برپا می‌شوند، و به وسیله این دو، راه‌ها امن می‌گردد و کسب و کار مردم حلال می‌شود.

1. Organization.
2. Social order.
3. Norm.

حقوق افراد تأمین می‌گردد و در سایه آن، زمین‌ها آباد و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و در پرتو آن، همه کارها رو به راه می‌گردد» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۹۴).

بنابراین با مشارکت مردم و سازمان‌های غیر دولتی و با رعایت اصول شفافیت، پاسخگویی و اثربخشی، ضمن برآوردن نیازهای اساسی جامعه، عدالت بین نسلی تحقق یافته و از مؤلفه‌های اصلی پیشرفت شمرده می‌شود؛ زیرا مشارکت و نظارت دقیق و هدفدار آحاد جامعه، باعث افزایش توانمندی، اعتماد به نفس، آگاهی سیاسی و اجتماعی، ایفای نقش در کنترل منابع و نظارت بر تصمیمات و اجرای سیاست‌های برنامه پیشرفت در سطح جامعه می‌شود.

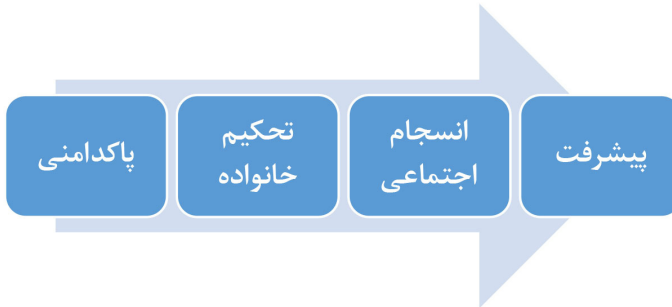
۵-۱-۹. کنش مبتنی بر پاکدامنی

پیشرفت جامعه اسلامی در عرصه فرهنگ و تبیین هنجارها و درونی‌سازی آن باید مبتنی بر تعلیم و تربیت بوده و این مهم را در مرکز توجه خود قرار داده و اصول رفتار اجتماعی و مبانی تربیتی و رویکردهای اصلی تعلیمات مورد نیاز جامعه را با چنین نگرشی برنامه‌ریزی کند. چنان که مطابق آموزه‌های قرآنی، برخورداری از عفت و پاکدامنی، آثار دنیوی و اخروی بسیاری برای افراد داشته و سعادت آنان را در دو جهان تضمین می‌کند. مهم‌ترین کارکرد چنین وضعیتی، آرامش روحی و روانی است که از لوازم مهم زندگی بشری شناخته می‌شود؛ به طوری که ادامه زندگی بدون آن با مشکل مواجه می‌گردد. منتسکیو، حقوق‌دان و دانشمند نامدار فرانسوی، درباره تأثیر مخرب مخدوش شدن عنصر عفاف در امنیت روانی می‌گوید:

«از دست رفتن عفت زنان به قدری تأثیرات بد و معایب و نواقص تولید می‌کند و روح مردم را فاسد می‌سازد که اگر کشوری دچار آن شود، بدبختی زیادی از آن ناشی می‌گردد. به همین جهت، قانون‌گذاران با وجودان همواره عفت را به زنان توصیه می‌کنند و از آن‌ها وقار و رعایت موازین اخلاقی را توقع دارند» (هاشمی رکاوندی، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

بر این مبنا، قرآن کریم به مؤمنان دستور داده که نه تنها از انجام اعمال زشت خودداری کنند، بلکه حتی به عمل ناشایست فحشا - چه آشکار و چه پنهان - که امروزه به عنوان عملی نابهنجار از آن یاد می‌شود، نزدیک هم نشوند (انعام / ۱۵۱)؛ زیرا وقوع و

اشاعه فحشا در جامعه، متعارض با پیشرفت جامعه است و آسیب آن می‌تواند مجموعه نهادهای جامعه را دستخوش تغییر کند و به تخریب جدی برخی از نهادهای اجتماعی منجر شود. شاید بتوان گفت که علت تحریم فحشا در جامعه، جلوگیری از شیوع آن در آحاد جامعه است؛ زیرا این گونه امور از بزرگ‌ترین موارد علاقه نفس است و نفس از محرومیت نسبت به آن‌ها طبعاً سخت ناراحت می‌شود. روشن است که شیوع فحشا باعث انقطاع نسل و فساد جامعه و خانواده می‌شود و با فساد خانواده‌ها، جامعه کبیر انسانی از بس. م. ۵۰ (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۵۱۷/۷).



شکل ۸: رابطه کنش اخلاقی پاکدامنی با پیشرفت

۱۰-۱-۵. کنش صبورانه

بر اساس آموزه‌های وحیانی، یکی از کنش‌هایی که زمینه وصول به شرایط مطلوب را برای آدمی فراهم می‌کند، کنش‌های صبورانه است. قرآن کریم در آیات بسیاری، مؤمنان را به شکیبایی، خویش‌داری و صبر فراخوانده است (آل عمران/ ۲۰۰؛ فصلت/ ۳۴-۳۵). این خصوصیت اخلاقی دارای اقسامی است که در این نوشتار، نوع اجتماعی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ صبری که وجه اجتماعی دارد و آستانه تحمل آحاد جامعه را ارتقا داده و از همگان می‌خواهد تا نسبت به یکدیگر و همچنین نسبت به مسائل اجتماعی حادث در جوامع، صبر و خویش‌داری پیشه کنند. از این نوع عمل در مفاهیم دینی تعبیر به مصابره شده است. مصابره عبارت است از اینکه جمعیتی به اتفاق یکدیگر، اذیت‌ها را تحمل کنند و هر یک صبر خود را به صبر دیگری تکیه دهد و در نتیجه، برکاتی که در صفت صبر هست، دست به دست هم دهد و تأثیر صبر بیشتر گردد و این معنا امری است که هم در فرد - اگر نسبت به حال شخصی او در نظر گرفته

شود. و هم در اجتماع - اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون اعضایش در نظر گرفته شود - محسوس است؛ چون باعث می‌شود که تک‌تک افراد، نیرویشان را به هم وصل کنند و همه نیروها یکی شود (همان: ۱۴/۴). استاد جوادی آملی در ذیل تفسیر آیه ۱۲۵ سوره آل عمران چنین می‌نویسد:

«جامعه‌ای که افراد آن برخوردار از صبر و اهل صبر باشند، خداوند برای رشد و تعالی و پیشرفت و شکوفایی‌شان به آنان مدد می‌رساند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۷۳).

صبر اجتماعی، خود را در تعاملات اجتماعی بیشتر نشان می‌دهد و باعث رفع مشکلات در سطوح فردی و اجتماعی می‌شود؛ چرا که با تحمل ناراحتی‌ها و مصائب، کوشش بیشتر و همت والا به وجود آمده و بر اساس سنت الهی، زمینه برای گشایش امور و دستیابی به مطلوب فراهم می‌گردد و منجر به بهبود روابط اجتماعی و تقویت تعاملات اجتماعی و در نهایت پیشرفت خواهد شد. بنابراین رویارویی با مسائل اجتماعی و یا در مواجهه با آحاد جامعه که نیازمند به صبر و شکیبایی است، می‌تواند منجر به ظهور پیشرفت در دو حوزه معنوی و مادی شود؛ زیرا بدون صبر، تحقق اهداف اجتماعی با مشکل روبه‌رو خواهد شد، چنان که نابردباری نیز می‌تواند حرکت و تعالی را با مشکل مواجه سازد و از طرفی لازمه دستیابی به توسعه و برخورداری جامعه به رشد و استقلال، وصول به خودکفایی است و این مهم با پرورش روحیه تاب‌آوری در میان اعضای جامعه میسر می‌شود، و هر چه افراد جامعه، میزان شکیبایی خود را در برابر مشکلات افزایش دهند، احتمال وصول به خودکفایی بیشتر خواهد شد. چنان که در روایات نیز علت عقب‌ماندگی جوامع، عدم شکیبایی افراد در سختی‌ها معرفی شده است:

«مَنْ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى كُدَّةِ صَبْرٍ عَلَى الْإِفْلَاسِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲/حکمت ۱۳۲۵)؛ هر کس بر رنج و کوشش صبر نکند، باید ناداری را تحمل کند.

تحلیل اجتماعی گزاره مأخوذ از سنت علوی را می‌توان چنین توجیه کرد: دو عامل رضایت بر ثروت و سرمایه موجود و تاب‌آوری در برابر ناگواری‌ها می‌تواند منجر به خودکفایی و توسعه شده و موجب فقرزدایی شود.

قرآن در آیه ۶۱ سوره بقره، صبر و شکیبایی را عاملی مهم در تأمین خیر و مصلحت بشر

می‌شمارد و می‌فرماید: انسان اگر بر نعمت‌های خداوند که به وی داده است، صبر کند و سپاسگزار باشد، نه تنها می‌تواند از آن نعمت به خوبی بهره‌گیرد، بلکه زمینه‌های افزایش و رشد و بالندگی آن را نیز فراهم سازد. آیه ۱۳۷ سوره اعراف نیز بر این معنا دلالت می‌کند: «و به آن مردمی که به ناتوانی افتاده بودند، شرق و غرب آن سرزمین را که برکت داده بودیم، به میراث دادیم و وعده نیکویی که پروردگار تو به بنی اسرائیل داده بود، بدان سبب که شکیبایی ورزیده بودند، به کمال رسید و هر چه را فرعون و قومش می‌ساختند و کاخ‌هایی را که برمی‌افراشتند، ویران کردیم».

۱۱-۱-۵. کنش صادقانه

صداقت و راستگویی خصلتی است که زمینه اعتماد اجتماعی بین احاد جامعه را ایجاد کرده و باعث فراوانی تعاملات پیوسته بین ایشان خواهد شد. چنان که در آموزه‌های دینی نیز از آن به عنوان سرآمد فضایل انسانی یاد شده است^۱ و تحقق آن، موجب دیگر سجایای اخلاقی خواهد شد و برعکس، زوال آن در یک جامعه، باعث وجود دیگر رذایل خواهد شد.^۲ صدق، وصفی است که تمامی فضایل علم و عمل را در بر می‌گیرد. ممکن نیست که کسی دارای صدق باشد و چهار ریشه اخلاق فاضله: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت را نداشته باشد؛ چون آدمی به غیر از اعتقاد، قول و عمل، چیز دیگری ندارد و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود که این سه چیز را با هم مطابق سازد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۵۱/۱).

بر این اساس، در آموزه‌های قرآنی (انعام/۱۵۲)، از کنش‌های مبتنی بر صداقت، تمجید مضاعفی شده است؛ چون صداقت، در جامعه اعتماد می‌آفریند و اعتماد اجتماعی نیز به نوبه خود زمینه‌ساز و نقطه آغاز پیشرفت است. لازم است به این مهم توجه نمود که سرمایه اجتماعی در هر نظامی، بر اعتماد و صداقت بنا شده و به هر میزانی که این اعتماد افزایش یابد، میزان سرمایه اجتماعی افزایش خواهد یافت و از این عنصر به عنوان نقطه کانونی سرمایه اجتماعی یاد می‌شود که در عرصه‌ها و موقعیت‌های مختلف، نقش تسهیلگر را ایفا می‌کند. لذا اگر اعتماد متقابل کم‌رنگ شود و مردم به همدیگر اعتماد

۱. امام علی علیه السلام: «راستی، سرآمد ایمان و زیور انسان است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۹۹۳).

۲. امام علی علیه السلام: «الصدق صلاح کل شیء. الکذب فساد کل شیء» (همان: ۱۱۱۵-۱۱۱۶).

نداشته باشند و دروغ در ارکان جامعه پدیدار شود، این مسئله در تقابل با سرمایه اجتماعی قرار می‌گیرد و باعث اختلال در وقوع پیشرفت خواهد شد. یک مطالعه صورت گرفته نشان می‌دهد که بی‌اعتمادی، تأثیر کاهنده‌ای بر روابط و پیوند اجتماعی داشته و این امر زمینه مناسبی برای انزوای اجتماعی افراد فراهم می‌آورد. بنابراین کم‌رنگ شدن اعتماد و حاکم شدن دروغ، سرمایه اجتماعی را از بین برده و نظام اجتماعی را مختل می‌سازد (امیرکافی، ۱۳۸۰). از دیگر سو، شواهد تجربی نشان می‌دهد که جوامع با سطح سرمایه اجتماعی بالاتر، پیشرفت سریع‌تری را تجربه می‌کنند (عسگری و توحیدی‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۰۸).



شکل ۱۰: رابطه کنش اخلاقی راستگویی با پیشرفت

نتیجه‌گیری

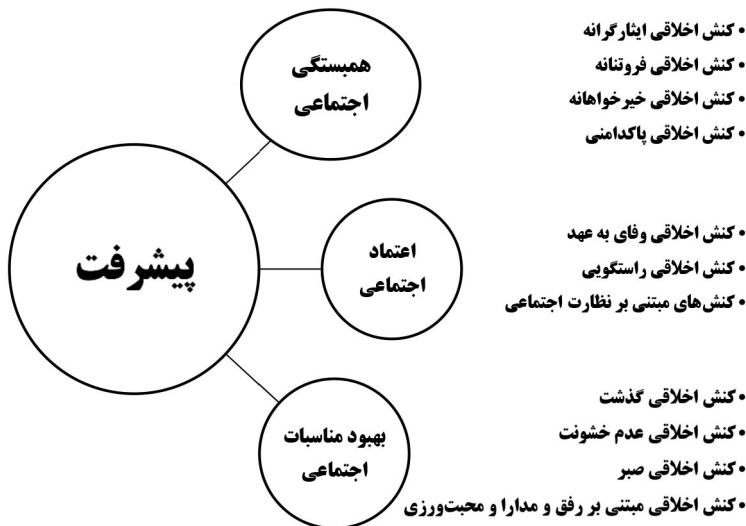
پس از بررسی آیات قرآن کریم و استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل آن دسته از کنش‌های اخلاقی که منجر به پیشرفت می‌شوند، نتایج زیر به دست آمد:

کنش‌های اخلاقی در تعامل با هم‌نوع، جایگاهی ویژه در پیشرفت جامعه دارند و منجر به توسعه و هم‌افزایی اجتماعی بین اعضای جامعه می‌شوند.

در کنش‌های ایثارگرانه، فرد علی‌رغم احتیاج، از خواسته‌های خویش به نفع آحاد جامعه صرف‌نظر می‌کند. این امر منجر به صمیمیت، باهم‌بودگی، انسجام و گسترش روابط شده و مولد روابط عاطفی به دور از کینه و روابط گرم و عاطفی شده و تراکم کنش‌های معطوف به هدف را در فضای جامعه در پی خواهد داشت. از دیگر سو، روابط برخوردار از مهر و

معبت، خیرخواهانه، عام‌گرا و عاری از خشم، زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی می‌شود. کنش‌های متعهدانه و مبتنی بر سازوکارهای نظارت اجتماعی، موجب نظم و انضباط و اعتماد اجتماعی مقرون به امانت‌داری می‌شوند؛ چنان‌که در کنش‌های مسامحه‌انگاری در خطاهای هم‌نوع، روحیهٔ آرزوی اصلاح عمل و بخشش الهی برای فرد کجرو در تعاملات افراد جامعه، حفظ کنشگر در تعاملات جامعه‌وی و تداوم تعامل و بهبود آن در نظر کنشگر اخلاقی مدنظر بوده است.

شکل دیگر کنش‌های اخلاقی، صبر اجتماعی است که نوعی واکنش منطقی به دشواری‌ها و مشکلات در مسیر وصول به وضعیت مطلوب است که رهاورد آن، توصیه به خویشنداری، خودساختگی، ایجاد مطلوبیت‌ها و وعده وصول به اهداف است. روشن شد که سازهٔ پیشرفت، دست‌کم از سه مفهوم همبستگی اجتماعی، اعتماد اجتماعی و ارتباطات اجتماعی تشکیل شده است و هر یک از این مفاهیم و ابعاد سازهٔ پیشرفت با یک یا چند کنش اخلاقی مرتبط است. کنش‌های اخلاقی با یک واسطه یا چند واسطه، به تقویت و رشد همبستگی، اعتماد و ارتباطات اجتماعی در سطح جامعه منجر می‌شوند و به نوبهٔ خود، نقش مؤثری در پیشرفت دارند. شکل زیر تأثیرات کنش‌های اخلاقی را بر پیشرفت جامعه نشان می‌دهد.



شکل ۱۱: رابطه کنش‌های اخلاقی با سازه‌های پیشرفت

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. اسدی، خسرو، مقاله در: مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی، ویرایش محمد تقوی، تهران، سمت، ۱۳۷۳ ش.
۳. امیرکافی، مهدی، «اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن»، فصلنامه نمایه پژوهش، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۰ ش.
۴. ایازی، سیدعلی نقی، بررسی جامعه‌شناختی الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس آموزه‌های قرآن با تأکید بر کنش‌های اجتماعی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹ ش.
۵. تقی‌زاده داوری، محمود، مجموعه مقالات اجتماعی، قم، شیعه‌شناسی، ۱۳۸۸ ش.
۶. تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالكلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۷. توسلی، غلامعباس، مقاله در: مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی، ویرایش محمد تقوی، تهران، سمت، ۱۳۷۳ ش.
۸. جداری عالی، محمد، «مبانی ارزش‌شناختی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، فصلنامه قیاسات، سال بیست و یکم، شماره ۸۰، تابستان ۱۳۹۵ ش.
۹. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، انواردرخشان، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابروش لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. دهقان، علیرضا، و غلامرضا غفّاری، «تبیین مشارکت اجتماعی - فرهنگی دانشجویان دانشگاه‌های علوم پزشکی شهر تهران، مجله جامعه‌شناسی ایران، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴ ش.
۱۴. ریو، جان مارشال، انگیزش و هیجان، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، روان، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. شاهبازپور، حسین، مهدی محمودی، و مرتضی حاجی‌زاده، «الگوی پیشرفت سیاسی جامعه مبتنی بر نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم (تبیین مبانی، شاخص‌ها و اندیشه حاکم بر الگو)»، دوفصلنامه پژوهش‌های سیاست اسلامی، سال ششم، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر، الفتاوی‌الواضحة وفتا‌لمذهب‌الشیعی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. صدری افشار، غلامحسین، نسرین حکمی، و نسترن حکمی، فرهنگ‌گزیده فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیرالمیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. عسگری، محمد مهدی، و ابوالقاسم توحیدی‌نیا، «تأثیر سرمایه اجتماعی بر رشد و توسعه اقتصادی»، دوفصلنامه جستارهای اقتصادی، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۶ ش.
۲۰. العلی، صالح احمد، دولت رسول خدا ﷺ، ترجمه هادی انصاری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ ش.

۲۱. فیلد، جان، *سرمایه اجتماعی*، ترجمه غلامرضا غفاری و حسین رمضانی، چاپ سوم، تهران، کویر، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. کوئن، بروس، *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. لک‌زایی، نجف، و محمد سنقری، «الگوی اسلامی پیشرفت بر اساس مفاهیم قرآن کریم»، *فصلنامه سیاست‌متعالیه*، سال سوم، شماره ۸، بهار ۱۳۹۴ ش.
۲۴. مدرسی، سیدمحمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه گروهی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. همو، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. همو، *مشکات (مجموعه آثار حضرت آیه‌الله مصباح): به سوی او*، تحقیق محمد مهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. معماری، داود، و محمد زمردی، «خشتم و مدیریت آن در قرآن کریم»، *فصلنامه سراج منیر*، سال ششم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۴ ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۱. هاشمی رکاوندی، سیدمجتبی، *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی زن (با نگرش علمی و اسلامی)*، قم، شفق، ۱۳۷۰ ش.
32. Elo, Satu & Helvi Kyngäs, "The Qualitative Content Analysis Process", *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 62(1), Wiley Online Library, 2008.
33. Hsieh, Hsiu-Fang & Sarah E. Shannon, "Three Approaches to Qualitative Content Analysis", *Qualitative Health Research*, Vol. 15(9), November 2005.
34. Mayring, Philipp, "Qualitative Content Analysis", in: Uwe Flick, Ernst von Kardoff & Ines Steinke (Eds.), *A Companion To Qualitative Research*, London, SAGE Publications Ltd., 2003.
35. Thomas, David R., "A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data", *American Journal of Evaluation*, Vol. 27(2), 2006.

نظریه حرمت دفعی خمر از نگاه قرآن و روایات*

- یعقوب برزگر شانی^۱
- سیدمحمد نقیب^۲
- مهدی داوری^۳

چکیده

عقل که وجه تمایز انسان از حیوان است، چیزی زاینبارتر از شراب برای آن بیان نشده است که نتیجه استفاده از آن، سقوط آدمی به جایگاه حیوانیت است. بر این اساس، خمر در ادیان آسمانی پیوسته حرام بوده است؛ ولی زمان و چگونگی اعلام حرمت آن در اسلام، به تقابل دو دیدگاه در تحریم دفعی با سکر نوم در معنای سکاری در آیه ۴۳ نساء و تحریم تدریجی با سکر خمر منجر گردیده است. یافته‌های پژوهش با مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - توصیفی، بیانگر صحت نظریه حرمت دفعی با دلایل قرآنی، روایی و مؤیدات عقلی و

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - قم و عضو هیئت علمی دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام) (نویسنده مسئول) (a.shani110@chmail.ir).
۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - قم (amin200057@yahoo.com).
۳. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - قم (mad.davari@yahoo.com).

شواهد تاریخی، در اعلام حرمت خمر در آیات مکی در اوایل بعثت و تأکیدی بودن آن در آیه ۹۰ مائده است. در مقابل، عدم صحت نظریه حرمت تدریجی شراب به جهت تناقض محتوایی و مخالفت آن با قرآن ثابت گردید؛ چرا که از طرفی جهت توجیه نظریه تدریجی با قانون عقلی تدریج، تصریح می‌نمایند که در آغازین مرحله، شراب در وقت نماز با نزول آیه ۴۳ نساء، ششمین سوره مدنی حرام گردید، ولی از طرفی دیگر با نقض قانون تدریج، با اعلام اینکه سوره بقره به اجماع از اولین سور مدنی است که بعد از هجرت نازل شده است. به حرمت مطلق شراب در آیه ۲۱۹ آن و نیز در برخی آیات مکی تصریح می‌نمایند. در نتیجه با نفی سکر خمر در معنای سکاری در نظریه تدریجی، شأن نزول‌ها در تفاسیر عامه به انگیزه دفاع از شرب خمر برخی، و نسبت ناروا به برخی دیگر با توجیه ناصواب عدم حرمت شراب تا نزول آیه ۴۳ نساء در مدینه، خروج موضوعی از این آیه دارند. بنابراین تفکیک بین اعلام حکم حرمت شراب در مکه در اوایل بعثت و تأخیر چندین ساله اجرای حد شرب خمر در مدینه در نظریه دفعی، اضافه بر ایجاد انگیزه قوی در ترک و نیز اتمام حجت شرعی، نوعی روش مدارای تربیتی اسلام نیز بوده است. در حالی که اعلام همزمانی حرمت مطلق شراب با اجرای حد آن با نزول آیه ۹۰ مائده از آخرین سور مدنی در نظریه تدریجی، خلاف مدارای تربیتی مورد انتظار آنان است. از جمله آثار مترتب بر اثبات نظریه حرمت دفعی شراب، اضافه بر دستیابی به نظریه صائب قرآنی، عدم توجیه‌پذیری شرب‌خواری برخی صحابه در مدینه تا نزول آیه تحریم است.

واژگان کلیدی: حرمت خمر، تحریم دفعی، تحریم تدریجی، تناقض محتوایی، سکر خمر، سکر نوم.

بیان مسئله

مسئله حرمت شرب‌خواری در بین فقهای اسلام، امری مسلم است و ادله فراوانی از آیات قرآن و روایات معتبر بر آن قابل اقامه است. اضافه بر آن، در ادیان آسمانی نیز بر اساس روایات صحیح، خمر پیوسته حرام بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷/۶؛ ولی زمان و چگونگی اعلام حرمت شراب در اسلام، به تقابل دو دیدگاه در تحریم دفعی و تدریجی آن منجر گردیده است.

از آنجا که جست‌وجوی حقیقت امر در این موضوع، بسیاری از نفی و اثبات‌های

اعتقادی و برداشت‌های موجود بین تشیع و اهل سنت را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد، مقاله حاضر به عنوان یک پژوهش حقیقت‌یاب در صدد است تا به این سؤال محوری پاسخ دهد که: نظریه حرمت دفعی خمر از نگاه قرآن و روایات تا چه میزان قابل دفاع است؟

اهمیت و ضرورت

در نظریه‌پردازی قرآنی، دستیابی به نظریه صائب که مخالف آیات الهی نباشد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین با وجود حرمت دائمی شراب در ادیان آسمانی و اعلام حرمت مطلق خمر در آیات مکی (اعراف/۳۳؛ شوری/۳۷؛ نجم/۳۲) و با مؤیدات صحیح روایی (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۷۰۵/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۶۱۰/۴۵-۴۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴-۳۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲)، ضرورت این پژوهش با دلایل زیر روشن می‌گردد:

اول: حکم به حرمت خمر تا نزول آیه سکاری (نساء/۴۳) در دیدگاه تدریجی که در تفاسیر عامه به آن تصریح شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱/۵)، برداشتی ناصواب از آیات و نسبتی نادرست به قرآن است.

دوم: شأن نزول‌های جعلی پیرامون آیه سکاری در تفاسیر عامه، با توجیه عدم حرمت خمر تا نزول این آیه که در آن به صحابی معصوم نسبت شرب خمر داده شده است، خروج موضوعی از این آیه دارند.

سوم: طرح اولیه نظریه حرمت تدریجی با سکر خمر از سوی عامه با اصل اجماعی عدالت همه صحابه نزد آن‌ها (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۱)، تنها راه برای گریز از اعتراف به فسق برخی صحابه بوده است که تصریح ابوحنیفه در این باره، مؤید صدق این مدعاست (ابن عابدین، ۱۴۲۳: ۳۳/۱۰) و جمله معروف «انتھینا انتھینا» از خلیفه دوم در پاسخ به آیه ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾^۱ (مائده/۹۱) و پیوستگی شرب خمرش تا نزول آیه تحریم، در تفاسیر عامه مشهور است (سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۶۶۴/۲).

۱. «آیا شما [به شرابخواری... پایان می‌دهید؟!».»

پیشینه

بحث تحریم خمر در طول تاریخ در همه شرایع آسمانی مطرح بوده و در اسلام نیز که به عقل و سلامت آن و عامل زوال عقل در اثر شراب، توجه ویژه‌ای شده است، زمان و چگونگی اعلام حرمت آن، منجر به شکل‌گیری دیدگاه مشهور نظریه حرمت تدریجی در جهان اسلام شده است.

گرچه درباره‌ی عنوان مقاله، تا کنون هیچ اثر مدونی از کتاب و رساله و مقاله، تدوین نشده است، ولی یک مقاله نقدی با عنوان «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر» (ایروانی نجفی و شاه‌پسند، ۱۳۹۰: ۳) و یک پایان‌نامه سطح ۳ با عنوان *حلیت یا حرمت ابتدایی شرب خمر از دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت* (علی‌میری، ۱۳۹۵) نگاشته شده است.

در عین حال، مقاله پیش رو از جنبه‌های زیر، اثری جدید محسوب می‌گردد:
 ۱- یک نظریه جدید و مقاله اثباتی است، بر خلاف اثر قبلی، که صرفاً یک مقاله نقدی است.

۲- مقاله پیش رو اثبات نمود که حرمت مطلق شراب، با دلایل عقلی و نقلی از جمله آیات و مؤیدات صحیح روایی، در مکه در اوایل بعثت اعلام شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲۵)؛ در حالی که مقاله نقدی پیش گفته، در چکیده صراحتاً به اثبات دیدگاه اعلام حرمت خمر در اوایل دوران مدینه می‌پردازد و آن پایان‌نامه سطح ۳ نیز بعد از بیان دیدگاه علامه در این خصوص، به دیدگاه تلفیقی در جمع بین دیدگاه علامه می‌رسد (علی‌میری، ۱۳۹۵: ۸۶)؛ در حالی که علامه بارها به حرمت تدریجی خمر تصریح نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۳/۲ و ۱۱۷/۶).

۳- اساسی‌ترین نقد وارد بر نظریه تدریجی، تناقض محتوایی آن است که در مقاله پیش رو و نیز به تفصیل در رساله دکتری نگارندهٔ مسئول (برزگر شانی، ۱۴۰۱: ۱۰۱)، به آن پرداخته شده است؛ زیرا یک نظریه قرآنی با دارا بودن استحکام درونی، باید از هر گونه تضاد و تناقض محتوایی به دور باشد (کریمی، ۱۳۹۸: ۲۱۲)؛ در حالی که در آن دو اثر، هیچ اشاره‌ای به این موضوع محوری نشده است.

۴- آن مقاله نقدی، در احتمال سوم در معنای سکر در آیه سکاری، همزمان به تحریم

سکر نوم و سکر خمر قائل شده است (ایروانی نجفی و شاه‌پسند، ۱۳۹۰: ۱۳)؛ در حالی که قول به مستی شراب که اساس نظریه تدریجی است، به تناقض محتوایی منجر گشته و مخالف قرآن است و همچنین با پذیرش توجیه علامه در نظریه تدریجی، آن را متناسب با سیاق آیات دانسته و می‌نویسد: «تعبیر علامه از تدریج با سیاق آیات سازگار است» (همان: ۲۶) که این امر با دیدگاه آن مقاله در نقد نظریه تدریجی در تناقضی آشکار است. مقاله پیش رو با مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - توصیفی، بر آن است که صحت نظریه حرمت دفعی شرب خمر با مستی خواب را با دلایل عقلی و نقلی از آیات قرآن و مؤیدات صحیح روایی و شواهد تاریخی در اعلام حرمت خمر در آیات مکی و تأکیدی بودن آن در آیات مدنی به اثبات برساند.

۱. مفهوم‌شناسی

در ابتدا واکاو لغوی برخی از واژگان پرکاربرد و وجه ارتباط آن‌ها با هدف مقاله، ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۱. مفهوم سکاری

آیه سکاری، از آیات محوری در تقابل دو دیدگاه تحریم دفعی و تدریجی در این مقاله محسوب می‌گردد. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»^۱ (نساء/۴۳).

سکاری جمع سکران و نیز سکری از سُکر (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۳/۴؛ کشی، ۱۳۶۳: ۷۵۶/۲)، در لغت به معنای ضد هوشیاری و بسته شدن سرچشمه آب آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۹/۳). بنابراین هر آنچه که موجب بسته شدن مجاری ادراکی و از کار افتادن هوشیاری و تعقل آدمی می‌گردد، همچون شراب و خواب‌آلودگی، سکر نامیده می‌شود. اما اینکه مراد از سکاری در این آیه، مستی شراب است یا مستی خواب، در ادامه با دلایل و قرائن روشن خواهد شد. مراد از صلاة در این آیه به قرینه تعلیلی «حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»، نماز است.

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید، تا بدانید چه می‌گویید».

۲-۱. مفهوم اِثم

اِثم در لغت به معنای کندی و تأخیر است و به شتر ماده‌ای که عقب افتاده، «ناقة آثمة» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۰/۱). بنابراین چون شراب بیش از هر چیز دیگر، باعث کندی عقل و از کارافتادگی ادراک آدمی می‌گردد، در عرب جاهلی، به اِثم معروف بوده است. بر این اساس، آیه ۲۱۹ بقره از خمر به اِثم یاد کرده است: ﴿قُلْ فِيهِمَا اِثْمٌ كَبِيرٌ﴾؛ چنان که شعر زیر با استعمال اِثم در معنای شراب، از اخفش و ابن انباری نقل شده است:

«شربت الإثم حتى ضلّ عقلي كذلك الإثم تفعل بالعقول»^۱

(همان؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۳۹۰/۴)

۳-۱. مفهوم خمر

خمر در اصل به معنای پوشاندن چیزی است: «خمرتُ البيت: أي سترته^۲» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۳/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۲۹۸). بنابراین به مقنعه و آنچه که زن‌ها با آن، سرشان را می‌پوشانند، خمار گویند: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾^۳ (نور/ ۳۱). به شراب نیز خمر می‌گویند؛ زیرا عقل را می‌پوشاند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۸/۴). بر این اساس، در آیات قرآن از شراب به خمر یاد شده است (بقره/ ۲۱۹؛ مائده/ ۹۰). پس نه خمر در لغت، به معنای شراب است و نه سکر.

۴-۱. مفهوم رجس

رجس در لغت به معنای قَدَر، نجاست و پلیدی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵۲/۶؛ جوهری، ۱۳۶۸: ۸۷۸/۲ و ۹۲۳). تصریح آیه ۹۰ مائده به رجاست خمر، اشاره به حکمت تحریم آن به جهت پلیدی و مفسده ذاتی و عقلی آن دارد. آیه شریفه می‌فرماید: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^۴ (مائده/ ۹۰).

۱. «آن قدر شراب خوردم که عقلم تباه شد. شراب این طور عقل‌ها را می‌برد».

۲. «آن را پوشاندم».

۳. «زنان باید گریبان و سینه‌های خود را با مقنعه بپوشانند».

۴. «پلید و از عمل شیطان است».

۲. نظریه حرمت دفعی شرب خمر

بر اساس این نظریه، شرب خمر در مکه قبل از هجرت به دلایل عقلی و نقلی پیش رو حرام شده است. حرمت مجدد در مدینه فقط برای تأکید و اصرار بر ترک حرمت قبلی بوده است و «سکر نوم» در آیه ۴۳ سوره نساء در معنای سکاری، اساس این نظریه است.

۱-۲. حرمت دفعی شرب خمر از نگاه آیات قرآن

در این مقاله برای اثبات نظریه حرمت دفعی شرب خمر، به دو دسته از آیات قرآن استناد می‌گردد. در قسم اول، از آیه سکاری (نساء/۴۳) و بیان دیدگاه‌ها در مفهوم سکاری در این آیه مدنی و دیگر آیات مرتبط با آن استفاده می‌شود. در قسم دوم، به آیاتی از قرآن در سور مکی که دلالت بر حرمت خمر دارند، استناد می‌گردد.

۱-۱-۲. بیان دیدگاه‌ها در آیه سکاری

در تفاسیر شیعه و سنی، سکر در آیه سکاری فقط به معنای سکر خمر و سکر نوم آمده است؛ زیرا سکر خمر و مستی شراب، اساس نظریه تدریجی، و سکر نوم و خواب‌آلودگی، پایه نظریه دفعی در حرمت خمر است. بنابراین ضرورت بررسی این دیدگاه‌ها در مفهوم سکاری در آیه ۴۳ سوره نساء و درستی یا نادرستی آن‌ها، امری اجتناب‌ناپذیر است.

۱-۱-۱-۲. سکر خمر

یکی از دیدگاه‌ها در آیه سکاری، قول به مستی شراب است. طرفداران این دیدگاه، به این معنا در آیه تصریح می‌کنند. حتی فخر رازی برای اثبات این دیدگاه، ادعای اجماع بر آن نموده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۸۷-۸۵/۱۰). بیشتر این دیدگاه به ویژه در تفاسیر عامه بر اساس شأن نزول‌ها، قائل به عدم حرمت خمر تا نزول آیه سکاری است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۳/۱).

در تفاسیر شیعی نیز علی‌رغم یادکرد مستی خواب در آیه سکاری بر اساس روایات معتبر که از نماز با حالت خواب‌آلودگی نهی نمودند، اما مستی شراب به عنوان دیدگاه

غالب مطرح است؛ چنان که طبرسی مستی شراب را از صحابه و از امام کاظم ع نیز بنا بر قولی نقل نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰/۳). علامه طباطبایی نیز صحت نظریه حرمت تدریجی خمر را بر اساس مستی شراب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۶). دیگر تفاسیر شیعی نیز با پذیرش حرمت تدریجی، قائل به سکر خمر هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷۱/۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲/۱۹-۴۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹/۴).

۱-۱-۱-۲. سکر خمر، اساس نظریه تدریجی

سکر خمر به دلایل پیش رو، بنیان نظریه حرمت تدریجی خمر معرفی شده است: در ابتدا، قائلان به حرمت تدریجی خمر تصریح دارند که تدریجی بودن در صورتی درست است که سکر در آیه سکاری، باید به معنای سکر خمر باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۶). در این باره، ادعای اجماع نیز شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۸۷-۸۵/۱۰). دوم اینکه علامه و به تبع آیه الله جوادی آملی، صحت سکر خمر را منوط به این می‌دانند که آیه سکاری باید قبل از آیه ۲۱۹ بقره نازل شده باشد. به دلیل آنکه بعد از نهمی آیه ۲۱۹ بقره که دال بر حرمت مطلق خمر در همه حال است، نهمی فقط در وقت نماز در آیه سکاری درست نخواهد بود. پس معلوم می‌شود که آیه سکاری قبل از آیه بقره نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۹/۴)؛ اضافه بر اینکه با تدریجی که از این آیات استفاده می‌شود نیز منافات دارد (همان: ۱۹۴/۲).

سوم اینکه برخی از طرفداران نظریه تحریم تدریجی خمر، ادعا می‌کنند که قرینه وجود دارد بر اینکه سکاری در آیه ۴۳ سوره نساء، به معنای مستی شراب است؛ چنان که طبری به وجود قرینه روایی از صحابه حضرت رسول صلی الله علیه و آله استناد می‌نماید (طبری، ۱۴۱۲: ۶۲/۵) و برخی از تفاسیر می‌نویسند اینجا قرینه وجود دارد که مراد از سکر، میگساری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۰/۱۹)؛ ولی برای اثبات این ادعا هیچ قرینه‌ای ذکر نکرده‌اند. برخی احتمالاً وجود قرینه در اینجا را ادامه آیه ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ می‌دانند؛ با این استدلال که انسان در حال زوال عقل با مستی شراب است که نمی‌داند چه می‌گوید، نه در حال خواب آلودگی.

نقد دیدگاه سکر خمر، لازمه اثبات سکر نوم در نظریه دفعی است. بنابراین قول به مستی شراب در آیه ۴۳ سوره نساء و ادعای اجماع و وجود قرینه بر آن و ادعای عدم حرمت شراب تا نزول آیه سکاری به تصریح مفسران عامه، به دلایل زیر نقد می‌شود:

یک. تحریم مطلق خمر در مکه

تحریم خمر با واژهٔ اِثم، در آیات مکی ۳۳ اعراف، ۳۲ نجم و ۳۷ شوری، به انضمام آیه ۲۱۹ بقره که خمر را «اِثم کبیر» نامیده، اعلام شده است. روایات صحیح تفسیری نیز خمر را مصداق کامل اِثم و اکبر الکبائر در این آیات معرفی نموده‌اند و دیگر مؤیدات صحیح روایی که حرمت خمر در مکه را اعلام نمودند (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۰۵/۳؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۵-۳۰۴/۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴۰۱-۲۵۲/۹). حال بعد از حرمت مطلق خمر در مکه در همه حال، حرمت مجدد در آیه سکاری با سکر خمر فقط برای وقت خاص نماز، مخالف قانون تدریج و مخالف قانون عقلی مطلق و مقید است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲). تبیین استدلال به این آیات و روایات در ادامه خواهد آمد.

دو. تناقض محتوایی در دیدگاه سکر خمر

یک نظریه قرآنی با وجود استحکام درونی، باید از هر گونه تضاد و تناقض محتوایی دور باشد و با مسلمات قرآن و روایات اختلاف نداشته باشد (کریمی، ۱۳۹۸: ۲۱۲). چنان که گذشت، طرفداران نظریهٔ تحریم تدریجی، از طرفی عقیده دارند که لازمهٔ صحت این نظریه آن است که سکر در آیه سکاری باید به معنای سکر خمر باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۹/۴ و ۱۱۷/۶) و حتی ادعای اجماع بر آن نیز نموده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۸۷-۸۵/۱۰). همچنین تصریح می‌نمایند لازمهٔ سکر خمر به دلیل عقلی قانون تدریج، مطلق و مقید و سیاق در آیه سکاری، آن است که این آیه باید قبل از آیه ۲۱۹ بقره نازل شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲ و ۳۵۹/۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۹۹/۲۳).

با این حال، همین تفاسیر با نقض بیان قبلی، تصریح دارند که سورهٔ بقره اولین سورهٔ مدنی است که نازل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۲/۱ و ۱۱۷/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۸/۲ و ۲۳/۱۷). حتی سیوطی و ابن عاشور از ابن حجر عسقلانی، ادعای اجماع بر تقدم ترتیب نزول سوره

بقره بر سوره نساء نیز نموده‌اند (سیوطی، ۱۳۸۷: ۹۶/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹۹/۱). از طرفی تصریح می‌نمایند که سوره نساء در ترتیب نزول، ششمین سوره مدنی است که نازل شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱۷). آیه‌الله جوادی بعد از برشماری نزول تعدادی از آیات استثنایی سوره بقره که بعد از اتمام این سوره نازل شده‌اند، هیچ اسمی از استثنا بودن آیه ۲۱۹ سوره بقره نمی‌برد (همان: ۴۰/۲). بنابراین بعد از اثبات تقدم ترتیب نزول سوره بقره بر نساء که ادعای اجماع نیز شده و رد دیدگاه طرفداران نظریه تدریجی، که تصریح می‌نمایند این نظریه در صورتی صحیح است که سکر در آیه سکاری به معنای سکر خمر باشد و صحت سکر خمر را نیز منوط به تقدم نزول آیه سکاری بر آیه ۲۱۹ بقره می‌دانند، نتیجه این می‌شود که هم بر دیدگاه اساس بودن سکر خمر در نظریه تدریجی و هم بر اصل این نظریه، نقد جدی وارد است.

علامه معتقد است که حرمت خمر قبل از هجرت، بر اساس قرآن و آیه ۳۳ اعراف، هم نص در تحریم است و هم با مفهوم اولویت - که خمر با رهنمود آیه ۲۱۹ بقره، برترین و کامل‌ترین مصداق اثم است - حرمت مطلق خمر در همه حال، بر اساس آیه ۳۳ اعراف و ۲۱۹ بقره قطعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۲ و ۱۳۵/۶) و نیز بر اساس حکایت اعشی بن قیس و در آیه ۳۷ شوری از سور مکی، حرمت آن در مکه اعلام شده است (همان: ۱۳۴/۶ و ۱۱۸/۶۲-۶۳).

ولی علامه در توجیه نظریه تدریجی با بیانی به ظاهر متناقض، قائل به تحریم خاص به صورت نصیحت با سکر خمر در آیه سکاری است (همان: ۱۱۷/۶). در حالی که تحریم خاص به صورت نصیحت در آیه سکاری از سور مدنی، مخالف با قانون مطلق و مقید و قانون تدریج ادعایی نظریه تدریجی است. با این حال، چگونه ممکن است که خمر هم در مکه در آیه ۳۳ اعراف و هم در مدینه در آیه ۲۱۹ بقره، قبل از آیه سکاری، به طور مطلق برای همه اوقات حرام شده باشد؛ ولی در آیه سکاری حرمت آن مختص به وقت نماز باشد (همان: ۱۹۴/۲ و ۱۳۴/۶). آیه‌الله جوادی نیز می‌فرماید آیه سکاری با تحریم خاص، فقط از میگساری برخی افراد و اوقات منع کرده و بقیه افراد مثل زنان در عادت، غیر اوقات نماز و شرب مقدار کم غیر سکرآور را خارج می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۳/۱۱).

بیان فوق، ظاهراً هم نقض گفتار ایشان در تصریح به حرمت خمر در مکه در سوره اعراف (همان: ۵۸/۱۹ و ۵۱۸/۲۳) و هم نقض مطلب ایشان در تصریح به حرمت حتی جرعه‌ای از خمر بر اساس روایات است (همان: ۱۱۴/۱۱) و نیز مخالف آیات و روایات و اجماع فقهاست که خوردن خمر را به دلیل نجاست آن، به اجماع حرام نمودند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۷/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۷۰؛ علامه حلی، ۱۳۷۴: ۱/۴۶۹-۴۷۰؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۱/۵۲). بنابراین خمر همچون مردار، خون و گوشت خوک، کم و زیادش بر اساس روایتی صحیح حرام است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۹/۳۰۶؛ حَزْ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵/۳۲۵). با وجود تصریح آیه‌الله جوادی به حرمت خمر در مکه و در آیه ۳۷ شوری و نیز بر اساس حکایت اعشی بن قیس (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۴۸۲ و ۱۹/۵۸-۵۹ و ۲۳/۵۱۸-۵۲۰)، تصریح ایشان به خوردن مقدار کم غیر سکرآور در مدینه، چه توجیهی دارد؟

در تفسیر نمونه نیز همین دوگانگی بیان مشاهده می‌شود؛ از طرفی در تفسیر آیه ۳۳ اعراف (سی و نهمین سوره مکی در ترتیب نزول (معرفت، ۱۴۱۵: ۱/۱۳۶)) تصریح می‌نماید خمر که مصداق روشن و کامل اِثم است، در مکه حرام شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵۵/۶)، ولی برای توجیه تحریم تدریجی خمر اظهار می‌دارد:

«نخست... از مستی آن در حال نماز جلوگیری کرده تا اینکه تحریم آن در آیه ۹۰ مائده اعلام شده» (همان: ۳/۳۹۶).

فخر رازی نیز از طرفی با پذیرش تقدم ترتیب نزول آیه ۲۱۹ بقره بر آیه سکاری، با چند دلیل ثابت می‌نماید که خمر در آیه ۲۱۹ بقره حرام شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۶-۳۹۹/۶) و نیز تصریح می‌نماید که خمر با عنوان اِثم در آیه ۳۳ اعراف از سور مکی حرام گردیده است (همان: ۲۳۲/۱۴)، اما با نقض سخنش، برای توجیه شرب خمر برخی صحابه، با پذیرش سکر خمر و ادعای اجماع بر آن، به عدم حرمت خمر قبل از نزول آیه سکاری تصریح دارد (همان: ۱۰/۸۷-۸۵).

مکی بن حَمّوش نیز تصریح می‌نماید که آیه ۳۳ اعراف، نص در حرمت خمر است (مکی بن حَمّوش، ۱۴۲۹: ۴/۲۳۴۷)؛ اما با گفتاری متناقض به عدم حرمت خمر قبل از آیه سکاری اشاره می‌نماید (همان: ۲/۱۳۳۹).

سه. عدم صحت روایات سکر خمر

خمر در آیات مکی و آیه ۲۱۹ بقره، به دلایل پیش گفته و پیش رو حرام شده است. بنابراین روایات سکر خمر در نظریه تدریجی، به علت مخالفت با قرآن، بر اساس روایات صحیح عرض از رسول الله ﷺ فاقد اعتبارند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۹/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۱/۲۷). بر این اساس، روایت مجمع البیان از امام کاظم علیه السلام در تفسیر سکر در آیه سکاری به سکر خمر، به دلیل موافقت با عامه و مخالفت با قرآن، حمل بر تقیه می‌شود (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۱۲/۳؛ شبر، ۱۴۰۷: ۴۸/۲).

هیچ روایت صحیح تفسیری دالّ بر سکر خمر در معنای سکاری در تفاسیر شیعه و سنی یافت نشده است. حتی طبرسی بعد از نقل روایت به معنای سکر خمر، آن را تضعیف و روایت به معنای سکر نوم از امام باقر علیه السلام را با روایتی از رسول الله ﷺ تقویت و تأیید می‌نماید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰/۳).

همچنین روایات از تفاسیر عامه به نقل از صحابه به عنوان قرینه روایی بر سکر خمر و در عدم حرمت خمر تا نزول آیه ۴۳ نساء، به دلیل اختلاف با حکم قرآن، بر اساس روایات صحیح عرض از رسول الله ﷺ اعتبار ندارند و حدس و اجتهاد صحابه محسوب می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱۸/۲۳). افزون بر اینکه روایات تفسیری در موضوع احکام، تنها در صورتی حجت‌اند که از رسول الله ﷺ یا از امامان معصوم علیهم السلام رسیده باشند. چون حجیت سنت رسول الله ﷺ بر اساس آیات قرآن (نحل/ ۴۴؛ حشر/ ۷) و سنت ائمه معصوم علیهم السلام نیز بر اساس حدیث متواتر ثقلین از رسول الله ﷺ ثابت است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۸؛ ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۳۷۵/۶ و ۱۳۳/۹).

تواتر حدیث ثقلین بین شیعه و سنی مسلم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۰/۱) و مصداق اهل بیت در حدیث ثقلین به تصریح ابن ابی‌الحدید، بر اساس حدیث کساء از رسول الله ﷺ در شأن نزول آیه تطهیر، حضرت علی علیه السلام و پنج تن اصحاب کساء هستند که معصوم‌اند: «علیُّ اَنْ عَلِيًّا علیه السلام معصوم»^۱ (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۳۷۵-۳۷۶) و نیز این روایت از رسول الله ﷺ است: «اللّهُمَّ ادر الحقَّ مع عليّ حيث دار»^۲ (فخرالدین

۱. «علی علیه السلام معصوم است».

۲. «بارالها! هر جایی که علی علیه السلام هست، حق را همانجا قرار بده».

رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۰/۱؛ ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۱۰؛ اما هیچ آیه و نصی که دلالت بر حجیت مطلق سخن دیگر افراد از صحابه و تابعان و علما نماید، وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۱/۱۲).

چهار. عدم صحت قول اجماع بر سکر خمر

ادعای فخر رازی بر اجماع به سکر خمر به دلایل زیر نقد می‌شود:

۱- بسیاری از علما و مفسران شیعه و سنی بر اساس روایاتی صحیح، سکر نوم را بیان نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۶۲/۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۱۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۳/۷-۲۳۴). همچنین برخی تفاسیر فقط مستی خواب را ذکر کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۳۹/۱).

فخر رازی بعد از بیان دو قول در معنای سکاری و پذیرش سکر خمر، برای اثبات مدعایش ادعای اجماع می‌نماید؛ در حالی که در قول دوم، از ضحاک بن مزاحم نقل می‌کند که وی سکر خمر را نفی و سکاری را منحصر در مستی خواب می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۸۷/۱۰). قرطبی نیز قول ضحاک را بر اساس روایتی از رسول‌الله ﷺ صحیح می‌داند (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰۱/۵).

۲- با ادعای اجماع سیوطی بر تقدم ترتیب نزول آیه ۲۱۹ سوره بقره بر ۴۳ نساء که گذشت (سیوطی، ۱۳۸۷: ۹۶/۱) و با توجه به تعلیل و استدلال پیش‌گفته در نفی سکر خمر، اجماع ادعایی توسط فخر رازی، ادعای بدون دلیل خواهد بود؛ زیرا بعد از اینکه ایشان به دلالت آیه ۲۱۹ بقره بر حرمت مطلق خمر در همه حال اعتراف کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۶/۶)، نهی دوباره، فقط نسبت به وقت نماز در آیه سکاری با سکر خمر، اضافه بر اینکه با عقل و قانون مطلق و مقید ناسازگار است، با تدریج ادعایی آنان نیز منافات دارد (همان).

پنج. عدم صحت وجود قرینه بر سکر خمر

قول به وجود قرینه ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ در آیه سکاری بر سکر خمر، به دلایل

زیر صحیح نیست:

اولاً این ادعا که انسان فقط در حال زوال عقل با مستی شراب نمی‌داند که چه

می‌گوید نه خواب‌آلودگی، خلاف روایات است؛ چون نص صریح روایتی از حضرت رسول‌الله ﷺ که شیعه و سنّی آن را نقل نموده‌اند، این است که اگر کسی هنگام نماز، خواب‌آلود است، باید بخواهد تا مبدا در هنگام خواب‌آلودگی در نماز، به جای استغفار، خودش را دشنام ندهد:

«إِذَا نَسَّ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيُرْقِدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ، لَعَلَّهُ يَذْهَبُ لِيَسْتَغْفِرَ فَيَسْبُ نَفْسَهُ» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱/۳؛ مازندرانی، ۱۴۲۹: ۴۹۵/۲؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۳۹۵: ۴۳۶/۱؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴: ۲۳/۳).

ثانیاً سُکّاری از سُکر، در لغت به معنای ضد هوشیاری و بستن سرچشمه آب است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۰۹/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۹/۳) و حالتی است که بین آدمی و عقلش حائل می‌شود و مانع درک و فهم عقل می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۴۱۶) و همان طور که مستی شراب موجب قطع مجاری ادراکی و هوشیاری آدمی می‌گردد، مستی خواب نیز باعث بسته شدن مجاری ادراکی روح و از کار افتادن آن می‌شود و در حالت خواب‌آلودگی نیز آدمی نمی‌داند که چه می‌گوید (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۳۴/۳؛ جزائری، ۱۳۸۸: ۴۵۳/۱). بنابراین سکر دارای مصادیق و استعمالاتی همچون شراب و خواب است؛ اما اینکه مقصود از سکاری در این آیه چیست؟ هیچ دلیل و قرینه‌ای بر اختصاص سکر به سکر خمر وجود ندارد (شیخ‌زاده، ۱۴۱۹: ۳۲۷/۳). به طور کلی، آیه سکاری به دلالت منطوقی، از موضوع خمر خارج است و فقط در صدد بیان بطلان حکم فقهی نماز با مطلق سکر است؛ یعنی نماز با حال مستی، اعاده آن اجماعاً واجب است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۸/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲/۳)؛ اما آیه سکاری به حکم فقهی خمر متعرض نشده است: «فَالْآيَةُ لَا تَعْرُضُ لَهَا لِحْكَمِ الْخَمْرِ رِخْصَةً أَوْ تَحْرِيمًا» (موسوی خویی، ۱۴۳۰: ۳۳۴/۱).

ثالثاً بر فرض که قرینه بودن «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» را بر سکر خمر بپذیریم، این نوعی برداشت و استنباط از ظاهر این آیه است که در تعارض نص و ظاهر، مقتضای قاعده اصولی، تقدم نص بر ظاهر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۶۲/۱). روایات تفسیری زیادی نص هستند در اینکه مراد از سکاری در این آیه، سکر نوم است؛ چنان که امام باقر و امام صادق علیهما السلام در روایات صحیح تفسیری فرمودند: مراد از آن، سکر نوم است

(کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۹/۳-۳۷۱)؛ حتی امام باقر علیه السلام فرمود:

«أَنَّ الْمُرَادَ بِه سَكَرَ النَّوْمَ خَاصَّةً» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۱۲/۳)؛ مراد از سکاری، فقط سکر نوم است.

بنابراین روایات صحیح که نص در سکر نوم هستند، مقدم هستند بر سکر خمیری که از ظاهر این آیه استنباط شده است؛ چون در مقام تعارض نص و ظاهر باید نص را مقدم بر ظاهر و قرینه بر تصرف در آن گرفت و از ضروریات مذهب شیعه این است که روایتی که نص باشد، بر ظاهر قرآن مقدم است (انصاری، ۱۴۰۷: ۵۸/۱).

رباعاً مفسران از جمله علامه و آیه الله جوادی، سکر خمر در این آیه را مشروط می دانند؛ یعنی در صورتی سکر خمر صحیح است که آیه ۴۳ نساء، قبل از آیه ۲۱۹ بقره نازل شده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴/۲ و ۳۵۹/۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱/۱۹-۵۲ و ۴۹۹/۲۳)؛ چون بعد از نهی صریح آیه ۲۱۹ سوره بقره بر حرمت مطلق خمر در همه حال، دیگر معنا ندارد که در آیه ۴۳ نساء، فقط از نماز خواندن بعد از نوشیدن شراب نهی کند و اضافه بر ناسازگاری با عقل و سیاق آیه ۴۳ نساء، با تدریجی که از آیات استفاده می شود نیز منافات دارد و با فقدان شرط، سکر خمر در این آیه صحیح نخواهد بود، جز اینکه باید به معنای مستی خواب تفسیر شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۵۹/۴)؛ چون همه مفسران از جمله علامه و آیه الله جوادی تصریح می نمایند که سوره بقره، اولین سوره مدنی در ترتیب نزول است (همان: ۱۱۷/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۸/۲) و حتی ابن عاشور و سیوطی ادعای اجماع نیز نموده اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۴؛ سیوطی، ۱۳۸۷: ۹۶/۱) و سوره نساء، ششمین سوره مدنی در ترتیب نزول است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱۷).

۲-۱-۱-۲. آیه سکاری و بررسی روایات شأن نزول در تفاسیر عامه

روایات فراوان شأن نزول در تفاسیر عامه پیرامون آیه سکاری و دیگر آیات مدنی خمر، برای توجیه شرب خمر برخی صحابه، با دو تحریف و جعل بزرگ تاریخی همراه بوده است؛ یکی نسبت حکم ناصواب به قرآن که تصریح به عدم حرمت خمر تا نزول آیه سکاری و حتی تا آیه تحریم نمودند (طبری، ۱۴۱۲: ۶۱/۵) و دیگری تهمت شرب خمر به صحابه معصوم، امام علی علیه السلام (همان: سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۶۵/۲).

اساساً با دیدگاه مقاله مبنی بر حرمت دفعی خمر در مکه و عدم صحت سکر خمر در آیه سکاری، اضافه بر اینکه چنین شأن نزول‌های جعلی در نسبت شرب خمر به حضرت علی علیه السلام، خروج موضوعی از آیه سکاری دارد و توجیه غلط عدم حرمت خمر تا نزول آیه سکاری، بیش از پیش آشکار می‌گردد، چگونه می‌توان نسبت شرب خمر به حضرت علی علیه السلام در تفاسیر عامه در نظریه تدریجی را پذیرفت؟ در حالی که آن حضرت همچون حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم بر اساس آیات اولی الامر و تطهیر و حدیث کساء، از چهره‌های درخشان عصمت است که مفسران و علمای بزرگ اهل سنت همچون حاکم حسکانی و فخر رازی به آن معترف‌اند و ابن ابی‌الحدید نیز به آن تصریح می‌نماید (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱/۱۸۰-۱۸۲؛ ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۶/۳۷۵-۳۷۶) و ایشان در طول حیاتش همچون رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم هرگز لب به شراب نزده است (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۲/۱۱۷) و حتی قبل از اعلام حرمت رسمی آن در مکه، آن را بر خود حرام نموده بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۱۳۳).

آیه اولی الامر، دلیل روشنی بر عصمت حضرت علی علیه السلام در کنار عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. فخر رازی با تصریح به عصمت اولی الامر می‌گوید:

«به دلیل آنکه خداوند، اطاعت از اولی الامر را همچون اطاعت از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در آیه ۵۹ نساء، بدون هیچ قید و شرطی مطلقاً واجب دانسته است، اولی الامر باید همچون رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم معصوم از خطا باشد» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۱۱۳).

هرچند ایشان، نظر شیعه را در مصداقیت ائمه علیهم السلام برای اولی الامر نپذیرفته است، اما در تفسیر سوره حمد می‌نویسد:

«بلند خواندن "بسم الله" از علی بن ابی طالب علیه السلام به تواتر ثابت شده است و کسی که در دینش به علی بن ابی طالب علیه السلام اقتدا کند، قطعاً هدایت یافته است»^۱.

وی سخنش را به فرمایش رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مستند می‌کند که آن حضرت فرمود:

«اللهم أدر الحق مع علي حيث دار».

و در ادامه استدلالش می‌گوید:

۱. «ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى».

«عمل علی بن ابی طالب علیه السلام برای ما کافیست و کسی که علی علیه السلام را به عنوان امام در دینش قرار دهد، به دستگیره محکمی در دینش چنگ زده است»^۱ (همان: ۱۸۲-۱۸۰/۱).

این سخنان فخر رازی، اعتراف روشنی به عصمت حضرت علی علیه السلام است. آیه تطهیر نیز بر عصمت حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۱۲، ۳۱۳ و ۳۱۷). در صدر آیه تطهیر با خطاب جمع مؤنث، زنان پیامبر صلوات الله علیهم و در ذیل آن با مخاطب ساختن اهل بیت علیهم السلام با جمع مذکر، پنج تن قدسی اصحاب کساء مراد هستند (ر.ک: احزاب/ ۳۲-۳۳).

چرایی دلالت آیه تطهیر بر عصمت اهل بیت را می‌شود از سخنان طبری فهمید که می‌نویسد:

«خداوند آنان را مشمول عنایت و رحمت خاصه خودش قرار داده و از هر گونه ناپاکی و پلیدی، پاکشان نموده است» (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۲۲).

بسیاری از مفسران عامه از جمله طبری و حاکم حسکانی و ثعلبی با نقل حدیث کساء و روایات زیادی از جمع کثیری از صحابه از رسول الله صلوات الله علیهم، مصداق آیه تطهیر را همان پنج تن حضرات معصومین (حضرت رسول الله صلوات الله علیهم و امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهم السلام) در حدیث کساء بیان نموده‌اند که حضرت رسول صلوات الله علیهم به مدت ۶ تا ۹ ماه هر روز در وقت نماز صبح قبل از رفتن به مسجد به کنار منزل حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت علی علیه السلام می‌آمد و می‌فرمود:

«الصَّلَاةُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ. اللَّهُمَّ هُوَ لَا يَأْتِي أَهْلَ بَيْتِي وَأَهْلَ بَيْتِي أَحَقُّ؛ فَادْهَبْ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا» (همان: ۵/۲۲-۶؛ حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲/۳۸-۶۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۸/۴۳)؛ ای اهل بیت! وقت نماز است. بارالها! این‌ها اهل بیت من هستند و اهل بیت من بر حق‌اند. پس پلیدی را از آن‌ها دور نما و آن‌طور که خود می‌دانی، پاکشان گردان.

حاکم حسکانی از علما و مفسران بزرگ اهل سنت در قرن پنجم، روایاتی را در شأن نزول آیه تطهیر از حضرت رسول الله صلوات الله علیهم به نقل از چهارده صحابه آن حضرت با بیش از

۱. «من اتَّخَذَ عَلِيًّا علیه السلام إِمَامًا لَدِينِهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى فِي دِينِهِ».

صد طریق نقل نموده است که مصداق اهل بیت در آیه تطهیر، فقط همان پنج تن معصوم هستند که بر حق‌اند (حاکم حسکانی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۸/۲-۱۴۰). طبری نیز با نقل روایات زیادی از حضرت رسول ﷺ، مصداق اهل بیت در آیه تطهیر را همان پنج تن اصحاب کساء بیان نموده و حتی یک روایت هم از حضرت رسول ﷺ نقل نکرده است که مصداق اهل بیت به جز پنج تن اصحاب کساء باشند (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۲۲).

بعد از اثبات اینکه مصداق اهل بیت در آیه تطهیر و در روایات حضرت رسول ﷺ بر اساس تفاسیر عامه، اصحاب کساء هستند، باید گفت در حدیث ثقلین که بین شیعه و سنی متواتر است (ابن طاووس حسنی، ۱۴۲۰: ۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۰/۱)، به اعتراف ابن حجر از علمای اهل سنت، مصداق اهل بیت در این حدیث باید معصوم باشند؛ زیرا «این حدیث بیانگر آن است که اهل بیت همچون قرآن شایستگی تسک و پیروی تا قیامت را دارا هستند» (ابن حجر هیتمی، ۱۹۹۷: ۴۳۹/۲) و نیز به تصریح ابن ابی‌الحدید چنان که گذشت، حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ معصوم است (ابن ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴: ۳۷۶/۶).

با توجه به پیوستگی حرمت خمر در ادیان آسمانی از جمله اسلام بر اساس روایاتی صحیح (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۲/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۲۵) و حتی اعلام حرمت خمر در اوایل بعثت رسول‌الله ﷺ (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲)، که مفسران شیعه و سنی نیز تصریح به حرمت خمر در مکه نموده‌اند (مکی بن‌حمّوش، ۱۴۲۹: ۱۳۳۹/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۲/۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۶)، شرب خمر برخی از صحابه در مدینه، در نظریه تدریجی چه توجیهی دارد؟

یک حقیقت غیر قابل انکار در شأن نزول‌های تفسیری عامه که از مسلمات تاریخی است، شرب خمر برخی از صحابه تا آیه تحریم است. این مطلب به قدری واضح و روشن بوده که آیه ۹۱ مانده، آنان را با این استفهام توینخی ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۴/۶). جمله معروف «انتھینا انتھینا» از خلیفه دوم در پاسخ به این آیه شریفه در تفاسیر عامه، مهر تأییدی بر این واقعیت تلخ تاریخی است که وی تا آن زمان خمر می‌نوشید (غزالی، ۱۴۲۲: ۴۲۵/۱؛ ماوردی بصری، بی‌تا: ۴۸۹/۱؛ حسینی آوسی، ۱۴۱۵: ۱۷/۴). بنابراین با توجه به اصل اجماعی عدالت همه صحابه نزد عامه (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۲/۱)، گویا تنها راه برای گریز از اعتراف به فسق برخی

صحابه، طرح نظریه تدریجی بوده است که تصریح ابوحنیفه، گواه بر این حقیقت تلخ تاریخی است:

«لأنّ فيه تفسیق بعض الصحابة» (ابن عابدین، ۱۴۲۳: ۳۳/۱۰).

سید قطب در داستان اسلام آوردن خلیفه دوم می گوید:

«ظَلَّ عمر يشرب الخمر فی الإسلام» (سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۶۶۴/۲)؛ او از قبل اسلام، حتی تا نزول آیه تحریم، پیوسته شراب می نوشید.

زمخشری نیز در شرب خمر خلیفه دوم که بعد از نوشیدن آن، با استخوان چانه شتر، سر عبدالرحمن را می شکافد و بر کشته شدگان مشرکان در جنگ بدر نوحه سرایی می کند، صحه می گذارد (زمخشری، ۱۴۱۲: ۱۰/۵؛ ابشهی، ۱۴۰۱: ۴۷۰).

اساساً با وجود منافقانی در بین صحابه حضرت رسول ﷺ همچون عبدالله بن ابی، سرکرده منافقان در مدینه (طبری، ۱۴۱۲: ۷۳-۷۲/۲۸)، چگونه اصل اجماعی عدالت همه صحابه نزد عامه پذیرفتنی است؟ در حالی که خداوند به کذب منافقان و فسق آنان شهادت می دهد:

- «وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكَٰذِبُوْنَ» (منافقون / ۱)؛ و خدا شهادت می دهد که منافقان دروغگویند.

- «اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ» (توبه / ۶۷)؛ منافقان قطعاً فاسق اند.

۲-۱-۱-۲. سکر نوم

دیدگاه دیگر در آیه سکاری، سکر نوم و مستی خواب است. این مقاله با دلایل زیر در صدد است تا اثبات نماید که سکر در آیه به معنای خواب آلودگی و سنگینی خواب است.

۱. دلیل قرآنی

خمر با واژه اِثْم، حرمت آن در آیات مکی از جمله ۳۳ اعراف به انضمام آیه ۲۱۹ بقره (اِثْم کبیر)، به طور مطلق برای همه حالات اعلام شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۲ و ۱۳۵/۶؛ مکی بن حمّوش، ۱۴۲۹: ۲۳۴۸/۴). از طرفی، روایات صحیح تفسیری نیز که خمر را مصداق کامل اِثْم و اکبر الکبائر در آیات مکی (شوری / ۳۷؛ نجم / ۳۲) معرفی نموده اند،

مؤید آن هستند (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲۵-۳۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۵۲/۹). بنابراین بعد از نهی مطلق، حرمت خمر با نهی خاص در آیه سکاری با سکر خمر (که مختص به اوقات نماز باشد) عقلاً جایز نبوده و مخالف با قانون تدریج و مطلق و مقید است، جز اینکه قائل به سکر نوم شویم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۲ و ۳۵۹/۴-۳۶۱).

۲. دلیل روایی

در روایتی به نقل از عایشه، حضرت رسول ﷺ فرمود:
 «إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ، فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳/۳۱۲؛ مازندرانی، ۱۴۲۹: ۲/۴۹)؛ کسی که خواب‌آلود است، تا نخوابیده، نماز نخواند.

در روایتی تفسیری از امام علی ع و ابن عباس نقل شده است که مراد از سکاری، سکر نوم است:

«قَالَا: ﴿وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ مِنْ النَّوْمِ» (شیبانی، ۱۴۱۳: ۲/۱۵۳).

صحت این روایات، با سه روایت صحیح تأیید می‌شود:
 یکی از امام باقر ع که فرمود:
 «لَا تُقَمُّ إِلَى الصَّلَاةِ مَكَّاسِلًا وَلَا مُتَنَاعِسًا وَلَا مُتَنَاقِلًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲۹۹)؛ با حالت کسالت، خواب‌آلودگی و سنگینی آن، نماز را بر پای ندارید.

در روایت تفسیری دیگر نیز فرمود:
 «وَهُمْ سُكَارَى يَعْنِي سُكْرُ النَّوْمِ» (همان)؛ مراد از سکاری در آیه، مستی خواب است.

امام صادق ع نیز در تفسیر سکاری فرمود:
 «قَالَ: سُكْرُ النَّوْمِ» (همان: ۳/۳۷۱)؛ مراد از آن، سکر نوم است.

حتی امام باقر ع فرمود:
 «أَنَّ الْمُرَادَ بِسُكْرِ النَّوْمِ خَاصَّةً» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳/۴۱۲)؛ مراد از سکاری، فقط سکر نوم است.

طبرسی نیز روایت صحیح پیشین از امام باقر ع (مجلسی، ۱۴۰۶: ۲/۲۶۹) را با آن

روایت رسول الله ﷺ تقویت کرده و می‌پذیرد که مراد از سکاری، فقط سکر نوم است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱/۳). این روایات صحیح از امامین صادقین علیهما السلام (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۳۴/۷) و نیز آن روایات از رسول الله ﷺ و امام علی علیه السلام، قرینه‌ی روایی در کنار آن آیات و دلیل بر سکر نوم در آیه سکاری هستند.

بعد از اثبات عدم حجیت روایات سکر خمر به دلیل دوگانگی محتوایی و مخالفت آن‌ها با قرآن، بر اساس روایات صحیح عرض از رسول الله ﷺ عقل حکم می‌کند که روایات صحیح سکر نوم به دلیل موافقت با قرآن حجت هستند (همان: ۱۱۱/۲۷) و این، دلیل بر صحت نظریه حرمت دفعی خمر است؛ چون سکر نوم در آیه سکاری، اساس این نظریه است.

بعد از اثبات عدم صحت سکر خمر به دلالت منطوقی، بطلان نماز با مستی خواب در آیه سکاری، به طریق اولی مستی شراب را نیز شامل می‌شود و حرمت خمر در مکه، مطلقاً در همه حال، با مفهوم اولویت، از سکر خمر در حالت نماز نیز نهی می‌کند.

۲-۱-۲. آیات مکی مستند نظریه حرمت دفعی خمر

در این مقاله به آیات ۳۲ نجم، ۳۳ و ۱۵۷ اعراف، ۳۷ شوری (به ترتیب، بیست و سومین، سی و نهمین و شصت و دومین سوره مکی بر اساس ترتیب نزول) بر حرمت خمر در مکه استناد می‌شود (زرکشی، ۱۳۹۱: ۱۹۳/۱؛ سیوطی، ۱۳۸۷: ۹۶/۱-۹۷: حجتی، ۱۳۷۳: ۴۰۰: معرفت، ۱۴۱۵: ۱۳۶/۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۷).

الف) آیات ۳۲ نجم و ۳۷ شوری

بر اساس آیه ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾^۱ و به انضمام آیه ۲۱۹ بقره در تصریح خمر به اِثْمِ کبیر، حرمت خمر در مکه اعلام شده است. بر اساس روایت صحیح، رسول الله ﷺ نیز خمر را مصداق کامل اِثْمِ یاد می‌فرماید (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۵/۲۵؛ شنقیطی، ۱۴۲۷: ۱۲۸/۷). در روایت صحیح تفسیری، امام جواد علیه السلام شرب خمر را در این دو آیه مکی، اَکْبَرُ الْکَبَائِرِ معرفی فرموده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۵/۲؛ حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۹/۱۵؛ مجلسی،

۱. «کسانی که از گناهان کبیره دوری می‌کنند».

۱۴۰۶: ۲۵۲/۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۴۵). در نتیجه، حرمت خمر در مکه با مفهوم اولویت ثابت بوده است و این روایات، مؤید آن آیات در حرمت خمر در مکه‌اند. اخبار در معنای نهی در این دو آیه، بلیغ‌تر از نهی صریح است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۵۹).

ب) آیه ۳۳ اعراف

این آیه از محوری‌ترین آیات مکی در تحریم حمر قبل از هجرت است که می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي... الْأَثْمَ...﴾ (اعراف/۳۳). خمر در این آیه با عنوان اِثْم، به انضمام آیه ۲۱۹ بقره که خمر را اِثْم کبیر نامیده است، تحریم آن اعلام گردیده است. شاید اشکالی به نظر رسد که حرمت اِثْم در آیه ۳۳ اعراف، کلی است؛ اما خمر در آیه ۲۱۹ بقره در مدینه نمی‌تواند مصداق اِثْم در مکه باشد! پاسخ این است که از نظر منطقی بعید است که حرمت اِثْم در آیه ۳۳ اعراف قبل از هجرت در مکه نازل شده باشد، در حالی که خمر به عنوان مصداق اِثْم پس از مدت طولانی در مدینه بیان شده است و دور از ذهن است که در این چندین سال، احدی از صحابه پی‌جوی معنای آن نشده باشد! (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۱۳۴).

علت جدی بودن طرح سؤال این است که همه محرمات قولی، فعلی و اعتقادی، به صورت چند کلیدواژه در این آیه بیان شده‌اند (همان: ۸/۸۶) که با حصر «اِثْمًا» به جمیع محرمات اشاره دارد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۲۳۳). در صورت عدم وضوح معنای اِثْم در کنار دیگر محرمات، برای مردمان زمان ظهور، طرح این سؤال جدی بود. از این رو، عقل تأخیر بیان از وقت حاجت را نمی‌پذیرد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۸۵: ۶/۳۱۳). بنابراین علت اصلی پی‌جو نشدن از معنای اِثْم، روشنی معنای آن در خمر به دلیل کثرت شیوع استعمال با وضع ثانوی عرفی (تعینی) در بین اعراب بوده است؛ زیرا به کار بردن اِثْم به جای خمر در زمان اسلام و پیش از آن رواج داشته است. مؤید آن نیز می‌تواند شعر «شربت الإِثْم» از اخفش باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۵۰۵-۵۰۶).

اساساً در اصول، وضع الفاظ برای معانی اصلی‌شان، هم ناشی از جعل با وضع تعینی و هم ناشی از کثرت استعمال با وضع تعینی است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵: ۲۴).

۱. «بگو ای پیغمبر که خدای من... اِثْم را حرام کرده است».

استعمال خمر در اِثم در مکه، به وضع تعینی است؛ زیرا اِثم در لغت به وضع تعینی، به معنای بطاء و کندی آمده، و خمر در لغت به وضع تعینی، به معنای ستر و پوشش ذکر شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۲/۴). به همین دلیل، به شراب خمر می‌گویند؛ زیرا عقل را می‌پوشاند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۰/۴). به دلیل ارتباط معنایی تنگاتنگ بین اِثم و خمر که چیزی به اندازه خمر، باعث کندی و ابطال عملکرد عقل و پوشش روی آن نمی‌شود و با کثرت استعمال در اعراب جاهلی، اِثم به وضع تعینی، خمر نامیده شده و از نظر لغوی و ادبی، این امر پذیرفته شده است. ابن فارس نیز در تفسیر اِثم به خمر در آیه ۳۳ اعراف، به شعر «شربت الاِثم...» از اخفش استناد می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۰/۱).

طبرسی نیز با بیان شعر فوق از اخفش و شعر «وَأَنْ نَشْرِبَ الْإِثْمَ...» در معنای اِثم به خمر در آیه ۳۳ اعراف، به قول حسن بصری و به معنای لغوی استناد نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۸/۲ و ۶۴۰/۴). سید مرتضی و شیخ طوسی نیز به استناد شعر «شربت الاِثم» از ابن انباری، قائل اند که اِثم در آیه ۳۳ اعراف به معنای خمر است (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۹۰/۴؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۳۰۵/۲). ابن سیده و قرطبی نیز یکی از اسامی خمر را اِثم بیان نموده‌اند (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰۱/۷؛ خازن، ۱۴۱۵: ۱۹۵/۲). امام کاظم ع اِثْمًا در روایتی موثق، مراد از اِثم محرم در آیه ۳۳ اعراف به انضمام آیه ۲۱۹ بقره را خمر بیان فرمود:

«وَأَمَّا الْإِثْمُ فَإِنَّهَا الْخَمْرُ بَعِينَهَا» (عباشی، ۱۳۸۰: ۱۷/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۰۱/۹).

تفاسیر عامه نیز با استفاده از آیه ۲۱۹ بقره که خمر را اِثم کبیر نامیده است، با بیان شعر فوق از اخفش، به حرمت آن در آیه ۳۳ اعراف تصریح نموده‌اند (مکی بن حمّوش، ۱۴۲۹: ۲۳۴۸/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۲/۱۴).

حکایات تاریخی عصر ظهور، نظیر حکایت اعشی بن قیس (ابن هشام، ۱۴۰۷: ۲۸/۲) و ابوجهل (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۶۹/۱) و دلایل عقلی، لغوی و اشعار جاهلی و تصریح مفسران شیعه و سنی تأیید می‌کنند که خمر چه به وضع ثانوی و تعینی با استعمال عرفی در معنای اِثم و چه به عنوان مصداق تام و کامل اِثم بر اساس آیه ۲۱۹ بقره و آیات مکی

۳۲ نجم و ۳۷ شوری و روایت صحیح تفسیری که خمر را در این دو آیه، اُکبر الکبائر معرفی نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۴۵) و نیز روایت صحیح مصداقیت کامل خمر برای اِثم (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵/۳۱۵) دلالت دارد؛ آیه ۳۳ اعراف با تصریح مفسران، صریح و نص بر حرمت خمر است (مکی بن حَمّوش، ۱۴۲۹: ۴/۲۳۴۸):

«فالکتاب نصّ فی تحریم الخمر فی الإسلام قبل الهجرة» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۱۳۵).

نص بودن آیات قرآن در حرمت خمر در مکه، چنان که علما و مفسران به آن تصریح نموده‌اند، مانند نص بودن آیات قرآن در اقل مدت حمل در شش ماه است. گرچه یک آیه نص بر این مطلب نیست، اما بر اساس تفسیر موضوعی، که آیات قرآن مفسر هم‌اند: «إِنَّ الْكِتَابَ يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خ ۱۸/۶)، همان طور که با انضمام آیاتِ «وَمَحْمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» (احقاف/ ۱۵) و «وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ» (لقمان/ ۱۴)، شکی در نص بودن اقل مدت حمل در شش ماه بر اساس آیات باقی نمی‌ماند، همچنین شکی در نص بودن حرمت خمر در مکه بر اساس آیه ۳۳ اعراف به انضمام آیه ۲۱۹ بقره نیز وجود ندارد؛ زیرا آیه ۳۳ اعراف، صریح در حرمت اِثم است و آیه ۲۱۹ بقره نیز به روشنی خمر را اِثم کبیر بیان فرموده است.

ج) آیه ۱۵۷ اعراف

آیه ۹۰ مائده: «رَجَسُ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»^۱ تصریح به رجاست خمر دارد، و هر رجسی، به اتفاق اهل لغت و نظر مفسران خبیث است (جوهری، ۱۳۶۸: ۲/۸۷۸ و ۹۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۷۰)، بنابراین خمر با عنوان خبائث، به اتفاق اهل لغت و نص آیه ۱۵۷ اعراف حرام است (نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱/۴۰۱). اضافه بر اینکه خمر به دلیل اُمّ الخبائث بودن، به عنوان کامل‌ترین مصداق خبائث، بر اساس آیه مکی ۱۵۷ اعراف، حرمت آن در بین خبائث با مفهوم اولویت ثابت است؛ چنان که حضرت رسول ﷺ و امام صادق علیه السلام در تعلیل حرمت خمر، آن را اُمّ الخبائث معرفی نمودند:

«قَالَ حَرَمَهَا لِأَنَّهَا أُمُّ الْخَبَائِثِ وَرَأْسُ كُلِّ سَرٍّ» (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵/۳۱۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۷/۶۳).

۱. «پلید و از عمل شیطان است».

طبق «نظریه تصحیح» روایت أمّ الخبائث بودن خمر، به علت استواری متن و ذکر آن در منابع معتبر و انتساب به معصوم علیه السلام و نیز به دلیل مطابقت با مبانی دینی به ویژه آیه ۱۵۷ اعراف و ۲۱۹ بقره و روایات صحیح که خمر را کامل‌ترین مصداق اثم و أكبر الكبائر معرفی نموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۰)، صحیح است.

با توجه به حرمت خمر در مکه بر اساس آیات قرآن و مؤیدات صحیح روایی، استناد دیدگاه تدریجی به آیه تحریم (مائده / ۹۰) به عنوان اولین آیه در حرمت مطلق خمر قابل نقد است؛ زیرا تکرار حکم در اصول به معنای تأکید است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵: ۱۷۹)، بنابراین زمانی که تکرار امر تأکید باشد، تکرار نهی که مراد مولی در آن جز با ترک جمیع افرادش محقق نمی‌شود (همان: ۱۰۰، ۱۰۲ و ۱۸۳)، به طریق اولی دلالت بر تأکید دارد. بر این اساس، پس از اثبات حرمت مطلق خمر در مکه، حرمت دوباره در آیه ۹۰ مائده، به معنای تأکید و تشدید حرمت قبلی است.

آیه تحریم دلالت دارد که گروهی تا آن زمان خمر می‌نوشیدند و حرمت مجدد در مدینه فقط برای تأکید و اصرار بر ترک حرمت قبلی بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۶: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱۹/۲۳). شیعه و سنی، زمان اجرای حد شرابخواری را با نزول این آیه می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۱/۴). بنابراین در نظریه دفعی، تفکیک بیان حکم حرمت خمر در مکه و تأخیر اجرای حد در مدینه، نظیر تفکیک بیان حکم حرمت زنا در آیه مکی (اسراء/ ۳۲) و اجرای حد آن در آیه مدنی (نور/ ۲) است که این خود، نوعی رفق و مداراست. در حالی که اعلام همزمانی حرمت مطلق خمر با اجرای حد با نزول آیه تحریم در نظریه تدریجی، خلاف مدارای تربیتی مورد انتظار آنان است.

۲-۲. حرمت دفعی خمر بر اساس روایات

روایات تفسیری مستند این نظریه، دسته‌ای ناظر به حرمت خمر در مکه‌اند که اینجا بحث می‌شود و دسته دیگر را که قبلاً در سکر نوم بحث کردیم، تکرار نمی‌کنیم. در روایتی صحیح از امام صادق علیه السلام حرمت دائمی بوده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۲۵)؛ اما زمان اعلام حرمت خمر در اسلام، به اوایل بعثت برمی‌گردد که امام صادق علیه السلام در روایتی صحیح از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود اولین محرّمات، بت‌پرستی و

شرب خمر بوده است:

«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْخَمْرِ فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي جَلَّ جَلَالُهُ عَنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ» (همان: ۳۰۴/۲۵؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲).

امام رضا علیه السلام نیز در روایتی صحیح فرمود بعثت هر پیغمبری، همراه با تحریم خمر بوده است (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۱/۵).

در روایتی موثق، امام کاظم علیه السلام در جواب خلیفه مهدی عباسی فرمود منظور از اثم محرم در آیه ۳۳ اعراف، به استشهاد آیه ۲۱۹ بقره، خمر است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۰۱/۹). بسیاری از مفسران و علمای شیعه با نقل این روایت، به حرمت خمر در آیه ۳۳ اعراف تصریح نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۸/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۶). حتی برخی تفاسیر عامه با رهنمود از این روش تفسیری امام کاظم علیه السلام، بر حرمت خمر با عنوان اثم در آیه ۳۳ اعراف تصریح دارند (مکی بن حمّوش، ۱۴۲۹: ۲۳۴۸/۴). روایت پیشین از امام کاظم علیه السلام، با روایات تفسیری صحیح زیر تقویت می‌شود.

در روایت صحیح تفسیری، عبدالعظیم حسنی از امام جواد علیه السلام از امام رضا علیه السلام از امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام در تفسیر «کَبَائِرُ الْإِثْمِ» در آیات مکی ۳۲ نجم و ۳۷ شوری، شرب خمر را هم‌ردیف بت‌پرستی و اکبر الکبائر معرفی فرموده است:

«وشرب الخمر؛ لأنّ الله عزّ وجلّ نهى عنها، كما نهى عن عبادة الأوثان» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۰۵/۳؛ حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۰/۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۵۲/۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۰).

در روایتی صحیح نیز رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم خمر را کامل‌ترین مصداق اثم بیان فرموده است:

«إِنَّ الْخَمْرَ رَأْسُ كُلِّ إِثْمٍ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۵/۲۵).

این روایات، مؤید حرمت خمر در این آیات مکی است. تفسیر المنار نیز با نقل روایت تفسیری از رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم، خمر را اکبر الکبائر بیان نموده است: «قال الخمر أمّ الفواحش وأكبر الكبائر» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۶۳/۷).

۱-۲-۲. بررسی روایات مستند نظریه حرمت تدریجی در شیعه

تنها مستند روایی قابل توجه، که نظریه حرمت تدریجی خمر در شیعه به آن استناد نموده است، ۳ روایت کافی از امامین صادقین علیهما السلام با مضمون نزدیک به هم است:

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام... وَلَمْ تَزَلِ الْخَمْرُ حَرَامًا... وَلَوْ حَمَلَ عَلَيْهِمْ جُمْلَةً لَهَلَكُوا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۵/۶)؛ امام باقر علیه السلام فرمود: شراب [در همه شرایع آسمانی] همیشه حرام بوده است... اگر یکباره تکالیف را به دوش آنان بگذارد، هلاک می شوند.

علامه دو روایت را بدون هیچ توضیحی فقط نقل نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۶). ولی آیه الله جوادی با این بیان که حرمت خمر در شرایع پیشین مانند اسلام تدریجی بوده است، با نقل هر سه روایت، از آن‌ها به عنوان مستند روایی نظریه تدریجی استفاده کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۵/۱۱).

برداشت از این روایات به عنوان مستند روایی نظریه تدریجی، با دلایل پیش رو قابل نقد است:

۱- در این روایات، هیچ عبارتی بر تدریجی بودن خمر صراحت ندارد؛ بلکه فقط یک قاعده کلی را بیان کرده است که از رفق و مدارای الهی این است که تکالیف را گام به گام برای مردم بیان نموده است که اگر به یکباره همه احکام را بر آن‌ها تحمیل می کرد، هلاک می شدند. ظاهراً این قاعده کلی، در صدد بیان این مطلب است که تک تک احکام و تکالیف در یک شریعت، یکی پس از دیگری به تدریج اعلام می شد؛ چنان که نزول تدریجی آیات قرآن و احکام تکلیفی آن در طی بیش از ۲۰ سال، مؤید این مطلب است. یکی از مؤیدات بر صحت این برداشت، شرح حدیث فوق از امام باقر علیه السلام در ذیل کتاب کافی است که لفظ تدریجی بودن «تکالیف» به کار رفته است، نه تدریجی بودن یک تکلیف:

«یعنی إِنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ إِنَّمَا يَحْمِلُ التَّكْلِيفَ عَلَى الْعِبَادِ شَيْئًا فَشَيْئًا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۵/۶).

بر این اساس، شرح آیه الله جوادی آملی در رابطه با احادیث فوق نیز مؤید دیگر بر صحت برداشت مقاله از این روایات است:

«اگر خداوند همه احکام واجب، مستحب، حرام و مکروه را یکباره بر مردم تحمیل می کرد، هلاک می شدند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۶/۱۱).

۲- اساساً چگونه ممکن است تدریجی بودن خمر، از این روایات استفاده شود، در حالی که در صدر هر سه روایت، تصریح به حرمت دائمی خمر در ادیان آسمانی شده است. آیا حرمت دائمی خمر در ادیان آسمانی از جمله اسلام و نیز تحریم آن همراه با بعثت هر پیغمبری بر اساس روایتی صحیح (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۸/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۱/۵)، با حلیت خمر و عدم حرمت آن تا نزول آیه سکاری، که تفاسیر عامه به آن تصریح دارند! قابل جمع است؟ (طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۸۵-۸۷/۱۰)؛ در حالی که حرمت خمر در اوایل بعثت رسول الله ﷺ اعلام شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶) و این روایات صحیح، مقید و مقدم بر آن روایات مطلق‌اند.

ظاهراً آن سه روایت مستند طرفداران نظریه تدریجی، در صدد تفکیک اعلام حرمت خمر در آغازین زمان هر شریعت با اجرای حد آن در زمان تکمیل آن همچون اسلام است. همین استنباط از روایات، برداشت مقاله «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر» (ایروانی نجفی و شاهپسند، ۱۳۹۰: ۲۶) نیز بوده است که این روش تربیتی، افزون بر ایجاد انگیزه قوی در ترک، نوعی رفق و مدارا با مسلمان نیز بوده است؛ در حالی که اعلام همزمانی حرمت مطلق خمر با اجرای حد، با نزول آیه تحریم در نظریه تدریجی، خلاف مدارای تربیتی مورد انتظار آنان است. شرب خمر برخی صحابه و اجتهاد آنان تا نزول آیه تحریم، مؤید این مدعاست.

۳- اگر ظاهر قسمتی از این روایات آن گونه باشد که طرفداران نظریه تدریجی از آن برداشت نمودند، آن قسمت حمل بر تقیه می‌شود و روایات تقیه‌ای فاقد حجیت‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۸-۶۹/۱)؛ زیرا هر سه شرط روایات تقیه‌ای در این قسمت وجود دارد (همان):

الف) مخالف آیات قرآن‌اند که حرمت مطلق خمر را در مکه اعلام نموده است.
 ب) مخالف بسیاری از روایات صحیحی هستند که موافق و مؤید نظر قرآن‌اند و به اعلام حرمت خمر در اوایل بعثت به عنوان اولین محرّمات الهی تصریح دارند:
 «أَوَّلُ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي جَلَّ جَلَالُهُ عَنْ... شُرْبِ الْخَمْرِ» (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲۵).

ج) موافق با نظر عامه‌اند؛ چنان که روایت مجمع‌البیان از امام کاظم علیه السلام در تفسیر

سکر در آیه سکاری به سکر خمر، به علت موافقت با عامه و مخالفت با قرآن، حمل بر تقیه می‌شد (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴۱۲/۳).

آیا مخالفت صدر این روایات در تصریح به حرمت دائمی خمر در ادیان آسمانی از جمله اسلام، با ذیل آن که تدریجی بودن از آن برداشت شده، به معنای تقیه‌ای بودن ذیل آن نیست که موافق نظر عامه در عدم حرمت خمر تا نزول آیه سکاری است؟ (طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۲).

۲-۳. حرمت دفعی خمر بر اساس شواهد تاریخی

اشعار جاهلی و حکایات تاریخی عصر ظهور، بیانگر حرمت شرب خمر در مکه قبل از هجرت است. تحریم شراب همانند تحریم شرک، زنا و بت‌پرستی از ناحیه رسول خدا ﷺ نزد مشرکان مکه معروف بود. در شأن نزول آیه ۱۲ مکی از عنکبوت، حکایت شده است که ابوجهل و بزرگان قریش در مکه به مردمانی که برای اسلام آوردن نزد پیامبر اسلام ﷺ می‌آمدند، می‌گفتند او خمر و زنا را حرام کرده است، پس برگردید که ما بار گناه شما را به دوش می‌کشیم (ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹: ۳۳۲/۷: سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴۲/۵).

همچنین ابوجهل در مکه پیوسته به دنبال حضرت رسول ﷺ راه می‌افتاد و به مردم می‌گفت که او خمر و زنا را حرام کرده است (ابن حبان، ۱۳۹۳: ۶۹/۱).

شاعر معروف، اعشی بن قیس بن ثعلبه به قصد تشرف به اسلام با سرودن قصیده‌ای در مدح رسول الله ﷺ به سوی مکه آمد و در نزدیکی آن، یکی از مشرکان به او گفت: محمد ﷺ زنا و شراب را تحریم کرده است! اعشی گفت: من با زنا سروکاری نداشته‌ام؛ ولی نسبت به شراب! پس سال دیگر بعد از سیراب شدن از آن برمی‌گردم. اعشی بازگشت؛ اما اجل مهلتش نداد (ابن هشام، ۱۴۰۷: ۲۵-۲۶/۲).

با توجه به اثبات حرمت دفعی خمر در این مقاله، نقد سهیلی بر ابن هشام، با این توجیه که اجماع بر حرمت خمر در مدینه است، وارد نیست (همان).

یکی از دلایل علامه و آیه‌الله جوادی آملی نیز بر حرمت خمر در مکه، همین حکایت تاریخی اعشی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۶: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳/۵۲۰).

وابستگی تجارت به خمر و نیز شیوع استعمال واژه‌های راح، راف و اِثم (به وضع تعینی) برای خمر در اشعار اعراب جاهلی، نمونه‌ای از نفوذ خمر در تاریخ جاهلی است (سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۶۶۴/۲). بنابراین استعمال اِثم به جای خمر در زمان اسلام و پیش از آن، از نظر لغوی و ادبی امری پذیرفته شده است که مؤید آن نیز می‌تواند شعر «شربت الاِثم» از اخفش باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۰/۱) و این دلیل تاریخی و ادبی ثابت می‌کند که اِثم محرم در آیه ۳۳ اعراف، همان خمر است که در مکه حرام شده است.

۲-۴. حرمت دفعی خمر بر اساس دلایل عقلی

به چند دلیل عقلی بر حرمت شراب در مکه اشاره می‌کنیم:

الف) تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی

آیات ۹۰ و ۹۱ سوره مائده، با برشماری برخی حکمت‌ها و علل تحریم خمر از قبیل رجس و پلیدی، بازدارندگی از نماز و یاد الهی، ایجاد کینه، دشمنی و عمل شیطان، دلالت دارند که شراب قبل از اعلام حرمت شرعی آن، از نظر عقلی دارای مفسده بوده است و با توجه به اینکه بین حکم عقل و شرع، ملازمه عقلی برقرار است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۰: ۷۹/۱؛ مظفر، ۱۳۶۸: ۲۱۷/۱)، با این آثار ذاتی خمر، عقل حکم به تحریم آن در مکه می‌نماید؛ زیرا به وجود آمدن این آثار با شرابخواری، مترتب بر نهی شرعی نیست. بنابراین نهی مولوی، ارشاد به حکم عقل و تأکید آن است (مظفر، ۱۳۶۸: ۲۱۸/۱). بر این اساس، شراب همیشه حرام بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۵/۶) و با وجود این آثار ذاتی شرابخواری در مکه، عقل حکم می‌کند که از نظر شرعی نیز حرام بوده است؛ زیرا احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۶۲/۳).

بنابراین کسانی همچون صفوان بن امیه، در جاهلیت نیز با رهنمود حکم عقل، شراب را بر خود تحریم کرده بودند (شهرستانی، ۱۴۰۰: ۲۴۲/۲) که عثمان بن مظعون (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۵/۲) و جعفر طیار نیز از آن جمله‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۴۴/۱). امام علی علیه السلام نیز قبل از اعلام حرمت رسمی آن در مکه، آن را بر خود حرام نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۳/۶).

ب) تفکیک ناپذیری نجاست خمر با عدم حرمت شرب آن

احکام تکلیفی، تابع مصالح و مفاسد واقعی و دارای حسن و قبح عقلی هستند و خمر نیز به علت مفسده واقعی، با تصریح آیات ۹۰ و ۹۱ مائده به رجاست آن، نجس است و بر اساس روایات صحیح نیز امام صادق و امام کاظم علیهما السلام حکم بر نجاست خمر می نمایند و حتی در تعلیل علت نجاست آن، بر اساس همان تعلیل عقلی آیه شریفه ۹۰ مائده، به رجاست آن اشاره نموده و می فرمایند چون خمر رجس است:

«فَكَتَبَ لِلْإِسْلَامِ لَا تُصَلَّ فِيهِ فَإِنَّهُ رَجَسٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۵/۳: حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۶۸/۳-۴۶۹).

بر این اساس، علما و فقهای شیعه و سنی با تصریح به حکم آیه ۹۰ مائده به رجاست خمر، اجماعاً حکم به نجاست خمر داده و شرب آن را حرام اعلام نموده اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۷/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۰/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۶۹/۱۳).

علامه حلی نیز با بیان اجماع بر نجاست خمر، از سید مرتضی و شیخ طوسی نقل کرده است که هیچ اختلافی در نجاست خمر بین مسلمین وجود ندارد و در استدلالش، به آیه ۹۰ مائده و روایات پیش گفته استناد جسته است (علامه حلی، ۱۳۷۴: ۴۶۹/۱-۴۷۰).

بر این اساس، از نظر عقلی، تفکیک بین نجاست خمر و عدم حرمت شرب آن قبل از هجرت، در نظریه تدریجی معنا ندارد و خلاف نص صریح قرآن، روایات و اجماع مسلمین است.

ج) حرمت خمر در ادیان الهی و حکم عقل به استمرار آن

بر اساس روایات صحیح، خمر در ادیان آسمانی همواره حرام بوده (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۲۵) و بعثت هر پیامبری، همراه با اعلام حرمت خمر انجام گرفته است (همان: ۳۲۱/۵). هیچ پیغمبری بدون تحریم خمر مبعوث نشد و هرگز نیز خمر نوشید (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۲/۲). کتاب آسمانی تورات، شرب خمر را حرام اعلام کرده است (همان: سمرقندی، ۱۴۱۶: ۴۱۶/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۲). بر اساس روایات متواتر، شرابخوار همچون بت پرست است (ابن ماجه قزوینی، ۱۳۹۵: ۱۱۲۰/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۷/۳).

با توجه به همانندی بت پرستی و شرب خمر در علت تحریم و نهی از آنها در آیه ۹۰

مائده به جهت رجاست و علت تحریم مردار و خون و گوشت خوک در آیه مکی ۱۴۵ انعام ذیل‌الذکر به جهت رجس بودن آن‌ها و با توجه به حجیت قیاس منصوص‌العله (جمال‌الدین خوانساری، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۳):

اولاً عقل حکم می‌کند که چون مردار، خون و گوشت خوک، با تصریح آیه مکی ۱۴۵ انعام، به جهت رجاست آن‌ها حرام شدند، پس خمر نیز به جهت اشتراک در علت حکم تحریم، در مکّه حرام شده است.

ثانیاً تحریم بت‌پرستی در مکّه قبل از هجرت بر اساس آیات قرآن (اسراء/ ۳۲-۳۱: کافرون) و روایات صحیح (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۴/۲۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲) و شواهد تاریخی، امری بدیهی و انکارناپذیر است و از علت تحریم بت‌پرستی در آیه ۹۰ مائده به جهت رجاست آن، عقل حکم می‌کند که حرمت خمر نیز به جهت وحدت ملاک حکم، که در آیه ۹۰ مائده به آن تصریح شده است، در مکّه باید اعلام شده باشد؛ البته با توجه به حجیت قیاس منصوص‌العله مطلقاً (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۰: ۱۰۰/۱-۱۰۱) نزد همه فقها (کراجکی، ۱۳۶۱: ۲۲۶/۲).

ثالثاً پیوستگی حرمت خمر در ادیان آسمانی از جمله اسلام، به حکم عقل دلیل بر عدم حلیت آن در اسلام است؛ اما چون اعلام حرمت آن در اسلام، بر اساس روایتی صحیح از رسول خدا ﷺ از اولین محرمات الهی در مکّه بود (صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۶؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۱۱۷/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲)، عقل حکم به اعلام حرمت آن در اسلام در اوایل بعثت می‌نماید؛ چنانچه روایت قبلی در حرمت خمر همراه با بعثت هر پیغمبری، تصریح به این مطلب دارد؛ زیرا در کثیری از سور مکی، تصریح به حرمت اموری از قبیل فحشاء، منکرات، بغی، اثم، خبائث (اعراف/ ۳۳-۱۵۷؛ نحل/ ۹۰)، بت‌پرستی (کافرون)، کم‌فروشی (هود/ ۸۴)، رُجُز (مدثر/ ۵)، فرزندکشی، زنا، شرک، مردار، خون و گوشت خوک می‌نماید که اعلام حرمت خمر قبل از این محرمات، عقلاً دلیل بر قرب زمانی حرمت آن با بعثت است. آیات زیر به حرمت برخی از موارد فوق تصریح می‌نماید:

- «فرزندان خویش را از ترس فقر نکشید و به زنا نزدیک مشوید» (اسراء/ ۳۲-۳۱)؛

- «بگو: ببینید تا آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است، برایتان بخوانم؛

اینکه به خدا شرک می‌اورید» (انعام/ ۱۵۱)؛

- «بگو در میان آنچه بر من وحی شده است، چیزی را که خوردن آن حرام باشد، نمی‌یابم، جز مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک که پلید است» (انعام/۱۴۵).

و نیز به انضمام روایت صحیح تفسیری در معرفی خمر به اکبر الکبائر (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۵/۱۰). در آیات مکی ۳۲ نجم و ۳۷ شوری و حدیث صحیح از رسول خدا ﷺ که خمر را برترین مصداق اثم بیان نموده‌اند (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۵/۲۵) حرمت خمر در مکه با مفهوم اولویت نیز ثابت می‌شود.

نتیجه‌گیری

۱- بعد از اثبات سکر نوم در آیه سکاری و نفی سکر خمر و عدم تعرض این آیه به حکم خمر، اساساً آیه سکاری، فقط در صدد بیان بطلان نماز با مطلق سکر است که بطلان نماز با مستی خواب، به طریق اولی مستی شراب را نیز شامل می‌شود.

۲- بعد از اثبات وجود تناقض در دیدگاه مستی شراب در آیه سکاری، که بنیان نظریه حرمت تدریجی نیز هست، عدم صحت این نظریه به دلیل نداشتن شرایط نظریه‌پردازی قرآنی، در دوگانگی محتوایی و مخالفت با قرآن، ثابت گردیده است.

۳- بر اساس رهنمود آیه ۲۱۹ بقره از خمر به اثم کبیر و روایات صحیح که خمر را اکبر الکبائر و کامل‌ترین مصداق اثم معرفی نموده‌اند، ثابت شد که خمر در آیات مکی از جمله ۳۳ اعراف، ۳۲ نجم و ۳۷ شوری، به طور کامل حرام گردید و با مؤیدات صحیح روایی، عقلی، لغوی، شعری، تاریخی و تفکیک‌ناپذیری نجاست خمر با عدم حرمت شرب آن در مکه، بر اساس تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی، حرمت خمر در مکه ثابت گردید.

۴- بر اساس نظریه حرمت دفعی خمر در مکه ثابت شد که شأن نزول‌های ساختگی مستند تحریم تدریجی در تفاسیر عامه، افزون بر ضعف سندی و اختلاف شدید در مضمون (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۱۱۶/۲)، در نسبت شرب خمر به امام علی علیه السلام (با وجود اعتراف به عصمت آن حضرت) با توجیه ناصواب عدم حرمت شراب تا نزول آیه سکاری، خروج موضوعی از این آیه دارد. اساساً این شأن نزول‌ها و بالتبع طرح اولیه نظریه حرمت تدریجی در تفاسیر عامه، تنها راه برای گریز از اعتراف به فسق برخی صحابه

معروف بوده است (ابن عابدین، ۱۴۲۳: ۳۳/۱۰) که تا نزول آیه تحریم شراب می نوشیدند، و این جمله معروف خلیفه دوم: «اتتهینا اتتهینا» (دست از شرابخوری برداشتیم) و پیوستگی شرب خمرش تا نزول آیه تحریم، در تفاسیر عامه مشهور است (زمخشری، ۱۴۱۲: ۱۰/۵؛ سید بن قطب، ۱۴۲۵: ۶۶۴/۲).

۵- حرمت مطلق خمر در سور مکی در همه حال بدون هیچ قید و شرطی، به طریق اولی از مستی شراب در حالت نماز نیز نهی می کند و آیه تحریم جز برای تأکید و تشدید تحریم قبلی نازل نشده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۵/۶). جمله ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (مائده/ ۹۱) توییحی است که زمان اجرای حد شرب خمر برای آنهایی که توجهی به نهی قبلی الهی نداشتند، فرا رسیده است؛ چنان که شیعه و سنی، اجرای حد شرب خمر را بعد از نزول آیه تحریم می دانند. این روش تربیتی اسلام در تفکیک بین بیان دفعی حکم حرمت در مکه و تأخیر چندین ساله اجرای حد در مدینه، افزون بر ایجاد انگیزه قوی در ترک و اتمام حجت شرعی، نوعی رفق و مدارا با مسلمان نیز بوده است؛ در حالی که اعلام همزمانی حرمت مطلق خمر با اجرای حد، با نزول آیه تحریم در نظریه تدریجی، خلاف مدارای تربیتی مورد انتظار آنان است.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابشهی، شهاب‌الدین محمد بن احمد، المستطرف فی کل فنّ مستطرف، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۱ ق.
۵. ابن ابی‌الحدید معتزلی، عزالدین ابوحامد عبدالحمید بن هبة‌الله بن محمد بن محمد مدائنی، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن ابی‌شیه، ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم، المصنّف فی الاحادیث والآثار، تحقیق کمال یوسف، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.
۷. ابن حیّان، ابوحاتم محمد بن حیّان بن احمد تمیمی بستی، کتاب الثقات، تحقیق حسین ابراهیم زهران، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۳۹۳ ق.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن حجر هیتمی، ابوالعباس احمد بن محمد بن علی، الصواعق المحرقة علی اهل الرفض والضلال و الزندقه، تحقیق عبدالرحمن، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۹۹۷ م.
۱۰. ابن طاووس حسنی، سید رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر، طرّف من الانباء و المناقب فی شرف سید الانبیاء و عترته الاطائب و طرف من تصریحه بالوصیة بالخلافة لعلی بن ابی‌طالب، تحقیق قیس عطار، مشهد، تاسوعا، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. ابن عابدین، محمد امین، ردّ المختار علی الدرّ المختار شرح تنویر الابصار، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. ابن ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق.
۱۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام بن ایوب حمیری معافری، السیرة النبویة، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناخرسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. ایروانی نجفی، مرتضی، و الهه شاه‌پسند، «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر»، دو فصلنامه آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۰. برزگر شانی، یعقوب، نظریه حرمت دفعی خمر از نگاه قرآن و روایات، به راهنمایی سید محمد نقیب، رساله دکتری دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، شهریور ۱۴۰۱ ش.
۲۱. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، وجدانی، ۱۴۲۰ ق.

۲۲. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی، السنن الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۴. جزائری، سید نعمه الله بن عبدالله، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، قم، نور وحی، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. جمال‌الدین خوانساری، محمد بن حسین، شرح محقق بارع جمال‌الدین محمد خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، مقدمه و تصحیح و تعلیق تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، قم، امیری، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. حاکم حسکانی نیشابوری، عبیدالله بن عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلة فی اهل البيت (علیهم السلام)، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۲۹. حجتی، سیدمحمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل‌البتیة (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۳۱. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سیدمحمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. خازن، علاء‌الدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الکبری، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۷ ق.
۳۵. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۱ ق.
۳۸. زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. همو، ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد بن احمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، تحقیق و تعلیق محب‌الدین ابوسعید عمر بن غرامه عمروی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۴۱. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۴۲. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ش.
۴۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، رضی - بیدار - عزیز، ۱۳۸۷ ق.
۴۴. همو، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۴۵. شبّر، سید عبدالله بن محمد رضا، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت، مکتبه الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۴۶. شفیق‌طی، محمد امین بن محمد مختار جکنی، *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، تحقیق محمد عبدالعزیز خالدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
۴۷. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد، *الملل والنحل*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۰ ق.
۴۸. شبیانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، قم، الهادی، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. شیخ‌زاده، محمد بن مصلح‌الدین مصطفی فوجوی حنفی، *حاشیه محیی‌الدین شیخ‌زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۵۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۵۱. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۵۲. همو، *التوحید*، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۵۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۵۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تصحیح سیداحمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۵۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ ق.
۵۸. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *مختلف الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵۹. علی‌میری، نساء، *حلیت یا حرمت ابتدایی شرب خمر از دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت*، به راهنمایی حمید کریمی، پایان‌نامه سطح ۳ حوزه علمیه خواهران، تهران، مدرسه قاسم بن الحسن رضی الله عنه، ۱۳۹۵ ش.
۶۰. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۶۱. غروی نائینی، محمدحسین، *فوائد الاصول*، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، تحقیق و تعلیق آغا ضیاءالدین عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶ ش.
۶۲. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *مکاشفه القلوب المقرب الی علام الغیوب*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۲ ق.
۶۳. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۶۵. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تحقیق موسی شاهین لاشین و احمد عمر هاشم، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۰۷ ق.
۶۶. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.

۶۷. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۸. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، *مصادر الحكم الشرعی و القانون المدني*، تصحیح عباس بن علی کاشف الغطاء، بغداد، مطبعة الآداب، ۱۴۱۰ ق.
۶۹. کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، *گنجینه معارف شیعه امامیه (ترجمه کنز الفوائد)*، ترجمه و تعلیق میرزا محمد باقر کمره‌ای، تهران، چاپخانه فردوسی، ۱۳۶۱ ش.
۷۰. کریمی، مصطفی، «فرایند نظریه‌پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال سیزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۵)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۷۱. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۶۳ ش.
۷۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۷۳. همو، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۷۴. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، *شرح فروع الکافی*، تصحیح محمد جواد محمودی و محمد حسین درایتی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۷۵. ماوردی بصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، تعلیق سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.
۷۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۷۷. مجلسی، محمد تقی، *روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶ ق.
۷۸. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷۹. معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۸۰. همو، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۸۱. همو، *تاریخ قرآن*، تهران، سمت، ۱۳۷۵ ش.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۸۳. همو، *کتاب النکاح*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۸۴. مکی بن حمّوش، ابو محمد مکی بن ابی طالب حمّوش قیسی، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، امارات، جامعه الشارقه، ۱۴۲۹ ق.
۸۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ ق.
۸۶. نرم‌افزار کامپیوتری نور، جامع تفاسیر، جامع احادیث، جامع فقه، درایة النور و... .
۸۷. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تصحیح محمد امین ضناوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۸۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۵ ش.

ظرفیت‌سنجی تفسیر موضوعی در تولید علوم انسانی اسلامی*

- سیدمازیار حسینی^۱
- ابوالفضل خوش‌منش^۲

چکیده

علی‌رغم غلبه نگرش فلسفی در رویکردهای انتقادی به علوم انسانیِ مدرن که چندین دهه است در جهان اسلام و در ایران بسیار رایج شده است، همچنان فقدان رویکردهای قرآنی در تولید علوم انسانی قرآن‌بنیان احساس می‌شود. در این راستا به نظر می‌رسد که می‌توان از ظرفیت روش تفسیر موضوعی برای ورود قرآن کریم به ساحت علوم انسانی بهره جست. تفسیر موضوعی با توجه به درون یا برون‌قرآنی بودن موضوع آن، در نقد ساختار دانش مدرن و تحقیقات علوم و همچنین تولید علوم انسانی اسلامی، کارکردهای متعددی دارد. از تفسیر موضوعی درون‌قرآنی می‌توان در جهت «نقد مبنایی» مبانی عام علوم انسانی - مبنایی معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی - و همچنین ابتناء

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
(sma.hoseini1369@gmail.com).

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (khoshmanesh@ut.ac.ir).

و پی‌ریزی علوم انسانی بر پایه مبانی به دست آمده از قرآن کریم بهره برد. از تفسیر موضوعی برون قرآنی - مانند رویکرد استنطاقی شهید صدر - برای پاسخ‌دهی به مسئله‌های علوم انسانی استفاده می‌شود که این فرایند با چالش‌هایی از جمله پیچیدگی و چندتباری «موضوع» علوم انسانی مواجه است که در اصطلاحات مدرن این حوزه وجود دارد. برای حل این مسئله، در مواردی می‌توان به منظور فرایندشناسی تغییر مؤلفه‌های مفهوم مدرن از رویکرد «تاریخ‌انگاره» و همچنین از رویکرد «تحلیل موضوع» به مؤلفه‌های معنایی بهره جست و با تجزیه دقیق آن موضوع به چند مؤلفه نشان داد که مؤلفه‌ها لزوماً محصول عصر مدرن نیستند و می‌توان آن‌ها را در قرآن کریم پی‌جویی نمود. سپس از «ترکیب» نتایج به دست آمده بر اساس تفسیر موضوعی، به دیدگاه قرآن کریم نسبت به موضوع مدرن در حوزه مورد نظر دست یافت.

واژگان کلیدی: تفسیر موضوعی، علوم انسانی اسلامی، مبانی علوم انسانی، تاریخ‌انگاره.

۱. طرح مسئله

اصل تحول در علوم انسانی، امری انکارناپذیر است. برخی از متفکران و اندیشمندان علوم انسانی با آن موافق بوده و در عمل، آن را به کار بسته‌اند. پیدایی نظریه‌های جدید، ظهور مکاتب و حلقه‌های نوین علمی و اساساً تغییرات و دگرگونی‌هایی که تاریخ علم و فلسفه علم با آن مواجه شده، همگی بیانگر این معنا هستند که علوم و بالتبع آن علوم انسانی دستخوش تحول شده است. اما آنچه که امروزه به عنوان علوم انسانی مدرن شناخته می‌شود و در حال توسعه است، نه در مبانی و نه در پرسش‌هایی که بدان می‌پردازد، نسبتی با اسلام و جامعه اسلامی نداشته، بلکه در تضاد می‌باشد. در نتیجه، توصیفات و به تبع آن تجویزات چنین علمی، به دلیل ابتنای آن بر جهان‌بینی و تفسیری مادی و غیر توحیدی از عالم آفرینش، انسان، جامعه و تاریخ، کارآمد نخواهد بود.

از سوی دیگر و فارغ از نوع نگرشی که نسبت به علوم انسانی اسلامی وجود دارد، رویکرد انتقادی نسبت به نظریات، یکی از لوازم رشد و تعالی علوم است. در واقع، می‌توان گفت که یکی از خصیصه‌های بارز هر نظریه علمی، توان انتقادپذیری آن است. ویژگی مشترک همه علوم، حالت پیچیدگی، سؤال‌برانگیزی یا پرسش‌پذیری است. تنها

با حفظ و انباشت دستاوردهای علمی نمی‌توان به ترویج و پابندگی علم رسید، بلکه علم به واسطه پرسش‌های انتقادی و چالش‌برانگیز، راه توسعه و بالندگی را می‌پیماید. دستاورد علمی اگر در چالش نقادی و در کشاکش سؤال‌برانگیزی قرار نگیرد و نظریه‌های پذیرفته‌شده قبلی چنانچه به نقد کشیده نشود، در جهت کمال نمی‌رود. از این رو لازم است که رویکرد غالب و حاکم نسبت به مبادی، اصول، احکام و آثار علوم انسانی مدرن از حالت انفعالی موجود خارج شده و به یک رویکرد و جهت‌گیری کاملاً نقادانه در راستای تحول علوم انسانی تغییر یابد. مقصود از تحول در علوم انسانی، فرایندی است که در آن، نظریه‌های علوم انسانی، «روشمندان» و مبتنی بر مبانی و منابع اسلامی در راستای غایات شریعت و نیازهای جامعه اسلامی تولید گردند. اما با توجه به آنکه نظریه‌پردازان علوم انسانی اسلامی بدون بهره‌مندی از یک دستگاه کارآمد و روزآمد روش‌شناختی، قادر به حل مسائل علوم انسانی نخواهند بود و کسانی که بدون برخورداری از چنین دستگاهی در این میدان پیشروی کرده‌اند، معمولاً با خطا و ناکارآمدی‌های جدی در مطالعات علوم انسانی اسلامی دست به‌گریبان‌اند، استفاده از یک روش کارآمد برای تبیین دیدگاه قرآن اهمیت بالایی دارد.

الگویی که به عنوان یک دستگاه کارآمد روش‌شناختی در این نوشتار مورد نظر قرار گرفته، روش تفسیر موضوعی است که با دو کارکرد درون‌قرآنی و برون‌قرآنی مورد بحث و تأمل قرار گرفته است. در رویکرد درون‌قرآنی، موضوع پژوهش از درون خود آیات استخراج شده و با دسته‌بندی آیات مرتبط و طی مراحل تفسیر، دیدگاه قرآن نسبت به موضوع روشن می‌شود. اما در رویکرد برون‌قرآنی، تفسیر از موضوع خارجی آغاز شده و سپس بر قرآن کریم عرضه می‌شود. فرایند تفسیر موضوعی در قلمرو علوم انسانی، با یک چالش جدی روبه‌روست. واکاوی مفاهیم مدرن علوم انسانی در آیات قرآن کریم، از مهم‌ترین پیچیدگی‌های تفسیر موضوعی برون‌قرآنی است. در واقع با عنایت به اینکه بسیاری از اصطلاحات امروزی علوم انسانی، حاصل تحولات بنیادین رخ داده در سبک زندگی و شیوه اندیشه‌ورزی در عصر مدرن هستند، تنها در بافت همین دوره تاریخی قابل درک‌اند و کوشش برای یافتن مستقیم آن‌ها در متن آیات قرآن کریم، نتیجه‌ای جز بی‌معنایی، خطا یا در بهترین حالت «تقلیل» نخواهد داشت.

بنابراین باید رهیافت جدیدی در مسیر اتصال علوم انسانی با قرآن پیمود. با توجه به اینکه تکوین و پیدایی مفاهیم در حوزه علوم انسانی، روند تدریجی داشته و مراحل طی کرده و احتمالاً از ترکیب مؤلفه‌هایی به وجود آمده‌اند، می‌توان در مواردی با تجزیه دقیق مفاهیم مدرن به چند مؤلفه نشان داد که آن مؤلفه‌ها لزوماً محصول عصر مدرن نیستند، بلکه پیشینه‌ای در سنت هم داشته‌اند و می‌توان آن‌ها را در متون دینی نیز پی‌جویی و پیدا نمود.

۲. چیستی علوم انسانی اسلامی

رویکرد انتقادیِ نوظهوری که به شکل خاص در کشورهای اسلامی به ویژه ایران پدید آمده است، رویکردی است که نگاهی انتقادی به مبانی و مفروضات علوم مدرن به ویژه علوم انسانی دارد و بر آن است تا با استفاده از مبانی و مفروضات اسلامی به ویژه قرآن کریم، گونه متفاوت و جدیدتری از علوم را پایه‌ریزی و تأسیس نماید. این رویکرد انتقادی جدید با عناوینی چون: علوم انسانی اسلامی، اسلامی‌سازی علوم انسانی، و علوم انسانی قرآن‌بنیان شناخته می‌شود. تمام این رویکردهای انتقادی را می‌توان در قالب عنوان عام‌تر «اسلامی‌سازی دانش» مورد نظر قرار داد. این اصطلاح، حداقل می‌تواند دربردارنده دو معنای متفاوت باشد:

نخست آنکه به معنای «بومی‌سازی علوم انسانی» است؛ با این توضیح که علوم انسانی موجود، حاوی دو دسته مسائل و موضوعات فرازمانی و فرامکانی و مسائل زمانی و مکانی است و منظور از اسلامی‌سازی علوم انسانی این است که آن دسته از مسائل علوم انسانی را که ناظر به زمان یا مکان خاصی نیستند و به اصطلاح فرازمانی و فرامکانی‌اند، اخذ کرده و مسائل زمانی و مکانی آن‌ها را ناظر به جامعه خود که یک جامعه اسلامی است، تغییر دهیم. به تعبیر دیگر، علوم انسانی موجود علی‌رغم تمام مزایا و خدماتی که داشته و دارد، در جوامع اسلامی از کارایی و اثربخشی لازم برخوردار نیست. عدم کارآمدی آن‌ها نیز معلول بی‌توجهی‌شان به دین و ارزش‌های دینی است. اما این اصطلاح معنای دیگری نیز می‌تواند داشته باشد و آن اینکه با توجه به تأثیرپذیری شدید علوم انسانی از باورها و ارزش‌ها، وظیفه ما این است که آن‌ها را در

راستای باورها و ارزش‌های اصیل، حقیقی، معقول و صحیح، که همان باورها و ارزش‌های اسلامی است، ایجاد کنیم. در ادبیات عربی معاصر نیز دو اصطلاح برای بیان همین حقیقت مطرح شده است؛ یکی تعبیر «أسلمة العلوم» یا اسلامی‌سازی معرفت، و دیگری تعبیر «التوجه الإسلامي للعلوم» به معنای رویکرد اسلامی به علوم (شریفی، ۱۳۹۳: ۱۶۸). در علوم انسانی اسلامی که تلاشی برای ایجاد تعامل پویا و فعال میان قرآن کریم - به عنوان تنها مرجع خدشه‌ناپذیر اسلام - و علوم انسانی است، شناخت اشتراکات و تمایزات قرآن و علوم انسانی به تکمیل هر چه بیشتر دیدگاه‌های طرفین تعامل کمک می‌کند و چشم‌اندازهای جدید و متفاوتی را برای طرفین می‌گشاید. یکی از تمایزات میان قرآن و علم مدرن، تمایز در زمینه‌های معرفتی است که حوزه‌های دانشی بر پایه آن‌ها پدید آمده‌اند. سخن آن است که علم در معنای مصطلح آن در عصر ما مقوله‌ای مدرن محسوب می‌شود و مقومات خاص خود را نیز دارد. اما نگاه موجود در قرآن، تمایزی آشکار با غالب مقومات علم مدرن دارد و همین امر، ارتباط قرآن و علم و به تبع آن علوم انسانی را پیچیده می‌نماید.

۱-۲. «دانش» در اندیشه مدرن

لفظ «علم» یا «دانش» که در فرهنگ اسلامی، پیشینه‌ای تاریخی و عقبه‌ای فلسفی، عرفانی و دینی دارد و از منزلت اجتماعی متناسب با همین عقبه برخوردار است، همچنان محفوظ مانده است؛ اما این لفظ در محیط‌های علمی و دانشگاهی، معادل برای لغتی قرار داده شده که حامل معنایی است که در مقطع خاصی از تاریخ اندیشه مدرن پدید آمده است. بنابراین برای روشن شدن چیستی «دانش اسلامی» در قلمرو علوم انسانی، باید به اجمال به سیر تطور «علم» در تاریخ اندیشه مدرن بپردازیم.

در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، تعریفی از علم از سوی مکتب پوزیتیویسم در غرب ارائه شد که شناخت علمی را به شناخت تجربی و «آزمون‌پذیر» محدود و مقید می‌ساخت. بر اساس این دیدگاه، شناخت‌هایی که از ابزارهای معرفتی غیر حسی و غیر تجربی استفاده می‌کردند، یا هویت معرفتی آن‌ها به طور مطلق انکار می‌شد و یا معرفتی غیر علمی خوانده می‌شدند. تمایز بین علم (science) و معرفت (knowledge)

- به معنای تمایز بین آگاهی آزمون‌پذیر و غیر آن-، تمایزی است که در اثر غلبه جریان فوق‌پدید آمد. بر اساس این تمایز، «علم» دانشی است که از طریق تجربه فراچنگ می‌آید و معرفت، هر نوع آگاهی غیر تجربی را شامل می‌شود؛ اعم از اینکه معرفتی دینی، عقلی، فلسفی، ایدئولوژیک، اساطیری و یا غیر آن باشد. در واقع با نفوذ این دیدگاه، کلمه «علم» به سوی مصادیق تجربی آن منحرف شد و این امر به نوبه خود، علوم را به بخشی از آن، که تجربی و آزمون‌پذیر بود، محدود ساخت (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹۸). حال آنکه در قرآن کریم، با آنکه از حس به عنوان ابزار شناخت علمی یاد شده است، علم به معرفت حسی محدود نمی‌شود و از علم عقلی و یا علومی که به وسیله قلب، وحی و یا مانند آن تأمین می‌شوند، سخن گفته شده است. در متون مزبور، علوم حسی، عقلی و یا وحیانی، علومی مستقل و گسیخته از یکدیگر نیستند، بلکه علومی وابسته و پیوسته به یکدیگرند؛ به این معنا که چنانچه کسی از عقل و قلب سلیم برخوردار نباشد، علوم حسی و تجربی او نیز گرفتار آسیب می‌شود (همان).

تیین بیشتر دیدگاه‌های فلسفه علم در غرب، در این مقال نمی‌گنجد؛ اما بیان مختصر همین دیدگاه‌ها، نشانگر تطور سیر معنایی علم در اندیشه مدرن و پس از آن در مکاتب «پست مدرن» است. با توجه به همین نکته، یکی از الزامات و مقتضیات برای ورود به قلمرو علوم انسانی، آشنایی با این دیدگاه‌ها و عدم مطلق‌انگاری معنای پوزیتیویستی علم در غرب و طبقه‌بندی‌های برآمده از آن است.

تنبه به این مسئله نیز ضروری است که بر خلاف تفسیر و تبیینی که علم مدرن از خود ارائه می‌دهد، این علم به صورت معرفتی صرفاً تجربی و حسی نیست که مستقل از زمینه‌های فرهنگی عالمان باشد (همان: ۱۰۰)؛ به همین دلیل، انتقال نظریات این علم از بستر فرهنگی آن به سوی دیگر کشورها با انتقال فرهنگ همراه است و انتقالات فرهنگی، لوازم و پیامدهای اجتماعی و تمدنی خود را دارد.

کشورهای غیر غربی و از جمله کشورهای اسلامی نیز بر اساس شناسنامه‌ای که علم مدرن از خود ارائه می‌داد، با آن مواجه شدند. آنان این دانش را به عنوان میراث مشترک بشریت که به فرهنگ و قومی خاص تعلق ندارد، می‌دیدند و امکانات انسانی و اقتصادی خود را در جهت ترویج و گسترش آن در حوزه فرهنگی خود به کار می‌گرفتند

و از آن پس نیز در پرتو این دانش، حوزه‌های معرفتی خود را ارزیابی می‌کردند. جوامع اسلامی اصطکاک علم مدرن را با هویت فرهنگی دینی خود به ویژه در دایره علوم انسانی از آغاز احساس می‌کردند. آنان نظریات علمی مدرن را گاه با اصول اعتقادی خود و گاه با ظواهر یا نصوص دین منافی می‌یافتند و برای حل این تناقض، راهکارهایی را جستجو می‌کردند که اغلب به تغییر باور و نگرش اعتقادی آنان و به بازخوانی و قرائت جدیدی از دین منجر می‌شد. قرائت‌های جدیدی که در حاشیه علم مدرن برای دین و شریعت پدید می‌آید، اغلب متخذ از کوشش‌هایی است که متکلمان غربی برای تطبیق مسیحیت با دانش جدید انجام داده‌اند. بنابراین ورود دانش مدرن تا بازنویسی لایه‌های عمیق فرهنگی و بازخوانی و بلکه بازسازی بنیادهای معرفت دینی ادامه می‌یابد.

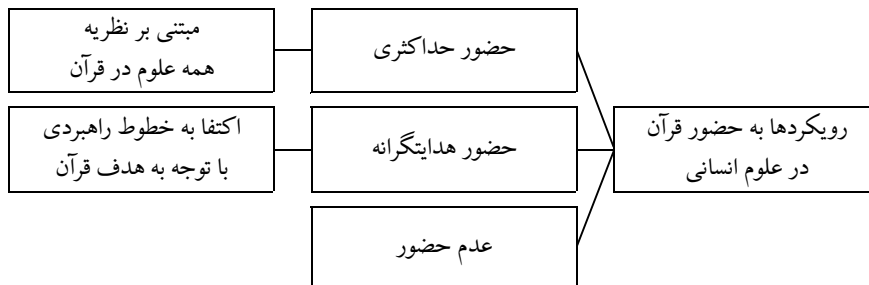
پیرامون تولید دانش اسلامی و یا به شکل خاص، علوم انسانی اسلامی، دو مسئله اساسی وجود دارد: اول امکان یا امتناع علوم انسانی اسلامی، و دوم راهکارهای تحقق آن.

۲-۲. امکان ایجاد دانش اسلامی

امکان‌سنجی تولید دانش اسلامی، یکی از محورهای اصلی بسیاری از آثاری است که تا کنون درباره علم دینی نوشته شده است. هر کدام از نویسندگان تلاش کرده‌اند دیدگاه‌های مطرح‌شده را در قالب و ساختاری ویژه دسته‌بندی کنند و نظریه خود پیرامون تحول علوم انسانی را تبیین نمایند.

برخی محققان همه دیدگاه‌ها و رویکردهای موجود را در سه دسته رویکردهای حداقلی، میانی و حداکثری تقسیم کرده‌اند (بستان و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۲۳-۱۳۸). منظور از رویکردهای حداقلی، رویکردهایی هستند که کمترین جایگاه و نقش را برای حضور آموزه‌های دینی قائل‌اند. در این رویکردها، موضوعات، مسائل، راه‌حل‌ها و روش‌های دانش اسلامی، هیچ تفاوتی با دانش غیر اسلامی ندارد. دانش اسلامی در این رویکرد صرفاً کاربردهای خاصی را برای دانش غیر اسلامی پیشنهاد می‌دهد. این دسته از رویکردها خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: «هدف‌محور» و «موضوع‌محور». منظور از رویکردهای حداقلی هدف‌محور، رویکردهایی است که معیار انصاف یک علم به

دینی بودن را این می‌دانند که در خدمت اهداف و غایات دین و جامعه دینی باشد. منظور از رویکردهای حداقلی موضوع‌محور، دیدگاه‌هایی است که دینی بودن علم را به این می‌دانند که موضوعات و مسائل مورد مطالعه آن‌ها، موضوعاتی دینی یا موضوعات ناظر به جوامع دینی باشد. منظور از رویکردهای میانی، رویکردهایی است که مدعی‌اند دانش دینی، علمی است که پیش‌فرض‌های فراتجربی آن دینی باشند. بر این اساس، دیدگاه افرادی چون خسرو باقری و مهدی گلشنی، که بر نقش پیش‌فرض‌های متافیزیکی و فراتجربی و یا تأثیر مبانی ارزشی در دینی یا غیر دینی بودن یک علم تأکید می‌کنند، در این دسته قرار می‌گیرد. در نهایت، مقصود از رویکردهای حداکثری، رویکردهایی است که تأثیرگذاری دین در تولید دانش را در بالاترین سطح ترسیم می‌کنند. اینان مدعی‌اند که دین هم در مبانی، هم در اصول موضوعه و پیش‌فرض‌ها، هم در مسائل و موضوعات، هم در روش علوم انسانی و هم در فرضیه‌پردازی و نظریه‌سازی علمی نقش‌آفرینی دارد (باقری، ۱۳۸۲: ۲۱۱-۲۵۹). در دسته‌بندی دیگری، دیدگاه‌های موافقان تولید علم دینی، به نظریه‌های غرب‌ستیزانه، غرب‌گریزانه و غرب‌گزینانه تقسیم‌بندی شده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۱/ فصل‌های ۲-۵). آنچه در این آثار مورد توجه قرار گرفته است، نقد و بررسی بنیان‌های «فلسفی» مبانی علوم مدرن بوده و رویکردی کاملاً فلسفی در این دیدگاه‌ها غلبه دارد. در حالی که با پذیرش مرجعیت قرآن کریم در علوم انسانی از یکسو و همچنین عدم تولید نمونه‌های ایجابی از علوم انسانی اسلامی، روش‌شناسی و تبیین فرایند حضور قرآن در علوم انسانی بیش از گذشته احساس می‌شود. بر پایه امکان یا امتناع تولید دانش اسلامی و الگوی تحقق آن، رویکردها به حضور قرآن در علوم انسانی نیز تغییر پیدا می‌کنند:



در جمع‌بندی آنچه بیان شد، می‌توان معیار دانش اسلامی را در سه حوزه «مبانی»، «اهداف» و «منابع» ترسیم کرد. بنابراین دانش اسلامی، دانشی است که علاوه بر داشتن مسائل مشترک با اسلام، مبانی، اهداف و منابع آن با آموزه‌های اسلام موافق باشد؛ اما اگر علمی در یکی از این سه مورد با اسلام موافقت نداشته باشد، اسلامی نخواهد بود. هرچند برخی دیگر از اندیشمندان، ملاک‌های دیگری را نیز به این موارد افزوده‌اند (برای نمونه ر.ک: علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۳۰).

۳-۲. مسئله محوری؛ رویکرد اصلی در تولید دانش اسلامی

علاوه بر آنچه در بخش قبل بیان شد، شهید مطهری با عنایت به تأکیداتی که در تعالیم اسلامی بر علم نافع شده است، علم دینی را آن علمی می‌داند که نیازهای جامعه اسلامی را برآورده می‌سازد. به باور ایشان، علوم فریضه‌ای که تحصیل و تحقیق در آن‌ها بر مسلمانان واجب است، منحصر به علوم مصطلح اسلامی نیست؛ بلکه تحصیل هر علمی که برآوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی، موقوف به دانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن علم باشد، بر مسلمین از باب «مقدمه تهیئی» واجب و لازم است. ایشان در توضیح این مبنا بیان می‌کند که اسلام به دلیل جامعیت خود، دینی «جامعه‌ساز» بوده و تنها به یک سلسله پندها و اندرزهای اخلاقی و فردی و شخصی اکتفا نکرده است. بنابراین اسلام آنچه را که یک جامعه بدان نیاز دارد، به عنوان یک واجب کفایی فرض کرده است؛ برای نمونه، جامعه نیازمند پزشک است، از این رو عمل پزشکی واجب کفایی است؛ یعنی واجب است به قدر کفایت پزشک وجود داشته باشد و اگر به قدر کفایت پزشک وجود نداشته باشد، بر همه افراد واجب است که وسیله‌ای فراهم سازند که افرادی پزشک شوند و این مهم انجام گیرد (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۷/۵-۳۸). بنابراین رویکرد و جهت‌گیری اصلی در فرایند تکامل تدریجی علوم انسانی، باید بر اساس پاسخ به مسئله‌ها و نیازهای جامعه اسلامی باشد. با توجه به آنکه «نظریه» مبتنی بر پاسخ به «مسئله»‌ها شکل می‌گیرد، علوم انسانی موجود، علاوه بر تعارض با مبانی قرآنی، ناظر به مشکلات جامعه اسلامی نبوده و در رفع آن‌ها کارا نیست.

۳. چیستی تفسیر موضوعی

دست یافتن به تعریفی جامع، مانع، دقیق و شفاف از تفسیر موضوعی، به این دلیل اهمیت دارد که تصور ما از یک فعالیت خاص، نقش مهمی در انتخاب ابزارها، شیوه‌ها و روش‌های انجام آن فعالیت دارد و از آنجایی که موفقیت در گرو برگرفتن شایسته‌ترین روش‌هاست و انتخاب روش‌ها و ابزارها نیز به تصور فرد از فعالیت بستگی دارد، پس دست یافتن به هدف و مقصود، منوط به داشتن تصور روشن و کاملی از فعالیت است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۲). در واقع، موفقیت در تحقیق، پیش از آنکه وابسته به روش‌ها و ابزارهای مناسب باشد، در گرو تصور کاملی است که محقق از آن دارد.

مصطفی مسلم تفسیر موضوعی را دانشی می‌داند که مسائل و موضوعات قرآن کریم را که از حیث معنا یا هدف یکی هستند، با جمع‌آوری آیات پراکنده و بررسی آن‌ها می‌پژوهد (مسلم، ۱۳۹۰: ۲۲). برخی از پژوهشگران معاصر به نحوی دقیق‌تر از تعریف پیشین، به توصیف تفسیر موضوعی و فرایند آن پرداخته‌اند. جلیلی معتقد است که تفسیر موضوعی، کوششی است بشری در فهم روشمند پاسخی از قرآن، در سایه گردآوری - مبتنی بر تئوری - آیات، به مسائل و موضوعات زنده عملی و نظری - برخاسته از معارف بشری و احوال حیات جمعی - که انتظار می‌رود قرآن، سخن حقی در آن باره دارد (جلیلی، ۱۳۹۸: ۱۴۳). یدالله‌پور پس از نقل انواع تعاریف موجود از تفسیر موضوعی، آن را چنین تعریف می‌کند:

«جمع‌آوری روشمند آیات از سراسر قرآن که از موضوع یا موضوعات زندگی، عقیدتی، اجتماعی و جهانی سخن می‌گویند و هدف واحدی دارند؛ با دقت در ترتیب آیات بر حسب نزول و توجه به سیاق و نظم حاکم بر آیات بدون تقطیع آیات با احاطه کامل به تمام آیات قرآنی و تفسیر ترتیبی و در نهایت بیان دیدگاه قرآن در آن موضوعات به اندازه طاقت مفسر در درک آن» (یدالله‌پور، ۱۳۸۳: ۱۶).

خویشوند و آزادی پس از نقد روش‌شناختی تعاریف تفسیر موضوعی، به یک تعریف پیشنهادی رسیده‌اند که تمامی اشکالات تعاریف پیشین را رفع نموده و در عین حال، محاسن آن‌ها را نیز در بر دارد:

«جمع‌آوری روشمند تمام آیات (هم لفظ، هم معنا و هم مضمون) مرتبط به موضوع

هدایتی (برخاسته از متن قرآن یا متن زندگی) و تفسیر آن بر اساس سیاق (در صورتی که سیاق، تعیین کننده باشد) و روایات و تحلیل و جمع بندی مفاهیم استخراج شده از مجموع آیات، جهت دستیابی به دیدگاه جامع قرآن در موضوع مدنظر در حد درک بشری» (خویشوند و آزادی، ۱۳۹۷: ۱۸۲).

ناگفته نماند که در بخش نسبت قرآن کریم با موضوعات علوم انسانی، این مسئله مدنظر قرار خواهد گرفت که منطقی نیست هر موضوعی در این شیوه تفسیری مورد توجه باشد. قرآن کتاب هدایت بوده و به دلیل کامل بودن این کتاب، موضوعات مرتبط با هدایت انسان در آن بیان شده اند. بنابراین، موضوعاتی در تفسیر موضوعی مدنظر قرار می گیرند که مرتبط با هدایت انسان باشند.

۴. کارکردهای تفسیر موضوعی در تولید علوم انسانی اسلامی

با عنایت به آنچه در باب ضرورت تحول علوم انسانی گفته شد و بر پایه نیاز قطعی انسان به علوم وحیانی، حضور آموزه ها و گزاره های قرآنی در علوم انسانی اهمیت می یابد. انسان باید به این معرفت و باور برسد که ناگزیر است همواره از منبع وحی بهره گیرد و بدیلی هم برای آن نخواهد یافت. این حقیقت هنگامی خود را به خوبی نمایان می کند که بدانیم علوم انسانی بیش از علوم تجربی، رنگ عالمان را با خود دارد؛ نظریه ها و داوری های دانشمندان علوم انسانی از چگونگی جهان بینی و ارزش های آنان خبر می دهد. اما حضور آیات قرآن کریم در پی ریزی، اصلاح و نقد ساختار یا نظریات علوم انسانی به چه شکل خواهد بود؟

تفسیر موضوعی به مثابه یک روش کاربردی که برآمده از میراث تفسیری مسلمانان است، می تواند در فرایندی نظریه پردازانه نسبت به علوم انسانی، مواجهه ای فعال داشته باشد. در ادامه و بر پایه موضوع یا مسئله ای که تفسیر موضوعی بدان می پردازد، به تبیین کارکردهای این روش تفسیری در جهت نقد ساختار دانش مدرن و تولید دانش اسلامی خواهیم پرداخت.

تفسیر موضوعی، بر اساس موضوع یا مسئله، به دو شکل کلی می تواند سامان یابد: یکی آنکه نخست یکایک مسائل مطرح شده در قرآن استخراج، و سپس آیات مربوط به

هر یک جدا و در یک جا گردآوری، و آنگاه با در نظر گرفتن مجموع آن آیات، موضوع بررسی شود. لذا مسائل برگرفته از قرآن، دسته‌بندی شده، با نظمی طبیعی و به ترتیب مورد بحث قرار می‌گیرند. در حقیقت، این گونه تفسیر موضوعی، پای سخن قرآن نشستن و گوش فرا دادن به آن است، تا خود برای ما سخن گوید و پیام خود را برساند. روش دیگر آنکه مسائل از متن واقعیت دریافت شوند، سپس پاسخ آن‌ها از قرآن جست‌وجو و فحص شود؛ با این باور که قرآن همواره پاسخ‌گوی نیازهای روز است و در واقع با الهام گرفتن از نیازهای ملموس حیات، با قرآن به گفتگو می‌نشینیم، پرسش‌ها را مطرح می‌کنیم و پاسخ‌های آن‌ها را از قرآن می‌خواهیم. آیه‌الله معرفت این شیوه (شیوه دوم) را مصداق «استنطاق» در روایت امیرالمؤمنین دانسته، معتقد است که مقصود از «استنطاق»، تعمق و تدبر در گفته‌های قرآن است که با کنار هم گذاردن آیات مربوط، آنچه در حالت پراکنده گویا نبود، گویا می‌شود. در واقع، برخی از آیات که خود به تنهایی گویا نیستند، با قرار گرفتن کنار آیات متناسب و مرتبط گویا می‌شوند؛ و برخی بر برخی دیگر گواه خواهند بود تا مفادشان به خوبی روشن و مبرهن گردد. آیه‌الله معرفت با توجه به آنچه بیان شد، شیوه تفسیر موضوعی را دقیقاً مورد نظر شرع و پیشوایان دین می‌داند و به همین جهت آن را یک ضرورت می‌شمرد (معرفت، ۱۳۷۹: ۵۳۸/۲).

۱-۴. کارکردهای تفسیر موضوعی درون‌قرآنی

۱-۴-۱. «واسازی» علوم انسانی و نقد مبنايي آن؛ کارکرد سلبی تفسیر موضوعی درون‌قرآنی

هر نظریه علمی، مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفتی است که ارتباطی منطقی بین نظریه با آن مبادی وجود دارد. برخی از این مبادی عام بوده و هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند فارغ از آن‌ها باشد؛ همچون مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی. برخی نیز مبادی خاص‌تری هستند که از علوم جزئی کمک می‌گیرند. «مبانی» گزاره‌هایی هستند که یا بدیهی‌اند و یا در علوم دیگری اثبات می‌شوند و به گونه‌ای بر علوم انسانی اسلامی تقدم منطقی دارند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۴). البته این مبانی

ممکن است در همهٔ این علوم و یا در برخی از آن‌ها کاربرد داشته باشند. ضمن آنکه ممکن است رابطهٔ مبانی مزبور طولی یا عرضی باشد؛ یعنی از برخی مبانی برای اثبات برخی دیگر استفاده شود، چنان که ممکن است چند مبنا به گونه‌ای باشند که از هیچ یک برای اثبات دیگری استفاده نشود. با توجه به این مطلب، از میان آن دسته از مبانی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند، برخی با واسطه و برخی بی‌واسطه در علوم انسانی اسلامی تأثیرگذار هستند. مبانی افزون بر اصول موضوعه که در علوم دیگر اثبات می‌شوند، شامل اصول متعارفه نیز می‌شوند؛ اصولی که گزاره‌هایی بدیهی‌اند و نیازی به اثبات ندارند. اما برخی از آن‌ها مانند «امکان و وقوع شناخت یقینی»، از سوی شکاکان مورد مناقشه قرار گرفته‌اند (همان).

مبانی و مبادی نظری علوم انسانی مدرن و همچنین مؤلفه‌های ماهوی آن، که بر پایهٔ همین مبانی به تدریج شکل یافته است، نه تنها با آموزه‌های قرآنی در تعارض قرار دارد، بلکه مسیری متفاوت پیش روی بشریت نهاده است. ظهور علوم انسانی، محصول پیدایی بشری است که ربوبیت خداوند را نسبت به انسان و جهان نمی‌پذیرد و می‌خواهد همهٔ امور را به اراده و اعتبار بشری برگرداند (زرنشاس، ۱۳۹۴: ۵۲). به بیان دیگر، توحید به عنوان اصل بنیادین نظام خلقت و شریعت، در تبیین کنشگری فعل انسان در علوم انسانی موجود، هیچ نقشی نداشته و «فطرت» به مثابه یکی از اصلی‌ترین وجوه شناخت انسان قرآنی، در دیدگاه‌های علوم انسانی مدرن جایگاهی ندارد.

از این رو، برای مواجههٔ فعال و نقادانه با نظریه‌های علوم انسانی می‌توان مبانی و مبادی آن‌ها را شناسایی و طبقه‌بندی نمود و از رهگذر آن، نظریه‌های علمی و دانش نظری را مورد ارزیابی قرار داد. در واقع، یک نظریه را به سه صورت می‌توان نقد کرد: ۱- نقد مبنایی؛ ۲- نقد روشی؛ ۳- نقد بنایی. در «نقد مبنایی»، فلسفهٔ یک نظریه و مبانی فلسفی آن را نقد می‌کنیم. در «نقد روشی»، جایی که نظریه با مبانی‌اش سازگاری ندارد، نشان می‌دهیم که هر کدام از دیدگاه‌های متافیزیکی - که نسبت به یک پرسش فلسفی به گونه‌ای سلبی یا ایجابی جواب داده - تأثیری متفاوت را در قلمرو علوم جزئی بر جای می‌گذارد. در «نقد بنایی»، با صرف نظر از مبانی، ساختار درونی نظریه را نقد می‌کنیم. فلسفه در مقام روش‌شناسی، ربط میان متافیزیک‌های مختلف را با علوم جزئی

متفاوت بیان می‌کند. این نوع بصیرت یا خودآگاهی، قدرت «نقد روشی» می‌دهد، متافیزیک، قدرت «نقد مبنایی» ایجاد می‌کند، و «نقد بنایی» در خود علم صورت می‌گیرد (عاشوری، ۱۳۹۲: ۱۲۴).

از آنجا که دیدگاه قرآن کریم در مورد عام‌ترین مبانی علوم انسانی، در آیات متعددی بیان شده است، می‌توان با استفاده از روش تفسیر موضوعی، نگرش قرآن نسبت به مبانی عام یادشده (معرفت، انسان و هستی) را تبیین و بر پایه آن به نقد و ارزیابی مبانی نظریات علوم انسانی موجود پرداخت. برخی پژوهشگران بدون نظر داشت به روش تفسیر موضوعی، به تبیین برخی مبانی علوم انسانی از منظر قرآن پرداخته‌اند که هنوز جای تأمل بیشتری دارد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: لکزایی، ۱۳۹۷).

۲-۱-۴. «ابتناء» علوم انسانی بر پایه مبانی قرآنی؛ کارکرد ایجابی تفسیر موضوعی درون قرآنی

ابتناء علوم انسانی بر پایه مبانی اسلامی و استخراج این مبانی از آیات قرآن کریم و تفصیل و طبقه‌بندی آن، شاید همچنان برای عده‌ای از پژوهشگران، امری شعاری تلقی شود؛ اما برای نشان دادن امکان و بلکه تحقق آن، ارائه توضیح مختصری ضروری است. برای نمونه باید به استاد مطهری و شش جلد کتاب *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* ایشان اشاره کرد که اساساً با همین جهت‌گیری تألیف شده است و استاد مطهری خود در جلد سوم *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* تصریح می‌کند این کتاب که مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی است، در درجه اول متصدی همین مطلب است و از لابه‌لای مطالب این کتاب می‌توان آن‌ها (اصول و مشخصات جهان‌بینی اسلامی) را به دست آورد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۰۷/۵). ایشان سپس مشخصات یا اصول جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی را به ترتیب در ۲۵ و ۳۰ بند ارائه می‌کند. نکته بسیار مهم آن است که استاد مطهری در مقدمه و آغاز بحث مشخصات اسلام چنین می‌نویسد: هر یک از این مشخصات معیاری است برای شناخت اسلام. با این معیارها و مقیاس‌ها که هر کدام یک «اصل» از اصول تعلیمات اسلامی است، می‌توان سیمایی ولو مبهم از اسلام به دست آورد و هم می‌توان با این معیارها تشخیص داد که فلان تعلیم از اسلام هست یا

نیست (همان: ۹۶-۹۷). این جمله کوتاه اخیر، بیانگر یک مبنای مهم در باب دانش اسلامی است. این دیدگاه چنین خلاصه می‌شود که: اولاً برای شناخت و معرفی هر مکتب و نظام فکری از جمله اسلام، باید تعالیم اصلی آن را در قالب سلسله مشخصات یا مبانی و اصولی مثلاً در حوزه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی (حکمت نظری) و ارزش‌شناسی یا ایدئولوژی (حکمت عملی) تنظیم کرد و ثانیاً اسلامی بودن یا نبودن یک اندیشه را نیز بر اساس میزان سازگاری آن با سلسله مبانی و اصول مذکور ارزیابی نمود (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸: ۱۹).

با توجه به آنچه بیان شد، از تفسیر موضوعی درون‌قرآنی می‌توان برای «استخراج مبانی و زیرساخت‌های نظری علوم انسانی» بهره جست و به تفصیل و طبقه‌بندی این مبانی و ترسیم روابط میان آن‌ها مبادرت کرد.

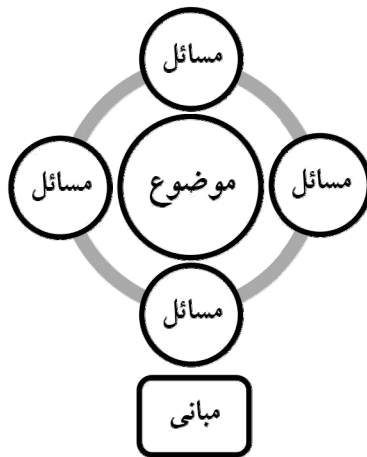
توضیح این نکته لازم است که برای تدوین مبانی یک علم، اعم از علم انسانی یا غیر آن، تبیین و شناخت دقیق جایگاه آن علم در منظومه و طبقه علوم، موضوع و غایت علم مورد نظر - در صورتی که در منظومه و طبقه علوم، ذیل علوم اعتباری و عملی قرار گیرد- ضروری خواهد بود. این امر بدان جهت دارای اهمیت است که این عناصر با یکدیگر ارتباطی وثیق و منسجم برقرار می‌کنند و اساساً مبنای هر علم با توجه به این عناصر قابل تشخیص و تدوین خواهد بود.

ترابط و نسبت‌سنجی عناصر و ارکان پیش‌گفته را می‌توان این گونه تبیین کرد:
نخست، مبادی هر علم (مبادی در اینجا اعم از مبادی بعیده و مبادی قریبه / مبانی است) در تعریفی کلی، آن دسته از قضایایی‌اند که علم و مسائل آن بر آن‌ها مبتنی است (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۵۵).

دوم، مسائل یک علم، حول محور موضوع آن علم سامان‌دهی و منسجم می‌شوند (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۷: ۱۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۴: ۱۶۶). به عبارت دقیق‌تر، محمول مسائل یک علم، عوارض ذاتیه موضوع آن علم‌اند.

سوم، با تمامی اختلافاتی که در محور وحدت‌بخش و تمایز علوم وجود دارد، برخی اندیشمندان غایت و غرض یا ذات علم را به عنوان محور تمایزبخش علوم دانسته‌اند. اما مشهور بر این عقیده نبوده، «موضوع» را باعث تمایز علوم از یکسو و

محور وحدت‌بخش و جامع مسائل علوم از سوی دیگر می‌دانند. با توجه به این سه نکته روشن می‌شود که بدون توجه به جایگاه علم در منظومه علوم، موضوع و غایت یک علم، سخن از مبانی علم نادرست خواهد بود (ر.ک: کاظمینی، ۱۳۹۴: ۶۲). این ارتباط در نمودار ذیل قابل ترسیم است:



همان گونه که گذشت، برای تدوین این مبانی، تبیین جایگاه، موضوع و غایت علوم انسانی - از آن جهت که این عناصر، ارتباطی منسجم و هماهنگ با یکدیگر در تولید و توسعه گزاره‌ها و مسائل علم مورد نظر برقرار می‌کنند- امری ضروری است که تبیین دقیق و تفصیلی این عناصر خود مجال دیگری می‌طلبد.

۴-۲. پاسخ به مسئله‌های علوم انسانی؛ کارکرد تفسیر موضوعی برون‌قرآنی

مهم‌ترین کارکرد تفسیر موضوعی در جهت شکافت هسته‌های بنیادین علوم انسانی موجود، تأیید، تصحیح، تکمیل و یا ابطال نظریات و گزاره‌های علوم انسانی است. اگر برای علوم انسانی، حداقل سه ضلع مواد (گزاره)، مبنا و منبع در نظر گرفته شود، بیشترین مواجهه با گزاره‌هایی است که در کتب علوم انسانی مشاهده می‌شود. این گزاره‌ها و نظریات در واقع در جهت پاسخ‌دهی به مسئله‌ها طرح و بیان می‌شوند. به عبارت دیگر، شکل‌گیری و تکوین نظریه برای حل «مسئله» و نیازهای معرفتی است و کارکرد نظریه مستقیماً با حل مسئله ارتباط دارد. هرچند در ادامه، «نظریه علاوه بر حل مسئله خودش، تولید مسئله می‌کند و به زمینه‌ای می‌پیوندد که مسائل جدیدی

به وجود می آورد. به این ترتیب، روند تولید دانش تداوم می یابد» (عاشوری، ۱۳۹۲: ۱۰۴). با توجه به این واقعیت، تفسیر موضوعی می تواند ناظر به مسئله های تولید شده در علوم انسانی، دیدگاه و پاسخ خود را از قرآن کریم ارائه کند.

تفسیر موضوعی برون قرآنی به شکل فرایندی رخ می دهد و فعالیتی دفعی و یکباره نیست؛ بلکه مجموعه ای از فعالیت های به هم پیوسته است، به گونه ای که کامیابی در مرحله بعدی در گرو کامیابی در مرحله یا مرحله های پیش از آن است. نگاه فرایندی به تفسیر موضوعی برون قرآنی، مراحل گوناگون آن را از آغاز تا انجام ترسیم می کند. هریک از مراحل، مؤلفه های مفهومی این شیوه تفسیری را نشان می دهند. به همین سبب، به آن دسته از مراحل و مؤلفه های تفسیر موضوعی موجود که نیاز به بازخوانی، تأمل و گاهی توسعه روش شناختی دارند و همچنین چالش های پیش روی آن پرداخته می شود:

۱-۲-۴. دستیابی به شناختی جامع از موضوع

این مرحله، رکن اصلی هر تحقیق علمی را تشکیل می دهد؛ زیرا محقق کلیه فعالیت های علمی خود را بر اساس آن صورت بندی می کند. گزینش موضوع یا مسئله پژوهش باید در چهارچوب و یا حول یکی از محورهای اساسی مجهولات بشر باشد. بیشتر پژوهش هایی که امروزه در کشور ما انجام می شوند، به طور سنتی، پژوهش آموزش محور هستند. یعنی به گونه ای هستند که «توان پژوهشگر» مبنا قرار می گیرد؛ اول توان پژوهشی او مدنظر قرار می گیرد و سپس طرح پژوهشی مناسبی بر اساس توانایی او تنظیم می شود. پس از انتخاب موضوع، بر حسب توان اطلاعاتی و انس با موضوع، مباحثی که به نحوی با موضوع مرتبط است، به میان می آید. این مباحث تنوع و تغایر دارد و تنها به سبب ارتباط با موضوع کنار هم نهاده می شود. مسائل، مبادی، مقدمات دور یا نزدیک، منابع و دامنه تحقیق، مصادیق موضوع و ابعاد و وجوه آن، از جمله مباحث طرح شده در تحقیق است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۲۶؛ خندان و قضاویزاده، ۱۳۹۷). در واقع، تمایز تحقیق مسئله محور و موضوع محور، بر مبنای دو نگرش متمایز در پاسخ به این سؤال هاست:

۱- چه مباحثی را در فرایند تحقیق به میان می آوریم؟

۲- موضوع تحقیق چه نقشی از لحاظ روش‌شناسی در کارایی و اثربخشی تحقیق

دارد؟

۳- آیا گزینش مباحث و اطلاعات و انتخاب روش‌ها تابع موضوع است؟

موضوع غالب محققان در حوزه مطالعات دینی در مواجهه با سؤال‌های یادشده، تأکید بر اهمیت و نقش موضوع است. به همین دلیل، بسیاری از تحقیقات در این حوزه، ساختار موضوع‌محورانه دارد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۱۲۵). محقق در این نوع پژوهش، ابتدا با مشکلی عملی یا نظری مواجه می‌شود و در مرحله بعد، مشکل را به مسئله تبدیل و سعی می‌کند با تبیین و تشریح کامل و دقیق مسئله، آن را کاملاً بشکافد تا بر اساس آن بتواند روش پژوهشی خود را انتخاب کند.

تحقیق مسئله‌محور، دارای هدف معین و قابل تحقیق و سنجش است و به همین دلیل، محقق را از انحراف از بایسته‌ها و شایسته‌های تحقیق و لغزیدن در امور بی‌ارتباط باز می‌دارد. همچنین ذهن در مواجهه با مسئله بارورتر می‌شود و میزان مشارکت محقق در پژوهش و تعامل فعال وی با آن افزایش می‌یابد. از این رو، غالب ابداعات، اکتشافات، اختراعات و به ویژه اغلب انقلاب‌ها در تاریخ علم، برآمده از تحقیقات مسئله‌محور است و توسط پژوهشگرانی سامان یافته که انگیزه آن‌ها در تحقیق، یافتن پاسخ به مسئله‌های شخصی خود بوده است. تحقیقات مسئله‌محور، تلاش برای حل مسئله‌ای معین است و در صورت نتیجه‌بخشی، مسئله‌ای نوین حل می‌شود یا راهی تازه به میان می‌آید و به هر حال، تولید دانش و نوآوری در تاریخ علم که مقوم و رکن برنامه پژوهشی است، حاصل می‌شود.

شهید صدر نیز تعبیر «مشاکل» (صدر، ۱۴۲۱: ۲۹/۱۹، ۳۵ و ۳۷) را برای چیزی به کار برده که در ادبیات روش تحقیق، «مسئله» نامیده می‌شود. او در مبحث «الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية»، بارها تعبیر «المشكلة» را به کار برده که مراد وی از این تعبیر، همان «مسئله» در فارسی و در زبان تحقیق است. مسئله، نقطه عزیمت مفسر موضوعی برای پژوهش اجتهادی در قرآن است. به اعتقاد وی، تفسیر موضوعی از واقعیت خارجی که همان مسئله است، آغاز می‌شود و با استنطاق قرآن کریم به نظریه می‌رسد (بهمنی، ۱۳۹۷: ۲۹). خاستگاه واقعی مسئله، عنصری اساسی در انتخاب آن برای پژوهش موضوعی

در قرآن کریم است. شهید صدر کلیدواژه مشکل یا مسئله را همراه با قید «واقعی بودن» در عبارت‌هایی مانند «طرح مشکلات واقعی» (همان: ۳۰/۱۹) به کار برده که به روشنی بر واقعی بودن خاستگاه مسئله در دیدگاه وی دلالت دارد (همان: ۱۳۱/۱۹).

یکی دیگر از عناصر در خور توجه در «مسئله»، بزرگی و کلان بودن آن است. شهید صدر به صراحت از بزرگی یا کوچکی مسئله چیزی نمی‌گوید؛ بلکه از تمرکز بر مسئله و دستیابی به حقیقتی بزرگ سخن می‌گوید؛ چنان که وصف «حقایق کبرا» را برای نتیجه تفسیر موضوعی به کار برده است که نشان می‌دهد مسئله‌ای که در تفسیر موضوعی اراده کرده، الزاماً مسئله‌ای کلان است. روشن است که با مسئله‌ای کوچک نمی‌توان به حقیقتی بزرگ دست یافت؛ حقیقتی که در نظر او همان نظریه است. بنابراین بزرگی نتیجه بر بزرگی و کلان بودن مسئله دلالت دارد (همان: ۱۳۲). از این رو مسئله‌شناسی در مرحله نخست دارای دو مؤلفه «شناخت مشکلات واقعی» و «تمرکز بر مسئله‌ای کلان» است. اما با عنایت به اینکه موضوعات علوم بشری در تعامل با قرآن کریم از نسبت‌های همسانی برخوردار نیستند، یک «موضوع» متناسب با جایگاهی که در آیات قرآن کریم دارد، کیفیت ارتباط آن نیز به شکلی ساده یا پیچیده تغییر خواهد کرد. به همین سبب از الزامات فرایند تفسیر موضوعی، ترسیم جایگاه قرآن کریم در منظومه علوم و جایابی موضوع یا مسئله برآمده از علم مورد نظر در تعامل با آیات قرآن کریم است.

۴-۲-۱. نسبت سنجی ارتباط قرآن کریم با علوم مدرن

طبقه‌بندی علوم از فروع «هویت‌شناسی علم» و مبتنی بر مسئله ملاک وحدت و تمایز علوم است و می‌توان با دو رویکرد «پیشینی» و «پسینی» به آن پرداخت. الف) «پیشینی» و ناظر بر طبقه‌بندی و دسته‌بندی دانش‌های بشری، آن گونه که هم‌اکنون هستند.

ب) «پسینی» و ناظر به مهندسی کلان معرفت، آن‌سان که باید باشند. روی آورد نگارندگان به مسئله طبقه‌بندی، «پیشینی» خواهد بود که در ادامه و با ترسیم جغرافیای معرفتی مدرن بشر، به اجمال بدان پرداخته خواهد شد. هرچند که

طبقه‌بندی علوم از دغدغه‌های دیرین دانشمندان اسلامی بوده و نظرات مختلفی درباره ملاک وحدت و تمایز علم از سوی ایشان ارائه شده است، اما از آنجا که دغدغه این نوشتار، قلمرو علوم انسانی موجود و محقق است، بنابراین بر پایه نظریات اندیشمندان غربی، به گونه‌شناسی علوم خواهیم پرداخت؛ چرا که معنای علوم انسانی مدرن، بر اساس همین طبقه‌بندی موجود سامان یافته است. در تقسیم‌بندی علوم بر پایه موضوع، علوم انسانی در برابر علوم طبیعی قرار می‌گیرد.

روش استدلال و موجه‌سازی نظریات علمی در یک تقسیم‌بندی ثنائی، به روش تجربی و غیر تجربی تقسیم می‌شود. روش تجربی استفاده از ادراک حسی برای موجه‌سازی نظریات است. در این روش با تعمیم گزاره‌های محسوس به قواعد جهان‌شمول دست می‌یابیم. اثبات‌گرایان معتقد بودند که تنها روش قابل قبول برای علمی بودن گزاره‌ها، روش تجربی است و دیگر گزاره‌ها را نمی‌توان مصداق صحیحی برای علم دانست که این نگاه به دلیل اشکالات و نقایص فراوان، با دیگر پارادایم‌های علمی رد و یا تصحیح شد. مهم‌ترین روش‌های غیر تجربی عبارت‌اند از: روش تاریخی، روش تفسیری و روش فلسفی.

با توجه به تلفیق گونه‌شناسی علوم از جهت موضوع و روش و حذف گونه‌های زائد، سه گونه اصلی را برای علوم می‌توان در نظر گرفت: ۱- علوم طبیعی؛ ۲- علوم انسانی تجربی؛ ۳- علوم انسانی غیر تجربی که غیر تجربی در اینجا سه روش تاریخی، تفسیری و فلسفی را در بر می‌گیرد.

از جهت موضوع، به دلیل اهمیت «انسان» در قرآن کریم، «طبیعت» و موارد مرتبط با آن در مرتبه بعدی قرار می‌گیرند. از جهت روش نیز به دلیل آنکه عمده مقولات قرآنی با استفاده از سه روش تفسیری، تاریخی و فلسفی قابل تبیین خواهند بود، روش غیر تجربی در قرآن بر روش تجربی اولویت دارد. این سه روش نیز در کاربست قرآنی در یک اندازه نیستند. «متن‌بودگی» قرآن مستلزم آن است که روش تفسیری و علوم مرتبط با آن، ارتباط مستحکمی با قرآن داشته باشند. از سوی دیگر، فاصله زمانی قابل ملاحظه قرآن کریم با مخاطب معاصر، فهم آیات را ملازم با آگاهی از وقایع تاریخی دوران نزول می‌کند. بنابراین روش فلسفی با توجه به کاربرد کمتر و غیر مستقیم آن در

مباحث قرآنی، در جایگاه آخر قرار می‌گیرد (درزی و فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۹: ۱۰۳). بنابراین اگر قرآن کریم را محور و مرکز توجه قرار دهیم، اولین و نزدیک‌ترین حلقه‌ای که پیرامون آن را فرا می‌گیرد، علوم انسانی غیر تجربی خواهد بود. دومین حلقه‌ای که پس از آن قرار می‌گیرد، علوم انسانی تجربی، و آخرین و دورترین حلقه نیز علوم تجربی طبیعی خواهد بود. هر چقدر این فاصله‌ها بیشتر باشد، تجانس و هم‌سنخی آن‌ها کمتر شده و در نتیجه امکان برقراری ارتباط با مرکز نیز سخت‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد. اما هر چه فاصله کمتر باشد، تجانس و هم‌سنخی با مرکز بیشتر بوده و امکان برقراری ارتباط نیز راحت‌تر خواهد بود.

۲-۲-۴. کارآمدی فرایند استنتاج در اسلامی‌سازی دانش

شهید صدر با الهام از سخن امیر مؤمنان علیه السلام، مراجعه به قرآن کریم را استنتاج آن می‌نامد. هرچند هر کس به قرآن کریم مراجعه کند و در آن تدبر نماید، به فراخور از آن بهره‌مند می‌شود، ولی مراجعه به متن آیات قرآن کریم و استنتاج (به سخن آوردن) امری کاملاً تخصصی به شمار می‌رود. فرایند استنتاج و مؤلفه‌های آن به منزله قلب تفسیر موضوعی یا نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان نامیده شده است. پژوهشگر در این فرایند، همه توانایی‌های اجتهادی خود را برای برداشت معتبر از قرآن کریم به کار می‌گیرد. اعتبار برداشت از قرآن کریم در گرو به کارگیری روش‌ها و قواعدی است که اعتبار و حجیت آن‌ها به روش اجتهادی به اثبات رسیده باشد.

درباره به کارگیری مفهوم استنتاج برای تفسیر موضوعی، ملاحظاتی مطرح شده است، از جمله اینکه به نطق درآوردن قرآن ممکن نیست؛ زیرا در سخن امیر مؤمنان علیه السلام آمده است: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۵۵). در این سخن بلافاصله پس از امر به استنتاج، تصریح می‌شود که هرگز برایتان سخن نمی‌گوید. بنابراین با توجه به تصریح امام علیه السلام مبنی بر محال بودن نطق قرآن، چگونه می‌توان آن را به نطق آورد؟ ملاصالح مازندرانی و فیض کاشانی به این اشکال پاسخ داده‌اند. آنان با یادآوری این حقیقت که قرآن ناطقی فصیح و متکلمی بلیغ است، توضیح می‌دهند که عبارت «وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ» به لحاظ عجز و ناتوانی مخاطب در درک آن بیان شده است.

بنابراین تنها کسانی از نطق قرآن بهره‌مند می‌شوند که اهلیت آن را داشته باشند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۶۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۴۹: ۱۸). روشن است که اشکال یادشده برای شهید صدر اهمیتی نداشته و امکان استنطاق قرآن کریم از سوی مفسران و قرآن‌پژوهان نزد وی مفروض است. البته با این توضیح که از نظر وی، منحصرأ تفسیر به روش موضوعی است که استنطاق قرآن کریم را ممکن می‌کند (بهمنی، ۱۳۹۷: ۲۱۴)، اما استنطاق از قرآن کریم در پاسخ به مسائل علوم مدرن به ویژه علوم انسانی، همچون فرایند تفسیر موضوعی درون قرآنی نخواهد بود؛ چرا که موضوعات مورد نظر در تفسیر موضوعی برون قرآنی دارای پیچیدگی هستند. این پیچیدگی دو منشأ دارد: دارای ابعاد گوناگون بودن موضوع، و نسبت و پیوند موضوع با دیگر موضوع‌ها. قسم نخست، پیچیدگی درونی موضوع و قسم دوم، پیچیدگی بیرونی آن نامیده می‌شود. پژوهش در هر دو قسم، پژوهشگر را با مسائل چندتباری روبه‌رو می‌کند.

پیچیدگی بیرونی موضوع، ناشی از پیوند آن با دیگر پدیده‌هاست. این پیوند، مطالعه موضوع را در شبکه‌ای از عوامل متعدد یک سیستم پیچیده پیش روی محقق قرار می‌دهد؛ سیستم پیچیده‌ای که پژوهشگر را نیازمند در نظر گرفتن تمامی عوامل تأثیرگذار در آن، و میزان و نحوه تأثیرگذاری پدیدار می‌کند. گاهی موضوع مورد مطالعه خود دارای ابعاد گوناگون است؛ برای نمونه در آیه ۸۴ سوره اسراء به شاکله‌مندی رفتار اشاره شده است. شاکله‌مندی رفتار، ابعاد فراوان روان‌شناختی، فلسفی، انسان‌شناختی و مانند آن‌ها دارد. یا موضوع «تغییر و اصلاح رفتار در قرآن» که هم دارای پیچیدگی درونی است و هم به سبب پیوند آن با سایر متغیرها، پیچیدگی بیرونی دارد (درزی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۹: ۴۱). افزون بر آنچه بیان شد، یکی دیگر از چالش‌های پیش روی محقق در فرایند استنطاق، ردیابی و پی‌جویی اصطلاحات و مؤلفه‌هایی است که نه تنها در قرآن کریم، بلکه در نصوص دینی نمی‌توان به سادگی برای آن معادلی یافت که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۲-۴. واکاوی مفاهیم مدرن علوم انسانی در قرآن کریم

یکی از چالش‌های اصلی پژوهشگران در این مرحله آن است که بسیاری از

اصطلاحات امروزی علوم انسانی، حاصل تحولات بنیادین رخ داده در سبک زندگی و شیوه اندیشه‌ورزی در عصر مدرن است. این اصطلاحات در بافت همین دوره تاریخی قابل درک‌اند و کوشش برای یافتن مستقیم آن‌ها در متن آیات قرآن کریم، نتیجه‌ای جز بی‌معنایی، خطا یا در بهترین حالت «تقلیل» نخواهد داشت. بنابراین باید رهیافت جدیدی در مسیر اتصال علوم انسانی با قرآن پیمود. در واقع با توجه به اینکه تکوین و پیدایی مفاهیم در حوزه علوم انسانی، روند تدریجی داشته و مراحل طی کرده و احتمالاً از ترکیب مؤلفه‌هایی به وجود آمده است، می‌توان در مواردی با تجزیه دقیق مفاهیم مدرن به چند مؤلفه نشان داد که آن مؤلفه‌ها لزوماً محصول عصر مدرن نیستند، بلکه پیشینه‌ای در سنت هم داشته‌اند و می‌توان آن‌ها را در متون دینی نیز پی‌جویی و پیدا نمود. به منظور شناخت فرایند تغییر و تحولات و مؤلفه‌های مفهوم مدرن می‌توان از رویکرد «تاریخ‌نگاره» و تحلیل موضوع به مؤلفه‌های معنایی بهره جست.

۱-۱-۲-۲-۴. رویکرد تاریخ‌نگاره

امروزه ضرورت اخذ روی آورد تاریخی در شناخت پدیده‌ها و آموزه‌ها، امری بدیهی تلقی می‌شود. نقش مطالعات تاریخی در فهم حادثه یا دیدگاه و شناخت ابعاد ناپیدای آن، بیش از پیش مکشوف شده است. اصطلاح تاریخ‌نگاره برای نخستین بار توسط «آرتور لاجوی» مورخ آلمانی تبار آمریکایی در مجموعه سخنرانی‌هایش در هاروارد به کار گرفته شد. امروزه «تاریخ‌نگاره» به عنوان یکی از انواع «مطالعه تاریخی» محسوب می‌شود. البته باید اذعان نمود که تاریخ‌نگاره، به مثابه نوعی گرایش مطالعاتی در غرب است که با «تاریخ فکر» یا تاریخ تفکر متفاوت است (سلمان‌نژاد، ۱۳۹۱: ۳۰).

در همین راستا زمانی به یک مطالعه تاریخی می‌پردازیم که زمان الف و ب وجود داشته باشد و یک انگاره یا اندیشه در حد فاصل زمان، دچار تفاوت موقعیتی شده باشد. به تعبیر بهتر برای مطالعه پدیده‌هایی که تحول محسوسی در طی زمان در آن‌ها رخ نمی‌دهد، از «مطالعه تاریخی» استفاده نمی‌شود. به دیگر سخن، زمانی به یک پژوهش تاریخی» یا «مرئی سازی تاریخی» می‌پردازیم که زمان الف و ب وجود

داشته باشند و ما به دنبال اختلاف موقعیت از زمان الف تا زمان ب باشیم. به عبارتی دیگر، مطالعه تاریخی در جایی توصیه می‌شود که یک فکر، انگاره، اندیشه یا مفهوم در حد فاصل انتقال از زمان الف به زمان ب، دچار تفاوت موقعیتی شده باشد و بدیهی است که نتیجه چنین مطالعه‌ای، آشنایی تفصیلی با این تفاوت موقعیتی خواهد بود. انواع تحولاتی که ممکن است در یک انگاره، ایده یا اندیشه رخ دهد، در چند گونه اصلی طبقه‌بندی می‌شود. برشماری این گونه‌ها، از این جهت است که بدانیم وقتی صورت مسئله ما یک امر تاریخی است، باید انتظار چه نوع تحولاتی را داشته باشیم؛ چرا که اگر بدون انتظار با پدیده‌ای مواجه شویم، امکان تبیین آن را نخواهیم داشت (همان: ۷۶). روند بحث در مطالعات تاریخ‌انگاره، «معنامحور» است تا لفظ‌محور؛ به این معنا که بر روند تغییر معنا در گذر زمان متمرکز می‌شود. در نتیجه، شکل‌گیری و تطور انگاره‌ها ارتباط مستقیمی با گفتمان‌های علمی رایج در عصر مورد بررسی دارد. در خصوص تحولات معنایی می‌توان به الگوهای مختلفی همچون «توسعه معنایی»، «تضییق معنایی»، «استعاره و مجاز»، «تغییر مدلول»، «تحول در اثر تماس» و... اشاره نمود (همان: ۳۱).

۲-۱-۲-۲-۴. چیهستی تحلیل

«تحلیل» عبارت است از دستیابی به کارکرد واحدهای کوچک‌تر درون واحد بزرگ‌تر. آنچه برای پژوهشگر مهم است این است که واحدهای کوچک‌تر، چه کارکردی درون واحد بزرگ‌تر دارند، وگرنه خرد کردن واحد بزرگ به اجزایش، هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. اگر در حوزه «مطالعات علوم انسانی»، «کارکرد» از واحدهای کوچک‌تر گرفته شود، اهمیت خاصی نخواهند داشت و استقلال برای آن‌ها پی‌جویی نخواهد شد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۴۵). اساساً تحلیل در حوزه «مطالعات علوم انسانی» و از جمله «علوم قرآن و حدیث»، همان مطالعه کارکردها درون یک مجموعه است و رابطه جزء و کل به خودی خود اصلاً موضوع بحث نیست؛ اما غالباً این اشتباه صورت می‌گیرد.

منظور از «مؤلفه‌های معنایی»، اجزای معنایی هستند که وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، یک معنای بزرگ‌تری می‌سازند. بنابراین همواره در تحلیل معنایی، یکی از اصلی‌ترین اهداف این است که بتوانیم مؤلفه‌های یک معنا را استخراج نماییم. برخی از آن‌ها ممکن است همچنان در صحنه حضور داشته و برخی نیز ممکن است در تقدیر باشند و از بافت فهمیده شوند؛ برای نمونه در کاربردهای زمین، گاه معنای زمین در حد یکی از مؤلفه‌های معنایی آن کاهش یافته است. این تحلیل به مؤلفه‌ها، گاه به گزینش ماده زمین و گاه به گزینش مختصات مکانی، بدون در نظر داشتن مؤلفه‌ای دیگر انجامیده است؛ برای نمونه، تحلیل زمین به مؤلفه جنس و کاهش معنایی تا حد ماده: اول- زمین به عنوان فاعل «رویاندن» مطرح شده است (بقره/ ۶۱؛ یس/ ۳۳ و ۳۶) و آیاتی از قرآن کریم به آفرینش انسان از زمین (خاک) اشاره دارد (هود/ ۶۱؛ نجم/ ۳۲؛ ملک/ ۲۴). دوم- تحلیل زمین به مختصات مکانی (یوسف/ ۸۰؛ لقمان/ ۳۴؛ ر.ک: همان: ۱۶۶). در نمونه‌ای دیگر، پاکتچی در پی جویی از امری مانند عدالت سیاسی در نصوص اسلامی، نخست بررسی می‌کند که عدالت سیاسی در مفهوم مدرن خود، ناظر به چه امری است و سپس آن امر را در نصوص دینی پی‌جویی می‌نماید؛ با این توضیح که اگر آن امر در کلیت خود هم در نصوص قابل جستن نباشد، امکان جستن مؤلفه‌های آن و ترکیب مؤلفه‌ها برای رسیدن به ارتباطی میان مفهوم امروزی و مفاهیم سنتی وجود خواهد داشت. به منظور پیمودن این مسیر، نخست مفهوم «عدالت سیاسی» و اساسی شده، مؤلفه‌های مختلف از آن استخراج می‌شود و سپس جایگاه این مؤلفه‌ها در نصوص اسلامی مورد پژوهش قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۸۸: ۱۹/۲-۳۷۶).

نتیجه‌گیری

رویکرد انتقادی به آموزه‌ها و گزاره‌های علوم انسانی که بر آن است تا با استفاده از مبانی و مفروضات اسلامی به ویژه قرآن کریم، گونه متفاوت و جدیدتری از علوم را پایه‌ریزی و تأسیس نماید، نیازمند یک دستگاه روش‌شناختی کارآمد در برقراری ارتباط آیات قرآن کریم با علوم انسانی است.

به نظر می‌رسد تفسیر موضوعی به عنوان یک روش برآمده از سنت تفسیری مسلمانان، می‌تواند با توجه به درون یا برون‌قرآنی بودن موضوع، در نقد ساختار دانش مدرن و تولید علوم انسانی اسلامی، کارایی و اثربخشی داشته باشد. در تفسیر موضوعی درون‌قرآنی می‌توان در جهت «واسازی» و «نقد مبنایی» مبانی عام علوم انسانی که در بردارنده مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی است، بهره برد. کارکرد ایجابی تفسیر موضوعی درون‌قرآنی نیز ابتدا و پی‌ریزی علوم انسانی اسلامی بر پایه مبانی به دست آمده از آیات قرآن کریم است که با توجه به فرایند شکل‌گیری و تکوین نظریات علمی از آن استفاده می‌شود.

کارکرد تفسیر موضوعی برون‌قرآنی، پاسخ به مسئله‌های علوم انسانی است که از رهگذر این فرایند، دیدگاه قرآن کریم نسبت به مسئله‌های کلان بشریت استخراج می‌شود. اما با توجه به اینکه بسیاری از اصطلاحات امروزی علوم انسانی، حاصل تحولات بنیادین رخ داده در شیوه اندیشه‌ورزی در عصر مدرن هستند، کوشش برای یافتن مستقیم آن‌ها در متن آیات قرآن کریم، نتیجه‌ای جز بی‌معنایی، خطا یا در بهترین حالت «تقلیل» نخواهد داشت. اما با در نظر گرفتن اینکه تکوین و پیدایی مفاهیم در حوزه علوم انسانی روند تدریجی داشته و مراحل را طی کرده و احتمالاً از ترکیب مؤلفه‌هایی به وجود آمده است، می‌توان در مواردی با تجزیه دقیق مفاهیم مدرن به چند مؤلفه نشان داد که آن مؤلفه‌ها لزوماً محصول عصر مدرن نیستند، بلکه پیشینه‌ای در سنت هم داشته‌اند و می‌توان آن‌ها را در متون دینی نیز پی‌جویی نمود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، برهان شفا، شرح محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق محسن غروی‌ان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۳. باقری، خسرو، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۴. بستان (نجفی)، حسین و همکاران، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ ش.
۵. بهمینی، سعید، نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان: رهیافت‌های توسعه روش نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان سیدمحمدباقر صدر، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
۶. پارسانیا، حمید، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۲ ش.
۷. پاکتچی، احمد، «پی‌جویی مؤلفه‌های عدالت سیاسی در نصوص اسلامی»، مقاله در: درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، به کوشش علی‌اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تنظیم و ویرایش مصطفی فروتن تنها، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۶ ش.
۹. جمعی از نویسندگان، مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه علامه مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. خسروپناه، عبدالحمین، در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی؛ تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتماعی در تولید علوم انسانی اسلامی، جلد اول، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۴ ش.
۱۱. خندان، علی اصغر، درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. خندان، علی اصغر، و مهدی قضاویزاده، «مسئله‌محوری در پژوهش: مبانی دینی و بررسی برخی چالش‌های عملی»، مقاله در: اولین همایش ملی آسیب‌شناسی پایان‌نامه‌ها و رساله‌های حوزه علوم انسانی - اسلامی، تهران، ۱۳۹۷ ش. قابل دستیابی در وبگاه سیویلیکا به نشانی: <https://civilica.com/doc/914265>.
۱۳. خویشوند، شهربانو، و پرویز آزادی، «نقد روش‌شناختی تعاریف تفسیر موضوعی»، دوفصلنامه کتاب‌تیم، سال هشتم، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۱۴. درزی، قاسم، و احد فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای قرآنی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۹ ش.
۱۵. زرشناس، شهریار، تأملاتی در نقد علوم انسانی (کتاب اول: علوم انسانی در ترازی نقد)، تهران، انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۴ ش.
۱۶. سلمان‌نژاد، مرتضی، معناشناسی تدبیر در قرآن کریم با سه رویکرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ‌نگاره، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱ ش.
۱۷. شریفی، احمدحسین، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر، موسوعة الامام الشهيد السيد محمدباقر الصدر؛ المدرسة القرآنية، ج ۱۹، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ ق.

۱۹. عاشوری، مهدی، *بررسی فلسفی، فرهنگی و اجتماعی تولید و تکوین علوم انسانی اسلامی: درس‌گفتارهای دوره فلسفه علوم انسانی دکتر عبدالحسین خسروپناه و دکتر حمید پارسانیا*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. علی‌تبار فیروزجایی، رمضان، «عوامل و ارکان علم دینی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال یازدهم، شماره ۴۱، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *رسائل فلسفی فارابی؛ رساله تعلیقات*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الاصول الاصلیه*، تصحیح میرجلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۲۴. کاظمینی، سیدمحمدحسین، «درآمدی تحلیلی بر منطق تدوین مبانی علوم انسانی اسلامی»، *فصلنامه مطالعات معرفتی دردانشگاه اسلامی*، سال نوزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۶۲)، بهار ۱۳۹۴ ش.
۲۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. لکزایی، رضا، *مبانی علوم انسانی از منظر قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی صلوات الله علیه، ۱۳۹۷ ش.
۲۷. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، *شرح الکافی*، تعلیقه میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۸. مسلم، مصطفی، *پژوهشی در تفسیر موضوعی*، ترجمه هادی بزدی ثانی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۹۰ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۳۰. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. یداله‌پور، بهروز، *مبانی و سیر تاریخی تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳ ش.

نقد و بررسی

تعامل فریقین با روایات فضایل سُور

بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن*

- سیدعلی دلبری^۱
- البرز محقق گرفمی^۲

چکیده

یکی از قواعد پربسامد در عرصه‌های گوناگون فقه استدلالی فریقین، قاعده‌ای است که در میان شیعه با نام «تسامح در ادله سنن»، و در عامه به «تساهل در اسانید» شهره است. باورمندان به کاریست عام این قاعده، آن را به دلایلی چون اجماع، شهرت عملی، حکم عقل و دسته‌ای از روایات با نام «اخبار من بَلغ» استوار کرده‌اند. فهم اخبار پیش گفته و گستره کاریست این قاعده، سبب کشاکش نظرات دانشوران شده است. یکی از حوزه‌های کاریست قاعده تسامح، روایات دربردارنده فضایل سوره‌های قرآن است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - اکتشافی و بهره از منابع کتابخانه‌ای، به تبیین گونه‌های مواجهه با این اخبار بر اساس قاعده تسامح پرداخته و در پی یافتن رهیافتی متناسب درباره اخبار

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(delbari@razavi.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mohaghegh.gr@gmail.com).

فضایل سُور است. در رویکرد برگزیده، تعامل با این اخبار بر اساس قرائتی ویژه از قاعده تسامح سامان یافته که بی‌رنگ آن بر تقریری عقلانی از مفاد اخبارِ مَنْ بَلَّغ استوار بوده و با دلالات برخی آیات و روایات نیز سازگار است. بر اساس این رهیافت، بهره‌برداری از اخبار ضعیفِ دربردارنده فضایل سُور، با در نظر داشتن سه شرط و نیز باور نداشتن به عدم انتساب این اخبار به شرع روا خواهد بود.

واژگان کلیدی: حدیث، فضایل سُور، قاعده تسامح، سند، اعتبارسنجی.

۱. مقدمه

در جوامع حدیثی فریقین، شمار قابل توجهی از اخبار، بیانگر آداب و کنش‌های ویژه‌ای در شئون مختلف زندگی مانند آداب عبادات مندوبه، فضیلت قرائت سوره‌های قرآن، اذکار و اوراد مخصوص، ذکر مناقب اهل بیت علیهم‌السلام، آموزه‌های اخلاقی و کنش‌های طبیعی چون خوابیدن، حجامت، اعمال پس از تولد نوزاد، استحمام کردن، مباشرت با همسر، نامه‌نگاری، گفتگو و اموری از این دست هستند. موضوع این سلسله از روایات، امور خُرد و کلان در زمینه‌های فردی، اجتماعی و حتی عبادی است. در میان این روایات، اخبار ضعیف‌السند نیز به فزونی یافت می‌شوند.

اصولیان و محدثان با پی‌ریزی مبانی پذیرش اخبار آحاد و شرایط حجیت آن‌ها، جستارهای سندی در روایات را ضابطه‌مند نموده‌اند. با این همه، واکاوی‌های سندی همیشه آخرین داور برای فهم اعتبار یک حدیث نیست. برای نمونه، علو مضمون برخی ادعیه ضعیف‌السند مانند مناجات الهیات امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مانع بهره‌برداری از مطالب آن‌ها نیست (مرزبانی، ۱۳۷۸: ۲۸). در میان قواعد کاربردی اعتبارسنجی حدیث، قاعده‌ای با نام «تسامح در ادله سنن» در پی آسان‌گیری در پذیرش اخباری است که تبیین‌گر مواردی غیر از احکام الزامی و عقاید بوده، ولی از نظر سندی ضعیف شمرده می‌شوند.

از دیگر سو بسیاری از مجامع حدیثی فریقین، بخشی را به گزارش اخبار مربوط به فضایل قرآن اختصاص داده‌اند. نمونه‌هایی از این موارد را در *محاسن*، *ثواب الاعمال* و *عقاب الاعمال*، *الکافی*، *بحار الانوار*، *الموطأ*، *صحیح بخاری*، *سنن دارمی* و *سنن ترمذی* می‌توان جست. نگاه‌های قرون اولیه با نام «فضائل القرآن» از افرادی چون قاسم بن

سلام (۲۲۴ م.)، ابوجعفر فریابی (۳۰۱ م.) و احمد نسائی (۳۰۳ م.) در همین رده قابل ارزیابی هستند. برخی از آن‌ها مانند نگاشته ابن ضریس (۲۹۴ م.)، در بردارنده ۱۴ موضوع مرتبط با علوم قرآن نیز هستند. در دوره‌های بعدی، نگاشته‌های فراوان دیگری با عناوینی چون «خواصّ القرآن»، «خواصّ السُّور»، «منافع القرآن»، «ثواب القرآن» و «فضائل السُّور» به نگارش درآمدند (ر.ک: آقابزرگ طهرانی، بی‌تا: ۲۱/۸). برخی کتب مانند *شفاء الابدان المرضی فی سرّ القرآن الشریف و الاسماء الحسنی من شروح الدر المنظیم و همچنین شفاء الظمان بسرّ قلب القرآن*، به گونه‌ای ویژه به بیان خواص آیات در درمان بیماری‌ها نیز پرداختند. این روایات به مناسبت‌های گوناگون، به کتب علوم قرآنی و تفسیر و ادعیه هم راه یافت. روایات مربوط به شفا بخشی قرآن بر آلام و رنج‌ها نیز در این رده قابل ارزیابی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۶/۸۹).

کتاب *جامع الاخبار و الآثار عن النبی و الائمة الاطهار علیهم السلام* نوشته محمدباقر ابطحی، به نقل اخبار فضایل سُور در میان فریقین پرداخته است. برخی مفسران نیز به مناسبت ورود به هر سوره‌ای، روایات مربوط به فضایل را نقل کرده‌اند؛ برای نمونه، ثعلبی با تقطیع روایت طولانی نوح بن ابی مریم درباره فضایل هر سوره، در ابتدای ده سوره، از فضایل آن‌ها یاد کرده است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۱۱۱/۱، ۳۲۵/۷ و ۲۴۹/۸). دانشوران فراوان دیگری نیز به نگارش کتب مستقلی که روایات فضایل، خواص و ثواب قرآن را در بر داشته باشد، پرداخته‌اند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: اقبال، ۱۳۸۵: ۲۲۲-۲۳۲). درهم آمیختگی اخبار ضعیف با سایر روایات، عده‌ای را بر آن داشت تا احادیث معتبر این حوزه را گردآوری کنند؛ برای نمونه، سیوطی به نگارش *خمائل الزهر فی فضائل السُّور* پرداخت و حسن شهیدی *الفرقان فی فضائل سُور القرآن* را با همین هدف نگاشت. به نظر می‌رسد قرار داشتن روایات پیش گفته تحت اصول کلی موجود در شریعت، نویسندگان آن‌ها را به سمت عدم یادکرد و توجه کافی به سند روایات مذکور سوق داده است.

گستراندن دامنه قاعده تسامح به حوزه‌های حدیثی چون اخلاق، مواظب، مناقب اهل بیت علیهم السلام، تاریخ و اخبار عامه، نکته‌ای است که مبنای پرسش اصلی پژوهش حاضر یعنی جواز یا عدم جواز فراگیری قاعده پیش گفته در حوزه اخبار ضعیف رهنمون به فضایل سُور قرار گرفته است. برای این منظور، گونه‌های رویارویی با اخبار

ضعیف فضایل سُور، به روشی منطقی افزاز شده و به نقد کشیده شده‌اند. سؤال فرعی این است که آیا با استناد به قاعده تسامح در ادله سنن می‌توان اخبار ضعیف فضایل سُور را در هر شرایطی معیار عمل قرار داد؟

۲. پیشینه

از آنجا که بنیادی‌ترین محور رویکردهای مواجهه با اخبار فضایل سُور، فهم و برداشت از قاعده تسامح در ادله سنن است، شایسته می‌نماید که پژوهش‌های مرتبط با این قاعده نیز واکاوی شوند. قاعده تسامح در برخی کتب علوم حدیث پیرامون بحث از اخبار ضعیف مطرح شده و در نگاشته‌های اصولی، ذیل بحث احتیاط یا برائت مورد کاوش قرار گرفته است. برخی نیز به نگارش رساله‌های مستقلی در این باره پرداخته‌اند. رساله *التسامح فی ادلة السنن* شیخ انصاری و کتاب *قاعدة التسامح فی ادلة السنن؛ حقیقتها، ادلتها و تطبیقاتها* به قلم ناهده جلیل عبدالحسن الغالبی در این رده قرار می‌گیرد. نوشتارهای گوناگونی نیز این قاعده را از جهات مختلف کاویده‌اند. مقالات «تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای ناکار آمد» (کلانتری، ۱۳۸۹) و «چگونگی مواجهه فقها با اخبار من بلغ و برداشتی نو از این اخبار» (همو، ۱۳۹۷)، به نقد نظرگاه دانشوران فریقین در بهره‌گیری از اخبار من بلغ برای اثبات حکم شرعی پرداخته و بر جنبه کلامی بودن این اخبار پای فشرده‌اند.

در حوزه موضوعی نیز کتاب *اخلاق اسلامی و کاربریست قاعده تسامح در ادله سنن* (اسلامی، ۱۳۹۰) و نوشتارهایی چون «تسامح فضایل نگاران در روایات فضایل اهل بیت (علیهم‌السلام)» (رحمان ستایش و طباطبایی حکیم، ۱۳۹۳)، «نقد تسری انگاره فقهی تسامح در ادله سنن به ارزیابی روایات اخلاقی» (همدانی، ۱۳۹۶) و «تسامح در سند روایات طبّی» (قربان‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱)، به بررسی گسترش قاعده مذکور به حوزه‌های گوناگون روایی پرداخته‌اند. مقاله دوم با تبیین روی آورد امتنانی به اخبار من بلغ، تساهل در روایات اخلاقی را جایز نمی‌داند؛ گرچه نقد سندی و دلالتی این اخبار را به درازا کشانده و تنها حدود ده درصد از نوشتار را به بررسی تسامح در اخبار اخلاقی اختصاص داده است. مقاله سوم نیز از چالش‌های کاربریست قاعده تسامح در اخبار پزشکی به نیکی یاد کرده است. همچنین کتاب

حقیقت مستحبات (تسامح در ادله سنن با رویکردی به نظر امام خمینی) (خانی، ۱۳۹۸) و مقالات «قاعده تسامح در روش‌شناسی تفکر نقدی امام خمینی» (روحانی و خانی، ۱۳۹۷) و «تسامح در ادله سنن از دیدگاه آقا حسین خوانساری» (رضوی، ۱۳۷۸) به بررسی روش‌شناختی مواجهه برخی دانشوران با این قاعده پرداخته‌اند.

پیرامون واکاوی در روایات فضایل سُور نیز مقاله «چگونگی تعامل با روایات فضایل و خواص آیات و سُور» (نصیری، ۱۳۹۵) به بررسی سه عامل رعایت احتیاط در پذیرش، نقش مقدمی روایات برای رسیدن به ثواب و در نظر داشتن تناسب فضایل آیات با عنوان سوره‌ها پرداخته است. دو مقاله «اعتبارسنجی احادیث فضایل قرآن در کتاب المحاسن برقی با تکیه بر منابع حدیثی شیعه» (شمخی و دیگران، ۱۳۹۷) و «اعتبارسنجی روایات فضایل قرائت قرآن نزد شیعه» (بستانی و دیگران، ۱۳۹۷) نیز به گزارشی آماری از کتب دربردارنده اخبار فضایل قرآن مانده بوده و مجموعاً به بررسی ۱۱ روایت این موضوع پرداخته و در برخی تحلیل‌ها به منابع دست‌چشم رجوع کرده‌اند. مقاله «مؤلفه‌های ارزیابی روایات فضایل سوره‌های قرآن» (قمرزاده و اسبقی، ۱۳۹۸) نیز در نقد سندی با روشی نامناسب تنها به بررسی ناقل اولیه پرداخته و در فهم روایات دچار سلیقه‌گرایی و ادعاهای بدون دلیل شده است.

با این همه، موضوع گستراندن قاعده تسامح به عرصه روایات فضایل سُور، هنوز به‌درستی واکاوی نشده است. پژوهش‌های پیرامون قاعده تسامح، بیشینه توان خویش را در نقد و بررسی اصل قاعده به کار بسته و به کاربست‌ها، راهکارها، آسیب‌ها، چالش‌ها و رویکردهای بهره‌از قاعده مذکور در موضوعات غیر فقهی به گونه معناداری پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با درک این کاستی، به روش توصیفی - اکتشافی در پی ارزیابی انگاره سهل‌گیری در بررسی اعتبار اخبار فضایل سُور است.

۳. مفاهیم بنیادین

۳-۱. روایات فضایل سُور

روایات فضایل سُور، بخشی از اخبار هستند که پیرامون ویژگی‌ها و دستاوردهای

مادی، معنوی، دنیوی و اخروی مترتب بر قرائت، نگارش و همراه داشتن متن برخی آیات و سوره‌ها سخن می‌گویند. این اخبار در سپهر سندی به دو رده اخبار معتبر و ضعیف تقسیم می‌شوند. موضوعات مندرج در این اخبار به دو دسته بیان ثواب‌های دنیوی و اخروی افزای می‌گردند. بنا بر وجهی دیگر، این اخبار بیانگر آثار مادی یا معنوی عمل به مفاد خود هستند. برخی از این موارد عبارت‌اند از: ثواب حفظ سوره‌ها، ثواب قرائت برخی آیات، درمانگری با برخی آیات، رسیدن به خواسته‌های دنیایی، ثواب بهشتی، ایمنی از بلاها و آسیب‌های دنیوی، و نیز بالندگی مؤلفه‌های معرفتی و اخلاقی مانند ایمان و رفع نفاق (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۲۳/۴؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۱۰۴-۱۲۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۷۵۲/۱؛ مقدسی حنبلی، ۱۴۲۱: ۹۵).

روایات مربوط به تبیین ویژگی‌های قرآن از رهاوردهایی چون هدایت‌یابی، آشکار کردن خطرات فتنه‌ها، وسوسه‌زدایی و آرامش‌آفرینی (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۵۹۹/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷/۸۹) یاد می‌کنند که می‌توان همه را ذیل مفهوم کلی برکت قرار داد. همان‌گونه که علی‌علیه السلام به این نکته چنین اشاره فرموده است:

«خانه‌ای که در آن قرآن خوانده شود و از خدا یاد گردد، برکتش فزونی می‌یابد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۶۶/۴).

۳-۲. قاعده تسامح

یکی از انگاره‌های نظری چالش‌انگیز در دانش‌های اسلامی مرتبط با احادیث، قاعده‌ای است که با نام «تسامح در ادله سنن» نام‌بردار است. بر اساس برداشت مشهور از مفاد این قاعده، ضعف سند اخبار دربردارنده آموزه‌های غیر الزامی، موجب حکم به بی‌اعتباری متن این اخبار نیست (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۴۱۲/۲؛ آشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۱۸/۴). بر این اساس، دریافت‌کننده پیام این اخبار ضعیف، مجاز به عمل بر اساس مدلول آن‌ها بوده و برای عملش ثواب دریافت می‌کند؛ هرچند که مدلول خبر، مطابق با واقع نباشد. بسیاری از فقها در ابواب مختلف فقهی، فتاوی خود را بر همین قاعده استوار ساخته‌اند (حسینی عاملی، بی‌تا: ۱۲۴/۳؛ نجفی، بی‌تا: ۷۰/۳، ۳۱۵/۷، ۳۷۶ و ۴۲/۲۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۶: ۲۱۶/۳؛ عبداللطیف، ۱۴۲۳: ۵۴۳/۲). برخی دانشوران، این قاعده را اصولی دانسته (انصاری،

۱۴۱۴: ۱۴۶؛ آشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۲۳/۴)، برخی آن را فقهی شمرده و عده‌ای به جنبه کلامی آن باور دارند (حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۳۹/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۷۷/۳؛ کلانتری، ۱۳۹۷: ۱۰۹).
 عامه نیز با گشودن بابی با عنوان «النفل أوسع من الفرض» بر این باورند که شارع مقدس به علت امکان بیشتر اطاعت از پروردگار در مستحبات، سهل‌گیری نموده است (سیوطی، ۱۴۱۱: ۱۵۴؛ عبداللطیف، ۱۴۲۳: ۵۴۴/۲). مبانی قاعده تسامح با عناوینی چون «التساهل فی الأسانید» در مباحث احکام حدیث مقلوب و عمل به حدیث ضعیف در کتب عامه یاد شده است (تقی‌الدین ابن‌الصلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۳؛ زرکشی، ۱۴۱۹: ۳۰۸/۲).
 باورمندان به کلیت این قاعده، آن را بر دلایل زیر استوار نموده‌اند: ۱- خانواده‌ای از اخبار مشهور به «اخبار من بلغ»؛ ۲- اجماع؛ ۳- عمل مشهور؛ ۴- نیکو بودن احتیاط؛ و ۵- حکم عقل (انصاری، ۱۴۱۴: ۱۳۸-۱۴۲؛ حسینی روحانی، ۱۴۳۲: ۳۵۹/۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۶: ۱۷۲/۳ و ۱۸۱؛ آشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۲۲/۴).

با این همه، دو حوزه ماهیت حکم فقهی مستفاد از این اخبار و موضوع محوری آن‌ها، محل کشاکش آرا گردیده است. عده‌ای بهره از این قاعده را تنها در اخبار دالّ بر امور مستحب جایز می‌دانند (شیبیری زنجانی، بی‌تا: ۴۵۸/۵) و گروهی دیگر، اخبار ضعیف دالّ بر کراهت را نیز داخل این گستره می‌دانند (آشتیانی، ۱۴۳۰: ۱۴۱/۴؛ صدر، ۱۴۱۷: ۱۳۲/۵).
 مهم‌ترین دلیل باورمندان به تعمیم اخبار من بلغ به روایات دالّ بر کراهت، تنقیح مناط و استحباب ترک مکروه است. مخالفان نیز به سبب ظنی بودن این مناط و عدم اثبات مستحب بودن ترک مکروه، این رویکرد را برتافته‌اند (حسینی روحانی، ۱۴۳۲: ۳۶۷/۴).

در حوزه گستره موضوعی نیز پاره‌ای از دانشوران، مدلول قاعده را تنها ناظر به روایاتی با موضوع فروع فقهی برمی‌شمرند و عده‌ای دیگر، این روایات را در عرصه‌هایی چون اخلاق، مواعظ، فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، اخبار عامه و فضایل سوره‌نقش‌آفرین می‌دانند. برخی نیز تنها دلیل جواز نقل اخبار عامه را قاعده تسامح می‌دانند (عاملی، ۱۴۰۱: ۹۵).

نمونه‌هایی از جواز عمل به مستحبات در اخبار ضعیف عبارت‌اند از: مستحب بودن وضو برای کسی که در هنگام نماز قهقهه می‌زند (سبحانی، ۱۴۱۵: ۷۱/۴)؛ عدم وجوب قیام در نماز نافله (زحیلی، ۱۴۲۷: ۷۵۱/۲)؛ عدم وجوب تکرار تیمم برای نماز نافله جدید (سیوطی، ۱۴۱۱: ۱۵۴).

از آنجا که مهم‌ترین دلیل نقلی قاعده تسامح، بر خانواده‌ای از احادیث استوار است

که به «اخبار من بلغ» نام بردارند، شایسته است مهم‌ترین آن‌ها از نظر گذرانده شوند.

- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ، كَانَ لَهُ أَجْرُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَّغَهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۲۵/۳).

- «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الرَّعْفَرَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَنْ بَلَّغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ، فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابِ، أَوْ تَبَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَّغَهُ» (همان).

- «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ بَلَّغَهُ عَنِ النَّبِيِّ شَيْءٌ فِيهِ الثَّوَابُ فَفَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيِّ، كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابِ وَإِنْ كَانَ النَّبِيُّ لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۵/۱).

- «أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ فِي عُدَّةِ الدَّاعِي قَالَ رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ بِطُرُقِهِ إِلَى الْأَيْمَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ مَنْ بَلَّغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمِلَ بِهِ، كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَّغَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا نَقَلَ إِلَيْهِ» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۲/۱).

روایات مشابهی از این خانواده در منابع روایی امامیه یافت می‌شوند (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱:

۲۵/۱؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۲۹/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۸۱-۸۲/۱). در منابع عامه نیز این اخبار به

شکل زیر بیان شده‌اند:

- «سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ بَلَّغَهُ مَعْرُوفٌ عَنْ أَخِيهِ مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ وَلَا إِسْرَافِ نَفْسٍ، فَلْيَقْبَلْهُ وَلَا يَرُدَّهُ، فَإِنَّمَا هُوَ رِزْقُ سَاقَةِ اللَّهِ إِلَيْهِ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۷۱/۲).

- «مَنْ بَلَّغَهُ عَنِ اللَّهِ شَيْءٌ فِيهِ فَضِيلَةٌ فَأَخَذَ بِهِ إِيمَانًا وَرَجَاءً ثَوَابَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ» (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۷۹۱/۱۵).

بر همین اساس، عامه با مبنا قرار دادن عبارت «إِذَا رَوَيْنَا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ شَدَّدْنَا،

وَإِذَا رَوَيْنَا فِي الْفَضَائِلِ وَنَحْوِهَا تَسَاهَلْنَا» (سیوطی، بی‌تا: ۲۹۸/۱)، تسامح در واکاوی‌های

سندی اخبار بیانگر فضایل اعمال را روا می‌دانند.

درباره سند این اخبار، عده‌ای ادعای تواتر معنوی یا استفاضه نموده‌اند (مجلسی،

۱۴۰۴: ۱۱۳/۸؛ قمی، ۱۳۷۸: ۴۸۴؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۶: ۱۷۸/۳).

در مقابل، عده‌ای به سبب هم‌آوازی اخبار من بلغ با جریان وضع و جعل، استواری سند این اخبار را نپذیرفته‌اند (بیضانی، ۱۳۸۵: ۳۸). واکاوی سندی نشان می‌دهد که استوارترین سند را در میان این اخبار، روایت اول داراست؛ گرچه سایر روایات شیعی پیش گفته نیز از طریق توثیقات عامه، مورد قبول خواهند بود. برخی از عامه نیز به سبب وجود افرادی چون یحیی بن کثیر در سند این اخبار، اخبار مستفاد در قاعده تساهل در اسانید را منتسب به رسول خدا ﷺ نمی‌دانند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۴۲۲/۱).

۳-۳. نمونه‌های کاربرست اخبار من بلغ در مسائل قرآنی

نمونه‌های فراوانی از کاربرست اخبار من بلغ در فتوا به استحباب یا کراهت احکام مربوط به قرآن در فقه وجود دارد. برخی از این نمونه‌ها عبارت‌اند از: نگارش سوره نمل بر پوست غزال برای در امان ماندن از حیوانات گزنده (حسینی بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۹۹/۴)؛ همترازی ثواب قرائت هر حرف از آیه‌الکرسی با ثواب شهیدان (ابن طاووس، ۱۴۳۰: ۱۵۸)؛ روایات دال بر ثواب‌های فراوان تلاوت قرآن، مانند: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَأْجُرْكُمْ عَلَى تِلَاوَتِهِ بِكُلِّ حَرْفٍ عَشْرَ حَسَنَاتٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹/۸۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۷۴۱/۱)؛ رعایت آداب قاری مانند سکینه، اجتناب از خنده‌های بی‌مورد و آراستن محاسن (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۲۶)؛ روایت «اقْرَأُوا الزَّهْرَاوَيْنِ: الْبَقْرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ» (بیهقی، ۱۴۲۳: ۳۷۱/۳)؛ و کشیدن صوت در هنگام تهلیل (جریسی، ۱۴۲۴: ۱۳۱).

۴. گونه‌شناسی رویارویی با اخبار فضایل سُوْر بر اساس قاعده تسامح

در ادله سنن

با بررسی متن و مقدمه کتب فراوانی که درباره فضایل سوره‌های قرآن به نگارش درآمده، دلیل ویژه‌ای از سوی نویسندگان آن‌ها بر میزان اعتبار اخبار ضعیف این حوزه یافت نمی‌شود. نگارندگان بر این باورند که موارد ذیل سبب اقبال گسترده مؤمنان پاک‌نهاد به چنین روایاتی شده است: هم‌آوایی محتوای روایات با آثار اعجاز‌آمیز قرآن؛ آیات دال بر قرائت قرآن و اثربخشی بهره از آن؛ تقدیس روایات مرتبط با قرآن؛ پیشینه

وجود روایات معتبر درباره خواص آیات و سُور؛ حکم عقل به بهره از برکات قرآن؛ مفاد اخبار دالّ بر بهره از قرآن مانند حدیث ثقلین؛ سیره اصحاب و صالحان در عمل به اخبار دالّ بر فضایل قرآن؛ و نیز سیره اهل بیت علیهم‌السلام در مداومت بر قرائت قرآن. شایسته یادکرد است که در میان رویکردهای افراطی و گاه ساده‌لوحانه در پذیرش اخبار، عده‌ای با انگیزه‌های گوناگون به جعل و وضع اخبار روی آوردند.

با این همه، داوری درباره اخبار ضعیف فضایل سُور، پیوندی ژرف با قاعده تسامح در ادله سنن دارد. از این رو شایسته است که رهیافت‌های گوناگون درباره گستراندن این قاعده به اخبار پیش گفته واکاوی شود.

۴-۱. پذیرش عام

در این رویکرد، اخبار ضعیف دربردارنده احکام غیر الزامی و فضایل اعمال بدون اشاره به جعل استحباب یا اباحه شرعی در انجام آن‌ها، تلقی به قبول شده‌اند. علامه محمودی در یکی از پانوشته‌های خویش بر تصحیح بحار الانوار معتقد است که امر تسامح در نقل اسناد مربوط به آداب و سنن و قصص، امری متداول در آثار شیخ صدوق بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۱۱). شهید ثانی در اشاره به این رویکرد می‌نویسد:

«جوز الأكثر العمل بالخبر الضعیف فی نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا فی صفات الله تعالی وأحكام الحلال والحرام» (عاملی جبعی، بی‌تا: ۲۹).

محقق حلّی نیز اخبار مربوط به سنن و آداب را نیازمند بررسی سند نمی‌داند (محقق حلّی، ۱۳۶۳: ۱۴۸/۲). طبق این رویکرد، وقوع کذب در اخبار فضایل یقینی نیست؛ پس از رده شک در موضوع خواهد بود. از دیگر سو، علم اجمالی به مخالفت اخبار با واقع، مانعی از عمل به محتوای آن‌ها نیست؛ چون مخالفت احتمالی محذوری ندارد (حسینی روحانی، ۱۴۳۲: ۳۵۸/۴).

برخی از دانشوران عامه نیز جریان قاعده تسامح را در کلیه روایات بیانگرِ قصص قرآنی و فضایل اعمال، به سبب قرار نداشتن در حوزه عقاید و احکام، جایز دانسته (حسن، ۱۴۲۱: ۵۰؛ لاجم، بی‌تا: ۸۷؛ طحطاوی حنفی، ۱۳۱۸: ۱/۴۵) و نقل اخبار ضعیف در صحیحین را از باب بیان فضایل ارزیابی کرده‌اند (عمر، ۱۴۲۵: ۲/۷۹۵). در میان عامه،

این رویکرد با عبارات زیر بیان شده است:

«يَجُوزُ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمُ التَّسَاهُلُ فِي الْأَسَانِيدِ وَرَوَايَةِ مَا سِوَى الْمَوْضُوعِ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ مِنْ غَيْرِ اهْتِمَامٍ بَيِّنٍ صَغَفَهَا فِيَمَا سِوَى صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَغَيْرِهَا. وَذَلِكَ كَالْمَوَاعِظِ وَالْفِصَصِ وَقِصَائِلِ الْأَعْمَالِ وَسَائِرِ فُنُونِ التَّرْغِيبِ وَالتَّزْهِيبِ» (تقی‌الدین ابن‌الصلاح، ۱۴۰۶: ۱۰۳؛ نووی، ۱۴۰۵: ۴۸/۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۲۹۸/۱).

یکی از فقیهان و حدیث‌پژوهان عامه، پذیرش اخبار فضایل را به طور عموم، امری مورد توافق عامه دانسته و می‌نویسد:

«وَقَدْ اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ الْمُرْسَلَ وَالضَّعِيفَ وَالْمَوْقُوفَ يُسَامَحُ بِهِ فِي قِصَائِلِ الْأَعْمَالِ وَيُعْمَلُ بِمُقْتَضَاهُ» (نووی، بی‌تا: ۹۴/۲).

وی روایات مربوط به سوگواری بر مردگان و برخی مستحبات کفن و دفن را از این باب می‌داند (همان: ۴۳/۵ و ۳۰۴).

در این رویکرد، آیات دربردارنده ویژگی شفابخشی قرآن (یونس/ ۵۷؛ اسراء/ ۸۲؛ فضل/ ۴۲)، بیانگر موافقت قرآن با اخباری چون «مَنْ لَمْ يَسْتَسْفِ بِالْقُرْآنِ فَلَا شَفَاءَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۶/۸۹) و «شَفَاءُ أُمَّتِي فِي ثَلَاثِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ لَعْنَةٍ مِنْ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةِ حَجَّامٍ» بوده و جواز عمل به مدلول اخبار خاص دال بر اثرات طبی آیات قرآن را ثابت می‌کند. برخی با برداشت عام از آیات و روایات پیش گفته، نگارش تعویذ، رقیه و اوراد مخصوص را برای رهایی از بیماری و گرفتاری روا دانسته‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۹/۸).

نقد این رویکرد

باور به حجیت مجموعه اخبار ضعیف دربردارنده فضایل اعمال، با روایات فراوانی که قطع به وضع و جعل آن‌ها وجود دارد، ناسازگار خواهد بود. همچنین با ادله حجیت خبر واحد به ویژه منطوق آیه نبأ مخالف خواهد بود؛ چرا که بر اساس منطوق این آیه، پذیرش خبر شخص فاسق بدون تبیین ناروا خواهد بود و نیز به دلیل عمومیت واژه خبر در این آیه، نمی‌توان آن را منحصر به اخبار دربردارنده الزامیات دانست. پس هیچ

وجهی برای تخصیص این آیه با اخبار من بلغ وجود ندارد.

کاربست مفهوم شفاء در حقیقت برای زوال بیماری است؛ ولی از روی مجاز درباره زدایش هر کاستی، گمراهی و مانع معرفتی به کار می‌رود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴۰/۱۴). مفسران کلمه شفاء در آیات پیش گفته را بر چند وجه تبیین نموده‌اند که عبارت‌اند از: زدودن جهل و سردرگمی؛ رفع شک در وحیانی بودن قرآن به سبب توجه به اعجاز آن؛ راهگشایی امور دنیوی و اخروی به سبب در برداشتن آموزه‌های توحیدی؛ و تبرک جستن به قرآن برای دفع گرفتاری‌ها و مضارّ می‌دانند (طوسی، ۱۴۳۱: ۱۴۳/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۹/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۲/۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۳/۱۳). علامه طباطبایی هدایتگری معرفتی انسان را همان شفاء واقعی برای نجات از کژی‌ها ارزیابی کرده و تأثیرگذاری آیات قرآن بر قلب و روان آدمی را اصلی برآمده از آیات پیش گفته دانسته است. بر این اساس، محتوای آن‌ها ایجاد سعادت و کرامت برای انسان خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۱۰/۹). نتیجه سلامت معرفتی و روان آدمی، در جسم او نیز ظاهر خواهد شد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳۱۰/۱۷). روایات صحیح‌ه‌ای مانند «إِنَّمَا الشِّفَاءُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۳/۲۴) نیز با این تفسیر سازگارند.

۴-۲. جعل استحباب به عنوان اولی یا ثانوی

برخی از باورمندان به قاعده تسامح، اخبار ضعیف فضایل اعمال را رهنمون بر استحباب آن اعمال می‌دانند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۴۲۰/۱). در این رویکرد، ثواب وعده داده شده در اخبار، به نفس همان عمل تعلق می‌گیرد، نه به عملی که با انگیزه ثواب انجام شود (آخوند خراسانی، ۱۳۹۳: ۲۳۶/۲). در واقع، قاعده‌ای فقهی از مفاد اخبار من بلغ به شکل زیر استخراج می‌شود: «كُلُّ مَا بَلَغَ فِيهِ ثَوَابٌ فَهُوَ مُسْتَحَبٌّ». برخی فقیهان بر اساس پذیرش جعل استحباب در مفاد اخبار من بلغ، فتوا به مواردی مانند نیابت از میت در قضای روزه داده‌اند که از اخبار ضعیف برآمده است (شیرازی زنجانی، بی‌تا: ۸۲۱/۴).

نمونه‌ای از کاربرد قاعده در اخبار فضایل سُور با رویکرد فوق، به شرح زیر است: روایت «الْوَجِبُ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ إِذَا كَانَ لَنَا شَيْعَةٌ أَنْ يَقْرَأَ فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ بِالْجُمُعَةِ وَسَبِّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى وَفِي صَلَاةِ الظُّهْرِ بِالْجُمُعَةِ وَالْمُنَافِقِينَ» (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۱۸) به سبب

وجود محمد بن حسان و اسماعیل بن مهران در سلسله اسناد آن ضعیف شمرده می شود (ر.ک: ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۳۸ و ۹۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶ و ۳۳۸). مقدس اردبیلی با وجود تصریح به ضعف سندی این روایت، با استناد به عمل مشهور در اثبات استحباب و کراهت در اخبار ضعیف، عمل به آن را مستحب می شمارد (اردبیلی، بی تا: ۱۱۸). مجلسی نیز عمل به روایات فضائل القرآن را به طور عمومی مستحب می داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۲/۸۴).

برخی دیگر، حکم به استحباب را به شکل مستقیم از اخبار ضعیف، ناروا دانسته اند؛ ولی با بهره از اخبار من بلغ، قائل به جعل استحباب با عنوان ثانوی هستند (عاملی طوسی، ۱۳۹۳: ۵۳)؛ مانند واجب شدن عملی که با عمل مستحبی نذر رخ داده است (موسوی خویی، ۱۴۱۹: ۳۰۲/۳). صاحب *مرآة العقول* در این باره معتقد است که عمل به روایات فضایل سوره، در حقیقت پیروی از اخبار من بلغ است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۴/۸). به نظر می رسد مجلسی به سبب اثبات استحباب قرائت قرآن از ادله معتبر، عمل به روایات ضعیف این باب را مستحب می داند، نه از جهت جعل حکم جدید استحباب برای مدلول روایات ضعیف.

یکی از باورمندان به جعل استحباب به عنوان ثانوی در اخبار ضعیف معتقد است که ظن به راستگویی ناقل خبر در ترتب ثواب شرط نیست؛ بلکه تنها ظن به دروغگویی، سبب عدم حصول ثواب می شود (عاملی طوسی، ۱۳۹۳: ۵۰۱).

نقد این رویکرد

همان گونه که آشکار است، احکام برای انتساب به شرع، نیازمند دلیل معتبر شرعی هستند. صاحب *حلائق* در این باره می نویسد:

«أَنَّ الاستحباب حکم شرعیّ وفي ثبوت الأحكام الشرعیّة بمثل هذه التعليلات العقلیّة والمناسبات الذوقیّة إشکال» (بحرانی، ۱۳۶۳: ۱۹۷/۴ و ۲۲۴/۱۲).

پس خبر ضعیف، توان جعل مستقل استحباب و اباحه را ندارد (حرّ عاملی، ۱۴۱۸: ۶۱۸/۱؛ میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۱۹).

به دیگر سخن، وجود اخبار ضعیف برای اثبات استحباب، تنها قرینه ای است که نیازمند پیوستن به قرائن دیگر برای استوارسازی فتوا خواهد بود (حرّ عاملی، ۱۴۱۸: ۶۱۸/۱).

برخی بر همین اساس، اخبار دال بر غسل مجنون پس از سلامتی را نه دال بر وجوب می‌دانند نه استحباب (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴۸۱/۲).

همچنین ثواب مترتب بر عملی، یا استحقاقی است یا تفضلی. از عباراتی مانند «إن كان لم يقله» برمی‌آید که خود عمل، ملاک حقیقی بهره از ثواب را ندارد، پس حتماً این ثواب تفضلی خواهد بود. افزون بر این، عنوان بلوغ در این رویکرد، عنوان بلوغ ثواب را باید امری عارضی تلقی کرد که سبب ایجاد مصلحت شده است؛ در حالی که رسیدن خبر ضعیف دال بر استحباب عملی خاص، توان ایجاد مصلحت مستقل را ندارد (موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۳۱۹/۱).

جعل استحباب به عنوان ثانوی نیز دچار اشکال است؛ چون از عباراتی مانند «كَانَ لَهُ أَجْرُهُ»، «كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ» و «أَعْطَاهُ اللَّهُ ذَلِكَ» در اخبار من بلغ چنین برمی‌آید که موضوع محوری، همان عمل خارجی مشخص است، نه عمل مقید به اصلی دیگر مانند بلوغ ثواب.

۴-۳. انگیزش به انجام اعمال مستحب

برخی به دلیل اهمیت حفظ مستحبات واقعی و جلوگیری از تباه شدن آن‌ها در میان روایات فراوان آمیخته به اخبار ضعیف، حکمت اخبار من بلغ را شوق‌انگیزی در مکلفان برای انجام اعمال مستحب دانسته و آن را به قرار دادن جعل در قرارداد جُعاله تنظیم نموده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۴: ۱۳۲/۲). در این رویکرد، اخبار من بلغ به استحباب ذاتی رهنمون نیستند، بلکه دربردارنده حکم تشویقی خواهند بود؛ مانند قرار دادن ثواب در پیاده‌روی برای زیارت امام حسین علیه السلام، که صرف پیاده‌روی ثوابی ندارد، بلکه برای تشویق به زیارت (و نمایش عظمت شیعیان) بدان ثواب داده می‌شود (همان: ۱۳۳/۲).

در این رهیافت، مفاد اخبار من بلغ در صدد تشویق مردم به انجام اعمال مستحبی است که نوعاً مردم در انجام آن‌ها ضرری نمی‌بینند (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ۳۲۹/۲). برخی نیز این شوق‌انگیزی را از باب احتیاط دانسته‌اند (صدر، ۱۴۱۷: ۱۲۶/۵). به دیگر سخن، این اخبار در مقام رفع تردید مکلفان در مقام عمل و اعتمادسازی به دریافت جزای اعمال هستند (قربان‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۶).

نقد این رویکرد

اگر مراد از اخبار من بلغ، ترغیب به حفظ اعمال مستحبی باشد که در میان انبوهی از اعمال مستحب و مباح پنهان هستند، انگیزه کنشگری که بر اساس خبر ضعیفی، اقدام به مدلول خبر می‌کند، از دو حال خارج نیست؛ یا به نیت انجام عمل استجابی این کار را انجام می‌دهد یا به نیتی دیگر. نیت اول بنا بر برخی مبانی، سبب تشریح بلاذلیل معتبر بوده و از بدعت سر بر خواهد آورد. این حالت در نظر باورمندان به این رویکرد هم ناروا خواهد بود. اما اگر فاعل کار، نیت دیگری غیر از انجام عمل مستحبی داشته باشد، مقصود مورد نظر یعنی تحفظ بر مستحبات، روی نداده است؛ بلکه انگیزه دیگری مانند نیل به ثواب یا همراهی با حکم عقل و احتیاط، محرک وی بوده است.

۴-۴. تبیین تفضل الهی

از آنجا که در اخبار گوناگون حتی روایات صحیح، احتمال عدم صدور از معصوم به طور کامل مرتفع نیست، مکلفان در انجام اعمال دچار تشویش و عدم سکون کامل قلبی هستند. به باور عده‌ای، اخبار من بلغ در صدد زدودن تشویش پیش گفته در عمل به مؤدای تمامی اخبار معتبره هستند. بر این اساس، اخبار من بلغ در صدد ایجاد انگیزه برای مکلف نیستند، بلکه در مقام بیان ثواب الهی برای انجام اعمال خیر بوده (حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۴/۴۲۵؛ مرزبانی، ۱۳۷۸: ۳۲) و از تفضل الهی به کنشگر آن‌ها خبر می‌دهند (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۲/۶۰۹؛ حسینی روحانی، ۱۴۳۲: ۴/۳۵۹).

در این رویکرد، قصد تقرب از انجام اعمال، سبب قبول کریمانه پروردگار خواهد شد (ابن طاووس، ۱۴۳۰: ۱۵۹؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۱۴). برخی فقیهان انجام بسیاری از اعمال مستحبی را که در ابواب مختلف فقهی به روایات ضعیف مستند شده‌اند، تنها به قصد رجاء جایز شمرده و ترتب ثواب بر آن‌ها را از روی تفضل الهی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۳۳/۷؛ سبحانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۳۶: ۳/۱۸۶). صاحب مقیاس الهدایه در این باره می‌نویسد:

«امتثلته العبد إطاعةً وانقیاداً ورجاءً للأجر الموعود علیه» (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱/۱۹).

بر این اساس، سیاق این روایات، اخباری بوده و در رده موضوعات کلامی خواهند بود.

یکی از پژوهشگران معاصر درباره اخبار ضعیف فضایل قرآن می‌نویسد: «این گونه روایات در فضیلت تلاوت سوره‌های قرآنی اگر هم سند درستی نداشته باشد، باز می‌توان از باب رجاء به آن‌ها عمل کرد و شک نیست که خواندن قرآن، نور است و ثواب بسیاری دارد» (جعفری، ۱۳۷۶: ۲/۳۴۴).

نقد این رویکرد

در این رویکرد، بهره از ثواب الهی به جهت عمل به مدلول اخبار ضعیف از روی تفضل الهی در نظر گرفته شده است. اما سخن در مطابقت این تفضل با میزان ثوابی است که در اخبار مذکور مندرج است. به نظر می‌رسد بهره‌مندی از میزانی ثواب، به جهت انجام اصل عملی مانند قرائت قرآن باشد، نه مطابقت واقعی ثواب قرائت سوره‌ای خاص در خبری ضعیف با ثواب مورد عنایت. از این جهت، با اعمال مستحب در مستحب قابل تنظیر خواهد بود؛ به این بیان که استحباب کنشی در عملی که استحباب اصل آن به اثبات رسیده هم نیاز به دلیل شرعی دارد. افزودن برخی اعمال مباح به فعل مستحبی که قابلیت توسعه آن را می‌توان از لسان دلیل فهمید، مساوی با انتساب آن اعمال به شرع در قامت عملی مستحبی نخواهد بود.

از دیگرسو، تبیین ترتب تفضل الهی بر انجام مدلول روایات معتبره، نیازی به بیان اخبار نداشت؛ بلکه عقل بالاستقلال می‌فهمد که مکلف با هر عمل صالحی که با انگیزه دینی انجام می‌دهد، از فضل الهی بهره‌مند خواهد بود. پس نهایتاً این برداشت از اخبار من بلغ باید ارشادی به حکم عقل باشد. پس انجام هر عمل خیری، از باب فضل پروردگار، دربردارنده پاداش است؛ چه این اعمال برآمده از شرع باشند یا بر اساس حکم عقل. افزون بر این، انحصار بهره‌مندی از فضل الهی در صورت عمل به اخبار معتبر، استوار به نظر نمی‌رسد؛ چرا که عمل به اخبار ضعیف نیز به سبب حسن فاعلی کنشگر آن، سبب بهره‌مندی از فضل الهی خواهد شد.

۴-۵. راهنمایی به حکم عقل

برخی از دانشوران، عامل انگیزاننده به انجام واجبات و مستحبات را تنها امور نقلی ندانسته و امور عقلی را نیز رهنمون به انجام مندوبات به سبب دریافت تفضل الهی دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۴۳۰: ۴۸/۵)؛ چرا که قرب به پروردگار نزد عقل برترین فریضه است. عقل کلیت انجام اعمال پسندیده را درک می‌کند، اما در صغری (کیفیت انجام واجبات و مستحبات) راهی جز رجوع به شرع نیست (سبحانی، ۱۴۳۲: ۸۳/۷). بر این اساس، مفاد اخبار من بلغ، جمله‌ای خبری خواهد بود.

به دیگر سخن، اخبار من بلغ به همان حکم عقلی نیکو بودن فرمانبرداری از مولا رهنمون هستند (میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۲۱؛ عراقی، ۱۴۱۷: ۲۹۷/۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۳۱۹/۱). برخی نیز متعلق حکم عقل را انجام امور مباح دانسته‌اند نه حسن انقیاد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۸۲/۳) و برخی دیگر، آن را رهنمون به احتیاط عقلی پنداشته‌اند (عراقی، ۱۴۱۷: ۲۷۹/۳). یکی از دانشوران عامه در این باره می‌نویسد:

«إذا لم یعتقد عند العمل به ثبوته، أی نسبته إلی رسول الله ﷺ، بل یعتقد الاحتیاط» (سیوطی، بی‌تا: ۲۹۹/۱).

نقد این رویکرد

برخی در نقد این رویکرد معتقدند که ظهور نوعی خطابات شارع، مولوی است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۲). پس باور به ارشادی بودن این اخبار نادرست است. اما این استدلال استوار نمی‌نماید؛ چرا که برخی از احکام مولوی وجود دارند که پیش از آن، مورد تأیید عقل هم بوده‌اند و شارع با بیان آن‌ها در قالب‌هایی چون انشاء و اخبار، موافقتش با آن‌ها را بیان کرده و حکم الزامی بر آن‌ها بار نموده است. پس مولوی بودن حکم شارع به طریق اختصاصی عمومیت افرادی نخواهد داشت. تقریر دیگری از این دیدگاه، در رویکرد برگزیده خواهد آمد.

۴-۶. انکار به سبب ورود وضع و جعل

برخی به سبب ضعف اسناد و وهن‌انگیزی متن بسیاری از اخبار فضایل سوره، آن‌ها را موضوعه می‌شمارند (مامقانی، ۱۴۱۱: ۴۱۱/۱؛ معرفت، ۱۴۲۹: ۱۷/۲) و تسامح در بررسی

اسناد این روایات را به زیان اسلام می‌دانند (کمالی دزفولی، ۱۳۵۴: ۴۲۲). در این رویکرد، وجود روایات من بلغ، دستمایه دروغ‌سازان در گستراندن افسانه‌های ذهنی خود به اخبار معصومان علیهم‌السلام خواهد شد (حسنی، ۱۹۷۳: ۸۸). شهید ثانی که خود از پیشگامان ساماندهی قاعده تسامح است، در خبر منقول از ابی بن کعب درباره فضایل قرآن، قائل به ساختگی بودن آن شده است (عاملی جبعی، بی‌تا: ۵۷).

به نظر می‌رسد وجود قطع به جعل برخی روایات مانند روایت ابو عصمه مروزی و خبر منتسب به ابی بن کعب (منقول از ابن مبارک) در بیان فضایل همه سوره‌های قرآن و نیز برخی اخبار عامه، سبب این باور شده است (جرجانی، ۱۴۳۰: ۵۶/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱۲/۱؛ ابن طاووس، ۱۳۸۹: ۱۰۰). در این میان، عده‌ای نیز به نیت رساندن مردم به ثواب، به جعل روی آوردند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۳۱/۱)؛ برای نمونه، محمود بن غیلان روایت منتسب به ابی بن کعب درباره فضایل سوره‌های قرآن را از یکی از مشایخ نقل حدیث شنیده بود. وی به دنبال سلسله ناقلان این خبر، راهی مدائن و بصره و عبّادان گردید و در نهایت، یکی از ناقلان آن را در جمعی از صوفیان یافت و از او درباره منبعش پرسید. وی در پاسخ گفت:

«لم يحدثني أحدٌ ولكنّا رأينا الناس قد رَغِبُوا من القرآن فَوَضَعْنَا لَهُم هَذَا الْحَدِيثَ ليصرفوا وُجُوههم إلى القرآن» (همان: ۳۹۳/۱).

اعتراف نوح بن ابی مریم مروزی با عبارت «إِنِّي رَأَيْتِ النَّاسَ أَعْرَضُوا عَنِ الْقُرْآنِ وَاسْتَعْلَمُوا بِفِقْهِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَعَاذِي بن إِسْحَاقَ فَوَضَعْتَ هَذَا الْحَدِيثَ حَسْبَهُ» (سیوطی، ۱۴۱۷: ۳۰/۲)، در همین راستا قابل ارزیابی است. وی با عناوینی چون شیخ کذاب، به وضع حدیث درباره فضایل قرآن شهره است (معرفت، ۱۴۱۸: ۶۹/۲).

مغیره بن سعید، نوح بن ابی مریم، محمد بن سعید، احمد جویباری و محمد بن عکاشه (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۸/۱؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۶۸/۲)، مشهورترین چهره‌های این جریان هستند. کرامیه نیز احادیثی پیرامون ترغیب و ترهیب جعل می‌کردند (حسن، ۱۴۲۱: ۲۱۶). برخی معتقدند که خدانا باوران در این راستا، چهارده هزار خبر جعل کردند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱).

برخی ساده‌دلان به ظاهر مسلمان نیز برای ایجاد انگیزه در مردم جهت انجام اعمال نیک، به وضع اخبار فضایل سُور روی آوردند (همان: ۲۲/۱). نمونه‌هایی از اخبار موضوعه حوزه فضایل سُور نزد عامه عبارت‌اند از: خبر دالّ بر بهشتی بودن قاری آیه‌الکرسی پس از هر نماز (شوکانی، ۱۴۱۸: ۲۳۶)؛ ثواب یک‌سوم پاداش پیامبران به خواننده یک‌سوم قرآن (همان: ۳۰۴/۱)؛ ثواب‌های فراوان برای قرائت سوره بقره (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۳۹۴/۱).

سیوطی نیز روایات فضایل سُور را آن‌چنان فراوان می‌دانست که ناگزیر از نگارش کتابی با نام *حمائل الزهرفی فضایل السُور* گردید تا احادیث معتبره در این موضوع را گرد آورد (سیوطی، ۱۴۲۱ الف: ۲/۳۳۸). ابن جوزی نیز به نقد سندی سی روایت معروف درباره فضایل سوره‌های بقره، یس، دخان، علق، تین و توحید پرداخته است (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۳۹۰/۱). همچنین سند ۳۸۰ روایت درباره فضایل و مثالب زمان‌ها و مکان‌ها را به نقد کشیده است (همان: ۳۴۵-۳۴۹/۲).

برخی نیز پذیرش مفاد اخبار ضعیف دالّ بر فضایل اعمال را از مصادیق کذب شمرده و ملاک سخن دروغین را بازگو کردن کلامی می‌دانند که علم به آن حاصل نیامده و حجتی بر آن استوار نشده باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۹: ۳/۳۱۰؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۹۳/۴). در این رویکرد، تسامح در نقل فضایل سبب گشوده شدن دریچه خرافات و دروغ‌بافی در شرع می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۳/۹۰).

رویکرد مخالفان مسامحه در نقل اخبار دربردارنده فضایل را در چهار رده می‌توان افزایش داد که عبارت‌اند از: ۱- نادرستی برداشت تسامح از اخبار من بلغ؛ ۲- موضوعیت نداشتن اخبار من بلغ در روایات فضایل (رحمان ستایش و طباطبایی حکیم، ۱۳۹۳: ۱۸)؛ ۳- ناروا بودن ترویج امر مشکوک؛ ۴- حرمت شرعی گفتار بدون علم.

نقد این رویکرد

همان‌گونه که گفته آمد، وجود انبوهی از روایات جعلی در این باب، سبب بی‌اعتمادی به روایات فضایل سُور شده است. اما نمی‌توان هر خبر ضعیفی در این باب را به سبب انگاره ورود جعل، نامعتبر دانست.

۵. رویکرد برگزیده

برای فهم جان‌مایه این اخبار، توجه به دو مؤلفهٔ مستتر در آن‌ها یعنی غایت مفهومی این اخبار و شناخت معنای بلوغ بایسته می‌نماید. بر اساس اخبار من بلغ، غایت عمل به آن‌ها، نیل به ثواب و خیر دانسته شده است. واژه ثواب در لغت به معنای رجوع چیزی به حالت اولیه بوده و در اصطلاح، هر آن چیزی است که در نتیجه عمل شخص نیکوکار یا بدکردار به او باز می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱۳/۱۵). بر این اساس، نتیجه هر عملی، ثواب آن خواهد بود.

در مورد مفهوم بلوغ ثواب نیز برخی از دانشوران، شنیدن ثواب از هر راهی مانند شنیدن از راوی، مفتی، یافتن در کتب فقهی یا حدیثی را برای عمل به اخبار دربردارنده ثواب جایز دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۸؛ عاملی طوسی، ۱۳۹۳: ۵۰۱؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۴۲۸/۳). در مقابل، عده‌ای به بلوغ از طریق معتبر باور دارند (حسینی شیرازی، ۱۴۳۶: ۱۹۰/۳). مامقانی در این باره می‌نویسد:

«فالمراد بتلك الاخبار أنه إذا بلغ المكلف بالطريق العقلائي المطمأن به رجحان عمل مع منع تركه» (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱۹۷/۱).

عبارت «مَنْ سَمِعَ» نیز مایه انحصار ایصال گزاره دربردارنده عمل خیر از طریق شنیدن نیست؛ بلکه از باب بیان وجه غالب بلوغ یک گزاره، یعنی استماع است. تعبیر «من بلغه» نیز در این اخبار، مطلق است و ظاهراً اختصاص به حدیث معتبر یا ضعیف ندارد. گرچه احتمال انصراف آن به فرد اکمل و صحیح یعنی اخبار رسیده از طرق معتبره، معنادار می‌نماید، اما به راحتی نمی‌توان از اطلاق این مفهوم دست برداشت. از دیگر سو، ترتیب اثر دادن به یک گزاره، منحصر به دریافت از شخص موثق نیست؛ بلکه در امور روزمره زندگی بنا بر اهمیت موضوع، احتمالی خُرد هم سبب انگیزش بر کنشگری یا سکون می‌شود. این تعبیر به معنای دست شستن از بررسی سند و محتوای روایات فضایل سُور نیست؛ بلکه عمل به مفاد آن‌ها، به شرط بهره‌مندی از شرایطی جایز خواهد بود که در ادامه خواهد آمد.

۱-۵. تقریری عقلانی از اخبار من بلغ

به حکم خرد رشدیافته آدمی و بهره از قوانین علم احتمال، برخی کنش‌های غیرمخالف با آموزه‌های مسلم دینی، در جلب رضایت پروردگار یا دفع آسیب‌های احتمالی نقش آفرین هستند. این حکم عقلی که برآمده از برهان معقولیت است، گستره انجام افعال مباح را با قصد انجام وظایف بندگی مجاز می‌سازد. از برهان معقولیت، بیشتر برای اثبات امور اعتقادی مانند وجود پروردگار و معاد موجودات بهره برده می‌شود. بر این اساس، اعتقاد به وجود خدا و لوازم آن از عدم این باور، عقلانی‌تر است (محمدرضایی، ۱۳۸۳: ۱۱)؛ چرا که باور اول، سعادت جاودانه را در بر دارد و خدا ناباوری زیان‌های فراوان اخروی در پی خواهد داشت. از دیگر سو، خدا باوری هیچ زیانی در بر ندارد. با این حال، گستراندن این برهان به سپهر کنش‌های آدمی، موافق با عقل بوده و کاربست‌های فراوانی در روش زیست مؤمنانه دارد. پیشینه این برهان را که با عناوینی چون «عقل محض»، «ساختار جالب»، «اصل احتیاط»، «وجوب دفع ضرر محتمل» و «شرطیه پاسکال» نام‌بردار است (میناگر، ۱۳۹۸: ۷۰)، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز می‌توان جست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۷/۷۸؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۴/۱).

به دیگر سخن، برهان معقولیت در مقام حکمی عقلی، و دلالت اصلی اخبار من بلغ در مقام دلیلی شرعی، در پی بیان مفهوم احتیاط عقلی هستند. برهان معقولیت عهده‌دار تبیین عقلانی همان مفهومی است که اخبار من بلغ به دنبال تبیین شرعی آن هستند؛ چرا که تبیین همه امور مطلوب شارع به حوزه شرع واگذار نشده است. شریعت در حوزه بیان احکام الزامی، تنها حداقل‌ها را در سپهر احکام بیان کرده است. البته از حوزه‌های دیگری مانند اخلاق می‌توان در جهت پیشرفت معنوی در احکام شرعی بهره برد. پس برای رسیدن به امور مطلوب شارع، از طریقی دیگر مانند حکم عقل و حتی آموزه‌های اخلاقی، قصص، مواعظ و تاریخ نیز می‌توان بهره برد. گرچه عقل توان درک ابتدایی میزان ثواب موجود در عمل به مدلول اخبار ضعیف را ندارد، ولی در اصل محبوبیت عمل نزد مولا، درک مستقلی دارد.

ممکن است به تقریر عقلانی مذکور، اشکالی به بیان زیر گرفته شود: اگر این عمل، توسط مکلف به شرع نسبت داده شود، مصداق بدعت خواهد بود و اگر به نیت

جلب رضایت مولا انجام شود، کار مکلف در واقع انقیاد و اطاعت است و نمی‌توان آن را مستحب نامید.

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که فرض اول پذیرفته نیست و بنا بر تقریر برگزیده از اخبار من بلغ و جریان آن در روایات فضایل سُور، مکلف نیت استحباب ندارد؛ بلکه مکلف به سبب حسن ظن به شارع، عملی را انجام می‌دهد که گمان می‌کند شارع از آن خشنود خواهد بود و نام استحباب را هم بر آن نمی‌گذارد. افزون بر این، هر عمل مباحی را با در نظر داشتن نیت و به قصد تقرب می‌توان عملی عبادی شمرد. پس عمل به مدلول اخبار ضعیف در بردارنده فضایل سُور را بدون در نظر گرفتن استحباب یا انتساب قطعی آن به شرع می‌توان با قصد تقرب انجام داد. شایسته یادکرد است که در دیدگاه بهره از تفضل الهی، انجام عمل به قصد رجاء همواره سبب بهره‌مندی از میزان ثواب مندرج در اخبار ضعیف رهنمون به آن عمل خواهد بود؛ حال آنکه در دیدگاه برگزیده، این مطابقت همیشگی وجود ندارد و ثواب مورد اشاره در اخبار ضعیف تنها در صورت مطابقت آن‌ها با واقع، شامل حال فاعل آن خواهد شد. نهایت اینکه مطلوبیت کلی عمل، سبب بهره از ثوابی به نحو اجمال خواهد شد. اما سخن این است که نمی‌توان ثواب مضاعفی را که اخبار ضعیف فضایل قرآن بدان وعده داده‌اند، همان ثواب مطلوبیت کلی عملی چون قرائت قرآن دانست.

تقریر عقلانی پیش گفته، با آیاتی مانند ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۵۸)، ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ (بقره/ ۱۸۴) و آیاتی دیگر (عنکبوت/ ۵؛ ذاریات/ ۵؛ مرسلات/ ۷) سازگار خواهد بود. کلمه «تَطَوَّع» در این آیات، از ماده طوع به معنای اطاعت از پروردگار در اعمال غیر واجب بوده، به گونه‌ای که ترک آن‌ها عقوبتی در پی ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۵/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۴۰/۲). نکره بودن واژه «خیراً» در سیاق شرط نیز دال بر عمومیت هر عمل شایسته‌ای است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۳/۲). بنا بر فراز پایانی آیه نخست، پروردگار به اعمالی از این دست پاداش می‌دهد (طوسی، ۱۴۳۱: ۴۴/۲). روح معنایی این دو فراز، پی‌جویی کنش‌های پسندیده در جهت کسب رضای پروردگار است. اطلاق آیات نیز سبب انحصارزدایی انجام نیک از حوزه اعمال شرعی معتبر می‌شود. پس هر عملی که عقل نیز آن را خیر

بداند، پیروی از آن در خور پاداش است و از آنجا که احتیاط عقلی و جلب نظر مولا، به حکم عقل، اعمال خیر محسوب می‌شوند، پس بر آن‌ها پاداش مترتب خواهد بود. روایاتی چون «إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُوَافِقُ الْحَقَّ فَخُذُوا بِهِ حَدَّثْتُ بِهِ أَوْ لَمْ أُحَدِّثْ بِهِ» (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۲۲۹/۱۰) نیز موافقت نقل با این تقریر را به اثبات می‌رسانند.

بر این اساس، جان‌مایه اخبار من بلغ، رهنمون به ایجاد سکون قلبی و آرامش عمل‌کنندگان نسبت به مجموعه گزاره‌های روایی است که از انواع دلالت‌های آن‌ها، مفهوم ثواب - به معنای اعم - برداشت می‌شود. نیک روشن است که این وعده، هم در اخبار معتبر و هم در اخبار ضعیف صادق خواهد بود. نهایت اینکه عمل به وعده ثواب در اخبار غیر معتبر، تنها ارشادی به حکم عقل و از باب احتیاط عملی خواهد بود و در اخبار معتبر، حکمی مولوی شمرده می‌شود. نیک روشن است که عمل به اخبار ضعیف، به معنای انتساب آن‌ها به شرع یا با انگیزه استحباب شرعی، مخالف رویکرد برگزیده خواهد بود. شایسته یادکرد است که تقریر عقلانی پیش‌گفته به معنای جواز عمل به همه روایات ضعیف در بردارنده فضایل اعمال نیست؛ چرا که برخی از این اخبار به وضوح مخالف با سنجه‌های اعتبارسنجی حدیث مانند تطبیق با قرآن، سنت و حکم عقل هستند. از این رو شایسته است شرایطی بنیادین برای این اخبار در نظر داشت که در صورت عدم احراز آن شرایط، نیازی به بهره از تقریر پیش‌گفته در عمل به مؤدای آن‌ها نباشد.

۲-۵. شرایط گستراندن مفاد اخبار من بلغ به روایات فضایل سوره

بر اساس دیدگاه برگزیده، برای عمل به مدلول اخبار ضعیف رهنمون به فضیلت برخی کنش‌ها، برخورداری این اخبار از سه شرط زیر ضروری است: ۱- در سلسله سند خبر، راوی مشهور یا متهم به کذب، جعل یا مرتکب خطاهای آشکار وجود نداشته باشد؛ ۲- مدلول خبر، مخالف معیارهای معتبر دینی مانند آیات قرآن، سنت قطعی، حکم عقل و اصول شریعت نباشد؛ ۳- مدلول روایت با محتوای سوره سازگار باشد.

برای نمونه، روایات فضایل سوره که از طریق ابوعصمه مروزی به ابی بن کعب منتسب شده، به سبب اقرار وی به جعل و نیز روایات منقول از حسن بن علی بن ابی حمزه

بطائنی به سبب قطع به دروغگویی وی (موسوی خویی، ۱۳۶۹: ۱۵/۵) پذیرفتنی نیستند. اما مدلول اخبار باقی مانده به شرط بهره از شرایط پیش گفته، بدون در نظر داشتن حکم استحباب برای آن‌ها، به حکم عقل در جلب نظر مولا قابل عمل خواهند بود.

همچنین اگر محتوای خبر واحد ضعیفی، خلاف عقل و سایر معیارهای نقد محتوایی نباشد، بر اساس حکم عقل می‌توان بدان عمل کرد. ولی درباره انتساب آن به معصوم نمی‌توان به یقین داوری کرد. ترتب ثواب بر این عمل نه به عنوان انجام عمل مستحبی است، بلکه به عنوان حسن نیت و صفای باطن شخص در پی جویی و عمل به هر امر احتمالی در کسب رضایت مولا تعلق می‌گیرد. ناسازگاری روایات با آداب اسلامی و مقاصد شریعت نیز یکی از مؤلفه‌های بی‌اعتبار شمردن آن است. بر این اساس، روایات دال بر استحباب قرائت قرآن در کمتر از سه روز با آیاتی چون ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص/ ۲۹) که هدف از قرائت قرآن را تدبیر در آن می‌شمردند، مخالف خواهند بود. همچنین به حکم تجربه و عقل، قرائت مجموع قرآن در کمتر از سه روز با تدبیر در آن ناسازگار است. نیک روشن است که توانمندی معصومان عليهم السلام و صالحان بر این کار، به سبب آگاهی ایشان بر محتوای قرآن بوده و این سیره خاص، دلیل عامی برای پیروی از این روش برای عموم مسلمین ایجاد نمی‌کند.

تناسب و سازگاری محتوای هر سوره با فضیلتی که در روایت مربوطه آمده نیز یکی از شرایط پذیرش این اخبار شمرده شده است (نصیری، ۱۳۹۵: ۶۹؛ خامه‌گر، ۱۳۹۷: ۱۶). برای نمونه، روایاتی که سوره توحید را معادل ثلث قرآن می‌دانند، از جهت در بر داشتن آموزه‌های توحیدی در این سوره، قابل تفسیر هستند؛ چرا که اصول دین نیز بر سه رکن توحید، نبوت و معاد استوار است و تدبیر حقیقی در این سوره سبب فهم آموزه‌های توحیدی در سایر آیات خواهد شد.

برخی از دانشوران، بیان ثواب بزرگ برای اعمال خُرد را نیز یکی از مایه‌های بی‌اعتباری حدیث دانسته (حاج حسن، ۱۹۷۵: ۳۵۵) و آن را یکی از شرایط دال بر ضعف احادیث فضایل سُر شمرده‌اند (خامه‌گر، ۱۳۹۷: ۱۶). اما این معیار عمومیت ندارد؛ چرا که در نظام الهی رسیدگی به اعمال، تنها صورت ظاهری آن‌ها مؤلفه داوری نخواهد بود، بلکه انگیزه‌های فردی و آثار پسینی عمل در داوری نسبت به آن، نقش آفرین

هستند. افزون بر این، نظام پیچیده جزا و پاداش اعمال با در نظر گرفتن مؤلفه‌های فراوان پیرامون یک عمل، امری نیست که به سادگی با قیاس عقلی محاسبه گردد.

با وجود این شرایط، موضوعات موجود در اخبار فضایل مادی سُور را بر حسب بنیان‌های قرآنی و اصول قرآنی همان موضوعات باید پی گرفت. برای نمونه، نقش روایات دال بر ویژگی‌های شفادهی برخی آیات قرآن نیز در قامت علل ناقصه تحقق شفاء قابل ارزیابی است؛ چرا که تحقق شفاء اعجازی، وابسته به شرایطی چون تقوای کششگر (مانده/ ۲۷) و متمایل کردن درخواست شفاء به سمت پروردگار است (شعراء/ ۸۰)، نه نقش مستقل آیات در بهبود آدمی. ضمن آنکه باید توجه داشت که هدف از نزول قرآن، هدایت آدمی بوده و وظیفه آدمی، تدبیر، تفکر و کاربست مفاهیم قرآنی در منظومه معرفتی و کنشی است نه بسنده کردن به قرائت. البته می‌توان این روایات را در صورت بهره‌مندی عامل آن‌ها از صفات ایمانی، بیانگر مقتضی بهره از آن ثواب‌ها دانست.

از آنجا که قرآن خود را با صفاتی چون هدایتگر، بینش‌آفرین، حکمت‌افزون و آرامش‌بخش یاد کرده (بقره/ ۲۶۹؛ آل عمران/ ۱۲۶؛ رعد/ ۲۸؛ جاثیه/ ۲) و برای تلاوت قرآن، آثاری مانند ایمان، توکل، کسب فضیلت‌های اخلاقی برشمرده است (انفال/ ۲؛ مریم/ ۵۸)، عمل به اخبار ضعیف در بردارنده فضایل سُور، تنها با در نظر داشتن نیل به آثار قرآنی تلاوت قرآن، عملی دینی شمرده خواهد شد. نگارندگان بر این باورند که دلالت التزامی اخبار من بلغ، رهنمون به انگیزش مؤمنان پاک‌نهاد در مسیر بندگی بوده و ایشان را به پاکسازی نفسانی از طریق قصد قربت با هر عمل مباحی متمایل می‌سازد. این برداشت در حوزه اخبار فضایل سُور با آیاتی چون ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ... فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ (مزمل/ ۲۰) سازگار است.

با این همه باید توجه داشت که انگاره تسامح در اسناد اخبار حاوی فضایل و عمل به آن‌ها به نیت استحباب، سبب گسترش فضای تولید کنش‌های سلیقه‌ای می‌شود. ابداع اموری نوین در گستره شریعت به بهانه دستیابی به ثواب، مهم‌ترین آسیب این رویکرد ارزیابی می‌شود. این رویکرد (باور به استحباب مفاد اخبار ضعیف فضایل سُور) را می‌توان مصداق بارز «إدخال ما ليس من الدين في الدين» دانست که به پهنه بدعت‌ها می‌افزاید.

نتیجه‌گیری

برای پاسخ به سؤال جواز تسری قاعده تسامح به اخبار فضایل سُور، پس از دسته‌بندی، نقد و بررسی نظریات گوناگون دربارهٔ مفاد اخبار من بلغ، رویکرد برگزیده با تقریری عقلانی سامان یافته و نتایج زیر حاصل گردید:

۱- اخبار من بلغ، رهنمون به حکم عقلی تلاش برای جلب نظر مولا بوده و عهده‌دار تبیین نقلی برهان معقولیت هستند. در این برهان، وجود احتمال مطلوب بودن عملی نزد شارع، انگیزه عقلانی برای انجام آن عمل را فراهم می‌سازد. این رهیافت با برخی دلالات قرآنی که رهنمون به اطاعت از پروردگار در احکام غیر الزامی هستند و نیز پاره‌ای روایات که تشویق‌کننده بر انجام اعمال مباح با حفظ نیت تقرب و اخلاص هستند، همخوان است.

۲- عمل به روایات پیش‌گفته، بر راهنمایی عقل استوار است، نه به منظور استحباب شرعی یا انتساب به شارع.

۳- انجام اعمالی چون قرائت قرآن که مطلوبیت اصل آن‌ها به اثبات رسیده است، در بردارنده ثواب خواهد بود. اما در مواجهه با اخبار ضعیف، سخن در این است که آیا میزان ثواب مندرج در این اخبار، واقعی است یا خیر؟ اخبار من بلغ و تقریر عقلانی برگزیده، تنها رهنمون به اصل مطلوبیت این اعمال است و توان داوری درباره میزان ثواب عائدی از عملی خاص چون قرائت سوره‌ای خاص را ندارد.

۴- عدم یادکرد سند این اخبار یا ذکر اسناد ضعیف، بر جعلی بودن این اخبار دلالت تامه ندارد.

۵- عمل به روایت پیش‌گفته، افزون بر جلب رضایت مولا، آزمون عملی در سلوک دینی مؤمنان پاک‌نهاد بوده و در رشد استقامت و شخصیت دینی ایشان نقش‌آفرین است.

کتاب شناسی

۱. قرآن حکیم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، قم، دار الفکر، ۱۳۹۳ ش.
۳. آشتیانی، میرزا محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۰ ق.
۴. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۵. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن جعفر، کتاب الموضوعات من الاحادیث المرفوعات، ریاض، مکتبة اضواء السلف، ۱۴۱۸ ق.
۶. ابن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی بن جعفر، اقبال الاعمال، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۷. همو، جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع، ترجمه شیخ عباس قمی، چاپ دوم، قم، دار الثقلین، ۱۳۸۹ ش.
۸. همو، جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۳۰ ق.
۹. ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم، دار الحدیث، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد اسدی، عده الداعی و نجاح الساعی، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد، زیدة البیان فی احکام القرآن، تهران، مرتضویه، بی تا.
۱۳. ازهری، ابو منصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. اسلامی، محمدتقی، اخلاق اسلامی و کاربست قاعده تسامح در ادله سنن (پژوهشی انتقادی)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. اقبال، ابراهیم، فرهنگ نامه علوم قرآن (علوم و تألیفات)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. انصاری، مرتضی بن محمدامین، رسائل فقهیه، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۸. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۲۰. بستانی، قاسم، زهرا چنانی، و سیما آلوغبیش، «اعتبارسنجی روایات فضایل قرآن نزد شیعه»، دو فصلنامه مطالعات فهم حدیث، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۱. بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۲. بیضانی، قاسم، مبانئ تقد متن الحدیث، قم، مرکز المصطفی العالمیه، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، شعب الایمان، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. تقی الدین ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری، معرفة انواع علوم الحدیث (مقدمة ابن الصلاح)، تحقیق و شرح نورالدین عتر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۶ ق.

۲۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۲۶. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *دُرُج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.

۲۷. جریسی، محمد مکی نصر، *نهاية القول المفيد في علم تجويد القرآن المجيد*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.

۲۸. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.

۲۹. حاج حسن، حسین، *نقد الحديث في علم الرواية و علم الدرايه*، زیر نظر عبدالمجید ترکی، بیروت، جامعه القديس يوسف، ۱۹۷۵ م.

۳۰. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

۳۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة في اصول الاثمه (تكملة الوسائل)*، تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.

۳۲. همو، *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.

۳۳. حسن، محمد علی، *المنار فی علوم القرآن مع مدخل فی اصول التفسیر و مصادره*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ ق.

۳۴. حسینی، هاشم معروف، *الموضوعات فی الآثار و الاخبار*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۷۳ م.

۳۵. 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.

۳۶. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۳۷۴ ش.

۳۷. حسینی روحانی، سیدمحمد، *منتقى الاصول*، تقریر سیدعبدالصاحب حکیم، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ ق.

۳۸. حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، *زبدة الاصول*، قم، کلبه شروق، ۱۴۳۲ ق.

۳۹. حسینی شیرازی، سیدصادق، *بیان الاصول*، چاپ دوم، قم، دار الانصار، ۱۴۳۶ ق.

۴۰. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد بن محمد، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۴۱. حسینی مراغی، سید میرعبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقهیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۴۲. خامه گر، محمد، *تفسیر ساختاری قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.

۴۳. خانی، زهره، *حقیقت مستحبات (تسامح در ادله سنن با رویکردی به نظر امام خمینی)*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸ ش.

۴۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.

۴۵. رحمان ستایش، محمدکاظم، و سیدحیدر طباطبایی حکیم، «تسامح فضایل نگاران در روایات فضایل اهل بیت علیهم السلام»، *دوفصلنامه پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی*، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.

۴۶. رضوی، سیدعباس، «تسامح در ادله سنن از دیدگاه آقا حسین خوانساری»، *فصلنامه فقه*، سال هفتم، شماره‌های ۱۹-۲۰، بهار و تابستان ۱۳۷۸ ش.

۴۷. روحانی، عباسعلی، و زهره خانی، «قاعدۀ تسامح در روش شناسی تفکر نقدی امام خمینی»، *فصلنامه پژوهشنامه متین*، سال بیستم، شماره ۷۸، بهار ۱۳۹۷ ش.

۴۸. زحیلی، محمد مصطفی، *القواعد الفقهیه و تطبیقاتها فی المذاهب الاربعه*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۲۷ ق.

۴۹. زرکشی، بدرالدین ابوعبدالله محمد بن جمال‌الدین عبدالله بن بهادر، *النکت علی مقدمه ابن الصلاح*، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۱۹ ق.
۵۰. زمخشری، ابوالقاسم 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.
۵۱. سبحانی، جعفر، *الرسائل الاربع؛ قواعد اصولیة و فقهیة*، تقریر جمعی از فضلا، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۵۲. همو، *المحصل فی علم الاصول*، تقریر سید محمود جلالی مازندرانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۴ ق.
۵۳. همو، *رسائل و مقالات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۲ ق.
۵۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق. (الف)
۵۵. همو، *الاشباه و النظائر فی النحو*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۵۶. همو، *التحجیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۱ ق. (ب)
۵۷. همو، *اللاکلی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۵۸. همو، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، ریاض، مکتبه الرياض الحدیثه، بی تا.
۵۹. شبیری زنجانی، سید موسی، *کتاب الصوم*، قم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، بی تا.
۶۰. شمخی، مینا، قاسم بستانی، و زهرا چنانی، «اعتبارسنجی احادیث فضایل قرآن در کتاب المحاسن برقی با تکیه بر منابع حدیثی شیعه»، *دوفصلنامه احسن الحدیث*، سال پنجم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۶۱. شوکانی، محمد بن علی، *الفوائد المجموعه فی الاحادیث الموضوعه*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۶۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۶۳. صافی گلپایگانی، علی، *المحججه فی تقریرات الحججه؛ بحوث فی اصول الفقه*، تقریر مباحث سید محمدحجت کوه کمری تبریزی، قم، مؤسسه انتشارات حضرت معصومه علیه السلام، بی تا.
۶۴. صدر، سید محمدباقر، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۶۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۶۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۰ ق.
۶۷. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۶۸. طحطاوی حنفی، احمد بن محمد بن اسماعیل، *حاشیه الطحطاوی علی مراقی الفلاح شرح نور الایضاح*، بولاق، المطبعة الكبرى الامیریه، ۱۳۱۸ ق.
۶۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، ذوی القربی، ۱۴۳۱ ق.
۷۰. عاملی، حسین بن عبدالصمد، *وصول الاخبار الی اصول الاخبار*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق.
۷۱. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، *الدرايه (فی علم مصطلح الحدیث)*، نجف، مطبعة النعمان، بی تا.
۷۲. عاملی طوسی (مترجم)، شمس‌الدین محمد بن علی بن خاتون، *متن کامل اربعین یا جهل حدیث شیخ*

- بهای، تهران، فراہانی، ۱۳۹۳ ش.
۷۳. عبداللطیف، عبدالرحمن بن صالح، القواعد والضوابط الفقہیة المتضمنة للتیسیر، مدینہ منورہ، الجامعۃ الاسلامیہ، ۱۴۲۳ ق.
۷۴. عراقی، آقاضیاءالدین، نہایۃ الافکار، تقریر محمدتقی بروجردی نجفی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۷۵. علامہ حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطہر اسدی، منہی المطلب فی تحقیق المذہب، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۲ ق.
۷۶. عمر، بشیر علی، منہج الامام احمد فی اعلال الاحادیث، مدینہ منورہ، وقف السلام، ۱۴۲۵ ق.
۷۷. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدہاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعۃ العلمیہ، ۱۳۸۰ ق.
۷۸. غروی اصفہانی، محمدحسین، نہایۃ الدراریۃ فی شرح الکفایہ، قم، مؤسسۃ سیدالشہداء (ع)، ۱۳۷۴ ش.
۷۹. غروی نائینی، محمدحسین، اجود التقریرات، تقریر سیدابوالقاسم موسوی خوی، صیدا، مطبعۃ الفرقان، ۱۳۵۲ ق.
۸۰. قربانزادہ، محمد، حسن نقی زادہ، مرتضی ایروانی نجفی، و سیدکاظم طباطبائی، «تسامح در سند روایات طیبی»، دوفصلنامہ مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چہل و چہارم، شمارہ ۸۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۸۱. قمرزادہ، محسن، و فاطمہ اسبقی، «مؤلفہ‌های ارزبایی روایات فضایل سورہ‌های قرآن»، دوفصلنامہ پژوهنامہ مطالعات میان‌رشتہ‌ای تفسیر و کلام کوثر، سال دوم، شمارہ ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۸۲. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد، قوانین الاصول، چاپ دوم، تهران، المکتبۃ العلمیۃ الاسلامیہ، ۱۳۷۸ ق.
۸۳. کلانتری، علی اکبر، «تسامح در ادلہ سنن، قاعدہ‌ای ناکارآمد»، فصلنامہ علوم اسلامی، سال پنجم، شمارہ ۱۷، بہار ۱۳۸۹ ش.
۸۴. ہمو، «چگونگی مواجهہ فقہا با اخبار من بلغ و برداشتی نواز این اخبار»، فصلنامہ فقہ و اصول، سال پنجم، شمارہ ۲ (پیاپی ۱۱۳)، تابستان ۱۳۹۷ ش.
۸۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۸۶. کمالی دزفولی، سیدعلی، قانون تفسیر، تهران، کتابخانہ صدر، ۱۳۵۴ ش.
۸۷. لاجم، ابراہیم، شرح اختصار علوم الحدیث، نرم‌افزار المکتبۃ الشاملہ، قسم الحدیث، بی تا.
۸۸. مامقانی، عبداللہ بن محمدحسن، مقياس الهدایۃ فی علم الدراریہ، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسۃ آل‌البت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۸۹. متقی ہندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، ۱۴۰۱ ق.
۹۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعۃ لدرر اخبار الائمة الاطہار (ع)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۹۱. ہمو، مرآۃ العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدہاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۴ ق.
۹۲. محقق حلی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، قم، مؤسسۃ سیدالشہداء (ع)، ۱۳۶۳ ش.

۹۳. محمدرضایی، محمد، *الهیات فلسفی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۹۴. مرزبانی، ابوعبیدالله محمد بن عمران، *مناجات الهیات حضرت امیرالمؤمنین*، به کوشش علی اوجبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۹۵. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید، ۱۴۲۹ ق.
۹۶. همو، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۹۷. مقدسی حنبلی، ضیاءالدین ابو عبدالله محمد بن عبدالواحد، *کتاب فضائل القرآن العظیم و ثواب من تعلمه و علمه و ما اعد الله ﷻ لتالیه فی الجنان*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۱ ق.
۹۸. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، تقریر احمد قدسی، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۹۹. همو، *کتاب النکاح*، تحقیق و تصحیح محمدرضا حامدی و مسعود مکارم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۰۰. موسوی بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ، *القواعد الفقہیہ*، قم، الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایہ*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۲. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *دراسات فی علم الاصول*، تقریر سیدعلی هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۳. همو، *مصباح الاصول*، تقریر سیدمحمدسرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۴. همو، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹ ش.
۱۰۵. میرداماد، سید شمس الدین محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة*، قم، دار الخلافه، ۱۳۱۱ ق.
۱۰۶. میناگر، غلامرضا، *روش شناسی صدرالمتألهین؛ استنباط معارف عقلی از نصوص دینی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸ ش.
۱۰۷. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی بن احمد بن عباس، *رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)*، چاپ ششم، قم، دار الحدیث، ۱۳۶۵ ش.
۱۰۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۰۹. نصیری، علی، «چگونگی تعامل با روایات فضایل و خواص آیات و سوره»، *فصلنامه علوم حدیث*، سال بیست و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۷۹)، بهار ۱۳۹۵ ش.
۱۱۰. نووی، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف، *التقریب و التیسیر لمعرفة سنن البشیر التذذیر فی اصول الحدیث*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۱۱. همو، *المجموع شرح المهدب (مع تکملة السبکی و المطیعی)*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۱۲. هاشمی شاهرودی، سیدمحمد، «بحثی پیرامون اخبار "من بلغ" (۱)»، *فصلنامه پژوهش های اصولی*، شماره های ۴-۵، تابستان و پاییز ۱۳۸۲ ش.
۱۱۳. همدانی، مصطفی، «نقد تسری انگاره فقهی "تسامح در ادله سنن" به ارزیابی سند روایات اخلاقی»، *فصلنامه پژوهش نامه اخلاقی*، سال دهم، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۶ ش.

استنتاج شیوه‌های تربیت دینی در حوزه اعتقادات

از طریق ماهیت دین در قرآن کریم*

- مهرناز دنبلی^۱
- خسرو باقری نوع‌پرست^۲
- سیدمحسن میرباقری^۳
- محمود عبایی کوپایی^۴

چکیده

در مقاله حاضر، چهار شیوه مهم تربیت دینی در حوزه اعتقادات از طریق ماهیت دین در قرآن کریم استنتاج شده است. بدین‌منظور به بررسی دو مقوله «ماهیت دین» و «شیوه‌های تربیت دینی» پرداخته‌ایم. ابتدا جهت فهم صحیح ماهیت دین در قرآن کریم، تمامی آیات مشتمل بر ریشه «د-ی-ن» مورد تفحص قرار گرفته است. سپس برای راهیابی به شیوه‌های تربیت دینی در قرآن کریم از

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب (donboli.m@gmail.com).

۲. استاد دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (khabagheri@ut.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه تربیت مربی شهید رجایی (dmirbagheri@gmail.com).

۴. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب (m_abae44@yahoo.com).

روش استنتاجی بهره گرفته‌ایم. در روش استنتاجی با استفاده از دو مقدمه «هنجارین» و «واقع‌نگر» به «نتیجه» که شیوه تربیت دینی است، دست یافته‌ایم. در ادامه، راهکارهای قرآن کریم برای رسیدن به شیوه‌های تربیت دینی تبیین شده است. برای مثال، یکی از راهکارهای قرآن کریم برای رسیدن به شیوه اعتقاد به جزای اعمال، بهره‌گیری مستقیم از کتب آسمانی در جهت شناخت اعمال مناسب می‌باشد. از جمله نوآوری‌های پژوهش حاضر، دستیابی به شیوه‌های تربیت دینی از طریق کشف ماهیت دین و تبیین هدف تربیتی از یکسو و استفاده از شیوه استنتاجی به عنوان روش پژوهش از سوی دیگر می‌باشد. از دستاوردهای این مقاله می‌توان در جهت ارائه الگوی نظری تربیتی برای نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی استفاده نمود.

واژگان کلیدی: قرآن، دین، تربیت دینی، ماهیت دین، استنتاج عملی.

۱. درآمد

تأکید بر تربیت دینی در مبانی انسان‌شناختی اسلام، نمودی آشکار دارد. تربیت‌پذیری ویژگی اساسی انسان و دلیل اصلی بر ضرورت فرستادن پیامبران و تشریح دین است. هدف تربیت، «ربوبی شدن حقیقت وجودی انسان» بر مبنای هستی‌شناسی غایت‌نگرانه اوست. این امر مستلزم به کارگیری شیوه‌هایی می‌باشد. تربیت انسان‌ها به قدری اهمیت دارد که موضوع تربیت دینی، برای متفکران دینی و کسانی که به تربیت دینی به عنوان مطالعات دانشگاهی کمک کرده‌اند، موضوع محوری بوده است. تحقیقات تجربی و نظری در مورد تربیت دینی و شیوه‌های آن در مجلات برجسته مورد توجه و بحث قرار گرفته‌اند (Cf. von Brömssen, 2016; Sherkat & Ellison, 1999). به راستی شیوه‌های مناسب برای تربیت دینی انسان چگونه باید باشد تا وی به هدف نهایی خلقت نائل گردد؟ (ر.ک: جاثیه/۱۳). برای پاسخ به این سؤال و در پی معرفت‌بخشی صحیح و کارآمد، نیازمند به شناخت ماهیت دین از زبان خود قرآن کریم می‌باشیم؛ زیرا معتقدیم که راهیابی به حقیقت دین، جز از طریق تبیین قرآن کریم در این راستا میسر نخواهد بود. الگوی تحقیق ما در فهم شیوه‌های تربیت دینی نیز خود قرآن کریم است. در این پژوهش می‌خواهیم بدانیم تربیت دینی الهی در طول تاریخ بشریت چگونه است که قادر به

تربیت افرادی معصوم مانند انبیا و اولیا مانند حضرت یوسف علیه السلام بوده است که او را قادر ساخته تا بتواند در موقعیت‌های گوناگون دفع و جذب چون افتادن در چاه، افتادن به زندان، رسیدن به پست و مقام، و وسوسه‌های زلیخا، به بهترین وجهی خود را حفظ نموده و به درجات متعالی برسد؛ چرا که «روش تربیتی اسلام متفاوت از روش‌های تربیتی جهان می‌باشد؛ زیرا هدف از تربیت دینی، آماده ساختن و پرورش انسان شایسته می‌باشد، بر خلاف تربیت غیر دینی که به دنبال تربیت شهروند شایسته است» (قطب، ۱۳۹۴: ۱۵).

لازم به ذکر است که شیوه‌های پرورش دینداری از دامنه وسیعی برخوردار است. در این مقاله، شیوه‌های تربیت دینی در حوزه اعتقادات مورد بررسی قرار گرفته است. در حوزه اعتقادات نیز به چند روشی که از اهمیت بیشتری برخوردار است، اکتفا شده است. روش کار ما برای دستیابی به شیوه‌های تربیت دینی، از طریق بررسی ماهیت دین صورت گرفته است. برای رسیدن به این هدف، ابتدا ماهیت دین از طریق قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفت. سپس با استمداد از روش استنتاجی، به شیوه‌های تربیتی دست یافتیم؛ به این صورت که با استفاده از دو مقدمه «هنجارین» و «گزاره واقع‌نگر» به «نتیجه» رسیدیم. گزاره هنجارین عبارت است از اهدافی که قرآن کریم برای تربیت دینی در نظر گرفته است و گزاره واقع‌نگر نیز ویژگی‌هایی می‌باشد که قرآن کریم برای دین الهی مطرح نموده است. از این دو مقدمه ابتدایی، به نتیجه که شیوه‌های تربیتی قرآن کریم است، دست یافتیم. در کشف ماهیت دین، تمام آیاتی که ریشه «د-ی-ن» در آن‌ها به کار رفته است، مورد بررسی قرار گرفت. این ریشه در مجموع ۱۰۱ مرتبه در ۸۷ آیه ذکر گشته است. سپس راهکارهای قرآن کریم برای رسیدن به هر کدام از شیوه‌ها استخراج گردید. وجه تمایز مقاله حاضر با تحقیقات گذشته، در کشف ارتباط بین شیوه‌های تربیتی با ماهیت دین است؛ به گونه‌ای که شیوه‌های استنتاج گشته، محصول و برآمده از ماهیت دین است و این ارتباط در پژوهش‌های پیشین مشاهده نمی‌گردد.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به تحولات روزافزون در حوزه تعلیم و تربیت دینی و به منظور کاربردی کردن تربیت دینی قرآن کریم در عصر حاضر که عصر علم و تجربه می‌باشد، بهره‌مندی از

روش‌های علمی روز به جای روش‌های معمول و سنتی در تربیت دینی ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا امروزه دورنگه‌داشتن متریان از محیط‌های نامناسب یا ایجاد ممنوعیت برای آنان توسط مربیان، در روش‌های تربیتی به طور اعم و تربیت دینی به طور اخص، دیگر پاسخگو نمی‌باشد، لذا با به کارگیری روش‌های نوین تربیتی کارآمد با محوریت قرآن کریم می‌توان بر این چالش فائق آمد (باقری، ۱۳۸۵: ۵۱).

در پژوهش‌های پیشین، مبحث تربیت دینی در بعضی موارد از بعد مبانی نظری آن مورد توجه قرار گرفته و تلاش بر واکاوی شاخص‌های بارز تربیت دینی بوده است. در برخی موارد با هدف تربیت و پرورش «انسان شایسته و صالح»، از قرآن استمداد شده است. در این راستا از امتیازات اسلام، پرورش همه قوای انسان (خرد و جسم و روان) است و مانند دیگر مکاتب تنها به پرورش قوه خاصی از او اتمام ندارد. وجود نیروهای متضاد در انسان نیز در تربیت او ضرورت دارد. از بارزترین خصوصیات روش اسلامی، روش عبادت است که البته عبادت، منحصر به آداب و رسوم تعبدی معروف، مانند نماز و روزه و زکات نیست؛ بلکه عبادات سبب پیوند همیشگی انسان با خدا و رسیدن انسان به مقام «انسان شایسته و صالح» می‌گردد. در این راستا، اسلام وسایلی مانند پند و اندرز، کیفر و پاداش، داستان و امثال، عادت دادن به چیزی و پیشامدها را به کار برده است (قطب، ۱۳۹۴: ۶۰). گاهی نیز در پژوهش‌های انجام‌شده، «واقع‌گرایی تربیت قرآنی» مورد اهمیت بوده است؛ بدین معنا که تربیت قرآنی بر پایه واقعیت هستی انسان و همخوان با توانایی و طاقت وی بنا گشته است، نه بر پایه نظریه‌های واهی خشک. تربیت قرآنی با توجه به ساختار وجودی و روانی فرد و جامعه و پدیده‌های اجتماعی در ابعاد گوناگون انسان شکل گرفته است. هدف از واقع‌گرایی تربیت قرآنی، فراهم ساختن نظامی برای تربیت فرد و امت است. برخی از جنبه‌های تربیت واقع‌گرایی عبارت‌اند از: تربیت توحیدی، تربیت تدریجی و مرحله به مرحله، تربیت در صحنه حرکت، قیام و جهاد، هماهنگی تربیت در نظام تشریح با نیازهای انسان، تعادل در تشریح و تربیت اسلامی و در نهایت، اصل هشدار نقاط انحراف در فرایند تربیت (علوی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۱۳۹-۱۶۰). بعضاً نیز روش‌های آموزشی قرآن در راستای یادگیری معنادار صورت گرفته است و با توجه به آیه ۹ سوره اسراء در راستای رسالت آموزش و هدایت اقوام،

روش‌های خود را منطبق با ساختارهای روحی- روانی، استعدادی، محیطی و اجتماعی فرد معرفی نموده است (صفیان جوزدانی و سعادت‌نیا، ۱۴۰۰: ۱۹۷-۲۲۲). در مواردی نیز روش‌های تربیت دینی در حیطه اخلاقی معرفی شده است. برخی پژوهشگران تأکید کرده‌اند که قرآن کریم از یک شیوه و روش خاص بهره نبرده؛ بلکه با توجه به نیازها، شرایط و ابعاد جسمانی و روحانی بشر، شیوه‌های مختلفی در ابعاد گوناگون شناختی (بینشی)، عاطفی (گرایشی) و عملی (کاربردی)، مهندسی، طراحی و به کارگیری کرده است (میرورفعت‌نژاد، ۱۳۹۵). در بعد شیوه‌های اخلاقی چون توکل نیز با استفاده از روش تحلیل محتوا به تحلیل آیات قرآنی متضمن اسما و صفات الهی برای کشف ضرورت توکل پرداخته شده است (سعیدی حسینی و دیگران، ۱۴۰۱). در مقاله‌ای نیز به دلیل تذکر قرآن کریم مبنی بر فلسفه بعثت پیامبران که به منظور تهذیب نفس و پرورش افراد آراسته به فضایل اخلاقی می‌باشد، روش‌های تربیتی قرآن کریم تبیین شده است (احمدی‌فر و امیری، ۱۳۹۶: ۲۹-۵۵).

نکته حائز اهمیت در پژوهش پیش رو که وجه تمایز آن از دیگر پژوهش‌هاست، اولاً ارائه شیوه‌های تربیت دینی با توجه به تعاریف قرآن کریم از ماهیت دین می‌باشد؛ ثانیاً روش به کار رفته برای این منظور، روش نوین «استنتاج عملی» است. در این راستا، ابتدا اهداف غایی مشخص گشته، سپس مبانی تربیت دینی، تعریف، و در نهایت دسترسی به شیوه‌ها میسر می‌گردد. در این روش، متربی هدفمند و با آگاهی و شناخت تحت تعلیم قرار می‌گیرد. در پژوهش‌های گذشته همواره بحث‌هایی در باب روش‌های تربیت دینی بدون توجه به ماهیت دین در قرآن کریم، به صورت پراکنده، جداگانه و بدون هیچ پیوندی صورت پذیرفته است. حتی در کتاب *منهج تربیتی اسلام* از محمد قطب، برای رسیدن به هدف غایی انسان شایسته، فقط به چند شیوه تربیتی کلی اشاره شده است (قطب، ۱۳۹۴: ۱۵). در این پژوهش با تأکید بر کشف چیستی و هویت دین در کلام خداوند، به استنتاج شیوه‌های تربیت دینی پرداخته شده است. امید است با استنتاج شیوه‌های تربیت دینی قرآن کریم با در نظر گرفتن ماهیت دین به صورت همزمان، گسل و خلأ پژوهشی در ارتباط بین مفهوم دین و شیوه‌های تربیت دینی، پوشش داده شود.

۳. روش پژوهش

روش استنتاج از روش‌های فلاسفه به ویژه فلاسفه تعلیم و تربیت است. سابقه روش استنتاجی به ارسطو باز می‌گردد. ویلیام فرانکنا از این روش در عرصه تعلیم و تربیت بهره گرفته است. وی با استفاده از الگوی قیاس عملی ارسطو، پیشنهادی مطرح نموده است که می‌توان از آن برای تحلیل فلسفه‌های تعلیم و تربیت هنجارین استفاده نمود. در طرح پیشنهادی وی، لزوم به کارگیری دو گزاره هنجارین و گزاره واقع‌نگر مطرح گردیده است. الگوی کامل فرانکنا شامل پنج قسمت اهداف یا اصول بنیادی هنجارین، گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی یا الهیاتی، دانش‌ها و مهارت‌ها و نگرش‌هایی که باید پرورش داد، گزاره‌های واقع‌نگر روشی، و توصیه‌های عملی می‌باشد. پژوهشگری، این الگو را مورد بازسازی قرار داده و یک مرحله مقدماتی تر از قیاس عملی را با عنوان باید‌های آغازین و گزاره‌های واقع‌نگر فلسفی یا الهیاتی به آن اضافه کرده است. دلیل این تغییرات، فراهم نمودن پاسخ به سؤالات احتمالی است که ممکن است نسبت به هدف‌ها یا ارزش‌های بنیادی که سنگ بنای زنجیره استنتاجی در مدل اوست، پیش آید و دلیل دیگر مشخص نمودن جایگاهی برای اصول تعلیم و تربیت می‌باشد؛ زیرا اصولی که وی در کنار اهداف و ارزش‌ها بیان نموده است، در واقع همان ارزش‌ها و هنجارهای بنیادی دیدگاه‌هاست (باقری، ۱۳۸۹: ۵۸/۱).

در مقاله پیش رو، برای استنتاج شیوه‌های تربیت دینی، الگوی بازسازی شده فرانکنا مورد استفاده قرار گرفته است، که در واقع دارای دو مقدمه کبری و صغری و یک نتیجه می‌باشد. برای استنتاج شیوه‌های تربیتی که نتیجه قیاس می‌باشد، از اهداف تربیتی به عنوان مقدمه کبری، و مبانی به عنوان مقدمه صغری بهره‌مند گشته‌ایم. گزاره‌ها در اهداف تربیتی و شیوه‌ها، تجویزی و قضیه ارزشی و متضمن «باید» است. اهداف تربیتی، هدف یا امر مطلوبی است که مربی در اندیشه رساندن مرتبی به آن است. گزاره‌های واقع‌نگر دارای ماهیت توصیفی بوده، به روابط و مناسبات واقعی در ماهیت دین می‌پردازد.

۴. ماهیت دین

ماهیت دین در قرآن کریم دارای ویژگی‌های متعددی است که در این مقاله چهار مورد از آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۴. جزا

واژه دین در ۸۷ آیه قرآن کریم (۱۰۱ مرتبه) آمده است. واژه «دین» از ریشه «د-ی-ن» به معنای خضوع، انقیاد، اطاعت، جزا، روش، مسلک و مرام می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۳/۸؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۱۱۷؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۲/۶۸۸؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۶۹۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۰-۳۲۱). از این ریشه، واژه «دین» به معنای وام و بدهی نیز در قرآن کریم به کار رفته است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۱۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳/۳۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۶۹۹)، که در ۲۱ مورد به معنای جزا (فاتحه/۴؛ حجر/۳۵؛ نور/۲۵؛ شعراء/۸۲؛ صافات/۲۰؛ ص/۷۸؛ ذاریات/۶ و ۱۲؛ واقعه/۵۶؛ معارج/۲۶؛ مدثر/۴۶؛ انفطار/۱۵، ۱۷ و ۱۸)، ۸ مورد به معنای بدهی (نساء/۱۱-۱۲)، ۱ مورد قانون (یوسف/۷۶) و بقیه موارد به معنای آیین می‌باشد. در تمام معانی مذکور، جزا به عنوان پاداش و کیفر قابل مشاهده است. جزا با آیین و قانون گره خورده است؛ زیرا تبعیت کردن یا نکردن از مسائل دین و قانون، کیفر و پاداش در پی دارد. در بدهی نیز جزا کاملاً مشهود است. طولانی‌ترین آیه قرآن کریم (بقره/۲۸۲) شامل بیش از ۲۰ حکم الهی در مورد احکام وام دادن و گرفتن می‌باشد که این خود نشانگر مسئولیت در برابر وام و بدهی می‌باشد و قطعاً نوع عملکرد در این رابطه، همراه با جزای مناسب با عمل می‌باشد. با توجه به تکرار و اهمیت جزا که شامل کیفر و پاداش در برابر نوع عملکرد انسان می‌باشد و با آیین و برنامه زندگی رابطه مستقیم دارد، به این نتیجه می‌رسیم که مهم‌ترین ویژگی در ماهیت دین، مسئله جزای اعمال می‌باشد که حقیقتاً در خود واژه دین، این موضوع قابل مشاهده است. معنای جزا در واژه دین نادیده گرفته شده است و عمدتاً معنای «آیین» در دین مورد توجه بوده است.

۲-۴. حق‌گرایی

دین در معنای آیین در قرآن کریم، به دو دسته الهی و غیر الهی (کافرون/۶) تقسیم

شده است. آیین و سنت‌های حق و آیین و سنت‌های باطل، هر دو دین نامیده می‌شوند. دین الهی در قرآن کریم شامل دین اسلام و دین پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و دین غیر الهی شامل دین کافران و مشرکان و همچنین دین ساختگی اهل کتاب است (توبه/ ۳۳؛ شوری/ ۲۱؛ فتح/ ۲۸؛ صف/ ۹). خداوند دین خود را منطبق با حق و واقعیت توصیف نموده است. معیار برحق بودن دین الهی، انتساب به خداوند برحق می‌باشد (روم/ ۳۰).

۳-۴. قدرت‌افزایی

در قرآن کریم به طور کلی، دین بالذات قدرت‌دهنده است و توانمند گشتن دینداران ادیان مختلف توسط قدرتی که دین در آنان ایجاد می‌نماید، کاملاً مشهود است. قدرت‌افزایی در ادیان غیر الهی بر اساس تبعیت از دین دروغین و در جهت غرور و قدرت کاذب و مخرب می‌باشد؛ بر خلاف دین الهی که قدرت به دست‌آمده بر مبنای اعتماد و توکل بر قدرت لایزال الهی است که فائق بر هر قدرتی می‌باشد (آل عمران/ ۲۴؛ انفال/ ۴۹).

۴-۴. پرهیز از غلو

غلو در دین، علت اساسی انحراف از دین حق می‌باشد. اهل کتاب از جمله افرادی بودند که دچار غلو در آیین مسیحیت گشته و به ناحق قائل به وجود خدایان سه‌گانه شدند که یکی از آن خدایان، عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» (نساء/ ۱۷۱)؛ «ای اهل کتاب در دین خود غلو [و زیاده‌روی] نکنید».

۵. استنتاج شیوه‌های تربیت دینی

هدف تربیت، تسهیل حرکت انسان به سوی معنویت است و تربیت باید راه‌گرایش به جنبه ربانی را در انسان هموار سازد. در دیدگاه قرآن کریم، مبنا این نیست که مربی دست فرد را بگیرد و او را به مقصد برساند، بلکه هدف این است که توانایی‌هایی در مربی تحقق یابد تا او خود راه زندگی را طی کند. تربیت همانند هر فعالیت ارادی دیگر انسان، اهدافی را دنبال می‌کند که این اهداف از مبانی فلسفی، یعنی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی یک مکتب نشئت می‌گیرد.

در مقاله حاضر نیز با توجه به یافته‌های به دست آمده از ماهیت دین در قرآن کریم، چهار مورد از استنتاج‌های عملی شیوه‌های تربیت دینی بر اساس الگوی بازسازی شده فرانکنا به تفصیل بیان می‌گردد. لازم به ذکر است که برای استنتاج شیوه‌های تربیت دینی، از اهداف تربیتی و مبانی تربیتی در قرآن کریم بهره‌مند گشته‌ایم. گزاره‌های اهداف و شیوه‌ها به صورت تجویزی و گزاره‌های مبنایی توصیفی می‌باشند. بنابراین هر یک از استنتاج‌ها شامل هدف، مبنا و شیوه است که هدف در تمامی استنتاج‌ها یکسان بوده و به شرح زیر تعریف می‌گردد:

هدف: هدف تربیت دینی، «ربانی شدن» متربی است (آل عمران / ۷۹-۸۰) و آن محقق نمی‌گردد، مگر اینکه فرد خود را از یوغ بردگی رب‌های گوناگون چون ربّ هوای نفس خود یا ربّ هوای نفس موجودات بیرونی آزاد سازد و حتی آثار آن را نیز از خود بزدايد و این تلاش، همان «تطهیر» و «تزکیه» است که در تعریف تربیت دینی، به نحو اساسی لحاظ گردیده است. بنابراین با تکیه بر مفهوم ربوبیت می‌توان هدف تربیت دینی را چنین بیان نمود:

«شناختن خدا به عنوان ربّ یگانه انسان و جهان، برگزیدن او به عنوان رب و پذیرفتن فقط ربوبیت او و از ربوبیت غیر او اجتناب کردن» (باقری، ۱۳۸۹: ۹۹/۱).

پس از استنتاج شیوه‌ها، نمونه‌های عملی به کاررفته در قرآن کریم در خصوص هر شیوه ذکر شده است. با توجه به نمونه‌های مذکور، راه رسیدن به شیوه‌های قرآنی برای متربی هموار می‌گردد.

۱-۵. شیوه اول: اعتقاد به جزای اعمال

مبنا: جزا در ماهیت دین الهی، به غایت‌مندی جهان هستی اشاره دارد و مسئله داوری در مورد چگونگی اعمال انسان و جزای اعمال او که نیکوکاران را بهشتی و بدکاران را دوزخی می‌نماید، در دین الهی از جایگاه ویژه و بسیار مهمی برخوردار است و مطرح شدن جزا و روز جزا به کرات در قرآن کریم، تأکید بر این مهم می‌باشد و اصلاً دلیل مرگ انسان در دنیا، رسیدگی به اعمال او در جهانی دیگر می‌باشد؛ زیرا دنیای مادی قابلیت ایفای جزای کامل به اعمال انسان را ندارد. لذا در آیه سوره واقعه می‌فرماید اگر اعمال

جزایی ندارند، مانع مرگ دیگران شوید: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ عَيْرَ مَدِينِينَ ۝ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (واقعه/ ۸۶-۸۷)؛ اگر در برابر اعمال، مسئول نبوده و جزا یعنی پاداش یا کیفر، در اختیار ما نبود، می‌توانستید این شخص را برگردانید و جلوی مرگ را بگیرید. پس جزا حق است و هر کسی به محکمه قضای الهی دعوت شود، یا سعید است یا شقی (جوادی آملی، ۱۳۹۶: تفسیر سوره واقعه، جلسه ۱۹).

شیوه: در تربیت دینی، انسان باید به نتایج احتمالی اعمال خود بیندیشد و در قبال نحوه عملکرد خود مسئول باشد و نباید نسبت به عملکرد خود بی‌تفاوت باشد. او باید بداند که زندگی انسان محدود به این دنیای خاکی نیست و ادامه زندگی وی در جهانی دیگر است و خوبی و بدی زندگی او در آنجا کاملاً وابسته به نوع زندگی دنیایی اوست (نور/ ۲۵). اکنون هدف، مبنا و شیوه ذکر شده به عنوان قیاس عملی به صورت زیر خلاصه می‌گردد:

هدف: انسان باید تربیت دینی بیابد.

مبنا: تربیت دینی در گرو اعتقاد به جزای اعمال است.

شیوه: انسان (برای تربیت دینی) باید به جزای اعمال خود اعتقاد بیابد.

۱-۱-۵. نمونه‌های به‌کاررفته در قرآن کریم

برخی از نمونه‌های قرآنی در زمینه تربیت دینی در حوزه اعتقادات در رابطه با شیوه اهمیت عمل به دستورات دین و تأثیر و پیامدهای نحوه عملکرد دینی انسان در دنیا و آخرت بیان می‌گردد.

۱. بهره‌گیری مستقیم از کتب آسمانی در جهت شناخت اعمال مناسب

بهره‌گیری مستقیم از کتاب الهی، روشی حکیمانه در جهت هدایت به سوی دین و جزای خوب و بد اعمال می‌باشد. گوش کردن جَنِّیان به آیات قرآن کریم و آگاهی از پیامد اعمال، یکی از مصادیق روش هدایت به سوی مسئولیت‌پذیری انسان در قبال عملکرد خود می‌باشد. آنان توسط گوش کردن به آیات کتاب آسمانی قرآن کریم معتقد گشتند که جزای ایمان به خداوند یگانه، رشد و عدالت، و جزای شرک، نقصان و ظلم خواهد بود (جن/ ۱۳).

۲. مواجهه با نتایج اعمال دیگران و عبرت‌آموزی از تجربیات آنان

روبه‌رو شدن با نتایج اعمال دیگران و عبرت گرفتن از آن، روش حکیمانه قرآن کریم برای پی بردن به جزای امور است. پرده‌برداری از حوادث تلخ و شیرین که در طول تاریخ و یا زمان جاری اتفاق می‌افتد، سبب شکوفایی عقل سلیم برای آیندگان گشته و با پندآموزی و درس گرفتن از عملکرد پیشینیان، اصلاح فکر و اندیشه و تغییر رفتار را برای آنان در پی دارد و این همان معنای عبرت گرفتن می‌باشد. ولی گاهی اوقات، انسان فقط تماشای حوادث می‌باشد. عبرت را از آن جهت عبرت می‌گویند که انسان جاهل توسط آن از جهل به علم عبور می‌کند و اگر کسی داستان آموزنده‌ای را بررسی کرد و تحولی در او پیدا نشد، او تماشای است نه معتبر (همو، ۱۳۹۰: تفسیر سوره یوسف، جلسه ۷۳).

عبرت‌آموزی در قرآن کریم به صورت‌های گوناگون به کار رفته است؛ گاهی از طریق بیان تاریخ مانند نجات دادن ابراهیم موحد از آتش سوزان بت پرستان (عنکبوت/ ۲۴) و زیر و رو شدن شهر قوم لوط در اثر گناهانشان (حجر/ ۷۳-۷۵)، گاهی از طریق توصیه به جهانگردی و سیر در زمین برای دیدن و تحقیق و بررسی آثار و سرنوشت پیشینیان، که بیشتر از مطالعات تاریخی و شنیدن احوال گذشتگان می‌تواند مؤثر واقع گردد، مانند دیدن آثار برجای مانده از گمراهان دروغگو که نشانگر عواقب اعمال آنان می‌باشد (نحل/ ۳۶)، و گاهی نیز از طریق بیان قصه‌های واقعی. بیان قصه‌های واقعی سبب پرورش صفاتی می‌گردد که عزت و سربلندی انسان را در پی دارد، و از پیامد صفاتی که موجب حقارت و ذلت انسان می‌گردد، جلوگیری می‌نماید؛ زیرا قصه در نفس انسان اثر می‌گذارد و فکر شنونده را به محتوا و اهداف آن آشنا و در نهایت او را به خود جذب می‌کند (عمر، ۱۴۱۶: ۲۱۲). قصه‌های قرآنی صرفاً اخبار و گزارش نیست، بلکه نحوه برخورد خداوند در برابر رویدادها و اعمالی که رخ داده، بیان گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: تفسیر سوره کهف، جلسه ۱۰)؛ مانند قصه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام که از آن به «أحسن القصص» (یوسف/ ۳) یاد شده است و از پیامدهای آن، تقویت صفاتی نظیر عفت و پاکدامنی، خردورزی و صبر به ویژه برای نسل جوان است.

۳. تجسم زشتی و زیبایی اعمال

تجسم زشتی و زیبایی عملی در قالب مثال گویا، روشی مؤثر برای پی بردن به حقیقت عمل و اثر عمل است که توجه انسان را به پیامد آن عمل جلب می‌نماید. در آیه ۱۲ سوره حجرات برای نهی از عمل غیبت، حقیقت عمل غیبت را که به مثابه خوردن گوشت برادر مرده می‌ماند که قطعاً مورد نفرت انسان است، تجسم نموده است تا از این طریق انسان به مسئولیت عمل خود واقف گردد. تجسم بیان‌شده در آیه فوق، نشانگر زشتی فوق‌العاده غیبت و گناه عظیم آن است.

۴. تبیین سنن الهی

یکی دیگر از مواردی که می‌توان از آن طریق به جزای اعمال پی برد، تبیین سنن الهی است. سنن الهی قوانینی هستند که خداوند آن‌ها را به طور ثابت وضع کرده است و تغییرناپذیرند. یکی از سنت‌های الهی در قرآن کریم، تبعیت از ولایت شیطان است که سبب گمراهی فرد و هدایت در جهت عذاب سوزان خواهد بود. بر اساس آیه ۴ سوره حج، حکم و سنت الهی به این تعلق گرفته است که کسی که شیطان را ولیّ خود قرار دهد و از فرمان او تبعیت نماید، شیطان او را گمراه سازد و به سوی آتش جهنم هدایت نماید.

۵. پرهیز از تقلید کورکورانه از پیشینیان در انجام اعمال غیر مسئولانه آنان

انجام اعمال غیر مسئولانه، یکی از پیامدهای پیروی از پدران غیر عاقل و هدایت‌نیافته می‌باشد. بت‌پرستی مشرکان بدون داشتن هیچ دلیل و مدرکی فقط به صرف تقلید از پیشینیان، نمونه‌ای از این گونه تقلید می‌باشد (شعراء/ ۶۹-۷۴). در آیه دیگر، مشرکان دلیل بت‌پرستی خود را پیروی از پدران خود بیان می‌نمایند و در مقابل سؤالی که از آنان می‌شود مبنی بر اینکه اگر هدایتی بهتر از هدایت پدران خود دریافت نمودید، آیا می‌پذیرید؟ پاسخشان انکار رسالت پنددهنده می‌باشد (زخرف/ ۲۴).

۶. توصیف صفات بهشتیان و دوزخیان

آیاتی در قرآن کریم مشاهده می‌گردد که از طریق موعظه حسنه و به طور غیر مستقیم انسان را به سوی جزای اعمال رهنمود می‌سازد. کلام طیب و عمل پسندیده دو نعمتی

هستند که بهشتیان از آن در بهشت برخوردارند و این تذکر غیر مستقیم برای تربیت دینی افراد است که قطعاً این دو صفت باید در این دنیا نیز به کار گرفته شوند تا جزای متناسب با آن در آخرت نصیب انسان گردد (حج/ ۲۴). جزای کتمان کنندگان آیات الهی، لعن خداوند و لعنت کنندگان می‌باشد (بقره/ ۱۵۹). علما و تمام کسانی که وحی الهی را بعد از نزول آن و روشنگری و هدایتش برای مردم که در کتاب خداوند بیان گردیده است، از مردم به طرق گوناگون دور و پنهان کنند، دچار لعن و نفرین همه نفرین کنندگان خواهند شد. خداوند آنان را از رسیدن به سعادت محروم نموده و لعنت کنندگان نیز دوری از سعادت را برای اینان از خداوند می‌خواهند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۸۸/۱).

۷. وعده و وعید

در قرآن کریم، «وعده و وعید» از مهم‌ترین شیوه‌های تربیت دینی به کار رفته در حیظه موعظه حسنه است. وعده هم در کار خیر و هم کار شر به کار می‌رود (ابراهیم/ ۴۷). در حالی که وعید فقط در وعده به شر و تهدید، مورد استفاده قرار می‌گیرد (طه/ ۱۱۳). وعید نوعی هشدار و زنگ خطر برای مردم عاصی و طغیانگر است تا از عواقب کار خود مطلع گشته، دست از لجبازی و دشمنی بردارند یا حداقل یادآوری و تذکری باشد تا اهل عبادت و اطاعت گردند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: جلسه ۵۳).

خداوند به کسانی که در اثر ایمان به آفریدگار از تمایلات نفسانی پرهیز نموده و منحرف نگشتند، بهشت‌هایی با اوصاف گوناگون را وعده داده و بر حتمی بودن این وعده تأکید کرده و از این طریق آن‌ها را به انجام اعمال صالح تشویق و ترغیب نموده است (نساء/ ۱۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۹/۵). وعده حکمرانی در زمین به مؤمنانی داده می‌شود که دارای اعمال صالح هستند (نور/ ۵۵). وعده قرار گرفتن در بهشت، جزای کینه‌زدایی قلب‌ها نسبت به دیگران (اعراف/ ۴۳)، وعده نداشتن ترس و اندوه در قیامت، جزای تابعان هدایت الهی (بقره/ ۳۸) و وعده افزونی هدایت و عاقبتی سرشار از لذت و سرور در آخرت، جزای کسانی است که هدایت اولیه الهی را پذیرفتند (مریم/ ۷۶).

وعید عدم هدایت الهی، جزای مرتدان است. کفر مرتدان، مانع هدایت و رسیدن به سرمنزل مقصود برای آنان خواهد بود؛ زیرا مرتدان با ترجیح و تفضیل دنیا بر آخرت

می‌خواهند آزادی عمل داشته و محدودیتی نداشته باشند (نحل/۱۰۷). وعید جزای نابودی اعمال و عدم زیان‌رسانی به خداوند برای مرتدانی است که کافر به دین الهی گشته و در عمل نیز مانع راه خدا گردیدند و به مقابله با رسول پرداختند (محمد/۳۲). وعید جزای ذلت و خواری در دنیا و عذاب دردناک در آخرت، به منافقان داده شده است (مائده/۴۱).

در وعده و وعید توأمان، خداوند پیامد و جزای اعمال را به انسان وعده داده است. یعنی تعهد می‌نماید که به عنوان مثال، جزای ایمان آوردن پیروان پیامبر به حق، کفایت ویژه الهی در برابر توطئه‌ها و نقشه‌های دشمن علیه مؤمنان، و وعید عدم کفایت الهی برای اعراض‌کنندگان از ایمان می‌باشد (بقره/۱۳۷). اگر اهل کتاب به هر آنچه شما ایمان دارید، مانند مبدأ و معاد و نبوت و وحی و کتاب ایمان بیاورند، مانند شما هدایت می‌یابند. در غیر این صورت، در مقابل شما قرار می‌گیرند و در آن صورت، کفایت مخصوص خداوندی که شنوا و دانا به سخنان و هر آنچه در نهاد و نهان اهل شقاق و مسلمانان است، خواهد بود (جوادی آملی، بی‌تا: تفسیر سوره بقره، جلسه ۲۳۵). وعده جزای حسن عاقبت در دنیا و آخرت برای کسانی که هدایت الهی را پذیرفته‌اند و وعید جزای عدم فلاح و رستگاری برای پیروان ظالمان داده شده است (قصص/۳۷).

۸. انذار و تبشیر

«انذار و تبشیر» به صورت دو اهرم تربیتی در کنار هم و به همراه یکدیگر، موجب حفظ و هدایت و سرعت و شتاب مؤمنان در مسیر تقرب الی الله می‌شوند. البته شواهد قرآنی دال بر این است که انذار عمومی‌تری دارد که در تبشیر نیست؛ چون انذار هم شامل مؤمنان و هم کافران می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۱۰). انذار با اعلان خطر کردن نسبت به امور، و تنبه و آگاهی دادن و بر حذر داشتن از تمایل به انحرافات و کژی‌ها، و تبشیر با ایجاد شوق و رغبت، موجب حفظ و هدایت در جهت اعمال صالح است. قرآن کریم انذار و تبشیر را دو رکن اساسی در رشد و تربیت نفوس معرفی کرده است. در آیه دوم سوره اعراف، هدف از نزول قرآن کریم از جانب خداوند بر پیامبر، انذار مردم از عواقب و پیامد اعمالشان ذکر شده است؛ برای مثال در آیات ۱۳۹ و ۱۴۰ سوره انعام از طریق انذار

به گمراهی و عدم هدایت الهی، جزای نابخدانی که برای بت‌ها فرزندکشی نموده و روزی‌های حلال خداوند را تحریم می‌نمایند، توصیف شده است. بشارت دادن نیز از شیوه‌هایی است که برای توجه به جزای اعمال قرآن کریم به کار بسته شده است؛ به طوری که در آیه ۵ سوره بقره و لقمان، بشارت هدایت الهی و رستگاری، جزای اعمال متقین می‌باشد.

۲-۵. شیوه دوم: پرورش حق‌گرایی در انسان

مبنا: در قرآن کریم، واژه حق در برابر واژه باطل (انبیاء/ ۱۸) و ضلال (یونس/ ۳۲) به کار رفته است. حق به آب، و باطل به کف روی آب تشبیه شده است (رعد/ ۱۳). حق دوام و استمرار و بقا دارد، در حالی که باطل به معنای چیزی است که عین ثابتی نداشته باشد، ولی خود را به شکل حق جلوه می‌دهد تا مردم آن را حق پندارند؛ لیکن وقتی در برابر حق قرار بگیرد آن وقت است که مردم همه می‌فهمند که باطل بوده و از بین می‌رود. ضلال نیز انحراف و خروج از برنامه حق و راه صحیح است. حق مانند آبی است که خود یکی از حقایق می‌باشد و باطل مانند سرابی است که حقیقتاً آب نیست، ولی خود را به شکل آب جلوه می‌دهد (همان: ۷۳/۱۳). اهم حقایقی که در موضوع حق‌گرایی در قرآن کریم صورت گرفته است، بحث‌های علمی و نظری در مورد اثبات حقانیت ربوبیت الهی، حقانیت معاد، حقانیت هدایتگری خداوند و در نهایت برحق بودن دین الهی است. در آخرت نیز اعمال را با حق می‌سنجند تا مشخص شود که چه عملی حق و چه عملی از حقانیت بی‌بهره می‌باشد (اعراف/ ۹-۸).

شیوه: انسان مؤمن باید به دنبال تبعیت از حق باشد. تبعیت از حق و حق‌مداری در باب اندیشه و نظر، مجهز گشتن به سلاح منطق و مزین شدن به جامعه یقین و دوری از مغالطه‌کاری و خیال‌بافی و پرهیز از تبعیت اشخاص به جای تبعیت از قول حق و درست است. تبعیت از حق در اعتقادات، از قبیل اعتقاد به توحید، معاد و دین الهی می‌باشد. دین الهی به عنوان دین برحق و بهترین دین نزد خداوند است که در هر عصری سبب نجات انسان می‌گردد. تسلیم خداوند شدن با تمام وجود و نیکوکاری و محسن بودن نسبت به خود و دیگران، به معنای تبعیت از دین الهی می‌باشد.

هدف، مبنا و شیوه ذکرشده به صورت زیر خلاصه می‌گردد:

هدف: انسان باید تربیت دینی یابد.

مبنا: تربیت دینی انسان در گرو حق‌گرایی است.

شیوه: انسان (در تربیت دینی) باید حق‌گرا شود.

۵-۲-۱. نمونه‌های به‌کاررفته در قرآن کریم

۱. ژرف‌نگری در پدیده‌های هستی و تدابیر امور، راهی برای اثبات حقانیت خداوند

قرآن کریم برای اثبات حقانیت خداوند، ربوبیت خداوند متعال را از راه جدال احسن ثابت می‌نماید. بت‌پرستان ارباب گوناگون را به عنوان تدبیرکنندگان امور مختلف در عالم می‌پرستیدند و معتقد بودند که این ارباب سبب سودرسانی و دفع ضرر از آنان می‌باشند و راه پرستیدن رب‌الارباب، پرستش ارباب می‌باشد (یونس / ۳۱-۳۳). خداوند برهانی اقامه می‌فرماید مبنی بر اینکه تدابیر مربوط به امور انسانی و کل هستی، تحت تدبیر خداوند واحد اداره می‌گردد، نه تحت فرمان مدبرهای گوناگون. این برهان توسط سه قیاس صورت می‌گیرد. نتیجه قیاس اول این است که خداوند ربِّ برحق می‌باشد. در قیاس دوم می‌فرماید که خداوند ربِّ برحق می‌باشد و غیر از حق چیزی جز گمراهی و ضلالت نمی‌باشد؛ پس راهی غیر از راه حق نیست؛ پس شما کجا می‌روید؟ (جوادی آملی، بی‌تا: تفسیر سوره یونس، جلسه ۵۲).

۲. توجه به معاد

تربیت دینی به سوی حق‌گرایی در قرآن کریم، گاهی با شیوه حکمت و با توجه به اصل وجود معاد صورت می‌گیرد (یونس / ۳۴). برهانی که در اینجا رسول اکرم صلی الله علیه و آله مشرکان اقامه می‌نماید، مربوط به مبدأ و معاد است و اینکه نوسازی عالم پس از آفرینش و انهدام آن فقط از جانب خداوند، امری شدنی است. بر خلاف مؤمنان که همگی به معاد اعتقاد دارند، مشرکان معتقدند که نه شرکای آنان و نه خداوند، قادر به انجام این کار نیستند و معاد امری معدوم و باطل است. البته آنان دلیلی بر اعتقاد خود ندارند و همه جا صحبت از بعید بودن موضوع است نه محال بودن آن؛ گاهی می‌گویند:

﴿وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَغْنِينَ﴾ (جائیه/ ۳۲) و گاهی می‌گویند: ﴿ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ (ق/ ۳) و یا ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (یس/ ۷۸؛ همان: تفسیر سوره یونس، جلسه ۵۵). خداوند در وصف اهل کتابی که ایمان به خدا و آخرت نداشته و حلال و حرام خدا را به پا نمی‌دارند، فرموده است که آنان «دین حق را سنت و روش زندگی خود نمی‌گیرند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲۲/۹) و به تعبیر دیگر، «به دین حق معتقد نیستند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۲) و برخی گفته‌اند به دین اسلام معتقد نیستند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴/۵).

۳. هدایت‌کنندگی به سوی حق، ملاک انتخاب هدایت‌کننده

در آیه ۳۵ سوره یونس، احتجاج در مورد شرکای مشرکان صورت گرفته است؛ بدین صورت که اولاً آن شریکانی که برای خداوند یکتا قائل‌اند، آیا انسان را به سوی حق هدایت می‌کنند یا به سوی ضلالت و گمراهی؟! اگر هادی به سوی حق نبوده و هادی به سوی ضلالت‌اند که اصلاً صلاحیت پرستش ندارد؛ زیرا انسان نیازمند به راهنمایی و هدایت به سوی حق است و از بحث آیه خارج است. در ثانی، اگر هادی به سوی حق هستند، آیا اصالتاً و ذاتاً هادی می‌باشند و یا بالعرض هادی هستند. قطعاً کسی که خود ذاتاً هدایتگر است، استحقاق هدایت به سوی حق را دارد و او می‌تواند هادی عموم مخلوقات باشد. افرادی چون پیامبران و امامان ابتدا مورد هدایت خداوند قرار می‌گیرند تا بتوانند دیگران را هدایت نمایند (جوادی آملی، بی‌تا: تفسیر سوره یونس، جلسه ۵۵). پس پر واضح است که فقط خداوندی که هادی بالذات است، سزاوار پرستش می‌باشد.

۴. پیروی از علم و یقین، شیوه‌ای برای حق‌گرایی است

طبق آیه ۳۶ سوره یونس، با توجه به آگاهی خداوند از عملکرد مردم، آنان را به دو دسته تقسیم می‌نماید؛ اکثریتی که به دلیل پیروی از ظن و گمان به دین مشرکان گرویده‌اند و اقلیتی که علما و بزرگان می‌باشند، به حقایق دین حق یقین دارند و هیچ شک و شبهه‌ای در برحق بودن خداوند ندارند، ولی به دلیل دشمنی‌هایی که با یکدیگر دارند و به دنبال بغی و ستم می‌باشند، دست از باطل برنمی‌دارند و با آگاهی، راه غلط را می‌پیمایند. روی سخن قرآن کریم با اکثریت مشرکان می‌باشد که امکان هدایت یافتن دارند؛ زیرا آنان دلیل قطعی بر کفر و شرک خود ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۷/۱۰).

۵. ذکر مصداق در کنار اصل کلی

یکی از روش‌های قرآن کریم برای هدایت انسان در جهت دارا بودن دین حق که بهترین دین می‌باشد، ذکر مصداق در کنار کلی‌گویی و مشخص نمودن معیارها برای داشتن بهترین دین است؛ به این معنا که پس از ذکر معیارهای کلی دارندگان بهترین دین، مصداق را نیز ذکر می‌نماید. این روش سبب می‌شود که انسان در مقام تطبیق دچار خطا و اشتباه نگردد. در آیه زیر نیز بهترین دین از نظر خداوند، تبعیت از دین کسی است که هم قلباً موحد باشد و هم در عمل نیکوکار باشد؛ چه در مرحله فردی و شخصی و چه نسبت به دیگری، و مصداق بارز آن دین حضرت ابراهیم علیه السلام می‌باشد که اولین نمونه تاریخی است. افراد به میزان تبعیت از ابراهیم علیه السلام در تسلیم چهره جانشان به سوی خدا و انجام اعمال شایسته مانند ابراهیم علیه السلام به مقام خلّت و دوستی با خداوند راه می‌یابند و خلّت و نیازمندی‌های خود را مستقیماً با خداوند در میان می‌گذارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: تفسیر سوره نساء، جلسه ۲۱۷). در واقع در این آیه، بر روش الگو قرار دادن برترین‌ها تأکید شده است. پیروی از حضرت ابراهیم علیه السلام در بحث‌های اعتقادی (حسن فاعلی) و در بخش عمل (حسن فعلی) به عنوان مصداقی برای رسیدن به دین مورد نظر الهی ذکر گردیده است (نساء/ ۱۲۵).

۶. معیار تشخیص پیروی از الگوهای برتر برای داشتن بهترین دین

یکی از روش‌های مؤثر در انتخاب بهترین دین برای مخاطبان، روش الگو قرار دادن برترین‌هاست. در قرآن کریم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان بهترین الگوی تثبیت‌شده معرفی شده‌اند (ممتحنه/ ۶). در این آیه، اقتدا به حضرت ابراهیم علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به همراه ایمان داشتن به مبدأ و معاد ذکر شده است. در حقیقت ایمان به مبدأ و معاد، انگیزه تاسی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت ابراهیم علیه السلام می‌باشد؛ زیرا بی‌شک کسی که قلبش از چنین ایمانی سرشار نباشد، قادر به قدم گذاشتن در جای قدم‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ادامه تاسی و اقتدا نخواهد بود. ذکر این نکته نیز لازم است که اسوه‌های حسنة ذکرشده در قرآن کریم به عنوان یک اصل مسلم تثبیت‌شده است. به ما امر فرمود که شما به اسوه‌ها تاسی کنید، فرمود اسوه بودن آنان تثبیت‌شده است و اسوه بودن آنان

یک امر حقیقی است نه امر ظاهری» (همو، ۱۳۹۲: تفسیر سوره احزاب، جلسه ۹).

۳-۵. شیوه سوم: پرورش توانایی انسان بر اساس توکل بر خداوند

مینا: همه ادیان، توان قدرت‌افزایی در پیروان خود را دارند؛ اما در ادیان غیر الهی، دین ساختگی سبب ایجاد غرور و تعصب گشته و آنان را از حقیقت دور می‌سازد (آل عمران/ ۲۴) و این در حالی است که مؤمنان به دین الهی، مجهز به قدرت سازنده و اصیل می‌گردند؛ زیرا عامل و سبب قدرت دینداران، توکل بر خداوند است (انفال/ ۴۹). توکل به معنای تکیه بر قدرت استوار الهی در حوادث زندگی انسان است که عامل ثبات قدم و نهراسیدن انسان از مشکلات می‌باشد. توکل در شکل عالی آن عبارت از اعتماد و تکیه فرد در عقل نظری و در عقل عملی به صفات الهی است (همو، ۱۳۹۰: ۲۰/جلسه ۴۱۴).

شیوه: انسان تلاشگر، کار خود را باید به خداوند واگذارد و حل مشکلات خویش را از او بخواهد؛ خدایی که از تمام نیازهای او آگاه است و قدرت حل هر مشکلی را دارد. بشر برای موفقیت در زندگی، احتیاج به دو گونه اسباب دارد؛ یکی اسباب طبیعی و دیگری اسباب روحی. انسان برای رسیدن به مقصود خویش، پس از آنکه علل و اسباب طبیعی آن را مهیا کرد، مانعی در راه وصول او به هدف جز مهیا نبودن عوامل روحی وجود ندارد؛ عواملی مانند سستی اراده، ترس، بی‌خردی، غضب، بدبینی و نظیر این‌ها، آنگاه که قلب خود را به وسیله اتکا و توکل کردن، به دریای قدرت و عظمت الهی متصل کرد، اراده و همچنین سایر صفات روحی او آنچنان نیرومند می‌شود که مغلوب هیچ عامل دیگری نشده، در نتیجه به موفقیت قطعی و سعادت واقعی نائل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۶۵).

هدف، مینا و شیوه ذکرشده که یک قیاس عملی را تشکیل داده، به صورت زیر خلاصه می‌گردد:

هدف: انسان باید تربیت دینی یابد.

مینا: دین الهی، سبب قدرت‌افزایی در جهت مثبت می‌گردد.

شیوه: انسان باید با توکل بر خداوند قدرتمند گردد.

۵-۳-۱. نمونه‌های به کار رفته در قرآن کریم

در قرآن کریم برای دستیابی به شیوه تربیتی پرورش توانایی انسان بر اساس توکل بر خداوند، راهکارهایی مورد استفاده قرار گرفته است که به چند مورد اشاره می‌گردد:

۱. تکیه بر باور مندی به قدرت و علم الهی

توکل بر خداوند از طریق توجه متری به علم و قدرت لایزال الهی صورت می‌گیرد. قرآن کریم با استفاده از تبیین خالقیت، ربوبیت (زمر/ ۳۸)، مالکیت خداوند بر کل آسمان و زمین (نساء/ ۱۳۲)، حیات ازلی و ابدی خداوند (فرقان/ ۵۸-۵۹)، مبدأ و مقصد بودن خداوند (شوری/ ۱۱-۹)، آگاهی خداوند بر تمام مخلوقات (انعام/ ۱۰۱-۱۰۳)، سلطه خداوند بر کل هستی (توبه/ ۱۲۹)، مهربانی خداوند نسبت به بندگانش (رحمن/ ۲۹؛ حدید/ ۴) و عدم استقلال اسباب دنیوی (نساء/ ۸۱)، به اثبات علم و قدرت خداوند می‌پردازد.

۲. انحصار در خشیت الهی

نظامی که آفرینش انسان‌ها بر پایه آن بنا شده است، همانا آزادی انسان‌هاست؛ بدین معنا که فقط بنده خداوند باشند (بقره/ ۲۵۷). انحصار خشیت به خداوند و نهراسیدن از غیر او، راهی است که خداوند متعال آن را بارها در قرآن کریم به عنوان یکی از صفات انسان‌های باایمان بر شمرده است (آل عمران/ ۱۷۳). قرآن کریم تأکید می‌فرماید که تنها خداوند صلاحیت ترسیدن دارد و تنها خداوند است که هدایت و گمراه می‌کند؛ زیرا خداوند عزیز و صاحب انتقام می‌باشد.

۳. تکیه بر اطاعت روشن‌بینانه از خدا و رسول

یکی دیگر از لوازم عملی توکل در آیات قرآن کریم، اطاعت از خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است (انفال/ ۱-۲). در این آیه نیز می‌فرماید که اگر ایمان دارید، از خدا و پیامبرش اطاعت کنید. یعنی ایمان، صرف اقرار به زبان نیست، بلکه جلوه گاه ایمان، اطاعت بی قید و شرط در همه مسائل زندگی از فرمان خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. سپس در آیه شریفه به توضیح صفاتی چند از ویژگی مؤمنان پرداخته و لزوم توکل آنان را بر خداوند بیان می‌کند. لازمه توکل این است که اراده وکیل، قائم مقام اراده موکل باشد. این به

وجهی با معنای اطاعت منطبق است؛ چون مطیع اراده و عمل خود را تابع اراده و عمل مطاع می‌داند، عمل مطیع متعلق اراده مطاع می‌شود؛ گویی عمل از خود مطاع صادر شده است. بنابراین اطاعت به وجهی به توکیل برگشت می‌کند و توکیل به وجهی اطاعت است (همان: ۵۱۵/۱۹).

۴. تقوای پیشگی

داشتن تقوا برای کسی که بخواهد توکل حقیقی داشته باشد، بسیار حائز اهمیت است (طلاق/ ۲-۳). هر کس از محرمات الهی به خاطر خدا و ترس از او پرهیزد و حدود او را نشکند، خدای تعالی برایش راه نجاتی از تنگنای مشکلات زندگی فراهم می‌سازد. کسی که بر خدا توکل کند، از نفس و هواهای آن و فرمان‌هایی که می‌دهد، خود را کنار بکشد و اراده خدای سبحان را بر اراده خود مقدم بدارد و به عبارتی دیگر، به دین خدا متدین شود و به احکام او عمل کند، خدا کافی و کفیل چنین کسی خواهد بود (همان: ۵۲۶/۱۹). تقوا مقدم بر توکل است. انسان متقی، خواست خود را در مسیر خواست و اراده خدا قرار می‌دهد و چون اراده الهی بن بست ندارد، انسان متقی نیز به بن بست نخواهد رسید (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۰/۱۰۶).

۵. تسلیم شدن در برابر حکم الهی راهی برای رسیدن به توکل

یکی از مصادیق توکل بر خداوند، تسلیم در برابر داوری و حکم الهی هنگام اختلافات فی‌مابین افراد می‌باشد (شوری/ ۱۰). کسی که خداوند را به تنهایی ولی خود می‌گیرد، از تمامی اسباب ظاهری منقطع گشته و به هیچ سببی اعتماد نمی‌کند؛ چون خدا را یگانه سببی می‌داند که شکست‌ناپذیر است و سببیت هر سببی از اوست، و این همان توکل است و از طرفی در هر واقعه‌ای که در طول زندگی با آن روبه‌رو می‌شود، به حکم خدا رجوع می‌کند، که این همان انابه است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۲/۱۸).

۶. مشورت در امور و سپس تصمیم‌گیری

مشورت و تصمیم‌گیری طبق آیه ۱۵۹ سوره آل عمران به عنوان یکی از ملزومات توکل بر خداوند آمده است. مشورت رسول خدا ﷺ که اسوه حسنه اهل ایمان است،

سبب تأسی اهل ایمان به سیره آن حضرت در مشورت با دیگران است. پس قبل از تصمیم‌گیری در امور باید با اهلش مشورت کرد و بعد از اخذ تصمیم و ارادهٔ انجام آن امر، بر خداوند توکل نمود. خداوند شاهد و ناظر بر اعمال و سعی و کوشش بندگان خود بوده و بندگان متوکل و ساعی خود را مورد لطف و عنایت خاص خویش قرار می‌دهد؛ چرا که متوکل، محبوب پروردگار خویش است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾.

۷. عمل به وظایف محوله

در آیات قرآن نمایان است که انبیاء علیهم‌السلام قبل از توکل بر خداوند، تمام سعی خود را برای هدایت مردم مبذول نموده و به نحو احسن، وظایف خود را به انجام رسانده‌اند. آنان با اتصال به حبل الهی و تکیه بر ذات مقدس خداوند، با عزمی راسخ به انجام رسالت خویش همت گماشته و از پروردگارشان استمداد نموده‌اند.

بنا بر آیه ۷۱ سوره یونس، حضرت نوح علیه‌السلام به قوم خود فرمود: اگر قیام من در امر دعوت به سوی توحید خدا بر شما گران است و یا اگر مکانت و منزلت من در دعوت من به سوی خدا که همان منزلت رسالت است، بر شما گران می‌آید، من بر خدا توکل می‌کنم (همان: ۱۴۹/۱۰). همان طور که در آیات قرآن ملاحظه می‌شود، حضرت نوح علیه‌السلام دیدگاهی منفعلانه به توکل بر خداوند نداشته، بلکه آن را آغاز و انجام مسیر رسالت خویش می‌داند. وی انجام وظایف رسالت خویش را لازمه ائکمال به خداوند دانسته و این توکل را منبع قدرت خویش معرفی می‌کند.

۴-۵. شیوه چهارم: پرهیز از غلّو در دین

مینا: از ویژگی‌های دین غیر الهی، «غلّو» در دین است. «غالی» کسی است که از حد تجاوز نموده و مرتکب افراط شود و نقطه مقابل آن «قالی» (با قاف)، کسی است که مرتکب تفریط و کوتاهی شود (همان: ۱۱۰/۶). ریشه انحراف انسان در پرستش اشیاء، ارواح، اجنه، خدایان زر و زور به دو عامل برمی‌گردد؛ آنان یا حد معین موجود را فراتر می‌برند و یا آن را فروتر می‌پندارند. گاهی غلّو سبب می‌گردد که حد موجودات تا حد الوهیت و ربوبیت بالا رود. قرآن کریم علت اصلی خارج شدن برخی از اهل کتاب از دین الهی را «غلّو در دین» معرفی می‌نماید (نساء/ ۱۷۱).

شیوه: قرآن کریم به انسان‌ها هشدار می‌دهد که در عقاید خود درباره رهبران آسمانی و علمای دین نباید گرفتار غلو شده و به بلای شرک و کفر دچار شوند. مقامات معنوی بندگان خدا هرچند عالی باشد، آثار وجودی موجودات هرچند شگفتی بیافریند، زیبایی آیات الهی هرچند دل‌ها را براباید، علم و دانش موجود حاکی هرچند فزونی گیرد، قدرت و ثروت هر چقدر انباشته گردد، در بینش توحیدی، همه و همه وامدار قدرت و زیبایی مطلق و علم مطلق است و آن کمال مطلق، جز خداوند کسی نیست و بر پیشانی همه موجودات، آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ۱۵) نقش بسته است.

هدف، مبنا و شیوه ذکر شده که یک قیاس عملی را تشکیل داده‌اند، به صورت زیر خلاصه می‌شود:

هدف: انسان باید تربیت دینی یابد.

مبنا: تربیت دینی در جهت دوری جستن از غلو است.

شیوه: انسان باید از غلو دوری نماید.

۵-۴-۱. نمونه‌های به کار رفته در قرآن کریم

۱. اجتناب از غلو در خصوص الگوهای دینی

قرآن کریم به تبعیت از الگوی برتر در تربیت دینداری افراد قائل است، ولی با این حال، خطرات ناشی از غلو و افراطی‌گری در این مسئله را نیز گوشزد می‌نماید و مسلمانان را متوجه افراطی‌گری‌هایی که ادیان پیشین در مورد پیشوایان و رهبران خود داشته و برای آنان حتی مقام خدایی نیز قائل شدند، می‌نماید. «عزیر» و «مسیح» که در ابتدا به عنوان الگوهای برتر دین یهود و مسیحیت بودند، به مرور در بین بسیاری از پیروان این ادیان، مقام خدایی یافتند و بسیاری از یهودیان و مسیحیان از جرگه یکتاپرستی خارج و به گروه کفار ملحق گشتند. خداوند اهل کتاب را از اینکه در دین خود غلو نموده و برای عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام مقام خدایی قائل شدند، با براهینی منع می‌کند (نساء/ ۱۷۱). از جمله استدلال‌های ذکر شده این است که وی همانند هر انسان دیگری مخلوق خداوند بوده و تنها تفاوت وی با دیگران، تولدش از طریق اسبابی غیر از اسباب معمولی

می‌باشد. در آیه‌ای دیگر از همانندی گفتار یهود و نصارا سخن به میان آمده است که به دلیل نفوذ و رخنه عقاید کفار و ثنی در آنان، معتقد بودند که «عزیر و عیسی مسیح» فرزندان خدایند (همان: ۳۲۵/۹).

۲. عدم پیروی از هوی و هوس گمراهان

قرآن کریم ریشه انحراف در دین الهی و غلو در دین را نتیجه پیروی از هوی و هوس گمراهان می‌داند. در آیه ۷۷ سوره نساء به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب شده است که اهل کتاب را از افراطی‌گری در دین خود نهی نمایند.

۳. عدم پیروی از عقاید خرافی دیگران

پیروی از عقاید خرافی دیگران، یکی دیگر از دلایل غلو و راهیابی شرک در دین می‌باشد (توبه / ۳۰). قرآن کریم علت انحراف دین نصاری و یهود را رخنه عقاید کفار امم گذشته در آنان می‌داند که هیچ‌گونه ریشه عقلی و برهانی ندارد و به همین جهت، خداوند متعال آن را صرفاً به سخنی که از دهان خارج می‌گردد، تعبیر می‌نماید. تحقیقات محققان در عصر حاضر بیانگر این مسئله است که معارف عهدین عیناً مطابق خرافات بوداییان و برهمنیان است. آنان با نفوذ در دین یهودیان و مسیحیان، سبب خروج این ادیان به ویژه مسیحیان از دین توحیدی گشته‌اند (همان).

جمع‌بندی

برای دستیابی به شیوه‌های تربیت دینی در قرآن کریم، ابتدا آیات با ریشه «د - ی - ن» برای کشف ماهیت دین مورد بررسی قرار گرفتند. سپس هدف تربیت دینی تبیین، و شیوه‌های قرآن کریم برای رسیدن به هدف مطرح شده استخراج گردید و نمونه‌های به کاررفته در قرآن کریم برای دستیابی به شیوه‌های استخراج شده بیان شد. خلاصه نتایج استخراج شده عبارت‌اند از:

تربیت دینی در گرو اعتقاد به جزای اعمال است. بنابراین انسان باید به نتایج احتمالی اعمال خود بیندیشد و در قبال نحوه عملکرد خود مسئول باشد. برای رسیدن به این هدف، قرآن کریم از دستورالعمل‌هایی مانند بهره‌گیری مستقیم از کتب آسمانی

در جهت شناخت جزای متناسب با عملکرد انسان، مواجهه با نتایج اعمال دیگران و عبرت‌آموزی از تجربیات آنان، توجه به تاریخ تلخ و شیرین گذشتگان، سیر در زمین و جهانگردی برای بررسی آثار و سرنوشت اعمال پیشینیان، نقل قصه‌های واقعی، تجسم زشتی و زیبایی اعمال، تبیین سنن الهی در جهت پاسخ به اعمالی که سبب گمراهی افراد می‌گردد، پرهیز از تقلید کورکورانه از پیشینیان در انجام اعمال غیر مسئولانه آنان به کار گرفته است. توصیف صفات بهشتیان نظیر سخنان پاکیزه و اعمال مورد پسند و نیکو، توصیف کردار ناپسند افراد، وعده جزای حسن عاقبت در دنیا و آخرت برای کسانی که اعمال صالح دارند و وعید برای هشدار و زنگ خطر از عواقب سوء عمل نادرست، انذار با اعلان خطر کردن نسبت به امور و تنبه و آگاهی دادن و بر حذر داشتن از تمایل به انحرافات و کژی‌ها و تبشیر با ایجاد شوق و رغبت که موجب حفظ و هدایت در جهت اعمال صالح است، بیان شده است.

یکی دیگر از شیوه‌های استنتاج‌شده تربیت دین الهی، پرورش حق‌گرایی در انسان است. گرایش و تمایل انسان همواره به سوی حق و حقیقت است. ژرف‌نگری در پدیده‌های هستی و تدابیر امور، حق‌گرایی از راه توجه به معاد، هدایت‌کنندگی به سوی حق ملاک انتخاب هدایت‌کننده، و پیروی از علم و یقین، از جمله موارد ذکرشده در قرآن کریم می‌باشد. برای دستیابی به هدف تبعیت از بهترین دین که دین الهی برحق می‌باشد، دستورالعمل‌های قرآنی عبارت‌اند از: ذکر مصداق در کنار اصل کلی، معیار تشخیص پیروی از الگوهای برتر.

شیوه سوم، پرورش توانایی انسان بر اساس توکل بر خداوند است. این مهم با استفاده از راهکار قرآنی، تکیه بر خردورزی جهت باورمندی به توحید در خالقیت و ربوبیت پروردگار صورت گرفته است. در پی اثبات قدرت و علم الهی به منظور جبران جهل و عجز انسان و تکیه بر قدرت لایزال الهی در وادی حکمت‌نظری و عملی، برخی از روش‌های به‌کاررفته عبارت‌اند از: استدلال بر مالکیت خداوند در کل آسمان و زمین، استدلال بر حیات محض الهی و علم او، مسبب‌الاسباب بودن خداوند، استدلال بر مبدأ و مقصد بودن خداوند، استدلال بر آگاهی خداوند از تمام مخلوقات، استدلال بر سلطه خداوند بر کل هستی، استدلال بر مهربانی خداوند نسبت به بندگان،

استدلال بر انحصار خشیت به ترس از خداوند در عمل، استدلال بر اطاعت روشن‌بینانه از خدا و رسول، استدلال بر تقوایشگی، تسلیم شدن در برابر حکم الهی، مشورت در امور و سپس تصمیم‌گیری و عمل به وظایف محوله.

شیوه چهارم، پرهیز از غلو در دین است. دوری جستن از غلو در دین، مانع انحراف انسان از مسیر اصلی دین می‌گردد. روش‌های قرآنی در این زمینه شامل اجتناب از غلو درباره الگوهای دینی، عدم پیروی از هوی و هوس گمراهان و عدم پیروی از عقاید خرافی دیگران است.

نتیجه‌گیری

با بررسی ماهیت دین و هدف تربیت دینی، چهار شیوه تربیت دینی استخراج گردید. اعتقاد به جزای اعمال، عملکرد مسئولانه را در پی خواهد داشت. دستورالعمل‌های قرآن کریم برای رسیدن به این اعتقاد، شامل آگاهی دادن به عواقب اعمال با اندیشیدن در نتایج اعمال دیگران و عبرت‌آموزی از تجربیات آنان می‌باشد. یکی دیگر از شیوه‌های استنتاج‌شده، پرورش حق‌گرایی در انسان است. حق‌گرایی از راه توجه به معاد، پیروی از علم و یقین و تبعیت از دین الهی برحق قابل دستیابی است. شیوه سوم، پرورش توانایی انسان بر اساس توکل بر خداوند است و این مهم از طریق باورمندی به توحید در خالقیت و ربوبیت پروردگار حاصل می‌گردد. برخی از روش‌های به‌کاررفته برای رسیدن به شیوه مذکور، استدلال بر مالکیت خداوند، حیات محض الهی، مسبب‌الاسباب بودن خداوند، و آگاهی خداوند نسبت به تمام مخلوقات می‌باشند. شیوه پایانی، پرهیز از غلو در دین است. غلو در دین سبب انحراف انسان از مسیر اصلی دین می‌گردد. توصیه قرآن کریم برای اجتناب از غلو درباره الگوهای دینی، عدم پیروی از هوی و هوس گمراهان و عقاید خرافی دیگران است. از دیگر نتایج این مقاله، ارائه الگوی نظری تربیتی برای نظام تعلیم و تربیت رسمی و عمومی است. از آنجا که شیوه‌های تربیت دینی دارای طیف گسترده‌ای است، در تحقیقات آینده می‌توان به شیوه‌های تربیت دینی در هر یک از حوزه‌های اخلاقی، عبادی و سایر مسائل اعتقادی پرداخت.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان، قم، اسوه، ۱۳۸۳ ش.
۲. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ دوم، قم، دار القرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
۳. ابن درید ازدی بصری، ابوبکر محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۴. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. احمدی‌فر، مصطفی، و دادمحمد امیری، «روش‌های اصلاحی در تربیت اخلاقی قرآن کریم»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، سال چهاردهم، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۶. باقری، خسرو، «تربیت دینی در برابر چالش قرن بیست و یکم»، *فصلنامه مکاتبه و اندیشه*، شماره ۲۵، تابستان ۱۳۸۵ ش.
۷. همو، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰ ش، ۱۳۹۲ ش، ۱۳۹۶ ش. و بی تا، قابل دستیابی در وبگاه مؤسسه وحیانی اسراء به نشانی <http://esra.ir>.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. زمخشری، ابوالقاسم 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.
۱۲. سعیدی حسینی، معصومه‌السادات، فتحیه فتاحی زاده، و محمد عترت دوست، «تبیین ضرورت و چرایی توکل به خداوند متعال بر مبنای تحلیل محتوای آیات قرآن کریم»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، سال نوزدهم، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ ش.
۱۳. صفیان جوزدانی، زهرا، و رضا سعادت‌نیا، «کاربست رویکرد "ساختار شناختی" در روش‌های آموزشی قرآن در راستای یادگیری معنادار»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. علوی‌نژاد، سیدحیدر، «واقع‌گرایی تربیت قرآنی از نگاه سید قطب»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، سال شانزدهم، شماره ۶۱، بهار ۱۳۸۹ ش.
۱۷. عمر، عمر احمد، *منهج التربية فی القرآن و السنه*، دمشق، دار المعرفه، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. قطب، محمد، *منهج التربية الاسلامیه*، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، تهران، پیام، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۲۱. میر، جابر، و محمدتقی رفعت‌نژاد، «بررسی شیوه‌های تربیت اخلاقی قرآن در بعد شناختی (بینشی)»، تهران، کنگره بین‌المللی علوم اسلامی، علوم انسانی، دوره نخست، آذر ۱۳۹۵ ش.

22. Sherkat, Darren E. & Christopher G. Ellison, "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion", *Annual Review of Sociology*, Vol. 25(1), 1999.
23. von Brömssen, Kerstin, "Some ethnic Swedish students' discourses on religion: secularism par excellence", *Journal of Religious Education*, Vol. 64(2), 2016.



فرهنگ مقاومت و فرایند مهندسی آن در جامعه

بر اساس آموزه‌های قرآن کریم*

- حسین شاهبازپور^۱
- زهره اخوان مقدم^۲
- مهدی محمودی^۳

چکیده

مقاومت از جمله ارزش‌های بنیادین قرآنی در مسیر پیشرفت جامعه اسلامی و شکل‌دهی تمدن اسلامی است که به معنای ایستادگی و پایداری در برابر چیزی است که توازن را در ابعاد داخلی و خارجی بر هم زده باشد. شکل‌گیری این ارزش در جامعه به عنوان یکی از شیوه‌های الگوی مرسوم زیست انسانی در عرصه‌های حیات انسانی، به طوری که بتوان نمود آن را در مجموع رفتارهای اجتماعی مشاهده کرد، فرهنگ مقاومت گفته می‌شود (بیان مسئله). دستیابی به

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران (نویسنده مسئول) (sh.quranpajoohi145@yahoo.com).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، تهران (akhavan.mo@quran.ac.ir).
۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام (mahdim95@yahoo.com).

فرایند مهندسی این ارزش در جامعه مبتنی بر نظام اندیشه‌ای رشد‌محور قرآن کریم، هدف این نوشتار است (هدف). اکنون این سؤال مطرح است که قرآن کریم در راستای مهندسی فرهنگ مقاومت در جامعه، چه فرایندی را مطرح می‌سازد؟ (سؤال). ضرورت بررسی این مسئله با توجه به تأکید آموزه‌های دینی نسبت به این ارزش، و نیاز جوامع اسلامی خصوصاً با توجه به شرایط کنونی اسلام و نیاز به همگرایی و هماهنگی میان جبهه مقاومت روشن است (ضرورت). روش پژوهش در ترسیم فرایند مهندسی و مؤلفه‌های آن، تحلیل محتوای کیفی با رویکرد قیاسی است (روش). یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مبتنی بر اندیشه رشد‌فرآنی، فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت مبتنی بر یک خودآگاهی و هدف‌داری در فرایندی سه مرحله‌ای است که سعادت انسان و جامعه انسانی را به دنبال دارد (نتیجه).

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تمدن اسلامی، مقاومت، فرهنگ، جامعه، رفتارشناسی، خودآگاهی.

مقدمه

مقاومت از مصادیق صبر و از جمله صفات روحی است که اراده آدمی را در برابر «آنچه باید بر آن صبر نماید»، سامان می‌دهد. این صفت نفسانی تنها به متون دینی اسلام اختصاص نمی‌یابد و می‌توان نمود آن را در طول تاریخ حیات بشری در کشمکش‌ها و تقابل‌های فردی و اجتماعی جامعه بشری مشاهده کرد؛ به طوری که همواره از آن به عنوان صفتی ممتاز در حیات آدمی یاد می‌شود. ظهور و بازآرایی معنایی این فضیلت در متون مقدس اسلامی مبتنی بر جهان‌بینی خاص این شریعت، بار ارزشی خاصی را به آن بخشیده است؛ به طوری که علاوه بر پاداش اخروی، آن را یکی از رموز موفقیت انسان و جوامع بشری در حیات دنیوی معرفی نموده است.

روی آوردن به چنین مسئله‌ای در این سطح از تحقیقات علمی و توجه و تلاش در راستای فرهنگ‌سازی آن در جامعه، مبتنی بر ضروریاتی چند است؛ از جمله: الف) تأکید بسیار زیاد متون دینی اسلام به خصوص آیات قرآن کریم نسبت به این مسئله؛

ب) موقعیت کنونی جایگاه و وضعیت جهان اسلام در سطوح بین‌المللی با توجه به

هجمه‌های وسیعی که در تمامی حوزه‌های نظامی، اقتصادی، فرهنگی، علمی، عقیدتی و... نسبت به آن‌ها صورت می‌گیرد؛

ج) پرچم‌داری و داعیه‌داری انقلاب اسلامی ایران برای سامان‌دهی وضعیت کنونی جهان اسلام، و در راستای آن جوامع بشری، و ضرورت توجه به مسئله مقاومت به عنوان نخستین سیاست راهبردی در پیشبرد این حرکت؛

د) عدم توجه کافی به این مسئله در تحقیقات علمی با رویکردی فرهنگی در آثار اندیشمندان اسلامی.

برخی تحقیقات انجام شده در این حوزه عبارت‌اند از: مقاله «واکاوی تهدیدات فرهنگی ماهواره‌های و تدوین راهبرد مقابله» (مخبر دزفولی و دیگران، ۱۳۹۴)؛ مقاله «انقلاب اسلامی ایران و برسازي هنجار سياسي مقاومت در روابط بين الملل» (پوستین‌چی، ۱۳۹۱)؛ مقاله «راهبردهای مقابله با سلطه فرهنگی نظام استکبار در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام» (جعفری و قربی، ۱۳۹۲)؛ مقاله «بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن» (میرقادر و کیانی، ۱۳۹۱)؛ مقاله «طراحی الگوی مقاومت» (حمزه‌ای، جانجانی و حمزه‌ای، ۱۳۹۹).

از این رو با توجه به اینکه رویکرد کلی در تحقیقات علمی در این حوزه، بیشتر جزءنگر و مؤلفه‌محور و در برخی اوقات نگاه سیاسی صرف به این مقوله بدون ارائه الگو و فرایند عملیاتی و مهندسی این ارزش از دیدگاه قرآن کریم در جوامع بوده است، مقاله حاضر بر آن است تا با نوآوری در این عرصه با تکاپویی روشمند، منسجم و علمی، ابتدا مفهوم فرهنگ و فرایند مهندسی آن برای مقولات ارزشی در جامعه و مفهوم فرهنگ مقاومت را تبیین نموده، سپس فرایند مهندسی و شکل‌گیری آن را در جامعه با تکیه بر آموزه‌های قرآنی واکاوی علمی نماید. نوع تحقیق، بنیادی - توسعه‌ای است. روش دستیابی به این مهم از طریق توصیف و تحلیل و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری می‌باشد.

۱. تبیین و تحلیل مفهوم فرهنگ و فرایند آن

فرهنگ (culture / الثقافة)، واژه‌ای فارسی است که پیشینه‌ای بس طولانی دارد و رَد پای آن را در اکثر متون نظم و نثر فارسی می‌توان یافت. در زبان فارسی، فرهنگ

به عنوان یک واژه بسیط و نه ترکیبی، رساننده مفهوم «ادب»، «تربیت»، «معرفت»، «حکمت»، «هنر»، «عقل»، «دانش» و «بزرگی» است (حسینی پورسی سخت، ۱۳۹۰: ۲۲؛ شیرودی، ۱۳۸۶: ۱۷).

فرهنگ در زبان عربی با واژه «الثقافة» بیان می‌شود. این واژه در اصل به معنای «چوب یا آهنی که آهنگر و نیزه‌گر به وسیله آن، شیء کج را تساوی می‌بخشد»، به کار می‌رفته و سپس در معانی دیگری همچون «تیزهوشی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷۳)، «زیرکی» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹/۹)، «پیروزی»، «اخذ کردن»، «جنگ و پیکار» (همان)، «پیدا کردن و مصادف شدن» (قرشی، ۱۳۸۶: ۳۰۶/۱) و «مهارت و دانش» (بستانی، بی‌تا: ۲۰۸) توسعه مفهومی پیدا کرده است. با دقت در معانی فوق به ویژه معنای اولیه آن به نظر می‌رسد مفهوم مشترک همه آن‌ها، معنای «برخورد کردن» باشد که بن‌مایه اصلی فرهنگ به معنای اصطلاحی است. در قرآن کریم نیز یک آیه به چشم می‌خورد که گفته شده واژه «لسان» به کاررفته در آن به معنای فرهنگ است؛ یعنی پیامبران با فرهنگ و زبان مردم زمان خود آشنا بوده و طبق فهم آنان تبلیغ می‌کردند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (ابراهیم/ ۴؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۶۰/۶).

در معنای اصطلاحی فرهنگ نیز پژوهشگران و نظریه‌پردازان گوناگون، تعریف‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. از این رو در این مجال به فراخور بحث، تعریفی برابندی از دیدگاه‌های مختلف را بیان می‌داریم: «فرهنگ، نظام وحدت‌یافته بینش‌ها (ر.ک: توسلی، ۱۳۸۹: ۹۸)، شناخت‌ها، پندارها، گرایش‌ها، باورها (ر.ک: سعادت، ۱۳۸۹: ۳۷)، ارزش‌ها (ر.ک: همان: ۳۸؛ رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۲۶۹) و هنجارهای بشری (ر.ک: رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۱۸۵؛ سعادت، ۱۳۸۹: ۳۸؛ حسینی پورسی سخت، ۱۳۹۰: ۲۸) ناظر به حقوق بنیادی انسان (ر.ک: سلیمی، ۱۳۷۹: ۵۲) است که به عنوان مبنا و شیوه الگوی زیست مرسوم انسانی پذیرفته شده‌اند (ر.ک: جانسون، ۱۳۷۸: ۱۲)؛ طوری که به صورت ناخودآگاه و غیر ارادی، در همه عرصه‌های زندگی او جریان یافته‌اند (ر.ک: سعادت، ۱۳۸۹: ۴۱-۳۹) و نتیجه آن، «هویت‌یافتگی» انسان است (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۱: ۲۵) که نمود آن را در رفتارها، گفتارها، حالات، نمادها (ر.ک: حسینی پورسی سخت، ۱۳۹۰: ۲۸) و دستاوردهای علوم و فنون و فناوری‌های اجتماعی او (ر.ک: همان: ۳۲-۳۱؛ شیرودی، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸) که در طول تاریخ در قالب یک نظام ذخیره دانش

(ر.ک: سعادت، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹؛ نولان و لانسکی، ۱۳۸۰: ۶۹)، تحقق و سامان نهادمند یافته‌اند، می‌توان مشاهده کرد).

۲. مراحل سه‌گانه در فرایند مهندسی فرهنگ

با توجه به تعریف یادشده از فرهنگ می‌توان به سه مرحله اصیل و بنیادین در فرایند مهندسی آن، در قالب محورهای زیر اشاره کرد که این مراحل، در هر گونه فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی ضرورت دارند:

۱-۲. مرحله اول: شکل‌گیری بینش و باور

این مرحله که شامل بینش‌ها، شناخت‌ها، گرایش‌ها و باورهاست، در واقع جهان‌بینی انسان را شکل می‌دهد، که انسان به واسطه آن، خود، خداوند، جهان هستی، جامعه و تاریخ را مورد مطالعه قرار می‌دهد. انسان طی این جهان‌بینی می‌تواند معرفت کسب کند و به تبع آن، به امری گرایش پیدا کند و به آن معتقد شود. به طور کلی این مرحله، یکی از مهم‌ترین عناصر فرهنگ‌سازی است. از این رو برخی گفته‌اند: «عقاید و باورها یا جهان‌بینی، هسته مرکزی و اتاق فرمان هر فرهنگ محسوب می‌شود» (سعادت، ۱۳۸۹: ۳۷).

به تعبیری، عملکرد، رفتار، روابط و مناسبات اجتماعی انسان، برخاسته از نوع نگاه و بینش و فهم درک او از امور و موضوعات است. تا زمانی که نگاه و بینش، و فهم و درک افراد اصلاح نشود، انتظار اصلاح، انتظاری دور از واقع است. بنابراین برای ایجاد تغییر و نمو عملکرد مناسب، لازم است که در درجه اول نوع نگاه انسان به خدا، انسان، جهان و جامعه اصلاح شود (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۵: ۴/۲۲۰).

۲-۲. مرحله دوم: زایش ارزش‌ها و هنجارها

ارزش‌ها، قراردادهای فرهنگی مشترکی هستند که درباره درستی و نادرستی کلیه فعالیت‌های زندگی، حکم صادر می‌کنند؛ یعنی ارزش‌ها نوعی درجه‌بندی، طبقه‌بندی و امتیازبندی یک پدیده، از خوب تا بد یا از مثبت تا منفی است (سعادت، ۱۳۸۹: ۳۸؛ رفیع‌پور، ۱۳۸۰: ۲۶۹). بعد از باورها، ارزش‌ها مهم‌ترین عنصر فرهنگ هستند؛ چنان که

«گی‌روشه»^۱ ارزش‌ها را تشکیل‌دهنده اصلی، جوهره و خمیرمایه فرهنگ می‌داند. «کلوههن»^۲ و «استروبییک»^۳ در این رابطه می‌گویند:

«ارزش‌ها ثقل حیاتی وجود بشری را شکل می‌دهند. آن‌ها معیارهای فرهنگی ویژه‌ای هستند و توسط آن‌ها، عالی‌ترین انگیزه‌های زندگی و بلندترین آرزوها و باورهایمان را توضیح می‌دهیم» (سعادت، ۱۳۸۹: ۳۷ و ۳۹؛ نظریور، ۱۳۷۸: ۷۰).

در واقع، ارزش‌ها شاخص‌هایی‌اند که بر اساس باورها، وارد زندگی فردی و اجتماعی انسان شده و ملاک درست زندگی کردن محسوب می‌شوند.

۲-۳. مرحله سوم: اقدام و عمل به عنوان نمود باورها و ارزش‌ها

این مرحله که مجموعه کنش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی جامعه انسانی است و در مؤلفه‌های مختلفی مانند: رفتارها، گفتارها و حالات آدمی نمود می‌یابد، در واقع بازتاب شناختی است که انسان آن را در گذر زمان از طریق جهان‌بینی خاصی کسب نموده، به آن معتقد گشته و آن را به صورت مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارها پذیرفته است. به بیان دیگر، وقتی انسان نسبت به مسئله‌ای معرفت یافت و آن را باور کرد، نمود آن عقیده در رفتار یا گفتار یا حالات او، نشان از باور عمیق او نسبت به آن مسئله است. از این رو از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت شده است:

«ایمان، معتقد بودن به قلب و اقرار کردن به زبان و عمل کردن به ارکان [اعضای بدن] است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۹).

البته در ادامه این نمودیافتگی باورها و ارزش‌ها در رفتارها و کنش‌های فردی و اجتماعی، مبتنی بر تعریفی که از فرهنگ ارائه شد، مراحل دیگری نیز وجود دارند، از جمله: نمادها، دستاوردهای علوم و فنون (مثل مهارت ساخت و به کارگیری وسایل زندگی) و فناوری‌های اجتماعی (مانند مدیریت و سازمان‌دهی اجتماعی) که به نظر می‌رسد جزئی از همین مرحله سوم باشد. بنابراین وقتی که کنش‌ها و رفتارهای فردی و

1. Gay Roche.
2. Klöhen.
3. Astrobotic.

اجتماعی انسان در جامعه پیرامون یک ارزش یا مجموعه‌ای از ارزش‌ها در یک بازه زمانی شکل گیرد و در متن آن جامعه نهادینه شود، به طوری که نمود آن را در فناوری‌های مادی و اجتماعی نیز بتوان مشاهده کرد، فرهنگ آن ارزش یا مجموعه ارزش‌ها در آن جامعه شکل گرفته است.

با نگاهی به تاریخ صدر اسلام و روش مهندسی فرهنگی پیامبر ﷺ، که به تدریج و با نزول آیات الهی انجام می‌گرفت، می‌توان دریافت که به طور کلی آیات مکی بیان‌کننده جهان‌بینی اسلامی، و آیات مدنی مربوط به وضع قوانین و هنجارها بود که بیان‌کننده همان مراحل فرایند فرهنگ‌سازی در تعریف علمی آن است. از این رو در ادامه با بررسی و تحلیل مفهوم مقاومت، شکل‌گیری فرایند آن در جامعه مبتنی بر مراحل یادشده و با استناد به آیات قرآن کریم بررسی و ارائه می‌گردد.

۳. تبیین مفهوم «مقاومت» و بسامد قرآنی آن

واژه مقاومت در لغت فارسی به معنای «ایستادگی» (معین، ۱۳۶۰: ۴/۴۲۸۶)، «پایداری»، «دوام» و «استحکام» (انوری، ۱۳۸۱: ۷/۷۲۴۷)، پافشاری، برابری و مقابلی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳/۱۳) آمده است.

مقاومت از ریشه «قوم» به معنای «تعدیل و حفظ» (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۱۴۲)، «عزم و اراده» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۱)، «برخاستن»، «توقف»، «ثبوت و دوام»، «وقوع امر» (قرشی، ۱۳۷۷: ۶/۴۷) آمده است. از همین ریشه، واژه «استقامه» به معنای «عدل و اعتدال شیء» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۹۹) و «استواری» (بستانی، بی‌تا: ۶۳) است. علامه طباطبایی ریشه این لغت را از «قیام آدمی» می‌داند؛ زیرا انسان تنها در حال قیام است که می‌تواند بر پای خود بایستد و از هر حال دیگری بهتر تعادل خود را حفظ کند و در نتیجه، حالت قیام در تمامی شئون، معرف شخصیت آدمی است. اشتقاق دیگر این ماده که «استقامت» است، معنایش طلب قیام از هر چیز و استدعای ظاهر شدن تمامی آثار و منافع آن چیز است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۴۷).

این واژه در قرآن کریم در قالب مصدر باب «مفاعله» نیامده است؛ اما مشتقات ریشه آن (قوم) از جمله: «مستقیم»، «أقیموا»، «قوموا»، «استقم»، «استقیموا» و «استقاموا»

کاربرد دارد؛ مانند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ...﴾ (فصلت / ۳۰). برخی مفسران معتقدند که مراد از «استقاموا» در این آیه، «ادامه دادن به راه حق» است (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۳۱/۹). راغب اصفهانی معتقد است که استقامت انسان به معنای «ملازم بودن انسان با طریق مستقیم» می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۲).

با وجود این در قرآن کریم، بعضی از الفاظ نزدیک و هم‌معنای مقاومت هستند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- صبر و شکیبایی: خداوند در آیه‌ای می‌فرماید که اگر از میان شما بیست نفر برای جنگ، شکیبایی و استقامت داشته باشند، دویست نفر از دشمن را مغلوب می‌سازند (انفال / ۶۵؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۳/۹).

۲- ثبات قدم: خدای متعال مؤمنان را به ایستادگی و مقاومت در برابر دشمن سفارش می‌کند و می‌فرماید که چنانچه در میدان جنگ به فوجی از دشمن برخوردید، پایداری و ایستادگی کنید (انفال / ۴۵). جمله «فایتوا» در این آیه، امر مطلق ایستادگی در برابر دشمن و فرار نکردن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۵/۹).

۳- دفاع: ﴿وَلْيُعَلِّمِ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا...﴾ (آل عمران / ۱۶۷). گفته‌اند مراد این است که به منافقان گفتند با ما همراه باشید و سیاهی لشکر ما را زیاد کنید. از اینجا معلوم می‌شود که تکثیر سیاهی و ظاهر لشکر مجاهدان اسلام نیز به منزله جهاد و نوعی مقاومت در برابر دشمن به شمار می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۷۹/۲).

۴- طاقت و تحمل: در داستان طالوت عَلَيْهِ السَّلَام، پس از آنکه طالوت و مردم از نهر گذشتند و زیادی لشکر دشمن را دیدند، گفتند: ﴿لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ (بقره / ۲۴۹)؛ یعنی همان کسانی که نافرمانی کرده بودند، گفتند که ما طاقت مقابله، مقاومت و ایستادگی در برابر لشکر جالوت را نداریم (ر.ک: همان: ۶۱۹/۲).

۵- قتال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (بقره / ۱۹۰)؛ «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید، که خدا تعدی کنندگان را دوست نمی‌دارد».

۶- جهاد: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (عنکبوت / ۶۹)؛ «و آن‌ها که در راه ما [با خلوص نیت] جهاد کنند، قطعاً به راه‌های خود هدایتشان خواهیم

کرد و خداوند با نیکوکاران است». «جاهدوا» به معانی مختلف از جمله اطاعت از خداوند، شکر نعمت‌ها و برّ و مقاومت در برابر بلاها آمده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۶۸/۸).

به طور کلی می‌توان گفت که مقاومت از مصادیق صبر و همراه بودن، ثابت‌قدم بودن، پایداری و ایستادگی بر چیزی را در قالب معنایی خود گنجانده است. «ایستادگی و پایداری بر راه حق و مستقیم»، معنایی است که با تشکیل شبکه معنایی آن در آیات قرآن کریم، برای آن شکل می‌گیرد که برای پیشگیری از تکرار، مستندات آیات آن در ادامه و به صورت تفصیلی در بخش‌های بعدی خواهد آمد. از این رو مقاومت را می‌توان به معنای ایستادگی و پایداری در برابر چیزی دانست که توازن را چه از بعد داخلی و چه از بعد خارجی بر هم زده باشد (حمزه‌ای، جانجانی و حمزه‌ای، ۱۳۹۹: ۱۷۶).

با توجه به آنچه در مفهوم «فرهنگ» و «مقاومت» گفته شد، «فرهنگ مقاومت» را این گونه تعریف می‌کنیم: شکل‌گیری ارزش مقاومت در تمامی انحاء آن به عنوان شیوه و الگوی مرسوم زیست اجتماعی به صورت ناخودآگاه و غیر ارادی در عرصه‌های مختلف حیات انسانی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و...)، به طوری که بتوان نمود آن را در رفتارها، گفتارها، حالات، نمادها و... مشاهده نمود.

۴. فرایند شکل‌گیری فرهنگ مقاومت در جامعه به منظور ایجاد

تمدن قرآنی

پس از روشن شدن معنای فرهنگ و معنای مقاومت و نیز بیان مراحل سه‌گانه لازم برای هر گونه فرهنگ‌سازی، اینک به فرایند و مراحل لازم برای تشکیل فرهنگ مقاومت در جامعه می‌پردازیم. آنچه مسلم است، قرآن کریم به تدریج در مدت ۲۳ سال و مبتنی بر اقتضائات و شرایط خاص تاریخی و منطقه‌ای نازل شده است. از طرفی قرآن کریم کتابی جاوید و برخوردار از سه جامعیت زمانی، مکانی و محتوایی است. با توجه به گستره وسیع مخاطبان آن در عصر حاضر و لزوم جامعه‌سازی و تمدن‌سازی اسلامی و فرهنگ‌سازی و گفتمان‌سازی آموزه‌های آن در جامعه، نیاز به وجود

فرایندهایی برای تبدیل مواد خام آموزه‌های آن به «فرآورده»، در قالب نظریه‌ها و الگوهاست. همان طور که پیشتر گذشت، قرآن کریم به صورت کلی، پاره‌ای از این فرایندها را در قالب فرهنگ‌سازی عصر نزول و با توجه به محتوای آیات نازل‌شده در سور و آیات مکی و مدنی ارائه نموده است. در این مجال نیز مبتنی بر این قالب کلی و تحلیلی که در آغاز تحقیق از مفهوم فرهنگ و مؤلفه‌های اصیل آن انجام گرفت، فرایند فرهنگ‌سازی ارزش مقاومت در جامعه مبتنی بر آموزه‌های قرآنی تبیین و تحلیل خواهد شد.

۱-۴. نظام‌یافتگی مبانی نظری مقاومت بر مبنای جهان‌بینی الهی (شکل‌گیری بینش و باور)

نخستین مرحله از فرایند مهندسی فرهنگی یک ارزش در جامعه دینی، دستیابی به مبانی نظری آن ارزش بر مبنای باور و بینش الهی (جهان‌بینی الهی) است. جهان‌بینی مجموع هست‌ها و نیست‌هایی است که مردم جامعه در تفسیر از نظام آفرینش مبتنی بر منابعی خاص پذیرفته‌اند. در واقع، این مرحله مهم‌ترین مرحله فرهنگ‌سازی در جریان فرایند مهندسی در جامعه است و از همین رو، تفاوت در سیاست‌گذاری‌ها در جوامع مختلف برای پیشرفت و توسعه، از مبانی نظری پذیرفته‌شده آن نظام و همچنین نوع نگاهی که مردم آن جوامع به نظام آفرینش و متعلقات آن دارند، نشئت می‌گیرد.

در راستای ترسیم فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت در جامعه، ناگزیر باید مبانی نظری و فلسفه قرآنی مقاومت مبتنی بر جهان‌بینی الهی و قرآنی به گونه‌ای تبیین شود که به طور منطقی بتوان از آن، ارزشی چون مقاومت را استنباط و استخراج نمود.

بر این اساس، در این بخش به سه مرحله با عنوان مبانی نظری مقاومت مبتنی بر جهان‌بینی الهی پرداخته می‌شود: مرحله اول، تبیین هندسه و فلسفه وجودی آفرینش به‌عنوان اولین قدم در ورود به مبحث ارزش مقاومت است؛ مرحله دوم، بحث آزمایش انسان به عنوان بستر رسیدن به فلسفه آفرینش و کمال مطلوب و نمود ارزش‌های انسانی در ابعاد مختلف است؛ مرحله سوم نیز به بحث تقابل بین حق و باطل و نمود و ظهور ارزش مقاومت در بین سایر ارزش‌ها در دو بعد فردی و اجتماعی می‌پردازد.

۴-۱-۱. مبنای اول: هندسه آفرینش و فلسفه‌های وجودی آفرینش در نظام آن

اولین مبنا از مبانی نظری مقاومت، دستیابی به هندسه آفرینش و فلسفه آفرینش جهان و در رأس آن آفرینش انسان است. رشد انسان و رسیدن او به سعادت حقیقی، نیازمند ابزار، اصول و آدابی است که انسان را در رسیدن به مقصد یاری دهد. یکی از این ابزارها و اصول، استفاده از مقاومت در تمامی شئون زندگی اجتماعی است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۲۰۰)، ذیل تبیین مفاهیم «اصْبِرُوا»، «صَابِرُوا» و «رَابِطُوا»، یکی از ابزارهای سعادت‌بخش جوامع را مقاومت معرفی کرده و جامعه سعادت‌مند را جامعه‌ای می‌داند که تمامی افراد در آن از نیروی مقاومت در جمیع شئون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی بهره ببرند؛ زیرا تنها در این صورت است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود می‌رسد.

از طرفی تنها زمانی به مفهوم واقعی مقاومت و فرهنگ دینی مقاومت در جامعه نزدیک می‌شویم که مبانی، اصول، آداب و قواعد آن مبتنی بر باورهای دینی و جهان‌بینی الهی باشد.

بر این اساس، نقطه شروع و مبدأ حرکت به سمت جامعه‌ای با چنین تعریفی - که مقاومت با همه ابعاد در جمیع شئون آن گسترش یافته باشد، فهم هندسه آفرینش هستی و دستیابی به غرض آفرینش انسان و مبدأ و مقصد اوست؛ زیرا فلسفه و دلیل اهتمام قرآن کریم به اشاعه فرهنگ مقاومت، در واقع همان مؤلفه‌هایی است که خداوند متعال، جهان و در ذیل آن انسان را به دلیل و غرضی آن آفریده است.

از این رو، هدف از این بحث، شناخت فلسفه وجودی هستی در بینش قرآنی است تا از این مسیر، بستر پردازش فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت در جامعه به صورت روشن فراهم آید. با این مقدمه، در ادامه بحث به تبیین این مبنا پرداخته می‌شود.

در بینش قرآنی، خداوند متعال آفریدگار آسمان و زمین و هر چه میان آن‌هاست (سجده / ۴). خلقت انسان نیز از ناحیه اوست (رحمن / ۳). او پرورش‌دهنده جهانیان است (فاتحه / ۲) و مخلوقات خود را به بازی نیافریده و از آفرینش آن‌ها، هدفی را دنبال می‌کند (ص / ۲۷). هدف‌دار بودن آفریدگار، نشان از هدف‌دار بودن آفرینش است. با

تأمل در آموزه‌های قرآن کریم، هدف از آفرینش در سطحی کلان، خود خداوند متعال است (نور/ ۴۲). برخی مفسران در تفسیر ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾، مرجعیت خداوند متعال را برای همهٔ امور و موجودات بیان می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۱۵؛ حجازی، ۱۴۱۳: ۶۸۸/۲). به عبارت دیگر، مبدأ و مقصد در نظام آفرینش، خداوند متعال است. همهٔ مخلوقات از اویند و به سوی او در حال حرکت‌اند.

اما در سطحی پایین‌تر و عینی‌تر، هدف از آفرینش نظام هستی، انسان بوده و نظام آفرینش با تمامی متعلقاتش برای انسان آفریده شده است؛ زیرا اولاً خداوند متعال همهٔ آنچه را در آسمان و زمین است، مسخر انسان ساخته است (جاثیه/ ۱۳)، چون برخی مفسران «تسخیر» را به معنای «آفریده شدن موجودات آسمان و زمین برای بهره‌برداری انسان از آن‌ها» معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۲/۹)؛ ثانیاً همهٔ آنچه در زمین و آسمان است، برای انسان آفریده شده است (بقره/ ۲۹).

حال باید دید که هدف از آفرینش انسان چه بوده است. در نگرش قرآنی، برای آفرینش انسان اهدافی بیان شده است که از آن جمله می‌توان به «آزمایش انسان برای مشخص نمودن نیکوکاران» اشاره نمود. خداوند به این مطلب، چنین اشاره می‌فرماید: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک/ ۲).

از جمله دیگر اهدافی که در قرآن به آن اشاره شده، «رحمت الهی» است؛ همچنان که در آیاتی آمده است: ﴿... إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود/ ۱۱۸-۱۱۹). این آیات، هدف از خلقت آدمی را رحمت الهی می‌دانند (همان: ۳۱۱/۵).

طبق آیات قرآن کریم، «پرستش خداوند متعال» را نیز می‌توان از جمله اهداف آفرینش انسان به شمار آورد؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶).

گاهی در چند آیه از آیات قرآن کریم، برای یک موضوع، چند هدف متفاوت ذکر می‌شود که بی‌شک آن اهداف در طول هم قرار دارند و یکی از آن‌ها، هدف عالی و نهایی است و سایر اهداف با حفظ جایگاه خود، در طول آن و مقدمهٔ دستیابی به آن هستند؛ برای مثال، اگر کسی می‌خواهد برای ملاقات دوستش به تهران برود، وقتی از او سؤال می‌شود: چرا سوار ماشین می‌شوی؟ او در جواب، هم می‌تواند بگوید که

می‌خواهد به تهران برود و هم می‌تواند بگوید که به ملاقات دوستش می‌رود. هر دو، هدف او هستند؛ اما یکی از آن دو هدف، در طول دیگری و مقدمه آن محسوب می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۴۴). در اینجا نیز سه هدف یادشده، یعنی «آزمایش انسان»، «رحمت الهی» و «پرستش»، نمی‌توانند هدف غایی آفرینش انسان باشند و خود در طول هدف نهایی دیگری قرار دارند؛ زیرا در طرح این اهداف برای آفرینش انسان، سؤال پیش می‌آید که خود این آزمایش، رحمت و پرستش برای چیست؟ در تبیین هدف غایی آفرینش انسان می‌توان به چند دسته از آیات قرآن کریم اشاره کرد:

۱- آیاتی که مبدأ و مقصد آفرینش انسان را خداوند متعال معرفی می‌نمایند: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره / ۱۵۶).

۲- آیاتی که بیانگر ملاقات انسان با پروردگار خویش‌اند: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ (یونس / ۴۵).

۳- آیاتی که به طور غیر صریح، جانشینی انسان برای پروردگارش را هدف خداوند متعال از آفرینش او معرفی می‌نمایند: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰). منظور از جانشینی خداوند متعال این است که او، پرتوی از صفات خویش را درون انسان به ودیعت گذارده است که با فعلیت یافتن این صفات بالقوه، انسان به والاترین مراتب رشد و بیشترین حالت نزدیکی به خداوند دست خواهد یافت. از همین روست که برخی اندیشمندان، منظور از خلافت انسان را «حقیقت انسان»، و هدف آفرینش نوع انسان را نیل به این حقیقت، که تجلی و ظهور واقعی آن در «انسان کامل» نمود یافته است، می‌دانند. بر این اساس می‌توان هدف از آفرینش انسان را «نیل به مقام انسان کامل» دانست (جوادی آملی، بی‌تا: ۴۰/۳؛ نصری، ۱۳۸۵: ۹۷).

۴- آیاتی که به جایگاه تقواگرایان در سرای آخرت اشاره دارند: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر / ۵۴-۵۵).

۵- آیاتی که به جایگاه ایمان‌آوردگان نزد خداوند متعال اشاره دارند: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (نساء / ۱۷۵).

از مجموع مفاهیم مطرح‌شده می‌توان نتیجه گرفت که انسان برای هدفی آفریده شده است که بعد از آفرینش باید به سمت آن حرکت کند. آیات «استرجاع» و

«ملاقات»، جهت‌گیری انسان را به سمت هدفی که دارد، یعنی خداوند متعال، نشان می‌دهند؛ اما از آنجایی که این هدف، مخصوص تمامی موجودات است (نور/ ۴۲)، کمالی برای انسان محسوب نمی‌شود. از این رو در این میان، انسان باید امتیاز دیگری داشته باشد. این امتیاز را آیات مربوط به خلافت انسان و جایگاه افراد باایمان و باتقوا نزد خداوند متعال بیان می‌کنند. به تعبیر دیگر، مفاهیم مطرح‌شده در این آیات، مفهوم «قرب الهی» را به عنوان هدف آفرینش انسان بیان می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

پاره‌ای از روایات نیز همین مطلب را تأیید می‌کنند؛ از جمله این حدیث قدسی: «هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از واجبات به من نزدیک نمی‌شود. بنده همواره [مرحله به مرحله] با کارهای مستحب [افزون بر واجبات] به من نزدیک می‌شود تا آنجا که دوستش می‌دارم و چون محبوب من شد، گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن اعمال قدرت می‌کند» (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۲/۳۵۲).

هدف یادشده برای آفرینش انسان در قرآن کریم با اهدافی که برای حیات و کمال انسان در دیگر مکاتب ارائه شده است، تفاوت مبنایی دارد. برای مثال، مکتب ارسطویی «اتصال به عقل فعال و فیلسوف بودن» (مطهری، بی‌تا: ۳۰۳-۳۰۵)، آگزیستانسیالیسم «آزادی مطلق» (همان: ۳۳۴/۱)، اریک فروم و پیروانش «به فعلیت درآوردن استعداد‌های انسان» (نصری، ۱۳۷۹: ۳۱۱)، گروهی «افزایش دانش بشر» (همان)، برخی «برخورداری از مواهب طبیعت» (مطهری، بی‌تا: ۲۸۹/۱) و عده‌ای نیز «قدرت» (همان: ۲۹۳/۱) را هدف حیات و غایت کمال انسان می‌دانند. این سطح تفاوت بینشی، خاستگاه تعدد و تنوع در زایش و رشد و نمو ارزش‌ها و هنجارها در جوامع بشری است.

بر این اساس با توجه به آنچه گفته شد، انسان یک مبدأ و مقصدی دارد و مقصد انسان چیزی است که به خاطر آن آفریده شده است و از طرفی گفته شد فلسفه آفرینش انسان که «قرب الهی» است، همان مقصد و غایت و به تعبیری سعادت حقیقی انسان است. بی‌تردید انسان در این مسیر، نیازمند ابزار و اصولی است تا بتواند در رسیدن به هدف از آن‌ها بهره‌بردار. یکی از این ابزار، مقاومت است؛ مقاومتی که مبتنی بر بینش، باور و اعتقادات دینی و الهی باشد؛ زیرا تنها در این صورت است که انسان به

سعادت حقیقی و هدف آفرینش خود که همان قرب الهی است، نائل خواهد آمد. بنابراین رابطه بین مقاومت و فلسفه آفرینش انسان، یک رابطه متممی و مکملی در کنار سایر ابزارها برای رسیدن انسان به آن فلسفه آفرینش (قرب الهی) است.

از طرفی، شناخت هندسه آفرینش و فلسفه وجودی هستی، بستر پردازش فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت را مبتنی بر آموزه‌های الهی در جامعه فراهم می‌آورد.

۴-۱-۲. مبنای دوم: آزمایش انسان برای رسیدن به هدف آفرینش

در میان تمامی آفریده‌های خداوند، انسان برترین است؛ زیرا هدف از آفرینش او، برترین هدف است. این برتری در آفرینش و هدف و رسیدن به آن، مستلزم امتحانی است تا هر یک از افراد بشر مبتنی بر شایستگی‌هایش رشد یابد و به هدف آفرینشی که دارد، نزدیک شود (محمد/ ۳۱؛ ملک/ ۲). این آزمایش در حیات دنیوی انسان اتفاق می‌افتد؛ دنیایی که مبتنی بر ماده بنا شده و خاصیت ماده، تغییر و تحول است؛ یعنی سیر حرکت در آن گذرا و ناپایدار می‌باشد (غافر/ ۳۹). بی‌ثبات بودن دنیا و متعلقاتش، هماهنگی و مناسبت خاصی با آزمایش انسان دارد و از این رو خداوند متعال چنین دنیایی را با چنین خاصیتی، بستری برای آزمایش انسان قرار داده است.

از طرفی خداوند متعال، اصالت حیات را به زیست اخروی انسان اختصاص داده است (قصص/ ۶۰؛ عنکبوت/ ۶۴). این نوع نگرش، نفی کننده بینشی است که زیست دنیوی و رسیدن به آسایش و رفاه را در آن اصل قرار می‌دهد و معتقد به شکوفایی تمامی ظرفیت‌های انسان برای رسیدن به این هدف است (طه/ ۱۳۱؛ جاثیه/ ۲۴).

بنابراین زندگی در این دنیا فراز و فرود دارد؛ نه سختی مطلق در آن وجود دارد و نه رفاه و آسایش مطلق. مبتنی بر همین خصوصیت دنیا، خداوند متعال انسان را با سختی‌ها و آسودگی‌ها، بدی‌ها و نیکی‌ها می‌آزماید (بقره/ ۱۵۵؛ انبیاء/ ۳۵).

بر این اساس، هدف از این مبنا (آزمایش انسان)، رسیدن انسان به هدف آفرینش یعنی همان قرب الهی است. آزمایش انسان موجب شناخته شدن افراد صالح و ناصالح می‌شود و در نتیجه آن، ارزش‌های انسانی مفهوم و معنا می‌یابد. قرآن کریم به این نکته با لفظ «تمحیص» اشاره می‌فرماید: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾

(آل عمران / ۱۴۱). به تعبیری با ابتلا و آزمایش، گوهرهای درونی انسان و ارزش‌ها و ضد ارزش‌های او نمایان و تربیت می‌شود و رشد می‌یابد و انسان به قرب الهی که همان فلسفه آفرینش اوست، نزدیک می‌شود و در نتیجه آن، ارزش‌های فردی و اجتماعی نمود و ظهور پیدا می‌کنند.

۱-۳. مبنای سوم: تقابل حق و باطل، میدان آزمایش انسان

همان طور که گفته شد، دنیا بستر آزمون انسان است. طرحی که خداوند متعال برای این آزمون در بطن این بستر ارائه کرده، قرار دادن دو راه منتهی به سعادت و شقاوت پیش روی انسان است (بقره / ۲۵۶)؛ یک طرف ولایت «الله» و سمت دیگر، ولایت «طاغوت» است (بقره / ۲۵۷).

در بینش قرآنی، تمامی آنچه که به سمت خداوند متعال جهت‌گیری می‌کند، حق، و غیر آن باطل معرفی شده است (حج / ۶۲؛ محمد / ۳) و انسان آزاد و مختار است تا از میان دو راه حق و باطل انتخاب نماید (انسان / ۳). از همین رو، ظرفیت‌های لازم اعم از مثبت (شمس / ۸-۷) و منفی (ابراهیم / ۳۴؛ اسراء / ۱۱) برای انتخاب میان این دو راه، درون انسان نهادینه شده و اختیار انسان نیز از لوازم این آزمون است.

نتیجه آنکه در نگاهی کلی در بینش قرآنی، مبدأ تمامی موجودات، خداوند متعال است و همه از او منشأ می‌گیرند. تدبیر آن‌ها نیز به وسیله او صورت می‌گیرد و در نهایت همه نیز به سوی او باز می‌گردند؛ یعنی مقصد و هدف غایی تمامی موجودات نیز خداوند متعال است. در این چرخه آفرینش، خداوند برتری وجود را به انسان اختصاص داده است. از همین رو در طول این چرخه، هدف میانی آفرینش آفریده‌های خویش را انسان، و هدف آفرینش انسان را خود معرفی نموده است. تبیین و تحلیل این چرخه، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مبانی نظری در متن فرهنگ‌سازی ارزشی در جامعه است. از طرفی، رسیدن انسان به آن مقصد و هدف غایی، مستلزم امتحانی است که همواره در میان دو راه حق و باطل برای انسان تعریف شده است تا هر یک از افراد بشر مبتنی بر شایستگی‌هایش رشد یافته و به هدف آفرینشی خود، نزدیک شود و تیرگی‌های باطنی او از بین رفته و برای خداوند خالص گردد. در بحث مقاومت نیز همین مطلب

صدق می‌کند؛ یعنی انسان آزمایش می‌شود تا ناخالصی‌هایش از بین برود و به هدف آفرینش خود نزدیک شود و ارزش‌های انسانی مانند: صداقت، دوستی، همکاری و تعاون و... و همچنین ارزش مقاومت، استقامت و صبر در مسیر الهی نمود می‌یابند. از طرفی در تقابل بین نیروهای حق و باطل به طور خاص ارزش مقاومت ظهور پیدا می‌کند؛ زیرا در طول تاریخ همواره بین حق و باطل تقابل بوده و خداوند متعال ارزش مقاومت در انحاء گوناگون را به عنوان راه حل و عامل دستیابی به پیروزی حق علیه باطل معرفی می‌کند. برای مثال، تقابل بین حق و باطل در حوزه فردی، همان مقابله نیروهای فطری و الهی با نیروهای شیطانی است و در بعد اجتماعی نیز تقابل خارجی بین جبهه حق و باطل در تمامی عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... را می‌توان به شمار آورد. در این دو بعد، خداوند انسان را به گونه‌های مختلف مقاومت مانند: صبر و شکیبایی (انفال / ۶۵)، ثبات قدم در مسیر تقابل (انفال / ۴۵)، دفاع (آل عمران / ۱۶۷)، طاقت و تحمل (بقره / ۲۴۹) و در نهایت قتال و جهاد (بقره / ۱۹۰؛ عنکبوت / ۶۹) سفارش کرده است.

با توجه به آنچه گفته شد، در این بخش به سه مرحله به عنوان مبانی نظری مقاومت اشاره شد:

مرحله اول، دستیابی به هندسه آفرینش و فلسفه وجودی آفرینش بود؛ زیرا اولین قدم برای ورود به همه مباحث جامعه‌شناختی، فهم دقیق فلسفه آفرینش و در ذیل آن، آفرینش انسان است و در اینجا ناگزیر باید به این مطلب پرداخته شود. در این بخش گفته شد که خداوند متعال جهان را برای انسان و انسان را برای خدا و رسیدن به کمال حقیقی که همان قرب الهی است، آفریده است.

در مبنای دوم به بحث آزمایش به عنوان راه رسیدن به فلسفه آفرینش یعنی قرب الهی پرداخته شد. در واقع آزمایش انسان، بستری است که توسط آن تمامی ارزش‌های انسانی و الهی مانند: صداقت، حسن خلق، تعاون و همکاری و... و همچنین ارزش مقاومت، معنا و مفهوم پیدا کرده و پا به عرصه وجود می‌گذارند.

در مبنای سوم به تقابل بین حق و باطل پرداخته شد. این مرحله در حقیقت، ارزش مقاومت را از سایر ارزش‌های فردی و اجتماعی که در مرحله قبل گفته شد، متمایز و

جدا می‌کند و به طور خاص، ارزش مقاومت در نتیجه این مرحله آشکار می‌شود و خداوند انسان را به استقامت و پایداری در این تقابل دعوت می‌کند.

۲-۴. نظام ارزش‌گذاری مقاومت مبتنی بر باورهای قرآنی

در این مرحله از فرایند فرهنگ، ارزش مقاومت مبتنی بر مبانی ارائه‌شده در مرحله نخست، بار معنایی می‌یابد و مفهوم آن برای مخاطب با توجه به نظام معنایی مطرح‌شده در مرحله پیشین قابلیت پذیرش دارد. هر گاه هدف از آفرینش انسان تبیین شود و به دنبال آن، انسان برای رسیدن به این هدف مورد آزمایش قرار گیرد، همچنین زمانی که انسان بداند که این آزمایش در قالب رویارویی میان حق و باطل برای او صورت می‌گیرد، همه این‌ها مقدمه‌ای برای زایش ارزش مقاومت در این بستر معنایی است.

در بینش قرآنی، مقاومت با انتخاب مسیر حق، بار ارزشی می‌یابد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾ (فصلت / ۳۰). طبق این آیه، آنچه ایمان را بارور می‌سازد و به نتیجه می‌رساند، مقاومت است؛ زیرا چه بسیار مؤمنانی که بدعاقت شدند و این استقامت، تنها در کنار ایمان است که ارزش پیدا می‌کند؛ چرا که کفار نیز بر باطل خود استقامت دارند (قرآنی، ۱۳۸۳: ۳۳۶/۱۰).

امیرالمؤمنین علیه السلام در *نهج البلاغه* به این حقیقت اشاره می‌فرماید و به یاران خود یادآور می‌شود که شما با ایمان آوردن به خداوند، در واقع مسیر حق را انتخاب کرده‌اید و لازمه آن نیز استقامت و پایداری در آن مسیر است و بر شما جایز نیست که خلاف آن عمل کنید:

«شما گفتید: "پروردگار ما الله است". اکنون بر سر این سخن پایمردی کنید، بر انجام دستورهای کتاب او و در راهی که فرمان داده و در طریق پرستش شایسته او، استقامت به خرج دهید، از دایره فرمانش خارج نشوید، در آیین او بدعت مگذارید و هرگز با آن مخالفت نکنید» (*نهج البلاغه*: خطبه ۱۷۶).

قرآن کریم همچنین با تعبیر «ایمان»، به مقاومت در راه خدا بار ارزشی می‌دهد. خداوند در قرآن به مؤمنانی که جهان‌بینی الهی را پذیرفته و به دین الهی ایمان آورده‌اند، سفارش می‌کند که در برابر مصائب و سختی‌ها و نبرد با دشمن، استقامت و پایداری

ورزند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران / ۲۰۰). نکته قابل توجه در این آیه، مربوط به فعل «رابطوا» است. رابطه از نظر معنا اعم از مصابره است؛ چون مصابره عبارت است از وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شدائد، و رابطه عبارت است از همین وصل کردن نیروها، اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شدائد، بلکه همه نیروها و کارها در جمیع شئون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲/۴). خداوند متعال در این آیه با آوردن عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، در واقع، بار ارزشی به استقامت و پایداری در راه حق داده و آن را مقید به ایمان نموده است؛ زیرا در سایه ایمان است که انسان به کمالات می‌رسد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۴/۲).

انسان با پای نهادن در مسیر عبودیت و مواجهه با انواع تضادها، طاغوت‌ها و مشکلات فراوان، نیازمند صبر و استقامت بوده (همان: ۲۹۳/۷) و به آن به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به فلسفه آفرینش خود ارزش می‌بخشد. خداوند متعال در آیه زیر به این حقیقت اشاره می‌فرماید: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مریم / ۶۵).

عبودیت خداوند متعال، مصداق عینی مسیر حق است و مقاومت با انتخاب این مسیر، بار ارزشی می‌یابد. به تعبیر دیگر، مسیر حق و ارزش مقاومت ملازم یکدیگرند. توضیح آنکه بنای آفرینش انسان مبتنی بر قاعده لطف الهی، از ابتدا بر پیمودن راه حق و عبودیت خداوند متعال برای رسیدن به قرب الهی بوده است (انعام / ۱۶۲؛ ذاریات / ۵۶). خداوند متعال با وجود اینکه دو راه را پیش روی انسان برای آزمایش او قرار داده، اما همواره بسترهای هدایتی خویش را نیز برای او گسترده است تا بدین وسیله راهی را انتخاب نماید که خیر او در آن باشد و او را به فلسفه آفرینشش نزدیک نماید (طه / ۵۰؛ عنکبوت / ۶۹؛ انسان / ۳).

از طرفی با وجود بسترهای متعدد هدایتی، مجموعه‌ای از عوامل وجود دارند که در راستای راستی آزمایی انسان برای رسیدن به هدف حیات، امکان گمراهی و انحراف انسان را از مسیر حق فراهم می‌آورند. این عوامل را می‌توان به دو دسته استعدادها و بسترهای منفی درونی (یوسف / ۵۳؛ ابراهیم / ۳۴؛ اسراء / ۱۱؛ معارج / ۱۹)، و ظرفیت‌ها و بسترهای

منفی بیرونی وجود انسان (کهف/ ۷؛ فاطر/ ۵؛ ص/ ۸۲؛ جاثیه/ ۳۵؛ ناس/ ۱-۶) تقسیم نمود. مجموع این عوامل درونی و بیرونی در بستر آزمون الهی، امکان انحراف انسان را از مسیر اصلی حیاتش فراهم می‌آورد. این انحراف گاهی از غفلت و نیاززدگی انسان ناشی می‌شود و گاهی مربوط به خستگی انسان در گذر از مسیر حق است. مبتنی بر همین قاعده در نگرش قرآنی، ارزش مقاومت یکی از لوازم اصیل مسیر حق معرفی می‌شود که باید در ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی انسان، تبیین و فرهنگ‌سازی شود. در همین راستا به منظور تبیین این ارزش و گفتمان‌سازی آن، در مرحله دوم فرایند مهندسی فرهنگ آن در جامعه، لازم می‌آید به پاره‌ای از مصادیق و وجوهی که قرآن کریم، مؤمنان به راه حق را دعوت به مقاومت در برابر آن می‌کند، اشاره کرد. از جمله این موارد عبارت‌اند از:

۴-۲-۱. مقاومت در جهت پیشبرد اهداف الهی

خداوند متعال در آیاتی، مؤمنان را به مقاومت در جهت پیشبرد اهداف الهی دعوت نموده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (احقاف/ ۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۶/۱۸)؛ ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/ ۱۱۰؛ همان: ۳۵۶/۱۲)؛ ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (مدثر/ ۷). برخی مفسران «صبر» در این آیه را به «شکیبایی و مقاومت پیامبر ﷺ در راه انجام رسالتش در مقابل آزار دشمنان، مقاومت در راه عبودیت الهی، جهاد با نفس و دشمنان» تفسیر کرده‌اند (همان: ۸۲/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱۶/۲۵).

۴-۲-۲. مقاومت در مسیر هدایت جامعه

از جمله مواردی که به مقاومت در آن سفارش شده است، مقاومت در مسیر هدایت الهی و رساندن حکم خداوند متعال به مردم جامعه است. قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده/ ۲۴). در این آیه شریفه، واژه «صَبَرُوا» به مفهوم صبر در راه دین خدا و مقاومت و شکیبایی در امر هدایت از سوی پیامبران گفته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۷/۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۲۱/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۱۷).

خداوند در آیه‌ای، پیامبر ﷺ را به استقامت در برابر هر کافر و گناهکار و عدم اطاعت از آنان فرمان می‌دهد: ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (انسان / ۲۴). خداوند متعال در این آیه به پیامبر ﷺ سفارش می‌کند که در برابر مشکلات و موانع راه و کثرت دشمنان و سرسختی آن‌ها در مسیر هدایت و امر دعوت، صبر و شکیبایی داشته باشد، اگرچه مورد تکذیب واقع شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲۶/۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۷/۲۵).

همچنین در جای دیگر ضمن توصیه به صبر و استقامت در راه ابلاغ حکم پروردگار، به پیامبر ﷺ و همه مؤمنان دلگرمی داده و ایشان را تحت حفاظت خود قرار می‌دهد: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (طور / ۴۸). خدای متعال در این آیه به پیامبر ﷺ دستور داده است تا در برابر حکم الهی در مسیر دعوت که مستلزم تحمل اذیت‌ها و آزارهاست، صبر و استقامت کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۷/۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۶۷/۲۲).

۳-۲-۴. مقاومت در برابر تکذیب و آزارهای اهل باطل

خدای متعال در قرآن کریم مؤمنان را به مقاومت در برابر آزارها و اذیت‌های جبهه باطل دعوت می‌کند و می‌فرماید: ﴿لَتُبْلَوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (آل عمران / ۱۸۶). این آیه شریفه به مؤمنان سفارش می‌کند که در برابر تکذیب‌ها، آزارها و اذیت‌ها استقامت به خرج دهند و شکیبا باشند و همچنین تقوا و پرهیزکاری پیشه نمایند؛ زیرا این از کارهایی است که نتیجه آن روشن است و لذا هر انسان عاقلی باید تصمیم انجام آن را بگیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۵/۳).

خداوند در فرازی دیگر از قرآن کریم، اهل حق را به مقاومت در برابر تکذیب دشمنان توصیه می‌نماید: ﴿وَلَقَدْ كَذَّبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبْرُوا عَلَيَّ مَا كَذَّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ...﴾ (انعام / ۳۴): «پیش از تو نیز پیامبرانی تکذیب شدند و در برابر تکذیب‌ها، صبر و استقامت کردند و [در این راه] آزار دیدند تا هنگامی که یاری ما به آن‌ها رسید و هیچ چیز نمی‌تواند سنن خدا را تغییر دهد...».

۴-۲-۴. مقاومت نظامی در برابر دشمنان خدا

استقامت در میدان نبرد با دشمنان خدا، از جمله مواردی است که قرآن کریم به آن سفارش کرده است. خدای متعال در آیه‌ای، هر یک از مؤمنان را به مقاومت در برابر ده نفر تشویق می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خَرِّصُوا الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال / ۶۵). خدای متعال در این آیه، این مقاومتِ ده برابری در برابر نیروهای کفار را با جمله ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ تعلیل می‌کند و سرّش هم این است که مؤمنان در هر اقدامی که می‌کنند، اقدامشان ناشی از ایمان به خداست و ایمان به خدا نیرویی است که هیچ نیروی دیگری معادل آن نبوده و در برابر آن تاب مقاومت نمی‌آورد؛ چون به‌دست آوردن نیروی ایمان مبنی بر فهم صحیح است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۳/۹).

خداوند در آیه بعد به سبب پیدایش ضعف در مؤمنان، به ایشان تخفیف داده، می‌فرماید: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال / ۶۶). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه در جمله ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، منظور از ضعف را ضعف در صفات روحی می‌داند و می‌فرماید که ضعف در صفات روحی به ضعف در ایمان منتهی می‌شود؛ زیرا که همه صفات پسندیده موجب فتح و ظفر می‌شود و شجاعت و صبر و استقامت نیز از آن سرچشمه می‌گیرد (همان: ۱۲۴/۹).

۴-۲-۵. مقاومت در برابر مشکلات و مصائب دنیوی

یکی دیگر از مواردی که در قرآن کریم به مقاومت در برابر آن سفارش شده، استقامت در برابر مشکلات و مصائب دنیوی است. قرآن کریم از قول لقمان عَلَيْهِ السَّلَام به فرزندش می‌فرماید: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان / ۱۷)؛ «پسر من! نماز را برپا دار و امر به معروف و نهی از منکر کن و در برابر مصائبی که به تو می‌رسد، شکیبا باش که این از کارهای مهم است».

خداوند همچنین به استقامت‌پیشگان در برابر مشکلات دنیوی بشارت داده، می‌فرماید: ﴿وَلَتَبْلُؤَنَّكُمْ بِشْيءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾

(بقره/ ۱۵۵)؛ «قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مالها و جانها و میوهها آزمایش می‌کنیم و به استقامت‌کنندگان بشارت ده».

۴۰۳

دقت در وجوه یادشده و مطالبی که پیشتر گذشت، نکاتی چند را تأکید می‌کند:
الف) مسیر حق و باطل مبتنی بر طبیعت آفرینش در تمامی عصرها وجود داشته است؛
ب) مسیر حق با آزمایش‌های الهی در سطوح مختلف ملازمت دارد. به تعبیر دیگر، مسیر حق ابتلاخیز است؛

ج) مسیر باطل، خاصیت فریبندگی و مانع‌شوندگی دارد و اهل آن اهل حق را برنمی‌تابند؛

د) مقاومت با انتخاب مسیر حق بار ارزشی پیدا می‌کند؛
د) مقاومت هم در بُعد نرم‌افزاری امکان‌شکل‌گیری دارد، مانند: مقاومت در برابر اندیشه، گفتار و آزارهای نرم اهل باطل؛ و هم در بُعد سخت‌افزاری، مانند: مقاومت در میدان جنگ؛

ه) مقاومت هم در بُعد فردی مطرح است، مانند: مقاومت در برابر هوس‌ها و خواهش‌های نفسانی؛ و هم در بُعد اجتماعی، مانند: هم‌دلی یک ملت در حوزه‌های مختلف نظام اجتماعی از جمله: میدان جنگ، فرهنگ، اقتصاد و....

۴-۳. نمودیافتگی ارزش مقاومت در مجموع کنش‌ها و رفتارهای فردی

و اجتماعی جامعه

در این مرحله از فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت در جامعه، بعد از طرح مبانی نظری مقاومت و زایش این ارزش از متن این مبانی، باید شاهد نمود این ارزش در گفتار، رفتار و حالات فردی و اجتماعی جامعه بود. این نمود باید در گذر زمان در متن جامعه نهادینه و مرسوم شده باشد. گستره این نمودیافتگی باید تا به وجود آمدن نمادها و فناوری‌های علمی و اجتماعی هم رسیده باشد.

نکته‌ای دیگر که در این مرحله باید بدان توجه نمود، چگونگی گذار یک ارزش در فاصله میان نظر تا اقدام و نمود است. این فرایند گذار، مستلزم باور عمیق به آن ارزش و یک نظام انگیزشی و محرک برای پر کردن این فاصله است. در همین راستا می‌توان

برای نمودیافتگی ارزش مقاومت در جامعه، به بخشی از نظام انگیزشی و محرکی که قرآن کریم روی آن‌ها تأکید نموده است، اشاره کرد:

۱-۳-۴. پاداش الهی

از جمله موارد انگیزشی خداوند برای صابران و مقاومت‌کنندگان در راه حق، وعده اجر و پاداش فراوان است. خداوند در قرآن به صابران وعده داده که بر خلاف سایر مردم، به حساب اعمالشان رسیدگی نمی‌شود و نامه اعمالشان بازنمی‌گردد و اجرشان همسنگ اعمالشان نیست و به ایشان اجری داده نمی‌شود، مگر اعطایی بی حساب (همان: ۲۴۴/۱۷): «آنجا که می‌فرماید: ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (زمر/ ۱۰). نیز خداوند به مؤمنانی که در برابر آزار و اذیت‌های مردم استقامت ورزیده و بدی‌های ایشان را با درپیش گرفتن مقاومت و حلم و بردباری دفع می‌کنند (همان: ۵۵/۱۶)، دو بار پاداش می‌دهد: زیرا می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ الَّتِي سَيِّئَةٌ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (قصص / ۵۴).

این پاداش از هر دو وجه دنیوی و اخروی برخوردار است. پاداش حقیقی مربوط به حیات اخروی است که از جمله مصادیق آن عبارت است از: بهشت (انسان / ۱۲) و مغفرت الهی (هود / ۱۱؛ نحل / ۱۱۰). خداوند در کنار پاداش اخروی برای مقاومت، پاداش دنیوی نیز قرار داده است؛ همچنان که تقوای حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام و شکیبایی او در مسیر حق، او را به مقام عزیزی مصر رساند: ﴿قَالُوا أَلَيْكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (یوسف / ۹۰).

۲-۳-۴. امداد و نصرت الهی

خداوند متعال به صابران و مؤمنانِ مقاوم و پایدار در راه حق، وعده امداد و نصرت داده، می‌فرماید: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعَمَ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾ (آل عمران / ۱۲۴). خداوند می‌فرماید که اگر بر جهاد و انجام امر خدا استقامت بورزید و صبور باشید، به شما نصرت خواهد داد و پنج هزار فرشته به کمک شما خواهد فرستاد (همان: ۹/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۹/۲).

خداوند در سوره انعام نیز به پیامبر ﷺ و مؤمنان سفارش می‌کند تا رسیدن یاری از طرف خداوند، در برابر دشمنان استقامت ورزند: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَنَّهُمْ نَصَرْنَا وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (انعام / ۳۴).
 خداوند در اینجا به پیامبر ﷺ امر می‌فرماید که در برابر کافران قوم، مثل انبیای دیگر مقاومت و صبر کند، تا وقتی که خداوند او را یاری کند و بر آنها پیروز گردد و در ادامه به بیان نتیجه صبر و استقامت، وعده الهی به یاری آن حضرت و تأکید بر نصرت و حتمی بودن آن اشاره می‌کند و به رسولش اطمینان می‌دهد که به وعده‌ای که نسبت به یاری او داده است، عمل خواهد کرد؛ زیرا بر خداوند روا نیست که دروغ بگوید یا خلف وعده کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۷).

۳-۳-۴. وعده پیروزی بر دشمنان

خداوند در قرآن به مؤمنانی که در راه خدا استقامت و پایداری ورزند، وعده پیروزی داده است، حتی اگر دشمنان از لحاظ تعداد نیروها و امکانات جنگی برتر باشند؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿... قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره / ۲۴۹) و یا این سخن خداوند: «... اما آنها که می‌دانستند خدا را ملاقات خواهند کرد، گفتند: "چه بسیار گروه‌های کوچکی که به فرمان خدا بر گروه‌های عظیمی پیروز شدند و خداوند با صابران و استقامت‌کنندگان است"». خداوند در سوره انفال نیز به این وعده الهی اشاره نموده، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال / ۶۵). البته این مورد، خود مصداقی از امداد و نصرت الهی است که در مورد پیشین مطرح شد و اینجا به دلیل اهمیت آن، به صورت موردی مستقل آمد.

۴-۳-۴. عدم وجود ترس و اندوه در افراد و جوامع استقامت‌کننده

از دیگر محرک‌های انگیزشی که باعث نمود ارزش مقاومت در جامعه خواهد شد، اثر از بین بردگی ترس و اندوه است. خداوند در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ لَئِن كُنَّا فِي نَارٍ مُسْوًى لَنَنصُرَنَّكَ وَإِنَّا لَنَنصُرَنَّكَ وَإِنَّا لَنَنصُرَنَّكَ وَإِنَّا لَنَنصُرَنَّكَ﴾ (احقاف / ۱۳). قرآن کریم این نبود ترس و اندوه

را الهامی از جانب خداوند متعال شمرده، می فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت / ۳۰). این آیه شریفه از آینده‌ای که در انتظار مؤمنان است و ملائکه با آن به استقبال ایشان می‌آیند، خبر می‌دهد و آن آینده، تقویت دل‌ها و دلگرمی آنان و بشارت به کرامت است. در حقیقت، ملائکه ایشان را از ترس و اندوه ایمنی می‌دهند. ترس از مکروه و یا عذابی است که احتمال پیش آمدن دارد، و حزن و اندوه نیز از مکروهی است که واقع شده و از آن اندوهگین می‌گردند. به تعبیری دیگر، ملائکه ایشان را بشارت می‌دهند که نه غم گذشته و نه حزن و ترسی از آمدن ناگواری در آینده خواهند داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹۱/۱۷).

۴-۳-۵. همراهی خداوند متعال با جوامع استقامت‌کننده

خداوند در آیاتی از قرآن، وعده همراهی خویش با جوامع استقامت‌کننده را داده است. اگرچه خداوند با هر کس و در هر جایی حضور دارد (حدید/ ۴)، و لکن همراهی خدا با صابران، معنای خاصی دارد و آن لطف، محبت و یاری‌رسانی خداوند به صابران است (قرآنتی، ۱۳۸۳: ۱/۲۳۸). خداوند در جای دیگر به این همراهی اشاره نموده، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره / ۱۵۳). همچنین در آیه‌ای دیگر نیز مسلمانان را به اطاعت از رهبر جامعه و دوری از نزاع و اختلاف و همچنین داشتن صبر و استقامت در این راه توصیه نموده و به ایشان وعده همراهی می‌دهد: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال / ۴۶). قرآن کریم در این آیه، دستور به استقامت در برابر دشمنان و در برابر مصائب و ناملايمات جنگی و در مقابل حوادث سخت را می‌دهد و می‌فرماید: «استقامت کنید که خداوند با استقامت‌کنندگان است» و این استقامت و صبر بیشتر جنبه‌های روانی و باطنی را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۷/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۶/۹).

۴-۳-۶. حفاظت خداوند متعال از جوامع استقامت‌کننده

در امنیت بودن مسلمانان در برابر نقشه‌های شوم دشمنان، مشروط به استقامت و

هوشیاری و داشتن تقواست و تنها در این صورت است که امنیت آن‌ها تضمین گردیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۶/۳). خدای متعال در این باره می‌فرماید: ﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ (آل عمران / ۱۲۰). خدای متعال به مؤمنان وعده می‌دهد که اگر بر اذیت کفار و اطاعت خدا و پیامبر و جهاد در راه خدا پایداری و استقامت ورزند و با امتناع از گناهان و انجام طاعات، از خدا بترسند، هیچ ضرری به آن‌ها نرسیده و در امان خواهند بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۴/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۴).

۴-۳-۷. محبت خداوند نسبت به جوامع استقامت‌کننده

از دیگر موارد انگیزشی که خداوند برای جوامع استقامت‌کننده قرار داده است، محبت خود نسبت به ایشان است. بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین و لذت‌بخش‌ترین نعمت‌هایی که به هر انسان مؤمن داده می‌شود، محبت خداوند نسبت به اوست و خداوند متعال، این محبت را به استقامت‌پیشگان وعده فرموده، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَيْبُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران / ۱۴۶): «چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند! آن‌ها هیچ‌گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند و خداوند استقامت‌کنندگان را دوست دارد». در این آیه، نکته ظریفی وجود دارد که باید به آن توجه نمود و آن اینکه یکی از متغیرهای نزدیکی انسان به خداوند متعال، وسعت دامنهٔ علاقه و حُبّی است که خداوند متعال به انسان دارد. مقاومت مؤمن یکی از این متغیرهاست.

۴-۳-۸. اطمینان به پیروزی نهایی حق علیه باطل

یکی از بزرگ‌ترین محرک‌های انگیزشی که خداوند متعال به کسانی که در مسیر حق پایداری می‌ورزند، وعده داده است، اطمینان به پیروزی نهایی جبهه حق و نابودی باطل است: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانْ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ (اعراف / ۱۳۷). در این آیه، اگرچه سخن از بنی اسرائیل و سرانجام استقامت آن‌ها در برابر فرعونیان به میان آمده، ولی به طوری که از آیات دیگر قرآن استفاده می‌شود، این

موضوع اختصاص به قوم و ملتی ندارد، بلکه هر جمعیت مستضعفی به پا خیزند و برای آزادی خود از جنگال اسارت و استعمار بکوشند و در این راه، استقامت و پایمردی نشان دهند، سرانجام پیروز خواهند شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳۰/۶). به عبارتی دیگر، حمایت خداوند از مستضعفان، مخصوص بنی اسرائیل نیست، بلکه یک سنت دائمی است و شرط پیروزی، صبر و مقاومت در این مسیر است. مستضعفان و ملتی که صابر و مقاوم باشند، وارث زمین می شوند (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۶۲/۴).

مواردی که گذشت، به همراه هم، نظامی انگیزشی را شکل می دهند تا به واسطه آن، ارزش مقاومت در متن جامعه نمود یابد. دقت و تأمل در این موارد، نکاتی چند را یادآوری می کند:

اول: ارزش مقاومت از یک پشتوانه نیرومند متافیزیکی برخوردار است که در بسیاری از موارد، با نگرش واقع گرایی عصر حاضر تعارض ایجاد می کند؛ از این رو پذیرفتن آن، یک بستر قوی عقیدتی را می طلبد؛

دوم: مسیر باطل، شکننده است و فرجام دنیا از آن اهل حق است؛

سوم: انرژی و نیروهای فراماده در دنیا وجود دارند و امکان استفاده انسان از آنها وجود دارد؛

چهارم: کشف و دستیابی به این قدرت فراماده یک سرمایه اجتماعی بزرگ است که باید در جامعه اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه گیری

با توجه به پژوهش حاضر، نتایج زیر به دست آمد:

۱- فرهنگ، نظام وحدت یافته بینش ها، گرایش ها، باورها، ارزش ها و هنجارهای بشری ناظر به حقوق بنیادی انسان است که به عنوان مبنا و شیوه الگوی زیست مرسوم انسانی پذیرفته شده اند و دستمایه ایجاد هر گونه تمدن و پیشرفت است.

۲- مقاومت، به ادب پایداری و ایستادگی انسان در عرصه های گوناگون حیات فردی و اجتماعی در مسیر حق در برابر انواع ناملایمات، رنج ها و مشکلات در نتیجه یک خودآگاهی و هدف داری معطوف به رشد گفته می شود که رشد و کمال انسان و

جامعه انسانی را به دنبال دارد.

۳- فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت در جامعه مبتنی بر یک فرایند سه مرحله‌ای

است:

الف) مرحله اول فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت شامل نظام‌یافتگی مبانی نظری مقاومت بر مبنای جهان‌بینی الهی که با ترسیم هندسه آفرینش مبتنی بر سه مؤلفه خدا، انسان و جهان و فلسفه و چرایی وجود آن‌ها، آزمایش انسان برای رسیدن به رشد و هدف حیات و پیش روی نهادن دو مسیر حق و باطل در متن این آزمایش صورت می‌گیرد.

ب) مرحله دوم فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت شامل زایش ارزش مقاومت مبتنی بر مبانی نظری قرآنی که با تبیین مصادیق و وجوه قرآنی آن در جامعه، از جمله مقاومت بر جهت‌گیری الهی، مقاومت در مسیر هدایت الهی و رساندن حکم الهی به مردم جامعه، مقاومت در برابر تکذیب و آزارهای اهل باطل، مقاومت در برابر مصائب و مشکلات دنیوی و مقاومت در جنگ با دشمنان خدا، گستره آن تعیین می‌گردد.

ج) مرحله سوم فرایند مهندسی فرهنگ مقاومت شامل نمودیافتگی ارزش مقاومت در مجموع کنش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی جامعه که با تبیین نظام انگیزشی مؤلفه‌های قرآنی گذار این ارزش در فاصله میان نظر تا اقدام تحقق عینی می‌یابد: از جمله: پاداش الهی، نصرت الهی، سنت غلبه گروه کوچک مقاوم بر گروه‌های بزرگ، همراهی، حمایت، محافظت و محبت خداوند متعال از جوامع استقامت‌کننده و راه نیافتن ترس و اندوه در این جوامع، سرانجام نیک اهل حق و نابودی اهل باطل.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، شرح ناصر مکارم شیرازی.
۳. آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ، تهران، آگاه، ۱۳۸۱ ش.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابوحيان اندلسی غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق محمد جمیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۶. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، سخن، ۱۳۸۱ ش.
۷. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی (ترجمه المنجد الابدی)، ترجمه رضا مهیار، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۸. پوستین‌چی، زهره، «انقلاب اسلامی ایران و برسازای هنجار سیاسی مقاومت در روابط بین‌الملل»، فصلنامه آفاق امنیت، سال پنجم، شماره ۱۶، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۹. توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. جانسون، لزلی، از ماتوی آنزولد تا ریموند ویلیامز؛ منتقدان فرهنگ، ترجمه ضیاء موحد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. جعفری، علی‌اکبر، و سیدمحمدجواد قربی، «راهبردهای مقابله با سلطه فرهنگی نظام استکبار در اندیشه سیاسی امام خمینی (علیه السلام)»، فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره ۹، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، بی‌تا.
۱۳. حجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت، دار الجیل الجدید، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. حسینی پور سی سخت، نیکنام، فرهنگ، فعالیت فرهنگی و صنایع فرهنگی، تهران، زیتون سبز، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. حمزه‌ای، مهدیس، زهرا جانجانی، و پردیس حمزه‌ای، «طراحی الگوی مقاومت»، فصلنامه مطالعات علوم قرآن، سال دوم، شماره ۳ (پیاپی ۵)، پاییز ۱۳۹۹ ش.
۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، خلاصه سیره نبوی «منطق عملی»، تهران، دریا، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. رفیع پور، فرامرز، آناتومی جامعه (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی)، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰ ش.
۲۰. سعادت، عوضعلی، نقش اسلام در توسعه فرهنگی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. سلیمی، حسین، فرهنگ‌گرایی، جهانی شدن و حقوق بشر، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. شیرودی، مرتضی، جهانی‌سازی در عرصه فرهنگ و سیاست، قم، زمزم هدایت، ۱۳۶۸ ش.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.

۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۲۹. همو، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۱. مخبر دزفولی، محمدرضا، محمد اسحاقی، حمیدرضا حاتمی، و محمد عظیمی طرقدری، «واکاوی تهدیدات فرهنگی ماهواره‌ای و تدوین راهبردهای مقابله»، *فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژیک*، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *مشکات (مجموعه آثار حضرت آیه‌الله مصباح): به سوی او*، تحقیق محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. همو، *مشکات (مجموعه آثار حضرت آیه‌الله مصباح): خودشناسی برای خودسازی / به سوی خودسازی*، تحقیق کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، *مجموعه یادداشت‌ها*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۵. معین، محمد، *فرهنگ معین*، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰ ش.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. میرقادر، سیدفضل‌الله، و حسین کیانی، «بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن»، *فصلنامه مطالعات متون اسلامی*، سال اول، شماره ۱، تابستان ۱۳۹۱ ش.
۳۸. نصری، عبدالله، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۳۹. نظرپور، محمدتقی، *ارزش‌ها و توسعه*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۴۰. نولان، پاتریک، و گرهارد لِنسکی، *جامعه‌های انسانی (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کلان)*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی، ۱۳۸۰ ش.

تحلیل تفسیری فقهی شرطیت خوف نوعی در حرمت القاء در آیه تهلکه*

- محمدحسن قاسمی^۱
- محمد امامی^۲
- مژگان ضیائی^۳

چکیده

یکی از آیات قرآن کریم که فقیهان در مباحث مختلفی مورد استناد قرار داده‌اند، آیه «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره / ۱۹۵) است. گرچه استفاده حرمت القاء در تهلکه از این آیه، جای بحث ندارد، در تعیین گستره حرمت و چگونگی برداشت از آیه، بحث‌های زیادی مطرح است. این مقاله که به روش تحلیلی - توصیفی انجام شده، در پی پاسخ به این سؤال است که آیا ملاک حرمت القاء در تهلکه، احتمال، گمان، ترس با ملاک شخصی یا ترس

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (ghasemimohammadhasan@yahoo.com).
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (dr.imami@razavi.ac.ir).
۳. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه مشهد (m.ziyai67@gmail.com).

نوعی است؟ این جستار پس از بیان معنای آیه و مطرح نمودن دیدگاه‌ها، به نقد ملاک‌های ارائه‌شده پرداخته و اولاً با توجه به نقدهای وارده بر سایر دیدگاه‌ها و با عنایت به اینکه مورد نمی‌تواند مفهوم کلی و وسیع آیه را تقیید بزند، عمومیت القاء در تهلکه را پذیرفته، و ثانیاً با توجه به اینکه در شریعت اسلام، احکام بر عناوین و موضوعات بار می‌شود و نیز به خاطر بعید بودن التزام فقیهان به لوازم خوف شخصی و به دلیل تنقیح مناط فتوای فقیهان در نظایر آیه، نظریه ترس نوعی را که همان حکم عرف به تعریض شخص به هلاکت می‌باشد، پذیرفته است. بنابراین القاء در صورتی حرام است که از دیدگاه عرف برای نوع انسان‌ها موجب هلاکت باشد.

واژگان کلیدی: القاء، تهلکه، حرمت، خوف نوعی، خوف شخصی.

مقدمه

یکی از آیاتی که از دیرباز در محافل گوناگون علمی از تفسیر گرفته تا فقه و اصول مطرح بوده و در بحث‌های مختلف و استنباط احکام و مسائل دینی مورد استناد واقع شده است، آیه ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵) معروف به آیه تهلکه می‌باشد. مفسران و عالمان دینی در ذیل آیه، بحث‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند و هر کسی از منظر خود به تفسیر آیه پرداخته است. در اینکه «لا تلقوا» فعل نهی است و دلالت بر حرمت القاء در تهلکه دارد، جای بحث و گفتگو نیست؛ اما در اینکه دایره شمول نهی تا چه حدی است و فراخی و تنگنایی حرمت افتادن در هلاکت را چگونه باید ترسیم کرد، بحث‌های زیادی مطرح شده است. برخی مفسران از آنجا که آیه در سیاق آیات جهاد آمده است، مفهوم آن را به بحث جهاد محدود کرده‌اند و معنای آیه بر این اساس چنین می‌شود که در راه جهاد با دشمنان انفاق کرده و از اموال خود هزینه نمایید و در صورتی که این کار را انجام ندهید، دشمنان بر شما چیره شده و در نتیجه خود شما، موجبات هلاکت خویش را فراهم ساخته‌اید (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۵/۲). بسیاری از مفسران و محققان علوم دینی، این نظریه را

۱. «و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دستانتان به هلاکت نیفکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد».

پذیرفته و با استدلال به قاعده معروف «العبرة بعموم الکلام لا بخصوص المورد»، حجیت عموماً و اطلاقات قرآن را امری مفروغ عنه گرفته و عمل به آن را واجب دانسته‌اند؛ مگر اینکه خلاف آن ثابت شود. از این رو، اختصاص آیه به مورد خاصی مانند جهاد را پذیرفته و ارتکاب هر عملی را که منجر به هلاکت شخص شود، بر طبق آیه حرام اعلام کرده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۲). اما قائلان به این قول، در اینکه ملاک حرمت القاء در تهلکه چیست، اختلاف دارند. کشف این ملاک بسیار مهم است و ضمن اینکه کمک شایانی به بازیافت جوهره معنایی آیه می‌کند، از عوامل مؤثر در تعیین فراخی و تنگنایی دایره حکم حرمت القاء در تهلکه می‌باشد. مفسران و عالمان از دیرباز به این عامل توجه ویژه داشته‌اند؛ در حالی که برخی از آنان صرف احتمال در تهلکه را کافی دانسته، گروهی گمان به هلاکت را شرط کرده و شماری نیز ملاک‌های دیگری را ارائه داده‌اند. در این تحقیق، دیدگاه‌های مختلف، طرح و بررسی و نقد شده و این نتیجه به دست آمده است که هر گاه از انجام عملی، خوف نوعی به هلاکت باشد، انجام آن عمل حرام خواهد بود. این نظریه در زمینه‌های مختلف از جمله در مورد احکام پیشگیری از بیماری مؤثر خواهد بود و دایره وجوب پیشگیری را بسیار گسترده خواهد کرد. برای اثبات این نظریه، مقاله پیش رو ابتدا مفردات آیه را از جهت لغوی بحث کرده، سپس به گزارش نظریات مختلف عالمان پیرامون مقصود از تهلکه در آیه شریفه پرداخته، آنگاه ملاک‌های حرمت القاء در تهلکه را مورد بررسی قرار داده و ضمن نقد بقیه اقوال، شرطیت خوف نوعی در حرمت القاء را اثبات نموده است. مسئله‌ای که مطرح است و این جستار در پی پاسخ به آن است، این است که گستره تهلکه حرام چیست؟ بدین معنا که مراد از تهلکه چه چیزی است؟ آیا عمل خاصی است یا هر چیزی است که موجب هلاکت انسان است؟ و ملاک تشخیص تهلکه و شاخص آن چیست؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. «لا تُلَقُّوا»

در فرهنگ‌های لغت، «اللقاء» به معنای «طرح الشیء» آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴:

۲۶۱/۵: طریحی، ۱۴۱۶: ۳۸۰/۱: مقری فیومی، بی‌تا: ۵۵۸/۲) که مرادف انداختن و دور کردن یک شیء است. شیخ طوسی نیز در تفسیر آن می‌فرماید: «و حقیقة الإلقاء تصیر الشیء إلى جهة السفل» (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۵۱/۲)؛ «حقیقت القاء این است که چیزی را به طرف پایین پرت نمایی».

۲-۱. «تهلکه»

با اینکه برخی این کلمه را مرادف هلاکت گرفته (کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۱۸/۱: شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۳۲/۱) و یا به معنای از بین رفتن و ضایع شدن ترجمه کرده‌اند (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۵۹/۷)، اما در فرهنگ‌های لغت، این کلمه بدین‌سان معنا شده است:
 - «کَلَّ شِیْءٌ یَصِیرُ عَاقِبَتَهُ إِلَى الْهَلَاکِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۷/۳).
 - «ما یؤدّی إلى الهلاک» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۸/۱).

بر این اساس، فرق زیادی بین هلاکت و تهلکه وجود دارد؛ به این صورت که هلاکت معنای مصدري دارد، اما تهلکه به خود آن چیزی می‌گویند که در حال از بین رفتن و هلاکت است و این تفاوت معنوی در برداشت از آیه می‌تواند مؤثر باشد که در مباحث بعد به آن اشاره خواهیم کرد، هرچند بعضی از مفسران، آن دو را به معنای واحد تفسیر نموده‌اند (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۳: ۳۱۷/۱).

۲. واکاوی مقصود از «تهلکه» در آیه

در مورد مقصود از تهلکه در آیه، برداشت‌های مختلفی ارائه شده است که در هر مورد به اختصار اقوال و آراء عالمان و مفسران بیان می‌شود. برای پرهیز از درازنویسی، کلمات آنان به شکل مختصر نقل شده و جویندگان می‌توانند بحث را از منابع آن به شکلی مبسوط‌تر دنبال نمایند. بیان مقصود از تهلکه در آیه از این جهت مهم است که اگر معنای آن را ضیق بگیریم، دیگر نمی‌توان از آیه به عنوان یک قاعده کلی در حرمت القاء استفاده کرد. از این رو باید ابتدا مفهوم تهلکه در آیه را به دقت بررسی کنیم و آنگاه بحث را دنبال نماییم.

۱-۲. دیدگاه اول: پشتیبانی از مجاهدان

دیدگاه اول بر این اعتقاد است که چون آیه شریفه در ذیل آیات جهاد آمده است، می‌توان گفت که مراد آیه، انفاق برای تأمین مصارف جنگ و جهاد است؛ چرا که جهاد نیاز به تجهیزات دارد و با ترک انفاق برای جهاد، مسلمانان به هلاکت افتاده و دشمن بر ایشان مسلط خواهد شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۷/۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۱۰/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۲۹/۱؛ کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۱۴۵۹/۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۳۵۶/۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۱؛ میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ۲۵/۱؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۹/۲؛ مغنیه، بی‌تا: ۳۹؛ همو، ۱۴۲۴: ۳۰۲/۱؛ جعفری، بی‌تا: ۴۸۲/۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۷۸/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۲؛ حائری طهرانی، ۱۳۷۷: ۳۵/۲؛ بابایی، ۱۳۸۲: ۱۷۷/۱).

محمدجواد مغنیه در بیان این احتمال می‌نویسد:

«خود را به واسطه ترک جهاد و ندادن مال به رزمندگان و ترک نیکی و احسان، به دست خویش به هلاکت نیندازید و در جهاد احسان کرده و بذل مال نمایید و در این راه میانه‌روی کنید؛ نه اسراف نمایید و نه تنگ‌نظرانه برخورد کنید» (مغنیه، بی‌تا: ۳۹).

۱-۱-۲. دلیل این نظریه

دلیل قائلان به این قول، سیاق آیه است که در مورد جهاد است؛ پس این جمله هم باید مربوط به جهاد باشد.

۲-۱-۲. بررسی این دیدگاه

اشکال این نظریه آن است که گرچه جمله «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» در سیاق آیات جهاد آمده، اما حکمی عام است که به منزله علت برای ماقبل است و جهاد یکی از مصادیق این علت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، فقره «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» از آیه به منزله کبرای کلی برای ماقبل است. صغرای این قیاس آن است که اگر در راه جهاد با دشمنان هزینه نکنید، به دست خویش خود را به هلاکت انداخته‌اید و کبرای این قیاس آن است که نباید آدمی موجب هلاکت خویش شود. بگذریم از اینکه اگر قرار باشد چنین جملاتی را که به صورت کلی در قرآن بیان شده است، به همان مورد خودش اختصاص دهیم، به قدری دایره مفاهیم آن را تضییق کرده‌ایم که هرگز با

جهان شمول بودن و هدایتگری آن برای تمامی عالمیان سازگار نخواهد بود. به عبارتی دیگر، این آیه مصداقی از قاعده معروف «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» در علوم قرآنی است که آیه الله معرفت در بیان آن نوشته است:

«این قاعده اصولی در همه احکام شریعت جاری است و آنچه از منابع وحی در بیان احکام خداوند آمده است، اختصاص به مورد خاصی ندارد و شریعت برای حل مشکلات آن عصر به خصوص نیامده است... و این در تمامی احکام از سنت گرفته تا قرآن جاری است، اگرچه در قرآن این معنا تأکید بیشتری می‌یابد و روایات تصریح کرده‌اند که آیات قرآن عمومیت دارند» (معرفت، ۱۴۲۷: ۱/۲۶۲).

بر این اساس است که نمی‌توان از ذکر این موارد در بعضی از احادیث به عنوان دلیلی برای این اقوال یاد نمود؛ چرا که روشن است که این روایات هرگز در مقام انحصار معنای آیه به این موارد خاص نیستند؛ بلکه تنها به عنوان مصداق و فردی از مصداقی و افراد آیه ذکر شده‌اند و شبیه به این موارد که امامان علیهم‌السلام مصداقی آیه را ذکر کرده‌اند، بی‌شمار است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۵/۵۴۵ و ۶/۴۶۱؛ حسینی بحرانی، ۱۴۲۸: ۴/۷۴، ۲۹۷ و ۵/۱۹۵، ۲۵۲ و ۳۲۲).

۲-۲. دیدگاه دوم: مواردی خاص

برخی مفسران موارد خاصی را به عنوان معنای آیه ذکر کرده‌اند که به اختصار اقوال آنان را بازنگاری خواهیم کرد:

- اسراف و زیاده‌روی در انفاق هلاکت است؛ چنان که در تفاسیر آمده است: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ بِالْإِسْرَافِ» (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/۱۱۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱/۳۱۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/۳۰۲؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲: ۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/۹۳؛ همو، ۱۴۱۵: ۱/۲۳۰؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۱/۹۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲/۲۶۷؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۸؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۱/۱۷۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۱/۲۴۵). پس در انفاق باید اعتدال را رعایت نمود؛ یعنی نه اسراف کرد و نه تبذیر، بلکه میانه‌روی و اقتصاد را رعایت نمود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳/۷۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳/۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۶۴؛ حائری طهرانی، ۱۳۷۷: ۲/۳۵؛ خانی و ریاضی، ۱۳۷۲: ۲/۳۹۹).

- تضييع وجه معاش، منجر به هلاکت می‌شود: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ بَتَضْيِيعِ وَجْهِ الْمَعِاشِ وَ...» (فيض کاشانی، ۱۴۱۸: ۹۳/۱؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۳۰/۱؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۹۹/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۶۷/۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۰۲/۱؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۱۹۸/۱؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۱۷۱/۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۴۵/۱).

- معصیت سلطان سبب هلاکت است؛ چرا که اطاعت سلطان واجب است و نباید به گونه‌ای با او مخالفت کرد که سبب در معرض تلف شدن و هلاکت قرار گرفت (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۱/۳).

- بخل نورزیدن؛ چرا که بخل همان هلاکت است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۳۵/۱؛ کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۱۳/۱؛ همو، ۱۴۲۳: ۳۱۸/۱؛ همو، ۱۳۳۶: ۴۱۸/۱؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۴۴؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۶۱/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۷/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷۸/۳).

- مراد این است که فرد گناه کند و مایوس از رحمت و بخشش خداوند باشد و این موجب هلاکت وی خواهد شد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۳۵/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۴/۲؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۲۶۴/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۱۸/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷۸/۳).

- گمان بد به خدا بردن هلاکت است (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۴۵/۱؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۳۲۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱۷/۲؛ حائری طهرانی، ۱۳۷۷: ۳۵/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷۸/۳).

- عذاب خداوند هلاکت است (شوکانی، ۱۴۱۴: ۲۳۲/۱).

- جنگیدن در جایی که شرع نهی کرده و عدم جنگیدن در جایی که شرع امر کرده، افتادن در هلاکت است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۴۱).

- ترک جهاد کردن موجب تسلط کفار و منجر به هلاکت خواهد شد (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۴۵/۱).

- خود را به هلاکت دینی نیندازید از قبیل منع زکات و حج و جهاد، که از لوازم ترک انفاق است (همان؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۱۸/۱).

- بدون ظن غلبه و قدرت بر دفاع با دشمنان، خود را با آنها طرف نکنید (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲۴۵/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۱۸/۱).

- نیکوکار باشید تا اینکه محتاج نگردید و در مهلکه واقع نشوید (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۲۴۱/۲).

گرچه این موارد در بسیاری از تفاسیر ذکر شده است، اما شاهدی بر آن اقامه نشده است؛ اما موارد دیگری وجود دارد که شواهدی از روایات بر طبق آن احتمال وجود دارد. نمونه‌هایی از آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

- روی برگرداندن از ولایت ائمه علیهم‌السلام: این احتمال مؤید است به حدیثی از امام باقر علیه‌السلام که می‌فرماید:

«از ولایت ما عدول نکنید که در دنیا و آخرت نابود می‌شوید» (مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۲۶۳/۳۹).

- انفاق بی حساب و کتاب: آنچه این احتمال را استوار می‌سازد، روایتی از امام صادق علیه‌السلام است که می‌فرماید:

«اگر مردی تمام اموال خود را [به نحوی که خود بیچاره و هلاک شود] در راه خدا انفاق کند، احسان نکرده و هیچ توفیقی به دست نیاورده است؛ چرا که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تُلْفُتُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾» (همان: ۱۶۸/۹۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۵۲/۲۱).

در مورد به هلاکت انداختن خویش از راه پرداخت هزینه‌های گزاف (مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۱۶۸/۹۳) و عمل نکردن به تقیه نیز روایاتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۳/۱۶).

۲-۲-۱. بررسی این دیدگاه

اولاً بر فرض که آیه مربوط به یک مورد خاص هم باشد، اما قائلان به این اقوال و احتمالات، غالباً دلیلی برای اثبات مدعای خویش ارائه نکرده‌اند.

ثانیاً گرچه این آیه در سیاق آیات جهاد آمده است، با این همه روشن است که آیه در مقام بیان یک حکم کلی است که جهاد هم یکی از مصادیق و افراد آن به حساب می‌آید؛ به بیانی که در ذیل پاسخ به نظریه اول گذشت.

۲-۳. دیدگاه سوم: نظریه اطلاق

بسیاری از مفسران مفهوم آیه را گسترده گرفته و محدود به مصادیق خاصی ننموده، معتقدند که آیه شامل تمامی کارها و رفتارهایی است که منجر به آسیب رسیدن به شخص می‌شود. مفسر بزرگ علامه طباطبایی در تفسیر گرانقدر خود در این مورد می‌نویسد:

می‌شود؟ در حالی که برخی احتمال القاء را در حرمت آن کافی می‌دانند، بعضی دیگر گمان را شرط کرده و گروهی خوف شخصی و یا نوعی را در القاء در تهلکه به عنوان ملاک پذیرفته‌اند. در ادامه، ضمن نقل اقوال به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۳. دیدگاه اول: کفایت احتمال

برخی از عالمان علاوه بر اینکه مفهوم القاء را گسترده گرفته‌اند، هر گونه احتمال هلاکت را در دلالت آیه بر حرمت کافی می‌دانند و برای وجود موضوع تهلکه، یقین یا گمان به آن را شرط نمی‌دانند. این نظریه وسیع‌ترین و فراخ‌ترین برداشت از آیه و شامل‌تر و فراگیرتر از نظریات دیگر در توسعه دایره حرمت القاء در تهلکه است. براساس این دیدگاه، صرف احتمال هلاکت در خوردن یک غذا و یا گام نهادن در مسیری و یا حضور در یک مکان، برای حکم به حرمت آن فعل کفایت می‌کند.

سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر *مواهب الرحمن* ضمن پذیرش این قول می‌نویسد: «نهی عامی که در آیه به کار رفته است، نشان می‌دهد که باید از هرآنچه موجب القاء در تهلکه می‌شود، اجتناب نمود و این اجتناب شامل مواردی که در هلاکت شک وجود دارد، می‌شود؛ چه برسد به مواردی که به هلاکت قطع و ظن داشته باشیم» (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۴۰/۳).

۱-۱-۳. بررسی این دیدگاه

اگر مقصود از احتمال، احتمال عقلایی است که موجب خوف در شخص می‌شود، داخل دیدگاه‌های بعدی خواهد شد که بعداً به آن‌ها می‌پردازیم؛ اما اگر مقصود قائلان به این قول، صرف احتمال باشد، شاید به آسانی پذیرفتنی نباشد؛ چون در بسیاری از کارهای روزانه ما احتمال هلاکت وجود دارد و عقلاً آن‌ها را انجام می‌دهند. در تمامی مسافرت‌هایی که با ماشین یا قطار و یا هواپیما انجام می‌شود، این احتمال وجود دارد و بعید است که قائلان به این قول، خود نیز لوازم چنین توسعه‌ای را پذیرا باشند و با بررسی کامل کلام سبزواری، برداشت صرف احتمال از کلام ایشان بعید می‌نماید؛ گرچه ظاهر کلام ایشان چنین قولی را به ذهن متبادر می‌سازد.

را می‌دهد. برای مثال، اگر کسی چهل درصد احتمال می‌دهد که اگر در فلان جلسه شرکت کند، به بیماری واگیردار کشنده‌ای گرفتار خواهد شد، اگر در آن جلسه شرکت کرد و منجر به مرگش شد، عرف حکم می‌کند که شخص خویش را به دست خود به هلاکت انداخته است، هرچند که فرد با حضور در آن مجلس، گمان به از دست دادن جان خویش نداشته است. مثال روشن‌تر اینکه اگر لیوان مایعی در برابر انسان باشد که چهل درصد احتمال می‌دهد زهر کشنده‌ای در آن باشد، چنانچه فرد آن را بنوشد و اتفاقاً موجب مرگش گردد، یقیناً عرف به او نسبت هلاکت به دست خویش را خواهد داد. نمونه‌ها و مثال‌هایی از این قبیل، نشانگر این حقیقت است که منحصر کردن دایره حرمت القاء در تهلکه به صورت گمان به آن، خلاف برداشت عرفی و ظهور آیه می‌باشد. توضیح بیشتر در بحث خوف نوعی که دیدگاه صحیح است، مطرح خواهد شد.

۳-۳. دیدگاه سوم: ترس شخصی از هلاکت

بسیاری از محققان بر این باورند که حرمت القاء در صورتی است که شخص با انجام فعل، ترس از هلاکت داشته باشد. بر این اساس، برای حکم به حرمت القاء در تهلکه، نه یقین به آن و نه گمان به هلاکت شرط نیست و همین قدر که انسان از ارتکاب عمل بترسد، در دایره حرمت القاء قرار خواهد گرفت. در حقیقت اگر نگوییم که رابطه بین گمان به هلاکت و ترس از آن، عموم و خصوص من وجه است، دست کم رابطه عموم خصوص مطلق را می‌توان اثبات کرد، به این صورت که ترس از هلاکت اعم باشد؛ چرا که گاهی ممکن است برای شخص ترس از هلاکت ایجاد شود، اما اعتقادش به هلاکت به حد گمان نرسد. علامه حلی از قائلان به این نظریه به شمار می‌آید. ایشان در *تذکره الفقهاء* آورده است:

«یکی از شرایط وجوب حج، امنیت طریق است؛ پس اگر طریق مخوف باشد یا مانعی در آن باشد از دشمن یا شبیه به آن، وجوب حج ساقط می‌شود... و تکلیفی که فرد خوف انجامش را دارد، تکلیف به چیزی است که نهی از آن شده، پس همانا خداوند متعال فرموده: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ و این قبیح است» (علامه حلی، بی‌تا: ۳۰۵/۱).

داشته باشند، باز هم آن شخص در انجام عمل آزاد خواهد بود. اگر نگوییم تمامی فقیهان، دست کم اکثر فقیهان و به ویژه معاصران همین دیدگاه را پذیرفته‌اند و این با نگاهی اجمالی به رساله‌های عملیه در ابواب مختلف فقهی قابل استفاده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱/۳۹۱ و ۳۹۶؛ حسینی سیستانی، بی‌تا: ۱/۱۲۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰: ۱/۳۵۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۲۵۲؛ بهجت، ۱۴۲۸: ۲۵۴؛ فاضل موحدی لنگرانی، بی‌تا: ۱/۵۹؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸: ۳۰۸).

اما به نظر می‌آید ملاک خوف شخصی در القاء در تهلکه صحیح نیست. توضیح دلایل این مسئله در ذیل دیدگاه بعد خواهد آمد.

۳-۴. دیدگاه چهارم: ترس نوعی از هلاکت

ملاک حرمت، در معرض هلاکت واقع شدن عرفی است که نشانه آن، وجود خوف نوعی از انجام آن عمل است. بر پایه این نظریه، مفهوم آیه این است که هر کسی که خود را در معرض هلاکت قرار دهد، داخل در دایره حرمت القاء در تهلکه واقع شده است. به عبارت دیگر، ملاک در حرمت، در معرض هلاکت قرار گرفتن عرفی است؛ به این معنا که هر عملی که عرف آن را القاء در هلاکت به شمار آورد، حرام است، خواه اینکه شخص یقین به هلاکت داشته باشد یا نداشته باشد و خواه گمان یا خوف شخصی به هلاکت باشد یا نباشد. و از آن جهت که عرف زمانی حکم به القاء در تهلکه می‌دهد که مردم از انجام آن عمل بر جان خویش بترسند، می‌توان گفت که ملاک حرمت القاء، خوف نوعی از هلاکت باشد. برای نمونه اگر شخصی در نزدیک شدن به بیماری که مرض واگیرداری دارد که چه بسا کشنده باشد، ترس برایش حاصل نشود، اما عرف مردم، از انجام چنین عملی ترس دارند و این نزدیکی را وقوع در تهلکه به شمار می‌آورند، بعید نیست که بر طبق آیه، این عمل حرام باشد. این قول صحیح به نظر می‌رسد. دلایلی که می‌توان بر این مهم اقامه نمود، به قرار زیر است:

۳-۴-۱. دلیل اول

احکام در شریعت، روی عناوین و موضوعات بار شده و در مواردی که شارع تعریف خاص و شرط مشخصی را در موضوع اخذ نکرده باشد، سنجش فراخی و

تنگنایی دایره موضوع به دست عرف است. پس اگر عرف موردی را القاء در تهلکه بداند، گرچه شخص ترسی از انجامش نداشته باشد، باز هم بنا بر آیه حرام خواهد بود. توضیح این دلیل با روشن شدن مسائل زیر واضح خواهد شد:

۳-۴-۱. عناوین متعلق حکم

همان طور که عالمان زیادی تصریح کرده‌اند، احکام در شریعت بر روی عناوین می‌رود و دائرمدار آن‌ها خواهد بود. این مسئله روشن است و نیاز به اثبات آن نیست؛ چنانچه بعضی از فقیهان، از این مطلب به عنوان یک قاعده یاد کرده و در بحث ربا به مناسبتی نوشته‌اند:

«وقد يتعارض مع هذا [قاعدة أنَّ الأحكام معلقة على العناوين]» (جواهری، ۱۴۰۵: ۱۴۷).

امام خمینی در کتاب اجتهاد و تقلید می‌نویسد:

«در قضایای حقیقه تنها یک جعل است برای یک عنوان واحد، که به نسبت با تمامی مصادیق آن حجت می‌باشد؛ چنانچه در آیه شریفه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ تنها یک جعل است برای عنوان واحدی که شخص مستطیع باشد، اما تمامی مکلفانی را که مصداق مستطیع باشند، شامل می‌شود» (موسوی خمینی، ۱۴۰۹: ۱۲۱).

۳-۴-۲. دائرمدار بودن احکام بر موضوعات عرفی به عنوان یک قاعده

حال که ثابت شد در شریعت، احکام بر عناوین بار می‌شوند، باید دانست که حکم دائرمدار موضوع است؛ به این معنا که هر جا موضوع باشد، حکم هم هست و هر جا موضوع منتفی شود، حکم هم نخواهد بود؛ اما فراخی و تنگنایی دایره موضوع در مواردی که شارع نظر خاصی ندارد، به دست عرف است و نظر شخصی مکلف در دایره شناخت موضوع تأثیری ندارد. فقیهان بسیاری به این مسئله تصریح کرده و از این مطلب به عنوان یک قاعده یاد کرده‌اند. صاحب‌نهایه در بحث تعداد دفعات شیردهی مورد نیاز برای ایجاد محرمیت از راه شیر دادن می‌گوید:

«در نصوص، شیر دادن کامل آمده و در شناخت موضوع که کامل بودن است، باید به عرف رجوع کرد؛ چرا که در مواردی که شارع نسبت به موضوع، نکته خاصی را بیان نکرده، تنها باید به عرف رجوع کرد» (موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۱۱۰/۱).

علامه حلی در بحث شناخت کثیرالشک که متعلق احکامی در شریعت است، به صراحت می‌گوید که باید به قاعده رجوع به عرف عمل کرد. وی می‌نویسد: «إذا عرفت هذا، فالمرجع إلى العرف في حدّ الكثرة؛ إذ عادة الشرع ردّ الناس إلى عرفهم فيما لم ينصّ عليه» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳/۳۳۳).

صاحب جواهر در بحث احکام مترتب بر قیام در نماز می‌نویسد: «المرجع في القيام إلى العرف كما في سائر الألفاظ التي لم يعلم فيها للشرع إرادة خاصة» (نجفی، ۱۴۲۱: ۵/۱۸۳).

شیخ اعظم انصاری در بحث احکام مترتب بر استقبال و استدبار از قبله، در شناخت محدوده این دو موضوع می‌گوید: «ثم إنّ الظاهر من الاستدبار في كلمات الأصحاب هو العرفي، لا استقبال خصوص النقطة المقابلة للقبلة. و يؤيدّه مضافاً إلى وجوب الرجوع إلى العرف في مثل المقام» (انصاری، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۰).

از فقیهان دیگری که از رجوع در موضوعات به عرف، به عنوان یک قاعده یاد کرده‌اند، می‌توان از صاحب معالم در بحث درهم (عاملی، ۱۴۱۸: ۴/۶۰۵)، صاحب مفتاح الکرامه در بحث شناخت بچه ممیز (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۶/۴۳۲)، صاحب لوا مع در بحث شناخت مغنّی و رضيع (نراقی، بی‌تا: ۵۲)، صاحب مستمسک در بحث شناخت موضوع مؤونه (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۹/۵۳۷) و صاحب العمل الاقبسی در بحث غسل ارتماسی (حسینی شبّر، ۱۳۸۳: ۲/۳۳۷) یاد کرد.

۳-۱-۴. سیره عملی فقیهان در رجوع به عرف در موضوعات شرعی

فقیهان از شیخ صدوق گرفته تا عالمان معاصر در تمامی ابواب فقه، پیوسته در شناخت محدوده موضوعات فقهی و فراحی و تنگنایی دایره آن‌ها به سراغ عرف رفته و نظر عرف را در موارد شک در موضوعات حاکم می‌دانند. برای اثبات این موضوع، مثال‌های فراوانی وجود دارد که برای پرهیز از درازنویسی، تنها به بخشی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

ابن ادریس حلی در بحث احیاء اراضی از شیخ طوسی گزارش می‌کند که در

صله رحم و قطع آن (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۱۰)؛ اصفهانی در موضوع کنز و موضوع اقرار (اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۰۴ و ۵۱۷)؛ حکیم در موضوع تسلیت و تعزیت به مصیبت دیده (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶: ۲۶۱/۴)؛ صاحب مصباح الهدی در موضوع مقنعه در تکفین زن (آملی، ۱۳۸۰: ۱۸۹/۶)؛ بیارجمندی در موضوع ظروف (آرام حائری بیارجمندی خراسانی، بی تا: ۳۸۱/۲).

حال که ثابت شد در شناخت موضوعات باید به عرف رجوع کرد، در آیه تهلکه نیز باید به این قاعده عمل کرد. در آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، حکم عبارت است از حرمت، و متعلق حکم، القاء در تهلکه است. بر طبق قاعده رجوع به عرف در موضوعات، باید در شناخت موضوع القاء در تهلکه نیز به سراغ عرف رفت. بنابراین هرگاه عرف انجام عملی را القاء در تهلکه حساب کند، باید از آن دوری کرد؛ چه شخص از انجام عمل بترسد یا نترسد. گرچه عرف ترس از انجام عمل را در موضوع القاء در تهلکه شرط می داند، اما این خوف را خوف نوعی می گیرد نه شخصی. شاهد بر مدعا آن است که اگر راننده ای با سرعت ۲۵۰ کیلومتر در جاده ای معمولی رانندگی کند و بگوید من ترسی ندارم، اگر این مسئله باعث مرگ شخص گردد، عرف آن را القاء در تهلکه به شمار آورده، می گوید راننده خودش سبب مرگ خویش شده و خود را به هلاکت انداخته است. بنابراین روشن است که نزد عرف، خوف شخصی در ایجاد القاء در تهلکه شرط نیست. مثالها و نظایر این مثال در عرف بسیار زیاد و روشن است. در ادامه، مثالهای بیشتری ذکر خواهیم کرد.

۳-۴-۲. دلیل دوم: بعید بودن التزام فقیهان به لوازم فتوای خود

اگر خوف در آیه تهلکه را خوف شخصی بگیریم، در مثالهای فراوانی باید حکم به جواز عمل داد، در حالی که بسیار بعید است فقیهی ملتزم به آن شود؛ مثلاً اگر کسی به فرد دارای بیماری واگیردار بسیار خطرناکی نزدیک شود، بی آنکه ترسی داشته باشد و جان خویش را از دست دهد، بعید است که فقیهی این را القاء در تهلکه به شمار نیاورد، با اینکه عرف آن را القاء در تهلکه به شمار می آورد. یا مثلاً چندین ظرف غذا موجود باشد که یقین داریم یکی از آنها آغشته به سمی کشنده است، حال اگر کسی ادعا کند

مورد بحث ماست، حکم مورد، حرمت است و متعلق حکم، اکل مال به باطل است، که فقیهان عرف را عهده‌دار شناخت دایره و فراخی و تنگنایی موضوع دانسته‌اند. امام خمینی در بحث صحت بیع فضولی می‌نویسد:

«ضرورة عدم كون الأكل بالعقد الفضولي من أكل المال بالباطل عرفاً وشرعاً».

شیرازی در این بحث که اگر کسی در معامله فریب بخورد، خیار غبن دارد، می‌نویسد:

«بناء على أن أكل المال على وجه الخدع أكل المال بالباطل عرفاً والشارع قد قرّر ذلك كما قرّر في سائر المواضع» (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۴۰/۱۲).

از فقیهان دیگری که شناخت موضوع اکل مال به باطل را به عرف ارجاع داده‌اند، می‌توان از تبریزی در *اسس القضاء* (تبریزی، بی‌تا: ۲۸۱)، قمی در *دراساتنا* (طباطبایی قمی، ۱۴۰۰: ۱۵۸/۳) و میرزای شیرازی در *حاشیة المكاسب* (شیرازی، ۱۴۱۲: ۷/۱) یاد نمود. همان طور که در این موارد که کاملاً شبیه بحث ما هستند و حکم حرمت روی موضوع رفته است، در شناخت موضوع باید به عرف رجوع کرد، در بحث ما نیز باید به عرف رجوع کرد و خوف شخصی هیچ گونه اثری در شناخت موضوع ندارد و عرف خوف نوعی را در پیدایش موضوع کافی می‌داند.

بر اساس آنچه تا بدین جا آوردیم، اکنون می‌توان گفت که حرمت القاء در تهلکه در صورتی است که شخص با انجام فعل، خود را عرفاً در معرض هلاکت قرار داده باشد و این در صورتی است که خوف نوعی از هلاکت برای فرد ایجاد شود؛ چرا که در صورت عدم خوف بر جان و مانند آن، حکم در معرض هلاکت واقع شدن از جانب عرف بسیار بعید می‌نماید. اما نظر شخصی مکلف در این مسئله تأثیری نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

گرچه برخی مفسران، مفهوم تهلکه در آیه شریفه *﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾* را به موارد خاصی مانند جهاد، انفاق یا نفقه اختصاص داده‌اند، این نظریه با قاعده معروف *«العبرة بعموم الکلام لا بخصوص المورد»* سازگار نمی‌باشد. به علاوه، فقیهان در بسیاری از موارد به عموماًت و اطلاعات آیات تمسک می‌کنند، با اینکه آیه در مورد

خاصی نازل شده است. البته در میان عالمان کسانی هستند که مفهوم تهلکه در آیه را مطلق گرفته‌اند، اما در برداشت از آیه دچار اختلاف شده‌اند؛ در حالی که برخی صرف احتمال هلاکت را در جریان حکم به حرمت کافی می‌دانند. بعضی دیگر، گمان و یا خوف شخصی از هلاکت و مواردی از این قبیل را شرط حرمت القاء بیان می‌کنند. با توجه به ظهور آیه و حاکم بودن عرف در تشخیص موضوعات احکام، نویسندگان بر این باورند که موضوع حرمت در آیه، القاء در تهلکه است. پس هر گاه عرف، انجام عملی را افتادن در هلاکت بداند، نباید آن را مرتکب شد. از این رو، ملاک حکم عرف است و عرف در این حکم، ظاهراً دو قید را لحاظ می‌کند: یکی اینکه شخص با ارتکاب عمل، خود را در معرض هلاکت قرار دهد؛ دیگر اینکه خوف نوعی از هلاکت در انجام آن فعل وجود داشته باشد، که دومین شرط در واقع بیانگر وجود شرط اول و از راه‌های اثبات آن است. بنابراین مکلف نمی‌تواند عملی را که دارای خوف نوعی است، به این بهانه که من از انجام آن عمل ترسی ندارم، مرتکب شود. از این رو، حضور شخص در مکانی که امکان انتقال بیماری زیاد است و ترس نوعی وجود دارد، بدون رعایت امور ایمنی، بر طبق آیه حرام خواهد بود، گرچه شخص بگوید من ترسی از این بیماری ندارم. اثبات شرطیت خوف نوعی در حرمت القاء در تهلکه می‌تواند تأثیر شگرفی در وجوب پیشگیری از بیماری در موارد بسیاری داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آرام حائری بیارجمندی خراسانی، یوسف، مدارک العروه، نجف اشرف، مطبعة النعمان، بی تا.
۳. آملی، میرزا محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، نشر مؤلف، ۱۳۸۰ ق.
۴. ابن ادریس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، معجم مقائیس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن فهد حلّی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۹. اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیلة النجاة (مع حواشی الامام الخمینی)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الزکاة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. بابایی، احمد علی، برگزیده تفسیر نمونه، چاپ سیزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. بهاء‌الدین عاملی، محمد بن حسین، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین مع تعلیقات الخواجه سنی، چاپ دوم، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. بهجت، محمدتقی، رساله توضیح المسائل، قم، شفق، ۱۴۲۸ ق.
۱۶. تبریزی، جواد بن علی، اسس القضاء و الشهاده، قم، دفتر معظم له، بی تا.
۱۷. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، جلاء الاذهان و جلاء الاحزان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. جزائری، سید عبدالله بن نورالدین، التحفة السنیه فی شرح النخبة المحسنیه، تهران، بی نا، بی تا.
۱۹. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۰. جواهری، حسن محمدتقی، الربا فقهیاً و اقتصادیکاً، قم، نشر مؤلف، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. حائری طهرانی، میرسید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیته (عج)، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. حسینی بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه دارالمجتبی، ۱۴۲۸ ق.
۲۴. حسینی سیستانی، سید علی، منهاج الصالحین، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۵. حسینی شبر، سید علی، العمل الابقی فی شرح العروة الوثقی، نجف اشرف، مطبعة النجف، ۱۳۸۳ ق.
۲۶. حسینی شیرازی، سید محمد، ایصال الطالب الی مکاسب، تهران، اعلمی، بی تا.
۲۷. همو، تبیین القرآن، چاپ دوم، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۳ ق.

٢٨. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، *مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٩ ق.
٢٩. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهودی، تهران، کتابفروشی لطفی، ١٤٠٤ ق.
٣٠. خانی، رضا، و حشمت الله ریاضی، *ترجمه تفسیر بیان السعادة في مقامات العبادہ*، تهران، دانشگاه پیام نور، ١٣٧٢ ش.
٣١. دخیل، علی بن محمدعلی، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، چاپ دوم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٢ ق.
٣٢. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیہ، ١٤١٢ ق.
٣٣. سیدکریمی حسینی، سیدعباس، *تفسیر علیّین*، قم، اسوه، ١٣٨٢ ش.
٣٤. شبّر، سیدعبدالله بن محمدرضا، *الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت، مکتبة الالفین، ١٤٠٧ ق.
٣٥. 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، ١٤١٤ ق.
٣٦. شبیانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ١٤١٣ ق.
٣٧. شیرازی، میرزا محمدتقی، *حاشیة المکاسب*، قم، الشریف الرضی، ١٤١٢ ق.
٣٨. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ ق.
٣٩. طباطبائی حکیم، سیدمحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، دار التفسیر، ١٤١٦ ق.
٤٠. طباطبائی قمی، سیدتقی، *دراساتنا من الفقه الجعفری*، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠٠ ق.
٤١. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *العروة الوثقی*، چاپ ششم، قم، دار التفسیر، ١٤٢٠ ق.
٤٢. همو، *سند العروة الوثقی - کتاب الحج*، بیروت، مؤسسة أم القرى للتحقیق و النشر، ١٤٢٦ ق.
٤٣. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ١٣٧٧ ش.
٤٤. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ١٣٧٢ ش.
٤٥. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ١٤١٥ ق.
٤٦. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ١٤١٦ ق.
٤٧. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٩ ق.
٤٨. طب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ١٣٧٨ ش.
٤٩. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *حاشیة المختصر النافع*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٢٢ ق.
٥٠. همو، *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیہ، ١٤١٣ ق.
٥١. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ١٣٦٠ ش.
٥٢. عاملی، جمال الدین حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسة الفقه للطباعة و النشر، ١٤١٨ ق.

۵۳. عاملی، علی بن حسین بن ابی‌جامع، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، تحقیق شیخ مالک محمودی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۵۴. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکره الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۱۴ ق.
۵۵. همو، *تذکره الفقهاء (الطبعة القديمة)*، المجموعة: *فقه الشيعة من القرن الثامن*، تهران، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، بی‌تا.
۵۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *جامع المسائل*، چاپ یازدهم، قم، امیر قلم، بی‌تا.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۵۸. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۵۹. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۶۰. همو، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۶۱. همو، *معتمض الشيعة فی احکام الشریعه*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۴۲۹ ق.
۶۲. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۶۳. همو، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۶۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۵. کاشانی، ملافتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۶۶. همو، *خلاصه المنهج*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۳ ش.
۶۷. همو، *زبده التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۶۸. کاشانی، نورالدین محمد بن مرتضی، *تفسیر المعین*، تحقیق حسین درگاهی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۶۹. کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، *انوار الفقاهه*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
۷۰. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، *مواهب علیه یا تفسیر حسینی (بنفارس)*، تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۷۱. کرکی عاملی (محقق ثانی)، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتین لاحياء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۷۲. کریمی حویزی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.
۷۳. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۷۴. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمدمؤمن، *ذخیره المعاد فی شرح الارشاد*، قم، مؤسسه آل‌البتین لاحياء التراث، ۱۴۲۷ ق.
۷۵. مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ ش.

۷۶. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، التمهید، ۱۴۲۸ ق.
۷۷. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۷۸. همو، التفسیر المبین، قم، بنیاد بعثت، بی تا.
۷۹. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دار الرضی، بی تا.
۸۰. مکارم شیرازی، ناصر، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۸۱. همو، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۸۲. همو، رساله توضیح المسائل، چاپ پنجاه و دوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۹ ق.
۸۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، الاجتهاد والتقلید، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۸۴. همو، توضیح المسائل مراجع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۸۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، مستند العروة الوثقی - کتاب الصوم، بی جا، بی نا، بی تا.
۸۶. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه اهل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۸۷. موسوی عاملی، سیدمحمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱ ق. (الف)
۸۸. همو، نهیة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق. (ب)
۸۹. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا، تقریرات الحدود و التعزیرات، قم، بی نا، بی تا.
۹۰. میرزا خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۹۱. نجفی، محمدحسن بن باقر بن عبدالرحیم، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی و علی آخوندی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۹۲. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر، لوامع الاحکام فی فقه شریعة الاسلام، قم، بی تا.
۹۳. وحید خراسانی، حسین، توضیح المسائل، چاپ نهم، قم، مدرسه امام باقر علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۹۴. همدانی، آغا رضا بن محمدهادی، مصباح الفقیه، تحقیق المؤسسة الجعفریة لاحیاء التراث، قم، مؤسسه مهدی موعود علیه السلام، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.

فرایند گذار از نبوت انکاری به نبوت باوری در سیر نزول قرآن*

- نرگس قاسمی فیروزآبادی^۱
- سیده وحیده رحیمی^۲
- محمداکرم رحمان ستایش^۳

چکیده

چگونگی تغییر عمیق باور مشرکان عصر نزول از تکذیب پیامبر ﷺ تا یقین به رسالت و پذیرش ولایت تام او، سؤالی در خور توجه است. چنین آیات محوری پیرامون نبوت بر اساس ترتیب نزول، سبب دستیابی به فرایند تحول آفرینی و روش خاص قرآنی در نهادینه‌سازی باور نبوت در جان اعراب است. بر این اساس، این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی به فرایند تحول آفرینی قرآن کریم در بعد نبوت باوری در سه مرحله دست یافته است. در اولین مرحله، قرآن کریم در نخستین سور مکی با طرح رسالت پیامبر ﷺ و بیان اجمالی مباحث کلیدی پیرامون آن، از بعد انگیزشی جامعه را برای پذیرش حقانیت نبوت پیامبر ﷺ آماده ساخته است.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دکتری علوم قرآن حدیث، دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (narges.ghasemi64@gmail.com).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (svrahimi@yahoo.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (kr.setayesh@gmail.com).

در دومین مرحله با ظهور مخالفت‌ها و شبهه‌افکنی‌ها، با ارائه احتجاجات روشن، به تخریب پایه‌های استدلالی مشرکان و تبیین نبوت و اثبات حقانیت آن از بعد شناختی پرداخته است و در مرحله سوم بعد از دوران مدنی با تبیین جایگاه حقیقی پیامبر ﷺ در جهت تعمیق و عملیاتی ساختن نبوت‌باوری از طریق تبیین وظایف عملی در مقابل پیامبر ﷺ و رفتارسازی مبتنی بر ولایت‌پذیری، در جهت تحقق اهداف رسالت گام برداشته است.

واژگان کلیدی: تحول‌آفرینی، انکار نبوت، طرح نبوت پیامبر ﷺ، تبیین

نبوت‌باوری، تعمیق نبوت‌باوری.

مقدمه

قرآن کریم در طی ۲۳ سال نزول تدریجی، باور مشرکان را در ابعاد مختلف و از جمله مسئله نبوت دگرگون، و با نهادینه‌سازی باور نبوت، ظرفیت‌های تحول‌آفرین خویش را نمایان ساخت.

رخداد تحول در ساحت نبوت‌باوری در میان مخاطبان اولیه قرآن، گرچه امری مسلم است، اما اینکه این فرایند طی چه مراحل در قرآن دنبال شد و روش قرآن برای تحول‌بخشی در بُعد نبوت‌باوری و گذار از مرحله تکذیب پیامبر ﷺ به یقین به پذیرش ولایت تام او چه بود، مسئله‌ای است که بدان پرداخته نشده است. پرداختن به این مسئله و کشف روش قرآن در تحول‌آفرینی، در گرو اتخاذ روشی متناسب با هدف پژوهش است. با توجه به نزول تدریجی آیات و تناسب مضامین سوره‌ها با جامعه مخاطب، مطالعه آیات در چارچوب سبک تنزیلی - موضوعی، رویکردی مناسب برای فهم فرایند این تحول و استخراج روش خاص قرآنی در این تحول‌آفرینی است. روش تنزیلی - موضوعی، به دنبال کشف جریان تحول فرهنگی و دینی جامعه عصر پیامبر ﷺ با بررسی موضوعات کلیدی قرآن بر اساس ترتیب نزول آیات است. در این روش، گزاره‌های پیرامون موضوع از آغاز تا پایان در دو برش طولی (سیر نزول) و برش عرضی (سیاق قبل و بعد هر آیه) بررسی می‌شوند (سلیمی، ۱۳۹۸: ۴).

با وجود گستردگی نگارش‌ها پیرامون نبوت، بسیاری از پژوهش‌هایی که با محوریت آیات قرآن به بحث نبوت پرداخته‌اند، نظیر تفاسیر موضوعی حاضر از جمله *مفاهیم القرآن*

آیه‌الله سبحانی (مجلدات سوم و چهارم)، پیام قرآن آیه‌الله مکارم شیرازی (مجلدات هفتم و هشتم)، بخشی از جلد سوم و نهم تفسیر موضوعی آیه‌الله جوادی آملی، و بخش چهارم و سوم معارف قرآن آیه‌الله مصباح یزدی، با رویکرد ترتیب نزول و از بعد روشی، مباحث نبوت پیامبر ﷺ را دنبال نکرده‌اند. عمده مباحث در این تفاسیر مربوط به مباحث پیرامون ضرورت نبوت، نبوت عامه و خاصه، رسالت جهانی پیامبر ﷺ، امی بودن پیامبر ﷺ، خاتمیت و زندگی ایشان است. از سوی دیگر، پژوهش‌هایی که با رهیافت ترتیب نزول، به بعد تحول‌بخشی قرآن پرداخته‌اند، هیچ کدام به صورت مشخص، روند تحول‌آفرینی قرآن را در بعد نبوت‌باوری بررسی نکرده‌اند. برخی چون مهدی بازرگان در کتاب سیر تحول قرآن به بحث تحول در ابعادی غیر از بعد اعتقادی پرداخته و برخی نیز چون عبدالکریم بهجت‌پور در همگام با وحی با رویکرد تفسیری به تحول‌آفرینی قرآن در ابعاد مختلف به صورت کلی اشاره کرده‌اند. اما اینکه قرآن در چه فرایندی و با طی چه مراحل توانست باور نبوت را در مشرکان ایجاد کرده و نهادینه سازد، مسئله این پژوهش است.

مراد از ترتیب نزول در این پژوهش، ترتیب سوره‌ها طبق روایت ابن عباس از میان روایات ۱۴ گانه است که تنها روایتی است که راویان آن همگی موثق هستند (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۳۵) و تکمیل آن مطابق روایت جابر بن زید با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد قابل اعتماد صورت یافته است (معرفت، ۱۴۲۸: ۱۳۴/۱).

شایان ذکر است از آنجا که فرایند تحول‌بخشی قرآن در این پژوهش به صورت کلان در سه مرحله اصلی سامان یافته است، حتی در نظر گرفتن اختلاف روایت‌ها، در عمل جایگاه سوره را از یک مرحله به مرحله دیگر تغییر نمی‌دهد و منجر به نتیجه متفاوتی نخواهد شد.

بر پایه مطالعه حاضر در چارچوب سبک تنزیلی - موضوعی و بر مبنای محتوای آیات کلیدی پیرامون نبوت و توجه به قرائن درون‌آیه‌ای و سیاق آیات، سه مرحله اصلی در فرایند تحول‌سازی قرآن در باورهای مذکور به دست آمد. بین این مراحل، مرزبندی دقیقی وجود ندارد؛ با وجود این، شاخص‌هایی به دست آمد که بر اساس آن‌ها، تمایز مراحل سه‌گانه به خوبی روشن است و بر اساس آن‌ها می‌توان مرحله اول را طرح مسئله نبوت،

مرحله دوم را تبیین و اثبات نبوت و مرحله سوم را تثبیت و تعمیق نبوت نام‌گذاری کرد.

۱. مرحله اول: طرح نبوت پیامبر اسلام ﷺ

شناخت دیدگاه کلی عرب جاهلی نسبت به نبوت از دو زاویه قابل بررسی است: نخست خود مسئله نبوت که از این منظر دیدگاه عرب جاهلی به روشنی مشخص نیست. به اجمال می‌توان ادعا کرد که اعراب، برخی از پیامبران ادیان آسمانی را می‌شناختند و بنا به آنچه از تألیفات بعد از اسلام به دست می‌آید (علی، ۱۴۲۲: ۱۰۱/۱۱)، از وجود پیامبرانی که خاستگاهشان شبه جزیره عربستان بوده، محروم نبوده‌اند (همان: ۸۳/۱۱). به علاوه بنا به گزارش‌های مربوط به دوران جاهلیت، وجود پیروان ادیان دیگری چون یهود (همان: ۸۷/۱۲) و مسیحیان در جزیره‌العرب و حتی حجاز پیش از ظهور اسلام مسلّم است (بلاذری، ۱۳۳۷: ۸۹). با این حال، اینکه موضع اعراب در برابر امر نبوت چه بوده، از منابع تاریخی روشن نیست.

زاویه دوم، مسئله ذهنیت غالب عرب یعنی مشرکان در مورد شخص پیامبر اسلام قبل از بعثت است که از این زاویه، دیدگاه آن‌ها کاملاً روشن است. مشرکان محمد ﷺ را به نیکی می‌شناختند، او را امین می‌دانستند و برایش احترامی ویژه قائل بودند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۲۵: ۲۲۵/۲؛ اربلی، بی‌تا: ۱۳۱/۲).

فرایند تحول در باور به نبوت را باید با توجه به این دو نکته شروع کرد. در سوره‌های نخستین قرآن با توصیف پیامبر ﷺ و بیان اجمالی از حقانیت رسالت ایشان و ترسیم جایگاه پیروان و تکذیب‌کنندگان او، زمینه را برای پذیرش باور نبوت فراهم می‌آورد. عناوین زیر، مهم‌ترین مباحث مطرح‌شده در مرحله نخست فرایند تحول‌بخشی است که در این مرحله به اجمال مطرح می‌شود و در مراحل بعد تبیین و تعمیق می‌گردد.

۱-۱. معرفی پیامبر ﷺ

در سوره علق (ش ن ۱) پیامبر ﷺ مأمور می‌شود به نام پروردگارش بخواند. این امر

۱. این حروف، علامت اختصاری برای نشان دادن شماره سوره به ترتیب نزول است که در سرتاسر مقاله استفاده شده است. بر این اساس، ش ن ۱ تا ۴۱ مربوط به سوره‌های مرحله اول، ش ن ۴۲ تا ۸۷ مربوط به مرحله دوم، و ش ن ۸۸ تا ۱۱۴ مربوط به مرحله سوم فرایند تحول‌بخشی است.

الهی، آغاز رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله است. در آیات ۱ تا ۳ سوره قلم (ش ن ۲)، خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله با سوگند تأکید می‌کند:

«به لطف و نعمت پروردگارت، تو مجنون نیستی و برای تو پاداشی بزرگ و همیشگی است و تو اخلاق عظیم و برجسته داری».

بعد از سوره قلم، در سوره نجم (ش ن ۲۳) بار دیگر پیامبر صلی الله علیه و آله به زیباترین بیان توصیف می‌شود:

«سوگند به اختر [قرآن] چون فرود می‌آید * [که] یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده * و از سر هوس سخن نمی‌گوید * این سخن به جز وحی که وحی می‌شود نیست * آن را [فرشته] شدیدالقوی به او فرا آموخت * [سروش] نیرومندی که [مسلط] در ایستاد * در حالی که او در افق اعلی بود * سپس نزدیک آمد و نزدیک تر شد * تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیک تر شد * آنگاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود * آنچه را دل دید، انکار [ش] نکرد * آیا در آنچه دیده است، با او جدال می‌کنید * قطعاً بار دیگری هم او را دیده است * در همانجا که جنّة المأوی است * آنگاه که درخت سدر را آنچه پوشیده بود، پوشیده بود * دیده [اش] منحرف نگشت و [از حدّ] درنگذشت * به راستی که [برخی] از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید».

مضامین این آیات، ارتباط مستقیم با مسئله وحی دارد. در آغاز از حقیقت وحی و تماس مستقیم پیامبر صلی الله علیه و آله با جبرئیل سخن می‌گوید و ساحت مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله را از اینکه چیزی جز وحی الهی بگوید، میرا می‌کند و در بخش دوم از معراج ایشان سخن گفته و گوشه‌هایی از آن را در عباراتی پرمعنا مجسم می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲/۴۴۳-۴۷۴).

در سوره‌های بعد، این توصیفات ادامه می‌یابد. این توصیفات که اغلب در صدد بیان جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان فرستاده الهی است، به روشنی از موضع سخت مشرکان در مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله از همان ابتدای اعلام رسالت حکایت دارد. در حالی که این موضع با آنچه از تاریخ در مورد شخصیت مورد قبول آن حضرت در دوران جاهلی گزارش شده، مغایر است.

این برخورد دوگانه، نشانگر آن است که مشرکان اساساً نه با شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله

بلکه با ادعای او درباره نزول وحی و محتوای آن مشکل داشتند و تمام اتهامات و اشکال تراشی‌ها نیز به همین امر باز می‌گشت.

۲-۱. حقانیت رسالت پیامبر ﷺ

در آیه ۱۵ مزمل (ش ۳) خداوند خود حقانیت رسالت پیامبر ﷺ را تصدیق و او را گواه بر اعمال مردم معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۶۸/۲۰). در آیه ۱۵۷ اعراف (ش ۳۹) اوصافی برای پیامبر ﷺ ذکر می‌شود که به عنوان دلایل حقانیت دعوت پیامبر ﷺ تبیین شده است: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾.

این آیه با محتوای خود مبنی بر امی بودن پیامبر ﷺ و در عین حال، آوردن کتابی با عظمت در بیان و تعلیمات، ذکر دلایل نبوت در کتب آسمانی پیشین، سازگاری محتویات دعوت پیامبر ﷺ با عقل و خرد و هماهنگی آن با فطرت، نقش پیامبر ﷺ در گسستن غل و زنجیرهای جهل و خرافات از بشریت، بر حقانیت رسالت و الهی بودن دعوت او اشاره دارد.

۳-۱. جایگاه تبعیت کنندگان از پیامبر ﷺ

آیه ۱۵۷ اعراف (ش ۳۹) در توصیف تبعیت کنندگان از پیامبر ﷺ بیان می‌کند: «پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند، آنان همان رستگاران‌اند».

این توصیف به روشنی رستگاری را در گرو تبعیت از پیامبر ﷺ و همراهی او بیان می‌کند. به این مطلب در مرحله سوم فرایند تحول آفرینی، به صورت گسترده پرداخته می‌شود.

۴-۱. هشدار به مخالفان پیامبر ﷺ

آیات ابتدایی سوره قمر (ش ۳۷) با اشاره به معجزه شق القمر که بنا به مطالبه مشرکان انجام شد (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۱۱/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۲/۹)، به تکذیب این معجزه از

سوی مشرکان تصریح می‌کند. در سرتاسر این سوره، از لجاجت مشرکان در مخالفت پیامبر ﷺ و عذاب اقوام گذشته به سبب تکذیب پیامبرانشان سخن گفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۵/۱۹). تکرار چند باره عبارات ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ و ﴿لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ در این سوره، نشان از محتوای هشدار آیه‌ها دارد. آیات ۱۱ تا ۱۴ مزمل (ش ۳)، ۲۶ تا ۳۱ مدثر (ش ۴)، ۸ تا ۱۱ ص (ش ۳۸)، نیز به عذاب تکذیب کنندگان رسالت پیامبر ﷺ و پیام او اشاره دارند.

آنچه بیان شد، اجمالی از فرایند ایجاد باور به نبوت در جامعه شرک‌آلود مکه در مرحله نخست تحول‌بخشی است. این مرحله که از بُعد انگیزشی، جامعه را برای ورود به مرحله شناختی آماده می‌سازد، سبب شد آنان که آمادگی روحی بیشتری دارند، دعوت به رسالت پیامبر ﷺ را بپذیرند. بعد از این مرحله، جامعه به دو گروه اصلی تقسیم شد؛ دسته اول جامعه ایمانی و همراه پیامبر ﷺ که بیشتر از طبقات محروم بودند، و دسته دوم جامعه مشرکان لجوج که اغلب از موقعیت اجتماعی بالاتری برخوردار بودند و با تشکیل نخستین جامعه ایمانی و احساس خطر از دست رفتن منافعشان، کارشکنی‌ها و مخالفت‌های خود را در مقابل پیامبر ﷺ گسترده‌تر و سازمان‌یافته‌تر کردند.

۲. مرحله دوم: تبیین نبوت پیامبر ﷺ

بعد از مرحله اول که ناظر به آماده‌سازی عموم مخاطبان برای پذیرش رسالت پیامبر ﷺ با محوریت توصیف پیامبر ﷺ است، با تشدید مخالفت‌ها در برابر این رسالت، فرایند ایجاد باور نبوت وارد مرحله جدیدی می‌شود. مقصد اصلی در این مرحله، اقناع ذهنی مخاطب برای پذیرش رسالت پیامبر ﷺ از طریق پاسخگویی به شبهات و دفاع از پیامبر ﷺ در برابر انواع تهمت‌ها و رفع هر گونه دستاویز از بعد شناختی در جهت اثبات حقانیت نبوت ایشان است.

سوره فرقان (ش ۴۲) نخستین سوره با بیشترین استدلالات در پاسخ به شبهات متعدد مشرکان پیرامون نبوت پیامبر ﷺ است. علامه غرض این سوره را بیان این حقیقت می‌داند که دعوت رسول خدا ﷺ، دعوتی حق و ناشی از رسالت آن حضرت از جانب خداوند است و به همین دلیل در آن به دفع ایرادهای کفار بر نبوت ایشان و نزول

کتابش از جانب خدا عنایت ویژه شده است (همان: ۱۷۲/۱۵). با این بیان، این سوره نقطه عطفی در بررسی فرایند تحول‌سازی قرآن در امر نبوت بوده و مناسب است که آغاز مرحله دوم تحول‌بخشی از این سوره لحاظ و بررسی شود. بر اساس هدف این مرحله، سه اقدام اساسی در جهت حقانیت پیامبر ﷺ در این مرحله صورت می‌گیرد.

۱-۲. مقابله با دلایل ظاهری انکار نبوت

دلایل ظاهری در واقع همان شبهاتی هستند که منکران برای فرار از پذیرش رسالت پیامبر ﷺ با تمسک به آن‌ها اذهان عوام را منحرف ساخته و بدین‌گونه مخالفت خود را عقلانی جلوه می‌دادند. از نخستین اقدامات در تحول‌بخشی باورها، شناسایی این دلایل و تخریب پایه‌های آن جهت بازگشایی عرصه برای ورود باور جدید است. مقابله قرآنی در برابر این شبهات به طور عمده به دو بخش آگاهی‌بخشی و هشدار تقسیم می‌شود؛ بخش نخست، روش هدایتی خداوند برای عموم مردم است و از منظر معرفتی، مشرکان را از سستی دلایلشان آگاه می‌سازد و بخش دوم، پاسخ کوبنده خداوند به منکران لجاجی است که با انواع شبهه‌افکنی‌ها در مقابل دلایل نبوت ایستاده‌اند. استفاده از این رویکرد به عنوان پشتوانه مباحث استدلالی و درمان‌های تکمیلی خداوند قابل بررسی است^۱ (میدانی، ۱۳۶۱: ۱۱/۳).

۱-۱-۲. افترا بستن به خدا

آیه ۴ فرقان (ش ۴۲) از گفتار مشرکان در مورد قرآن چنین خبر می‌دهد:
 «کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: این [کتاب] جز دروغی که آن را برافته [چیزی] نیست، و گروهی دیگر او را بر آن یاری کرده‌اند».

در آیات متعدد دیگر نیز از این ادعای بی‌شرمانه سخن گفته می‌شود.^۲ بر اساس این شبهه، از منظر مشرکان، آنچه پیامبر ﷺ به عنوان وحی بر مردم می‌خواند،

۱. رجوع به جداولی که برای این مرحله تنظیم شده است، به روشنی گویای حجم وسیع آیات انذار در این دوره است.

۲. یونس / ۳۸ (ش ۵۱)؛ هود / ۱۳ (ش ۵۲)؛ احقاف / ۸ (ش ۶۶)؛ نحل / ۱۰۲ (ش ۷۰)؛ طور / ۳۳ (ش ۷۶)؛ حاقه / ۴۴-۴۷ (ش ۷۸).

نه کلام الهی، بلکه گفتاری غیر الهی است که در قالب وحی عرضه می‌شود. این شبهه را می‌توان با سخن منکران درباره سحر، افسانه و شعر خواندن قرآن در یک جهت تحلیل کرد. در واقع سحر، افسانه و شعر، قالب‌هایی هستند که مشرکان برای سخن غیروحیانی پیامبر ﷺ نام‌گذاری کرده‌اند و از این طریق در قالب‌های مختلف، سعی در تشویش اذهان عموم جامعه داشتند. رویکرد قرآن در مقابله با این اتهام‌ها در دو بُعد قابل بررسی است:

الف) آگاهی‌بخشی

مهم‌ترین پاسخ‌های قرآنی که با رویکرد آگاهی‌بخشی برای مقابله با اتهام‌ها در این مرحله ارائه می‌شود، موارد زیر است:

۱- محتوای قرآن، نشانه فرابشری بودن آن: عبارت ﴿أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (فرقان/ ۶) (شن ۴۲) در پاسخ به اتهام افترا، از منظر بسیاری از مفسران بدین معناست که قرآن با محتوای خود از نظام آفرینش و معجزات علمی و...، نمایشگر علمی فراتر از علم بشری و گواهی بر فرابشری بودن این کتاب است (قشیری، ۲۰۰۰: ۶۲۷/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۴/۴؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۹/۴۲۶).

۲- مبارزه‌طلبی: استفاده از آیاتی با رویکرد تحدی در این مرحله، ابزاری است که گرچه به طور مستقیم در مقام اعطای شناخت نیست، اما از آنجا که سبب شناخت اعجاز قرآن و درک ناتوانی بشر در همانندآوری این کتاب می‌گردد، در زمره روش‌های شناختی قابل تحلیل است. به این آیات در بحث اثبات نبوت پیامبر ﷺ اشاره خواهد شد.

۳- تبیین وظیفه پیامبر ﷺ در مقابل منکران: آیه ۱۰۶ انعام (شن ۵۵) محدوده وظیفه پیامبر ﷺ را بیان می‌کند:

«از آنچه از پروردگارت به تو وحی شده پیروی کن... و از مشرکان روی بگردان.»

این آیه به مشرکان این آگاهی را می‌دهد که وظیفه پیامبر ﷺ در برابر اتهامات آنان، تبعیت از وحی و بی‌اعتنایی به اتهامات تکذیبگران است (مکارم شبیرازی، ۱۳۷۱: ۳۹۱/۵؛ میدانی، ۱۳۶۱: ۱۱/۳۷۴)، نه پاسخگویی به انواع بهانه‌جویی‌های ایشان و از این رو، این بر

عهده خود آن‌هاست که این پیام هدایت‌بخش را بپذیرند یا با لجاجت، خود را از آن محروم سازند:

۴- لزوم دفاع خداوند از خود: در این پاسخ قرآنی، به مشرکان آگاهی داده می‌شود که در صورت صحت ادعای ایشان مبنی بر افترای پیامبر ﷺ بر خداوند، لازم است که خداوند از خود در برابر این اتهام دفاع کند. پس عدم دفاع خداوند، گواه بر صدق ادعای پیامبر است. آیه ۸ سوره احقاف (ش ۶۶) در خطاب به پیامبر ﷺ بر این نکته تأکید دارد:

«به آن‌ها بگو: اگر دروغ بسته باشم، لازم است خدا مرا رسوا کند و شما نمی‌توانید در برابر خداوند از من دفاع کنید».

۵- تشابه پیامبران و برنامه‌هایشان: بیان همانندی پیامبر اسلام با پیامبران پیشین و پیوستگی رسالت پیامبران در آیه ۹ سوره احقاف (ش ۶۶)، از دیگر پاسخ‌های قرآنی در مقابله با اشکال نخست است:

«من از [میان] پیامبران، نودرآمدی نبودم و نمی‌دانم با من و با شما چه معامله‌ای خواهد شد...».

این آیه با واداشتن مشرکان به دقت در احوال پیامبر ﷺ و محتوای رسالتش تأکید دارد که پیامبر ﷺ با سایر انبیا، نه به لحاظ شخص و ادعای رسالت و نه به لحاظ محتوای رسالت تفاوتی ندارد و ادعایش برای رسالت چیز غریبی نیست که سبب انکار شود (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۳/۲۸۶-۲۸۷).

۶- عربی بودن قرآن: تکیه بر عربی بودن زبان قرآن در آیه ۱۰۳ سوره نحل (ش ۷۰) پاسخ دیگری به افترازنندگان است:

«ما می‌دانیم که آن‌ها می‌گویند این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد. در حالی که زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند، غیر عربی، و این [قرآن] به زبان عربی روشن است».

در تفاسیر افراد مختلفی چون بلعام رومی، یعیش رومی یا سلمان فارسی و... مصداق کسی بیان شده است که مشرکان ادعا می‌کردند پیامبر ﷺ آیات را از او

فرامی‌گیرد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۹/۱۴-۱۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۵/۶). در این گزاره استدلال می‌شود که چگونه ممکن است یک اعجمی که زبان عربی را خوب نمی‌داند، کلامی به زبان عربی بیافریند که شما قادر به آوردن مثل آن نباشید (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۰۳/۱۳). این پاسخ، بیان فصیح قرآن به زبان عربی را گویاترین دلیل بر القا نشدن آن توسط فردی غیر عرب بر پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر می‌کند.

۷- **لجاجة بر تکذیب:** آیه ۷ انعام (ش ۵۵) در پاسخ به تقاضای جمعی از بت‌پرستان که به پیامبر صلی الله علیه و آله گفتند: ما تنها در صورتی ایمان می‌آوریم که نامه‌ای از طرف خداوند با چهار فرشته بر ما نازل کنی! (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۴۳۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۲۸/۳)، بیان می‌کند:

«اگر همان طور که آن‌ها تقاضا کردند، نوشته‌ای بر صفحه‌ای از کاغذ و مانند آن بر تو نازل کنیم و علاوه بر مشاهده کردن، با دست خود نیز آن را لمس کنند، باز می‌گویند: این یک سحر آشکار است!».

این آیه مشرکان را نسبت به حقیقت درونی‌شان آگاه، و با این بیان بر شدت استکبار این قوم تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۷؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۱/۵).

ب) هشدار به عذاب الهی

در کنار استفاده از رویکرد آگاهی‌بخشی، قرآن در آیه ۳۹ سوره یونس (ش ۵۱) با لحن هشداری بیان می‌کند:

«مشرکان چیزی را انکار کردند که آگاهی از آن نداشتند و هنوز واقعیتش برای آنان روشن نشده بود».

سپس با بیان تشابه این عمل با تکذیب‌های بدون علم گذشتگان، ایشان را به تفکر در فرجام پیشینیان ستمکار دعوت می‌کند و بدین طریق آنان را نسبت به آینده دردناکی همچون گذشتگان تکذیبگر انداز می‌دهد.

۲-۱-۲. درخواست معجزات گوناگون

درخواست معجزات پیشنهادی اغلب مادی، از دیگر بهانه‌های مشرکان بود که بخشی از آیات مرحله دوم به آن می‌پردازد. در آیه ۸ سوره فرقان (ش ۴۲) خداوند به

این کلام مشرکان اشاره می‌کند که اگر محمد واقعاً فرستاده خداست، چرا گنجی برای او افکنده نشده یا باغی ندارد که از آن بخورد؟ آیات ۹۰ تا ۹۳ اسراء (شن ۵۰) نیز ناظر به این درخواست‌های بهانه‌جویانه است. قرآن با دو رویکرد به مقابله با این بهانه‌جویی‌ها برمی‌خیزد:

الف) آگاهی بخشی

بخش عمده‌ای از پاسخ‌های قرآنی به درخواست‌های گوناگون مشرکان به بُعد آگاهی بخشی اختصاص دارد:

۱- انحصار معجزه در اختیار خدا: در این پاسخ به تکذیبگران چنین آگاهی داده می‌شود که معجزه امری در اختیار و قلمرو توانایی پیامبر نیست، بلکه در اختیار خداست و تنها او قادر است که هر وقت و هر گونه اراده کند، برای بندگانش آیت و معجزه‌ای نازل کند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۸۹/۱۱).

۲- بالاترین معجزه: آیه ۵۱ عنکبوت (شن ۸۵) در پاسخ به درخواست جسورانه مشرکان، خطاب به پیامبر ﷺ در استفهامی انکاری (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱۶) با تأکید بر قرآن به عنوان معجزه انکارناپذیر پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«آیا برای ایشان بس نیست که این کتاب را که بر آنان خوانده می‌شود، بر تو فروفرستادیم؟».

۳- لجاجت بر تکذیب: آیه ۱۱۱ انعام (شن ۵۵) با تأکید بر عدم ایمان مشرکان حتی در صورت پذیرش درخواست‌هایشان، به روشنی نشانگر این واقعیت است که درخواست‌های مکرر کافران برای نزول معجزات حسی به قصد ایمان آوردن نیست؛ بلکه دستاویزی است در جهت آلوده کردن فضای ذهنی و تزلزل آفرینی در گام‌های آنان که انگیزه و آمادگی پذیرش این دعوت را دارند (کرمی حویزی، ۱۴۰۲: ۲۰۷/۳).

ب) هشدار به عذاب الهی

در آیه ۲۰ یونس (شن ۵۱) خداوند در مقابله با کسانی که در برابر انواع معجزات تسلیم نشده‌اند، به پیامبر ﷺ امر می‌کند که به ایشان بگوید:

«اکنون که شما دست از لجاجت بر نمی دارید، در انتظار باشید، من هم با شما در انتظارم».

استفاده از این نوع ساختار تهدیدی، در همان حال که حدود وظیفه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تبیین می کند، هشداری به کافران است که این عناد و لجبازی فقط به ضرر خودشان است و باید منتظر باشند تا ببینند که در آینده، چگونه به سبب آن در هم کوبیده می شوند (قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۳۶۷/۴).

۲-۱-۳. عدم نزول دفعی قرآن

یکی از بهانه های مشرکان برای نپذیرفتن محتوای وحی، اعتراض به نزول تدریجی قرآن بود. علامه در تقریر اعتراض کافران ذیل عبارت «لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» (فرقان/ ۳۲) (شن ۴۲) بیان می کند که مشرکان با طرح این سؤال، در اصل آسمانی بودن و حقانیت قرآن، شبهه وارد می کردند و با این بیان، در صدد القای این مطلب بودند که ادعای پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر وحیانی بودن کتاب قرآن، ادعایی کاذب است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۹/۱۵-۲۱). در مقابله با این سؤال بهانه جویانه، خداوند با دو پاسخ، دلیل و حکمت این نوع نزول را بیان می کند:

۱- تثبیت قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آیه ۳۲ سوره فرقان (شن ۴۲) در بیان علت نزول تدریجی قرآن می فرماید: «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً». این آیه که نشانگر تأثیر نزول تدریجی بر آرامش قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در رسالت خطیرش به عنوان ابلاغ کننده پیام الهی است، در زمره روش های مقابله شناختی، قابل تحلیل است.

۲- هدایت و تربیت مردم: آیه ۱۰۶ اسراء (شن ۵۰) فلسفه نزول تدریجی قرآن بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را امکان بازخوانی همراه با تأنی و آرامی بر مردم بیان می کند: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُزِّلْنَاهُ تَرْتِيلاً».

بنا به این بیان، نزول تدریجی آیات قرآن، در جهت تکمیل استعداد مردم در تلقی معارف الهی، و به مقتضای مصالح بشر و برای آن است که علم قرآن مقارن با عمل به آن و به گونه ای باشد که طبع بشر توانایی درک معارف را داشته باشد (همان: ۲۲۰/۱۳).

شماره مصحف	شماره نزول	شماره آیه	نام سوره	روش مقابله		موضوع شبهه
۲۵	۴۲	۶	فرقان	قرآن نشانه علم خدا	آگاهی‌بخشی	اتهام به پیامبر
۲۸	۴۹	۴۹	قصص	مبارزه طلبی		
۱۰	۵۱	۳۸	یونس			
۵۲	۷۶	۳۴	طور			
۶	۵۵	۱۰۵	انعام			
۴۶	۶۶	۱۰-۹	احقاف	همانندی پیامبران		
۱۶	۷۰	۱۰۳	نحل	توجه به تفاوت زبان		
۴۶	۶۶	۸	احقاف	لزوم دفاع خداوند از وحی		
۶۹	۷۸	۴۷-۴۴	حاقه			
۲۸	۴۹	۵۰	قصص	لجاجت بر تکذیب		
۶	۵۵	۸-۷	انعام			
۵۱	۶۷	۵۳-۵۲	ذاریات			
۱۰	۵۱	۳۹	یونس	تهدید به عذاب	هشدار	
۱۰	۵۱	۲۰	یونس	انحصار معجزات در قلمرو اختیار خدا	آگاهی‌بخشی	درخواست معجزات از پیامبر
۶	۵۵	۱۰۹	انعام			
۲۹	۸۵	۵۰	عنکبوت			
۲۹	۸۵	۵۱	عنکبوت	قرآن بالاترین معجزه		
۱۷	۵۰	۵۹	اسراء	لجاجت بر انکار		
۱۵	۵۴	۱۵-۱۴	حجر			
۶	۵۵	۱۱۱-۱۱۰	انعام			
۱۰	۵۱	۲۰	یونس	تهدید به عذاب الهی	هشدار	
۶	۵۵	۱۲۴	انعام			
۲۵	۴۲	۳۲	فرقان	تثبیت قلب پیامبر	آگاهی‌بخشی	عدم نزول دفعی قرآن
۱۷	۵۰	۱۰۶	اسراء	هدایت و تربیت مردم		

۲-۲. مقابله با دلایل اصلی انکار نبوت

مطالعه آیات قرآن نشان می‌دهد که ریشه انکار نبوت پیامبر ﷺ از سوی مشرکان، غیر از استدلال‌ات ظاهری است که از جانب ایشان طرح می‌شده است. دلایل زیر،

علل اصلی انکار رسالت پیامبر ﷺ است که در مرحله دوم فرایند تحول‌بخشی بیان شده است.

۴۵۳

۱-۲-۲. باور به عدم امکان اتصال نوع بشر به خدا

آیه ۹۵ سوره اسراء (ش ۵۰) بعد از بیان برخی بهانه‌های مشرکان در مقابل پذیرش رسالت پیامبر ﷺ تصریح می‌کند:

«تنها چیزی که بعد از آمدن هدایت، مانع شد مردم ایمان بیاورند، این بود که گفتند: آیا خداوند بشری را به عنوان رسول فرستاده است».

این آیه، گویای منشأ شبهات وارد شده بر پیامبر ﷺ است؛ همچنان که قرابت و همنشینی واژه‌های «إفك مفتری، سحر و جنون» در آیات ۴۳ تا ۴۶ سبأ (ش ۵۸) و واژه‌های «کاهن، مجنون، شاعر و افتراء» در آیات ۲۹ تا ۳۴ طور (ش ۷۶) و همچنین «شاعر، کاهن و افتراء» در آیات ۴۱ تا ۴۴ حاقه (ش ۷۸) نیز می‌تواند گویای این امر باشد که همه این عناوین، مصادیق مختلف از مفهوم سخن غیر وحیانی است که دلالت بر عدم قبول ارتباط پیامبر ﷺ با خدا دارد.

با این توضیح، تمام شبهات مشرکان را می‌توان در یک استدلال چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: هیچ انسانی نمی‌تواند با خدا رابطه برقرار کند و از جانب او پیام آورد.
مقدمه دوم: اگر کسی چنین ادعایی کرد، بر خدا دروغ بسته و پیامش دروغ، سحر، شعر و... است.

نتیجه: پس پیامبر ﷺ، شاعر، ساحر، دروغگو و... است و پیامش ساخته خود اوست.

توضیح مقدمه اول آنکه دیدگاه مشرکان درباره فرستادگان خدا این بود که پیامبران در واقع سفیران بین خدا و مردم هستند و شایسته است که در سطحی بالاتر از سطح بشر باشند (خطیب، ۱۴۲۴: ۵۵۱/۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹۸/۱۵). در آیه ۷ سوره فرقان (ش ۴۲) این پندار در قالب جمله‌ای استفهامی چنین بیان می‌شود: ﴿مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ...﴾.

این باور نادرست از انسان و ارتباط او با خداوند، منجر به تصدیق گزاره دوم می‌شود که اگر کسی ادعای ارتباط مستقیم با خدا و دریافت پیام از او را داشته باشد، قطعاً دروغ می‌گوید. بر مبنای این استدلال، مشرکان نتیجه می‌گرفتند محمد ﷺ که ادعای ارتباط با خدا و شنیدن وحی دارد، دروغ می‌گوید و این کتاب چیزی جز سحر، شعر یا افسانه پیشینیان نیست.

علامه در تبیین وجه استفهام تعجبی مشرکان از خصوصیات رفتاری پیامبر ﷺ، با پیوند دادن این گفتار به اعتقاد وثنی مذهبان بیان می‌کند که وثنی مذهبان اتصال به غیب را برای بشر به دلیل وجود مادی ممکن نمی‌دانستند و معتقد بودند که اگر رسالتی از جانب خداوند باشد، تنها ملائکه که مقربان نزد خداوند، شایسته آن‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸۴/۱۵). این کلام، بیانگر تأثیر جهان‌بینی مشرکانه اعراب در نگرششان نسبت به رسالت پیامبر ﷺ است. قرآن در مقابله با این تفکر باطل، از هر دو رویکرد آگاهی‌بخشی و هشدار می‌استفاده می‌کند:

الف) آگاهی‌بخشی

اعطای بینش، بخشی از پاسخ قرآنی در مقابله با نوع تفکر مشرکان درباره عدم امکان ارتباط بشر با خداوند است:

۱- انبیاء از جنس بشر: توجه دادن به عمومیت خصوصیات ظاهری همه پیامبران در آیه ۲۰ فرقان (شن ۴۲)، پاسخی استدلالی با استناد به تجربه تاریخی حضور انبیا در میان امت‌هاست که با توجه به غلبه حس‌گرایی مشرکان، روشی ساده در جهت هدایتشان برای پذیرش رسالت پیامبر ﷺ تحلیل می‌شود:

«ما پیش از تو پیامبران [خود] را نفرستادیم، جز اینکه آنان [نیز] غذا می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند».

۲- لزوم سنخیت پیامبر با پیروان: آیه ۹۵ سوره اسراء (شن ۵۰) به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

«... اگر در روی زمین فرشتگانی بودند که با اطمینان راه می‌رفتند، البته بر آنان [نیز] فرشته‌ای را به عنوان پیامبر از آسمان نازل می‌کردیم».

مفسران پاسخ قرآن در این آیه را تأکید بر لزوم سنخیت هر پیامبر و دعوت کننده‌ای با مخاطبان خود تفسیر می‌کنند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۴۰/۴؛ ماوردی بصری، بی‌تا: ۲۷۴/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۵/۳) و در ضرورت آن توضیح می‌دهند که پایه ایمان بر محور خصوصیات بشری شکل می‌گیرد و اگر ملائکه پیام‌آوران الهی باشند، مردم احتجاج خواهند کرد که قدرت آن‌ها در تحصیل ایمان و کسب فضایل و اخلاق در زندگی، همچون ملائکه نیست (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۴/۱۴-۲۳۵).

ب) هشدار به نزول عذاب با فرشتگان

در آیه ۲۲ فرقان (ش ۴۲) در پاسخ به درخواست مشرکان در مورد نزول فرشتگان می‌فرماید:

«... روزی که فرشتگان را ببینند، آن روز برای گناهکاران بشارتی نیست و می‌گویند: دور و ممنوع [از رحمت خدایید]».

این آیه، امکان دیدن فرشتگان را برای مشرکان به زمان مقرر آن یعنی قیامت و خروج از قبور منوط می‌کند (بلخی، ۱۴۲۳: ۲۳۰/۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۳۴/۲) و با این بیان هشدار می‌دهد که در آن زمان، دیگر این دیدن نه نشانه رحمت و بشارت، بلکه سرآغاز عذاب اخروی است. آیات ۸ حجر (ش ۵۴) و ۸ انعام (ش ۵۵) نیز بر این امر تصریح دارند.

۲-۲-۲. باور به عدم امکان اعطای مقام پیامبری به محرومان دنیوی

در سطحی نازل‌تر، مشرکان گاه با پذیرش اصل ارتباط بشر با خدا، انتخاب محمد ﷺ را به عنوان فرستاده خدا با توجه نوع زیست و رفتار متواضعانه او، دور از ذهن و ناممکن می‌دانستند. در آیه ۸ سوره فرقان (ش ۴۲)، دلیل مشرکان بر دروغین بودن رسالت پیامبر ﷺ این چنین بیان می‌شود: ﴿... أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا...﴾. بنا بر این نگرش، شرط شایستگی پیامبر برای احراز این مقام، داشتن امکانات شاهانه است. در تحلیل ریشه این نگرش، نمی‌توان از تأثیر تفکر حس‌گرایانه و تعصب نژادی اعراب جاهلی غفلت کرد. حس‌گرایی مشرکان عرب و نداشتن تفکر عقلانی سبب می‌شد که برای ایشان، امتیازات دنیوی و ظاهری ملاک برتری باشد. در آیه ۳۱ سوره

زخرف (ش ۶۳) به اعتراض مشرکان مبنی بر عدم اعطای رسالت به شخصی از طوایف ثروتمند اشاره شده است. این بیان مشرکان، نشان از رسوخ عنصر طبقاتی در جامعه پیش از اسلام است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۳۳/۲۰). بنابراین به باور مشرکان، اگر مسئله وحی در رسالت را بتوان از منظر عقلی پذیرفت،^۱ واجب است که امر رسالت با توجه به نفوذ افراد ثروتمند و قدرت اثرگذاری‌شان بر مردم، به آن‌ها تعلق گیرد (همان).

عنصر عصبیت قومی، عامل دیگری است که می‌تواند در تحلیل رفتار عرب در مقابل پیامبر ﷺ مورد پردازش قرار گیرد. عرب جاهلی به سبب رقابت‌های قبیله‌ای و عصبیت قومی که حاکم بر رفتار اوست (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۱۴) نمی‌تواند برتابد که از بنی‌هاشم کسی ادعا کند از جانب خدا پیغام آورده است؛ ادعایی که پذیرش آن به معنای قبول وجه امتیازی برای هاشمیان است که قبایل دیگر چون بنی‌امیه در عین محروم بودن، امکان کسب این امتیاز و رقابت در این عرصه را ندارند. از این رو سعی می‌کنند با انکار این امتیاز، در رقابت‌های قبیله‌ای بازنده میدان برتری طلبی‌های قومی نباشند. قرآن با این عامل با دو رویکرد آگاهی‌بخشی و هشدار می‌مقابله برمی‌خیزد:

الف) آگاهی‌بخشی

مهم‌ترین پاسخ‌های قرآنی با رویکرد آگاهی‌بخشی، موارد ذیل است:

۱- تعیین جایگاه رسالت، تنها در حوزه اراده الهی: رسالت شأن خاصی است که تشخیص شایستگی این مقام تنها در حوزه علم و اراده الهی است. در پاسخ به اعتراض مشرکان که چرا قرآن بر مردی ثروتمند از مکه یا طائف نازل نشد، آیه ۳۲ زخرف (ش ۶۳) در پرسشی انکاری (طوسی، بی‌تا: ۱۹۶/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴۸/۴) می‌فرماید:

«آیا آنان رحمت پروردگار را تقسیم می‌کنند».

چنان که گفته‌اند، مراد از رحمت در این آیه، امر نبوت است (قمی، ۱۳۶۳: ۲۸۳/۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲۵۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۱/۹) و این آیه در پاسخ به سخن ولید بن مغیره از قریش و کنانه بن عبد بن عمرو از طائف است که گفته بودند چرا قرآن بر یکی از مردان مکه و طائف نازل نشد؟ (طبری، ۱۴۱۲: ۴۰/۲۵).

۱. آنچنان که در شماره پیش توضیح داده شد که به اعتقاد وثنی‌مذهبان، این امر از نظر عقلی پذیرفتنی نبود.

۲- عدم تشخیص در ملاک برتری: آیه ۳۳ زخرف (ش ۶۳) به اعتراض این گروه

چنین پاسخ می‌دهد:

«اگر نبود که می‌خواستیم مردم در یک نظام واحد قرار بگیرند، برای هر کس که به رحمان کفر بورزد، خانه‌هایی دارای سقفی از نقره قرار می‌دادیم و پله‌هایی که با آن بالا روند و.... چون همه این‌ها تنها بهره‌های زندگی دنیاست».

این بیان بدان معناست که درجات دنیوی بر خلاف تصور شما، ملاک برتری نیست؛ بلکه جایگاه هر کس در نظام اخروی، نشانه درجه منزلت اوست. از این رو در پایان آیه ۳۵ می‌فرماید:

«آخرت در نزد پروردگارت از آن پرهیزگاران است».

۳- قدرت خدا در اعطای بهترین امکانات به پیامبر ﷺ: در آیه ۱۰ فرقان (ش ۴۲)

بر قدرت خداوند در اعطای بالاترین امکانات به پیامبر ﷺ تأکید می‌شود. با این پاسخ می‌توان گفت که ملاک گزینش برای مقام رسالت، امری فراتر از پندار مشرکان بوده و نبودن این امکانات برای پیامبر ﷺ، نه به دلیل عدم قدرت خداوند یا عدم شایستگی پیامبر ﷺ بلکه به سبب بی‌اعتباری این امکانات در جایگاه رسالت است.

ب) هشدار به عذاب

در کنار استفاده از رویکرد آگاهی‌بخشی، در آیه ۹۶ سوره اسراء (ش ۵۰) در اعلام

ختم مباحث مربوط به نبوت می‌فرماید:

«بگو: میان من و شما، گواه بودن خدا کافی است؛ چرا که او همواره به [حال]

بندگان آگاه بیناست».

تذکر پیامبر ﷺ به گواه بودن خداوند میان او و مشرکان، از یکسو به منزله اتمام

حجت و تهدید برای حق‌ناپذیران و از سوی دیگر تسلی‌بخش پیامبر ﷺ است که خداوند نسبت به امور بندگان آگاه است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱۸۵) و از سوی سوم، این گفتار قاطعانه که با نوعی تهدید ملایم نیز همراه است، اثر عمیق روانی در شنونده دارد و این امکان را توسعه می‌بخشد که بر قلب مشرکان اثر بگذارد و ایشان را به راه راست رهنمون سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۲۹۵).

۳-۲-۲. عدم باور به آخرت

آیه ۱۱ فرقان (ش ن ۴۲) تصریح می‌کند که سبب مجادله‌های مشرکان در مورد قرآن و صدق نبوت محمد صلی الله علیه و آله، به خود قرآن یا پیامبر صلی الله علیه و آله بر نمی‌گردد؛ بلکه بدان علت است که آن‌ها نمی‌خواهند روز قیامت را تصدیق کنند: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ﴾. چرا که قبول این روز به معنای دست کشیدن از خواست‌ها و شهوت‌های دنیوی است (میدانی، ۱۳۶۱: ۴۱۹/۶).

قرآن در مقابله با این گروه در آیات ۱۱ تا ۱۴ فرقان (ش ن ۴۲)، نه با پاسخ استدلالی، بلکه با تهدیدهای کوبنده، آینده دردناک تکذیبگران بی‌مسئولیت را در برابر چشمشان مجسم می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶/۱۵).

در بررسی علل سه‌گانه انکار نبوت، عامل اخیر می‌تواند دو دلیل قبل را پوشش دهد و بنیادی‌تر از دلایل قبل قلمداد شود؛ چرا که عدم اعتقاد به آخرت، انسان را از مواجهه مسئولانه در برابر اعمال خود باز می‌دارد و او را نسبت به حق جسور می‌کند. از این رو، مشکل حقیقی مشرکان در نپذیرفتن الوهیت خداوند و نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله را عدم اعتقاد ایشان به آخرت برای فرار از امتثال اوامر الهی دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۲۰: ۱۰۱).

این بدان معناست که منکر قیامت برای فرار از مسئولیت ناشی از پذیرش قیامت، با تمام عواملی که هدف معادباوری را محقق می‌سازد، مقابله می‌کند. برای همین، مشرکان در مقابل قرآن به عنوان حامل بیان دین، و در مقابل پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان مبلغ این پیام‌ها، انواع بهانه‌ها و شبهات را طرح‌ریزی می‌کنند (میدانی، ۱۳۶۱: ۴۱۹/۶).

با این توضیح روشن می‌گردد که چرا روش قرآن در مقابله با عامل اخیر، تنها جنبه اندازی دارد. در واقع، استفاده از این رویکرد تهدیدآمیز، روش خداوند در مقابله با بهانه‌جویان مستکبری است که تنها هدفشان از سؤالات، موجه ساختن رفتار خود و جلوگیری از تمایل پیروانشان به پذیرش دعوت الهی است. استفاده از این روش برای این گروه که اهل استدلال نبودند، بیش از استدلالات شناختی در جهت هدایت به مسیر حق، می‌تواند مؤثر باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۶/۱۵).

شماره مصحف	شماره نزول	شماره آیه	نام سوره	روش مقابله	ریشه انکار نبوت
۲۵	۴۲	۲۰	فرقان	انبیا از جنس بشر	عدم امکان اتصال نوع بشر با خدا
۱۶	۷۰	۴۳	نحل		
۲۱	۷۳	۸-۷	انبیاء		
۱۷	۵۰	۹۵	اسراء	لزوم سختیت پیامبر با دعوت شوندهگان	
۲۵	۴۲	۲۲-۲۱	فرقان	نزول فرشتگان به معنای اتمام مهلت	
۱۵	۵۴	۸	حجر		
۶	۵۵	۸	انعام		
۶	۵۵	۱۲۴	انعام	تعیین جایگاه رسالت، تنها در حوزه اراده الهی	عدم امکان اعطای درجه پیامبری به محرومان دنیوی
۴۳	۶۳	۳۵-۳۳	زخرف	ثروت نشانه برتری نیست	
۲۵	۴۲	۱۰	فرقان	قدرت خدا بر اعطای بهترین امکانات	
۱۷	۵۰	۹۶	اسراء	اتمام حجت و تهدید منکران	
۲۵		۱۱	فرقان	تهدید به عذاب اخروی	

۳-۲. اثبات نبوت پیامبر ﷺ

به موازات خط مقابله با شبهات مشرکان و تزلزل آفرینی در پایه‌های تفکر ایشان در تکذیب رسالت، دلایل اثبات نبوت پیامبر ﷺ نیز در این مرحله مطرح می‌شود. عمده‌ترین بخش مربوط به اثبات نبوت پیامبر ﷺ، به اثبات صدق دعوت ایشان از طریق معجزات اختصاص دارد. در این زمینه در کتب کلامی، به صورت ویژه از قرآن به عنوان مهم‌ترین معجزه پیامبر ﷺ بحث می‌شود. مجموع آیات هفت‌گانه‌ای که در قرآن بر مسئله تحدی به عنوان یکی از ارکان اعجاز تکیه دارد، بر اساس تقسیم‌بندی این پژوهش، در مرحله دوم فرایند تحول آفرینی قرار می‌گیرد.^۱ در این آیات، قرآن گاه با صراحت و گاه با دلالت التزامی می‌گوید: این کتاب آسمانی از سوی خداست و اگر تردیدی در آن دارید، همگی با تمام نیروهای خود، چیزی همانند آن و یا بخشی از آن را بیاورید؛ چرا که اگر زاینده فکر بشر باشد، شما نیز بشر هستید و در حقیقت با یک منطق

۱. بقره / ۲۳-۲۴ (ش ۸۷)؛ یونس / ۳۸ (ش ۵۱)؛ هود / ۱۳ (ش ۵۲)؛ اسراء / ۸۸ (ش ۵۰)؛ قصص / ۴۹-۵۰ (ش ۴۹)؛ عنکبوت / ۵۰-۵۱ (ش ۸۵)؛ طور / ۳۳-۳۴ (ش ۷۶).

عقلی روشن، اعجاز قرآن را به طور اجمال تثبیت کرده است (همو، ۱۳۸۶: ۷۹/۸). آنچه بیان شد، تحلیلی از فرایند تحول بخشی در مرحله دوم است که بر مبنای آیات این مرحله، قرآن از یکسو از طریق مقابله با دلایل ظاهری و اصلی انکار نبوت، بطلان این دلایل را روشن می‌سازد و از سوی دیگر با بیان دلایل صدق دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله، از نظر ذهنی مخاطب را متقاعد به پذیرش باور نبوت می‌کند.

۳. مرحله سوم: تعمیق باور نبوت

در جهت نهادینه‌سازی مفهوم نبوت و دامنه کارکرد آن، در مرحله سوم، رنگ آیات پیرامون نبوت از شناختی به رفتاری تغییر می‌کند. اگر بینش در مورد صدق ادعای پیامبر صلی الله علیه و آله و پاسخگویی به شبهات پیرامون آن، نقطه اصلی مباحث مرحله قبل بود، در این مرحله محور آیات، تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله در ابعاد مختلف حیات بشری و پذیرش ایشان به عنوان رهبر دینی - اجتماعی است که تمام گفتارش نه فقط در ابلاغ آیات قرآن، بلکه در عرصه وسیع حیات دینی - اجتماعی، حجت و ملاک عمل و لازم برای تبعیت است. چنان که قلمرو ایمان را علاوه بر تصدیق رسالت نبوی، حضور در عرصه‌های اجتماعی و همراهی با حاکمیت دین نیز دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷/۲۶۴).

بر این اساس، شروع این دوره را می‌توان از سوره انفال دانست. این سوره هشتاد و هشتمین سوره (ش ۸۸) است که بعد از سوره بقره (خازن، ۱۴۱۵: ۱۰/۱) و نبرد تاریخی بدر در سال دوم هجری نازل گردیده (ابن سعد، بی تا: ۸/۲) و هدف از آن، تبیین وظایف مؤمنان در نبرد با دشمنان است (خامه‌گر، ۱۳۹۲: ۲۳). در سرتاسر این سوره که دومین سوره نازل شده بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۱/۲)، مفاهیمی به چشم می‌خورد که دلالت بر لزوم تبعیت کامل از پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و اطاعت او را در طول اطاعت خداوند می‌شمارد.

۳-۱. تبیین جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله

در مرحله سوم، جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله به گونه عمیق‌تر برای مؤمنان ترسیم می‌شود. این معرفی، ایمان‌آوردگان را در جهت همراهی دائمی با پیامبر صلی الله علیه و آله و جانفشانی در راه تحقق اهداف رسالتش ترغیب می‌کند.

۳-۱-۱. دعوت پیامبر، دعوت به حیات واقعی

آیه ۲۰ انفال (ش ۸۸) به اهل ایمان امر می‌کند که هنگام دعوت پیامبر ﷺ، با اجابت خدا و پیامبر به حیات واقعی نائل آیند. اطلاق عبارت «إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» در این آیه، به معنای ویژگی حیات‌بخشی تمام تعالیم و دعوت‌های رسول خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۵/۹).

با این بیان می‌توان گفت که این آیه، بیانگر سطح عمیق‌تری از ایمان به پیامبر ﷺ نسبت به مرحله دوم فرایند تحول‌بخشی است که دستیابی به آن، تنها در پرتو پیروی از پیامبر ﷺ در ساحات مختلف و موقعیت‌های سختی چون جهاد در راه خدا حاصل می‌گردد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۷/۱۲) و به زیبایی، بینشی توأم با تشویق را برای همراهی با پیامبر ﷺ در جان مسلمانان ایجاد می‌کند.

۳-۱-۲. منت نهادن خدا بر بندگانش به واسطه مبعوث کردن پیامبر ﷺ

در آیه ۱۶۴ آل عمران (ش ۸۹) خداوند برانگیختن پیامبری از جنس بشر و از قوم و زبان عرب و شناخته‌شده نزد آن‌ها را (شعراوی، ۱۹۹۱: ۱۸۵۳/۳) در جهت تزکیه و تعلیم آنان پس از گمراهی‌شان، نعمتی بزرگ بر ایشان قلمداد می‌کند.

یادآوری گمراهی مؤمنان پیش از بعثت و هدایتشان در پرتو تعالیم پیامبر ﷺ در این آیه سبب می‌شود که از یکسو توجه مردم به نعمت بزرگ رسالت و قدردانی از آن برانگیخته شود و از سوی دیگر، اراده ایشان در تحمل سختی‌های همراهی با پیامبر ﷺ و به ویژه دشواری‌های مولود جنگ تقویت گردد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۱۲۶/۳).

۳-۱-۳. اسوه بودن پیامبر ﷺ

در آیه ۲۱ احزاب (ش ۹۰) پیامبر ﷺ به عنوان اسوه معرفی می‌شود: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا».

در این آیه، خطاب به مسلمانان بیان می‌شود که اساس سلوک ایمانی و حرکت اسلامی‌شان را بر مبنای رفتار پیامبر ﷺ ترسیم کنند و با نظر دوختن به پیامبر ﷺ در تمام اعمال، در نگرش و عملکرد از او تقلید نمایند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۸۳/۱۸). این بیان بدان معناست که پذیرش رسالت پیامبر ﷺ تنها به معنای تصدیق او نیست، بلکه یکی از

احکام رسالت رسول خدا ﷺ و ایمان آوردن به او، تأسی به او در گفتار و رفتار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۸۸/۱۶).

۳-۱-۴. اطاعت از پیامبر ﷺ به مثابه اطاعت از خدا

عبارت ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء/ ۶۵) (شن ۹۲) بیانگر این مطلب است که اطاعت پیامبر ﷺ، همان اطاعت خداوند، و وسعت آن همچون اطاعت خدا بی قید و مطلق است؛ چرا که مصدر اوامر و نواهی یکی است (زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۹۸/۱۰) و آنچه از ناحیه پیامبر ﷺ صادر می‌شود، جز از سوی خداوند نیست. این همترازی در وجوب اطاعت در مرحله سوم فرایند تحول بخشی می‌تواند مسلمانان را به معرفی عمیق‌تر از مفهوم رسالت پیامبر ﷺ و گستره فرمانبری از او در همه ساحات فردی و اجتماعی رهنمون سازد.

۳-۱-۵. اولی بودن پیامبر ﷺ

عبارت ﴿التَّيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (احزاب/ ۶) (شن ۹۰) گزاره‌ای است که بیان می‌کند فرد مسلمان هر جا امر را دائر بین حفظ منافع رسول خدا ﷺ و حفظ منافع خودش مشاهده کرد، باید منافع رسول خدا ﷺ را مقدم بدارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۶/۱۶: سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱: ۵/۳۹۵-۳۹۶). صاحب‌المیزان از اطلاق که در جمله هست، چنین نتیجه گرفته که این اولویت مربوط به تمام شئون زندگی و تمام امور دین و دنیا است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۶/۱۶) و استثنایی در آن وجود ندارد.

این آیه از آیاتی است که در مقام اثبات ولایت و گستره اختیارداری پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸/۲۶۳). تأکید بر این حاکمیت، اعطای عمیق‌ترین لایه‌های معرفت به مؤمنان است که در مرحله سوم صورت می‌یابد و درک و پذیرش این ولایت از سوی مؤمنان، بالاترین درجه معرفت به پیامبر ﷺ و اطاعت‌پذیری از ایشان را به دنبال خواهد داشت.

۳-۲. وظایف عملی مؤمنان در مقابل پیامبر ﷺ

به موازات اعطای بینش بر جایگاه پیامبر ﷺ، وظایف عملی مسلمانان در مقابل

پیامبر ﷺ در آیات متعدد در این دوره به مسلمانان گوشزد می‌شود.

۱-۲-۳. وجوب اطاعت از پیامبر ﷺ

آیه ۲۰ انفال (ش ۸۸) می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتُّمَّ تَسْمَعُونَ﴾. قرین بودن ایمان با اطاعت در این آیه، گویای آن است که حقیقت ایمان، جز در سایه اطاعت کامل از خدا و پیروی و عمل به دستورات پیامبر ﷺ تحقق نمی‌یابد (خطیب، ۱۴۲۴: ۵/۵۸۵). عبارت ﴿وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ﴾ در پایان این آیه که تأکید و توضیح جمله ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ می‌باشد و در آن، تنها اعراض از پیامبر ﷺ نه اعراض از خدا مطرح شده نیز بیانگر این نکته است که اعراض از آن حضرت در واقع، اعراض از خط ایمان و دوری از خداوند است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۳۵۲). آیات ۳۲ و ۱۳۲ آل عمران (ش ۸۹)، ۵۹ نساء (ش ۹۲)، ۳۳ محمد (ش ۹۵)، ۷ حشر (ش ۱۰۱)، ۵۴ نور (ش ۱۰۳)، ۱۳ مجادله (ش ۱۰۶)، ۱۲ تغابن (ش ۱۱۰) و ۹۲ مائده (ش ۱۱۳)، نیز در همین راستا قابل بررسی هستند.

۲-۲-۳. تسلیم بودن در برابر تصمیم‌های پیامبر ﷺ

فراتر از اطاعت از پیامبر ﷺ، تسلیم بودن در برابر تصمیم‌های ایشان و رضایت قلبی به آن، از آموزه‌های قرآن در این مرحله است. این تسلیم‌پذیری و سکون قلبی جز در سایه معرفت عمیق و حرکت بر مبنای باور به جایگاه پیامبر ﷺ و شئون ولایت او حاصل نمی‌شود. آیه ۳۶ احزاب (ش ۹۰) به روشنی به ولایت رسول خدا ﷺ بر مؤمنان در تمام امور شخصی و اجتماعی اشاره دارد (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۴/۱۴۰):

«و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد؛ و هر کس خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکاری گردیده است.»

آیه ۶۵ نساء (ش ۹۲) نیز بیان می‌کند:

«چنین نیست، به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آنکه تو را در مورد آنچه میان آنان مایه اختلاف است، داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده‌ای، در دل‌هایشان احساس ناراحتی [و تردید] نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند.»

این آیه در واقع، بیانگر بالاترین مراتب ایمان است که جز در سایه رضایت و خضوع قلبی تام به داوری پیامبر ﷺ و سخت نبودن پذیرش این داوری در مواقع زیان ظاهری حاصل نمی‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۵۱۹/۱) و این امر ممکن نیست مگر اینکه مسلمان از مرتبه ایمان به کمال ایمان که همان یقین است، نائل شود (بقلی، ۲۰۰۸: ۲۵۷/۱). آیات ۶۲ نور (ش ۱۰۳) و ۴۴، ۴۵، ۵۹ و ۶۲ توبه (ش ۱۱۴) نیز به این امر اشاره دارند.

۳-۲-۳. رعایت آداب تعامل با پیامبر ﷺ

آیات متعددی در این مرحله، به آداب تعامل با پیامبر ﷺ و رعایت حریم او می‌پردازند:

- آداب مهمان شدن در منزل پیامبر ﷺ در آیه ۵۳ احزاب (ش ۹۰):
- آداب تعامل با همسران پیامبر ﷺ در آیه ۵۳ احزاب؛
- ادب در گفتار با پیامبر ﷺ در آیه ۲ حجرات (ش ۱۰۷)؛
- درود فرستادن بر پیامبر ﷺ به همراه خدا و ملائکه در آیه ۵۶ احزاب.

این‌ها همگی وجوهی هستند که در اسلوبی عملی، بر احترام به رسول خدا ﷺ و حفظ جایگاه او تأکید می‌کنند.

۳-۲-۴. سبقت نگرفتن از خدا و پیامبر ﷺ

در آیه ۱ حجرات (ش ۱۰۷) مؤمنان از سبقت جستن بر خدا و رسول نهی می‌شوند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾. برخی سبقت در آیه را منحصر به اموری چون سبقت در کلام، سبقت در عبادات و سبقت در حکم (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۱: ۳۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷۴/۲۶) برشمرده‌اند؛ اما برخی دیگر با انتقاد از محدود کردن معنای آیه، مفهوم وسیعی برای آن ترسیم نموده و مقصود از تقدم انسان بر خدا و رسول را خضوع در برابر خواست‌های شخصی و خودرایی در مقابل پیامبر ﷺ و خدا (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳۶/۲۱)، و نهی را شامل هر گونه پیشی گرفتن از خدا و رسول در هر برنامه و امری دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۶/۲۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۶/۲۱۸).

۳-۲-۵. تحت فشار قرار ندادن پیامبر ﷺ برای پیروی از درخواست دیگران

خودسرانه عمل نکردن در مسائل مهم اجتماعی و وانهادن آن به رهبری الهی پیامبر ﷺ،

از جمله مفاهیم مطرح شده در این مرحله است. آیه ۷ حجرات (ش ن ۱۰۷) با محتوای نکوهشی، بیانگر اقدام برخی مسلمانان به تحمیل آرای شخصی خود بر پیامبر ﷺ در پذیرش خبر فاسق است؛ انتظاری که در صورت برآورده شدن، ضرر آن متوجه خود مسلمانان است. از این رو خداوند در پاسخ به این گروه هشدار می‌دهد: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ﴾.

این هشدار که به مسلمانان می‌آموزد اطاعت‌پذیری از پیامبر ﷺ، نه فقط یک دستور الهی، بلکه یک ضرورت اجتماعی است، نشان می‌دهد که برخی مسلمانان علی‌رغم ایمان به پیامبر ﷺ، انتظار داشتند که حضرت در بسیاری از موارد از ایشان تبعیت کند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱: ۳۹۶/۵).

۶-۲-۳. دفاع و حمایت از پیامبر ﷺ

در آیه ۹ فتح (ش ن ۱۱۲) خداوند بعد از ذکر اوصاف پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿لِثَوِّمُنَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتَتَّبِعُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.

مفسران در بیان مرجع ضمائر «تُعَزِّرُوهُ» و «تُوَقِّرُوهُ»، دو دیدگاه ارائه داده‌اند؛ جمعی برای هماهنگ شدن تمام ضمیرهای موجود در آیه، ضمیر این دو فعل را نیز به «الله» بازگردانده و معنای آیه را یاری دین و تعظیم خداوند به عنوان هدف نهایی رسالت انبیا ذکر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۴/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۰/۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۴/۱۸). اما شمار بسیاری، ضمیر را به پیامبر ﷺ بازگردانده و هدف آیه را دفاع از پیامبر ﷺ در مقابل دشمن و تعظیم و بزرگداشت او بیان کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳: ۷۰/۴؛ فراء، ۱۹۸۰: ۶۵/۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۱۳/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۳۱۸/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۱/۹).

بنا بر دیدگاه دوم، این آیه را می‌توان ترسیم وظیفه مسلمانان در مقابل پیامبر ﷺ لحاظ کرد که در مرحله سوم فرایند تحول بخشی بر آن تأکید می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، از بررسی آیات محوری پیرامون نبوت بر منبای ترتیب نزول، فرایند گذار از تکذیب پیامبر ﷺ به پذیرش ایشان به عنوان رهبر دینی و اجتماعی

و تبعیت تام از او به دست می‌آید.

بر اساس حاصل مطالعات این پژوهش، فرایند تحول‌آفرینی در باور نبوت را در سه مرحله اصلی می‌توان ردیابی کرد که اهداف، محتوا و روش قرآن در این مراحل، متناسب با جامعه مخاطب و سیر تحول‌بخشی تفاوت می‌یابد.

در مرحله اول، مربوط به سال‌های آغازین بعثت، قرآن با هدف زمینه‌سازی ایجاد باور نبوت، به معرفی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و بیان مباحث کلیدی فرایند تحول‌بخشی در باور نبوت می‌پردازد.

در مرحله دوم که از اواسط دوران مکی و با اوج‌گیری مخالفت‌ها در برابر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شروع می‌شود و تا اوایل دوران مدنی ادامه می‌یابد، محتوای آیات با هدف تبیین باور نبوت، بر تخریب پایه‌های استدلالی مشرکان و پاسخ به شبهات پیرامون نبوت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اثبات حقانیت رسالت او تمرکز دارد.

در مرحله سوم بعد از دوران مدنی، مضامین آیات با هدف تعمیق باور ایجادشده، رنگ جدیدی یافته و متناسب با هدف جدید، تبیین جایگاه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نقش او در حرکت دادن جامعه به سمت اهداف دینی و وظایف عملی مسلمانان در همراهی با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تحقق این اهداف، محتوای اصلی این دوره را تشکیل می‌دهد.

بر این اساس با توجه به هدف و محتوای هر مرحله، رویکرد تحول‌آفرینی قرآن را می‌توان بر پایه تقدم سازوکار انگیزشی بر شناختی، و شناختی بر رفتاری، تحلیل و الگوی قرآنی تحول‌بخشی را در باور به نبوت بر پایه انگیزش - شناخت - رفتار ترسیم کرد؛ انگیزش در جهت ترغیب مخاطب به شنیدن دعوت رسالت، شناخت در جهت متقاعد ساختن مخاطب از لحاظ ذهنی برای پذیرش باور نبوت، و رفتار در جهت تعمیق و عملیاتی کردن باور نبوت در عرصه وسیع حیات دینی و اجتماعی و ساختن جامعه ایمانی با تبعیت از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر مبنای رفتارهای مبتنی بر شناخت مبتنی بر گرایش.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، تحقیق محمود محمود غراب، دمشق، نصر، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن عطیة اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۱ ق.
۷. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، النهایة فی الفتن و الملاحم، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۵ ق.
۸. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح، کشف الغمة فی معرفة الائمة، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزاد روز، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. بقلی، ابومحمد صدرالدین روزبهان بن ابی نصر، عرائس البیان فی حقائق القرآن، تحقیق احمد فرید مزیدی، لبنان، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۸ م.
۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، نقره، ۱۳۳۷ ش.
۱۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ جامعه در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. حسینی آوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. خازن، علاء‌الدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. خامه‌گر، محمد، ساختار سوره‌های قرآن کریم، قم، نشر، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی و جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۲۰. زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ ق.
۲۲. سلیمی، هادی، تفسیر تحلیل گزاره‌های اقتصادی در ترتیب نزول قرآن (مطالعه موردی: جامعه‌سازی اقتصادی)، رساله دکتری دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۸ ش.

۲۳. سمرقندی، ابوليث نصر بن محمد بن احمد، *تفسير السمرقندی المسمى بحر العلوم*، تحقيق و تعليق محب‌الدين ابوسعید عمر بن غرامه عمروی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.

۲۴. شعراوی، محمد متولی، *تفسير الشعراوی*، بیروت، اخبار الیوم، ۱۹۹۱ م.

۲۵. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسير القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسير القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.

۲۷. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، *التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم للإمام الطبرانی*، تحقيق هشام بدرانی، اردن، دار الكتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.

۲۸. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسير القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

۲۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسير القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۳۰. طنطاوی، محمد سید، *التفسير الوسيط للقرآن الکریم*، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، ۱۹۹۷ م.

۳۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسير القرآن*، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۲. عاملی، سیدجعفر مرتضی، *تفسير سورة الفاتحه*، بیروت، مرکز الاسلامی للدراسات، ۱۴۲۰ ق.

۳۳. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چاپ چهارم، بیروت، دار الساقی، ۱۴۲۲ ق.

۳۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسير الكبير (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۳۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقيق محمد علی نجار، چاپ دوم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.

۳۶. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسير من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۳۷. قرشی بنابی، علی اکبر، *تفسير احسن الحديث*، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.

۳۸. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الاشارات؛ تفسير صوفی کامل للقرآن الکریم*، چاپ سوم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م.

۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسير القمی*، تحقيق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الكتاب، ۱۳۶۳ ش.

۴۰. کرمی حویزی، محمد، *التفسير لكتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ ق.

۴۱. ماوردی بصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، *النکت و العیون (تفسير الماوردی)*، تعليق سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بی تا.

۴۲. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، التمهید، ۱۴۲۸ ق.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسير نمونه*، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

۴۴. میدانی، عبدالرحمان حسن حبیکه، *معارج التفکر و دقائق التدریس*، دمشق، دار القلم، ۱۳۶۱ ش.

۴۵. نکونام، جعفر، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۰ ش.

۴۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسير راهنما (روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن)*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

انسجام متنی سوره‌های شمس و لیل بر پایه فرایند حلقه‌های معنایی*

□ اباذر کافی موسوی^۱

چکیده

تک‌تک واژگان و جملات کلام فصیح به صورت هدفمند و منطقی‌پذیر، گزینش و چینش شده‌اند. از آنجا که قرآن، فصیح‌ترین سخن است، محققان قرآنی در پی کشف نحوه ارتباط و حکمت چینش آیات قرآنی بوده‌اند. فرایند «حلقه‌های معنایی» نیز در همین راستا تعریف شده تا بتواند فهم ساده‌ای از چگونگی ارتباط آیات سوره‌های قرآنی ارائه دهد. بر پایه این فرایند نوپا، محتوای هر سوره به حیطه‌های معنایی متعددی تقسیم شده و نحوه ارتباط بین این حلقه‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این نوشتار، فرایند «حلقه‌های معنایی» به روش توصیفی - تحلیلی بر دو سوره شمس و لیل تطبیق داده شده تا پاسخی برای این پرسش بیابد که کاربست فرایند حلقه‌های معنایی، چگونه موجب کشف انسجام متنی سوره‌های شمس و لیل می‌شود؟ در نهایت، این نتیجه به دست می‌آید که در هر یک از این دو سوره، یک حلقه معنایی مرکزی وجود دارد که بقیه حلقه‌ها

با روش‌های مختلف بیانی در جهت اثبات و یا باورپذیری و درک بهتر آن معنای محوری چینش شده‌اند.

واژگان کلیدی: انسجام متنی، سوره شمس، سوره لیل، فرایند حلقه‌های

معنایی.

۱. مقدمه

۱-۱. تعریف مسئله

لازمه یک گفتار بلیغ و اثرگذار این است که پیوستگی و انسجام کاملی بین اجزاء سخن برقرار باشد (سیوطی، ۱۳۶۳: ۲/۲۹۰). بنابراین کاربست کلمات و جملات غیر مرتبط، زینده کلام بلیغ نیست و منشأ ابهام و نقص در انتقال پیام خواهد شد. بر همین اساس، برخی مستشرقان شبهات و ایراداتی مبنی بر ساختارگریزی و عدم انسجام متن قرآن (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۳۰) و دشوار و پرزحمت بودن فهم قرآن (زمانی و قانعی اردکانی، ۱۳۹۱: ۶۲) وارد نمودند و این امر موجب شد تا قرآن‌پژوهان اسلامی با حساسیت و جدیت بیشتری به این مباحث ورود نمایند و مباحثی چون ساختاریابی و انسجام محتوایی آیات را مورد بازنگری قرار دهند. در این بین، برخی محققان به تبیین انسجام آیات سوره اقسام پرداختند و تلاش‌های مثبتی در چگونگی ارتباط آیات قسم انجام گرفت. لیکن بیشتر آنان با تکیه بر دیدگاه «تأکید بودن قسم‌ها» در جست‌وجوی کشف ارتباطات بیناآیه‌ای بودند؛ در صورتی که این دیدگاه، قائل به تعظیم و شرافت موارد سوگند است و در واقع، منکر ارتباط بین واژگان سوگند است (ر.ک: حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۵/۱۵).

به نظر می‌رسد برای دستیابی به انسجام ساختاری سوره‌های قسم، لازم است محققان بر پایه دیدگاه جدید «استدلالی بودن قسم‌ها»، بحث را دنبال کنند. مطابق این دیدگاه، قسم‌های الهی در راستای اثبات و تبیین جواب قسم چینش شده و به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که تداعی‌گر تصویری تمثیل‌گونه و باورپذیر برای اثبات مضمون جواب قسم باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۳۷؛ فراهی، ۱۳۴۹: ۳۷؛ بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۶۶). برای رسیدن به این تصویر برهانی، گاه لازم می‌آید که واژگان قسم را بر معنای مجازی آن حمل نماییم و یا آن را نمادی برای تصویرگری یک معنا یا حالتی در نظر بگیریم. برای رسیدن به این

مقصود حتماً باید بافت و سیاق آیات را لحاظ نمود و قراین و شواهد موجود در متن را در نظر گرفت. برای مثال، دانشمندان علم بیان، معانی استعاری متعددی را بسته به جایگاه و قرائن موجود در کلام، برای زمان‌های شب، صبح و روز مطرح کرده‌اند (ر.ک: نظری و موسوی بفرولی، ۱۳۹۹: ۳۵). گاه لازم می‌آید که واژه «شب» را متناسب با ظلمت و تاریکی آن، بر معنای ظلم و فساد حمل نمود و گاه آن را نماد گناهان و یا نمادی برای رفتار و صفتی ناشایست در نظر گرفت؛ همان گونه که بسیاری از محققان در تفاسیر خود به معنای مجازی این واژگان متمایل شده‌اند (ر.ک: بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ۲۶۵؛ خطیب، بی‌تا: ۱۶/۱۵۹۱). در تحقیق حاضر، سعی بر آن بوده تا با همین نگاه به تفسیر موارد سوگند پرداخته شود و برای دوری از آسیب‌های فراوان، بر لغت و بافت همان سوره تکیه شده است.

نکته قابل تأمل دیگری که در مطالعات پیرامون انسجام ساختاری و محتوایی سوره‌های قرآنی به نظر می‌رسد، این است که تحقیقات جدید غالباً بر اساس دیدگاه‌های نظریه‌پردازان عرصه زبان‌شناختی نوین بنا شده است. این رویکرد از آن جهت نیازمند تأمل است که زبان و هدف قرآن، با اسلوب کلام بشری و یا علمی متمایز است و قابل تطبیق بر بسیاری از نظریه‌های موجود زبان‌شناختی نیست. مهم‌تر آنکه این نظریات هنوز در حد فرضیه باقی مانده‌اند و برای اثباتشان زمانی طولانی نیاز است. به بیانی دیگر، نباید فراموش کنیم که قرآن کتاب هدایت است و سعی بر آن دارد تا با تحریک عقلانیت و تشویق به تفکر، انسان را در مسیر هدایت قرار دهد؛ هرچند برای دستیابی به این مقصود از ابزار و شیوه‌های بیانی همچون تجسیم، تمثیل، تصویرگری و دیگر صنایع بیانی بهره برده و کلام خود را به اقسام ظرافت‌های هنری و موسیقایی تزیین نموده است؛ لیکن سخن این است که افراط و محو شدن در برخی از این دیدگاه‌ها باعث نشود که تلاش اصلی محقق در جهت اثبات و تطبیق آیات قرآن بر محور این فرضیه‌های زبان‌شناختی باشد. همان گونه که در دوره‌های مختلف شاهد رفتار افراطی برخی محققان بوده‌ایم؛ همچون ابوحامد غزالی که قرآن را مشتمل بر تمامی علوم گذشتگان و آیندگان می‌دانست (مطوری، ۱۳۷۵) و یا همچون طنطاوی که معتقد به علمی بودن بسیاری از آیات قرآن بود و با استشهاد به گفتار دانشمندان غربی و گنجاندن تصاویر، جداول و مناظر طبیعی و گیاهان و حیوانات سعی داشت فرضیه‌های علمی را بر آیات قرآن تطبیق دهد (همان) و یا

تلاش رشاد خلیفه و دیگران مبنی بر اعجاز عددی و نظم ریاضی قرآن که گاه از مسیر تعادل خارج گردید (کریمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۰۷).

این جستار با در نظر گرفتن همین آسیب‌ها، در پی آن است تا با برابندی از دیدگاه‌های متفاوت زبان‌شناسی، دیدگاهی نو را برای کشف انسجام متنی و معنایی سور قرآنی بیان نماید. این دیدگاه بر این باور است که هر سوره، شامل حلقه‌های معنایی متعددی است که با یکدیگر مرتبط بوده و معنای واحدی را دنبال می‌کنند. البته تعمد خاصی بر عنوان «حلقه» نیست و می‌توان واژگان قلمرو، حیطة، خوشه، دایره، محدوده، گستره و یا هر نام دیگری را برای آن برگزید. داخل هر حلقه (دایره)، آیاتی از سوره قرار می‌گیرد که بینشان قرابت و یا اتصال معنایی آشکاری مشاهده شود. پس از تفکیک این حلقه‌های معنایی باید در جستجوی محور اصلی و نوع ارتباط بین این دوایر باشیم تا یک ارتباط منطقی و قابل قبول به دست آید. برای تشریح بهتر، این دیدگاه را بر دو سوره شمس و لیل تطبیق داده‌ایم.

۲-۱. پرسش‌های پژوهش

انتظار می‌رود که در نهایت به پاسخی مناسب برای پرسش‌های زیر برسیم:

۱- فرایند حلقه‌ها یا حیطة‌های معنایی چیست؟

۲- انسجام متنی آیات دو سوره شمس و لیل بر اساس فرایند حلقه‌های معنایی

چگونه است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، آیات این دو سوره بر مبنای نظریه «قسم‌های استدلالی»،

تفسیر و ترجمه می‌شود و سپس مراحل فرایند انسجام‌یابی این دو سوره به صورت گام‌به‌گام انجام می‌شود.

۳-۱. پیشینه پژوهش

درباره بررسی انسجام ساختار و محتوای سوره‌های شمس و لیل، علاوه بر مطالبی که

در تفاسیر جامع در ذیل آیات آن‌ها آمده است، آثاری نیز در قالب مقاله یافت می‌شود؛ مانند:

مقاله «تحلیل ساختار سوره شمس بر مبنای نظریه کنش‌گفتاری جان سرل»

(دسترنج و ذوالفقاری، ۱۳۹۹) که با بهره‌گیری از مؤلفه‌های نظریه کنش‌گفتاری جان سرل

و با توجه به بافت سوره شمس، به دنبال یافتن نسبت به کارگیری کنش‌های گفتاری در

این سوره است. همان گونه که مقاله «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف» (فلاح و شفیع‌پور، ۱۳۹۷) با محوریت نظریه فرکلاف به بررسی این سوره می‌پردازد تا گفتمان سوره شمس را در محور مقاومتی با گفتمان‌های موجود سطح جامعه مقایسه نماید. البته این دو اثر، مشابهت و همپوشانی با محتوای نوشته حاضر ندارند. مقالات مربوط به سوره لیل نیز غالباً به همین شیوه ارائه شده‌اند و نویسندگان این آثار تلاش می‌کنند تا دیدگاه‌های نظریه‌پردازان عرصه زبان‌شناسی جدید را بر محتوای سوره‌های قرآنی تطبیق دهند؛ همانند مقاله‌ای با عنوان «تناسب ساختار با محتوا با توجه به دو نظریه "نظم" و "آشنایی‌زدایی" (به محوریت سوره مبارکه "لیل")» (مقیاسی و فرجی، ۱۳۹۵) که با نگاهی زیبایی‌شناختی، سوره لیل را با محوریت دو نظریه «نظم» و «آشنایی‌زدایی» مورد مطالعه قرار داده است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انسجام غیر ساختاری در سوره لیل با رویکرد زبان‌شناختی نقش‌گرا» (امرائی، ۱۳۹۸) با اتکا به نظریه نظام‌مند نقش‌گرای دستوری هالیدی، در جست‌وجوی عوامل انسجام آیات سوره لیل می‌باشد. آنچه با مطالعه این آثار به نظر می‌رسد این است که این نویسندگان ابتدا آن نظریه زبان‌شناختی را پذیرفته و بدون در نظر گرفتن زبان خاص قرآن و به ویژه بیانات تمثیلی و مجازی آن، سعی دارند تا محتوای آن نظریه را بر این سوره‌ها تطبیق دهند. در صورتی که اکثر این نظریات بر اساس سبک نوشتار علمی و یا عامیانه و یا نظم ادبی تدوین شده و شاید قابلیت تطبیق بر کلام الهی را نداشته باشند. در هر صورت، نوشته‌ای که ما را قانع کند تا از ارائه تحقیق حاضر منصرف شویم، یافت نشد و در مورد اصل نظریه «حلقه‌های معنایی» نیز که دیدگاهی نو و ابداعی است، هیچ مطلبی به دست نیامد.

۲. تناسب معنایی سوره‌ها بر مبنای حلقه‌های معنایی

پس از مطالعات فراوان بر روی ساختار سوره‌های قرآنی به نظر می‌رسد هر سوره، از قلمروهای معنایی متفاوتی تشکیل شده است که در این تحقیق از اصطلاح «حلقه‌های معنایی» برای معرفی آن استفاده شده است. در هر یک از این حلقه‌ها، آیاتی قرار می‌گیرند که مضمون و هدف واحدی را دنبال می‌کنند و یک ارتباط معنایی با دیگر آیات آن حلقه دارند. این آیات الزاماً در پی هم نیستند و ممکن است آیات پراکنده‌ای

از یک سوره را که بیانگر حیظه معنایی واحدی هستند، در یک حلقه معنایی جای دهیم. در بعضی از سوره‌ها ممکن است یک حلقه، شامل حلقه‌های متعدد معنایی باشد؛ به گونه‌ای که این دوایر کوچک معنایی در راستای بیان و یا اثبات معنایی باشند که آن معنا را حلقه وسیع‌تری در بر می‌گیرد. البته در اکثر سوره‌ها و حتی سوره‌های بلند قرآنی، یک یا دو آیه به عنوان حلقه اصلی و محوری سوره قرار می‌گیرد و بقیه حلقه‌های شکل‌گرفته پیرامون آن با هدف اثبات و یا تبیین همان محتوای مرکزی چینش شده‌اند؛ مثلاً محتوای سوره لیل برای اثبات معنای «تلاش دوگانه انسان‌ها» از دو حلقه معنایی متضاد استفاده کرده که یکی از آن‌ها انسان‌های بخیل و دیگری انسان‌های بخشنده را توصیف کرده است. علاوه بر این، حلقه قسم‌های قرآنی با بیان تمایز آشکار شب و روز و آسمان و زمین و نوع رفتار دوگانه آن‌ها، در پی اثبات و عمق‌بخشی به حلقه معنایی مرکزی است.

نکته مهم در تفکیک این حلقه‌ها این است که سعی کنیم در هر حلقه، بیشترین آیات مرتبط را جای دهیم تا کمترین تعداد دوایر معنایی را داشته باشیم؛ چون تعددبخشی به آن، انسجام‌یابی را دشوار می‌سازد. البته واضح است که تفاوت بافت هر سوره اقتضا می‌کند که دوایر هر سوره، متمایز از دیگر سوره‌ها و متناسب با ساختار همان سوره تعریف شود. بنابراین وحدت رویه‌ای در تعداد و یا نحوه آرایش این دوایر نمی‌توان یافت.

در ادامه، این دیدگاه نوپای را بر دو سوره شمس و لیل تطبیق خواهیم داد تا به صورت گام‌به‌گام با مراحل آن آشنا شویم. با توجه به قسم‌های ابتدای این دو سوره برای برقراری تناسب و ارتباطات معنایی بین آیه‌های این دو سوره، بر پایه «دیدگاه استدلالی» بودن قسم‌های قرآنی، در جستجوی مناسب‌ترین معنا برای این سوگندها بوده‌ایم؛ معنایی که با انتخاب آن بتوان رابطه‌ای منطقی و قابل قبول بین آیات قسم و محتوای سوره برقرار نمود. طبیعی است که برای رسیدن به این تناسب منطقی، گاه لازم است معنای ثانوی و مجازی را برای این واژگان در نظر بگیریم و گاه معنا را بر همان معنای اولیه و حقیقی لفظ حمل نماییم. البته انتخاب معنای مجازی باید بر اساس شواهد و قرائن موجود در بافت و سیاق سوره باشد (توحیدی و صادقی، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

۳. تناسب معنایی سوره شمس بر پایه حلقه‌های معنایی

سوره شمس با هشت آیه قسم شروع می‌شود و به خصوصیات از خورشید، ماه، روز، شب، آسمان، زمین و نفس انسان اشاره دارد و در دو آیه نهم و دهم، به معرفی نفس انسان و الهام خوبی‌ها و بدی‌ها به نفس پرداخته و می‌فرماید: تزکیه و تقوا باعث تجلی نفس، و فجور و بدی‌ها سبب نابودی نفس انسان می‌شود. در پایان سوره نیز کشتن ناقه صالح نبی را علت عذاب و نابودی قوم ثمود بیان کرده است. برای یافتن حلقه‌های معنایی آیات این سوره، ابتدا مروری خواهیم داشت بر محتوای معنایی این آیات تا بتوانیم معانی مرتبط با یکدیگر را کشف و در دایره معنایی واحدی قرار دهیم.

۳-۱. حلقه معنایی اول سوره شمس

خداوند در اولین آیه سوره شمس، به خورشید و گسترش و انتشار نور آن (فراهدی، ۱۴۰۹: ۲۶۵/۳) قسم یاد نموده است: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ (شمس / ۱). این سوگند، ذهن مخاطب را متوجه خورشیدی نموده که یک کره نورانی و درخشانده است. سپس ماه را تالی و تابع خورشید می‌داند که با رفتن خورشید ظاهر می‌شود: ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّيَهَا﴾ (شمس / ۲). در ادامه، یادآور زمان روز می‌شود که آشکارکننده و تجلی‌بخش خورشید است: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰهَا﴾ (شمس / ۳)؛ اما شب را پوشاننده و مخفی‌کننده خورشید معرفی می‌کند: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا﴾ (شمس / ۴). تمامی ضمائر مفرد مؤنث (ها) در این چهار آیه به خورشید (شمس) ارجاع داده شده (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۴۵/۵) و یک اتصال معنایی بین این چهار آیه برقرار کرده است و ما این آیات را در یک دایره معنایی قرار می‌دهیم. معنای اجزاء این حلقه، وابسته به خورشید است و خورشید در محور و مرکز این دایره جای دارد.

حلقه معنایی اول: مضمون ۴ آیه اول سوره شمس

گسترش و انتشار نور خورشید
 کره ماه، تالی و تابع خورشید
 روز، آشکارکننده و تجلی‌بخش خورشید
 شب، پوشاننده و مخفی‌کننده خورشید

همه ما می‌دانیم که این بود و نبود خورشید است که شب و روز را ایجاد می‌کند. ولی در این دو آیه، بر خلاف این تصور علمی سخن گفته و روز را آشکارکننده و شب را مخفی‌کننده خورشید قلمداد کرده است. همین امر موجب شده تا توجیحات متعددی در تبیین این آیات ارائه شود و مفسران تلاش کرده‌اند به واسطه اصلاح مرجع ضمیر «ها» و ارجاع آن به الفاظ محذوفی چون ظلمت، دنیا، زمین و دیگر موارد، این اشکال را مرتفع نمایند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۵۸/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۵/۳۱). برخی نیز بر بعید بودن این تأویلات تصریح دارند (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۴۵/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۷/۲۰) و در صدد حمل کلام بر مجاز عقلی هستند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۵/۳۰)؛ در صورتی که در ادامه این نوشتار، سمت و سوی واقعی کلام آشکار خواهد شد و دیگر نیازی به این توجیحات نیست.

۲-۳. حلقه معنایی دوم سوره شمس

خداوند در ادامه آیات قسم، متذکر دو عرصه زمین و آسمان می‌شود. سوگند به آسمان و آنچه آسمان را بنا کرده: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَيْهَا﴾ (شمس / ۵) و سوگند به زمین و آنچه زمین را گسترانده است: ﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّيَهَا﴾ (شمس / ۶). واژه «بنی» به معنای ضمیمه نمودن مواد و اجزاء برای ایجاد یک هیئت مخصوص است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۵/۱) و شاید این آیه به ضمیمه شدن کُرّات، ستارگان و همه اجسام موجود در فضا اشاره دارد که در نهایت اعتدال و نظم در آسمان معلق هستند و به مجموع این‌ها آسمان اطلاق می‌شود. واژه «طحی» نیز به معنای بسط و گسترش یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۷) و شاید مقصود، همان کوه‌ها و دشت‌ها و آب‌های جاری و دیگر قسمت‌های زمین باشد که علی‌رغم تفاوت نوع و شکلشان، در کنار هم قرار گرفته و زمین را شکل داده‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۵۹/۱۵).

بر این اساس، مضمون دو آیه بیانگر خلقت آسمان و زمینی است که در نهایت تناسب و اعتدال آفریده شده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۶/۳۱) و خداوند حکیم، ستارگان و سیارات و کهکشان‌ها را برای آسمان، و کوه و صحرا و دریا و درختان را برای گسترش زمین خلق نموده است (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۹۱۷/۶). این دو آیه در تقابل معنایی با یکدیگر قرار گرفته و یک حلقه معنایی جدید را تشکیل می‌دهند.

حلقه معنایی دوم: مضمون آیات ۵ و ۶ سوره شمس

آسمان و آنچه آسمان را بنا کرده.
زمین و آنچه زمین را گسترانده.

البته از آنجا که مفسران در تفسیر این دو آیه نیز در جست‌وجوی وجه تعظیم برای ایجاد شأنیت قسم بوده‌اند، «ما»ی موصوله را که معمولاً برای اشیاء و موجود غیر عاقل به کار می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۴/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳/۲۷)، بر ذات باری تعالی حمل نموده‌اند و این استثناء در کلام را دلیل تعظیم بیشتر سخن می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۲۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۶/۳۱). لیکن بر اساس قسم‌های استدلالی باید به دنبال ارتباط مضمون این آیات با جواب قسم و محتوای سوره باشیم و کلام الهی را بر طبق همان معانی الفاظ مذکور تفسیر نماییم؛ مگر آنکه دلیل محکمی بر تقدیر لفظی داشته باشیم. بر همین مبنا به نظر می‌رسد تقابل دو عرصه آسمان و زمین و هر آنچه در آن‌هاست، صورتگر دو جایگاه متمایز کمال و انحطاط نفس باشد (خطیب، بی‌تا: ۱۶/۱۵۸۵).

۳-۳. حلقه معنایی سوم سوره شمس

در آیه هفتم، خداوند به نفس و هر آنچه موجب انسجام و اعتدال (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۱۲/۳) آن است، سوگند یاد می‌کند: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا﴾ (شمس/۷). حد وسط خوبی‌ها و بدی‌ها شاید همان فطرت پاکی باشد که هر نفسی بر اساس آن خلق می‌شود و هیچ انحرافی در آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۲۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۳۹۹/۸). این نفس خلق شده بر اساس فطرت، نه شایسته عذاب است و نه پاداش (حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۴۳/۱۰). پس از استقرار و اعتدال نفس، تمامی اسباب خوبی‌ها و بدی‌ها و راه‌های رسیدن به خیر و شر بر این نفس الهام شد: ﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس/۸). «الهام» به معنای قرار گرفتن چیزی به صورت دفعی بر نفس انسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۴۸) و اشاره به ایجاد علم و آگاهی‌های ضروری و وجدانی و بدیهی در نفس انسان دارد که بدون تعلیم و تجربه و تفکر بر نفس وارد می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۶/۳۰). این آیات را که بیانگر نفس و ویژگی‌های آن است، در دایره معنایی جدیدی قرار می‌دهیم.

حلقه معنایی سوم: مضمون آیات ۷ و ۸ سوره شمس

نفس

و هر آنچه نفس را به تعادل رساند.
خداوند راه‌های رسیدن به بدی‌ها و
خوبی‌های نفس را بر نفس الهام کرد.

۳-۴. حلقه معنایی چهارم سوره شمس

خداوند پس از اتمام قسم‌ها، در دو آیه به بیان جواب پرداخته (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۲۰)، می‌فرماید: هر انسانی که نفس تعادل یافته خویش را در مسیر تزکیه قرار داد، قطعاً رستگار شد: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا﴾ (شمس / ۹) و هر کس نفس را با تاریکی گناه و فجور همراه نمود، نومید و محروم (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۶/۳) گشت: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا﴾ (شمس / ۱۰). واژه «خاب» به معنای محروم شدن و به نتیجه نرسیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۶۸/۱) و «دس» به معنای پوشاندن و مخفی نمودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۵۶/۲) که با واژه «یغشی» مشابهت معنایی دارد. این دو آیه را که جواب قسم و بیانگر معنای محوری سوره هستند، در دایره دیگری قرار داده و آن را به عنوان «حلقه معنایی مرکزی» می‌شناسیم.

حلقه معنایی چهارم: مضمون آیات ۹ و ۱۰ سوره شمس

رستگار شد کسی که نفس را تزکیه کرد.
محروم شد کسی که نفس را مخفی کرد.

۳-۵. ارتباط حلقه‌های معنایی اول تا چهارم

اکنون که ۱۰ آیه ابتدای سوره شمس را در چهار حلقه معنایی جای دادیم، وقت آن است که دقیق‌تر به محتوای این آیات و نحوه ارتباط آن‌ها بپردازیم. در هر یک از این حلقه‌ها، الفاظ متضادی جای گرفته‌اند که بیانگر دو حالت و دو گونه رفتار متمایزند. در حلقه اول، خورشید در مرکز این دایره جای دارد و حالات ماه، روز و شب نسبت به آن سنجیده شده است و در حلقه دوم، از آسمان و زمین و هر آنچه در آن‌هاست،

صحبت شده و در سومین حلقه، نفس در محور دایره قرار گرفته و خصوصیات همچون اعتدال و الهام خوبی‌ها و بدی‌ها بر نفس بیان شده است. همچنین تأثیر تزکیه و مخفی نمودن نفس در چهارمین حلقه آمده است.

از مقایسه محتوای این حلقه‌ها و مقابله محتوای آن‌ها، مطالب زیر به دست می‌آید:

■ همان‌گونه که شب و روز وجود دارند، بدی‌ها و خوبی‌ها نیز وجود دارند و خداوند نفس را با همه خوبی‌ها و بدی‌ها آشنا نمود.

■ همان‌گونه که روز تجلی‌بخش خورشید است، خوبی‌ها نیز تزکیه‌کننده نفس‌اند.

■ همان‌گونه که شب مخفی‌کننده خورشید است، بدی‌ها نیز اعتدال نفس را در خود دفن می‌کنند.

■ همان‌گونه که خورشید همراه نور آفریده شده، نفس نیز در حالت اعتدال خلق شده است.

■ همان‌گونه که با رفتن خورشید، ماه ظاهر می‌شود، با گرایش نفس به فجور، نورانیت نفس از بین می‌رود.

■ همان‌گونه که خداوند آسمان و هر آنچه را که ایجادکننده آن است، خلق نمود، تمامی عوامل کمال را در نفس الهام نمود.

■ همان‌گونه که خداوند زمین و هر آنچه را که موجب گسترش آن است، خلق نمود، تمامی فجور و عوامل پستی را در نفس قرار داد.

می‌توان این معانی را در قالب اصطلاح علم بیان و زبان‌شناسی قرار داده و گفت:

● خورشید نورانی، نمادی است از نفس تعادل‌یافته.

● گره ماه که از پی خورشید می‌آید، نماد نفس بی‌فروغی است که در فجور، دفن شده است.

● شب نماد بدی‌ها، و روز نماد خوبی‌هاست.

● آسمان نماد کمال نفس، و زمین تصویرگر هبوط نفس است (خطیب، بی‌تا: ۱۶/۱۵۸۵).

به بیانی دیگر، نفس انسان اگر در روشنایی خوبی‌ها قرار گیرد، همچون خورشیدی

نورانی می‌درخشد و به کمال می‌رسد و در غیر این صورت، پست خواهد شد و در ظلمت تاریکی گناهان فرو خواهد رفت.

تمامی این گفتار، از مضمون و محتوای الفاظ همین سوره استخراج شده و هیچ تأویل، تقدیر و مجازی در آن نیست تا نیازمند دلیل، شاهد و برهان باشد و در حقیقت، بعضی از آیات این سوره تفسیرکننده بعضی آیات دیگر هستند. برای فهم ساده‌تر این مطالب، خلاصه آن در جدول زیر آمده است.

جدول ۱: ارتباط حلقه‌های اول، دوم و سوم سوره شمس

حلقه معنایی سوم	حلقه معنایی اول و دوم
نفس	خورشید ﴿الشَّمْسِ﴾
اعتدال نفس ﴿مَا سَوَّيَهَا﴾	نور خورشید ﴿ضَحِيهَا﴾
خروج نفس از اعتدال	ظهور ماه با رفتن خورشید ﴿الْقَمَرَ إِذَا تَلَّيَهَا﴾
خوبی‌ها ﴿تَقْوِيهَا﴾	روز ﴿التَّهَارِ﴾
تزکیه نفس موجب رستگاری ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا﴾	روز، تجلی‌بخش خورشید ﴿التَّهَارِ إِذَا جَلَّيَهَا﴾
بدی‌ها ﴿فُجُورَ﴾	شب ﴿اللَّيْلِ﴾
فجور، مخفی‌کننده نفس ﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا﴾	شب، مخفی‌کننده خورشید ﴿اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَيَهَا﴾
الهام تمامی اسباب کمال بر نفس ﴿فَالْهَمَّهَا... تَقْوِيهَا﴾	آسمان و آنچه آسمان را بنا کرده ﴿السَّمَاءَ وَمَا بَنَيْهَا﴾
الهام تمامی اسباب هبوط بر نفس ﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا﴾	زمین و آنچه زمین را گسترانده ﴿الْأَرْضَ وَمَا طَحَّيَهَا﴾

۳-۶. حلقه معنایی پنجم سوره شمس

در بخش ابتدایی سوره، تصویری از تقابل اشیاء قابل مشاهده و قابل درک، فراروی مخاطب قرار گرفته و با ایجاد تصویری تمثیل‌گونه، بین خورشید، ماه، شب و روز با نفس انسانی و اعمال خیر و شر، تناسبی زیبا برقرار شده تا این معنا به مخاطب القا شود که ای انسان! همان‌طور که روشنایی روز باعث آشکار شدن خورشید می‌شود، نفس تو نیز اگر تزکیه شود و در نور تقوا قرار گیرد، به فلاح و رستگاری می‌رسد و همان‌طور که شب، مخفی‌کننده خورشید است، اگر نفس تو با فجور و زشتی‌ها همراه شود، در تاریکی گناه دفن می‌شود. ای انسان! هر آنچه موجب سعادت و شقاوت است، در نفس تو جای گرفته و اگر نفس خویش را تزکیه کنی، به کمال خواهی رسید و اگر متمایل به بدی‌ها شدی، هبوط خواهی کرد.

در پایان سوره، برای تکمیل و اثبات این معانی از شیوه بازگشت به گذشته بهره برده

و با همان بیان موجز و حفظ تقابل معنایی الفاظ، مخاطب را متوجه داستانی می‌کند که در گذشته حادث شده و ارتباط معنایی کاملی با محتوای سوره دارد. بیان سرنوشت قوم طغیانگر ثمود، عقوبتی عینی و واقعی است از کسانی که تابع نفس طغیانگر خویش بودند. آنان به سبب طغیانگری نفس، آیات الهی را تکذیب کردند: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطُغْيَاهَا﴾ (شمس/ ۱۱). ضمیر مؤنث «ها» در این آیه را می‌توان به لفظ «نفس» ارجاع داد تا پیوند معنایی بین دو حلقه معنایی حفظ شود.

بیان این داستان بر محور ناقه‌ای است که حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَام از قوم خویش خواسته بود که آن ناقه را با آبشخورش تنها بگذارند: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ (شمس/ ۱۳)؛ اما قوم سرکش، اعتنایی به این هشدار نکرده و ناقه را به هلاکت رساندند و به همین خاطر، پروردگارشان همه را در هم کوبید و نابود کرد و سرزمین آن‌ها را صاف و مسطح نمود: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ (شمس/ ۱۴). محتوای این آیات را نیز در آخرین حلقه معنایی قرار می‌دهیم.

حلقه معنایی پنجم: مضمون آیات ۱۱ تا ۱۵ سوره شمس

طغیان قوم ثمود به سبب طغیان نفس بود.
ناقه الهی
 تأکید پیامبر خدا بر مواظبت از ناقه الهی و آبشخورش
 تکذیب و نحر ناقه
 نابودی قوم

۳-۷. ارتباط حلقه پایانی سوره با دیگر حلقه‌ها

داستان نابودی قوم ثمود که در راستای تقویت و باورپذیری بیشتر حلقه محوری این سوره آمده، هشدار و تلنگری است به افرادی که نفس خود را آلوده به فجور می‌کنند. بنابراین به نظر می‌رسد ناقه حضرت صالح عَلَيْهِ السَّلَام تمثیلی برای نفس است؛ یعنی همان طور که عدم مواظبت بر ناقه، سبب نابودی طغیانگران شد، هر آن کس که بر نفس خویش مواظبت نکند و نفس خود را در تاریکی فجور قرار دهد نیز قطعاً به همان عقوبت قوم

ثمود گرفتار خواهد شد. برای فهم ساده‌تر، خلاصه مطلب در جدول زیر آمده است.

جدول ۲: ارتباط حلقه‌های سوم و چهارم سوره شمس

حلقه معنایی پنجم	حلقه معنایی سوم و چهارم
ناقه الهی	نماد نفس اعتدال یافته
آبشخور ناقه ﴿سُقْيَاهَا﴾	حفظ اعتدال نفس در پرتو خوبی‌ها
طغیان نفس ثمودیان، موجب انکارشان شد ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوِيهَا﴾	هشدار برای ضرورت توجه به نفس ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا﴾
دعوت پیامبر قوم ثمود بر مراقبت از ناقه و آبشخورش ﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾	دعوت خداوند بر مواظبت از نفس ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْتَهَا﴾
قوم ثمود اعتنایی به این هشدار نکردند و ناقه را به هلاکت رساندند ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ قوم ثمود به سبب طغیان نفس نابود شدند ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ يَدْبُهُمْ قَسْوَيْهَا﴾	هشدار به کسانی که نفس خویش را با گناه آلوده می‌کنند ﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا﴾
خداوند از فرجام آن‌ها نمی‌ترسد ﴿لَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾	

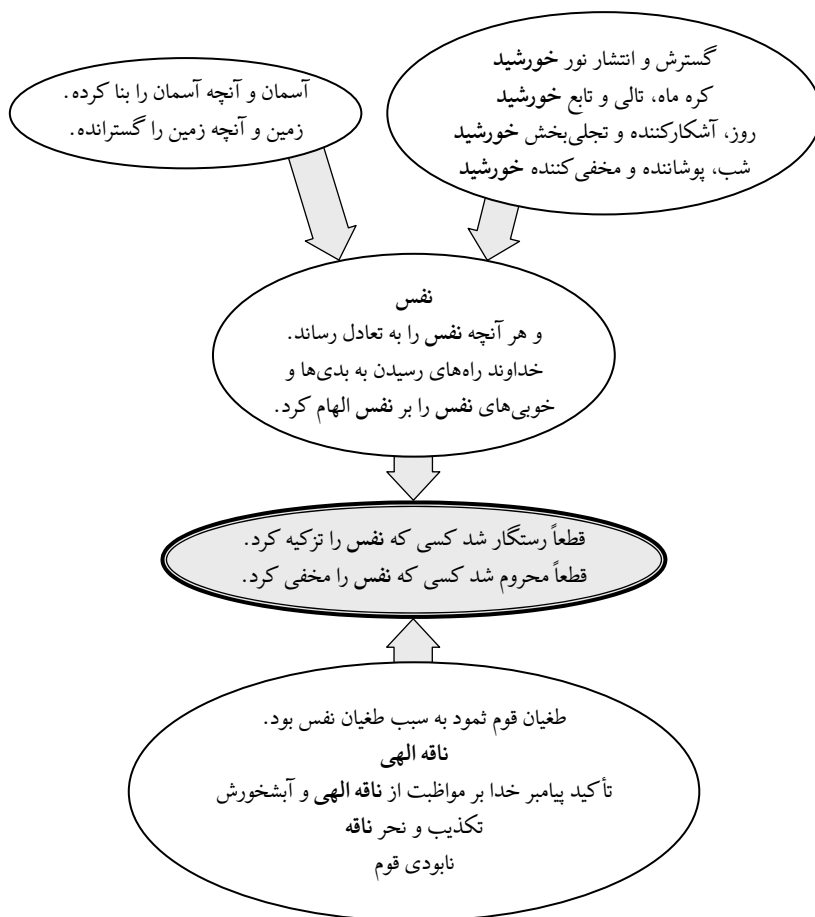
۳-۸. ساختار معنایی سوره شمس

همان‌طور که گفته شد، بین این حلقه‌ها یک نوع ارتباط معنایی وجود دارد که گاه در قالب استدلال و گاه تمثیل و تصویرسازی ظاهر می‌شود. ضماین نیز در تقویت این اتصال معنایی و همچنین تفکیک حیظه و گستره دوایر مؤثرند. علاوه بر این، تکرار برخی واژگان مترادف و هم‌معنا باعث تقویت این پیوند می‌شود؛ مثلاً در سه حلقه معنایی، واژه‌های «يُعْشِيهَا، دَسَّيَهَا، دَمْدَمَ» استعمال شده‌اند که هر سه به معنای مخفی کردن و پوشاندن می‌باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۴۱/۳). فاعل «يُعْشِيهَا» شب است که مخفی‌کننده نور است و فاعل «دَسَّيَهَا» انسان است که با بی‌توجهی به نفس، موجب دفن شدن و عذاب آن می‌شود و فاعل «دَمْدَمَ» خداوند است که قوم ثمود را به خاطر طغیان و بی‌توجهی به ناقه با خاک یکسان نمود و در زمین مخفی شدند. بین توصیفات که برای خورشید، نفس و ناقه آمده است نیز ارتباط تنگاتنگی مشاهده می‌شود. همچنین بین نورانیت خورشید، تعادل نفس و آبشخور ناقه و عوامل تأثیرگذار بر هر یک از این سه مورد، مشابهت‌هایی وجود دارد که خلاصه آن را می‌توان در جدول زیر مرور کرد.

جدول ۳: ارتباط حلقه‌های سوره شمس

حلقه معنایی اول و دوم	حلقه معنایی سوم و چهارم	حلقه معنایی پنجم
خورشید	نفس	ناقه
نور خورشید	اعتدال نفس (فطرت)	آبشخور ناقه
شب، مخفی کننده خورشید	فجور، مخفی کننده نفس	کشتن ناقه، نابودکننده قوم
آسمان	کمال نفس	-
زمین	هبوط نفس	نابودی قوم نمود
هر آنچه در آسمان و زمین است	هر آنچه سبب تقوا و فجور است	-

ساختار تألیفی حلقه‌های معنایی سوره شمس



۴. تناسب معنایی سوره لیل بر اساس حلقه‌های معنایی

محتوای سوره لیل، بیانگر تضادهای رفتاری، فکری، اخلاقی و شخصیتی دو گروه متفاوت از انسان‌های بخشنده و بخیل است. در این سوره، رفتار دنیایی و عقوبت اخروی این دو گروه با بیانی موجز و زیبا به تصویر کشیده شده است. این سوره با سه آیه قسم شروع می‌شود که بیانگر تفاوت عملکرد شب و روز و تمایز دو جنس مذکر و مؤنث است. در جواب این قسم‌ها، بر تفاوت عملکرد و تلاش‌های انسان‌ها تصریح شده و این تمایزات را به شیوه‌های مختلف به تصویر می‌کشد. برای فهم بهتر ارتباط آیات این سوره نیز همان شیوه کشف حلقه‌های معنایی و ارتباطیابی بین آن‌ها را اجرا می‌کنیم.

۴-۱. حلقه معنایی اول سوره لیل

در ابتدای این سوره، خداوند به شبی سوگند یاد می‌کند که ظلمت و تاریکی آن، همه دیدنی‌ها را مخفی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۷) می‌نماید: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ (لیل / ۱). نقطه مقابل شب، روز است که ظاهرکننده و تجلی‌بخش است: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾ (لیل / ۲). خداوند پس از بیان این دوگانگی زمانی و تمایز آشکار رفتاری آن، به ایجاد دو جنس متفاوت مذکر و مؤنث قسم یاد کرده و می‌فرماید قسم به هر آنچه مذکر و مؤنث را ایجاد کرد: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (لیل / ۳). مضمون این آیه بیانگر تمایز دو آفریده‌ای است که هرچند ماهیت اولیه و نوع خلقت آن‌ها یکسان است، ولی در نهایت به دو نوع متفاوت تبدیل می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۲/۲۰). مصدری یا موصوله بودن «ما»، تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۳۶/۳۰). نقطه اشتراک مضمون این سه آیه، تفاوت آشکاری است که برای همه قابل درک است و می‌توان این سه آیه را در یک دایره معنایی جای داد.

حلقه معنایی اول: مضمون ۳ آیه اول سوره لیل

شب مخفی‌کننده
روز آشکارکننده
خلقت متمایز مذکر و مؤنث

۲-۴. حلقه معنایی دوم سوره لیل

در جواب قسم، خطاب متوجه انسان شده و بر ناهمگونی تلاش و دوگانگی رفتاری انسان‌ها تأکید دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۰۳/۲۰) و می‌فرماید: ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (لیل / ۴)؛ یعنی همانا سعی و تلاش شما انسان‌ها متفاوت و گوناگون است. مضمون و پیام این آیه را می‌توانیم به عنوان محور اصلی سوره در نظر گرفته و ادامه آیات را مصداق بارزی از این تلاش متمایز بدانیم؛ به این صورت که برای اثبات دوگانگی رفتار انسان به تلاش و رفتار متفاوت دو گونه انسان‌های بخیل و بخشنده استناد می‌کند که نگاه متفاوتی نسبت به مال و ثروت دارند. البته خداوند دو فرجام متفاوت را برایشان به تصویر می‌کشد تا مخاطب را نسبت به عاقبت و نتیجه نوع عملکردشان در آخرت آگاه نماید.

حلقه معنایی دوم (محور): مضمون آیه ۴ سوره لیل

دوگانگی رفتار انسان‌ها

۳-۴. حلقه معنایی سوم سوره لیل

خداوند در توصیف انسان‌هایی که تلاش خود را در مسیر بخشندگی و پرهیزگاری قرار داده‌اند، می‌فرماید آن‌ها انفاق‌کنندگانی هستند که در بخشش‌های خود از خدا پروا دارند: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾ (لیل / ۵) و وعدهٔ حسناى الهی را تصدیق می‌کنند: ﴿وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾ (لیل / ۶). آنان آخرت و رضایت الهی را انتخاب نموده و زندگی راحت و بدون مشقتی دارند: ﴿فَسَنِّيئِرُهُ لِيُسْرَى﴾ (لیل / ۷) و این‌ها پرهیزگارترین انسان‌ها هستند که خداوند آن‌ها را از آتشی که زبانه می‌کشد، دور می‌دارد: ﴿وَسَيَجْزِيهَا الْأَثْقَى﴾ (لیل / ۱۷)؛ همان کسی که دارایی‌اش را می‌بخشد تا خود را پاک و پیراسته نماید: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ (لیل / ۱۸) و بی‌آنکه کسی از او طلبی داشته باشد، می‌بخشد: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ (لیل / ۱۹). تنها هدفشان جلب رضای پروردگار بزرگ است و پاداش خود را فقط از او طلب می‌کنند: ﴿إِلَّا اتَّبِعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (لیل / ۲۰). خدای بخشنده نیز در قیامت به دنبال تحصیل رضایت و راحتی این گروه از بندگانش است: ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ (لیل / ۲۱). این آیات همگون را که در راستای بیان موضوع واحدی قرار گرفته‌اند، می‌توان در یک حلقه معنایی جای داد.

حلقه معنایی سوم: مضمون آیات ۵ تا ۷ و ۱۷ تا پایان سوره لیل

انسان بخشنده

انفاق کنندگانی پرهیزگار ﴿مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾
 تصدیق کنندگان وعدهٔ حسناى الهی ﴿صَدَقَ بِالْحُسْنَىٰ﴾
 مسیری راحت و بدون مشقت ﴿فَسُنِّيْرُهُ لِّلْعُسْرَىٰ﴾
 پرهیزگارترینی که دور از عذاب هستند ﴿سَبَّحْتَهَا الْإِنْفَىٰ﴾
 بخشش دارایی برای تزکیه ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ﴾
 بخشش بدون طلب و منت ﴿مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ﴾
 بخشش فقط برای رضایت پروردگار بزرگ ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾
 به زودی خشود خواهند شد ﴿وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾

۴-۴. حلقه معنایی چهارم سوره لیل

اما گروه دومی که رفتار آنان در این سوره تحلیل شده، افراد بخیلی هستند که فکر می‌کنند پول و ثروت، همهٔ مشکلات آنها را حل می‌نماید: ﴿وَأَمَّا مَنْ يَّجْهَلُ وَاسْتَعْجَىٰ﴾ (لیل / ۸) و به همین خاطر، همهٔ خوبی‌ها را تکذیب و انکار می‌کنند: ﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ﴾ (لیل / ۹). این افراد زندگی سختی دارند و خداوند زندگی سخت‌تری را به آنها وعید می‌دهد: ﴿فَسُنِّيْرُهُ لِّلْعُسْرَىٰ﴾ (لیل / ۱۰) و به آنان هشدار می‌دهد که هنگام سقوط به چاه هلاکت و گودال گور، این همه ثروتی که اندوخته‌اند، به کارشان نخواهد آمد و نمی‌تواند آنها را از عذاب الهی نجات دهد: ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ﴾ (لیل / ۱۱). مضمون این آیات نیز در راستای موضوع واحدی قرار گرفته و به معرفی بخل و آثار بخل پرداخته است و می‌توان محتوای آن را در یک حلقه معنایی جدید جای داد.

حلقه معنایی چهارم: مضمون آیات ۸ تا ۱۱ سوره لیل

انسان بخیل

افراد بخیلی که خود را بی‌نیاز می‌دانند ﴿مَنْ يَّجْهَلُ وَاسْتَعْجَىٰ﴾
 تکذیب کنندگان خوبی‌ها ﴿كَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ﴾
 مسیری سخت و پرمشقت ﴿فَسُنِّيْرُهُ لِّلْعُسْرَىٰ﴾
 بیهودگی مال به هنگام هلاکت ﴿وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ﴾

۴-۵. حلقه معنایی پنجم سوره لیل

پس از معرفی دو رویکرد متفاوت افراد نسبت به پول و ثروت، خداوند بر این امر تأکید دارد که بی‌تردید هدایت شما فقط بر عهده ماست: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ (لیل/ ۱۲) و به یقین، دنیا و آخرت در سیطره مالکیت ماست: ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾ (لیل/ ۱۳). خداوند در این آیات، خلق متمایز دنیا و آخرت را به خود نسبت می‌دهد؛ ولی انتخاب هر یک از این دو مسیر را بر عهده مخاطب می‌گذارد. البته برای هشدار به کسانی که همه سعی و تلاش خود را برای رسیدن به دنیا قرار دهند، عقوبت سختی را وعده داده و آن‌ها را از آتشی که زبانه می‌کشد، بیم می‌دهد: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾ (لیل/ ۱۴). افرادی گرفتار این آتش سوزان خواهند شد که فقط دنیا را برگزیده: ﴿لَا يَصْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَىٰ﴾ (لیل/ ۱۵) و آخرت را تکذیب و به آن بی‌توجهی می‌کنند: ﴿الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ (لیل/ ۱۶). محتوای این آیات را که بر انحصار هدایت، مالکیت و عقوبت الهی تأکید دارد، در یک حلقه معنایی قرار می‌دهیم.

حلقه معنایی پنجم: مضمون آیات ۱۲ تا ۱۶ سوره لیل

انحصار هدایت بر پروردگار ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾

انحصار مالکیت دنیا و آخرت بر خدا ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾

هشدار به انسان نسبت به عقوبتی سخت ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ﴾

انحصار آتش سوزان بر شقی‌ترین افراد ﴿لَا يَصْلِيهَا إِلَّا الْأَشْقَىٰ﴾

عقوبت سخت تکذیب‌کنندگان و منکران ﴿الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾

۴-۶. ارتباط حلقه‌های معنایی سوره لیل

اکنون وقت آن است که ارتباط بین این حلقه‌های معنایی را بیان نماییم. با توجه به محتوای این سوره که به بیان رفتار دوگانه انسان‌های بخیل و بخشنده می‌پردازد، می‌توانیم آیات ابتدایی این سوره را بر اساس همین تمایز معنا کنیم و تصویر شبی را که حقایق و واقعیت‌ها را در ظلمت و تاریکی خود مخفی نموده است، نماد انسان‌های بخیلی بدانیم که خوبی‌ها را تکذیب می‌کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۳۵/۳۰). به بیانی ساده‌تر، شیوه و

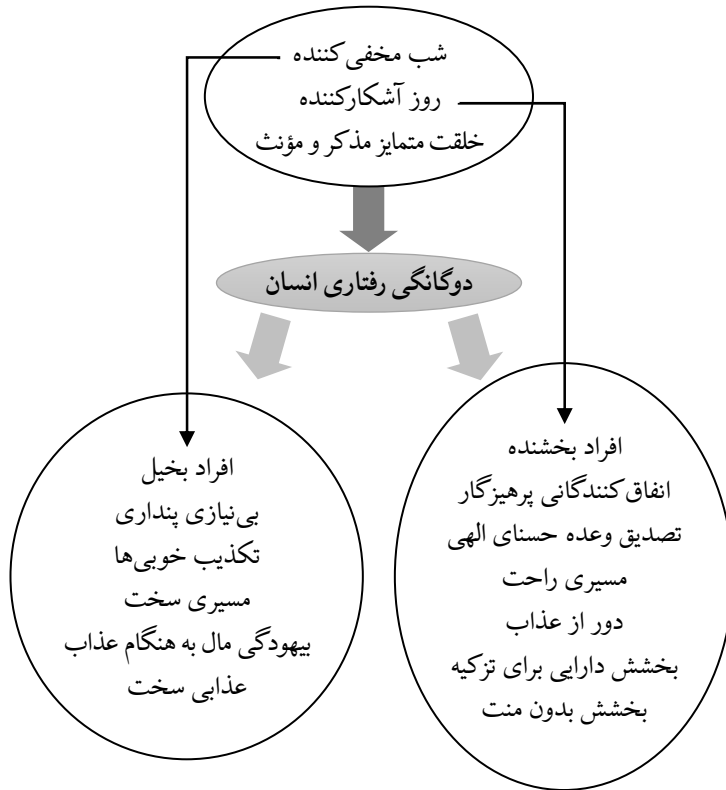
روش زندگی انسان‌های بخیل، به تاریکی و ظلمت شب تشبیه شده است؛ به گونه‌ای که هر دو مخفی‌کننده و تکذیب‌کننده حقایق هستند. همچنین می‌توانیم تصویر روز روشنی را که آشکارکننده حقایق است، نماد انسان‌های بخشنده‌ای بدانیم که همواره تصدیق‌کننده خوبی‌ها و حقایق بوده و به دنبال کسب رضایت الهی می‌باشند و دچار ظلمت و تاریکی تکذیب نمی‌شوند.

تمایز دو جنس مذکر و مؤنث، علی‌رغم اینکه از یک نوع‌اند و منشأ واحدی دارند نیز تصویر قابل فهمی است برای باورپذیری بیشتر تمایزات رفتاری، فکری و روحی انسان‌ها (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۲/۳۱؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۹۲۱/۶). آیات این سوره در تلاش است تصویر برجسته‌ای از تلاش متمایز انسان‌ها را به نمایش بگذارد تا هر بیننده‌ای با مرور نحوه عملکرد خود، مسیر سعی و تلاش خویش را برگزیند. به همین جهت برای بیدار نمودن انسان و ترغیب او به انتخاب مسیر صحیح زندگی، او را نسبت به نتیجه و پایان مسیر آگاه می‌کند. متوجه نمودن به محسوسات متضاد و رفتار دوگانه شب و روز و تمایز دو جنس مؤنث و مذکر، این باور را در ذهن پرورش می‌دهد که قطعاً نوع عملکرد من نیز می‌تواند آثار متفاوتی به دنبال داشته باشد و قطعاً انتخاب ناصحیح، عقوبتی سخت به دنبال خواهد داشت. برای فهم ساده‌تر این ارتباطات معنایی، خلاصه آن در جدول زیر ارائه می‌شود.

جدول ۴: ارتباط حلقه‌های سوره لیل

حلقه معنایی اول	حلقه معنایی دوم، سوم و چهارم
الفاظ سوگند	نماد برای
شب ﴿اللَّيْلِ﴾	بخیل ﴿مَنْ بَخِيلٍ﴾
شب مخفی‌کننده ﴿اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾	انسان تکذیب‌کننده ﴿كَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾
روز ﴿النَّهَارِ﴾	بخشنده ﴿مَنْ أَعْطَى﴾
روز آشکارکننده ﴿النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾	انسان تصدیق‌کننده ﴿صَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾
خلقت متمایز مذکر و مؤنث ﴿مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾	تفاوت سعی و تلاش انسان ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى﴾

ساختار تألیفی حلقه‌های معنایی سوره لیل



۷-۴. تناسب واژگان با پیام سوره

تناسب کاملی بین انتخاب و چینش الفاظ سوره لیل با پیام محوری این سوره به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که معنای غالب این الفاظ و جملات، در تقابل و تضاد با یکدیگر قرار گرفته‌اند. این تفاوت الفاظ، بیانگر اختلاف سعی متمایزی است که در جواب قسم بر آن تصریح شده است. برای مشاهده بهتر این تقابل‌های معنایی آن‌ها را در جدول زیر قرار دادیم.

جدول ۵: واژگان متقابل سوره لیل

الَّيْلُ (شب)	النَّهَارُ (روز)
يُعْشَى (می‌پوشاند)	تَجَلَّى (آشکار می‌کند)
الدَّكْرُ (نر)	الأُنثَى (ماده)

بَخِلَ (بخل ورزید)	أَعْطَى (بخشید)
كَذَّبَ (تكذیب کرد)	صَدَّقَ (تصدیق کرد)
العُسْرَى (راه سخت و دشواری)	الْيُسْرَى (راه آسانی)
عَلَيْنَا (به ضرر ما)	لَنَا (به نفع ما)
الأُولَى (دنیا)	الْآخِرَةَ (آخرت)
الأَشْقَى (بدبخت‌ترین)	الأَنْفَى (پرهیزگارترین)

نتیجه‌گیری

هر یک از سوره‌های قرآنی از حیظه‌ها و حلقه‌های معنایی متعددی تشکیل شده است و با تفکیک حلقه‌های معنایی می‌توانیم به ارتباط و انسجام متنی سوره برسیم. در هر حلقه، یک یا چند آیه قرار می‌گیرند که معنایی نزدیک و مرتبط با یکدیگر دارند و بیان معنای واحدی را دنبال می‌کنند. پس از تفکیک حلقه‌های معنایی باید به دنبال کشف نحوه چینش و ارتباط بین این حلقه‌ها باشیم.

محتوای سوره شمس در پنج حلقه معنایی جای می‌گیرد. یکی از این حلقه‌ها متضمن معنای محوری و مرکزی سوره است و بر این معنا تأکید دارد که هر کس نفس خویش را تزکیه نماید، به رستگاری رسیده و هر آن‌کس که نفس را مخفی نماید، حتماً محروم خواهد شد. برای اثبات دو حالت متمایز نفس، از نمادهایی همچون خورشید، ماه، روز، شب، آسمان، زمین و ناچه الهی استفاده شده است.

محتوای سوره لیل نیز قابل تفکیک به پنج حلقه معنایی است که حلقه مرکزی آن بر رفتار دوگانه انسان‌ها تأکید دارد. برای تبیین این مطلب، از تصویرگری تمایز آشکار شب و روز و تفاوت خلقت مذکر و مؤنث یاری گرفته شده است. همچنین با تمثیل به دو گونه رفتار متفاوت انسان‌ها نسبت به مال و ثروت پرداخته و ویژگی‌های انسان‌های بخیل و بخشنده و عقوبت متفاوت آن‌ها را بیان می‌کند تا مثالی باشد برای بیان عاقبت رفتار دوگانه انسان‌ها. می‌توان شب را نماد انسان‌های بخیلی دانست که دارایی خود را مخفی می‌کنند و روز را نماد انسان‌های بخشنده‌ای قرار داد که نعمت‌های الهی را متجلی و آشکار می‌نمایند.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد، تفسیر التحریر و التئیر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. امرائی، محمدحسن، «تحلیل انسجام غیر ساختاری در سوره لیل با رویکرد زبان‌شناختی نقش‌گرا»، فصلنامه ذهن، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۸ ش.
۷. بنت‌الشاطی، عایشه عبدالرحمن، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۸. توحیدی، امیر، و زهرا صادقی، «استعاره‌های قرآنی از منظر تفسیر و تأویل»، فصلنامه مطالعات نقد ادبی، سال هفتم، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۹. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۱۱. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت، دار الفکر العربی، بی‌تا.
۱۲. دسترنج، فاطمه، و محسن ذوالفقاری، «تحلیل ساختار سوره شمس بر مبنای نظریه کنش گفتاری جان سرل»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال هشتم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. زمانی، محمدحسن، و علی قانع اردکانی، «نقد شبهات مستشرقان درباره تناسب آیات قرآن»، دو فصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان، سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۱۵. زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۱۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. فراهی، عبدالحمید، امعان فی اقسام القرآن، قاهره، المطبعة السلفیه، ۱۳۴۹ ق.

۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. فلاح، ابراهیم، و سجاد شفیع پور، «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف»، دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۴. کریمی نیا، محمدمهدی، «بررسی اعجاز عددی قرآن کریم از نظر عبدالرزاق نوفل»، دوفصلنامه قرآن و علم، سال پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۲۵. گلدزیهر، ایگناس، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سیدناصر طباطبائی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۲۷. مطوری، علی، «پژوهشی در تفسیر علمی قرآن کریم»، کیهان اندیشه، شماره ۶۵، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. مقیاسی، حسن، و مطهره فرجی، «تناسب ساختار یا محتوا با توجه به دو نظریه "نظم" و "آشنایی زدایی" (به محوریت سوره مبارکه "لیل")»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، چاپ سی و دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد بن اسماعیل، اعراب القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۱ ق.
۳۱. نظری، راضیه، و سیدمحمد موسوی بفرولی، «بررسی شناختی استعاره‌های حوزه مفهومی اسماء زمان در قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.

ارزیابی نظریات مفسران پیرامون «لسان عربیّ مبین» در قرآن کریم*

- احمد کریمی^۱
- نرگس بزرگ‌خو^۲

چکیده

مسئله اصلی پژوهش، تبیین معنای «لسان عربیّ مبین» در قرآن کریم با توجه به آرای مفسران و کارکردهای معنایی واژگان است. اختلاف دیدگاه مفسران و استناد نظرات آنان به دلایل متفاوت، انجام این تحقیق را ضروری نموده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و سنجش آرای مفسران در تفسیر آیه شریفه پرداخته و نظرات آنان را درباره «لسان عربیّ مبین» در چهار بخش مورد توجه قرار داده است. این موارد شامل: مسئله تحدی، زبان مخاطبان و مکان نزول، شرافت و ظرفیت‌های زبان عربی، فصاحت و صراحت و آشکاری زبان اختصاصی قرآن است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که «لسان عربیّ مبین» فراتر از نظریات مفسران، یک فهم مشترک بین‌الاذهانی است که با اسلوب محاوره

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

۱. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث قم (ahmad.karimi@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم (نویسنده مسئول)
(nabozorgkhoo@gmail.com).

انسانی، از زبان فرابشری وحی پرده برداشته است و در عین اینکه شرایط و درک و فهم مخاطب را در نظر داشته، ویژگی جهان‌شمولی، فرابشری و فراتاریخی قرآن کریم را هم لحاظ کرده است. توجه به معنای قرآنی واژگان و روایات مرتبط و نیز دیدگاه زبان‌شناسی سوسور می‌تواند مؤید معنای اخیر باشد.

واژگان کلیدی: لسان عربی مبین، لسان قوم، زبان عربی، جهان‌شمولی زبان قرآن، دیدگاه زبان‌شناسی سوسور.

۱. طرح مسئله

قرآن کریم در آیات ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ و ﴿لَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/ ۱۰۲-۱۰۳)، ضمن بیان اینکه روح القدس قرآن را به حق از جانب خدا و برای ثابت قدم شدن افراد باایمان و هدایت و بشارت مسلمانان نازل کرده، ادعای افرادی را که قائل‌اند آیات را انسانی به پیامبر تعلیم می‌دهد، رد نموده و زبان آن معلم ادعاشده را اعجمی معرفی می‌فرماید و در ادامه، زبان قرآن را «لسان عربی مبین» می‌خواند. نیز در سوره شعراء می‌فرماید: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ و ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ و ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/ ۱۹۳-۱۹۵)؛ روح الامین قرآن را با «لسان عربی مبین» بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل کرده تا از مندرین باشد. عبارت «لسان عربی مبین» تنها در همین دو مورد در قرآن به کار رفته است و آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد، تبیین معنای این عبارت قرآنی و ارتباط آن با زبان و گویش عربی است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که برداشت معین و همسانی وجود ندارد و اختلاف آرای مفسران و اندیشمندان قرآنی در این باره از قدیمی‌ترین نگاه‌های تفسیری تا مطالعات جدید قرآنی، همواره نتایج و کارکردهای متفاوتی را در پی داشته است؛ از تصور این‌همانی میان قرآن و زبان عربی و برشمردن فضایل و امتیازات فراوان برای لهجه‌ها و گویش‌های فصیح این زبان، تا تقویت حس ملی‌گرایی عربی. البته مورد آخر اساساً با روح و اهداف این کتاب آسمانی و شخصیت والای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تناسبی ندارد. برخی نیز به تبیین مصلحت‌های نزول قرآن در سرزمین عرب‌نشین و ویژگی‌های مخاطبان آن پرداخته‌اند. با این حال، گروهی نیز «لسان عربی مبین» را عربی الهی دانسته‌اند که ویژه قوم یا زبان

مادری کسی نیست و مزیت یا محرومیت برای کسی ایجاد نمی‌کند. اما همچنان با مطالعه تفاسیر، این پرسش مطرح است که بالاخره منظور از «السان عربی مبین» چیست و چه پیوندی با زبان و گویش عربی دارد؟

دربارهٔ ارتباط قرآن و زبان عربی، آثار زیادی نگاشته شده است؛ از جمله: مقالات «بررسی چند شبهه درباره زبان قرآن» از جعفر نکونام؛ «بررسی و نقد اشکالات ادعایی عربیت زبان قرآن کریم» از سیدمحمدعلی ایازی؛ و دو مقاله «قرآن کریم و زبان عربی» و «زبان قرآن کریم و کارکردهای آن» از ابوالفضل خوش‌منش. اما به رغم نگارش پژوهش‌های مختلف، تا کنون تحقیقی به مباحث چالشی مفسران در خصوص این عبارت قرآنی پرداخته و ارزیابی و بررسی زبان قرآن با توجه به نظرات تفسیری صورت نگرفته است. از این رو، این پژوهش با هدف بررسی و ارزیابی دیدگاه مفسران پیرامون این مطلب و ارائه برداشتی متناسب با ساختار و هدف کلی قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام سامان یافته است.

۲. ارزیابی تفسیری آیات

۱-۲. مروری بر آیات مشابه

درباره عربی بودن قرآن، تقریباً در ۱۰ آیه سخن به میان آمده است؛ از جمله: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲)؛ «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا» (رعد / ۳۷)؛ «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (طه / ۱۱۳)؛ «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف / ۳). ترکیب عطفی «لساناً عربياً» هم در «هَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِّلْمُحْسِنِينَ» (احقاف / ۱۲) به کار رفته است؛ اما تعبیر «السان عربی مبین»، تنها در دو آیه مورد بحث، یعنی ۱۰۳ نحل و ۱۹۵ شعراء آمده است.

۲-۲. اجزای واژگانی در قرآن کریم

لسان

این واژه که ۲۵ بار در قرآن آمده، از ریشه «لسن» و جمع آن «اللسنة» است.

کاربردهای آن در قرآن شامل: عضوی از بدن، زبان قوم، زبان مادری، شهادت زبان، ذکر خیر، زبان دشمنی و دروغ، زبان بدون علم، تنوع زبان، تأثیر نفوذ زبان، زبان عربی، و زبان عربی مبین است.

در ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ۝ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (بلد/ ۸-۹) و ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (فتح/ ۱۱) لسان به معنای عضوی از اعضای بدن است. در ﴿وَإِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (روم/ ۲۲)، مراد اختلاف لغات و گویش‌هاست (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱: ۱۳۸۸/۶). در ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ (ابراهیم/ ۴) به معنای شیوه بیان شخصی است که مراد از آن، «لغت» یعنی همان زبان گفتاری و نظام ارتباطی بین افراد است؛ مثل زبان عربی، زبان فارسی، زبان انگلیسی و... البته در قرآن کریم هیچ‌گاه برای دلالت این معنا، واژه «لغت» به کار نرفته است. در مواردی مثل «لسان داود» (مانده/ ۷۸)، «لسان قوم» (ابراهیم/ ۴)، «الاستکم» (روم/ ۲۲) و «لسانک» (دخان/ ۵۸) نیز ناظر به تلفظ و بیان خاصی است که یک فرد یا گروه خاص دارند.

در مجموع می‌توان گفت که استعمال واژه «لسان» در قرآن، شامل سه بخش است: به معنای عضوی از اعضای بدن؛ نظام ارتباطی برآمده از استعداد مشترک انسانی؛ گویش و گفتار خاصی که مربوط به یک فرد یا یک گروه و قوم خاص است.

عربی

این واژه ۱۱ بار در قرآن آمده که ۶ مرتبه به صورت «قرآناً عربیاً»، ۳ بار همراه با زبان و ۲ بار در توصیف آیات و حکم قرآن آمده است. «عربی» از عرب به معنای واضح و آشکار است. بعضی مفسران از آن فقط معنای زبان عربی را لحاظ کرده‌اند، ولی ظاهراً منظور از عربی، فصاحت کلام است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۲۸/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳۱۳/۴). بنابراین «عربی» گاه به معنای کسی می‌آید که از نژاد عرب باشد و گاه به معنای کلام فصیح و واضح و آشکار است.

مبین

این کلمه ۱۱۹ مرتبه در قرآن آمده است؛ ۱۱ بار وصف کتاب، ۱ بار صفت قرآن و ۲ بار به صورت «لسان عربی مبین». «مبین» اسم فاعل از باب افعال و به معنای آشکار یا

آشکارکننده است: «يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ» (دخان / ۱۰) و «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف / ۱۸).

۲-۳. شأن نزول

درباره شأن نزول آیه ۱۰۳ سوره نحل و اینکه منظور مشرکان در این گفتار، چه کسی بوده است، نظرات مختلفی وجود دارد. از ابن عباس نقل شده که مرد شمشیرساز نصرانی از اهالی روم به نام «بلعام» در مکه بود. بعضی او را یک غلام رومی متعلق به طایفه «بنی حصرم» به نام «یعیش» یا «عائش» دانسته‌اند که اسلام آورد و از یاران پیامبر شد. بعضی دیگر این سخن را اشاره به دو غلام نصرانی به نام «یسار» و «جبر» دانسته‌اند که دارای کتابی به زبان خودشان بودند و گهگاه آن را با صدای بلند می‌خواندند. این احتمال را نیز داده‌اند که منظور سلمان فارسی باشد. این در حالی است که سلمان در مدینه به حضور پیامبر ﷺ آمد و اسلام را پذیرا شد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰۸/۱۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۲۹۲/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۵/۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳۱/۱۳؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۵۱۸/۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۲۴/۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۹/۱۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۰/۱۲؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۹/۱۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۳۰۳/۷؛ طوسی، بی‌تا: ۴۲۷/۶؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۲۱۵/۳؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۴۲۶/۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۵۴۳/۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۲/۱۲).

آیه شریفه برای باطل کردن و تکذیب سخن آنان می‌فرماید زبان کسی که می‌گویند پیامبر ﷺ از او چیز می‌آموزد، عربی فصیح نیست: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ». «أعجمی» به «أعجم» منسوب است و منظور کسی است که زبان فصیح ندارد، نه «عجمی» که منسوب به «عجم» و به معنای غیر عرب است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۵/۶؛ خازن، ۱۴۱۵: ۹۹/۳؛ مراغی، بی‌تا: ۱۴۳/۱۴).

قرآن به زبان عربی آشکار است و کسی که زبان فصیح ندارد، نمی‌تواند نظیر آن را بیاورد و به پیامبر تعلیم دهد. همچنین تاریخ زندگی پیامبر ﷺ هرگز نشان نمی‌دهد که ایشان با چنین اشخاصی تماس مداومی داشته باشد؛ در حالی که اگر واقعاً آن‌ها مبتکر

اصلی بودند، باید چنین ارتباطی برقرار می‌بود، و چنین آموزش و یادگیری با یکی دو برخورد اتفاق نمی‌افتد (حائری طهرانی، ۱۳۷۷: ۱۹۶/۶).

۳. آرای مفسران درباره «لسان عربی مبین»

مفسران در تبیین معنای «لسان عربی مبین» در این آیات، آرای مختلف و برداشت‌های متفاوتی دارند که در ضمن چهار دیدگاه قابل تقسیم است.

۱-۳. بیان اعجاز و تحدی

بسیاری از مفسران، فارغ از هر معنایی که برای عبارت «لسان عربی مبین» مطرح باشد، بحث تحدی یا جنبه اعجاز را ذیل آیه شریفه مطرح نموده و اغلب آن‌ها، مسئله تحدی و اعجاز را با توجه به شأن نزول‌های پیش گفته تبیین کرده‌اند (ر.ک: مبینی، ۱۳۷۱: ۴۵۰/۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۷/۳؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۲۴۵/۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۲۴/۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۵۴/۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷۵۶/۲؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۷۰/۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۸۳/۵؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳۱/۱۳؛ دخیل، ۱۴۱۲: ۳۶۵؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۶۰). برخی نیز تأکید نموده‌اند نهایت رسوایی است که معلم پیامبر ﷺ در تعلیم الفاظ قرآن، انسانی بیگانه از زبان عرب باشد. با وجود این، حتی اگر مضمون و محتوا از یک معلم عجمی باشد، باز هم ریختن آن در قالب چنین الفاظ و عبارات اعجاز‌آمیزی معجزه است؛ زیرا همه فصحای جهان عرب در تمام اعصار، برابر آن زانو زده‌اند و با وجود پیشرفت‌های تمدن بشری در زمینه‌های مختلف، همچنان برتری تعالیم قرآن آشکار است (ر.ک: سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۱۹۵/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۰/۱۱).

بر طبق این تفسیر، اگر قرآن کریم تعلیم یک فرد بشری است - همچنان که در شأن نزول به آن اشاره شد - حال این آیه در مقام تحدی برآمده که تمامی بشر را جمع کنید تا یک آیه مثل آن را بیاورند و چون نمی‌توانند، اعجاز قرآن مشخص می‌شود.

ارزیابی

این دیدگاه با ظاهر و سیاق آیه هماهنگ نیست؛ چون ظاهر و الفاظ این آیه شریفه، دلالتی بر معجزه بودن قرآن در بلاغت، و نیز اشاره‌ای به مسئله تحدی ندارد. بلکه

نهایت چیزی که از آن استفاده می‌شود این است که قرآن، زبان عربی مبین است و معقول نیست که مردی غیر عرب یا حتی عرب غیر فصیح، چنین بیان شیوایی داشته باشد. آیات بعد نیز بر تهدید کافرانی که آیات خدا را انکار نموده و به رسول خدا ﷺ افترا می‌بستند، حمل می‌شود و مشرکان را به عذاب دردناک وعید می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۹/۱۲). بنابراین، این رأی و نظر پذیرفته نیست.

۲-۳. زبان قوم

گروه دیگر مفسران در تفسیر «لسان عربی مبین» مواردی را بیان کرده‌اند که به زبان مخاطبان پیامبر ﷺ و منطقه زندگی ایشان اشاره دارد. برخی، آن را به «لسان قومک» تعبیر نموده‌اند (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۳۲/۲۴؛ سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۶۱۷/۵). که این تفسیر به «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴) اشاره دارد. بعضی نیز «لسان قریش» را مطرح کرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۶۹/۱۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۸۱۸/۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۵۷/۷؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۶۷/۲؛ مراغی، بی‌تا: ۱۰۵/۱۹). دیدگاهی هم به زبان تازی اشاره داشته (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۵۶/۱۴؛ سوراآبادی، ۱۳۸۰: ۱۷۴۹/۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۳۸/۵) که لفظ تازی و صورت‌های دیگر آن، یعنی تاجیک، تاجیک، تازی، تازیک و تازیگ، ظاهراً از نام قبیله «طی» مشتق شده است که همسایه شاهنشاهی ایران و از نیرومندترین قبایل عرب بوده‌اند و به گواهی مدارک سریانی و یهودی، از بابت تسمیه کل به اسم جزء، به معنای عرب یا اعراب به طور کلی بوده است.

ابن ابی حاتم، سیوطی و میبیدی نیز «زبان جرهم» را ذیل این آیه عنوان کرده‌اند (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۸۱۸/۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۴/۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۵۷/۷).

مورخان، اعراب را به سه طبقه تقسیم نموده‌اند. این دسته‌بندی به واضح شدن معنا و منظور از «زبان جرهم» کمک می‌کند.

- ۱- عرب بائده، که نژادشان منقرض گشته و از اخبارشان جز آنچه در قرآن و احادیث نبوی آمده، چیزی در دست نیست. مشهورترین قبیله‌های آنان عاد و ثمود بوده‌اند؛
- ۲- عرب عاربه، یمنی‌های بنی حطان هستند که به یَعْرَب بن قحطان منتهی می‌شوند و عرب جنوب نامیده می‌شوند؛

۳- عرب مستعربه، یعنی اولاد حضرت اسماعیل که در حدود قرن ۱۹ قبل از میلاد در حجاز مسکن گزید و با ملوک جرهم خویشاوندی کرد و از او فرزندان و اعقاب به وجود آمد که قبیله عدنان به آنان منسوب است (سیوطی، بی تا: ۲۹/۱). بر اساس این طبقه بندی، جرهم عرب های منطقه حجاز بوده اند.

ارزیابی

دیدگاه دوم شامل زبان قوم، زبان قریش، زبان جرهم و تازی بود. وجه مشترک همه این تفاسیر آن است که گویش و لهجه مخاطبان پیامبر صلی الله علیه و آله را در بر می گیرد. همه این آرا بر این مطلب تأکید دارند که «لسان عربی مبین» همان زبان عربی ای است که قوم قریش و مخاطبان پیامبر صلی الله علیه و آله به آن تکلم می کردند.

از آنجا که زبان، تنها راه ارتباطی انسان هاست و پیامبران برای هدایت بشر باید با آنان ارتباط داشته باشند، تکلم پیامبران به زبان قوم، یکی از سنت های حتمی الهی خواهد بود. خداوند می فرماید: «ما هیچ رسولی نفرستادیم مگر آنکه به لسان قومش صحبت می کرد» (ابراهیم/۴). این سنت حتی در مورد پیامبرانی که دعوت جهان شمول داشتند نیز صادق است و اگرچه هدف آنان، هدایت تمام مردم بوده است (مانند پیامبران اولوالعزم)، ولی به زبان قومی صحبت کردند که در ابتدا برای آنان مبعوث شده بودند؛ چرا که در غیر این صورت، شریعت آن پیامبر حتی در میان مردمی که برای آنان مبعوث شده بود، مورد فهم و قبول واقع نمی شد.

دقت در معنا و کاربردهای قرآنی واژه «لسان»، به تبیین دقیق تر مفهوم «لسان قوم» می انجامد. به نظر می رسد «لسان» در ادبیات قرآنی، معنایی فراتر و دقیق تر از «لغت» را شامل است و لسان قوم فراتر از لغت قوم است. بلکه لسان قوم مجموعه ای از کلمات حامل فرهنگ و قراردادهاست که ارتباط گفتاری را فراهم می سازد و با آن، معانی مخصوصی به دیگران منتقل می شود (ر.ک: یول، ۱۳۷۴).

قرآن به زبان عربی که زبان قوم مخاطبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، سخن گفته است و زبان قوم در گفتار و القای مطلب، پایه و چارچوب معینی دارد. مرز آن این است که سطح واژگان و زاویه القاء در حدی است که سه صبغه تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی

در آن محفوظ است (ایازی، ۱۳۷۶). واژگان قرآن کلماتی است که مخاطبان عصر پیامبر ﷺ در محاورات خود استفاده می‌کردند و جمله‌ها به گونه‌ای است که برای مردم مؤمن و کافر قابل فهم بوده است. از قواعد ادب و فنون بلاغت عرب استفاده شده و ترتیب و چینش نیز غریب نبوده تا نامأنوس و نامفهوم باشد؛ البته اعجاب‌آور و غیر منتظره بوده، اما غیر عادی و بر خلاف قاعده نبوده است.

۳-۳. زبان عربی فصیح

از آنجا که مخاطبان عصر نزول عرب‌زبان بودند، بسیاری از مفسران با تعبیر مختلف، در معنای «لسان عربی مبین» فصاحت و آشکاری زبان عربی را بیان نموده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۴۲۷/۶؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۳۲۰/۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳۱/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۰۹/۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۸/۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۰/۴؛ مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۲۹/۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۰۰/۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۸۸/۷؛ طیب، ۱۳۷۸: ۸۹/۱۰).

برخی نیز گفته‌اند که اگر حرف «باء» در آیه ﴿بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/ ۱۹۵) متعلق به «مندرین» باشد، در این صورت منظور این است که تو از جمله کسانی هستی که مردم را با زبان عربی انداز کردند و آن‌ها پنج نفر بودند: هود، صالح، شعیب، اسماعیل و حضرت محمد ﷺ. و اگر به «نزل» تعلق داشته باشد، چنین می‌شود که قرآن به زبان عربی فرو فرستاده شد تا تو بتوانی آن‌ها را بیم دهی؛ زیرا اگر به زبان غیر عربی نازل می‌شد، به هیچ وجه انداز و بیم دادن ممکن نبود. در این صورت، مقصود این است که قرآن به زبان عربی که زبان تو و قوم توست، بر دل و جان تو نازل شده است تا هم بفهمی و هم به آن‌ها بفهمانی و اگر قرآن غیر عربی می‌بود، تنها به گوش تو نازل می‌شد، بی‌آنکه در روح و جان تو تأثیری کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۷۱/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۵/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۳۲/۲۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۰/۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۸۹/۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۲۸۵/۵؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۱۰).

ثعالبی و ابن عطیه تعلق حرف «باء» به «نزل» را قول صحیح می‌دانند و قائل‌اند که پیامبر اکرم ﷺ حروف عربی را از جبرئیل می‌شنیده است (ر.ک: ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸: ۲۳۶/۴؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۲۴۴/۴). علامه طباطبایی نیز این نظر را بهتر از نظرات

دیگر دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۳۲۰).

البته مفسران و اندیشمندانی که «لسان عربی مبین» را اشاره به زبان عربی معهود گرفته‌اند، دلایل مختلفی برای شرافت زبان عربی برشمرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

- عربی بودن زبان قرآن و زبان وحی: تأکید خداوند بر کلمه عربی برای قرآن، دلیل بر اهمیت این زبان و لزوم فرا گرفتن آن است؛ چرا که لغت قرآن است و زبان عربی برای پذیرفتن چیزی همچون قرآن، گسترده‌ترین زبان‌ها محسوب می‌شود (مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۱۱/۹). چنان که برخی روایات نیز بر عربی بودن زبان وحی و قرآن کریم تأکید کرده‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۵/۲۰۷؛ کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۵۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۶۵).

- عرب بودن پیامبر اسلام ﷺ: پیامبر اسلام ﷺ خود عرب بود و به زبان عربی تکلم می‌فرمود (طیب، ۱۳۷۸: ۱۰/۸۹) و نیز به حکم ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ مأمور شد که اول برای نزدیکان خود تبلیغ کند. اگر قرآن به غیر زبان آن‌ها فرود آمده بود، آن‌ها نمی‌فهمیدند و در نپذیرفتن معذور بودند. همچنین تمام قبیله‌هایی که در اطراف مکه بودند نیز عرب بودند و اگر اول آنان ایمان نمی‌آوردند، باقی مردم به طریق اولی ایمان نمی‌آوردند؛ به ویژه عرب‌های متعصب و متکبر که زبان غیر عربی را عار می‌دانستند (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۹/۲۸۸). فخر رازی از قول زجاج گوید: قرآن را به عربی بودن توصیف کرده و منظور این است که زبان صاحبش عربی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۲۷۱).

- سخن گفتن اهل بهشت به زبان عربی: برخی مفسران، شرافت زبان عربی را به عربی بودن زبان اهل بهشت دانسته‌اند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۶/۱۴۶؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۹/۲۸۱۸-۲۸۱۹؛ طیب، ۱۳۷۸: ۱۰/۸۹).

- جامعیت زبان عربی: در تفسیر مخزن العرفان اشاره شده که به تصدیق اهل زبان، زبان عربی جامع‌تر و کامل‌تر از همه لغات به شمار می‌رود؛ به طوری که مطالب بزرگ را می‌توان در آن گنجانید؛ زیرا تحت قواعد و قانون مضبوطی پایه‌گذاری شده است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۹/۲۸۸). این ویژگی از آن روست که زبان عربی قبل از قرآن نیز زبان کاملی بوده و هرچند انتخاب آن به عنوان زبان قرآن، باعث شرافت آن شده است، اما کامل بودن زبان عربی به دلیل نزول قرآن به این زبان نیست؛ بلکه ویژگی‌های

منحصر به فردی دارد که موجب شده تا کامل‌ترین و غنی‌ترین زبان‌ها باشد و شاید این نکته، یکی از حکمت‌هایی است که باعث نزول قرآن در قالب زبان عربی برای بشریت شده است.

- فصاحت و بلاغت و ظرفیت‌های زبان عربی: فخر رازی درباره شرافت زبان عربی گفته است: «لا شك أن اللسان العربيّ مختصّ بأنواع من الفصاحة والجزالة لا توجد في سائر الألسنة» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲۵/۱۶). ابن عاشور مبین بودن را دلیل شرافت زبان عربی قلمداد کرده و زبان عربی را فصیح‌ترین و وسیع‌ترین زبان توصیف نموده است (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا: ۲۳۲/۱۳). در تفسیرهای روایی نیز در شرافت زبان عربی آمده است: «زبان‌ها را بیان می‌کند، و زبان‌ها آن را بیان نمی‌کند» (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۵/۴؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۱۸۳/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۸۹۶/۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۹۷/۱۲). مراد آن است که زبان‌ها نمی‌توانند با دقت مترجم زبان عربی باشند؛ ولی عکس آن ممکن است.

بسیاری از مفسران نیز بر ظرفیت‌های زبان عربی نسبت به زبان‌های دیگر تمرکز داشته‌اند و فصاحت و بلاغت قرآن و اینکه با کمترین تأمل فهمیده می‌شود را از امتیازات زبان عربی مبین برشمرده‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۵/۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۲۴/۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۱۰/۶ و ۴۷۵/۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۵۰/۵).

برخی نیز با دلایل مختلف بر خصوصیات منحصر به فرد زبان عربی تأکید دارند. زبان عربی در لغت و اصطلاح بسیار وسیع است و از نظام زبانی استوار و قواعد دقیقی برخوردار است. تعابیر متنوعی برای یک معنا یا معانی نزدیک به هم دارد. قابلیت اعراب در زبان عربی و تغییر حالت آخر کلمه با توجه به نقش آن در جمله، خواننده و گوینده را از خطا در گفتار مصون می‌دارد. مناسبت حروف با معانی و اینکه تناسب خاصی بین دسته‌ای از الفاظ با معانی آن‌ها وجود دارد - مثلاً تمام کلمات سه حرفی که با «ق» و «ط» شروع می‌شوند، به معنای قطع می‌باشند؛ مثل قطع، قطف، قطل، قطم و... (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۵-۱۰۶)، همچنین خصایص دیگری نظیر اشتقاق، دقت و ظرافت در معنا، کثرت مترادفات و معانی فراوان با لفظ واحد، الفاظ کثیر برای معنای واحد، از ویژگی‌های منحصر به فرد این زبان است.

ارزیابی

پیش از بررسی دیدگاه سوم، این نکته قابل دقت است که اگر مراد از عربی، معنای گویش و زبان عربی لحاظ شود، زبان قوم، زبان قریش، زبان جرهم و زبان تازی نیز جملگی از آن جهت که اشاره به زبان و گویش مخاطبان پیامبر ﷺ دارند، ذیل همین دیدگاه اخیر یعنی فصاحت زبان عربی قرار می‌گیرند. این آرا بر این مطلب تأکید می‌کنند که «لسان عربیّ مبین»، همان زبان عربی معهود است؛ منتها عربی‌ای که مبین باشد، گویانکه زبان عربی دو بخش است: عربی مبین و عربی غیر مبین. به این ترتیب، زبان قوم، زبان قریش، زبان جرهم و تازی نیز همه اشاره به همین زبان عربی مبین دارند.

اما همه دلایلی که برای امتیازات زبان عربی گفته شده است، به تنهایی یا در مجموع برای دلالت بر اینکه منظور از «لسان عربیّ مبین» زبان عربی و یا حتی گویش یا لهجه فصیح مرسوم آن باشد، کفایت نمی‌کند؛ زیرا قرآن کریم کلمه توحید است و در پی تقریب و توحید دل‌هاست، از این رو هرگز خود دلیل و سبب تفرقه نخواهد بود. این کتاب، برنامه سعادت و درس زندگی جهان‌شمول برای انسان است و هیچ‌گاه تعصبات قومی یا عادات اشتباه بشری را تأیید و دنبال نکرده است. بنابراین، این پندار که قرآن، کتاب قوم عرب است و به سبب این کتاب، انسان‌ها ابتدا در تقسیمی ظریف و نه چندان مرئی به عرب و غیر عرب تقسیم می‌شوند، مورد تأیید قرآن نبوده است (ر.ک: خوش‌منش، ۱۳۹۷).

مردم جاهلیت عرب قبل از بعثت، در پست‌ترین شرایط زندگی می‌کردند. به همین خاطر، خداوند پیامبر ﷺ را در میان این قوم برانگیخت. امام علی ع در مورد شرایط جاهلیت قبل از اسلام و آمدن پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«خدا پیامبر ﷺ را به هنگامی مبعوث فرمود که مردم در حیرت و سرگردانی بودند، در فتنه‌ها به سر می‌بردند، هوی و هوس بر آن‌ها چیره شده و خودبزرگ‌بینی و تکبر، به لغزش‌های فراوانشان کشانده بود و نادانی‌های جاهلیت، پست و خوارشان کرده و در امور زندگی حیران و سرگردان بودند و بلای جهل و نادانی دامگیرشان بود. پس پیامبر ﷺ در نصیحت و خیرخواهی، نهایت تلاش را کرد و آنان را به راه راست راهنمایی، و از راه حکمت و موعظه نیکو، مردم را به خدا دعوت فرمود» (نهج‌البلاغه: خطبه ۹۵).

وجود این شرایط باعث شد که پیامبر صلی الله علیه و آله در میان قوم عرب برانگیخته شود. از این رو باید قرآن به زبان عربی می‌بود، نه به دیگر زبان‌ها! خداوند می‌فرماید:

«اگر ما قرآن را غیر عربی نازل می‌کردیم، آن وقت عرب‌ها می‌گفتند چرا آیاتش به روشنی بیان نشده است و چرا با عرب به زبان غیر عربی و یا غیر فصیح صحبت می‌کند. بگو: این قرآن برای کسانی است که ایمان بیاورند که اگر عرب باشند و یا غیر عرب، قرآن برای آنان هدایت و شفاست و کسانی که ایمان نمی‌آورند، در حقیقت گوششان دچار سنگینی شده و همین قرآن مایه کوری آنان است و به همین جهت در قیامت از فاصله‌ای دور ندا می‌شوند» (فصلت / ۴۴).

از سویی، نازل شدن قرآن به زبان عربی، در حقیقت لطف و مرحمتی به عرب‌زبانان بوده و اگر به غیر عربی نازل می‌شد، عرب‌زبانان به آن ایمان نمی‌آوردند:

«هر گاه ما آن [قرآن] را بر بعضی از عجم [غیر عرب] نازل می‌کردیم * و او آن را برایشان می‌خواند، آنان ایمان نمی‌آوردند» (شعراء / ۱۹۸-۱۹۹).

بنابراین عربی بودن قرآن، از سر فضیلت قوم عرب یا شرافت زبان عربی نبوده است. از سوی دیگر و جدا از عوامل سیاسی، مستدل کردن این موضوع که زبان عربی فصیح‌ترین زبان آن زمان بوده است، با استناد به دلایلی مانند تنوع تعبیرات و کثرت واژگان مترادف و تأکید بر نمونه‌هایی از این دست، اتفاقاً قابل خدشه است؛ زیرا حتی با فرض پذیرش ویژگی تنوع واژگان مترادف و مشترک در زبان عربی، این موضوع نه فضیلتی برای قوم عرب محسوب می‌شود و نه این حالت اساساً اختصاصی به زبان عربی داشته است، بلکه هر قومی به مقتضای شرایط تاریخی و جغرافیایی خود، واژه‌هایی متعدد برای برخی اشیا و مفاهیم دارند یا آنکه یک واژه در زبان‌شان، معانی گوناگون یافته است. پس اینکه عرب برای واژه «عین»، هفتاد معنا می‌شناخته یا برای شتر نزد ایشان ده‌ها نام وجود داشته است، به دلیل منطقه جغرافیایی، فرهنگ زندگی و اهمیت مقولاتی مثل آب و شتر برای اعراب است و چه بسا در زبان و گویش‌های دیگر نیز مفاهیم مهم دیگری دارای همین تنوع معنا و کثرت اصطلاح باشند (ر.ک: باقوری، ۱۳۸۲: ۶۰ و ۹۰).

نتیجه آنکه نزول قرآن به زبان عربی، از سر وجود فضیلتی ذاتی برای این زبان نیست،

همان گونه که نزول تورات به زبان عبری، رجحان ویژه‌ای را برای این زبان اثبات نمی‌کند و رقم نمی‌زند؛ بلکه نزول قرآن به این زبان از سر حکمت و ضرورت و مرتبط با مکان نزول قرآن بوده است. خدای بزرگ می‌توانست کتاب خود را در هر مکانی با زبان همان قوم نازل کند، که در آن صورت، آن زبان زبانی الهی در کسوت لسان قوم ساکن در منطقه مورد نظر بود و بر زبان‌های دیگر برتری می‌داشت.

۳-۴. فصاحت و صراحت قرآن

قطع نظر از کیفیت لسان، یکی از معانی «عربی» فصاحت و بلاغت است: «والعربیّ، الفصیح البین من الکلام» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۷)؛ سخن فصیح و آشکار را عربی می‌گویند. از این رو به نظر می‌رسد در آیات مورد نظر، هدف از تکیه بر روی زبان، نژاد عرب نیست؛ بلکه به صراحت قرآن و روشنایی مفاهیم اشاره دارد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۴۷/۱۵). مفسرانی که در معنای «لسان عربیّ مبین»، قرآن را صاحب بیان و فصاحت خوانده‌اند و یا تعبیر فصاحت و بلاغت در حد اعلا را آورده‌اند، بر این معنا نظر داشته‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۵/۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳۰۷/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۴۱۰/۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۴۴/۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲۵۸/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۷/۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۶؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۷۰/۷؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۸۳/۵؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ۲۴۵/۷؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱/۱۷۹).

ارزیابی

قرآن کریم حقیقتی فراتر از بیان است که پیش از آنکه به زبان عربی یا گویش مخاطبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درآید، در مرحله‌ای از هستی وجود داشته و در آن مرحله، عقول بشر به آن دسترسی نداشته است. خداوند آن را از موطن اصلی‌اش پایین آورده و در خور فهم بشر کرده که عقول انسان‌ها با آن انس بگیرد و حقایقش را بفهمند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۸۳).

بنابراین گرچه نزول قرآن به زبان عربی، از آن روست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر قوم عرب‌زبان مبعوث شد، اما لبّ و اصل قرآن، فراتر از زبان و گنجانده شدن در گویشی خاص از گویش‌های بشری است. از همین رو «لسان عربیّ مبین»، عربی قومی ویژه و

زبان مادری کسی نبوده است؛ بلکه بیان کلام الهی در کسوت زبانی بشری است که بنا بر مصالحتی، منطقه نزول آن در سرزمینی عرب‌نشین در نظر گرفته شده و چنین حالتی مزیت و محرومیتی را برای کسی رقم نمی‌زند. همچنین این کتاب هدایت، در هدایتگری خود نیز اختصاص به امتی از امم مانند امت عرب یا حتی بالاتر از آن اختصاص به مسلمانان ندارد؛ بلکه با استفاده از خطاب‌های متعدد نسبت به کفار، مشرکان و اهل کتاب با آن‌ها سخن گفته، احتجاج کرده و آنان را به سوی معارف حق خود دعوت کرده است (ر.ک: خوش‌منش، ۱۳۹۷).

به تعبیر دیدگاه چهارم، «لسان عربی» به واضح و روشن بودن زبان قرآن و به عبارت روشن‌تر قابل فهم بودن و عدم پیچیدگی تعالیم الهی آن اشاره دارد. البته ممکن است با وجود آیات متشابه یا ناسخ و منسوخ‌های قرآنی، به این دیدگاه خدشه شود، اما دقت به این نکته که موارد مذکور در حیطه علوم قرآنی است نه معارف قرآن، این اشکال را برطرف خواهد کرد. منظور از قابل فهم بودن و عدم پیچیدگی، آن است که زبان قرآن مثلاً مانند زبان فلاسفه نیست که تنها متخصصان و فیلسوفان با آن ارتباط برقرار کنند و برای عموم مردم قابل فهم نباشد. خلاصه آنکه تعبیر «لسان عربی» برای تحدی یا تنها اشاره به زبان و گویش مخاطبان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و یا حتی زبان عربی به طور عام یا لهجه خاص قبیله‌ای از اقوام عرب نیست؛ بلکه به قابل فهم بودن و عدم پیچیدگی آن برای مخاطبان خود اشاره دارد. با این حال با دقت در معنا و کاربردهای واژگان «لسان»، «عربی» و «مبین»، به نظر می‌رسد حتی می‌توان باز هم تبیینی دقیق‌تر از این قول اخیر مفسران، برای «لسان عربی» ارائه نمود.

در مطالعات زبان‌شناسی، فیلسوف و زبان‌شناس سوئیسی قرن بیستم، فردینان دو سوسور، میان زبان و قوه نطق و یا لانگ^۱ از سوئی، و گفتار یا پارول^۲ از سوئی دیگر، تمایز گذاشته است. به اعتقاد وی، قوه نطق دارای زیرساخت‌های مشترکی برای همه انسان‌هاست؛ اما گفتار از متنی به متن دیگر و از انسانی به انسان دیگر در تغییر است. منظور از قوه نطق و توانایی گویایی، همان استعداد سخن گفتن است که همه افراد

1. Langue.

2. Parole.

عادی به طور طبیعی دارا هستند و این استعداد بدون اینکه از هویتی یکپارچه برخوردار باشد، زیرساخت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی زبان را شکل می‌دهد. سوسور زبان را وجه اجتماعی و عینیت‌یافته آن استعداد و توانایی می‌داند و معتقد است که زبان ساحتی از مجموعه قراردادهایی است که از طرف جامعه به مثابه امری ضروری استقرار یافته است (بالو و خبازی کناری، ۱۳۹۵: ۴). از این رو، زبان از یکسو بر پایه توانایی گویایی، و از سوی دیگر محصول مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که یک گروه اجتماعی پذیرفته‌اند. به عقیده سوسور، نشانه‌های قراردادی از ضرورتی اجتماعی برخوردارند و خاستگاه این ضرورت، اجتماع انسانی است (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۹۸). ماهیت زبان دچار تغییر نمی‌شود و در هر جامعه و فرهنگ و زبانی دارای ذات ثباتمند و فراگیر است. اما گفتار امری متغیر و در حال دگرگونی است و هویت زبانی را تعیین می‌بخشد.

نظام زبان، دستگاهی نشانه‌ای است که افکار و ایده‌ها را آشکار می‌سازد و تمایز سوسوری میان قوه نطق به مثابه امری ثابت و جهان‌شمول، با گفتار به عنوان امری متغیر، می‌تواند نقطه‌ای تأمل‌برانگیز در مطالعات قرآنی برای تبیین «لسان عربی مبین» باشد؛ به ویژه اگر از ثبات زبان در دستگاه سوسور بتوان یک حیث شناختی مشترک برای همه آدمیان را نتیجه گرفت.

پیشتر گذشت که تعبیری چون «لسان قوم» و «لسان داود» در آیات، ناظر به گویش‌های مختلفی است که بسته به افراد یا اقوام مختلف است. نیز منظور از تعبیر «بلسانک» در آیات ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانَكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ (مریم / ۹۷) و ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانَكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان / ۵۸)، عضو گوشتی داخل دهان نیست؛ بلکه در این آیات، از لسان پیامبر ﷺ با عنوان فصیح‌ترین و قابل فهم‌ترین زبان یاد شده است (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۳۱۲/۱). بر این اساس به نظر می‌رسد تعبیر «لسانک» در این آیات شریفه نیز همان «لسان عربی مبین» است و عبارت «بِلِسَانِي نَزَلَ الْقُرْآنُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۱۵۶) در روایات نیز آن را تأیید می‌کند.

در این صورت، این فرضیه که «لسان عربی مبین» همان لسان پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام باشد نیز قابل اعتناست و از روایت «... سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿بِلِسَانِي عَرَبِيٌّ

مُبِينٌ» قَالَ: يُبِينُ الْأَلْسُنَ وَلَا تُبَيِّنُهُ الْأَلْسُنُ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۲/۲)، صراحت گفتار الهی پررنگ‌تر می‌شود. چه بسا این روایت به ویژگی گفتاری پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز اشاره داشته باشد.

همچنین گذشت که کاربردهای واژه «لسان» در قرآن، سه بخش است: به معنای عضوی از اعضای بدن؛ نظام ارتباطی برآمده از استعداد مشترک انسانی؛ گویش و گفتار خاصی که مربوط به یک فرد یا یک قوم است. معنای اول فعلاً خارج از این بحث است. اما تعبیری چون «لسان قوم»، «لسان داود» و هر جا که قرآن گویش فرد یا قومی خاص را مطرح نموده، اشاره به ساحت سوم زبان در دیدگاه سوسور است. تعبیر «بلسانک» و «لسان عربی مبین» اشاره به ساحت دوم، یعنی وجه اجتماعی و عینیت‌یافته استعداد زبانی و برآمده از ضرورت اجتماعی است که دارای ثبات است و از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر نمی‌کند و مختص یک قوم و مخاطب خاص نیست. نیز گذشت که لسان قوم فراتر از لغت قوم است؛ چرا که سطح افق فکری مخاطبان در آن لحاظ شده و در قالب مفاهیمی است که هویت اجتماعی و مشخصه‌های آن عصر و جامعه اقتضا می‌کند. بنابراین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأمور به سخن گفتن با آن مشخصه‌ها بوده و در عین حال که سطح دریافت مردم زمان خود را لحاظ نموده و الفاظ در قالب آن افق فکری ریخته شده، اما به گونه‌ای است که در همان دوران و زمان محدود نشده و در آن قالب محصور نمانده است. لسان قرآن می‌تواند با هویت‌های دیگر و مخاطبان گوناگون در هر دوره و عصر و زمانی ارتباط برقرار کند. در عین اینکه معنای ابتدایی و متبادر لغت را دارد، در سطحی ارائه شده که بتواند برای اکثر مخاطبان خود در هر مکان و هر زمان و با هر فرهنگ و صبغه تاریخی و هر ویژگی روحی و روانی، قابل فهم باشد.

بنابراین «لسان عربی مبین» فراتر از لسان قوم، زبان عربی و حتی صراحت و فصاحت کلام وحی، به معنای یک فهم بین‌الاذهانی مشترک، جهان‌شمول و فراتاریخی است. این «لسان عربی مبین» از آغاز نزول وحی تا کنون، در حصار مکان، زمان، زبان و یا

۱. «زبان‌ها را بیان کند و زبانی آن را بیان نمی‌کند».

فرهنگ خاصی نبوده، اسلوب محاوره را رعایت نموده و حال همه مخاطبان و شرایط درک و فهم ایشان را در نظر داشته است. به عبارت دیگر، تعبیر «لسان عربیّ مبین» ناظر به قواعد کلی و مستقل از افراد است که از قوه و استعداد زبانی برآمده و جایگاهی الهی دارد و قواعد ارتباطی و گفتگو را به بهترین شکل رعایت نموده تا انتقال مفاهیم به شکل درستی صورت گیرد و این ویژگی کلام الهی و سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و معصومان علیهم السلام است. البته تعیین اینکه مصداق «لسان عربیّ مبین» چیست و آیا ناظر به یک دستور زبان مشترک انسانی است یا اینکه بر حوزه‌های شناختی یکسان انسان‌ها دلالت دارد یا احتمالات دیگری مطرح است، نیازمند پژوهشی مستقل است.

نتیجه‌گیری

از آرای مفسران درباره «لسان عربیّ مبین» چهار دیدگاه قابل ارائه است: برخی معتقدند که خداوند با این عبارت، تحدی نموده است. عده‌ای قائل‌اند که علت عربی بودن قرآن این است که مخاطبان آن عرب هستند. گروهی بر این باورند که تعبیر «لسان عربیّ مبین» اشاره به شرافت و ظرفیت‌های زبان عربی دارد. در نهایت نیز بعضی از مفسران از فصاحت و آشکاری زبان اختصاصی قرآن سخن گفته‌اند.

دیدگاه اول و بحث تحدی در آیه با بررسی سیاق و مفاد آیه منتفی می‌شود. زبان قوم، زبان قریش، زبان جرهم و تازی، جملگی اشاره به گویش مخاطبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارند. اگر معنای عربی در این آیات، زبان و گویش عربی باشد، صحیح است که قرآن به زبان فصیح‌ترین مخاطبان عرب‌زبان خود نازل شده باشد. البته این نکته که لسان قوم در قرآن، فراتر از صرف لغت و زبان قوم است، باید لحاظ گردد. در واقع لسان قوم قرآن طبق آیات دیگر پذیرفته است. اما «لسان عربیّ مبین» فراتر از لسان قوم است. دلایلی که برای شرافت و ظرفیت زبان عربی گفته شده، قابل نقد و خدشه است و نزول قرآن به زبان عربی از سر وجود فضیلتی ذاتی برای این زبان نیست؛ بلکه عربی بودن قرآن از سر حکمت و ضرورت و مرتبط با مکان نزول آن بوده است. البته به نظر می‌رسد عربی در «لسان عربیّ مبین» به معنای زبان عربی معهود نیست و فصاحت و وضوح لسان را مطرح می‌کند. نیز با توجه به اینکه «لسان» معنای گسترده‌تری نسبت به

لغت دارد و با معنا نمودن واژه «عربی» به فصاحت و صراحت در مقابل معنای زبان و گویش عربی، و «مبین» را به معنای آشکار گرفتن، ظاهراً تعبیر «لسان عربی مبین» اشاره به زبان عربی یا لهجه خاصی از آن نیست؛ بلکه مراد واضح و روشن بودن و صراحت تعالیم الهی است.

دقت در معنا و کاربردهای واژه «لسان» در قرآن کریم و روایات، و نیز توجه به تمایز ساحت‌های زبان از دیدگاه سوسور، بیانگر آن است که حتی فراتر از تفسیر چهارم، «لسان عربی مبین» زبان ارتباطی ویژه‌ای است که خداوند برای نزول حقیقت وحی و تعالیم الهی خود برگزید. این زبان ارتباطی با رعایت اسلوب محاوره، یک فهم مشترک بین الاذهانی است که حال مخاطب و شرایط درک و فهم وی در آن رعایت می‌شود. ضمناً در این معنا، جهان‌شمولی و فراپیشری و فراتاریخی بودن قرآن لحاظ گردیده و با توجه به روایات، «لسان عربی مبین» به ویژگی گفتاری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز اشاره دارد. این فرضیه همچنین سازواری بیشتری با ویژگی‌های خودمعرف قرآن، مانند اینکه بیانی برای مردم است، دارد و ماهیت ارتباطی زبان قرآن را در سطحی بسیار وسیع‌تر از یک محدوده جغرافیایی خاص، بهتر نشان می‌دهد.

نویسندگان این پژوهش بر این باورند که دفاع از نظریه زبان بین‌الاذهانی و مشترک قرآن که در اینجا به آن اشاره گردید، افق‌های جدیدی را به ویژه در حوزه زبان‌شناسی قرآن برای پژوهش‌های بعدی پیرامون کشف ویژگی‌های زبانی قرآن بر همین مبنا بگشاید و تحقیقات آینده بر این زمینه متمرکز گردد که شاخه‌های مختلف زبان‌شناسی به ویژه در حوزه شناختی چگونه می‌توانند خصوصیات زبان فصیح، صریح و آشکار قرآن را تبیین کنند.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن محمد بن ادریس، تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعین، تحقیق اسعد محمد طیب، مکه مکرمه - ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۶. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، معجم مقائیس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ ق.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابوحیان اندلسی غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. ایازی، سید محمد علی، «پژوهشی درباره زبان قوم در قرآن»، فصلنامه نامه مفید، سال سوم، شماره ۹، بهار ۱۳۷۶ ش.
۱۲. باقوری، احمد حسن، تأثیر قرآن بر زبان عربی، ترجمه مهدی خرمی، سبزوار، انتظار، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. بالو، فرزاد، و مهدی خبازی کناری، ناصر خسرو، سوسور، تهران، حکایت قلم نوین، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. ثعالبی مالکی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. حائری طهرانی، میر سید علی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهودی، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.

۲۳. خازن، علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم بغدادی، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. خوش منش، ابوالفضل، «قرآن کریم و زبان عربی»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال پنجاه و یکم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۵. دخیل، علی بن محمد علی، الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. زمخشری، ابوالقاسم 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.
۲۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، الجدید فی تفسیر القرآن المعجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۹. سمرقندی، ابولث نصر بن محمد بن احمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۰. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد نیشابوری، تفسیر سوراآبادی، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۲۵ ق.
۳۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. همو، المزهرفی علوم اللغة و انواعها، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۴. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق حسین درگاهی، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۴۰. همو، معجم البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۳. طیب، سید عبدالحسین، اظیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۴۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۴۸. همو، *تفسیر الصافی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۹. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۵۱. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدرحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۵۲. کاشفی سبزواری، حسین بن علی، *مواهب علیہ یا تفسیر حسینی (بفارسی)*، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال، ۱۳۶۹ ش.
۵۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۴. گنابادی (جنابذی)، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۶. مدرسی، سید محمدتقی، *تفسیر هدایت*، ترجمه گروهی از مترجمان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
۵۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۸. مشکوة‌الدینی، مهدی، *سیر زیان‌شناسی*، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۹۸ ش.
۵۹. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۶۲. نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۶۳. یول، جورج، *نگاهی به زبان (یک بررسی زبان‌شناختی)*، ترجمه نسرین حیدری، تهران، سمت، ۱۳۷۴ ش.

تشخیص نقش معنوی مضاف الیه در مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول و ترجمه فارسی آن در قرآن کریم*

- محمدرضا مزرعی فراهانی^۱
- عباس اسمعیلی زاده^۲
- مرتضی ایروانی نجفی^۳

چکیده

یکی از ساختارهای نحوی که دقت در آن، نقشی مهم در فهم صحیح مقصود آیات قرآن کریم ایفا می کند، اضافه مصدر به فاعل یا مفعول به است. گاهی در تشخیص اینکه مصدر به فاعل اضافه شده یا به مفعول به، در میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. مترجمان نیز گاهی ترجمه‌ای نارسا ارائه کرده‌اند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی و با بررسی تعدادی از مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به در قرآن کریم، به کشف راهکارهایی برای رفع اختلاف در تعیین نقش معنوی مضاف الیه و نیز برای ارائه ترجمه‌ای رسا از این ساختار پرداخته است.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵.

این مقاله، مستخرج از رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث است.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (m.mazraee@stu.um.ac.ir).

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (esmaelizadeh@um.ac.ir).

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (iravany@um.ac.ir).

راهکارهای برون‌رفت از اختلاف، از این قرار هستند: توجه به نحوه ارتباط جملات با یکدیگر؛ توجه به استناد به فاعل در آیه؛ توجه به علت استفاده از صنایع بلاغی در آیه؛ توجه به سیاق تفسیری (سیاق آیه مورد بحث، غرض هدایتی سوره)؛ توجه به آیات و روایات هم‌موضوع آیه و توجه به اقتضای ادب بندگی. همچنین برای ارائه ترجمه‌ای صحیح و گویا از ساختار مصدر مضاف به فاعل یا مفعول‌به، کاربست این راهکارها لازم است: استفاده از فعل در ترجمه مصدر؛ استفاده از واژه مناسب برای ترجمه ضمیر؛ استفاده از واژه مناسب در هم‌نشینی مصدر مضاف؛ استفاده از توضیحات داخل قلاب؛ پرهیز از فشرده‌نویسی و پرهیز از ترجمه لفظ به لفظ. **واژگان کلیدی:** مصدر مضاف، اضافه به فاعل، اضافه به مفعول، ترجمه قرآن.

۱. مقدمه

۱-۱. تعریف مسئله

یکی از ساختارهای نحوی در زبان عربی، اضافه مصدر به فاعل یا مفعول‌به است.^۱

۱. مصدر به سه چیز اضافه می‌شود: فاعل، مفعول‌به، ظرف (ابن هشام انصاری، ۱۴۲۹: ۱۸۳/۳-۱۸۴). در این مقاله، به «ظرف» نخواهیم پرداخت و درباره حالات دو نوع اول در قرآن کریم، توضیحاتی خواهد آمد. مصدر عامل مضاف، به چهار شکل ظاهر می‌شود (برکات، ۱۴۲۸: ۴۴۵/۳):

اضافه مصدر به فاعل: در قرآن کریم، اضافه مصدر به فاعل، به دو شکل آمده است:

۱- به همراه ذکر مفعول‌به؛ مانند: ﴿دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ﴾ در ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ (بقره / ۲۵۱) که در آن «دفع» مصدر، «الله» فاعل و «الناس» مفعول‌به است.

۲- بدون ذکر مفعول‌به؛ مانند: ﴿بَطِشَ رَبِّكَ﴾ در ﴿إِنَّ بَطِشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ (بروج / ۱۲) که در این جمله «بطش» مصدر و «رب» فاعل است و مفعول‌به ذکر نشده است.

اضافه مصدر به مفعول‌به: در قرآن کریم، اضافه مصدر به مفعول‌به، به دو شکل آمده است:

۱- به همراه ذکر فاعل؛ مانند: ﴿حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ﴾ در ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران / ۹۷) که در آن «حج» مصدر، «البیت» مفعول‌به و بنا بر نظر برخی «من» فاعل آن است (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۷۶/۳).

۲- بدون ذکر فاعل؛ مانند: ﴿قُرْآنُهُ﴾ در ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامه / ۱۷) که در آن «قرآن» مصدر و «ه» مفعول‌به است.

در مثال‌های بالا، تشخیص فاعل یا مفعول‌به بودن مضاف‌الیه آسان است؛ اما در برخی مصدرهای مضاف متعدی که یکی از فاعل یا مفعول‌به ذکر نشده است، تشخیص نقش معنوی مضاف‌الیه، نسبتاً دشوار و نیازمند دقت به قرائن مرتبط با این ساختار است. به عبارت دیگر، در هر دو صورت فاعل یا مفعول‌به انگاشتن مضاف‌الیه، جمله به ظاهر دارای معنای منحصر به فرد و در عین حال صحیحی است.

این ساختار در قرآن کریم به فراوانی یافت می‌شود. در برخی از کاربردهای آن، مفسران و مترجمان در تعیین فاعل یا مفعول به بودن نقش معنوی مضاف‌الیه، دچار اختلاف هستند و هر یک برای تشخیص صحیح این نقش، تلاش‌هایی کرده‌اند؛ برای مثال در عبارت «دُعَاءَ الرَّسُولِ» در آیه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» (نور/ ۶۳) «الرسول» مضاف‌الیه مصدر «دُعَاء» قرار گرفته است. در این حالت، فاعل یا مفعول به بودن مضاف‌الیه، هر دو متصور است. مفسران نیز از کنار این عبارات، بی‌توجه عبور نکرده‌اند؛ اما در این میان، آنچه حائز اهمیت است، پاسخ به این سؤال است: از میان دو احتمال فاعل یا مفعول به بودن نقش معنوی مضاف‌الیه، کدام یک صحیح است و آیا می‌توان هر دو را صحیح دانست؟

تبیین ساختارهای جملات قرآن کریم برای فهم صحیح قرآن کریم ضروری است؛ زیرا فهم صحیح قرآن وابسته به تشخیص صحیح ساختار جملات آن است و اهمیت فهم صحیح قرآن کریم بر کسی پوشیده نیست. هدف این نوشتار، ارائه راهکارهایی برای تشخیص نقش معنوی مضاف‌الیه در ساختار مذکور و نیز راهکارهایی برای ارائه ترجمه صحیح فارسی برای آن است. نتیجه این پژوهش، فهم صحیح آیات حاوی این ساختار و ارائه ترجمه‌ای صحیح و به تبع آن، فهماندن دقیق مقصود آیات به خواننده قرآن کریم است. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی - تحلیلی - انتقادی است. در این مقاله، راهکارهایی که در مسیر هدف مقاله در نمونه‌هایی از مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به دارای کاربرد است، به صورت تحلیلی ارائه می‌شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تا به حال، پژوهشی مستقل در زمینه مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به انجام نشده است؛ جز مقاله‌ای با عنوان «بررسی فاعل بودن مضاف‌الیه در عبارت «ذِكْرِ اللَّهِ» در آیه ۲۸ سوره رعد و واکاوی نظرات مفسران و مترجمان پیرامون آن» (مزرعی فراهانی، اسمعیلی‌زاده و ایروانی نجفی، ۱۳۹۹) که با بررسی یک نمونه مصدر مضاف و نقد و بررسی نظرات مفسران و ترجمه‌های این آیه، اثبات کرده که در کنار مفعول به دانستن مضاف‌الیه در عبارت «ذِكْرِ اللَّهِ» می‌توان آن را فاعل نیز دانست. همچنین در این زمینه، پژوهشی

در استخراج مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به انجام شده که در اثنای مجموعه *دراسات لاسلوب القرآن الکریم* اثر «محمد عبدالخالق عضیمه» قرار گرفته است. در این مجموعه، همان طور که از مقدمه آن برداشت می‌شود، مؤلف قرآن کریم را از منظر دانش ادبیات عرب بررسی کرده است (عضیمه، بی‌تا: ۱/۲-۱). وی در جلد ششم (القسم الثانی؛ الجزء الثالث) به موضوع مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به پرداخته است. البته پرداختن او به این مسئله در حد اشارات است و در تعیین نقش معنوی مضاف الیه، برای نشان دادن هر دو احتمال، به صورت مفصل نپرداخته و به نقل نظر معدودی از مفسران بسنده کرده است (برای مثال ر.ک: همان: ۶/۲۲۵). لذا مطالب وی شامل تحلیل و بررسی نظرات نیست و عیار آن‌ها را نسنجیده است. دیگر مقاله‌ای که در این زمینه می‌توان نام برد، پژوهشی با عنوان «معناشناسی مصدر مضاف و کاربرد آن در تفسیر المیزان» (عشایری منفرد، ۱۳۹۱) است. مقاله مذکور به بررسی معنایی مصادر مضاف در موقعیت‌های متنی متفاوت (مصدر صریح مضاف یا غیر مضاف و مصدر مؤول) پرداخته است. بر این اساس، چنان که آمد، در زمینه ارائه راهکار برای تشخیص صحیح نقش معنوی مضاف الیه در ساختار مذکور، پژوهشی انجام نگرفته است.

۳-۱. سؤال‌های پژوهش

- ۱- راهکارهای تشخیص نقش معنوی مضاف الیه در مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به چیست؟
- ۲- راهکارهای ارائه ترجمه صحیح برای این گونه مصدرها چیست؟

۲. بحث و تحلیل

در ادامه، نمونه‌هایی از مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به بررسی می‌شود و نظرات مفسران و مترجمان، متناسب با ظرفیت این مقاله، از نظر می‌گذرد. با توجه به محدودیت حجم نوشتار، به ناچار برای نشان دادن نظر مفسران و نیز برگردان‌های مختلف آیات، صرفاً به نمونه‌هایی اشاره شده و از آوردن تمام نقل‌ها و نظرات اجتناب گردیده است. ضمن اینکه امکان حذف نمونه‌ها نیز نبود؛ چه اینکه موجب کاستن از

تنوع راهکارها می‌شد. البته در این میان، از ذکر دلایل مفسران غفلت نشده است. تفاسیر و ترجمه‌هایی که برای بررسی تک‌تک نمونه‌های مورد اشاره، مطالعه شده‌اند، عبارت‌اند از تفاسیر: *التحریر، البحر المحیط، روح البیان، روض الجنان، کشاف، الدرّ المصون، الفرقان، المیزان، مجمع البیان، جامع البیان، التبیان، ابوالسعود، نمونه؛ و ترجمه‌های: آیتی، الهی قمش‌ای، انصاریان، بهبودی، پاینده، خرمشاهی، رهنما، شاهین، شعرانی، فولادوند، فیض الاسلام، مجتوی، مشکینی، معزی، مکارم شیرازی، موسوی گرمارودی، و مرکز طبع و نشر قرآن. این نکته شایان توجه است که نظرات مترجمان غالباً مبتنی بر نظرات تفسیری است؛ لذا در نقد ترجمه باید منشأ آن را مدنظر داشت. همچنین شایان ذکر است که مصدرهای مضاف مورد بحث در حوزه اضافه به فاعل یا مفعول به که در قرآن کریم موجود است، محدود به نمونه‌های بررسی شده در این مقاله نیست؛ اما این نمونه‌ها به تعدادی است که راهکارهای متنوعی برای برون‌رفت از اختلاف موجود در میان مفسران یا برای ارائه ترجمه‌ای پذیرفتنی از این ساختار زبانی به دست می‌دهد. لذا این مقاله در صدد احصاء کامل مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به موجود در قرآن کریم نبوده است. در هر نمونه، در ابتدا عبارتی که فقط شامل مضاف و مضاف‌الیه است، آورده شده تا نیاز به اطاله کلام برای برچسب‌گذاری «مضاف» و «مضاف‌الیه» نباشد. همچنین روشن است که بحث بر سر فاعل یا مفعول به بودن همین مضاف‌الیه‌هاست.*

۱- «أَذَاهُمْ» در «وَدَعُ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ» (احزاب/ ۴۸): برخی مفسران، این عبارت را اضافه به فاعل دانسته‌اند؛ از جمله علامه طباطبایی به دلیل وجود «وَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ» در ادامه آیه (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۳۰/۱۶). برخی مفعول به بودن را ترجیح داده‌اند؛ از جمله زمخشری به دلیل تناسب میان عبارت مورد بحث با کلمه «نذیراً» در آیه ۴۵ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۴۷/۳-۵۴۸).^۱ برخی نیز هر دو حالت فاعلی و مفعولی را پذیرفته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۵/۲۱). اختلاف در میان مترجمان نیز دیده می‌شود؛ موسوی گرمارودی مضاف‌الیه را فاعل دانسته است: «به آزارشان بها مده» (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۴: ذیل آیه).

۱. از میان مفسران، مهم‌ترین دلایل، دلایل این دو مفسر (علامه طباطبایی و زمخشری) است.

فیض الاسلام هر دو حالت را منعکس کرده است: «رنج و آزار آنان را [که به تو می‌رسانند] رها کن [در صدد انتقام مباش، یا از آزاری که تو به ایشان می‌رسانی دست نگاه دار و منتظر و چشم به راه وحی باش]» (فیض الاسلام، ۱۳۴۸: ذیل آیه). انصاریان مبهم ترجمه کرده است: «آزارشان را واگذار» (انصاریان، ۱۳۸۳: ذیل آیه) و روشن نیست که منظور مترجم، آزار آن‌ها نسبت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است یا آزار (عقوبت) پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به آن‌ها.

در نقد فرمایش علامه باید گفت امر به توکل بر خداوند، مانع مفعول‌به دانستن مضاف‌الیه نیست و اتفاقاً می‌تواند توجیه مفعول‌به بودن آن نیز باشد و منظور چنین باشد: «آنان را عقوبت نکن و به خدا توکل کن تا خود در وقت مناسب، پاسخ رفتارشان را بدهد». درباره نظر زمخشری نیز می‌توان گفت دلیل ذکرشده از سوی او، بیشتر تکیه بر ذوق گوینده آن دارد و دلیلی محکم برای ترجیح وجه مفعولی نیست. شایان توجه است که وجود نداشتن دلیلی برای انحصار نقش معنوی مضاف‌الیه در صرفاً یکی از دو حالت، خود دلیل بر جواز پذیرش هر دو حالت است. در نتیجه ترجمه پیشنهادی ﴿دَعَّ أَذَاهُمْ﴾ چنین است: به اینکه آنان تو را آزار می‌دهند، توجه مکن و این را که آنان را عقوبت کنی نیز رها کن [و مجازاتشان نکن].

۲- ﴿حُبَّ اللَّهِ﴾ در ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۶۵): عمده مفسران مورد مراجعه، عبارت را مضاف به مفعول‌به تحلیل کرده‌اند (برای مثال ر.ک: ابوجیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۸۶/۲؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۴۲۷/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۹۰/۲)؛ اما صاحب کتاب *دراسات لاسلوب القرآن الکریم* که در بخش پیشین پژوهش به آن اشاره شد، آن را متحمل هر دو حالت می‌داند (عضیمه، بی‌تا: ۲۲۸/۶). مترجمان نیز برخی مانند آیتی، مضاف‌الیه را مفعول‌به ترجمه کرده‌اند: «آن‌ها را چنان دوست می‌دارند که خدا را» (آیتی، ۱۳۷۴: ذیل آیه) و برخی مانند مکارم شیرازی، مبهم ترجمه کرده‌اند: «آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ذیل آیه). در این میان، آنچه توجه به آن راهگشاست، تشبیهی است که در این آیه به کار رفته است. در این آیه، «محبت مشرکان نسبت به معبودهایشان» به ﴿حُبَّ اللَّهِ﴾ تشبیه شده است، و از آنجا که کارکرد تشبیه، نزدیک کردن یک مفهوم بعید به ذهن است، می‌توان نتیجه گرفت که نمی‌توان در عبارت ﴿حُبَّ اللَّهِ﴾،

مضاف‌الیه را فاعل دانست؛ زیرا با فاعل دانستن آن، تشبیهی خواهیم داشت که در آن، مشبه به نسبت به مشبه، از ذهن دورتر است؛ چرا که مشبه به، فعل خداوند است که بندگان به آن هیچ احاطه‌ای ندارند و نمی‌تواند یک مفهوم بعید را به ذهن نزدیک کند. بنابراین مضاف‌الیه در این عبارت، مفعول به است و ترجمه پیشنهادی برای ﴿يُجِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ از این قرار است: آنان را چنان که باید خداوند را دوست داشت، دوست می‌دارند.

۳- ﴿تَحِيَّتُهُمْ﴾ در ﴿دَعَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ (یونس/۱۰): شیخ طوسی مضاف‌الیه این عبارت را فاعل دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۳۴۴/۵). صاحب‌الدرر المصون هر دو حالت را جایز دانسته، اما حالت مفعولی را تقویت کرده (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۹/۴) و صادقی تهرانی هر دو حالت را یکسان دانسته است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۶/۱۴). در میان مترجمان، محمدباقر بهبودی عبارت را در حالت فاعلی ترجمه کرده است: «درودی بر زبان دارند با مردم که "سلام بر شما"» (بهبودی، ۱۳۷۲: ذیل آیه). مشکینی هر دو حالت را منعکس کرده: «درودشان در آنجا [از جانب خدا و با فرشتگان و یکدیگر] سلام است» (مشکینی، ۱۳۸۱: ذیل آیه) و پاینده مبهم ترجمه کرده است: «درودشان سلام است» (پاینده، ۱۳۵۷: ذیل آیه). در میان نظرات ارائه‌شده از طرف مفسران، دلیلی که بتواند قاطعانه فقط یکی از دو حالت فاعل یا مفعول به بودن مضاف‌الیه را اثبات و حالت دیگر را رد کند، یافت نشد. در این میان، ممکن است فاعل بودن «هم» در ﴿دَعَاهُمْ﴾، مؤیدی بر فاعل بودن این ضمیر در ﴿تَحِيَّتُهُمْ﴾ تلقی شود؛ اما در مقابل، نکته‌ای نیز در تأیید حالت مفعولی وجود دارد و آن، مفعول به بودن ضمیر در عبارت مشابه در آیه ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ (احزاب/۴۴) است. توضیح آنکه در این آیه، ظرف زمانی تحیت، لقاء خداوند دانسته شده است؛ یعنی تحیت هنگامی اتفاق می‌افتد که آنان خداوند را ملاقات می‌کنند، و چنان که صادقی تهرانی می‌گوید- چون سلام مؤمنان بر خداوند قرار نمی‌گیرد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۶۶/۲۴)، فاعل تحیت، خداوند و مفعول به آن «هم» است. افزون بر این، آیه پیشین یعنی ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَةُ﴾ (احزاب/۴۳)، مهر تأییدی بر این نتیجه‌گیری است. مفعول به بودن مضاف‌الیه در این عبارت، مدّ نظر علامه طباطبایی نیز بوده است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۲۹/۱۶). پس در

آیه مورد بحث، هم برای حالت فاعلی و هم برای حالت مفعولی، شواهدی برابر وجود دارد و در نتیجه فاعل یا مفعول به بودن نقش معنوی مضاف الیه در این عبارت، نسبت به یکدیگر ترجیحی ندارند و ترجمه ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ چنین خواهد بود: تحیت آنان به دیگران و تحیت خداوند، ملائکه و دیگر بهشتیان به آنان، سلام است.

۴- ﴿خَلَقَ النَّاسَ﴾ در ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ (غافر / ۵۷): ابوحیان و سمین حلبی جایز دانسته‌اند که مضاف الیه در این عبارت، فاعل یا مفعول به باشد (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۶۸/۹؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۴۹/۶) و باقی مفسران، آن را صرفاً مفعول به دانسته‌اند (از جمله ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۷۴/۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۲۳/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۲۳/۲۴). برخی مانند فیض الاسلام در ترجمه این جمله، مضاف الیه را مفعول به دانسته‌اند: «هرآینه آفریدن آسمان‌ها و زمین [با این عظمت و بزرگی در بار اول] از آفرینش مردم [در بار دوم] بزرگ تر است» (فیض الاسلام، ۱۳۴۸: ذیل آیه) و برخی مانند معزی، ترجمه‌ای مبهم ارائه کرده‌اند: «همانا آفرینش آسمان‌ها و زمین بزرگ تر است از آفرینش مردم» (معزی، ۱۳۷۲: ذیل آیه). در این نمونه، مفسران برای نظر خود دلیلی ارائه نکرده‌اند. برای رسیدن به نتیجه، لازم است به متن سوره توجه دقیق‌تری کرد. در جای‌جای سیاق سوره غافر، اصرار بر اثبات وقوع روز جزا به چشم می‌خورد. البته به نظر می‌رسد استفاده‌ای که از مطرح کردن مسئله معاد در سوره شده، از باب نشان دادن عجز انسان‌ها در برابر خداوند است؛ انسان‌هایی که قدرت جزئی‌شان آنان را مغرور کرده و باورشان آمده که با این قدرت محدود می‌توانند به هر آنچه می‌خواهند، دست یابند. از جمله شواهد این مدعا در سوره، آنجاست که فرعون متکبرانه درخواست می‌کند برای او بنایی بسازند تا از خداوند موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اطلاع یابد: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾ (غافر / ۳۶-۳۷)؛ گویی می‌پندارد که با قدرت ادعایی خود می‌تواند بر هر آنچه بخواهد، دست یابد یا آن قدرت را وسیله مرعوب کردن قومش قرار دهد. لذا سوره در ادامه، ضعف فرعون را نشان می‌دهد: ﴿وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ (غافر / ۳۷) و پس از آن عاقبت دوزخی فرعون را حکایت می‌فرماید: ﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر / ۴۳). خداوند این عجز کافران را در چند نقطه دیگر از سوره نیز یادآوری می‌فرماید: از جمله: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾

(غافر / ۵۱): ﴿إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾ (غافر / ۵۶): ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^۱ (غافر / ۸۲): ﴿وَحَقَّ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (غافر / ۸۳). بنا بر آنچه گذشت، نتیجه می‌شود که لازم است آیه مورد نظر، در فضای مقایسه قدرت لایزال خداوند و قدرت ناچیز انسان‌ها فهم شود؛ چون به هر صورت، این انسان‌های مغرور برای خود قدرت خلق قائل هستند. پس عبارت ﴿خَلَقَ النَّاسَ﴾ متشکل از مصدری مضاف به فاعل است. در این میان ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر خداوند می‌خواست قدرت خود را با قدرت انسان‌ها مقایسه کند، می‌فرمود: «لخلق الله أكبر من خلق الناس». در پاسخ باید گفت در قرآن کریم هنگامی که سخن از آفریده شدن انسان است، از عباراتی مانند «خلق الإنسان» استفاده شده است، نه «خلق الناس»؛ مانند ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (نحل / ۴) یا ﴿وَوَدَّأَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ﴾ (سجده / ۷). بر پایه این شواهد، منظور از «خلق الناس» در آیه مورد بحث، آفریده شدن انسان نیست. در نهایت، ترجمه پیشنهادی برای ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ چنین است: قطعاً آفرینش آسمان‌ها و زمین، از آنچه انسان‌ها می‌آفرینند، بزرگ‌تر است.

۵- ﴿دُعَائِكَ﴾ در ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم / ۴): مفسران مورد مراجعه، این عبارت را بنا بر «اظهار بودن وجه مفعولی» (برای مثال: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۴۰/۷) مصدر مضاف به مفعول به دانسته‌اند؛ به این معنا که از الفاظ عبارت در بدو امر، این به نظر می‌رسد که منظور حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَامُ این بوده که خداوند، ایشان را از استجاب دعا محروم نفرماید. اما صادقی تهرانی این مطلب را نمی‌پذیرد و هر دو حالت را همزمان مقصود آیه می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۵۵/۱۸-۲۵۶). برخی مترجمان، مضاف‌الیه این عبارت را مفعول به دانسته: «من هرگز در دعای تو، از اجابت محروم نبوده‌ام» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ذیل آیه) و برخی آن را مبهم ترجمه کرده‌اند: «و من، خداوند! در خواندن تو تیره‌بخت نبوده‌ام» (شاهین، ۱۳۵۹: ذیل آیه). بنا بر گفته صادقی تهرانی، حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَامُ خود را در عبادت پروردگار شقی نمی‌داند، و از آنجا که این فقط دعای اشقیاست که

۱. این آیه به صراحت، قدرت‌ها را مقایسه فرموده است.

مستجاب نمی‌شود، اکنون خود را شایسته آن می‌یابد که خداوند متعال دعایش را مستجاب کند. اما آنچه باید به آن توجه کرد، این است که بندگان خاص و پرهیزگار خداوند، همواره کمال ادب را در برابر خداوند به کار می‌گیرند و همیشه خود را قرین قصورهایی می‌دانند که از بنده‌ای که ضعیف مطلق است، سر می‌زند، و در برابر خداوند، مستمسکی برای دفاع از کوتاهی‌های خود جز تکیه بر رحمت پروردگار نمی‌بینند و این نکته در مناجاتشان با خداوند دیده می‌شود (از جمله ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: ۸۴۶/۲). بنابراین به نظر می‌رسد نمی‌توان پذیرفت که پیامبری چون حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَام در مقام مناجات با خداوند، خود را کسی معرفی کند که تا کنون در جایگاه بندگی، کوتاهی نداشته، اوامر الهی را آن‌چنان که شایسته مقام ربوبیت پروردگار است، بی‌کم و کاست انجام داده و -نعوذ بالله- اکنون طلبکارانه توقع اجابت درخواستش را دارد. بنابراین لازم است که مضاف الیه **﴿دُعَائِكَ﴾** مفعول به دانسته شود و **﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾** چنین ترجمه شود: پروردگار! در درخواست کردن از تو بی‌بهره نبودم.

۶- **﴿دُعَاءَ الرَّسُولِ﴾** در **﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾** (نور/۶۳): ذیل این عبارت، برخی مفسران هر دو حالت فاعلی و مفعولی را مجاز دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۶۰/۳). برخی نیز مفعول به بودن مضاف الیه را ترجیح داده (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱: ۱۴/۱۸۷)، و برخی به دلیل وجود جمله **﴿فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُحَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾** (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۷۵/۸) یا جمله **﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾** (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۵/۱۶۶-۱۶۷)، فاعل را نقش معنوی مضاف الیه دانسته‌اند. داریوش شاهین آیه را چنین ترجمه کرده است: «میان خودتان آن گونه که [خود] یکدیگر را می‌خوانید، پیامبر را نخوانید» (شاهین، ۱۳۵۹: ذیل آیه) و این چنین مضاف الیه را مفعول به دانسته است. ترجمه مرکز طبع و نشر قرآن، مضاف الیه را فاعل دانسته است: «دعوت پیامبر را [برای هر کاری] مانند دعوت [عادی] برخی از شما از دیگری قرار ندهید» (مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۳: ذیل آیه). الهی قمشه‌ای هر دو حالت را در نظر گرفته: «دعای رسول و ندا کردن او را مانند ندای بین یکدیگر [بدون حفظ ادب مقام رسالت] قرار مدهید [یا دعای او را مانند دعای خود نامستجاب پندارید]» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰: ذیل آیه) و شعرانی مبهم ترجمه کرده است: «مگردانید خواندن رسول را میانتان، چون

خواندن برخی از شما برخی را» (شعرانی، ۱۳۷۴: ذیل آیه). توجه به سیاق نشان می‌دهد که مصدر به فاعل خود اضافه شده است؛ به این معنا که آیه در صدد نهی از سهل‌انگاری در برابر دستورات پیامبر ﷺ است، نه ارائه توصیه‌ای اخلاقی مبنی بر محترمانه صدا کردن ایشان! در یک آیه پیش از این، وصف «مؤمن» را منحصر در کسانی می‌کند که هنگام پیش آمدن امری مهم که پیامبر ﷺ به خاطر آن، مردم را گرد آورده است، بدون اجازه، حضرت را ترک نمی‌کنند. ادامه آیه ۶۳ نیز - چنان که در قول برخی مفسران اشاره شد - نهی از تمرد از دستور پیامبر ﷺ است. با این اوصاف، در این میان برای مفعول به انگاشتن مضاف‌الیه، وجهی باقی نمی‌ماند. بنابراین ترجمه ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَّاءٍ بَعْضُكُمْ بَعْضًا﴾ چنین خواهد بود: [هنگامی که پیامبر، شما را به امری فرا می‌خواند] فراخوان از طرف رسول خدا را مانند فراخواندن یکدیگر محسوب نکنید [و آن را مهم تلقی کنید].

۷- ﴿دُعَاءَكُمْ﴾ در ﴿قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ (فرقان/ ۷۷): برای نقش معنوی مضاف‌الیه این عبارت، برخی هر دو حالت را جایز دانسته‌اند (عمادی، بی‌تا: ۲۳۲/۶). برخی نیز آن را فاعل در نظر گرفته و این را نسبت به معانی دیگر اظهر دانسته (حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۵۶/۶-۲۵۷) و برخی هم آن را به دلیل وجود فاء در ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ مفعول به دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۴۶/۱۵). از میان مترجمان نیز برخی مضاف‌الیه را فاعل دانسته: «اگر دعای شما نباشد» (رهنا، ۱۳۵۴: ذیل آیه)، برخی مفعول به دانسته: «اگر پروردگار من شما را به طاعت خویش نخوانده بود» (آیتی، ۱۳۷۴: ذیل آیه)، و برخی مبهم ترجمه کرده‌اند: «اگر خواندنتان نباشد» (پابنده، ۱۳۵۷: ذیل آیه). نکته‌ای که در این باب می‌توان به آن اشاره کرد، مطلبی است که صاحب تفسیر المیزان به آن اشاره کرده است. ایشان در رد فاعل دانستن «کُم» که معنای «عبادت کردن» را مراد «دُعَاء» قرار می‌دهد، می‌گوید اگر این وجه مدّ نظر آیه بود، لازم بود به جای ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ﴾ از جمله «وقد کذبتم» استفاده شود و تفریع موجود در آیه، خلاف فاعل دانستن مضاف‌الیه را گواهی می‌دهد. طبق فرمایش ایشان، فاء، سبب را بر مسبب متفرع کرده است؛ یعنی شما تکذیب کرده‌اید و خداوند باید به شما توجهی نکند؛ اما سنت دعوت الهی، مانع از این بی‌توجهی می‌شود؛ لذا خداوند برای دعوت کردن شما به خداپرستی،

به شما توجه می‌کند. این معنا تنها با بودن فاء فهمیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۴۶/۱۵). لذا نظر مختار، مفعول به بودن نقش معنوی مضاف الیه است. پس ترجمه ﴿...لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ چنین است: اگر دعوت کردن شما [از سوی خداوند] در میان نبود... ۸- ﴿ذُكِّرِ اللّٰهَ﴾ در ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِ أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/ ۲۸): ذیل این عبارت، ۱۲ نظر در میان اقوال مفسران وجود دارد که اکثر قریب به اتفاق آنان نقش معنوی مضاف الیه را مفعول به دانسته‌اند (مزرعی فراهانی، اسمعیلی زاده و ایروانی نجفی، ۱۳۹۹: ۱۹۶-۱۹۸). مترجمان نیز یا مضاف الیه را مبهم ترجمه کرده‌اند: «آنان که ایمان آوردند و دل‌هاشان به یاد خدا آرام یابد؛ آگاه باشید که دل‌ها تنها به یاد خدا آرام گیرد» (مجتبی، ۱۳۷۱: ذیل آیه) یا مصداق اولین عبارت ﴿ذُكِّرِ اللّٰهَ﴾ را قرآن کریم دانسته و دومی را مفعول به ترجمه کرده‌اند: «آنان کسانی هستند که [به خدا و رسول] گرویده‌اند و دل‌هاشان به ذکر و یاد خدا آرام می‌گردد [چون آیات قرآن عظیم را می‌شنوند، خضوع و فروتنی نموده، می‌دانند محمد ﷺ فرستاده خداست و قرآن کریم معجزه اوست. ای مردم!] آگاه باشید که دل‌ها به ذکر و یاد خدا [خواندن قرآن مجید و اندیشه نمودن در عظمت و قدرت و سایر صفات خدای تعالی، از اضطراب و نگرانی و از شک و دودلی] آرامش می‌یابند» (فیض الاسلام، ۱۳۴۸: ذیل آیه). درباره آیه مذکور، شواهد قرآنی همچون ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره/ ۱۵۲)، ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه/ ۱۴) که ذیل آن برخی مفسران برای یاء هر دو حالت فاعلی و مفعولی را پذیرفته‌اند (ر.ک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۱۷/۷؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۱۰/۵)، و ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت/ ۴۵) که ذیل آن برخی مفسران «الله» را فاعل و برخی مفعول به دانسته‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۱-۹۹/۲۰)، و نیز شواهد روایی از جمله دو روایت از امام صادق علیه السلام در *مصباح الشریعه*: «وَأَجْعَلْ ذِكْرَ اللَّهِ تَعَالَىٰ مِنْ أَجْلِ ذِكْرِهِ تَعَالَىٰ إِيَّاكَ...» (الامام جعفر الصادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۵۵-۵۶) و *المحاسن*: «ابن آدم! اذْكُرْنِي فِي نَفْسِكَ، أَذْكُرْكَ فِي نَفْسِي» (برقی، ۱۳۷۱: ۳۹/۱)، «يَا مَنْ بَدَأَ خَلْقِي وَذِكْرِي» از دعای کمیل (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۴۶/۲) که برخی شارحان، یاء را در آن فاعل محسوب کرده‌اند (انصاریان، ۱۳۸۲: ۴۰۹)، «يَا مَنْ اسْمُهُ دَوَاءٌ وَذِكْرُهُ شِفَاءٌ» از همین دعا (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۵۰/۲) که در این عبارت نیز برخی هاء را فاعل به حساب آورده‌اند (فنائی اشکوری، ۱۳۸۷: ۴۱۱)، و «أَنْتَ الذَّاكِرُ قَبْلَ

اللَّذَاكِرِينَ» از دعای عرفه (ابن طائوس، ۱۴۰۹: ۳۵۰/۱)، نشانگر آن است که مضاف‌الیه، هم می‌تواند فاعل و هم مفعول به باشد (برای مطالعه تفصیلی ر.ک: مزرعی فراهانی، اسمعیلی‌زاده و ایروانی نجفی: ۱۳۹۹). بنابراین ترجمه پیشنهادی ﴿تَظْمِئُنَّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ چنین است: دل‌هایشان با اینکه خداوند آنان را یاد کند و آنان خداوند را یاد کنند، آرامش می‌یابد.

۹- ﴿تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ﴾ در ﴿... وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ (بقره/ ۱۶۴) و در ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ﴾ (جاثیه/ ۵): ذیل این عبارت در سوره بقره، برخی هر دو حالت را جایز دانسته‌اند و معنای عبارت را در حالت فاعلی، حرکت داده شدن ابرها به وسیله بادها، و در حالت مفعولی، حرکت داده شدن بادها از سوی خداوند (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۴۲۴/۱) اظهار کرده‌اند. گروهی از مفسران نیز مضاف‌الیه را مفعول به دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵۰/۱). لازم به ذکر است که عکبری مفعول به بودن آن را ترجیح می‌دهد، اما فاعل بودنش را نیز مجاز می‌شمرد (عکبری، بی‌تا: ۴۴). همچنین با نظر به ترجمه‌ها مشاهده می‌شود که برخی مضاف‌الیه را فاعل دانسته: «گردش و وزیدن بادها [به هر سمتی]» (فیض الاسلام، ۱۳۴۸: ذیل آیه)، برخی مفعول به دانسته: «گرداندن بادها [از سویی به سویی]» (مشکینی، ۱۳۸۱: ذیل آیه) و برخی ترجمه‌ای مبهم ارائه کرده‌اند: «تغییر مسیر بادها» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ذیل آیه). برای قضاوت صحیح درباره نقش معنوی مضاف‌الیه لازم است که بر آیه مروری همراه با دقت شود. در پایان هر دو آیه سوره‌های بقره و جاثیه، خداوند مردم را به تعقل در نشانه‌های مذکور در آیه فرا خوانده است و فی الجمله می‌توان هم از مسیر توجه به اینکه خداوند بادها را می‌وزاند، به وادی اندیشه قدم نهاد (طوسی، بی‌تا: ۵۵/۲) و هم از دقت در اینکه بادها باعث حرکت ابرها یا اشیاء دیگر می‌شوند. توجه به نکته‌ای لفظی در این دو آیه حائز اهمیت است؛ در این آیات، برخی نشانه‌های الهی، از نظر لفظی به فاعل خود مستند نشده است؛ مانند ﴿اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ در هر دو آیه؛ و برخی به فاعل خود استناد داده شده است؛ مانند ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ﴾ (بقره/ ۱۶۴) و ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ﴾ (جاثیه/ ۵). این تنوع در استناد به فاعل -در عین حال که فعل‌ها به یکدیگر عطف شده‌اند- می‌تواند مجوزی باشد برای این نتیجه که دو حالت فاعل بودن و مفعول به بودن مضاف‌الیه در عبارت ﴿تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ﴾

نسبت به یکدیگر ترجیحی ندارند. شایان توجه است که در آیه ۱۶۴ سوره بقره، در حالت فاعل دانستن «الریاح»، مفعول به محذوف می‌تواند «السحاب» باشد (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۱/۴۲۴)؛ در عین حال که «السحاب» که در آیه مذکور است - چنان که به «تصریف» عطف شده - نشانه‌ای مستقل برای «قَوْمٌ يَعْقِلُونَ» است و ارتباطی با «السحاب» که مفعول به محذوف است، نخواهد داشت. خلاصه آنکه مضاف الیه در «تَصْرِيفِ الرِّيحِ» می‌تواند فاعل یا مفعول به باشد و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد. لذا ترجمه این عبارت چنین خواهد بود: اینکه خداوند بادها را به گردش درمی‌آورد و اینکه بادها ابرها و اشیاء دیگر را حرکت می‌دهند....

۱۰- «مِثَاقِهِ» در «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (بقره/ ۲۷): برخی فاعل یا مفعول به دانستن مضاف الیه را در این عبارت جایز دانسته‌اند (همان: ۱/۱۶۸). برخی مفعول به بودن مضاف الیه را برگزیده‌اند؛ زیرا آیه را توصیفی از «الفاسقين» مذکور در آیه پیشین دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۳۶۵) و برخی - به دلیل اینکه عقل و فطرت و نبوت را عوامل الهی محکم کردن عهد برشمرده‌اند - مضاف الیه را فاعل دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۱/۲۵۵). اما مترجمان، پس برخی مضاف الیه را مفعول به دانسته: «پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند» (آیتی، ۱۳۷۴: ذیل آیه) و برخی ترجمه‌ای مبهم ارائه کرده‌اند: «پیمان خداوند را پس از بستنش می‌شکنند» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ذیل آیه). در این باب، تلقی مضاف الیه در جایگاه فاعل می‌تواند تأکیدی بر اهمیت عهد مورد نظر آیه باشد؛ از این لحاظ که یک سوی این عهد و پیمان، خداوند متعال است و انسان باید توجه کند که با چه کسی عهد و پیمان بسته است. انسان‌ها در واقع پیمان‌های مختلفی با خدا بسته‌اند؛ پیمان توحید و خداشناسی، پیمان عدم تبعیت از شیطان و هوای نفس. فاسقان همه این پیمان‌ها را شکسته، سر از فرمان حق برتافته و از خواسته‌های دل و شیطان پیروی می‌کنند (مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۱/۱۵۳). از سویی دیگر باید به جنبه تأکید و احکام این عهد (وجه مفعولی) نیز نگریست. آیه‌الله طالقانی در کتاب *پرتوی از قرآن* می‌گوید:

«این عهد اولی گاه تأیید و محکم می‌شود: ﴿مَنْ بَعْدَ مِيثَاقِهِ﴾؛ میثاق آن از جانب خدا به وسیله شرایع است - که حدود و آثار و ثواب و عقاب را بیان می‌کند - و به وسیله

عقل و تجربه است که نتایج آن عهود را می‌فهماند. میثاق از جانب خلق، درک و پذیرش و به کار بستن آن عهد است» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۰۳/۱).

به وجه فاعلی این عبارت، در جای دیگری از قرآن کریم نیز اشاره شده است؛ آنجا که خداوند درباره پیمان خود فرموده است: ﴿الَّذِي وَاتَّقَكُمْ بِهِ﴾ (مائده/۷). شایان ذکر است که مرجع مضاف الیه «میثاق» در همین آیه، خود خداوند است: ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّقَكُمْ بِهِ﴾. بنا بر آنچه آمد، این عبارت می‌تواند هم اضافه به فاعل و هم اضافه به مفعول به تلقی شود و ترجمه پیشنهادی برای عبارت ﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ چنین است: پس از محکم کردن آن و پس از اینکه خداوند آن را محکم کرد.

۳. راهکارهای برون‌رفت از اختلافات مفسران و مترجمان

بررسی مصدرهای مضاف به فاعل یا مفعول به در قرآن کریم که ده نمونه از آن‌ها مورد بررسی قرار گرفت، نشان می‌دهد که راهکارهایی برای خروج از اختلاف در تعیین نقش معنوی مضاف الیه وجود دارد؛ راهکارهایی که هم مفید تعیین احتمال صحیح فاعل یا مفعول به بودن مضاف الیه هست و هم مترجم را در ارائه ترجمه‌ای صحیح و عاری از ابهام یاری می‌رساند. این راهکارها که در دو دسته کلی «راهکارهای تعیین احتمال صحیح» و «راهکارهای مفید صحت ترجمه» قرار می‌گیرند، به شرح زیرند.

۳-۱. راهکارهای تعیین احتمال صحیح

با توجه به قرائن مرتبط با آیاتی که دارای ساختار «مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به» هستند، راهکارهایی به دست می‌آید که به فهم دقیق‌تر آیه کمک می‌کند؛ راهکارهایی که از محدود کردن معنای آیه در یک مصداق یا یک حالت خاص مانع می‌شود یا مخاطب را به سوی انتخاب یکی از دو حالت نقش معنوی برای مضاف الیه راهنمایی می‌کند:

۱- فهم دقیق برخی آیات، وابسته به تدقیق در ارتباط آن با جمله پیش یا پس از آن است؛ از جمله اینکه جمله، چطور به جمله پس از خود عطف شده است. عطف با

هریک از ادات عطفِ فاء، واو یا... می‌تواند ظریفی از معنا را به ذهن برساند و از انحراف در فهم جلوگیری کند. این راهکار که می‌توان آن را «توجه به نحوه ارتباط جملات با یکدیگر» عنوان نهاد، در آیه ۷۷ سوره مبارک فرقان (نمونه ۷) به کار گرفته شد.

۲- استناد دادن یا ندادن به فاعل، می‌تواند مخاطب آیه را در تشخیص صحیح نقش معنوی مضاف‌الیه یا لااقل در جلوگیری از محدود کردن معنای آیه در صرفاً یکی از دو حالت یاری کند. البته این راهکار، وابسته به لازم یا متعدی بودن افعال یا مصدرهای موجود در آیه نیست و صرفاً شیوه انعکاس معنا در عبارات، مدنظر است. از این راهکار در آیه ۱۶۴ سوره بقره و آیه ۵ سوره جاثیه (نمونه ۹) بهره برده شد.

۳- در جای جای قرآن کریم، بلاغت در سخن جلوه گر است؛ استعاره، مجاز، التفات‌های پیاپی و انبوهی از زیبایی‌های بیانی در متن قرآن کریم به چشم می‌آید. یکی از این ساخت‌های بلاغی تشبیه است که در آیات قرآن کریم بسیار به کار رفته است. در آیه ۱۶۵ بقره (نمونه ۲)، توجه به فلسفه صنعت تشبیه (نزدیک‌سازی مفهوم بعید، به ذهن مخاطب) به کمک آمد و موجب برون‌رفت از اختلاف در فهم آیه شد.

۴- توجه به سیاق تفسیری، یکی از مسائلی است که به طور جدی می‌تواند در گشودن بسیاری از گره‌های ذهنی مفسر در فهم آیات قرآن کریم نقشی ویژه داشته باشد. در تعریف سیاق گفته‌اند:

«ساختاری کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آن اثر می‌گذارد... در مواردی، به کلمات و جملاتی که پیرامون واژگان یا عبارت مورد تفسیر قرار گرفته است، به لحاظ آنکه خصوصیت یادشده را پدید می‌آورند، سیاق گفته می‌شود که در این صورت، سیاق همان قرائن متصل به کلام خواهد بود» (رجبی، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۳).

در زمینه مورد بحث، راهکار سیاق از دو جنبه می‌تواند مایه برون‌رفت از اختلاف باشد: الف) از طریق توجه به سیاق آیه مورد بحث: منظور از سیاق آیه، آیات پیوسته‌ای هستند که پیش و پس از آیه مورد بحث قرار گرفته‌اند و در مجموع، معنا و هدفی نسبتاً مستقل را در میان دیگر آیات همان سوره دنبال می‌کنند. در تشخیص نقش معنوی مضاف‌الیه عبارت موجود در آیه ۶۳ سوره مبارک نور (نمونه ۶)، این ابزار به کار رفت.

ب) از طریق توجه به غرض هدایتی سوره: غرض هدایتی سوره، هدفی است که سوره برای آن نازل شده است. اصطلاح «غرض» در این معنا، در کلام مفسران از جمله علامه طباطبایی، استعمال شده است (برای مثال ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۴۸/۱۷ و ۹/۱۸). از این راهکار در تبیین آیه ۵۷ سوره غافر (نمونه ۴) بهره برده شد.

۵- دیگر راهکار، نگاه به آیات و احادیثی است که به نحوی با موضوع آیه یا با عبارت متشکل از مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به مرتبط باشند. در این حالت، متون هم موضوع و احیاناً شروح موجود درباره آنها می‌توانند عبارت مصدر مضاف را از زوایای مختلفی بررسی نموده، از جهت گیری نامطلوب ذهن محقق در تحلیل آیه جلوگیری کنند. این راهکار در آیه ۲۸ سوره رعد (نمونه ۸) کارساز واقع شد و حکم به جواز هر دو حالت داد.

۶- بندگان خاص خداوند، در پیشگاه او همواره مراعات ادب بندگی را مدنظر دارند و چنان که در پاره‌ای از ادعیه نیز مشاهده می‌شود، در برابر خداوند، معترف به نقائص و عیوب خود هستند. در تحلیل آن دسته از آیات که شامل مکالمه‌ای میان خداوند و پیامبران علیهم‌السلام است، باید به این نکته توجه شود. در آیه ۴ سوره مبارک مریم (نمونه ۵) برای تشخیص نقش معنوی مضاف‌الیه، از این راهکار استفاده شد.

راهکارهای ارائه شده در بالا می‌توانند و لازم است در تعیین نقش معنوی مضاف‌الیه به کار گرفته شوند و توجه نکردن به آنها مفسر را در برداشت صحیح از آیه دچار مشکل می‌کند. در ادامه، راهکارهایی که موجب ارائه ترجمه دقیق از عبارات شامل مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به می‌شوند، معرفی خواهند شد:

۲-۳. راهکارهای مفید صحت ترجمه

ترجمه لازم است مفهوم موجود در متن مبدأ را تا حد ممکن به زبان مقصد منتقل کند تا مخاطب در برخورد با آن با کم‌ترین ابهام مواجه شود. با توجه به این نکته، ترجمه را می‌توان نوعی تفسیر مختصر دانست و این «تفسیر» تا حدی است که آن ابهام نسبی میان زبان مبدأ و مقصد - که معمولاً در برگردان‌های لفظ به لفظ پدید می‌آید - زوده شود. به عبارت دیگر، ترجمه خوب ترجمه‌ای است که نه کاملاً لفظ به لفظ است و نه

کاملاً آزاد؛ بلکه ابداع متنی است که اگر پدیدآورنده متن مبدأ می‌خواست آن را به زبان مقصد بنویسد، آن طور می‌نوشت (ر.ک: فقهی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۸). درباره ترجمه و انواع آن مطالب دیگری در ادامه خواهد آمد. پس مترجم در ارائه ترجمه‌اش لازم است در کاربست الفاظ و جایابی آن‌ها نهایت دقت را داشته باشد و برگردان متن را به گونه‌ای ارائه کند که اولاً معنای صحیحی منتقل شود و ثانیاً خواننده همان چیزی را که مدّ نظر مترجم بوده است، دریافت کند و دچار ابهام یا درگیر کژتابی نشود. در این بخش، راهکارهایی که در خلال بررسی عبارات و آسیب‌شناسی ترجمه‌ها به نظر نگارندگان رسیده است، می‌آید. کاربری این راهکارها - که می‌توان آن‌ها را در دو دسته «ایجابی» و «سلبی» قرار داد، هم به صحت ترجمه کمک می‌کند و هم موجب می‌شود که خواننده ترجمه، در تشخیص نظر مترجم - از جهت فاعل یا مفعول به دانستن مضاف‌الیه مصدر - دچار اشتباه یا ابهام نشود.

۱- در برخی ترجمه‌ها، آنچه موجب نارسایی ترجمه شده است، استفاده مترجم از مصدر فارسی در ترجمه مصدر عربی است. این روش موجب می‌شود همان ابهامی که ممکن است در عبارت عربی به نظر برسد، عیناً به ترجمه سرایت کند. ترجمه‌هایی که مترجمان برای عبارت ﴿أَذَاهُمْ﴾ در آیه ۴۸ سوره مبارک احزاب (نمونه ۱) ارائه کرده‌اند، دچار این مشکل هستند؛ از جمله معزی که آورده: «رها کن آزرده ایشان را» (معزی، ۱۳۷۲: ذیل آیه) و فولادوند که چنین ترجمه کرده است: «از آزارشان بگذر» (فولادوند، ۱۴۱۸: ذیل آیه). در ترجمه فولادوند - اگر هم معادل دانستن «آزار» با «آزار دادن» صحیح باشد - حتی استفاده از شکل کامل مصدر، یعنی «آزار دادن» نیز ابهام را رفع نمی‌کند و همچنان فاعل و مفعول به روشن نخواهند بود. راهکار مناسب برای راسازی این گونه ترجمه‌ها استفاده از فعل است؛ مثلاً در این نمونه به جای مصدر «آزار»، جمله مشتمل بر فعل، یعنی «اینکه تو را آزار دهند» یا «اینکه تو آزارشان دهی»، پیشنهاد می‌شود. نکته‌ای که در این میان باید مدّ نظر قرار گیرد، دلالت فعل بر وقوع و دلالت اسم بر ثبوت است و شاید ترجمه مصدر با مصدر که از سوی مترجمان صورت گرفته، به همین دلیل بوده باشد. اما باید دقت داشت که در چنین آیاتی در عین انعکاس «ثبوت»، لازم است ترجمه‌ای ارائه شود که منظور آیه را به خوبی به مخاطب برساند.

۲- به دلیل تمایز میان ضمایر تثنیه و جمع یا ضمایر مذکر و مؤنث (در مفرد و جمع) در زبان عربی، تشخیص مرجع این ضمایر در متنی عربی، به روشنی امکان‌پذیر است؛ اما به عنوان مثال در عباراتی که دو اسم مذکر می‌توانند مرجع یک ضمیر مذکر باشند، تشخیص مرجع ضمیر در متن عربی و به تبع آن ترجمه صحیح متن، نیازمند دقت بیشتری است. در این صورت برای رفع ابهام یا اجتناب از اشتباه در ترجمه باید از واژه‌ای مناسب در معادل‌سازی استفاده و از استعمال واژگان مشترک تا حد امکان پرهیز کرد؛ برای مثال، آنچه در ترجمه عبارت «مِثَاقِهِ» در آیه ۲۷ سوره مبارک بقره (نمونه ۱۰) موجب ابهام شده است، قرار دادن «آش» به عنوان معادل در ترجمه ضمیر در این عبارت است؛ معزی و خرمشاهی آن را «بستنش» ترجمه کرده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ذیل آیه؛ معزی، ۱۳۷۲: ذیل آیه) و انصاریان «استوار کردنش» را معادل این عبارت قرار داده است (انصاریان، ۱۳۸۳: ذیل آیه). صرف نظر از اینکه رأی صحیح درباره مضاف الیه این عبارت چیست، اگر این مترجمان به جای استفاده از «آش» که هم می‌تواند به «الله» اشاره کند و هم «عهد»، از «او» برای اشاره به «الله» یا «آن» برای اشاره به «عهد» استفاده می‌کردند، مقصود آنان بدون ابهام منتقل می‌شد. اگر مترجم قصد انعکاس هر دو سوی کلام را دارد، در ترجمه باید به ازای هر جنبه، جمله‌ای به نگارش درآورد یا با کمک راهکارهایی چون آوردن عبارات توضیحی داخل قلاب، مقصود خود را بیان کند. همچنین ذکر صریح مرجع ضمیر در ترجمه می‌تواند ابهام را کاملاً برطرف کند.

۳- گاهی ممکن است وجود یک واژه در جمله، ابهام واژه یا جمله دیگر را برطرف کند. توضیح آنکه در برخی ترجمه‌ها ممکن است راهکارهای پیشین رعایت نشده باشد، اما وجود واژه‌ای که فقط با یک سوی ابهام تناسب دارد، موجب برطرف شدن ابهام می‌شود؛ برای مثال در «أَذَاهُمْ» در آیه ۴۸ سوره احزاب (نمونه ۱) آنچه موجب نارسایی در برخی ترجمه‌ها شده -چنان که آمد- استفاده برخی مترجمان از مصدر فارسی برای ترجمه مصدر عربی است. این نقیصه باعث ناتوانی در تشخیص منظور مترجم از لحاظ اختیار حالت فاعلی یا مفعولی برای مضاف الیه مصدر «أَذَاهُمْ» شده است؛ از جمله ترجمه معزی که چنین است: «رها کن آزدن ایشان را» (معزی، ۱۳۷۲: ذیل آیه). همان طور که مشخص است، ایشان برای ترجمه مصدر «أَذَى» از مصدر

«آزردن» استفاده کرده است و عبارت «آزردن ایشان» گویای نقش دستوری «ایشان» از نظر فاعل یا مفعول به بودن و در نتیجه نقش نحوی «هم» نیست. اگر برای مثال، مترجم فعل «بها نده» را در ترجمه استعمال می‌کرد و چنین می‌آورد: «بها نده آزار ایشان را»، ترجمه از ابهام خارج می‌شد؛ چیزی مشابه آنچه مترجمی دیگر در ترجمه این عبارت آورده است: «به آزارشان بها مده» (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۴: ذیل آیه). این ترجمه به این معناست که «به اینکه تو را آزار می‌دهند، بها نده و برای این اتفاق، اهمیت و ارزشی قائل نشو». در نتیجه برای مخاطب واضح است که موسوی گرمارودی مضاف الیه را در «أَذَاهُمْ» فاعل دانسته است. استفاده سیدجلال‌الدین مجتبی‌وی از واژه «اجابت» در ترجمه آیه «لَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم / ۴) (نمونه ۵) نیز بهره بردن از این راهکار است: «به خواندن تو، پروردگارا، بدبخت [و از اجابت بی‌بهره] نبوده‌ام» (مجتبی‌وی، ۱۳۷۱: ذیل آیه). بنابراین «استفاده از واژه مناسب در همنشینی مصدر مضاف» می‌تواند به عنوان راهکاری برای ارائه ترجمه بدون ابهام استفاده شود.

۴- ترجمه انواع مختلفی دارد و عموم مترجمان روش مشخصی را برای ترجمه خود انتخاب می‌کنند و اگرچه ممکن است در برخی عبارات، شیوه متفاوتی را به کار برند، روش منتخب را در غالب اثر مراعات می‌کنند. برخی پژوهشگران، ترجمه را به این انواع تقسیم می‌کنند: ۱. ترجمه لغوی یا لفظ به لفظ که به دو معناست: الف- ترجمه واژگان دشوار قرآنی به زبان مقصد؛ ب- ترجمه پیوسته مفردات قرآن کریم همگام با زبان مبدأ. ۲. ترجمه تحت‌اللفظی: همان تعریف «ب» از نوع پیشین ترجمه است؛ با این تفاوت که به دلیل توجه بیشتر آن به انتقال پیام متن مبدأ، نسبت به تعریف «ب» از ترجمه لغوی، فهمیدنی‌تر است، اما همچنان ساختار متن مبدأ را حفظ می‌کند. ۳. ترجمه وفادار (امین، معادل): در این نوع ترجمه، مترجم به ساختارهای هر دو زبان مبدأ و مقصد وفادار است و ضمن اهتمام بر انتقال پیام متن مبدأ، می‌کوشد ساختارهای ادبی و بلاغی و ظرافت آن‌ها را منتقل کند. این نوع ترجمه، حد وسط میان ترجمه‌های تحت‌اللفظی و معنایی است. ۴. ترجمه معنایی (محتوایی): این نوع ترجمه نیز بیشتر متمرکز بر انتقال پیام متن مبدأ است؛ اما به اندازه ترجمه وفادار، خود را ملزم به رعایت ساختارهای زبان مبدأ نمی‌کند. ۵. ترجمه آزاد: این نوع ترجمه نیز خود را محدود به ساختارهای زبان

مبدأ نمی‌کند و نسبت به متن مبدأ دارای قدری افزایش و کاهش در معنا و افزایش و کاهش بسیار در لفظ است. ۶. ترجمه تفسیری: برای این نوع، سه تعریف بیان شده است: الف- شرح و بسط مطلب به زبانی غیر از زبان مبدأ (مثل تفسیر نمونه)؛ ب- افزودن توضیحاتی به متن اصلی به وسیله پاورقی، قلاب یا سایر علائم و اشکال، اما در چهارچوب متن؛ ج- انعکاس برداشت‌های تفسیری مترجم در ترجمه بدون استفاده از علائمی مانند قلاب (نوعی ترجمه آزاد) (ر.ک: جواهری، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۹). برخی از مترجمانی که از روش تفسیری برای ارائه ترجمه قرآن کریم استفاده می‌کنند، جهت ایراد توضیحات بیشتر در ترجمه خود و احیاناً رفع برخی ابهام‌ها، از عبارت‌های داخل قلاب استفاده می‌کنند. حذف نکردن علامت قلاب، گاهی به این دلیل است که مترجم می‌خواهد آنچه مستقیماً ترجمه الفاظ قرآن کریم است، از الفاظ اضافه‌ای که از سوی مترجم به متن اضافه شده، متمایز باشد. توضیحات داخل قلاب، در جای خود مفید و گاهی بسیار ضروری است تا آنجا که استفاده نکردن از آن، در مواقعی موجب نارسایی در ترجمه می‌شود. لازم به ذکر است که تفاوت این راهکار با راهکار «استفاده از واژه مناسب در همنشینی مصدر مضاف» این است که در آن راهکار، واژه لزوماً جزء توضیحات اضافه نیست؛ بلکه می‌تواند ترجمه اصل عبارت عربی باشد که انتخاب دقیق آن از بین واژگان مترادف، موجب رفع ابهام شده است. برای راهکار «استفاده از توضیحات داخل قلاب» می‌توان ترجمه فیض الاسلام از آیه ۴۸ سوره احزاب (نمونه ۱) را مثال زد. فیض الاسلام جمله «دَعَّ أَذَاهُمْ» را چنین ترجمه کرده است: «رنج و آزار آنان را [که به تو می‌رسانند] رها کن [در صدد انتقام مباش؛ یا از آزاری که تو به ایشان می‌رسانی دست نگاه دار و منتظر و چشم به راه وحی باش]» (فیض الاسلام، ۱۳۴۸: ذیل آیه). همان طور که مشاهده می‌شود، در این ترجمه، عبارت داخل قلاب منظور مترجم را به روشنی نشان می‌دهد. به این ترتیب، استفاده از توضیحات داخل قلاب می‌تواند راهکاری برای ارائه ترجمه‌ای گویا برای ساختار مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به باشد.

۵- گاهی حذف یک کلمه از جمله با این تصور که نوشتن آن ضرورتی ندارد و مخاطب به مقدر بودن آن پی می‌برد، سبب ابهام یا کژتابی در ترجمه می‌شود. برای نمونه، آیه‌الله مکارم شیرازی عبارت «تَصْرِيفِ الرَّيَّاحِ» را در آیه ۱۶۴ سوره بقره (نمونه ۹)

چنین ترجمه کرده است: «تغییر مسیر بادها» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ذیل آیه) و «تصریف» را به درستی معادل «تغییر مسیر» دانسته است؛ اما از این عبارت به روشنی نمی‌توان فهمید منظور این است که مسیر بادها از سویی به سویی تغییر داده شود یا بادها مسیر چیزی را تغییر دهند. لذا بهتر بود مترجم محترم از عبارت «تغییر دادن مسیر بادها» یا «تغییر دادن مسیر ابرها از سوی بادها» استفاده می‌کرد. لذا با پرهیز از حذف‌های نابجا می‌توان بر وضوح ترجمه افزود. شایان ذکر است که مثال مذکور در این بند را می‌توان از نظرگاه «استفاده از فعل در ترجمه مصدر» نیز بررسی کرد.

۶- ترجمه لفظ به لفظ آیه، یکی از عواملی است که ممکن است موجب ایجاد ابهام در ترجمه شود. ترجمه لفظ به لفظ یا لغوی آیات قرآن کریم - چنان که آمد- در یک معنا برابر با «ترجمه پیوسته مفردات قرآن کریم همگام با ساختار زبان مبدأ» است. برخی پژوهشگران، ترجمه لفظ به لفظ در این معنا را معادل «ترجمه تحت‌اللفظی» دانسته‌اند؛ اما برخی این دو را متمایز از یکدیگر تعریف کرده‌اند. محمدحسن جواهری درباره هدف ترجمه لفظ به لفظ می‌گوید: هدف اصلی در این نوع ترجمه، انتقال معنای واژه‌های زبان مبدأ به زبان مقصد است؛ البته در صورت و قالبی مشابه صورت و قالب زبان مبدأ. به بیانی دیگر، ساختار چنین ترجمه‌ای با ساختار نحوی زبان مقصد سازگار نبوده و با زبان معیار، فاصله‌ای بسیار دارد. از جمله عیوب این ترجمه آن است که در آن از حذف و اضافه تا حد زیادی اجتناب می‌شود و نیز انتقال پیام در آن با دشواری‌های فراوانی همراه است و گاه اساساً منتقل نمی‌شود (ر.ک: جواهری، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

این عیوب در این نوع ترجمه‌های قرآن کریم، عیناً مشاهده می‌شود؛ مانند ترجمه محمدکاظم معزی که از مصادیق ترجمه‌های لفظ به لفظ است (ر.ک: همان: ۴۱). البته یک ترجمه به دلیل روش کلی حاکم بر آن، ممکن است با عنوان «ترجمه لفظ به لفظ» شناخته نشود؛ اما در عین حال، گاهی مترجم برای ترجمه عبارتی در یک آیه، به روش لفظ به لفظ عمل کرده باشد و این اتفاق در برخی عبارات، موجب نارسایی پیام ترجمه شود. برای مثال، ابوالقاسم پاینده عبارت ﴿تَحِيَّتُهُمْ﴾ را در آیه ۱۰ سوره یونس (نمونه ۳) چنین ترجمه کرده است: «درودشان» (پاینده، ۱۳۵۷: ذیل آیه). این ترجمه از معادل قرار دادن «تَحِيَّة» و «هم» به ترتیب با «درود» و «شان» تشکیل شده و با حفظ ساختار

زبان مبدأ و انتقال آن به زبان مقصد، امکان انتقال پیام آیه به صورت روان را سلب کرده است؛ زیرا صرفاً «درود» را به «آنها» (شان) نسبت داده و روشن نیست که مقصود کلام، «درودی که آنها به دیگران می دهند» است یا «درودی که آنها با آن مواجه می شوند». بنابراین اگرچه ممکن است ترکیب «اسم + شان» در جای دیگر به خودی خود، ترجمه لفظ به لفظ محسوب نشود و مبهم نباشد، در اینجا باید تبدیل به عبارتی شود که منظور مترجم را برساند. در اینجا لازم بود مترجم محترم، این عبارت را معادل «تحت آنان به دیگران و تحت خداوند، ملائکه و دیگر بهشتیان به آنان» قرار می داد تا جمله از ابهام خارج شود و پیام آیه به درستی به مخاطب منتقل شود.

نتیجه گیری

با تتبع در تفاسیر و ترجمه های آیات حاوی مصدر مضاف به فاعل یا مفعول به، راهکارهایی برای رفع اختلاف های موجود میان مفسران به نظر می رسد. راهکارهای تعیین احتمال صحیح، از این قرار هستند: توجه به نحوه ارتباط جملات با یکدیگر (در ﴿دُعَاءُكُمْ﴾ (فرقان / ۷۷) مضاف الیه مفعول به تشخیص داده شد؛ توجه به استناد به فاعل در آیه (در ﴿تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ﴾ (بقره / ۱۶۴؛ جاثیه / ۵) مضاف الیه می تواند فاعل و مفعول به باشد؛ توجه به علت استعمال صنایع بلاغی در آیه (در ﴿حُبِّ اللَّهِ﴾ (بقره / ۱۶۵) فاعل بودن مضاف الیه، قویاً رد و مفعول به بودن آن ثابت شد؛ توجه به سیاق تفسیری: الف- سیاق آیه مورد بحث (در ﴿دُعَاءِ الرَّسُولِ﴾ (نور / ۶۳) فاعل بودن مضاف الیه اثبات شد، ب- غرض هدایتی سوره (در ﴿خَلْقِ النَّاسِ﴾ (غافر / ۵۷) روشن شد که مضاف الیه فاعل است؛ توجه به آیات و روایات هم موضوع آیه (در ﴿ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (رعد / ۲۸) مشخص شد که مضاف الیه، هم می تواند فاعل و هم مفعول به باشد؛ توجه به اقتضای ادب بندگی (در ﴿دُعَائِكَ﴾ (مریم / ۴) مضاف الیه مفعول به دانسته شد). همچنین با بررسی و آسیب شناسی ترجمه های ذیل این نوع آیات، جهت ارائه ترجمه ای صحیح و گویا، کاربست این راهکارها لازم است: استفاده از فعل در ترجمه مصدر؛ استفاده از واژه مناسب برای ترجمه ضمیر؛ استفاده از واژه مناسب در هم نشینی مصدر مضاف؛ استفاده از توضیحات داخل قلاب؛ پرهیز از فشرده نویسی و پرهیز از ترجمه لفظ به لفظ.

کتاب شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، عبدالمحمد (مترجم)، قرآن مجید، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۳. ابن طاووس، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر، اقبال الاعمال، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵. ابن هشام انصاری، ابومحمد عبدالله بن یوسف، اوضح المسالک الی الفیة ابن مالک، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۹ ق.
۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح محمدمهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
۷. ابوحیان اندلسی غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۸. الهی قمشه‌ای، مهدی (مترجم)، القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، فاطمه الزهراء (ع)، ۱۳۸۰ ش.
۹. الامام جعفر الصادق (ع)، مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. انصاریان، حسین، شرح دعای کمیل، چاپ دوم، قم، دارالعرفان، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. انصاریان، حسین (مترجم)، قرآن مجید، قم، اسوه، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۳. برکات، ابراهیم ابراهیم، النحو العربی، قاهره، دار النشر للجامعات، ۱۴۲۸ ق.
۱۴. بهبودی، محمداباق، معانی القرآن، چاپ دوم، تهران، نشر مؤلف، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. پاینده، ابوالقاسم (مترجم)، قرآن کریم، چاپ پنجم، تهران، جاویدان، ۱۳۵۷ ش.
۱۶. جواهری، سیدمحمدحسن، «پژوهشی در انواع ترجمه قرآن کریم»، پژوهش‌های قرآنی، دوره یازدهم، شماره‌های ۴۲-۴۳، تابستان و پاییز ۱۳۸۴ ش.
۱۷. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین (مترجم)، قرآن کریم، تهران، نیلوفر - جامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. رهنما، زین‌العابدین (مترجم)، قرآن مجید با ترجمه و جمع‌آوری تفسیر، تهران، سازمان اوقاف، ۱۳۵۴ ش.
۲۱. زمخشری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سمین حلبی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن یوسف، الدر المصنوع فی علوم الکتاب المکنون، تحقیق احمد محمد صیره، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. شاهین، داریوش (مترجم)، قرآن کریم، تهران، جاویدان، ۱۳۵۹ ش.
۲۴. شعرانی، ابوالحسن (مترجم)، قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سوره و آیات، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.

۲۶. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۵۲ ش.
۲۸. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل الله یزدی طباطبایی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۱. همو، *مصباح المتعجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعہ، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. عشایری منفرد، محمد، «معناشناسی مصدر مضاف و کاربرد آن در "تفسیر المیزان"»، *ماهنامه معرفت*، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۳، اردیبهشت ۱۳۹۱ ش.
۳۳. عظیمه، محمد عبدالخالق، *دراسات لاسلوب القرآن الکریم*، قاهره، دار الحدیث، بی تا.
۳۴. عکبری، محب‌الدین ابوالبقاء عبدالله بن حسین، *التبیان فی اعراب القرآن*، ریاض، بیت الافکار الدولیه، بی تا.
۳۵. عمادی، ابوالسعود محمد بن محمد، *تفسیر اربع السعود المسمی ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۶. فقهی زاده، عبدالهادی، *کارگاه روش ترجمه (عربی - فارسی؛ فارسی - عربی)*، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۳۷. فنایی اشکوری، محمد، *نیایش عارفان؛ شرح حکمت و معنویت شیعی در دعای کمیل*، قم، شیعه‌شناسی، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. فولادوند، محمد مهدی (مترجم)، *قرآن مجید*، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۹. فیض الاسلام، سید علی نقی (مترجم)، *قرآن عظیم با ترجمه و خلاصه تفسیر*، اصفهان، مهرآئین، ۱۳۴۸ ش.
۴۰. مجتوبی، سید جلال‌الدین (مترجم)، *القرآن الحکیم*، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۴۱. مزرعی فراهانی، محمدرضا، عباس اسمعیلی زاده، و مرتضی ایروانی نجفی، «بررسی فاعل بودن مضاف‌الیه در عبارت ﴿ذَکِّرَ اللَّهُ﴾ در آیه ۲۸ سوره رعد و واکاوی نظرات مفسران و مترجمان پیرامون آن»، *دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، سال هفتم، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۴۲. مشکینی، علی (مترجم)، *ترجمه القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، الهادی، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. معزی، محمد کاظم (مترجم)، *قرآن مجید*، قم، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (مترجم)، *القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، چاپ سی و دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۶. موسوی گرمارودی، سید علی (مترجم)، *قرآن کریم*، چاپ دوم، تهران، قدیانی، ۱۳۸۴ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

دراسة مقارنة لمنهج البحث القرآني بين «أمنة ودود» و«عائشة بنت الشاطي»

(مع التركيز على المباني والأساليب)

- إبراهيم إبراهيمي (أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة العلامة الطباطبائي)
- فاطمة دست رنج (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة أراك)

تمهّد معرفة مناهج البحث القرآنيّ عند المفسّرين الأرضيّة لاستيعاب آرائهم ونظريّاتهم وتحليلها ونقدّها، وذلك لأنّ النصوص التفسيرية إنّما تتأثّر بنظرة المفسّر للعالم وبفرضياته المسبقة، كما أنّها تعدّ انعكاسًا للمتطلّبات الثقافيّة والاجتماعيّة لعصره. ومن المقولات التي وجدت مؤخرًا طريقًا لها في مجال التفسير وعلوم القرآن مقولة تأثير جنس المفسّر على فهم النصّ الدينيّ، وبناءً عليه يهدف هذا البحث المعدّ وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ، وبأسلوب مقارن، إلى دراسة الاتجاهات والمباني والأساليب التفسيرية عند كلّ من الباحثين في القرآن الكريم «أمنة ودود» و«بنت الشاطي». وتفيد النتائج التي توصلت إليها الدراسة أنّ المنهج التفسيريّ للسيدة آمنة ودود يتّصف بأنّه اجتماعيّ، ويتمحور حول العدالة، وغير متأثر بجنس المفسّر، وقد استعانت الباحثة بالأسلوب التأويليّ وبالتحليل الفلسفيّ في شرحها لخطابات

القرآن الكريم. ونلاحظ أنّ اتجاهات مبانى وأساليب السيّدة آمنة ودود فى فهم القرآن الكريم فى تفسيرها الاجتماعى قادتها لتقديم قراءة جديدة وعصريّة للأحكام الإسلاميّة المتعلّقة بالنساء. أمّا المنهج التفسيريّ للسيّدة بنت الشاطىّ فهو منهج أدبىّ كلامىّ فى إطار الإعجاز البيانىّ للقرآن الكريم؛ فهى تحاول عبر منهج لغوىّ التأكيد على الإعجاز البيانىّ للقرآن الكريم، وقدّمت فى هذا الإطار آراء متجانسة مع التفسير البيانىّ. الكلمات المفتاحيّة: آمنة ودود، عائشة بنت الشاطىّ، دراسة مقارنة، التفسير الأدبىّ، التفسير البيانىّ.

التحليل الاجتماعى لتأثير الفعل الأخلاقىّ على التطوّر الاجتماعىّ من منظور القرآن الكريم

□ سيّد علىّ نقىّ إيازىّ (عضو الهيئة العلميّة لمعهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلاميّة)

□ سيّد محمود مرويان حسينيّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

لا تخفى الأهميّة البالغة للأفعال الأخلاقية لكونها من أولويّات أهداف الرسالة، وارتباطها الوثيق بالتطوّر والتقدّم الاجتماعىّ، وبناء عليه كان هدف هذا البحث هو تحديد هذا النوع من الأعمال، وتحليلها فى بعدها الاجتماعىّ من منظور آيات القرآن الكريم، ودراسة تأثير ودور الأفعال الأخلاقية فى إنتاج رأس المال الاجتماعىّ فى عمليّة التقدّم بناء علىّ التعاليم الدينيّة. مضافاً إلى الإجابة عن الأسئلة التالية وفقاً لتعاليم القرآن الكريم: ما هو تأثير الأفعال الأخلاقية فى إحراز التقدّم الاجتماعىّ؟ كيف يمكن للأفعال الأخلاقية أن تنتج الرأسمال الاجتماعىّ وتكون مؤثّرة فى التطوّر؟ ما هى خصائص وأبعاد ومصاديق هذا النوع من الأفعال؟ ما هى آثار ونتائج هذا النوع من الأفعال؟ عمدنا فى هذا البحث، بالاستناد إلى أسلوب تحليل المضمون الاستقرائىّ، إلى دراسة وتتبع تلك المجموعة من الأعمال التى تساهم فى توسعة العلاقات الاجتماعيّة وتحقيق التقدّم، وتحليلها اجتماعيّاً. وقد تعرّضنا لبحث مفاهيم: الصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد، والإيثار، والتواضع، وطلب الصفح، والتسامح، والعطف، وتجنّب العنف، والعقّة، والصبر، والصدق، والأفعال الإنسانيّة مصحوبة بالرقابة الاجتماعيّة، وينتج عن هذه الخصال الألفة والتآخى والانسجام وتوسعة التفاعلات الاجتماعيّة والعلاقات الإنسانيّة بعيداً عن الحقد

والتنافر، وبالتالي تكون سببًا في إنتاج رأس المال الاجتماعي وتطويره، وسببًا في تراكم الأفعال والسلوكيات المبنية على الأهداف النبيلة والسمو، وهى بلا شك من أسس ومقدمات التطور والتقدم.

الكلمات المفتاحية: الفعل الأخلاقي، التطور الاجتماعي، تحليل المضمون، علم اجتماع التطور، العلاقات الاجتماعية المثالية، رأس المال الاجتماعي.

نظرية تحريم الخمر دفعة واحدة في القرآن الكريم والروايات

- يعقوب برزگر شاني (طالب دكتوراه بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم)
- سيد محمد نقيب (أستاذ مشارك بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم)
- مهدي داوري (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم)

لم يعرض للعقل، وهو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، ما هو أشدّ ضررًا من الخمر، فنتيجة شربه هي سقوط الإنسان إلى مستوى الحيوان، وبناء عليه كان الخمر محرّمًا على الدوام في جميع الأديان السماوية. وفي الإسلام تضاربت الآراء في كيفية وزمان تحريمه؛ ونتيجة لذلك ظهر اتّجاهان في المسألة، يقول أحدهما بالتحريم دفعة واحدة؛ والثاني قال بالتحريم التدريجيّ. وقد توصل هذا البحث، المعدّ وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ، والمستند إلى المطالعة المكتبيّة، إلى نتيجة تفيد بصحّة القول بتحريم الخمر دفعة واحدة، وذلك بدليل الآيات القرآنيّة، والروايات، والمؤيّدات العقليّة، والشواهد التاريخيّة، التي تنصّ على نزول تحريم الخمر في الآيات المكّيّة في أوائل البعثة الشريفة، وتأكيد هذا التحريم في الآية ٩٠ من سورة المائدة. وأثبت البحث عدم صحّة نظريّة التحريم التدريجيّ، وذلك بناء على التناقض الموجود في مضمونها، ومخالفتها للقرآن الكريم؛ فمن جهة تُبرّر هذه النظرية بقانون التدرّج العقليّ، وتقول أنّ الخمر حُرّم في المرحلة الأولى في وقت الصلاة فقط في الآية ٤٣ من سورة النساء، وهى سادس السور المدنيّة، ولكن من جهة أخرى ينقض أصحابها قانون التدرّج بتصريحهم أنّ التحريم النهائيّ ورد في الآيات المكّيّة، وفي الآية ٢١٩ من سورة البقرة؛ وهى بالإجماع أول سورة مدنيّة، ونزلت بعد الهجرة. وبالنتيجة استتبع هذه النظرية نفى سكر الخمر في معنى كلمة «سكاري»، وتضمّنت أسباب النزول في تفاسير العامّة تبرير قيام البعض بشرب الخمر

ونسبة ذلك بهتاناً للبعض الآخر، وذلك بناء على عدم تحريم الخمر حتى نزول الآية ٤٣ من سورة النساء. وبناء على ما سبق، يمكن القول أنّ علة ومآل الفصل بين نزول حكم تحريم الخمر في مكة في أوائل البعثة، وتأخير إجراء حدّ شرب الخمر في المدينة لعدّة سنوات في نظريّة التحريم دفعة واحدة، هو من نوع أسلوب المداراة التربويّة في الإسلام، مضافاً إلى قصد إيجاد الدافع القويّ للترك وإتمام الحجّة الشرعيّة. في حين أنّ النزول المتزامن للحرمة المطلقة للخمر مع تطبيق الحدّ مع نزول الآية ٩٠ من سورة المائدة، وهي من أواخر السور المدنيّة في النظريّة التدريجيّة، يكون على نقيض المداراة التربويّة التي يتوقّعها الناس. ومن الآثار المترتبة على إثبات نظريّة التحريم دفعة واحدة؛ الوصول إلى النظريّة الصواب في تفسير القرآن الكريم، وعدم تبرير قيام بعض الصحابة بشرب الخمر في المدينة حتى نزول آية التحريم.

الكلمات المفتاحية: تحريم الخمر، التحريم دفعة واحدة، التحريم التدريجيّ، التناقض في المضمون، سكر الخمر، سكر النوم.

تقييم إمكانيات التفسير الموضوعي في إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة

- سيّد مازيار حسينيّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة طهران)
- أبو الفضل خوش منش (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة طهران)

يُلاحظ غلبة النزعة الفلسفيّة في الاتجاهات النقديّة للعلوم الإنسانيّة الحديثة التي شاعت في العالم الإسلاميّ وفي إيران بقوّة في العقود الأخيرة، كما يمكن ملاحظة غياب المناهج القرآنيّة في إنتاج العلوم الإنسانيّة المؤسّسة على تعاليم هذا الكتاب المقدّس. وعلى هذا الصعيد يمكن القول أنّه يمكن الاستعانة بإمكانات التفسير الموضوعيّ كمقدمة للرجوع إلى القرآن الكريم في مجال العلوم الإنسانيّة. ويمكن للتفسير الموضوعيّ، سواء كان موضوعه داخل القرآن الكريم أو خارجه، أن يكون له تطبيقات متعدّدة في نقد بنية الفكر الحديث وفي دراسات العلوم، وأيضاً في إنتاج العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة. وتفيد الاستعانة بالتفسير الموضوعيّ داخل القرآن الكريم في نقد المباني والأسس العامّة للعلوم الإنسانيّة، ومباني علم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الوجود، وعلم الإنسان، والاعتماد عليها في بناء وتأسيس علوم إنسانيّة وفق مبادئ وأسس مستقاة من القرآن الكريم. كما يمكن

الاستناد إلى التفسير الموضوعي خارج القرآن الكريم - المنهج الاستنتاجي للشهيد الصدر مثلاً - للإجابة عن أسئلة العلوم الإنسانية. وتواجه هذه العملية عدداً من التحديات؛ منها تعقيد «الموضوع» في العلوم الإنسانية وتعدد جذوره، وهو ما يرى في الاصطلاحات الحديثة في هذا المجال. من أجل حل هذه المشكلة، يمكن في بعض الحالات، وبهدف التعرّف على عملية تغيير مكونات أحد المفاهيم الحديثة، استخدام نهج «التاريخ المفاهيمي» وكذلك نهج «تحليل الموضوع» للمكونات الدلالية، ومن خلال التفكيك الدقيق لهذا الموضوع إلى عدة مكونات، يمكن إثبات أنّ هذه المكونات ليست بالضرورة من نتاج العصر الحديث، بل يمكن العثور عليها في القرآن الكريم. وبعد ذلك نستطيع من خلال «تركيب» النتائج، التي تمّ الحصول عليها بناءً على التفسير الموضوعي، استنتاج رأى القرآن الكريم فيما يتعلّق بالموضوع الحديث في المجال المقصود.

الكلمات المفتاحية: التفسير الموضوعي، العلوم الإنسانية الإسلامية، أسس العلوم الإنسانية، التاريخ المفاهيمي.

دراسة نقدية لتعامل الفريقين مع روايات فضائل السور بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن

□ سيّد عليّ دلبري (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
□ ألبرز محقق كرمي (ماجستير في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

من القواعد كثيرة الاستعمال في مختلف مجالات الفقه الاستدلالي لدى الفريقين، قاعدة اشتهرت بين الشيعة باسم «التسامح في أدلة السنن»، وعند العامة باسم «التساهل في الأسانيد». استند القائلون بالاستعمال العام لهذه القاعدة على مجموعة من الأدلة في إثباتها، ومنها: الإجماع، والشهرة العملية، وحكم العقل، ومجموعة من الروايات باسم «روايات من بلّغ»، وقد كان الاختلاف في فهم الروايات المذكورة آنفاً، ونطاق استعمال هذه القاعدة، سبباً في تضارب آراء العلماء. وتعدّ روايات فضائل السور إحدى مجالات تطبيق قاعدة التسامح. يعتمد بحثنا هذا في شرح أنواع التعامل مع هذه الأخبار وفقاً لقاعدة التسامح على المنهج الوصفي الاكتشافي، وبالاستناد إلى المصادر المكتبية، ويحاول إيجاد نهج مناسب لتناول مسألة فضائل السور. وفي النهج المختار يكون التعامل

مع هذه الأخبار بناء على قراءة خاصة لقاعدة التسامح، وهذا النهج مؤسس على تقرير عقلاني لمفاد أخبار من بلغ، وهو متناغم ومتوافق أيضاً مع دلالات بعض الآيات والروايات، ووفقاً لهذا النهج يجوز الاستناد إلى الروايات الضعيفة حول فضائل السور مع مراعاة شروط ثلاثة، وذلك بالتوازي مع الاعتقاد بعدم نسبة هذه الروايات للشرع أيضاً. الكلمات المفتاحية: الحديث، فضائل السور، قاعدة التسامح، السند، التحقق.

استخلاص الأساليب التربوية الدينية في مجال العقائد

عن طريق ماهية الدين في القرآن الكريم

- مهناز دنلي (طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران جنوب)
- خسرو باقري نوع برست (أستاذ في كلية علم النفس والتربية بجامعة طهران)
- سيد محسن ميرباقري (أستاذ مشارك بجامعة الشهيد رجائي لإعداد المعلمين)
- محمود عبائي كوبائي (أستاذ مساعد بجامعة آزاد الإسلامية، فرع طهران جنوب)

يستعرض هذا البحث أربعة أساليب تربوية مهمة في مجال العقائد، وهي أساليب مستنبطة من ماهية الدين في القرآن الكريم، ولإيضاح ذلك تناولنا بالبحث مقولتي «ماهية الدين» و«أساليب التربية الدينية». بداية، وفي سبيل الفهم الصحيح لماهية الدين في القرآن الكريم، قمنا بدراسة جميع الآيات الشريفة التي تحتوي الجذر «د - ي - ن»، ومن ثم لجأنا إلى المنهج الاستنتاجي من أجل تحديد واكتشاف أساليب التربية الدينية في القرآن الكريم. في هذا المنهج الاستنتاجي نستعمل مقدمتين هما «القانون» و«الواقعية» حتى نصل إلى «النتيجة» وهي الأسلوب التربوي الديني. فعلى سبيل المثال، أحد طرق القرآن الكريم للوصول إلى الاعتقاد بجزء الأعمال هي الاستعانة المباشرة بالكتب السماوية بهدف الوصول إلى الأعمال المناسبة. ومن جملة إبداعات هذا البحث الوصول إلى أساليب التربية الدينية عن طريق الكشف عن ماهية الدين وتبيين الأهداف التربوية من جهة، والاستعانة بالأسلوب الاستنتاجي كمنهج بحثي من جهة أخرى. ومن نتائج هذا البحث، إمكانية الاستناد إليه في تقديم أنموذج نظري تربوي لنظام التعليم والتربية الرسمي والعام.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الدين، التربية الدينية، ماهية الدين، الاستنتاج العملي.

ثقافة المقاومة وعملية هندستها في المجتمع بناء على تعاليم القرآن الكريم

- حسين شاهبازبور (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث)
- زهرة أخوان مقدّم (أستاذ مشارك بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، طهران)
- مهدي محمودي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة إيلام)

يُنظر إلى المقاومة على أنها واحدة من القيم القرآنية الأساس في طريق تقدّم الأمة الإسلامية وبناء حضارتها، وهي تعنى الصمود والثبات في مواجهة كلّ ما يخلّ بالتوازن في أبعاده الداخلية والخارجية. ويطلق مصطلح ثقافة المقاومة على بروز هذه القيمة وتجليها في المجتمع كأسلوب يُحتذى به في الحياة الإنسانية في مختلف مجالاتها؛ بحيث يمكن مشاهدة مظاهرها في مجموع السلوكيات الاجتماعية. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن عملية هندسة هذه القيمة في المجتمع بناء على النظام الفكري للقرآن الكريم المتمحور حول رقيّ الإنسان وتقدمه. أمّا ضرورة دراسة هذا الموضوع فتكمن في تأكيد التعاليم الدينية على أهميّة المقاومة، والحاجة الماسّة لها في المجتمعات الإسلامية؛ ولا سيّما في الظروف الحالية التي تمرّ بها الأمة الإسلامية، والحاجة إلى التعاون والتعاقد بين أركان جبهة المقاومة. واخترنا في هذه الدراسة، لتحديد عملية الهندسة وعناصرها، منهج تحليل المحتوى الكيفي وفق أسلوب مقارن. وقد أفادت النتائج التي توصلنا إليها أنه بناء على التعاليم القرآنية يمكن تأسيس عملية الهندسة الثقافية للمقاومة على الوعي الذاتي، وتحديد الأهداف في عملية من ثلاث مراحل، تؤدي إلى سعادة وفلاح الإنسان والمجتمع الإنسانيّ.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الحضارة الإسلامية، المقاومة، الثقافة، المجتمع، علم السلوك، الوعي الذاتي.

تحليل تفسيريّ فقهيّ لاشتراط الخوف النوعي

في تحريم إلقاء النفس إلى التهلكة

- محمّد حسن قاسميّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية)
- محمّد إماميّ (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية)
- مرّكان ضيائيّ (خريجة المستوى الثالث من حوزة مشهد العلمية)

تعدّ الآية الشريفة ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ (البقرة/ ١٩٥)

واحدة من آيات القرآن الكريم التي يستند إليها الفقهاء في كثير من المسائل، ولا شبهة في دلالة هذه الآية على تحريم إلقاء النفس إلى التهلكة، ولكن كان هناك مناقشات واسعة في تحديد نطاق هذا التحريم، وفي كيفية استنتاج هذا الحكم من الآية الشريفة. ترمى هذه الدراسة، المعدّة وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ، إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل ملاك تحريم الإلقاء إلى التهلكة هو احتمال وظنّ الخوف المبنى على الملاك الشخصيّ أم أنّ الملاك هو الخوف النوعيّ؟ وتضمّن هذا البحث، بعد بيان تفسير الآية، وعرض الآراء في المسألة، نقدًا للمعايير الواردة في هذه المسألة. ووافق أولًا على عموميّة الإلقاء إلى التهلكة؛ وذلك بالاستناد إلى الإشكالات الواردة على سائر الآراء، وإلى أنّ المورد لا يمكن أن يقيد المفهوم الكلّيّ الواسع للآية. وثانيًا تبنيّ البحث نظريّة الخوف النوعيّ، وهي نفس حكم العرف بالتعرّض الشخصيّ للهلاك، ودليل ذلك أنّ الأحكام في الشريعة الإسلاميّة تُحمل على العناوين والموضوعات، مضافًا إلى استبعاد التزام الفقهاء بلوازم الخوف الشخصيّ، وعلى تنقيح المناط في فتاوى الفقهاء في الآيات المشابهة. وبناء عليه يكون الإلقاء حرامًا عندما يكون في نظر العرف سببًا في هلاك نوع الإنسان.

الكلمات المفتاحية: الإلقاء، التهلكة، الحرمة، الخوف النوعيّ، الخوف الشخصيّ.

الانتقال من إنكار النبوة إلى الإيمان بها في سيرورة نزول القرآن الكريم

- نرجس قاسميّ فيروزآباديّ (دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة قم)
- سيّدة وحيدة رحيميّ (أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة قم)
- محمّد كاظم رحمان ستايش (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة قم)

إنّ السؤال عن كيفية التغيير الجذريّ لاعتقاد المشركين في عصر النزول من تكذيب النبيّ الأكرم ﷺ إلى تصديقه والإيمان برسالته والقبول بولايته التامة هو من الأسئلة العميقة والمهمّة للغاية. وإنّ ترتيب الآيات المتمحورة حول موضوع النبوة وفقًا لترتيب النزول سيؤدّي إلى كشف عمليّة التحوّل، وكشف الأسلوب القرآنيّ الخاصّ في تهيئة الأرضيّة للإيمان بالنبوة في قلوب العرب آنذاك. وبناء عليه حدّد هذا البحث، القائم على المنهج الوصفيّ التحليليّ، عمليّة التحوّل والتغيير التي أوجدها القرآن الكريم على صعيد الإيمان بالنبوة في ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى أعدّ القرآن الكريم المجتمع للقبول

بصدق نبوة الرسول الأعظم ﷺ عبر الحديث عن رسالة الرسول الأكرم ﷺ في أوائل السور المكيّة، وبيان المسائل الأساس حولها. وفي المرحلة الثانية، ومع ظهور المعارضة وإلقاء الشبهات حول النبوة، قدّم القرآن الكريم احتجاجات واضحة لنقض أسس استدلالات المشركين، وإثبات صدق النبوة في البعد المعرفي. أمّا المرحلة الثالثة، وهي فترة المدينة، فتحدّث الآيات الشريفة حول بيان المكانة الحقيقيّة لخاتم الرسل ﷺ؛ بهدف تعميق الاعتقاد بالنبوة، وإخراج هذا الإيمان إلى البعد العمليّ عن طريق بيان الواجبات العمليّة للمسلمين تجاه الرسول ﷺ، وبناء السلوكيات المبنية على القبول بالولاية في سبيل تحقيق أهداف الرسالة.

الكلمات المفتاحيّة: إيجاد التحوّل، إنكار النبوة، بيان نبوة الرسول، تبيين الإيمان بالنبوة، تعميق الإيمان بالنبوة.

الترباط النصّي في سورتي الشمس والليل وفقاً لأسلوب الحلقات الدلاليّة

□ أباذر كافي موسى

□ أستاذ مساعد في قسم تعليم المعارف الإسلاميّة بجامعة فرهنكيان، طهران

يتميّز الكلام الفصيح أنّه يجري فيه ترتيب واختيار كلّ واحدة واحدة من الكلمات والجمل بصورة هادفة ومنطقيّة. وبما أنّ القرآن الكريم هو أفصح الكلام، عمد الباحثون القرآنيّون إلى محاولة كشف كيفيّة الترباط بين آياته والحكمة في ترتيبها. ويأتي أسلوب «الحلقات الدلاليّة» كأداة تخدم هذا المسار؛ حيث تعمل على تقديم فهم مبسّط عن كيفيّة الترباط بين آيات السور الكريمة. وفق هذه العمليّة المستحدثة يتمّ تقسيم مضمون كلّ سورة إلى نطاقات دلاليّة متعدّدة، ومن ثمّ يتمّ تحليل ودراسة كيفيّة الترباط بين هذه الحلقات. وعمدنا في هذا البحث إلى تطبيق أسلوب «الحلقات الدلاليّة»، وفق المنهج التحليليّ الوصفيّ، على سورتي الشمس والليل الكريمتين، لنصل إلى إجابة عن السؤال التالي: كيف يمكن لتطبيق عمليّة الحلقات الدلاليّة أن يكون كاشفاً عن الترباط النصّي في سورتي الشمس والليل؟ وفي النهاية وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّه في كلا السورتين يوجد حلقة دلاليّة مركزيّة تعبّر عن معنى محوريّ، وتمّ ترتيب الحلقات الأخرى بأساليب بيانيّة مختلفة بهدف إثبات ذلك المعنى المحوريّ أو الدفع للتصديق به وفهمه بشكل أفضل.

الكلمات المفتاحية: الترابط النصي، سورة الشمس، سورة الليل، أسلوب الحلقات الدلالية.

تقييم آراء المفسرين حول مفهوم «لسان عربي مبين» في القرآن الكريم

□ أحمد كريمي (أستاذ مشارك بجامعة القرآن والحديث، قم)
 □ نرجس بزرك خو (طالبة دكتوراه في القرآن والحديث بجامعة القرآن والحديث، قم)

المسألة الأساس في هذا البحث هي تبين معنى عبارة «لسان عربي مبين» الواردة في القرآن الكريم بناء على آراء المفسرين، وبيان الوظائف الدلالية لكلمات هذه العبارة. وتكمن ضرورة هذا البحث في وقوع الاختلاف في آراء المفسرين حول هذه الجملة، واستناد هذه الآراء إلى أدلة مختلفة. عمد هذا البحث، المعد وفق المنهج الوصفي التحليلي، إلى دراسة وتقييم آراء المفسرين في تفسير الآية الشريفة، وتناول آراءهم حول عبارة «لسان عربي مبين» في أربعة أقسام، هي: مسألة التحدّي، لغة المخاطبين ومكان نزول الوحي، شرف اللغة العربية وقدراتها، فصاحة اللغة الخاصة بالقرآن الكريم وصراحتها وبيانها. وتشير نتائج البحث إلى أن مفهوم عبارة «لسان عربي مبين» هو أسمى وأعلى مما قدمه المفسرون من آراء فيها، فهو فهم مشترك بين الأذهان، استخلص بأسلوب الحوار الإنساني من لغة الوحي الفوق بشرية، ومع أخذ هذه اللغة ظروف وإدراك المخاطبين بعين الاعتبار؛ فهي تتناغم كذلك مع الشمولية الكونية للقرآن الكريم، وتميّزه بأنه فوق بشري وفوق تاريخي، ويمكن تدعيم الرأي الأخير عبر التدقيق في المعاني القرآنية والروايات ذات الشأن، ويؤكد ما ذهبنا إليه نظرية سوسور في علم اللغة.

الكلمات المفتاحية: لسان عربي مبين، لسان القوم، اللغة العربية، الشمولية لغة القرآن، نظرية سوسور في علم اللغة.

تحديد الدور المعنوي للمضاف إليه في المصادر المضافة إلى الفاعل

وترجمتها الفارسية في القرآن الكريم

- محمّد رضا مزرعي فراهاني (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي مشهد)
 □ عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي مشهد)
 □ مرتضى إيرواني نجفي (أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي مشهد)

تعدّ مسألة إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول به من التراكيب النحويّة التي يؤدّي التدقيق فيها إلى الفهم الصحيح لمعاني آيات القرآن الكريم، ووقع الاختلاف أحياناً بين المفسّرين في أنّ إضافة المصدر هل هي إلى الفاعل أم إلى المفعول به، وتبعاً لذلك قدّم المترجمون أيضاً ترجمات قاصرة في هذه المواضع. يرمى هذا البحث، المعدّ وفق المنهج الوصفى التحليلى النقديّ، وعبر دراسة نماذج من المصادر المضافة إلى الفاعل أو المفعول، إلى كشف السبل التي تساعد في حلّ الاختلاف في تعيين الدور المعنويّ للمضاف إليه، وأيضاً لتقديم ترجمات سليمة وكاملة لهذا التركيب. والسبيل المقترح لحلّ هذه الاختلافات هو التالي: ملاحظة كفيّة اتّصال الجمل بعضها ببعض، وملاحظة الاستناد إلى الفاعل في الآية، وملاحظة علّة الاستفادة من الصناعة البلاغيّة في الآية، وملاحظة السياق التفسيريّ (سياق الآية موضع الدراسة، والغرض الإرشاديّ للسورة)، وملاحظة الآيات والروايات ذات الموضوع المشترك مع الآية موضع الدراسة، وملاحظة مقتضى أدب العبادة. وكذلك بغية الوصول إلى ترجمة صحيحة ومعبرة لبناء المصدر المضاف إلى الفاعل أو المفعول به، ينبغي مراعاة الأمور التالية: استخدام الفعل في ترجمة المصدر، واستعمال كلمة مناسبة في ترجمة الضمير، واستعمال الكلمة المناسبة المرادفة للمصدر المضاف، والاستفادة من التوضيحات داخل الأقواس، واجتناب الكتابة المضغوطة، والابتعاد عن الترجمة كلمة بكلمة.

الكلمات المفتاحيّة: المصدر المضاف، الإضافة إلى الفاعل، الإضافة إلى المفعول، ترجمة القرآن الكريم.

subject or the object is necessary: The use of verb in the translation of the infinitive, the use of an appropriate word for translation of the pronoun, the use of an appropriate word in addition to the accompanying added infinitive, the use of the explanations in parentheses, the avoidance of compression writing and the avoidance of literal translation.

Keywords: *Added infinitive, Added to subject, Added to object, Quran translation.*



Recognition of the Qualificative Role of Genitive Case in Infinitives Added to Subject or Object and its Persian Translation in the Holy Quran

- *M. Reza Mazraei Farahani (PhD student in Quran & Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Abbas Esmailizadeh (Associate professor of Quran & Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Morteza Iravani Nadjafi (Full professor of Quran & Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad)*

The addition of the infinitive to the subject or object is one of the syntactic structures in which accuracy plays an important role in the correct understanding the meaning of the verses of the Holy Quran. Sometimes there is disagreement among the scholars who interpret the Holy Book of Quran in determining whether the infinitive is added to the subject or to the object. Translators have sometimes provided an inadequate translation. This article has tried to discover ways to resolve the difference in determining the qualificative role of genitive case and also to provide an expressive translation of this structure by using a descriptive-analytical-critical method and by examining a number of infinitives added to the subject or object in the Holy Quran. The solutions to resolve the dispute are as follows: Paying attention to how the sentences relate to each other, paying attention to the citation of the subject in the verse, paying attention to the reason for using rhetorical devices in the verse, paying attention to the interpretive context (the context of the discussed verse, the guiding purpose of the Surah), paying attention to the verses and narrations of the same subject of the verse and paying attention to the requirements of servant politeness. The use of these solutions in order to provide a correct and expressive translation of the infinitive structure added to the

Explaining the meaning of “Clear Arabic Language” (Arabic: لسان عربیّ مبین) in the Holy Quran according to the opinions of the commentators (the scholars who interpret the Holy Book of Quran) and the semantic functions of the words is the main issue of this research. Differences of opinion of commentators (Arabic: مفسّر; plural: Arabic: مفسّرون, Romanized: mufasssirūn) and citing their views for different reasons necessitated this research. The present article has been studied and evaluated the opinions of the commentators in interpreting the verse and considers their views about “Clear Arabic Language” (Arabic: لسان عربیّ مبین) in four parts. These include: Taḥaddī (Arabic: تحدّی, The Quranic Challenge), the language of the audience and the place of revelation, the honor and capacities of the Arabic language, the eloquence and explicitness of the specific language of the Qur'an. The results of the research show that the “Clear Arabic Language” beyond the opinions of the commentators is a common understanding that has revealed the superhuman language of revelation through human conversational style and considered the universal characteristics, transhumanism, transhistorical of the Holy Book of Quran while considering the conditions and understanding of the audience. Paying attention to the Quranic meaning of related words and narrations as well as Saussure’s linguistic point of view can confirm the recent meaning.

Keywords: *Clear arabic language (Arabic: لسان عربیّ مبین), The language of people, Arabic language, Universality of Quran language, Saussure linguistics perspective.*

researchers have sought to discover the way of relation and the philosophy of the arrangement (order and formation) of the Qur'anic verses since the Quran is the most eloquent word. The process (semantic relations) is also defined in this way in order to provide a simple understanding of how the verses of the Qur'anic chapters are related. The content of each sura is divided into several semantic domains and the relationship between these relations is examined based on this new process. In this paper, the process (semantic relations) is adapted to the two suras (Arabic: سورة, chapters) of Ash-Shams (Arabic: الشمس) and al-Layl (Arabic: الليل) in a descriptive analytical method to find an answer to the question of how the application of the process of semantic relations leads to the discovery of the textual coherence of Suras Ash-Shams and al-Layl. Finally, it is concluded that there is a central semantic relation in each of these two surahs that the rest of the relations are arranged in different methods of expressing in order to prove or believability and better understanding of that central meaning.

Keywords: *Coherence of a text, Sūrat (chapter of) Ash-Shams (Arabic: الشمس), Sūrat (chapter of) al-Layl (Arabic: الليل), The process of semantic relations.*

Evaluation of Commentators' Opinions on “Clear Arabic Language” (Arabic: لسانٍ عربيٍّ مبينٍ) in the Holy Quran

- *Ahmad Karimi (Associate professor at The University of Quran & Hadith, Qom)*
- *Narges Bozorgkhoo (PhD student in Quran & Hadith, The University of Quran & Hadith, Qom)*

the belief of prophecy in the lives of Arabs. In the first stage, the Holy Quran in the first Makkī (Arabic: المَكِّيّ, suras revealed in Mecca) chapters has prepared the community from the motivational side to accept the truth of the Prophet's (pbuh) prophecy and briefly stating the key issues surrounding it. The Holy Book of Quran at the time of the emergence of oppositions and doubts (the second stage) destroyed the arguments of the polytheists and explained the prophecy and proved its authenticity from a cognitive perspective in the second stage by presenting clear arguments. and the Holy Book of Quran in the third stage after Madanī (Arabic: المدنيّ, suras revealed in Medina) period has undertaken measures in order to fulfill the goals of the Message by explaining the true position of the Prophet (pbuh) to deepen and operationalize the Prophetic belief through explaining practical duties for the Prophet (pbuh) and behavior based on the acceptance of Walaya (Arabic: ولاية, meaning "guardianship" or "governance").

Keywords: *Disruptive, Denying prophecy, Expressing the Prophecies of Prophet Muhammad, Explaining the faith to prophecy, Deepening belief and faith to prophecy.*

The Textual Coherence of Sūrat Ash-Shams (Arabic: الشمس) and Sūrat al-Layl (Arabic: الليل) Based on the Process of Semantic Relations

□ *Abazar Kafi Mousavi (Assistant professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran)*

Every single word and sentence of eloquent words have been selected and arranged in a purposeful and logical way. The Quranic

التَّهْلُكَةَ, destruction), considering the criticisms of other views and considering that the case cannot limit (restrict) the general and expanded meaning of the verse and secondly, due to the fact that rulings are enacted on titles and subjects in Islamic Sharia (Arabic: شريعة, Romanized: sharī'a) and it is also accepted the theory of generic fear that is the customary ruling for the destruction of the person due to the improbability of jurists' obligation to personal fear essential concomitants and due to the recension (the effective cause) of the fatwā (Arabic: فتوى; plural fatāwā فتاوى) of jurists in verses such as the mentioned verse. Therefore, casting into Tahluka (Arabic: التَّهْلُكَةَ, destruction) is forbidden, if it is from the perspective of custom for the human race.

Keywords: Casting (throwing), Tahluka (Arabic: التَّهْلُكَةَ, destruction), Prohibition, Generic fear, Individual fear.

The Process of Transition from Denial of Prophecy to Believing Prophecy in the Process of the Revelation of the Holy Book of Quran

□ *Narges Qasemi Firouzabadi (PhD student in Quran & Hadith Studies, University of Qom)*

□ *Sayyidah Vahideh Rahimi (Assistant professor, Dept. of Quranic & Hadith Studies, University of Qom)*

□ *M. Kazem Rahman Setayesh (Associate professor, Dept. of Quranic & Hadith Studies, Univ. of Qom)*

How to profoundly change the beliefs of the polytheists during the age of revelation from the denial of the Prophet (pbuh) to the certainty of his Message and the acceptance of his full guardianship is a question worthy of attention. The order of verses about prophecy based on the order of revelation is the reason to lead a transformative process and a special Quranic method in institutionalizing

based on a self-awareness and purposefulness, according to the idea of Quranic growth, in a three-stage process that leads to the happiness of man and human society (Conclusion).

Keywords: *Holy Quran, Islamic civilization, Resistance, Culture, Society, Behaviorology, Self-awareness.*

The Jurisprudential Exegetical Analysis of the Conditionality of Generic Fear in the Prohibition of Casting (Throwing) in the Verse of Al-Tahluka Verse (Arabic: آية التَّهْلُكَةِ, Destruction)

- *Muhammad Hassan Qasemi (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Muhammad Imami (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Mozhgan Ziaei (3rd level graduate of Mashhad seminary)*

The verse “Spend your wealth in the cause of Allah and do not let your own hands throw you into destruction and...” is one of the verses of the Holy Quran that jurists have cited it in various discussions (Al-Baqarah, 2:195). There are many debates in determining the extent of the prohibition and how to interpret this verse, although the use of the prohibition of casting (throwing) from this verse is not debatable. This paper which has been done by descriptive analytical method, seeks to answer the question: Is the criterion of the prohibition of casting into Tahluka (Arabic: التَّهْلُكَةُ, destruction), probability, presumption, fear with individual criterion or generic fear? This research criticizes the presented criteria after stating the meaning of the verse and presenting the viewpoints and firstly, the presented criteria accepts the generality of casting into Tahluka (Arabic:

The Resistance Culture and Its Engineering (Formation) Process in Society Based on the Teachings of the Holy Quran

- *H. Shāhbazpour (PhD student of Quran & Hadith Studies, Islamic Azad Univ., Science & Research, Tehran)*
- *Zohreh Akhavan Moqaddam (Associate prof., Univ. of Sciences & Education of the Holy Quran, Tehran)*
- *Mahdi Mahmoudi (PhD student in Quran & Hadith Studies, University of Ilam)*

Resistance is one of the fundamental Quranic values in the cause of the development of the Islamic society and the formation of the Islamic civilization, which means standing and resisting against something has upset the balance in internal and external dimensions. The formation of this value in the society as one of the methods of the conventional model of human life in the fields of human life; So that its manifestation can be observed in the totality of social behaviors, it is called the culture of resistance (Problem statement). The purpose of this article is the achievement of the engineering process of this value in a society based on the growth-oriented thought (ideological) system of the Holy Quran (Purpose). Now the question is what process does the Holy Quran propose in order to engineer the culture of resistance in the society? (Question). The necessity of examining this issue is clear considering the emphasis of religious teachings on this value and the need for Islamic societies, especially considering the current conditions of Islam and the need for convergence and coordination between the resistance front (Necessity). The research method in stating the engineering process and its components is qualitative content analysis with an analogy approach (Method). The findings of the research show that the engineering process of resistance culture is

- Mehrnaz Donboli (PhD Student in *Quran & Hadith Studies, Islamic Azad Univ., South Tehran Branch*)
- Khosrow Baqeri Noaparast (Full professor at Faculty of Psychology and Education, Univ. of Tehran)
- Sayyid Mohsen Mirbaqeri (Associate professor at Shahid Rajaei Teacher Training University)
- Mahmoud Abaei Koupaei (Assistant professor at Islamic Azad University, South Tehran Branch)

Four important ways of religious education in the field of beliefs are inferred in this article through the nature of religion in the Holy Quran. We have examined two categories of “nature of religion” and “methods of religious education” for this purpose. All verses including the root of “د - ی - ن” (religion) have been investigated in order to properly understand the nature of religion in the Holy Quran. Then, we have benefited from the inference method to find the ways of religious education in the Holy Quran. In the inferential method, we have reached the “conclusion”, which is the method of religious education by using two premises, “normative” and “realistic”. The solutions of the Holy Quran to achieve the methods of religious education are explained in the following. For example, using the Scriptures directly to know the right actions is one of the solutions of the Holy Quran to reach the way of believing in the punishment of deeds. The achievement of religious education methods through discovering the nature of religion and explaining the purpose of education on the one hand and using the inferential method as a research method on the other hand is one of the innovations of this research. The achievements of this paper can be used to provide an educational theoretical model for formal and public education system.

Keywords: *Quran, Religion, Religious education, Nature of religion, Practical inference.*

(intellectual judgement) and a group of aḥādīth (Arabic: أحاديث, plural form for ḥadīth, literally “talk” or “discourse”) called “Akhbar-e- Man Balagh” (Arabic: أخبار من بلغ). The understanding of the aforementioned narrations and the extent of application of this rule has caused a conflict of opinions among scholars. The narrations containing the excellences of suras of the Holy Book of Quran is one of the fields of application of the rule of tolerance. The present research has explained the types of exposure to this group of narrations based on the rule of tolerance by using descriptive-exploratory method and using library sources and seeks to find a suitable approach about narrations of the excellences of suras (chapters) of the Holy Book of Quran. The interaction with these narrations is organized based on a special reading of the rule of tolerance in the selected approach, which is based on a rational interpretation of the contents of Man-Balagh (Arabic: من بلغ)’s narrations and is compatible with the indications of some verses and traditions. The use of weak narrations containing the excellences of suras (chapters) will be permissible based on this approach considering three conditions and without any certainty of attributing these narrations to Shar‘ (Islamic rules).

Keywords: *Hadīth (news or story), The excellences of suras (chapters), Rule of tolerance, Document, Validation.*

The Inference of Religious Education Methods in the Field of Beliefs Through the Nature of Religion in the Holy Quran

such as the complexity and multiplicity of the “subject” of the humanities that exist in modern terminology of this field. It can be used in order to solve this issue in some cases to know the process of the change of the components of the modern of the conceptual history’s approach and also by analyzing the issue into several components can be shown that the components are not necessarily a product of the modern era and can be followed up in the Holy Quran and can be found up in the Holy Quran. The perspective of the Holy Quran, after that, regarding the modern subject in the desired field by the “combining” of the results obtained based on the thematic interpretation.

Keywords: *Thematic exegesis, Islamic humanities, Fundamentals of humanities, Historical approach.*

A Critique of the Interaction of Two Major Sects with Narrations of the Excellences of Suras (Chapters) Based on the Rule of Tolerance in the Evidence of Traditions

□ *Sayyid Ali Delbari (Associate professor of Quran & Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences)*

□ *Alborz Mohaqiq Garfami (MA of Quran & Hadith Studies, Razavi University of Islamic Sciences)*

One of the most frequent rules in various areas of demonstrative jurisprudence of Two Major Sects of Islam religion is a rule that is known among Shī‘a as “tolerance in the evidence of traditions” (Arabic: التسامح فى أدلة السنن) and in Sunnī as “latitudinarianism in documents” (Arabic: التساهل فى أسانيد). Believers in the general application of this rule have based it for reasons such as consensus (Arabic: إجماع), tradition famous through practice (Arabic: الشهرة العمليّة), and rational judgement

Keywords: *Khamr* (Arabic: *خمر*) prohibition, Instant prohibiting, Gradual prohibition, Content contradiction, *Khamr* intoxication, Sleep intoxication.



Measuring the Capacity of Thematic Exegesis in the Production of Islamic Humanities

- *Sayyid Mazyar Hosseini* (PhD student in Quran & Hadith Studies, University of Tehran)
- *Abolfazl Khoshmanesh* (Associate professor at the Dept. of Quran & Hadith Studies, University of Tehran)

The lack of Quranic approaches in the production of Quran-based humanities is still felt, despite the predominance of the philosophical approach in critical approaches to modern humanities, which has become very common in the Islamic world and in Iran for several decades. It seems that the capacity of the method of thematic exegesis (al-Tafsīr al-mawdūī, Arabic: التفسير الموضوعي) in this regard, can be used to bring the Holy Quran into the field of humanities. Thematic exegesis, according to whether its subject is inside or outside the Qur'an, has several functions in criticizing the structure of modern knowledge and scientific research, as well as the production of Islamic humanities. It is possible to make use of thematic exegesis of the inside of the Holy Book of Quran in order to “fundamental criticism” of the general fundamentals of humanities -the fundamentals of epistemology, axiology, ontology and anthropology- and it is also possible to use thematic exegesis for constructing and producing foundation of humanities obtained from the Holy Quran. It is used by thematic interpretation exegesis of the outside of the Holy Book of Quran -such as Shahīd (martyr) Sadr’s interrogational approach- to answer the problems of humanities and this process faces challenges

Medina) surah in order to justify the gradual theory with the gradual rational law, but on the other hand, it is stated to the absolute prohibition of wine in its verse 219 and also in some Makkī verses by violating the law of gradualness, by declaring that Surah Al-Baqarah is one of the first Madanī Chapters (suras) according to consensus that was revealed after the Hijrah (Arabic: الهجرة). Consequently, the occasions or circumstances of revelations in Sunni exegeses by negation the intoxication of wine in gradual theory have subjective exit from this verse for the motivation of defense of drinking wine of some people and the unjust attribution to others by incorrect justifying the allowance of wine until the revelation of verse 43 of An-Nisā' in Medina. Therefore, the distinction between declaring the prohibition of wine in Mecca in early Bi'tha and the delay of several years of execution of Ḥadd (fixed punishment) of Khmer (the drinking of alcohol, shurb khamr) in Medina in instant theory, in addition to creating strong motivation in leaving and religious final notice has also been a kind of educational method of Islam. While the announcement of the absolute prohibition of wine at the same time as the implementation of its Ḥadd (fixed punishment) with the revelation of verse 90 of Al-Ma'idah from the last Madanī Surahs (Surah Madaniyah) or Madani chapters in the gradual theory is against the educational method expected by them. The unjustifiable consumption of some companions of drinking wine in Medina until the revelation of the prohibition verse in addition to the achievement of the Quranic theory of Saib Tabrizi (Persian: صائب تبریزی, Romanized: Ṣā'ib Tabrīzī) is among the consequences of proving instant theory of the prohibition wine.

The Theory of Instant Prohibition of Drinking Wine from the Perspective of the Holy Book of Quran and Narrations (Arabic: روایات)

- *Yaqub Barzegar Shani (PhD student at University of Sciences & Education of the Holy Quran, Qom)*
- *S. Muhammad Naqib (Associate professor at University of Sciences & Education of the Holy Quran, Qom)*
- *Mahdi Davari (Assistant professor at University of Sciences & Education of the Holy Quran, Qom)*

The intellect is the distinguishing feature of man from animals which has not been found anything more harmful than wine for intellect and the descent of man into the position of animalism is the result of that. Wine has always been forbidden in the heavenly religions based on this, however, the time and manner of declaring its prohibition in Islam has led to the confrontation of two viewpoints in the instant prohibition with the intoxicate of sleep in the sense of the state of being intoxicated (Arabic: سُكَارَى) in verse 4:43 An-Nisā' (Arabic: النساء, An-Nisā') and gradual prohibition with the intoxicate of wine. The findings of this research by a library study and descriptive analytical method indicate the accuracy of the theory of instant prohibition with Quranic, narrational proofs and rational confirmations and historical evidence in declaring the prohibition of wine in Makkī (Arabic: المَكِّيّ, suras revealed in Mecca) verses in early Bi'tha (Arabic: بَيْعَةَ) and its emphasizing in verse 5:90 Al-Mā'idah (Arabic: المائدة, Al-Mā'idah). In contrast, the inaccuracy of the theory of gradual prohibition of wine was proved due to its content contradiction and opposition to the Holy Book of Quran, because it is stated, on the one hand, that wine in the first stage was forbidden during the prayer time with the revelation of verse 43 of An-Nisā', the sixth Madanī (Arabic: المَدَنِيّ, suras revealed in

The ethical actions are important because of the priority of the mission goal and their close relationship with social progress and development. Therefore, the purpose of this research is the identification and social analysis of these types of actions among the verses of revelation and it deals with the effect of ethical actions in the production of social capital in the process of progress based on religious teachings and answers these questions based on the Quranic teachings. What impact do ethical actions (behavior) have on the formation of social progress? How do moral actions generate social capital and influence progress (development)? What coordinates, examples and dimensions does this group of actions have? What are the effects and consequences of this group of actions? Those actions that are desirable and progressive in the development of social interactions have been socially studied, analyzed and searched by using the inductive content analysis method. Honesty, trustworthiness and fulfillment of an obligation, altruism (Arabic: ایثار, self-sacrifice), asking forgiveness or istighfār (Arabic: استغفار 'istigfār), and forgiving others, kindness, non-violence, chastity and purity, patience and honesty and benevolent actions combined with social supervision have been discussed, which lead to sincerity, togetherness, coherence and expansion of social interactions and emotional relationships far from hatred and warm and emotional relationships and as a result, it causes the production of social capital and its improvement and will lead to the density of actions focused on purpose and excellence that are necessary for progress.

Keywords: *Ethical action, Social progress, Content analysis, Sociology of progress, Desirable social interactions, Social capital.*

understanding and interpreting the Holy Book of Quran is the effect of gender element in the understanding of religious texts. Therefore, this research, using descriptive-analytical method in a comparative context, has investigated the tendency, Fundamentals and exegetical methods of “Āmina Wadud” (Arabic: آمنة ودود) and “Ā’isha Bint al-Shāṭi” (عائشة بنت الشاطي) two of the Quran researchers. The obtained results indicate that the interpretative tendency of Āmina Wadud is social, transsexual and justice-oriented. She has used the hermeneutic method and philosophical analysis in explaining the discourses of the Qur'an in this regard. The tendency of the fundamentals and methods in the Quranic understanding of Āmina Wadud in her social commentary leads her to Islamic rulings in the field of women in order to present a new and modern reading of them. But Bint al-Shāṭi’s exegesis tendency is theological literary in line with the Quran’s verbal inimitability (Arabic: الإعجاز البياني, Romanized: al-I’jāz) of the Holy Book of Quran. She is trying to put emphasis and style (the methods used in written language) on the verbal inimitability of the Holy Book of Quran by a linguistic point of view in line with the method of verbal exegesis.

Keywords: *Āmina Wadud, ‘Ā’isha Bint al-Shāṭi, Comparative study, Literary exegesis, Rhetorical exegesis.*

Social Analysis of the Impact of Ethical Actions (Behaviors) on Social Progress from the Perspective of the Holy Book of Quran

- *Sayyid Ali Naqi Ayazi (Faculty member of Islamic Sciences & Culture Academy)*
- *Sayyid Mahmoud Marvian Hosseini (Assistant professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

Abstracts

The Comparative Study of the Quranic Researching Approach of “Āmina Wadud” and “Ā’isha Bint al-Shāṭi’ (by Emphasis on the Fundamentals and Methods)

□ *Ibrahim Ibrahimī (Full professor, Dept. of Quran & Hadith Studies, Allameh Tabataba’i University)*

□ *Fatimah Dastranj (Associate professor, Dept. of Quran & Hadith Studies, University of Arak)*

Knowing the approaches of the commentators (the scholars who interpret the Holy Book of Quran) of Quranic researching provides the basis for understanding, analyzing and criticizing their views and opinions, because tafsīr (Arabic: تفسير, exegesis) texts are influenced by the commentator’s worldview and mental ideas, as well as a reflection of the cultural and social requirements of his era. One of the issues that has recently become a subject in the field of

Table of contents

The Comparative Study of the Quranic Researching Approach of “Āmina Wadud” and “Ā’isha Bint al-Shāṭi” (by Emphasis on the Fundamentals and Methods) Ibrahim Ibrahimi & Fatimah Dastranj	3
Social Analysis of the Impact of Ethical Actions (Behaviors) on Social Progress from the Perspective of the Holy Book of Quran Sayyid Ali Naqi Ayazi & Sayyid Mahmoud Marvian Hosseini	29
The Theory of Instant Prohibition of Drinking Wine from the Perspective of the Holy Book of Quran and Narrations (Arabic: روايات) Yaqub Barzegar Shani & Sayyid Muhammad Naqib & Mahdi Davari	55
Measuring the Capacity of Thematic Exegesis in the Production of Islamic Humanities Sayyid Mazyar Hosseini & Abolfazl Khoshmanesh	93
A Critique of the Interaction of Two Major Sects with Narrations of the Excellences of Suras (Chapters) Based on the Rule of Tolerance in the Evidence of Traditions Sayyid Ali Delbari & Alborz Mohaqiq Garfami	121
The Inference of Religious Education Methods in the Field of Beliefs Through the Nature of Religion in the Holy Quran/ Mehrmaz Donboli & Khosrow Baqeri Noaparast & Sayyid Mohsen Mirbaqeri & Mahmoud Abaei Koupaei	153
The Resistance Culture and Its Engineering (Formation) Process in Society Based on the Teachings of the Holy Quran Hossein Shāhbazpour & Zohreh Akhavan Moqaddam & Mahdi Mahmoudi	181
The Jurisprudential Exegetical Analysis of the Conditionality of Generic Fear in the Prohibition of Casting (Throwing) in the Verse of Al-Tahluka Verse (Arabic: آية التهلكة, Destruction)/ Muhammad Hassan Qasemi & Muhammad Imami & Mozghan Ziaei	213
The Process of Transition from Denial of Prophecy to Believing Prophecy in the Process of the Revelation of the Holy Book of Quran/ Narges Qasemi Firouzabadi & Sayyidah Vahideh Rahimi & Muhammad Kazem Rahman Setayesh	239
The Textual Coherence of Sūrat Ash-Shams (Arabic: الشمس) and Sūrat al-Layl (Arabic: الليل) Based on the Process of Semantic Relations/ Abazar Kafi Mousavi	269
Evaluation of Commentators’ Opinions on “Clear Arabic Language” (Arabic: لسانٍ عربيٍّ مبينٍ) in the Holy Quran/ Ahmad Karimi & Narges Bozorgkhoo	293
Recognition of the Qualificative Role of Genitive Case in Infinitives Added to Subject or Object and its Persian Translation in the Holy Quran Muhammad Reza Mazraei Farahani & Abbas Esmacilizadeh & Morteza Iravani Nadjafi	315
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Soleyman Soleyman	341
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	368

صاحب امتیاز: **مجله پژوهش‌های قرآنی**

مدیر مسئول: علی خیاط

سر دبیر: جواد ایروانی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر جواد ایروانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر مرتضی ایروانی نجفی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر سیدمحمدباقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر سیدعلی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی (استاد جامعه المصطفی العالمیه)
دکتر محمدباقر سعیدی روشن (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
دکتر سیدمحمد طیب حسینی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
دکتر محمدعلی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر سیدمصطفی احمدزاده / حجة الاسلام دکتر مصطفی احمدی فر / دکتر علی اصغر آخوندی /
حجة الاسلام دکتر سیدمحمدعلی ابازی / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / حجة الاسلام
دکتر عبدالکریم بهجت پور / حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی زیدی / حجة الاسلام
دکتر رضا حق پناه / دکتر محسن دیمه کار گراب / دکتر علی سالمی / دکتر محمدمسعود
سعیدی / دکتر الهه شاه پسند / دکتر حمید عباس زاده / دکتر رضا عرب افرازی / دکتر سیدمهدی
علمی حسینی / دکتر نعمت الله فیروزی / حجة الاسلام دکتر سیدمحمد محمود مرویان حسینی /
دکتر محمد مهدی مسعودی / حجة الاسلام دکتر جواد معین / حجة الاسلام دکتر
محمدعلی مهدوی راد / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی / دکتر مجتبی نوروزی



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

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های قرآنی

بهار - تابستان ۱۴۰۲، شماره ۳۷



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. 37
Spring & Summer 2023



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

A. Khayyat

Editor -in- Chief:

Dr. J. Irvani

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 (*Prof. 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