

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن) ۳
- جواد ایروانی و رضا حق‌پناه ۳
- تحلیل و بررسی آراء مفسران درباره ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ / حسین براتی، حسن نقی‌زاده و سهیلا پیروزفر .. ۲۷
- حرکت جوهری نفسانی و مطالعه تطبیقی آن در شواهد قرآنی / سیدعابدین بزرگی ۵۵
- راه‌های تبیین مجملات قرآنی از نگاه اصولیان و قرآن‌پژوهان
- حسن خرقانی، سیدمحمود مرویان حسینی و حمزه قویدل ۷۷
- تحلیل معنایی واژه «لعل» در قرآن و تأثیر آن در فهم آیات / حسین ضیاء توحیدی و سیدحسین سیدی ۱۰۳
- تحلیل نشانه‌شناختی «اسراف و اقتار» در آیه ۶۷ سوره فرقان بر اساس مربع گریماس
- آزاده عباسی و فاضله میرغفوریان ۱۲۳
- صحت‌سنجی دیدگاه‌های کارن بائر در تحلیل سنت تفسیری مسلمانان سده‌های میانی تا مدرن در تفسیر
- آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی / پریسا عسکرسمنانی و بی‌بی‌سادات رضی بهابادی و نصرت نیلساز ۱۵۱
- تحلیل انتقادی شبهات کتاب «نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت» پیرامون زبان قرآن
- حمید قربانپور لقمجانی و حسین جدی ۱۸۱
- واکاوی مبانی و اصول سبک پوشش اسلامی ایرانی بر اساس آیات قرآن و احادیث: از بعد جهان‌بینی تا هنجاری
- حسین مهربانی فر ۲۰۹
- اعتقاد به عاملیت الهی و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت با رویکردی تطبیقی بر دعا از منظر قرآن کریم
- مهدی همتیان، مهدی اخلاصی فرداد و علیرضا مجدآراء ۲۳۷
- مبانی و ادله قرآنی داوری / حسین هوشمند فیروزآبادی، علی جعفری و علی محمد حکیمیان ۲۶۵
- بازنمایی اخلاقی گفتمان انبیاء ﷺ در قرآن کریم با خوانش سبک‌شناسی نحوی
- سیده‌فاطمه سلیمی و فریده طالع‌زاری ۲۹۷
- چکیده‌های انگلیسی / محمدحسین گلپاری ۳۴۴

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشد.
- مقاله باید بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه باشد (تعداد کلمات مقاله در واژه‌پرداز word قابل مشاهده است).
- تیترهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به زبان‌های فارسی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه شود و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات فارسی [Latin در متن مقاله به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: جلد / صفحه)] (Surname, Pub_Date: Vol/Page) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد، از (همان) (Ibid.) یا (همان: جلد / صفحه) (Ibid.: Vol/Page) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد، (همو، سال انتشار: جلد / صفحه) (Id., Pub_Date: Vol/Page) استفاده 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 مقاله آزاد است.
- ارسال و دریافت مقاله صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <<https://journals.razavi.ac.ir>> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با 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 دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأیید شده 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.

پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد

(بررسی موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن)*

□ جواد ایروانی^۱✉

□ رضا حق پناه^۲

چکیده

کرامت و حقوق زن مورد توجه و تأکید قرآن کریم است. با این حال، از ظاهر برخی آیات ممکن است تأیید نوعی سلطه ظالمانه مرد بر زن برداشت شود و همین نکته، شبهه‌هایی را در این زمینه موجب شده است. اطاعت محض زن از شوهر، اسارت زن در دست مرد، تفضیل مرد بر زن، و تجویز ظلم شوهر به همسرش، برداشت‌هایی است که به صورت شبهه و نقد قرآن در زمینه حقوق و کرامت زن مطرح می‌باشد. موضوع جواز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار و اختیار تام مردان در این عرصه نیز به عنوان مصداقی از کلیت یادشده، شبهه‌ای دیگر در این زمینه است. ضرورت بحث از این جهت است که طرح شبهات یادشده، افزون بر

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (dr.iravani@razavi.ac.ir).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (haghpanah@razavi.ac.ir).

نسبت اتهام ناروا به ساحت قرآن، اساس اعتقادات مسلمانان و به‌ویژه نسل جوان را در مورد حقانیت قرآن هدف قرار داده است. این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، به پاسخ شبهه‌های مطرح‌شده پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اطاعت زن از شوهر، صرفاً در محدوده حق شوهر مطرح است و در مقابل، مرد نیز در برابر حقوق همسرش مسئولیت دارد. «حقوق متقابل زن و شوهر» و تکلیف هرکدام در قبال دیگری نیز متناظر با یکدیگر است. «تفضیل» مردان بر زنان صرفاً در قدرت بیشتر بدنی، غلبه قوه عقل بر احساسات، و اقتدار روحی خلاصه می‌شود. قرآن برای پرچیدن نظام برده‌داری، سرچشمه تولید برده را مسدود کرده و راه‌هایی را برای آزادی تدریجی بردگان موجود و نیز تنظیم روابط انسانی با بردگان ارائه داده است؛ چنان‌که به بردگی گرفتن اسیران جنگی، با هیچ دلیل محکمی پشتیبانی نمی‌شود. آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» که از آن، جواز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار برداشت شده است، نیز بدین معناست که پس از تملک کنیز، اختیار با ارباب اوست که عقد زوجیت کنیز را باطل کند و پس از گذشت دوران عده، با او به‌سان همسر رابطه برقرار سازد، یا عقد زوجیت او را امضا و استمرار بخشد.

واژگان کلیدی: حقوق زن، کرامت زن، برتری مرد بر زن، ازدواج با کنیز.

طرح بحث

برخی از فرازهای قرآنی و سخنان مفسران و روایات، این تصویر را ایجاد کرده است که زن از دیدگاه دینی، همچون اسیر و برده‌ای در دست مرد است! چراکه بر اساس آیات و روایات، زن باید بی‌چون‌وچرا مطیع محض شوهر باشد:

﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ... فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ (نساء/ ۳۴)؛ پس زنان شایسته و درستکار [با رعایت قوانین حق] فرمانبردار [و مطیع شوهر] اند، ... پس اگر از شما اطاعت کردند، برای آزار دادن آنان هیچ راهی مجوید.

پیامبر ﷺ درباره حق شوهر بر زن فرمود:

«أَنْ تُطِيعَهُ وَلَا تُعْصِيَهُ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۰۷/۵)؛ اینکه از او اطاعت کند و نافرمانی او را نکند.

حتی اگر شوهر به زن ظلم کرده باشد، زن حق ندارد شوهرش را به خشم آورد.

رسول خدا ﷺ در پاسخ به پرسش زنی درباره حقوق مرد بر همسرش فرمود: «... وَلَا تَبَيْتَ لَيْلَةً وَهُوَ عَلَيْهَا سَاخِطٌ. قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَإِنْ كَانَ ظَالِمًا؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَتْ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، لَا تَزَوِّجُ زَوْجًا أَبَدًا» (همان: ۵۰۸/۵)؛ ... و شبی را به صبح نرساند، در حالی که شوهرش بر او خشمگین باشد. زن پرسید: ای رسول خدا! حتی اگر مرد ظالم باشد؟ فرمود: آری! آن زن نیز سوگند یاد کرد که هرگز ازدواج نکند!

از طرفی، برخی مفسران این احتمال را مطرح کرده‌اند که مقصود از «اسیر» در آیه ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^۱ (انسان / ۸) زوجه باشد: «و خامسها: الأسير هو الزوجة لأنهن أسراء عند الأزواج» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۸/۳۰)؛ پنجمین احتمال این است که اسیر همان همسر است؛ زیرا زنان اسیرانی نزد شوهران هستند.

این گونه سخنان نیز به شبهه اسیر بودن زن دامن زده است. حال سؤال این است که با چنین نگاهی، چگونه می‌توان از کرامت و جایگاه زن سخن به میان آورد؟! چگونه دینی که مخالفت و مقابله با ظلم و ظالم را شعار خود قرار داده است، ظلم در حق زن را روا می‌دارد؟! و آیا لزوم اطاعت محض زن از شوهر، حتی اگر شوهر ظالم و گردنکش باشد، نوعی اسارت و بردگی زن و بی‌ارزش بودن او نیست؟! از سوی دیگر و به‌عنوان مصداقی از کلیت یادشده، قرآن تملک کنیزان شوهردار و رابطه زناشویی مرد مسلمان با آنان را تجویز کرده است:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (نساء / ۲۴)؛ و [ازدواج با] زنان شوهردار [بر شما حرام شده است]، مگر زنانی که [به سبب جنگ با شوهران کافرشان از راه اسارت] مالک شده‌اید.

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ در اینجا عطف بر ﴿أُمَّهَاتِكُمْ﴾ در آیه قبل است: ﴿حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ...﴾ (نساء / ۲۳)؛ بر شما حرام شده است [ازدواج با] مادراتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان....

در این آیه، ۱۳ گروه از افرادی که ازدواج با آنان حرام می‌باشد، ذکر شده است.

۱. و غذا را در عین دوست داشتنش به مسکین و یتیم و اسیر انفاق می‌کنند.

مقصود از «محصنات» نیز زنان شوهردار هستند و ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ کنیزان شوهردار را از حکم حرمت ازدواج استثنا کرده است. اما چرا زن شوهرداری که اسیر می‌شود، باید به کنیزی مرد مسلمان برسد و همسر او گردد؟! و اصولاً چرا قرآن اجازه داده که مرد به راحتی مالک زن شود و بدون هیچ عقدی، او را به نکاح خود درآورد؟! در مورد پیشینه بحث باید گفت تحقیقات متعددی پیرامون موضع منفی اسلام در قبال نظام برده‌داری وجود دارد (برای نمونه ر.ک: قطب، ۱۴۱۲: ۶/۳۲۸۲-۳۲۸۵؛ صدر، ۱۳۸۲: ۳۱۶-۳۱۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۱/۴۰۰؛ معرفت، ۱۴۲۳: ۱۸۵-۱۸۶). همچنین تحقیقاتی درباره حقوق زن در قرآن وجود دارد؛ از جمله مقالات: «نقد شبهات حقوق زنان با تأکید بر آیه سی و چهارم سوره مبارکه نساء» (نصیری و دیگران، ۱۴۰۰)، «حقوق زنان در اسلام و کنوانسیون منع هرگونه تبعیض علیه زنان» (جهانگیری و گروسی، ۱۳۹۸)، «شخصیت زن در قرآن و عهدین» (حسینی، ۱۳۹۵)، و مقالاتی دیگر که ابعادی از مسئله جایگاه و حقوق زن در قرآن را تبیین کرده‌اند. با این حال، در خصوص شبهه اسارت زن در دست مرد و تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن - به جز آنچه در تفاسیر ذیل آیه آمده و در ادامه بیان خواهد شد-، تحقیق دیگری مشاهده نشده است. پیش از پرداختن به پاسخ پرسش‌های یادشده، ذکر مقدمه‌ای کوتاه پیرامون مفهوم تفضیل مرد بر زن در قرآن لازم می‌نماید.

مفهوم صحیح «تفضیل مرد بر زن» در قرآن

آیات فراوانی از قرآن به دفاع از شأن و منزلت زن و تأکید بر حفظ کرامت و رعایت حقوق او پرداخته‌اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست. با این حال، عبارت ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ در آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^۱ (نساء/ ۳۴)، نشان از «تفضیل مرد بر زن» دارد؛ چه، بی‌گمان مقصود از «بعضهم» «رجال» است و مراد از «بعض» نیز «نساء»؛ بنابراین، آیه نوعی «تفضیل»

۱. مردان، کارگزاران و تدبیرکنندگان [زندگی] زنان‌اند، به‌خاطر آنکه خدا مردان را [از جهت توان جسمی، تحمل مشکلات و قدرت روحی و فکری] بر زنان برتری داده و به‌خاطر آنکه [مردان] از اموالشان هزینه زندگی زنان را [به‌عنوان حقی واجب] می‌پردازند.

مردان بر زنان را علت قوامیت دانسته است. اما این «تفضیل» در چه چیزی و از چه جنبه‌ای است؟ بررسی آیات متعدد نشان می‌دهد که برتری مردان بر زنان، در موارد ذیل نمی‌باشد و در این عرصه‌ها، تمام انسان‌ها اشتراک دارند:

الف) کرامت انسانی

تمامی انسان‌ها اعم از زن و مرد، در «کرامت انسانی» مشترک‌اند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء / ۷۰)؛ به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم.

پاسدداشت و افزایش این کرامت هم صرفاً در گرو حالات و رفتارهای «اختیاری» آنان است و نه جنسیت:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات / ۱۳)؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است.

ب) فطرت الهی

- ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم / ۳۰)؛ سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است.

- ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (اعراف / ۱۷۲)؛ [یاد کنید] هنگامی [را] که پروردگارت از صلب بنی آدم نسلشان را پدید آورد و آنان را [در ارتباط با پروردگاری‌اش] بر خودشان گواه گرفت [و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟] انسان‌ها با توجه به وابستگی وجودشان و وجود همه موجودات به پروردگاری و ربوبیت حق [گفتند: آری، گواهی دادیم].

ج) قرب به حق و کمالات معنوی و اخروی

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل / ۹۷)؛ از مرد و زن، هرکس کار شایسته انجام دهد، در حالی که

مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم و پاداششان را بر پایه بهترین عملی که همواره انجام می‌داده‌اند، می‌دهیم (نیز ر.ک: آل عمران/ ۱۹۵؛ نساء/ ۱۲۴؛ غافر/ ۴۰).

د) تکالیف شرعی، کمالات اخلاقی و رفتاری، و حقوق اجتماعی و اقتصادی مربوط به «انسان»

قرآن کریم در بیان تکالیف الهی و حقوق انسانی، عموم انسان‌ها و مؤمنان را خطاب قرار داده است و آنجا که شائبه تفاوت نهادن بین زن و مرد وجود داشته، بر دو جنس مرد و زن تصریح کرده است؛ برای نمونه:

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ...» (احزاب/ ۳۵)؛ به‌راستی مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان مؤمن و زنان مؤمن و مردان اهل طاعت و زنان اهل طاعت و مردان راستگوی و زنان راستگوی و مردان شکیبا و زنان شکیبا....

«لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» (نساء/ ۷)؛ از هرچه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند، مردان را نصیبی است، و از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان به ارث می‌گذارند، زنان را نیز نصیبی است؛ چه اندک باشد و چه بسیار؛ نصیبی معین.

آیه اخیر بر برابری زن و مرد در اصل سهم‌بری از ارث تصریح دارد؛ اگرچه مقدار سهم افراد متفاوت می‌باشد. تفاوت‌ها بین زن و مرد در این عرصه، به تفاوت‌های طبیعی آن دو برمی‌گردد که بحث آن نیازمند مجالی دیگر است.

بر این اساس، «تفضیل» مردان بر زنان را بایستی در قدرت بیشتر بدنی، غلبه قوه عقل بر احساسات (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۰/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۴۴۸/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۳/۴؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۷۰/۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۷/۷) و اقتدار روحی خلاصه کرد؛ ابعادی که با مفهوم لغوی «قوام» کاملاً تناسب دارد؛ چه، «قوام الشيء» به ستونی گویند که شیء با آن پابرجاست. همچنین «قیم» به معنای «اداره‌کننده امور» است و قیم قوم به کسی گویند که عهده‌دار امور آنان بوده، به اداره آن‌ها می‌پردازد. بر این اساس، «قوام» بودن مرد نسبت به زن به لحاظ مفهوم لغوی،

بدین معناست که مرد «عهددار امور زن و تأمین نیازهای او» است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۸: ۲۳۲/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳/۵؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴: ۱۲۴/۴ و ۱۳۴: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۰۲/۱۲-۵۰۴). این وظیفه بر دوش مرد نهاده شده است؛ چراکه او قوای جسمی قوی‌تری دارد و برای کار و تلاش مناسب است. همچنین برتری نسبی قوای عقلانی او - به صورت غالبی و نه عمومی -، زمینه بهتری را برای عهده‌داری کارهای مدیریتی و نیز مدیریت خانواده فراهم می‌آورد و «اقتدارگرایی» روحی مرد نیز زمینه روحی آن را مهیا می‌سازد؛ چه، مرد به لحاظ ساختار روحی، خواهان تکیه‌گاه بودن است و زن به دنبال تکیه‌گاه داشتن^۱. بدین سان، «فضیلت» در آیه ﴿فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ از «فضل» به معنای «زیاده» است نه به معنای «کرامت» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۱۷/۴)؛ زیادتی که دست حکیمانه آفرینش برای جنس مرد قرار داده و نظام عدالت‌محور شریعت الهی، تکلیف و مسئولیت را متناسب با آن برقرار نموده است.

پاسخ به شبهه تجویز ظلم شوهر و اسارت زن در دست وی

در پاسخ این شبهه، چند نکته یادکردنی است:

نکته اول

در حرمت و ممنوعیت «ظلم» کردن، تفاوتی بین زن و مرد نیست. در روایت نبوی آمده است:

«أَيُّمَا امْرَأَةٍ آذَتْ زَوْجَهَا بِلِسَانِهَا لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ بِعَنْقَبِهَا مِنْهَا صِرْفًا وَلَا عَدْلًا وَلَا حَسَنَةً مِنْ عَمَلِهَا حَتَّى تُرْضِيَهُ وَإِنْ صَامَتْ نَهَارَهَا وَقَامَتْ لَيْلَهَا وَأَعْتَمَّتِ الرَّقَابَ وَحَمَلَتْ عَلَى جِيَادِ الْخَيْلِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... وَكَذَلِكَ الرَّجُلُ إِذَا كَانَ لَهَا ظَالِمًا» (صدوق، ۱۴۰۴: ۱۴/۴-۱۵)؛ هر زنی که همسرش را با زبانش بیازارد، خداوند نه توبه و پرهیز از گناه و نه انجام فرائض یا پرداخت‌های مالی و نه هیچ عمل نیکی را از وی نپذیرد تا زمانی که شوهرش را

۱. روشن است که نیروی بدنی و قوه عقلانی قوی‌تر برای مردان، به لحاظ جنس مرد در برابر جنس زن است و نه به لحاظ عمومیت افراد! چه، این ویژگی طبعاً کلیت ندارد و همواره در بین زنان، افرادی وجود دارند که از قوای بدنی و عقلانی قوی‌تر برخوردارند. تعبیر «إِلَّا مَنْ جُرِّبَتْ بِكَمَالِ الْعَقْلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۱۰۰) در برخی روایات نیز مؤید این مطلب است. بدیهی است که قوانین همیشه به لحاظ نوع افراد وضع می‌شوند و نه تک‌تک افراد یا موارد استثنا.

راضی کند؛ حتی اگر روزها روزه بدارد و شب‌ها به عبادت برخیزد و برده‌ها آزاد کند و اسبان تیزرو را [در جهاد] در راه خدا [به مجاهدان] بذل کند... و مرد نیز چنین عقوبتی دارد اگر در حق همسرش ظلم کند.

بدین‌سان، خواه زن به شوهرش ظلم کند یا شوهر به زن، در هر دو صورت خداوند هیچ عملی را از آنان قبول نمی‌کند و «ظالم» در هر حال، مسئول و معاقب است. اصولاً قبح ظلم، قبح عقلی است و تخصیص‌بردار نیست. عموم آیات و روایاتی هم که به‌شدت از ظالمان مذمت کرده و آنان را به عقوبت تهدید کرده‌اند، هم مرد را شامل می‌شوند و هم زن را.

اما روایت پیش‌گفته مبنی بر نامطلوب بودن خشمگین کردن شوهر توسط زن، حتی اگر مرد ظالم باشد، به‌هیچ‌روی مجوز ظلم مرد یا سلب عقوبت اخروی از او نیست و نمی‌تواند مرد را از قبح و ممنوعیت ظلم استثنا کند. بلکه - به فرض صدور این سخن از معصوم و کم و زیاد نشدن در نقل به معنا توسط راویان - ممکن است مقصود، بیان حکمی اخلاقی برای زن باشد تا در برابر کج‌رفتاری مرد شکیبایی کند و از سر تقاص، حق شوهر را تضييع نکند. طبعاً این حکم اخلاقی برای مرد نیز به صورت مؤکدتر وجود دارد:

- «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا حَقُّ الْمَرْأَةِ عَلَى زَوْجِهَا... قَالَ: ... وَإِنْ جَهَلَتْ غَفَرَ لَهَا، وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: كَانَتْ امْرَأَةً عِنْدَ أَبِي عليه السلام تُؤْذِيهِ فَيَغْفِرُ لَهَا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۵۱۰-۵۱۱)؛ اسحاق بن عمار می‌گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم که حق زن بر شوهرش چیست... فرمود: ... و اگر کار غیر عاقلانه‌ای انجام داد، او را ببخشد، و فرمود: پدر من همسری داشت که آن بزرگوار را اذیت می‌کرد، ولی پدرم او را می‌بخشید.

- «وَإِنْ أذْنَبَتْ غَفَرَ لَهَا» (همان: ۵/۵۱۱)؛ و اگر زن گناهی کرد، مرد آن را نادیده بگیرد.

بدیهی است که مفهوم این روایات نیز جواز گناه و شوهرآزاری برای زن نیست؛ بلکه وظیفه اخلاقی مرد را در برابر ناملایمت‌ها و آزارهای زن بیان می‌دارد تا کانون خانواده بر پایه اخلاق و کوتاه آمدن از حق خود و گذشت و مهرورزی مبتنی باشد، نه انتقام‌کشی و مقابله به مثل.

نکته دوم

«حقوق متقابل زن و شوهر» و تکلیف هرکدام در قبال دیگری، در منابع فقهی و با تحلیل جامع آیات و روایات به طور دقیق بیان شده است (برای نمونه ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۳۱) و نمی توان صرفاً با استناد به چند فراز از برخی روایات، برداشت های ناقصی ارائه داد؛ فراهایی که بیشتر ناظر به «اهمیت» حق همسر است و نه مقدار و موارد آن. بر اساس منابع فقهی، حق مرد بر همسرش و محدوده اطاعت زن از شوهر به طور دقیق عبارت است از: «تمکین جنسی» و «هماهنگی در خروج از منزل» (اگر منافی حق شوهر باشد یا مطلقاً)، به همراه خودآرایی برای همسر و نرم خوئی و خوش اخلاقی (ر.ک: همان: ۳۰۳/۳۱، ۳۰۶ و ۳۱۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۳: ۵۵۸/۳؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۰۶/۳؛ ابن قدامه مقدسی، بی تا: ۱۶۲/۸). بدیهی است که خارج از این محدوده - همچون انجام کارهای خانه و غیر آن، حتی شیر دادن فرزند- از دایره اطاعت پذیری الزامی زن از شوهر بیرون می باشد (نجفی، ۱۳۶۷: ۲۰۵/۳۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۳: ۳۰۵/۲؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۰۳/۳).^۱ در همان روایاتی که بر اهمیت حق شوهر تأکید دارند نیز همین مصداق ها بیان شده است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ؟ فَقَالَ لَهَا: أَنْ تُطِيعَهُ وَلَا تَعْصِيَهُ وَلَا تَصْدَقَ مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَلَا تَصُومَ تَطَوُّعًا إِلَّا بِإِذْنِهِ وَلَا تَمْتَعَهُ نَفْسَهَا وَإِنْ كَانَتْ عَلَى ظَهْرٍ قَتَبٍ وَلَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ... فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَعْظَمُ النَّاسِ حَقًّا عَلَى الْمَرْأَةِ؟ قَالَ: زَوْجُهَا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۰۷/۵)؛ امام باقر ع فرمود: زنی نزد رسول خدا ﷺ آمد و پرسید: ای رسول خدا، حق شوهر بر زن چیست؟ فرمود: اینکه از او اطاعت کند و نافرمانی او را نکند و از خانه شوهر جز با رضایت او صدقه ندهد و روزه مستحبی جز با اذن او نگیرد و خود را از شوهر منع نکند، حتی اگر بر پشت شتری باشد و از منزل جز با رضایت شوهر خارج نگردد... زن پرسید: چه کسی بیشترین حق را بر زن دارد؟ فرمود: شوهرش.

چنان که ملاحظه می شود، مصداق های «اطاعت زن» و «حق شوهر» در این روایت، همان دو مورد یاد شده است که در متون فقهی مطرح می باشد. منوط بودن روزه

۱. عالمان اهل سنت در این باره اختلاف نظر دارند (ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۸: ۳۴۷/۲).

مستحبی زن به اذن شوهر نیز در راستای همان حق تمکین جنسی زن است؛ به گونه‌ای که انجام آن، حق شوهر را در این زمینه تضییع نکند. صدقه دادن از «خانه شوهر» نیز طبعاً بدین جهت منوط به اجازه شوهر شده که از اموال شوهر است و هر تصرفی در اموال دیگران، منوط به اذن مالک می‌باشد؛ خواه زن باشد یا شوهر. همچنین در روایتی دیگر، زینت و خوش‌لباسی و خوشبویی زن نیز از حقوق شوهر شمرده شده است که طبعاً به‌عنوان مقدمات و لوازم تمکین جنسی زن ارزیابی می‌شود و در روایت نیز بدان اشاره شده است:

«وَعَلَيْهَا أَنْ تَطَيَّبَ بِأَطْيَبِ طَيْبِهَا وَتَلْبَسَ أَحْسَنَ ثِيَابِهَا وَتَزَيَّنَ بِأَحْسَنِ زِينَتِهَا وَتَعْرِضَ نَفْسَهَا عَلَيْهِ غُدْوَةً وَعَشِيَّةً» (همان: ۵/۵۰۸)؛ و بر زن لازم است که به بهترین شکل ممکن، خود را برای شوهر خوشبو سازد و زیباترین لباسش را بپوشد و از بهترین زینت‌هایش استفاده کند و هر صبح و هر شام خود را بر شوهرش عرضه نماید.

بنابراین اگر گفته می‌شود که زن باید حق شوهر را ادا و از او اطاعت کند، وگرنه مورد لعن و نفرین و مانند آن قرار می‌گیرد، یعنی همین دو حق را رعایت کند نه انجام کارهای دیگر یا اطاعت‌پذیری مطلق. متأسفانه یکی از معضلات فعلی جامعه نیز این است که بسیاری از زنان در برابر شوهر تمکین جنسی ندارند و حتی آرایش و نمایش و نرمش آن‌ها بیشتر برای بیگانگان است که این، مشکلات زیادی را ایجاد کرده است؛ از سردی روابط زناشویی و طلاق‌های عاطفی گرفته تا ارتباط‌های نامشروع و زانیار و حتی فروپاشی خانواده! معضلاتی که سبب تأکیدهای مکرر آموزه‌های قرآنی و حدیثی بر لزوم رعایت حق تمکین جنسی و مقدمات آن بر زن را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

در نقطه مقابل، شوهر نیز در قبال زن چند وظیفه مهم دارد که حقوق زن بر شوهر شمرده می‌شود: اول: نفقه (ر.ک: بقره/۱۳۳؛ طلاق/۷)، یعنی تأمین تمام مخارج در طول زندگی مشترک، شامل مسکن، وسایل مورد نیاز، خوراک، پوشاک، دارو و دیگر موارد، از راه حلال و در حد متعارف مردم، حتی اگر زن ثروتمند یا شاغل باشد؛ به گونه‌ای که اگر حتی یک روز نفقه را پرداخت نکند، بدهکار زن می‌شود و تا آخر عمر و بعد از مرگ هم بدهی بر عهده‌اش خواهد بود؛ دوم: پرداخت مهریه (ر.ک: نساء/۴)؛ سوم: تدبیر زندگی و تربیت خانواده (ر.ک: نساء/۳۴؛ تحریم/۶)؛ و چهارم: ارضای جنسی زن که

حداقل هر چهار ماه یک بار بر مرد واجب شرعی است (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۶۱/۳۱) و بیش از آن هم در صورت نیاز زن، واجب اخلاقی.

علاوه بر این‌ها، یک وظیفه مشترک نیز بر عهده هر دو طرف وجود دارد که عبارت است از «خوش اخلاقی» (معاشرت بالمعروف) (ر.ک: بقره/ ۲۲۸؛ نساء/ ۱۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۶۲۱/۲؛ ۴۴۱/۳-۴۴۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، حقوق زن بر شوهر نیز گستره فراوانی را شامل می‌گردد و حق و تکلیف را به صورت متوازن و متعادل برقرار می‌کند. گستره و سنگینی تکالیف و وظایف مرد، طبعاً خاستگاه حق بزرگ او بر زن می‌باشد، بی‌آنکه نافه حقوق زن و سلب‌کننده کرامت و جایگاه او باشد.

نکته سوم

به سبب اهمیت کانون خانواده در اسلام از یکسو، و نقش بی‌بدیل زن در ایجاد خانواده پویا، بانشاط، اخلاق‌مدار و پرمهر و محبت، «جهاد» زن در «خوب همسراری» دانسته شده است: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۵۰۷). نیک روشن است که این گونه آموزه‌ها نیز به مفهوم سلب آزادی و اختیار زن و مؤید تعبیرهای سخیفی همچون بردگی زن نیست! بلکه بدین معناست که زن مانند مرد، مکلف به جهاد نظامی نیست و جهاد او همسراری شایسته - در قالب موارد مشخص شده حقوق شوهر و رعایت مسائل اخلاقی - است که پاداش‌های عظیم جهاد را برای زن در بر دارد.

نکته چهارم

تفسیر «اسیر» به «زوجه» در آیه پیش گفته: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ... أَسِيرًا» (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۸/۳۰)، هیچ پایه و اساسی ندارد و نباید چنین برداشت‌هایی را بدون مدرک به قرآن نسبت داد!

پاسخ به شبهه جواز رابطه زناشویی با کنیزان شوهردار

پیش از پرداختن به تفسیر آیه پیش گفته در این موضوع و پاسخ به این شبهه، ذکر دو

نکته مقدماتی ضرورت دارد:

نکته اول: نگاه قرآن به برده‌داری

مستشرقان تبیین برخی از احکام مربوط به بردگان در قرآن را به منزله تأیید نظام برده‌داری پنداشته و با چاشنی اتهام‌زنی و نادیده انگاشتن واقعیت‌ها، هجمه گسترده‌ای را علیه این کتاب آسمانی ترتیب داده‌اند و دگراندیشان نیز آن را نمونه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ محیط تلقی کرده‌اند!

اما واقعیت چیز دیگری است:

نخست آنکه اسلام به‌هیچ‌روی مبدع برده‌داری نبوده است. احکام مربوط به برده‌داری در قرآن و فقه اسلامی نیز ناظر به واقعیت موجود و برای تنظیم روابط انسانی و عادلانه در رابطه با نظام برده‌داری ارائه شده است؛ نظامی که قرآن کریم هیچ نقشی در ایجاد آن نداشته است.

دوم اینکه اسلام برای برچیدن نظام برده‌داری، سرچشمه تولید برده را به کلی مسدود کرد؛ آن‌سان که هیچ فرد آزادی تبدیل به برده نمی‌شود. تنها موردی که در این زمینه، «شائبه تأیید برده‌سازی» توسط اسلام را ایجاد کرده است، حکم «اسیر جنگی» است. برخی از تابعان همچون حسن بصری، و فقیهان از جمله ابوحنیفه، شافعی و دیگران (ر.ک: ابن‌العربی، بی‌تا: ۱۷۰۲/۴؛ شافعی، بی‌تا: ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۳۶۵/۱؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۱۲۳/۲۱-۱۲۴؛ نووی، بی‌تا: ۳۱۲/۱۹)، برده شدن اسیر را یکی از گزینه‌ها دانسته‌اند. فخر رازی نیز معتقد است که بردگی صرفاً در خصوص اسیران عرب جایز نیست؛ زیرا پیامبر ﷺ با آنان بود و ذکری از برده‌سازی به میان نیامده است! (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۸/۲۸-۳۹). دلیل آنان بر این مدعا «روایات» است (سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۳۶۵/۱؛ نیز: نجفی، ۱۳۶۷: ۱۲۴/۲۱؛ ابن‌قدامة مقدسی، بی‌تا: ۴۰۰-۴۰۲/۱۰).

این در حالی است که قرآن کریم، حکم اسیر جنگی را به‌صراحت بیان فرموده و سرنوشت اسیر جنگی را در دو گزینه منحصر کرده است: «آزاد کردن بدون فداء» و «آزاد کردن با گرفتن فداء (عوض)»:

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخِنتُمْهُمْ فَشَدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَتَّ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً

حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد / ۴)؛ پس هنگامی که [در میدان جنگ] با کافران روبه‌رو شدید، گردن‌هایشان را به‌شدت بزنید تا آنگاه که بسیاری از آنان را با سختی و غلظت از پای درآورید، در این هنگام [از دشمن اسیر بگیرید و] آنان را محکم ببندید، [پس از اسیر گرفتن] یا بر آنان منت نهید [و آزادشان کنید]، یا از آنان [در برابر آزاد کردنشان] فدیة و عوض بگیرید تا آنجا که جنگ بارهای سنگینش را بر زمین نهد.

بنابراین برده کردن اسیر، به‌هیچ‌روی مستند به آیه نیست. اما آیا برده کردن اسیر جنگی، دلایل مستند و قانع‌کننده‌ای دارد؟

در پاسخ باید گفت: از یکسو روایات مشتمل بر حکم بردگی که حکم قتل را نیز دربردارد، از ضعف سندی رنج می‌برد.^۱ دوم اینکه برده ساختن اسیران توسط پیامبر ﷺ هرگز به اثبات نرسیده (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۸۶) و هیچ سند تاریخی متقنی وجود ندارد که پیامبر ﷺ اسیر جنگی را برده کرده باشد (محقق داماد، ۱۳۹۲: ۷۲۰-۷۲۹)؛ بلکه برعکس، سیره رسول خدا ﷺ در جنگ‌های مختلف، آزاد کردن اسیران بوده است.^۲ سوم اینکه به‌فرض، حکم برده کردن اسیر پذیرفته شود، به‌طور قطع «حکمی موقتی» در صدر اسلام و متناسب با ضرورت‌های آن روزگار بوده که زندان و اردوگاه وجود نداشت تا بتوان اسیران جنگی را تا زمان روشن شدن وضعشان در آن‌ها نگهداشت، و راهی جز سپردن آن‌ها به خانواده‌ها و نگهداری به صورت برده نبود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۱/۴۰۰ و ۴۱۷؛ نیز: محقق داماد، ۱۳۹۲: ۷۲۰-۷۲۹). در حقیقت، برده شدن اسیر، اصلی اقتصادی یا سیاستی تعذیبی برای اسیران نبوده است؛ بلکه ضرورتی برای جلوگیری از مفاسد آزادسازی در آن برهه و نبود امکانات بیت‌المال برای دربند کردن آنان بوده است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۲/۲۹۷؛ ۸۸/۲۷)؛ چه، اسیر جنگی در صورت آزادی، دوباره سلاح برگرفته، وارد

۱. روایت عمده در این زمینه، روایت طلحة بن زید است (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۲/۵) که به سبب «طلحة بن زید شامی» ضعیف است. وی در منابع رجالی توثیق نشده و نجاشی صرفاً با عنوان «عامی» او را توصیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۰۷؛ نیز ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۲۱/۱۲۲).
۲. برای نمونه در جریان جنگ بدر و احد، شمار فراوانی اسیر شدند (به‌ویژه در جنگ بدر تعداد ۴۴ یا ۷۰ نفر و یا بیشتر) که همگی آنان آزاد شدند و معدود افرادی نیز به‌سبب جرمی خاص، فرمان قتلشان صادر شد؛ ولی گزارشی از «برده شدن» آنان نرسیده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۹/۴؛ ابن‌هشام حمیری، ۱۳۸۳: ۱/۱۹۵؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۰۸: ۳/۳۷۲؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۲/۶۵۷).

جنگ می‌شد، چنان‌که «قتل» نیز اقدامی غیرانسانی و غیرشرعی است. ولی برده شدن با شرایطی که در آموزه‌های اسلامی آمده، بدین معناست که اسیر به خانه یکی از مسلمانان منتقل می‌شود، آنان از نیروی کار وی بهره‌مند می‌گردند و در مقابل، تمام هزینه‌های زندگی‌اش را متقبل می‌شوند؛ مسکن و وسیله زندگی و خوراک و پوشاک و حتی تزویج او در زمان مناسب، و البته همه این‌ها با رعایت اخلاق انسانی و اسلامی که در آموزه‌های دینی بر آن سخت تأکید شده است، صورت می‌گیرد (ر.ک: نور/۳۲: کلینی، ۱۳۶۷: ۳۵/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۷۱-۱۴۲) و در زمان مناسب نیز با برنامه‌ای حساب‌شده، شرایط آزادی‌اش فراهم می‌گردد. از سوی دیگر در آن مقطع تاریخی، اسیران مسلمان در جنگ‌ها به بردگی دشمنان اسلام درمی‌آمدند و با نهایت خشونت و ستم با آنان رفتار می‌شد. در این شرایط، که آزاد کردن اسیران دشمن به دست مسلمانان نوعی تشجیع دشمن به شمار می‌رفت، بهترین راه، نوعی مقابله به مثل بود. ولی این روش در آیه مذکور بیان نگردید تا قانون همیشگی اسلام به شمار نرود (ر.ک: قطب، ۱۴۱۲: ۳۲۸۵-۳۲۸۲/۶؛ صدر، ۱۳۸۲: ۳۱۴-۳۱۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۴۰۰/۲۱؛ معرفت، ۱۴۲۳: ۱۸۵-۱۸۶).

با این حال، تحلیل یادشده مبتنی بر اثبات اصل حکم است که دلیل قانع‌کننده‌ای آن را پشتیبانی نمی‌کند.

سوم اینکه اسلام برای آزاد شدن تدریجی برده‌ها، برنامه گسترده‌ای ارائه داد که در آن، قالب‌های الزامی همچون لزوم آزاد کردن برده به‌عنوان کفاره (ر.ک: نساء/۹۲؛ مائده/۸۹؛ مجادله/۳) یا از سهم زکات (توبه/۶۰)، و تشویقی مانند وعده پاداش الهی برای آزاد کردن برده (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۸۰/۶) گنجانده شده بود. بدیهی است که آزاد کردن دفعی برده‌ها و حکم به الغای نظام برده‌داری، از لحاظ اقتصادی و اجتماعی، نه ممکن بود و نه مفید، و چه‌بسا برای برده‌های فاقد شغل و مسکن و امکانات زیانبارتر می‌نمود. در کنار این برنامه می‌توان به احیای شخصیت برده‌ها و دستور به خوش‌رفتاری با بردگان (ر.ک: نور/۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۷۱-۱۴۲) و اسیران (کلینی، ۱۳۷۳: ۳۵/۵) و رعایت حقوق انسانی و کرامت آنان نیز اشاره کرد.

این در حالی است که در غرب علی‌رغم ادعاهای پرتکرار آنان علیه قرآن، برده‌داری

تا قرن هجدهم میلادی رسمی و قانونی بود و پس از آن نیز به شکلی نوین ادامه یافت (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳: ۱۷۴-۱۸۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۱/۴۱۲-۴۲۳). کارنامه تعامل غرب با اسیران در جنگ‌ها نیز تأسف برانگیز است.^۱

بر اساس مطلب یادشده، اسلام مخالف برده‌داری است؛ اما در آن زمان نمی‌توانست نسبت به وضع بردگان موجود که جمعیت فراوانی را تشکیل می‌دادند، بی‌تفاوت باشد و احکامی برای آنان وضع نکند. حکم محرمیت کنیز با اربابش نیز از جمله این احکام است. بنابراین ذکر حکم کنیزان شوهردار در آیه، نباید به معنای تجویز و مطلوب دانستن برده‌داری توسط قرآن تلقی شود.

نکته دوم: اسباب مشروعیت روابط زناشویی

بر اساس قرآن کریم، مشروعیت روابط زناشویی بین زن و مرد، دو سبب عمده دارد: یکی «عقد ازدواج» اعم از دائم و موقت، و دوم: «ملک یمین» (تملک کنیز):

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۖ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (مؤمنون/ ۶-۵)؛ و آنان که نگاه‌دارنده دامنشان [از شهوت‌های حرام] اند، مگر در [کامجویی از] همسران یا کنیزانشان، که آنان [در این زمینه] مورد سرزنش نیستند.

بنابراین همان‌گونه که عقد ازدواج موجب محرمیت و جواز رابطه زناشویی است، تملک کنیز نیز سبب دیگر آن می‌باشد. در حقیقت، همان «عقد بیع» (برای مثال) در خصوص کنیز، به منزله «عقد ازدواج» است و آثار آن را در زمینه محرمیت دارد. روشن است که رکن اساسی و مهم در عقد ازدواج، «تعهدات زوجین» و «حریم نگاه‌داشتن زن و ممنوعیت رابطه زناشویی با مردان دیگر» است و نه صرف خواندن الفاظ و صیغه عقد. از طرفی، همین رکن اساسی، در رابطه «کنیز و ارباب او» نیز وجود دارد و کنیز به منزله همسر فرد تلقی می‌شود. از این رو، صیغه عقد به‌خودی‌خود موضوعیتی ندارد تا فقدان آن، اعتبار رابطه زناشویی را ناممکن سازد؛ اگرچه در مورد ازدواج، خواندن صیغه نیز الزامی است.

۱. برای نمونه، در فاصله سال‌های ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۳ م. در جریان جنگ جهانی دوم، تعداد پنج میلیون نفر اسیر جنگی روس به دست آلمان‌ها افتادند که از این تعداد، فقط دو میلیون نفر زنده ماندند و بقیه را آلمان‌ها به قتل رساندند (در این باره ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۹: ۱/۲۱۸-۲۱۹).

دیدگاه‌ها در تفسیر آیه

بی‌تردید ازدواج مرد با زن شوهردار - با هر دین و مذهب و عقیده‌ای - حرام و باطل است و عبارت ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ بنا بر نظر مشهور، بیانگر همین حکم می‌باشد. با این حال، در تفسیر این عبارت و استثنای بعد از آن، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد که مبتنی بر معانی مختلف «محصنات»^۱ و برداشت‌های گوناگون از ﴿مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ است (در این باره ر.ک: ابن‌العربی، بی‌تا: ۱/۳۸۰-۳۸۴؛ اردبیلی، بی‌تا: ۵۱۳).

دیدگاه اول

مقصود از «محصنات»، «زنان آزاد» (در مقابل کنیز) است؛ چراکه در آیه بعد نیز به همین معنا به کار رفته است:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (نساء/ ۲۵)؛ و از شما کسی که به سبب تنگدستی نتواند با زنان آزاد مؤمن ازدواج کند، با کنیزان جوان باایمانتان [ازدواج کند].

در این صورت، مقصود از استثنای ﴿إِلَّا مَا مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، تعداد همسران مجاز به ازدواج یعنی چهار همسر می‌باشد که «اختیار» (ملک) آن با شماست (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۳۴-۳۵).

نقد و بررسی

اشکال این تفسیر آن است که عبارت ﴿مَلَکَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ در قرآن (و از جمله همین آیه مورد استشهاد)، ظهور در «تملک غلام و کنیز» دارد نه صاحب اختیار بودن برای ازدواج؛ برای نمونه:

- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْتَابِهِمْ حَافِظُونَ ۖ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ ۚ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (مؤمنون/ ۵-۶)؛ و آنان که نگاه‌دارنده دامنشان [از شهوت‌های حرام] اند، مگر در [کامجویی از] همسران یا کنیزانشان، که آنان [در این زمینه] مورد سرزنش نیستند.

- ﴿وَإِنْ حِفْظُهُمْ إِلَّا تُفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ زُرُبَاعٍ فَإِن

۱. حصن در لغت به معنای «منع» است و «احصان» موارد کاربرد متعددی دارد: اسلام (نساء/ ۲۵)، حریت (مانده/ ۵)، پاکدامنی (نور/ ۴) و ازدواج (نساء/ ۲۴) (طوسی، بی‌تا: ۳/۱۶۳).

خُفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء / ۳)؛ و اگر می‌توانید که در مورد دختران یتیم [در صورت ازدواج با آنان] عدالت ورزید، بنابراین از [دیگر] زنانی که شما را خوش آید، دو دو و سه سه و چهار چهار به همسری بگیرید. پس اگر می‌توانید که با آنان به عدالت رفتار نکنید، به یک زن یا به کنیزانی که مالک شده‌اید [اکتفا کنید].

«وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور / ۳۳)؛ و کسانی از بردگانتان که درخواست نوشتن قرارداد [برای فعالیت اقتصادی و پرداخت مبلغی به مالک خود برای آزاد شدن] دارند، اگر در آنان [برای عقد این قرارداد] شایستگی سراغ دارید، با آنان قرارداد ببندید و چیزی از مال خدا را که به شما عطا کرده است، به آنان بدهید.

تقابل «ازدواج» با «ملک یمین» در دو آیه نخست، و تبیین قرارداد «مکاتبه» برای آزاد کردن بردگان در آیه سوم، شواهد روشنی هستند بر اینکه مقصود از «مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» و «مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» در قرآن، «تملك برده» است.

دیدگاه دوم

«محصنات» به معنای «زنان پاکدامن» می‌باشد (طبری، ۱۴۱۵: ۵/۵)؛ چرا که در ادامه همین آیه، کلمه «محصنین» به همین معنا آمده است:

«وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (نساء / ۲۴)؛ و زنان دیگر غیر از این [زنانی که حرمت ازدواج با آنان بیان شد] برای شما حلال است، که آنان را با [هزینه کردن] اموالتان [به‌عنوان ازدواج] بخواهید، در حالی که [قصد دارید با آن ازدواج] پاکدامن باشید نه زناکار.

و مقصود از استثنای «إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»، «اختیار داشتن رابطه زناشویی» با ازدواج یا تملك کنیز است.

نقد و بررسی

این تفسیر نیز از آن جهت که «إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» را شامل «رابطه ازدواج» دانسته است، اشکال تفسیر قبلی را دارد؛ چه، این تعبیر صرفاً به معنای تملك غلام و کنیز است نه رابطه زناشویی.

دیدگاه سوم

مقصود از «محصنات»، همان زنان شوهردار می‌باشد؛ اما مقصود از استثنای یادشده، زنان شوهرداری هستند که در جنگ اسیر شده‌اند. بر پایه این حکم، در حقیقت «اسارت» آنان به منزله «طلاق» بوده و پس از تملک، اربابانشان می‌توانند رابطه زناشویی با آن‌ها برقرار کنند (طوسی، بی‌تا: ۱۶۲/۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳/۳۳۳). دلیل این برداشت، شأن نزول نقل شده برای آیه است؛ ابوسعید خدری گوید: در جنگ اوطاس زنانی را اسیر کردیم که شوهردار بودند و از این‌رو، رابطه با آنان را ناخوش داشتیم تا اینکه آیه نازل شد و آن را مباح شمرد (واحدی نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۲-۱۵۳).

نقد و بررسی

این دیدگاه و دلیل آن از چند جهت مخدوش است: نخست آنکه شأن نزول یادشده افزون بر ضعف سندی، از اشکال محتوایی نیز رنج می‌برد؛ چه، افراد اسیرشده در جنگ اوطاس - طبق ادعای روایت مذکور- مشرک بودند و ازدواج و رابطه زناشویی با زن مشرک به‌طور قطع جایز نیست (طوسی، بی‌تا: ۱۶۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۳: ۵۱/۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۸/۴). حتی اگر شوهر هم نداشته باشد. دوم اینکه برده ساختن اسرای جنگی در نبردهای عصر رسول خدا ﷺ چنان‌که پیشتر گذشت، فاقد دلیل معتبر و بلکه مخالف گزارشات متعددی است که نشان می‌دهد همه اسیران - به‌جز شمار معدودی که حکم اعدام آنان به‌دلیل جرمی خاص صادر گشت- آزاد شدند. همچنین طبق نقل، رسول خدا ﷺ و مسلمانان تمامی زنانی را که در جنگ حنین اسیر کرده بودند - و بسیاری از آنان شوهردار بودند- آزاد کردند (جصاص، ۱۴۱۵: ۸۳/۳).

دیدگاه چهارم

مقصود از «محصنات»، «زنان شوهردار» است. به این مطلب در روایات متعدد تصریح شده است: «هنّ ذوات الأزواج» (صدوق، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۷)؛ اما این مورد یک استثنا دارد: «کنیزان»: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾؛ بدین معنا که مولی حق دارد کنیزش را که به عقد غلام خود درآورده، از شوهرش جدا سازد و پس از پایان دوره عده، با او رابطه همسری برقرار نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۲۶۷). اما اگر کنیزش را به غیر غلام خود

تزوید کرده باشد، حق ندارد از او جدا کند تا زمانی که کنیز را بفروشد. این تفسیر مبتنی بر روایات است (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۸۱/۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵۵۲/۱۴).

نقد و بررسی

تحلیل و بررسی این دیدگاه، در گرو ارائه مبحث بعد است.

جمع‌بندی و ارائه دیدگاه برگزیده

در صدر اسلام، جامعه کوچک اسلامی جزئی از جامعه بزرگ جهانی بود و در معادلات بشری هم عمدتاً تحت تأثیر تحولات و پدیده‌های رایج قرار داشت. در آن زمان از کشورهای مختلف به‌ویژه آفریقا همواره کنیزانی را برای عرضه و فروش وارد حجاز می‌کردند که هرکدام به دلیلی متفاوت «کنیز» شده بودند. برخی از این کنیزان، پیشتر شوهرانی داشتند که اینک یا از سرنوشتشان بی‌اطلاع بودند و یا در صورت اطلاع، امکان بازگشت و دسترسی به آنان فراهم نبود. اسلام در چنین شرایطی برای خارج شدن زن از بلا تکلیفی، همان «تملک» او توسط مرد را به‌منزله «طلاق» تلقی کرده است تا تکلیف زن مشخص باشد. مگر حکم جدایی زن از شوهر با «طلاق»، چیزی جز «اعتباری شرعی» است که آثار حقوقی خاصی برای طرفین دارد؟ شارع همین حکم و آثار آن را برای «تملک» کنیز - در شرایط یادشده - نیز قرار داده و آثار حقوقی - همچون عده نگه‌داشتن زن پیش از رابطه زناشویی با ارباب خود - را بر آن مترتب ساخته است. نظیر این حکم را در موارد دیگری نیز مشاهده می‌کنیم: هرگاه مردی برای مدتی طولانی ناپدید شود، حاکم شرع می‌تواند - با شرایطی - طلاق زن را به‌طور غیابی صادر کند تا او از حالت بلا تکلیفی خارج گردد (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۸/۶؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۹: ۱۰۵/۶). اثری که «طلاق» در اینجا دارد، همان اثری است که «تملک» در مورد کنیز دارا می‌باشد. در روایات متعددی از معصومان علیهم‌السلام، عبارت «بِیْعَهَا طَلْأُهَا» آمده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۸۳/۵) و مقصود این است که هرگاه فردی، کنیز شوهرداری را بخرد - یا به‌سبب دیگری به مالکیت او درآید - اختیار جدا کردن آن‌ها با ارباب جدید اوست که می‌تواند همان «بیع» را به‌منزله طلاق قرار دهد (اردبیلی، بی‌تا: ۵۱۳؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۱۹۰/۲).

عبارت «بیعها طلاقها» در روایات بر همین معنا یعنی اختیار طلاق یا امضای عقد حمل شده است (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۷: ۲۶۳/۳۰-۲۶۴). نظریه جمعی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله همچون ابن مسعود، ابی بن کعب، انس بن مالک، جابر بن عبدالله و ابن عباس به نقل از عکرمه نیز همین بوده که «بیع» کنیز به منزله «طلاق» اوست؛ خواه اسیر جنگی باشد یا نه. ابن عباس افزون بر «بیع»، اسباب دیگر انتقال مالکیت همچون هبه و ارث را نیز مطرح کرده و طبرسی آن را «ظاهر روایات اصحاب ما» دانسته است (ابن العربی، بی تا: ۳۸۲/۱: جصاص، ۱۴۱۵: ۸۱/۳؛ طوسی، بی تا: ۱۶۲/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۱/۳). اطلاق آیه نیز مؤید همین دیدگاه است. بر این اساس، استثنای موجود در آیه از نوع استثنای منقطع خواهد بود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۳۳/۳)؛ چه، پس از انتقال مالکیت کنیز، در حقیقت عقد زوجیت او باطل می شود و به لحاظ «موضوع»، داخل در «محضات» نیست.

بر این اساس، مفهوم آیه چنین می شود: «ازدواج و رابطه زناشویی با زنان شوهردار حرام است، مگر کنیز شوهرداری که به تملک فرد درمی آید که در این صورت، اختیار با ارباب اوست که عقد زوجیت کنیز را باطل کند و پس از گذشت دوران عده، با او به سان همسر رابطه برقرار سازد، یا عقد زوجیت او را امضا و استمرار بخشد». ^۱ بنابراین آنچه در اینجا موضوعیت دارد، «تملك و انتقال مالکیت» کنیز است؛ اما اینکه آیا با «اسارت در جنگ» نیز زن تبدیل به کنیز می شود تا «تملك» حاصل گردد و مشمول آیه قرار گیرد، یا اینکه اصولاً اسیر باید «آزاد» گردد و تبدیل به برده نمی شود، مسئله دیگری است که خارج از آیه باید بحث گردد و از خود آیه، چنین حکمی برداشت نمی شود. همچنین، این مسئله که آیا جدایی کنیز از شوهرش به صرف انتقال مالکیت او روی می دهد یا اینکه پس از انتقال مالکیت، اختیار آن با ارباب اوست؟ مسئله ای مجزا و خارج از مفاد آیه می باشد.

بنابراین نسبت دادن «جواز اسیر گرفتن زن شوهردار و سپس جواز ازدواج با او» به قرآن، نسبتی خلاف واقع و حتی در حد افتراست!

۱. آنچه در برخی روایات گذشت، مبنی بر اینکه «مولی حق دارد کنیزش را که به عقد غلام خود درآورده، از شوهرش جدا کند» نیز می تواند «به حکم روایات»، «مصدقی» از آیه باشد؛ مصداقی که به زمان حدوث مالکیت اختصاص ندارد و در طول مدت مالکیت بر کنیز قابل تحقق است.

نتیجه گیری

- در حرمت «ظلم» کردن، تفاوتی بین زن و مرد نیست و روایت دالّ بر نامطلوب بودن خشمگین کردن شوهر توسط زن، حتی اگر مرد ظالم باشد، نمی تواند مرد را از قبیح و ممنوعیت ظلم استثنا کند. بلکه مقصود - به فرض صدور این سخن از معصوم-، بیان حکمی اخلاقی برای زن است تا در برابر کج رفتاری مرد شکیبایی کند. «حقوق متقابل زن و شوهر» و تکلیف هرکدام در قبال دیگری، متناظر با یکدیگر است و در منابع فقهی و با تحلیل جامع آیات و روایات بیان شده است.

- «تفضیل» مردان بر زنان، نه در کرامت انسانی، فطرت الهی، قرب به خدا و حقوق انسانی، که در قدرت بیشتر بدنی، غلبه قوه عقل بر احساسات، و اقتدار روحی خلاصه می شود و «فضیلت» در آیه ﴿فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ از «فضل» به معنای «زیاده» است، نه به معنای «کرامت».

اسلام مبدع برده داری نبوده و احکام مربوط به برده داری در قرآن ناظر به واقعیت موجود و برای تنظیم روابط انسانی و عادلانه در رابطه با نظام برده داری ارائه شده است. قرآن برای برچیدن نظام برده داری، سرچشمه تولید برده را مسدود کرده و راه هایی را برای آزادی تدریجی بردگان موجود ارائه داده است؛ ضمن اینکه برده ساختن اسیران جنگی، با دلیل محکمی از قرآن و سنت و سیره پشتیبانی نمی شود.

- در تفسیر آیه ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ دست کم چهار دیدگاه مطرح است؛ اما بر اساس شواهد و قرائن درونی و بیرونی، مفهوم آیه چنین می شود: رابطه زناشویی با زنان شوهردار حرام است، مگر کنیز شوهرداری که به تملک فرد درمی آید که در این صورت اختیار با ارباب اوست که عقد زوجیت کنیز را باطل کند و با او به سان همسر رابطه برقرار نماید، یا عقد زوجیت او را استمرار بخشد. بنابراین ادعای جواز ازدواج با کنیز شوهردار پایه و اساسی ندارد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثار*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن قدامه مقدسی، موفق‌الدین ابومحمد عبدالله بن احمد بن محمد، *المغنی*، بیروت، دار الکتب العربی، بی‌تا.
۶. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهاية*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۸. ابن هشام حمیری، ابومحمد عبدالملک، *سيرة النبي ﷺ*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده، ۱۳۸۳ ق.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی‌تا.
۱۰. ایروانی، جواد، *شبهه‌پژوهی قرآنی*، دفتر اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۹ ش.
۱۱. بیضاوی، ناصرالدین ابوالخیر عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی*، به کوشش محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، *احکام القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. جهانگیری، سعید، و ناصر گروسی، «حقوق زنان در اسلام و کنوانسیون منع هرگونه تبعیض علیه زنان»، *فصلنامه راهبرد سیاسی*، سال سوم، شماره ۸، بهار ۱۳۹۸ ش.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. حسینی، سیدکبیر، «شخصیت زن در قرآن و عهدین»، *دوفصلنامه اندیشه‌های قرآنی*، سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۶. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، *منهاج الصالحین*، قم، دفتر آیه‌الله سیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، المکتبه المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادریس، *احکام القرآن*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّة*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.

۲۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، تکملة العروة الوثقی، بیروت، دار الصفوة، ۱۴۲۹ ق.
۲۶. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. فراهیدی، ابوعبدالرحمن خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۳۲. قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. محقق داماد، سیدمصطفی، «حق استتسار در حقوق بین المللی اسلامی بر اساس کتاب و سیره نبوی»، مقاله در: اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، تهران، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشردوستانه بین المللی با همکاری نشر میزان، ۱۳۹۲ ش.
۳۶. معرفت، محمدهادی، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، چاپ شانزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. موسوی خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳۹. نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵ ق.
۴۰. نجفی، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۴۱. نصیری، علی، و محمدحسین نصیری، «نقد شبهات حقوق زنان با تأکید بر آیه سی و چهارم سوره مبارکه نساء»، پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده، سال ششم، شماره ۱۶، پاییز ۱۴۰۰ ش.
۴۲. نووی، ابوزکریا محیی الدین بن شرف، المجموع شرح المهدب، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۳. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسینوی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.

تحلیل و بررسی آراء مفسران درباره «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا»*

- حسین براتی^۱
- حسن نقی‌زاده^۲
- سهیلا پیروزفر^۳

چکیده

آیه ۵۷ سوره زخرف، از مثلی حکایت دارد که مورد تمسخر و استهزاء مشرکان قرار گرفته است و آنان با پیامبر ﷺ به جدال پرداخته‌اند. مفسران در اینکه مراد از مَثَل زده شده چیست و این آیه چه معنا و مفهومی دارد، هم‌مسو و هم‌صدا نبوده و دیدگاه‌هایی را مطرح ساخته‌اند که هر یک با نوعی چالش مواجه است. پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی و انتقادی کوشیده است با بررسی این آیه و دیگر آیات و تحلیل تفاسیر و روایاتی که ذیل آیه مطرح هستند، مناسب‌ترین تفسیر را ارائه دهد. نتایج نشان می‌دهد که میان دو نوع روایت مربوط به سبب نزول، نوعی خلط صورت گرفته و بی‌توجهی به این نکته موجب شده که فهم آیه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (h.barati71@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (spirouzfara@um.ac.ir).

دشوارتر شود. از این رو نقلی که مثل مورد نظر را به مشرکان و نه لزوماً ابن زبیری منتسب می‌داند، صحیح‌تر و در عین حال با سیاق و بافت خود آیات نیز سازگارتر است. همین نکته می‌تواند نقدی قرآنی، مبتنی بر بررسی روایات وارده بر مفسرانی که مثل زده‌شده را از جانب خداوند می‌دانند، به حساب آید.

واژگان کلیدی: عیسی بن مریم عَلَيْهَا، ضرب مثل، مشرکان، جدال، تفسیر.

۱. طرح مسئله

آیات ۵۷ تا ۵۹ سوره زخرف از جمله آیات مورد گفتگو در بین مفسران و قرآن‌پژوهان هستند:

﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿۵۷﴾ وَقَالُوا آلَ هَٰئِنَّا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿۵۸﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿۵۹﴾﴾ (زخرف/۵۷-۵۹)؛ و هنگامی که درباره فرزند مریم مثلی زده شد، ناگهان قوم تو به خاطر آن داد و فریاد راه انداختند و گفتند: آیا خدایان ما بهترند یا او؟! ولی آن‌ها این مثل را جز از طریق جدال برای تو نزدند؛ آنان گروهی کینه‌توز و پرخاشگرند! [عیسی] جز بنده‌ای که بر وی منت نهاده و او را برای فرزندان اسرائیل سرمشق [و آیتی] گردانیده‌ایم، نیست.

در آیات سوره زخرف در پی یادکرد حضرت ابراهیم و حضرت موسی به حضرت عیسی عَلَيْهِ اشاره می‌کند؛ اما پیش از آن در چند آیه از سوءاستفاده مشرکان جاهلی از مثل یادشده: ﴿ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾، که پس از آن درصدد جدال با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برآمدند، سخن می‌گوید.

پرسش این است که فاعل «ضُرِبَ» در این آیات کیست و این مثل چه بوده است؟ کدام قرائت برای فعل «یَصِدُّونَ» پذیرفتنی است؟ این آیات از جدال مشرکان بر سر کدام ماجرا سخن می‌گویند؟

پاسخ مفسران به این مسائل یکسان نبوده و دیدگاه‌های متنوعی درباره آن مطرح و حتی گفته شده است:

«این آیات از پوشیده‌ترین آیات قرآن از نظر معنا هستند» (ابن عاشور، بی‌تا: ۲/۲۷۳).

فخر رازی می‌گوید از الفاظ آیه، دلالتی روشن برای پاسخ به این پرسش که مثل

چه بوده و درباره چیست، برنمی‌آید و وجوه مختلفی درباره آن ذکر شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۶۳۹/۲۷). طرفه آنکه خود او به ذکر احتمالات بسنده کرده و نظر خاصی را مطرح نکرده است.

برخی مفسران با توجه به سبب نزولی که بیشتر در روایات اهل سنت آمده است، قائل اند که این مثل از جانب مشرکان مکه و در رأس آنان فردی به نام «ابن زبیری»^۱ زده شده و فاعل ﴿ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ را این شخص و هموعان او می‌دانند (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۷۴/۲۵). برخی دیگر با استفاده از روش تفسیر قرآن با قرآن، فاعل «ضرب» را خداوند می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱۸). در مقابل بر اساس برخی روایاتی که در تفاسیر روایی شیعه بازتاب یافته‌اند، نزول این آیه زمانی دانسته شده که پیامبر ﷺ، امام علی علیه السلام را شبیه به حضرت عیسی علیه السلام دانست و مشرکان از این مثال زدن پیامبر ﷺ تعجب کرده و آن را به سخره گرفتند (قمی، ۱۳۶۷: ۲۸۶/۲). برخی مفسران هم مراد خداوند از مثال را با تشبیه حضرت عیسی به حضرت آدم علیه السلام مرتبط دانسته و در این راستا از آیه ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ...﴾ (آل عمران / ۵۹) مدد گرفته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۲۰۹/۹).

به نظر می‌رسد که هر کدام از اقوال، تفسیر آیه را با مشکل مواجه می‌کند. البته بدیهی است که اختلاف میان مفسران، تا حدودی ناشی از مبنا و روش آنان در تفسیر آیات قرآن است. لذا از آنجا که برخی سعی دارند قرآن را در سیاقی قرآنی دیده و تا حد امکان سبب نزول را در وهله نخست نادیده بگیرند، در آیه مورد بحث نیز به سمتی رفته‌اند که نیاز چندانی به سبب نزول آیه نباشد. جمعی دیگر که اهتمام بیشتری به اسباب نزول دارند، در تفسیر آیات به گونه‌ای دیگر عمل کرده‌اند؛ یا دیگرانی به دلیل وجود روایاتی که از امامان علیهم السلام در جهت پیوند امام علی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام وارد شده، مثل یادشده را از جانب پیامبر ﷺ و نسبت به امام علی علیه السلام معنا نموده‌اند و...
نوشتار حاضر سعی دارد با توجه به اختلاف مفسران و گفتگوهای مطرح شده، از

۱. ابن زبیری از برجسته‌ترین شاعران مخضرم قریش و از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر ﷺ بود که در سال هشتم هجری قمری اسلام آورد. وی از بنی‌سهم بن فهر بود و در مکه و اطراف آن سکنی داشت (ر.ک: گذشته، ۱۳۹۹: ج ۳، «ابن زبیری»).

تمام ظرفیت‌ها و قرآینی که می‌توانند پژوهشگر را به فهم مقصود آیه و تبیین فضای نزول آن نزدیک‌تر سازند، بهره‌گیرند و تفسیری ارائه دهد که با سیاق آیات و ترتیب نزول سازگار باشد و از سایر اشکالات وارد بر دیگر تفاسیر نیز تا حد امکان در امان بماند. لازم به یادآوری است که تا کنون اثری مستقل که بتواند به پرسش‌های مطرح‌شده درباره آیه پاسخ دهد، یافت نشد. البته در این میان، مقاله‌ای تحت عنوان «ضرب‌المثل قرآن و واکنش شوم مشرکان» (بهشتی، ۱۳۷۴) به اجمال به این آیه پرداخته است.

۲. مفهوم‌شناسی واژگان «مَثَل»، «ضرب‌المثل» و «یصدون»

ریشه «مَثَل» سامی است و در تمام زبان‌های منشعب از آن به معنای تشبیه امری به امری یا چیزی به چیزی است (حکمت، ۱۳۶۱: ۱). برخی معتقدند که این واژه در متون عبری قدیم به معنای حُکْم و سیادت بوده است نه به معنای شبیه و نظیر (عابدین، ۱۹۵۹: ۳). البته از تحقیقات چنین برمی‌آید که «مَثَل» در زبان عبری به معنای حُکْم بوده، ولی در عربی، کلمه «حُکْم» بر معنای حُکْم و سیادت اطلاق شده است؛ در نتیجه کلمه «مَثَل» در عربی فقط به معنای تشبیه است (صغیر، ۱۹۹۲: ۴۲). مصطفوی می‌گوید: مساوات و مشابهت چیزی به چیزی در صفات اصلی و ممتاز را مَثَل می‌گویند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۴/۱۱). کلمه «مَثَل» به معنای وصفی است که چیزی را در آن حالی که هست، مجسم کند؛ چه آن وصف، واقعیت خارجی داشته باشد و یا صرف فرض و خیال باشد؛ مانند مَثَل‌هایی که در قالب گفتگوی حیوانات یا جمادات با یکدیگر می‌آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۱۴). «ضرب‌المثل» یعنی یاد کردن اثر چیزی که در غیر آن چیز ظاهر شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۶). مصطفوی نیز می‌گوید: «فإنَّ المثل کلام یضرب به فی مورد خاص یناسبه، فکأنه یطرق ویورد فی ذلك المحل المتناسب» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲/۷)؛ یعنی مَثَلی در اختیار کسی بگذاری و گویی پیش روی او نصب کنی تا در آن تفکر و تأمل کند؛ مانند زدن خیمه که معنایش نصب آن برای سکونت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۸/۱۴).

اما آیا در آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾، ابن‌مریم به چیزی یا چیزی به ابن‌مریم تشبیه شده است یا صرف مطرح شدن و وصف شدن عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بدون اینکه تشبیهی

صورت گیرد نیز می‌تواند ضرب مَثَل باشد؟ به نظر می‌رسد قید «ضرب» که در کنار مَثَل آمده، حکایتگر آن است که همان معنای شبیه و نظیر مراد است؛ گرچه در ادامه همین آیات که فرموده: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (زخرف / ۵۹) یا در آیه ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ (زخرف / ۵۶)، معنای دوم مناسبت بیشتری دارد.

بحث دیگر درباره قرائت «يَصْدُونَ» در ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ است. در اینکه طبق قرائت مشهور، «يَصِدُّونَ» - با کسره - یا طبق برخی قرائات «يَصِدُّونَ» - با ضمه - قرائت شود، اختلاف است. لغت‌شناسان درباره فعل «يَصِدُّونَ»، اصل واحد در ریشه «صدد» را «الصرف الشديد» دانسته‌اند و به همین لحاظ به مفاهیمی همچون عدول، میل، اعراض، منع و همچنین نزدیکی و روی آوردن اطلاق می‌شود و هریک از این‌ها به اعتباری است و همه به آن اصل برمی‌گردد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۳۸/۶-۲۳۹). درباره «يَصِدُّونَ» - با کسره - گفته‌اند: کسره دلالت بر ثبوت، رسوخ و لزوم می‌کند و لذا این کلمه را «الانصراف الثابت» معنا کرده‌اند که البته مفاهیمی چون ضجه، خنده و بیزاری از یک چیز، از لوازم آن است (همان). اهل مدینه، شام و جماعتی از کوفیان با ضمه - به معنای اعراض کردن - قرائت کرده و دیگران با کسره خوانده‌اند. ابن عباس معنای آن را «يَضَجُّونَ»، سعید بن مسیب آن را به معنای «يَضِيحُونَ»، ضحاک «يَعَجُّونَ»، قتاده «يَجْزَعُونَ وَيَضْحَكُونَ» و قرظی آن را به معنای «يَضْجُرُونَ» دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۴۰/۸) و فراء از ابوبکر بن عیاش نقل می‌کند که عاصم به صورت «يَصِدُّونَ» از عبدالرحمن و همچنین به گونه «يَصِدُّونَ» نیز خوانده است (همان). البته چنان‌که کسائی و فراء نیز گفته‌اند (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۹۲/۱۳)، به نظر می‌رسد «يَصِدُّونَ» با کسره یا ضمه تفاوتی ندارد و می‌توان بین هر دو جمع کرد و آن را به معنای خنده و تمسخر دانست که نوعاً با رویگردانی و اعراض همراه است.

۳. دیدگاه‌های مفسران

مفسران در تفسیر آیه، قول واحدی اختیار نکرده و اقوالی ارائه کرده‌اند که نخست به تحلیل و بررسی آن‌ها و سپس به دیدگاه برگزیده و تبیین آن خواهیم پرداخت.

۱-۳. ارتباط با آیه ۹۸ انبیاء

طبق نقل عده‌ای از مفسران، پس از آنکه آیه ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (انبیاء/ ۹۸) نازل شد و مشرکان و معبودان آن‌ها را دوزخی دانست، مشرکان مکه و در رأس آنان ابن‌زبیری داد و فریاد نموده و در برابر پیامبر ﷺ احتجاج کردند که اگر قرار است ما و معبودانمان با هم جهنمی باشیم، پس باید ملائکه، عزیر و عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ هم که توسط پیروانشان عبادت می‌شوند، در آتش باشند.

ابن عباس که نزول آیه ۹۸ انبیاء را در شأن ابن‌زبیری می‌دانست (ابن عباس، بی‌تا: ۱/۳۴۴)، نزول آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ را هم به همان ابن‌زبیری و همنوعانش منتسب می‌کرد (همان: ۱۳/۲). البته در تفسیر منسوب به ابن عباس به روشنی بیان نشده که آیه ۵۷ زخرف بعد از آیه ۹۸ انبیاء نازل شده است. طبق گفته مقاتل بن سلیمان، هنگامی که آیه ۹۸ انبیاء نازل شد، ابن‌زبیری گفت: ای محمد، آیا این حکم فقط برای ما و خدایان ماست یا برای همه خدایان است؟ پیامبر ﷺ فرمود: برای همگان است. سپس علیه پیامبر ﷺ احتجاج کرد: حال که جایگاه مسیحیان که عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را می‌پرستند و کسانی که عزیر و ملائکه را می‌پرستند و معبودانشان همگی در دوزخ است، پس ما به همراهی با آنان رضایت می‌دهیم. بعد از این مخاصمه، دو آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ (انبیاء/ ۱۰۱) و ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ﴾ (زخرف/ ۵۷) نازل شدند (ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/۷۹۹).

این دیدگاه که مفسران مشهوری آن را پذیرفته‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۲۵۹؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۵/۲۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱/۹۵؛ شنیطی، ۱۴۱۵: ۷/۱۲۳)، نشئت گرفته از گزارش‌هایی به‌عنوان سبب نزول است که بعد از نزول آیه ۹۸ سوره انبیاء، داستان ابن‌زبیری و مشرکان پیش آمد و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ...﴾ و آیه مورد بحث یعنی ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ نازل شد و در واقع، دوزخی بودن عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، عزیر و ملائکه را نفی کرد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۳/۵۱۰).

بررسی:

نخستین اشکال این قول آن است که سوره انبیاء بعد از سوره زخرف نازل شده و

اقتضای پذیرفتن گزارش یادشده این است که نزول سوره انبیاء قبل از نزول سوره زخرف باشد؛ در حالی که چنین نیست (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۱۶/۴؛ جوادی آملی، «تفسیر سوره زخرف»). ابن عاشور از معدود مفسرانی است که ضمن قبول تفسیر یادشده، به این اشکال توجه کرده و بدین صورت پاسخ داده است که ترتیب نزول، امری مورد وفاق نبوده و دارای سند قطعی نیست و زمانی پذیرفته می‌شود که معارضی در میان نباشد؛ همچنین در مواردی ممکن است آیه‌ای نازل گردیده و سپس به سوره‌ای که پیش از آن نازل شده، ملحق شده باشد (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۷۵/۲۵). البته اثبات اینکه سوره‌ای نازل شود و سپس آیه‌ای بدان ملحق شود، نیاز به دلیل فراتر از احتمال دارد و تأیید آن بدون دلیل تاریخی مستند، دشوار است.

علامه طباطبایی اشکالات دیگری را نسبت به این نقل قول وارد کرده و نوشته است:

«مضمون روایت، ضعیف و غیرقابل اعتماد است و حافظ ابن حجر گفته است: "این حدیث پایه و اساسی ندارد و در هیچ‌یک از کتب حدیثی با سند و بدون آن یافت نمی‌شود". البته داستان ابن زبیری از طرق شیعه هم به گونه‌ای که هیچ مناقشه و اشکالی متوجه آن نیست، بازگو شده است؛ اما در آن گفته نشده که آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ درباره این قصه نازل شده است. افزون بر اینکه ظاهر جمله ﴿ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ و جمله ﴿أَلَهْتُنَا خَيْرًا مِّمَّ هُوَ﴾ با تفسیری که از این روایت برمی‌آید، سازگار نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱۸).

وی نقدهای دیگری را هم بر روایت مشهور وارد می‌داند؛ از جمله آنکه در این نقل از عزیر نام برده شده و حال آنکه این آیات در مکه نازل گردیده و در میان آیات مکی، نامی از عزیر نیست؛ زیرا یهودیان از سر تشریف و تعظیم از عزیر به‌عنوان پسر خدا تعبیر می‌کردند نه اینکه او را بپرستند. به‌علاوه، حدیث مشتمل بر این نکته است که آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾ در این قضیه نازل شده و حال آنکه مضمون آن کمترین ارتباطی با ماجرا ندارد (همان: ۳۳۴/۱۴-۳۳۵).

۲-۳. ارتباط آیه با سوره مریم

علامه طباطبایی با قطع نظر از روایات و با توجه به اینکه سوره زخرف در مکه نازل

شده است، جمله ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ را با آیات اول سوره مریم مرتبط می‌داند؛ زیرا این سوره تنها سوره‌ای است که در مکه نازل شده و به تفصیل، داستان حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ و جمعی از انبیاء را بیان فرموده و در پایان هم با آیه ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ﴾ (مریم/ ۵۸) ختم شده است و از آنجا که در ادامه آیه مورد بحث آمده است: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ (زخرف/ ۵۹)، این جمله خود شاهد بر این مطلب است که آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾ اشاره به مطالب سوره مریم دارد و مراد از جمله ﴿إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونُ﴾ مذمت قریش است و اینکه وقتی شنیدند که قرآن به داستان عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل می‌زند، آن را به سخره گرفتند. علامه استفهام در عبارت ﴿وَقَالُوا آلَآهْتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ﴾ را انکاری می‌داند؛ گویا چون مشرکان از قرآن شنیده‌اند که از نعمت و کرامت بر مسیح سخن گفته، آن را نادیده گرفته‌اند و مسیح را از دید مسیحیت که او را خدا و پسر خدا می‌پنداشتند، با آلهه خود مقایسه کردند و در رد دعوت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر توحید گفتند: خدایان ما بهتر از مسیح هستند. در واقع خواسته‌اند بگویند اوصافی که در قرآن برای مسیح آمده است، اصلاً قابل اعتنا نیست و اگر مسیح قابل اعتنایی باشد، مسیح از نظر نصاراست که آن هم قابل مقایسه با خدایان ما نبوده و خدایان ما بهتر از اویند (همان: ۱۱۴/۱۸).

محمدحسین فضل‌الله تقریباً همین دیدگاه را البته با اندکی تفاوت پذیرفته است که وقتی در سوره مریم و دیگر سوره‌ها از عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و خلقت آن حضرت بدون واسطه پدر و نفی عقیده نصاری و رسیدن ایشان به مقام نبوت، سخن به میان آمد، بزرگان قریش در مواجهه با این گونه مفاهیم، کلماتی بر زبان راندند که قداست مضمون قرآنی و رسالی را با مشکل مواجه سازند و آن را به سخره بگیرند و از این‌رو به نوعی خنده و هوجبگری روی آوردند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۵۴/۲۰).

بررسی:

در کلام فضل‌الله، ارتباط میان ماجرای توصیف عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به پیامبری و نفی الوهیت و جدل از جانب قریش معلوم نیست؛ یعنی اینکه متن گفتگوی قریش با پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چه بوده و جدال آنان چه دلیلی داشته است، چندان روشن نیست. ایشان

عبارت «وَقَالُوا آلَٰهُنَّأَحَيْرٌ...» را چنین توضیح می‌دهد: مشرکان گفتند حال که در شخصیت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اسراری نهفته است، ما معتقدیم برای خدایان ما نیز چنین اسراری وجود دارد که می‌تواند ما را به «الله» نزدیک سازد (همان).

اشکال عمده آن است که اگر مَثَل را عبارت از تشبیه چیزی به چیزی بدانیم، خلقت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون پدر و نفی عقیده نصاری و پیامبر قرار دادن او همچون دیگر پیامبران، مَثَل محسوب نمی‌شوند؛ یعنی در مطالب یادشده، مَثَلی زده نشده تا آیه را ناظر به آن بدانیم. اما اگر مَثَل در اینجا به معنای مطرح شدن یا الگو بودن عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در سوره مریم یا هر سوره دیگری باشد (و نه به معنای تشبیه چیزی به چیزی)، علاوه بر آنکه نیاز به قرینه دارد، در آیات سوره مریم نه سخنی از مثل واقع شدن عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است و نه سخنی از جدال با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این باب گزارش شده است.

اگر برای اثبات اینکه مَثَل در عبارت «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...» صرفاً به معنای «مطرح شدن» است، به آیات پایانی سوره تحریم استناد شود، باید گفت که در این ۳ آیه، مطرح شدن افرادی به‌عنوان الگو به‌صراحت بیان شده و سیاق آیات درباره معرفی و ارائه برخی از زنان برای دو دسته کافران و مؤمنان است. چنان‌که عبارت «... كَانَتْ تَحْتِ عَبْدِيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِيْنَ فَخَانَتْهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا...» (تحریم/ ۱۰) درباره همسران نوح و لوط، و عبارت «... إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِيْ مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِيْ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ» (تحریم/ ۱۱) درباره همسر فرعون، و عبارت «الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيْهِ مِنْ رُّوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِيْ وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمِيْنَ» (تحریم/ ۱۲) درباره حضرت مریم به‌خوبی منظور از «ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا» را که در صدر عبارات آمده است، بیان می‌کند. لذا اگر مَثَل را به این معنا هم بدانیم، با توجه به مجهول بودن فعل «ضَرِبَ» در آیه ۵۷ زخرف، هنوز این سؤال باقی است که این مَثَل در کجا و به چه صورتی بوده است؟ در پایان مقاله، به تفصیل بیشتری ذیل بحث سیاق آیه به نقد و بررسی نظر علامه خواهیم پرداخت.

۳-۳. ارتباط با آیه ۴۵ زخرف

از برخی مفسران تابعی چون قتاده و مجاهد نقل شده که وقتی آیه ۴۵ همین سوره:

﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَنْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ﴾ (زخرف / ۴۵) نازل شد، مشرکان گفتند: محمد ﷺ می خواهد تا ما او را معبود خود بدانیم، چنان که نصاری عیسیٰ علیہ السلام را خدای خویش می دانند. سپس آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ نازل شد (انصاری قرطبی، ۱۴۲۳: ۱۰۲/۱۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۶۴۲/۴).

مفسر دیگری می گوید: مشرکان پاسخی در مقابل آنچه قرآن در آیه ۴۵ همین سوره نسبت به رسولان و کتب الهی آورده و اذن به عبادت آلِهه دیگر نداده است، مطرح کردند؛ بدین صورت که این مطلب خلاف واقع است و خود مسیحیان که به رسولان الهی ایمان داشته و کتاب آسمانی دارند، عیسیٰ علیہ السلام را اله دانسته و او را عبادت می کنند و از آنجا که ملائکه ارتباط بهتری با خدا دارند و موجوداتی غیرمادی اند، نسبت به عیسیٰ علیہ السلام که «ابن الله» خوانده شده و صفات انسانی دارد، برای معبود واقع شدن سزاوارترند. از این رو می توان گفت: آیات مورد نظر، گفتار مشرکان را رد می کند که او بنده ای از بندگان و مثلی از آیات و نشان های خداوندی است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۱۵/۴).

بررسی:

علاوه بر آنکه مکی بودن آیه ۴۵ سوره زخرف محل اختلاف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۳/۱۸)، بر فرض پذیرش مکی بودن، این اشکال مطرح است که در آیه ۴۵ زخرف، سخنی از معبود قرار دادن پیامبر ﷺ به میان نیامده است، بلکه به صراحت تأکید دارد که معبودی جز خداوند رحمان نیست؛ بنابراین چطور ممکن است که مشرکان از این آیه، معبود بودن پیامبر ﷺ را استفاده کرده باشند؟ افزون بر اینکه اگرچه در خود تفسیر مجاهد، این مطلب آمده است که «مشرکان گفتند: محمد ﷺ می خواهد ما او را پرستیم، همان طور که مسیحیان عیسیٰ علیہ السلام را می پرستند»، اما ارتباطی بین آیه ۵۷ با آیه ۴۵ دیده نمی شود (قرشی مخزومی، ۱۴۱۰: ۵۹۴). البته سخن عزت دروزه در پیوند آیه مورد بحث با آیات قبل به ویژه آیه ۴۵ می تواند به نوعی درست باشد، اما اینکه مستند قول او بر اینکه مثل یاد شده چه بوده، چندان معلوم نیست. علاوه بر آنکه وی در نقد گزارش سبب نزول، به همان گزارش مرتبط با آیه ۹۸ سوره انبیاء اشاره می کند و به گزارش های دیگر - چنان که خواهد آمد - نمی پردازد.

۴-۳. ارتباط با آیه ۵۹ آل عمران

به گمان برخی، آیه مورد بحث به آیه ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران / ۵۹) اشاره دارد (ایباری، ۱۴۰۵: ۱۱/۱۵۶)؛ بدین صورت که وقتی خداوند، خلقت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به آفرینش آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ تشبیه فرمود، قریش به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعتراض کردند؛ سپس آیه مورد بحث نازل شد. وجه احتجاج در این تشبیه آن است که خدایی که آدم را بدون واسطه پدر و مادر آفریده، قادر است عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را نیز چنین خلق کند و یا هنگامی که مسیح را همچون آدم از فاحشه منزه دانست، مشرکان گفتند این توصیف خداوند اقتضا می‌کند که ما نیز او را عبادت کنیم، چنان که نصاری عبادت می‌کنند (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹/۹).

بررسی:

طبق این قول، عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ خود مصداق ضرب مثل نیست؛ بلکه عیسی به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ تشبیه شده است. در اینجا، علاوه بر مدنی بودن سوره آل عمران، احتجاج مشرکان هیچ توجیهی ندارد و معلوم نیست که اعتراض آن‌ها برای چه بوده است. علامه نیز می‌گوید: این وجه از آن‌رو مخدوش است که آیه ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ...﴾ در مدینه نازل شده، در حالی که آیات مورد بحث مکی هستند. گذشته از این، طبق تفسیر مورد نظر، اساس گفتار مشرکان این می‌شود که خواسته‌اند خود را بر نصاری برتری دهند و بر این اساس، دیگر هیچ ارتباطی بین آیه ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ...﴾ با آیات پیشین تصور نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۱۸).

۵-۳. ارتباط با آیه ۱۹ زخرف

استاد جوادی آملی دیدگاه‌های پیش‌گفته را نپذیرفته و در تبیین آیه نظر دیگری دارد. به نظر ایشان، دلیلی لازم است که خداوند عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بالاتر از ملائکه یا همتای ملائکه توصیف کند و سپس آن‌ها بگویند: ﴿أَلَهْتُنَا خَيْرٌ أَمْ﴾ مثلاً «ما يعبدونه». پس باید ارتباطی با وحی و جریان رسالت باشد؛ یعنی ضرب مثل باید در خود وحی باشد نه بیرون از آن، و لذا آیه ناظر به هیچ‌یک از بخش‌های سوره انبیاء، مریم و آل عمران نیست. مشرکان گفتند آلهه ما بهتر از آلهه مسیحی‌هاست؛ زیرا آن‌ها بشر را می‌پرستند و

ما فرشتگان را. بنابراین ایشان بر این باور است که منظور از آلهه مشرکان، بت‌ها نیستند؛ بلکه فرشتگان‌اند. لذا می‌گوید: در آیات ۱۹ و ۲۰ زخرف: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَنَا أَلْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكُنَّ شُهَادَتُهُمْ يُسْأَلُونَ ۗ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ...﴾ ثابت شد که آن‌ها فرشته‌ها را می‌پرستند و این اصنام و اوثنان، تندیس و بزرگداشت آن فرشته‌ها بودند (جوادی آملی، «تفسیر سوره زخرف»).

بررسی:

بنا بر این دیدگاه هم مشخص نیست که چه کسی و برای چه منظوری مثل را آورده است. علامه طباطبایی به این مطلب اشاره نموده و در نقد آن می‌گوید: اشکال این قول آن است که از عهده توجیه جمله ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ بر نمی‌آید؛ زیرا از متن آیه برمی‌آید که برای مشرکان، مثلی از عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ زده شده و آنان به فریاد و جنجال برخاسته‌اند. طبق این نظر، مشخص نیست که چه مثلی از عیسی برای مشرکان زده شده است؛ گذشته از اینکه طبق این تفسیر، ارتباط ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ...﴾ با ماقبل آن برقرار نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۱۸).

۳-۶. نزول آیه در شأن امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ

برخی روایات حکایت از آن دارند که منظور از مثل شدن عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در آیه

۵۷ زخرف، تشبیه امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به ایشان است:

۱- علی بن ابراهیم با سند «حدثنی اَبی عن وکیع عن الأعمش عن سلمة بن کهیل عن اَبی الصادق عن اَبی الأعزَّ عن سلمان الفارسی» نقل می‌کند که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جمعی فرمود: اکنون بر شما شبیه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وارد می‌شود. عده‌ای از آن مجلس بیرون رفتند تا برگردند و مصداق این سخن باشند. در این حال، امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ وارد شد و در پی آن، برخی از مشرکان گفتند: «أما رضی محمد أن فضّل علیاً علینا حتی یشبّهه بعیسی بن مریم» و سوگند خوردند که معبودان ما افضل از او هستند. پس آیه نازل شد: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ﴾ که آن را به «یصدون» تحریف کردند: ﴿وَقَالُوا أَلَهْتْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ إِنَّ عَلِيًّا إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ و نام امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را از این

موضع برداشتند (قمی، ۱۳۶۷: ۲۸۶/۲).

۲- در بخش روضه کتاب *الکافی* از ابوبصیر بدون انتساب کلام به صادقین علیهم السلام نقل می‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام فرمود: همانا تو شباهت‌هایی به عیسی علیه السلام داری و اگر ترس این نبود که گروهی درباره تو چیزی را بگویند که نصاری درباره عیسی علیه السلام گفتند، سخنی می‌گفتم که مردمان خاک پایت را به رسم تبرک بردارند. عده‌ای از قریش از این سخن خشمگین شده، گفتند: برای عموزاده‌اش همانندی جز عیسی علیه السلام پیدا نکرد. در این هنگام خداوند فرمود: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۷/۸).

۳- به روایت شیخ صدوق، ملائکه به دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و ایشان امام علی علیه السلام را نگهبان قرار داد تا کسی وارد نشود. عمر که قصد داشت پیامبر صلی الله علیه و آله را ببیند با ممانعت امام علیه السلام مواجه شد و امام علیه السلام با ذکر تعداد ملائکه فرمود پیامبر صلی الله علیه و آله با آن‌ها دیدار دارد. عمر بعد از دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله، ممانعت امام علیه السلام را با ایشان در میان گذاشت و از آگاهی امام علیه السلام از تعداد ملائکه اظهار تعجب کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علیه السلام فرمود: «فَإِنَّ فِيكَ شَبْهًا مِنْ أُخَى عِيسَى». سپس عمر گفت: «ضربه لابن مریم مثلاً». آنگاه خداوند این آیه را نازل فرمود: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ (صدوق، ۱۳۶۲: ۵۵۷/۲).

۴- حویزی متن دعایی از امام صادق علیه السلام را به نقل از *تهذیب الاحکام* آورده است:
«رَبَّنَا قَدْ أَجَبْنَا دَاعِيكَ النَّذِيرَ الْمُنذِرَ مُحَمَّدًا صلی الله علیه و آله عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ وَجَعَلْتَهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَمَوْلَاهُمْ وَوَلِيَّهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ يَوْمَ الدِّينِ فَإِنَّكَ قُلْتَ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾»
(عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۶۱۱/۴).

گفتمنی است که برخلاف نقل حویزی، این دعا در *تهذیب الاحکام* نیست؛ بلکه در کتاب دیگر شیخ طوسی یعنی *مصباح المتجهد* آمده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۷۴۷/۲-۷۴۸).

۵- قریب به این مضمون، چندین مورد در *تفسیر فرات کوفی* هم دیده می‌شود که آخرین راوی آن، شخصی به نام ربیعه بن ناجذ است و رجالیان شیعه و سنی عموماً بی‌آنکه ربیعه را توثیق یا تضعیف کنند، او را در زمره یاران کوفی امام علی علیه السلام دانسته‌اند (همو، ۱۳۷۳: ۶۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۱۸۵/۸؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۲۶/۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ۴۵/۲). همو

از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: آیه **﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾** درباره من نازل شد (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۰۳) و در حدیثی دیگری نقل می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«يَا عَلِيُّ! إِنَّمَا مَثَلُكَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ أَحَبَّهُ قَوْمٌ فَأَفْرَطُوا وَأَبْغَضَهُ قَوْمٌ فَأَفْرَطُوا فَضَحَكَ الْمَلَأُ الَّذِينَ عِنْدَهُ وَقَالُوا أَنْظِرُوا كَيْفَ يُشْبَهُ ابْنُ عَمِّهِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ. قَالَ: فَتَزَلِ الْوَحْيُ **﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾**».

و نیز اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «يَا عَلِيُّ! إِنَّ فِيكَ مَثَلًا مِنْ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ...» که مورد اعتراض منافقان قرار گرفت و آیه **﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾** نازل شد، و باز با دو سند دیگر از ربیع از امام علیه السلام همین مضمون را نقل می‌کند. مضامین قبلی از افراد دیگری غیر از ربیع از هم نقل شده است؛ از طریق عمرو بن عمیر از پدرش این حدیث را که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «یا علی! خاک پای تو را برای تبرک می‌گیرند...» نقل می‌کند. سپس همین مطلب با سندی مشابه نیز نقل می‌شود (همان).

۶- ابن شهر آشوب هم در *المناقب* بدون سند از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «اکنون مردی وارد می‌شود که شبیه‌ترین خلق به عیسی علیه السلام است». جمعی به این سخن خندیدند و سپس آیه **﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾** نازل شد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۶۰-۲۵۹/۳).

بررسی:

بررسی سندی و دلالتی همه این روایات، مجالی واسع‌تر می‌طلبد؛ اما به اجمال می‌توان گفت علاوه بر خدشه‌هایی که در اعتبار و انتساب برخی از کتب همچون *تفسیر قمی* و *تفسیر فرات کوفی* وارد شده است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۸: ۳۲۶/۲؛ داوری، ۱۴۱۶: ۲۸۹)، برخی روایات، ضعف سندی و دلالتی آشکاری دارند؛ برای نمونه، حدیث روضه کافی اگرچه مُسند است، اما دو راوی آن یعنی محمد بن سلیمان و پدرش سلیمان دیلمی نزد رجالیان، متهم به غلو و ضعیف شمرده شده‌اند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۱۳۶/۱۷). در روایت *تفسیر قمی*، وکیع و ابوالصادق توثیق نشده‌اند (همان: ۲۱۱/۲۰: ۲۰۳/۲۲) و راوی دیگر آن ابوالاعز مهمل است (مامقانی، بی‌تا: ۳/۳). به علاوه، عبارت «والله لآلهتنا التي كنا نعبدها في الجاهلية أفضل منه» نیز توجیهی ندارد؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله در مقام مقایسه امام علی علیه السلام با آلهه مشرکان نبوده که این عبارت را در مقام پاسخگویی به پیامبر صلی الله علیه و آله

بدانیم؛ چنان که در خود روایت هم بحث اصلی پیرامون شباهت امام به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است و کلام مشرکان (أما رضی...) خود گواه بر این نکته است. بنابراین بحث فضیلت الهه نسبت به امام عَلَيْهِ السَّلَامُ، نه با سیاق آیات و نه حتی با سیاق خود روایت سازگاری ندارد. همچنین عبارات «... يَضْجُونَ فحرفوها يصدون» و «إِن عَلِيًّا إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ» و «فمحي اسمه عن هذا الموضوع» دال بر تحریف قرآن هستند که نمی‌تواند صحیح باشد.

البته مشخص است که مفسران عامه، اهمتانی به این نوع روایات ندارند؛ چنان که به عقیده برخی، هواهای حزبی و مذهبی در آن آشکار است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۱۶/۴). اما برخی مفسران شیعه، آیه را با توجه به این روایات این گونه گفته‌اند که در عبارت «وَقَالُوا أَلَهْتْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ...» ضمیر «هو» به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برمی‌گردد و نظر قوم در این مجادله، مخاصمه در مورد حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اما به قصد تحقیر امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بوده است و در نتیجه خدایان خود را از عیسایی که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به او تشبیه شده و به تبع از خود امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بهتر دانستند. بعد از این گفتار، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سکوت فرمود و منتظر وحی ماند؛ ولی مشرکان سروصدا به راه انداختند و خندیدند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۳۶۶/۶).

علامه طباطبایی این دیدگاه را چنین نقد می‌کند که این روایات، کلام مشرکان یعنی: «وَقَالُوا أَلَهْتْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ...» را توجیه نمی‌کند. ممکن است جمله «وَقَالُوا أَلَهْتْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ...» جمله‌ای استینافی و غیرمربوط به ماقبل باشد؛ یعنی این آیه در خصوص آن قصه نازل نشده باشد، بلکه تنها آیه «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا» در خصوص آن قصه نازل شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۱۸).

البته استینافی دانستن عبارات نیز بی‌اشکال نیست؛ زیرا در این صورت نباید پیوندی بین دو آیه برقرار باشد؛ حال آنکه اثبات استینافی بودن نیاز به قرینه دارد. علاوه بر آنکه دو عبارت «مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا» و «بَلْ هُمْ قَوْمٌ خِصْمُونَ» و تکرار فعل «ضرب» و واژه «قوم»، هر دو آیه را در سیاق و ساختاری واحد قرار می‌دهد.

دگر آنکه اگر این روایات را تفسیر و سبب نزول آیه بدانیم، ضمیر «هو» که دو بار تکرار شده است، در اولی به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و در دومی به حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برمی‌گردد. در صورتی که طبق سیاق آیات، مرجع ضمیر «هو» یک نفر است و به قرینه اینکه «هو»

برای دومین بار به عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برگشته، نخستین بار نیز باید چنین باشد؛ زیرا بی‌معناست که در عبارت «إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مِثْلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ»، منظور از «عبد» و کسی که برای بنی اسرائیل مثال قرار گرفته است، امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ باشد. حاصل آنکه به فرض پذیرش روایات، مجموع این احادیث، نه سبب نزول آیه بلکه از قبیل تطبیق است؛ یعنی ماجرا یا ماجراهایی مشابه برای امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ روی داده و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آیه را در آنجا تلاوت فرموده است که می‌توان آن‌ها را از جهات مختلفی تمثیل برای آن آیه دانست.

۴. دیدگاه برگزیده

چنان که دریافتیم، اقوال یادشده دارای اشکالاتی بود. البته اگر آیه را ناظر به سبب نزول مطرح‌شده در دیدگاه نخست بدانیم، از چالش کمتری برخوردار است؛ اما مسئله آن است که نزول سوره زخرف قبل از سوره انبیاء است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵۱۶/۴) و ناظر بودن آیه ۵۷ زخرف به آیه ۹۸ انبیاء با مشکل مواجه می‌شود. لذا یا باید ترتیب نزول مشهور را نادیده گرفته و ترتیب نزولی را که توسط ابن ندیم از مجاهد نقل شده، ملاک قرار دهیم (ر.ک: ابن ندیم، بی‌تا: ۳۸) که در این فرض، سوره زخرف بعد از انبیاء نازل شده است و یا چنان که ابن عاشور احتمال داده بود، آیه ۵۷ زخرف را در زمره آیاتی استثنايي تلقی کنیم که پس از سوره انبیاء نازل شده است و آن را در لابه‌لای آیات سوره زخرف قرار داده‌اند؛ اما باز هم این سؤال باقی است که چرا آیه «وَلَمَّا ضُرِبَ...» (زخرف/ ۵۷) در کنار «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» (انبیاء/ ۱۰۲) نباشد؟ به هر حال، این مسئله با پیوستگی نزول همخوانی ندارد و تمامی آراء تفسیری ارائه‌شده، خالی از اشکال نخواهند بود.

اما راه حل دیگری وجود دارد و آن بررسی روایاتی است که ذیل آیه مورد بحث وارد شده‌اند. دسته اول این روایات، همان مواردی هستند که به‌نوعی در مقام تبیین دیدگاه نخست به آن اشاره شد. به نظر می‌رسد غفلت و بی‌توجهی به روایات دیگری که البته هم‌مضمون و نزدیک به دیدگاه نخست است، سبب شده تا اذهان به سمت تفسیری حرکت کند که مطابق نخستین دیدگاه تفسیری بود و با چالش‌هایی به‌ویژه از سوی علامه طباطبایی مواجه شد.

در این بین، روایات دیگری وجود دارند که طبق مفاد آنها می‌توان آیه را ناظر به سوره انبیاء ندانست و از این رو نه با اشکال عدم رعایت ترتیب نزول مواجه می‌شوند، نه به پیوستگی نزول آیات در سوره‌ها خدش‌های وارد می‌شود و نه از فضای نزول این آیات که در تقابلی جدل‌گونه با برخی مشرکان بوده، فراتر می‌رود؛ چراکه آیه مورد بحث در سوره‌ای مکی و در کنار شش سوره مکی دیگر شامل سوره غافر، فصلت، شوری، دخان، جاثیه و احقاف با عنوان «حوامیم» قرار دارد. وجه بارزی که در بسیاری از سوره‌های مکی و از آن جمله در این سوره‌ها به‌صورت ویژه مطرح شده، چالش‌هایی است که پیامبر ﷺ در مسیر دعوت خویش با مشرکان مکه دارد و تمام سعی ایشان بر این است که نوعی توحید ناب و پیراسته از هر نوع شرکی را در این مرحله از دعوت، تبیین و در اذهان عمومی تثبیت کند. چنان‌که در آیات همین سوره به‌ویژه در آیه ۴۵ زخرف: ﴿أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ این مسئله آشکار است.

۱-۴. بررسی روایات سبب نزول

عموم مفسران برای فهم آیه ۵۷ زخرف، همان روایت ابن‌زبیری را برای آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند؛ ولی گزارش دیگر را که ارتباط با آیه ۹۸ انبیاء ندارد، مطرح نکرده‌اند. با تأمل بیشتر به نظر می‌رسد که در اینجا برخی این دو روایت را به هم آمیخته‌اند و در نتیجه همین اشتباه، تفسیر آیه با مشکل مواجه گردیده است؛ حال آنکه اگر هر دو روایت در جای خود قرار گیرند، معنای آیه بهتر معلوم خواهد شد. در ادامه به این گزارش‌ها که به‌نوعی در سه دسته جای می‌گیرند، اشاره می‌شود:

۱-۱-۴. دسته نخست

دسته نخست این روایات، حکایت از آن دارند که پس از نزول آیه ۹۸ انبیاء: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ...﴾، آیه ۱۰۱: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى...﴾ نازل شد، بدون اینکه سخنی درباره آیه ۵۷ سوره زخرف در میان باشد:

۱- از قدیمی‌ترین منابع حدیث، المعجم الکبیر طبرانی است:

«حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ الْمُثَنَّى، ثنا عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، ثنا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَيَّاشٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي رَزِينٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا

تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» [انبیاء / ۹۸]، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الرَّبِيعِ: أَنَا أَحْصِمُ لَكُمْ مُحَمَّدًا... قَالَ: فَهَذِهِ النَّصَارَى تَعْبُدُ عِيسَى، وَهَذِهِ الْيَهُودُ تَعْبُدُ عَزْرًا، وَهَذِهِ بَنُو تَمِيمٍ تَعْبُدُ الْمَلَائِكَةَ، فَهَوْلَاءُ فِي النَّارِ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [انبیاء / ۱۰۱] (طبرانی، ۱۴۱۵: ۵۵۳/۱۲).

۲- ضیاء مقدسی در این باره حدیثی نقل می‌کند:

«وبه أخبرنا أحمد بن مرويه ثنا سليمان بن أحمد ثنا أبو زرعة الدمشقي ثنا محمد بن الصلت ثنا أبو كدينة عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ...﴾ [انبیاء / ۹۸]، قال المشركون فإن عيسى عليه السلام يُعْبَدُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَعَزِيرٌ يُعْبَدُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [انبیاء / ۱۰۱] عيسى وعزير» (ضیاء‌الدین مقدسی، ۱۴۲۰: ۱۹۴/۴).

۳- حاکم نیشابوری با سند ذیل، همین مضمون را نقل می‌کند:

«حدَّثنا أبو العباس قاسم بن القاسم السيارى، ثنا محمد بن موسى بن حاتم، ثنا علي بن الحسن بن شقيق، ثنا الحسين بن واقد عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس... هذا حديثٌ صحيحٌ الإسناد ولم يخرجاه» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۱۶/۲).

۴- هیثمی در مجمع الزوائد در این باره دو حدیث از ابن عباس نقل می‌کند که ابتدا

آیه ۹۸ انبیاء نازل شد و سپس آیه ۱۰۱ آن را نسخ کرد:

«نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ [انبیاء / ۹۸]، ثُمَّ نَسَخَتْهَا ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [انبیاء / ۱۰۱]، يَعْنِي عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ».

البته ظاهراً این نسخ نباید به معنای اصطلاحی آن باشد؛ بلکه به معنای تخصیص

است. نامبرده همان حدیث نخست را از طبرانی هم نقل می‌کند (هیثمی، ۱۴۱۲:

۱۶۸/۷-۱۶۹).

۵- واحدی نیشابوری نیز تنها یک روایت را با این سند ذکر کرده است:

«أخبرنا أبو عمر بن أحمد بن عمرو الماوردی قال: أخبرنا عبد الله بن نصر الرازی قال:

أخبرنا محمد بن أيوب قال: أخبرنا علي بن المدینی قال: أخبرنا يحيى بن نوح قال:

أخبرنا أبو بكر بن عیاش عن عاصم قال: أخبرني أبو رزين، عن أبي يحيى، عن ابن عباس»

(واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۹۵).

در این روایت، ابن عباس به همان مخاصمه ابن زبیری و نزول آیه ۱۰۱ انبیاء اشاره می‌کند.

طرفه آنکه در این احادیث، هیچ سخنی از نزول آیه ۵۷ زخرف و ارتباط آن با آیه ۹۸ سوره انبیاء به میان نیامده و تنها از اعتراض به آیه ۹۸ سوره انبیاء توسط برخی از مشرکان و در رأس آنان ابن زبیری گفتگو می‌کند که بعد از آن، آیه ۱۰۱ این سوره نازل شد و در واقع پاسخی به آن اعتراض است.

همین موضوع در برخی از روایات شیعه هم آمده است. تفسیر قمی از ابوالجارود از امام باقر علیه السلام، اعتراض جمعی از قریش و در رأس آنان ابن زبیری را نسبت به آیه ۹۸ انبیاء بازگو می‌کند که در پی آن، آیه ۱۰۱: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ...﴾ نازل شد (قمی، ۱۳۶۷: ۷۶/۲).

۲-۱-۴. دسته دوم

گزارش‌هایی حکایت از آن دارد که بعد از نزول آیه ۹۸ انبیاء، دو آیه نازل شده است؛ نخست آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ...﴾ که در آیه ۱۰۱ این سوره قرار دارد و سپس آیه ﴿لَمَّا ضُرِبَ...﴾ که در سوره زخرف است. این گزارش منطبق با همان دیدگاه تفسیری نخستین بود که بیان شد.

در این باب، طحاوی در شرح مشکل الآثار دو روایت نقل می‌کند:

۱- «حَدَّثَنَا عبيد بن رجال، حَدَّثَنَا الحسن بن علي الحلواني، حَدَّثَنَا يحيى بن آدم، حَدَّثَنَا أبو بكر بن عيَّاش، عن عاصم، عن أبي رزين، عن أبي يحيى، عن ابن عباس» که ابن عباس می‌گوید: آیه‌ای است در قرآن که مردم درباره آن از من چیزی نمی‌پرسند. نمی‌دانم معنای آیه را می‌دانند و درباره آن نمی‌پرسند و یا اینکه نمی‌دانند و نمی‌پرسند؟ گفتند: آن آیه کدام است؟ گفت: هنگامی که آیه ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ (انبیاء/ ۹۸) نازل شد، قریش گفتند: خدایان ما را دشنام می‌دهد. ابن زبیری گفت: ای محمد! آنچه گفته‌ای مخصوص خدایان ماست یا اینکه هر خدایی را غیر از الله شامل می‌شود؟ فرمود: شامل همه خدایان غیر از الله است. ابن زبیری گفت: آیا تو ادعا نمی‌کردی که فرشتگان و عیسی علیه السلام بندگان خداوند هستند؟ اما بنوملیح فرشتگان را،

نصاری عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را، و یهود عزیر را می‌پرستند. (در این صورت چگونه ممکن است که از یک سو این معبودها بندگان خدا باشند و از سوی دیگر در جهنم قرار گیرند؟) مردم مکه با شنیدن این سخن از شادی فریاد برآوردند. پس آیه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ...﴾ (انبیاء/ ۱۰۱) و آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ (زخرف/ ۵۷) نازل شد (طحاوی، ۱۴۱۵: ۱۵/۳).

۲- «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ دَاوُدَ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ عَرَعَةَ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَكِيمٍ، حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ أَبَانَ، عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» که ابن زبیری نسبت به آیه ۹۸ انبیاء به پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفت: آیا خورشید، ماه، ملائکه، عزیر و عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که عبادت می‌شوند، همه همراه با خدایان ما در آتش‌اند؟ پس دو آیه یادشده به همان ترتیب قبلی نازل شد (همان). ضیاء مقدسی نیز همین حدیث را با سند دیگری نقل می‌کند (ضیاءالدین مقدسی، ۱۴۲۰: ۳۴۵/۱۱).

این گزارش‌ها وارد کتب اسباب نزول و تفاسیر شده‌اند؛ چنان‌که سیوطی در *لباب النقول*، حدیثی را از حاکم نیشابوری از ابن عباس مبنی بر نزول دو آیه نقل می‌کند (سیوطی، بی‌تا: ۱۳۴). البته ظاهراً منظور او کتاب *المستدرک حاکم* است. جالب آنکه در روایت حاکم نیشابوری، آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾ نیامده و تنها سخن از نزول آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ...﴾ به میان آمده است (چنان‌که گذشت). در *الدردر المثنون* نیز نقل می‌کند: «وأخرج أبو داود في ناسخه وابن المنذر وابن مردويه والطبرانی من وجه آخر عن ابن عباس» که بعد از آیه ۹۸ انبیاء، دو آیه مورد بحث نازل شدند (همو، ۱۹۹۳: ۵/۶۷۹) و حال آنکه -چنان‌که گذشت- در روایت طبرانی نیز سخنی از نزول آیه زخرف در کنار آیه ۱۰۱ انبیاء نیامده است.

۴-۱-۳. دسته سوم

گزارش‌های دیگری حکایت از آن دارند که آیه ۵۷ زخرف بدون اینکه نسبتی با آیه ۹۸ انبیاء داشته باشد، نازل شده است و هیچ ارتباطی بین دو آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ...﴾ و ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ نیست.

طبق این روایات، پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بی‌آنکه پیش‌زمینه دیگری از نزول آیه‌ای در میان باشد،

وجود هرگونه خیر در پرستش غیرخدا را نفی فرمود.

۱- احمد بن حنبل با این سند: «حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي رَزِينٍ عَنْ أَبِي يَحْيَى مَوْلَى ابْنِ عَفَّالٍ الْأَنْصَارِيِّ» و با مضمونی نزدیک به آنچه در روایات قبلی گذشت، از ابن عباس نقل می کند که او گفت: آیه ای است در قرآن که مردم درباره آن از من نمی پرسند... تا آنجا که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ لَا خَيْرَ فِي أَحَدٍ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» و بعد بی آنکه سخنی از شخص ابن زبیری باشد، قریش گفتند: مگر نه اینکه عیسی عَلَيْهِ السَّلَام نبی و بنده بود، اما نصاری او را می پرستند و لذا اگر سخن تو راست است، معبود آنان نیز باید چنان باشد که می گوئید. سپس خداوند آیه ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا...﴾ را نازل فرمود (ابن حنبل، ۱۴۲۰: ۵/۸۵-۸۶). شعیب ارنؤوط (محقق کتاب) این حدیث را «حسن» می داند (همان).

۲- طبرانی نیز با سندی نزدیک به روایت فوق: «حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي حَسَّانَ الْأَنْمَاطِيُّ، ثنا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، ثنا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، ثنا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَشَيْبَانُ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، عَنْ أَبِي رَزِينٍ، عَنْ أَبِي يَحْيَى، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ»، همان مضمون را از ابن عباس از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می کند (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۲/۵۵۳) و نیز هیشمی همین روایت احمد و طبرانی را بازگو می کند (هیشمی، ۱۴۱۲: ۷/۲۳۱).

۳- واحدی نیشابوری که قبلاً روایت تفسیری او ذیل آیه ۹۸ انبیاء ذکر شد، در سوره زخرف دقیقاً متن روایات بالا را با این سند نقل می کند: «أخبرنا إسماعيل بن إبراهيم النصرآبادي قال: أخبرنا إسماعيل بن نجيد قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن الخليل قال: حدَّثنا هشام بن عمار قال: حدَّثنا الوليد بن مسلم قال: حدَّثنا شيبان بن عبد الرحمن، عن عاصم بن أبي النجود، عن أبي رزين، عن أبي يحيى مولى ابن عفراء، عن ابن عباس، أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لقریش: (...» (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳۶۵). سپس می گوید: این قصه و مناظره ابن زبیری با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در ذیل آیه ۹۸ انبیاء آوردیم (همان). اما چنان که روایتش در قسمت نخست ذکر شد، آنجا نه در متن روایت و نه در کلام خود او سخنی از نزول دو آیه نیست.

اگرچه بررسی سندی این نوع روایات نیز بحثی جداگانه است، اما روایات دسته سوم نسبت به روایات دسته دوم، علاوه بر آنکه در کتاب های مشهورتر و معتبرتری همچون

مسند/ احمد بن حنبل آمده‌اند، از نظر متن نیز با سیاق آیات مورد بحث سازگارتر به نظر می‌رسند و مشکلاتی را که بر تفسیر نخست وارد بود نیز ندارند.

پس از بررسی این سه دسته روایت، به نظر می‌رسد در اینجا نوعی به هم آمیختگی صورت گرفته و سبب شده است که دو آیه ۵۷ زخرف و ۱۰۱ انبیاء را به هم نسبت دهند. از علل یکی دانستن آن‌ها می‌تواند آن باشد که چند راوی آخر سند، یعنی «عاصم، ابی رزین، ابی یحیی وابن عباس»، البته با اختلاف در برخی طرق، عموماً یکی هستند. ولی این مسئله دلیل نمی‌شود که آن‌ها را قول واحدی بدانیم؛ بلکه می‌توانند هرکدام از روایات دسته نخست در جای خود، و روایات دسته سوم نیز در جای خود قرار گیرند و در کنار آیه مورد نزولشان معنا شوند، بدون اینکه آن‌ها را همچون روایات دسته دوم در هم آمیخته و در کنار هم قرار دهیم.

در این صورت، اشکال علامه طباطبایی هم رفع می‌شود؛ چون یکی از اشکالات علامه بر تفسیر نخست این بود که متن روایات ابن زبیری نوعی به هم ریختگی و تشویش دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۴/۱۴)؛ اما با توجه به روایات نوع سوم، این به هم ریختگی مشاهده نمی‌شود. یکی دیگر از اشکالات علامه این بود که در آنجا نام عزیر بود، در صورتی که در مکه نامی از او نیست و یهودیان نیز او را نمی‌پرستیدند (همان). این اشکال هم رفع می‌شود؛ زیرا در این روایات تنها سخن از عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است.

نکته مهم‌تری که مورد توجه قرار نگرفته آنکه در خود آیه نیز سخن از سایر معبودان یعنی شمس، قمر، ملائکه و عزیر نیست؛ بلکه «ابن مریم» مثال زده شده و اشاره‌ای به سایر معبودان نشده است. از این جهت نیز روایات دسته سوم که تنها از حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و نه دیگران سخن می‌گویند، با آیه سازگارترند.

به علاوه، طبق روایت دسته سوم می‌توان آیه مورد بحث را در خدمت غرض و سیاق کلی این سوره و مرتبط با سایر آیات آن به‌ویژه آیه ۴۵ و عبارت «... أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ» (زخرف/ ۴۵) دانست؛ همان‌طور که الفاظ آن: «لَا خَيْرَ فِي أَحَدٍ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ» این را تأیید می‌کند. چنان‌که برخی مفسران (دروازه، ۱۳۸۳: ۵۱۵/۴) بی‌آنکه به این دسته از روایات اشاره کنند، به ارتباط آن با آیه ۴۵ اشاره کرده بودند.

۲-۴. سیاق آیات

در این باره که فعل «ضَرَبَ» به صیغه مجهول آمده است، جای تردید نیست. وجود سبب نزول برای بخشی از آیات قرآن نیز انکارناپذیر است. بنابراین آنچه در این آیه جای تأمل دارد، این است که این ضرب‌المثل چه بوده و فاعل آن کیست؟ به نظر، تفسیر قرآن با قرآن در اینجا نیز راهگشاست و اگر قرار است برای فهم آیات به خود آیات رجوع کنیم، گام نخست رجوع به خود آیه‌ای است که در صدد تفسیر آن برمی‌آیم.

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی به‌رغم توجه ویژه به نقش سیاق و ساختار آیات در تفسیر قرآن، در این آیه به مرام و مسلک خویش وفادار نمانده و توجه بایسته به سیاق آیه و جمله «مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا» در آیه ۵۸ نشان نداده و لذا از سیاق دست کشیده و آیه مورد بحث را ناظر به آیات سوره مریم دانسته است. در صورتی که بهتر بود «ضَرَبُوهُ» در این عبارت را نیز به گفته مشرکان برگردانیم و آن همان مَثَل زدن باشد که در قسمت «لَمَّا ضَرَبَ...» به صورت مجهول آمده و توسط خود آیات به نوعی فاعل آن قسمت نیز - که گویا همان مشرکان‌اند و نه خدا - معلوم گردد. لذا دو عبارت «مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا» و «بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ» و تکرار فعل «ضرب» و واژه «قوم»، هر دو آیه را در سیاق و ساختاری واحد قرار می‌دهد. همچنین طبق نظر علامه، معلوم نیست که مشرکان دقیقاً چه چیزی را مسخره می‌کردند و علت این تمسخر و جاروجنجال چیست؟ لذا علامه در اینجا قرائت «يَصِدُّونَ» را به‌همین خاطر ترجیح می‌دهد و از قرائت مشهور یعنی «يَصِدُّونَ» عدول می‌کند تا معنایی همسان با آنچه فرمود، داشته باشد. همچنین به‌صرف اینکه در پایان هر دو قسمت، سخن در عبد بودن جمعی از انبیاء و از آن جمله عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باشد، دلیل بر آن نیست تا طبق گفتار علامه، آیه «لَمَّا ضَرَبَ» را نیز به آیات مطرح‌شده در سوره مریم برگردانیم.

آوردن فعل «جعلنا» به صیغه متکلم مع‌الغیر نیز گواه بر آن است که اگر قرار بود خداوند، فاعل «ضَرَبَ» باشد، به‌صراحت آن را هم بیان می‌کرد و به خود منتسب می‌ساخت. چنان‌که در جمله «وَجَعَلْنَا مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ» که قرار گرفتن عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به‌عنوان مَثَل برای بنی اسرائیل را گوشزد کرده است، به‌صراحت فاعل آن معلوم است و دلیلی برای مجهول آوردن فعل وجود ندارد، و اگر امر دایر شود بین اینکه از میان دو

عبارت «مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا» و «جَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ»، یکی را با آیه «وَلَمَّا ضُرِبَ» به طور مستقیم ربط دهیم، جمله اول اولویت دارد؛ زیرا اولاً در هر دو جمله، سخن از ضرب است و ثانیاً هر دو جمله، حکایتگر سخن مشرکان و کار ناشایست آنان است.

دیگر آنکه قرآن در موارد زیادی از «ضرب مثل» استفاده کرده و در عموم جاهایی که فاعل این ضرب، خداوند بوده، فعل را به صورت معلوم آورده و «الله» یعنی فاعل را ذکر کرده است: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا» (ابراهیم/ ۲۴)؛ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا» (نحل/ ۷۵)؛ «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ» (نحل/ ۷۶)؛ «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً...» (نحل/ ۱۱۲)؛ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا...» (زمر/ ۲۹)؛ «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ... وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتِ فِرْعَوْنَ» (تحریم/ ۱۰-۱۱). در موردی، فاعل آن که «الله» باشد، حذف شده است: «ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (روم/ ۲۸). در موردی هم مانند آیه «وَإِذَا بَشَّرَ أَحَدَهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا» (زخرف/ ۱۷) فعل معلوم است و فاعل آن غیر خداوند است، اما مشخص است که فاعل کیست. در موردی نیز فعل مجهول آمده: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (حج/ ۷۳) که مثل و فاعل آن معلوم و آشکار است. نتیجه آنکه اگر قرار بود در آیه مورد بحث، خداوند فاعل باشد، بهتر بود «الله» را فاعل و فعل را به صورت معلوم ذکر می کرد.

نتیجه گیری

- در تفسیر آیات ۵۷ تا ۵۹ سوره زخرف، برخی با توجه به سبب نزولی که بیشتر در روایات اهل سنت آمده است، بر این باورند که این ضرب مثل از جانب مشرکان مکه است که در رأس آنان «ابن زبیری» قرار دارد و در واقع فاعل «ضرب مثلًا» را این شخص و هموعان او می دانند. برخی دیگر از مفسران که سعی دارند قرآن را با استمداد از خود قرآن معنا کنند، فاعل «ضرب» را خداوند می دانند و برخی این آیه را با آیات ۱۹ و ۲۰ یا ۴۵ همین سوره مرتبط دانسته اند. طبق برخی از روایات دیگر که در تفاسیر روایی شیعه بازتاب یافته اند، نزول این آیه زمانی بود که پیامبر ﷺ، امام علی عليه السلام را به حضرت عیسی عليه السلام تشبیه فرمود و مشرکان آن را به سخره گرفتند. برخی منظور از مثل را تشبیه حضرت عیسی به حضرت آدم عليه السلام دانسته و آن را با آیه ۵۹ آل عمران

مرتبط می‌دانند و... اما هر کدام از اقوال دارای اشکال یا اشکالاتی است که تفسیر آیه را با مشکل مواجه می‌کند.

- به نظر می‌رسد بین دو نوع روایت و سبب نزول، نوعی به هم آمیختگی و اشتباه صورت گرفته و غفلت از این نکته و راهیابی آن به کتاب‌های علوم قرآنی و تفاسیر، موجب شده که فهم آیه با مشکلاتی مواجه شود. بنابراین روایتی که ضرب مَثَل را از جانب مشرکان و نه مشخصاً ابن زبیری دانسته و آن را بی‌ارتباط با آیه ۹۸ انبیاء نشان می‌دهد، صحیح‌تر به نظر می‌رسد و این تبیین از آیه، با سیاق و بافت آیات سوره زخرف نیز سازگاری بهتری دارد؛ در عین حال مبتنی بر فهم همه‌جانبه روایات است و بدین گونه پذیرش دیدگاه مفسرانی که مَثَل زده شده را به خداوند منتسب ساخته‌اند، مشکل است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، تحقیق شعب ارنووط، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن سعد، ابو عبدالله محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ابن سلیمان ازدی بلخی، مقاتل، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تصحیح عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۵. ابن شهر آشوب سروی مازندرانی، ابو جعفر رشیدالدین محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، تصحیح محمد حسین آشتیانی، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۶. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بی جا، بی تا.
۷. ابن عباس، عبدالله، *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸. ابن ندیم بغدادی، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحاق الوزاق، *الفهرست*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۹. ایباری، ابراهیم، *الموسوعة القرآنیة*، قاهره، مؤسسة سجل العرب، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. انصاری قرطبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تحقیق هشام سمیر البخاری، ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. بهشتی، احمد، «ضرب المثل قرآن و واکنش شوم مشرکان»، *ماهنامه درس های از مکتب اسلام*، سال سی و پنجم، شماره ۴، تیر ۱۳۷۴ ش.
۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*، تحقیق ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، «تفسیر سوره زخرف»، دسترس پذیر در وبگاه اسراء به نشانی <https://javadi.esra.ir>.
۱۴. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. حکمت، علی اصغر، *امثال قرآن؛ فصلی از تاریخ قرآن کریم*، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۱۷. داوری، مسلم، *اصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق*، تقریر محمد علی صالح معلم، قم، نمونه، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. دروزه، محمد عزة، *التفسیر الحدیث*، چاپ دوم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ق.
۱۹. ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۸۲ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله ابوالقاسم 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.
۲۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. سیوطی، ابوالفضل جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدرر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار

- الفکر، ۱۹۹۳ م.
۲۴. همو، *لباب النقول فی اسباب النزول*، تصحیح احمد عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۵. شتیطی، محمدامین بن محمد مختار بن عبدالقادر جکنی، *اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. شوکانی، محمد بن علی بن محمد صنعانی، *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر*، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر - دار الکتب الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. صغیر، محمد حسین علی، *الصورة الفنية فی المثل القرآنی*، بیروت، دار الهادی، ۱۹۹۲ م.
۲۹. ضیاء الدین مقدسی، ابوعبدالله محمد بن عبدالواحد، *الاحادیث المختاره*، تحقیق عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، بیروت، دار خضر، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، قاهره، مكتبة ابن تیمیة، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. طحاوی، ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامه، *شرح مشکل الآثار*، تحقیق شعب ارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. همو، *رجال الطوسی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. همو، *مصباح المتعجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسة فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. عابدین، عبدالمجید، *الامثال فی الشر العربی القديم*، اسکندریه، دار المعرفة الجامعیه، ۱۹۵۹ م.
۳۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۸. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۹. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. قرشی مخزومی، ابوالحجاج مجاهد بن جبر، *تفسیر مجاهد*، تحقیق محمد عبدالسلام ابوالنیل، مصر، دار الفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ ق.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۴۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴۴. گذشته، ناصر، «ابن زبیری»، مقاله در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، زیر نظر سیدمحمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۹ ش.

۴۵. مامقانی، ملا عبدالله بن محمدحسن، *تقیح المقال فی علم الرجال*، چاپ رحلی، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۴۷. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، دفتر معظم له، ۱۴۱۳ ق.
۵۰. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق عصام بن عبدالمحسن الحمیدان، بیروت، مؤسسه الریان، ۱۴۱۱ ق.
۵۱. هیشمی مصری، نورالدین علی بن ابی بکر بن سلیمان، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ ق.

حرکت جوهری نفسانی

و مطالعه تطبیقی آن در شواهد قرآنی*

□ سیدعابدین بزرگی^۱

چکیده

هر انسانی بالوجدان می‌یابد که نفس او دائماً در حال تغییر و تحول است. برخی مانند مشائیان، با بیرونی و منفصل دانستن این تغییرات، بر این باورند که نفس از اول خلقت تا آخر ثابت بوده، فقط عوارضی بر آن عارض شده، کیفیات آن تغییر پیدا می‌کند. ملاصدرا و پیروانش با درونی و متصل دانستن این تغییرات، حرکت جوهری نفس را پذیرفته، معتقدند که خود نفس از اول خلقت در حال تبدیل و تبدل است. معتقدان به حرکت جوهری برای اثبات حرکت درونی و متصل نفس، به دلایل عقلی متوسل شده و توجه خاصی به دلایل نقلی نداشته‌اند. این در حالی است که برخی از آیات قرآن کریم، نه تنها شاهد بلکه دلیلی برای حرکت درونی و جوهری نفس به شمار می‌آیند. پژوهش حاضر بعد از بیان حرکت جوهری نفسانی، با ذکر برخی از این آیات، به تبیین و نحوه دلالت آن‌ها بر حرکت درونی و جوهری نفس پرداخته و به این نتیجه رهنمون گشته است که

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰.

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (علیهم‌السلام)، گروه فلسفه و کلام اسلامی (abedin@abu.ac.ir).

ملکات نفسانی، اگر فضایل باشند، مانند علم، ایمان و...، سبب تکامل خودِ نفس می‌شوند و اگر رذایل باشند، مانند رجز، نفاق و...، عامل تنزل خودِ نفس می‌گردند.

واژگان کلیدی: نفس، حرکت جوهری نفس، رشد منفصل، رشد متصل.

۱. مقدمه

فیلسوفان قبل از ملاصدرا معتقد بودند حرکت فقط در چهار مقوله کم، کیف، این و وضع اتفاق می‌افتد و سایر مقولات و از جمله جوهر، حرکتی ندارند. از این جهت، اموری مانند علم، اراده، ترس، شجاعت و... را از عوارض و کیفیات نفسانی می‌دانستند که عارض بر نفس می‌شوند. مطابق این دیدگاه، نفس انسان‌ها از اول خلقت تا آخر ثابت بوده، فقط عوارض و کیفیاتی بر آن عارض می‌شود. به تعبیر دیگر، تکامل و تنزل نفس، بیرونی و منفصل شمرده می‌شوند.

ملاصدرا با اثبات حرکت جوهری، تأثیری شگرف در برخی از مسائل فلسفی بر جای گذاشت. به باور او، نه تنها اعراض بلکه جوهر و ذات اشیاء نیز در حال حرکت هستند. او برخلاف فیلسوفان گذشته، که نفس را «روحانیه الحدوث» می‌دانستند، آن را «جسمانیه الحدوث» دانست که با حرکت جوهری می‌تواند به مراتب نباتی، حیوانی و انسانی رسیده، مجرد شود. از این جهت، او تکامل و تنزل نفس را متصل و درونی می‌دانست.

پرداختن به حرکت جوهری نفس یا همان رشد و نمای متصل و درونی نفس، و یافتن شواهد و ادله قرآنی برای آن، از این جهت مهم و ضروری است که مسائل مهمی مانند رابطه نفس و بدن، رابطه نفس و قوا، حادث بودن نفس و ابدیت آن، رابطه علم و عمل با نفس، اختلاف نوعی انسان‌ها به حسب باطن، اثبات استمرار فیض و خلق مدام، تجسم اعمال، خلود کفار در عذاب و... را از این طریق می‌توان حل کرد.

پژوهش حاضر، که درصدد بیان حرکت جوهری نفس و تطبیق آن بر شواهد قرآنی است، ابتدا مبادی بحث، مانند دویعدی بودن انسان، اصالت نفس، رشد و نمای بیرونی و درونی نفس را بیان می‌کند. سپس با دو دلیل به حرکت جوهری نفس اشاره می‌نماید.

در نهایت با ذکر چندین آیه از قرآن کریم که بیانگر حرکت جوهری نفس هستند، به این نتیجه رهنمون می‌گردد که از منظر قرآن، اموری مانند علم، هدایت و شکر، سبب رشد و نمو خودِ نفس به‌سوی کمالات می‌گردند و اموری مانند رجس، نفاق و تقابل با انبیا، سبب رشد و نمو خودِ نفس به‌سوی نقایص می‌شوند.

۲. پیشینه بحث

درباره حرکت جوهریِ نفس، پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ از جمله: کتاب *حرکت جوهری و ثبات معرفت* (زندیه، ۱۳۹۸)، و مقالات «حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت» (گرجیان و زندیه، ۱۳۸۸)، «حرکت جوهری نفس و پیامدهای آن در نفس‌شناسی صدرایی» (سوری و کمیجانی، ۱۴۰۱)، «بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن سینا و صدرالمتألهین» (قاضوی و جعفری، ۱۴۰۰)، «پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسائل نفس و تکامل آن» (عابدینی و جوارشکیان، ۱۳۹۱)، «فلسفه سیاسی متعالیه ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس» (امیدی، ۱۳۹۵)، «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا» (یکه‌زارع و همکاران، ۱۳۹۱)، و....

همچنین درباره حرکت درونی و جوهری نفس، در ارتباط با قرآن نیز تحقیقاتی وجود دارد؛ مانند مقالات «حرکت جوهری صدرایی و تأثیر آن بر دیدگاه‌های او در تفسیر قرآن کریم» (گرجیان عربی، ۱۳۸۴)، «ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مفهوم قرآنی "تبدل زمین" از منظر صدرالمتألهین» (غفارپور و همکاران، ۱۳۹۶)، و....

در این تحقیقات، عنایتی به شواهد قرآنی حرکت جوهریِ نفس دیده نمی‌شود. کسانی که درصدد شواهد قرآنی برای حرکت جوهری هستند، به آیاتی مانند ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (نمل / ۸۸) و ﴿وَكُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن / ۲۹) تمسک می‌جویند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۵/۲۳) و تنها شاهد قرآنی برای حرکت جوهری نفس نیز آیه ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون / ۱۴) است. پژوهش حاضر درصدد است تا نشان دهد آیات دیگری نیز وجود دارند که نه تنها شاهدهی بر حرکت جوهری نفس، بلکه می‌توانند دلیلی برای آن نیز باشند.

۳. تبیین مبادی بحث

۱-۳. دوبعدی بودن انسان

برای دوبعدی بودن انسان، دلیل‌هایی وجود دارد که به یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی اشاره می‌شود:

الف) دلیل عقلی: یکی از ادله فیلسوفان برای اثبات دوبعدی بودن انسان، برهان «وحدت هویت یا من ثابت» است. بر اساس یافته‌های متخصصان علوم طبیعی، سلول‌های بدن انسان تقریباً هر پنج سال کاملاً از بین می‌روند و به جای آن‌ها سلول‌های جدیدی به وجود می‌آیند. از این جهت، بدن انسان تقریباً بعد از هر پنج سال عوض می‌شود. با این حال، هر کسی با علم حضوری می‌یابد حقیقتی ثابت دارد که از بین نمی‌رود، و از آن با واژه «من» یا «خود» یاد می‌کند. بدیهی است که امر ثابت، غیر از امر متغیر است؛ بر این اساس باید انسان را موجودی دوبعدی دانست (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۸۸-۳۰۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۴ و ۳۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۵۵/۱؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

ب) دلیل نقلی: یکی از ادله نقلی برای اثبات دوبعدی بودن انسان این است که خداوند در سوره مؤمنون پس از ذکر مراحل مختلف تکامل جسم می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون/۱۴). بدیهی است که خلقت دیگر پس از تکامل جنبه جسمانی، همان مرحله جسمانی نبوده، اشاره به بعد دیگر انسان و دمیدن روح در بدن دارد که با آیاتی مانند ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ﴾ (سجده/۹) تأیید می‌شود.

۲-۳. اصالت نفس

هرچند انسان دوبعدی است، ولی این دو بُعد یکسان نبوده، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند؛ از جمله اینکه بدن انسان، مادی، تقسیم‌پذیر، قابل اشاره حسی و فناپذیر است؛ در حالی که بعد دیگر، که نفس نامیده می‌شود، تقسیم‌پذیر و قابل اشاره حسی نیست. به همین دلیل، مجرد و فناپذیر بوده، حقیقت و واقعیت انسان را تشکیل می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۸/۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۱: ۱/۳۵۵؛ ۲۰۵/۶؛ جوادی

۳-۳. رشد و نمای بیرونی و درونی نفس

نفس و بدن هر دو رشد و نمو دارند؛ ولی از آنجا که حقیقت انسان، مربوط به نفس اوست، مباحث ذیل با محوریت رشد و نمو نفس تنظیم می‌گردد.
برای رشد و نمو نفس، دو احتمال می‌توان بیان کرد:

احتمال اول: ثبات نفس و تغییر صفات و اعراض آن

مطابق این احتمال، نفس انسان از اول پیدایش تا آخر ثابت بوده، هیچ تغییر و تحولی در آن به وجود نمی‌آید. همه تغییرات، مربوط به امر بیرون از ذات نفس و عارضی بوده، نفس فقط از بیرون پرورده می‌شود؛ مثلاً وقتی که انسان جاهل، عالم می‌شود، خود نفس ثابت می‌ماند. فقط صفتِ جهل معدوم گشته، علم جایگزین آن می‌گردد.

این نوع رشد و نمو، که بیرونی یا نمای منفصل نفس است، گاه مربوط به فضایل است؛ یعنی نفس به واسطه کمالاتی که از بیرون بر آن افزوده می‌شود، فربه می‌گردد، و گاهی مربوط به رذایل می‌باشد؛ بدین معنا که نفس به سبب رذایلی که بر آن عارض می‌شود و یا به دلیل از دست دادن کمالات، نقص‌هایش زیادتیر می‌گردد.

بر اساس این احتمال، اولاً نفوس همه انسان‌ها از جهت نفس بودن، با یکدیگر مساوی بوده، هیچ تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد؛ مثلاً نفوس پیامبران و مجرمانی مانند نمرود و فرعون با همدیگر یکسان و مساوی هستند. ثانیاً بین نفس و رشدش انفصال و جدایی وجود دارد؛ بدین معنا که آن‌ها دو واقعیت جداگانه بوده، در جهان خارج، وجودی مغایر با یکدیگر دارند؛ با این تفاوت که نفس اصل است، ولی رشد فرع و مربوط به عوارض نفس.

احتمال دوم: حرکت جوهری نفس

مطابق این احتمال، خود نفس، حرکت و رشد و نمای درونی دارد؛ یعنی نفس انسان در ابتدای پیدایش، نباتی و مادی است، سپس به مرحله حیوانی و مثالی ترقی

کرده، نهایتاً برخی از نفوس به مرحله انسانی و عقلی می‌رسند:

«فللنفس الإنسانية نشأت، بعضها سابقة وبعضها لاحقة. فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية والنشآت اللاحقة كالعقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۳۳۰/۸).

بر این اساس، نفس پیش از آنکه به‌عنوان نفس ناطقه انسانی به تدبیر بدن انسان اشتغال یابد، به‌واسطه حرکت جوهری باید مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی را سپری کرده، از طریق استکمال به مرتبه عقل انسانی و عقل فعال راه پیدا کند (همان). از این جهت، نفس هرچند در ابتدای پیدایش، خالی از کمالاتی مانند ادراکات حسی، عقلی و تحریکات است، ولی به‌واسطه حرکت جوهری می‌تواند این کمالات را کسب نموده، از درون پرورده شود (همان: ۲۳۰/۸ و ۲۸۶؛ همو، ۱۳۴۶: ۲۲۸).

این احتمال بر اصول زیر مبتنی است:

۱- اصالت وجود و اعتباریت ماهیت: هر ممکن‌الوجودی، مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت است؛ ولی آنچه حقیقتاً جهان خارج را پُر کرده و منشأ اثر است، وجود بوده، ماهیت امری اعتباری و انتزاعی می‌باشد.

۲- تشکیک وجود: وجودی که اصیل است، حقایق متباینه نبوده، مراتب و درجاتی دارد که بعضی از آن‌ها ضعیف، بعضی دیگر شدید و بعضی دیگر اشد هستند (همو، ۱۴۲۳: ۱۹/۹).

۳- جسمانیة‌الحدوث بودن نفس: جسم انسان ماده و صورت دارد. به باور ملاصدرا، «صورت» در ابتدا به‌دلیل داشتن بُعد و مکان جسمانی است، ولی دائماً در حال تکامل بوده، در نهایت به نفس مجرد تبدیل می‌شود. از این جهت، نفس از جسم (صورت) تکون یافته، «جسمانیة‌الحدوث» است:

- «فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية‌الحدوث والتصرف» (همان: ۳۰۲/۹).
 - «إن النفس أول ما أفيضت على مادة البدن كانت كهيئة شيء من الموجودات الجسمانية» (همو، ۱۳۷۵: ۸۷).

ملاصدرا در کتاب‌های دیگر خود نیز نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۵۳۶ و ۵۵۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۱۰؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

۴- حرکت جوهری نفس: به باور ملاصدرا، نفس گرچه «جسمانیة الحدوث» است، ولی در سیر تکاملی خود می‌تواند مجرد و روحانیة البقاء گردد. البته نفس در زمان تجرد خود، جدا و بیگانه از ماده نیست؛ بلکه طیف گونه‌ای است که یک طرفش مجرد بوده، اثری از ماده و آثار آن یافت نمی‌شود، ولی اگر به طرف دیگرش پیش برویم، از تجرد آن کاسته شده، به مادی بودنش افزوده می‌گردد؛ به‌طوری که در نهایت، جانب دیگرش در مرز مادیت بوده، با بدن مرتبط است و به‌همین دلیل، نوعی تسلط و سیطره بر بدن داشته، آن را به استخدام می‌گیرد تا به مقاصد خود برسد:

- «وكانت لها [أى للنفس] حركة فى الاستكمال الجوهري» (همو، ۱۴۲۳: ۱۸/۸).

- «بل الحقّ أنّ الإنسان له هویة واحدة ذات نشأت ومقامات ویتدی وجوده أولاً من أدنى المنازل وترتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول» (همان: ۱۱۹/۸).

از این جهت، نفس در عین اینکه امر واحد بسیط است، مراتبی دارد؛ مرتبه‌ای از آن مجرد محض است، مرتبه‌ای نیمه‌مجرد و مرتبه‌ای در مرز مادیت قرار دارد:

«فالنفس الإنسانیة لكونها جوهرًا قدسیًا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعیة هی ظلّ الوحدة الإلهیة وهی بذاتها قوّة عاقلة... هی متضمّنة أيضًا لقوّة حیوانیة... وهی أيضًا ذات قوّة نباتیة» (همان؛ همو، ۱۳۴۶: ۲۲۷).

با توجه به اصول فوق، چند نکته به دست می‌آید:

- نفس انسان، تشکیک‌پذیر بوده، دارای مراتب ضعیف، شدید و اشد است.
- درجات ضعیف، شدید و اشد نفس، از هم گسیخته نیستند، بلکه درجه ضعیف می‌تواند شدید، و درجه شدید نیز می‌تواند اشد شود و از این طریق با عبور از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل برسد.

- نفس در این سیر تکاملی به هر مرتبه‌ای برسد، مراحل قبلی را به‌صورت لطیف‌تر، همراه با اضافه‌ای داراست؛ مثلاً وقتی نفس به مرحله حس برسد، مراحل قبلی را دارد و با حفظ مرحله حس، به مرحله تخیل راه پیدا می‌کند و وقتی به مرحله تخیل راه یافت، تمامی مراحل قبلی را دارد و با حفظ مرحله تخیل می‌تواند به مرحله تعقل برسد. به تعبیر دیگر، این سیر تکاملی به صورت «لُبس بعد از لُبس» است، نه «خلع بعد لُبس»:

«والانقلابات لیس إلا ضربًا من الاشتداد الجوهري لا بأن تفسد صورة وتحدث صورة

آخری مبائنة للأولی» (همو، ۱۳۷۵: ۱۷۰).

به همین جهت، نفس در هر مرحله‌ای که قرار گرفت، کارهای همان مرحله و مراحل پایینی را انجام می‌دهد؛ مثلاً وقتی نفس به مرحله خیال رسید، کارهای مرحله خیال و مرحله حس، مانند تغذیه، تنمیه و... را انجام می‌دهد، و وقتی به مرحله عقل رسید، تمام کارهای مراحل عقل، خیال و حس را انجام می‌دهد:

«وهی بذاتها قوّة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي وهي متضمّنة أيضًا لقوّة حیوانیة علی مراتبها من حدّ التخیل إلى حدّ الإحساس وهو آخر مرتبة الحیوانیة فی السفالة وهي أيضًا ذات قوّة نباتیة علی مراتبها التي أدهاها الغاذیة وأعلاها المولدة وهي أيضًا ذات قوّة محرّكة طبیعیة قائمة بالبدن» (همو، ۱۴۲۳: ۹۸/۸، ۱۱۹ و ۱۹۴؛ همو، ۱۳۴۶: ۲۲۸).

- نفوس انسان‌ها و حتی نفوس پیامبران، از جهت نفس بودن با همدیگر تفاوت داشته، مساوی نیستند.

- بین نفس و رشدش انفصال و جدایی وجود نداشته، خود نفس رشد و نما پیدا می‌کند. از این جهت نمی‌توان نفس را اصل، و رشد را فرع دانست.

- رشد و نمو درونی نفس، گاه مربوط به رشد و نمو فضایل، و گاهی مربوط به رشد و نمو رذایل است. به تعبیر دیگر، نفس انسان گاهی از جهت فضایل و کمالات رشد کرده، کامل‌تر می‌شود و گاه از فضایل دور شده، در جهت رذایل و نواقص فرجه می‌گردد.

۴. اثبات حرکت جوهری نفس

برای اثبات حرکت جوهری نفس به دو دلیل اشاره می‌شود:

دلیل اول

مقدمه اول: اگر نفس انسانی حرکت جوهری نداشته باشد، باید از ابتدای امر تا آخرین مرحله بقای خود، امر واحدی باشد.

مقدمه دوم: تالی باطل است؛ چون نفس انسانی در ابتدای امر، شیء قابل ذکر

نیست: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (انسان / ۱)، در حالی که بعداً می‌تواند کامل و حتی عقل فعال گردد.

نتیجه: مقدم هم باطل بوده، نفس انسانی دارای حرکت جوهری است:

- «فما أشدَّ سخافة رأی من زعم أنَّ النفس بحسب جوهرها وذاتها شیء واحد من أوَّل تعلُّقها بالبدن إلى آخر بقائها وقد علمت أنَّها فی أوَّل الكون لاشیء محض كما فی الصحيفة الإلهیة: ﴿هَلْ أُنِى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ وعند استكمالها تصیر عقلاً فعلاً» (همو، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۸ و ۳۰۰: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۷۸).

- «أنَّ النفس فی أوَّل تكوُّنها كالهیولی الأولى خالیة عن كلِّ كمال صوری... ثمَّ تصیر بحيث تكون فعالة للصورة المجردة عن المواء» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۲۸۶/۸).

دلیل دوم

منطق دانان، انسان را حیوان ناطق می‌دانند که از حیث حیات و حیوان بودن با سایر جانوران مشترک بوده، از جهت نطق از آن‌ها متمایز است. بعضی از اندیشمندان، این فصل ممیز و آن قدر مشترک را به رسمیت نشناخته، انسان را «حی متألّه» می‌دانند. براین اساس، اگر انسان در مقام درک، بفهمد که همه نعمت‌ها از جانب خداوند است و در مقام عمل، هر نعمتی را در جای خود صرف کند، انسانیت او رشد کرده، تکامل می‌یابد؛ اما اگر کسی فاقد این مرتبه از کمال باشد، از حد انسان معقول و مقبول تنزل یافته، انسانیت خود را از دست می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۷۶/۱-۳۶۹). مطابق این دیدگاه، انسان نوع اخیر نیست، بلکه نوع متوسط بوده، انواع مختلفی در ذیل آن قرار دارد، مانند:

الف) برخی انسان‌ها راه علم و عمل صالح را پیموده، «انسان مَلَكٌ» یا «حیوان ناطق مَلَكٌ» هستند نه مَلَك؛ یعنی آن‌ها انسانی هستند که با حفظ انسان بودن و از راه انسان بودن، به مرتبه ملائکه و بالاتر از آن تعالی پیدا کرده، فصل اخیر آنان، «ملک بودن» است. به همین دلیل از ملائکه برترند.

ب) برخی دیگر از انسان‌ها، راه شهوت‌رانی را طی کرده، «انسان بهیمة» یا «حیوان ناطق بهیمة» هستند نه بهیمة؛ یعنی انسانی هستند که با حفظ انسان بودن و از راه انسان بودن، به مرتبه حیوانیت تنزل پیدا کرده‌اند. این افراد، انسانیت خود را کنار

نگذاشته و حیوان نشده‌اند تا حرکت و انتقال آن‌ها عرضی به شمار آید، بلکه با حفظ انسانیت و با حرکت طولی به سمت درکات، به مرتبه حیوانیت تنزل پیدا کرده‌اند؛ به طوری که حیوانیت، صورت نوعیه و فصل اخیر آن‌ها شده است و به همین دلیل، به مراتب از حیوان پست‌ترند.

ج) گروهی دیگر، راه درندگی و خون‌ریزی را طی نموده، «انسانُ سَبْعٌ» یا «حیوانُ ناطقُ سَبْعٌ» هستند نه سبع؛ یعنی انسانی هستند که با حفظ انسان بودن و از راه انسان بودن، به مرتبه سبعیت تنزل پیدا کرده‌اند و به همین دلیل، از هر حیوان درنده‌ای درنده‌تر خواهند بود.

د) گروهی با سیاست‌های غلط، به دنبال مکر، خیانت و نفاق بوده، «انسانُ شیطانُ» یا «حیوانُ ناطقُ شیطانُ» هستند نه شیطان. آن‌ها انسان‌هایی هستند که شیطان شده‌اند و انسانیت آن‌ها در طول شیطنت قرار دارد؛ یعنی این‌گونه نیست که انسانیت را رها کرده، شیطان شده باشند، بلکه با حفظ انسانیت شیطان شده‌اند و از این جهت، از هر شیطانی شیطان‌ترند (همو، ۱۳۹۱: ۲۸۸-۲۹۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۹/۵).

حالات فوق، همان حرکت جوهری نفس یا نمای متصل و درونی فضایل و رذایل است که به صورت تجلی و لبس بعد لبس برای انسان حاصل می‌شود، نه خلع بعد لبس.

۵. شواهد قرآنی برای حرکت جوهری نفس

اکنون به آیاتی از قرآن استناد می‌شود که ظهور در رشد و نمای متصل و درونی نفس یا همان حرکت جوهری نفس دارند.

۱-۵. شواهد قرآنی برای رشد و نمای متصل فضایل

برخی از آیاتی که ظهور در رشد و نمای متصل فضایل نفس دارند، عبارت‌اند از:

۱. آیه مربوط به افزایش وجودی نفس در علم

علم از کمالات و فضایی است که سبب برتری عالم از جاهل می‌شود: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/۹). در اینکه به هنگام عالم شدن انسان، چه اتفاقی برای نفس رخ می‌دهد، دو احتمال می‌توان مطرح کرد:

الف) اینکه نفس انسان ثابت باشد و علم به او افزوده شود. در این صورت، افزایش علم در انسان به وجود می‌آید. افزوده شدن علم در انسان، همانند افزایش امور مالی، از نمای منفصل و جدای از جان انسان حکایت دارد.

ب) اینکه نفس انسان از حیث علم افزوده شود و گوهر جان آدمی رشد یافته، تعالی پیدا نماید. در این صورت، انسانیت انسان از درون بر محور علم رشد می‌یابد. افزایش انسان در علم، نمای متصل و عین جان انسان است. با توجه به دو احتمال فوق، آیه ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه/۱۱۴) را دو گونه می‌توان معنا کرد:

- با توجه به احتمال اول گفته شود: نفس انسان ثابت است و علم در جان انسان رشد می‌کند؛ یعنی سخن از افزایش علم است نه افزایش جان.
- بر اساس احتمال دوم، در این آیه، قرآن به پیامبر اسلام دستور می‌دهد تا بگوید: خدایا بر خودم بیفز و جانم را از جهت علم، افزایش عنایت فرما؛ یعنی سخن از ترقی جان در علم است، نه ترقی علم در جان (همو، ۱۴۰۰: ۱۹۰/۱۴)؛ چون تعبیر قرآن ﴿زِدْنِي عِلْمًا﴾ است نه «زِدْ عِلْمِي». این معنا از آیه، با رشد و نمو متصل و درونی نفس هماهنگ بوده، بر حرکت جوهری نفس دلالت دارد.

۲. آیات مربوط به افزایش وجودی نفس در ایمان

بر اساس آیاتی مانند ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (سجده/۱۸)، ایمان از جمله کمالاتی است که سبب برتری مؤمن از غیرمؤمن می‌شود. در اینکه به هنگام ایمان، برای نفس مؤمن چه اتفاقی می‌افتد، همان دو احتمالی که در مسئله قبل مطرح شد، در اینجا نیز وجود دارد؛ یعنی برخی قائل به رشد و نمو بیرونی نفس هستند و برخی دیگر به رشد و نمو درونی نفس اعتقاد دارند. از این جهت، آیاتی مانند ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (انفال/۲) را دو گونه می‌توان معنا نمود:

- بر اساس رشد و نمو منفصل و بیرونی نفس می‌توان گفت: در این آیات، سخن از افزایش ایمان است، نه رشد و تعالی خود نفس مؤمن؛ یعنی به هنگام تلاوت آیات الهی، جان مؤمن ثابت بوده، ایمان در آن رشد می‌کند.

- مطابق رشد و نمو متصل و درونی نفس باید گفت: تلاوت قرآن سبب افزایش جان مؤمن می‌شود و او در ایمان بالا می‌رود. بر اساس آیه فوق، مؤمنان به سبب تلاوت آیات قرآن، در ایمان رشد می‌کنند، نه اینکه ایمان در آن‌ها رشد نماید و جان آن‌ها به لحاظ هویت وجودی در همان حد قبلی قرار داشته باشد (همان)؛ چون تعبیر آیه، ﴿زَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ است نه «زَادَ إِيْمَانَهُمْ».

قرآن در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَآمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ (توبه/ ۱۲۴). با توجه به نمای متصل نفس می‌توان گفت: محور سؤال و جواب در این آیه، افزایش وجودی خود انسان است، نه فزونی عوارض و کیفیات نفسانی؛ چون در سؤال آمده است: ﴿أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا﴾ نه «أَيُّكُمْ زَادَ هَذِهِ إِيْمَانَهُ». در جواب نیز می‌فرماید: ﴿فَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا﴾ نه «فَزَادَ إِيْمَانَهُمْ». مطابق همین برداشت، در آیه ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيْمَانًا﴾ (آل عمران/ ۱۷۳) نیز سخن از افزایش وجودی و تکامل خود نفس است نه افزایش عوارض نفس؛ چون تعبیر آیه، ﴿فَزَادَهُمْ إِيْمَانًا﴾ است نه «فَزَادَ إِيْمَانَهُمْ». پذیرش این معنا، بیانگر حرکت جوهری نفس است.

۳. آیات مربوط به افزایش وجود نفس در هدایت

از منظر قرآن، هدایت اقسامی دارد:

الف) هدایت تکوینی ابتدایی: بر اساس این هدایت، خدا همه انسان‌ها را از نیروی علمی و عملی برخوردار ساخته تا با فهم حصولی یا مشاهده حضوری، معارف الهی را درک کرده، صراط مستقیم را طی نمایند. این هدایت تکوینی بوده، تخلف و سرپیچی در آن راه ندارد: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾ (زمر/ ۳۷).

ب) هدایت تشریحی: مطابق این هدایت، خدا قانون سعادت‌بخش را در اختیار همه انسان‌ها قرار داد تا آن‌ها با انتخابشان راه سعادت را برگزیده، آن را ببینند. این هدایت تشریحی بوده، انسان می‌تواند آن را بپذیرد و یا نپذیرد و به‌همین دلیل، قابل تخلف و عصیان است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان/ ۳)؛ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (فصلت/ ۱۷).

ج) هدایت تکوینی پاداشی یا هدایت تشویقی: این هدایت که به معنای ایصال به مطلوب و توفیق است، پاداش تکوینی کسانی است که دعوت حق و هدایت تشریحی را پذیرفته‌اند تا راه حق را با سهولت و سرعت ادامه دهند: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد/ ۱۷)؛ ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ (مریم/ ۷۶). این دسته از آیات را دو گونه می‌توان معنا کرد:

- بر اساس رشد و نمو منفصل نفس بگوییم: خداوند به‌عنوان پاداش، هدایت آن‌ها را زیاد می‌کند.

- با پذیرش رشد و نمای متصل نفس بگوییم: مطابق این آیات، نفس انسان از جهت هدایت، رشد و نمو پیدا می‌کند، نه اینکه نفس انسان ثابت باشد و هدایت به‌عنوان عوارض و کیف نفسانی بر نفس افزوده شود؛ چون آیه می‌فرماید: ﴿زَادَهُمْ هُدًى﴾ نه «زَادَ هُدَاهُمْ». مطابق این برداشت از آیات فوق می‌توان گفت که معنای آیه ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (کهف/ ۱۳) نیز این است که خداوند انسان‌های هدایت‌پذیر را می‌پروراند و از جهت هدایت، بر جانشان می‌افزاید. این هدایت، افزوده شدن خود انسان از جهت ایمان است (همان: ۱۴/۱۹۱-۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۴۶۳-۴۷۴)؛ چون تعبیر آیه، ﴿زِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ است نه «زَادَ هُدَاهُمْ». قبول این معنا، بر حرکت جوهری نفس دلالت دارد.

۴. آیه مربوط به افزایش وجود نفس در اثر شکرگزاری

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهیم/ ۷). این آیه را به چند صورت می‌توان معنا کرد:

الف) با در نظر گرفتن تمیز محذوف: در این حالت، آیه به‌صورت «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّ نِعْمَتَكُمْ» معنا می‌شود؛ یعنی اگر شکرگزار بودید، بر نعمت‌های شما می‌افزایم. این معنا که بیانگر نمای منفصل و بیرونی نفس است، در اشعار برخی شعرا نیز راه پیدا کرده است:

شکر نعمت نعمت افزون کند کفر نعمت از کفت بیرون کند

(مولوی، ۱۳۷۹: دفتر اول)

ب) بدون لحاظ تمیز: در این صورت، معنای آیه این است: اگر شکرگزار باشید، خداوند گوهر ذاتان را بالا می‌برد و ظرف وجودی شما را افزایش می‌دهد تا در پرتو سعه وجودی و کسب فضایل انسانی، مظهر صفات کمالی حق تعالی گردید. این معنا بیانگر نمای متصل و رشد درونی نفس است؛ زیرا آیه می‌فرماید: ﴿لَا زِيْدَنَّكُمْ﴾ نه «لَا زِيْدَنَّ نَعْمَكُمْ». از این جهت، سپاسگزارِ نعمت‌های الهی، خودش افزایش می‌یابد و انسانیت او نمو می‌کند، نه اینکه فقط بر وصفی از اوصافش افزوده شود و یا فقط نعمت‌های مادی‌اش افزایش یابد (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۹۱؛ همو، ۱۳۹۶: ۴۳/۳۲۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۴۲۰-۴۲۱). قبول این معنا، بیانگر حرکت جوهری نفس است.

ج) در نظر گرفتن هر دو معنای فوق: به این صورت که افزایش نعمت، در آغاز کار و برای تشویق افراد عادی است؛ ولی افزایش خودِ انسان، برای انسان‌های کامل‌تر است. یا اینکه در معنای نعمت توسعه ایجاد کنیم و رشد و تعالی خودِ انسان را نیز نعمت بدانیم. این معنا نیز از جهتی بر حرکت جوهری نفس دلالت می‌کند.

۵. آیه مربوط به درجه شدن خود انسان

قرآن درباره برخی از بهشتیان می‌فرماید آنان مؤمنان حقیقی بوده، برای آن‌ها نزد پروردگارشان درجات، آمرزش و روزی نکویی است: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال / ۴).

اما درباره بعضی دیگر از بهشتیان می‌فرماید: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۱۶۳). درباره این آیه، سه احتمال وجود دارد: الف) حمل «ذو هو» باشد؛ یعنی مضاف «درجات» حذف شده است و ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ﴾ به معنای «هم ذو درجات» است. این معنا بیانگر رشد بیرونی و نمای منفصل نفس است. ب) استعاره و مانند «زید عدل» در خودشان درجه، میزان و معیار شده‌اند؛ زیرا اوصاف انسان، نخست به صورت حال هستند، آنگاه ملکه و سپس به منزله فصل مقوم می‌شوند. در حالت اول، انسان «دارای درجات» است و در وضعیت ملکه و فصل مقوم، باطن او دستخوش دگرگونی است و وی جزو «هُمْ دَرَجَاتٌ» می‌شود (همو، ۱۳۹۱: ۱۶/۲۰۷). این معنا، که نیازی به تقدیر گرفتن

چیزی در آیه ندارد، بیانگر رشد و نمای متصل و درونی نفس انسان است.

۶. آیه مربوط به بهشت شدن خود انسان

مطابق برخی آیات، بهشت حقیقتی جدای از انسان بوده، انسان‌های مؤمن وارد آن می‌شوند: ﴿جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ (رعد / ۲۳)؛ اما آیه‌ای درباره مقربان درگاه الهی است که می‌فرماید: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۖ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ (واقعه / ۸۸-۸۹). این آیه دو گونه معنا می‌شود:

- مضمون این آیه، مانند آیات قبلی بوده، بدین معناست که مقربین در رُوح و ریحان و بهشت پر نعمت قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر، روح و ریحان و جنت و نعیم، روزی مقربان خواهد شد.

- مقربان درگاه الهی که عالم عامل هستند، با تقریبی که به خدا پیدا کرده‌اند، خودشان به رُوح، ریحان و بهشت پر نعمت خدا تبدیل می‌شوند. به تعبیر دیگر، خود آنان بهشتی هستند که وارد بهشت دیگر می‌شوند (همان: ۲۰۰/۱۶ و ۲۰۶؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۹۲-۱۹۱/۱۴). این معنا بیانگر رشد و نمو متصل و درونی نفس مقربان بوده، بر حرکت جوهری نفس دلالت دارد.

۵-۲. شواهد قرآنی برای رشد و نمای متصل رذایل

برخی از آیاتی که ظهور در رشد و نمای متصل رذایل نفس دارند، عبارت‌اند از:

۱. آیات مربوط به رجس و نفاق

آیاتی از قرآن به مسئله رجس و نفاق انسان‌ها اشاره دارند؛ مانند ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (توبه / ۱۲۵)؛ ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره / ۱۰). برای این آیات دو معنا وجود دارد:

- با توجه به رشد و نمو بیرونی نفس، معنای آیه اول این است: کسانی که در دل‌هایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدی‌شان افزوده شده، در حال کفر از دنیا می‌روند. معنای آیه دوم نیز این است: در دل‌های منافقان، یک نوع بیماری است و خداوند بر بیماری آنان افزوده است. ظاهر این معنا بیانگر آن است که نفس این افراد ثابت بوده،

رجس و نفاق به عنوان عوارض منفی بر نفس آن‌ها عارض می‌شود.

- بر اساس رشد و نمو متصل و درونی نفس، کسانی که سلامت انسانی خویش را ستمکارانه از بین می‌برند و قلب الهی خود را با پلیدی گناه و طغیان بیمار می‌کنند، جانشان دچار رشد منفی شده، از جهت آلودگی افزایش می‌یابد و سرانجام کافر از دنیا می‌روند؛ زیرا در آیه ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ (توبه / ۱۲۵)، سخن از تنزل وجودی خود انسان است، نه اینکه نفس انسان ثابت باشد و فقط رجس و پلیدی بر آن افزوده شود؛ چون تعبیر آیه ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا﴾ است نه «فَزَادَ رِجْسَهُمْ». همچنین درباره آیه ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره / ۱۰) باید گفت: کسانی که نفاق دارند و از مسیر سلامت قلبی بیرون رفته‌اند، خدا آن‌ها را در همین بیماری رشد داده، آنان را از جهت مرض افزایش می‌دهد (همو، ۱۴۰۰: ۱۴/۱۹۲). این معنا بیانگر رشد و نمای درونیِ رذایل در انسان پلید و منافق است، نه اینکه نفس و جان انسان منافق به سلامت باشد و فقط رجس و پلیدی بر آن عارض شود؛ چون سخن این آیه ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ است نه «فَزَادَ اللَّهُ مَرَضَهُمْ».

خداوند، سلام است: ﴿هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ (حشر / ۲۳) و از او جز سلام افاضه نمی‌شود و او جز به دارالسلام که نمونه کامل آن بهشت است، به جایی دعوت نمی‌کند: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ (یونس / ۲۵)؛ ولی همان دعوت به سلامت، در ظرف قلب آلوده و بیمار منافقان به بیماری تبدیل می‌گردد؛ چنان‌که نزول آیات قرآنی که مایه رشد و تعالی مؤمنان از جهت ایمان است، سبب فزونی ظالمان در رجس و پلیدی می‌شود: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء / ۸۲). از این آیه نیز می‌توان افزایش گوهر وجودی برخی از انسان‌ها را به لحاظ خسارت به دست آورد؛ یعنی گوهر ذات این افراد در جهت فساد افزایش می‌یابد؛ چون آیه می‌فرماید: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾، و اگر منظور آیه، فقط افزایش خسارت ظالمان بود، می‌فرمود: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارَتَهُمْ﴾ (همان: ۱۴/۱۹۲-۱۹۳). قبول این معانی، دال بر حرکت جوهری نفس به سمت رذایل و تنزل است.

۲. آیه مربوط به تقابل ظالمانه با انبیا

انسان به دو طریق می‌تواند انسانیت خود را حفظ کرده، به سعادت برسد:

الف) عمل کردن به دستورات عقل: عقل، رئیس قوای انسانی و عامل تمایز انسان از سایر مخلوقات بوده، در بخشی از مسائل دینی راهنمای انسان است و انسان با استفاده از آن می‌تواند به تفکر و تأمل پرداخته، در مسیر الهی گام بردارد.

ب) عمل کردن به دستورات پیامبران: انسان در بخش‌های زیادی از دین می‌تواند گوش شنوا داشته، دستورات الهی را از راهنمایان دین بشنود و بدان عمل نموده، به تکامل برسد: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ (انعام/ ۳۶). از این جهت، انسان یا باید مانند چشمه‌ای باشد که از درون بجوشد و یا مانند حوضی باشد که از چشمه آب می‌گیرد: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق/ ۳۷). اما کسانی که نه مانند چشمه هستند که عقل آن‌ها از درون جوشش داشته باشد و نه مانند حوضی هستند که از سخنان رهبران الهی استفاده کنند، هدایتی ندارند: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ (فرقان/ ۴۴). این گروه در قیامت اعتراف می‌کنند که اگر حداقل از یکی از این دو راه بهره می‌بردند، گرفتار جهنم نمی‌شدند: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک/ ۱۰). به تعبیر حافظ:

به صوت بلبل و قمری اگر ننوشی می‌علاج کی کنمت که آخرالدواء الکی

(حافظ، ۱۳۷۸: غزل ۴۳۰)

برخی انسان‌ها که عقل آن‌ها به اسارت هوای نفس درآمده است، به جای تبعیت از پیامبران الهی، در برابر آنان تکبر ورزیده، آن‌ها را تکذیب و یا به قتل رسانیدند: ﴿أَفَلَمْأَ جَاءَكُمُ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقْنَا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره/ ۸۷).

این تقابل ظالمانه هواپرستان در برابر انبیای الهی، رشد رذایل اخلاقی را برای نفس و جان انسان به همراه دارد؛ به‌طوری که دعوت شبانه‌روزی و دلسوزانه پیامبران جز مسیر فرار از حق، چیزی بر آن‌ها نیفزوده است. برای مثال، قوم حضرت نوح علیه السلام پس از صدها سال تلاش تبلیغی این پیامبر بزرگ، به جای آنکه به‌سوی خداوند فرار کنند: ﴿فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾ (ذاریات/ ۵۰)، از خدا و دعوت آن حضرت فرار می‌کردند: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ (نوح/ ۶)؛ به‌طوری که حضرت نوح علیه السلام بعد از مایوس شدن از هدایت

آن‌ها، از خدا می‌خواهد که بر ظالمان چیزی جز هلاکت و عذاب دردناک نیفزاید:

﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ (نوح / ۲۸).

آیات ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ و ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ را دو گونه می‌توان معنا کرد:

- بر اساس رشد و نمو منفصل و بیرونی نفس بگوئیم که حضرت نوح علیه السلام به خدا عرض کرد: من مردم را به سوی تو دعوت کردم، ولی دعوت من جز بر فرارشان نیفزود و نهایتاً آن حضرت از خداوند خواست که بر هلاکت ظالمان بیفزاید.

- مطابق رشد و نمو متصل و درونی نفس، فرار از خدا و پیامبرانش، فقط ثمرات بیرونی نفس را از بین نمی‌برد، بلکه همچون جذام به جان انسان می‌افتد و از درون او را نابود می‌کند. از این جهت، آیه قرآن بیانگر افزایش ظالمان در فرار و هلاکت است که بر رشد منفی درونی و متصل نفس دلالت دارد؛ چون آیه اول می‌فرماید: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ نه «فَلَمْ يَزِدْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارَهُمْ»، و آیه دوم نیز می‌فرماید: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ و اگر مقصود افزایش هلاکت و عذاب دردناک بر ظالمان بود، می‌فرمود: ﴿وَلَا تَزِدِ إِلَّا تَبَارَ الظَّالِمِينَ﴾. پذیرش این معنا بیانگر حرکت جوهری نفس به سمت رذایل و تنزل است.

۳. آیات مربوط به مرگ نفس و خسران آن

بر اساس منابع دینی، ارتکاب گناه و احاطه آن بر انسان، سبب دل‌مردگی می‌گردد: ﴿وَأَمَاتَ قَلْبِي عَظِيمًا جَنَائِي﴾ (قمی، ۱۳۹۲: ۲۲۵، «مناجات التائبین»). به همسین دلیل، قرآن برخی انسان‌ها را با اینکه ظاهراً زنده هستند و آثار حیاتی دارند، حقیقتاً مرده می‌داند: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ﴾ (نحل / ۲۱)؛ ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (نمل / ۸۰). حضرت علی علیه السلام نیز کسانی را که خود را دانشمند و عاقل می‌پندارند و به جای توجه به کوثر معنوی، به تکاثر مادی گرایش دارند، انسان‌هایی می‌شمارد که از انسانیت، بهره‌ای جز شکل و ظاهر ندارند و قبل از آنکه بمیرند، مرده هستند:

«فَالصُّورَةُ صُورَةٌ إِنْسَانٍ وَالْقَلْبُ قَلْبٌ حَيَوَانٍ لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعُهُ وَلَا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ وَذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ» (نهج/البلاغه، ۱۳۸۴: خطبه ۸۷).

برای توضیح این قبیل آیات و روایات، دو گونه می‌توان سخن گفت:

- بر اساس رشد و نمو منفصل و بیرونی نفس گفته شود: حالت اولیه نفس این انسان‌ها حفظ شده، فقط عوارض و کیفیات منفی بر آن افزوده می‌شود.

- مطابق رشد و نمو متصل و درونی نفس باید گفت: این انسان‌ها به خود نفس ضرر و زیان زده، از جهت نفس خسران دیده‌اند: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ (هود/ ۲۱)؛ ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ (مؤمنون/ ۱۰۳). به تعبیر دیگر، مرگ نفس و خسران آن، چیزی جز رشد و نمای منفی درونی و متصل نفس نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۴۳/۵-۱۵۰). پذیرش این معنا، بر حرکت جوهری نفس دلالت دارد.

۴. آیه مربوط به جهنم شدن انسان

بر اساس برخی آیات، جهنم حقیقتی جدای از انسان داشته، گنهکاران وارد آن می‌شوند: ﴿فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (نحل/ ۲۹)؛ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (انفال/ ۲۶). این جهنم غیرمنقول بوده، سوخت‌وسوز بیرونی دارد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا تَضَجَّتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (نساء/ ۵۶).

اما مطابق آیه‌ای از قرآن، برخی انسان‌ها در اثر نافرمانی خداوند آن قدر سقوط می‌کنند که خود، تبدیل به جهنم و آتش منقول می‌شوند: ﴿وَجَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾ (فجر/ ۲۳). این جهنم، از نفس و جان انسان گنهکار برمی‌خیزد و سوخت‌وسوز درونی دارد: ﴿نَارُ اللَّهِ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه/ ۷۶). مطابق این برداشت، رشد و نمای این گنهکاران، درونی و متصل و در جهت رذایل است؛ یعنی خود نفس آن‌ها تنزل پیدا می‌کند، نه اینکه فقط عوارض و کیفیات نفسانی تنزل پیدا کرده باشد (همان: ۲۰۷/۱۶). پذیرش این معنا بیانگر حرکت جوهری نفس است.

البته برای آیه مذکور، معنای دیگر نیز می‌توان ذکر کرد و آن اینکه «در قیامت، جهنم ظاهر می‌شود». در این صورت، آیه ارتباطی به رشد و نمای متصل نفس انسانی ندارد.

نتیجه‌گیری

- ۱- انسان دوبعدی بوده، هر دو بعد وی رشد و نمو دارند؛ ولی به دلیل اصالت داشتن نفس، محور پژوهش حاضر، رشد و نمو نفس است.
- ۲- رشد و نمو نفس، اگر به صورت منفصل و بیرونی فرض شود، بدین معناست که نفس از اول خلقت تا آخر ثابت است و فقط عوارض و کیفیات آن تغییر می‌کنند. این عوارض و کیفیات، اگر فضایل باشند، کمالاتی به نفس اضافه می‌شود و اگر رذایل باشند، نواقصی به نفس افزوده می‌گردد.
- ۳- رشد و نمو نفس، اگر به صورت متصل و درونی باشد، به معنای پذیرش حرکت جوهری نفس است. در این صورت، ملکاتی که انسان کسب می‌کند، اگر فضایل باشند، سبب تکامل خودِ نفس می‌شوند و اگر رذایل باشند، عاملی برای تنزل خودِ نفس می‌باشند.
- ۴- فیلسوفان برای اثبات رشد و نمای متصل و جوهری نفس، دلایل عقلی متعددی ذکر کرده‌اند.
- ۵- برخی آیات بیانگر رشد و نمو درونی و جوهری نفس هستند.
- ۶- از منظر آیات الهی، اموری مانند علم، ایمان، هدایت و شکر، سبب افزایش و تکامل خودِ نفس می‌شوند و اموری مانند رجس، نفاق و تقابل با پیامبران، سبب نقصان خودِ نفس می‌گردند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۸۴ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها (مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی)، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵. امیدی، مهدی، «فلسفه سیاسی متعالیه ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال بیست و یکم، شماره ۳ (پیاپی ۸۱)، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۱، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۷. همو، تسنیم، ج ۲، ۵ و ۱۶، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۸. همو، تسنیم، ج ۴، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۹. همو، تسنیم، ج ۴۳، قم، اسراء، ۱۳۹۶ ش.
۱۰. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد ۲: توحید در قرآن)، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد ۵: معاد در قرآن)، چاپ چهارم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد ۱۴: صورت و سیرت انسان در قرآن)، قم، اسراء، ۱۴۰۰ ش.
۱۳. حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، مشهد، آستان قدس رضوی، به‌نشر، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. زندیه، مهدی، حرکت جوهری و ثبات معرفت، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۸ ش.
۱۵. سوری، روح‌الله، و حامد کمیجانی، «حرکت جوهری نفس و پیامدهای آن در نفس‌شناسی صدرایی»، فصلنامه خردنامه صدر، شماره ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۱ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۱۸. همو، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی و پیشگفتار سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۹. همو، عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۲۰. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۱. همو، مفاتیح الغیب، تعلیق علی نوری، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۲۳. همو، بدایة الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۲۴. عابدینی، فاطمه، و عباس جوارشکیان، «پیامدهای فلسفی حرکت جوهری در مسائل نفس و تکامل آن»، دوفصلنامه مطالعات اسلامی - فلسفه و کلام سابق (جستارهایی در فلسفه و کلام)، سال چهل و چهارم، شماره ۸۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۲۵. غفارپور، علی، عباس جوارشکیان، و علیرضا کهنسال، «ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مفهوم قرآنی "تبدل زمین" از منظر صدرالمآلهین»، دوفصلنامه حکمت معاصر، سال هشتم، شماره ۳، پاییز و زمستان

- ۱۳۹۶ ش.
۲۶. فیاضی، غلامرضا، علم/نفس فلسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. قاضوی، سیدمحمد، و محمد جعفری، «بررسی ملاک این‌همانی عددی نفس از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتهلین»، فصلنامه ذهن، سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۴۰۰ ش.
۲۸. قمی، شیخ عباس، مفاتیح‌الجنان، تهران، اسوه، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. گرجیان عربی، محمدمهدی، «حرکت جوهری صدرایی و تأثیر آن بر دیدگاه‌های او در تفسیر قرآن کریم»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۴ ش.
۳۰. گرجیان، محمدمهدی، و مهدی زندیه، «حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۹، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم/سفار، جزء دوم، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ش.
۳۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد بلخی، مثنوی معنوی، تهران، پیمان، ۱۳۷۹ ش.
۳۴. یکه‌زارع، صغری، محمدصادق کاملان، و محمود پروانه، «تأثیر نظریه حرکت جوهری بر نفس‌شناسی ملاصدرا»، دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، سال نهم، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.

راه‌های تبیین مجملات قرآنی

از نگاه اصولیان و قرآن‌پژوهان*

- حسن خرقانی^۱
- سید محمود مرویان حسینی^۲
- حمزه قویدل^۳

چکیده

از مباحث مطرح در دانش اصول و علوم قرآن، «مجمل و مبین» است که نشان می‌دهد برخی از خطابات قرآنی نیازمند بیانی هستند تا مقصود الهی را با تمام ابعاد و جوانب بازگویند. از این رو، راه‌هایی جهت تبیین این مجملات بیان شده است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی در پی بازکاوی و تحلیل راهکارهای تبیین مجملات قرآنی در دانش اصول و علوم قرآن است. بررسی کتاب‌های اصولی از گذشته تا حال نشان می‌دهد که دانش اصول نزد پیشینیان در این موضوع

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (marvian@razavi.ac.ir).
۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (ghavidel.hamze@yahoo.com).

پر بارتر عمل کرده و مبحثی با عنوان بیان در آثار اصولی حضور داشته که میان مبین با مجمل پیوند برقرار می‌ساخته و امروزه کم‌رنگ شده است. در آثار اصولی، توجه بر راه‌های بیان معطوف به نفس آیات و اقوال و افعال پیامبر ﷺ بوده است؛ اما در آثار قرآن‌پژوهی، این دایره توسعه پیدا کرده و بر قرائن گوناگونی در تبیین مجملات قرآنی تکیه می‌شود و تطبیقات فراوان قرآنی در آن‌ها وجود دارد. تعامل مباحث علوم قرآن و علم اصول، موجب رشد و پختگی و کارایی هریک از آن دو می‌گردد. لازم است بحث مجمل و مبین بازطراحی جدیدی شود و به «اجمال و بیان» تغییر یابد و در محورهای اجمال مفهومی، اجمال مصداقی و اجمال در مقام عمل تنظیم شود.

واژگان کلیدی: علوم قرآن، علم اصول، مجمل، مبین، بیان، قرائن لفظی و

معنوی.

۱. مقدمه

فهم و شناخت کتاب الهی و بهره‌گیری و استنباط از آن، دانش‌های گوناگونی را می‌طلبد و نیازمند مباحثی در چگونگی این بهره‌بری است. یکی از دانش‌هایی که جهت استنباط از کتاب و در کنار آن از سنت پا به عرصه وجود نهاده است، دانش اصول فقه است. از مباحثی که از گذشته در آثار اصولیان و قرآن‌پژوهان حضور داشته و فراز و فرودهایی را در دل این آثار طی کرده، بحث «مجمل و مبین» است که در طی آن، قواعد و ضوابطی کارآمد در عرصه تفسیر قرآن به دست می‌آید. اما هنوز چنان که باید و شاید از آن بهره گرفته نشده، بلکه در میان آثار اصولی معاصر کم‌فروغ گشته است.

«مجمل و مبین» همانند مباحث همگن آن همچون عام و خاص، مطلق و مقید و مفاهیم، از علم اصول به علوم قرآن نیز راه پیدا کرده و در آنجا با تطبیقات قرآنی و قواعد برگرفته از مباحث قرآنی پروریده شده است. بنابراین کاری تطبیقی میان این بحث در دو دانش می‌تواند به بازنگری آن در دانش دیگر کمک کند. این مقاله به یکی از بخش‌های کاربردی این بحث در زمینه قرآن‌پژوهی می‌پردازد که چگونگی بیان مجملات قرآنی باشد و مسئله پژوهش آن است که راهکارهای تبیین مجملات قرآن در دانش اصول و علوم قرآن نزد شیعه و اهل سنت و امتیازات و نقص هر کدام چیست و

هم افزایی آن دو چگونه می تواند باشد؟

۲. پیشینه بحث در آثار اصولیان و قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت

۱-۲. آثار اصولی

در میان شیعه، یکی از اولین کسانی که به طور جامع در علم اصول دست به تألیف زده، سید مرتضی علم الهدی است. وی در *الذریعة الی اصول الشریعه*، بابتی مستوعب با فصول گوناگون با عنوان «الکلام فی المُجمل والبیان» مطرح کرده است (سید مرتضی علم الهدی، ۱۳۷۶: ۱/۳۲۳-۳۶۰). شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق.) در *العُدّة فی اصول الفقه*، بحثی عمیق، گسترده و کم نظیر را با عنوان «الکلام فی البیان والمُجمل» ارائه می دهد که از مباحث سید مرتضی بهره مند است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۲ و ۴۰۱-۴۶۴). *معارج الاصول* از محقق حلّی (م. ۶۷۶ ق.) نیز در ضمن فصولی به مجمل و مبین پرداخته است (محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۵۱-۱۶۶).

مفاتیح الاصول تألیف سید محمد مجاهد (م. ۱۲۴۲ ق.) طی دو بحث با عنوان «القول فی المجمعل» و «القول فی المبین» ضمن بحث مجمل و مبین، گزارشی جامع از نظرات اصولیان در این باب ارائه می کند (مجاهد طباطبایی حائری، ۱۲۹۶: ۲۲۲-۲۴۲). میرزای قمی (م. ۱۲۳۱ ق.) نیز بابتی را «فی المجمعل والمبین والظاهر والمأول» گشوده است (قمی، ۱۴۳۰: ۲/۱۹۶-۲۳۰). *الفصول الغرویة فی الاصول* نگاشته شیخ محمد حسین عبدالرحیم حائری اصفهانی (م. ۱۲۵۴ ق.) نیز بحث مجمل و مبین را با رویکردی اصولی مطرح کرده است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۳-۲۳۰). شیخ انصاری نیز در *مطرح الانظار*، مجمل و مبین را به خوبی طرح کرده است (انصاری، ۱۳۸۳: ۲/۲۹۶-۲۹۷).

در کتاب های معاصر اصولی شیعه، علی رغم تعمیق و گسترش مباحث نسبت به گذشته، نوعاً توجه چندانی به مجمل و مبین نشان داده نمی شود و جای باب بیان نیز در آن ها خالی است. برخی به این بحث نپرداخته اند (ر.ک: آملی، ۱۳۹۵؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۲؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳)؛ برخی آن را در حد تعریف آورده اند (ر.ک: حیدری، ۱۴۱۲: ۱۷۳)؛ برخی نیز خیلی خلاصه بحث کرده اند (ر.ک: آخوند خراسانی،

۱۴۰۹: ۲۵۲؛ موسوی سبزواری، بی تا: ۱۶۳/۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱: ۵۶۷/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۰۳-۲۰۰/۲؛ علامه فانی اصفهانی، ۱۴۰۱: ۴۱۳/۲؛ مغنیه، ۱۹۷۵: ۲۰۴).

فروکاستن بحث از مجمل و میبّن به سطح تعریف اصطلاح آن و بررسی چند مورد که در آن ادعای اجمال شده، کار را به آنجا کشانده است که برخی ثمره مهمی در این بحث نمی بینند؛ چون موضوع حجیت، ظهور تصدیقی است که نشان می دهد گوینده در مقام افاده و استفاده است و حجیت دائرمدار این ظهور است که در مجمل وجود ندارد (عراقی، ۱۴۱۷: ۵۸۳-۵۸۴). آیه الله بهجت تیر خلاص را به این بحث زده است و بحث مجمل و میبّن را نه از مسائل علم اصول و نه از مبادی آن نمی داند (ر.ک: بهجت، ۱۳۸۸: ۵۶۹/۲-۵۷۰).

بحث مجمل و میبّن در اصول اهل سنت نوعاً پررنگ مطرح شده است و به مبحث «بیان» نیز توجهی ویژه می شود؛ از جمله شافعی کتاب رساله خود را با باب بیان آغاز کرده است (شافعی، ۱۳۵۸: ۲۱).

۲-۲. آثار قرآنی

مجمل و میبّن را اگر بخواهیم نزد قرآن پژوهان دنبال کنیم، در سه محور قابل پیگیری است: کتب علوم قرآن، کتاب های قواعد تفسیری و تفاسیر، که نوع سوم مجالی گسترده می طلبد.

زرکشی این بحث را در نوع چهل و یکم البرهان ذیل عنوان «معرفة تفسیره وتأویله» یاد می کند که نشان دهنده ارتباط وثیق این بحث با تفسیر قرآن است. او در طی فصولی متعدد، مباحث ارزشمندی را در حوزه مجمل و میبّن مطرح می سازد که پربارتر از آن چیزی است که وی در کتاب اصولی خود البحر المحیط آورده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۲۱/۲-۳۴۸).

سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن، نوع چهل و ششم را به «فی مجمله و میبّنه» اختصاص می دهد و در اسباب اجمال، تبیین مجمل و آیاتی که در اجمال آن اختلاف است، سخن می گوید (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱-۶۴۴). ابن عقیله مکی در کتاب ده جلدی خود الزیاده و الاحسان فی علوم القرآن در نوع صد و یکم با عنوان «علم مفسره و مجمله»،

مجمل را به شیوه حنفیان در مقابل مفسر قرار می‌دهد و به‌جز تفاوتی که در ورود به بحث و تعاریف دارد، به همان شیوه سیوطی به بحث مجمل و مبین پرداخته است (مکی، ۱۴۲۷: ۱۳۷/۵-۱۶۰).

صبحی صالح در مباحث فی علوم القرآن در فصلی با عنوان «القرآن یفسر بعضه بعضاً» ضمن چند بحث به مجمل و مبین پرداخته است (صالح، ۱۳۷۲: ۳۰۰-۳۰۹). در آثار علوم قرآن که به این بحث پرداخته‌اند، تأثیرپذیری از سیوطی مشهود است؛ از جمله هدی الفرقان فی علوم القرآن (عنایه، ۱۴۱۶: ۱۸۰-۱۸۶).

از آنجا که مبحث مجمل و مبین در فهم و تفسیر آیات قرآن نقش دارد، برخی مؤلفان کتب قواعد تفسیر، این مبحث را به‌عنوان یک قاعده تفسیری بیان کرده و قواعد و ضوابط فرعی آن را مورد بحث قرار داده‌اند؛ از جمله خالد عبدالرحمن عک در اصول وقواعد تفسیر به‌طور مبسوط این مبحث را طرح کرده است (عک، ۱۴۲۸: ۳۲۰-۳۵۴). خالد عثمان سبت در قواعد التفسیر جمعاً و دراسة، یکی از مقاصد کتاب را به «النص والظاهر والمجمل والمؤول» اختصاص داده و ضمن تعاریف و نمونه‌ها، قواعدی را استخراج و تطبیق کرده است (سبت، ۱۴۱۷: ۶۷۰-۶۸۹).

همین‌طور محمد فاکر میدی، در قواعد التفسیر لمدی الشیعة و السنه، ذیل عنوان «قاعدة فی ضرورة تبیین مجمل القرآن بمبینه» به این بحث پرداخته است (فاکر میدی، ۱۳۸۵: ۲۱۳-۲۱۹). وی دایره این قاعده را شامل تمامی آیات قرآنی مجمل ذکر می‌کند؛ خواه در عقاید و معارف باشد یا در اخلاق و یا در احکام؛ اگرچه در احکام نیاز بیشتری به آن است (همان: ۲۱۹).

همچنین مقالاتی مرتبط با مجمل و مبین نگارش شده است؛ مانند «کاوشی نو درباره مجمل در قرآن» (موسوی، ۱۳۹۱) و «بررسی آراء سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبایی» (فتاحی‌زاده و حبیبی، ۱۳۹۵). اما در زمینه راه‌های تبیین مجملات قرآن از نگاه اصولیان و قرآن‌پژوهان، مقاله‌ای به دست نیامد. در جهان اهل سنت، فهد مبارک وهبی مباحث مشترک میان علم اصول و علوم قرآن و از جمله بحث مجمل و مبین را در جستار «المسائل المشتركة بین علوم القرآن وأصول الفقه وأثرها فی التفسیر» به‌صورت تطبیقی بررسی کرده است.

اما امتیاز مقاله حاضر آن است که یکی از موضوعات این مبحث را به صورت گسترده در کتب اصولی و قرآنی شیعه نیز کاویده و به گزارش و تحلیل آن پرداخته و نتایجی را به دست آورده است که مختص این مقاله است.

۳. مفهوم‌شناسی

۳-۱. مجمل

«مَجْمَل» از ریشه «جَمَلَ يَجْمَلُ» است. ابن فارس دو ریشه برای ماده «جمل» یاد می‌کند: ۱- انباشتگی و بزرگی فیزیکی که جمله (مجموعه)، جمل (شتر) و جُمَل (ریسمان ضخیم) از کاربردهای آن است. ۲- زیبایی و حُسن در مقابل زشتی و قبح (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۱/۱). راغب اصفهانی هر دو ریشه را درآمیخته و جمال را زیبایی بسیار معنا کرده است و تصریح می‌کند که در این ماده، معنای کثرت لحاظ شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۷). «وَالْجُمْلَةُ: جَمَاعَةُ الشَّيْءِ. وَأَجْمَلَ الشَّيْءَ: جَمَعَهُ عَنِ تَفْرِقَةٍ؛ وَأَجْمَلَ لَهُ الْحِسَابَ كَذَلِكَ. يُقَالُ: أَجْمَلْتُ لَهُ الْحِسَابَ وَالْكَلامَ» (ابن منظور، ۱۲۹۰: ۱۲۳/۱).

تعاریف مختلفی درباره مجمل ذکر شده است. بین اصولیان و قرآن‌پژوهان این تعریف رایج است که مجمل سخنی است که دلالتش بر مراد گوینده روشن نباشد: «المجمل ما لم تتضح دلالتها» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱؛ محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۵۳؛ انصاری، ۱۳۸۳: ۲۹۵/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۲۴۸/۱).

برخی نیز چنین تعریف کرده‌اند:

«ما ازدحمت فيه المعانی ولم يُعلم المراد منه إلا باستفسار وتأمل» (بخاری، ۱۴۱۸: ۸۵/۱؛ مکی، ۱۴۲۷: ۱۳۹/۵؛ وهبی، ۱۴۳۵: ۳۸۹)؛ در لفظ، مفاهیم چندگانه‌ای جمع شده باشد و جز با پرسش و تأمل نتوان به مقصود واقعی دست یافت.

برخی مقصود از مجمل را دلیلی دانسته‌اند که دارای معنای ظاهری که بتوان به آن عمل کرد، نباشد (صدر، ۱۴۱۷ الف: ۵۵۸/۷).

چالشی که در بحث مجمل وجود دارد، آن است که میان تعریفی که از مجمل

می‌شود با بسیاری از نمونه‌های قرآنی که در ذیل بحث مجمل و مبین مطرح می‌شوند، ناسازگاری وجود دارد؛ چراکه این نمونه‌ها در مفهوم خود دلالتی واضح دارند، اما اگر بخواهند در مقام عمل اجرا شوند، نیازمند تبیین مصادیق، حدود و شرایط هستند؛ برای مثال در «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (نور/ ۵۶)، مفهوم نماز و زکات به‌عنوان اعمال عبادی و دلالت آیه بر آن‌ها ابهامی ندارد؛ به‌ویژه آنکه سوره مدنی است، اما چند و چون آن‌ها نیازمند بیان شارع است. همین‌طور در «أَجَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَلَىٰ عَلَيْكُمْ» (مائده/ ۱)، مشکلی در دلالت «مَا يُتَلَىٰ عَلَيْكُمْ» بر اینکه اموری از دام‌ها حرام است که بعداً گفته خواهد شد، نیست؛ فقط نیازمند به بیانی دیگر است تا آن‌ها را تشریح کند.

تعریفی که سید مرتضی از مجمل ذکر می‌کند، می‌تواند راه حلی برای این مشکل باشد. وی می‌گوید:

- «وَأَمَّا الْمَجْمَلُ فِي عَرَفِ الْفُقَهَاءِ، فَهُوَ كُلُّ خُطَابٍ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ، لَكِنَّهُمْ لَا يَسْتَعْمَلُونَ هَذِهِ اللَّفْظَةَ إِلَّا فِيمَا يَدُلُّ عَلَى الْأَحْكَامِ» (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۱/۳۲۹).

- «اعلم أنّ المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به» (همان: ۳۲۳/۱).

محقق حلی نیز می‌گوید:

«والضابط فيه: أنّ كلّ ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به، فهو مجمل» (محقق حلی، ۱۴۲۳: ۱۵۴).

معرفت مراد در تعاریف یادشده را اعم از مراد فهمیدنی و مراد عمل کردنی می‌توان دانست. تعاریف دیگری که می‌گویند: در مجمل ازدحام معانی وجود دارد و نیاز به استفسار و تأمل دارد، به همین معنا قابل بازگشت هستند.

در اصول اهل سنت هم این تعریف دوم موجود است:

«وَأَمَّا الْمَجْمَلُ فَهُوَ اللَّفْظُ الَّذِي يُمْكِنُ اسْتِعْمَالُ حُكْمِهِ عِنْدَ وُرُودِهِ وَيَكُونُ مَوْقُوفًا عَلَى بَيَانٍ مِنْ غَيْرِهِ» (جصاص، ۱۴۰۵: ۱/۶۴).

برخی مجمل در نزد سلف را با مجمل نزد اصولیان متفاوت دانسته‌اند. مجمل در

نزد پیشینیان: «ما لا يكفي وحده في العمل» (وهبي، ۱۴۳۵: ۳۹۰).

با توجه به آنچه گفتیم، مشکل را چنین می‌توان توضیح داد که مجمل خود از مفاهیمی است که دچار اجمال است. تعریف مجمل در طول زمان دچار تغییر شده و از نیازمندی به بیان، به ابهام از نظر دلالت و عدم وضوح کشانده شده است. اما نمونه‌های مجمل که در ذیل این تعریف دوم یاد می‌شود، گاه همان نمونه‌های تعریف نخست است؛ چون در واقع واژگانی که وضوح دلالت نداشته باشد، در شرع کم است، اما موارد نیازمند بیان فراوان است.

در بحث مجمل تقسیماتی وجود دارد که در اینجا به دو مورد می‌پردازیم:

الف) اجمال ذاتی و عرضی

۱- مجمل بالذات یا ذاتی: این نوع، سخنی است که به‌خودی‌خود بدون دخالت عامل خارجی، مفهومی روشن برای ما ندارد و اجمال از نفس لفظ و یا هیئت آن نشئت گرفته است؛ نظیر اجمال ناشی از استعمال لفظ مشترک بدون قرینه معین، مانند «قُرء» به معنای پاکی و حیض، یا کلمه «رطل» که بین رطل عراقی، مکی و مدنی مردد است، یا همانند حروف مقطعه قرآن مثل «ق» و «ن». در واقع در اجمال ذاتی، اجمال از سوی تکلیف‌گر است (غزالی، ۲۰۱۵: ۲۸/۲؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱: ۲۵۳؛ صدر، ۱۴۱۷: ۵۵۸/۷؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۵).

۲- مجمل بالعرض یا عرضی: در این نوع، معنای کلام ظاهر و روشن بوده و ابهامی در آن وجود ندارد، ولی از ناحیه عوامل خارجی مجمل شده است؛ مثل آنکه از ناحیه دلیلی ثابت شود که معنای ظاهری مراد نیست یا اجمال از لفظ مجمل دیگری به لفظ مبین سرایت کند. «مختار»، مشترک میان اسم فاعل و اسم مفعول است و قبل از اعلال اجمالی نداشته است، اما پس از اعلال مجمل می‌گردد (موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۵؛ صدر، ۱۴۱۷: ۳۸۶/۳).

ب) مجمل از جهت کلمه و کلام

از جهت کلمه و کلام نیز مجمل را به مفرد و مرکب تقسیم کرده‌اند:

۱- مجمل مفرد: مقابل مجمل مرکب بوده و به لفظ مفردی گفته می‌شود که معنای آن روشن نیست؛ مانند کلمه «قرء» در آیه ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره/

۲۲۸). سبب اجمال لفظ «قرء»، مشترک بودن معنای آن میان «طهر» و «حیض» است؛ بنابراین مشخص نیست که عِدّه طلاق، سه طهر است یا سه حیض (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۴).

۲- **مجمّل مرکب**: مقابل مجمل مفرد بوده و به جمله‌ای مجمل مرکب گفته می‌شود که معنای آن روشن نیست؛ مانند جمله «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا فَضْرِبَتُهُ» که معلوم نیست ضمیر مفعولی در «ضربتته» به زید برمی‌گردد یا عمرو (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۹۶/۲-۲۹۷).

۲-۳. بیان و مبین

«بیان» در لغت به معنای وضوح و ظهور، فصاحت و زبان‌آوری آمده است: «بَانَ الشَّيْءُ بَيَانًا: اَنْضَحَ فَهُوَ بَيِّنٌ». همین‌طور به چیزی که موجب توضیح مراد گوینده شود، بیان می‌گویند (جوهری، ۱۴۰۴: ۲۰۸۲/۵). به سخن فصیحی که آشکارکننده درون فرد است نیز بیان می‌گویند (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۱۷/۶). تبیین، هم به معنای ایضاح می‌آید و هم به معنای وضوح. عرب می‌گوید: «بَيَّنْتُ الشَّيْءَ تَبْيِينًا وَتَبْيَانًا» (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۳۷/۱۰؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۷۶).

مبیین نقیض مجمل است؛ بنابراین در تعریف اصطلاحی آن گفته‌اند کلام یا عملی است که دلالتش بر مراد گوینده یا عمل‌کننده واضح باشد (متّضح الدلالة؛ ما يتّضح دلالتة)؛ مثل: «وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ» (بقره/ ۲۸۲) (ابن شهید ثانی، بی‌تا: ۱۵۷؛ محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۵۲؛ قمی، ۱۴۳۰: ۲۱۲/۲). شیخ طوسی به‌طور گسترده به نقد تعاریف دیگر می‌پردازد و بیان را چنین تعریف می‌کند: «البيان عبارة عن الأدلة التي تبين بها الأحكام». بیشتر متکلمان و فقها بر همین نظرند و از آن به «هدایة»، «دلالة» و «بیان» تعبیر می‌شود و همگی به یک معنا هستند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱/۴۰۳-۴۰۶).

مبیین دو مصداق دارد: ۱- مبیین بالذات یعنی خطابی از آغاز دلالتی روشن داشته باشد و نیاز به ضمیمه دلیلی از خارج نداشته باشد. ۲- مبیین بالغیر یعنی لفظی به‌خودی‌خود اجمال و ابهام داشته باشد، ولی با انضمام دلیل دیگر به آن، دارای دلالتی روشن بر مراد متکلم باشد؛ مانند: «وَأْتُوا الزَّكَاةَ» (توبه/ ۱۱۵) که از نظر مقدار نصاب زکات مجمل است، اما با این کلام پیامبر ﷺ روشن می‌شود:

«فیما سقت السماء العُشر و فیما سُقی بالدلو فنصف العُشر» (ابن شهید ثانی، بی‌تا: ۱۵۷؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۶؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱: ۲۵۵؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۶۸۶).

در اصول اهل سنت نیز مبین هم به بیان ابتدایی مستغنی از بیان اطلاق می‌شود و هم به مبین به‌غیر؛ یعنی مجملی باشد و بیانش آمده باشد (غزالی، ۲۰۱۵: ۳۰/۲؛ وهبی، ۱۴۳۵: ۴۰۷).

۴. امور نیازمند بیان

مجمل در بیان مراد خود مستقل نیست و نیازمند بیان است. حال چه اموری نیازمند بیان هستند و در دلالت خود مستقل نیستند؟ در اینجا تقسیمی دوگانه در اموری که نیازمند بیان هستند، از سوی برخی اصولیان ارائه شده که ارزشمند است و فضای مجمل را روشن‌تر می‌سازد (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۳۲۵/۱-۳۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۴۱۲/۱-۴۱۵؛ محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۵۴-۱۵۶):

۱- نوع اول، آنچه نیازمند بیان اموری است که از آن اراده نشده است و ظاهرش اقتضای اراده شدن آن‌ها را دارد؛ مانند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده/ ۳۸) و «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور/ ۲). احکام این دو آیه مشروط به شروطی است و تخصیص خورده است. کسی که از غیر حرز یا کمتر از نصاب سرقت کند یا عاقل نباشد یا فاقد برخی شرایط دیگر باشد، دستش قطع نمی‌شود. همین‌طور تازیانه خوردن زانی شرایطی دارد؛ اما ظاهر دو آیه شامل هر دزد و زناکاری می‌گردد. برخی این دسته را مانند مجمل به حساب آورده‌اند که ظاهرش بیانگر مراد آن نیست و برخی در مجمل داخل ساخته‌اند (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۳۲۶/۱)؛ اما محقق حلّی چون مجمل را چنین می‌داند که «هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، هو معین فی نفسه، واللفظ لا یعینه»، نظرش آن است که این قسم مجمل نیست (محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۵۴).

نسخ نیز داخل در این قسم است؛ چون ظاهر دلیل متقدم آن است که در همه اوقات باید به آن عمل شود و نیاز به بیانی دارد که آن را بردارد (سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۳۲۶/۱؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۴۱۸/۲).

۲- نوع دوم، آنچه نیازمند بیان چیزی است که از آن اراده شده است. این نوع اقسامی دارد:

(الف) واژگانی که در وضع لغوی یک معنا دارند، اما مصادیق گوناگونی را شامل می‌شوند؛ مانند: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (انعام/ ۱۴۱). معنای حق روشن است اما مقدارش نامعلوم است. ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ (اسراء/ ۳۳). سلطان در اینجا مجمل است و نمی‌دانیم آیا قتل، دیه، حبس یا شبیه آن است (عثمان، ۱۴۲۳: ۲۶۶).

(ب) واژگانی که در لغت برای معانی متعددی وضع شده‌اند و مشترک لفظی هستند؛ مانند: «قرء» (بقره/ ۲۲۸) که میان حیض و پاکی مشترک است.

(ج) عموماتی که می‌دانیم مقصود، برخی از افراد آن هستند؛ ولی روشن نیست که مقصود کدام موارد است. در اینجا نیازمند بیان هستیم؛ مثل: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (نمل/ ۲۳) که اجمالاً می‌دانیم همه چیز به او داده نشده است.

(د) آنجا که دلیلی به مخصصی مجمل تخصیص بخورد یا مشروط به شرطی مجمل باشد؛ مانند: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ (مائده/ ۱) و ﴿أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ (نساء/ ۲۴) که اجمالاً ﴿مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ و ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ به جمله قبل سرایت کرده است.

(ه) الفاظی که در غیر موضوع‌له خود استعمال شده باشند. این نوع، یا به نقل در لغت برمی‌گردد، -مثل اسماء شرعی همچون صلوات و زکات که مراد شرعی از آن‌ها غیر وضع لغوی می‌باشد، بنابراین باید مقصودشان از سوی شارح روشن شود و اوصاف و شروطشان بیان شود، و یا لفظی که در مجاز استعمال شده باشد و چند مجاز باشد که در نظر ما یکسان است.

(ز) افعال نیز همانند اقوال نیازمند بیان هستند. برخی کتب اصولی، بابتی را درباره افعال گشوده‌اند و به‌طور مبسوط از افعالی که نیازمند بیان هستند یا نیستند، بحث کرده‌اند (ر.ک: سید مرتضی علم‌الهدی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۳۸-۳۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲/ ۴۲۱-۴۳۴؛ محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۶۷-۱۷۵).

۵. راه‌های تبیین مجملات قرآن نزد اصولیان

در علم اصول، مبحثی با عنوان «ما يقع به البیان» (آنچه با آن بیان محقق می‌شود) وجود دارد که به چگونگی تبیین مجملات قرآنی مربوط است. البته در عناوین دیگری همچون «انواع» و «مراتب» بیان نیز مطالبی در این زمینه وجود دارد. عالمان اصولی چند چیز را به‌عنوان اموری که از طریق آن بیان صورت می‌گیرد، اعلام کرده‌اند که در ذیل گزارش می‌شود. قاعده کلی در این زمینه آن است که هرآنچه از جهت شرعی مفید باشد، موجب حصول بیان است (وهبی، ۱۴۳۵: ۴۲۲).

۱-۵. بیان قولی

نخستین و شایع‌ترین بیان، بیان قولی است. بیان قولی محل اتفاق علماست و همگان آن را به‌عنوان بیان پذیرفته‌اند. بیان به قول، هم شامل سخن خداوند متعال می‌شود و هم شامل سخن رسول اکرم صلی الله علیه و آله (مجاهد طباطبایی حانری، ۱۲۹۶: ۲۳۴). آیات و روایات بر این مسئله تصریح دارند که هر نظر دینی باید به قرآن منتهی شود و قرآن تبیین‌کننده امور است. برای دانستن تفاسیل احکام و همین‌طور جزئیات قصص و معاد، راهی جز دریافت آن از بیان پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۵/۳ و ۸۳). تفسیر پیامبر و اهل بیت مطهرش از قرآن به‌خاطر گستردگی و عمق معارف آیات و اتصال آموزه‌های این خاندان به وحی، اختصاص به خودشان دارد و بقیه انسان‌ها از ورود به این حیطه ناتوان هستند. علم رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام تنها مربوط به جزئیات احکام نیست؛ بلکه تمام معارفی که آیات در مقام بیان آن‌ها برآمده‌اند، بدون مراجعه به سنت دست‌یافتنی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲۵).

برای نمونه، در آیه **﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾** (بقره/ ۲۳۸) روشن نیست که مراد از «صلاة وسطی» چه نمازی است که خداوند به‌صورت مخصوص بر آن تأکید فرموده است. مفسران در تفسیر این آیه دچار اختلاف شده و بالغ بر هفده نظر را بیان کرده‌اند. نماز جماعت، نماز صبح، نماز ظهر، نماز عصر، نماز مغرب، نماز عشاء، نماز جمعه، نمازهای صبح و عصر با هم، و همه نمازهای پنج‌گانه، از مصادیق این نماز ذکر شده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۳۴۲/۲-۳۵۱؛ سیوری حلی، ۱۳۷۳: ۶۱-۶۳). لذا برای تعیین

مصدق این نماز، راهی جز مراجعه به سنت نداریم و از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که نماز وسطی، نماز ظهر است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۹/۲).

نمونه تبیین قولی با قرآن، آیه ذیل است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ (مائده / ۱). آیات بعد، ﴿مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ را روشن و مواردی از دام‌ها را که حرام گردیده‌اند، بیان می‌کنند: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْجِنِّزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ (مائده / ۳).

گونه‌های مختلفی برای بیان قولی از سوی حنفیان گفته شده است که به شرح زیر می‌باشد:

۱-۵-۱. بیان تقریر

بیان تقریر که بیان تأکید نیز نام دارد، آن است که کلام پیشین را تأکید می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر مؤکد حقیقت باشد، احتمال مجاز را، و اگر مؤکد عام باشد احتمال تخصیص را برطرف می‌سازد؛ مانند: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (انعام / ۳۸). افزوده شدن «یطیر بجنایه» پس از «طائر»، احتمال مجاز از کلمه «طائر» را برطرف و تأکید می‌کند که منظور همین پرنده معهود است. همین‌طور در ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (حجر / ۳۰)، با افزوده شدن «کُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ»، قید اول احتمال اینکه تنها برخی سجده کرده باشند و قید دوم احتمال آنکه به‌طور جداگانه سجده کرده باشند، برمی‌دارد (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۲۸/۲؛ زرکشی، ۱۴۱۳: ۴۸۰/۳؛ بخاری، ۱۴۱۸: ۱۴۲/۳).

۱-۵-۲. بیان تفسیر

بیان تفسیر، بیانی است که کلام پیشین را توضیح دهد و هرگونه نکته پنهان آن را روشن نماید و این در جایی است که لفظ مجمل، مشترک باشد و یا مشکلی وجود داشته باشد؛ مانند اجمال در عباداتی مثل نماز و زکات در قرآن کریم که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اجمال آن‌ها را تبیین کرده است (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۲۸/۲؛ بخاری، ۱۴۱۸: ۱۶۳/۳).

۳-۱-۵. بیان تغییر

بیان تغییر آن است که حکم کلام سابق، با کلام پس از آن تغییر یابد و با یکی از چهار چیز انجام می‌گیرد: استثناء، تعلیق با شرط، تخصیص عام، و تقیید مطلق (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۳۵/۲؛ راسخ، ۱۴۲۴: ۴۱-۴۲)؛ مانند: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿۱۰۱﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ (نور/ ۵۴). در اینجا با استثناء تغییر صورت گرفته است. همین‌طور در دو آیه زیر، بیان تغییر با شرط آمده است: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (نور/ ۳۳) و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾ (بقره/ ۱۸۰).

۴-۱-۵. بیان ضرورت

بیان ضرورت آن است که تبیین از راهی غیر از منطوق و راه‌هایی که برای بیان وضع شده است، صورت گیرد. نمونه قرآنی آن آیه زیر است: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمَّهِ الثَّلَاثُ﴾ (نساء/ ۱۱). صدر کلام «وورثه ابواه» بیانگر شراکت پدر و مادر در ارث است، اما مقدار آن را مشخص نکرده است. ذیل کلام که برای مادر ثلث را مشخص می‌کند، دلالت دارد که سهم پدر دو ثلث است (شمس‌الائمه سرخسی، بی‌تا: ۵۰/۲-۵۳؛ حفناوی، ۱۴۱۲: ۷۲). سکوت نیز یکی از اقسام این بیان شمرده شده است؛ چون راه بیان کلام است نه سکوت؛ مانند آنکه رسول اکرم صلی الله علیه و آله در برابر امری که مشاهده کرده یا قول و فعلی که به ایشان رسیده است، سکوت کرده باشد. این سکوت نشانه اباحه آن کار یا سخن است و گاه استحباب از آن نیز برداشت می‌شود. در نزد محدثان، این نوع سنت تقریری نامیده می‌شود (راسخ، ۱۴۲۴: ۴۴؛ وهبی، ۱۴۳۵: ۴۳۷).

۵-۱-۵. بیان تبدیل

برخی اصولیان، این نوع را از اقسام بیان نشمرده‌اند. بیان تبدیل، همان نسخ است که دلیلی شرعی بیاید و حکم شرعی پیشین را بردارد یا نشان‌دهنده پایان یافتن حکم آن باشد، و به دلیل ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (نحل/ ۱۰۱)، آن را بیان تبدیل نامیده‌اند (زحیلی، ۱۴۰۶: ۹۳۱/۲).

۲-۵. بیان فعلی

بیان با فعل، افعالی از معصوم می باشد که در ضمن آن‌ها، اعمال و مناسک دینی به منصّه ظهور درمی آیند و بیانگر کلیات تشریحات قرآنی هستند؛ مانند نماز رسول اکرم ﷺ که بیانگر ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكُوعِينَ﴾ (بقره/۴۳) است، یا چگونگی انجام مناسک حج از سوی ایشان که بیانگر ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران ۹۷) می باشد.

در اینکه فعل بیان است، بیشتر علما هم نظر هستند و برخی اجماع امت را بر این امر ذکر کرده اند (سید مرتضی علم الهدی، ۱۳۷۶: ۳۲۹/۱؛ قرافی، ۱۴۱۶: ۲۲۳۸/۵). تنها گروه نادری آن را بیان نمی دانند و دلیلشان هم این است که بیان قولی سریع انجام می پذیرد، اما بیان با فعل به طول می انجامد و تأخیر بیان از وقت حاجت پیش می آید (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۳۱/۲؛ حفاوی، ۱۴۱۲: ۸۰).

کسانی که فعل را بیان می دانند، به ادله زیر استناد می کنند:

- ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل/۴۴). در این آیه کریمه، تبیین پیامبر ﷺ به صورت عام آمده و هم شامل قول و هم فعل می شود (حفاوی، ۱۴۱۲: ۸۱).

- ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (احزاب/۲۱). اسوه یعنی سرمشق و الگو و قدوه ای که در تمامی امور به آن اقتدا می شود و از آن پیروی می گردد و اقوال، افعال و احوال آن حضرت را شامل می شود (طوسی، بی تا: ۳۲۸/۸؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۷۳/۲۱).

روایاتی وجود دارند که بر اساس آن‌ها، خود حضرت به فعلش ارجاع داده است: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» یا «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ» (سید مرتضی علم الهدی، ۱۳۷۶: ۳۴۲/۱). اگر کسی اشکال کند که چنانچه این روایات ملاک باشند، آن‌ها قولی هستند و ما در واقع به قول پیامبر عمل می کنیم و قول مبین کیفیت صلوات و حج است، پاسخ آن است که این روایات متضمن چیزی از افعال صلوات و حج نیستند؛ بنابراین مبین آن‌ها نمی باشند و صرفاً ما را به فعل پیامبر ارجاع می دهند (مجاهد طباطبایی حائری، ۱۳۹۶: ۲۳۴؛ حفاوی، ۱۴۱۲: ۸۱).

دلیل دیگر، قیاس اولویت بیان بودن فعل از قول است. نسبت به بیان بودن قول اجماع وجود دارد و از طرف دیگر، دیدن از شنیدن گویاتر و روشن‌تر و تأکید در فعل بیشتر از قول است. بنابراین فعل اولی است که بیان باشد (مجاهد طباطبایی حائری، ۱۳۹۶: ۲۳۵؛ حفاوی، ۱۴۱۲: ۸۱). «ولو قيل: إنَّ التَّبیینَ یقعُ بالفعلِ آکدُ ممَّا یقعُ بالقولِ، لکانَ ذلکَ سائغاً» (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۳۱/۲).

به هر حال بیان بودن فعل، امری مسلّم و قابل قبول است و دلیلی که در رد آن بیان شد مبنی بر طول کشیدن فعل و تأخیر بیان از وقت حاجت، پذیرفتنی نیست؛ چون بیان، چه قولی و چه فعلی، زمان لازم خود را می‌طلبد و تبیین و آموزش احکام بر عهده پیامبر است و آن حضرت هر زمان که تشخیص داد و تبیین کرد، حجت خواهد بود.

۳-۵. بیان نوشتاری

یکی از راه‌های تبیین مجملات، کتابت است. از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نامه‌هایی در اختیار است که متضمن احکام شرعی است (همان: ۴۱۸/۲؛ حفاوی، ۱۴۱۲: ۸۵-۸۶). برخی کتابت را از مقوله قول دانسته‌اند و برخی فعل، به اعتبار آنکه نوشتن فعل است، و گروهی آن را قسیم آن دو به شمار آورده‌اند (وهبی، ۱۴۳۵: ۴۲۶). با توجه به اینکه نوشته، صورت دیگری از حالت لفظ است، بهتر آن است که کتابت را از مقوله قول بدانیم.

۴-۵. بیان اشاری

اشاره نیز گونه‌ای از افعال و یکی از راه‌های بیان مقصود است. همان‌گونه که در قرآن کریم، حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل روزه سکوتی که داشت، با اشاره به قوم خود پیام رساند: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم/ ۱۱). حضرت مریم نیز که به فرمان پروردگار روزه سکوت داشت، به نوزاد اشاره کرد که از او پرسند: «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم/ ۲۹) (طوسی، بی‌تا: ۱۲۱/۷-۱۲۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۳/۴).

پیامبر به طلا و حریر اشاره کرد و فرمود: «إِنَّ هَذِينَ حَرَامٌ عَلَيَّ ذَكَورِ أُمَّتِي». همچنین آن حضرت با ده انگشت خویش، ماه را توضیح داد و فرمود: «الشهر هكذا

وهكذا وهكذا» و مقصودش این بود که ماه سی روز است. مجدداً فرمود: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا» و این بار انگشت شست خویش را بست تا بفهماند که بیست و نه روز هم می‌تواند باشد (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۱۹/۲؛ قرافی، ۱۴۱۶: ۲۲۳۲/۵). نوع مثال‌هایی که اصولیان در اینجا ذکر می‌کنند، بیان ابتدایی است نه بیان مجمل (وهیبی، ۱۴۳۵: ۴۲۹).

۵-۵. بیان ترکی

بیان با ترک آن است که پیامبر ﷺ کاری را که به آن امر شده یا خود قبلاً انجام داده است، ترک کند و این خود نشان‌دهنده عدم وجوب و لزوم آن کار است. مثال آن «وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ» (بقره/ ۲۸۲) است. آن حضرت معامله‌ای انجام داد و شهادی بر آن نگرفت؛ پس معلوم می‌شود که شاهد گرفتن در بیع واجب نیست (محقق حلّی، ۱۴۲۳: ۱۶۰؛ زرکشی، ۱۴۱۳: ۴۸۷/۳؛ مجاهد طباطبایی حائری، ۱۲۹۶: ۲۳۶؛ وهیبی، ۱۴۳۵: ۴۳۳).

۶. راه‌های تبیین مجملات قرآنی نزد قرآن‌پژوهان

در کتاب‌های علوم قرآن در تبیین مجملات قرآنی از قرائن لفظیه و معنویه سخن گفته می‌شود. قرائن، معنایی فراتر از بیان دارند. بیان امری جداگانه است که به صورت قولی یا فعلی می‌آید و مجملی را تبیین می‌کند؛ اما قرائن اعم از آن است و می‌تواند همراه با همان دلیل نخست باشد و در دل آن جای داشته باشد. همین‌طور تقسیمی وجود دارد که تبیین و قرائن تبیینگر، به متصل و منفصل تقسیم می‌شوند.

زرکشی ذیل عنوان «فصل فیما ورد فیهِ مَبْتِئًا لِلْجَمَالِ»، قرائن لفظیه و معنویه را موجب برطرف ساختن احتمالات خلاف ظاهر و آشکارکننده مقصود از لفظ ذکر می‌کند. وی لفظیه را به متصله و منفصله تقسیم می‌کند که هریک از این دو، بر دو نوع است: یک گونه، لفظ را از احتمالی که وجود دارد و بدون قرینه بر آن حمل می‌شود، منصرف می‌سازد. این نوع تخصیص و تأویل نامیده می‌شود. نوع دیگر، مقصود از لفظ را روشن می‌سازد که بیان نامیده می‌شود. او قرائن معنویه را فراوان و غیرقابل حصر می‌داند و نمونه این نوع قرائن را «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره/ ۲۲۸) ذکر می‌کند. در اینجا، صیغه به شکل خبری است، اما نمی‌توان آن را بر همین ظاهر و

حقیقتش حمل کرد؛ زیرا زن‌های مطلقه ممکن است مدت عده را انتظار نکشند. خبردهنده آن خداست، پس نمی‌شود خلاف واقع سخن بگوید. با توجه به این قرینه و صیانت کلام الهی از احتمال محال، آن را بر انشاء و معنای امر حمل می‌کنیم. نظائر این مورد که صیغه خبر به معنای امری بیاید، در قرآن فراوان است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۴۶/۲-۳۴۸).

سیوطی نیز تبیین را به دو حالت متصل و منفصل تقسیم می‌کند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱). سبب نیز یکی از قواعد تفسیری را آن ذکر می‌کند که سیاق و قرائنی که بر مراد متکلم دلالت می‌کنند، به بیان مجمل و تعیین محتمل، راهنمایی کنند (سبب، ۱۴۱۷: ۶۷۷).

در کتاب قواعد تفسیر قرآن علی‌اکبر بابایی، به‌طور گسترده از انواع قرائن لفظی و معنوی بحث شده است (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۲۳۰). البته مقصود این کتاب، طرح قرائن به‌عنوان قاعده‌ای در تفسیر به‌طور عام است نه در بحث مجمل؛ ولی مجملات در صف اول نیازمندی به تفسیر قرار دارند و این قرائن شامل آن‌ها هم می‌شود. وی می‌نویسد:

«مقصود ما از قرائن اموری هستند که به‌نحوی به کلام ارتباط داشته و در فهم مفاد کلام و مراد گوینده مؤثر باشند؛ خواه پیوسته به کلام (قرائن متصل) و خواه گسسته از کلام (قرائن منفصل) و خواه از مقوله الفاظ و یا از مقوله غیرالفاظ باشند» (همان: ۱۲۱).

قرائن متصل به دو نوع لفظی و غیرلفظی تقسیم شده‌اند. لفظی شامل سیاق و غیرلفظی شامل فضای نزول آیات، ویژگی‌های گوینده سخن، ویژگی‌های مخاطب، ویژگی‌های موضوع سخن، مقام سخن، لحن سخن و معرفت‌های بدیهی است (همان: ۱۲۵). قرائن منفصل هم به دو نوع لفظی و غیرلفظی تقسیم شده‌اند. لفظی شامل آیات مرتبط و روایات و اخبار تاریخی، و غیرلفظی شامل معلومات عقل نظری و ضرورت‌های دینی، مذهبی و اجماع‌های معتبر می‌شود (همان: ۱۹۳).

اشکال وارد به این تقسیم آن است که آیات مرتبط نیز می‌توانند از نوع متصل باشند و همین‌طور اموری که معنوی هستند، گرچه مخاطب به آن‌ها دیر پی برد، از نوع

متصل هستند؛ یعنی هنگام ایراد سخن، گوینده می‌تواند کلامش را با توجه به آن قرآن ایراد کرده باشد و کلام محفوف به آن باشد.

بدیهی است که تبیین متصل، منحصر به خود قرآن است و حدیث همیشه تبیین منفصل خواهد بود. نمونه متصل، این آیه کریمه است: ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (بقره/ ۱۸۷). اگر «من الفجر» نبود، آیه تردد و اجمال داشت. روایت است که برخی صحابه، رشته سیاه و سپیدی به پیشان می‌بستند و تا زمانی که آن دو را از هم تشخیص نمی‌دادند، به خوردن و آشامیدن ادامه می‌دادند، تا آنکه خداوند «من الفجر» را نازل کرد و مشخص شد که مقصود از رشته سیاه و سپید، شب و روز است (بخاری، ۱۴۲۲: ۲۶/۶).

برخی تفسیر ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (اخلاص/ ۲) را ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص/ ۳-۴) دانسته‌اند. همین‌طور ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ (معارج/ ۱۹) با ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ (معارج/ ۲۰-۲۱)، و ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ﴾ (آل عمران/ ۹۷) با ﴿مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران/ ۹۷) تبیین شده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۲۲/۲).

تبیین منفصل با آیات دیگر صورت می‌گیرد که چند نمونه یاد می‌شود:

﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (بقره/ ۳۷)، مقصود از این کلمات در جای دیگری بیان شده است: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (اعراف/ ۲۳).

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا صَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا﴾ (زخرف/ ۱۷) با آیه دیگری تبیین شده است که آنچه برای خداوند مثل زده‌اند، «بِالْأُنثَىٰ» (نحل/ ۵۸) می‌باشد.

عهد خداوند با بنی اسرائیل در سوره بقره اجمال دارد: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ (بقره/ ۴۰). سوره مائده آن را تفصیل می‌دهد: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (مائده/ ۱۲). عهد بنی اسرائیل آن است که نماز را بر پا دارند، زکات بپردازند و به پیامبران ایمان آورند و عهد خداوند آن است که گناهانشان را محو کند و آن‌ها را در بهشت‌هایی که از زیر درختان آن نهرها

جاری است، درآورد.

در البرهان زرکشی و الاتقان سیوطی، نمونه‌های فراوان دیگری از این اجمال و تبیین‌ها آمده است (همان: ۳۲۱/۲-۳۳۰ و ۳۴۶-۳۴۸: سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱-۶۴۱-۶۴۲). یکی از بهترین و کارآمدترین قرائن در تبیین مجملات قرآن، سیاق است. «سیاق نوعی ویژگی برای کلمه یا جمله است که بر اثر همراه بودن آن با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر پدید می‌آید» (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۲۷). سخن دربارهٔ سیاق فراوان است. تنها به ذکر نمونه‌ای جهت روشن شدن نقش آن در تبیین مجملات قرآن اشاره می‌شود: ﴿وَكَسْتُمْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَأَمَّى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ (نساء/۱۲۷). یکی از مصادیق اجمال، ﴿وَتَرْعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾ است که حرف جر آن حذف شده است و اگر «فی» باشد، یعنی تمایل به ازدواج با آنان دارید و اگر «عن» باشد، یعنی از ازدواج با آنان رویگردان هستید (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۶۴۰). فضا و سیاق آیات درصدد برطرف ساختن سنت‌های جاهلی دربارهٔ دختران یتیم است که اموال آنان را تصرف می‌کردند و اگر زیبا بودند، با آنان ازدواج می‌کردند و از جمال و مال هر دو بهره می‌بردند، ولی اگر زشت بودند، با آنان ازدواج نمی‌کردند و به‌خاطر طمع در مالشان، از ازدواج با دیگران نیز منعشان می‌کردند. علامه با توجه به فضا و سیاق نتیجه می‌گیرد که حرف جار محذوف در ﴿أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾، «عن» است و در ازدواج با آنان اعراض داشتند نه میل (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۰-۹۹/۳).

۷. بازطراحی بحث اجمال و بیان در قرآن کریم

با توجه به ریشهٔ این بحث در آثار گذشتگان، بهتر است عنوان بحث از مجمل و مبین به «اجمال و بیان» تغییر یابد تا در کنار پرداختن به مجمل، از چگونگی مبین شدن آن نیز بحث شود و کارایی این مبحث در زمینهٔ استنباط بازیابی شود. بر اساس آنچه در مجموع مباحث اصولی و قرآنی مطرح است، بحث مجمل و راهکارهای تبیین مجملات قرآنی را به شکل زیر می‌توان طراحی کرد:

۱-۷. اجمال در مقام دلالت یا اجمال مفهومی

اجمال در مقام دلالت، به اجمال نفس الفاظی که بیانگر احکام و معارف هستند، بازمی‌گردد و به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) اجمال واژگانی: در این قسم، امور ذیل جای می‌گیرند: مشترک لفظی، الفاظی که در غیر موضوع‌له خود استعمال شده باشند، ولی معلوم نباشد کدام معنا. همین‌طور از اسباب اجمال، افزون بر اشتراکی که یاد شد، غرابت لفظ و عدم کثرت استعمال (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱) مصداق این نوع است.

ب) اجمال ترکیبی: از اسباب اجمال، حذف، اختلاف مرجع ضمیر، احتمال عطف و استیناف و تقدیم و تأخیر که در جای خود در کتب علوم قرآن از آن بحث شده است (همان: ۶۴۱/۱ و ۶۲۳)، در اجمال ترکیبی جای می‌گیرند. این قسم ممکن است به‌صورت موردی و مصداقی در نصوص دینی یافت شود.

بیان قولی، بیان نوشتاری و بیان اشاری که اصولیان آورده‌اند، راه‌های تبیین مجمل در مقام دلالت در هر دو قسم آن محسوب می‌شوند. همین‌طور قرائن لفظیه و معنویه‌ای که قرآن‌پژوهان مطرح کرده‌اند و یکی از کارآمدترین آن‌ها سیاق بود، این نوع اجمال را برطرف می‌سازند.

۲-۷. اجمال مصداقی

گاه الفاظ در مقام بیان معنای خود شفاف هستند، اما در اینکه این معنا بر کدام موارد تطبیق می‌کند و مقصود از آن در عالم خارج چیست، اجمال وجود دارد. بخش زیادی از نمونه‌های «مجمل»، ابهامشان مفهومی نیست بلکه مصداقی است؛ از جمله: «کلمات» در «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» و «سلطان» در «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» که در مباحث پیشین ذکر شد. «ما یُتَلَىٰ عَلَیْكُمْ» در آیه نخست مانده: «أَجَلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَلَىٰ عَلَیْكُمْ» که در آیه ۳ این سوره تبیین می‌شود نیز مصداق اجمال مصداقی است. عموماً می‌دانیم مقصود، برخی از افراد آن هستند و روشن نیست مقصود کدام موارد است، در این قسم جای می‌گیرند.

اجمال مصداقی با قرائنی که اجمال الفاظ را برطرف می‌سازند، روشن نمی‌شود؛ بلکه نیازمند دلیل دیگری هستیم.

۷-۳. اجمال در مقام عمل

در این قسم، در دلالت الفاظ بر معنا اجمالی وجود ندارد؛ اما هنگامی که می‌خواهد پیاده‌سازی شود و به مرحله عمل و اجرا درآید، از نظر حد و حدود و شروط و کمیت و کیفیت، نیازمند اموری هستیم که آن را برای ما روشن سازد؛ مانند: قطع دست سارق (مأئده/ ۳۸) و شلاق زدن زانی (نور/ ۲) که احکام آن‌ها مشروط به شروطی است و تخصیصاتی به آن‌ها وارد شده است.

تمامی پنج راه بیانی (قولی، فعلی، نوشتاری، اشاری و ترکی) که اصولیان آورده‌اند، راه‌های تبیین مجمل در مقام عمل محسوب می‌شوند، اما قرائن لفظیه و معنویه‌ای که در سخن قرآن پژوهان است، تنها در مقام دلالت کارساز هستند؛ زیرا به کمک دلالت الفاظ می‌آیند و فضای سخن را روشن می‌سازند. در صورت عدم استقلال یک دلیل، کاری از آن‌ها بر نمی‌آید و ما نیازمند دلیل دیگری از شرع هستیم.

نمونه‌های زیادی در آثار قرآن پژوهان وجود دارند که در آن‌ها اجمالی وجود ندارد؛ ولی در جای دیگر با تفصیل بیشتری ذکر شده‌اند. این موارد به‌طور طبیعی در این بحث جای نمی‌گیرند و در واقع «اجمال و تفصیل» هستند، نه اجمال و بیان؛ مثل آنکه ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ سوره حمد در آیات ۱۷ تا ۱۹ انفطار با تفصیل بیشتری ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

۱- در تعریف پیشینیان از «مجمّل»، مؤلفه نیازمندی به بیان و عدم استقلال در شناخت مراد، وجود دارد. در سیر تطور این بحث در علم اصول، معنای مجمل تغییر کرده و از نیازمندی به بیان، به عدم وضوح دلالت کشانده شده است؛ اما همچنان نمونه‌ها از تعریف نخست به تعریف دوم منتقل شده‌اند؛ چون در واقع، واژگانی که بر مطلبی دلالت نداشته باشد، در شرع کم است. این امر موجب شده که شماری از نمونه‌های مجمل با تعاریف آن تطبیق نکند.

۲- «میین» در کنار «مجمّل» و به‌عنوان ضد آن، هم شامل ادله‌ای می‌شود که از آغاز دلالتی روشن داشته باشند و هم لفظی که اجمال و ابهام داشته، ولی با کمک دلیل دیگر، دلالتش روشن شده است.

۳- جهت تکمیل و کارآمدسازی بحث مجمل و مبین، نیاز به بحث «بیان» است تا چگونگی ارتباط این دو اصطلاح و فرایند تبدیل مجمل به مبین را شرح دهد. این مبحث در آثار اصولی پیشین وجود داشته و اکنون جایش در کتاب‌های معاصر اصول شیعه خالی است.

۴- در آثار اصولی با توجه به مقدمه بودن اصول برای استنباط احکام، بر راه‌های تبیین مجملات در سنت تکیه شده است که در فقه کاربرد بیشتری دارد و به‌جز بیان قولی که شامل خود آیات قرآن نیز می‌شود، بیان فعلی، بیان نوشتاری، بیان اشاری و بیان ترکی، همگی از طریق سنت به وقوع می‌پیوندند.

۵- گونه‌های مختلفی که برای بیان قولی در اصول حنفیه مطرح شده است، به تعمیق بحث کمک می‌کند و چگونگی بیان را بهتر توصیف می‌کند. این بحث با بحث اموری که نیازمند بیان هستند، می‌تواند مکمل یکدیگر باشند.

۶- در کتاب‌های علوم قرآن و قواعد تفسیر، به دلیل درگیری بیشتر با نصوص قرآن و عملیاتی ساختن تفسیر، دایره تبیین مجملات گسترش می‌یابد و در تبیین آن‌ها از عنوان قرائن لفظیه و معنویه سخن گفته می‌شود که موارد فراوانی را پوشش می‌دهد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها قرینه سیاق است که می‌تواند نصوص زیادی را از افتادن به ورطه اجمال نجات دهد. همین‌طور در علوم قرآن تقسیمی وجود دارد که قرائن تبیین‌گرها به متصل و منفصل تقسیم می‌شوند.

۷- تطبیقات فراوان قرآنی، از دیگر امتیازات آثار قرآنی است که می‌تواند کمبود نمونه‌ها در علم اصول را جبران سازد و هم‌افزایی مباحث این دو علم، موجب رشد و پختگی و کارایی دیگری می‌گردد.

۸- بحث «مجمّل و مبین» نیازمند تغییر نام به «اجمال و بیان» و بازطراحی جدیدی است تا بتواند تمامی مصادیق را شامل شود و کارایی لازم را در تفسیر و فقه داشته باشد. جهت این کار بهتر است در سه محور اجمال مفهومی، اجمال مصداقی و اجمال در مقام عمل تنظیم شود. هر نوع اجمال، راه‌های تبیین مخصوص به خود را می‌طلبد. قرائن لفظیه و معنویه در مقام دلالت کارساز هستند و فضای سخن را روشن می‌سازند. در صورت عدم استقلال یک دلیل ما نیازمند دلیل دیگری از شرع هستیم.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۳. ابن شهید ثانی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن زین‌الدین عاملی، *معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین*، چاپ نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر‌الکتاب‌العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس‌اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، چاپ سوم، مصر، طبعه بولاق، ۱۲۹۰ ش.
۷. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب‌اللغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین، *مطرح‌الانظار*، تقریر ابوالقاسم نوری تهرانی (کلاتری)، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹. بابایی، علی اکبر، *قواعد تفسیر قرآن*، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۹۴ ش.
۱۰. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل جعفی، *الجامع‌المسند‌الصحیح‌المختصر من امور رسول الله ﷺ و سننه و ایامه*، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. بخاری، علاء‌الدین عبدالعزیز بن احمد، *کشف‌الاسرار عن اصول فخرالاسلام البزدوی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. بهجت، محمدتقی، *مباحث‌الاصول*، قم، شفق، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، *الفصول فی الاصول*، تحقیق عجلیل جاسم نشمی، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه‌اندیشه*، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج‌اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ سوم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، *الفصول‌الغرویه فی الاصول‌الفقهیه*، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۱۷. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمدمرتضی بن محمد، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. حنفنوی، محمد ابراهیم، *اثر الاجمال و البیان فی الفقه الاسلامی*، مصر - منصوره، دار الوفاء، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. حیدری، سیدعلی نقی، *اصول‌الاستنباط فی اصول‌الفقه و تاریخه باسلوب جدید*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. راسخ، عبدالمنان بن عبدالرحمن، *معجم اصطلاحات اصول‌الفقه*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ ق.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات‌الفاظ‌القرآن*، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. زحیلی، وهبة بن مصطفی، *اصول‌الفقه‌الاسلامی*، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۶ ق.

۲۳. همو، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۲۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن بهادر بن عبدالله، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، تحقیق محمد محمد تامر، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۲۵. همو، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. سبت، خالد بن عثمان، *قواعد التفسیر جمعاً و دراسة*، عربستان سعودی، دار ابن عفان، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. سید مرتضی علم الهدی، ابوالقاسم علی بن حسین موسوی، *الذریعة الی اصول الشریعه*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۲۸. سیوری حلی (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۷۳ ش.
۲۹. سیوطی، ابوالفضل جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فوزان احمد زمزلی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۰. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، *الرساله*، تحقیق احمد شاکر، قاهره، مصطفى بابی حلی، ۱۳۵۸ ق.
۳۱. شمس الانامه سرخسی حنفی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، *اصول السرخسی*، هند - حیدرآباد دکن، لجنة احیاء المعارف العثمانیه، بی تا.
۳۲. صافی گلپایگانی، لطف الله، *بیان الاصول*، قم، دفتر معظم له، دائرة التوجیه و الارشاد الدینی، ۱۴۲۸ ق.
۳۳. صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۲ ش.
۳۴. صدر، سید محمد باقر، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق. (الف)
۳۵. همو، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ سوم، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۷ ق. (ب)
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۳۷. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۸. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۴۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. همو، *المعآة فی اصول الفقه*، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، قم، محمد تقی علاقبندان، ۱۴۱۷ ق.
۴۲. عثمان، محمود حامد، *القاموس المبین فی اصطلاحات الاصولیین*، ریاض، دار الزاحم، ۱۴۲۳ ق.
۴۳. عراقی، ضیاء الدین، *نهایة الافکار*، تقریر محمد تقی پروجردی نجفی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۷ ق.
۴۴. عک، خالد عبدالرحمن، *اصول التفسیر و قواعد*، بیروت، دار الفنائس، ۱۴۲۸ ق.
۴۵. علامه فانی اصفهانی، سید علی، *آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول*، قم، رضا مظاهری، ۱۴۰۱ ق.
۴۶. عنایه، غازی حسین، *هدی الفرقان فی علوم القرآن*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ ق.
۴۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، المكتبة العصریه، ۲۰۱۵ م.

۴۸. فاضل موحدی لنگرانی، محمد، *اصول فقه شیعه (درس‌های خارج اصول)*، تقریرات محمود و سعید ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. فاکر میبدی، محمد، *قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنه*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۵۰. فتاحی‌زاده، فتحیه، و فاطمه حبیبی، «بررسی آراء سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبائی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال سیزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۹)، بهار ۱۳۹۵ ش.
۵۱. قرافی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن ادريس بن عبدالرحمن صنهاجی مصری، *نفائس الاصول فی شرح المحصول*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، مصر، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۶ ق.
۵۲. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن، *القوانین المحکمة فی الاصول*، تحقیق رضا حسین صبح، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۵۳. مجاهد طباطبائی حائری، سیدمحمد بن علی، *مفاتیح الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۲۹۶ ق.
۵۴. محقق حلّی، نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هذلی، *معارج الاصول*، تحقیق سیدمحمدحسین رضوی کشمیری، لندن، مؤسسه امام علی علیه‌السلام، ۱۴۲۳ ق.
۵۵. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۵۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۵۷. مکی، ابن عقبه، *الزیادة و الاحسان فی علوم القرآن*، امارات، شارجه، جامعه الشارقه، ۱۴۲۷ ق.
۵۸. موسوی، فاطمه، «کاوشی نو دربارهٔ مجمل در قرآن»، *فصلنامه مشکوة*، سال سی و یکم، شماره ۴ (پیاپی ۱۱۷)، زمستان ۱۳۹۱ ش.
۵۹. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم، دار الفکر، ۱۳۸۲ ش.
۶۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، چاپ چهارم، قم، دار الهادی، ۱۴۱۷ ق.
۶۱. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، *تهذیب الاصول*، چاپ دوم، قم، المنار، بی‌تا.
۶۲. موسوی قزوینی، سیدابراهیم بن محمدباقر، *ضوابط الاصول*، قم، مؤلف، ۱۳۷۱ ق.
۶۳. وهبی، فهد بن مبارک بن عبدالله، *المسائل المشتركة بین علوم القرآن و اصول الفقه و اثرها فی التفسیر*، ریاض، مرکز تفسیر للدراسات القرآنیة، ۱۴۳۵ ق.

تحلیل معنایی واژه «لعل» در قرآن و تأثیر آن در فهم آیات*

- حسین ضیاء توحیدی^۱ ✉
□ سیدحسین سیدی^۲

چکیده

واژه «لعل» که ۱۲۹ در قرآن کریم به کار رفته است، در ساختار زبانی قرآن، گاه معنایی را افاده می‌کند که موهم معنا می‌گردد. این واژه در ساختار زبانی قرآن به چند معنا به کار رفته است؛ ولی در تحلیل آن توسط قرآن‌پژوهان و مترجمان، تنها معنای نخست آن مورد توجه قرار گرفته و عموم مترجمان قرآن در عموم موارد، این واژه را «شاید» و «باید» ترجمه نموده‌اند. در این مقاله تلاش خواهد شد تا با تعیین معانی متعدد «لعل» با توجه به معنای بافتی و نقد معنای غیربافتی، معنای دقیق آن واژه در هریک از آیات شریفه‌گزینش گردد. نتیجه این پژوهش آن خواهد بود که «لعل» در بافت زبانی قرآن کریم، به ۷ معنا به کار

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (ordibehesht_62@yahoo.com).

۲. استاد و عضو ارشد هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد (seyedi@um.ac.ir).

رفته است که عبارت‌اند از: ترجی تکلمی، ترجی مقامی، تمئی، تعلیل، استفهام، ظنّ و یقین. مترجمان و قرآن‌پژوهان در هنگام فهم و ترجمه آیات، نباید از این معانی غافل شوند.

واژگان کلیدی: قرآن، «لعلّ»، بافت زبانی و تحلیل معنایی.

۱. تبیین مسئله

واژه «لعلّ» ۱۲۹ مرتبه در قرآن کریم به کارگیری شده است. اما از یک سو حوزه معنایی واژه «لعلّ» معرکه آراء ادبا بوده و بسیاری از نحویان همانند: ابن هشام انصاری (۱۴۰۴: ۲۸۷/۱) و سیدرضی استرآبادی (۱۳۹۵: ۳۷۴/۴) و فاضل صالح سامرائی (۱۴۳۴: ۲۸۱/۱)، معانی مختلفی را همراه با ذکر مثال از قرآن کریم برای واژه مذکور بیان کرده‌اند، و از سویی دیگر بیشتر مفسران همه موارد به کار گرفته شده واژه «لعلّ» را به یک معنای ثابت ترجمه کرده‌اند، که چنین اختلافی بین نحویان و مفسران با توجه به آثار و پیامدهای آن، سبب شکل‌گیری جستار حاضر شد. بنابراین دلیل تشکیل نوشته فعلی، پاسخ به این پرسش اساسی است: معانی واژه «لعلّ» در بافت زبانی قرآن کریم چیست؟ در حوزه پیشینه این پژوهش باید گفت که اکثر نحویان در لابه‌لای مطالب نحوی خود به معانی مختلف «لعلّ» پرداخته‌اند، همانند: ابن هشام انصاری در *معنی اللیب*، سیدرضی استرآبادی در *شرح الرضی علی الکافیة*، عباس حسن در *النحو الوافی*، و فاضل صالح سامرائی در *معانی النحو*. تعدادی از مفسران نیز در ذیل آیه ۲۱ سوره بقره از معانی «لعلّ» یاد نموده‌اند. همچنین نوشته‌هایی مستقل در این حوزه یافت شد، که عبارت‌اند از:

- ۱- مجلد دوم کتاب *دراسات لاسلوب القرآن الکریم*، اثر محمد عبدالخالق عضیمه.
- ۲- مقاله «معناشناسی تعبیر "لعلکم" + فعل در آیات قرآن کریم بر اساس نظریه لنگاکر»، اثر زهره قربانی مادوانی.
- ۳- مقاله «حروف المعانی فی القرآن الکریم؛ معانی "لعلّ" آنموذجاً»، اثر محمد ربّه.
- ۴- مقاله «الدلالة الوظيفية ل"لعلّ" فی القرآن الکریم و دور السياق فی توجيه معانيها»، اثر مراد حمید عبدالله.

اما شایان ذکر است که این منابع، اولاً همه معانی را ذکر نکرده‌اند، و ثانیاً در مرحله تطبیق معانی بر آیات قرآن کریم، تنها چند آیه را مورد بررسی قرار داده‌اند و به تطبیق همه آیات پرداخته‌اند. ولی ما در این تحقیق بنا داریم بعد از بیان تمامی معانی واژه «لعلّ»، به تحلیل معانی واژه مذکور پرداخته و سپس تطبیقات واژه «لعلّ» در بافت زبانی قرآن کریم را ارائه نماییم.

۲. ویژگی‌های واژه «لعلّ»

۲-۱. ویژگی لغوی

دانشمندان علم لغت، در مجموع برای واژه «لعلّ» ۱۸ لغت را شمرده‌اند که عبارت‌اند از: «لَعْلٌ، لَعْلَتٌ، لَعْلٌ، لَعْلٌ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ، عَلٌّ» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۶۷۶؛ رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۴/۳۷۳). البته در قرآن کریم به جز لغت فصیح آن یعنی «لَعْلٌ» نیامده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۲: ۱/۲۳۱).

۲-۲. ویژگی ساختاری

اما دیدگاه‌ها در حوزهٔ مرکب یا بسیط بودن واژه مذکور نیز مختلف است؛ اکثر نحویان و سیبویه واژه «لعلّ» را بسیط دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۰/۲۲۰)؛ اما گروهی از اندیشمندان نحوی، مرکب بودن آن واژه را پذیرفته و آورده‌اند که لام اول در کلمه «لعلّ» زائده بوده و تصریح نموده‌اند که این واژه مرکب است (ابن‌انباری، ۱۴۲۸: ۱۷۷).

۲-۳. ویژگی نحوی

نحویان دربارهٔ عمل نمودن واژه «لعلّ» چنین گفته‌اند: «لعلّ» به‌طور غالب از حروف مشبّهه بالفعل بوده و اسمش را نصب و خبرش را رفع می‌دهد. اما برخی اندیشمندان نحوی همانند یونس بصری و قرّاء کوفی آورده‌اند که «لعلّ» در مواردی نادر، اسم و خبرش هر دو را نصب می‌دهد. قبیلهٔ بنی‌عقیل نیز قائل‌اند که «لعلّ» در بعضی از استعمالات خود، حرف جرّ شبه زائد بوده و متعلق نمی‌خواهد و اسم بعد خود

را هم در لفظ مجرور می‌سازد، گرچه محل آن اسم بنا بر ابتدائیت مرفوع خواهد بود. حال اگر ما از این دو استعمال نحوی واژه «لعل» بدون نقد و بررسی آن گذر نمایم، باید متذکر شویم که در بعضی از موارد، «ما»ی زائده کافه به «لعل» ملحق گشته و آن را از عمل کردن باز می‌دارد (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۲۸۶/۱).

واژه «لعل» از ادوات صدارت طلب بوده، در نتیجه چنانچه بعد از فعل قلبی واقع گردد، آن را از عمل تعلیق می‌نماید؛ همانند آیات ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيْبًا﴾ (احزاب/ ۶۳)؛ ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ﴾ (شوری/ ۱۷)؛ ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكِّي﴾ (عبس/ ۳). در این آیات، فعل «يُدْرِي» به وسیله «لعل» تعلیق شده و دو مفعول ظاهری خود را نگرفته است. همچنین «لعل» برخلاف سایر حروف مشبّهة بالفعل در اسلوب انشاء استفاده می‌شود، گرچه بعضی از اصولیان معتقدند که انشاء خود نوعی خبر است؛ برای مثال، فعل «اَضْرَبْتُ» خبر از وجوب ضرب می‌دهد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۶۷). نکته جالب آنکه خبر «لعل» هیچ‌گاه نباید فعل طلبی باشد؛ زیرا خود واژه «لعل» معنای طلب دارد و اگر خبرش هم طلبی باشد، طبیعتاً دو طلب و یک مطلوب با هم جمع گشته، که امری ناپسند است (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۳۳۶/۴).

۳. آشکاراندن معنای واژه «لعل» از زبان علم

با بررسی آثاری که در حوزه لغت، نحو و تفسیر به معنای واژه «لعل» پرداخته‌اند، به نظر می‌رسد نحویان برای واژه «لعل» مجموعاً ۱۶ معنا را برشمرده‌اند، که توضیح معانی مزبور در جهت واکاوی معانی ذکرشده این واژه، امری اجتناب‌ناپذیر است. آن معانی یافت‌شده عبارت‌اند از:

۳-۱. ترجی

ترجی در لغت به معنای امید و انتظار داشتن است (معلوف، ۱۳۷۶: ۲۵۲) و در اصطلاح نحویان به معنای انتظار رخ دادن امری است که دارای ویژگی خاص، یعنی تمایل مخاطب نسبت به آن و امکان وقوع آن امر است، اگرچه اطمینانی نسبت به دست یافتن به آن امر وجود ندارد؛ مانند آیه ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه/ ۴۴) و همانند

شعر:

«تَأَنَّ وَلَا تَعْجَلْ بِلَوْمِكَ صَاحِبًا

لَعَلَّ لَهُ عُدْرًا وَأَنْتَ تُلُومٌ»

(حسن، ۱۳۸۵: ۱/۶۳۵)

بنابراین به کارگیری واژه «لعل» در مواردی که وقوع آن پیشگیری ناپذیر می‌باشد، صحیح نیست. البته باید توجه داشت که ترجی افزون بر حالت جهل متکلم نسبت به چیزی، در حالت اظهار محبت به حصول چیزی نیز استفاده می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۴/۲۹۰).

در تعریف ترجی آورده‌اند آن چیزی که انتظارش می‌رود، باید حصولش ممکن باشد. حال ضروری به نظر می‌رسد که بیان شود گاهی اوقات متکلم به خاطر اغراض بلاغی -مانند فریفتن مخاطب و گمراه نمودن وی- چیز غیرممکنی را ممکن فرض کرده و به آن امید داشته و انتظار آن شیء را می‌کشد؛ همانند آیه ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر/۳۶) که فرعون امید به دستیابی آسمان‌ها داشته که امری محال است و هدفش فریفتن مخاطبانش بوده است. لکن مفسران در توضیح این آیه، سه علت را بیان کرده‌اند: ۱- فرعون به خاطر جهلش چنین امیدی داشته است؛ ۲- فرعون خود را به جهالت زده است؛ ۳- اصلاً فرعون لعین دروغ گفته و ادعایی غیرواقع کرده است (ابن‌هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۱/۲۸۷).

همچنین در آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۗ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون/۱۰۰) که «لعل» در امری محال یعنی برگشت به دنیا استعمال شده است، باید توجه داشت که برگشت به دنیا و انجام اعمال صالح در نظر آن گوینده ممکن بوده، هرچند در حقیقت امری محال باشد، و آنچه از دیدگاه یک نحوی مهم است، استعمال «لعل» در امری ممکن از نظر خود متکلم است نه در حقیقت.

اکنون این شبهه پیش می‌آید که به کار بردن ترجی و امید و انتظار در لابه‌لای سخنان بشریت، امری متعارف است؛ زیرا انسان از همه مسائل آگاه نیست و قدرت بر انجام هر فعلی را ندارد؛ در نتیجه به کارگیری الفاظی که معنای ترجی دارند، امری متداول است؛ اما با توجه به قدرت و آگاهی خداوند متعال از زمان گذشته، حال و

آینده، چرا خداوند متعال در عبارات خود از چنین لفظی بهره می‌جوید؟ همچنان که در روایتی حضرت رضا (علیه السلام) درباره خداوند فرمود: «لَا تَحْجُبُهُ لَعْلٌ» (صدوق، ۱۳۸۴: ۱/۳۱۰).

در پاسخ به این شبهه، ادیبان و مفسران چهار نظریه ارائه نموده‌اند:

دیدگاه اول: ادات ترجّی و امید هنگامی که در کلام خداوند متعال به کار روند، معنای اصلی خود را از دست داده و معنای جدیدی پیدا می‌کنند (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱۶۷/۴). در نتیجه، این دسته از محققان، «لعلّ»‌های موجود در کلام باری تعالی را حمل بر سایر معانی «لعلّ» می‌نمایند که به زودی به آن معانی اشاره خواهد شد.

دیدگاه دوم: آن الفاظ به همان معنای اصلی خود خواهند بود و مستلزم جهل و عدم قدرت خداوند هم نیست و معمولاً در جایی به کار می‌روند که برای رسیدن به هدف، مقدمات متعددی لازم است و تا هنگامی که آن مقدمات حاصل نشود، نمی‌توان حکم قطعی به وجود آن هدف داد، بلکه باید به صورت یک امر احتمالی بیان گردد؛ برای مثال، خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (اعراف/۲۰۴). ما از ادله خارجی می‌دانیم که تنها با گوش فرا دادن به آیات قرآن کریم، انسان مشمول رحمت الهی نمی‌شود؛ بلکه این گوش نهادن به آیات، یکی از مقدمات است و مقدمات دیگر آن، فهم و درک آیات و سپس به کار بردن دستوراتی است که در آن آیات آمده است. بنابراین در این گونه موارد با حاصل شدن یک مقدمه، نمی‌توان حکم قطعی به کسب نتیجه داد؛ بلکه بایستی به شیوه احتمالی و به وسیله ادات ترجّی و امید بیان شود. به عبارت دیگر، این گونه تعبیرات در کلام الهی یک نوع بیدارباش و توجه دادن شنونده به این نکته است که غیر از این مقدمه، شرایط و مقدمات دیگری نیز برای رسیدن به مقصد ضروری است. به دیگر سخن، برای درک رحمت پروردگار، غیر از گوش فرا دادن به آیات قرآن کریم، عمل به آن هم لازم و ضروری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۷/۴).

دیدگاه سوم: «لعلّ» چه در کلام خداوند به کار رود و چه در کلام غیر، از دو حال خارج نیست، یا بعد از امر و نهی استعمال می‌شود و یا در ابتدای سخن واقع می‌گردد، که معنای رجاء و امید در این دو اسلوب با یکدیگر متفاوت است. در «لعلّ»‌هایی که بعد از امر و نهی قرار می‌گیرند، آن امید و توقع خبری خواهد بود، ولی آن «لعلّ»‌هایی

که استینافیه بوده و در ابتدای سخن هستند، رجاء و امیدشان انشایی می‌باشد؛ یعنی گوینده در مقام ایجاد آن امید است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۴/۱).

دیدگاه چهارم: امید داشتن سه نوع است: ۱- امید داشتن خود متکلم به حصول فلان چیز، که اصل استعمال «لعل» در همین معنا می‌باشد؛ ۲- ایجاد و تولید امید کردن در مخاطب؛ ۳- جایگاه، جایگاه امید است؛ چه متکلم و مخاطب امید داشته باشند و چه نداشته باشند. نوع اول که واضح بوده و نیاز به توضیح خاصی ندارد. ولی در توضیح نوع دوم امید گفته شده است که گاهی متکلم می‌خواهد به وسیله استعمال واژه «لعل» در مخاطبش ایجاد امید کند؛ مثلاً در آیه ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه/ ۴۴)، متکلم خواهان زنده کردن امید در دل حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است تا اینکه ایشان بتواند به‌طور جدی و واقعی فرعون را امر و نهی کند، نه اینکه امر و نهی حضرت غیرواقعی و صوری باشد؛ زیرا حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام با وجود اینکه می‌دانست فرعون به امر و نهی او التفات و توجهی ندارد، نمی‌توانست به‌طور جدی از طرف خداوند متعال فرعون را امر یا نهی نماید، در نتیجه خداوند متعال در کلام خود «لعل» به کار برد تا در حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام امید به نجات فرعون زنده شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۲۸۹/۴).

سیدرضی استرآبادی هم در توضیح نوع دوم امید - امید مخاطبی - چنین می‌گوید: «لعل» در این آیات به همان معنای اصلی خود یعنی ترجیحی می‌باشد؛ ولی آن رجاء به مخاطبان خداوند تعلق دارد، نه به خود خداوند متعال. همان‌طور که کلمه «أو» وقتی در کلام خداوند متعال استعمال شده و معنای شک داشته باشد، اکثر نحویان بر این عقیده‌اند که این «أو» معنای تشکیک خواهد داشت نه شک؛ یعنی خداوند رحمن خواسته تا مخاطبان خود را به شک بیندازد، نه اینکه خود شک داشته باشد» (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۳۳۲/۴).

علامه طباطبایی در توضیح نوع سوم امید - امید مقامی - چنین بیان نموده است: «امید مقامی به آن معناست که این جایگاه، جایگاه امید است؛ هرچند ممکن است خود متکلم و مخاطب در آن مقام، امیدی نداشته باشند. به عبارت دیگر، امید مقامی یعنی هرکس در این جایگاه قرار بگیرد، به آن مورد امیدوار خواهد بود و بدون شک تمامی الفاظ امید در کلام خداوند متعال چه به‌وسیله «لعل» باشد و چه به‌وسیله «عسی» و چه با سایر ادوات، همگی از قسم دوم یا قسم سوم خواهند بود»

محقق جرجانی نیز در توضیح امید مقامی می نویسد:

«گاهی نوعی تعلق در کلام است، گویا که برای مطلق توقع به کار رفته است؛ مانند: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَّا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كُتْرٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (هود/۱۲)» (حسینی جرجانی، ۱۳۸۵: ۲۲۹).

در نتیجه می توان اقسام ترجی را چنین نام گذاری نمود: ۱- ترجی تکلمی، ۲- ترجی مخاطبی، ۳- ترجی مقامی. با توجه به توضیح ارائه شده می توان ادعا کرد که با وجود معنای «ترجی مقامی»، دیگر نیازی به «ترجی مخاطبی» نیست؛ زیرا اصل ایجاد «ترجی مخاطبی» و «ترجی مقامی» فقط به خاطر دفع آن اشکال بود و حال که با وجود معنای «ترجی مقامی»، آن اشکال دفع می شود، پس دیگر نیازی به وجود «ترجی مخاطبی» احساس نمی گردد. چنان که ابن هشام هم در باب معانی «لام» می گوید: اولویت با تقلیل معانی یک چیز است (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۱). فلذا با وجود اینکه بسیاری از مفسران همانند قاضی بیضاوی، «ترجی مخاطبی» را پسندیده اند (شیرازی بیضاوی، ۱۴۲۶: ۵۲/۴)، ولی گفته شد که با ذکر «ترجی مقامی»، بی نیاز از «ترجی مخاطبی» خواهیم بود. ضمن آنکه آیه ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۸۷) قرینه است که اصلاً «ترجی مخاطبی» نداریم؛ چون در این آیه مخاطبی وجود ندارد که امید داشته باشد. علاوه بر تمام این ها، بیان وجود معنای «ترجی مخاطبی» ممکن است منجر به کذب گردد؛ زیرا مشخص نیست که واقعاً مخاطبان در آن آیات ترجی و امید داشته اند که آن معنا ذکر شود و البته شاید در تعدادی از موارد، مخاطبان حقیقتاً ترجی و امید داشته باشند، اما اثبات آن در تمامی موارد، امری بسیار دشوار است.

۲-۳. تمنی

تمنی در لغت به معنای آرزو داشتن است (معلوف، ۱۳۷۶: ۷۷۷) و در فارسی روان نیز «ای کاش» ترجمه می‌شود و تفاوت آن با ترجی در مبحث پیشین مطرح گردید. گاهی اوقات «لعل» در بردارنده معنای تمنی است و در چنین مواردی «لعل» می‌تواند در امور غیرممکن نیز به کار رود؛ چنان‌که برخی دانشمندان نحوی معتقدند «لعل» در آیه ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِي لِي صِرْحًا لَعَلِّي أُنْبِغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ (غافر/۳۶) به معنای تمنی به کار رفته است؛ زیرا فعل مضارع «فَأَطَّلِعَ» در جواب تمنی، منصوب به «آن» مقدر شده است (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱۶۷/۴).

ماهیت و حقیقت ترجی با تمنی متفاوت است. فرق نخست، این است که ترجی فقط در امور ممکن استعمال می‌شود و اگر در برخی مواقع، ادات ترجی در امری محال به کار گرفته می‌شود، آن مورد باید توجیه شده و حمل بر معنایی دیگر گردد؛ در حالی که تمنی هم در امور محال استفاده می‌رود و هم در امور ممکن. فرق دوم ترجی و تمنی در آن است که در ترجی قید «انتظار» اخذ شده است، یعنی ترجی در اموری استفاده می‌شود که متکلم منتظر آن چیز بوده باشد؛ ولی تمنی اعم از قید «انتظار» است؛ چه متکلم منتظر حصول آن چیز بوده باشد و چه منتظر نبوده باشد (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۹۵: ۳۳۲/۴).

۳-۳. توقع

برخی نحویان همانند مبرّد، معنای مذکور را برای واژه «لعل» ذکر کرده‌اند. توقع در لغت به معنای چشم به راه بودن و انتظار کشیدن است (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۱۲۳۳) و آورده‌اند: معنای توقع برای شخص امیدوار یا ترسیده است؛ مانند: «لَعَلَّ زَيْدًا يَأْتِينِي» و «لَعَلَّ الْعُدُوَّ يَدْرِكُنَا» (مبرّد، ۱۴۱۵: ۱۰۸/۴). گواه دیگر بر صحت ادعای مذکور این است که در تفسیر ابی‌السعود آمده است: معنایی را که عرب برای «لعل» وضع کرده، توقع است، که اگر آن چیز محبوب باشد، به آن ترجی گفته، و اگر مکروه باشد، آن را اشفاق می‌نامند (ابی‌سعود عمادی، ۱۹۸۳: ۵۹/۱).

۳-۴. اشفاق

اشفاق در لغت به معنای دلواپسی، نگرانی، دغدغه و تشویش است (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۵۲۹). کارایی اشفاق غالباً در امور ناخوشایند و ناپسندی است که انسان ترس از رخداد آن را داشته باشد و وقوع خبر آن حتمی و یقینی نباشد؛ همانند: «لَعَلَّ النَّهْرَ يَغْرِقُ الرَّزْعَ وَالْبُيُوتَ»؛ یعنی در اینجا تشویش و نگرانی وجود دارد که طغیان آن رود، همه زمین‌های کشاورزی و خانه‌ها را غرق کند (حسن، ۱۳۸۵: ۶۳۵/۱).

۳-۵. تعلیل

تعلیل در لغت به ذکر سبب و علتی برای کاری معنا شده است (مصطفی و دیگران، ۱۹۸۹: ۱۰۲/۲). بسیاری از اندیشمندان نحوی همانند اخفش، کسایی، محقق زرکشی و ابن هشام انصاری، معنای مذکور را برای واژه «لعل» برتافته‌اند و آیه «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ» (طه/ ۴۴) را از همین معنا گرفته‌اند (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۲۸۸/۱). معنای مذکور از یک سو توسط برخی از مفسران پذیرفته شده و در موارد متعددی از آیات، «لعل» را به «کئی» تعلیل تفسیر نموده‌اند؛ برای نمونه، طبرسی در آیه «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَىٰ وَأَتَىٰ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره/ ۱۸۹)، «لعل» را به معنای «کئی» می‌داند. برخی نحویان همانند زرکشی و ابویعلی هم در معانی «لعل»، تعلیل را عنوان می‌کنند و از سویی دیگر، مورد پذیرش برخی از لغت‌شناسان نیز واقع شده است؛ همانند ابن منظور که نوشته است: «لعل» در آیات شریفه «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» و «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَىٰ» به معنای تعلیل است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۷۵/۱۱). اما گواه دیگری که صحت ادعای مذکور را تأیید می‌کند، این است که در بسیاری از آیات قرآن کریم، «لعل» به وسیله حرف عطفی به حرف تعلیل معطوف گشته، که این امر دلیل دیگری بر قبول معنای مزبور است؛ برای مثال، «لعل» در آیه «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (قصص/ ۷۳) به صراحت عطف بر «لتبتغوا» و «لتسکونوا» شده، که هر دو معنای تعلیل دارند. بی‌تردید «لعل» در این شعر، معنای تعلیل دارد:

«وَقَلْتُمْ لَنَا كُفُّوا الْحُرُوبَ لَعَلَّنَا نَكُفُّ وَوَقَّعْتُمْ لَنَا كُلَّ مَوْثِقٍ»

۳-۶. استفهام

تعدادی از نحویان در ضمن ذکر معانی مختلف «العلّ»، به معنای استفهام هم اشاره کرده و برای آن چنین مثال زده‌اند: «لَعَلَّكَ تَشْتَمِنِي فَأُعَاقِبُكَ» که قطعاً به معنای «هَلْ تَشْتَمِنِي» است (همان: ۴۷۴/۱۱) و به‌خاطر همین معنای استفهام است که فعل قلبی در آیات «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا» (احزاب/ ۶۳)، «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ» (شوری/ ۱۷) و «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَيِّغُ» (عبس/ ۳) تعلیق شده و عمل لفظی انجام نداده است (ابن‌هشام انصاری، ۱۴۰۴: ۲۸۸/۱). عباس حسن نیز می‌نویسد: «"العلّ" گاهی برای معنای استفهام است؛ مانند آیه «وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَيِّغُ» (حسن، ۱۳۸۵: ۶۳۵/۱).

۳-۷. تشبیه

تشبیه در لغت به معنای همانند کردن و یکسان نمودن چیزی با چیزی است (معلوف، ۱۳۷۶: ۳۷۲). محققان نحوی همانند سیوطی می‌نویسند: بعضی معتقدند که همه «لعلّ»‌های موجود در قرآن کریم به معنای تعلیل هستند، مگر «العلّ» در آیه «وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» (شعراء/ ۱۲۹)، که دربردارنده معنای تشبیه بوده و به معنای «كَأَنَّكُمْ» می‌باشد، اگرچه نحویان این معنای تشبیه را برای «العلّ» ذکر نکرده‌اند (سیوطی، ۲۰۰۴: ۵۰۵/۱) و شرتونی هم «العلّ» در آیه فوق را به معنای تشبیه می‌داند (خوری شرتونی لبنانی، ۱۴۰۳: ۱۱۴۸/۲).

۳-۸. تحقیق

تحقیق در لغت به معنای تأکید و تأیید مطلبی می‌باشد (مصطفی و دیگران، ۱۹۸۹: ۳۹۲/۱). محقق سیوطی به معنای مذکور اشاره کرده و آورده است: اصل معنای «العلّ» ترجیحی است، اما اگر در کلام خداوند رحمان استعمال گردد، به معنای تحقیق خواهد بود (سیوطی، ۱۳۷۰: ۶). در اینجا باید توجه داشت که این معنا در آیه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى» (طه/ ۴۴) قابل تطبیق نیست؛ چون فرعون از آن کلام حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ متذکر نشده و معنای تحقیق داشتن «العلّ»، آیه شریفه را به کذب نزدیک می‌کند.

۹-۳. تعرض

تعرض در لغت معانی متعددی دارد، و یکی از آن معانی در معرض چیزی قرار گرفتن و روبه‌رو شدن با چیزی می‌باشد (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۶۷۴). معنای مذکور تنها از سوی شیخ طبرسی در ذیل آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۷۹) ذکر شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۹۲/۱). بنابراین چنانچه بپذیریم «لعل» در آیه فوق به معنای تعرض باشد، ترجمه آیه شریفه چنین خواهد شد: «ای خردمندان! قصاص نمودن باعث زندگانی شما خواهد بود، شما با چنین کاری خود را در معرض تقوای الهی قرار می‌دهید».

۱۰-۳. مقاربه

برخی مفسران همانند کلبی غرناطی، مقاربه را از معانی واژه «لعل» خوانده‌اند (ابن‌جزئی کلبی غرناطی، ۱۴۱۶: ۷۴/۱) و از کلام شیخ طوسی در تفسیرش برداشت می‌شود که او نیز بی‌تمایل به ذکر معنای مقاربه و تقریب برای «لعل» نیست (طوسی، ۱۴۰۹: ۹۹/۱) و باید دانست که با توجه به معنای ابواب ثلاثی مزید، معنای «تقریب» دقیق‌تر از «مقاربه» است؛ برای مثال، اگر «لعل» در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۲۱) به معنای تقریب یا مقاربه باشد، ترجمه آیه چنین خواهد شد: «ای مردم! پروردگار خویش را بپرستید؛ همانی که همه شما و پیشینیان شما را آفرید. این پرستش، شما را به تقوای الهی نزدیک می‌گرداند».

۱۱-۳. خلیق

خلیق در لغت به معنای شایسته و سزاوار می‌باشد (آذرنوش، ۱۳۹۷: ۲۸۲). تعداد کمی از ادبا، خلیق را نیز از معانی واژه «لعل» دانسته‌اند (قزوینی رازی، ۱۳۸۳: ۱۷۰). لذا بنا بر پذیرش این معنا، ترجمه آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۲۱) چنین خواهد بود: «ای مردم! پروردگار خویش را بپرستید؛ همانی که همه شما و پیشینیان شما را آفرید. با این پرستش، شما شایسته و سزاوار تقوای الهی خواهید بود».

۱۲-۳. ظَن

این معنا را ابن منظور از ابن انباری نقل نموده و چنین مثال زده است: «لَعَلِّي أَحْجُ الْعَامَّ» که به معنای «أُظُنُّنِي سَأَحْجُ» می‌باشد، و همانند این شعر امرؤ القیس: «لَعَلَّ مَنَائِنَا تَبَدَّلْنَ أَبْوَسَا» که به معنای «أُظُنُّ مَنَائِنَا تَبَدَّلْنَ أَبْوَسَا» است، و نیز مانند سخن شاعر عرب صخر الهدلی:

«لَعَلَّكَ هَالِكٌ إِمَّا غُلَامٌ تَبَوُّؤًا مِّنْ سَمَنَصِيرٍ مَّقَامَا»

(ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۷۳/۱۱)

راغب اصفهانی نیز «لعل» را در آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ» (هود/۱۲) به معنای ظن و گمان دانسته و گفته است: ترجمه آیه چنین می‌شود: «مردم به تو چنین گمان می‌برند که تو برخی از وحی‌ها را رها کرده و بیان نمی‌کنی»، و همچنین «لعل» موجود در آیه «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف/۶) هم به همین معنا خواهد بود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۷۴۲). قابل توجه است که اگر این لغویان برای برطرف نمودن آن اشکال پیشین، چنین معنایی را برای «لعل» انتخاب نموده‌اند که باز هم آن اشکال برطرف نمی‌شود؛ زیرا چنانچه «لعل» به معنای گمان باشد، باز هم آن اشکال برطرف نمی‌شود و باید همان مطلبی را که در بحث معانی سه‌گانه ترجی بیان گردید، مجدداً اینجا مطرح کرده و بر این دیدگاه باشیم که خداوند متعال می‌خواهد گمان را به مخاطب خود انتقال دهد؛ چراکه گمان در خداوند سُبْحَانَهُ همانند ترجی بی‌معناست. ولی اگر لغویان این معنای گمان را با توجه به آن دو شعر بیان نموده‌اند، انصاف آن است که حق با لغویان بوده و می‌توان معنای گمان را هم از معانی «لعل» برشمرد.

۱۳-۳. تشکیک

تشکیک در لغت به معنای به شک انداختن کسی و دو دل نمودن دیگری است (معلوف، ۱۳۷۶: ۳۹۷). شیخ طوسی از سیویه نقل نموده که «لعل» در آیه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْتَشِي» (طه/۴۴) به معنای تشکیک بوده و خداوند متعال اراده نموده که مخاطبان خود یعنی حضرت موسی و هارون عَلَيْهِمَا السَّلَامُ را به شک و ابهام بیندازد (طوسی،

۱۴۰۹: ۹۹/۱). با دقت نظر در این آیه چنین برداشت می‌شود که آری، متکلم به مخاطب خود چیزی را انتقال می‌دهد، ولی آن چیز شک نیست؛ بلکه همان ترجیحی است؛ یعنی خداوند در دل حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ امید را زنده می‌کند.

۱۴-۳. اطماع

اطماع در لغت به معنای دیگری را به طمع چیزی انداختن و فردی را آرزومند چیزی کردن است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۳۷۱/۱۳). آخرین معنایی که برای واژه «لعلّ» ذکر شده، از زمخشری نقل گردیده که وی یکی از معانی «لعلّ» را اطماع می‌داند (زمخشری، ۱۳۸۵: ۲۲۹/۱). باید دانست که معنای لغوی طمع بسیار به معنای امید نزدیک است.

۱۵-۳. نهی

این معنا توسط شنیطی در ذیل آیه ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِدَا الْحَدِيثِ آسَفًا﴾ (کهف/ ۶) بیان شده است. وی در تفسیر خود به صراحت «لعلّ» در آیه را به معنای نهی دانسته است (شنیطی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۳). اما با توجه به اینکه پذیرش یک معنا با ذکر تنها یک مصداق، خارج از عرف اسلوب‌های زبانی است، نمی‌توان با قاطعیت این معنا را پذیرفت.

۱۶-۳. یقین

در نهایت، این نکته مهم شایان ذکر است که چنانچه به «لعلّ»‌های موجود در کلام خداوند متعال در بافت جمله با نگاهی ژرف نظر کنیم، خواهیم دید که در پاره‌ای موارد، «لعلّ» به معنای «قطع و یقین» است؛ نمونه بارز آن، آیات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ ۲۰۰) و ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۱۸۳) می‌باشد؛ چراکه به حکم عقل و به حکم قانون مدنی همه ادیان و ملل، عمل و جزای آن باید با هم سنخیت و تناسب داشته و در یک مرتبه باشند. در نتیجه، معنا ندارد که خداوند بندگانش را به اعمال شاقه‌ای چون صبر و مرزبانی و روزه الزام نموده و آن‌ها را واجب کند، ولی پاداش آن را با «شاید و باید» بیان نماید. فلذا حق آن است که سیاق این آیات شریفه

درصدد بیان پاداش قطعی صبر و مرزبانی و روزه است. البته غیر از آیات، دلایل دیگری را نیز می‌توان به‌عنوان گواه بر پذیرش معنای مذکور ارائه نمود؛ آن ادله عبارت‌اند از:

۱- کلام امام حسن عسکری علیه السلام که فرمود:

«واژه "لعل" در کلام خداوند متعال به معنای وجوب است؛ زیرا خداوند متعال کریم‌تر از آن است که بنده‌اش را بدون جلب منفعتی رها سازد و اول او را به رحمت خود سوق دهد، ولی بعداً ناامیدش گرداند» (حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷/۶۵).

۲- فرازی از دعای امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه که در مناجات با آن معبود

بی‌همتا فرمود:

«أُنَاجِيكَ يَا مُؤَجُّدًا فِي كُلِّ مَكَانٍ، لَعَلَّكَ تَسْمَعُ نِدَائِي، فَقَدْ عَظُمَ جُرْمِي وَقَلَّ حَيَاتِي»
(الصحيفة السجادية، ۱۴۱۸: ۱۷۴).

با توجه به صفت سمیع بودن خداوند متعال، دلالت واژه «لعل» بر معنای «یقین» به‌خوبی نمایان است و به‌وضوح فهمیده می‌شود که در این عبارت، هیچ‌یک از آن معانی گذشته راه ندارد، مگر همین معنای «یقین».

۳- برخی از مفسران نیز چنین گفته‌اند:

«الفاظ "لعل" و "عسی" که معنای ترجی و شک دارند، در بعضی مواضع معنای یقین از آن‌ها اراده می‌شود و شاهد آن هم آیه شریفه «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا» (اسراء / ۷۹) می‌باشد؛ زیرا هیچ تردیدی نیست که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله جایگاه مقام محمود را دارد و این لفظ ترجی از آن جهت آمده تا برای عبد، عُجَب و غروری حاصل نگردد و خود را از بین خوف و رجاء خارج نیند» (عاملی نباطی فتونی، ۱۳۷۴: ۲۶۲/۲).

گرچه این عبارت و این آیه در باب «عسی» بوده، ولی نویسنده در ابتدای سخن خود، واژه «لعل» را نیز در کنار «عسی» ذکر نموده است.

۴- شاید بتوانیم عبارت راغب اصفهانی را نیز دلیلی بر مدعای خود بگیریم؛ آنجا که گفته است:

«بعضی از مفسران آورده‌اند که واژه "لعل" اگر از طرف خداوند به کار برود، به معنای واجب است» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۵۴).

هرچند این سخن اخصّ از مدعای ماست؛ چراکه وی تنها «لعل» ای را که از طرف

خداوند به کار برود، به معنای وجوب و یقین می‌داند و ما چنین قیدی نداریم. چنانچه اشکال شود که «لعل» در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۸۳)، اگر به معنای یقین باشد، پس هرکس که روزه بگیرد، قطعاً بهشتی خواهد بود؛ این در حالی است که می‌دانیم بسیار هستند افرادی که روزه می‌گیرند، ولی به خاطر اعمال ننگین دیگرشان به جهنم خواهند رفت. در روایت هم آمده است:

«چه بسیارند کسانی که ثمره‌ای از روزه خود نمی‌برند، مگر گرسنگی و تشنگی» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: ۴۹۵).

در جواب این اشکال باید گفت: این آیه فقط درصدد بیان اهمیت روزه و جایگاه رفیع روزه‌داران است، نه اینکه در مقام بیان تمامی خصوصیات و شرایط کسانی باشد که به بهشت یا جهنم می‌روند، و آن بحث که چه افرادی به بهشت و جهنم می‌روند، یک بحث کلامی است که از دایره بحث این آیه شریفه خارج است؛ زیرا این آیه فقط درصدد بیان این مطلب است که هرکس روزه بگیرد، قطعاً تقوای الهی را به دنبال خواهد داشت.

۵. تحلیل معناشناسانه واژه «لعل»

به نظر می‌رسد که دیدگاه بسیاری از نحویان همانند جلال‌الدین سیوطی و فاضل صالح سامرائی مبنی بر عدم پذیرش معانی مختلف واژگان، در صورت عدم ارائه گواه و شاهی از منابع معتبر زبان عربی، موجه می‌باشد؛ چراکه دیدگاه مذکور در راستای اصل عدم توسعه و تکثیر معنای واژگان می‌باشد و چنین دیدگاهی با متواتر بودن لغت عربی در حوزه نقل معانی الفاظ از عرب اصیل و عدم خلل در تفهیم و تفهم تناسب دارد، و از سویی مؤید فراخواست مذکور، عدم شهرت معانی ادعاشده می‌باشد؛ زیرا دانشمندان نحوی ادعاهایی را که مخالف مشهور است، برتافته‌اند، در نتیجه بر اساس مبنای مذکور، پذیرش معانی «توقع، اشفاق، تشبیه، اطماع، تحقیق، تعرض، مقاربه، خلیق و تشکیک» که از سوی برخی نحویان برای واژه «لعل» برشمرده شده، دچار اشکال است، و پذیرش معانی‌ای همچون «ترجی، تمنی، ظن، تعلیل، استفهام و یقین»

در حوزه معانی واژه «لعل» شایسته و توجیه‌پذیر است و لزوماً باید واژه «لعل» را در بافت زبانی قرآن کریم به یکی از معانی پذیرفته‌شده فوق ترجمه نمود.

۶. معانی بافتی واژه «لعل» در قرآن کریم

از موارد بهره‌گیری از واژه «لعل» در قرآن مجید، ۱۶ مورد آن در کلام غیرخداوند بوده و ۱۱۳ مورد آن در کلام باری تعالی استعمال شده است، و با توجه به اینکه ۶۵ مورد از موارد استعمال‌شده در کلام خداوند متعال در آیات مکی بوده است، ۴۸ مورد باقی‌مانده در آیات مدنی می‌باشد. در این پژوهش تلاشی وافر شد که تمام آیات با توجه به موضوع و بافت آیه و نیز با توجه به مکی یا مدنی بودن آن دسته‌بندی شود تا معنای بافتی واژه «لعل» در هر جمله‌ای به‌طور دقیق فهم گردد، که بعد از دقت و تعمق در سیاق آیات نتایج زیر به دست آمد:

۱-۶. «لعل» در ۱۰ آیه به معنای ترجی تکلمی است

این آیات عبارت‌اند از: آل عمران / ۷۲؛ اعراف / ۱۶۴؛ یوسف / ۴۶ و ۶۲؛ ابراهیم / ۳۷؛ طه / ۱۰؛ انبیاء / ۶۱؛ قصص / ۲۹؛ فصلت / ۲۶.

۲-۶. «لعل» در ۶۴ آیه به معنای ترجی مقامی است

این آیات عبارت‌اند از: بقره / ۲۱، ۵۲، ۵۶، ۶۳، ۷۳، ۱۷۹، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۴۲ و ۲۶۶؛ آل عمران / ۱۰۳ و ۱۲۳؛ مائده / ۶، ۸۹ و ۹۰؛ انعام / ۵۱، ۶۵، ۶۹، ۱۵۱، ۱۵۲ و ۱۵۳؛ اعراف / ۲۶، ۵۷، ۶۹، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶ و ۲۰۴؛ انفال / ۲۶، ۴۵ و ۵۷؛ توبه / ۱۲ و ۱۲۲؛ یوسف / ۲؛ رعد / ۲؛ ابراهیم / ۲۵؛ نحل / ۷۸، ۸۱ و ۹۰؛ طه / ۴۴، ۱۱۳ و ۱۳۰؛ انبیاء / ۵۸؛ حج / ۳۶ و ۷۷؛ نور / ۱، ۲۷، ۳۱ و ۶۱؛ نمل / ۴۶؛ قصص / ۴۶ و ۵۱؛ زمر / ۲۸؛ غافر / ۶۷؛ زخرف / ۳ و ۲۸؛ دخان / ۵۸؛ احقاف / ۲۷؛ ذاریات / ۴۹؛ حدید / ۱۷؛ حشر / ۲۱؛ جمعه / ۱۰.

۳-۶. «لعل» در ۳ آیه به معنای تمنی است

این آیات عبارت‌اند از: قصص / ۳۸؛ یس / ۷۴؛ غافر / ۳۶.

۴-۶. «لعلّ» در ۳۰ آیه به معنای تعلیل است

این آیات عبارت‌اند از: بقره / ۵۳، ۱۵۰ و ۱۸۵؛ انعام / ۴۲ و ۱۵۴؛ اعراف / ۶۳، ۹۴ و ۱۳۰؛ یوسف / ۶۲؛ نحل / ۱۴، ۱۵ و ۴۴؛ انبیاء / ۳۱؛ مؤمنون / ۴۹ و ۱۰۰؛ شعراء / ۴۰ و ۱۲۹؛ نمل / ۷؛ قصص / ۲۹، ۴۳ و ۷۳؛ روم / ۴۱ و ۴۶؛ سجده / ۳ و ۲۱؛ فاطر / ۱۲؛ زمر / ۲۷؛ زخرف / ۱۰ و ۴۸؛ جاثیه / ۱۲.

۵-۶. «لعلّ» در ۵ آیه به معنای استفهام است

این آیات عبارت‌اند از: انبیاء / ۱۱۱؛ احزاب / ۶۳؛ شوری / ۱۷؛ طلاق / ۱؛ عبس / ۳.

۶-۶. «لعلّ» در ۴ آیه به معنای ظنّ است

این آیات عبارت‌اند از: هود / ۱۲؛ کهف / ۶؛ انبیاء / ۱۳؛ شعراء / ۳.

۷-۶. «لعلّ» در ۱۳ آیه به معنای یقین است

این آیات عبارت‌اند از: بقره / ۱۸۳، ۱۸۶ و ۱۸۹؛ آل عمران / ۱۳۰، ۱۳۲ و ۲۰۰؛ مائده / ۳۵ و ۱۰۰؛ انعام / ۱۵۵؛ اعراف / ۱۵۸؛ نور / ۵۶؛ یس / ۴۵؛ حجرات / ۱۰.

نتیجه‌گیری

واژه «لعلّ» تنها هفت معنا دارد، که عبارت‌اند از: ترجیحی تکلمی، ترجیحی مقامی، تمّی، تعلیل، استفهام، ظنّ و یقین. معنای «یقین» آن معنایی است که از دید بسیاری از ادبا و مفسران مغفول مانده است. برای تمامی هفت معنای «لعلّ»، نمونه‌هایی در قرآن کریم وجود دارد که معنای دقیق «لعلّ» در بافت زبانی تعیین می‌گردد و به نظر می‌رسد واکاوی معنای استفهام در واژه «لعلّ» و بررسی نوع استفهام آن، پژوهش دیگری را می‌طلبد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (شریف رضی)، چاپ چهارم، تحقیق صبحی صالح، بیروت، دار الرسالة، ۱۳۸۷ ق.
۳. الصحیفة السجادیة، چاپ چهارم، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ق.
۴. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۵. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چاپ نوزدهم، تهران، نی، ۱۳۹۷ ش.
۶. ابن انباری، کمال الدین ابوالبرکات عبدالرحمن بن محمد بن ابی سعید، الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین: البصریین و الکوفیین، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۸ ق.
۷. ابن جزی کلبی غرناطی، ابوالقاسم محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۸. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۹. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. ابن هشام انصاری، جمال الدین عبدالله بن یوسف، مغنی اللیب عن کتب الاعراب، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، تفسیر البحر المحیط، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. ابی سعود عمادی، محمد بن محمد، تفسیر ابی السعود المسمی ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳ م.
۱۳. حسن، عباس، النحو الوافی، چاپ دوم، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۵ ق.
۱۴. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. حسینی جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، الحاشیة علی الکشاف، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۳۸۵ ق.
۱۶. حسینی واسطی زبیدی، محب الدین ابوفیض سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. خوری شرتونی لبنانی، سعید، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، قم، آرایه، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. همو، مفردات الفاظ القرآن، چاپ دوم، قم، سلیمان زاده، ۱۴۲۷ ق.
۲۰. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الرضی علی الکافیة، چاپ دوم، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۳۸۵ ق.
۲۲. سامرانی، فاضل صالح، معانی النحو، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۳۴ ق.

۲۳. سیوطی، ابوالفضل جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۳۷۰ ق.
۲۴. همو، *تفسیر الجلالین*، بیروت، دار المعرفه، ۲۰۰۴ م.
۲۵. شنقیطی، محمدامین بن محمد مختار بن عبدالقادر جکنی، *اضواء البیان فی ابضاح القرآن بالقرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. شیرازی بیضاوی، ناصرالدین ابوسعید عبدالله ابی (بن) عمر بن محمد، *تفسیر البیضاوی المسمی انوار التنزیل و اسرار التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۶ ق.
۲۷. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ ش.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۱. عاملی ناطق فتونی، ابوالحسن بن محمد طاهر، *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۷۴ ق.
۳۲. قزوینی رازی، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریاء، *الصاحی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها*، بیروت، مؤسسه بدران، ۱۳۸۳ ق.
۳۳. میرد، ابوعباس محمد بن یزید، *کتاب المقتضب*، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، قم، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. مصطفی، ابراهیم، احمد حسن زیات، حامد عبدالقادر، و محمد علی نجار، *المعجم الوسیط*، چاپ دوم، ترکیه، استانبول، دار الدعوه، ۱۹۸۹ م.
۳۷. معلوف، لوئیس، *المنجد فی اللغة*، چاپ پنجم، تهران، پرتو، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. موسوی خمینی، سید مصطفی، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، عروج، ۱۴۱۸ ق.

تحلیل نشانه‌شناختی «اسراف و اقتار» در آیه ۶۷ سوره فرقان بر اساس مربع گریماس*

- آزاده عباسی^۱
- فاضله میرغفوریان^۲

چکیده

از روزهای آغازین نزول قرآن، تلاش‌های بسیاری برای درک آیات الهی صورت گرفته است. فهم فکورانه آیات، با چگونگی درک معنایی درست از آیات ارتباط مستقیم دارد و به همین جهت، از جمله چالش‌های مهم در تفسیر قرآن، شناسایی دقیق روابط بین واژگانی است. آیه ۶۷ سوره فرقان از جمله آیاتی است که مفسران در فهم آن با هم اختلاف نظر دارند. در این آیه، دو واژه «اسراف» و «اقتار» به عنوان یک دوگان تقابلی مطرح شده‌اند و از واژه «قوم» به عنوان حد وسط میان آن‌ها یاد شده است. الگوی «مربع نشانه‌شناسی» یکی از الگوهای منتخب و روشی برای بازنمود ژرف ساخت معنایی متن، مبتنی بر روابط تقابلی است که توسط الکیداس گریماس تبیین شده است. در این پژوهش سعی بر آن است تا از طریق واکاوی دوگان تقابلی «اسراف» و «اقتار»، فهم عمیق‌تری از

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دانشیار گروه قرآن دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (dr.azadeabbasi@gmail.com).

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه امام صادق (ع) (mirghafoorian@isu.ac.ir).

مفاهیم آیه ۶۷ سوره فرقان به دست آید. در نوشتار حاضر، مقوله مشترک بین این دو مفهوم، «مصرف مال» در نظر گرفته شده است؛ بنابراین صرف «مال» یا بود و نبود آن مدنظر نیست. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که لایه‌های معنایی «اقتار» از واژگانی مانند «امساک» و «بخل» تشکیل شده است. همچنین واژه «اسراف» شامل لایه‌های معنایی مانند «تبذیر» و «تعفف» است. در این میان، طیف‌های مختلف دیگر مصرف مال چون «قوام» و «قناعت» نیز وجود دارند. قرآن برای بیان حد میانه این دو واژه، از کلمه «قوام» استفاده کرده است که دقیقاً با مطالعات نشانه‌شناختی تطبیق دارد.

واژگان کلیدی: سوره فرقان، اسراف، اقتار، قوام، مربع معنایی.

۱. مقدمه

مقدمه این پژوهش دارای دو بخش است. نخست مسئله پژوهش بیان شده و سپس پیشینه بحث مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۱-۱. بیان مسئله

از جمله بحث‌های مهم و مورد توجه در زمینه زیست مؤمنانه، توجه به چگونگی معیشت و دیدگاه اقتصادی در زندگی است. آیات گوناگونی در قرآن کریم به این موضوع پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به آیه ۶۷ سوره فرقان اشاره کرد: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾. سیاق این آیه در مورد بیان احوالات «عباد الرحمن» بوده و چگونگی زیست آنان را بیان می‌کند. در این آیه، دو جنبه «اسراف» و «اقتار» مقابل هم بیان شده‌اند. به دیگر سخن، در این آیه تصریح شده است که «عباد الرحمن» در مسائل اقتصادی میانه‌روی را پیشه خود کرده‌اند. تحلیل واژگانی چون «اسراف»، «اقتار» و «قوام» و رابطه میان این مفاهیم، از بحث‌های چالش‌برانگیز میان مفسران است. به اجمال می‌توان گفت که مفسران در خصوص تحلیل این آیه، سه شیوه را برگزیده و هر کدام سعی کرده‌اند به گونه‌ای به تفسیر این آیه پردازند:

گروه اول مفسرانی هستند که صرفاً به بیان معنای کلمات پرداخته‌اند. اغلب آن‌ها در معنای واژه «اسراف» اتفاق نظر داشته و این واژه را به معنای کلی «انفاق در راه معصیت خدا ولو اندک» دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۴۷/۷؛ ابن‌ابی‌جامع عاملی، ۱۴۱۳: ۷۸۳/۲؛

رازی جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۳/۵؛ نحاس، ۱۴۰۹: ۱۱۶/۳). برخی هم «اسراف» را به معنای «خروج از حد تعادل در انفاق» معنا کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۵۰۷/۷).

اما نکته قابل توجه در مورد واژه «اقتار» آن است که در مورد این واژه اختلاف نظر بسیاری بین مفسران وجود دارد. از جمله معانی ذکر شده برای این واژه، معانی زیر است: «امساک» (ابن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۴۰/۳؛ تیمی، ۱۴۲۵: ۴۹۰/۱؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۴۵/۲)، «بخل» (قمی، ۱۳۶۷: ۱۷/۲؛ رازی جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۳/۵)، «تقصیر در واجبات» (فراء، ۱۹۸۰: ۲۷۲/۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۴/۷)، «تقصیر در اعتدال در انفاق» (طوسی، بی‌تا: ۵۰۷/۷)، «منع از حق‌الله» (طبری، ۱۴۱۵: ۲۳/۱۹؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۸۹/۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۱/۸؛ ابن‌ابی‌جامع عاملی، ۱۴۱۳: ۷۸۳/۲) و «تضییق در نفقه» (جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۸۹/۲؛ مکی بن حمّوش، ۱۴۲۹: ۵۲۵۵/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۰/۴).

گروه دوم مفسرانی هستند که سعی کرده‌اند علاوه بر معنای کلمات، به نوعی میان دو واژه «اسراف» و «اقتار» رابطه برقرار کنند. این گروه «اسراف» را نقیض «اقتار» دانسته‌اند (ابن جزئی، ۱۴۱۶: ۸۶/۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۴۶/۳). مفسران دیگری نیز به مراعات نظیر بین «اسراف» و «اقتار» قائل‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۳۲۸/۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۲).

گروه سوم از مفسران کسانی هستند که به بیان اختلاف نظرات موجود پرداخته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۰/۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۴۷/۷؛ بغوی، بی‌تا: ۴۵۶/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۷۲/۱۳). چنان‌که مشاهده می‌شود، تفاوت دیدگاه مفسران در خصوص معنای واژگانی این آیه، ایشان را بر آن داشته تا شیوه‌های مختلفی را در مواجهه با این آیه اتخاذ کنند و این تعدد شیوه و دیدگاه باعث شده که دستیابی به معنا و مفهوم مورد نظر آیه با ابهام مواجه شود. حال با توجه به آنکه مطالعات «نشانه‌شناختی»، از جمله دانش‌های روزآمد در دنیای کنونی است و این دانش به واکاوی نظام‌های نشانه‌ای می‌پردازد، لذا پیشرفت سریع علمی مثل این دانش در دنیای معاصر، امکانات جدیدی را پدید آورده و مطالعه زبان دین و متون دینی را وارد مرحله نوینی ساخته است. این ابزارهای جدید و دانش‌های نوین، گستره نو و افق‌های معنایی جدیدی را فراروی محققان قرار می‌دهد. در واقع، این گونه مطالعات موجب می‌شود که از یک سو برای بسط دانش نشانه‌شناسی از ظرفیت متون دینی استفاده شود و از سوی دیگر، زمینه‌های جدیدی در تحلیل متون دینی

گشوده شود. این در حالی است که دانشمندان در طول سالیان متمادی از روش‌های گوناگونی برای فهم معانی واژگانی استفاده کرده‌اند. مهم‌ترین این راه‌ها بهره‌بردن از فرهنگ‌های لغت بوده است.

پژوهش حاضر با تأکید بر رویکرد «نشانه‌شناسی گفتمان»، آن‌چنان که در مکتب نشانه‌شناسی پاریس دنبال می‌شود، بر شیوه‌ای جدید از مطالعات تکیه دارد. شایان ذکر است که در ادامه به تفصیل درباره‌ی الگوی نشانه‌شناسی گریماس سخن گفته خواهد شد. سخن کوتاه اینکه الگوی «مربع نشانه‌شناسی» الگیداس یولین گریماس (۱۹۱۷-۱۹۹۲ م.) به‌عنوان الگوی منتخب، بازنمودی از ژرف‌ساخت معنایی متن، مبتنی بر روابط تقابلی پویا را به دست داده و می‌تواند در فهم معنای واژگان، کمک به‌سزایی داشته باشد. قرآن کریم به‌عنوان یک متن موثق دینی، مرجع خوبی برای فهم فکورانیه مفاهیم است و دقت در ترجمه صحیح واژگان آن می‌تواند به‌عنوان گام نخست در مسیر درک آیات، از اهمیتی ویژه برخوردار باشد.

این پژوهش با بهره‌گیری از مربع نشانه‌شناسی گریماس به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که اساساً رابطه‌ی میان «اسراف» و «اقتار» چیست؟ در این میان، واژگانی چون تبذیر، قوام، بخل، امساک و... چه ارتباط معنایی با این دو واژه دارند؟

ذکر این نکته حائز اهمیت است که واژگان این حوزه معنایی در قرآن کریم، بسامد تکراری بالایی دارند. به‌جهت دقت کار پژوهش، در مرحله‌ی پیش‌نگارش، یکایک این واژگان مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته‌اند و تفاوت‌های آن‌ها با هم سنجیده شده است؛ لکن به‌جهت کوتاهی مجال و نیز پرهیز از هرگونه اطاله کلام از ذکر همه‌ی آن‌ها خودداری شده است.

۲-۱. پیشینه پژوهش

در یادکرد از سابقه پژوهش لازم به ذکر است که جدیدترین پژوهش در ارتباط با موضوع اسراف، مقاله «بررسی تأثیر رفتارهای سه‌گانه (بخل، میانه‌روی و اسراف) بر خلاقیت» (صادقی‌مال‌امیری، ۱۳۹۵) است. در این پژوهش، تمرکز بر منابع قرآنی و آیات نبوده است و نویسنده از احادیث، برخی آیات مرتبط و نظرات اندیشمندان مسلمان و

غیرمسلمان استفاده کرده و محور اصلی بحث، بررسی رابطه رفتارهای سه گانه بیان شده با خلاقیت بوده است. در پژوهشی دیگر از همین نویسنده با عنوان «رفتارهای سه گانه بخل میانه روی و اسراف از دیدگاه سیستمی» (همو، ۱۳۹۳ ب)، رابطه رفتارهای سه گانه با محیط بررسی شده است. نویسنده در پژوهش سوم خود با عنوان «تحلیل نتایج رفتار (بخل، میانه روی و اسراف) بر اساس ادبیات اسلامی» (همو، ۱۳۹۳ الف) توجه بیشتری به منابع اسلامی کرده و از آیات و روایات قابل ملاحظه‌ای بهره برده است. مقاله «اسراف و مقابله با آن از منظر قرآن و روایات» (عبداللهی، ۱۳۹۳) به معانی اسراف در قرآن و راه‌های برون رفت از آن از منظر قرآن کریم پرداخته است. مقاله «پیامدهای اسراف و تبذیر در قرآن و حدیث» (مصلائی پور بزدی و عدالت مهر، ۱۳۸۹) به آثار دنیوی و اخروی و مادی و معنوی اسراف و تبذیر توجه دارد. مقاله «جلوه‌های اسراف از دیدگاه قرآن» (بیشگر، ۱۳۸۴) نیز به مصادیق اسراف در قرآن می‌پردازد.

با دقت و تأمل در پژوهش‌های انجام شده به‌ویژه چهار پژوهش سال‌های اخیر، روشن می‌شود که توجه پژوهشگران به مباحث کلی مرتبط با اسراف و تبذیر بوده و از تمامی آیات مرتبط با موضوع استفاده نشده است. نکته شایان توجه آن است که پژوهش پیش رو از نوع پژوهش‌های مبتنی بر معناشناسی بوده و با تمرکز بر یک آیه و استفاده از سایر آیات متناظر، رابطه تقابلی اسراف و اقتار را بررسی می‌کند.

۲. مبانی نظری

در این بخش، چارچوب‌ها و مبانی نظری بحث از جمله مباحثی پیرامون تعریف نشانه‌شناسی و نیز تبیین دقیق الگوی نشانه‌ای گریماس بیان می‌شود.

۱-۲. نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها، نظام‌های علامتی و ... می‌پردازد (گیرو، ۱۳۸۰: ۱۳). بنابراین ساده‌ترین تعریف نشانه عبارت است از مجموعه‌ای دوگانه متشکل از یک مفهوم و یک صورت آوایی (دینه‌سن، ۱۳۸۹: ۲۶)، و نشانه یک واحد معنادار است که به‌عنوان «اشاره‌گر» بر چیزی جز

خودش تعریف می‌شود.

موضوع مطالعه نشانه‌معناشناسی (نشانه‌شناسی گفتمان) «معنی»^۱ است. نشانه‌معناشناس زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌ها در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه آن را مجموعه‌ای از ساختارهای معنایی به حساب می‌آورد. در واقع، موضوع اصلی برای نشانه‌معناشناس نشانه^۲ نیست، بلکه روابط ساختاری پنهان و نهفته‌ای است که این معنا را تولید می‌کند؛ یعنی نشانه‌معناشناس (نشانه‌شناس گفتمان) بر این باور است که نشانه به‌تنهایی فاقد معناست و معنا از رابطه بین نشانه‌ها حاصل می‌شود (عباسی، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

۲-۲. نشانه‌شناسی گریماس

الگیرداس یولین گریماس (۱۹۱۷-۱۹۹۲ م.) لیتوانی تبار و از نشانه‌شناسان عصر جدید است. وی به دنبال کشف روشی برای تحلیل بود؛ به‌همین جهت، طرح نشانه‌شناختی^۳ گریماس حاصل کوشش او برای تجزیه و تحلیل و صورت‌بندی تمام جنبه‌های (گفتمان، متن) تبیین فرایند تولید معنا و شکل یافتن دلالت در گفتمان^۴ است. گریماس نشانه‌معناشناسی (نشانه‌شناسی گفتمان) را علمی می‌داند که ساخت‌های بنیادین فرایند معناسازی را مورد مطالعه قرار می‌دهد (دینه‌سن، ۱۳۸۹: ۱۱۱). برخی از عقاید نشانه‌شناسان قبل از فردینان دو سوسور^۵ مبنی بر اینکه معنا در تک‌تک لغات قرار نمی‌گیرد، بلکه در یک سیستم پیچیده از ارتباطات یا ساختار قرار می‌گیرد، مورد توجه گریماس نیز قرار گرفت (Martin & Ringham, 2006: 222).

گریماس در سال ۱۹۷۰ میلادی کتاب *درباره معنا* را نوشت. وی در این کتاب، الگویی متناسب در سطح عمق متن را ارائه داد. این الگو بر اساس یک ساختار تضادی دوگانه قرار دارد؛ هیچ فرازی بدون فرود و هیچ خوبی بدون بدی نیست. به دیگر سخن، معنا از تضادهایی بین دو جزء کوچک‌تر که ما درک می‌کنیم، به وجود می‌آید. بعدها

1. Meaning.
2. Sing.
3. Semiotic project.
4. Discourse.
5. Ferdinand de Saussure.

گریماس ساختار ابتدایی‌اش را وسعت بخشید تا اصطلاحات و متناقض‌ها را در آن بگنجانند. در اواخر دهه ۶۰ میلادی، این طرح پیشرفت بیشتری کرد تا جایی که باعث ارائه یک تصویر شد و عنوان «مربع نشانه‌شناسی» را به خود گرفت (Ibid.: 223).

۳-۲. مربع نشانه‌شناسی^۱

گریماس در فرهنگ توصیفی خود، «مربع نشانه‌شناسی» را این گونه تعریف کرده است: «بازنمود تصویری مفصل‌بندی منطقی هر مقوله معنایی» (Greimas & Courtâes, 1982: 308).

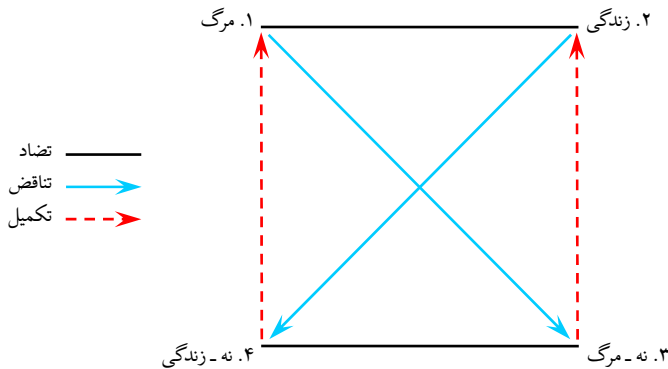
بر اساس این تعریف، مربع نشانه‌شناسی بر «مفصل‌بندی منطقی» استوار است؛ یعنی شیوه مفصل‌بندی و ترکیب‌بندی میان همان مقولات منطقی‌ای که از زمان ارسطو رایج بوده است. آنچه در کار گریماس جدید است، ارائه مفصل‌بندی میان مقولات منطقی در یک طرح تصویری و استفاده از آن در تحلیل هر مقوله معنایی است. بدین ترتیب در الگوی مربع نشانه‌شناسی گریماس باید نوع مفصل‌بندی متضادها در ساختار مربع مورد بررسی قرار بگیرد و اینکه برای شکل‌گیری یک مقوله چه مفصل‌بندی اتفاق می‌افتد و چه فرایندی پیموده می‌شود.

در واقع «مربع نشانه‌شناسی» به تولید معنا و کشف معنایی می‌پردازد که در اعماق نص وجود دارد (شعیری، ۱۳۸۷: ۱۳۲). نکته قابل توجه در این میان آن است که مهم‌ترین ویژگی مربع معناشناسی، امکان نمایش چرخه تدریجی حرکت قطب‌های اصلی متن در قالب یک مربع، به‌منظور تبیین فرایند خط سیر چگونگی تولید معنا در یک متن است. به عبارت دیگر، این الگو نشان می‌دهد که چگونه یک معنا در میان دو مفهوم متقابل و محوری در یک متن حرکت می‌کند و جابه‌جا می‌شود (رازی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰). در واقع، این مربع نشان می‌دهد که این ژرف‌ساخت‌ها هستند که محورهای اساسی امر دلالت را به وجود می‌آورند. این مربع را می‌توان به‌منظور برجسته ساختن مواضع «پنهان» در یک متن یا فرایند به کار گرفت (چندلر، ۱۳۸۶: ۱۷۹). به‌طور خلاصه می‌توان گفت «مربع معناشناسی» قادر به فشرده و ساده کردن مباحث تجزیه و تحلیل کلام است.

1. Semiotic square.

۲-۴. ترسیم مربع نشانه‌شناسی

مربع معناشناسی گریماس، از چهار واژه تشکیل شده که می‌توان آن‌ها را به چهار موقعیت بر روی مربع تشبیه کرد. از مجموع این چهار موقعیت، سه نوع ارتباط حاصل می‌شود: تقابل^۱ تضادی^۲ که بر روی محور متضادها یعنی بین دو واژه بالایی مربع وجود دارد. تقابل تناقضی^۳ که بین متضاد و نفی آن ایجاد می‌شود. تقابل تکمیلی^۴ بین نفی متضاد و واژه مثبت برقرار می‌شود (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۹). در مربع زیر برای تبیین موضوع از مثال مرسوم مرگ و زندگی استفاده شده است.



شکل ۱: مربع نشانه‌شناسی مرگ و زندگی

نکته قابل توجه آن است که برای رفتن از یک متضاد به متضاد دیگر نمی‌توان مسیری مستقیم را طی کرد، بلکه ابتدا باید مقوله‌ای نقض شود و سپس به متضاد رسید. این‌گونه تفکر حاکم بر این مربع، اساس حرکت را «نه» می‌داند و تا به چیزی «نه» گفته نشود، امکان ندارد که به سمت متضاد آن حرکتی صورت گیرد. پس بر اساس

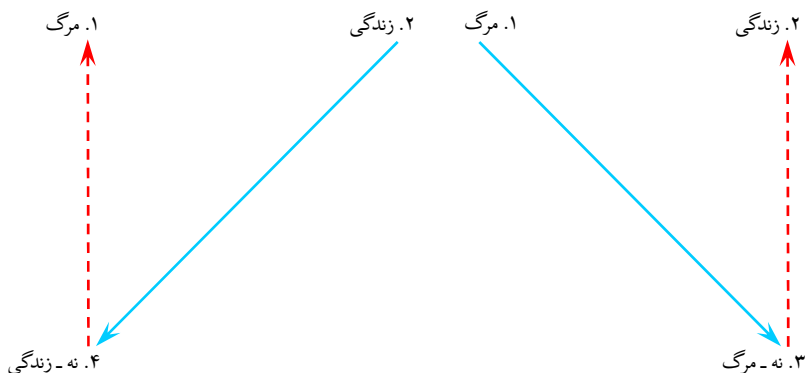
۱. دو شیء متقابل (opposition) به دو شیئی گفته می‌شود که اجتماع آن‌ها در موضوع واحد از جهت واحد و در زمان واحد ممکن نیست (شهابی، ۱۳۶۴: ۱۹۸).

۲. دو قضیه متضاد (contrariety) قضایایی هستند که محال است هر دو صادق باشند، ولی می‌شود که هر دو کاذب باشند. به عبارت دیگر، اجتماع دو قضیه متضاد در صدق محال است، ولی اجتماع آن‌ها در کذب محال نیست (خوانساری، ۱۳۷۵: ۱/۳۰۹).

۳. تناقض (contradiction) عبارت است از اختلاف بین دو قضیه به نحوی که از صدق یکی لذاته، کذب دیگری لازم آید. یکی از دو قضیه متناقض حتماً صادق است و دیگری کاذب، و صدق هر دو یا کذب هر دو محال است (همان: ۱/۳۱۰).

۴. تقابل تکمیلی (implication) یعنی نفی یکی از دو متضاد با اثبات طرف دیگر.

منطق حاکم، ابتدا باید تضاد را نقض کنیم؛ چون تنها در صورت نقض یک متضاد (مقوله) است که می‌توان به سوی متضاد دیگر رهسپار شد. در مثال بالا برای عبور از زندگی به مرگ، ابتدا باید زندگی را نقض کرد. بدین ترتیب لازمه مرگ نقض زندگی، و لازمه نقض زندگی خود زندگی است (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۸). نحوه حرکت در مربع به شکل زیر است.

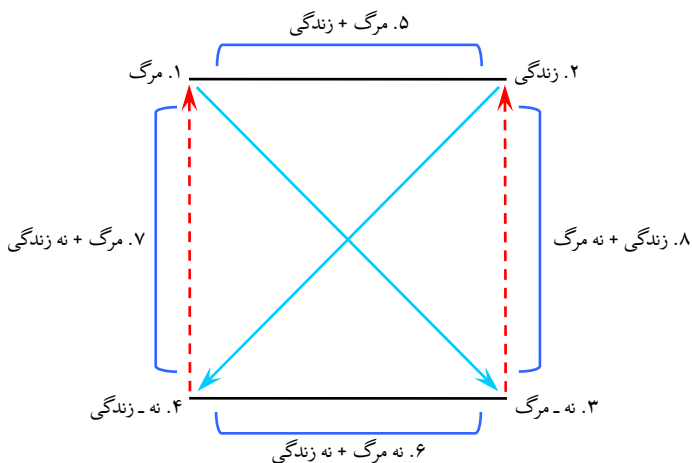


شکل ۲: مراحل حرکت در مربع نشانه‌شناسی

در این شکل نشان داده می‌شود که برای تولید معنای زندگی، ابتدا باید از مرگ به سوی نقض آن و در ادامه به سوی زندگی حرکت کنیم.

۲-۵. ارکان مربع

برای یک مربع معناشناسی ۸ رکن در نظر گرفته می‌شود:



شکل ۳: مربع کامل مرگ و زندگی

- ترم‌های ساده؛^۱ مقوله یا قطب ساده (۴ ترم)، برای مثال در مربع مرگ و زندگی عبارت‌اند از: موقعیت ۱ (مرگ)؛ موقعیت ۲ (زندگی)؛ موقعیت ۳ (نه - مرگ)؛ موقعیت ۴ (نه - زندگی).^۲

- متاترم‌ها؛^۳ مقوله یا قطب‌های مرکب (۴ متاترم) که از ترکیب چهار ترم ساده به وجود می‌آیند، هنگامی که دو ترم مختلف به صورت متوالی در یک زمان در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، متاترم‌ها وارد بازی می‌شوند (ابرت،^۴ ۲۰۱۱: ۴۱).

موقعیت ۵ (۲+۱ = زندگی + مرگ)؛ موقعیت ۶ (۳+۴ = نه - مرگ + نه - زندگی)؛ موقعیت ۷ (۴+۱ = مرگ + نه - زندگی)؛ موقعیت ۸ (۳+۲ = زندگی + نه - مرگ).

دو روش اصلی برای فکر کردن درباره موقعیت‌های ۷ و ۸ وجود دارد:

یک راه این است که آن‌ها را به‌عنوان تشدید یک ترم در نظر بگیریم و این کار با تأیید ارزش معنایی یکی و به‌طور همزمان با ابطال متضاد آن ارزش انجام‌پذیر است. از این رو می‌توانیم بگوییم که این موقعیت‌ها می‌توانند نشان‌دهنده شدت بالاتری از ترم ۱ یا ۲ باشند که از آن‌ها استخراج می‌شوند؛ برای مثال (زندگی + نه مرگ) به وضعیت شدید زندگی مربوط می‌شود، مانند سرزندگی خارق‌العاده.

راه دوم این است که آن‌ها را به‌عنوان تضعیف (کم‌رنگ) شدن آن ترم تفسیر نماییم (برای مثال، مرگ + نه زندگی، هنوز زندگی است، اما با شدت کمتر)؛ یعنی ویژگی‌های مرگ در او افزایش یافته و ویژگی‌های زندگی کاهش یافته است.

۲-۶. تجزیه و تحلیل مربع

به‌طور کلی می‌توان در این مربع سه سطح تحلیل را بیان کرد:

۱- آیا موضوعات یا ابژه‌های تحت پوشش یک موقعیت معین در مربع، در عالم واقع وجود دارند یا خیر؟

1. Term.

۲. دو موقعیت ۱ و ۲، با یک محور مشترک با هم رابطه متضاد دارند و پایه مربع هستند. دو موقعیت ۳ و ۴ با نقض ترم مقابل به دست می‌آیند.

3. Metaterm.

4. Hébert.

۲- آیا موقعیتی در مربع می‌تواند با واژه‌ای بیشتر یا کمتر تناسب داشته باشد؟ به این معنا که آیا می‌توان آن را با یک کلمه یا عبارت موجود استاندارد نام‌گذاری کرد؟

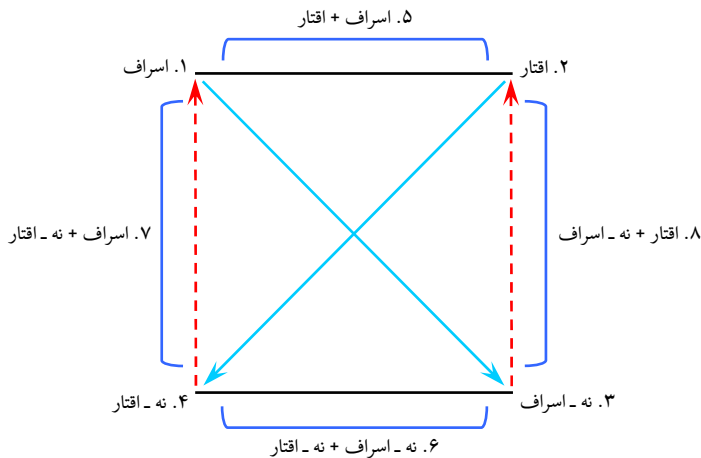
۳- آیا هر موقعیت در یک مربع مشخص در متن به صورت متناظر وجود دارد؟ به‌طور کلی، تنها برخی از موقعیت‌های احتمالی در یک متن ظاهر می‌شوند.

این مربع ممکن است در یک سطح معناشناختی استاتیک و ثابت یا یک سطح دینامیک و پویا، که با تغییرات موقعیت هر یک از اشیاء در طول زمان مشخص می‌شود، استفاده شود.

لازم به ذکر است که یک عمل نشانه‌شناسانه - حتی یک واحد پیچیده مانند رمان - لزوماً از همه موقعیت‌های ممکن استفاده نمی‌کند و آن‌ها را به کار نمی‌گیرد. شایع‌ترین ترم‌ها همان دو موقعیت متضاد ۱ و ۲ (یکی یا دیگری)، ترم ۵ (هر دو) و ترم ۶ (هیچ‌یک) هستند.^۱

۳. تحلیل مربع نشانه‌شناسی بر اساس دوگان تقابلی «اسراف» و «اقتار»

اما مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار به شکل و شرح زیر است:



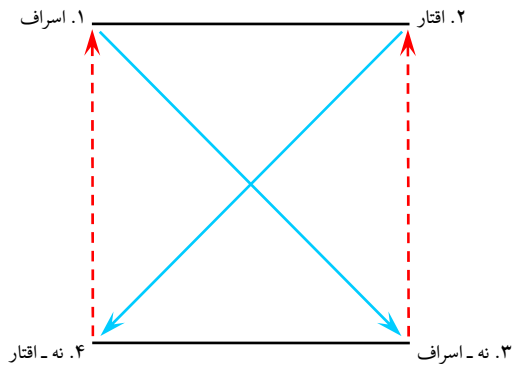
شکل ۴: ارکان مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

۱. برای اطلاع بیشتر درباره‌ی مربع نشانه‌شناسی و اجزاء آن ر.ک: Hébert, 2006; Greimas & Courtés, 1982; Martin & Ringham, 2006.

چنان که ملاحظه می شود، این مربع نشانه شناسی از چهار ترم ساده و چهار ترم ترکیبی تشکیل شده است. ترم های ساده عبارت اند از: موقعیت ۱ (اسراف)؛ موقعیت ۲ (اقتار)؛^۱ موقعیت ۳ (نه - اسراف)؛ موقعیت ۴ (نه - اقتار).

از آنجا که هر دوگانی نیاز به محور مشترک دارد تا در مربع جا داده شود، می توان گفت که محور مشترک تمامی این ترم ها، «صرف مال» و چگونگی مصرف آن است. بنابراین ترم های ترکیبی که از ترکیب دو ترم ایجاد می شوند، عبارت اند از: موقعیت ۵ (۲+۱ = اسراف + اقتار)؛ موقعیت ۶ (۳+۴ = نه - اسراف + نه - اقتار)؛ موقعیت ۷ (۴+۱ = اسراف + نه - اقتار)؛ موقعیت ۸ (۳+۲ = اقتار + نه - اسراف).

در ادامه، هریک از این ارکان بررسی و تحلیل می شوند. نخست به واکاوی ترم ها می پردازیم:

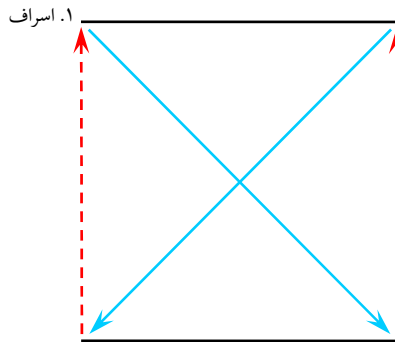


شکل ۵: ترم های اسراف و اقتار در مربع نشانه شناسی

۳-۱. موقعیت ۱: اسراف

چنان که بیان شد، بر اساس مربع نشانه شناسی در این ترم، حد مشترک بین اسراف و اقتار «انفاق» یا «صرف مال» است که در بالاترین سطح صرف مال قرار دارد؛ یعنی شخص نفقه دهنده به میزان بالایی به صرف مال خود می پردازد.

۱. دو موقعیت ۱ و ۲ با محور مشترک «صرف مال»، با هم رابطه متضاد دارند و پایه مربع هستند.



شکل ۶: ترم ۱ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

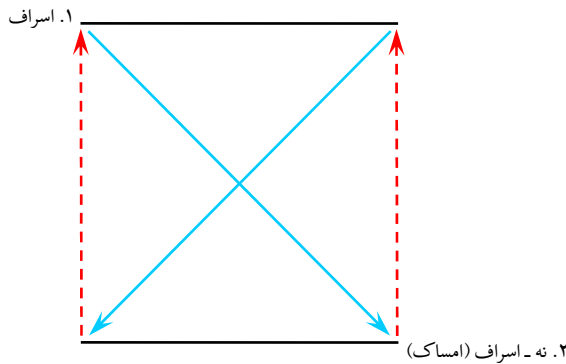
بی‌جویی معنایی در واژگان قرآن کریم نشان می‌دهد که این مفهوم با واژه «اسراف» از ماده «سرف» بیان شده است. این ماده ۲۳ بار در قرآن کریم بسامد تکراری دارد و به‌صورت‌های «أسرف، تسرفوا، یسرف» در حالت فعلی، و «إسراف، مسرفین و مسرف» در حالت اسمی به کار رفته است. به‌طور کلی، لغت‌پژوهان برای ماده «سرف» سه معنا را در نظر گرفته‌اند. برخی گفته‌اند که ماده «سرف» به معنای تجاوز از حد می‌باشد (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۷۶/۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۴۸/۹؛ ابن‌سیده مرسی، ۱۴۲۱: ۴۷۶/۸). بر این اساس، راغب اصفهانی می‌گوید که تجاوز از حد می‌تواند در تمام امور مربوط به انسان روی دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۰۸). گروهی دیگر از لغت‌شناسان معتقدند که این ماده به معنای عبور کردن از حد اعتدال و گذر کردن از آن میزانی است که خداوند تعیین کرده است (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۷۶/۱۲). برخی نیز آن را نقیض اعتدال و میانه‌روی معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۴/۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۷۲/۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۴/۳).

نکته مهم در زمینه واژه «اسراف» گستره و شمول است؛ یعنی اموری که قرآن از اسراف کردن در آن نهی می‌کند، طیف وسیعی را شامل می‌شود؛ از اسراف در قتل گرفته: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (اسراء/ ۳۳) تا اسراف در خوردن و آشامیدن: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (اعراف/ ۳۱).

۲-۳. موقعیت ۲: نه - اسراف

چنان‌که پیشتر ذکر شد، در مقوله دوم، حد مشترک یعنی «صرف مال» به‌وفور یافت

نمی‌شود؛ یعنی «صرف مال» به صورت مطلق در این ترم هنوز محقق نشده است. این «ترم» بیان‌کننده حالتی است که فرد توانمندی صرف مال را دارد و اکنون در مسیر حرکت به سمت عدم صرف مال به صورت مطلق قرار دارد؛ به همین دلیل از میزان «صرف مال» وی کاسته شده است.



شکل ۷: ترم ۲ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتدار

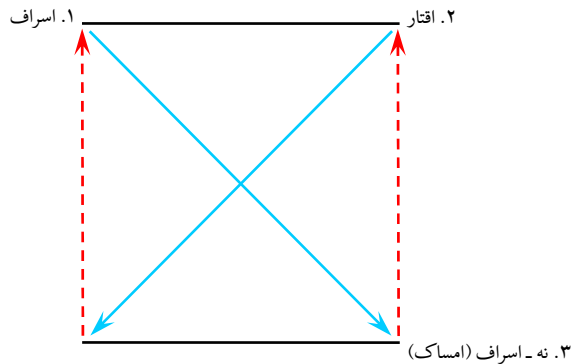
در بررسی واژگانی این مفهوم و شبکه معنایی پیرامون آن، بیان‌کننده این حالت واژه «امساک» است. این واژه از ماده سه‌حرفی «مسک» است. واژه «امساک» به معنای حبس و منع بوده (موسی و صعیدی، ۱۴۱۰: ۵۰۸/۱) و چنان‌که لغت‌پژوهان می‌گویند، نوعی معنای بخل در آن نهفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۵۲/۱۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۸۹/۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۱۶۰۸/۴). به دیگر سخن، چنان‌که برخی از لغویان گفته‌اند، ممسک همان بخیل است (ابن‌درید ازدی، ۱۹۸۸: ۸۵۵/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۵۶/۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۶/۲). شایان توجه است که میان امساک و بخل تفاوتی مهم وجود دارد؛ آن‌هم اینکه بخل صرفاً در مورد مال به کار می‌رود (حسینی موسوی جزائری، ۱۴۱۵: ۶۸)، اما گستره و شمول امساک وسیع‌تر است و اموری غیر از مال را نیز شامل می‌شود. برای نمونه، روزه همان امساک از خوردن و آشامیدن در فاصله زمانی اذان صبح تا اذان مغرب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۰۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۰/۱۲). افزون بر این، تفاوت دیگری نیز مطرح شده است و آن اینکه فرد بسیار بخیل را ممسک می‌گویند؛ یعنی در تعریف ممسک گفته‌اند: «البخیل الضیق» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۴۹/۴). لازم به ذکر است

که ریشه «م س ک» در قرآن ۲۷ بار بسامد تکراری دارد.

در شکل بالا ملاحظه می‌شود که در این ترم، حالت فردی بیان می‌شود که توانمندی «صرف مال» را دارد و اکنون در مسیر اقتار مطلق قرار گرفته و به همین دلیل از میزان «اسراف» وی کاسته شده است.

۳-۳. موقعیت ۳: اقتار

پیشتر گفته شد که در ترم اصلی شماره ۲، حالتی بررسی می‌شود که دقیقاً نقطه مقابل ترم ۱ قرار دارد و مفهوم کاملاً متضاد آن را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر در ترم ۱، میزان صرف مال در درجه بالایی قرار گرفته است و فرد به مصرف کردن مال به میزان بالایی مشغول است، در این ترم، عدم صرف مال در درجه بالایی قرار دارد. به دیگر سخن در این مقوله، حد مشترک یعنی «صرف مال» در حد صفر است.



شکل ۸: ترم ۳ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

در بررسی واژگانی این مفهوم در قرآن به ویژه آیه ۶۷ سوره فرقان، واژه «اقتار» جلب توجه می‌کند. این واژه از ماده سه‌حرفی «قت ر» و به‌طور کلی به معنای تضییق و تنگ گرفتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۵/۵). این ریشه در قرآن ۵ بار بسامد تکراری دارد که یک بار در آیه ۶۷ سوره فرقان به صورت فعلی و ۴ بار در حالت اسمی به کار رفته است. از این میان، این واژه در دو آیه زیر به معنای عدم مصرف است: «قُلْ لَوْ أَنَّتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا» (اسراء/ ۱۰۰)؛ «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ

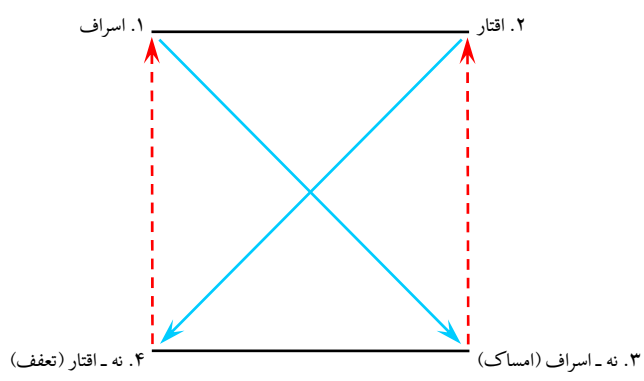
قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿ (بقره / ۲۳۶).

این واژه هنگامی که برای رزق و روزی استعمال شود، به معنای تنگ گرفتن و تضییق انسان در روزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۷/۳؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱۲/۴). گفته می‌شود که «أقتر الله رزقه»، یعنی خداوند روزی او را کم کرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۷/۳). هنگامی که در مورد امور خانواده مطرح شود، یعنی گفته شود: «قتر علی عیاله»، به معنای تنگ گرفتن بر روزی و نفقه و امورات خانواده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱/۵؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۶۶/۷؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۷۸۶/۲).

با بررسی آیات قرآن به نظر می‌رسد بالاترین نوع عدم صرف مال، «اقتار» است. در این وضعیت، فرد از شدت تضییق مال در حد بالایی قرار دارد. به دیگر سخن، حد مشترک «صرف مال» در این ترم در پایین‌ترین درجه قرار دارد.

۴-۳. موقعیت ۴: نه - اقتار

قبلاً به این مطلب پرداخته شد که در ترم اصلی شماره ۴، حد مشترک یعنی «صرف مال» به‌وفور یافت نمی‌شود؛ یعنی مال به‌صورت مطلق مصرف نمی‌شود، اگرچه عدم صرف مال به‌صورت مطلق هم وجود ندارد. این «ترم» بیان‌کننده حالتی است که فرد در حالت عدم صرف مال در حد بالا بوده، اکنون در مسیر حرکت به صرف مال قرار دارد و به‌همین دلیل به میزان صرف مال از سوی وی افزوده شده است، اما هنوز به‌صورت مطلق «مال» ندارد.



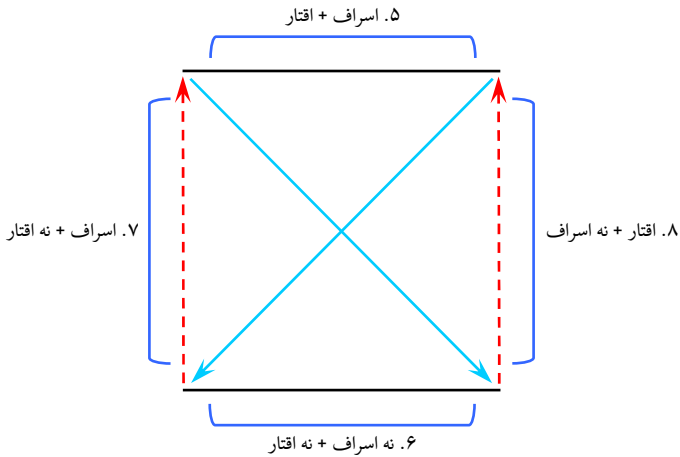
شکل ۹: ترم ۴ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

بررسی واژگان قرآنی نشان‌دهنده مفهوم «تعفف» برای بیان این حالت است. این مفهوم از ماده سه‌حرفی «ع ف ف» در باب تفعّل به معنای پرهیز کردن و نشان‌دهنده حالت غنا و بی‌نیازی نفس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۱۵). چنان‌که ذکر کرده‌اند، نهایت درجه عفت را تعفف می‌گویند (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۴۰۵/۴). قرآن این واژه را برای بیان حالت فقرا به کار می‌برد. واژه تک‌آمد «تعفف» در آیه ۲۷۳ سوره بقره آمده است: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾. در این آیه، بهترین مواردی که انفاق باید در آنجا صورت گیرد، بیان شده است: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ یعنی انفاق‌هایی که گفته شد، برای فقرایی است که در راه خدا از اشتغال به تجارت و کسب معاش در اثر خوف از دشمن یا مرض یا فقر یا توجه به عبادت بازمانده و ممنوع شده‌اند. از جمله ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ استفاده می‌شود که سبب ممنوعیت آن‌ها اشتغال به عبادت و اطاعت بوده است. عبارت ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ نشان می‌دهد که آنان در اثر یکی از عذرهایی که گفته شد، قدرت ندارند که در زمین رفت‌وآمد و تصرفات و فعالیت‌های تجاری بنمایند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۶/۲). ادامه آیه نشان می‌دهد که این گروه با صفت «تعفف» وصف شده‌اند؛ به درجه‌ای که افراد نادان و بی‌اطلاع، آن‌ها را از شدت عفاف، غنی می‌پندارند: ﴿يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ﴾. ولی این سخن به آن مفهوم نیست که این نیازمندان با شخصیت قابل شناسایی نیستند؛ لذا می‌افزاید: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۵۷/۲).

در این ترم، حد مشترک «صرف مال» اگرچه اندک است، اما نسبت به اقتار در حال حرکت به سمت افزایش است.

نکته شایان توجه در آیه ۲۷۳ سوره بقره آن است که واژه «تعفف» در این آیه با واژه «انفاق» باهم آبی دارد و اصل بحث در آیه ۶۷ سوره فرقان نیز به هنگام انفاق است: ﴿وَإِذَا أَنْفَقُوا...﴾.

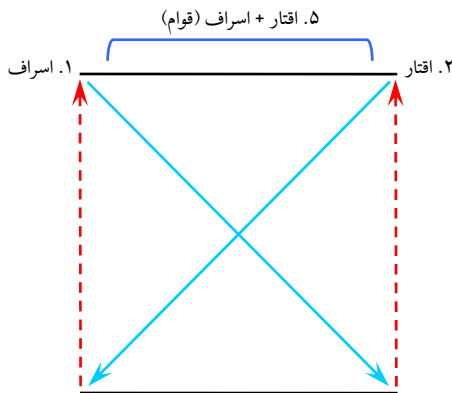
برای دستیابی و تحلیل دقیق دوگان تقابلی «اسراف» و «اقتار» بعد از بررسی ۴ ترم اصلی این مربع معنایی، نوبت به تحلیل و بررسی متاترم‌های این مربع می‌رسد. در ادامه هریک از متاترم‌ها بررسی می‌شوند.



شکل ۱۰: متاترم‌های اسراف و اقتار در مربع نشانه‌شناسی

۳-۵. موقعیت ۵: اسراف + اقتار

در این متاترم، مقوله مورد بحث آن است که در عین اسراف، اقتار هم وجود داشته باشد و هریک به اندازه مساوی مورد توجه قرار بگیرند. به دیگر سخن، حالتی مورد بررسی قرار می‌گیرد که در آن، حد مشترک «مصرف مال» در وضعیتی میانه قرار داشته باشد.



شکل ۱۱: متاترم ۵ نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

دقت در این متاترم و همچنین تصریح آیه ۶۷ سوره فرقان نشان می‌دهد که واژه

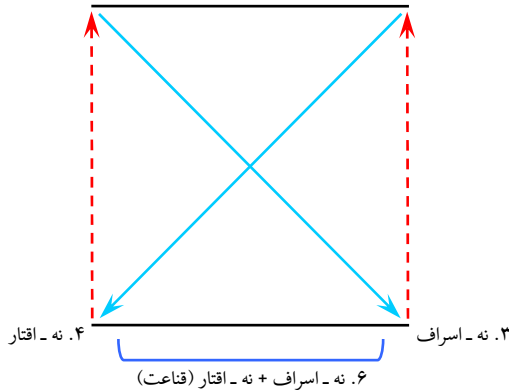
«قَوَام» رساترین واژه برای بیان این مفهوم است. واژه «قوام» یک بار بسامد تکراری در آیات قرآن دارد. این واژه از ماده «قوم»، یکی از ریشه‌های پرکاربرد در قرآن کریم است که ۶۶۰ بار در قالب‌های فعلی (۹۵ بار) - در شکل ثلاثی مجرد و ثلاثی مزید در باب‌های افعال و استفعال - و اسمی (۵۶۱ بار) تکرار شده است و بیشترین بسامد مربوط به واژه «قوم» است که ۳۸۴ بار، یعنی بیش از نیمی از موارد کاربرد ماده را به خود اختصاص داده است.

مقایسه دو اصل صحیح برای آن قائل می‌شود؛ یکی به معنای جماعتی از مردم و دیگری به معنای برخاستن و عزم (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳/۵). مفردات انوعی برای آن ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: قیام فیزیکی و ظاهری (ایستادن)، قیام برای حفظ و مراقبت از چیزی و قیام به قصد انجام کاری (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۰). التحقیق آن را مقابل قعود و به معنای برخاستن و به فعلیت رساندن عمل مادی یا معنوی دانسته است. همچنین معتقد است که این معنا با تفاوت موضوعات متفاوت می‌شود و در هر موضوع، متناسب با آن معنا می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۴۱/۹). چنان که ملاحظه می‌شود، واژه «قوام» در همه امور کاربرد دارد. در این راستا، آنچه برخی از مفسران بیان کرده‌اند، به تبیین موضوع کمک می‌کند؛ چنان که فیض کاشانی ذکر می‌کند که واژه «قوام»، مصدر فعل ثلاثی «قام» و به معنای اعتدال و میانه‌روی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۴/۱۹). افزون بر این، علامه طباطبایی می‌نویسد که این واژه در قرآن کریم تنها در آیه ۶۷ سوره فرقان آمده است و به معنای رعایت اعتدال و نگه‌داشتن حد وسط در انفاق و پرهیز از افراط و تفریط در این امر است (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳۳۲/۱۵). چنان که ملاحظه می‌شود، در این متاترم، «اسراف + اقتار» نشان‌دهنده وضعیتی هستند که فرد در حالتی میانه قرار دارد.

۳-۶. موقعیت ۶: نه - اسراف + نه - اقتار

در این متاترم، مقوله‌ای مطرح است که در عین نه - اسراف، نه - اقتار هم باشد؛ یعنی نبود هر دو به یک اندازه مورد توجه است؛ وضعیتی میانه که در آن «نه اسراف» در حد بال است و «نه اقتار» با درجه بالایی وجود دارد. از این رو، این متاترم در حد میانه،

بین این دو شکل می‌گیرد. واکاوی دقیق مفهوم مورد نظر در این متاترم، نشان‌دهنده مفهوم «قناعت» از میان مفاهیم قرآنی است.



شکل ۱۲: متاترم ۶ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

واژه قناعت از ماده «قن ع»، دو بار در قرآن کریم تکرار شده است (حج/ ۳۶؛ ابراهیم/ ۴۳) که در سوره حج، معنای مدّ نظر آن همراه با واژه «مقتر» آورده شده است: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (حج/ ۳۶) آمده است. در قرآن کریم در آیه ۳۶ سوره حج، خداوند به مؤمنان امر می‌کند که گوشت شتران قربانی شده در راه خدا را به فقرای قانع انفاق کنند که با اندک انفاقی راضی می‌شوند (همان: ۵۳۰/۱۴).

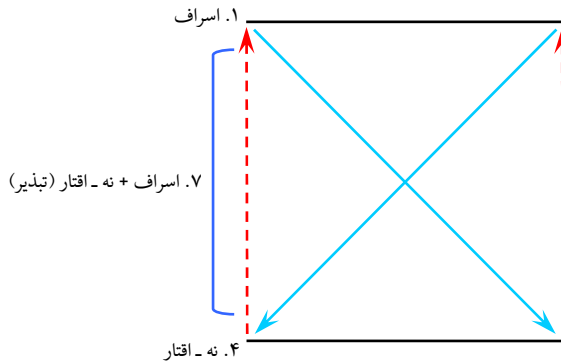
قناعت اکتفای فرد به اندکی از مادیات است که به آن احتیاج دارد، و به معنای رضایت و خشنودی است. همچنین قانع، سائلی است که در درخواست خود اصرار ندارد و به مقدار کمی که به او می‌بخشند، راضی می‌شود. برخی از لغویان می‌گویند: اصل کلمه از قناع است و آن چیزی است که سر را با آن می‌پوشانند و یک بار «قنع» را پوشیدن قناع برای مخفی کردن فقر، و بار دیگر آن را رفع قناع و آشکار ساختن سر برای درخواست معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۳). مقایسه دو یا سه اصل برای آن قائل شده است. در اصل اول، دلالت کلمه بر رو کردن به چیزی است و در اصل دوم، قنع به معنای مقداری از شن به شکل دایره است و در اصل سوم، اقتاع پایین رفتن چیزی

از ارتفاع و بلندی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲/۵). صاحب التحقیق آن را کوتاه آمدن فرد برای منطبق ساختن امر حیاتش با امکانات دانسته است و از مصادیق آن، رضایت به چیزی است که برایش محقق می‌شود، و رضایت به معنای مطلقش، درخواست، حالت فقر باطنی، توجه به هدف، مایل کردن سر به سمت آب یا زمین و... از لوازم و آثار آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۲۷/۹).

چنان‌که بیان شد، در این متاترم، «نه اسراف و نه اقتار» با هم مورد بررسی قرار می‌گیرند و نزدیک‌ترین واژه از نظر معنایی به این مفهوم، واژه «قناعت» است. فرد قانع کسی است که به اندکی از مادیات به میزانی که به آن احتیاج دارد، اکتفا کرده و در حالتی میان «نه - اسراف و نه - اقتار» قرار دارد؛ یعنی کسی است که «مقتر» نیست و در عین حال «اسراف» هم ندارد.

۷-۳. موقعیت ۷: اسراف + نه - اقتار

در این متاترم، مقوله مطرح آن است که در عین وجود اندک اسراف، اقتار هم وجود دارد. از این رو در این متاترم، این «اسراف» است که بر «اقتار» برتری دارد. نزدیک‌ترین واژه که نشان‌دهنده چنین مفهومی در قرآن باشد، واژه «تبذیر» است.



شکل ۱۳: متاترم ۷ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

در قرآن کریم، واژه تبذیر از ماده «بذر» تنها ۳ بار در دو آیه ۲۶ (لا تبذیراً) و ۲۷ (المبذیرین) سوره اسراء تکرار شده است: «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا» (اسراء/ ۲۶)، «إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا»

(اسراء/ ۲۷). در این دو آیه، خداوند متعال پس از امر به ادای حق خویشاوندان، مسکینان و درراه ماندگان به صورت انفاق مال به آنان، مؤمنان را از تبذیر نهی می‌فرماید و در تعلیل نهی، مبدّرین را برادران و قرینان شیاطین می‌داند (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۱۲/۱۳).

تبذیر در لغت به معنای پراکنده کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳: ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۱) و اصل آن، پاشیدن بذر است و مبدّر به کسی گفته می‌شود که مالش را ضایع کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۳). تبذیر مال، پراکنده کردن آن و خرج کردن خارج از میزان و برنامه منظم است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۳۸/۱) و «بُدِّر» قوم، کسانی هستند که نمی‌توانند سخنی را مخفی کنند و زبانشان را حفظ نمایند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۲۱۶/۱).

کسانی که در فعل هم شبیه شیطان هستند؛ به این معنا که با تبذیر مال، همانند شیطان کفران نعمت می‌کنند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۲۹/۲۰). تبذیر مال به معنای خرج کردن مال در راه باطل -ولو اندک- می‌باشد و اگر کسی همه مالش را در راه حق خرج کند، مبدّر نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۵/۱۴). بنابراین از نگاه قرآن، مبدّر کسی است که از نظر شرعی و عقلی، مالش را حتی به مقدار اندک و کم در راه ناصواب و بدون برنامه خرج کند و اگر کسی اموال بسیاری را در جای خود و به صورت صحیح بذل نماید، مبدّر نیست. رفتار مبدّر یک رفتار شیطانی و از سنخ کفران نعمت است.

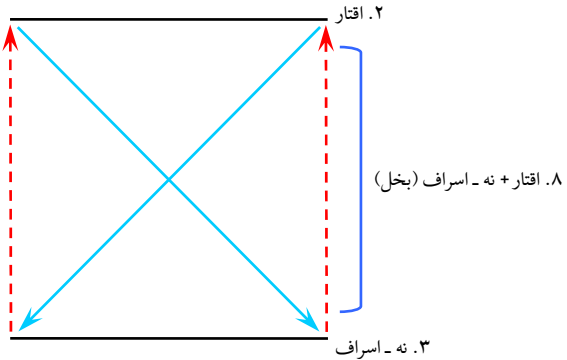
۳-۸. موقعیت ۸: اقتار + نه - اسراف

در این متاثرم، مقوله مورد نظر آن است که در عین وجود اندک اقتار، اسراف هم دیده می‌شود. به بیان دیگر در این متاثرم، حد مشترک «صرف مال» کم است؛ یعنی در این مقوله «اقتار» بر «اسراف» برتری دارد. در قرآن کریم، این مفهوم با واژه بخل از ماده «بخل»، ۱۲ بار تکرار شده است. بیشترین شکل کاربرد این ماده به صورت فعلی در ۵ قالب «بِخَلَّ، يَبْخُلُ، بَخِلُوا، يَبْخُلُونَ، تَبْخُلُونَ» آمده است، و تنها حالت اسمی آن در واژه «بُخْل» خلاصه شده است.

بخل در لغت به معنای امتناع از اختصاص امکانات نسبت به موجودی است که حقتش این محدودیت نیست و نقطه مقابل «جود» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۹). همچنین بخل به معنای منع سائل از آن چیزی است که به صورت مازاد نزد فرد است

(مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۳۸). صاحب التحقیق آن را آرزوی گرفته شدن آنچه به دیگران داده شده، دانسته است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲۴/۱).

از جمله جانشین‌های مهم بخل می‌توان به «شُح» اشاره کرد که ۴ بار در قرآن به صورت «شُح» و «أَشْحَة» (جمع شحیح، صفت مشبّهه) به کار رفته است و از نظر لغوی به معنای بخل همراه با حرص است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۳).

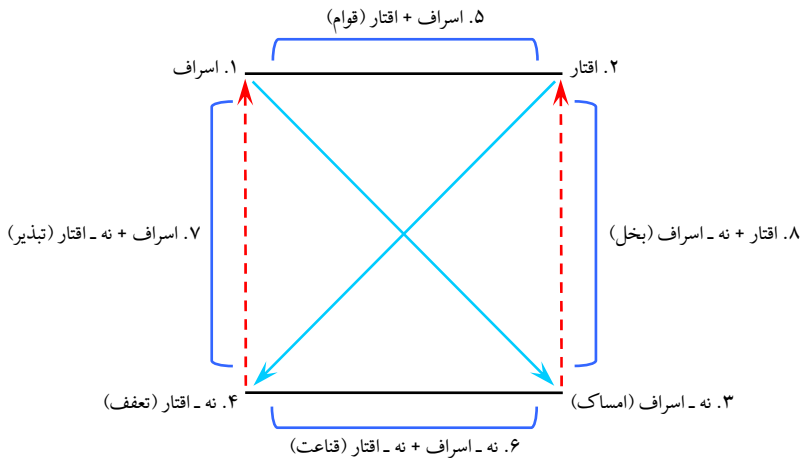


شکل ۱۴: متاترم ۸ مربع نشانه‌شناسی اسراف و اقتار

قرآن حقیقت بخل و ورزی و امتناع از بخشش دارایی‌ها به دیگران را بخل به خود می‌داند؛ به این معنا که بخیل مانع از رسیدن خیر به خودش شده است: «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُفْقَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد/ ۳۸). قرآن کریم افراد بخیل را در دو سطح معرفی می‌کند؛ اول کسانی که بخل می‌ورزند: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (آل عمران/ ۱۸۰) و دوم کسانی که علاوه بر بخل ورزیدن، دیگران را نیز به این عمل غیراخلاقی دعوت می‌کنند: «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء/ ۳۷). همچنین با دقت در مفهوم مطرح شده در آیات به نظر می‌رسد بخیل کسی است که در عین داشتن ثروت، از آن بهره نمی‌برد و در حقیقت از لحاظ بهره‌مندی فقیر است. در این متاترم که «فقر - ثروت» با هم مورد بررسی قرار می‌گیرند، وضعیتی مورد نظر است

که فرد در عین ثروتمند بودن، فقیر هم باشد که در ادبیات قرآنی، این وضعیت معادل «بُخْل» است.

بعد از بررسی چهار ترم اصلی و چهار متاثرم از مربع معناشناسی گریماس می‌توان اضلاع مختلف این مربع را به صورت زیر ترسیم کرد:



شکل ۱۵: مربع نشانه‌شناسی کامل اسراف و اقتار

از واکاوی‌های انجام شده به دست می‌آید که «اسراف» از نظر مفهوم لغوی، معنای گسترده‌ای دارد و به هر نوع صرف بی‌حد و حصر گفته می‌شود؛ خواه صرف بی‌حد و حصر مال باشد یا امور دیگر! با توجه به آنچه از مطالعه مربع گریماس به دست آمد، «اسراف» در مرتبه‌ای بالاتر از «تبذیر» قرار دارد و در این راستا به نظر می‌رسد بهترین نظر در مورد آیه ۶۷ سوره فرقان، این معنا باشد. بدین ترتیب نظری که «اسراف» را به معنای «خروج از حد تعادل در انفاق» در نظر گرفته است، صحیح‌ترین معنا در این خصوص است (طوسی، بی‌تا: ۵۰۷/۷). «اقتار» نیز اعم از بخل و به معنای تنگ نظری در صرف اموال است.

نتیجه‌گیری

- ارزش مربع گریماس بدین جهت است که ساختار اولیه معنای شکل را می‌دهد و

مدلی است که می‌تواند از یک دوگان ساده گرفته تا بالاترین دوگان‌ها را تحلیل کند؛ یعنی ظواهر پیچیده ساختار معنایی را راحت‌تر به نمایش بگذارد و در واقع این مربع انواع گوناگونی از تقابل‌ها را برای شکل دادن یک الگو و شاکله منسجم سامان می‌دهد.

- مطالعه مربع نشانه‌شناسی گریماس در دوگان اسراف و اقتار نشان می‌دهد که برخلاف اندیشه مرسوم، هر دو واژه «اسراف» و «اقتار» بیان‌کننده نهایت درجه مفهوم خود هستند. هر دوی این واژگان دارای لایه‌های متعددی بوده و به‌همین دلیل کاربردهای گوناگونی نیز دارند. این کاربردها به‌خوبی در کلام الهی قابل مشاهده و پی‌جویی هستند؛ برای نمونه، واژه «تبذیر» اگرچه نشان‌دهنده صرف مال بسیار است، اما به غایت درجه نمی‌رسد و اسراف از تبذیر بالاتر است. بخل نیز اگرچه نشان‌دهنده عدم صرف اموال است، ولی درجه اقتار از بخل بالاتر است.

- لایه‌های معنایی «اقتار» از واژگانی مانند «امساک» و «بخل» تشکیل شده است؛ با این تفاوت که «ممسک» هنوز به درجه «مقتر» نرسیده است و این «اقتار» است که در نهایت درجه قرار دارد. لایه‌های معنایی «اسراف» نیز از واژگانی مانند «تبذیر» و «تعفف» تشکیل شده است؛ با این تفاوت که «متعفف» هنوز به درجه «مسرف» نرسیده است و این «اسراف» است که در نهایت درجه قرار دارد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جامع عاملی، علی بن حسین، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، تحقیق مالک محمودی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية فی غریب الحدیث والاثر*، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۴. ابن ادریس حلّی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التیانی*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۵. ابن جزّی کلبی غرناطی، ابوالقاسم محمد بن احمد، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق عبدالله خالدی، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۸. ابن سلیمان ازدی بلخی، مقاتل، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تصحیح عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۹. ابن سیده مرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *المحکم و المحيط الاعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۳. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۴. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۵. بیضاوی، ناصرالدین ابوالخیر عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی، *انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف تفسیر البیضاوی*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. پیشگر، زری، «جلوه‌های اسراف از دیدگاه قرآن» *فصلنامه بینات*، سال دوازدهم، شماره ۴۸، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۱۷. تیمی بصری قیروانی، یحیی بن سلام، *تفسیر یحیی بن سلام*، تحقیق هند شلبی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۱۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، تحقیق ابومحمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، اردن، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۲۰. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حمّاد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ش.

۲۱. چندلر، دانیل، *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، اسوه، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. حسینی موسوی جزائری، سیدنورالدین بن نعمه‌الله، *فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات*، تهران، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۳. حسینی واسطی زبیدی، محب‌الدین ابوفیض سیدمحمدمرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. خوانساری، محمد، *منطق صوری*، تهران، آگاه، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. دینوری، ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. دینه‌سن، آنه ماری، *درآمدی بر نشانه‌شناسی*، ترجمه مظفر قهرمان، تهران، پرسش، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. رازی جصاص، ابوبکر احمد بن علی، *احکام القرآن*، تحقیق محمد صادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. رازی‌زاده، علی، علی عباسی، و سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، «فرایند معناسازی در مثنوی سلامان و ابسال جامی بر اساس الگوهای نشانه - معناشناسی»، *دوماهنامه جستارهای زبانی*، سال ششم، شماره ۷ (پیاپی ۲۸)، بهمن و اسفند ۱۳۹۴ ش.
۲۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحرالعلوم*، بیروت، بی‌نا، بی‌تا.
۳۱. شعیری، حمیدرضا، «روش مطالعه گفته‌ای و گفتمانی در حوزه نشانه‌معناشناسی»، *مجموعه مقالات سومین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر*، شماره ۱۳، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. شهابی، محمود، رهبرخرد، تهران، خیام، ۱۳۶۴ ش.
۳۳. صادقی مال‌امیری، منصور، «بررسی تأثیر رفتارهای سه‌گانه (بخل، میانه‌روی و اسراف) بر خلاقیت»، *فصلنامه ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی*، سال ششم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۳۴. همو، «تحلیل نتایج رفتار (بخل، میانه‌روی و اسراف) بر اساس ادبیات اسلامی»، *دوفصلنامه مدیریت اسلامی*، سال بیست و دوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش. (الف)
۳۵. همو، «رفتارهای سه‌گانه بخل، میانه‌روی و اسراف از دیدگاه سیستمی»، *دوفصلنامه مدیریت اسلامی*، سال بیست و دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش. (ب)
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۳۷. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۸. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۴۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۲. علی‌اکبر" اثر خشایار قاضی‌زاده»، *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، سال بیست و دوم، شماره ۱ (پیاپی ۴۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

۴۳. عبداللهی، محمداسماعیل، «اسراف و مقابله با آن از منظر قرآن و روایات»، *فصلنامه قرآنی کوثر*، سال چهاردهم، شماره ۴۹، بهار ۱۳۹۳ ش.
۴۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.
۴۶. فراهیدی، ابو عبدالرحمن خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی معزومی و ابراهیم سامرائی، گردآوری محسن آل عصفور، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۴۹. گبرو، پی‌پی، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران، آگه، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، *تأویلات اهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۵۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۲. مصلابی پور یزدی، عباس، و سعیده عدالت‌مهر، «پیامدهای اسراف و تبذیر در قرآن و حدیث»، *فصلنامه نامه الهیات*، سال چهارم، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵۳. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ۱۴۱۴ ق.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۵۵. مکی بن حمّوش، ابو محمد مکی بن ابی طالب حمّوش قیسی، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، امارات، شارجه، جامعه الشارقة، ۱۴۲۹ ق.
۵۶. موسی، حسین یوسف، و عبدالفتاح صعیدی، *الانصاح فی فقه اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵۷. میدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابی سعد محمد بن احمد، *کشف الاسرار و علة الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۸. نحّاس، ابو جعفر احمد بن محمد، *معانی القرآن الکریم*، تحقیق محمدعلی صابونی، مکه مکرمه، جامعه ام‌القری، ۱۴۰۹ ق.

59. Greimas, Algirdas Julien & Joseph Courtâes, *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*, Larry Crist, Daniel Patte, James Lee, Edward McMahon II, Gary Phillips & Michael Rengstor (Trans.), Indiana University Press Bloomington, 1982.
60. Hébert, Louis, "The Semiotic Square," in: Louis Hébert (dir.), *Signo* [online], Rimouski (Quebec), 2006, <<http://www.signosemio.com/greimas/semiotic-square.asp>>.
61. Martin, Bronwen & Felizitas Ringham, *Key Terms in Semiotics*, Great Britain, MPG Books Ltd., 2006.

صحت‌سنجی دیدگاه‌های کارن بائر در تحلیل سنت تفسیری مسلمانان سده‌های میانی تا مدرن در تفسیر آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی*

- پریسا عسکرسمانی^۱
- بی‌بی سادات رضی بهابادی^۲✉
- نصرت نیلساز^۳

چکیده

«سلسله‌مراتب جنسیتی» به معنای ترسیم پرتی برای یکی از دو جنس زن یا مرد است. وجود سلسله‌مراتب جنستی در قرآن و نحوه تعامل مفسران با آیاتی که مضمون «سلسله‌مراتب جنسیتی» را در بر دارند، همواره محل بحث مفسران بوده است. کارن بائر، اندیشمند زن غیرمسلمانی است که در کتاب سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن: تفاسیر کهن، پاسخ‌های نو، با تمرکز بر سه مبحث «شهادت، خلقت، و ازدواج»، با اتخاذ «رویکردی در زمانی»^۴ به بررسی تحلیلی سنت تفسیری مسلمانان سده‌های میانی تا مدرن، در تفسیر آیات ناظر بر «سلسله‌مراتب جنسیتی» پرداخته

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا(س) (p.askarsemmani@alzahra.ac.ir).
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا(س) (نویسنده مسئول) (b.razi@alzahra.ac.ir).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس (nilsaz@modares.ac.ir).

4. Diachronic.

است. بائر مفسران را به دو دسته سده‌های میانی (قرن ۲ تا ۱۲ هجری) و مدرن (اواسط قرن ۱۳ تا کنون) تقسیم کرده است. وی معتقد است که عالمان سده‌های میانی، سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن را امری بدیهی تلقی کرده‌اند؛ اما عالمان مدرن به بازتفسیر این گونه آیات پرداخته‌اند. به نظر بائر، عالمان پیشامدرن معتقد بودند که قرآن در ذات خود معنادار است؛ برخلاف عالمان پسامدرن که متن را خالی از معنا و نیازمند تفسیر می‌دانند. بائر دخالت دادن دستاوردهای تجربی در علوم تفسیر را ویژه مفسران مدرن می‌داند؛ همچنان که کاربرد استدلال‌های عقلی در تفاسیر مدرن پررنگ‌تر است. عالمان مدرن برخلاف مفسران سده‌های میانی، به مباحث اجتماعی عصر خود، مثل حقوق زن، نظر ویژه‌ای داشته‌اند. قرآن کریم، احادیث پیامبر، و مکتب فقهی مفسر، منابع ثابتی هستند که مفسران در تفسیر از آن‌ها استفاده می‌کردند؛ اما برخی از منابع در دوره‌های مختلف، از جایگاهی ویژه برخوردار بود. برای مثال، تفاسیر متقدم به مراجع اولیه، تفاسیر کلاسیک به احادیث پیامبر ﷺ، و تفاسیر مدرن به استدلال‌های عقلی و نظریه‌های علمی اعتبار بیشتری می‌بخشیدند.

واژگان کلیدی: سلسله‌مراتب جنسیتی، رویکرد درزمانی، سنت تفسیری مسلمانان، کارن بائر، قرآن کریم.

۱. بیان مسئله

«سلسله‌مراتب جنسیتی» که مفهوم برتری یکی از دو جنس زن یا مرد را در بر دارد و نابرابری جنسیتی را القا می‌کند، از مسائل مهمی است که ذهن پژوهشگران را به خود مشغول داشته است.

در این میان، پژوهشگران حوزه علوم قرآن، حدیث و تفسیر به بررسی این مسئله در تحقیقات خود پرداخته‌اند. تدریس رشته «مطالعات جنسیت» در دانشگاه‌های بین‌المللی، باعث شده پژوهشگران انگلیسی‌زبانی که قبلاً در حوزه اسلام و زن مطالعه داشته‌اند، به مسئله «سلسله‌مراتب جنسیتی» در قرآن توجه کنند.

از جمله اندیشمندانی که در حوزه «جنسیت در قرآن و اسلام» به نگارش پرداخته‌اند می‌توان به آمنه ودود، لیلیا احمد، عایشه هدایت‌الله، عایشه چادری، کشیا علی، اسماء

بارلاس و سلین ابراهیم اشاره نمود.^۱

در این میان، پژوهشگران فارسی‌زبان با مطالعه آثار این افراد، به ترجمه و گزارش آثار آنان پرداخته و توصیف‌ها و تحلیل‌ها و بعضاً نقدهای مفیدی را در اختیار خوانندگان قرار داده‌اند.^۲

کارن بائر^۳ اندیشمند غیرمسلمان غربی، نویسنده چندین مقاله با موضوع مطالعات قرآن، تفسیر سنتی و مدرن، روش‌های تفسیری مفسران، فمینیسم، جایگاه زنان در تفسیر سنتی و معاصر است. او همچنین ویراستار مجموعه مقالاتی با عنوان *اهداف، روش‌ها و زمینه‌های تفسیر قرآن* (Bauer, 2013) می‌باشد که مقدمه مهمی نیز بر آن نگاشته است (Ibid.: 1-16, Introduction) و یکی از مقالات خودش را با عنوان «توجیه ژانر: مطالعه‌ای در معرفی آثار کلاسیک تفسیر»^۴ در این مجموعه آورده است.

کتاب مستقلی که بائر آن را تألیف کرده و بخشی از رساله دکتری او در آن جای

۱. آثار مکتوب این اندیشمندان عبارت‌اند از: *قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از نگاه یک زن (آمنه ودود، ۱۹۹۹)*؛ *زنان و جنسیت در اسلام، ریشه‌های تاریخی جدال امروزی* (لیلا احمد، ۱۹۹۲)؛ *حاشیه‌های فمینیستی قرآن* (عایشه هدایت‌الله، ۲۰۱۴)؛ *خشونت خانگی و سنت اسلامی: اخلاق، حقوق و گفتمان مسلمانان* (عایشه چادری، ۲۰۱۳)؛ *ازدواج و بردگی در اوایل اسلام* (کشیا علی، ۲۰۱۰)؛ *اخلاق جنسی و اسلام: اندیشه‌های فمینیستی در مورد قرآن، حدیث و فقه* (همو، ۲۰۱۶)؛ *زنان معتقد به اسلام* (اسماء بارلاس، ۲۰۱۹)؛ *زنان و جنسیت در قرآن* (سلین ابراهیم، ۲۰۲۰). شایان ذکر است که از میان این آثار، تنها کتاب‌های آمنه ودود، لیلا احمد و عایشه هدایت‌الله ترجمه شده‌اند.

۲. برای نمونه می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد: «قرائت زن‌گرایانه از قرآن» (فروغ پارسا، ۱۳۹۴)؛ «متن‌گرایی تاریخی؛ نگاهی به روش تفسیری آمنه ودود با تمرکز بر تفسیر آیه ۳۴ سورة النساء» (حسین خندق‌آبادی، ۱۳۹۴)؛ «قرائتی نو از قرآن با رهیافتی زن‌محور؛ بررسی دیدگاه‌های آمنه ودود در کتاب قرآن و زن» (مهرداد عباسی و متینة‌السادات موسوی، ۱۳۹۴)؛ «تأملی بر "شُرک جنسیتی" در خوانش‌های زن‌مدارانه از قرآن» (مرضیه محمصص و آتنا بهادری، ۱۳۹۶)؛ «ملاحظاتی درباره کاربست نقد تاریخی در بررسی مسئله جنسیت در قرآن؛ بر اساس آثاری از ودود، بارلاس و ترکاشوند» (فاطمه توفیقی، ۱۳۹۹).

۳. Karen Bauer: وی متولد سال ۱۹۷۳ و آمریکایی تبار است. او کارشناسی ارشد خود را در رشته «مطالعات خاور نزدیک» از دانشگاه آریزونا گرفته و درجه دکتری‌اش را در همان رشته با راهنمایی استادش مایکل کوک، از دانشگاه پرینستون در سال ۲۰۰۸ دریافت نموده است. بائر در حال حاضر با عنوان پژوهشگر ارشد، در مؤسسه مطالعات اسماعیلیه لندن مشغول به کار است. حوزه پژوهشی او، «قرآن و سنت تفسیری آن، جنسیت در تاریخ و اندیشه اسلامی، و انتقال از سده‌های نخست به عصر حاضر در اندیشه اسلامی» است (<<https://www.iis.ac.uk/people/dr-karen-bauer>>).

4. "Justifying the Genre: A Study of Introductions to Classical Works of Tafsir."

گرفته است، سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن: تفاسیر کهن، پاسخ‌های نو^۱ نام دارد.^۲ وی در این کتاب با تمرکز بر سه مبحث «شهادت» (مقایسه تفاوت میان ارزش شهادت دادن زن و مرد)، «خلقت» (روایات تفسیری با موضوع خلقت زن از دنده چپ آدم) و «ازدواج» (تفسیر آیات ناظر بر روابط زناشویی)، سیر تاریخی و در زمانی تفسیر مفسران سده‌های میانی تا مدرن را در آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی بررسی و تحلیل کرده و نحوه نگرش مفسران به مسئله سلسله‌مراتب جنسیتی را مورد ارزیابی قرار داده است. بائر برای تبیین نحوه نگرش مفسران، به آثار تفسیری مکتوب آنان رجوع کرده و برای ارزیابی نگرش مفسران مدرن به این مسئله، تنها به آثار مکتوب آنان اکتفا نکرده است؛ بلکه با سفر به سوریه در سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۵ و سفر به ایران در سال ۲۰۱۱ به مصاحبه با آنان پرداخته و ضمن تحلیل آرای آنان، اظهارنظرهایش را در کتاب دخیل کرده است. او مهم‌ترین شاخصه تفسیر در هر دوره را تنوع فرهنگی و اجتماعی آن دوره دانسته و نوع نگاه خاص مفسر به زن را متأثر از رویکرد غالب به زن در آن دوره از زندگی مفسر قلمداد می‌کند.

از آنجاکه کتاب بائر ناشناخته بوده و پژوهشی روی آن انجام نشده است، پیشینه‌ای برای آن وجود ندارد. اما پژوهش‌هایی وجود دارند که با نگاه تاریخی و در زمانی به تفاسیر آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی توجه داشته‌اند؛ برای نمونه، در مقاله «کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان: تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن» (طیب‌حسینی و همکاران، ۱۴۰۱)، به سیر تاریخی نظر مفسران در تفاسیر متقدم، سده‌های میانی و سه تفسیر شاخص جهان اسلام در دوره معاصر بر آیه مذکور پرداخته شده است. علاوه بر این، در مقاله «سیر تاریخی آرای مفسران درباره مفهوم "قَوَّامُونَ"» (نکونام و همکاران، ۱۳۹۷)، واژه «قَوَّامُونَ» در آیه ۳۴

1. *Gender Hierarchy in the Qur'an: Medieval Interpretations, Modern Responses*, 2015.

۲. البته لازم به ذکر است در رساله‌ای که خانم بائر در سال ۲۰۰۸ دفاع کرد، مبحث شهادت گنجانده نشده بود و وی بعد از دفاع و سفر به ایران و سوریه و جمع‌آوری مصاحبه‌هایی که در کتابش آورده، این مبحث را به کتاب اضافه کرده است. بائر در بیان علت اضافه کردن مبحث شهادت می‌گوید باور به سلسله‌مراتب جنسیتی، در ادعای عدم تساوی عقلی زن و مرد ریشه دارد که در روایات ناقص‌العقل بودن زنان نهفته است (Bauer, 2015: 9).

سوره نساء، یکی چالشی‌ترین واژگان قرآنی برشمرده شده و در آن، سیر تاریخی آرای مفسران و عوامل پیدایش آن آرا از قرن اول هجری تا کنون بررسی گردیده است. بدین ترتیب، این پژوهش درصدد آن است که دیدگاه‌های بائر را در تحلیل سنت تفسیری مفسران استخراج کند و با رویکردی توصیفی - تحلیلی به صحت‌سنجی آن‌ها بپردازد.

۲. سلسله‌مراتب جنسیتی در تفسیر عالمان از نظر بائر

به باور بائر، تمام آیات قرآن دربارهٔ زنان مضمون رتبه‌بندی ندارند و برخی آیات گویای این هستند که نماز و اعمال صالح هم زنان و هم مردان مسلمان اجر داده خواهد شد.^۱ علاوه بر این، آیاتی دیگر از زنانی نام می‌برند که نمونه و الگویی از زنان خوب یا بد برای مؤمنان به شمار می‌آیند.^۲ بائر نتیجه می‌گیرد که زنان و مردان مؤمن به‌طور یکسان می‌توانند یا عمل صالح انجام دهند و یا گمراه شوند و هریک فارغ از جنسیت، نسبت به عاقبت معنوی خود مسئول است. بائر با اینکه به وجود تساوی جنسیتی در بیان ثواب و عقاب برای مرد و زن در قرآن اذعان دارد، معتقد است برخی آیاتی که دربارهٔ ارتباط میان مردان و زنان سخن می‌گویند و احکام متفاوت میان آن دو را نشان می‌دهند، تمایزهایی را میان این دو قائل شده‌اند و این تمایز باعث ایجاد سلسله‌مراتب جنسیتی شده است (Bauer, 2015: 4). بائر پس از بیان موضع خودش دربارهٔ وجود سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن، به اعتقاد مفسران سنت‌گرا و مدرن در این باره می‌پردازد و می‌گوید عالمان [سنت‌گرا] سلسله‌مراتب جنسیتی را بدیهی دانسته و آن را به رسمیت می‌شمردند؛ اما وجود سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن، چالش‌هایی را برای عالمان مدرن به وجود آورده است.^۳ (Ibid.: 3).

۱. بائر به‌طور مشخص به این آیات ارجاع نداده است (برای دیدن نمونه‌هایی از این آیات، ر.ک: آل‌عمران / ۱۹۵؛ نساء / ۳۲ و ۱۲۴؛ نحل / ۹۷؛ اسراء / ۱۹).
۲. بائر اشاره‌ای به آیات نکرده است؛ اما منظورش همان آیات ۱۱ و ۱۲ سوره تحریم است که خداوند در آن‌ها آسیه و مریم را برای اهل ایمان مثال زده است.
۳. بائر در پاورقی مقدمهٔ کتابش گفته که واژه «علما» را برای عالمان متخصص در منابع سنتی به کار برده است و جاهایی که نیاز بوده، میان گروه‌های مختلف عالمان به‌ویژه «مفسران» و «فقها» تمایز قائل شده است.

بائر رویکرد عالمان نسبت به سلسله‌مراتب جنسیتی را در دو دوره سده‌های میانی و مدرن ارزیابی می‌کند و می‌گوید عالمان سده‌های میانی، سلسله‌مراتب جنسیتی را بدیهی می‌دانستند و آن را به رسمیت می‌شناختند (Ibid.). به اعتقاد بائر، سلسله‌مراتب جنسیتی در دوره سده‌های میانی، هم در احکام فقهی و هم در احادیث، کاملاً به چشم می‌خورد. او تفاوت دیه زن و مرد را نشان‌دهنده بدیهی بودن سلسله‌مراتب جنسیتی در فقه دانسته و وجود احادیثی را که در آن‌ها زن ناقص‌العقل معرفی شده یا خلقتش از دنده چپ مرد بیان شده است، نشان‌دهنده سلسله‌مراتب جنسیتی در حدیث می‌داند. بائر نتیجه می‌گیرد که مفسران در سده‌های میانی، معانی ظاهری این احادیث را پذیرفته بودند، اما عالمان مدرن معتقدند که این احادیث باید بازتفسیر شوند (Ibid.: 13).

در مقابل، عالمان مدرن، سلسله‌مراتب جنسیتی در قرآن را بدیهی نمی‌دانند و به دنبال بازتفسیر آیات، بازتولید احادیث با مضمون ناقص‌العقل بودن زن، و بازنگری در احکام مربوط به حقوق زن هستند. بر مبنای همین رویکرد، بائر بررسی زمینه استدلال‌های مفسران را بسیار مهم می‌داند؛ چراکه آرای که خصوصاً در حوزه حقوق زنان در عصر حاضر مطرح شده، نسبت به آرای سده‌های میانی تغییر کرده است. یک خواننده مدرن ممکن است از یک حکم خاص - مانند شهادت دادن یک زن بر تولد نوزاد - به عنوان استدلالی در جهت تساوی شهادت زن و مرد استفاده کند. استدلالی که ممکن است یک خواننده مدرن آن را طبیعی تلقی می‌کند، به هیچ‌وجه برای یک نویسنده سده میانی، طبیعی و رایج نبوده است؛ چون آن‌ها شهادت یک زن را در موارد خاص، یعنی تنها در زمان اضطرار می‌پذیرفتند (Ibid.: 8).

با مروری بر تفاسیر قرون اول تا پنجم هجری می‌توان دریافت که اغلب مفسران در تفسیر آیه ۲۸۲ بقره، تنها به توضیح ظاهر آیه بسنده نموده و بر مبنای آن، شهادت دو زن را برابر با شهادت یک مرد اعلام کرده‌اند و چنین حکمی در نظر مفسران سده‌های میانی طبیعی و رایج بود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۲۲۹/۱؛ ماوردی، بی‌تا: ۳۵۶/۱). آنان به دنبال استنباط‌های دیگر از آیه نبودند و تنها به شرح لفظی آیه و بیان حکم آن بسنده می‌کردند (طیب‌حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۱۳).

اما در کتب روایی و فقهی پس از قرن پنجم که مفسران به دغدغه‌های اجتماعی توجه

داشته‌اند، به بیان مواردی پرداخته‌اند که در آن‌ها فقط شهادت زنان پذیرفته است و حتی شهادت مردان در آن‌ها معتبر نیست؛ برای نمونه، شهید ثانی در *مسالك الافهام* می‌گوید: «اصل بر این است که شهادت دو زن پذیرفته می‌شود. حال چنانچه در عیوب زنان، استهلال، نفاس، حیض، ولادت و رضاع، دو زن یافت نشد، شهادت یک زن تنها که مورد اطمینان است نیز پذیرفته می‌شود» (جُبعی عاملی، ۱۲۷۳: ۱۴/۲۶۱).

همچنین در صحیح‌ه عبدالله بن سنان گفته شده است که امام صادق ع فرمود: «تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحَدَهُنَّ بِأَجْزَالِ رِجَالٍ فِي كُلِّ مَا لَا يَجُوزُ لِلرِّجَالِ النَّظَرُ إِلَيْهِ وَتَجُوزُ شَهَادَةُ الْقَابِلَةِ وَحَدَهَا فِي الْمَنَفُوسِ» (حز عاملی، ۱۴۱۶: ۲۷/۳۵۴).

۳. دیدگاه‌های کارن بائر

بائر برای اینکه تحلیل دقیق‌تری از سنت تفسیری مسلمانان داشته باشد، مفسران را به دو دسته سده‌های میانی و مدرن تقسیم کرده است. از نظر او، تفاسیر سده‌های میانی متعلق به قرن دوم تا انتهای قرن دوازدهم هجری، و تفاسیر مدرن^۱ متعلق به اواسط قرن سیزدهم هجری تا کنون است. لازم به ذکر است که بائر تفاسیر سده‌های میانی را به دو دسته پیشاطبری^۲ (قبل از قرن چهارم هجری) و پساطبری^۳ (بعد از قرن چهارم هجری) تقسیم می‌کند و در بخش الگوهایی که برای تفاسیر ترسیم نموده و در انتهای این

۱. منابع مدرنی که بائر از آن‌ها بهره برده بیشتر بر مصاحبه‌هایش با عالمان شیعه ایرانی و سنی سوری متمرکز است؛ عالمانی چون مکارم شیرازی و گرامی قمی از عالمان شیعه، و هدی الحیش و محمد الحیش از سوریه. در عین حال، به کتاب *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل* مکارم شیرازی ارجاعاتی داده و از *تفسیر المنار* شیخ محمد عبده نیز استناداتی را آورده است.
۲. کتب پیشاطبری چون: *تفسیر کبیر* نوشته مقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰)، *تفسیر القرآن العزیز* نوشته عبدالرزاق صنعانی (د. ۲۱۱)، *تفسیر القرآن العزیز* نوشته هود بن مُحکَّم (د. ۲۸۰)، *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم* نوشته ابن‌وهب دینوری (د. ۳۰۸) از اهل سنت؛ و *التفسیر* نوشته علی بن ابراهیم قمی (د. ۳۰۷) از شیعه.
۳. کتب پساطبری چون: *معانی القرآن و اعرابه* نوشته زجاج (د. ۳۱۱)، *احکام القرآن* نوشته جصاص (د. ۳۷۰)، *بحر العلوم* نوشته ابوليث سمرقندی (د. ۳۷۵)، *لطائف الاشارات* نوشته قشیری (د. ۴۶۵)، *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل* نوشته زمخشری (د. ۵۳۸)، *مفاتیح الغیب* نوشته فخرالدین رازی (د. ۶۰۶)، *البحر المحیط فی التفسیر* نوشته ابوحیان اندلسی (د. ۷۳۰)، *تفسیر القرآن العظیم* نوشته ابن کثیر (د. ۷۷۴) از اهل سنت؛ و *التبیان فی تفسیر القرآن* نوشته شیخ طوسی (د. ۴۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* نوشته شیخ طبرسی (د. ۵۴۸)، *البرهان فی تفسیر القرآن* نوشته بحرانی (د. ۱۱۰۷) از شیعه.

پژوهش آمده است، تفاسیر پیشاطبری را تحت عنوان متقدم و تفاسیر پساطبری را تحت عنوان کلاسیک مطرح می‌کند.

بنابراین، باثر با لحاظ کردن این ترتیب تاریخی و اتخاذ «رویکرد درزمانی»، به تحلیل سنت تفسیری مفسران سده‌های میانی تا مدرن پرداخته است. با مطالعه کتاب او، هفت دیدگاه را می‌توان استخراج کرد که عبارت‌اند از: ۱- سبک مفسران در استفاده از اخبار تفسیری؛ ۲- معناداری ذاتی آیات قرآن؛ ۳- تأثیر پیش‌دانسته‌ها و آگاهی‌های تاریخی مفسر؛ ۴- کاربری نظریه‌های علوم تجربی در تفسیر؛ ۵- کاربری استدلال‌های عقلی در تفسیر و فقه؛ ۶- تأثیر بافت فکری و شرایط اجتماعی مفسر بر آرای تفسیری؛ ۷- الگوهای تفسیری مفسران از نظر باثر.

۳-۱. سبک مفسران در استفاده از اخبار تفسیری

به گفته باثر، ژانر تفسیر، نقل حدیث و بازخوانی آن، ملاحظات عملی و سبکی^۱ بسیار پیچیده‌ای دارد. او تفاسیری را که مربوط به دوره‌های سده‌های میانی دانسته، بر اساس معیار زمان و نقطه عطف دانستن تفسیر طبری^۲، به پیشاطبری (متقدم) و پساطبری (کلاسیک) تقسیم می‌کند. یکی از ویژگی‌هایی که باثر برای ژانر تفسیر در نظر می‌گیرد، آن است که وی تفسیر را حاوی اولین و قدیمی‌ترین گزارش‌های مفسران متقدم می‌داند؛ چراکه اکثر قریب به اتفاق آثار بعدی، تلویحاً یا تصریحاً به آرای آن‌ها ارجاع داده‌اند (Bauer, 2015: 12). در نظر باثر، عالمان برای مراجع تفسیری موثق متقدم، اهمیت بسزایی قائل بودند؛ زیرا غالب مفسران بعدی به آن‌ها ارجاع می‌دادند. باثر با استناد به مقاله کلود ژیلیو،^۴ اهمیت

1. Practical and stylistic considerations.

۲. تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن نوشته مفسر اهل سنت، محمد بن جریر طبری (د. ۳۱۰).
 ۳. شاید این تقسیم‌بندی باثر بر مبنای نظر کالدرد باشد که در مقاله خود با عنوان «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه‌ای ادبی، با استناد به داستان ابراهیم» می‌گوید: «طبری را پایان‌بخش دوره پیدایش تفسیر و آغازگر دوره کلاسیک تفسیر می‌دانند» (کالدرد، ۱۳۸۹: ۲۰۹).
 ۴. کلود ژیلیو (Claude Gilliot) (متولد ۱۹۴۰) سال‌های متمادی درس عربی و علوم اسلامی را تدریس می‌کرده و در حال حاضر به‌عنوان استاد بازنشسته در دانشگاه اکس‌مارسی مشغول به کار است. زمینه‌های تخصص و علاقه او عبارت‌اند از: زبان عربی، تفسیر دوره کلاسیک، متنی کردن تاریخ قرآن، حدیث، سیره پیامبر و کتاب‌شناسی منابع عربی. یکی از مقالات او، «مدرس مدرسه، قصه گو، مفسر و جنگجو در کار در خراسان: ضحاک بن مزاحم الهلالی» نام دارد.

مفسران متقدم را به خاطر اصول تفسیری اولیه‌ای می‌داند که در جلسات علمی خود با اساتید، آن‌ها را ثبت و ضبط می‌کردند (Ibid.: 12 & 17; See: Gilliot, 2013: 92-311). بائر همچنین معتقد است که مفسران پیشاطبری (متقدم) با مراجعه به مراجع تفسیری پیش از خود، وجوه متفاوت یک آیه را بیان می‌کردند و تفاسیر چندوجهی ارائه می‌دادند؛ اما مفسران پساطبری (کلاسیک) تنها یک وجه واحد را بیان می‌کنند (Bauer, 2015: 12). ویژگی دیگری که بائر برای تفاسیر در نظر می‌گیرد، آن است که مفسران الگوهای پراکنده‌ای را در گردآوری یا ارجاع‌دهی احادیث برمی‌گزیدند؛ به این صورت که آن‌ها هنگام تألیف یک اثر تفسیری، در مرحله گردآوری از آثار پیشین‌گزینش می‌کردند و در مرحله ارجاع‌دهی معمولاً نامی از نویسنده اصلی نمی‌آوردند (Ibid.: 13). بائر برای نمونه، به سخن ولید صالح که معتقد است روایات در هر لحظه برای مفسران مهیا بوده و گزینش از میان مجموعه روایات، تنها وابسته به سلیقه مفسران بوده است، اشاره می‌کند. اما بائر با ابتدای سخن ولید صالح موافق نیست و تأکید می‌کند که کتاب‌های روایی در همه سرزمین‌ها به‌طور یکسان نشر نیافته بود. بنابراین نمی‌توان گفت که همه روایات در هر لحظه برای همه مفسران مهیا بوده است (Ibid.; See: Saleh, 2004: 14-15).

بائر در بیان اینکه رویکرد تفاسیر پساطبری، بیان یک استدلال واحد به‌جای استدلال‌های متعدد بود، به مقاله کالدراستناد کرده است. کالدرا در مقاله‌اش می‌گوید از نگاه ابن‌کثیر (د. ۷۷۴) و استادش ابن‌تیمیه، تنوع سنت فکری نقطه ضعف تفسیر است و در نتیجه باید حقیقتی واحد را جست که بنا بر تصور مفسران در محدوده‌ای خاص از «آنچه مطابق با حق است و از پیامبر معصوم به ما رسیده است»، وجود داشته باشد (کالدرا، ۱۳۸۹: ۲۰۳).^۱

۲-۳. معناداری ذاتی آیات قرآن

بائر به رویکرد کلی عالمان نسبت به «معناداری ذاتی آیات قرآن» اشاره می‌کند. از نظر او، عالمان مخالف نظریه‌های تفسیری پسامدرنی هستند که می‌گویند متن خالی

۱. از همین رو، کالدرا یکی از ویژگی‌های تفسیر ابن‌کثیر را تقلیل و کاستن پیچیدگی‌ها و جزئیات و اختلافات برای دستیابی به معنایی واحد از قرآن معرفی کرده است (همان: ۲۰۴).

از معناست یا متن قرآن تنها با کمک تفسیر معنا پیدا می‌کند. عالمان معتقدند که متن قرآن در ذات خود معنادار است و از ظاهر متن می‌توان درک واضحی دریافت نمود؛ درکی که خود بخشی از روند تفسیر است. بائر با پیش‌فرض اساسی عالمان که به معناداری ذاتی قرآن معتقد بودند، هم‌نظر است (Bauer, 2015: 11).

بائر در جایی دیگر، به رویکرد عالمان مدرن به متن اشاره می‌کند و ضمن تقسیم‌بندی عالمان مدرن به محافظه‌کار و تجدیدنظرطلب، معتقد است که عالمان مدرن محافظه‌کار به اکراه در چارچوب مطالب تاریخی پیشینیان خود و معنای ظاهری آیات قرآن محصور هستند و این اکراه را با گفتن اینکه این حکم عادلانه به نظر نمی‌رسد، اما باید اجرا شود، رفع می‌کنند.^۱ در عین حال، عالمان مدرن تجدیدنظرطلب وقتی می‌بینند معنای ظاهری قرآن با اعتقاد آنان هم‌راستا نیست، از هرمنوتیک تفسیری استفاده می‌کنند و برداشت خود را از آیات ارائه می‌دهند (Ibid.: 27). در نظر بائر، همیشه میان لغات قرآن و شرایط اجتماعی و فکری مفسر، رابطه متقابلی^۲ وجود دارد که خیلی هم مستقیم و ثابت نیست؛ به‌ویژه وقتی از احادیث تبیین لغات قرآن یا تعیین معنای قرآن نسبت به آنچه بیان کرده، صحبت می‌شود. در نظر بائر، رابطه میان احادیث تبیین لغات قرآن و شرایط اجتماعی مفسر، رابطه متغیری است؛^۳ چراکه هویت حقیقی احادیث به‌عنوان یک منبع موثق، در گذر زمان تغییر یافته و معنا یک مفهوم متغیر است که هم بر آنچه قرآن بیان می‌کند، استوار است و هم بر مرادی که کشف آن در روند تفسیر صورت می‌پذیرد (Ibid.).

بائر با معناداری ذاتی آیات قرآن موافق است و از همین رو، با کالدِر که متن بدون تفسیر را بی‌مسئله و بی‌معنا می‌داند، هم‌نظر نیست. به اعتقاد کالدِر، متن قرآن فقط زمانی معنادار است که به‌نحوی نظام‌مند در کنار ساختارهایی خارج از قرآن حضور داشته باشد. کالدِر سه ساختار کلی را برای تفسیر برمی‌شمرد که عبارت‌اند از:
 ۱- حضور متن کامل قرآن؛ ۲- نقل اقوال مراجع مشهور؛ ۳- مقایسه متن قرآن با رشته‌های مدرسی (کالدِر، ۱۳۸۹: ۱۶۶).

۱. درباره «کراهت» مفسران، بائر از رساله بهنام صادقی (Sadeghi, 2006) استفاده کرده است.

2. Interplay.
3. This interplay is not straightforward.

اینکه برخی عالمان مدرن و پسامدرن در تفسیر آیات قرآن، سازوکار هرمنوتیکی به کار می‌بندند و معتقدند که متن قرآن بدون تفسیر بی‌معناست و باید از تفسیر برای فهم مطالب آن کمک گرفت، حاکی از آن است که آنان قرآن را تاریخمند می‌دانند؛ تاریخمند به این معنا که فرامین قرآن کریم، اختصاص به مردم عصر نزول داشته و متن آن دیگر برای معاصران حجت نیست و برای فهم متن در دوره کنونی باید از متن فاصله بگیریم و با بازتفسیر آیات، به تفسیری برسیم که مطابق با شرایط امروزی باشد. در واقع، مفسر با چنین پیش‌فرضی در پی آن است که علایق خود را بر قرآن تحمیل کند، نه آنکه تفسیر صحیح و حقیقی از قرآن را پیش روی مخاطب قرار دهد (عظیمی‌فرو اسعدی، ۱۳۹۹: ۵۲۴/۲-۵۲۵). اگر مفسر گرایش‌ها و فضای خاص ذهنی خویش را در فرایند تفسیر دخالت دهد و آرای ظنی و مقصود خود را بر متن تحمیل کند، فضای فهم به تاریکی و ناراستی می‌گراید و دستیابی به مراد مؤلف ناممکن می‌شود. این فرایند در حقیقت، تطبیق متن بر آرا و عقاید مفسر است، نه تفسیر متن؛ و در روایات دینی از آن با عنوان «تفسیر به رأی» یاد شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱/۱۳). این در حالی است که تفسیر قرآن باید به هدف دستیابی به مقصود خداوند صورت پذیرد و از این رو نمی‌توان پیوند آن را با مؤلف - که خداوند متعال است - نادیده انگاشت (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۴۹).

۳-۳. تأثیر پیش‌دانسته‌ها و آگاهی‌های تاریخی مفسر

بائثر پژوهش‌های تفسیری را با آگاهی‌های تاریخی مرتبط می‌داند و این تفکرش را از گادامر^۱ الهام گرفته که درباره ارتباط مورخ با گذشته سخن گفته است. مفسر در نگاه بائثر، مانند مورخ در نگاه گادامر است؛ همان‌طور که مورخ به بقایای گذشته توجه دارد، مفسر نیز به سراغ شاهدان گذشته می‌رود و استشهاداتش شامل احادیث پیامبر ﷺ، تفاسیر صحابه، تحلیل‌های دستور زبانی و تفسیر مفسران پیشین است. بائثر با استناد به گادامر می‌گوید مفسر هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را در تفسیر نادیده انگارد؛ چنان‌که در شاهکارهای

۱. هانس گنورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer) (۱۹۰۰-۲۰۰۲) از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی است. وی هرمنوتیک را فلسفی کرد و آن را به کمال رساند. از نظر گادامر، فهم اثر تاریخ است و در نهایت، نوعی فعل نیست بلکه انفعال است. گادامر تعارض مطلق بین سنت و عقل را نمی‌پذیرد؛ اما معتقد است که نیروی حقیقی اصول اخلاقی مبتنی بر سنت است.

علمی تاریخی هم گرایش‌های سیاسی نویسندگان آن‌ها به چشم می‌خورد، حتی اگر به‌ظاهر هیچ ردی از نویسنده در آن‌ها نباشد (Bauer, 2015: 19; See: Gadamer, 1986: 181). این دیدگاه بائر، بر عدم امکان نادیده‌انگاری مفسر تأکید دارد که بائر آن را از گادامر الهام گرفته است (Gadamer, 1986: 179-191). گادامر تاریخ، سنت و گرایش‌های مفسر را در تفسیرش مؤثر، و سنت را سرمایه‌ای برای فهم می‌داند و می‌گوید ما با هر ابزاری اعم از عقل و فهم و حواس خود که بخواهیم ورای سنت برویم، خود آن ابزار محفوف به تأثیرات سنت و محاط بر آن است. نکته جالب توجه آن است که در نظر گادامر، نه تنها ما از سنت تأثیر می‌پذیریم، بلکه سنت هم به‌دلیل عدم ثبات، از ما تأثیر می‌پذیرد (عرب‌صالحی، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۱).

آنچه مهم است، تفکیک و دسته‌بندی پیش‌دانسته‌های مفسر و سازوکار دخالت آن‌ها در تعامل‌های خواننده با متن است. بی‌تردید هرگونه حضور و دخالت پیش‌دانسته، نمی‌تواند مجاز و روا باشد و پاره‌ای دخالت‌ها در برخی تعاملات با متن، ناروا و غیرموجه است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۰۴-۳۰۵). تنها مجرای ناموجه و غیرمجاز حضور پیش‌دانسته‌ها در قرائت متن، تحمیل پیش‌دانسته‌ها بر متن است؛ به گونه‌ای که مفسر قبل از قرائت روشمند و مضبوط متن، تمایل داشته باشد معرفت پیشینی خود نسبت به محتوای متن را بر آن تحمیل کند؛ فارغ از اینکه آیا الفاظ متن و قرائن و شواهد ضمیمه آن، سازگاری با آن پیش‌دانسته داشته باشند یا آن را رد کنند (همان: ۳۰۹).

۴-۳. کار بست نظریه‌های علوم تجربی در تفسیر

بائر دخالت دادن نظریه‌های علوم تجربی در تفسیر را خاص مفسران مدرن دانسته است. به گفته او، توسل به نظریه‌های علوم تجربی در نظر مفسران سده‌های میانی هیچ جایگاهی نداشت؛ چراکه ارجاع به پیشینیان مهم‌ترین روش تفسیری و نمایانگر احاطه عالمان بر سنت بود.

بائر برای نمونه، به تفاسیر ابن‌وهب دینوری و زمخشری اشاره می‌کند که تنها با استناد به روایات اسلافشان، شهادت دادن مرد را نشان‌دهنده برتری مرد نسبت به زن، و شهادت زن را نصف شهادت مرد می‌دانستند و هیچ دلیلی برای توجیه این مطلب

نمی‌دیدند.^۱ ابن‌وهب دینوری (د. ۳۰۸) در تفسیرش از آیه ۳۴ سوره نساء، مسئولیت مردان برای مدیریت امور زنان را به‌خاطر برتری جسمی و حقوقی آنان دانسته و در تفسیرش از آیه ۲۲۸ سوره بقره، درجه مردان را به‌خاطر امتیازات ذاتی و حقوقی آنان توصیف نموده است. از نظر او، امتیازات ذاتی همان برتری عقلی مردان بر زنان است و امتیازات فقهی نیز همان ارث و حق دیه^۲ بیشتر آنان نسبت به زنان است و اینکه مردان می‌توانند در اموری که زنان مجاز نیستند، شهادت دهند (Bauer, 2015: 183; Zamakhsharī, 1965: 1/505). زمخشری نیز در تفسیرش، آیه ۳۴ سوره نساء را مشمول تسلط ذاتی کل مردان بر کل زنان دانسته، می‌گوید مردان به‌دلیل داشتن خصوصیات ذاتی (عقل، حزم، قدرت، اراده)، مهارت‌ها (کتابت، تیراندازی) و حقوق شرعی (شهادت، دیه، اختیارداری در ازدواج، طلاق، و امتیاز شرکت در جهاد و...) شایسته عهده‌داری امور زنان هستند (Bauer, 2015: 186-187; Al-Dīnawarī, 2003: 1/15 & 75).

در مقابل، نظریه‌های علوم تجربی برای عالمانِ مدرن بسیار اهمیت داشت؛ زیرا آنان با استفاده از نظریه‌های علوم تجربی می‌توانستند برای احکام، توجیه‌های مدرن بیاورند یا حتی به بازخوانی سنت پردازند. بدین ترتیب، عالمانِ مدرنِ محافظه‌کار ضمن گزینش احکام گذشته، از توجیه‌های مدرن استفاده می‌کنند؛ اما عالمانِ مدرنِ تجدیدنظرطلب با بازخوانی منابع پیشین، به دنبال بازتفسیر احکام گذشته هستند (Bauer, 2015: 7). بائر در تبیین تفاوت رویکردهای عالمانِ مدرنِ محافظه‌کار و تجدیدنظرطلب در کاربری نظریه‌های علوم تجربی در تفسیر، باز هم به بحث شهادت زن اشاره کرده، می‌گوید برخی از مفسرانِ محافظه‌کارِ مدرن، بر این باورند که احکام سده‌های میانی شهادت زن نباید تغییر کند. آنان می‌پذیرند که هم زن و هم مرد می‌توانند به‌خوبی تعقل کنند، اما نظریه‌هایی را از علوم تجربی می‌آورند که بر مبنای تفاوت عقلی زنان و مردان استوار است. بائر برای نمونه، به مصاحبه خود با عالمِ مدرن، «فریبا علاسوند» اشاره می‌کند که به‌عنوان فردی محافظه‌کار و متعهد به احکام سده‌های میانی معتقد است که ارزش شهادت زن به‌دلیل غلبه احساسات بر منطق در او، باید نصف مرد باشد؛ چراکه مردان

۱. بائر در فصل ۶ کتابش نیز به توجیه نیاوردن عالمانِ پیشامدرن و بیان توجیه‌های علمی توسط عالمانِ پسامدرن اشاره می‌کند (Bauer, 2015: 221 & 236).

به دلیل غلبه منطق بر احساسات برای شهادت دادن شایسته‌ترند. علاسوند همچنین معتقد است که زن به خاطر تفاوت جسمی با مرد، حق ندارد او را در صورت نشوزش بزند (Ibid.: 240). علاوه بر این، بائر به توصیف علاسوند از «قوامیت» می‌پردازد که برگرفته از تفاسیر رایج سده‌های میانی است و بر اساس آن، لازمه قوامیت مرد، تمکین زناشویی زن است (Ibid.: 244).

بائر در مقابل، به برخی از مفسران تجدیدنظرطلب مدرن اشاره می‌کند که معتقدند احکام سده‌های میانی شهادت زن باید تغییر کند. آنان ضمن توسل به یافته‌های علمی معتقدند که عقل مردان و زنان یکسان است و هر دوی آن‌ها باید در تمام یا اکثر شرایط، از حق شهادت یکسان برخوردار باشند و این تساوی اگر در لفظ آیات قرآن نباشد، عمیقاً در روح آیات قرآن جای دارد (Ibid.: 15). نمونه‌ای که بائر برای این دسته از عالمان می‌آورد، شیخ محمد عبده است که به صراحت اندیشه برتری عقل مردان نسبت به زنان را نفی می‌کند و می‌گوید:

«زن و مرد در ذات، احساسات، تمایلات و عقل برابرند؛ به این معنا که هر یک از آن دو یک بشر کامل است و عقلی دارد که با آن مصلحت خود را انتخاب می‌کند، قلبی دارد که با آن چیزی را که با او موافق است و او را شاد می‌نماید، دوست دارد و چیزی را که با او مخالفت می‌کند، دوست ندارد. این غیر منصفانه است که یکی از دو جنس بر دیگری برتر باشد» (Bauer, 2015: 230; Abduh, 2002: 2/315).

علاوه بر این، بائر به مصاحبه خود - در ۳۰ می ۲۰۱۱ - با «کاملان»، استاد درس فلسفه و فقه در دانشگاه مفید اشاره می‌کند که معتقد است به دلیل پیشرفت‌های پزشکی مدرن در تعیین بارداری می‌توان واژه «عده» را بازتفسیر نمود. وی بیان می‌دارد که در زمان نزول قرآن، هیچ ابزار موثقی وجود نداشت که بارداری یا عدم بارداری زن مطلقه را نشان دهد؛ از همین رو، او باید عده نگه می‌داشت. اما امروزه با روش‌های علمی مدرن می‌توان به بارداری واقف شد و امکان تفسیر دوباره از «عده» وجود دارد (Bauer, 2015: 253).

روش تفسیر علمی قرآن دارای گونه‌ها و اقسام مختلفی است. تفسیر علمی صحیح به معنای استخدام علوم در فهم بهتر آیات قرآن است که در آن، علوم تجربی قطعی به‌عنوان ابزاری برای تفسیر و توضیح اشارات علمی آیات قرآن محسوب می‌شود و در

این راستا، تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح باید رعایت شود و هیچ تحمیلی صورت نگیرد (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۳۱۵؛ مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۴۷؛ برای توضیح بیشتر رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۷۴-۲۷۸). تفسیر علمی نوعی از تفسیر است که یا تفسیری معتبر و صحیح از قرآن ارائه می‌دهد و یا به تفسیر به‌رأی منجر می‌شود. از همین رو، برخی تفسیر علمی را یکی از راه‌های اثبات حقایق قرآن، و برخی آن را تفسیر به‌رأی یا تحمیل می‌نامند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲۸/۲).

برخی عالمان با مسلم پنداشتن قوانین و نظریات علوم تجربی سعی کرده‌اند تا آیاتی موافق آن‌ها در قرآن بیابند و هرگاه آیه‌ای موافق با آن نمی‌یافتند، دست به تأویل یا تفسیر به‌رأی زده و آیات را برخلاف معانی ظاهری حمل می‌کردند. این‌گونه تفسیر علمی موجب شد که برخی از دانشمندان مسلمان، تفسیر علمی را نوعی تأویل و مجازگویی بدانند و به‌عنوان تفسیر به‌رأی و تحمیل نظریات و عقاید بر قرآن طرد کنند؛ چنان‌که علامه طباطبایی تفسیر علمی را نوعی «تطبیق» اعلام کرد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۶/۱). این در حالی است که مفسر باید از علوم برای فهم و تبیین بهتر قرآن استفاده کند و با بهره‌گیری از مطالب قطعی علوم که از طریق دلیل عقلی پشتیبانی می‌شود و با ظاهر آیات قرآن طبق معنای لغوی و اصطلاحی موافق است، به تفسیر علمی بپردازد و معانی مجهول قرآن را کشف کند. او باید از هرگونه تأویل و تفسیر به‌رأی پرهیزد و تنها به‌طور احتمالی از مقصود قرآن سخن بگوید؛ زیرا علوم تجربی به‌خاطر استقرای ناقص و مبنای ابطال‌پذیری که دارند، کمتر می‌توانند مطالب علمی قطعی را بیان کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۲۸/۲-۲۳۰).

۳-۵. کاربرد استدلال‌های عقلی در تفسیر و فقه

بائر معتقد است که استفاده از استدلال‌های عقلی^۱ تأثیر بسزایی در تفسیر عالمان و نحوه نگرش آنان به بحث «جایگاه زنان» دارد. این استدلال‌ها می‌توانند مکتب فقهی خاصی را تأیید یا رد کنند. ممکن است این استدلال‌ها در ابتدا باعث بی‌اعتبار کردن مذاهب فقهی یا تفسیری شوند، اما در نهایت اختلاف‌های عمیقی را در تفاسیر ایجاد

1. Intellectual jockeying.

می‌کنند (Bauer, 2015: 8).

بائر نویسنده‌گان تفسیر و فقه را دارای دغدغه‌های مشترکی می‌داند؛ اما طرق ارائه و ایجاد نظرات فقهی و تفسیری را متفاوت می‌شمارد. از نظر بائر، رویکرد اهل سنت در رأی فقهی، از طریق مباحثه‌های آن‌ها با گرایش‌های معتزلی و شیعی شکل گرفت. یک تفاوت مهم میان رویکرد فقهی اهل سنت و رویکرد شیعه امامی، در پذیرش یا عدم پذیرش استفاده از عقل در استنباط احکام فقهی است. به‌طور کلی، اهل سنت عقل را منبع فقهی مستقل نمی‌دانند؛ هرچند برخی از حنفی‌ها، به‌ویژه آنان که تحت تأثیر مکتب فکری عقل‌گرای معتزلی هستند، «استحسان» (عقل‌گرایی موردی) را قبول دارند (Al-Shāfiʿī, 2013: 363). در مقابل، عالمان شیعه امامی، تعقل را به‌عنوان منبع فقهی پذیرفته‌اند (Bauer, 2015: 21).

بائر برای تبیین تفاوت رویکرد اهل سنت و شیعه نسبت به جایگاه عقل در استنباط‌های فقهی، تاریخچه مختصری را از قول گلیو می‌آورد که در آن، عقل منبع اصلی استنباط‌های فقهی شیعه در دوره سده‌های میانی قلمداد می‌شده، تا جایی که حتی بدون کمک گرفتن از وحی می‌توانسته حقایق اصلی و اساسی را کشف کند (Gleave, 2000: 87). به گفته گلیو، استفاده از عقل به‌عنوان منبعی برای استنباط‌های فقهی، به‌عنوان اصلی معتزلی، در میان برخی از مکاتب اهل سنت و اغلب شیعیان به‌ویژه در دوره آل‌بویه (۳۳۴ تا ۴۴۷ هجری) رواج یافت، تا اینکه در اواسط قرن هشتم هجری، علامه حلی (د. ۷۲۶) به‌وضوح استفاده از اجتهاد را در کنار اتکا بر سخنان امامان (نقل روایات ائمه علیهم‌السلام) پذیرفت (Ibid.: 4). سه قرن بعد، یعنی در اواسط قرن یازدهم هجری، اخباری‌گری با اثر محمدامین استرآبادی (د. ۱۰۳۶) ظهور یافت که به‌صراحت استفاده از اجتهاد را رد کرد (Bauer, 2015: 21-22; Gleave, 2000: 6).

بائر فقیهانی را که استفاده از عقل را در استنباط احکام شرعی پذیرفته‌اند «اصول‌گرا» و فقیهانی را که استفاده از عقل را در استنباط احکام شرعی رده کرده‌اند «اخباری» خوانده است. بدین ترتیب از نظر او، اصول‌گرایان در تفسیر، علاوه بر قرآن کریم و احادیث و مکتب پیشین مفسران، عقل را نیز دخالت می‌دهند؛ در حالی که از نظر اخباریان، عقل امکان اشتباه دارد و انسان‌ها برای فهم خوب یا بد اعمال، نیازمند متنی از پیشینیان

هستند که تکلیف آنان را مشخص کند (Bauer, 2015: 22; Gleave, 2000: 185).

نکته جالب توجه آن است که بائر گرایش‌های اصولی و اخباری‌عالمان سده‌های میانی درباره استفاده از عقل در فقه را با رویکردهای تجدیدنظرطلبانه و محافظه‌کارانه عالم‌مدرن در تفسیر پیوند می‌دهد. بسیاری از تجدیدنظرطلبان به صراحت، استفاده از عقل را در استنباط احکام شرعی قبول دارند یا حتی عقل را پایه و اساس فقه به حساب می‌آورند. در مقابل، بسیاری از مفسران محافظه‌کار با پیروی از روش‌های اخباری، روایات پیشینیان را بر عقل اولویت می‌دهند (Bauer, 2015: 23).

از نظر بائر، همان‌طور که میان روش‌های تفسیری تجدیدنظرطلبان و محافظه‌کاران اختلاف‌هایی وجود دارد، میان عقل و وحی به‌عنوان دو منبع فقه و تفسیر نیز تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. اصولیان معتقدند عقل آدمی از آنجا که منطبق با حکم الهی است، بدون نیاز به قانون‌گذار می‌تواند خوب یا بد را تشخیص دهد. از این رو، تجدیدنظرطلبان مدرن که استفاده از عقل را پذیرفته‌اند، مانند اصولیان پیشامدردن اذعان دارند که قوه تعقل، آن‌ها را به همان نتیجه‌ای رهنمون می‌سازد که متن وحیانی؛ البته برخی نیز معتقدند که عقل آدمی می‌تواند فراتر از متن الهی یا احادیث پیامبر [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] عمل کند (Ibid.: 23-24).

دین مجموعه‌ای گسترده است که ابزار شناخت و معرفت آن، عقل آدمی و نقل (ظاهر قرآن و روایات) به‌عنوان دو بازوی دین است؛ بدین معنا که عقل در کنار نقل و هم‌عرض آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۴/۴). یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دستیابی به معارف قرآنی، عقل برهانی است. عقل برهانی باید از وهم و تخیل محفوظ باشد تا بدون نیاز به قانون، به‌طور مستقل و مستقیم، خود کاشف حکم شرع باشد (همو، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۵/۱ و ۱۰۱-۱۰۰، به نقل از: سوادی، ۱۳۹۱: ۸۳). اگر تفسیر عقلی، معنای آیه‌ای را با استفاده از شواهد داخلی و خارجی و از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد، عقل نقش «مصباح» دارد و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزو تفسیر به‌مأثور محسوب می‌گردد نه تفسیر عقلی. در مقابل، اگر تفسیر عقلی به استنباط عقل برهانی و علوم متعارف صورت پذیرد، عقل نقش «منبع» دارد نه صرف مصباح (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱). هرچند رهاورد علم را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد، برهین قطعی علمی یا شواهد طمأنینه‌بخش تجربی، تاریخی، هنری و

مانند آن را می‌توان حامل معارف و معانی قرآن قرار داد، تا جایی که در حد شاهد، قرینه و زمینه برای درک خصوص مطالب مربوط به بخش‌های تجربی، تاریخی و مانند آن باشد، نه خارج از آن (همان: ۵۷/۱).

تفسیر قرآن در واقع، نوعی تلاش فکری به منظور شناخت معنا و مقصود آیات قرآن است. تفسیر صحیح قرآن باید بر مبنای اصول و قواعد تفسیری باشد و بر اساس عقل و منطق شکل گیرد. عقل به انسان کمک می‌کند تا معارف دشوار قرآن را تبیین کند، تعارض‌های ظاهری قرآن را رفع کند و مقصود آیات مشابه را کشف نماید (قهاری کرمانی، ۱۴۰۰، ۲۱۶-۲۱۷؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۹، ۹۴-۹۲/۱). نکته مهم آن است که عقل، خادم قرآن و وحی است و شرط خادم بودن آن است که در ورود به این حوزه، از تحمیل مبانی و آرای نامنتقح بر قرآن پرهیز کند و پیش‌فرض‌های خود را همواره با محک قرآن و وحی بیازماید و به پیشگاه قرآن عرضه کند. علاوه بر این، باید میان عقل‌گروی و رأی‌گروی تمایز قائل شد. در واقع، مفسر رأی‌گرا، رأی و نظر پیشین خود را بر قرآن تحمیل می‌کند و آن را تفسیر عقلی می‌نامد؛ در حالی که مفسر عقل‌گرا با چراغ عقل، اولاً محک‌مات قرآنی را کشف می‌کند و ثانیاً بینش‌های خود را با محک‌مات قرآن می‌آزماید و چون با اندوخته ذهنی و پرسش‌های علمی به سراغ قرآن رفته، دستاوردی برابرت از دیگر مفسران به ارمغان خواهد آورد (عظیمی‌فرو اسعدی، ۱۳۹۹، ۵۲۴-۵۲۵).

۳-۶. تأثیر بافت فکری و شرایط اجتماعی بر آرای تفسیری

بائثر به نقش بافت فکری و شرایط اجتماعی در نظر عالمان سده‌های میانی و مدرن می‌پردازد. از نظر وی، برای عالمان سده‌های میانی و مدرن، بافت فکری و شرایط اجتماعی مهم نبوده است؛ چرا که آنان بیشتر بر مراجع تفسیری موثق متقدم و اقوال پیشینیان تمرکز می‌کردند. در نظر بائثر، عالمان سنت‌گرا در گذر زمان، دیدگاه‌های خود را تا حدودی بر مبنای زمینه فکری خاص خود ارائه می‌دادند. او معتقد است بافت فکری عالمان سنت‌گرا ابعادی دارد که روی تفسیرشان تأثیرگذار است؛ این ابعاد عبارت‌اند از: موضوع متن، مکتب فقهی مفسر، نظر شخصی او، آرای پیشینیان او، مخاطبان مورد نظر (اساتید، شاگردان و معاصران)، منابع مشهور تفسیر (قرآن و حدیث) (Bauer, 2015: 8).

در نظر بائر، عالمان مدرن برخلاف مفسران سده‌های میانی، به شرایط اجتماعی خود توجهی ویژه داشتند و آن را در تفسیر خود دخیل می‌کردند. وی معتقد است به‌لحاظ نظری، تفاسیر مدرن متعلق به اواسط قرن سیزدهم به بعد است. متفکران مسلمان قرن سیزدهم، به بحث‌های اجتماعی وسیع‌تری اشتغال داشتند که با محوریت جایگاه زنان در جامعه، رابطه علم و وحی، دین به‌عنوان ابزاری برای بیان ارزش‌های فرهنگی و همچنین رابطه غرب و شرق ارائه می‌شد. در حوزه ژانر تفسیر، بائر اولین اثر مدرنی را که به تفصیل و با روشی نوین به این موضوعات پرداخته، *تفسیر المنار* مفسر مصری، محمد عبده (د. ۱۳۲۳) و شاگردش رشید رضا (د. ۱۳۵۴) معرفی می‌کند و می‌گوید آن دو متأثر از رفتارهای استعماری، به دنبال آرای جدید و مدرنی بودند که بحث‌های مفصلی را در عصر خودشان بیان می‌کرد. بائر برای صدق ادعایش به بیان هانس یانسن^۱ در کتاب *تفسیر قرآن در مصر مدرن*^۲ اشاره می‌کند که گفته است:

«تفسیر قرآن قبل از عبده عمدتاً امری دانشگاهی بود، تفسیرها توسط عالمان برای عالمان نگاشته می‌شد... عبده در اصل، اعتراض خود را به نوع تفسیر آکادمیک ابراز داشت و تفسیر خود را برای عده بیشتری از مردم و به‌عنوان راه حلی برای مشکلات آن زمان تدوین کرد» (Ibid.: 14; See: Jansen, 1974: 18-19).

به گفته بائر، با تغییراتی که در قرن چهاردهم رخ داد و با ظهور *تفسیر المنار*، مخاطبان تفاسیر از جامعه دانشگاهی به عموم جامعه تغییر یافت و این رخداد باعث شد که در نگارش تفاسیر، روش‌های جدیدی اتخاذ شود. پرداختن مفسران به دغدغه‌های اجتماعی مخاطبان، باعث تغییر روش نگارش تفاسیر گردید و آنان روش تفسیر اجتماعی را برگزیدند که متمرکز بر دغدغه‌های اجتماعی مردم و حقوق زنان بود. بائر نتیجه می‌گیرد که این روش‌های جدید نگارش، باعث فاصله گرفتن از متن سده‌های میانی شد و بر توصیف و تشریح مفسران مدرن از سلسله‌مراتب جنسیتی تأثیر گذاشت

۱. هانس یانسن (Hans Jansen) (۱۹۴۲-۲۰۱۵) سیاستمدار و نویسنده هلندی در حوزه اسلام بود. او در مطالعات اسلامی به «تجدید نظر طلب» معروف بود؛ به این معنا که اساساً به تاریخی بودن سنت‌های اسلامی صدر اسلام - مبنی بر اینکه سنت، ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال پس از محمد ﷺ نوشته شده است - اعتقاد داشت. وی همچنین در وجود محمد ﷺ به‌عنوان یک شخصیت تاریخی تردید داشت.

2. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt.*

(Bauer, 2015: 14-15). هرچند بائر معتقد است که مفسران بر سر وابسته بودن تفسیر به زمان و تأثیر شرایط اجتماعی در تفسیر هم‌نظر نیستند - چرا که مفسران مدرن، شرایط اجتماعی را بر تفاسیر خود دخیل می‌کنند، اما مفسران متقدم و کلاسیک، به ترتیب بر آرای مراجع پیشین و احادیث پیامبر [صلی الله علیه و آله] تأکید می‌ورزیدند (Ibid.: 19).

از نظر بائر، آداب و رسوم اجتماعی و فرهنگی بر تفسیر مؤثر بوده است (Ibid.: 3 & 26). با تغییر این آداب اجتماعی، نگرش به مسئله زن نیز تغییر کرد و باعث شد که عالمان با ارائه تعریفی جدید از سلسله‌مراتب جنسیتی، روش تفسیری جدیدی را در تفسیر آیات ناظر بر سلسله‌مراتب جنسیتی اتخاذ کنند و در نهایت، در تعریف مفاهیمی چون «صحیح» و «عادلانه» نیز تغییر به وجود بیاید؛ زیرا تعریف این مفاهیم وابسته به عرف هر دوره است (Ibid.: 10 & 14). بائر برای نمونه، به مفسرانی اشاره می‌کند که برای توجیه تفاسیرشان به آداب اجتماعی متوسل شده‌اند. وی بخشی از تفسیر زمخشری (د. ۵۳۸) را می‌آورد که درباره کار زنان در منزل گفته است:

«انتظار ما از زنان برای انجام کارهای منزل، کاملاً اخلاقی است؛ زیرا این کار عملی رایج است» (Zamakhsharī, 1965: 1/272, Under verse 228 of Baqarah).

بدین ترتیب، بائر از هرمنوتیک تفسیری سخن می‌گوید که در آن مفسر با دخیل کردن شرایط اجتماعی خود به تفسیر آیات می‌پردازد. علاوه بر این، بائر به اصل هرمنوتیک فقهی اشاره کند که حاکی از گزینش فقیه از فقه به نحوی خاص است. او در این مورد به دیوید ویشانوف (Vishanoff, 2011: 258) و صادقی استناد می‌کند. صادقی در مورد ارتباط فقه با متون فقهی و شرعی، الگویی را پیش روی ما می‌نهد که در آن سه منبع اصلی برای فقه وجود دارد که عبارت‌اند از: کتاب (به معنای قرآن و سنت)، فقه تأویلی، و هنجارها و شرایط زمانی که فقیه در آن می‌زیسته است. به گفته بائر، صادقی معتقد است که متن قرآن و حدیث، جایگاه بسزایی در تعیین فقه ندارد؛ بلکه فقه تأویلی یا هرمنوتیک، آن هم از طریق عوامل دیگر، یعنی شرایط فرهنگی و اجتماعی زندگی فقیه [عرف عام]^۱ تعیین‌کننده فقه است (Sadeghi, 2013: 12 & 21). بنابراین، بائر برداشت‌های صادقی در

1. Common sense.

مورد عملکرد تأویل در فقه را بسیار شبیه به عملکرد هرمنوتیک در تفسیر می‌داند که براساس آن، تفسیر تحت تأثیر رویکرد هرمنوتیکی مفسر، شرایط و هنجارهای اجتماعی و تعقل شخصی او صورت می‌گیرد (Bauer, 2015: 23-24).

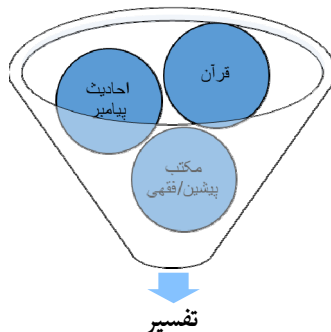
دیدگاه بائر مبنی بر مؤثر بودن بافت فکری و شرایط اجتماعی در تفسیر مفسران، و پاسخ مفسران به ابهامات مسلمانان از طریق تطبیق آیات قرآن با مسائل روز، حکایت از «عصری شدن تفسیر» دارد. عصری شدن تفسیر به معنای تناسب تفسیر با دغدغه‌ها، نیازها و مسائل معاصر است و رویکردی معطوف به مقتضیات و مسائل عصری با بهره‌گیری از پیام‌های قرآن کریم دارد. در این نوع تفسیر، مفسر می‌کوشد مسائل معاصر خود را به قرآن عرضه دارد و پیام‌های متناسب با این مسائل را از قرآن دریابد (حسین‌پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۸۸). در عصر حاضر با فزونی ابزارهای فهم، و گسترش و پیچیده شدن نیازها، طبیعتاً رویکرد به قرآن و شریعت و دین، تحولی شگرف یافته و شاید بیشتر یا بهتر بتوان از مفاهیم و حیانی بهره برد؛ البته متناسب با زمان (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۴۴۹-۴۵۰؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۶۷). جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایتگری آن در همه عصرها و نسل‌ها از یک‌سو، و تحولات شگرف در جامعه بشری و پدیدار شدن شبهات و نیازهای جدید از سوی دیگر، نیاز به تفاسیر عصری را امری اجتناب‌ناپذیر ساخته است (حسین‌پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۸۹). نکته مهم اینجاست که باید از فهم‌های دینی و قرآنی بی‌ضابطه اجتناب نمود؛ زیرا پذیرش فهم‌های متعدد، راه تعیین تفسیر صحیح و معتبر را می‌بندد. تکرر بی‌ضابطه فهم دینی باعث می‌شود که هرکس با مراجعه به کتاب و سنت و با پیش‌فرض‌های خاص خود، آن را به دلخواه معنا کند و در نتیجه، فهم و شناخت حقیقی از متون دینی، دست‌نیافتنی خواهد بود و چنین پیامدی با غرض اصلی انزال کتاب‌های آسمانی و ارسال پیامبران الهی که هدایت و سعادت انسان است، تعارض دارد. همچنین پذیرش تکرر فهم‌های دینی مختلف، به نسبیّت‌گرایی می‌انجامد. البته روشنفکران اسلامی به‌جای نسبیّت‌گرایی از تعبیرهایی چون تکرر قرائت‌ها، تحول‌پذیری معرفت دینی، و عصری‌انگاری معرفت دینی استفاده می‌کنند (حاجی‌ابوالقاسم، ۱۳۹۷: ۱۹۷-۱۹۸). در نظر آنان، معرفت دینی عصری بوده، به‌گونه‌ای که عالمان دینی در هر عرصه‌ای فهم خود از دین را با معارف روزگار خویش تناسب و تلائم می‌بخشند؛ اما نکته مهم اینجاست که اگر مراد از

عصری بودن معرفت دینی، سامان یافتن آن در جهت پاسخگویی به پرسش‌های نظری و عملی عصر و زمانه است، چنین مفهومی مقبول است، به شرط آنکه برای پرسش‌های اصلی، پاسخ‌های خاصی از پیش تعیین نشده باشد تا دین و معرفت دینی موظف باشد همان‌ها را بدون کم‌وکاست بازگویی کند. اما اگر مراد از عصری بودن معرفت دینی، تأثیرپذیری معارف دینی از عصر و زمانه باشد، موجب می‌شود با توجه به اندیشه‌های متعدد و متعارض علمی، معرفت‌های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم؛ آنگاه در زمان واحد، اسلام‌های متعددی خواهیم داشت (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۷۶؛ حاجی‌ابوالقاسم، ۱۳۹۷: ۲۰۳).

۷-۳. الگوهای تفسیری مفسران از نظر بائر

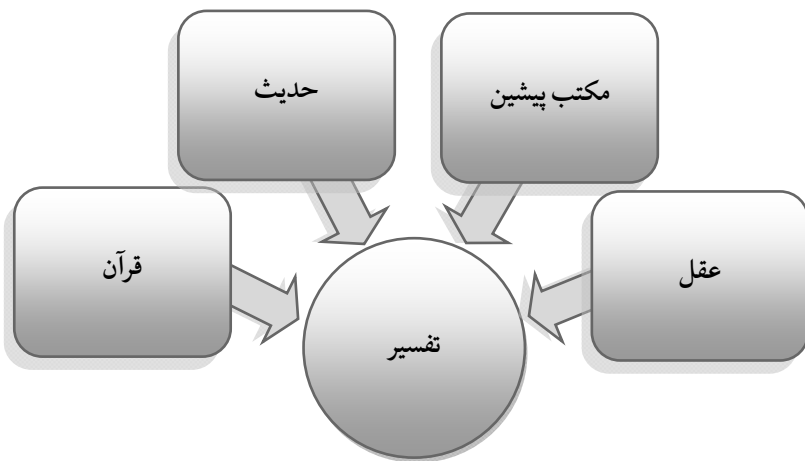
همان‌طور که گفتیم، بائر معتقد است که پیش‌فرض‌های عالمان، الگوهای نظری خاصی را در تفسیر به وجود آورد و این الگوهای نظری، الگوهای عملی خاصی را ایجاد کرد (Bauer, 2015: 26). بائر با رسم شکل، الگوهای ثابت و متغیر تفسیری مفسران سده‌های میانی تا مدرن را ترسیم می‌کند. لازم به ذکر است که بائر برای این شکل‌ها از واژه «الگو» استفاده می‌کند نه «مدل»؛ زیرا در نظر او، مدل قابلیت پیش‌بینی نتیجه را دارد، در حالی که این شکل‌ها بیشتر ساختاری متغیر و غیرقابل پیش‌بینی را نشان می‌دهند (Ibid.: 22).

از نظر بائر، به‌لحاظ نظری، منابع تفسیری ثابت هستند و شامل قرآن کریم، احادیث پیامبر [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] و مکتب فقهی پیشین مفسر می‌شوند. این الگو را می‌توان در شکل ۱ دید.



شکل ۱: الگوی نظری تفسیر (ثابت و غیرقابل تغییر)

بائر در شکل ۲ نیز به رویکرد کلی اصول‌گرایان نسبت به منابع فقهی می‌پردازد. همان‌طور که گفته شد، اصول‌گرایان منابع فقه را بر قرآن کریم، احادیث پیامبر [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] و مکتب فقهی پیشین و عقل متمرکز کرده‌اند.



شکل ۲: رویکرد اصولیان به فقه به‌طور خلاصه

بائر پس از پرداختن به منابع نظری ثابت در تفسیر، به منابع تفسیری می‌پردازد که به دلیل «سیالیت امر تفسیر»^۱ [روند متغیر تفسیر]، ثابت و غیرقابل تغییر نیستند و به لحاظ عملی، میزان پرداختن مفسر به هر عامل^۲ [منبع] تفسیری، به گرایش‌ها و تمایل‌های وسیعی بستگی دارد که در گذر زمان برای مفسر اهمیت بیشتری پیدا کرده است (Ibid.: 24).

بائر در شکل ۳ الگوی مبنایی منابع تفسیری متقدمی چون اثر طبری و آثار قبل از او را ارائه می‌دهد.^۳ مفسران متقدم، بیشترین اعتبار را به جای احادیثی که مستقیماً از پیامبر صادر شده‌اند، برای منابع معتبر تفسیری متقدمی قائل هستند که اغلب توسط تابعان روایت شده‌اند.

1. Fluid venture of interpretation.

2. Element.

۳. بائر در اینجا، طبری را در زمره مفسران متقدم آورده؛ لازم به ذکر است وقتی تفسیری به‌عنوان نقطه عطف زمانی در نظر گرفته می‌شود، ممکن است پژوهنده دچار خلط زمانی شود.



شکل ۳: الگوی تفاسیر متقدم (با میزان اعتباربخشی بیشتر به مراجع اولیه)

در دوره کلاسیک برخلاف دوره متقدم، احادیث منتسب به پیامبر [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] بیشتر از قبل دیده می‌شوند. تمام منابع دیگر نسبتاً ثابت باقی مانده‌اند و هر مفسری این منابع را تا جایی که به نظرش مناسب بوده، به کار برده است که الگوی آن را می‌توان در شکل ۴ دید.



شکل ۴: الگوی تفاسیر کلاسیک (با میزان اعتباربخشی بیشتر به احادیث پیامبر [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ])

در نهایت در دوره مدرن، به‌ویژه میان شیعیان، بهای بیشتری به استدلال‌های علمی و عقلی داده شد که می‌توان الگوی آن را در شکل ۵ دید. الگوهای اساسی برای رویکردهای سنتی و مدرن تفسیر، در شکل‌های ۴ و ۵ به نمایش گذاشته شده‌اند (Ibid.: 25).



شکل ۵: الگوی تفاسیر مدرن (با میزان اعتباربخشی بیشتر به استدلال‌های علمی/عقلی)

نکته مهمی که باید بدان پرداخت، جایگاه جنسیت در دو الگوی تفسیری کلاسیک و مدرن است. بائر معتقد است که جنسیت باید بخشی از شرایط فرهنگی مفسر در نظر گرفته شود. در نظری، اعتبار و امتیاز تفسیر تا همین دوره اخیر، متعلق به مردانی بوده که تحت یک نظام خاص تعلیم دیده بودند. بائر برای تبیین این ادعا به یکی از فمینیست‌های مسلمان، آمنه ودود، اشاره می‌کند که معتقد بود عالمان سده‌های میانی، هنجارهای مردسالارانه جامعه خود را به رسمیت شناخته و رویکرد مردسالارانه را در تفسیر آیات قرآن دخیل کردند (Ibid.: 26).

نتیجه‌گیری

بائر با دسته‌بندی مفسران به دو دسته سده‌های میانی (قرن ۲ تا ۱۲ هجری) و مدرن (اواسط قرن ۱۳ تا کنون) به بررسی توصیفی - تحلیلی سنت تفسیری مسلمانان سده‌های

میانی تا مدرن، در تفسیر آیات ناظر بر «سلسله مراتب جنسیتی» پرداخته است. در این جستار، ضمن استخراج و دسته‌بندی دیدگاه‌های بائر در مورد سنت تفسیری عالمان در دوره‌های مذکور، هفت دیدگاه اصلی و اساسی برشمرده شد و به صحت‌سنجی آن‌ها پرداخته شد. رجوع به آثار پیشینیان و اولویت دادن به مراجع اولیه، از پیش‌فرض‌های اساسی عالمان سده‌های میانی بوده است؛ اما با مرور زمان، عالمان با دخالت دادن رأی و نظر خود در مورد تفاسیر، به بیان استدلال واحد به‌جای بیان احتمالات تفسیری پرداخته‌اند. خالی از معنا دانستن متن و نیازمند بودن آن به تفسیر، ریشه در تاریخ‌مند دانستن متن و ناکارآمدی آن در دوره معاصر دارد. دخیل شدن پیش‌دانسته‌های مفسر در تفسیرش اجتناب‌ناپذیر است؛ اما باید روشمند و مضبوط باشد و مفسر باورهای خود را به متن تحمیل نکند. تفسیر علمی، یکی از راه‌های اثبات حقایق قرآن است؛ اما تا جایی که مفسر، تفسیر علمی را نوعی تأویل و مجازگویی نداند و به تفسیر به‌رأی و تحمیل نظریات و عقاید خود بر قرآن نپردازد. عقل در کنار نقل، دو بازوی دین محسوب می‌شوند. البته عقل باید از وهم و تخیل محفوظ باشد تا خود کاشف حکم شرع باشد و برای استخراج احکام، نقش منبع را ایفا کند. مؤثر بودن بافت فکری و شرایط اجتماعی در تفسیر مفسران از طریق تطبیق آیات قرآن با مسائل روز، حاکی از «عصری شدن تفسیر» و تناسب تفسیر با دغدغه‌ها برای رفع نیازهای معاصر است و این مسئله بی‌تردید نشان از جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایتگری آن در همه عصرها و نسل‌هاست. اما باید از فهم‌های متکثر بی‌ضابطه اجتناب نمود؛ زیرا پذیرش فهم‌های متعدد، راه تعیین تفسیر صحیح و معتبر را می‌بندد و شناخت حقیقی از متون دینی را دست‌نایافتنی خواهد کرد و چنین پیامدی با غرض اصلی انزال کتاب‌های آسمانی و ارسال پیامبران الهی که هدایت و سعادت انسان است، تعارض دارد. بائر همچنین الگوهای تفسیری را برای مفسران ترسیم کرده که از منابع تفسیری ثابت در دوره اولیه شکل‌گیری تفسیر شروع می‌شود و تا منابع تفسیری غیرثابت و متغیر در دوره مدرن ادامه دارد. در نظر او، میزان پرداختن هر مفسر به هر منبع تفسیری، به دوره و شرایط اجتماعی غالب زندگی مفسر بستگی دارد و به‌طور کلی، چگونگی تعامل مفسران با آیات مربوط به نحوه روابط زن و مرد، حاصل نگاه خاص مفسر و رویکرد غالب جامعه به زن است و از همین رو، مهم‌ترین شاخصه تفسیر در هر دوره را تنوع فرهنگی و اجتماعی آن دوره رقم می‌زند.

کتابنامه

۱. بابایی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا، معجتبی روحانی راد، روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، تهران - قم، سمت - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۳. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۴. حاجی ابوالقاسم دولابی، محمد، فراعصری بودن قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم، مؤسسه آل‌البتین (پایگاه لایحه التراث)، ۱۴۱۶ ق.
۶. حسین پور، پرپوش، سعید عباسی نیا، و سیدحسام‌الدین حسینی، «مختصات تفسیر عصری در تفاسیر تربیتی معاصر»، دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال هجدهم، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
۷. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، معارف، ۱۳۸۸ ش.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه، اسوه، ۱۳۸۳ ش.
۱۰. همو، منطق تفسیر قرآن (۲) (روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن)، قم، جامعه المصطفی العالمیه، دفتر برنامه‌ریزی و فناوری آموزشی، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. سعیدی روشن، محمدباقر، «منطق تفسیر قرآن»، در: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۱، زیر نظر محمد اسعدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹ ش.
۱۲. سوادی، محمدعلی، «عقل و نقل از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، دوفصلنامه پژوهش‌نامه علم و دین (پژوهش‌های علم و دین)، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۱۳. شاکر، محمدکاظم، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۴ ق.
۱۵. طیب حسینی، محمود، علی محمد حکیمیان، محمدحسن شیرزاد، و محمدحسین شیرزاد، «کاهش ارزش شهادت زنان در قیاس با مردان: تفسیر تطبیقی آیه ۲۸۲ سوره بقره با تمرکز بر تفاسیر المنار، المیزان و من وحی القرآن»، دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال هشتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش.
۱۶. عاملی جَبَعی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، مسالک الإفهام فی شرح شرایع الاسلام، قم، دار الهدی، ۱۲۷۳ ق.
۱۷. عرب‌صالحی، محمد، فهم در دام تاریخی‌نگری: گادامر و تاریخ‌مندی فهم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. عظیمی‌فر، علیرضا، و محمد اسعدی، «جریان روشن‌فکری التقاطی ایران در تفسیر قرآن»، در: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج ۲، زیر نظر محمد اسعدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹ ش.
۱۹. قهاری کرمانی، محمدهادی، «قلمر و حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر مناهاج البیان»، دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال هجدهم، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.

۲۰. کالدر، نورمن، «تفسیر از طبری تا ابن کثیر: معضلات توصیف گونه‌ای ادبی، با استناد به داستان ابراهیم»، ترجمه مهرداد عباسی، مقاله در: هاوتینگ، جرالده، و عبدالقادر شریف (ویراستاران)، *رهیافت‌هایی به قرآن*، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. ماوردی بصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، *النکت و العیون (تفسیر الماوردی)*، تصحیح و تعلیق سید بن عبدالمقصود بن عبدالرحیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲۲. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التمشیب*، قم، التمهید، ۱۳۷۹ ش.
۲۳. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. مؤدب، سیدرضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. نکونام، جعفر، فرنگیس صفی‌خانی، و محمدجواد نجفی، «سیر تاریخی آرای مفسران درباره مفهوم "قَوَائِمٌ"»، *دوفصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۸)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۶. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
27. Abduh, Muhammad & Muhammad Rashīd Ridā, *Tafsīr al-Qurān al-'azīm, al-ma'rūf bi-Tafsīr al-manār*, Samīr Mustafā Rabāb (Ed.), Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
28. Al-Dīnawarī, Ibn Wahb (attrib.), *Tafsīr ibn Wahb al-musamma al-wādīh fī tafsīr al-Qur'ān*, Ahmad Faṣīd (Ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003.
29. Al-Shāfi'ī, Muhammad ibn Idris, *The Epistle on Legal Theory*, Joseph E. Lowry (Trans.), New York, New York University Press, 2013.
30. Bauer, Karen, "I Have Seen the People's Antipathy to this Knowledge': The Muslim Exegete and His Audience, 5th/11th–7th/13th Centuries," in: Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi & Michael Bonner (Eds.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Leiden, Brill, 2011.
31. Bauer, Karen, *Gender Hierarchy in the Qur'ān, Medieval Interpretations, Modern Responses*, London, Cambridge University Press, 2015.
32. Gadamer, Hans-Georg, "The Universality of the Hermeneutical Problem," in: David E. Klemm, *Hermeneutical Inquiry; Volume 1: The Interpretation of Texts (AAR Studies in Religion 43)*, American Academy of Religion, Georgia, Atlanta, Scholars Press, 1986.
33. Gilliot, Claude, "A Schoolmaster, Storyteller, Exegete and Warrior at Work in Khurāsān: al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim al-Hilālī (d. 106/724)," in: Karen Bauer (Ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)*, Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013.
34. Gleave, Robert, *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000.
35. Jansen, Johannes Juliaan Gijsbert, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden, Brill, 1974.

36. Karen Bauer (Ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15th c.)*, Oxford University Press, in association with The Institute of Ismaili Studies, 2013.
37. Sadeghi, Behnam, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*, Massachusetts, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
38. Id., *The Structure of Reasoning in Post-Formative Islamic Jurisprudence (Case Studies in Hanafi Laws on Women and Prayer)*, PhD Dissertation, Princeton University, 2006.
39. Saleh, Walid A., *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī (d. 427/1035)*, Boston, Brill, 2004.
40. Vishanoff, David R., *The Formation of Islamic Hermeneutics: How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, Connecticut, New Haven, The American Oriental Society, 2011.
41. Zamakhsharī, Mahmūd b. 'Umar, known as Jār Allāh, *al-Kashshāf*, Ahmad b. al-Munīr al-Iskandarī (Ed.), Beirut, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1965.

تحلیل انتقادی شبهات کتاب «نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت» پیرامون زبان قرآن*

- حمید قربانپور لقمجانی^۱ ✉
□ حسین جدی^۲

چکیده

در سال‌های اخیر، برخی نویسندگان دگراندیش از جمله نویسنده کتاب نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت، با ادبیاتی رادیکال و بنیادی به ارائه سؤالاتی انتقادی و شبهاتی نوین پیرامون مباحث زبان قرآن کریم پرداخته‌اند. این مقاله با اتخاذ رویکرد تحلیلی - انتقادی، علاوه بر دفع شبهات زبان قرآنی مستشکل، لایه‌های پنهان ابعاد ماهوی زبان قرآنی را نیز آشکار می‌سازد. این شبهات را می‌توان در سه محور مجزا از هم ارزیابی کرد. در بخش نخست به مباحثی چون «خلط میان زبان لغوی و فرهنگی قرآن»، «عدم مرزبندی میان مخاطبان نخستین و مخاطبان سده‌های پسین»، «زمان و مکان نزول به مثابه ظرف پیام الهی»، «تناسب میان "زبان رسولان" و "پیام‌های فراقومی آنان"»، «فرستادن رسولان الهی برای

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول) (ghorbanpoor1363@guilan.ac.ir).
۲. دانش‌آموخته مقطع دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (jeddi.hosseini991@gmail.com).

تمامی اقوام» و «توأمان بودن تحدی با عربیت قرآن و امکان بهره‌جویی از ترجمه آن» بایستی توجه کرد. پاسخ‌های تفصیلی بخش دوم نیز ذیل عناوین «عدم امکان بهره‌مندی از ترجمه قرآن برای همگان»، «تنافی نداشتن نارسایی ترجمه‌ها با درک اعجاز قرآنی» و «زمان‌بر بودن آموزش و فراگیری زبان عربی قرآن» قابل بازجستن است. در محور پایانی هم به پاسخ‌هایی چون «امکان تخصیص‌پذیری قواعد عام»، «تناسب معجزه با فنون پیشرفته زمان» و «نسبی بودن مقایسه زبان‌ها» بسنده نموده‌ایم.

واژگان کلیدی: شبهات قرآنی، زبان قرآن، قوم عربی، زبان جهانی.

۱. بیان مسئله

به‌رغم آنکه مقابله علمی با هججه‌های محتوایی علیه آموزه‌های قرآنی، از دیرباز مورد توجه قرآن‌پژوهان و مفسران مسلمان بوده است (معرفت، ۱۴۳۰)، در روزگار کنونی به‌دلیل توسعه فناوری‌های رسانه‌ای، تولید نسخه مجازی کتاب‌ها و نرم‌افزارهای علمی/دینی و دسترسی آسان به آن‌ها و اصالت‌بخشی به هویت علم مدرن، شاهد طرح شبهاتی نوین از فهم و مفاد آیات قرآنی هستیم. در سال‌های اخیر، پاره‌ای از این نوع شبهات در کتاب *نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت حجت‌الله نیکویی*، با لحنی بنیادی و رادیکال مطرح شده است.

در بخش چهارم کتاب مزبور، وی ضمن اشکال‌تراشی به جنبه‌های مختلفی از آموزه‌های معارفی قرآن، سؤالات انتقادی و شبهات متعددی را پیرامون نزول قرآن به زبان عربی مطرح می‌کند؛ گرچه وی از رهگذر ارائه اشکال چرایی نزول قرآن به زبان عربی، درصدد ابطال اعجاز قرآن و به‌تبع عدم امکان توسعه مخاطبان فراقومی و فرامکانی آن است. از این‌رو، سؤالات انتقادی مستشکل، خواسته یا ناخواسته با مباحث «فراشمولی و جاودانگی آموزه‌های قرآنی» (ر.ک: زارع‌ارنانی، ۱۳۹۳: ۳۴-۴۷) نیز پیوندی تنگاتنگ می‌یابد. بی‌شک طرح تمامی این شبهات و سؤالات انتقادی و پاسخ‌گویی به آن‌ها، فراتر از حجم و محدودیت‌های نگارشی نشریات است. افزون بر اینکه جملگی نیز از یک سطح پردازش، ارزش‌شناختی و توجه علمی برخوردار نیستند؛ بلکه پاره‌ای از یک‌سونگری، مطالعه ناقص کتاب‌های علوم قرآنی موجود، ادعاهای بلاذلیل،

مراجعه نکردن به کتاب‌های تفسیری و نهایتاً نگاه مغرضانه به گفتمان خاتمیت ناشی می‌شوند. اما پاره‌ای دیگر، نقاط چالش‌برانگیزی است که سابقه خاصی نیز در مطالعات قرآن‌پژوهی و تفسیری ندارد.

باین‌همه، وی بحث خود را ضمن عنوان «آیا نزول قرآن به زبان عربی، دلیلی بر اختصاص داشتن آن به مخاطب عرب‌زبان است؟» به شکل زیر پیش برده است:

۱- ابتدا با نقل و معنا کردن چند آیه، به اثبات مدعای خود مبنی بر اختصاص قرآن به مخاطب عرب‌زبان پرداخته است.

۲- در ادامه آن نیز با طرح اشکالات و سؤال‌های انتقادی، درصدد تقویت نکات پیش گفته خود برآمده است.

۳- در بخش پایانی نیز از رهگذر مطالب کتاب *درس‌نامه علوم قرآنی حسین جوان آراسته*، بر اشکالات خویش تأکیدی دوچندان می‌ورزد. اینک پس از انعکاس پیشینه این گفتگو، به متن شبهه و چگونگی پاسخ‌گویی به آن‌ها می‌پردازیم.

۲. پیشینه

گرچه در سه دهه گذشته درباره چگونگی جمع میان عربیت زبان قرآن و جهانی بودن آن، گفتگوها و آثار مکتوب فراوانی میان مفسران و قرآن‌پژوهان مسلمان صورت گرفته (برای نمونه و آگاهی بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/۱۵؛ سیدی، ۱۳۷۱: ۱۰۱-۱۰۸؛ باقوری، ۱۳۸۱: ۹۸-۱۵؛ خوش‌منش، ۱۳۹۷: ۲۱۵-۱۹۷؛ زکوی، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۴۱) و در امتداد آن نیز تک‌نگاری‌ها و مقالات متعددی پیرامون زبان قرآنی نوشته شده است (ر.ک: فراستخواه، ۱۳۷۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۱؛ همو، ۱۳۹۶؛ ساجدی، ۱۳۸۵؛ همو، ۱۳۹۶)، اما باین‌همه، با جستجو در فضای شبهه‌شناختی مطالعات قرآنی، اثر نوشتاری مستقلی که مستقیماً پیرامون «عربیت و زبان قرآن» با محوریت کتاب *نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت* مرتبط باشد، یافت نشد. این مقاله ضمن پی‌جویی از بنیادی‌ترین شبهات مستشکل، درصدد ارائه پاسخ‌های نقضی و تفصیلی متقابل، با رویکرد انتقادی و درون‌مایه استدلالی و استنادی بوده است؛ به‌گونه‌ای که علاوه بر فرو ریختن زیرساخت‌های انگاره شبهات، روشنگری پیرامون ماهیت مغفول زبان قرآنی را نیز موجب شود.

۳. متن شبهه مستشکل

مستشکل، بخش اول بحث خود را با طرح این سؤال که «چرا قرآن به زبان عربی نازل شد؟» آغاز کرده است. وی ابتدا با استناد به آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم/ ۴)، از قانونی کلی در مورد ارسال رسولان خبر داده، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«بر طبق این آیه و به حکم عقل نمی‌توان پیامبری آلمانی برای قومی عرب‌زبان فرستاد؛ زیرا در این صورت، مردم سخنان او را نمی‌فهمند و او نیز نمی‌تواند با آنان ارتباط مؤثری برقرار کند!».

آنگاه آیات ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء/ ۱۹۸-۱۹۹) را نیز مؤید این دلیل عقلی دانسته و در ادامه با استناد به آیه ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ (فصلت/ ۴۴)^۱ چنین نتیجه گرفته است:

«اگر قرآن به زبان چینی نازل شده بود، بر طبق این آیه و باز به حکم عقل و وجدان بشری، مردم عرب‌زبان حق داشتند که اعتراض کنند و بگویند: چرا آیات آن بهروشنی و قابل فهم برای ما بیان نشده است!».

آنگاه با لحنی کنایه‌آمیز، این گونه به باور مسلمانان تاخته است:

«حال آیا مردم چین حق ندارند بگویند چرا آیات قرآن بهروشنی بیان نشده است؟ آیا پیامبری [یا کتابی] عربی برای امتی چینی؟»

در ادامه نیز با تعمیم این اعتراض به ژاپنی‌ها، کره‌ای‌ها، هندی‌ها، انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها و... و بیان زبان حال آن‌ها که زبان عربی برای ما روشن و قابل درک نیست و فرهنگ ما با فرهنگ اعراب فرسنگ‌ها فاصله دارد، مدعای آن‌ها را با آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (شوری/ ۷) مؤکد ساخته و افزوده است:

«آیه فوق در تأیید این مطلب که پیامبر اسلام (به‌دلیل عرب‌زبان بودن) فقط برای هدایت اعراب مبعوث شده و قرآن نیز فقط برای راهنمایی و انذار قوم عرب نازل گردیده، صراحتی انکارنشده‌ی دارد» (نیکویی، ۱۳۹۴: ۲۳۲).

۱. بایسته بیان است که ترجمه مستشکل از آیه مورد بحث اشتباه است؛ زیرا وی به‌صورت «اضافه توضیحی» داخل پراتز، فقره «أعجمی» را به پیامبر برگردانده که اشتباه است.

در انتها به عنوان نتیجه گیری از گفته خود، بر ویژگی فراشمولی و جاودانه بودن قرآن کریم چنین تاخته است:

«اگر این آیه را به همراه آیات دیگری که پیش از این قرائت شد و به دلیل عقلی موجود در آن‌ها توجه کنیم، شک نخواهیم کرد به حکم عقل و صریح آیات، "اسلام نمی‌تواند دین جهانی" باشد؛ زیرا مانیفست آن به زبانی است که اکثریت مردم جهان قادر به فهم آن نیستند» (همان: ۲۳۱-۲۳۳).

وی در بخشی دیگر نیز به ادعای اعجاز قرآنی این گونه تاخته است:

«اکنون فرض کنید که ما برای تبلیغ اسلام و قرآن در میان ژاپنی‌ها، چینی‌ها و یا هندی‌ها ادعا می‌کنیم که قرآن معجزه است. در مقابل چنین مدعایی آن‌ها می‌پرسند: کجای قرآن معجزه است؟ آنگاه مجبور می‌شویم به آن‌ها بگوییم: اگر می‌خواهید به اعجاز قرآن پی ببرید... باید حداقل پنج تا ده سال از عمر خود را صرف آموختن زبان و ادبیات عرب کنید و با انواع فنون و صناعات ادبی و قواعد اصولی و تفسیری آشنا شوید تا پس از آن با خواندن متن قرآن بفهمید که این کتاب نمی‌تواند ساخته ذهن و زبان بشر باشد! مخاطبان خواهند پرسید از کجا معلوم که پس از صرف سال‌ها از عمر گران‌بها و آموختن زبان عربی، به این نتیجه برسیم که این کتاب معجزه آسمانی است؟ ... این شک و تردیدها و سؤالات از آنجا قوت می‌گیرد که می‌بینیم در میان خود اعراب، بسیاری از دانشمندان علوم مختلف و ادیبان و شاعران و نویسندگان برجسته بودند که نه تنها قرآن را معجزه نمی‌دانند، بلکه معتقد به وجود انواع و اقسام ضعف‌های ادبی و محتوایی در این کتاب هستند. آیا می‌توان همه آن‌ها را متهم به عناد و لجاج و بی‌انصافی و نفهمی... کرد؟»

وی در بخش پایانی اشکال‌تراشی‌های خود پیرامون زبان قرآنی، به نقل سخنانی از کتاب *درست‌نامه علوم قرآنی* در رد حل مشکل عربیت زبان قرآن و جهانی بودن آن می‌پردازد و در این میان نیز سؤالات انتقادی خویش را به گونه‌ای دیگر منعکس می‌کند:

«در اینجا یک سؤال مهم پاسخ می‌طلبد و آن این است که آیا آن اصل فراگیر و قاعده کلی که می‌گوید: "زبان پیامبر و کتاب آسمانی باید با زبان قوم یکی باشد تا مردم در فهم تعالیم وحی دچار مشکل نشوند" فقط مخصوص اوایل دوران رسالت است؟ و پس از اینکه بستگان و نزدیکان و مردم منطقه زندگی پیامبر هدایت شدند و نوبت به هدایت مردم کشورها و مناطق دیگر با زبان‌هایی دیگر رسید، قاعده کلی

تعطیل می‌شود؟ و ضرورت هم‌زبانی از بین می‌رود؟ آیا این مدعا که "معقول نیست که پیامبری به هدایت و ارشاد مأمور گردد، آنگاه کتابی را که مردم با زبان آن بیگانه‌اند، به آنان عرضه نماید" فقط مخصوص عرب‌زبان‌هاست؟ و شامل مردم اقوام دیگر با زبان‌های دیگر نمی‌شود؟» (همان: ۲۳۹-۲۴۱).

۴. تحلیل و نقد

پیش از ارائه پاسخ‌های تفصیلی و نقادانه نسبت به چگونگی ادعاهای مزبور، باید به این نکته اشاره کرد که مستشکل با طرح مقدماتی از خود آیات، درصدد اخذ چند نتیجه قطعی است:

- ۱- عدم کارایی نزول قرآن به یک زبان خاص (عربی) برای سایر مردم در جوامع دیگر (چین و آلمان و...) و زبان‌های دیگر (چینی و آلمانی و...)!
 - ۲- با توجه به نزول قرآن به زبان عربی، مردم غیرعرب‌زبان از کشورهای دیگر، امکان بهره‌جویی از اصل متن و ترجمه آن را نیز ندارند!
 - ۳- ادعای خود آیات، شاهدی گویا بر اختصاص و انحصار قرآن به مخاطبان عصر نزول است!

۴- اشکال نزول قرآن به زبان عربی، مبتنی بر عدم اعجاز قرآن و به تبع عدم فراعصری بودن خطاب‌ها و مخاطبان قرآنی در پهنای تاریخ است.

۴-۱. خلط میان زبان لغوی و فرهنگی قرآن

در بادی امر بایسته بیان است که شبهات ادعایی، معطوف به بسنده کردن به ترجمه قرآن و به تبع نداشتن ادراکی جامع نسبت به معنای «ماهوی زبان» و خاصه «زبان قرآنی» است؛ چه، «زبان» به‌طور کلی از دو بُعد «روبنایی - ساختاری» یا همان «نشانه‌های زبانی»، و «زیربنایی - محتوایی» یا همان «پیام‌های زبانی» شکل می‌یابد. در سطح روبنایی و الفاظ، هیچ‌گاه به یک واژه (در سطح مفردات و لغات) که حکایتگر لفظ و معنایی باشد، «زبان» گفته نمی‌شود؛ بلکه به «مجموعه‌ای از روابط الفاظ و معانی» (در سطح مرکبات) که حاکی از پیامی به مخاطب باشند، زبان قابل اطلاق است (سوسور، ۱۳۸۲: ۶۵؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۷). اما در ساحت محتوایی و زیربنایی، چگونگی دلالت‌ها و

پیام‌های آشکار و نهفته در الفاظ هستند که نقش حکایتی و نشانگی «معنا» را افاده می‌کنند. بدین سان، زبان به گونه‌ای است که هم با «نشانه‌های زبانی» پیوندی ناگسستی برقرار می‌نماید و هم با «پیام‌های زبانی آن». ^۱ از این رو برای ایجاد تفاهم و ارتباط با مخاطبان اولیه، علاوه بر به کارگیری زبان رایج مردمان عصر پیدایش آن، معنا و پیام‌های زبانی قرآن معمولاً فراقومی و فراملیتی انعکاس یافته‌اند.

از همین روست که پاره‌ای از مفسران، کاربست «لسان قومه» در آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ را فراتر از کاربرد «ابزاری، واژگانی و نوشتاری زبان» می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶؛ ابازی، ۱۳۷۸: ۶۷). باین همه، با توجه به «لام تعلیل یا غرض» در عبارت «الیسین» از فقره ﴿يَلْسَانَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴۹/۱۱)، می‌توان ارسال رسولان را یک نوع مواجهه هم‌زبانی و فرهنگی در گفتگوها و مناسبات اجتماعی قلمداد کرد؛ بدان معنا که دلیل این هم‌زبانی (ارسال رسول به زبان قوم) روشنگری و در نتیجه فهم مردم است.

از سویی دیگر، با نظر به «ارتباط ظرف و مظروف» و «تناسب حال و محل»، اقتضای نزول قرآن برای مخاطبان اولیه خود در عربستان، بهره‌جویی از همان زبان عربی است؛ همان‌طور که آیاتی دیگر نیز به «عربی بودن قرآن»: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/ ۲؛ زخرف/ ۳)، «آشکار بودن»: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... يَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/ ۱۹۵، ۱۹۳؛ نیز ر.ک: نحل/ ۱۰۳) و «پیراستگی از هرگونه اعوجاج و پیچیدگی آن»: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (زمر/ ۲۸) تصریح می‌کنند. لذا توافق و هماهنگی «زبان هر پیامبر» با «زبان پیام» و «زبان گیرنده پیام»، امری منطقی و پذیرفتنی است. در غیر این صورت، امکان ارتباط و تفهیم و تفاهم میان «گوینده»، «نص و حیانی» و «مخاطبان اولیه» آن وجود ندارد یا دست کم نیاز به حلقه واسطی به نام «مترجم» خواهد داشت. بنابراین فرستادگان الهی برای برقراری ارتباط کلامی، فکری، فرهنگی و رفتاری با قوم خود و آموزش مقاصد درونی خودشان از یک سو، و آموزه‌های وحیانی

۱. نشانه‌های زبانی، به انواع کاربست‌هایی گفته می‌شود که در ساحت ملفوظ زبان جلوه‌گر است، مانند «حروف، واژگان، جمله‌ها». پیام‌های زبانی نیز به ابعاد درونی (نشانه، معنا و پیام) بازمی‌گردد (Clarke, 1987: 37-38).

از سویی دیگر، و عدم نیاز به مترجم از سوی سوم، لاجرم بایستی به زبان ایشان سخن می‌گفتند. بنابراین، نظر به حکم این قاعده عمومی و منطقی، و برانگیخته شدن پیامبر در شبه‌جزیره عربستان و میان مخاطبان عرب‌زبان، هماهنگی با زبان آنان لازمه انکارناپذیر گفتگو و مفاهمه خواهد بود.

۴-۲. مرزبندی میان مخاطبان نخستین و مخاطبان سده‌های پسین

این نکته نیز شایسته توجه است که باید میان دو گزاره قرآنی مرزبندی کرد. به عبارتی، اینکه گفته شود «هر پیامبری را با زبان قومش فرستادیم»، یک سخن است و اینکه دامنه «رسالت وی منحصر به قوم خودش باشد»، گفتاری مجزاست. این‌ها دو بحث مرتبط اما جدا از هم هستند. در مواجهه نخست، هر گوینده یا نویسنده‌ای برای ابلاغ پیام خود به مخاطبان اولیه، نمی‌تواند در خلأ باشد و از فضای انتزاعی بهره بجوید یا از زبان و واژگان غیرمتعارف استفاده کند، بلکه ناگزیر است از رهگذر اتخاذ تعابیر و واژگان متداول آن دوره، با مردمان خودش مفاهمه و مکالمه داشته باشد.

اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که مخاطبان سده پیدایش قرآن، صرفاً به‌مثابه نخستین گروه از مخاطبان آیات قرآنی به شمار می‌آیند که گوینده در پوشش فاعل ارتباطی، از تمامی شاخصه‌های زبانی و قرآنی که نزد عرف اهل زبان و محیط عقلایی تفهیم و تفاهم، به‌عنوان ابزار انتقال معنا و پیام‌اند، سود جسته است (واعظی، ۱۳۹۲: ۲۸۴)؛ چه، خدای قرآن علاوه بر راهنمایی و جهت‌نمایی ابعاد بینشی، ارزشی و کنشی انسان‌های معاصر نزول، نیازهای اساسی حاضران و مخاطبان سده‌های پسین را نیز در فراختای تاریخ بشریت مورد عنایت قرار داده است.

این مطلب که از دیرباز میان قرآن‌پژوهان مسلمان با تعابیر مختلفی از جمله «جاودانگی قرآن»، «فراعصری بودن آیات» و... (ر.ک: زارع‌ارزانی، ۱۳۹۳: ۳۴-۴۷)، به کار رفته، می‌تواند از رهگذر مناسبات گوناگون اجتماعی و عرفی نیز مورد توجه قرار گیرد؛ چه، اگر گوینده‌ای دانا و توانا، در پی ابلاغ پیام و نامه سرگشاده خویش در ابعاد فرازمانی و فرامکانی باشد، ناگزیر است به‌گونه‌ای سخنان خویش را در کسوت الفاظ و تعابیر در هم بیچد که علاوه بر درک حاضران نخستین آن، نیازهای کلان مخاطبان

پسین را نیز برآورد. در این صورت، آیندگان نیز که خود را مخاطب این جملات یا (مقصود به افهام) آن می‌دانند، مورد خطاب اصلی گوینده آن قرار می‌گیرند. قرآن به‌مثابه «پیام و نامه سرگشاده خدای رحمان» از چنین ویژگی‌ای برخوردار است (حاجی ابوالقاسم دولابی، ۱۳۹۷: ۲۱۰). به عبارتی، هرچند «پیام‌ها و نامه‌های سرگشاده»، در رابطه با یک مخاطب ویژه نگاشته می‌شوند، اما در همان حال می‌توانند عموم مخاطبان را نیز در بر گیرند.

از باب تشبیه معقول به محسوس، اگر پدری مهربان نامه‌ای برای فرزندش بنگارد تا او را سفارش یا اندرز دهد، می‌تواند این نامه را به‌صورت «سرگشاده» و ناظر به مخاطبان عام آن بنویسد، تا هم به مسائل مورد نیاز فرزندش نظر داشته باشد و هم به مسائل کلان نوجوانان و هم‌دوره‌های او. لذا منافاتی میان مرتبط بودن گزاره‌ای به یکی از مسائل زمانی معین و حتی «قضایای شخصی»، با ابعاد فراعصری متن آن وجود ندارد (ر.ک: همان: ۲۱۱).

همچنان که در قرآن، خطاب‌های اختصاصی چون «یا ایها العرب»، «یا ایها القریش» و «یا ایها القوم» ... وجود ندارد. بلکه این کتاب در بردارنده خطاب‌هایی عمومی چون «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها الذین کفروا»، «یا عباد»، «الذین اتقوا» و ضمیرهای عامی چون «الذین، الذی، التی، ذلک، هولاء و...» است. در نتیجه، خطاب فراعصری خدای قرآن، در گام اولیه به مخاطبان نخست آن بازمی‌گردد و در سده‌های پسین نیز با عطف نظر به تحقق وجودی افراد در زمانه‌ای پسین، شامل دیگران نیز می‌شود. گویی، «قرآن کریم» به‌مثابه رودی خروشان و جوشان، از منبع لایزال علم الهی در نشئه دنیوی سیلان یافته که به‌لحاظ «طولی و رتبی»، «زمانی و مکانی»، «شخصی و شخصیتی»، «حقیقی و حقوقی» و «عمومی و اجتماعی»، همه افراد انسانی را در سطح فردی، خانوادگی، اجتماعی و جهانی در بر می‌گیرد. لذا در مرحله نخست، افراد سده پیدایش قرآن مورد پیام و خطاب آن قرار گرفته‌اند و در مراحل پسین، تمامی افرادی که در طول تاریخ بشریت به عرصه وجود گام می‌نهند (ر.ک: جدی، ۱۴۰۰: ۲۴۶-۲۶۷).

۴-۳. زمان و مکان نزول به‌مثابه ظرف پیام الهی

فرستادن پیامبر چینی یا آلمانی برای قومشان، تأثیر چندان در انتقال پیام و مظهر الهی نداشته و تغییر ماهوی ایجاد نمی‌کند. توضیح اینکه آیات قرآنی اساساً دو نوع فروفرستاده شده‌اند. بخش فراوانی از آن‌ها «بدون پیش‌زمینه‌های نزول»، و بخش اندکی «با فرض پیش‌زمینه‌های نزول» تنزل یافته‌اند (حکیم، ۱۳۷۸: ۳۵-۴۰). بخش اول، ارتجالاً و بدون اتفاق یا سبب نزول خاصی نازل گردیده‌اند؛ مانند آیاتی که بیانگر سرگذشت تاریخی امت‌های پیشین یا حاوی خبرهای غیبی یا ترسیمی از دورنمای عالم برزخ، بهشت و جهنم و احوالات رستاخیز، یا اوصاف خدای قرآن هستند. اما بخش دوم، ناظر به حوادث مختلف شخصی و اجتماعی دوران نزول‌اند؛ مانند آیات لعان (نور/ ۹-۶)، ظهار (مجادله/ ۲)، قذف (نور/ ۲۳-۲۵)، سرقت (مائده/ ۳۸) و کلاله (نساء/ ۱۷۸)، یا در مورد سؤالاتی هستند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منتظر نزول وحی بوده است (بقره/ ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۲؛ مائده/ ۴؛ اعراف/ ۱۸۷؛ انفال/ ۱؛ اسراء/ ۸۵؛ کهف/ ۸۳).

در مورد بخش پرشمار آیاتی که بدون پیشامدهای اجتماعی نازل گردیده‌اند، باید توجه داشت که مدخلیت عنصر «زمان یا مکان» در نسبت با رخدادها و پدیده‌های هستی، صرفاً نقش و کارکرد ظرف و جنبه قابلی دارد نه آنکه علت و عامل تعیین‌کننده نزول آن باشد، به‌گونه‌ای که مثلاً در فرایند تغییر ظرف‌ها و قالب‌ها، مظهر و محتوا نیز دگرگون شود. به عبارت ساده‌تر، مقوله «زمان و مکان» اصولاً ظرف پیام الهی‌اند، نه آنکه سبب و علت نزول آن باشند. لذا اگر زمان و مکان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تغییر می‌یافت، قطعاً دیگر بار همان پیام‌ها با همان آیه‌ها در آن ظرف دیگر فرو فرستاده می‌شد.

بایسته دقت است که زمان و زمینه‌های محیط عربستان نه تنها عامل یا نتایج قهری نزول قرآن نبوده‌اند، بلکه «نزول آیات» با «حوادث اجتماعی» تقارن یافته‌اند. لذا از پیش فرض‌های مسلم در فراعصری بودن آیات قرآنی، آن است که محتوا و مظهر در همه ظرف‌ها یکسان و علی‌السویه می‌بود، ولو اینکه ظروف متغیر می‌نمود؛ مانند آنکه آب در کاسه گردد همان آب در ظرف چهارگوش است که در هر حال، تشنه را سیراب و تشنگی‌اش را برطرف می‌سازد. قرآن نیز همانند آب گوارایی برای سیراب کردن جان‌های تشنه و فطرت‌های آماده است (عرب‌صالحی، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

اما در مورد تحلیل رخداد‌های اجتماعی ناظر به عصر پیدایش، به دو صورت بایستی بذل توجه کنیم: یکم- گاهی آن رخداد، «هم علت حدوث و هم موجب بقای حکم آیه» است؛ در این صورت با وقوع آن «رخداد معین»، آیه و حکم آن حادثه می‌آید و با رفتن آن هم حکم می‌رود. دوم- گاهی حادثه‌ای فقط «سبب ناقص یا در واقع زمینه‌ساز صدور حکم» است، نه سبب و ضامن ثبوت و بقای آن. به عبارتی، آن حادثه معلول علل دیگری است و بقای حکم نیز به علل و اسباب خود بستگی دارد. لذا نه تنها معلول موجب بقای آن حادثه نیست، بلکه وابسته به علل دیگری است، که در این صورت با رفتن حادثه، حکم منتفی نمی‌شود. برای مثال، «حیات انسان» حدوثاً و بقائاً «علت رشد» اوست و با مردن او، این «رشد جسمانی» نیز طبعاً متوقف می‌شود؛ اما حیات پدر در عین اینکه علت ناقصه و مُعدّه برای حدوث فرزند تلقی می‌شود، اما علت برای بقای فرزند نیست و با مردن پدر، فرزند نمی‌میرد.

اگر بپذیریم که نزول آیاتی از قرآن، در برخی موارد معلول یک حادثه بوده و به دنبال وقوع یک حادثه مانند جنگ (احزاب، بدر یا...) نازل شده باشند، این امر موجب نمی‌شود که با گذشت زمان، آیات مربوط به این حادثه بی‌ارزش شده، حیات خود را از دست بدهند (حاجی ابوالقاسم دولابی، ۱۳۹۷: ۱۲۲). التزام به این مطلب، از دیرباز میان اصولیان و قرآن‌پژوهان اسلامی، با ادبیات گوناگونی چون «الغای خصوصیت سبب» یا «مورد، مخصص نیست» یا «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۱۰/۱-۱۱۵) مطرح شده است.

۴-۴. تناسب میان «زبان رسولان» و «پیام‌های فراقومی» آنان

با عنایت به مطالب پیش گفته، پیام‌های سایر رسولان الهی به زبان قومشان نیز می‌تواند از ویژگی‌های فرامنطقه‌ای و فراقومی برخوردار باشد؛ بدین معنا که توجه به زبان محلی و گویش منطقه‌ای مردمان یک جامعه، لازمه انکارناپذیر تخاطب و تفاهم است. اما «پیام‌های آن»، امکان توسعه کاربردی برای سایر افراد در مکان‌های دیگر یا حتی در سده‌های پسین را دارد. این مطلب از آن روست که به‌رغم وجود آموزه‌های انحصاری نزد مردمان یک جامعه، اما پاره‌ای از آموزه‌ها نزد مردمان جوامع انسانی

مشترک‌اند؛ مثلاً گزاره‌های مرتبط با انسان‌شناسی، معرفت‌شناختی، خداشناسی، ارزش‌شناختی، جهان‌شناسی، کمال‌گرایی، دستورات و احکام کلی چون عدالت، ایمان، احسان، انصاف، بهداشت، نظافت و... فراتر از انحصار در منطقه‌ای جغرافیایی و اختصاص به قومیتی خاص به شمار می‌روند. جالب اینکه علامه طباطبایی نیز به این نکته، به بیانی دیگر اشاره می‌کند:

«انبیای اولوالعزم، اقوامی را که اهل زبان خود نبوده‌اند نیز دعوت می‌کردند؛ مثلاً ابراهیم خلیل با اینکه خود سریانی‌زبان بود، عرب حجاز را به عمل حج دعوت نمود، و موسی با اینکه عبری بود، فرعون و قوم او را که قبطی بودند، به ایمان به خدا دعوت فرمود و پیغمبر بزرگوار اسلام هم یهود عبری‌زبان و نصارای رومی‌زبان و غیر ایشان را دعوت فرمود، و هر که از ایشان که ایمان می‌آورد، ایمانش را می‌پذیرفت، همچنین دعوت نوح، که از قرآن کریم عمومیت دعوت او استفاده می‌شود، و همچنین دیگران» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۲).

افزون بر موارد مذکور، می‌توان به نامه پیامبر به سران امپراتوری‌های عصر خود به‌عنوان نمونه دیگری از واقعیت موجود در سیره انبیا در توسعه دایره مخاطبان دعوتشان اشاره کرد. همچنان که وجود افرادی از ملیت‌های مختلف با فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف در صف پیروان ادیان ابراهیمی، نافی اختصاص آموزه‌های جهان‌شمول و همگانی این ادیان به پیروان هم‌زبان آن‌هاست.

از سویی دیگر، نگاهی به تعالیم اسلامی نشان می‌دهد که محتوای بسیاری از دستورات اخلاقی، عقاید و بخش عظیمی از احکام، رنگ و بوی قومی و منطقه‌ای ندارند. آیا گرایش افراد مختلفی از نژادها، بوم‌ها و کشورهای گوناگون جهان به اسلام، که از تحقق خارجی وعده‌های اسلام و قرآن حکایت می‌کند، نشانه انحصار نزول قرآن به مردمان عرب است؟ صهیب از روم، بلال از حبشه، سلمان از ایران در روزگاران پیشین، و هانری کربن^۱ و موریس بوکای از فرانسه، ادواردو آنیلی از ایتالیا، لگنهاوزن، میلر کشیش کانادایی و هزاران مسلمانی که از زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف در قاره‌های

۱. نویسندگان متوجه اختلاف اقوال بعضاً متضاد پیرامون هانری کربن هستند و تعصب خاصی در نقل نام وی نداشته و صرفاً از باب نمونه نامش را نقل کرده‌اند.

مختلف دنیا در دوران معاصر به اسلام گرویده‌اند، همگی نشان‌دهنده این نکته‌اند که از نظر محتوایی، این کتاب و آموزه‌های اختصاصی به قومیتی خاص نداشته و ندارد. همچنین می‌توان گزاره‌های مزبور را به‌عنوان دلایلی دیگر بر عدم انحصار قرآن به قومی خاص برشمرد. اسلام نیز تعلق به قوم و گروهی خاص ندارد و کسی را میراث‌دار و وارث خود ندانسته است. لذا نظر به سیره عمومی انبیا - به‌ویژه انبیای اولوالعزم، «زبان قوم» مانع‌گسترش عمومی دعوت آنان نبوده است. به عبارتی، «زبان قوم» مانع‌گسترش حوزه دعوتشان چه از نظر جغرافیایی و چه از نظر مخاطبان نیست. یعنی اگرچه بایستی بین زبان انبیا با زبان مخاطب اولیه‌ی ایشان تناسب و همخوانی وجود داشته باشد، اما این تمام دلیل نبوده که گفته شود اگر پیامبر اسلام در چین یا آلمان مبعوث می‌شد، حتماً بایستی به چینی یا آلمانی سخن می‌گفت و زبان چینی یا آلمانی منحصرأً متعلق به کشور چین یا آلمان است! همان‌گونه که گفته شد، گرچه مخاطبان اولیه‌ی انبیای الهی، مردمان سده‌ی پیدایش خود هستند، اما پیام‌های آن‌ها که نوعاً با سعادت دنیوی و اخروی و حقیقت و جان انسان‌ها مرتبط است، فراتر از زمین معین و زمان مشخص و مخاطب خاص است.

۴-۵. فرستادن رسولان الهی برای تمامی اقوام

اما در پاسخ به این سؤال انتقادی که چرا پیامبر در منطقه عربستان برانگیخته شد؟ باید خاطر نشان کرد که پیامبران متعدد بنا به شرایط اجتماعی، هویت‌های فرهنگی و اقتضائات خاص در مناطق مختلفی مبعوث شده‌اند که یادکرد برخی از آن‌ها در قرآن کریم آمده و از پاره‌ای نیز سخنی گفته نشده است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر/ ۷۸؛ نیز رک: نساء/ ۱۶۴). البته این سؤال را درباره سایر فرستادگان الهی نیز می‌توان پرسید؛ مثلاً می‌توان پرسید که چرا زرتشت ع در ایران مبعوث شد و چرا در میان اعراب برانگیخته نشد؟ چرا عیسی ع به جای مبعوث شدن بر یهودیان و عبریان و مخاطبان منطقه فلسطین، بر مردم ایران مبعوث نشد؟ پُر واضح است که هر منطقه و مخاطبی، اقتضای خودش را داشته و به تناسب ربوبیت و هدایتگری خداوند، انبیا برای انسان‌های گوناگون در مناطق و زمان‌های مختلف

مبعوث شده‌اند: ﴿لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد/ ۷) یا ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر/ ۲۴).

بدین سان برای مردم فلسطین بایستی پیامبری متناسب با بوم جغرافیایی، شرایط اجتماعی و اقتضائات فرهنگی خودشان فرستاده می‌شد، و برای مردم ایران هم پیامبری به تناسب نیازها و شرایط ایشان، و قس علی‌هذا. لذا نباید با خلط بوم جغرافیایی، شرایط اجتماعی و فرهنگی، و اقتضائات مخاطبان هر منطقه، امور را در هم آمیخت و اساساً نباید به این سؤال واقعی نهاد که چرا پیامبر اسلام در عربستان ظهور کرد؟ یا چرا زرتشت در ایران، عیسی در فلسطین و... برانگیخته شدند؟ یا چرا پیامبران چینی و ژاپنی به سوی مردمانشان فرستاده نشدند؟ یا چرا قرآن به زبان چینی یا آلمانی فرو فرستاده نشد. هرچند که این مطلب با علم نامحدود خدای قرآن که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام/ ۱۲۴) نیز امکان پاسخ‌گویی دارد؛ چون فرایند رسالت و هدایت، به مقتضای ربوبیت و هدایتگری ذات اقدس الهی است و خداوند بنا بر مصالح عالیّه، زمان و مکان ارسال رسولش را انتخاب می‌کند؛ حال برای اعراب پیامبری، برای ایران شخصی دیگر، و برای عبریان فردی ثالث. بنابراین خداوند متعال بنا به اقتضای ربوبیت و هدایتگری‌اش، پیامبری را برای اعراب مبعوث کرد؛ با این تفاوت که این پیامبر، پیامبر خاتم است و متناسب با این خاتمیت و با توجه به فن و هنر رایج و پیشرفته در زمان بعثت و در میان مخاطباننش، معجزه‌اش از سنخ کتاب و نوشته شد تا ضامن ماندگاری‌اش باشد.

۴-۶. توأمان بودن تحدی با عربیت قرآن و امکان بهره‌جویی از ترجمه آن

بی‌شک، مهم‌ترین وجه اعجاز قرآن بر پایه تحدی آن است. امکان هم‌اوردطلبی و ابعاد مختلف تحدی نیز تنها با ترجمه صرف قرآن صورت نمی‌گیرد، بلکه بایستی از رهگذر خود «زبان عربی» انجام شود. البته این مطلب به معنای عدم استفاده از ترجمه‌های قرآن نیست؛ بلکه سایر مخاطبان و زبان‌ها نیز می‌توانند از ترجمه قرآن - که حامل محتوا و معنا و پیام خدای رحمان است - بهره ببرند. اصولاً یکی از ضرورت‌های انکارناپذیر امکان و گسترش «ترجمه»، انتقال آموزه‌های آیات قرآنی به غیرعرب‌زبانان است؛ با همه اشکالاتی که چه‌بسا به برخی از ترجمه‌های قرآنی وارد باشد. این ضرورت وقتی دوچندان احساس می‌شود که این نکته را در نظر داشته باشیم که ابعادی از وجوه اعجاز

آموزه‌ها و معارف قرآنی، از طریق ترجمه قابل انتقال به دیگران است؛ اما پاسخ‌گویی به ادعای معجزه و هم‌اوردطلبی آن در بُعد زبانی و ادبی، بایستی صرفاً از طریق خود «زبان عربی» رخ دهد. پُر واضح است که این مطلب نافی اعجاز بیانی قرآن یا سایر وجوه گوناگون اعجاز قرآنی (ر.ک: معرفت، ۱۴۳۳: ۲/۲۴۵-۳۴۵) نیست؛ بلکه تأکید بر استفاده توأمان از ترجمه برای عموم مخاطبان غیرعرب‌زبان و داعیه پاسخ‌گویی تحدی با عربیت قرآن است. این نکته نیز بایسته بیان است که پاسخ به تحدی قرآن در هر ساحتی باید متناسب با خود آن بُعد صورت گیرد و تمامی وجوه اعجاز قرآنی نیز در فصاحت و بلاغت یا عربیت آن منحصر نمی‌شود؛ بلکه وجه «هدایتگری» آن با استناد به آیه ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا﴾ (قصص / ۴۹)، در امور بنیادیِ بینشی، ارزشی، گرایش، منشی و رفتاری باید در نظر گرفته شود.

این مطلب با چند مثال ملموس و عرفی روشن‌تر می‌شود. فرضاً اگر متخصصان هر مهارت و فنّ علمی یا پزشکی یا ورزش خاصی ادعا کنند که هیچ‌کس مثل و همانند آن‌ها نمی‌تواند باشد، نحوه پاسخ‌گویی به ادعا و هم‌اوردطلبی او، ارائه مهارت و تخصص جایگزینِ دیگر نیست. به سخن دقیق‌تر، نمی‌توان ادعای «عدم مقابله با تخصص علمی یا پزشکی» را با «تخصص ورزشی» یا «تخصص امور فنی و مهندسی» پاسخ داد؛ بلکه خواسته یا ناخواسته، ادعای تحدی‌ناپذیری آن، زمانی پاسخ داده می‌شود که آن دانش‌ها، مهارت‌ها، فن‌ها و آموزش‌های لازم در آن رشته خاص را بیاموزد و آنگاه با او به رقابت برخیزد.

یا مثلاً در مورد زبان و متون، اگر گوینده و نویسنده‌ای مدعی شود که این نوشته چندصفحه‌ای من، به گونه‌ای سامان پذیرفته است که نه تنها هیچ‌کس نمی‌تواند مانند آن را بیاورد، بلکه هرگونه تغییر و جابه‌جایی در کلمات آن، به‌مثابه مرگ یا بیماری متن تلقی می‌شود. آیا منظور او این است که کسی پیدا نخواهد شد که مانند این کلمات را بیاورد یا اینکه بتواند با الفاظ مختلف، ساختاری منسجم ایجاد کند؛ مثلاً ترکیبات جدید بسازد، به کمک فنون بلاغت، زیبایی‌های بیشتری از معانی را صورت زبانی دهد؟ قطعاً این گونه نخواهد بود؛ زیرا این اندازه از کار، در توان آگاهان به قواعد زبان و بیان است. بلکه باید مراد این باشد که نوع استعمال و ترکیب و سازگاری کلمات من، در یک نظم

و ساختار شبکه‌ای اتفاق افتاده است که حتی کوچک‌ترین واحد زبانی آن هم در این شبکه، مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. لذا تنها در صورت لحاظ این روابط دور و نزدیک واحدهای زبانی متن، اگر می‌توانید «مثل» یا حتی بهتر از آن را بیاورید.

روشن است که در چنین وضعیتی، هرچه اعتبار و اصالت متن از حیث منشأ پیدایی (الهی باشد یا بشری)، کم و صورت آن (خرده‌متن باشد یا کلان‌متن)، و کیفیت و محتوای آن (ظاهری باشد یا باطنی، و به عبارتی دنیایی باشد یا اخروی)، بالاتر و مستندتر باشد، معارضه با آن سخت‌تر و حتی محال‌تر خواهد بود (قرائی سلطان‌آبادی، ۱۳۹۷: ۶۷-۹۶). از این رو، با عطف نظر به تمامی ابعادی که قرآن پژوهان نسبت به مقوله اعجاز قرآن کریم بیان داشته‌اند، زبان متنی قرآن به لحاظ شکل ساختاری و انسجام درونی مطالب نیز از یک جنبه اعجاز اعجاب‌آور شبکه‌ای و سیستمی برخوردار است (ر.ک: جدی، ۱۴۰۰: ۱۲۱-۱۴۵).

از سویی دیگر، در طول تاریخ مطالعات قرآنی، شاهد اعتراف ادیبان سرشناس معاصر نزول قرآن و حتی قرآن پژوهان جدید غربی، مبنی بر عدم امکان هم‌اوردطلبی و اعجاز بیانی قرآن (ر.ک: معرفت، ۱۴۳۳: ۳۵-۱۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۱۳۵-۱۳۷) هستیم. با این همه، برای اطمینان هرچه بیشتر از وجوه اعجاز قرآنی، هر شخصی می‌تواند با کسب مهارت‌های لازم وارد این مسیر پرفراز و فرود شود؛ زیرا یافتن مسیر صلاح و سعادت، کمتر از بسیاری از امور مادی دنیوی نیست که افراد زیادی زمان‌های زیادی از عمر خود را در کسب مقدمات و لوازم و مقومات رسیدن به غایات صرف می‌کنند. لذا نباید از بودن یا نبودن تضمین برای طی طریق کردن در این مسیر سخن گفت؛ چون همیشه آنچه در ارزش انجام فعالیت‌ها سهیم است، احتمال رسیدن به مقصد نیست، بلکه مقدار امر محتمل و اهمیت آن هم دخیل است. مثلاً انجام یک کار تجاری نود درصد احتمال موفقیت دارد، اما میزان سود حاصله، عددی معادل مثلاً صد است؛ در مقابل، احتمال موفقیت در فعالیت اقتصادی سی درصد است، اما میزان سود حاصل از انجام این فعالیت، عددی معادل دویست است. در محاورات روزمره در ترغیب و تشویق دیگران برای همراه کردنشان در پیمودن این مسیرها گفته می‌شود: ممکن است احتمال سوددهی کم باشد، اما اگر سود بدهد، سود سرشاری نصیبمان خواهد شد. بنابراین اهمیت بالای نتیجه‌ای که عاید

افراد می‌شود، مشوق حرکت در این مسیر است.

۵. بررسی بخش دوم شبهات زبان قرآنی

بخش دوم شبهات و سؤالات انتقادی مستشکل، به گونه‌ای در نسبت با «زبان قرآن و ترجمه آن» است؛ بدین معنا که گاهی از رهگذر اشکال تراشی نسبت به چرایی نزول قرآن به زبان عربی، هدایت‌پذیری غیرعرب‌زبان (چینی‌ها و سوئدی‌ها) را توسط پیامبر (یا کتابی) عرب‌زبان قابل خدشه می‌داند، و گاهی دیگر، آموزش زبان عربی را برای مخاطبان غیرعرب‌زبان، فرایندی دشوار و زمان‌بر قلمداد می‌کند و گاهی هم ترجمه قرآن را عامل نارسایی اعجاز آن برمی‌شمارد.

۱-۵. امکان بهره‌مندی از ترجمه قرآن برای همگان

مستشکل با گفتن این سخن که «طبق آیه و بنا به اعتقاد مسلمانان، قرآن برای انذار و هدایت همه مردم جهان نازل شده»، و ذکر این نکته که «این با توجه به مطالبی که در پیش آمده - مبنی بر جهانی بودن، مورد قبول نیست»، افزوده است:

«ممکن است بگویید مردم سراسر جهان می‌توانند (و می‌باید) زبان عربی را بیاموزند تا قادر به فهم آیات شوند».

در ادامه نیز با نقل پاسخ‌هایی، این جواب را به چالش کشیده است:

«آموختن زبان عربی برای افراد در حدی که بتوانند قرآن را بفهمند و معنا کنند، کاری دشوار و مستلزم صرف وقت زیاد است!» (نیکویی، ۱۳۹۴: ۲۳۶).

۱-۱-۵. تحلیل و نقد

نخست) عربی بودن زبان قرآن، مانع عمومیت مخاطبان و رسالت قرآن در پهنای زمان و زمین نخواهد بود. همچنان که این معنا درباره برخی دیگر از حوزه‌های علوم و دانش‌های بشری نیز صادق است؛ چه، اصولاً زبان ابزار و وسیله انتقال پیام و معناست. آنچه در این میان بسیار مهم تلقی می‌شود، ویژگی‌های ذاتی، استعدادهای بالقوه، قواعد دستوری، انعطاف‌ها و ظرفیت یک زبان، امکان ترجمه‌پذیری و گستره واژگانی آن است.

دوم) اگر زبان عامل انحصار یک ایده یا یک پدیده یا یک فرهنگ باشد، انتقال اثر علمی، فرهنگی، هنری و... به زبانی دیگر، یا از «کشوری به کشوری دیگر» و یا از «فرهنگی به فرهنگ دیگر» بدون معناست؛ در حالی که چنین امری برخلاف تبادلات فرهنگی و حتی رسانه‌ای در دنیای امروز تلقی می‌شود. لذا آنچه مهم‌تر از زبان یک پدیده و اثر است، تعامل و تفاهم بین فرهنگ‌ها و عناصر بینا فرهنگی است که در گذر زمان حاصل می‌شود. بنابراین اخذ مظاهر فرهنگی، علمی و دینی از زبان‌های مختلف، ناقض این انحصارگرایی و تخصیص است. آیا حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام با زبان عبری یا آرامی، بودا با زبان منسوب به خود، آثار شکسپیر با زبان انگلیسی، داستان‌نویسان بزرگ روسیه با زبان خودشان، فلاسفه بزرگ آلمانی با زبان آلمانی، ارسطو و افلاطون با زبان یونانی و ابن‌سینا و هزاران دانشمند ایرانی و اسلامی با زبان‌های فارسی و عربی خود، اختصاص به فرهنگ و کشور خود داشتند و مردم سایر ملل به دلیل بیگانه بودن زبان آن آثار با زبان خودشان، امکان فهم این مظاهر فرهنگی را نداشتند؟ آیا مردم عادی یا فرهیختگان جوامع به دلیل اینکه فلان موضوع فرهنگی به زبانی دیگر است، از قبول آن سر باز زده‌اند؟

سوم) راه فهم آموزه‌های قرآنی، صرفاً منوط به فهم زبان مبدأ یا اصلی نیست؛ بلکه با رجوع به ترجمه‌های قرآن می‌توان از مفاهیم و معارف مندرج در آن بهره برد. آموختن زبان عربی قرآن، با فرض اینکه انسان را به مسیر رستگاری نزدیک‌تر می‌کند، کاری اگرچه دشوار اما شدنی و میسر است. چطور است که با فرض تأثیر یادگیری زبان خارجی در سرنوشت شغلی و کاری کودکان و نوجوانان در جوامع مختلف، زبان‌های بیگانه را از کودکی به آن‌ها یاد می‌دهند، اما یادگیری زبانی که تسهیل‌کننده یادگیری معارفی است که نقش مستقیم در سعادت و ابدیت افراد دارد، ارزش سرمایه‌گذاری نخواهد داشت؟ البته دور از ذهن نیست که بخشی از این جبهه‌گیری‌ها و استبعادها، محصول به‌کارگیری روش‌های نادرست آموزش زبان عربی به کودکان و نوجوانان است که تصویری نامناسب از این زبان در ذهن افراد ساخته است. بنابراین، هم می‌شود برای فهم نسبی و آشنایی اولیه، به ترجمه‌ها رجوع کرد و هم در صورت توان و علاقه، راه یادگیری زبان اصلی و رجوع مستقیم به قرآن باز است.

۲-۵. عدم تنافی میان نارسایی ترجمه‌ها با درک اعجاز قرآنی

مستشکل در ادامه اشکال تراشی به پاسخ‌های مسلمانان در تأیید نارسایی ترجمه در جهت نشان دادن اعجاز قرآن مدعی شده است:

«وقتی مخالفان قرآن با استناد به همین ترجمه به نقد قرآن می‌پردازند و از محتوای این کتاب اشکال می‌گیرند، مسلمانان در پاسخ می‌گویند: سؤالات و اشکالات شما در اثر ناآشنایی با زبان و ادبیات عرب و قواعد فهم و تفسیر قرآن به وجود آمده است. اگر با زبان عربی آشنا بودید و مقدمات لازم فهم و تفسیر قرآن را می‌دانستید و به خود متن رجوع می‌کردید نه ترجمه‌های قرآن، این سؤالات برایتان به وجود نمی‌آمد» (همان: ۲۳۶-۲۳۷).

۱-۲-۵. تحلیل و نقد

روشن است که ترجمه قرآن، هرگز جای متن اصلی را نخواهد گرفت. آری، معانی و پیام‌های قرآنی برای مخاطبان غیرعرب‌زبان از رهگذر ترجمه قرآن امکان‌پذیر است؛ اما باید به این نکته نیز توجه کرد که «ترجمه» به گونه‌ای که کاملاً دقیق، بی‌عیب و نقص و وفادار به متن باشد، اساساً ناممکن است. ترجمه امری نسبی و تشکیکی به شمار می‌آید؛ به‌ویژه زمانی که ماهیت متون با ویژگی‌های ادبی و آرایه‌های زبانی متعددی شکل گرفته باشد. رجوع به ترجمه برای فهم معانی قرآن و پی بردن به اعجاز محتوایی و معنایی آن است، نه درک اعجاز لفظی و ادبی آن.

یکی از مهم‌ترین اشکالات وارده بر مخالفان و منتقدان اسلام، معنای نادرست مستندات آن‌هاست؛ یعنی این افراد غالباً ترجمه‌های نادرست یا پرخطا را مبنای نقدشان قرار می‌دهند. این بدان معناست که اگرچه ترجمه امری نسبی است، در عین حال، امری ضابطه‌مند است؛ یعنی اشکالات ترجمانی ترجمه‌های غیر روشمند، یکی از نقاط ضعف مخالفان است و چنانچه ضوابط ترجمه در تراجم مورد استناد مخالفان رعایت می‌شد، اشکالات و برداشت‌های نادرست آنان به حداقل می‌رسید. علت دیگر ضعف برداشت‌های مخالفان، عدم پایبندی به ضوابط و قواعد فهم است؛ منتها آشنایی با این قواعد و رعایت آن‌ها مستلزم دانستن عربی نیست. مثلاً رجوع به روایات نبوی، شرط برداشت‌های کامل و دقیق از آیات است، اما فهم این معنا الزاماً مستلزم آموختن زبان

عربی نیست؛ بلکه با رجوع به ترجمه‌های نسبتاً صحیح می‌توان به این مقصد دست یافت.

مستشکل بین فهمیدن محتوای قرآن و تفسیر آن، و پی بردن به وجه اعجاز آن خلط کرده است. در حالی که فهم اعجاز ادبی قرآن صرفاً نیازمند تسلط به زبان عربی است و فهم سایر ابعاد اعجازی قرآن نیازی به دانستن عربی ندارد و به‌صرف آشنایی اندک با مفاهیم قرآن از رهگذر ترجمه‌ای صحیح می‌توان ابعاد اعجاز قرآن را فهمید. از سویی، فهم و تفسیر قرآن هم مستلزم دانستن عربی نیست؛ بلکه بسیاری از علوم و فنون و مقدمات تفسیر به زبان فارسی روان برگردانده شده و با رجوع به این منابع و ترجمه‌های تفاسیر قرآن، به راحتی می‌توان معانی درست آیات را فهمید. فرضاً اگر ترجمه‌ای دارای ضعف و کاستی‌های روش‌شناختی و علمی باشد، دلیل بر اشکال‌تراشی و فرافکنی از طریق نگارش کتاب و ادعای تناقض در قرآن نمی‌شود؛ بلکه انسان فرهیخته و خردمند با رجوع به متخصصان رشته‌های مطالعات قرآنی یا کتاب‌های تفسیری درصدد فهم درست آیات برمی‌آید.

از طرفی، مهم‌ترین ابعاد ماهوی زبان قرآن که مستشکل از آن غفلت کرده - افزون بر اصالت تاریخی متن، تحریف‌ناپذیری، ابعاد اعجاز ساختاری و محتوایی - سخن گفتن با «عقول و فطرت‌های» آدمیان، قطع نظر از قومیت، بومیت، جنسیت، سن و نژاد است. بدین خاطر، شماری از قرآن‌پژوهان معتقدند با عنایت به نزول قرآن برای هدایت ابنای بشر، لازم است سخن گفتن آن به گونه‌ای باشد که همگان از فهم آن بهره‌مند شوند. تنها زبانی که فرهنگ مشترک انسان‌هاست، زبان فطرت است؛ چه، علوم موجود در جهان، اعم از عقلی و نقلی، هرکدام در رشته‌ای خاص تدوین شده‌اند و به گروهی ویژه اختصاص دارند و اغلب مردم زبان این علوم را نمی‌فهمند و از آن بهره‌مند نمی‌شوند. اما زبان قرآن همگانی است؛ چون بر اساس فرهنگ مشترک آدمیان و دل و جان‌شان سخن گفته و می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۹-۲۳).

علاوه بر آن، قرآن وجوه اعجازی گوناگون و متعددی دارد که ادراک آن‌ها نیازی به دانستن و یادگیری زبان عربی ندارد؛ برای مثال می‌توان به اعجاز علمی موجود در آیات قرآن که زمینه‌ساز و دلیل اسلام آوردن برخی از تازه‌مسلمانان در اقصی نقاط دنیاست،

اشاره کرد. فهم اعجاز علمی آیات قرآن با رجوع به ترجمه و تلاش در راستی آزمایی این اخبار محقق می‌شود. همان‌گونه که در دنیای امروز، قانونی در سازمان ملل به زبان انگلیسی تصویب، و به تمام کشورهای عضو با زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف ابلاغ می‌شود و کسی زبان اصلی تصویب قانون مذکور را مانعی در مسیر نشر آن نمی‌داند. لذا نزول قرآن به زبان عربی - و سایر کتاب‌های آسمانی ادیان ابراهیمی به زبان‌هایی خاص - و ابلاغ آن به مردم سایر مناطق با زبان‌ها و فرهنگ‌هایی خاص منعی ندارد؛ زیرا قرآن مشتمل بر پیام‌هایی عام و انسانی است.

۳-۵. زمان‌بر بودن آموزش و فراگیری زبان عربی قرآن

مستشکل در گفتاری دیگر، نسبت به آموزش و فراگیری زبان عربی گفته است: «برای فهم قرآن، صرف آشنایی با زبان کافی نیست؛ بلکه قرائن و شواهد، فرهنگ اعراب (هزار و چهارصد سال پیش)، حوادث تاریخی، قواعد تفسیری و اصولی نیز نیاز است که یادگیری این موارد نیز زمان‌بر است!» (نیکویی، ۱۳۹۴: ۲۳۶-۲۳۷).

۱-۳-۵. تحلیل و نقد

۱- گرچه مقدمات و مجموع این گفتار، سخنی درست می‌نماید، اما نتیجه باطلی از آن گرفته شده است: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۸۲). به عبارتی، این درست است که فهم قرآن به چیزی بیشتر از آشنایی با زبان عربی نیاز دارد، اما لازمه‌اش آن نیست که همه افراد به‌ناچار باید این مسیر را طی کنند؛ بلکه این وظیفه متخصصان هر رشته به‌ویژه در مطالعات قرآن‌پژوهی تحت عنوان «مفسر» است که می‌توانند فاصله زمانی میان «متن»، «شرایط اجتماعی نزول»، «مخاطبان» و «خواننده متن» را جبران و پُر کنند. یک مفسر روشمند می‌تواند خلأ این مسیر را برای مخاطبان و خوانندگان یک متن پر کند؛ همچنان که این معنا برای علوم و فنون دیگر و حتی کتاب‌های مقدس سایر ادیان نیز صادق است.

اما اینکه مستشکل در ادامه همین پاسخ دوم خود، داخل پراتز مدعی شده که این کار «یعنی پیروی و تقلید از فهم مفسر، منع عقلی، شرعی، وجدانی و اخلاقی دارد»، سخنی نادرست است؛ زیرا رجوع به دیدگاه مفسر، تقلید صرف از فهم او نیست؛ چه،

اولاً در رجوع به هر صاحب نظری باید به تخصص و مهارت وی توجه شود، نه صرفاً اسم و عنوان و اوصاف او. ثانیاً برداشت‌های وی باید با قرینه، ادله، مستندات روشمند و معقول همراه باشد. آنچه راه عذر انسان‌ها را در مواجهه با دیدگاه‌ها و پیروی از نظر دیگران می‌بندد، دقت و تلاش در شناسایی افراد کارشناس و متخصص است.

فرضاً اگر فلان متخصص در تشخیص و ارائه نظرش اشتباه هم بکند، راه سرزنش بر شخص غیرمتخصص بسته است؛ مثلاً اگر شخصی برای رجوع به پزشک متخصص، با اندکی پرس‌وجو به پزشک حاذقی رجوع کند، این کار نه منع شرعی دارد و نه قبح عرفی و نه بطلان عقلی. اساساً تبعیت یا تقلید دو نوع است: «تقلید کورکورانه» و «تقلید آگاهانه». در نوع اول، رجوع بدون مبنا به هر شخصی، فارغ از اعتبارسنجی صلاحیت و تخصص و شایستگی‌های علمی و عملی اوست که چه بسا مورد سرزنش و مؤاخذه نیز واقع شود. اما «تقلید آگاهانه»، هم مورد توصیه و پذیرش گزاره‌های دینی است و هم از پشتوانه دلایل عقلی برخوردار است و هم راهکار و سیره عقلایی و عرفی در میان همه افراد خردمند در سطح دنیاست.

اتفاقاً کارشناسان و متخصصان پزشکی نیز آرا و نظراتشان را بر اساس مطالعات پیشینی، آموخته‌ها و تجربه‌هایشان و در نهایت تشخیص فردی یا گروهی ارائه می‌کنند. در این مواجهه، عموم خردمندان به فهم پزشک اعتماد می‌کنند و چه بسا پزشکان در شناسایی یک بیماری نیز نظرات ناهمگون و گوناگونی ارائه کنند. حساسیت و خطیر بودن این عرصه را نیز باید به آن افزود که با جان افراد و سلامتی و حیات آن‌ها سروکار دارند. اما چون این روش سیره عقلاست و برای اکثریت مردم راهی جز مراجعه و طی کردن این مسیر وجود ندارد، مذمتی هم در این زمینه روا نیست. به فرض هم اگر پزشکی اشتباه کند، به شرط عدم تقصیر، او هم ملامت نمی‌شود. به همین دلیل در بررسی اشتباهات پزشکان، بین قصور و تقصیر تفاوت گذاشته شده است.

تعمیم این گزاره عقلی و عرفی، در رجوع به آثار صاحب نظران و متخصصان در حوزه مطالعات اسلامی و تفسیری نیز این چنین است. «تقلید آگاهانه» در عرصه قرآن پژوهی و مطالعات تفسیری، یعنی مراجعه و استفاده از آرای مفسری که روشمند، قاعده‌مند، منضبط، جامع‌نگر و آگاه به مسائل اجتماعی روز در نسبت با فهم متون

دینی مشی کند.

در آخر اینکه مستشکل در مشی خود دچار خودمتناقضی بزرگی است؛ بدین معنا که تقلید از آرای مفسران را مذموم و غیرعقلایی توصیف کرده است، اما در ادعایی کاملاً مقلدانه مدعی شده که صدها دانشمند، قائل به وجود مشکلات ادبی و معنایی در قرآنند؛ بی آنکه از اسم و رسم ایشان و مستندات و دلایشان سخن بگوید. آری، تقلید آگاهانه مسلمانان از مفسران مذموم است و تقلید وی محمود!

۶. بخش سوم شبهات زبان قرآنی

بخش پایانی شبهات زبان قرآنی مستشکل، از رهگذر نقل سخنانی از کتاب *درس‌نامه علوم قرآنی* در ردّ حل مشکل عربیت زبان قرآن است. گرچه، این بخش به نوبه خود اقتضای مقاله‌ای مستوفی و مستقل را دارد، اما باین همه، به صورت فشرده به نقد مهم‌ترین این اشکالات پرداخته می‌شود.

۱-۶. امکان تخصیص‌پذیری قواعد عام

وی با بیانی القایی، مدعی تخصیص‌ناپذیری اصل اولیه و فراگیری آن شده است؛ در حالی که بسیاری از «قاعده‌های عام» تخصیص‌بردار هستند؛ همچنان که گفته شده است: «ما من عامّ إلاّ وقد خصّ». علاوه بر آن، اصل مذکور، اصل عقلی فلسفی محض همچون قاعده علت و معلول نیست که استثنابردار نباشد؛ بلکه یک قاعده عرفی یا انتزاعی است که به لحاظ تحقق وجودی، امکان خلاف آن دور از انتظار نیست. لذا اینکه اشکال شود: «مردم غیرعرب‌زبان چگونه می‌توانند توسط پیامبر (یا کتابی) عرب‌زبان هدایت شوند؟ اصل ضرورت هم‌زبانی پیامبر (و کتاب آسمانی) با قومی که قرار است هدایت شوند، کجا می‌رود؟» (نیکویی، ۱۳۹۴: ۲۴۰)، در شرایطی است که «پیامبری خاص» منحصرأً برای «مردمی خاص» برانگیخته شود.

یعنی اگر قرار بر این باشد که مثلاً پیامبری ایرانی برای مخاطب ایرانی مبعوث شود، بدیهی است که باید زبان وی متناسب با زبان مخاطبانش باشد، و اگر قرار بر این باشد که تعالیم وی به شکل مکتوب درآید و به تمامی مخاطبان در فراخنای زمین و زمان ارائه

شود، طبعاً ابزار انتقال پیام و مفاهمه نیز باید به همان زبان مخاطب باشد؛ مانند اینکه در تمامی کشورهای دنیا، متون درسی و آموزشی برای دانش‌آموزان بومی هر کشوری به زبان رایج در همان کشور نوشته می‌شود و معلمان مدارس هم با زبان همان مخاطبان سخن می‌گویند.

اما اگر قرار باشد پیامبری، دایره رسالتش فراگیر و جهانی، و گستره مخاطبان‌ش عام باشد و از نظر زمانی نیز تا آخرین روز دنیا، آموزه‌ها و آورده‌های وحیانی‌اش، راهگشای مردم باشد، آن قاعده اولیه دیگر صدق نمی‌کند. همچنان که درباره پیامبر اسلام ﷺ این گونه است؛ زیرا دایره رسالت آن حضرت (از نظر مخاطب) جهانی، و دامنه زمانی رسالتش نیز به حکم خاتم بودنش تا برپایی روز قیامت ادامه دارد.

۲-۶. تناسب معجزه با فنون پیشرفته زمان

بی‌شک لازمه دعوت جهانی، طی نمودن و در نظر گرفتن مراحل مختلف زمانی، مکانی، امکانات، نیروها و مخاطبان اولیه و پسین است. طبعاً پیامبر ﷺ هم در مرحله نخست می‌بایست تمامی توجهات و تلاش‌ها را مصروف مخاطبان اولیه‌اش می‌کرد، و آنگاه در مرحله بعد به سایر نقاط دنیا با زبان‌های دیگر می‌پرداخت. در چنین شرایطی به‌صورت طبیعی، رساندن پیام پیامبر به همه مناطق دنیا با تنگناها و محدودیت‌هایی روبه‌رو بود؛ زیرا مخاطبان اولیه آن حضرت اعراب بودند و از این رو بنا به تناسب معجزه با فنون پیشرفته زمان و زمینه خود، معجزه‌اش از سنخ سخن یعنی مهارت و فنون تخصصی اعراب مخاطب و معاصر وی انتخاب شد. با ذکر این نکته که زبان و کتاب تنها دو مؤلفه از شاخصه‌های پیامبران‌اند. شاخصه دیگر موجود در فعالیت انبیا، وجود «معجزه» است؛ یعنی برقراری ارتباط در بستر زبان و انتقال آموزه‌ها از طریق کتاب، فرع بر پذیرش انبیا از جانب مخاطبان‌شان است و این معنا با ارائه معجزه محقق می‌شود. بنابراین عربی بودن کتاب پیامبر فقط به دلیل مخاطب عرب‌زبان نبود؛ بلکه به دلیل تناسب معجزه با فنون پیشرفته رایج میان مخاطبان نیز بود.

۳-۶. نسبی بودن مقایسه زبان‌ها

سخن از برتر یا فروتر بودن زبان‌ها امری نسبی است و بسته به اینکه هر زبانی برای

چه گروهی از مخاطبان و برای چه اهدافی در نظر گرفته شود، این معنا تفاوت می‌کند؛ برای مثال، قبیله‌ای خاص در جنگل‌های استرالیا با زبانی مشتمل بر هزار واژگان (مثلاً) اهداف و نیازهای خود را در هنگام برقراری ارتباط برآورده می‌سازند. در اینجا نمی‌توان به مقایسه زبان آن‌ها با زبان عربی پرداخت و گفت که این زبان ناقص است و آن کامل. به نظر می‌رسد معیار ارزش‌گذاری و نسبت‌سنجی میان زبان‌ها، دارا بودن امکانات و ویژگی‌های ذاتی زبانی بیشتر و فروتر است؛ بدین معنا که علاوه بر گسترش دامنه واژگانی، امکان بهره‌جویی و بازتولید معناهای فراوانی را برای گوینده یا نویسنده در جهت ابراز مقاصد درونی‌اش فراهم نماید. لذا نه تنها امکانات گفتاری و نوشتاری و دامنه واژگانی زبان‌ها بسیار مهم تلقی می‌شود، بلکه نتیجه‌گیری و ارزش‌گذاری امکانات هر زبانی با غایات و اهداف و نیازهای گویشوران همان زبان نیز سنجیده می‌شود. باین‌همه، سایر گویشوران زبانی می‌توانند به ترجمه‌های ضابطه‌مند قرآن رجوع کنند و با برخی از وجوه اعجاز محتوایی قرآن، از جمله اعجاز علمی آشنا شوند. همچنین وجه ادبی اعجاز قرآن را با استناد به متخصصان امر بپذیرند؛ آنگاه برای آشنایی تکمیلی و تقویت باورهای ابتدایی به تفسیرهای نوشته‌شده در این زمینه نیز مراجعه کنند.

نتیجه‌گیری

۱. سؤالات انتقادی و شبهاتی را که مستشکل پیرامون ابعاد ماهوی زبان قرآن کریم بدان پرداخته است، می‌توان به دو شکل کلی از یکدیگر جدا کرد. بخش اول این اشکالات از رهگذر به کارگیری پاره‌ای از آیات قرآنی نمود یافته که به‌طور ویژه در نسبت با چرایی نزول قرآن به زبان عربی است. وی این بخش را تحت عنوان برجسته زیر مطرح می‌کند: «آیا نزول قرآن به زبان عربی، دلیلی بر اختصاص داشتن قرآن به مخاطب عرب‌زبان است؟» بخش دوم این شبهات، نوعاً با طرح سؤالاتی انتقادی اما پراکنده و ناهمسو، درصدد تقویت اشکالات بخش اول است.

۲. به نظر می‌رسد مستشکل با طرح مقدماتی از خود آیات، به دنبال چند نتیجه قطعی به شرح ذیل است: ۱- عدم کارایی نزول قرآن به یک زبان خاص (عربی) برای سایر مردم در جوامع دیگر (چین و آلمان و...) و زبان‌های دیگر (چینی و آلمانی و...);

۲- با توجه به نزول قرآن به زبان عربی، مردم غیرعرب‌زبان از کشورهای دیگر، امکان بهره‌جویی از اصل متن و ترجمه آن را نیز ندارند؛ ۳- ادعای خود آیات، شاهدهی گویا بر اختصاص و انحصار قرآن به مخاطبان عصر نزول است؛ ۴- کارکرد فراشمولی نداشتن و به‌تبع فراعصری نبودن خطاب‌ها و مخاطبان قرآنی در پهنای تاریخ و عدم جاودانگی قرآن کریم.

۳. پاسخ‌های تفصیلی نسبت به بخش اول این شبهات را می‌توان در عناوین «خلط میان زبان لغوی و فرهنگی قرآن»، «مرزبندی میان مخاطبان نخستین و مخاطبان سده‌های پسین»، «زمان و مکان نزول به‌مثابه ظرف پیام الهی»، «تناسب میان "زبان رسولان" و "پیام‌های فراقومی آنان"»، «فرستادن رسولان الهی برای تمامی اقوام»، «توأمان بودن تحدی با عربیت قرآن و امکان بهره‌جویی از ترجمه آن» بازجست.

۴. پردازش و ارزیابی سؤالات انتقادی و پراکنده مستشکل در بخش دوم را تحت عناوین «امکان بهره‌مندی از ترجمه قرآن برای همگان»، «عدم تنافی میان نارسایی ترجمه‌ها و درک اعجاز قرآنی»، «زمان‌بر بودن آموزش و فراگیری زبان عربی قرآن» مورد تحلیل و نقادی قرار داده‌ایم.

۵. بخش سوم شبهات مستشکل که به‌نوعی با کتاب *درس‌نامه علوم قرآنی حسین جوان آراسته* پیوند می‌یابد، گرچه به‌نوبه خود نیازمند مقاله‌ای مجزاست، اما با این‌همه، به‌صورت فشرده در ضمن عناوین «امکان تخصیص‌پذیری قواعد عام»، «تناسب معجزه با فنون پیشرفته زمان» و «نسبی بودن مقایسه زبان‌ها» به آن‌ها پاسخ داده شده است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (شریف رضی)، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۴. ایازی، محمدعلی، *قرآن و فرهنگ زمانه*، رشت، کتاب مبین، ۱۳۷۸ ش.
۵. باقوری، احمد حسن، *تأثیر قرآن بر زبان عربی*، ترجمه مهدی خرمی، سبزوار، انتظار، ۱۳۸۱ ش.
۶. جدی، حسین، *تبیین مبانی نظام‌واره معنایی قرآن کریم*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۴۰۰ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *پیامبر رحمت*، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد ۱: قرآن در قرآن)*، تحقیق محمد محرابی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۹. حاجی ابوالقاسم دولابی، محمد، *فراعصری بودن قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. حکیم، سیدمحمدباقر، *علوم قرآنی*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. خوش‌منش، ابوالفضل، «قرآن کریم و زبان عربی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال پنجاه و یکم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۱۲. زارع ارنانی، محمد، *بررسی جاودانگی قرآن با تأکید بر نقد شبهه تاریخمندی آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد آشنایی با منابع اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم، ۱۳۹۳ ش.
۱۳. زکوی، علی، «مقدمه‌ای بر راز عربی بودن قرآن از زبان قرآن»، *دوفصلنامه الهیات قرآنی*، سال اول، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۱۴. سوسور، فردینان دو، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. سیدی، سیدحسین، «تأثیر قرآن بر زبان عربی»، *دوماهنامه کیهان اندیشه*، سال هشتم، شماره ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۱ ش.
۱۶. سیوطی، ابوالفضل جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فؤاز احمد زمرلی، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. عرب‌صالحی، خداخواست، «شرطی‌های کاذب المقدم و تاریخمندی قرآن»، *فصلنامه کتاب نقد*، شماره ۴۹، زمستان ۱۳۸۷ ش.
۱۹. فراستخواه، مقصود، «قرآن، آرا و انتظارات گوناگون»، *فصلنامه دانشگاه انقلاب*، شماره ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶ ش.
۲۰. قرائی سلطان‌آبادی، احمد، «بررسی آموزه تحدی قرآن با حوزه مطالعات نشانه‌شناسی متن»، *فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، سال دوم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۷ ش.
۲۱. معرفت، محمدهادی، *تألیف التمهید*، قم، التمهید، ۱۴۳۳ ق.
۲۲. همو، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، ذوی‌القربی، ۱۴۳۰ ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. نیکویی، حجت‌الله، *نگاهی نقادانه به مبانی نظری نبوت*، نسخه الکترونیکی، ۱۳۹۴ ش.

۲۵. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.

26. Clarke, David S., *Principles of Semiotic*, London & New York, Routledge & Kegan Paul, 1987.



واکاوی مبانی و اصول سبک پوشش اسلامی ایرانی بر اساس آیات قرآن و احادیث؛ از بعد جهان‌بینی تاهنجاری*

□ حسین مهربانی فر^۱

چکیده

یکی از چالش‌های اساسی در مواجهه معقول با مسئله مد لباس در جامعه ایران، ابهام نسبت به مبانی و اصول اسلامی ایرانی پوشش است؛ ابهامی که سیاست‌گذاری، کشگری و سرمایه‌گذاری در این حوزه را نیز دچار سردرگمی و پراکندگی نموده است. در پژوهش حاضر به منظور دستیابی به برداشتی اولیه از چستی مبانی و اصول پوشش اسلامی ایرانی ذیل جهان‌بینی توحیدی فرهنگ ایرانی و نسبت آن با مد به مفهوم امروزی، با بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون به مطالعه آیات و احادیث مرتبط پرداخته شد. این مبانی و اصول در سه سطح: ۱- جهان‌بینی، ۲- ارزش‌ها (تقوا، حیا و عفاف) و ۳- هنجارها و رفتارها (پوشیدگی، پرهیز از تبرج، پرهیز از لباس شهرت، توجه به ماهیت صنعتی و وجه کارکردی لباس و...) دسته‌بندی و ارائه شد. بر اساس یافته‌ها می‌توان گفت که هرچند مد در مفهوم و تجلی مدرن آن، از حیث مبنا و ماهیت در تناقض با ارزش‌ها و

هنجارهای منبعث از جهان‌بینی توحیدی قرار دارد، اما در دلالت کلی آن به سبک فراگیر پوشش در یک دوره زمانی و یکی از صنایع پرطرفدار فرهنگی، فرصتی در دستیابی به سبک متمایز و ملی اسلامی ایرانی است و می‌توان با تکیه بر اصول جهان‌بینی توحیدی در برابر کثرت نسبی گرایانه سرمایه‌داری در سبک پوشش، کثرتی وحدت‌بخش خلق کرد.

واژگان کلیدی: مد، سبک پوشش، پوشش اسلامی ایرانی، قرآن، حدیث.

۱. مقدمه و بیان مسئله

رشد و گسترش مدرنیته و نظام معرفتی و ارزش‌های برآمده از هستی‌شناسی اومانیسم و فردگرایی - به‌ویژه از ابتدای سده بیستم - موجب تحولات بنیادینی در ساحت‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی جوامع غربی گردید و به تدریج خود را در وضعیت رفتاری، فناوری و سبک زندگی انسان مدرن جلوه گر ساخت.

مد^۱ نتیجه همین تحولات است؛ تحولات تجاری و سرمایه‌ای و اهمیت یافتن فردگرایی به تبع گسترش اندیشه اومانیستی و تحولات ساختار طبقاتی که به تعداد بیشتری از مردم امکان می‌داد به نمود ظاهر خود بیندیشند و پردازند (آرنولد، ۱۴۰۰: ۱۵-۱۶). در واقع، «ظرفیتی که از مضامین مدرنیته در مد ایجاد شده، بسیار مؤثر است. پذیرش معرفت‌شناختی مد در جنبش تاریخی و تغییرات اجتماعی، فرهنگی و زیبایی‌شناسانه آن (مدرنیته)، پایگاه خاص این امر فرهنگی را در نظر می‌گیرد» (Petrenko, 2015: 509). فشن جهت حرکت مدرنیته را نشان می‌دهد و در آن الغای سنت‌ها به‌عنوان یکی از خصلت‌های اساسی مدرنیته مشهود است (اسونسن، ۱۴۰۰: ۳۰).

زیمل در این خصوص ضمن اشاره به تغییر و تحولات جامعه مدرن، گذرا بودن پیوسته کلان‌شهر مدرن و محاصره شدن شهروندان از سوی بیگانگان را مورد توجه قرار داده و تأکید می‌کند این جنبه‌های گوناگون زندگی شهری، تهدیدی برای درک افراد از نفس خود و توانایی عملکردشان به‌عنوان شناساهای مستقل در محیط کلان‌شهر است (اسمیت و رابلی، ۱۳۹۴: ۴۳). در نتیجه، گمنامی نسبی افراد در یک شهر موجب

پیدایش نیاز به تمایز شخصی و راهی برای متمایز ساختن خویش از انبوه مردم می‌شود (بنت، ۱۳۸۶: ۹۹). فرد مدرن در این وضعیت، تنها با پیگیری نمادها و نشانه‌های منزلتی «مد» است که می‌تواند فردگرایی خود را گسترش داده و فشارهای زندگی جدید را تحمل کند. به یک معنا، «خود» از طریق مصرف مد است که می‌تواند اثبات شود (حسینی‌پور سی‌سخت، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

مد سبک یا سبک‌هایی است که در یک زمان مشخص پرطرفدار بوده و با تغییر سریع، مداوم و گردشی همراه است.^۱ اصطلاح مد بر چهار جزء دلالت می‌کند؛ سبک، تغییر، پذیرش و ذائقه (Frings, 2014: 64). یک شیء فشن اصولاً به هیچ کیفیت ویژه‌ای به جز نو بودن نیاز ندارد... گذرا بودن در ذات فشن است و در آن سماجی است برای ابداع رادیکال و جستجویی همیشگی برای اصالت. فشن به صورت چرخه‌ای پیش می‌رود و قاعده‌اش این است که این چرخه (بازه زمانی) تا جای ممکن کوتاه شود (اسونسن، ۱۴۰۰: ۳۴ و ۳۶).

از همین روست که ادعا می‌شود کم‌رنگ شدن پیوندها و منابع هویت‌بخش سنتی به‌ویژه در نسبت با خانواده و دین و تأکید بر خواسته‌ها و تمایلات فردی در انتخاب سبک زندگی هویت انسان مدرن، همراه با گرایش فزاینده به تغییر و امر نو، اصالت یافتن بدن و تبدیل شدن آن به پایه‌ای برای پروژه بازتابانه از هویت خود را -طبق توصیف گیدنز- به دنبال داشته است و «در چنین شرایطی، پوشش و آرایش بدن به‌عنوان روایت بیرونی هویت شخصی، با تنوعات گوناگونی که به مدد سرمایه‌داری به آن دست یافته است، به‌عنوان شأنی از شئون انسانی اهمیت زیادی پیدا کرده است» (ایلخانی‌پور نادری و شجاعی باغینی، ۱۳۸۹).

این امر در مدرنیته متأخر شدتی فزاینده می‌یابد؛ جامعه مدرن به تدریج از حالت

۱. مدها در واقع، الگوهای فرهنگی‌ای هستند که از سوی بخش معینی از یک جامعه برای دوره زمانی نسبتاً کوتاهی پذیرفته شده و سپس رخت برمی‌بندند (Vago, 2003: 203). ارجاع به فرهنگ، بخش مهمی از تعریف یا توضیح چیستی مد است و هر تعریفی از مد، ضرورتاً به فرهنگ اشاره خواهد داشت (Scapp & Seitz, 2010: 25). مد را می‌توان یک جلوه خلاق فرهنگی دانست که از لحاظ بوم‌شناختی به‌مثابه نظامی از معانی عمل می‌کند و برای بقا و رونق یافتن، دائماً نیاز به ترویج و پرورش، تجدید، تجاری‌سازی و بازتولید ذائقه عمومی دارد (Donsbach, 2008: 1742).

تولیدمحوری خود خارج و به محیطی خدماتی و مصرفی تبدیل می‌شود و با رشد روحیه مصرف‌گرایی در انسان امروز، نشانه‌ها و نمادهای تمایزبخش افراد در مصرف کالاها و نمادین نهفته شده و مصرف معطوف به هویت شده است که کانون دخل و تصرف آن در بدن است (ایلواری و ادربسی، ۱۳۹۹: ۳)؛ آن‌چنان‌که فدرستون در اثر «فرهنگ مصرفی و پسامدرنیسم» با تشریح تأثیرات مدرنیته متأخر یا پسامدرنیسم، علاقه عامه مردم نسبت به کامل جلوه کردن، فریبنده بودن، کنترل داشتن نسبت به بدن، خلاقیت نسبت به سبک خویش و مصرف سبک‌های متغیر را از ویژگی‌های این مرحله از تکامل اجتماعی و اقتصادی جوامع می‌داند و به‌نوعی، عامل اصلی مدیریت بدن را در فرهنگ مصرفی، رسانه‌ها و تکنولوژی خلاصه می‌کند (دانش‌مهر و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۰۹).

با توجه به این توضیحات می‌توان ادعا کرد برای اولین بار در تاریخ بشر با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که به موازات تغییر و تحولات زیربنایی در زیست انسان مدرن پدید آمده و تشدید شده است و بالطبع مواجهه صحیح و هدفمند با آن را به یک مسئله جدی برای جوامع سنتی با پیشینه عمیق فرهنگی تمدنی تبدیل کرده است. روشن است که چنین مواجهه‌ای، علاوه بر فهم ماهیت و اقتضائات مسئله مد و سبک پوشش در ظرف مدرنیته، بیش از هر چیز منوط به خودآگاهی و شناخت ظرفیت‌های تاریخی و فرهنگی بومی در نسبت با آن است.

به‌طور کلی، سبک لباس و پوشش، نماد فرهنگی، اجتماعی، مذهبی و ملی انسان به حساب می‌آید که بیانگر لایه‌های زیرین هویت فرهنگی است. می‌توان گفت که به‌نوعی پوشش هر قوم و ملت، نشان‌دهنده فرهنگ آن قوم است (مهربانی‌فر، ۱۴۰۰: ۶۶). حتی مد لباس در معنای امروزی خود، گستره وسیعی از ارزش‌های اجتماعی را منعکس می‌کند و بر مجموع زیبایی‌شناسی هویت اجتماعی و مربوط به هستی دلالت می‌کند (Scapp & Seitz, 2010: 3). مد به‌عنوان منبعی از هویت، ارزش ناملموسی را با خود حمل می‌کند که در یک حوزه فرهنگی اجتماعی وضع می‌شود (Pinto & de Souza, 2013: 310). متفکران اجتماعی، مد را به‌عنوان پنجره‌ای گشوده بر هویت، طبقه اجتماعی و تغییر اجتماعی مورد بحث قرار داده و نظریه‌پردازان فرهنگی بر مد در جهت بازتاب معنای نمادین و ایده‌آل‌های اجتماعی تمرکز کرده‌اند

از این رو هرگونه بحث در زمینه مد و سبک پوشش اسلامی ایرانی نیز بدون توجه به مبانی هویت اسلامی ایرانی و فهم اصول و دلالت‌های آن در کیفیت پوشش و آرایش بدن، فاقد فایده و اثربخشی لازم خواهد بود؛ هویتی که مدرنیته به‌عنوان تبلور تمدن معاصر، یکی از ابعاد آن را تشکیل می‌دهد. توضیح آنکه هویت فرهنگی یک ملت، حاصل خودآگاهی نسبت به انباشتی تاریخی از تجربه‌های فرهنگی آن ملت است که در طول زمان شکل گرفته است. طبیعی است که این مبنا در مورد کشوری چون ایران با پیشینه تاریخی تمدنی هزاران ساله آن از اهمیت بسیار زیادی برخوردار باشد؛ چراکه مجموعه‌ای بی‌نظیر از انباشت‌های گوناگون تجربی را در خود اندوخته است (آشنا و روحانی، ۱۳۸۹: ۱۶۲).

با توجه به اینکه هویت فرهنگی ایرانیان در طول تاریخ، حاصل برخورد و آمیزش فرهنگ‌های مختلف بوده است، اگر از خرده‌فرهنگ‌های محلی چشم‌پوشی کنیم، به نظر می‌رسد میراث «فرهنگ ایران باستان»، «فرهنگ اسلامی» و «مدرنیته» با درجه‌های گوناگون، سه عنصر برجسته فرهنگ امروزی ما را تشکیل می‌دهند (مفتخری، ۱۳۹۲: ۹۵). در واقع ما هم‌زمان با سه چیز در تماس هستیم: ۱- جهان‌پدیداری به‌مثابه نرم‌افزار که همان اسلام است، ۲- مکان و جغرافیای ما یعنی ایران و ۳- تمدنی که در تاریخ ما حضور داشته است که در حال حاضر تمدن غرب (مدرنیته) است (فیاض، ۱۳۹۴: ۳۲). نکته بسیار مهم آن است که در این منابع سه‌گانه، اگرچه ایرانیت طول تاریخی گسترده‌تری را به خود اختصاص داده، اما این اسلامیت و به‌ویژه تشیع است که در حافظه تاریخی ایرانیان جزء رسوبات فعال شده و عملاً به هسته سخت هویت تبدیل شده است؛ چه اینکه اسلام و به‌ویژه قرائت شیعی آن، جامعه را تا پیش از ورود به دنیای مدرن اداره کرده و نظام و ساختار اجتماعی و فرهنگی را مدیریت کرده است؛ از سوی دیگر، معاصر بودن تأثیرپذیری از موج منبع غربی هویت فرهنگی، جزء لایه سطحی هویت ایرانیان بوده و به حافظه تاریخی و رسوبات سخت فرهنگی ایرانیان نپیوسته است. از این‌روست که هویت فرهنگی متأثر از نگرش توحیدی اسلام و تشیع، در میان منابع هویتی دیگر جایگاهی ممتاز داشته و باید در بیان مؤلفه‌های هویت فرهنگی

ایرانیان مورد توجه جدی قرار گیرد (آشنا و روحانی، ۱۳۸۹: ۱۶۳ و ۱۶۷).

دین‌داری و خدامحوری، عنصر اساسی هویت ایرانیان در طول تاریخ بوده و همین نگرش «وحدت وجودی به عالم» یا همان نگاه عرفانی است که وی را از انسان غربی خودبنیاد و فردگرا متمایز می‌نماید. در طول تاریخ، بین دیانت و هویت دینی و ملی ایرانی هیچ تعارضی وجود نداشته و دین‌داری به‌عنوان عنصر اساسی هویت ایرانی، خودش را در هویت ملی هم بازتولید کرده است (افروغ، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹). به سخن دیگر، هرچند که هویت در ایران چندلایه‌ای و چندضلعی است، اما در عین حال، کنشگران ایرانی تعارض و مزاحمتی بین دین‌داری و تعلقات اسلامی با تعلقات میهنی و ملی خود احساس نمی‌کنند که علت آن، همنشینی تاریخی و همزیستی درازمدت دین اسلام با عناصر فرهنگ ملی ایرانیان بوده است (حاجیانی، ۱۳۹۱: ۱۴۳). بنابراین می‌توان بر اساس سازگاری محتوای هویت ایرانی و هویت اسلامی، این دو را در طول یکدیگر تبیین و تفسیر نمود و علی‌رغم اختلاف تاریخی بر اساس منطق انباشتی، آن‌ها را در حکم یک بسته هویتی در نظر گرفت که مؤلفه‌های آن مکمل یکدیگر می‌باشند.

هویت اسلامی ایرانی را می‌توان به‌عنوان برابندی در نظر گرفت که از شناخت آموزه‌های اسلامی ایرانی، درونی کردن آن‌ها و نیز پایبندی عملی به آموزه‌های مذکور، برای افراد حاصل می‌شود. این آموزه‌ها در فرایند تطبیق علمی فرهنگ گذشته ایران با مبانی اسلامی و با معیار قرار دادن اسلام در این فرایند به دست می‌آید (سبحانی‌نژاد و امیری، ۱۳۹۲: ۴۱۸).

بر همین اساس می‌توان گفت پوشش (لباس) اسلامی ایرانی به سبک‌هایی در پوشش با محوریت جهان‌بینی توحیدی جامعه ایران اشاره دارد که از یک سو به اقتضائات ملی و بومی فرهنگ اقوام گوناگون ایرانی (سنت‌های پوشش ایرانیان در جغرافیای فرهنگی ایران) نظر دارد و از سوی دیگر، نظام اخلاقی و دینی مبتنی بر دین مبین اسلام در آن لحاظ شده است. اصول و مبانی در تبیین این سبک پوشش و محدودهٔ هنجارها و ناهنجارهای آن، بر اساس شرع و عرف تعیین خواهد شد.

نظر به خلأ تصویری روشن از نظام ارزشی هنجاری پوشش اسلامی ایرانی به‌عنوان پیش شرط مواجههٔ معقول و واقع‌بینانه با پدیده مد و سبک پوشش در دوره معاصر و

دستیابی به مصادیق عینی و مطلوب، در پژوهش حاضر، تمرکز اصلی بر بعد نرم‌افزاری و هستی‌شناسانه هویت اسلامی ایرانی (توحیدگرایی به‌عنوان بنیان هویت ایرانی) و دریافتی اولیه از نظام ارزشی هنجاری آن در سبک پوشش بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و احادیث معصومان علیهم‌السلام است و در نهایت، پاسخ‌گویی به این سؤال دنبال می‌شود که «مبانی موجود در سبک پوشش اسلامی ایرانی، چه نسبتی با مد به مفهوم امروزی آن برقرار می‌کند و لباس اسلامی ایرانی از بعد جهان‌بینی و نظام ارزشی هنجاری، واجد چه اصولی است؟»

پژوهش‌های متعددی مسئله پوشش و به‌طور خاص عفاف و حجاب را در قرآن و احادیث مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ اما غالب آن‌ها در مواجهه با مسئله مد و سبک پوشش در دوران مدرن، به صورت‌بندی گزاره‌های هستی‌شناسانه، ارزشی و هنجاری نپرداخته و از حیث روشی غالباً وجهی توصیفی داشته‌اند.

در ارتباط با این مهم، موسوی (۱۳۹۷) با مرور آیات و روایات، به تحلیل و بررسی مد و مدگرایی و آراستگی در سبک زندگی اسلامی پرداخته است؛ اما طبقه‌بندی روشنی از اصولی که بایستی به‌عنوان مبانی حصول شاخص‌های لباس اسلامی ایرانی مورد توجه قرار گیرد، به دست نداده است. از سوی دیگر، پژوهش بابایی و اکبری (۱۳۹۳) به‌طور خاص، مسئله عدم وجود ساختار نظری مدون برای بنیان‌های فکری سبک طراحی ایرانی اسلامی را مدنظر قرار داده و تلاش نموده است با تبیین اصول ارزشی فرهنگی و زیباشناختی حاکم بر پوشش زنانه و بر اساس مستندات تاریخی که درباره پوشش زن در ایران وجود دارد، اصول و قواعدی را که در طراحی لباس به سبک ایرانی به کار رفته است، تدوین نماید. ایشان در این پژوهش در عین اینکه هم از مستندات تاریخی تمدنی ایران و هم مستندات دینی در حوزه پوشش بهره می‌جویند، اما به‌طور جدی بر مطالعه، تحلیل و استخراج مضامین آیات و روایات و نظام ارزشی هنجاری پوشش متمرکز نشده‌اند و همچنان خلأ مطالعات تکمیلی در این حوزه احساس می‌شود.

از این‌رو، وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در توجه به بعد نرم‌افزاری (نظام جهان‌بینی و ارزشی هنجاری) لباس ایرانی از طریق تحلیل، طبقه‌بندی و نسبت‌یابی مضامین محوری آیات و احادیث و روایات مرتبط با این حوزه است؛ پژوهشی که می‌تواند

زمینه‌ساز دستیابی به شاخص‌های اولیه در طراحی، تولید و ارزیابی پوشاک اسلامی ایرانی، ایجاد ذهنیت مشترک در سیاست‌گذاران و کنشگران و همچنین حصول مصادیق عینی لباس اسلامی ایرانی در چارچوب شکل‌گیری صنعت بومی بوده و از ابهامات، پراکندگی و مواجهه‌های سلیقه‌ای و مقطعی در ساحت سیاست‌گذاری و فعالیت در این عرصه بکاهد.

۲. روش‌شناسی

در این پژوهش، ضمن دنبال کردن روش توصیفی تحلیلی در بحث از هستی‌شناسی توحیدی و مرور آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، به‌طور خاص از روش تحلیل مضمون^۱ در مطالعه و تحلیل آیات و روایات مرتبط با حوزه لباس و سبک پوشش بدن استفاده شده است. نمونه‌گیری از نوع هدفمند بوده است؛ «انتخاب مواردی از یک نوع خاص» (بلیکی، ۱۳۹۷: ۲۶۶)؛ آیات و روایات بر محور کلیدواژه‌های «لباس» و «توب/ثياب» و سایر کلیدواژگانی که در نسبت با کیفیت پوشش بدن مورد توجه قرار گرفته‌اند (حیا، عفاف، حفظ فرج و...)، انتخاب شدند؛ مجموعاً تا حصول اشباع نظری، ۱۲ آیه و ۶۵ حدیث و روایت انتخاب و تحلیل شد. انتخاب احادیث به‌طور غالب از منابع معتبر حدیثی شیعه (الكافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار و وسائل الشیعه و...) صورت گرفته است؛ از این رو، روایاتی که سند دقیق و روشنی برای آنها وجود نداشت، مورد توجه قرار نگرفت.

۱. این روش بر تعیین، بررسی و ضبط دقیق الگوها (یا تم‌ها) در داده‌ها، و همچنین بر سازمان‌دهی و شرح عمیق داده‌ها تأکید دارد. تحلیل مضمون، از شمارش عبارات و یا کلمات در یک متن فراتر می‌رود و به سمت شناسایی ایده‌های صریح و ضمنی در داده‌ها حرکت می‌کند. بسیاری از محققان، تحلیل مضمون را به‌عنوان یک روش بسیار مفید در حذف پیچیدگی‌های معنایی در یک مجموعه داده می‌دانند (Guest, 2012: 11). رویه‌های مختلفی برای انجام تحلیل تماتیک وجود دارد. در این پژوهش، طرح ساده تحلیل تماتیک ولکات مبنا قرار گرفته است. وی فرایند تحلیل داده‌ها را دارای سه مرحله عمومی توصیف، تحلیل و تفسیر می‌داند. در مرحله توصیف، داده‌ها در یک نظم و پیوستار زمانی قرار می‌گیرند. نظم مذکور می‌تواند بر اساس نظر محقق یا فرد مشارکت‌کننده در تحقیق باشد. در مرحله تحلیل، داده‌ها سازمان‌دهی، تنظیم و مقوله‌بندی می‌شوند. در مرحله تفسیر نیز تفسیرهای اصلی عمدتاً با رویکرد مقایسه‌ای انجام می‌شوند (محمدپور، ۱۴۰۰: ۳۹۱).

۳. یافته‌ها

پس از انتخاب آیات و احادیث مرتبط، مطالعه آن‌ها بر اساس الگوی تحلیل تماتیک ولکات در سه سطح توصیف، تحلیل و تفسیر صورت گرفت. برای رعایت اختصار، سطح اول که استخراج کدهای اولیه و برجسب‌های توصیفی از آیات و احادیث بود، در اینجا ذکر نشده است. اما در ادامه، سازمان‌دهی، تنظیم و مقوله‌بندی داده‌ها که در قالب ۱۳ مضمون اصلی صورت گرفته، به همراه کدها یا زیرشاخه‌های آن در جدول ذیل ارائه شده و در ادامه آن، شرح و تفسیر هریک از این مضامین انجام شده است.

ردیف	مضمون	کدبندی مرتبط
۱	لباس، نعمت و نشانه الهی	<p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: لباس ظاهر نعمتی از سوی خداوند برای کرامت انسان (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۱/۱۱)؛ پوشش و پوشاندن کار خدا (اعراف/ ۲۶)؛ نوآوری‌ها و اختراعات، الهاماتی الهی (انبیاء/ ۸۰)؛ تأمین نیازهای ثانویه مانند زینت‌هایی برای پوشش علاوه بر نیازهای طبیعی اولیه از سوی خداوند (نحل/ ۱۴)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small>: بهترین لباس، لباسی که انسان را از یاد خدا باز ندارد و به سپاسگزاری و پیروی از او نزدیک کند (همان)</p> <p>برکنده شدن لباس و برهنگی، حاصل فتنه شیطانی و نتیجه خروج از جایگاه قرب الهی (اعراف/ ۲۷)؛ برهنگی نشانه عدم ایمان و سلطه شیطان (اعراف/ ۲۷)</p>
۲	لباس تقوا، حیا و عفاف	<p>پاکدامنی مرد و زن (حفظ فرج) (نور/ ۳۰-۳۱)؛ حیای چشم (غصص بصر) (نور/ ۳۱-۳۰)؛ حیاورزی در راه رفتن زن (قصص/ ۲۵)</p> <p>حیا عامل پوشاندن عیوب و زشتی‌ها و دیدن نشدن آن‌ها از سوی مردم (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: ۱۱۸۵، ح ۲۱۴)</p> <p>حیا علت پاکدامنی و عفاف (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۲/۴، ح ۵۵۲۷)؛ حیا کلید همه خوبی‌ها (همان: ۹۳/۱، ح ۳۴۰)؛ اندازه حیا تعیین کننده میزان عفاف (همان: ۳۱۲/۴، ح ۶۱۸۱)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: وجه غالب حیا در زنان (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۶۸/۳)</p> <p>برتر بودن لباس تقوا به عنوان نیروی کنترل کننده و پیشگیرانه از زشتی‌ها (اعراف/ ۲۶)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small>: لباس تقوا زیباترین لباس برای مؤمن (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۲۴/۳)</p>

ردیف	مضمون	کدبندی مرتبط
		<p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: اهمیت لباس ایمان و زینت تقوا (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵۰/۵)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: پاکدامنی (عفاف)، خودپوشی، حیا و متانت از جنود عقل (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۰/۱)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: رسوایی و تهور، خودآرایی و بی‌حیایی و سبکی و جلفی از جنود جهل (همان)</p> <p>عفاف و پاکدامنی زکات زیبایی (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۰۵/۴، ح ۵۴۴۹)</p>
۳	پوشیدگی و پرهیز از برهنگی و بدن‌نمایی	<p>عیب‌پوشی (پوشاندن زشتی‌ها) لباس؛ ایجاد حریم و زینت‌بخشی (بقره/۱۸۷): اهمیت پوشش سر و گردن و سینه (نور/۳۱)</p> <p>پوشاندن زینت‌ها و زیبایی‌های زن از نامحرمان (نور/۳۱): پوشاندن زشتی‌های بدن (ستر عورات) و عدم نمایان ساختن آن‌ها در عین آراستگی و زیبایی لباس (اعراف/۲۶)</p> <p>پوشیدگی لباس زنان مسلمان عامل تمایز ایشان از دیگران (غیرمسلمانان و غیرمؤمنان) (احزاب/۵۹): پوشیدن لباسی که معرف شخصیت زن برای تأمین عفت و آبرو باشد (احزاب/۵۹)</p> <p>امام علی <small>علیه السلام</small>: برهنگی زنان و هم‌نشینی آن با فاصله گرفتن از دین، شهوت‌رانی، لذت‌گرایی و جاودانگی در جهنم (هشدار نسبت به برهنگی زنان در آخرالزمان) (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۹۰/۳)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: پوشش کامل بدن در زنان مسلمان؛ جایز نبودن پوشیدن روسری و پیراهن کوتاه که بدن را بپوشاند (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵۱۸۱/۳۰)</p> <p>امام باقر <small>علیه السلام</small>: پوشیدگی و پاکدامنی (عفاف) زن و ترک ابتذال و عدم ظاهر شدن وی با آرایش در جمع مردان، از شرایط پذیرش شهادت ایشان (همان: ۳۹۸/۲۷؛ طوسی، ۱۳۶۳: ۱۳/۳)</p> <p>پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>: پوشش بدن‌نما و هوس‌بازی و دل‌فریبی زنان در نوع پوشش، مانع رستگاری و ورود به بهشت</p> <p>امام علی <small>علیه السلام</small>: نازکی و بدن‌نما بودن لباس فرد موجب ضعیف شدن دین‌داری وی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۲/۱۰)</p>
۴	پرهیز از تفاخر، تبرج و	<p>پرهیز از جلب توجه و نمایش زینت‌ها (نور/۳۱)</p> <p>جایز نبودن پوشیدن هرگونه کفش و لباسی که هنگام راه رفتن، سبب</p>

کدبندی مرتبط	مضمون	ردیف
<p>آشکار شدن زیور و زیبایی های زن شود (نور / ۳۱)</p> <p>حضور اجتماعی زنان بدون تبرج و جلوه گری (احزاب / ۳۳)</p> <p>تبرج و خودنمایی نشانه جاهلیت (احزاب / ۳۳)</p> <p>تبرج و خودنمایی نوعی ارتجاع و عقب گرد و ضرورت پرهیز از ارتجاع (احزاب / ۳۳)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: نفی جلب توجه دیگران با لباس در اجتماع (بیرون از خانه)؛ پرهیز زن مسلمان از قرار دادن لباس به عنوان وسیله ای برای جلب توجه دیگران (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۵۱۹)</p> <p>پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>: فخر فروشی و مباحثات با لباس از عوامل جهنمی شدن و هم نشینی با قارون (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۶/۳۶)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: عجب، تکبر، ریا و تفاخر با لباس از آفات دین و موجب قساوت قلب (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳/۳۲۴)</p> <p>امام رضا <small>علیه السلام</small>: گناه بزرگ آرایش برای نامحرمان (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۸۰/۶)</p>	<p>جلوه گری جنسی</p>	
<p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: انگشت نما بودن و شهرت در پوشش، عامل رسوایی و خواری (همان: ۴۴۵/۶)</p> <p>امام کاظم <small>علیه السلام</small>: تقبیح لباس شهرت و انگشت نما شدن (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۳/۷۹)</p> <p>امام حسین و امام صادق <small>علیه السلام</small>: مورد عذاب بودن (در آتش بودن) شهرت (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۵/۶: حژ عاملی، ۱۴۰۳: ۳/۳۵۴)</p> <p>امام صادق و امام رضا <small>علیه السلام</small>: میغوض بودن و منفور بودن لباس شهرت نزد خدا (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۵/۶: حژ عاملی، ۱۴۰۳: ۱/۷۹)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: تعادل در پوشیدن لباس؛ پرهیز از لباس شهرت و پرهیز از لباس دون شأن (لباسی که آدم را بی مقدار جلوه دهد) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲/۱۸۵، ح ۲۳۱۶)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: زمان شناس بودن در پوشیدن لباس (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۴/۶)</p> <p>امام علی <small>علیه السلام</small>: پوشش متعارف شیعیان (نه بدها را پوشند و نه به زیور بیاریند) (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹/۷۸)</p> <p>امام صادق <small>علیه السلام</small>: تناسب لباس با شرایط زمان (همان: ۳۱۵/۷۹)</p>	<p>رعایت عرف جامعه اسلامی و پرهیز از لباس شهرت</p>	۵

ردیف	مضمون	کدبندی مرتبط
		امام صادق <small>علیه السلام</small> : بهترین لباس در هر زمان، لباس مردمان همان دوره (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۸/۵) پوشیدن لباسی که در شأن فرد نیست، از مصادیق اسراف و از نشانه‌های شخص مسرف (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶۷/۳)
۶	التزام به هنجارهای جنسی و جنسیتی در لباس	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> : قرین بودن تشبه زنان به مردان و مردان به زنان در پوشش با لعن الهی؛ هشدار نسبت به پوشش زنانه آقایان و پوشش مردانه زنان (کلینی، ۱۳۶۷: ۵۵۲/۵)؛ امام باقر <small>علیه السلام</small> : جایز نبودن تشبه زنان به مردان و برعکس (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۴۶/۳)
۷	سبک پوشش درون‌زا و نفی تقلید از بیگانگان	شبهت به اقوام دیگر، زمینه‌ساز تعلق و پیروی از ایشان (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: حکمت ۲۰۷؛ حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۱۵)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small> : سرمشق‌گیری و الگوگیری از دشمنان خدا در لباس، موجب قرار گرفتن در ردیف آنان به‌عنوان دشمن خدا (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۱۵)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small> : سبک زندگی درون‌زا و بومی، عامل نیکبختی امت اسلامی؛ پوشیدن لباس بیگانگان از عوامل خواری و ذلت (همان: ۲۷/۵)
۸	جنس مطلوب لباس	امام صادق <small>علیه السلام</small> : لباس کتان، لباس پیامبران و عامل رویانیدن گوشت بدن (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۹/۶)؛ امام علی <small>علیه السلام</small> : تأکید بر پوشیدن لباس پنبه‌ای؛ لباس رسول خدا و لباس اهل بیت <small>علیهم السلام</small> (همان: ۴۴۶/۶)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small> : ممنوعیت پوشیدن لباس حریر و ابریشم خالص برای مردان جز در جنگ (همان: ۴۵۲/۶؛ طوسی، ۱۳۶۴: ۲۰۸/۲)
۹	رنگ روشن لباس	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> : لباس سفید از بهترین لباس‌ها؛ نیکوتر و پاکیزه‌تر بودن لباس سفید (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۷/۵؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۵/۶)؛ پوشیدن لباس زردرنگ (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۰۸/۱)؛ لباس سبز بهشتیان (انسان/ ۲۱: کهف/ ۳۱)
۱۰	تناسب و آراستگی لباس	امام صادق <small>علیه السلام</small> : پوشیدن لباس زیبا (همان: ۳۴۰/۳)؛ امام صادق <small>علیه السلام</small> : آراستگی و پوشیدن نیکوترین نوع لباس زمانه خود (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۰/۶)؛ آراستگی و مرتب بودن پوشش در اجتماع و میان مردم (صدوق، ۱۳۰۰: ۱۷۸/۲، ب، ۴۴، ح، ۱)؛ هماهنگی و تناسب لباس و رنگ

ردیف	مضمون	کدبندی مرتبط
		آن با بدن (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵۰/۱۶)
۱۱	توجه به ماهیت صنعتی و وجه کارکردی لباس در جامعه دینی	صنعت بودن لباس به‌ویژه لباس نظامی (پوشش‌های دفاعی) (انبیاء/ ۸۰)؛ منبع و ظرفیت بی‌ظنیر دریاها در استخراج زینت‌های پوشیدنی (نحل/ ۱۴) صنعت لباس در خدمت مردم و نه در سلطه مستکبران و افراد خاص (انبیاء/ ۸۰)
۱۲	بهداشت و پاکی لباس	پاکی و طهارت لباس (مدر/ ۴)؛ پیامبر اکرم ﷺ: پاکیزه نگه داشتن لباس (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۴۱/۶)؛ امام صادق علیه السلام: پاکیزگی لباس عامل خواری دشمنان (همان: ۴۸۸/۶)؛ امام علی علیه السلام: نظافت و بهداشت لباس عامل رفع غم و اندوه (همان: ۴۴۴/۶)؛ امام صادق علیه السلام: اظهار نعمت الهی در پوشیدن لباس تمیز (همان: ۴۳۹/۶) امام صادق علیه السلام: از حلال بودن لباس (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۴۰/۳)؛ امام صادق و امام کاظم علیه السلام: ذبح شرعی از شرایط پوشیدن پوستین (لباس چرم) به‌ویژه در نماز (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۹۸/۳)
۱۳	حریم‌داری و تفکیک میان لباس خانه و اجتماع	امام باقر علیه السلام: آراستگی و پوشیدن لباس زیبا در خانه و میان محارم (همان: ۴۴۶/۶)؛ امام کاظم علیه السلام: نهی از پوشیدن لباس بیرون در جای کثیف به‌عنوان مصداق اسراف؛ امام صادق علیه السلام: پوشیدن لباس بیرونی در درون خانه مصداق اسراف (همان: ۵۶/۴)؛ امام صادق علیه السلام: استفاده از لباس رسمی و بیرونی به‌عنوان لباس کار و خانه از مصادیق اسراف (همان: ۴۴۱/۶)؛ پیامبر اکرم ﷺ: آرایش و خودنمایی زن برای شوهر و پوشش وی از نامحرمان (بهترین زنان) (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۵/۱۰۳)؛ امام رضا علیه السلام: آرایش زن و شوهر برای یکدیگر عامل تقویت محبت، قوام خانواده و روابط زناشویی (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۸۰/۶)؛ امام صادق علیه السلام: پوشیدن بهترین لباس‌ها و بهترین زینت، از حقوق شوهر بر همسر (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۱۱۲/۱۴)؛ امام رضا علیه السلام: زیبایی و آراستگی مردان در خانه موجب عفت بیشتر زنان خود و پیشگیری از فساد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۷۳)؛ امام صادق علیه السلام: نهی از عریانی زنان مسلمان در برابر زنان یهودی و مسیحی (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۱۳۳/۱۴)

جدول ۱: مقوله‌بندی (مضامین محوری) کدهای اولیه

۳-۱. لباس، نعمت و نشانه الهی

این مضمون، حکایت از جهان‌بینی و نگرش توحیدی در مسئله لباس دارد. لباس و پوشانده شدن بدن، نعمتی الهی است که خداوند آن را برای کرامت انسانی قرار داده و بهره‌مندی از زینت و جمال وسیله‌ای برای آشکار کردن نعمت و سپاسگزاری از منعم (خداوند متعال) دانسته می‌شود. همچنین به‌عنوان نشانه‌ای الهی شایسته است که نه تنها انسان را از یاد خدا غافل نکند و زمینه غفلت و گمراهی دیگران را در جامعه ایجاد ننماید، بلکه ذکر او را در دل زنده ساخته و آدمی را به سپاسگزاری و پیروی او نزدیک کند. در مقابل، برهنگی حاصل فتنه شیطانی، نشانه عدم ایمان و ذلت و خواری، و خروج از جایگاه قرب الهی دانسته می‌شود.

۳-۲. تقوا، حیا و عفاف

در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر تقوا و حیا به‌عنوان عامل پوشاندن عیوب و زشتی‌ها و دیدن نشدن آن‌ها از سوی مردم و اساساً علت عفاف و پاکدامنی تأکید شده است. تا عنصر پیشگیرانه تقوا و حیا نباشد و در رفتارهای انسان مثل غضب بصر، حیا در راه رفتن و... متجلی نشود، اساساً پاکدامنی و عفاف محقق نمی‌شود. از این‌روست که در روایات بسیاری از معصومان علیهم‌السلام عنصر تقوا و حیا مورد تأکید قرار گرفته است. در آیه ۲۶ سوره اعراف، خاستگاه الهی لباس جسم به‌عنوان صورت نازله تقوا مطرح شده و بر برتر بودن لباس تقوا به‌عنوان پوشاننده عیوب، نیروی کنترل‌کننده و پیشگیرانه از زشتی‌ها تأکید گردیده است. در روایات، یکی از مظاهر تقوا و حیا، لباس و پوشش معرفی شده است که از این‌رو توجه به عنصر حیا را در لباس و پوشش ضروری می‌نماید. تقوا و حیا مقدم بر زینت و لباس جسم است؛ چه در صورت ضعف یا نبود آن، لباس می‌تواند ابزار اسراف، تفاخر، تبرج، جلوه‌گری، فساد و... شود. اهمیت این امر تا آن‌جاست که پاکدامنی (عفاف)، خودپوشی، حیا و متانت از جنود عقل، و رسوایی و تهور، خودآرایی و بی‌حیایی و سبکی و جلفی از جنود جهل معرفی شده است.

۳-۳. پوشیدگی و پرهیز از برهنگی و بدن‌نمایی

با مروری بر تکرارها و تأکیدات صورت گرفته در آیات و روایات می‌توان دریافت

که مهم‌ترین و اصلی‌ترین مشخصه ظاهری در پوشش اسلامی ایرانی به‌ویژه لباس زنان، پوشیدگی آن و پرهیز از برهنگی و بدن‌نمایی لباس است؛ آن‌چنان‌که بر پوشاندن زشتی‌های بدن و عدم نمایان ساختن آن‌ها (پنهان نمودن شکل فیزیکی اندام‌ها) و پیشگیری از انحرافات به‌عنوان کارکرد اصلی لباس تأکید شده و از پوشش نازک و بدن‌نما به‌عنوان عامل ضعیف شدن دین‌داری و مانع رستگاری و ورود به بهشت نهی شده است. مطابق با این دیدگاه، پوشیدگی لباس زنان مسلمان عامل تمایز ایشان از دیگران و نیز عفت، آبرو و امنیت و آرامش بیشتر ایشان در جامعه است.

۳-۴. پرهیز از تفاخر، تبرج و جلوه‌گری جنسی

در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام از جلب توجه، فخرفروشی و نمایش زینت‌ها نهی شده و تبرج که به‌نوعی با انگیزه جنسی و جلوه‌گری جنسی همراه است، نشانه جهل و جاهلیت دانسته شده است. از این‌رو، مدگرایی و گرایش افراطی به مد لباس چنانچه از لحاظ روانی با نوعی خودنمایی و نیاز به جلب توجه به خود همراه بوده و در بافتی از چشم‌وهم‌چشمی جنسی و اجتماعی رخ دهد، از دیدگاه اسلام امری مطرود و منفی است.

۳-۵. رعایت عرف جامعه اسلامی و پرهیز از لباس شهرت

این مضمون به‌طور خاص، اعتباری بودن لباس به اقتضای هر عصر و زمان و هر موقعیت مکانی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ اما اعتباری بودن که ناظر به اصول وحدت‌بخش توحیدی و به‌ویژه تقوا، حیا و عفاف و سایر مضامین مذکور است. لباس باید با استانداردها و معیارهای رایج پوشش در میان مسلمانان در هر دوره هماهنگ باشد و از این‌رو از انتخاب لباس‌هایی که موجب انگشت‌نما شدن و جلب توجه در جامعه می‌شوند -تحت عنوان لباس شهرت- نهی شده است. مؤمن باید زمان‌شناس باشد و لباس متعارف زمانه خود را بپوشد.

۳-۶. التزام به هنجارهای جنسی و جنسیتی در لباس

توجه به عنصر جنس و جنسیت در پوشش و کیفیت طراحی مد و لباس نیز از جمله

مواردی است که در هنجارهای پوشاک مورد توجه جدی آموزه‌های اسلامی است؛ به گونه‌ای که شاهد تأکیدات فراوانی مبنی بر رعایت این گونه از حدود مرزها در انتخاب نوع پوشاک و نهی از تشبه مرد و زن به یکدیگر بدین طریق هستیم؛ تا آنجا که پوشیدن لباس مخصوص مردان برای زنان و لباس مخصوص زنان برای مردان از نظر تعالیم اسلامی حرام و مورد لعن الهی شمرده شده است.

۷-۳. سبک پوشش درون‌زا و نفی تقلید از بیگانگان

در آموزه‌های اسلامی، بر سبک پوشش مقوم استقلال فرهنگی، اقتدار و عزتمندی تأکید شده است؛ آن‌چنان‌که از شباهت به اقوام بیگانه به‌عنوان مسئله‌ای که به تدریج حس تعلق به آن‌ها و پیروی از ایشان را به دنبال دارد، نهی شده و حتی چنین تقلیدی، از عوامل خواری و ذلت امت اسلامی دانسته شده است. دنباله‌روی از الگوهای مد و لباس جوامع غیرمسلمان و اهل کفر و سلطه و مصرف آن‌ها در جامعه اسلامی، به مرور زمان هویت دینی و بومی مسلمانان را خدشه‌دار کرده، باعث وابستگی فرهنگی و اقتصادی شده و در نهایت با تشبه به کفار موجب قرار گرفتن در ردیف دشمنان خدا می‌شود.

۸-۳. جنس مطلوب لباس

در احادیث و روایات به مسئله جنس لباس هم توجه شده و تأکید ویژه‌ای بر پوشیدن لباس کتان و پنبه گردیده و در عین حال از پوشیدن لباس ابریشم خالص و لباس‌های طلا بافت برای مردان نهی شده است. اما زنان در این مورد، آزادی بیشتری دارند و به جز لباس‌هایی که از پوست مردار یا حیوان حرام گوشت تهیه می‌شود - و برای هر دو جنس حرام است - مجاز به پوشیدن هر جنس پارچه‌ای هستند.

۹-۳. رنگ روشن لباس

در آموزه‌های قرآن و احادیث بر رنگ‌های روشن در لباس به‌ویژه رنگ سفید، بسیار تأکید و از رنگ سیاه نهی شده است؛ چه اینکه این امر خود در پاکیزگی لباس هم مؤثرتر است. در عین حال باید توجه داشت که با توجه به اصول و قیود پیش‌گفته،

بهره‌گیری از هر رنگی در لباس که با عرف جامعه سازگار نبوده و به‌نوعی شهرت در لباس را رقم می‌زند و یا رنگ‌هایی که به‌نوعی تداعی‌کننده الگوهای جوامع اهل کفر و سلطه و برگرفته از آنهاست، نهی و مذمت شده است.

۱۰-۳. تناسب و آراستگی لباس

سفارش‌های متعددی در احادیث بر آراستگی، نظم در پوشیدن لباس، هماهنگی و تناسب لباس و رنگ آن با بدن و مرتب بودن پوشش در اجتماع شده است و حتی علاوه بر پوشیدن لباس آراسته و مرتب بودن لباس، در احادیث مختلفی به‌شانه زدن و مراقبت از موی سر و محاسن و پرهیز از ژولیدگی، تمیز نگه داشتن بدن و موی سر و... اشاره شده است.

۱۱-۳. توجه به ماهیت صنعتی و وجه کارکردی لباس در جامعه دینی

قرآن کریم در آیه ۸۰ سوره انبیاء صراحتاً به ماهیت صنعتی لباس اشاره می‌کند که از این آیه و سایر آیات موجود می‌توان به وجه کارکردی لباس در جهت تأمین نیاز انسان موحد به اقتضای موقعیت رهنمون شد. صنعت لباس باید خلاقانه در خدمت تأمین کارکردهای مطلوب باشد. این کارکردها اگرچه فی‌نفسه در اراده حق تعالی ریشه دارند و در ادراکات حقیقی جای می‌گیرند، اما نحوه تأمین آن‌ها در دنیای مادی به‌ناچار از اعتبارات عملی انسان و جامعه متأثر است؛ یعنی در نهایت، این انسان است که باید برای پوشش خود چیزی را بسازد و اختیار کند که پوشاندگی و زینت مفید و ممدوح را برای او به همراه آورد.

۱۲-۳. بهداشت و پاکی لباس

طهارت لباس و پاکیزه نگه داشتن آن نیز از امور مورد تأکید در روایات است؛ آن‌چنان‌که یکی از دلایل توجه به لباس سفید نیز همین امر بوده است. نظافت لباس از عوامل رفع غم و اندوه و عامل خواری دشمنان قلمداد شده است؛ ضمن آنکه در همین راستا بر حلال بودن و پاکی لباس (ذبح شرعی چرم حیوانات، پرهیز از پوست مردار یا حیوان حرام گوشت و...) هم تأکید شده است که در نسبت با جنس لباس نیز اشاره شد.

۳-۱۳. حریم‌داری و تفکیک میان لباس خانه و اجتماع

از توصیه‌های مختلفی که معصومان علیهم‌السلام در مورد پوشیدن لباس زیبا در خانه توسط زن و مرد و آرایش زن برای همسر خود و... و پرهیز از آرایش و جلوه‌گری زنان در اجتماع (بیرون از محیط خانه) نموده‌اند، رعایت حریم خصوصی و عمومی (حریم‌داری) به وضوح قابل برداشت است. همان‌سان که آرایش زن و شوهر برای یکدیگر در محیط خانه عامل تقویت محبت، قوام خانواده و روابط زناشویی است، آرایش و جلوه‌گری در اجتماع عامل فساد و انحراف و از بین رفتن قوام خانواده می‌شود. در کنار این موارد، مصادیق اسراف در پوشش بیش از هر چیز معطوف به استفاده از لباس در موقعیت نامناسب خود است (استفاده از لباس رسمی و بیرونی در محیط خانه و...); به این معنا که لباس باید به فراخور و تناسب موقعیت و زمینه خاص خود در خانه یا فضاهای مختلف جامعه مصرف شود.

بحث و نتیجه‌گیری

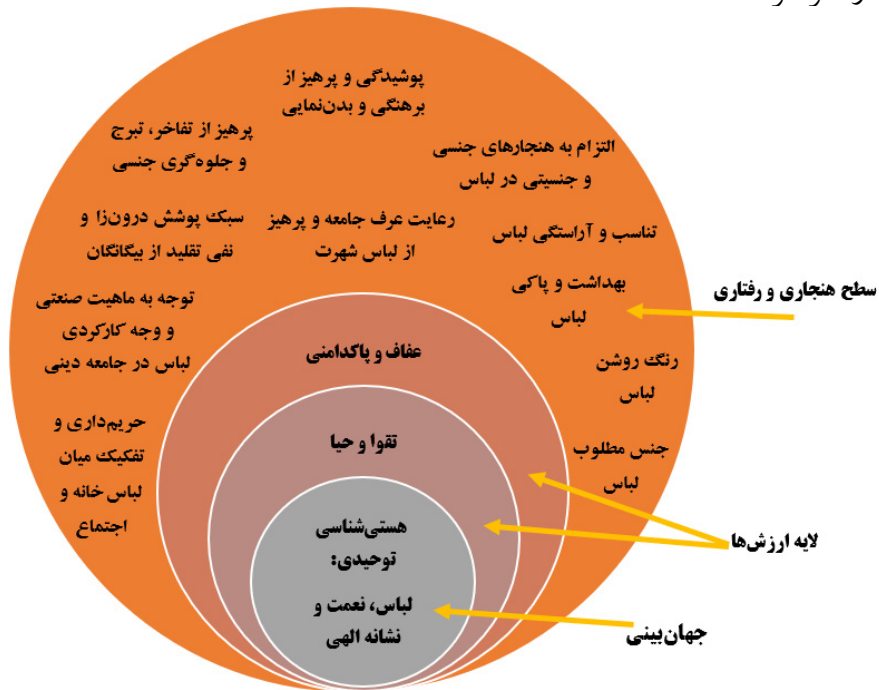
یکی از مسائل بنیادین و اساسی در هرگونه بحث یا طرح از پوشش اسلامی ایرانی، ابهام و عدم خودآگاهی نسبت به مبانی، اصول و متعاقباً شاخص‌های آن است؛ ابهامی که نه تنها مانع اتخاذ سیاستی معقول و روشن در مواجهه با مسئله مد لباس می‌شود، که فعالان داخلی چرخه لباس (اعم از طراح، تولیدکننده، توزیع‌کننده و...) را نیز نسبت به حدود و شاخص‌های عمل دچار سردرگمی می‌کند. بر همین اساس، در پژوهش حاضر به منظور حصول برداشتی اولیه از نظام ارزشی هنجاری پوشش اسلامی ایرانی ذیل هستی‌شناسی توحیدی فرهنگ ایرانی، به مطالعه آیات، احادیث و روایات مرتبط پرداخته شد تا از این طریق، طبقه‌بندی روشنی از مبانی و اصول لباس اسلامی ایرانی ارائه شود. به طور کلی، رویکرد اسلام به بحث بدن و مد و لباس، در نوع جهان‌بینی توحیدی و تعریف آن از انسان منعکس می‌شود.

«توحید اسلامی الهامی است در زمینه حکومت، در زمینه روابط اجتماعی، در زمینه سیر جامعه، در زمینه هدف‌های جامعه، در زمینه تکالیف مردم، در زمینه مسئولیت‌هایی که انسان‌ها در مقابل خدا، در مقابل یکدیگر، در مقابل جامعه و در مقابل پدیده‌های

از این رو با توجه به اینکه در نگرش توحیدی، فرد منقطع و رها نبوده و تکیه‌گاهی الهی دارد که منبع الهام‌بخش ارزشی و هنجاری او به شمار می‌رود، او همواره خداوند متعال را به‌عنوان ربّ و ناظر بر اعمال خویش در نظر گرفته و به دنبال متجلی ساختن توحید در تمام ابعاد زندگی خود بوده و نسبت به آن احساس مسئولیت می‌کند. از این منظر، لباس به‌عنوان نعمت و نشانه الهی نگریسته می‌شود که تقوا، حیا و طهارت نفس (عفاف به‌عنوان ماحصل حیا) در آن محوریت دارد؛ بدن جسمانی در خدمت تعالی بعد روحانی است و نوع پوشش آن باید به‌گونه‌ای باشد که ذکر او را در دل زنده ساخته و آدمی را به سپاسگزاری و پیروی او نزدیک کند. به عبارت دیگر، کارکرد لباس به‌عنوان موهبتی الهی، پوشاندن عیوب و زشتی‌های انسان است و نه تنها باید انسان را از یاد خدا غافل نکرده و به فردیت خودش مشغول نسازد، بلکه فراتر از آن نباید موجب غفلت و گمراهی دیگران و زمینه‌ساز فساد در جامعه شود.

قرآن کریم از یک سو خاستگاه الهی لباس را به‌عنوان صورت نازله تقوا مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد و آن را مفید پوشاندگی و زینت برای انسان معرفی می‌کند (اعراف/ ۲۶) و از سوی دیگر از ماهیت صنعتی لباس به‌عنوان یک محصول کاربردی پرده برمی‌دارد (انبیاء/ ۸۰). بر اساس این دیدگاه، صنعت لباس باید خلاقانه در خدمت تأمین کارکردهای مطلوب باشد. این کارکردها اگرچه فی‌نفسه در اراده حق تعالی ریشه دارند، و در ادراکات حقیقی جای می‌گیرند، اما نحوه تأمین آن‌ها در دنیای مادی به‌ناچار از اعتبارات عملی انسان و جامعه متأثر است. یعنی در نهایت، این انسان است که باید برای پوشش خود چیزی بسازد و اختیار کند که پوشاندگی و زینت مفید و ممدوح را برای او به همراه آورد. پس تنوع و کثرت در سبک پوشش، در عین لحاظ اصول وحدت‌بخشی که در امتداد مبنای هستی‌شناسی توحیدی و ارزش‌های تقوا، حیا و عفاف مطرح می‌شوند، امری پذیرفتنی و مورد تأیید است؛ چه اینکه هر منطقه‌ای حسب جغرافیا و تاریخ و آداب و رسوم خود، سبک پوشش خاص خود را اعتبار می‌کند. آنچه در این بین مهم است، التزام به اصول مشترک منبعت از جهان‌بینی توحیدی و

لباس تقواست.^۱ بر همین اساس در ترسیم ارتباط میان مضامین یا اصول به دست آمده، می توان نظام ارزشی هنجاری لباس اسلامی ایرانی را به صورت ساده در قالب شکل ذیل در نظر گرفت:



شکل ۱: لباس اسلامی ایرانی؛ از مبنای توحیدی تا ارزش‌ها و هنجارها

در این شکل تلاش شده تا ارتباط دوسویه و پیوسته باورها، ارزش‌ها^۲ و هنجارها در لباس اسلامی ایرانی به تصویر کشیده شود؛ اصول و قواعدی که یکدیگر را قید می‌زنند و باید در نسبت منسجم با هم در نظر گرفته شوند. این اصول که بر مبانی جهان‌بینی

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳)؛ ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ملت و قبیله‌قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست؛ بی‌تردید خداوند دانای آگاه است.

۲. در کنار این ارزش‌ها می‌توان به ارزش‌هایی چون غیرت‌ورزی، مسئولیت‌پذیری و... اشاره کرد که در ارتباط با مسئله پوشش و آرایش بدن قرار دارند. اما در اینجا نظر به هم‌نشینی و طرح بیشتر ارزش‌های تقوا، حیا و خویش‌داری و عفاف در نسبت با لباس و پوشش در قرآن و احادیث، به‌عنوان ارزش‌های مبنای، این موارد برجسته شده و مورد تأکید قرار گرفته‌اند.

توحیدی و ناظر به ارزش‌ها و هنجارهای در امتداد آن دسته‌بندی شده‌اند، می‌توانند به‌عنوان اصول مبنا یا حتی شاخص‌های کلی و اولیه در لباس اسلامی ایرانی در نظر گرفته شوند که در نتیجه مطالعات تکمیلی تاریخی و اقلیم‌شناسی ایران، قابلیت تدقیق بیشتر را در نسبت با تاریخ و جغرافیای ایران دارد.

اما در مواجهه با مد به‌عنوان یک پدیده مدرن، چنانچه اشاره شد مبناى مد در دنیای مدرن، اومانيسم و جهان‌بینی فردگراست و زمینه متفاوت تحولات جامعه صنعتی و سرمایه‌داری با کم‌رنگ شدن پیوندها و منابع هویت‌بخش سنتی به‌ویژه در نسبت با خانواده و دین و تمسک به منابع هویتی جدید در کلان‌شهر مدرن و گرایش مدام به امر نو به آن شکل داده است؛^۱ آن‌چنان‌که تغییر مداوم (چرخه کوتاه مدت و گذرا بودن)، پیوند جدی با مسئله بدن، مصرف‌گرایی، تظاهر و خودنمایی^۲ و حتی ساختارشکنی تدریجی و تبدیل شدن به یک صنعت پرطرفدار فرهنگی در امتداد بسط سرمایه‌داری، خصوصیات بارز آن را تشکیل می‌دهد. از این‌رو می‌توان گفت که مد و فشن در این مفهوم، از حیث مبنا و ماهیت در تناقض با ارزش‌ها و هنجارهای منبعث از جهان‌بینی توحیدی به نظر می‌رسد و ای‌بسا تعبیر مد اسلامی ایرانی از سوی برخی، نوعی تناقض‌گویی پنداشته شود. برای رعایت اختصار، این نقاط تمایز به تفکیک لایه‌های مختلف فرهنگ تا بعد هنجاری و رفتاری، بر اساس اصول احصاشده لباس اسلامی ایرانی در مواجهه با

۱. طبق نظرات جورج زیمل، ما در شهر مدرن، دیگر کانونی وحدت‌بخش نداریم و گمنامی نسبی افراد در شهر فاقد کانون وحدت‌بخش، موجب پیدایش نیاز به تمایز شخصی و راهی برای متمایز ساختن خویش از انبوه مردم می‌شود. در چنین شرایطی «... مد یکی از منابع اصلی افراد است تا بتوانند خود را به یکدیگر نشان دهند؛ چه اینکه گمنامی نسبی و ضرب‌آهنگ پرشتاب زندگی در مادرشهرهای مدرن اخیر، مستلزم روش‌های کاملاً بصری و نسبتاً فوری برای ابراز هویت فرد است» (بنت، ۱۳۸۶: ۱۵۵).
۲. مصرف‌تظاهری، گونه‌ای از مصرف‌خاص جوامع فردگرای مدرن است که در آن کالا، کسب اعتبار و تکیه بر عنصر اتلاف منابع و نمایش ثروتمندی، سنتی متداول و پذیرفته‌شده است و به‌طور خلاصه، کسب منزلت از طریق نمایش دادن سلیقه دنبال می‌شود (ایلخانی‌پور نادری و شجاعی باغینی، ۱۳۸۹: ۲۹).
تورستین وولن در بحث از تغییر مد، آن را به‌نوعی به اصل ضایع کردن تظاهری پیوند زده و می‌نویسد: «اصل کلی ضایع کردن تظاهری، هنجار مسلط و مستولی بر شیوه لباس پوشیدن است. همراه با این اصل و به‌عنوان عاملی کمکی و تابع آن، هنجار دومی را باید نام برد که آن اصل‌ترن‌آسایی نمایان است. لباس نه‌فقط باید آشکارا گران‌بها و دست‌وپاگیر باشد، بلکه باید با آخرین پسند روز مطابقت کند» (ولن، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

فرهنگ مدرن - پست‌مدرن، در قالب جدول ذیل ارائه می‌شود:

فرهنگ مدرن - پست مدرن	فرهنگ اسلامی ایرانی	سطح یا لایه
اومانیسیم / انسان‌گرایی تأکید بر حقوق طبیعی، امیال انسان و خواست فردی اعتباری شدن همه چیز و غلبه نسبیّت و تکثرگرایی	توحیدگرایی: لباس نعمت و نشانه الهی؛ تجلی توحیدی پوشش در جامعه وحدت در عین کثرت / پذیرش تنوع و کثرت در جلوه‌های پوشش اسلامی در عین التزام به اصول وحدت‌بخش آن (تنوع‌گرایی هم‌شناسانه)	جهان‌بینی
سرمایه‌داری (کاپیتالیسم / اصالت سود مادی) الغای سنت‌ها، ساختارشکنی و نوگرایی تقدم غرایز بر فطرت انسانی لذت‌گرایی	تقوا و حیا عفاف و پاکدامنی (اصالت ارزش‌های فطری در برابر اصالت غریزه؛ غریزه در امتداد فطرت) عیب‌پوشی و پوشاندن زشتی‌ها	ارزشی
اصالت بدن و بدن‌نمایی	پوشیدگی (اصالت پوشش بدن) و پرهیز از برهنگی	هنجاری
عرفی‌گرایی، تفاخر، تبرج و جلوه‌گری	رعایت عرف جامعه و پرهیز از لباس شهرت	
ساختارشکنی در حوزه جنسیت و اقتضانات متفاوت جنس زن و مرد در پوشش	التزام به هنجارهای جنسی و جنسیتی در لباس (تفاوت پوشش زن و مرد)	
تقلید و دنباله‌روی پیوسته از مد روز تمایز طبقاتی و گروهی	سبک پوشش درون‌زا و نفی تقلید از بیگانگان (سبک پوشش مقوم استقلال فرهنگی، اقتدار و عزتمندی ملی) تمایز از دیگری فرهنگی (کفار و دشمنان)	
توجه به ماهیت صنعتی مد لباس ذیل سرمایه‌داری متأخر و کسب سود مادی حداکثری (مد در انحصار صاحبان سرمایه) (مصرف‌گرایی و تغییر پیوسته سبک‌ها در	توجه به ماهیت صنعتی و وجه کارکردی لباس در جامعه دینی (لحاظ منطق اقتصادی و مردمی‌سازی صنعت لباس و نه انحصار آن)	

فرهنگ مدرن - پست مدرن	فرهنگ اسلامی ایرانی	سطح یا لایه
جهت حفظ بقا و رشد سرمایه‌داری) اصالت زیبایی در پیوند با بدن و جلوه‌گری (تبرج) مصرف‌گرایی، مصرف مظاهرانه	توجه همزمان بر کارکرد زیباشناختی لباس (تناسب، زیبایی و آراستگی لباس) و وجه کاربردی پوشاک با توجه به موقعیت و زمینه (اهمیت کاربرد و فایده‌مندی آن نسبت به تأمین نیاز روز انسان موحد)	
خودنمایی و جلوه‌گری (چشم‌وهم‌چشمی اجتماعی و جلب توجه دیگران با نوع پوشش و آرایش بدن)	حریم‌داری و تفکیک میان لباس خانه و اجتماع	

از جمله مهم‌ترین این تمایزات - آن‌طور که بابایی و اکبری نیز در پژوهش خود نتیجه می‌گیرند- این است که در چارچوب فرهنگ اسلامی ایرانی، پوشاک و خاصه لباس زنانه بر مبنای امکانات تولید حریم و حیا طراحی شده است؛ بنابراین، لباس در بیرون از حریم خصوصی محارم، نمی‌تواند برای برجسته ساختن زیبایی جسم و یا تأکید بر بدن به‌مثابه یک ابژه جنسی به کار رود. برای همین، نمایش زیبایی در پوشاک ایرانی با نمایش طرح و نقش پارچه و لباس صورت می‌پذیرد، نه نمایان ساختن اندام بدن. لباس بانوان در فرهنگ ایرانی بر مبنای عناصری همچون زیبایی، کاربرد و کارکرد و قابلیت تولید حریم برای فرد پوشنده، طراحی یا انتخاب می‌شود (بابایی و اکبری، ۱۳۹۳: ۲۵۷).

در عین حال، علی‌رغم وجود این تمایزات باید در نظر داشت که مد بخشی از واقعیت زندگی امروزی ما را به‌عنوان یکی از اقتضانات مدرنیته تشکیل داده است و حتی تحت تأثیر بازارهای جهانی، جامعه ما در حوزه مصرف بسیار شبیه به جوامع مصرفی مدرن شده است. از طرف دیگر، مد امروزه به یکی از صنایع پرطرفدار و سودآور فرهنگی در جهان معاصر تبدیل شده که در عین دستاوردهای اقتصادی، نقشی جدی در انتقال ایده‌های نو و رشد فرهنگی جوامع مبتنی بر میراث فرهنگی بومی آن‌ها ایفا می‌نماید و با توجه به ارتباط و پیوستگی آن با هویت فرهنگی یک جامعه و وجه نمادین و ظهور و بروز گسترده اجتماعی آن، پدیده‌ای مهم و اثرگذار در ارائه تصویر فرهنگی یک کشور یا ملت است (مهربانی‌فر، ۱۴۰۰). از این‌رو، نادیده گرفتن آن به معنای

تحمیل و غلبهٔ تدریجی الگوهای وارداتی و بیگانه است که خود در تقابل با آموزه‌های قرآن و حدیث قرار دارد، به‌ویژه آنکه در قرآن به‌وضوح ماهیت صنعتی و وجه کارکردی لباس در جامعهٔ دینی مورد تأکید قرار گرفته است؛ صنعتی که در خدمت مردم و احیاء ظرفیت‌های بومی باشد. همچنین بر اساس مبانی و اصول اسلامی، هیچ‌گاه وجود تنوع در سبک و طرح در الگوهای لباس نفی نشده است و یا نسبت به یک سبک یا رنگ یا طرح مشخصی تأکید نشده است که لباس همه افراد جامعه اجباراً به یک شکل خاص (متحدالشکل) باشد. بلکه کثرت و تنوع در عین حفظ اصول، ارزش‌ها، هنجارها و شاخص‌های وحدت‌بخش اسلامی ایرانی مورد تأیید است.

این امر به‌هیچ‌وجه به معنای صرف نظر کردن از تناقضات ذاتی مد با مبانی و اصول پیش‌گفته در منظومه هویت توحیدی اسلامی ایرانی نیست؛ بلکه به معنای تأکید بر مغتنم شمردن فرصت صنعت فرهنگی مد لباس در مفهوم کلی سبک فراگیر پوشش در یک دوره زمانی، جهت حضور مؤثر و گسترده در عرصه ملی و بین‌المللی بر مبنای اصول و ارزش‌های فرهنگ بومی و احیاء و بازتولید میراث فرهنگی اسلامی ایرانی در این حوزه است. به عبارت دیگر، مد در دلالت کلی آن به سبک فراگیر پوشش در یک دوره زمانی و یکی از صنایع پرطرفدار فرهنگی با توجه به ظرفیت‌های متنوع قومی و جغرافیای فرهنگی گسترده ایران اسلامی، فرصتی برای دستیابی به سبک متمایز و ملی اسلامی ایرانی است؛ به‌طوری که با تکیه بر اصول جهان‌بینی توحیدی می‌توان کثرتی وحدت‌بخش و سرشار از دلالت و معنا در برابر کثرت نسبی گرایانهٔ سرمایه‌داری در سبک پوشش خلق کرد.

محدودیت‌ها و پیشنهادات

بدیهی است که مضامین عمیق و گستردهٔ آیات و روایات و عدم اطلاع دقیق از زمینه اجتماعی و موقعیت بیان حدیث و روایات، شناخت جامع و دقیق آن را دچار مشکل می‌کند و روش‌های بشری در شناخت چنین مضامین بلندی، مصون از خطا نیستند. در عین حال تلاش شد تا این محدودیت به‌ویژه در خصوص آیات با رجوع به تفاسیر و همچنین احادیثی که مبین این آیات بودند، حتی‌المقدور برطرف شود. اما این

به معنای عدم امکان مقوله‌بندی دقیق‌تر آموزه‌های قرآن و حدیث در سبک پوشش نیست. ضمن آنکه برای شناخت هرچه جامع‌تر اصول و شاخص‌های لباس ایرانی، علاوه بر بسط مطالعاتی و تحلیلی مسئله پژوهش حاضر، مطالعات تاریخی، دین‌پژوهانه و اجتماعی ناظر به موارد ذیل پیشنهاد می‌شود:

- مطالعه اصول و مؤلفه‌های سبک پوشش ایرانیان و فهم سیر تغییرات و تحولات آن با واکاوی دوره‌های مختلف تاریخی (از پیش از ورود اسلام تا دوره معاصر) به‌منظور فهم نظام زیبایی‌شناسی، چگونگی بازتاب توحیدگرایی در پوشش ایرانیان در دوره‌های مختلف تاریخی و کیفیت توجه به اقتضائات بومی، جغرافیایی و...؛

- مطالعات تاریخی و مردم‌شناختی ناظر به پوشش اقوام در ایران و شناسایی موقعیت‌های مختلف جغرافیایی ایران فرهنگی و دلالت‌های آن در سبک پوشش؛

- مطالعات معناشناسی حوزه لباس و پوشش بدن در قرآن که با واکاوی روابط هم‌نشینی و جانشینی، درک دقیق‌تری از سیاق آیات در نسبت با مسئله لباس و پوشش در آموزه‌های قرآنی به دست دهد؛

- مطالعه تاریخی چگونگی پوشش و حضور اجتماعی بانوان منتسب به معصومان علیهم‌السلام و اصحاب و یاران ایشان در دوره‌های مختلف تاریخی؛

- مطالعه و ارزیابی انتقادی قواعد مرسوم، رویه‌ها و استانداردهای جهانی مد در نسبت با اصول و شاخص‌های اسلامی ایرانی پوشش و ظرفیت‌های ملی و بین‌المللی نقش‌آفرینی مؤثر در صنعت فرهنگی مد لباس به‌منظور ارائه سبک متمایز و ملی اسلامی ایرانی پوشش.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، گردآوری ابوالحسن محمد بن حسین موسوی (شریف رضی)، ترجمه محمد دشتی، تهران، پیام عدالت، ۱۳۸۹ ش.
۳. آرنولد، ربکا، فشن، ترجمه منظر محمدی، تهران، مشکی، ۱۴۰۰ ش.
۴. آشنا، حسام‌الدین، و محمدرضا روحانی، «هویت فرهنگی ایرانیان: از رویکردهای نظری تا مؤلفه‌های بنیادی»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، سال سوم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵. اسمیت، فیلیپ، و الگزندر رایلی، نظریه فرهنگی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۹۴ ش.
۶. اسونسن، لارس، فلسفه فشن، ترجمه آیدین رشیدی، تهران، مشکی، ۱۴۰۰ ش.
۷. افروغ، عماد، هویت ایرانی و حقوق فرهنگی، تهران، سوره مهر، ۱۳۸۷ ش.
۸. ایلخانی‌پور نادری، علی، و محمدمهدی شجاعی باغینی، پوشش و حجاب رویکردی جامعه‌شناختی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۹ ش.
۹. ایلواری، محبوبه، و افسانه ادیسی، «مدیریت بدن و کسب هویت مدرن در شهروندان زن با رویکرد گراند تئوری (مورد مطالعه: زنان شهر گرگان)»، فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی شهری، سال دهم، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۰. بابایی، پروین، و فاطمه اکبری، «بررسی مبانی نظری طراحی مد لباس زنانه در الگوی ایرانی - اسلامی»، فصلنامه هنر، سال اول، شماره‌های ۱-۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۱. بلیکی، نورمن، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی، ۱۳۹۷ ش.
۱۲. بنت، اندی، فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. حاجبانی، ابراهیم، «هویت ایرانی اسلامی و امنیت پایدار جمهوری اسلامی»، فصلنامه آفاق امنیت، سال پنجم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۱ ش.
۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. حسینی‌پور سی سخت، نیکنام، فرهنگ، فعالیت فرهنگی و صنایع فرهنگی، تهران، زیتون سبز، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران، صهبا، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. دانش‌مهر، حسین، جمال محمدی، و الناز حسن‌خانی، «پوشش و معنای اجتماعی آن به میانجی سبک زندگی»، فصلنامه مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۸ ش.
۱۹. سبحانی‌نژاد، مهدی، و زهرا امیری، «چارچوب مفهومی هویت اسلامی - ایرانی و ملاحظات عملی تعمیق آن در نظام دانشگاهی»، فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، سال سوم، شماره ۳ (پیاپی ۸)، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۲۰. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۰۰ ش.
۲۱. همو، من‌الیحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

۲۳. همو، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشيخ المفيد*، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۴. فیاض، ابراهیم، *مردم‌شناسی تحول در علوم انسانی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۴ ش.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. محمدپور، احمد، *ضد روش؛ زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی*، تهران، لوگوس، ۱۴۰۰ ش.
۲۸. مفتخری، حسین، «ایران و اسلام: هویت ایرانی، میراث اسلامی»، *دوفصلنامه جستارهای تاریخی*، سال چهارم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲۹. موسوی، سیدحسن، *مد و مدگرایی و جایگاه آن در سبک زندگی اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۷ ش.
۳۰. مهربانی‌فر، حسین، *چرخه مد در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۴۰۰ ش.
۳۱. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل‌البتی، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۳۲. ویلن، تورستین، *نظریه طبقه مرفه*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نی، ۱۳۸۳ ش.
33. Donsbach, Wolfgang, *The International Encyclopedia of Communication*, New York, Blackwell Publishing, 2008.
34. Frings, Gini Stephens, *Fashion: From Concept to Consumer*, Pearson Education Limited, 2014.
35. Guest, Greg S., *Applied Thematic Analysis*, California, Thousand Oaks, Sage, 2012.
36. Hemphill, C. Scott & Jeannie Suk, "The Law, Culture, and Economics of Fashion," *Stanford Law Review*, Vol. 61(5), March 2009.
37. Petrenko, Valeriya V., "Fashion: the Game of Social Meaning as the Cynical Strategy of Consumption," *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, No. 200, 2015.
38. Pinto, Marcelo Machado Barbosa & Yeda Swirski de Souza, "From Garment to Fashion Production: An Analysis of the Evolution of the Apparel Industry in Brazil," *Brazilian Administration Review (BAR)*, Rio de Janeiro, Vol. 10(3), 2013.
39. Scapp, Ron & Brian Seitz (Eds.), *Fashion Statements: On Style, Appearance and Reality*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
40. Vago, Steven, *Social Change*, New Jersey, Pearson Prentice Hall, 2003.

اعتقاد به عاملیت الهی و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت با رویکردی تطبیقی بر دعا از منظر قرآن کریم*

- مهدی همتیان^۱
- مهدی اخلاصی فرداد^۲✉
- علیرضا مجدآراء^۳

چکیده

از نگاه یک معتقد مذهبی، عاملیت خداوند متعال در تمام ابعاد زندگی وی حضوری پررنگ دارد که تشویق به دعا برای رسیدن به مطلوب و تضمین اجابت آن، نمودی از این حضور به شمار می‌رود. از این‌رو، یکی از مسائل بنیادینی که ذهن دین‌پژوهان را به خود معطوف داشته است، تحلیل رابطه میان قوانین طبیعی به‌عنوان اموری تخلف‌ناپذیر و تأثیرگذاری عواملی مانند دعا به‌عنوان بستر عاملیت الهی، در رفع و دفع بلاهای طبیعی در نظام آفرینش است. در یک نگره، استجاب دعا با قانون علیت، امری ناسازگار و نوعی نقض قوانین حاکم بر طبیعت به شمار

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دکتری قرآن و علوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم (hemmat110@yahoo.com).

۲. سطح ۳ حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، قم، (نویسنده مسئول)
(mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com).

۳. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم (alireza.majdara@gmail.com).

می‌رود. در مقابل، برخی بر این باورند که استجاب دعا با قوانین طبیعت تنافی نداشته و در همان مجرا قابل تحلیل است. از همین رهگذر با توجه به جایگاه دعا و تأثیر آن در نظام فکری برآمده از دین، تبیین صحیح استجاب دعا و تصویر رابطه آن با قوانین علیت، امری ضروری است. بر این اساس، هدف از این نوشتار که با روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته است، بررسی چگونگی تأثیر دعا در منظومه قوانین طبیعت به‌عنوان یکی از چالش‌های زندگی مؤمنانه است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از منظر قرآن کریم، استجاب دعا به‌عنوان نمودی از عاملیت الهی ارزیابی می‌شود؛ همان‌گونه که تحقق پدیده‌ای در اثر دعا و در پرتو تأثیرگذاری اسباب فراطبیعی بر اسباب مادی، خارج از قوانین حاکم بر طبیعت نیست.

واژگان کلیدی: دعا، قوانین طبیعت، عاملیت الهی، علیت، علل طبیعی، علل فراطبیعی، فیزیک کوانتوم.

مقدمه

از نکات نیازمند پژوهش، تحلیل رابطه میان بنده و خداوند متعال در قالب دعا و در گستره جهان هستی است. از آنجایی که نظام حاکم بر طبیعت و آفرینش که برآمده از نظام علی و معلولی است، تحقق هر پدیده‌ای را از رهگذر علل شناخته‌شده آن مورد تجزیه و پذیرش قرار می‌دهد، خروج از این روند طبیعی و توسل به امور ماورایی برای رسیدن به درخواست‌ها و اهداف، مایه ابهام و سؤال شده است؛ چراکه تحقق خواسته بنده و به دیگر سخن، اجابت دعای وی، بیانگر دخالت مؤثر حضرت باری تعالی در روند امور طبیعتی است که بر محور قانون علیت در حال گردش است. از منظر قرآن کریم نیز دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق یابد و همین روند باعث شده که بسیاری از اندیشمندان به تحلیل فرایند اثرگذاری دعا در الگوریتم نظام خلقت همت گمارند که نتایج آن، یا اصالت دادن به عاملیت الهی به‌عنوان خالق هستی و انکار قوانین حاکم بر طبیعت، و یا اصیل دانستن قوانین طبیعت و انکار علل فراطبیعی بوده است. در نهایت، گروهی نیز به پذیرش عاملیت الهی و اثرگذاری دعا در بستر قوانین حاکم بر جهان روی آورده‌اند. از این‌رو

به نظر می‌رسد تحلیل دعا و مسئله تضمینی اجابت دعا از رهاورد قضا و قدر و قوانین طبیعت، امری ضروری است که در صورت عدم مواجهه صحیح، ابهاماتی را در نظام اعتقادی به دنبال خواهد داشت. بنابراین آنچه در این میان شایسته تحقیق است آنکه آیا دعا و تحقق پدیده‌ای در پرتو آن، با قوانین حاکم بر طبیعت سازگار است؟ چگونه کسی می‌تواند با پذیرش قانون علیت، حوادث را به اموری فراطبیعی نسبت دهد؛ در حالی که بر پایه علم، هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً برآیندی از تعامل علی علل طبیعی است؟ نسبت به پیشینه این بحث نیز علاوه بر بحث‌های مطرح شده در کتب کلامی و فلسفی، می‌توان شاهد نوشته‌هایی بود که به‌طور مستقل به واکاوی هندسه معرفتی دعا پرداخته‌اند؛ همچون: «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ» (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵)؛ «بررسی تعارض قانون علیت و اصل عدم قطعیت» (کیانخواه، ۱۳۸۶)؛ «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی)» (ساجدی و زارع، ۱۳۹۳)؛ «معجزه و قانون علیت» (لطیفی و پیریمی، ۱۳۸۸) و در نهایت «رقیب‌انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیری فخر رازی» (نجفی، ۱۳۹۸) در این دسته جای می‌گیرند.

با ارج نهادن به تلاش‌های صورت گرفته، به نظر می‌رسد جامعیت از رهگذر توجه به اندیشه‌های متفاوت و نقد و بررسی آن‌ها با رویکردی قرآنی، از ویژگی‌های نوشتار حاضر به شمار می‌رود. از این رو، هدف این نوشتار که با روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته، ارائه پاسخی برای سؤالات مطرح شده از منظر قرآن کریم است که در ادامه بعد از مرور اجمالی واژگان مهم، به جایگاه قانون علیت در نظام خلقت و رابطه دعا با علم خداوند متعال پرداخته و در نهایت دعا و کیفیت فرایند اثرگذاری آن در طبیعت تبیین می‌گردد.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. مفهوم دعا

دعا در لغت به معنای صدا زدن و یاری طلبیدن است (مقری فیومی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۲).

نیز گفته شده دعا کلمه‌ای عربی است که بُن معنایی و موضوع‌له آن به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۹). در فرهنگ لغت فارسی نیز درباره واژه «دعا» چنین آمده است: خواندن جمله‌های مأثور از پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام در اوقات معین برای طلب آمرزش و برآورده شدن حاجت، درخواست حاجت از خدا، نیایش، مدح و ثنا، تحیت، درود، سلام، تضرع، نفرین (عمید، ۱۳۷۴: ۱/۹۳۵).

در اصطلاح نیز به درخواست توأم با خضوع و تضرع بنده از خداوند معنا شده است (نجفی، بی‌تا: ۲۰۰/۷). شیخ طوسی می‌نگارد:

«دعا درخواست انجام کاری از مدعو (خوانده‌شده) به‌صورت جمله امر و نهی یا در قالب جمله خبری (مانند غَفَرَ اللهُ لَكَ) است. فرق دعا با امر این است که در دعا مرتبه مخاطب فراتر از دعاکننده و در امر، فروتر است» (طوسی، بی‌تا: ۴/۴۲۴).

حقیقت و روح دعا، توجه قلبی انسان به خداوند عالم است و قوت این توجه به میزان معرفت و محبت انسان به خداوند بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰).

۲-۱. رابطه علیت

قانون علیت از لحاظ پیشینه، اولین مسئله فلسفی است که اندیشه بشر را به خود معطوف کرده و او را به کشف معمای هستی واداشته است. برای انسان که دارای استعداد اندیشیدن است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، ادراک قانون کلی علیت است و بر اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا» برای ذهن انسان پیدا می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۶/۶۴۴). در اهمیت این قانون همین بس که برخی معتقدند: قانون علیت از قوانین بدیهی بوده و انکار آن، انکار اصل مهمی است که انسان را به وادی شک سوفسطایی‌گری می‌کشاند؛ پس این قانون پایه همه علوم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲/۳۲۱). در تعریف رابطه علیت آمده است:

«علیت یک رابطه ویژه و بسیار شدید میان دو چیز است که یکی از آن دو از نظر صدور یا بقا نیازمند به دیگری است، که محتاج و نیازمند به علت را معلول و محتاج‌الیه را علت می‌نامند» (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲/۶).

این تعریف برآمده از ویژگی علت است؛ زیرا «علت چیزی است که از وجودش وجود دیگر، و از عدمش عدم دیگر حاصل می‌شود» و یا «علت چیزی است که شیء در وجودش به آن نیازمند است و در صورت عدم تحقق علت، تحقق معلول محال است و در صورت تحقق علت، وجود معلول واجب و ضروری است». شایان ذکر است که معلولیت، ذاتی وجود معلول است و مفهوم معلول از تمام وجود و ذات معلول منتزع می‌شود؛ به گونه‌ای که تمام حقیقت وجود معلول در مقابل این مفهوم قرار گرفته و معلول به تمام هویت ذاتش وجود معلولی است. بنابراین علیت و معلولیت، دو مفهوم متغایر با هم بوده و از تمام ذات و حقیقت و وجود علت و معلول انتزاع می‌شود. البته هویت معلولیت هویت مقومه و ربطیه، و هویت علیت هویت مقومه و تمامیت است و این دو هویت به تمام معنا، یکی از آن‌ها علت و دیگری معلول است (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۳۸/۲). نکته اساسی در این میان آن است که اصل علیت، اصلی ضروری و استثناناپذیر است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۴)؛ چراکه قانون علیت، یک قانون عقلی است و چنین قانونی استثنابردار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۱).

۳-۱. اصل سنخیت

اصل سنخیت به این معناست که هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌آید و هر معلول و موجودی، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای بتوان هر نتیجه‌ای را به دست آورد؛ بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیاء حاکم است و باید علتی خاص پدید آید تا معلولی خاص تحقق یابد؛ زیرا میان علت و معلول پیوند وجودی برقرار است؛ بلکه معلول پدیدار و ظهور همان علت است. ملاصدرا در تعریف اصل سنخیت می‌نگارد:

«در هر علت و معلولی خصوصیت مشترک وجود دارد؛ یعنی در علت ویژگی خاصی وجود دارد که برحسب آن ضرورت، معلولی خاص پدید می‌آید و جز آن حاصل نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲/۲۰۵).

علامه طباطبایی نیز می‌نویسد:

«ضروری است که میان معلول و علت، سنخیت ذاتی وجود دارد که آن سنخیت

موجب اختصاص صدور معلول خاص از علت می‌شود؛ وگرنه هر چیزی می‌تواند علت برای هر چیز باشد و هر چیز معلول هر چیز قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۵/۱).

امام خمینی نیز در تبیین معنای سنخیت می‌فرماید:

«مراد این است که نباید علت و معلول از دو حقیقت متباین با یکدیگر باشند؛ مثل اینکه یکی علم و دیگری جهل، علت نور و معلول ظلمت، علت قدرت و معلول عجز، علت وجود و معلول عدم باشد و باید علت علم و معلول هم از سنخ علم، و علت نور و معلول هم نور، و علت کمال و معلول هم کمال، و علت قدرت و معلول هم قدرت باشد» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۳۸/۲).

۲. گستره عاملیت خالق هستی در نظام طبیعت

منظور از عاملیت الهی آن است که خداوند فاعلیت خود را در جهان انسان و در جهان اجسام چگونه اعمال می‌کند. از این رو، وقتی سخن از فاعلیت خداوند باشد، در واقع موضوع مورد بحث، اصل آفرینش ابتدایی جهان توسط خداوند است؛ اما وقتی بحث بر سر عاملیت خداوند باشد، لازم است بررسی شود که خداوند پس از آفرینش اولیه جهان، چگونه در امور و پدیده‌های این جهانی دخالت می‌کند و به دیگر سخن، چطور عاملیت خود را در این جهان اعمال می‌نماید (برزگر تبریزی و دیباجی، ۱۴۰۰: ۲۱۴). آیات قرآن کریم مؤثر حقیقی در عالم هستی را خداوند متعال معرفی می‌فرماید؛ به طوری که امورات تمامی موجودات به او منتهی می‌شود. از این رو، در تعریف توحید افعالی آمده است:

«هیچ مؤثر مستقلی در عالم، غیر از خدای سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هر یک بر دیگری مترتب است، منحصرأ از آن خداست» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۷۹/۲).

بنابراین جهان را سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها تشکیل داده که علت کل، خدای سبحان است: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود/۵۶). کلمه «دَابَّة» به معنای هر جنبنده و جاننداری است که حرکت و جنبشی بر روی زمین دارد و شامل تمامی حیوانات می‌شود. در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«هیچ حیوان جاننداری نیست که روی زمین حرکت و جنبش کند، جز آنکه خدا فرمانروا و مالک آن است که به هرگونه بخواهد، آن را بگرداند و مقهور خویش سازد. گرفتن موی سر یا موی جلوی آن، کنایه از معنای قهر و قدرت است؛ زیرا کسی که موی سر کسی را در دست گیرد، او را مقهور و ذلیل خود ساخته است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۹/۵).

علامه طباطبایی نیز همین معنا را بیان فرموده است:

«گرفتن سوی جلوی سر، کنایه است از کمال تسلط و نهایت قدرت، و "بر صراط مستقیم بودن خدای تعالی" به معنای این است که او سنتش در میان مخلوقات، یک سنت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند و آن این است که امور را بر یک منوال یعنی بر منوال عدل و حکمت تدبیر کند و چون چنین است، پس او همواره حق را به کرسی می‌نشاند و باطل را هرجا که با حق دربیفتد، رسوا می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۲/۱۰).

طبیعی است که لازمه پذیرش مالکیت مطلق الهی، آن خواهد بود که اداره هستی نیز به دست خداوند متعال باشد و مدبرات جهان، مجریان حکم او بوده و از خود استقلالی نداشته باشند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۸۰/۵۹). در آیه دیگری آمده است:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (یس / ۸۲-۸۳)؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: "باش"؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود. پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست.

بودن ملکوت هر چیز به دست خدا، کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه «شیء / چیز» را بر آن اطلاق نمود، مختص به خدای تعالی است؛ همچنان که فرموده است: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (زمر / ۶۲). پس مُلک خدا، محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و مُمضا بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است و چون شاید کسی توهم کند که عموم ملک و نفوذ امر خدا با اختلال بعضی از اسباب و علل در امر او منافات دارد و ممکن است بعضی از علل و اسباب در پاره‌ای مخلوقات اثری بگذارد که خداوند اراده نکرده و یا برخی مخلوقات را از آنچه خداوند اراده کرده، منع کند، از این جهت جمله ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ را با جمله ﴿وَهُوَ يُحْيِيهِمْ وَلَا يُجَارُّ عَلَيْهِ﴾

تکمیل کرد و این جمله در حقیقت توضیح اختصاص ملک است و می‌فهماند که این اختصاص به تمام معنای کلمه است؛ پس هیچ موجودی هیچ مرحله‌ای از ملک را ندارد و هر موجودی هرچه را مالک است، در طول ملک خداست نه در عرض آن، تا به مالکیت خداوند خلل وارد کند و یا اعتراض کند. پس حکم و ملک تنها از آن اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۱۵). این مالکیت باعث شده که هرگونه تصرفی در انسان برای خداوند متعال، امری مجاز شمرده شود. رهاورد این جواز تصرف نیز آن است که دعاهای انسان را استجابت نماید و حاجتش را برآورده سازد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۸: ۵۱/۳). از نگاه علامه طباطبایی، مالکیت خداوند متعال حتی بعد از جریان قضا و قدر در عالم و همچنین در اعمال بندگان به اطلاقش باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱/۲). علامه طباطبایی در جایی دیگر می‌افزاید: امور زندگی متوکلان و متقین جزو کارهای خود خداست، و خدایی که سلسله اسباب را به راه انداخته، العیاذ بالله دستبند به دست خود نزده است و همان‌طور که به اراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می‌گیرد و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاق خود باقی است و هرچه بخواهد می‌کند، هرچند که راه‌های عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند (ر.ک: همان: ۳۲/۱). از این‌رو، دیدگاه برخی یهودیان که معتقدند بعد از خلقت انسان‌ها و تقدیر احوال ایشان توسط خداوند، امورات انسان قابل تغییر نبوده و نسخ و بداء و استجابت دعا در مورد وی بی‌معناست، امری نادرست می‌نماید؛ همان‌گونه که دیدگاه قدریه مبتنی بر عدم دخالت و تصرف خداوند بر اعمال بندگان، نظری باطل است (همان).

بنابراین از منظر قرآن کریم، اگرچه میان موجودات، علیت و معلولیت در جریان است، اما امر تمامی موجودات به خدای تعالی نسبت داده شده است که گویای این امر است که اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تأثیر نیستند؛ بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه، کسی جز خداوند - عز سلطانه - نیست: ﴿الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾^۱ (اعراف/ ۵۴) و بسیاری از آیات دیگر، که همه دلالت می‌کنند بر اینکه هر

۱. آگاه باش که خلقت و امر همه به دست اوست.

چیزی مملوک محض برای خداست و کسی در ملک عالم، شریک خدا نیست و خداوند می‌تواند هرگونه تصرفی که اراده کند و بخواهد، در آن بنماید (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۰/۴) و طبیعی است که در بسیاری از موارد، استجابت دعای انسان توسط باری تعالی مستلزم تصرف در عالم طبیعت و یا به عبارت دیگر، اثرگذاری در عالم طبیعت است.

۳. قانون علیت در نظام خلقت

از قواعد نظام آفرینش، جریان اصل علیت است و از رهگذر این اصل بنیادین، تمام فعل و انفعالات مادی، منحصر به علل طبیعی هستند (ر.ک: لطیفی و پریمی، ۱۳۸۸: ۱۰۱). با توجه به توصیفاتی که در آثار متعدد دیده می‌شود، نظام عالم یک نظام قراردادی نیست؛ یعنی چنین نیست که خداوند مجموعه‌ای از اشیاء و حوادث را بیافریند، درحالی که هیچ رابطه ذاتی و واقعی بین آن‌ها نباشد؛ به اصطلاح فلاسفه: «مرتبه هر موجود در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم ذات آن موجود است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۱/۱).

خداوند در نظام عالم، میان موجودات رابطه سبب و مسببی برقرار نموده است که هر معلولی علت خاص، و هر علتی معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی‌واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جایی مشخص و مقامی معلوم دارد؛ یعنی آن معلول، معلول شیئی معین و علت شیء معین دیگری است و این همان مفهوم دقیق «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» است (همو، ۱۳۷۱: ۳۲۱/۱). قرآن کریم نیز قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق کرده، که بیانگر آن است که نظام وجود در موجودات مادی، چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی در طرز کار آن علل نیست. به بیان دیگر، هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۸/۱). همان‌گونه که در آیه «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»، خداوند پای اسباب و علل را به میان می‌آورد؛ چون به‌طور عموم فرموده است که برای هر چیزی که تصور کنی، حد و اندازه و مسیری معین کرده است (همو، ۱۳۶۵: ۷۵/۱). لازم به ذکر است هنگامی که از

«علیت» به‌عنوان یک قانون نام برده می‌شود، باید به تغییرناپذیر بودن آن نیز ملتزم بود. از همین رهگذر، قانون آفرینش یک قرارداد و اعتبار نیست؛ زیرا از چگونگی هستی اشیاء انتزاع شده است و به‌همین دلیل، تبدیل و تغییر برای آن محال است. بنابراین تغییراتی که به‌ظاهر در سنت‌های جهان مشاهده می‌شود، معلول تغییر شرایط است و باید هر سنت خاصی در شرایط خاصی جاری باشد و با تغییر شرایط، سنت دیگری جریان یابد. به بیان دیگر، هر سنتی در شرایط خاص خود کلیت دارد و در جهان، جز قانون و سنت‌های لایتغیر وجود ندارد. بشر نه همهٔ قانون‌های جهان را می‌شناسد و نه در برخی موارد، قانون واقعی را از شبه قانون تمییز می‌دهد (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۵۳).

با عنایت به آنچه گذشت، اگرچه مؤثر حقیقی در عالم هستی خداوند متعال بوده و امورات تمامی موجودات به او منتهی می‌شود، اما این عاملیت می‌بایست در نظامی مورد تحلیل واقع شود که قانون علیت از ارکان بنیادین آن به حساب می‌آید. بدین منظور در تجزیه و واکاوی دعا به‌عنوان بستر عاملیت الهی می‌بایست استجابت دعا در چهارچوب و با رویکردی بر قوانین علی و معلولی حاکم بر طبیعت تبیین شود.

۴. رابطه تحقق حاجت دعاکننده با علم خداوند متعال

نکته دیگری که در الگوریتم ظرفیت‌شناسی دعا شایسته تبیین است، رابطه علم خداوند متعال و اثرگذاری دعاست. از منظر قرآن کریم، یکی از صفات حضرت باری تعالی علم اوست که در بسیاری از آیات به آن تصریح شده است. گستره این علم نیز همان‌گونه که از آیه شریفه ﴿وَمَا يَعْرِزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ برمی‌آید، شامل همه جزئیات و ذرات جهان، قبل از وجود و حین وجود و بعد از آن، در کتاب علم خداوند متعال ثبت است و با تغییرات آن‌ها در زمان، علم او دگرگون نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵/۳۸۰). حال با توجه به اینکه خدای سبحان از ازل به جمیع امور آگاهی دارد، عملی شدن یا نشدن مطلب مورد درخواست دعاکننده در قضای الهی مقدر شده است و بر همین اساس، اگر عملی شدن مقرر شده باشد، دعا تأثیری در آن نخواهد داشت؛ چون همان یافت خواهد شد و در صورتی که قضای الهی بر عدم تحقق مطلب درخواستی رقم خورده باشد، دعا در

تحقق آن سودی نخواهد داشت (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۱۷/۶). در بیانی دیگر، این چالش چنین تبیین شده است:

«خداوند از ازل نسبت به آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود، آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی خداوند پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییر‌پذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورتی دیگر پیدا کند؛ زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب‌الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود، مخالف و مغایر باشد؛ زیرا لازم می‌آید علم او جهل باشد، این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه: الف- خداوند از همه چیز آگاه است؛ ب- علم الهی نه تغییر‌پذیر است و نه خلاف‌پذیر. منطقاً باید چنین نتیجه گرفت که حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند؛ خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که از معلوم ریشه می‌گیرد؛ نظیر علم انسان به حوادث جهان» (مطهری، بی‌تا: ۱۲۴).

در کتاب تفسیر تسنیم نیز چنین آمده است:

«خواسته انسان از راه دعا، از دو حال خارج نیست؛ یا معلوم الوقوع است یا ممتنع الوقوع. اگر معلوم الوقوع باشد، واجب‌الوقوع خواهد بود؛ زیرا تغییر در علم خداوند متعال ممتنع است و خواستن شیء واجب‌الوقوع فایده‌ای ندارد، چون خودش واقع می‌شود. اگر معلوم الوقوع نباشد، ممتنع الوقوع است و خواستن چنین چیزی هم سودی ندارد، زیرا بی‌تردید تحقق نمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۹۷/۲۹).

این نگرش در میان متکلمان اهل سنت نیز رایج است؛ به طوری که قاضی عضدالدین ایجی می‌نگارد:

«آنچه را خدا می‌داند، بندگان انجام نخواهند داد، انجام آن برای آنان محال است؛ زیرا در غیر این صورت، علم او واقع‌نما نخواهد بود و آنچه از اعمال آن‌ها که علم به تحقق آن دارد، انجام آن برای آن‌ها واجب و حتمی بوده و ترک آن محال است و در غیر این صورت، علم خدا به جهل منقلب خواهد بود. بنابراین افعال انسان‌ها پیوسته میان دو حالت دور می‌زند: الف- محال و ممتنع، ب- واجب و حتمی؛ و چیزی که از دایره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود» (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۵۵/۸).

سعدالدین تفتازانی از دیگر اندیشمندان اهل سنت می‌گوید:

«آنچه خداوند از فعل بنده می‌داند، یا علم به وقوع و تحقق آن است، که باید حتماً محقق شود و تخلف‌پذیر نیست، یا علم به عدم تحقق و وقوع آن است، که این نیز ممتنع است واقع شود؛ بنابراین چیزی در حیطه قدرت بنده باقی نمی‌ماند که بخواهد تغییر دهد» (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۳۱/۴).

بر این اساس، دعا با توجه به تعیین وقوع یا عدم وقوع آن در نزد علم خدای تعالی، امری بی‌حاصل و بی‌اثر خواهد بود.

اندیشمندان اسلامی در مواجهه با این چالش، به راه‌حلهایی اشاره کرده‌اند. از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، پذیرش همزمان علم پیشین الهی و اختیار انسان، راه حل این مشکل است؛ به این بیان که از ویژگی‌های علم، نما و آینه بودن آن است؛ یعنی علم، معلوم خود را آن‌گونه که هست، مانند آینه حکایت می‌کند، و علم را پیرو معلوم خود می‌داند و تابع و پیرو نمی‌تواند در متبوعش الزام و جبر پدید آورد و این علم تنها جنبه روایتگری و حکایتگری دارد؛ بنابراین سبب جبری بودن فعل نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۳۰). از این رو، کسی که می‌داند فردا خورشید طلوع می‌کند، این علم او سبب طلوع خورشید نیست و تأثیری در طلوع خورشید ندارد. ملاصدرا نیز معتقد است:

«علم و آگاهی خداوند هرچند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد، ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او صورت گیرد؛ زیرا قدرت و اختیار آدمی نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۸۱: ۳۹۴/۶).

بنابراین مقدر بودن چیزی، موجب نمی‌شود که بدون سبب و علتی وجود پیدا کند؛ مثلاً اگر مقدر شده باشد که چیزی بسوزد، لازمه‌اش این نیست که با نبودن چیز سوزنده‌ای خودبه‌خود بسوزد؛ بلکه معنایش آن است که اگر آتش با چیز دیگری تماس حاصل کند، خواهد سوزاند. دعا نیز خود یکی از اسباب است و هرگاه کسی برای خواسته‌ای دعا کند، اسباب آن فراهم می‌شود و نتیجه به دست می‌آید. بنابراین، همان‌طور که تقدیر سوختن، معنایش این است که به‌وسیله وجود آتش در شرایط ویژه‌ای

بسوزد، مقدر بودن موضوعی با تأثیر دعا منافات ندارد؛ زیرا معنای مقدر بودن آن این است که به واسطه دعا و اجابت آن وجود یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۱/۲). به دیگر سخن، نحوه تعلق گرفتن علم خداوند به صدور هر فعلی از فاعل آن، حسب خصوصیت موجود در آن فعل است. در افعال اختیاری انسان، علم خدا به فعلی تعلق می‌گیرد که مسبوق به قدرت و اختیار آدم است؛ بنابراین علم، مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود. ولی متعلق این وجوب، فعل مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است. چون این دو، از جمله علل و اسباب وقوع فعل هستند و واضح است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نیست، بلکه مؤکد آن است و انسان با اراده‌اش می‌تواند مسیر حقیقی تحقق اموری را که در علم خداوند مشخص شده‌اند، تغییر دهد (ر.ک: دولت‌آبادی و خادمی، ۱۳۹۷: ۱۳۲).

در نتیجه، توجه به متعلق علم ازلی واجب‌تعالی، راه حل اساسی برای رفع ملازمه جبر و علم پیشین الهی به شمار می‌رود؛ به این معنا که خواست و مشیت الهی در اداره هستی که افعال انسان یکی از اجزای آن است، بر اصل علیت تعلق گرفته و خداوند به‌عنوان سرسلسله علل است. اگرچه این اصل بر جبریت و ضرورت حکم می‌کند، اما همین نظام، اراده و اختیار انسان را به‌عنوان یکی از علل تحقق‌بخش افعال در خود جای داده است. پس درست است که خداوند به جزئیات افعال آدمی علم دارد، اما به اختیاری بودن افعال او نیز آگاه است. پس چون متعلق علم واجب‌تعالی افعال اختیاری است، جبری لازم نمی‌آید (عباس‌زاده و ارجمندمنش، ۱۳۹۶: ۶۲).

۵. استجابت دعا در فرایند قوانین حاکم بر طبیعت

الگوریتم چگونگی امکان استجابت دعا در جهانی با قوانین قاطع، می‌بایست با در نظر گرفتن مقدماتی تحلیل و بررسی شود؛ چراکه نگاهی به راهکارهای ارائه‌شده برای تحلیل تأثیر عاملی همچون دعا، به چگونگی تعامل با مقدمات ذیل برمی‌گردد که مروری بر آن‌ها لازم به نظر می‌رسد:

مقدمه اول: مفروض بودن استجابت و تأثیر دعا: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر/ ۶۰): بدین معنا که برخی رویدادها در عالم به‌نحوی اتفاق می‌افتند که اگر دعا

برای آن‌ها نبود، به‌نحو دیگری رخ می‌دادند. دعا به‌عنوان یک مورد اثرگذار در حوادث عالم و نیز حتی در سرنوشت انسان‌ها تلقی می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۲۴/۹). اینکه با دعا جلوی جریان‌هایی گرفته می‌شود و یا جریان‌هایی اتفاق می‌افتد، یکی از معتقدات اسلامی است تا جایی که گفته می‌شود: «دعا قضا را برمی‌گرداند، هرچند آن قضا محکم شده باشد» (کلینی، بی‌تا: ۳۰۷/۴). شایان ذکر است تأثیری که به‌سبب دعا در روند امور عالم اتفاق می‌افتد، امری صرفاً روانی و در ذهن و روح فرد دعاکننده نیست، بلکه اثر مادی نیز دارد؛ یعنی مثلاً جریانی که قرار بود به‌نحو خاصی اتفاق بیفتد، در پی دعا به‌نحو دیگری رخ می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۳۱/۴).

مقدمه دوم: از نگاه قرآن، خداوند همه چیز را به مقدار لازم و با هندسه و نظم آفریده است: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۲)؛ به همراه اندازه و نظمی که مایه زیبایی و حسن موجودات عالم است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده / ۷). بدین معنا که هر یک از حقایق هستی در حدّ سعه و جودیش از حسن برخوردار است و همه با هم در یک نظام هماهنگ و هدفمند به سوی مقصدی واحد در حرکت‌اند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) و همان‌طور که در سوره ملک می‌فرماید: «هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»، کمترین قصور و فطوری در مجموعه آفرینش وجود ندارد. بر همین اساس، شکل‌گیری جهان بر پایه قانونمندی و بر مدار قانون علیت است که از آن با عنوان نظم طبیعی یاد می‌شود که در پرتو آن، وضعیت جهان مشخص و معین است و قوانینی بر جهان حاکم‌اند که تغییرناپذیرند. از نگاه فیلسوفان، دلیل این تغییرناپذیری، دو اصل فلسفی علیت و سنخیت است.

حال با لحاظ آنچه بیان شد، مسئله نیازمند تحلیل آن است که در جهانی با قواعد و انتظامات خدشه‌ناپذیر که آموزش جز در چارچوب قوانین علی و معلولی نمی‌گنجد، چگونه باید اثر امری چون دعا را توجیه کرد؟ هر حادثه‌ای در ظرف مکانی و زمانی ویژه‌ای شکل می‌گیرد که تنها به آن تعلق دارد و در آن ظرف ویژه، حادثه دیگری جز این حادثه رخ نمی‌دهد. علاوه بر آن، قوانین و نظمی که در عالم هست، اجازه بروز هیچ استثنایی را نمی‌دهد و امور جز در این مجرا، در مجرای دیگری پدید نمی‌آیند. باوجود چنین وضعیتی، تأثیر دعا را چگونه باید توجیه کرد؟ آیا چنین نیست که اگر دعا

هم نمی‌شد، روال امور به همان منوال منظم همیشه بود؟ اگر چنین است که جریان‌های عالم، اموری کاملاً مشخص هستند و تحت سیطره قوانین معین رخ می‌دهند، به طوری که هرگز تخطی به چشم نمی‌خورد، دعای ما انسان‌ها در کجای این فرایند قرار می‌گیرد؟ برای سؤالات ذکرشده پاسخ‌هایی بیان گردیده است که در ادامه به طرح و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۵. بیان دیدگاه‌ها

۱-۱-۵. استجابت دعا و نقض قوانین طبیعت

از نگاه برخی، قوانین حاکم بر طبیعت از وضع و قرارداد الهی نشئت گرفته‌اند؛ به طوری که ربط و ضرورت علی و معلولی میان آن‌ها جاری نبوده و خداوند متعال به اقتضای حکمت خود می‌تواند وضع و قرارداد خود را نقض کند. بر این اساس، دیدگاه غالب متفکران غربی در اموری هم‌سنخ دعا مانند معجزه، آن است که نظم طبیعی مورد نقض قرار می‌گیرد و استثنایی است که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. برای مثال، هیوم در تعریف معجزه، به صراحت بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده، می‌نگارد:

«معجزه، تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خداوند یا به وسیله یک عامل نامرئی است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۴۴).

هلوی نیز با همین رویکرد در تعریف معجزه می‌گوید:

«معجزه آن است که به منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پابندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد؛ یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی، آن را به حال اول برگرداند» (میمنه، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

همان‌گونه که واضح است، اساس این دیدگاه بر آن مبتنی شده است که سازوکار طبیعت، عاری از هرگونه سببیت و تأثیر و تأثر واقعی بین اجزای آن می‌باشد. به دیگر سخن، نظم مشهود در طبیعت و حوادث متوالی، صرفاً توالی حوادث است که خداوند مستقیماً هر حادثه را می‌آفریند، نه اینکه طبیعت اشیا مؤثر بوده و علیتی در کار باشد

(ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸: ۶۹). اشاعره و اهل حدیث را نیز می‌توان از قائلان به این دیدگاه قلمداد کرد؛ زیرا ایشان به خاطر اعتقاد به توحید افعالی خداوند، قانون علی - معلولی را یک قرارداد بشری می‌دانند که در واقع «عادة الله» است (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۱/۸؛ تستری، بی‌تا: ۲۸۶/۱). مقصود آنان از «عادت» این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و بین آن‌ها هیچ‌گونه رابطهٔ تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد، تا خلافش با اشکال و محذور مواجه گردد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد و طبق این تعریف، وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم علیه السلام تنها خارق عادت پیشین است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۰). از همین رهگذر، برخی معتقدند که بعضی وقایع (مانند استجاب دعا یا شفا یافتن) وجود دارند که اگر خداوند مستقیماً در آن‌ها دخالت نکرده بود، یعنی جلوی نظم همیشگی علت و معلول را نمی‌گرفت یا آن را تغییر نمی‌داد، این وقایع عیناً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند و به بیان دیگر، حوادثی یافت می‌شوند که افعال مستقیم خداوند بوده و ناقض قوانین طبیعی به حساب می‌آیند (ر.ک: پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۸۸-۲۸۷).

بررسی و نقد

ممکن است تصور شود که وقوع معجزه، راهی برای توجیه چگونگی استجابات دعاست. اما اگر رخدادِ معجزه مستلزم نقض قوانین طبیعی باشد، امر دشوار خواهد بود؛ زیرا با در نظر گرفتن لزوم نقض قوانین طبیعی برای مستجاب شدن دعاها باید گفت: «پس تا به حال دعاها بسیار کمی پاسخ داده شده است». گزارش‌های بسیار اندک و بلکه نادری از نقض ظاهری قوانین طبیعی وجود دارد و این در حالی است که بسیاری از مردم واجد تجربهٔ استجاب دعایشان هستند. همچنین باید در نظر داشت که اکثر دعاهایی که صورت می‌گیرد، قابل دستیابی از طریق رخدادهای معمولی است، که باور به امکان آن‌ها از طریق قوانین طبیعی وجود دارد؛ لذا قائل بودن به دخالت خداوند از طریق معجزه برای برآوردن دعاها، شمار زیادی از دعاها را بیرون می‌نهد (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۴۸). علاوه بر آنکه قرآن کریم نیز خارج شدن از روال طبیعی را

امری نامقبول معرفی می‌نماید. شاهد بر این مطلب نیز آن است که حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه بقره: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، از خداوند می‌خواهد که روزی را به مؤمنان اهل مکه اختصاص دهد و خداوند متعال در پاسخ حضرت می‌فرماید: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾؛ و به کسی هم که کفر بورزد، چند صباحی روزی می‌دهم....

علامه طباطبایی در توضیح این پاسخ می‌نگارد: «از دعای حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است، مستجاب می‌گردد و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی‌کند و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۲/۱).

۵-۲. استجاب دعا و عدم قطعیت در پدیده‌ها و فیزیک کوانتوم

یکی دیگر از راه‌های توجیه استجاب دعا و نظام طبیعت، بهره‌وری از علوم جدید است؛ چراکه در این علوم به‌طور قطع نمی‌توان حکم کرد که وضع مفروض، وضع معین بعدی را در پی خواهد داشت (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۳۴). فیزیک کوانتوم از جمله علوم است که در دنیای آن، اشیاء و اعیان فاقد وجود مستقل هستند و موجودیتشان در گرو تعاملی است که بین آن‌ها و مشاهده‌گر برقرار می‌گردد؛ افزون بر اینکه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عملکرد دقیق یک شیء را در یک لحظه مشخص پیش‌بینی کرد؛ زیرا وقوع هر اتفاقی محتمل است (همان: ۳۸). از این رو، برخی با تکیه بر این فیزیک معتقدند:

«اصلاً برای ما روشن نیست که اشیای مادی، واقعاً چگونه بر یکدیگر اثر می‌گذارند؛ چنان‌که فیزیک کوانتوم بیان می‌کند و ارتباط بین اجزای عناصر را امری روح‌وار و ناشناخته برای ما معرفی می‌کند. آنچه ما درباره ارتباطات بین اجزای عناصر می‌دانیم، ابداً ثابت نمی‌کند که آن‌ها برخلاف آنچه توقع می‌رود، رفتار نکنند» (النور استامپ، به‌نقل از: جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۵۹).

سرّ توجیه فرایند دعا از منظر فیزیک کوانتوم، آن است که تأثیر واقعی دعا در حالتی می‌تواند باشد که چندوچون امور عالم از قبل رقم نخورده باشد. بنا به نظریات فیزیک

جدید، امکان وقوع بدیل‌های متفاوت و در نتیجه عدم قطعیت در میان اجزای عناصر و به تبع آن رویدادهای کلی‌تر، آن قدر هست که بتوان جریان‌های بسیار متفاوتی را انتظار داشت. از این رو، یافته‌های فیزیک جدید دلیلی به دست می‌دهد برای اینکه بتوان از استبعاد بروز حادثه مطلوبی که با دعا درخواست شده، کاست؛ چراکه در واقع، همه حوادثی که ممکن است رخ دهند، احتمالی بوده و اینکه کدام‌یک از آن‌ها در نفس الامر انتخاب شده و به وقوع می‌پیوندد، امری است که دعا می‌تواند بر آن اثرگذار باشد (همان: ۶۲).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد که راهکار استجاب دعا و فرایند آن در قانون طبیعت با استمداد از فیزیک کوانتوم، تلاشی ناتمام است؛ زیرا لاقلاً در برخی از تفاسیر این فیزیک نوظهور، بنیادی‌ترین اصل که همان اصل علیت است، انکار می‌گردد (ر.ک: کیانخواه، ۱۳۸۶: ۱۲۲). از این رو، برخی فیزیکدانان که نتوانستند طرد علیت را بپذیرند، معتقد بودند که عدم قطعیت در کوانتوم، مربوط به جهل فعلی و فکری ماست. این گروه معتقدند که سیستم‌های کوانتومی نیز محکوم به قوانین علی لایتخلف می‌باشند که یک روز بالاخره راز آن‌ها گشوده و معلوم خواهد شد که طبیعت در همه‌جا به صورت یکنواخت از قوانین بسیار دقیقی پیروی می‌کند (همان: ۱۲۵). بنابراین در دیدگاه مذکور نیز تبیینی برای کیفیت استجاب دعا و چگونگی اثرگذاری بر قوانین طبیعت به دست نمی‌آید.

۱-۵-۳. استجاب دعا و تغییرناپذیری نظام طبیعت

در نگاه فیلسوفان اسلامی باید چند مؤلفه به‌طور همسو در برابری استجاب دعا در نظر گرفته شود: عاملیت الهی، قوانین علیت در طبیعت و تحقق استجاب. در این راستا، قبل از بیان تقریرهای مطرح شده لازم است که چند نکته تبیین و تحلیل شود و سپس تقریرهای متناسب ارائه گردد.

۱. تبیین جایگاه اصل علیت

بین پذیرفتن اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن

علت به علت‌های شناخته‌شده فرق است. اصل علیت که بدیهی و انکارناپذیر می‌باشد، بیانگر آن است که برخی موجودات عالم هستی، به وجود موجودات دیگر نیازمندند و بدون آن‌ها وجودشان محقق نمی‌گردد. به دیگر سخن، موجود فقیر و معلول ممکن‌الوجود نیازمند موجودی است که از او رفع نیاز کند. این قاعده بدیهی و تشکیک‌ناپذیر است و بر این اساس، هر دانشمندی در هر علمی به دنبال یافتن علت پدیده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵). اشتباهی که در این زمینه صورت گرفته، درباره شناخت علل خاص است؛ یعنی پس از پذیرش این اصل که معلول نمی‌تواند بدون علت باشد، نوبت به تعیین علت‌های خاص برای معلول‌های خاص می‌رسد. شناخت علت خاص هر پدیده، خارج از محدوده کار فلسفه و در حیطه علم است که با تجربه علت‌ها را بشناسد. به دیگر سخن، اصل علیت به‌عنوان یک قانون عقلی می‌گوید: باید در ورای موجوداتی که محدود، مشروط و نیازمند هستند، چیز دیگری باشد که به‌وسیله ارتباط با آن، وجود آن‌ها تحقق یابد؛ اما اینکه ویژگی‌های آن چیز چیست و چه اثری می‌تواند داشته باشد، با قانون علیت اثبات نمی‌شود.

۲. راه‌های شناخت علت‌های یک پدیده

مسئله مهم این است که آیا با تجربه می‌توان علت منحصر پدیده‌ای را شناخت؟ در پاسخ باید گفت که آزمایش و تجربه (علم) نمی‌تواند علت منحصر به فرد اشیا را به بشر بیاموزد. تجربه تنها آنچه را که در حوزه احساس انسان واقع می‌شود، اثبات می‌کند و حق نفی ماورای آن را ندارد. به بیان دیگر، هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توان ملتزم شد که علت طبیعی، همین چیزهایی است که به‌عنوان علل طبیعی شناخته شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۸). بنابراین، این ادعا که علم، مسائلی را که انبیا فرموده‌اند یا تأثیر دعاها را به‌طور مستقل نفی می‌کند، سخنی بی‌اساس است. اساساً تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند محال بودن را اثبات کند. محال بودن مفهومی تجربی نیست، بلکه مفهومی فلسفی است که فقط از راه عقل به اثبات می‌رسد. آنچه از راه تجربه اثبات می‌شود، عدم وقوع است؛ اما محال بودن آن، دور از دسترس تجربه است. پس هر علمی، هر قدر هم که پیشرفت کند، نمی‌تواند مسائلی مانند اعجاز، تأثیر دعا و امثال

آن را نفی کند و بگوید که چنین چیزی محال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۹).

با توجه به این مقدمه روشن می‌گردد که پذیرش اعجاز یا هر امر خارق عادت، به‌هیچ‌وجه به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثنا در اصل علیت نیست؛ چون این امور مستند به خداوندند و علت مفیضة هستی‌بخش را در خود دارند؛ یعنی فرض پذیرش این امور، فرض پذیرفتن علیت خداست. اما درباره علل طبیعی، اگر معلولی بدون علت طبیعی شناخته شده‌ای به وجود آید، آیا این به معنای نقض قانون علیت است؟ همان‌گونه که ملاحظه شد، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۸). برای به رسمیت شناختن همزمان عاملیت الهی، قانون علیت و استجابات دعا، دو تقریر مطرح است:

۱-۳-۱-۵. استجابات دعا در فرایند علل طبیعی ناشناخته

اصل علیت در تمام آفرینش حکمفرماست و تمام فعل و انفعالات مادی، منحصر به علل طبیعی هستند. اما باید توجه داشت که علل طبیعی بر دو گونه‌اند؛ برخی شناخته و برخی نیز ناشناخته‌اند. بسیاری از اتفاقاتی که در قالب استجابات دعا رخ می‌نمایند، این قابلیت را دارند که متکی بر جنبه‌های ناشناخته همین طبیعت مادی باشند. بر اساس این تقریر و با به رسمیت شناختن علل ناشناخته، خللی به نظام علی و معلولی وارد نمی‌شود و در این میان کسی نیز نمی‌تواند ادعا کند که علت هر پدیده‌ای را می‌داند؛ چراکه هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعی شناخته نشده وجود دارند که شاید بشر هیچ‌گاه نتواند به تمام این سؤالات پاسخی قطعی دهد. تنها عالم مطلق است که می‌تواند مدعی شود علل تمام پدیده‌ها را می‌شناسد (استیس، ۱۳۶۷: ۱۳). در این راستا، برخی نویسندگان با تکیه بر نگاه بیان‌شده، یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی دانسته، معتقدند که قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این طریق، سعی در توجیه برخی از امور همانند معجزه و کرامت را دارند (ر.ک: رودگر،

۱۳۹۹: ۹۵). برخی آیات (بقره/ ۱۰۲) را نیز می‌توان مؤیدی بر این نگاه دانست که تمامی امور خارق‌العاده، سحر و معجزه، و نیز غیر آن مانند کرامت‌های اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی بوده و از مقتضیاتی ارادی برخوردار است؛ چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به اینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء، اولیاء، رسولان خدا و مؤمنان هست، مبدئی است مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آن‌ها در همه احوال، و آن تصریح این است که می‌فرماید:

- ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ۚ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ ۗ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾ (صافات / ۱۷۱-۱۷۳)؛ کلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت یافته، که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد، و به درستی که لشکریان ما تنها غالب‌اند.

- ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (مجادله / ۲۱)؛ خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم به‌طور مسلم غالبیم....

از اینجا ممکن است نتیجه گرفت که مبدأ موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا نصرت و یاری شده است، امری غیرطبیعی و مافوق عالم طبیعت و ماده است؛ چون اگر مادی بود، مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر مادی قوی‌تری مه‌هور و مغلوب می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۰/۱). بنابراین می‌توان گفت که استجاب دعا به نحوی به قدرت روحی دعاکننده برمی‌گردد و هرچه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود. حکیم صدرای شیرازی در تبیین این قابلیت روحی می‌نویسد:

از اینکه برخی نفوس الهی، دارای چنان قدرتی هستند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت می‌باشند، تعجب مکن؛ نفوسی که همان‌گونه که بدن از آن‌ها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آن‌ها هستند و هر قدر شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۶۱۸).

فخر رازی نیز به این امر تصریح می‌کند:

«انسان دارای دو قوه است: یکی قوه نظری که وقتی به کمال رسید، صور معقولات از عالم مفارق و مجرد بر آن نقش می‌بندد و منشأ غیب‌آگهی او می‌شود. دیگری قوه عملی است که قدرت تصرف و تأثیرگذاری بر اجسام عالم را پیدا می‌کند و افعال غریب و خارق عادت از او صادر می‌شود» (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۱۲۷/۹).

پس آدمی در توجه و ذکر و دعا، به اخلاق ملکوتیان متخلق می‌شود و به اوصاف عقول قادسه متصف می‌گردد که واجد رتبه ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» گشته، و با چنین نفس قدسی، اعتلاء به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده کائنات می‌یابد و خارق عادت و معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند و همه معجزات و کرامات و خوارق عادات، مبتنی بر این اصل می‌باشند. بنابراین استجاب دعا امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست؛ بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الهی است، که بآذن‌الله در ماده کائنات تصرف می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۰۲-۱۰۴).

بررسی و نقد

اگرچه راه حل بیان‌شده، در ابعاد خود امری درست و ممکن می‌نماید، اما با توجه به دستور همگانی به دعا و تضمین اجابت آن از سوی خالق هستی: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر / ۶۰)، نمی‌توان از آن به‌عنوان راهکاری در ابعاد گستره بهره برد؛ زیرا همان‌گونه که از تبیین استدلال بیان‌شده به‌وضوح قابل دریافت است، رسیدن به چنین قدرت روحی و سپس تأثیرگذاری بر عوالم طبیعت، تنها برای اوحدی از انسان‌ها قابل دستیابی است.

۱-۵-۳-۲. استجاب دعا در فرایند علل فراطبیعی

با نگاهی به قرآن کریم، این نکته قابل دستیابی است که دعا مستقلاً می‌تواند سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. در قرآن، نمونه‌هایی ذکر شده است که دعا بدون دخالت اسباب ظاهری، سبب تحقق امری شده است؛ از جمله دعای حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَام: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران / ۳۸) که موجب شد خداوند فرزندی (یحیی عَلَيْهِ السَّلَام) به ایشان در پیری عطا فرماید: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدَقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ». پس این مطلب از نظر قرآن انکارشدنی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۲). یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند، کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه، کجا

اثبات کرده که سنت الهی ایجاب می‌کند که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ بنابراین اثبات معجزه و تأثیر دعاها به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که عموم مردم می‌شناسند. اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مانوس مادی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۳/۱-۷۷). هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به منظور آشکار ساختن حقیقتی به طور مستقیم یا به واسطه انبیاء و اولیاء در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است و نه طبیعی. بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به طور مطلق نیست؛ بلکه نهایتاً دال بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵: ۲۶/۱). به تعبیر شهید مطهری، فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر (مطهری، ۱۴۲۰: ۴/۴۶۱). قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین‌دست را تخصیص بزنند؛ هرچند برای کسانی که با قوانین پایین‌دست طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیرالعقول و خلاف عقل و خرد به نظر آید. بنابراین پذیرش اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به دیگر سخن، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامانوس تحقق می‌یابد، از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۸). در نتیجه، خداوند متعال فیض خود را در راستای نظم بیان شده از دو راه محقق می‌نماید: ۱- با علل و وسائط که مورد عنایت پروردگار است؛ ۲- بی‌وساطت کسی یا چیزی که برخلاف عادت است (نه برخلاف علیت)؛ یعنی خود خداوند که علت تام است و بدون دخالت علت‌های عادی، فیض ویژه‌اش را به مستفیض می‌رساند. اساس علوم عقلی بر همان راه اول استوار است، گرچه راه دوم

در فلسفه و کلام نفی نشده، همچنان که در دعا کاملاً مشهود است. بنابراین صدور یا ظهور همه اشیاء از خداست (همو، ۱۳۷۲: ۳۶۷/۲۲).

بررسی و نقد

طبق تقریر گذشته باید قائل به یک علت فراطبیعی برای برخی از معلول‌های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است؛ زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده، نتیجه آن می‌شود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هر چیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان چنین گفت که تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی، اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از سازوکارهای درونی آن ارتباطی پیدا کند که چگونگی آن برای ما نامعلوم است، و آن را تحت تصرف خود درآورد، آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بی‌آنکه اصل سنخیت نقض شود (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در این میان، علامه طباطبایی نیز بر این عقیده است که معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد؛ لذا اگر درخت خشکی از طریق معجزه سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد؛ چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق^۱ می‌فرماید: امور خارق‌العاده، چه در ناحیه شرور مانند سحر و کهنات، و چه در ناحیه خیرات مانند استجاب دعا و امثال آن، و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیستند و آن اسباب طبیعی

۱. و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می‌دهد؛ و هر کس بر خدا توکل کند، کفایت امرش را می‌کند؛ خداوند فرمان خود را به انجام می‌رساند و خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است!

غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنانت از یک طرف، و استجابت دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرف دیگر هست، این است که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند؛ ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۷۹-۸۳). نتیجه آنکه سبب قریب امر مادی، مادی است ولو اینکه سبب بعید آن غیرمادی باشد؛ زیرا ممکن نیست که موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید. از این رو، سببیت اسباب معنوی در دفع و رفع بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است. تحلیل ارائه‌شده ناظر به طول‌انگاری، سلطه اسباب معنوی و تأثیر از طریق علل طبیعی به تصویر کشیده شده است (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹: ۵۷). به دیگر سخن، اسباب معنوی بر اسباب مادی حکومت دارند؛ یعنی به‌عنوان عامل قاهر، بر علل مادی سلطه داشته و می‌توانند جریان عالم را عوض کنند؛ اگرچه بر اساس اصل سنخیت، تأثیر اسباب معنوی بر عالم طبیعت از طریق استخدام علل طبیعی می‌باشد (همان: ۶۰). بنابراین با قانون علیت، علیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی انکار نمی‌شود. هیچ علمی نمی‌تواند تأثیر یک امر غیرطبیعی را در پیدایش یک امر طبیعی نفی کند، بلکه حتی چنین تأثیراتی را اثبات نیز می‌نماید.

نتیجه‌گیری

یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان، نیاز ارتباط با خداوند است. خداوند خود دعا کردن را به انسان‌ها آموخته و به آن دعوت کرده است و از طرفی نیز وعده استجابت دعا را به ایشان داده است. آنچه در این میان با چالشی اساسی از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی مواجه شده است، چگونگی تحلیل فرایند استجابت دعا با توجه به فرایند جاری در طبیعت و قوانین علیت است. در این نوشتار از ساحت‌های مختلفی به مسئله پرداخته شد و آراء اندیشمندان متعددی نیز در تحلیل فرایند اثرگذاری دعا در الگوریتم نظام خلقت مورد تبیین قرار گرفت. نتیجه این واکاوی آنکه یکی از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان، جریان و اتکای آن بر نظام علیت و سببیت است که بر اساس آن، هرگونه تأثیر و فعل و انفعالی در عالم مادی می‌بایست با علیت و سببیت مادی انجام گیرد. بنابراین نادیده گرفتن و اعتقاد به نقض این اصل بنیادین، دیدگاهی نادرست است.

در این میان، اثرگذاری نهاد دعا نیز قابل تعریف است که در بستر قضا و قدر الهی شکل می‌گیرد. الگوریتم دعا اگرچه با علل طبیعی ناشناخته، همچون نیروی برآمده از قدرت روحی و نفس آدمی قابل تحلیل و توجیه است، اما تکیه بر عوامل فراطبیعی در فرایند تحقق درخواست دعاکننده، امری موجه‌تر می‌نماید. از این‌رو، اسباب معنوی با سلطه و حکومت بر اسباب طبیعی و از طریق استخدام آن‌ها می‌توانند جریان عالم را عوض کنند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۵. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، شرح سیدشرف علی بن محمد جرجانی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۷. برزگر تبریزی، فائزه، و سیدمحمدعلی دیباجی، «ملاحظات انتقادی بر دیدگاه پوکنگ‌هورن؛ ناپسندگی قواعد فیزیک نامتعیین‌ها برای تبیین عاملیت الهی»، فصلنامه اندیشه فلسفی، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۴۰۰ ش.
۸. بوذری‌نژاد، یحیی، «تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی»، فصلنامه آینه معرفت، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۲۹)، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۹. پترسون، مایکل تاد، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ، و دیوید بازیجر، عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هفتم، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. ترخان، قاسم، «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، فصلنامه قیسات، سال بیست و پنجم، شماره ۹۶، تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جراحی، ام‌هانی، و عبدالرسول کشفی، «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال چهاردهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ادب فدای مقربان، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. همو، شرح حکمت متعالیه، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. رأفتی، فاطمه، و حسن ابراهیمی، «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه»، جستارهای فلسفی سابق (فلسفه تحلیلی)، سال دهم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۷. ساجدی، علی محمد، و فاطمه زارع، «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی)»، فصلنامه اندیشه دینی، سال چهاردهم، شماره ۴ (پیاپی ۵۳)، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تصحیح احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت سبزواری، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. همو، مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.

۲۳. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. عباس‌زاده، عباس، و سمانه ارجمندمنش، «علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال پانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۵۲)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۶. علامه حلّی، ابو منصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (للخواجه نصیرالدین محمد الطوسی)*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، چاپ هفدهم، تهران، سپهر، ۱۳۶۱ ش.
۲۸. کیانخواه، لیلیا، «بررسی تعارض قانون علیت و اصل عدم قطعیت»، *فصلنامه حکمت سینوی*، سال یازدهم، شماره‌های ۳۶-۳۷، بهار و تابستان ۱۳۸۶ ش.
۲۹. لطیفی، رحیم، و علی پریمی، «معجزه و قانون علیت»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۳۰. محمدی، مسلم، «حل معمای شرّ در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی»، *فصلنامه اسراء سابق (حکمت اسراء)*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۳)، بهار ۱۳۸۹ ش.
۳۱. مصباح یزدی محمدتقی، *بردگاه دوست (شرح فرازهایی از دعاهای افتتاح، ابوحمزه و مکارم الاخلاق)*، تدوین و نگارش عباس قاسمیان، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، چاپ سیزدهم، قم، صدرا، بی‌تا.
۳۳. همو، *مجموعه آثار (جلد ۱: عدل الهی)*، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۳۴. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۳۵. میمنه، حیدرعلی، «معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۵)، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۳۶. نجفی، روح‌الله، «رقیب‌انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیری فخر رازی»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال نوزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۹۸ ش.
۳۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

مبانی و ادله قرآنی داوری*

- حسین هوشمند فیروزآبادی^۱ ✉
- علی جعفری^۲
- علی محمد حکیمیان^۳

چکیده

قضاوت تحکیمی که در مقابل قضاوت انتصابی نهادی جهت حل و فصل اختلاف میان طرفین تنازع در فقه محسوب می‌شود، امروزه در قوانین حقوقی تحت عنوان «داوری» ظاهر گشته و این شیوه حل اختلاف فقهی - حقوقی، به دلیل احترام به حاکمیت اراده طرفین در انتخاب شخص قاضی تحکیم یا داور، روزبه‌روز در حال گسترش و اقبال مردم می‌باشد. پیرامون ادله قرآنی مشروعیت این نهاد فقهی و حقوقی میان فقها اختلاف نظر وجود دارد؛ به گونه‌ای که برخی مشروعیت آن را از برخی آیات قرآن استنباط نموده و برخی دیگر قائل به

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دانشیار گروه حقوق و فقه اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول)
(hooshmand@rihu.ac.ir)

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران (alijafari@ut.ac.ir).

۳. استادیار گروه حقوق و فقه اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (amhakimyan@yahoo.com).

عدم مشروعیت آن به استناد برخی آیات دیگر هستند. پرسش اساسی این است که آیاتی که بر مشروعیت یا عدم مشروعیت داوری (قضاوت تحکیمی) دلالت می‌کنند، کدام‌اند و حدود دلالت هریک از این آیات به چه میزان است؟ گرچه بررسی جامع فقهی هر موضوع، نیازمند بررسی همه ادله فقه از جمله قرآن، سنت، عقل و اجماع است، اما در این نوشتار با تمرکز بر آیات قرآن و حفظ محوریت آیات شریف کلام وحی، دلالت آیاتی که قائلان به عدم مشروعیت داوری مطرح ساخته‌اند (مانند آیه رد منازعات و اختلافات به خدا و رسول ﷺ و آیه تلازم ایمان با ارجاع اختلافات به پیامبر ﷺ) محل مناقشه قرار گرفته است و از میان آیات مورد تمسک قائلان به مشروعیت داوری، تنها دلالت آیه ۳۱ سوره نساء مربوط به نشوز زوجین مورد پذیرش قرار گرفته و با پذیرش مولویت «فابعثوا» در این آیه شریفه و رد نظریه ارشادی بودن این امر و با اثبات عدم اختصاص این آیه به اختلافات زوجین و توجه به حکومت عام آن بر کلیه دعاوی و اختلافات (با استعانت به سیره عقلا و قیاس اولویت و برخی روایات)، مشروعیت نهاد داوری در حقوق و قضاوت تحکیمی در فقه اثبات گردیده است.

واژگان کلیدی: داوری، قضاوت تحکیمی، تحکیم، حکمیت، نشوز زوجین.

مقدمه

داوری در فرهنگ معین به شکایت پیش قاضی بردن، قضاوت، تظلم، و حکومت میان مردم معنا شده (معین، ۱۳۸۶: ۱۴۹۳/۲) و در لغت‌نامه دهخدا، عمل داور، قضا، حکومت، حکمیت و حکم میان دو خصم ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۳۶۶/۶).

در اصطلاح حقوقی، داوری عبارت است از:

«فصل اختلاف بین طرفین در خارج از دادگاه به وسیله شخص یا اشخاصی که طرفین یا ثالث، آن‌ها را در این جهت انتخاب نموده باشند» (شمس، ۱۳۹۷: ۵۲۱/۳).

مطابق بند الف ماده ۱ قانون داوری تجاری بین‌المللی مصوب ۱۳۷۶، داوری عبارت است از رفع اختلاف بین متداعیین در خارج از دادگاه به وسیله شخص یا اشخاص حقیقی یا حقوقی مرضی الطرفین و یا انتصابی.

داوری واژه‌ای فارسی است و در کتب فقهی مورد استعمال نمی‌باشد؛ ولی حکمیت و قاضی تحکیم در فقه به کار رفته است و تحکیم به معنای داوری و مقصود از

«عقد التحکیم» موافقت‌نامه داوری است. در زبان انگلیسی از واژه arbitration و در زبان عربی از اصطلاح «التحکیم» برای داوری استفاده می‌گردد.

کلمه «تحکیم» از ریشه «حکم» به فتح حاء اخذ شده (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۱۶۱) و مصدر است که به معنای حکم قرار دادن (جعلہ حکماً) و تفویض حکم به وی (فوض الحکم إلیه) می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۹۱/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۲-۲۷۳/۳) و در لغت‌نامه‌های فارسی هم به معنای حکم کردن آمده است (معین، ۱۳۸۶: ۱۰۴۱/۱) که از لوازم قضاوت خواهد بود.

در اصطلاح فقهی، حکمیت همان داوری کردن و قضاوت نمودن است و گاهی به معنای تعیین یا نصب حکم آمده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۱۴۱). بنابراین مقصود از قضاوت تحکیمی، همان معنای اول است.

فقا بحث از تحکیم را در چند موضع مطرح نموده‌اند (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴: ۴۷۴/۴ به بعد، ذیل واژه تحکیم): یکی در بحث تحکیم میان مسلمانان و کفار در جنگ؛ دوم در بحث تحکیم میان زوجین، و سوم در بحث تحکیم و قضاوت بین متخاصمین (طرفین اختلاف) که این نوع سوم، منطبق بر بحث داوری مصطلح می‌باشد. بنابراین از نظر اصطلاحی، حکمیت همان داوری کردن و قضاوت نمودن است.

از فقهای معاصر، موسوی اردبیلی معتقد است که قاضی تحکیم، شخص یا اشخاصی هستند که طرفین نزاع با توافق هم، برای داوری میان خود انتخاب کرده‌اند، بدون اینکه این شخص از سوی امام به‌طور خاص یا عام به قضاوت منصوب شده باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۰۹/۱).

محمدی گیلانی در تعریف قاضی تحکیم می‌گوید:

«قاضی تحکیم: دو نفر که با هم در امر مالی یا غیرمالی دعوی و اختلاف پیدا می‌کنند و با هم توافق می‌کنند که برای فیصله دادن به اختلاف، یک نفری را به‌عنوان حکم و داور انتخاب کنند و نزد آن شخص، اختلاف خود را مطرح نمایند و آنچه وی حکم کند، راضی شوند و بپذیرند و البته شخص منتخب، غیر قاضی منصوب از ناحیه امام است. این فعل یعنی حکم گردانیدن دو نفر شخص ثالث را، تحکیم می‌گویند و آن شخص ثالث را قاضی تحکیم می‌نامند یعنی قاضی‌ای که با تحکیم و انتخاب دو نفر متخاصم برگزیده شده است» (محمدی گیلانی، ۱۳۷۸: ۴۷).

از مجموع تعاریف فقهی برمی‌آید قاضی تحکیم کسی است که اولاً منتخب طرفین اختلاف است، ثانیاً صلاحیتش منوط به عدم حضور امام معصوم علیه السلام و یا قاضی منصوب از طرف ایشان نیست، ثالثاً شغل ذاتی و اولی‌اش قضاوت نیست، بلکه با انتخاب طرفین به صورت موقت و در طول دوران محاکمه صلاحیت می‌یابد، و رابعاً می‌تواند یک نفر یا بیش از یک نفر باشد.

فقه‌های اسلامی در خصوص مشروعیت و نفوذ قضاوت تحکیمی و داوری، نظریات مختلفی مطرح نموده‌اند که می‌توان مجموع نظریات فقه‌های شیعه و اهل تسنن را در دو نظریه کلی تقسیم‌بندی نمود:

گروهی قائل به جواز داوری و تحکیم به صورت مطلق هستند؛ چه در آن منطقه، قاضی منصوب وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد و چه فرد جامع شرایط قضاوت وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد. این نظر، متعلق به اکثریت فقه‌های امامیه (حسینی عاملی، ۱۴۱۸: ۲/۱۰ و ۸؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ۲۳۸/۱) و نظریه مشهور در فقه عامه است (وزارت‌الاقواف و الشئون الاسلامیه، ۲۰۰۴: ۲۳۶/۱۰)؛ بدین بیان که در میان مذاهب اهل تسنن، نظریه صحیح‌تر مذهب حنفیه و نظر قوی‌تر جمهور فقه‌های شافعیه و نیز نظر مذهب حنابله، جواز تحکیم می‌باشد و ظاهر از کلمات مذهب مالکیه نیز نفوذ تحکیم بعد از بروز اختلاف است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴: ۴/۴۸۰).

گروه دوم قائل به عدم جواز و مشروعیت این شکل فصل خصومت به صورت مطلق هستند. عدم جواز تحکیم و داوری به صورت مطلق، متعلق به برخی فقه‌های امامیه (ر.ک: دوری، ۲۰۰۲: ۸۷-۸۶) و نیز برخی فقه‌های شافعیه (خطیب شربینی، ۱۴۱۰: ۳۷۹/۴) و برخی از حنفیه و مالکیه می‌باشد که تحکیم را غیرجایز دانسته و از آن منع نموده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴: ۴/۴۸۰) و نیز مطابق دیدگاه خوارج در جریان واقعه صفین است.^۱

مدعیان مشروعیت یا عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی جهت اثبات مدعای خود

۱. علاوه بر این دو نظریه اصلی، برخی نظریات فرعی نیز منشعب از این دو نظریه مطرح گردیده است: از جمله نظریه گروهی از شافعیه که قائل به مشروعیت قضاوت تحکیمی و داوری تنها در صورت عدم وجود قاضی منصوب در آن منطقه هستند (شربینی، ۱۴۱۰: ۳۷۹/۴) و یا نظریه گروهی از امامیه که قائل به مشروعیت تحکیم تنها در زمان حضور معصوم علیه السلام هستند و منکر وجود این نهاد در زمان غیبت می‌باشند (جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ۳/۷۰؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۸: ۳/۱۰).

به برخی آیات و روایات استناد جسته‌اند. این مقاله درصدد است دلالات آیات مورد اشاره این دو گروه از فقها را مورد ارزیابی قرار دهد.

توجه به این نکته لازم است که گرچه در کتب فقهی، بحث از قضاوت تحکیمی به تفصیل آمده است و تا کنون پژوهش‌های شایسته‌ای در خصوص مشروعیت نهاد تحکیم در قالب مقاله صورت پذیرفته است (ایزدی‌فرد و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۹-۹۶؛ امانداد و همکاران، ۱۳۹۴: ۳۳-۹). اما مقاله پیش رو، اولاً از جهت تمرکز بر ادله قرآنی و سعی بر عدم ورود به سایر ادله فقهی و ثانیاً از جهت بررسی ادله قرآنی مخالفان مشروعیت داورى، از پژوهش‌های صورت گرفته قبل متمایز است.

همچنین تذکر این نکته نیز لازم است که در این مقاله، همپوشانی دو نهاد قضاوت تحکیمی در فقه و داورى در حقوق مفروض گرفته شده است؛ همان‌گونه که بسیاری از حقوقدانان آشنا با فقه اسلامی (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۱۴۱؛ کشاورز، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱؛ جنیدی، ۱۳۸۰: ۱۲۹) و بسیاری از فقهای معاصر آشنا با حقوق (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱)، قائل به این امر و همپوشانی و همانندی نهاد «قضاوت تحکیمی» در فقه با نهاد «داورى» در حقوق می‌باشند. فقیه معاصر، موسوی اردبیلی در کتاب القضاء ذیل بحث قاضی تحکیم، به ماده ۶۵۳ قانون آیین دادرسی مدنی قدیم که در مورد داورى است، اشاره کرده است (همان).

نویسندگان مشهور عرب‌زبانی مانند وهبه زحیلی (زحیلی، ۱۴۳۱: ۷۱۲/۱۲) یا قحطان عبدالرحمان دُوری (دوری، ۲۰۰۲: ۲۲-۲۱) و برخی دیگر (بلوی، ۲۰۱۲: ۳۲؛ منجد، ۲۰۱۳: ۶۲) نیز ذیل بحث قضاوت تحکیمی، با یکی دانستن آن با داورى، به برخی مواد قانونی مربوط به داورى در کشورهای عربی و نیز برخی کنوانسیون‌های مربوط به داورى و کنوانسیون‌های مربوط به شناسایی و اجرای احکام داورى اشاره نموده‌اند. در ادامه، جهت بررسی آیات مورد تمسک هریک از قائلان مشروعیت و عدم مشروعیت داورى، به بیان دیدگاه آنان و حدود دلالت آیات محل بحث می‌پردازیم.

۱. آیات قرآنی دال بر عدم مشروعیت و جواز داورى

برخی فقهای امامیه و عامه قائل به عدم مشروعیت داورى یا قضاوت تحکیمی هستند.

علامه حلّی در *تحریر الاحکام* قائل به عدم لزوم حکم قاضی تحکیم شده است (علامه حلّی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۵). البته ایشان در کتاب‌های بعد از این نظر خود عدول کرده و آن را مشروع دانسته است (همو، ۱۴۱۰: ۱۳۸/۲).

از فقهای معاصر، فاضل لنکرانی در پاسخ به استفتایی در مورد صلاحیت زنان برای قضاوت تحکیم گفته است: اصل قاضی تحکیم مورد قبول نیست تا اینکه جزئیات آن بیان شود.^۱ محمدی قائینی نجفی بعد از بررسی ادله مشروعیت قضاوت تحکیمی، آن‌ها را ناتمام دانسته و می‌گوید التزام به مشروعیت قاضی تحکیم بسیار مشکل است (محمدی قائینی نجفی، ۱۳۹۸/۱۰/۱).

نظریه عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی یا داوری، یکی از اقوال شافعیه نیز می‌باشد و اگرچه غالب فقهای شافعی قائل به مشروعیت تحکیم هستند، اما عدم مشروعیت هم در این مذهب قائل دارد (دوری، ۲۰۰۲: ۱۱۴-۱۱۵). همچنین برخی از حنفیه و مالکیه، تحکیم را جایز ندانسته و از آن منع نموده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴: ۴/۴۸۰).

واضح است که استدلال بر عدم مشروعیت قضاوت تحکیمی بر اساس آیات، اگر تمام باشد، ادله‌ای مانند سیره و بنای عقلا که توسط برخی فقها جهت اثبات جواز و مشروعیت قضاوت تحکیمی مطرح گردیده‌اند، حتی اگر هم تمام باشند، کنار زده می‌شوند؛ چون این آیات ردع آن‌ها محسوب می‌شوند و همچنین اثبات مشروعیت قضاوت تحکیمی به استناد ادله وجوب وفای به شرط نیز که توسط برخی فقها برای اثبات مشروعیت قضاوت تحکیمی مطرح گردیده است، دیگر ممکن نخواهد بود؛ چون استدلال به ادله وجوب وفای به شرط حتی اگر تمام باشد، در اینجا شرط مخالف کتاب محسوب می‌شود.

توضیح اینکه برخی بر مشروعیت قضاوت تحکیمی و داوری، به سیره عقلا در میان مسلمانان و غیرمسلمانان استدلال کرده‌اند و قائل‌اند که حکمیت بین افراد از دیرباز بین عقلا رایج بوده است و بر اساس شواهد تاریخی، در زمان پیامبر ﷺ نیز سابقه داشته و اسلام آن را رد نکرده است و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام از آن نهی نکرده‌اند؛ بنابراین از سوی شرع تأیید و امضا شده است (ر.ک: حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۱). سیره اعراب قبل

۱. نرم‌افزار گنجینه آراء فقهی، قضایی (معاونت آموزش قوه قضاییه)، کد سؤال ۵۲۸۸.

از بعثت پیامبر ﷺ و نیز بعد از آن، این بوده که به حکمیت رجوع می‌کردند و احکام قضایی توسط حکم‌ها صادر می‌شده است؛ از آن جمله، در مسئله مشاجره قریش در نصب حجرالاسود که پیامبر ﷺ حکم شد، و یا عمل کردن رسول خدا ﷺ به حکم سعد بن معاذ در جریان پیمان‌شکنی بنی‌قریظه و تحکیمی که با یهودیان بنی‌قریظه داشت، و نیز پذیرش حکمیت از جانب امیرالمؤمنین علیؑ در جریان جنگ صفین. این موارد نشان می‌دهد که این سیره عقلا از جانب معصومان علیهم‌السلام هم مورد پذیرش قرار گرفته است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۹/۱)؛ چنان‌که شهید ثانی به این امر اشاره کرده است: «وقد وقع فی زمن الصحابة ولم ينکر أحد منهم ذلك» (جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۳۳۲/۱۳).

بنابراین می‌توان گفت که یکی از ادله قوی برای اثبات مشروعیت، بنای عقلا در زمان‌های مختلف است.

حال اگر بگوییم که این آیات، قضاوت و تحکیم را مختص رسول و اولوالامر و منصوبان آنها قرار داده‌اند، در این صورت به‌منزله انکار چنین سیره‌ای نسبت به افراد فاقد این شرایط است و نهایتاً با سیره عقلا می‌توان نفوذ حکم قاضی تحکیم را در مواردی ثابت کرد که این قاضی، شرایط معتبر در قاضی منصوب را دارا باشد.

همچنین برخی فقها برای مشروعیت قضاوت تحکیمی، ادله وفای به شرط را مورد بحث قرار داده‌اند (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۷۵؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۱). مطابق روایت شریف «المؤمنون عند شروطهم»، هر انسان مؤمنی لازم است به عهد و شرطی که تعهد کرده، پایبند باشد و در بحث داوری و تحکیم هم فرض این است که طرفین بر رجوع به داور توافق کرده و متعهد و ملتزم شده‌اند که در صورت اختلاف به وی مراجعه نمایند و بعد از صدور رأی، حکم و نظر داور را بپذیرند. در این صورت، چنانچه تعهد طرفین بر داوری و تحکیم، از جنس شرط فعل باشد و این شرط فعل، هم شامل مراجعه به داور و هم شامل اجرای رأی او باشد، بنابراین در صورت بروز اختلاف، مراجعه به داور در وهله اول و اجرای حکم وی در وهله دوم مطابق شرط و تعهد ضرورت دارد.

در اینجا هم اگر اثبات شود که برخی آیات شریف قرآن بر عدم مشروعیت داوری و

قضاوت تحکیمی غیر معصومان عليهم السلام و منصوبان آنها به نصب عام یا خاص دلالت دارند، دیگر نمی‌توان به ادله وجود وفای به شرط استدلال نمود؛ چون استدلال به ادله وجود وفای به شرط حتی اگر تمام باشد، در اینجا شرط مخالف کتاب محسوب می‌شود.

کوتاه سخن اینکه با اثبات دلالت برخی آیات بر عدم مشروعیت داوری و قضاوت تحکیمی، نه تنها سیره عقلا و ادله وجود وفای به شرط، بلکه تمام ادله مطروحه برای اثبات مشروعیت قضاوت تحکیمی قاصر می‌گردند و این آیات بر اطلاق سایر آیاتی که برای جواز قضاوت تحکیمی بدان‌ها تمسک شده و نیز بر اطلاق روایاتی مانند روایت عمر بن حنظله یا معتبره ابی‌خدیجه که برای توجیه مشروعیت بدان‌ها توسل شده نیز مقدم خواهد بود و همه آن‌ها را مقید خواهد ساخت.

در ادامه، آیات مورد استناد این گروه را ارزیابی و بررسی می‌نمایم.

۱-۱. آیه رد منازعات و اختلافات به خدا و رسول صلی الله علیه و آله

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء / ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید؛ پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید؛ این بهتر و نیک فرجام‌تر است.

علی‌رغم ذکر «أولی الأمر» در قسمت اول آیه شریفه، اما در تعیین محل ارجاع منازعات و اختلافات، «أولی الأمر» تکرار نشده است که این عدم تکرار به دو شکل توسط فقها توجیه شده است:

توجیه اول اینکه عدم ذکر «أولی الأمر» در کنار خدا و رسول برای ارجاع منازعات و مراعات، احتمالاً به معنای تمسک به حکم خدا و رسول که در مقام تشریح هستند، می‌باشد؛ چون اولوالامر در مقابل حکم خداوند متعال، حق تشریح حکم ندارند و اعمال ولایت از سوی آنان چیزی جز تطبیق احکام خدا (بر موضوعات) نیست و تشریح حکم جدیدی در کار نیست (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۲/۲۲۸). امامان فقط مجری احکام‌اند؛ نه قانونی وضع می‌کنند و نه نسخ می‌کنند. لذا در احادیث اهل بیت عليهم السلام

می‌خوانیم که اگر از ما سخنی بر خلاف کتاب‌الله و سخن پیامبر ﷺ نقل کردند، هرگز نپذیرید (موسوی خلیلی، ۱۴۲۲: ۲۸۷).



توجیه دوم این است که بدین جهت «أولی الأمر» را تکرار نفرموده که آنان از فروع و شاخه‌های پیامبر اکرم ﷺ می‌باشند (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۲۲۸/۲). در واقع، دو اطاعت در آیه ذکر شده است؛ یکی اطاعت از خدا که با یک «أطیعوا» همراه شده است و یکی اطاعت از رسول و اولوالامر که قرآن هر دو را با یک «أطیعوا» ذکر نموده است؛ یعنی اطاعت خدا که ارشادی است، یک اطاعت است و اطاعت رسول و اولوالامر با هم، یک اطاعت است که مولوی محسوب می‌شود. بنابراین عدم تکرار «أولی الأمر» در قسمت دوم به دلیل وحدت اطاعت از آنها با اطاعت از رسول است و اطاعت جداگانه‌ای نمی‌باشد. لذا برخی به درستی این آیه را دلیل بر لزوم عصمت اولوالامر دانسته‌اند (جزیری، غروی و مازح، ۱۴۱۹: ۳۱/۱).

برخی مفسران میان این دو توجیه جمع نموده و معتقد شده‌اند علت عدم ذکر مجدد «أولی الأمر» در قسمت دوم آیه شریفه، این است که اولوالامر هر طایفه‌ای که باشند، بهره‌ای از وحی ندارند و کار آنان تنها صادر نمودن آرای است که به نظرشان صحیح می‌رسد، و اطاعت آنان در آن آراء و در اقوالشان بر مردم واجب است، همان‌طور که اطاعت رسول در آراء و اقوالش بر مردم واجب بود، و به همین جهت بود که وقتی سخن به وجوب رد بر خدا و تسلیم در برابر او به میان آمد، آیه شریفه فرمود وقتی بین شما مسلمانان مشاجره‌ای درگرفت، باید چنین و چنان کنید و خصوص «أولی الأمر» را نام نبرد، بلکه وجوب رد و تسلیم را مخصوص به خدا و رسول کرد؛ زیرا این اولوالامر - حال هر که باشند - حق ندارند حکم جدیدی غیر از حکم خدا و رسول وضع کنند و نیز نمی‌توانند حکمی از احکام ثابت در کتاب و سنت را نسخ نمایند. خلاصه اینکه از آنجا که اولوالامر اختیاری در تشریح شرایع و یا نسخ آن ندارند و تنها امتیازی که با دیگران دارند این است که حکم خدا و رسول یعنی کتاب و سنت به آنان سپرده شده است، لذا خدای تعالی در آیه مورد بحث که سخن در رد حکم دارد، نام آنان را نبرد (توجیه اول) و تنها فرمود: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾. از اینجا می‌فهمیم که خدای تعالی یک اطاعت دارد و رسول و اولوالامر هم یک اطاعت دارند (توجیه دوم)، و به همین جهت

بود که فرمود: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۸۸-۳۸۹).
 در هر صورت و بر پایه هر یک از دو توجیه، برای اثبات دلالت آیه بر عدم مشروعیت داوری و قضاوت تحکیمی، چنین استدلال شده که مقصود از رد منازعات و اختلافات به خدا و رسول ﷺ و اولوالامر در آیه شریفه این است که تحکیم و داوری به رسول ﷺ و اولوالامر ﷺ واگذار شود، ولو به صورت باواسطه، یعنی به کسانی که شبیه معصومان ﷺ باشند و از جانب رسول ﷺ یا اولوالامر ﷺ نصب شده باشند و شباهت داشتن کسانی که می‌خواهند داوری و قضاوت کنند به معصومان ﷺ و نصب از جانب آنها، مقدم است بر مراجعه به آنها برای داوری و تحکیم. به عبارت دیگر، صرف رضایت طرفین اختلاف برای مراجعه کافی نیست و قاضی تحکیمی که طرفین وی را انتخاب کرده‌اند، اما مشابهت با معصومان ﷺ و نصب از جانب آنها را ندارد، تحکیمش مشروعیت ندارد (ر.ک: حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۵).

این استدلال قابل قبول نیست و توجیهاتی که برای عدم ذکر اولوالامر بیان شده، اولاً مسلم و ثانیاً منحصر به همین دو توجیه نیست و ممکن است به قرینه عبارت ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ و عدم ذکر اولوالامر، این آیه شریفه اصلاً در مقام بیان بحث قضاوت نباشد؛ بلکه در مقام بیان مباحث عقیدتی و دینی و مفاهیم عمومی اسلامی باشد و نه موضوعات خارجی که در قضاوت مطرح می‌شود؛ در حالی که اگر مقصود موضوعات بود، لازم بود اولوالامر نیز ذکر می‌شدند. بنابراین در آیه شریفه اجمال وجود دارد و استدلال به آن برای اثبات عدم مشروعیت ناتمام است (فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۸۱).

حتی اگر مطابق برخی توجیهات ذکر شده برای عدم تکرار اولوالامر در قسمت دوم آیه بگوییم که اطاعت از اولوالامر، همان اطاعت از رسول ﷺ است، پس خداوند متعال در این آیه بر مسلمانان واجب فرموده که در مقابل کسانی که می‌خواهند محاکمات خود را به نزد طاغوت ببرند (که در آیه بعد ذکر شده است)، آنان منازعات و مرافعات خود را به خدا و رسول و اولوالامر بازگردانند. حال اگر از سایر آیات بتوان مشروعیت داوری و قضاوت تحکیمی را اثبات نمود، اطاعت از خدا صورت گرفته است و اگر از روایات رسول ﷺ و اهل بیت ﷺ، مشروعیت داوری و قضاوت تحکیمی غیر معصوم اثبات شود، در این صورت داوری چنین شخصی، مخالفت با رسول و اولوالامر تلقی

نمی‌گردد و نه تنها منافاتی با اطاعت از آنان نخواهد داشت، بلکه اطاعت نیز محسوب می‌گردد.

بنابراین نمی‌توان این آیه شریفه را ردع بر سیره عقلا در پذیرش داور و حکمیت دانست؛ چون نصی که بناست رادع سیره عقلا باشد، باید واضح باشد تا بر مردم متدین در مراجعه به این نصوص تأثیر بگذارد؛ در حالی که مردم متدین در این نصوص شرعی، چیزی را که بازدارنده و رادع رفتارشان باشد، ندیده‌اند (همان: ۱۸۰). ضمن اینکه در خصوص تسری بسیاری از شرایط معتبر در قاضی منصوب به قاضی تحکیم اختلاف نظر وجود دارد و برخی فقها شرایطی مانند اجتهاد (موسوی خویی، ۱۴۰۷: ۹۸/۱) یا مرد بودن در همه موارد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۲۷/۱) را برای قاضی تحکیم ضروری ندانسته‌اند؛ در حالی که اگر دلالت این آیه بر ضرورت نصب هر قاضی و داور از جانب رسول و اولوالامر واضح و مبرهن بود، فقها از لزوم برخورداری برخی شرایط قاضی منصوب (مانند اجتهاد یا مرد بودن یا مسلمان بودن) برای قاضی تحکیم صرف نظر نمی‌کردند. پس معلوم است که این آیه نه تنها برای مردم متدین عادی که برای فقها نیز رادع تلقی نشده است.

همچنین نمی‌توان این آیه شریفه را دلیلی بر عدم جواز عمل نمودن به شرط در جایی که طرفین اختلاف از ابتدا با یکدیگر شرط نموده و متعهد شده‌اند که اختلاف خود را به نزد داور ببرند، تلقی نمود و این آیه چنین دلالتی ندارد.^۱

۲-۱. آیه تلازم ایمان با ارجاع اختلافات به پیامبر ﷺ و تسلیم در مقابل

رأی ایشان

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء/ ۶۵)؛ به پروردگارت قسم که ایمان نمی‌آورند، مگر آنکه تو را

۱. هرچند که با ادله وجوب وفای به شرط نیز نمی‌توان مشروعیت داور و قضاوت تحکیمی را اثبات نمود و همان‌گونه که گفته شده (نجفی قائینی، ۱۳۹۸/۱۰/۱)، حداکثر چیزی که از ادله وجوب وفای به شرط برداشت می‌شود، مشروعیت تکلیفی است، که دو نفری که متعهد به مراجعه به داور در صورت بروز اختلاف شده‌اند، تکلیفاً بر آنها واجب است که اختلاف خود را نزد داور مطرح کنند؛ اما آنچه در این بحث مدنظر ماست، مشروعیت وضعی است و نه مشروعیت تکلیفی.

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.

مخاطب آیه شریفه، پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد و دلالت بر وجوب تسلیم نسبت به ایشان و اطاعت از اوامر حضرت ﷺ دارد.

در شأن نزول آیه گفته شده است: زبیر بن عوام که از مهاجران بود، با یکی از انصار بر سر آبیاری نخلستان‌هایشان که در کنار هم قرار داشتند، اختلاف کردند و برای حل آن نزد پیامبر ﷺ رفتند. حضرت فرمود: نخست زبیر آبیاری کند که باغش بالاتر قرار دارد و سپس مرد انصاری که باغش پایین‌تر است. مسلمان انصاری از داوری عادلانه پیامبر ﷺ ناراحت شد و گفت: آیا این قضا برای آن بود که زبیر، عمه‌زاده توست؟! پیامبر ﷺ از این سخن بسیار ناراحت شد و در این هنگام آیه یادشده نازل شد و به مسلمانان هشدار داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۵۳/۳).

به دو شکل می‌توان به این آیه بر عدم مشروعیت و جواز داوری (قضاوت تحکیمی) استدلال کرد:

شکل اول: عدم دلالت آیه بر تحکیم و داوری غیر رسول ﷺ و انحصار تحکیم به ایشان، با این استدلال که خداوند در این آیه به تحکیم رسول ﷺ به دلیل صفت رسالتش دعوت می‌کند؛ چون رجوع به رسول و درخواست تحکیم از رسول ﷺ در واقع رجوع به رسالت و تحکیم سنت است (ر.ک: حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۵). بنابراین آیه دلالتی بر مشروعیت و جواز تحکیم و داوری غیر رسول ندارد.

این استدلال قابل مناقشه است؛ چراکه به نظر می‌رسد مستفاد از این آیه همانند آیه قبل (که بر عدم مشروعیت مورد استناد بود)، تأکید بر این است که خداوند اراده کرده است که مسلمانان، طاعت خدا و رسول و اولوالامر را به‌عنوان یک قاعده ثابت بدانند و حیاتشان بر پایه این قاعده باشد و این قبیل آیات، دلالتی بر عدم نفوذ حکم قاضی تحکیم در جایی که حکمش منافی کتاب و سنت نباشد، بلکه کاملاً مطابق آن‌ها باشد، ندارند و آیات و روایاتی که برای مشروعیت قضاوت تحکیمی یا همان داوری وجود دارند، این آیه شریفه را تقیید می‌زنند.

شکل دوم: انحصار موضوعی آیه شریفه بر قضاوت اصطلاحی و عدم شمول آن بر تحکیم؛ چون ظهور آیه در خصوص قضاوت است که شعبه‌ای از ولایت می‌باشد و شأن نزول آیه نیز مؤید اختصاص آن به قضاوت است و آیه شریفه در خصوص قضاوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در اختلاف واقع شده میان زبیر و مرد انصاری نازل شده است. بنابراین شامل غیر مورد قضاوت اصطلاحی از جمله داوری و قضاوت تحکیمی نمی‌شود.

این اشکال قابل رفع است؛ اولاً تفاوتی میان قضاوت و داوری پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر اهل بیت علیهم السلام وجود ندارد و قضاوت نصبی و انتخابی برای معصومان علیهم السلام بی‌معناست و نصب عام و خاص برای غیر خودشان توسط خود ایشان صورت می‌گیرد. ثانیاً می‌توان از ظهور آیه در اختصاص آن به قضاوت اصطلاحی دست کشید؛ چراکه موصول آیه شامل هرگونه اختلافی میان مسلمانان از جمله اختلافات و جنگ‌های میان اقوام مسلمان هم می‌شود؛ همان‌گونه که خداوند در آیه دیگر فرمود است: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (حجرات/۹). بنابراین آیه شریفه، نص بر ولایت نبی صلی الله علیه و آله در جمیع اختلافات داخلی عمومی و شخصی می‌باشد و مورد آیه گرچه در خصوص قضاوت اصطلاحی است، اما مورد مخصص نیست (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹: ۷۰/۱)؛ پس شامل قضاوت تحکیمی نیز می‌گردد و اتفاقاً مطابق شأن نزول مذکور در تفاسیر، هر دو طرف اختلاف متفقاً پیامبر صلی الله علیه و آله را برگزیدند و این‌گونه نبود که یک نفر به نزد پیامبر صلی الله علیه و آله به‌عنوان قاضی شکایت ببرد و آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله دیگری را به محکمه فراخواند؛ بلکه طرفین بر فصل خصومت حضرت اتفاق نظر کردند و این شیوه فصل خصومت، با قضاوت تحکیمی سازگارتر است تا با قضاوت اصطلاحی.

۲. آیات قرآنی دال بر جواز و مشروعیت داوری

همان‌گونه که اشاره شد، نظریه مشروعیت داوری (قضاوت تحکیمی) متعلق به مشهور فقهای امامیه (حسینی عاملی، ۱۴۱۸: ۲/۱۰ و ۸: جبعی عاملی، ۱۴۱۰: ۲۳۸/۱) و عامه است (وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۲۰۰۴: ۲۳۶/۱۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۴: ۴۸۰/۴).
قائلان به این دیدگاه نیز به برخی آیات شریف قرآن متمسک شده‌اند که در ادامه با ابتدای بر نظریات فقهای امامیه، این آیات را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

۱-۲. آیات دال بر وجوب اصدار حکم بر اساس کتاب خدا و لزوم اقامه

قسط و عدل

- ﴿إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء / ۵۸):
 - ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (مائده / ۴۴):
 - ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (مائده / ۴۵):
 - ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (مائده / ۴۷).

در استدلال می‌توان گفت که مطابق آیات فوق، هر کس بر طبق موازین الهی حکم نکند، کافر و فاسق است. بنابراین هنگامی که اصحاب دعوی از شخص ثالثی تقاضای داوری و حکمیت کنند، اگر او نپذیرد، مشمول تهدید آیه کریمه خواهد بود؛ پس واجب است که حکمیت را بپذیرد و میان طرفین دعوی به حق و عدل داوری کند و در نتیجه، داوری او نافذ خواهد بود. همچنین مطابق آیات، خداوند از حکمیت و قضاوت برخلاف عدل نهی کرده است و آنچه که از آیات استنباط می‌گردد، این است که حکم و قضا تنها با عدالت و حق صحت دارد، اگرچه آن شخص مؤمن قاضی نباشد، و آنچه مورد سرزنش و مذمت واقع شده، حکمیت مغایر با وحی الهی است. به عبارت دیگر، وجه استدلال به این آیات شریفه چنین است که خداوند برای مشروعیت قضاوت بین مردم، شرط حکم عادلانه کرده است و در آیه دیگر می‌فرماید اگر حکم او مطابق با «ما أنزل الله» نباشد، کافر است و شرط اعتبار و نفوذ حکم قاضی را مطابقت با «ما أنزل الله» بیان فرموده است که مطلق است و فرقی بین قاضی تعمیم و تحکیم نیست. اینکه قاضی منصوب باشد یا غیرمنصوب، قاضی تعمیم باشد یا قاضی تحکیم، آیه اطلاق دارد و به دلیل اطلاق، مشروعیت قضاوت در قاضی تحکیم را شامل می‌شود (حبیبی‌تبار، ۱۳۹۷/۸/۲۶).

عموم و اطلاق این آیات مورد تمسک بر مشروعیت قضاوت تحکیمی دانسته شده و فقهای مثل فاضل هندی (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۶/۱۰) و خوبی با توسل به آیه ۵۸ سوره نساء و آیات مشابه قائل‌اند که اطلاق این آیات، دلالت بر جواز حکم از جانب هریک از آحاد مردم بر اساس عدالت دارد، بدون اینکه شرطی از شرایط قاضی منصوب و اجتهاد داشتن در آیات مدنظر باشد (موسوی خوبی، ۱۴۰۷: ۱۲/۴۱) و برخی فقهای عامه نیز

به‌همین شکل، تحکیم را نوعی قضاوت دانسته‌اند که اساسش احقاق حق و رد حق به صاحب حق و ابطال باطل می‌باشد (دوری، ۲۰۰۲: ۹۱).

به عبارت دیگر، سید خوبی معتقد است که اساس در قضاوت، حکم کردن بر پایه عدالت بدون توجه به خصوصیات حاکم است، به‌ویژه که آیات به‌صورت عام مردم را مورد خطاب قرار می‌دهند که هر شخصی اختیار حکم کردن بین مردم را بر اساس عدل دارد.

به امکان اخذ مشروعیت قضاوت تحکیمی و داوری از این آیات خدشه شده است؛ بدین‌بین که این آیات نسبت به اینکه چه کسانی حق حکم دادن دارند و چه شرایطی باید داشته باشند، ساکت‌اند و درصدد بیان شرایط قاضی و داور نیستند؛ بلکه این آیات بیانگر این هستند که واجب است حکم قاضی بر اساس عدل و مطابق شریعت الهی باشد (عراقی، بی‌تا: ۱۲؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۲؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۴/۱). ضمن اینکه از طرف دیگر، ما روایاتی متضمن این آیات داریم که حکایت می‌کنند که این آیات ناظر به قضاتی هستند که به قیاس و استحسان عمل می‌کنند، و تأکید می‌کنند که این قضاوت‌ها درست نیست و مبنای قضاوت باید حکم‌الله باشد، نه هر چیزی که خودتان به نظرتان رسید (حبیبی‌تبار، ۱۳۹۷/۸/۲۶).

در نقد کلام سید خوبی گفته شده که بنای عقلایی در همه اجتماعات این است که ضوابط معینی را برای قاضی و داور قرار می‌دهند؛ چه این شخص قاضی باشد و سلطنتش بر اساس قانون باشد و چه فردی باشد که طرفین تنازع به داوری‌اش رضایت داده‌اند. بنابراین گرچه اهلیت نزد عقلا در خصوص داوری که طرفین دعوی خودشان انتخاب می‌کنند، با اهلیتی که قاضی منصوب باید داشته باشد، متفاوت است، اما به‌هر حال اگر طرفین تنازع به شخصی مراجعه کنند که صلاحیت قضاوت یا اهلیت حداقلی برای داوری را نداشته باشد، مراجعه آن‌ها از نظر عقلای اجتماع، محل اشکال است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۶۹؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۲: ۴۴۲).

صاحب *جوهر* بعد از نقل استدلال صاحب *کشف اللثام*، که برای مشروعیت قاضی تحکیم به این آیات اشاره نموده است، می‌گوید:

«این عموماً مقید به اذن امام علیه السلام شده است؛ زیرا حکومت و قضاوت از آن

اوست) (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۶/۴۰).

برخی قرآن‌پژوهان معاصر نیز تخصیص و تقييد اين عمومات را با آنچه دلالت بر اذن برای قضاوت می‌نماید، جهت اجتناب از وقوع هرج و مرج در جامعه اجماعی دانسته‌اند (معرفت، بی‌تا: ۲۶۱). اجماع مذکور هرچند معتبر و ثابت نیست، اما تقييد اين عمومات توسط غالب فقها قابل پذیرش است.

بنابراین اولاً که این آیات، اطلاقی از لحاظ حاکم به معنای صادرکننده حکم ندارند و ثانیاً همان‌طور که گفته شده (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۶۹؛ موسوی خلخالی، ۱۴۲۲: ۴۴۲)، حتی اگر قائل به اطلاق این آیات شریفه شویم، باز هم به نظر می‌رسد که باید از اطلاق آیات چشم پوشید و آن‌ها را با روایات شریف و ادله دیگری که صفاتی را مانند عدالت و اسلام و ایمان و... برای قاضی منصوب و قاضی تحکیم (داور) شرط می‌دانند، مقید نمود.

۲-۲. آیات دال بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر

- «يَا بَنِي آدِيمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (لقمان / ۱۷)؛
 - «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۰۴).

معروف، اسم جامع برای هر چیزی است که به‌عنوان طاعت خدا و تقرب به او و احسان به مردم شناخته می‌شود و انجام هر حسنه‌ای که شرع بدان تشویق می‌کند و ترک هر قبیحی که شرع از آن نهی می‌کند، معروف تلقی می‌شود (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۲۱۶/۳). برخی نیز معروف را به چیزی معنا کرده‌اند که در نظر عقل سلیم و افراد سلیم‌النفس مورد پذیرش و قبول قرار گیرد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷/۴). بدون شک قهر و نزاع و ناسازگاری بین انسان‌ها امری ناپسند و منکر، و اصلاح و حل و رفع اختلاف امری معروف به شمار می‌رود که قرآن بدان امر نموده است: «وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال / ۱) و داوری یکی از روش‌های فصل خصومت و برطرف کردن نزاع و اختلاف میان انسان‌ها محسوب می‌شود.

از جمله فقهای که به این آیات برای مشروعیت قضاوت تحکیمی متمسک شده‌اند، صاحبان *کشف اللثام و مفتاح الکرامه* را می‌توان نام برد (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۶/۱۰؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۸: ۲/۱۰). این گونه استدلال گردیده که داور و حکم به صاحب حق کمک می‌کند که حقش را بازستاند و این امر به معروف است و طرف مقابل را که حق با او نیست، متنبه و متوجه به بطلان خواسته‌اش می‌کند و این نهی از منکر است (دوری، ۲۰۰۲: ۹۱).

به عبارت دیگر، وجه دلالت آیات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر این است که اولاً امر به معروف و نهی از منکر واجب است و ثانیاً زمانی که طرفین به فردی به‌عنوان قاضی تحکیم مراجعه می‌کنند و او ادله طرفین را استماع و بررسی می‌نماید و حکم به حق و رساندن حق به «من له الحق» می‌دهد، این حکم به حق و رساندن حق به صاحبش مصداق بارز معروف است و کار قاضی تحکیم، مصداق امر به معروف می‌گردد؛ زیرا یکی از مصادیق خارجی ادله امر به معروف، همین جا می‌شود و بر اساس ادله ولایت‌آمر و ناهی، ممضا و نافذ است و فرقی هم میان تشکیل حکومت اسلامی و غیر آن نیست (حیبی‌تبار، ۱۳۹۷/۸/۲۷).

بر استدلال به این دسته از آیات هم به‌درستی اشکال شده (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۴/۱) که امر به معروف و نهی از منکر از جهت مفهومی با داوری و تحکیم میان طرفین اختلاف متفاوت است و امر به معروف اعم از تحکیم است؛ چراکه تحکیم برخلاف امر به معروف نیازمند اذن طرفین اختلاف است. به عبارت دیگر، قضاوت تحکیمی این است که دو نفر تراضی کنند بر اینکه ثالثی میان آنان قضاوت کند و ماهیت این عمل، امر به معروف اصطلاحی در بیان فقها نیست. به عبارت دیگر، بحث در خصوص این است که مراجعه دو نفر به کسی که اذن از ناحیه امام در قضاوت ندارد، مصداق معروف است یا خیر؟ انتخاب قاضی تحکیم، فعل شخص قاضی تحکیم نیست؛ بلکه فعل آن دو نفری است که وی را انتخاب نموده‌اند و خود این شیوه انتخاب آیا معروف محسوب می‌شود تا مشمول ادله امر به معروف گردد؟ به عبارت دیگر، نباید به مسئله در مرحله مداخله قاضی تحکیم بعد از مشخص نمودن حق و صدور حکم به حق توسط وی توجه نمود؛ بلکه باید یک مرحله قبل از آن را در نظر داشت که آیا ترافع

طرفین اختلاف نزد یک شخص سوم و درخواست قضاوت از او، مصداق معروف است یا خیر؟ نمی‌توان ادله امر به معروف و نهی از منکر را در جایی که اصل معروف بودن یا منکر بودن محل بحث است، جاری نمود؛ چون ادله امر به معروف و نهی از منکر شامل معروف و منکر یقینی و مسلم است (حیبتی‌تبار، ۱۳۹۷/۸/۲۸).

همچنین حتی اگر عمومیت این آیات پذیرفته شود، مخصوص قضات منصوب خواهد بود. به عبارت دیگر، حتی اگر این ایراد وارد نباشد و معتقد به شمول ادله امر به معروف و نهی از منکر بر قاضی تحکیم باشیم، اشکال دیگری وجود دارد و آن اینکه مطابق نظر فقها، امر به معروف دارای مراحل قلبی، لسانی و عملی است، که مرحله عملی مطابق نظر مشهور فقها نیاز به استیذان دارد و با توجه به این مراحل باید گفت که چون گاهی قاضی تحکیم لازم است الزام بکند، بدون استیذان منصب قاضی تحکیم نافذ نمی‌شود (همان).

۲-۳. آیه مربوط به نشوز زوجین

آیه دیگری که برای مشروعیت قضاوت تحکیمی مورد استناد قرار گرفته، آیه معروف به نشوز است که می‌فرماید:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (نساء/ ۳۵)؛ و اگر از جدایی میان آن دو [زن و شوهر] بیم دارید، پس داوری از خانواده آن [شوهر] و داوری از خانواده آن [زن] تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد. آری! خدا دانای آگاه است.

آیه شریفه در مورد اختلاف زوجین، توصیه و امر می‌کند که حکمی از خویشان زن و نیز حکمی از خویشان مرد انتخاب شود تا میان زن و مرد صلح و سازش ایجاد نمایند و اختلاف را برطرف سازند. تبلور این آیه در ماده قانونی ۲۷ قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ دیده می‌شود:

«در کلیه موارد درخواست طلاق به جز طلاق توافقی، دادگاه باید به منظور ایجاد صلح و سازش، موضوع را به داوری ارجاع کند. دادگاه در این موارد باید با توجه به نظر داوران رأی صادر و چنانچه آن را نپذیرد، نظریه داوران را با ذکر دلیل رد کند».

در طلاق توافقی نیز گرچه قانونگذار در ماده ۲۵ همان قانون مقرر داشته است: «در صورتی که زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد...»، اما به نظر می‌رسد ارجاع به مرکز مشاوره، جهت حفظ مصالح اجتماع در جلوگیری از طلاق و حفظ استحکام خانواده است و در این موارد، توافق زوجین برای طلاق به منزله عدم اختلاف آن‌ها تلقی می‌شود.

برخی مفسران مرجع ضمیر «یریدا» و «بینهما» در آیه شریفه را زوجین دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۶/۴). برخی دیگر ضمیر را در هر دو به حاکم یا حاکمیتی که زوجین برای حل اختلافشان به آن مراجعه می‌کنند، برگردانده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۸/۳) و البته ممکن است مرجع حکمین باشند یا در «یریدا» حکمین و در «بینهما» زوجین باشند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰/۳).

همان‌طور که در ابتدای مقاله گذشت، فقهای امامیه این آیه را دلیل بر تحکیم گرفته‌اند و برخی به صراحت معتقد شده‌اند که داوری و تحکیم مدّ نظر آیه، اختصاصی به دعوی خانوادگی ندارد و در همه دعوی قابل تسری است؛ چرا که شارع طریق متعارف نزد عقلا را رد نمی‌کند، بلکه نظر شارع تأیید این شیوه متعارف میان عقلاست (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۱). برخی فقهای اهل تسنن نیز برای مشروعیت تحکیم به این آیه تمسک کرده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸: ۷۵۶/۶)؛ از جمله قرطبی می‌گوید این آیه دلیلی بر اثبات تحکیم است (انصاری قرطبی، ۱۳۸۷: ۱۷۹/۵) و برخی دیگر گفته‌اند از آنجایی که بر اساس این آیه، تحکیم و داوری میان زوجین جایز است، پس تحکیم و داوری در سایر خصوصیات و دعوی نیز جایز است (ابن‌مازه، ۱۳۹۷: ۵۸/۴). آلوسی در *روح المعانی* از ابن‌فارس نقل می‌کند که آیه در رد مخالفان حکمیت از مذهب مالکیه است؛ زیرا آنان قائل‌اند که هنگام نزاع میان زن و شوهر، زن باید به خانه امنی هدایت شود و یا فردی امین را با زن همراه نمایند. وی همچنین به جریان تحکیم در جنگ صفین که ابن‌عباس به این آیه شریفه در مقابل خوارج که منکر تحکیم بودند، استدلال نمود، اشاره می‌نماید (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷/۵).

در مقابل، بر اثبات تحکیم با استفاده از این آیه، هم از جانب برخی فقهای امامیه (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۵/۱) و هم از جانب برخی فقهای عامه مناقشه شده است

(ابن‌نجیم مصری، بی‌تا: ۲۵/۷).

مجموع ایرادات بر استدلال به این آیه، چند مورد است:

ایراد نخست اینکه امر آیه در خطاب «فابعثوا» مولوی نیست و صرفاً ارشادی می‌باشد. وجه ارشادی بودن این گونه ذکر شده که بعضی گفته‌اند از آنجا که این مسئله از امور دنیوی است، پس ظهور در ارشادیت پیدا می‌کند (ر.ک: فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۵۲۱/۷؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱: ۴۳۰/۱)، مانند اوامر طیب که عمل نکردن به دستوراتش مخالفت با او نیست.

اما باید توجه داشت وجهی که برای ارشادی بودن ذکر شده، صحیح نیست و مسئله بعث حکمین با امور دنیوی محض تفاوت دارد؛ چراکه در اینجا اولاً مقام حاکم است و احقاق حق و رفع تخاصم و شقاق، و این از وظایف حاکم است و در چنین مقامی، امر ظهور در مولویت دارد، و ثانیاً اینکه یک امر یا نهی، ارشاد به یک مصلحت یا مفسده دنیوی باشد، مثل ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، مانع از مولوی بودن آن امر و نهی نیست و دلیل بر این نمی‌شود که شارع درصدد انجام آن مأموریه و ترک آن منهی‌عنه نیست و لذا وجهی برای حمل این‌ها بر عدم مولویت وجود ندارد و امر به بعث هم از اوامر مولویه خواهد بود (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۷۷۳۴/۲۵).

وجه مولویت امر در عبارت «فابعثوا» چند مورد دانسته شده است:

وجه اول اینکه ظاهر امر در آیه، حقیقت در وجوب است (محدث بحرانی، ۱۴۰۵: ۶۳۵-۶۳۶/۲۴؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳: ۳۶۶/۸). این وجه قابل مناقشه است؛ چراکه لفظ امر برای مطلق بعث به شیء وضع شده و تعیین حد بعث (وجوب یا ندب) در موضوع‌له امر نمی‌باشد، بلکه این حکم عقل است که اگر امری از سوی آمر واجب‌الاطاعه صادر شود و ترخیصی از ناحیه آمر نباشد، وظیفه مأمور امتثال امر است. بنابراین وجوب و لزوم از احکام عقلیه است و از مدالیل لفظیه امر نیست. پس این وجه تنها با مساعدت عدم ورود ترخیص از ناحیه شارع پذیرفتنی است.

وجه دوم اینکه ظاهر از حال شقاق و نزاع زوجین، وقوع هر دو یا یکی از آن‌ها در حرام است و تخلیص آن‌ها از این حرام با انتخاب داور برای فیصله دادن به موضوع واجب است (محدث بحرانی، ۱۴۰۵: ۶۳۵-۶۳۶/۲۴). این دلیل نیز عمومیت و استلزامی ندارد

و صرفاً جنبه تغلیبی دارد و ممکن است در مواردی، شقاق و اختلاف میان زوجین باشد بدون اینکه هیچ‌یک در حرام بیفتند.

وجه سوم اینکه حاکم می‌تواند بعد از تحکیم، متخلف از رأی داور را مجبور به قبول نماید و در صورت استنکاف مجازات کند و این امر با ندب و استجباب سازگار نیست؛ چون اگر بعث و انتخاب داور مستحب باشد، چنین تکلیف و عقوبتی بی‌وجه می‌گردد (همان). به نظر می‌رسد این وجه پذیرفتنی است و می‌توان بدان اعتماد کرد. ایراد دوم اینکه پایه و شالوده داوری، توافق طرفین است، در حالی که مرجع ضمیر در «وَإِنْ خِفْتُمْ...» و «فابعثوا» زوجین نیستند تا انتخاب از جانب طرفین اختلاف باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۱).

این ایراد قابل دفع است. خطاب آیه در «فابعثوا»، یا همان گونه که برخی مفسران گفته‌اند زوجین هستند که در این صورت انتخاب داور یا داوران از جانب طرفین اختلاف خواهد بود و توافق اولیه برای داوری حاصل است، و یا خطاب به حاکم (یا حاکمیت) است و بعث در خطاب «فابعثوا» به غیرزوجین است که در این صورت، هر شخصی که بخواهد داور و حاکم تعیین کند، باید مورد رغبت و رضایت زوجین باشد تا بتواند رفع شقاق و نزاع نماید؛ چراکه در صورت عدم موافقت و رضایت زوجین نسبت به داوران انتخاب شده، موضوع فیصله نمی‌یابد. پس در این صورت نیز توافق اولیه طرفین اختلاف برای ارجاع اختلاف به داوری فراهم شده است (همان).

ایراد سوم اینکه برخلاف تحکیم، در اینجا حاکم بر زوجین لازم نیست و حتی بر فرض دلالت آیه شریفه بر تحکیم مصطلح، باز هم مورد آیه، خاص دعاوی خانوادگی زوجین است و نمی‌توان از آن عمومیت برای همه دعاوی را اخذ کرد. فاضل لنکرانی با اشاره به این آیه معتقد است تعبیر قرآن کریم از داوران به حاکم، دلیل بر ثبوت قاضی تحکیم و مشروعیت آن نخواهد بود و نمی‌توان مشروعیت این نهاد را از آیه مذکور استنباط کرد؛ زیرا ارتباطی بین حکمیت میان زوجین و قضاوت تحکیم وجود ندارد (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۱: ۴۹۷). به عبارت دیگر، حتی اگر دلالت آیه کریمه بر تحکیم مصطلح را بپذیریم، باز هم مورد آیه، خاص دعاوی زن و شوهر است و نمی‌توان از آن عمومیت جریان داوری در جمیع موارد را استخراج کرد.

ایراد اختصاص آیه شریفه به تحکیم میان زوجین و عدم تعمیم آن نسبت به سایر دعاوی و منازعات نیز قابل رفع است؛ چرا که مطابق برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام قائل به تعمیم آیه و عدم اختصاص به تحکیم میان زوجین بوده‌اند. از جمله امام باقر علیه السلام در پاسخ اعتراضی که به پذیرش حکمیت در صفین برای حضرت علی علیه السلام بود، این آیه را تلاوت فرمود. در احتجاج طبرسی آمده است:

«وَرَوَى أَنَّ نَافِعَ بْنَ الْأَرْزَقِ جَاءَ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ رضي الله عنه فَجَلَسَ بَيْنَ يَدَيْهِ يَسْأَلُهُ عَنْ مَسَائِلَ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فِي عَرَضٍ كَلَامَهُ: قُلْ لِهَذِهِ الْمَارِقَةِ مِمَّا اسْتَحَلَلْتُمْ فِرَاقَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَقَدْ سَفَكْتُمْ دِمَاءَ كُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ فِي طَاعَتِهِ وَالْقُرْبَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِنُصْرَتِهِ؟ فَسَيَقُولُونَ لَكَ: إِنَّهُ حَكَمَ فِي دِينِ اللَّهِ. فَقُلْ لَهُمْ: حَكَمَ اللَّهُ تَعَالَى فِي شَرِيْعَةِ نَبِيِّهِ بَيْنَ رَجُلَيْنِ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَالَ جَلَّ اسْمُهُ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲۴)؛ ... امام باقر علیه السلام در ضمن سخنش به او فرمود: به این گروه ماریقه [خوارج] باید گفت: چرا از علی علیه السلام جدا شدید، با اینکه شما مدت‌ها سر در فرمان او داشتید و در رکابش جنگیدید و نصرت او، زمینه تقرب شما را به خداوند فراهم می‌آورد؟ آن‌ها به تو خواهند گفت: امیر مؤمنان در دین خدا حکم قرار داد [در جنگ با معاویه حکمیت را پذیرفت]. به آنان باید گفت: خداوند در شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله حکمیت را پذیرفته و آن را به دو مرد از بندگان و انهاده است؛ آنجا که فرمود: «پس داوری از خانواده آن شوهر و داوری از خانواده آن زن تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد».

از سوی دیگر، رسول خدا صلی الله علیه و آله در ماجرای جنگ با بنی قریظه، سعد بن معاذ را برگزید و او را در آنچه مورد امضا و پذیرش خداوند بود، حکم قرار داد. گرچه روایات کتاب احتجاج طبرسی، به غیر از روایاتی که از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است، مابقی اکثراً مرسل هستند، اما اعتبار سندی روایات این کتاب به چند دلیل خالی از وجه نیست: نخست اینکه طبرسی شخصی ثقه و معتمد است و در وثاقت خود ایشان بحثی نیست. دوم اینکه طبرسی در مقدمه احتجاج، علت عدم ذکر سند اکثر روایات را به جهت وجود اجماع یا موافقت با عقول و یا اشتها در کتب سیره و کتب مخالف دانسته، و ادامه می‌دهد دلیل اینکه سند روایات مربوط به امام حسن

عسکری علیه السلام را ذکر می‌کند، بدین خاطر است که روایات این امام همام از جهت اشتهار در حد سایر روایات نیست.^۱ این مطلب نشان می‌دهد که گرچه روایات سایر معصومان علیهم السلام مرسل ذکر شده، اما برای شخص طبرسی مسند بوده است و می‌توان با اتکای به وثاقت طبرسی، سند همه این روایات را تلقی بر قبول نمود.

بر این اساس، برخی مفسران نیز این آیه را دلیل اثبات حکمیت و بطلان نظر خوارج دانسته‌اند (حسینی آوسی، ۱۴۱۵: ۲۷/۳).

همچنین با استدلال به اولویت نیز می‌توان قائل به تعمیم آیه شریفه نسبت به کلیه اختلافات و منازعات شد؛ زیرا همان‌گونه که شارع، نزاع و اختلاف در محیط کوچک خانواده را نامطلوب می‌داند و راهکاری جهت حل آن اختلاف در نظر می‌گیرد و داوری میان زوجین را الزامی می‌کند، پس در موارد دیگری اختلافاتی که در محیط اجتماع حاصل می‌شود که ممکن است تبعات و آثار زیانبارتری داشته باشد نیز داوری مشروعیت دارد.

ایراد چهارم اینکه آیه در مقام بیان ترافع و رجوع به قاضی یا داور نیست، بلکه غرض آیه اصلاح و رفع شقاق میان زوجین است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۱).

ایراد عدم ارتباط آیه شریفه با ترافع و حل اختلاف نیز مردود است؛ با این توضیح که شقاق و اختلاف میان زوجین غالباً به شکل ترافع و اقامه دعواست و اینکه شقاق میان زوجین اعم از ترافع و اقامه دعواست و همیشه منجر به اقامه دعوی و ترافع میان زوجین نمی‌شود، دلالت نمی‌کند که آیه شریفه امر دیگری غیر از رجوع به داور و حکم را مدّ نظر داشته است (همان).

البته باید توجه داشت که در بحث داوری، انتخاب داور توسط طرفین اختلاف از ابتدا صورت می‌گیرد و انتخاب داور توسط دیگران برای زوجین ناسازگار بر اساس امر «فابعثوا» در آیه شریفه، اگر همیشه مبتنی بر رضایت قبلی زوجین باشد، پذیرفتنی است و می‌توان آن را نوعی وکالت از جانب زوجین به کسانی که داور را نصب می‌کنند،

۱. «ولا تأتي في أكثر ما نورد من الأخبار بإسناده إما لوجود الإجماع عليه أو موافقة لما دلت العقول إليه أو لاشتهاره في السير والكتب بين المخالف والمؤلف، إلا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام فإنه ليس في الاشتهار على حد ما سواه» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱).

دانست؛ اما انتخاب داور توسط دیگران و رضایت آتی و بعدی زوجین به چنین انتخابی، شبیه داوری فضولی است و برخلاف رویه غالب قراردادهای حاوی داوری، چه در داوری‌های داخلی و چه در داوری‌های بین‌المللی می‌باشد.

۲-۴. آیه تلازم ایمان با ارجاع اختلافات به پیامبر ﷺ و تسلیم در مقابل

رای ایشان

﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (نساء / ۶۵)؛ 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.

همان‌گونه که برخی فقها، این آیه شریفه را دلیلی بر عدم مشروعیت داوری دانسته‌اند، در مقابل، برخی فقهای معاصر معتقدند که از این آیه نیز می‌توان مشروعیت قضاوت تحکیمی را برداشت نمود؛ با این توضیح که یک طرف این اختلاف، مسلمان و طرف دیگر یهودی است، مسلماً یهودی پیغمبر اکرم ﷺ را به‌عنوان قاضی منصوب از طرف خدا نمی‌شناسد، معلوم می‌شود که مراد از این قاضی، قاضی تحکیم است و لذا مرد مسلمان می‌گفت سراغ کعب بن اشرف برویم، و یهودی می‌گفت سراغ پیغمبر شما برویم و این آیه با توجه به شأن نزولش مربوط به قاضی تحکیم است و البته هیچ منافات ندارد که پیغمبر اکرم ﷺ در عین حالی که قاضی تحکیم است، قاضی رسمی و منصوب من الله تعالی نیز باشد (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۶/۱۲/۶). برخی از اهل تسنن نیز این آیه را برای مشروعیت تحکیم مطرح کرده‌اند (ر.ک: بلوی، ۲۰۱۲: ۴۳؛ منجد، ۲۰۱۳: ۵۰).

اما به نظر می‌رسد چنین دلالتی وجود ندارد و شاید بتوان گفت که این آیه اشاره به تحکیم مصطلح و به معنای متعارف ندارد چون انتهای آیه شریفه به شأن قضایی پیامبر ﷺ و عدم امکان مخالفت با قضاوت وی تأکید دارد و می‌فرماید: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ و این اشاره به شأن قضایی نبی اکرم ﷺ در انتهای آیه باعث اجمال می‌گردد.

۵-۲. آیه مربوط به شکار در حال احرام

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...﴾ (مائده / ۹۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در حال احرام، شکار نکنید، و هر کس از شما عمداً آن را به قتل برساند، باید کفاره‌ای معادل آن از چهارپایان بدهد؛ کفاره‌ای که دو نفر عادل از شما، معادل بودن آن را تصدیق کنند و به صورت قربانی به [حریم] کعبه برسد، یا [به جای قربانی] اطعام مستمندان کند، یا معادل آن روزه بگیرد تا کیفر کار خود را بچشد.

جعفر سبحانی این آیه را هم دلیل بر مشروعیت تحکیم دانسته و با توجه به عبارت شریفه ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ معتقد است که این آیه شریفه در مورد مُحْرَم است که شکار می‌کند. مُحْرَم اگر حیوانی را شکار کرد، ممکن است کفاره و جریمه‌اش در حدیث آمده باشد و فقها ذکر کرده باشند؛ اما اگر چیزی را شکار کند که کفاره‌اش در روایات نیامده باشد، در آنجا می‌فرماید دو نفر عادل را حَکَم قرار بدهند، آن حیوانی را که کشته، شبیه آن حیوان را به عنوان کفاره بپردازد؛ مثلاً اگر کسی نعامة و شتر مرغ را شکار کرده است، مسلماً کفاره‌اش خود شتر است، اگر حمار وحش را شکار کرده، آن حیوانی را که شبیه به حمار وحش است، کفاره بدهد، شبیه آن بقر است، اگر غزال و آهو را شکار کرده، شاید بتوان گفت که غنم کوچک یک نوع شبیه آن است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۶/۱۲/۶).

گرچه ایشان این آیه شریفه را به عنوان مؤید مطلب ذکر کرده است، اما واضح است که این آیه شریفه ارتباطی با بحث قاضی تحکیم ندارد؛ زیرا اولاً در قضاوت تحکیمی حضور حداقل دو نفر جهت امکان اختلاف و دعوی ضرورت دارد و مقام ترافع و تنازع مستلزم حضور حداقل دو نفر می‌باشد تا اختلاف موجود شود، در حالی که این آیه در خصوص حکمیت و داوری دو نفر عادل پیرامون کفاره شخص مُحْرَم است، و ثانیاً هیچ دلیلی بر تعمیم آیه شریفه و تسری آن به غیر موارد احرام وجود ندارد.

۶-۲. آیه دال بر وجوب وفای به عقد و شرط

برای مشروعیت قضاوت تحکیمی می‌توان به ادله وفای به شرط از جمله آیه ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده/ ۱) استدلال کرد. این آیه شریفه بر وجوب وفای به عقد دلالت دارد و شرط نیز جزئی از عقد است، بنابراین وفای به آن واجب است (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۵: ۳۷ به بعد).

همچنین است روایاتی مانند «المؤمنون عند شروطهم» که در بحث از مشروعیت داوری مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند (فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۷۵؛ حسینی حائری، ۱۴۱۵: ۱۶۱) و مطابق آن‌ها، هر انسان مؤمنی لازم است به عهد و شرطی که تعهد کرده، پایبند باشد و در بحث داوری و تحکیم هم فرض این است که طرفین بر رجوع به داور توافق کرده و متعهد و ملتزم شده‌اند که در صورت اختلاف به وی مراجعه نمایند و بعد از صدور رأی، حکم و نظر داور را بپذیرند.

در این صورت، چنانچه تعهد طرفین بر داوری و تحکیم از جنس شرط فعل باشد و این شرط فعل، هم شامل مراجعه به داور و هم شامل اجرای رأی او باشد، بنابراین در صورت بروز اختلاف، مراجعه به داور در وهله اول و در اجرای حکم وی در وهله دوم مطابق شرط و تعهد ضرورت دارد.

برخی تصور شرط نتیجه را هم برای چنین شرط و تعهدی قائل شده‌اند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۶۷). اما به نظر می‌رسد که این تصور غلط است؛ چراکه با توافق و رضایت طرفین، امکان نصب داور خودبه‌خود و به‌صورت شرط نتیجه امکان‌پذیر نیست، بلکه نیاز به رضایت و پذیرش شخص داور نیز می‌باشد؛ زیرا در واقع در هر قرارداد داوری، دو قرارداد وجود دارد؛ یکی قرارداد میان طرفین برای مراجعه به داور در صورت بروز اختلاف، و دوم قرارداد میان طرفین اختلاف و شخص داور یا داوران، و این قرارداد دوم به‌صورت شرط نتیجه و حصولش به‌صورت توافق طرفین و به‌محض انعقاد قرارداد دوم ممکن نیست؛ بلکه نیاز به رضایت و موافقت داور دارد.

ممکن است به این استدلال در مشروعیت داوری و ادله وفای به شرط اشکال شود که شرط ابتدایی از نظر فقها نافذ نیست و لازم است که شرط ضمن عقد باشد؛ اما واضح است که با وجود ماده ۱۰ قانون مدنی و نظر صحیح‌تر بسیاری از فقهای معاصر، کلمه شرط در این روایت شریف، اختصاصی به شرط ابتدایی ندارد و هر شرط و التزام و قراردادی را شامل می‌شود.

اما این دلیل بر اثبات قضاوت تحکیمی و داوری، ناتمام و قابل مناقشه است؛ بدین بیان که ادله وفای به شرط و عهد، مشروعیت چیزی را اثبات نمی‌کنند، بلکه متفرع بر مشروعیت هستند، پس وقتی نمی‌دانیم که قاضی تحکیم مشروع است یا نامشروع، با تمسک به این ادله نمی‌توان مشروعیت آن را اثبات کرد و اگر گفته شود که قاضی تحکیم مشروع است و قضای او نافذ است، دیگر نیازی به ادله وفای به شرط برای اثبات نفوذ حکمش نیست (محمدی قائینی نجفی، ۱۳۹۸/۹/۲۶).

علامه فضل‌الله در *فقه القضاء* خود بعد از استناد به ادله وفای به شرط و ادله صلح، در هر دو دلیل مناقشه می‌کند و می‌گوید در صورتی که به موجب ادله وفای به شرط یا ادله صلح قائل شویم که طرفین ملزم به پذیرش قضاوت تحکیمی و داوری هستند، در این صورت از محل بحث خارج شده‌ایم؛ چون در این صورت، نفوذ حکم داوری که طرفین اختلاف به وی مراجعه نموده‌اند و التزام طرفین به آن حکم، بر اساس ادله صلح و یا ادله وفای به شرط است و التزام به عنوان حکم قضایی نیست و این خروج از محل بحث است؛ چرا که هدف اثبات نفوذ حکم داور به عنوان قاضی تحکیم بود و نه بر اساس شرط و یا صلح (فضل‌الله، ۱۴۲۵: ۱۷۸).

حداکثر چیزی که از این ادله قابل برداشت است، مشروعیت تکلیفی است که دو نفری که تعهد نموده‌اند در صورت بروز اختلاف به داور مراجعه نمایند، تکلیفاً بر آن‌ها واجب است که اختلاف خود را نزد داور مطرح کنند و از مراجعه به قاضی اجتناب ورزند و همچنین تکلیفاً لازم است که حکم وی را پذیرفته و اجرا کنند. اما آنچه در این بحث مدنظر ماست، مشروعیت وضعی است و نه مشروعیت تکلیفی، و وقتی در نفوذ قضای قاضی تحکیم شک داریم، نمی‌توانیم بر اساس ادله وجوب عمل به شرط، نفوذ قضای او را اثبات کنیم؛ ضمن اینکه طرفین صرفاً می‌توانند در خصوص حقوق قابل انتقال و اسقاط خود، مراجعه به داوری و تحکیم را تعهد کنند و تنها در جایی که مورد ادعا یک حق باشد و زمام آن به دست صاحب حق باشد، این تعهد و شرط پذیرفتنی است؛ والا اگر از اموری باشد که حکم باشد یا از حقوقی باشد که حکم هم دارد (مثل زوجیت و...) یا از حقوقی باشد که زمام آن به دست صاحب حق نیست، با ادله نفوذ عقد و شرط نمی‌توان این موارد را اثبات کرد. نتیجه اینکه فقط در حقوق

قابل اسقاط و انتقال می‌توانیم به موجب این ادله، قائل به مؤثر بودن این شرط و تعهد و رضایت متخاصمین شویم و البته این تأثیر هم فقط در حکم تکلیفی است نه وضعی. در نتیجه اگر یکی از متخاصمین مخالفت کرد و حق را مطالبه کرد، اگرچه تکلیفاً کار حرامی مرتکب شده است، اما حق مطالبه دارد و می‌تواند ادعا را نزد قاضی دیگری مطرح و پیگیری کند (محمدی قائینی نجفی، ۱۳۹۸/۱۰/۱).

نتیجه‌گیری

۱- آیه ۵۹ سوره نساء در خصوص ردّ منازعات و اختلافات به خدا و رسول صلی الله علیه و آله دلالتی بر عدم مشروعیت حکم غیرخدا و معصومان علیهم السلام و منصوبان از جانب آن‌ها ندارد؛ چراکه ممکن است به قرینه عدم ذکر اولوالامر، اصلاً در مقام بیان بحث قضاوت نباشد، بلکه در مقام بیان مباحث عقیدتی و دینی و مفاهیم عمومی اسلامی باشد و نه موضوعات خارجی. بنابراین در آیه شریفه اجمال وجود دارد.

۲- مستفاد از آیه ۶۵ سوره نساء در خصوص تلازم ایمان با ارجاع اختلافات به پیامبر صلی الله علیه و آله و تسلیم در مقابل رأی ایشان نیز تأکید بر این است که خداوند اراده کرده است که مسلمانان طاعت خدا و رسول و اولوالامر را به‌عنوان یک قاعده ثابت بدانند و حیاطشان بر پایه این قاعده باشد، و بنابراین دلالتی بر عدم نفوذ حکم قاضی تحکیم در جایی که حکمش منافی کتاب و سنت نباشد، بلکه کاملاً مطابق آن‌ها باشد، ندارد و آیات و روایاتی که برای مشروعیت قضاوت تحکیمی (داوری) وجود دارند، این آیه شریفه را تقیید می‌زنند.

۳- مشروعیت داوری و قضاوت تحکیمی را می‌توان از آیه ۳۵ سوره نساء در خصوص نشوز زوجین اثبات نمود؛ چون مخاطب «فابعثوا» در آیه، چه زوجین باشند و چه حاکم، در هر صورت، رضایت و موافقت زوجین شرط انتخاب داوران است و شقاق و اختلاف میان زوجین غالباً به شکل ترافغ و اقامه دعواست.

۴- ایراد مربوط به اختصاص آیه ۳۵ سوره نساء به داوری میان زوجین ناسازگار و عدم عمومیت و شمول آن بر سایر دعاوی نیز بر اساس برخی روایات و نیز استدلال به اولویت قابل رفع است؛ زیرا همان‌گونه که شارع، نزاع و اختلاف در محیط کوچک

خانواده را نامطلوب می‌داند، پس در موارد دیگری که در محیط اجتماع اختلافاتی حاصل می‌شود که ممکن است آثار زیانبارتری داشته باشد نیز برای داوری مشروعیت قائل است.

۵- همچنین باید توجه داشت که مولوی دانستن امر «فابعثوا»، دلالت بر وجوب تحکیم میان زوجین ناسازگار دارد و وجهی که برای ارشادی بودن امر و استحباب تحکیم ذکر شده، صحیح نیست؛ زیرا مسئلهٔ بعث حکمین با امور دنیوی محض تفاوت دارد، ضمن اینکه حتی اگر یک امر یا نهی، ارشاد به یک مصلحت یا مفسده دنیوی نماید، مانع از مولوی بودن آن امر و نهی نمی‌شود.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والثر*، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن مازه بخاری، حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز، *کتاب شرح ادب القاضی للخصاف*، تحقیق یحیی هلال سرحان، بغداد، وزارة الاوقاف، ۱۳۹۷ ق.
۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. ابن نجیم مصری حنفی، زین‌الدین بن ابراهیم بن محمد، *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*، چاپ دوم، بی‌جا، دار الکتاب الاسلامی، بی‌تا.
۷. امانداد، معیبد، جواد پنجه‌پور، و هرمز اسدی کوه‌باد، «جایگاه فقهی سیستم قضایی خصوصی بر اساس نهاد تحکیم از منظر امامیه»، *دوفصلنامه مبانی فقهی حقوق اسلامی*، سال هشتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۸. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، دار الکتب المصریه، ۱۳۸۷ ق.
۹. ایزدی فرد، علی اکبر، اکبر فلاح، و صفر خزائی پول، مقاله «مشروعیت قضاوت خصوصی بر اساس نهاد تحکیم»، *فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی*، سال ششم، شماره ۱۸، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۰. بلوی، نضال جبر، *تحکیم فی الشریعة الاسلامیة و نظام التحکیم السعودی*، اردن، عمان، دار الثقافة، ۲۰۱۲ م.
۱۱. جزیری، عبدالرحمن، سیدمحمد غروی، و یاسر مازح، *کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه و مذهب اهل البیت*، بیروت، دار الثقلین، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. جنیدی، لعیا، «قانون داوری تجاری بین‌المللی از دریچه حقوق اسلامی»، *نژوهشنامه متین*، سال سوم، شماره ۱۰، بهار ۱۳۸۰ ش.
۱۴. حبیبی تبار، جواد، «درس خارج فقه»، ۱۳۹۷/۸/۲۶ ش.، دسترس‌پذیر در سامانه تقریرات دروس خارج به نشانی <https://taghrir.ismc.ir/teacher>.
۱۵. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سیدمحمد بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. حسینی حائری، سیدکاظم، *التضاء فی الفقه الإسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حسینی عاملی، سیدمحمد جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. خطیب شربینی، شمس‌الدین محمد بن محمد شافعی، *معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. ذوری، قحطان عبدالرحمن، *عقد التحکیم فی الفقه الاسلامی و القانون الوضعی*، اردن، عمان، دار الفرقان، ۲۰۰۲ م.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.

۲۱. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. زحیلی، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامی وادلته، چاپ چهارم، پاکستان، کویته، المكتبة الحیبیه، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. همو، موسوعة الفقه الاسلامی والقضایا المعاصره، دمشق، دار الفکر، ۱۴۳۱ ق.
۲۴. سبحانی تیریزی، «درس خارج فقه»، سال تحصیلی ۱۳۹۶-۱۳۹۷ ش.، دسترس پذیر در سامانه تقریرات دروس خارج به نشانی <<https://taghrir.ismc.ir/teacher>>.
۲۵. شبیری زنجانی، سیدموسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. شمس، عبدالله، آیین دادرسی مدنی؛ دوره بنیادین، چاپ سی و یکم، تهران، دراک، ۱۳۹۷ ش.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۸. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۰. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. عراقی، آقاضیاءالدین، کتاب القضاء، تصحیح محمدهادی معرفت، قم، چاپخانه مهر، بی تا.
۳۳. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. همو، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۳۵. فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله (کتاب النکاح)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۴۲۱ ق.
۳۶. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن حسن اصفهانی، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۳۷. فضل الله، سیدمحمدحسین، فقه القضاء، به قلم حسین حسن، بیروت، دار الملاک، ۱۴۲۵ ق.
۳۸. قرشی بناپی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۴۰. کشاورز، بهمن، نگرشی بر قانون تشکیل دادگاه های عمومی و انقلاب، تهران، میزان، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. محدث بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۴۲. محمدی قائینی نجفی، محمد، «درس خارج فقه»، سال تحصیلی ۱۳۹۸-۱۳۹۹ ش.، دسترس پذیر در سامانه تقریرات دروس خارج به نشانی <<https://taghrir.ismc.ir/teacher>>.
۴۳. محمدی گیلانی، محمد، قضا و قضاوت در اسلام، تهران، سایه، ۱۳۷۸ ش.
۴۴. معرفت، محمدهادی، تعلیق و تحقیق عن امتهات القضاء، قم، چاپخانه مهر، بی تا.
۴۵. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.

۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۴۷. منتظری نجف آبادی، حسین علی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، چاپ دوم، قم، تفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴۸. منجد، سمیرہ زعیم، *التحکیم الاسلامی فی نظام غیر اسلامی*، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه، ۲۰۱۳ م.
۴۹. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه القضاء*، دوم، قم، جامعه المفید، ۱۴۲۳ ق.
۵۰. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج - القضاء و الحدود (موسوعة الامام الخوئی، الجزء ۴۱)*، قم، لطفی، ۱۴۰۷ ق.
۵۲. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، *نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۵۳. نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۴. وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، چاپ پنجم، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۲۰۰۴ م.
۵۵. هادوی تهرانی، مهدی، *قضاوت و قاضی*، قم، خانه خرد، ۱۳۸۵ ش.
۵۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *موسوعة الفقه الاسلامی المقارن*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۳۴ ق.

بازنمایی اخلاقی گفتمان انبیاء علیهم‌السلام

در قرآن کریم

با خوانش سبک‌شناسی نحوی*

- سیده فاطمه سلیمی^۱
- فریده طالع‌زاری^۲

چکیده

در میان گفتمان‌های قرآنی، کنش گفتاری انبیاء علیهم‌السلام از بسامد بالایی در کاربست تکنیک‌های سبک‌ساز جهت بازنمایی آموزه‌های اخلاقی برخوردار است. در میان سبک‌های آوایی، واژگانی، نحوی و بلاغی، لایه نحوی با خوانش روابط پرتکرار نظام‌های نشانه‌ای دستوری، به معانی نهفته‌ای اشاره دارد که مدلی روشمند در تفسیر و ترجمه گفتمان‌های قرآنی فراهم می‌آورد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال پاسخ به این سؤال است که چگونه تکنیک‌های برجسته‌ساز نحوی، زوایای اخلاقی گفتمان انبیاء علیهم‌السلام را در موقعیت‌های گوناگون برجسته می‌سازد؟ رهیافت‌های حاصل آنکه واکاوی گزینش‌های

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، آمل، ایران (نویسنده مسئول) (salimi@quran.ac.ir).
۲. کارشناس ارشد رشته علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، آمل، ایران (ftalezari@gmail.com).

سبک‌ساز در قالب سازه‌هایی جهت‌مند، مانند «حذف صدای دستوری»، «افزایش ظرفیت جمله»، «تقدیم و تأخیر»، «ضمیرگردانی» و «نوعیت جمله»، آموزه‌هایی اخلاقی همچون «حفظ قداست حریم الهی»، «تسلیم کامل در برابر حق»، «ادب و عفت رفتاری»، «خشوع و تواضع» و «تمسک شدید به آیین الهی» را به تصویر کشیده که افزون بر تبلور سیره انبیاء و ارائه الگوی رفتاری قرآنی، در روشمندسازی تحلیل قرآن یاری می‌رساند. همچنین این امر، ابعادی از اعجاز زبانی قرآن را در زایش ظرافت‌های معنایی نمایان می‌سازد.

واژگان کلیدی: خوانش سبک‌شناسی، برجسته‌سازی زبانی، سبک نحوی، گفتمان انبیاء علیهم‌السلام، قرآن کریم.

۱. مقدمه

از جمله مباحث مهم در حوزه معناشناسی، توجه به ساخت‌های زبانی متن در گستره دانش سبک‌شناسی^۱ است. گستره مطالعاتی این دانش، بررسی متون و کشف و تبیین ویژگی‌های موجود از طریق تکنیک‌های سبک‌ساز در سطوح صرفی، نحوی، آوایی و بلاغی می‌باشد. بررسی سبک‌شناسی متن، نقش بسزایی در شناسایی اندیشه و تبیین عقاید، ایدئولوژی و مراد واقعی صاحب اثر دارد.

قرآن کریم متنی چندلایه و سرشار از پیچیدگی‌های زبانی - معنایی است که جهت تبیین شبکه‌های معنایی، به سبک بیانی کلام در گذر ساخت‌های برجسته‌ساز اهتمام می‌ورزد. در این میان، «گفتمان انبیاء علیهم‌السلام» به‌عنوان کنش‌اعلامی رسولان و ابزار انتقال آموزه‌های اخلاقی، دارای مشخصه‌های سبک‌شناختی منحصر به فردی در سطوح واژگانی، آوایی، معنایی و ترکیبی می‌باشد. به تعبیری دیگر، از آنجا که گوینده سخن، زوایای شخصیتی و رفتاری خود را با توجه به محیط پیرامونی و اشخاص و رخدادها در پرده سخن پنهان می‌دارد، لذا واکاوی سبک کلام انبیاء علیهم‌السلام، تحلیلی روشمند در پرتو دانش‌های جدید به شمار می‌آید که مخاطب متن را به مراد جدی گوینده می‌رساند.

در حوزه پژوهش‌های مطرح‌شده در زبان گفتاری انبیاء علیهم‌السلام، گرچه مطالعاتی در زمینه آداب گفتگو در قرآن و تحلیل سبک‌شناسی برخی سوره‌ها صورت گرفته و یا برخی

1. Stylistics.

پژوهش‌ها به داستان پیامبران در قرآن اشاره داشته‌اند، اما موضوعی که به واکاوی سبک‌شناسانه گفتمان انبیاء علیهم السلام در قرآن کریم و تحلیل معنایی آن از گذر لایه نحوی بپردازد، مورد توجه نبوده است. با توجه به بازنمایی مراد گوینده در ظرفیت زبانی کلام و ضرورت رفتارشناسی جهت تبلور الگوهای رفتاری، خوانش سبک‌شناختی کنش گفتاری انبیاء علیهم السلام در رفع آسیب‌های گفتاری - رفتاری جامعه بشری ضرورت دارد. از این رو نوشتار حاضر در پی پاسخ به سؤالات ذیل است:

- سبک نحوی در گفتمان انبیاء علیهم السلام از گذار کدام تکنیک‌های سبک‌ساز قابل بررسی است؟

- مفاهیم اخلاقی برآمده از مؤلفه‌های سبک‌ساز نحوی در گفتمان انبیاء علیهم السلام چیست؟

۲. پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه «سبک‌شناسی»، «سبک نحوی» و «گفتمان‌کاوی کلام انبیاء علیهم السلام»، پژوهش‌هایی در شکل عام و تئوریک مدنظر بوده است:

- مقاله «آداب گفتگو از دیدگاه قرآن و حدیث» (ایروانی، ۱۳۸۶)؛ نویسنده در این اثر به مفهوم‌شناسی گفتگو، مبانی و شرایط گفتگوی صحیح پرداخته و مصادیق قرآنی - روایی آن را بیان داشته است. نوع تحلیل از کاربرست الگوی زبانی برخوردار نیست.

- پایان‌نامه تحلیل و بررسی گفتمان‌های (دیالوگ) قرآنی (اکبری، ۱۳۸۹)؛ این اثر به تمامی گفتمان‌های قرآنی و حالات گفتگو به شکل محتوایی اشاره دارد. در این اثر، خوانش زبانی در زایش آموزه‌های تربیتی کلام انبیاء علیهم السلام مطرح نمی‌باشد.

- کتاب تحلیل اخلاقی و تربیتی گفتگوی انبیاء علیهم السلام و خداوند در قرآن کریم (محسنی رکاوندی، ۱۳۹۰)؛ محتوای موجود در این کتاب تنها به بخشی خاص از گفتمان انبیاء علیهم السلام با مخاطب‌سنجی خداوند اشاره دارد و روش کار با رویکرد سبک‌شناسی نبوده است.

- مقاله «تحلیل ساختار عنصر گفتگو در داستان حضرت ابراهیم علیہ السلام در قرآن کریم» (طاهری‌نیا و دریانورد، ۱۳۹۳)؛ نگارندگان به گفتمان‌های حضرت ابراهیم علیہ السلام در سوره مختلف با رویکرد نشانه‌شناسی سوسور توجه داشته‌اند. در این اثر نیز به گفتمان انبیاء علیهم السلام از

نگاه سبک‌شناسی نحوی اشاره نشده است.

- مقاله «جلوه‌های بلاغی آیات گفتگو در سوره اعراف» (مهتدی، ۱۳۹۴)؛ نگارنده در این اثر به گفتگوهای صورت گرفته در سوره مذکور اشاره داشته و هریک را براساس اسلوب خبر و انشاء و یا تقدیم و تأخیر و حصر مشخص نموده است. در این اثر به برخی از گفتمان‌های انبیاء علیهم‌السلام در سوره اعراف اشاره شده، اما منحصر به تحلیل سبک‌شناختی نبوده است.

در چنین فضایی، نگارندگان جستار حاضر بر آن شدند تا با توجه به عدم کاربست تکنیک‌های برجسته‌ساز نحوی جهت زایش مفاهیم اخلاقی گفتمان انبیاء علیهم‌السلام در پرتو الگوی روشمند سبک‌شناسی، خوانش نظام‌مند از متن به دست دهند و ظرفیت ظهور معنا را در گزینش‌های ناب و فراهنجاری‌های زبانی و نوزایش به نمایش درآورند و تفاسیر مختلف را از این زاویه مورد توجه قرار دهند.

۳. دانش سبک‌شناسی در خوانش متن

از نظر لغوی، واژه عربی «سبک» به معنای «ذوب کردن و ریختن زر و سیم در قالب» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱۷/۵) به کار رفته است. همچنین لفظ «اسلوب» معادلی برای آن در نظر گرفته شده که در فرهنگ واژگانی به معنای «راه طولانی و صف درختان خرماست» و بعدها به «هر راه ممتدی» اطلاق شد (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳۱۹/۶). سپس این واژه اخیر در معنای «قلم‌مو» و یا «ابزار نوشتن» به کار رفت (ابوالعدوس، ۲۰۰۷: ۳۲). واژه سبک نیز در گستره تحول معنایی، در معنای «روش و طرز» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۱۶۱) و «روش نوشتن» بوده، سپس بر «نحوه بیان ادبی» و «سخن نیکو» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۷) اطلاق شد. از آنجاکه خوانش سبک‌شناسی، به ویژگی‌های روساخت متن توجه دارد، گزینش و ترکیب واژگان، شاخصه‌های اصلی متن ادبی را مشخص می‌سازد (فالور، ۱۳۹۶: ۵۶). این دانش به بررسی ویژگی‌های ممتاز زبانی پرداخته و ژرف ساخت یا ساختار معنایی کلام را از ابزار اطلاع‌رسانی صرف به ابزار تأثیرگذار تبدیل می‌کند (کواز، ۱۳۸۶: ۲۶۷). از نگاه سبک‌شناسان مدرن همچون «شارل بالی»، «لئو اسپیتزر» و «ماروزو»، سه

مفهوم اصلی «نگرش خاص»، «گزینش»^۱ و «عبور از هنجارها»، در تعریف جامع از سبک جای می‌گیرند (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۹). از آنجاکه معنا در کل عمل ارتباط سبکی دارد، خالق اثر با گزینش نشانه‌های ظاهری تأثیرگذار و انحراف از هنجارهای عادی زبان، اندیشه و احساس خود را برجسته می‌سازد (کواز، ۱۳۸۶: ۴۸). بر این اساس، سبک همان شخص تلقی می‌شود. گفتنی است تکرار و تداوم هدفمند رفتارهای زبانی خاص مانند گزینش از گونه کاربردی زبان، انحراف از زبان معیار، بسامد بالای مشخصه‌های سبک‌ساز و در نهایت نمود فردیت و یگانگی متن، به سبک هویت می‌بخشد (فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۳-۳۵). به دیگر سخن، تحلیل سبک‌شناسی شامل ویژگی‌های پایایی و تکراری در آثار شخصی است که در نگاه خواننده برجسته می‌گردد. چنین تحلیلی بر ویژگی‌های آوایی، واژگانی، دستوری، معنایی، کاربردی یا گفتمانی در گستره بافت موقعیتی متمرکز است (نورگارد و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۱) که در پیوند عمیق میان زبان و موقعیت، به ظرافت‌های معنایی دست می‌یابد.

۴. سبک‌شناسی نحوی^۲

سبک نحوی، یکی از سازه‌های بنیادین در تحلیل معناست که ارتباط بیناواژگانی را در ماده اصلی نظام متن یعنی جمله آشکار می‌سازد. مطالعه روابط صورت‌های زبانی در گفتمان و چگونگی هم‌نشینی و زیبایی‌های نظم ساختاری و به تعبیری روشن، ترکیب «این» با «آن» و یا اعمال قواعد اضافی بر زبان معیار، در گستره این سازه شکل می‌گیرد (فضل، ۱۹۹۸: ۸۵-۸۶). لایه نحوی که بیشتر با اصطلاح «نظم» به کار رفته است، هسته مرکزی دستور را برای زایش و ساخت جملات زبان شکل می‌دهد. همچنین این لایه، نظام‌مندی و خلاقیت فراوانی را در متن پدیدار ساخته و مؤثرترین شیوه معناآفرینی به‌شمار می‌آید (عمر، ۱۹۹۸: ۶۸).

به‌طور کلی، تمهیدات برجسته‌سازی مانند «آرایش سازه‌ها»، «جابه‌جایی واژگانی»، «بسامد کاربست واژگان» و «ذکر و حذف» آن‌ها و در شکلی عام «دقت در ساخت‌های

1. Choice.
2. Syntax style.

نامتعارف» و «انحراف از نُرم زبان»، همچنین «کوتاهی و بلندی جملات» در بسامدی بالا و... (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۵۵) تا حدودی از مشخصه‌های سبک به شمار می‌آیند؛ زیرا این شگردها، جهان متن را برای مخاطب بیگانه می‌سازند و نقش بسزایی در میزان برجستگی، مقبولیت و ماندگاری متن دارند.

۵. سبک نحوی در گفتمان قرآن کریم

گفتمان^۱ به معنای «سخنرانی، مقاله، خطابه» (حییم، ۱۳۸۶: ۲۰۳)، مرادوه کلامی، بده‌بستان میان گوینده و شنونده، بازنمود یک صدا و در نهایت تلازم گفته با کارکردهای اجتماعی و معنایی می‌باشد (میلز، ۱۳۸۲: ۱۰). در اصطلاح ادبی، از گفتمان در مفهوم کنش‌گفتاری هدفمند جهت تبادل احساسات و اندیشه‌های بینافردی از لابه‌لای عناصر زبانی یاد می‌شود (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۱۷۹).

«فاسولد» مطالعه هر جنبه‌ای از کاربرد زبان را مطالعه گفتمان می‌انگارد و آن را چیزی بیش از زبان می‌داند. گفتمان‌ها همواره متضمن هماهنگ‌سازی زبان با شیوه عمل، ارزش‌گذاری، باور داشتن، احساسات، بدن‌ها، لباس‌ها، اشیاء، ابزارها و زمان و مکان هستند (ر.ک: فاضلی، ۱۳۸۳: ۸۱-۱۰۷).

از آنجاکه زبان قرآن دارای نظام ارتباطی قاعده‌مندی است، باید معنای هر گزاره از طریق جایگاه آن در بافت و میدان معنایی ویژه بررسی شود؛ زیرا هر اندیشه‌ای، به قالبی ویژه جهت تعبیر نیاز دارد که در شکل جمله پدیدار می‌گردد. در معناشناسی، جهت خوانش هرگونه زایش معنایی، «سبک نحوی» کلام در کنار سایر سطوح سبک‌شناختی کارساز بوده که این سطح روشمند با دقت در ساخت‌های نامتعارف، کاربست حذف و فزونی در سازه جمله، کوتاهی یا بلندی عبارات و توجه به آغازبخش و پایان‌بخش جمله به دست می‌آید (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۵). بررسی این مهم در گفتمان پیامبرانی مانند نوح، هود، صالح، ابراهیم، موسی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از بسامد بالایی برخوردار بوده و تناسب کلام با مقام مخاطب را به تصویر می‌کشد. لذا شناسایی نمونه‌هایی از سازوکارهای موجود در لایه

1. Discourse.

نحوی می‌تواند برخی مؤلفه‌های معنایی گوینده را کدگشایی نموده و آموزه‌هایی اخلاقی ارائه دهد. در حقیقت، نهضت انبیاء علیهم السلام با سخن آغاز شده و کلام الهی، ابزار رسالت پیامبران به سوی خیرخواهی و هدایتگری است: ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (اعراف / ۱۴۴).

۶. تکنیک‌های سبک‌ساز نحوی در خوانش گفتمان انبیاء علیهم السلام

گفتمان کاوی سبک‌شناسانه کلام انبیاء علیهم السلام با رویکرد بازنمایی اخلاقی، نقش بسیار مهمی در درک و شناخت بهتر و بیشتر ظرافت‌های کلامی و کشسانی معنا دارد. از رهگذر گفتمان کاوی نحوی می‌توان جنبه‌هایی از اعجاز زبانی قرآن را دریافت نمود، که برخی مفسران مانند علامه طباطبایی، ابن عاشور، زمخشری، طبرسی و... نیز به این لایه زبانی در ارائه اندیشه خود نظر داشته‌اند. در این لایه، سازوکارهایی مانند گونه‌های ساخت کلام، حذف و فزونی در بافت هم‌نشینی و برجسته‌سازی برخی نظام‌های دستوری قابل مشاهده است.

۱-۶. خوانش التفات (واگردانی) در گفتمان انبیاء علیهم السلام

التفات یا واگردانی گونه‌های کاربردی زبان، به معنای آشنایی‌زدایی یا خروج هنرمندانه از زبان عادی بوده که از نگاه مکتب فرمالیسم، متن را دچار ابهام هنری نموده و سبب برجسته‌سازی^۱ می‌گردد. چنین ابهامی عامل بن‌بست در ساختار متن نشده، بلکه افق تأویل را برای خواننده در تفسیر و تبیین متن فراهم می‌آورد و در نهایت موجب لذت هنری می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷). «جفری لیچ» در تعبیر برجسته‌سازی صحیح به سه مؤلفه «نقشمندی»، «جهتمندی» و «غایتمندی» اشاره می‌کند. در باور وی، نقشمندی بیانگر مفهومی در فراهنجاری رخ داده می‌باشد. جهتمندی نیز به زاویه دید گوینده در یک مفهوم اشاره دارد و غایتمندی نیز به هدفمندی نظام‌های زبانی در قضاوت مخاطب می‌پردازد (Leech, 1969: 47). لذا نمی‌توان هرگونه برجسته‌سازی در متن را که از گذر التفات پدیدار می‌گردد، در گستره سبک مورد توجه قرار داد؛

1. Highlighting.

مگر آنکه در این فرایند، دو اصل «جمال‌شناسی» و «رسانگی کلام» حفظ گردد (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۱۴). بیشتر اندیشمندان بلاغی مانند «سکاکي» و «قزوینی»، التفات را تنها در سطحی نحوی قرار داده و آن را فقط دگرگونی و چرخش ناگهانی در ضمائر، غیبت، خطاب و تکلم می‌دانند (سکاکي، ۱۴۰۷: ۱۹۹). اما برخی دیگر همچون ابن‌اثیر، التفات را هرگونه انحراف و خلاف‌آمد از روند عادی کلام در گستره التفات صیغی، عددی و فراهنجاری ساخت‌واژی ذکر کرده‌اند (ابن‌اثیر، ۱۹۹۳: ۱۲/۲). بنا بر تعبیر فوق، التفات، تغییری خلاف عادت در ابعاد ساختاری بوده که در روند نابهنگام و بدون پیش‌زمینه کلام رخ می‌دهد. بر این اساس، آنچه در دیدگاه پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته آنکه سبک همان آشنایی‌زدایی و برجسته‌سازی‌های رخ داده در رساخت متن است که قالب‌های قدیمی را به کناری می‌نهد (کوهن، ۱۹۹۹: ۳۵). با توجه به تعاریف فوق، هرگونه تغییر در لایه‌های نحوی که با اصل رسانگی و جمال‌شناسی همراه باشد، می‌تواند در قالب برجسته‌سازی یا آشنایی‌زدایی مورد توجه قرار گیرد.

۱-۱-۶. سبک‌شناسی گفتمان انبیاء ﷺ با سازوکار ضمیرگردانی

یکی از گونه‌های التفات، چرخش ضمیر یا ضمیرگردانی است که به عنوان نشان‌داریِ صوری، تغییرات محتوایی را فراهم می‌آورد (اوی، ۱۳۹۵: ۱۰۵). شرط ایجاد التفات در ضمائر آن است که تغییر و انتقالی ناگهانی و غیرمنتظره از ضمیر اصلی به ضمیر دیگر در شکل غیبت، خطاب یا تکلم صورت می‌گیرد؛ حال آنکه مرجع هر یک از ضمائر یکی است و به مفسری واحد برمی‌گردد (هیشری، ۱۹۹۱: ۱۶۹).

۱-۱-۱-۶. «حفظ حریم الهی» با سازوکار ضمیرگردانی غایب به متکلم

واگردانی ضمیر از غایب به متکلم، شایع‌ترین گونه التفات در قرآن است. در گفتمان کاوی سخن حضرت ابراهیم ﷺ با قوم خود، این واگردانی در توصیف حضرت نسبت به خداوند برجسته می‌گردد:

﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۖ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۖ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۖ وَالَّذِي يُبَيِّنُ لِي مِمَّا يَخْتَفِي ۖ﴾ (شعراء/ ۷۸-۸۱)؛ همان کسی که مرا آفرید و پیوسته راهنمایم می‌کند، و کسی که مرا غذا می‌دهد و سیرابم می‌سازد، و هنگامی که بیمار شوم، مرا شفا

می‌دهد، و کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده می‌کند.

با توجه به افعال موجود در آیات فوق، فاعل در ابتدای آیات به خداوند نسبت داده شده است؛ اما در خوانش فعل «مرضت»، برجسته‌سازی در ضمیر شکل گرفته است، بدین سان که حضرت ابراهیم علیه السلام، فاعل یا کنشگر فعل «مرض» را برخلاف افعال گذشته به خود نسبت داده است.

بنا بر گفتمان کاوی موقعیتی، حضرت ابراهیم علیه السلام در این ستایش، تمامی عنایات و الطاف پروردگار را از آغاز خلقت تا رستاخیز، با افعال «خلق، یهدین، یطعم، یسقین، یشفین، یمیت، یحیین» با ضمیر غائب «هو» که مرجعش خداوند است، بازگو می‌کند؛ اما با وجود آنکه سلامتی و بیماری هر دو به مشیت الهی باز می‌گردد، بیماری را به خود نسبت می‌دهد: «وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِدْتُ» در چرایی کار بست این تکنیک برجسته‌ساز می‌توان گفت از آنجاکه بافت موقعیتی آیه بر ثنا و ستایش خداوند و شکر نعمات الهی استوار است، سزاوار نبوده تا مرض به خداوند نسبت داده شود؛ گرچه بیماری نیز از حوادث بوده و بی‌ارتباط با پروردگار نیست. برخلاف این موقعیت، در دعای روز چهارشنبه که به توصیف قدرت الهی در آفرینش و تدبیر امور می‌پردازد، بیماری و صحت، هر دو به خداوند انتساب یافته است: «وَأَمْرَضَ وَشَفَيْتَ» (قمی، ۱۳۸۴: ۴۶).

از آنجاکه بافت موقعیت، در آفرینش نوع سبک مؤثر است، در آیه فوق، بافت موقعیت بیان قدرت خداوند نیست (طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۱/۱۸)، بلکه حضرت ابراهیم علیه السلام به توصیف پروردگار جهانیان و ذکر نعمت‌های معنوی و مادی می‌پردازد: «مقصود ابراهیم علیه السلام تعدید نعم است و اگر غرض او بیان قدرت او می‌بود، ذکر آن می‌فرمود» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۲۵/۶).

اگر به آیه به اقتضای ادب نگریسته شود، می‌توان به تعبیری اخلاقی در علت این برجسته‌سازی زبانی اشاره نمود؛ حضرت ابراهیم علیه السلام امور حسنه مانند خلقت، هدایت، برکات مادی چون نوشیدنی‌ها، خوردنی‌ها و شفا را به خداوند نسبت می‌دهد، اما امر نامطلوب بیماری را با ضمیرگردانی به خود نسبت می‌دهد، که این امر نشان از ادب بنده در مقام گفتگو با خداوند دارد:

«فأسند إحداث المرض إلى ذاته لأنه المتسبب فيه وهذا أدب تجاه الله» (ابن عاشور، بی تا: ۱۹/۱۴۳).

در تأکید چنین نگرش اخلاقی می‌توان به بسامد بالای چرخش ضمیر در گفتمان دیگری از حضرت ابراهیم علیه السلام هنگام سخن در برابر تهدیدات پدرش آذر نسبت به سنگسار نمودن و یا طرد نمودن اشاره نمود که در آنجا نیز حرمت پدر را رعایت نموده است؛ چنان که در مقابل عبارت «أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا» (مریم / ۴۶)، سبکی آرام و سرشار از عاطفه با واژگانی سزاوار احترام می‌آورد: «سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» (مریم / ۴۷). همچنین در گفتمان حضرت ایوب علیه السلام در مقام تضرع و دعا به درگاه حق، قداست حریم الهی حفظ شده است؛ بدین شکل که گرفتاری و مشکل را به خداوند نسبت نداده است: «أَلَيْسَ لِلضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (انبیاء / ۸۳).

در میان مفسران، علامه طباطبایی تبیین این انتساب را فقط به اقتضای ادب نمی‌پذیرد و این انحصار معنایی را با آوردن «إِثْمًا» نشان می‌دهد: «إِنَّمَا نَسَبَ الْمَرَضُ إِلَى نَفْسِهِ مَعَ كَوْنِهِ مِنَ اللَّهِ لِلتَّأْدِبِ فَلَيْسَ بِذَلِكَ». در باور وی، مرض و بیماری تمهیدی برای خالص شدن و شفاست: «تَوَطُّةٌ وَتَمْهِيدٌ لِدُكْرِ الشِّفَاءِ» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۸۴/۵) و از آنجا که مقام، توصیف نعمات الهی چون طعام، شراب و شفاست و مرض، سلب نعمت به شمار می‌آید، لذا انتساب آن به خداوند شایسته نمی‌باشد: «لَثَلَا يَخْتَلُّ الْمَرَادُ بِذِكْرِ مَا هُوَ سَلْبُ النِّعْمَةِ بَيْنَ النِّعَمِ» (همان). حتی برخی مفسران مانند «بیضاوی» و «فخر رازی»، علت این انتساب را ظهور اختیار و اراده انسانی در ایجاد بیماری می‌دانند. در نگاه آن‌ها، می‌توان به برجسته‌سازی دیگری در چینش واژگانی افعال معطوف اشاره نمود که در علت این واگردانی در بیماری مؤثر است. از منظر آن‌ها، علت تقدم طعام و شراب بر مرض و سپس اشاره به شفا، بدین خاطر است که نوع افراط و تفریط انسان در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها موجب بیماری است؛ لذا اختیار و اراده انسان در ایجاد بیماری اثرگذار است و این انحراف در انتساب کاملاً هدفمند صورت گرفته است:

«المرض في غالب الأمر إنما يحدث بتفريط من الإنسان في مطاعمه ومشاربه وبما بين الأخلاط والأركان من التنافي والتنافر» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۱۴۱).

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت تعابیر مختلفی که از نگاه مفسران به علت این انتساب اشاره دارد، به معنای نقض مفهوم ادب گوینده سخن در مقابل خداوند نبوده است؛ چراکه می‌توان این نکته را ذکر کرد که گاه اقتضای عقل و اقتضای ادب، دو امر متفاوت را در تعبیر کلام فراهم می‌آورد؛ به‌عنوان نمونه، از بعد عقلی در هنگام سخن با یک فرد از ضمیر «تو» استفاده می‌شود، اما به اقتضای ادب، ضمیر «شما» گزینش می‌شود. چنین اقتضایی تعابیر متفاوتی را پدیدار می‌سازد. مفسرانی که به اقتضای ادب به آیه نگرسته‌اند، به بعد اخلاقی موضوع اشاره داشته‌اند. لذا عدم اسناد مرض به الله با وجود آنکه عقلاً، هم بیماری و هم سلامتی را از جانب خداوند می‌دانند، دلالت بر ادب گفتمانی گوینده دارد و از سویی دیگر با بافت موقعیتی کل آیه که توصیف نعمات الهی است، تناسب دارد. بنابراین می‌توان گفت کلام علامه طباطبایی و یا مفسرانی مانند «بیضاوی» به معنای نقض کامل مقام ادب در آیه نبوده؛ بلکه با توجه به مطالب فوق، تخصیص صرف فراهنجاری رخ داده فقط به خاطر ادب، مورد توجه نبوده است.

در ادامه آیه، بحث مرگ به میان می‌آید و با وجود آنکه این مفهوم، امر مورد پسند انسان نیست، اما حضرت به‌خوبی به ضرورت تسلیم‌پذیری انسان به‌عنوان «صدای منفعل، پذیرنده و متحمل فعل» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۹) اشاره می‌کند و مرگ حقیقی را بار دیگر با چرخشی هدفمند به خداوند نسبت می‌دهد. به‌همین خاطر، حضرت پس از التفات صورت گرفته در عبارت «مرضت»، بار دیگر به سبک آغازین چرخش نموده و بدین شکل زایش مرگ را به خداوند نسبت داده و به‌خوبی قدرت الهی را در اجرای مرگ به‌تصویر می‌کشد؛ چراکه مرگ پدیده‌ای است که تقدیر آن را تنها خداوند به دست گرفته و انسان فقط تسلیم این امر حتمی‌الوقوع می‌گردد.

در نگرشی دیگر به علت گزینش چنین ضمیرگردانی در واژه مرگ می‌توان گفت مرگ در اندیشه حقیقی حضرت و مؤمنان حقیقی، امری مطلوب و پسندیده تلقی می‌شود؛ زیرا حقیقت مرگ از آن جهت که محسوس نمی‌شود، ضرر و بدی بدان نسبت داده نمی‌شود. همچنین ماهیت مرگ در باور مؤمنان و تقوایشگان موجب رهایی از محن و بلاها و مصائب دنیا است و در نهایت حُسن می‌باشد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۴۰/۹).

لذا از این منظر که حُسن است، انتساب آن به خداوند از مراعات ادب انبیاء علیهم السلام در گفتگو با خداوند نمی‌کاهد. بنابراین از گذار این التفات نحوی، حضرت ابراهیم علیه السلام به خوبی اوج ادب، بندگی و حفظ حریم الهی را برای جامعه بشری به تصویر کشیده و مدلی اخلاقی ارائه داده است.

۲-۱-۱-۶. حفظ «فداست ساحت کبریایی» با ضمیرگردانی عددی

از دیگر موارد کاربست ضمیرگردانی که در گفتمان حضرت خضر علیه السلام نمود یافته، آیات ۷۹ تا ۸۲ سوره کهف است که در آن بدون پیش‌زمینه، تغییر ضمیر متکلم از شکل «مفرد» به «جمع» در افعال «أردت» به «أردنا» صورت گرفته است. سپس چرخش به اسم ظاهر «رب» اتفاق افتاده، با آنکه کنشگر فعل در تمامی افعال، حضرت خضر علیه السلام بوده است:

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا...﴾ (کهف / ۷۹): اما آن کشتی مال گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند؛ و من خواستم آن را معیوب کنم.

و در دو آیه بعد آمده است:

﴿وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ۖ فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ۖ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيُخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي...﴾ (کهف / ۸۰-۸۲): و اما آن نوجوان، پدر و مادرش باایمان بودند و بیم داشتیم که آنان را به طغیان و کفر وادارد! از این رو خواستیم که پروردگارشان به جای او، فرزندی پاک‌تر و بامحبت‌تر به آن دو بدهد! و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود و پروردگار تو می‌خواست که آن‌ها به حد بلوغ برسند و گنجشان را استخراج کنند؛ این رحمتی از پروردگارت بود و من آن (کارها) را خودسرانه انجام ندادم.

با توجه به چینش واژگانی آیات فوق، فعل «أراد» سه مرتبه تکرار شده و هر بار به فاعلی متفاوت انتساب یافته است: نخست، فاعل «أردت» به شکل ضمیر مفرد (متکلم وحده) و بار دوم «أردنا» به شکل ضمیر جمع (متکلم مع‌الغیر) آمده است، حال آنکه

هر دو عمل از حضرت خضر علیه السلام سر زده و حکایت از کنشگری واحد دارد. حتی فعل «أراد» سوم نیز با توجه به بافت موقعیتی آیه، فعالیت بوده که از آن حضرت سر زده، اما چرخش فاعل در شکل اسم ظاهر به پروردگار نسبت داده شده است: ﴿أَرَادَ رَبُّكَ﴾.

التفات صورت گرفته در تغییر فاعل که با خوانش نحوی قابل بررسی است، در حقیقت حفظ حریم قدس الهی و ادب رفتاری از سوی حضرت را به تصویر می کشد که در میان برخی مفسران به این ظرافت اخلاقی اشاره شده است؛ مفسرانی مانند علامه طباطبایی، زمخشری، رازی و ابن عاشور با وجود آنکه به علت تغییر کنشگر فعل در این آیات توجه داشته اند، اما با رویکرد سبک شناختی و کاربست اصطلاحات این حوزه به تحلیل آیات پرداخته اند.

با توجه به بافت موقعیتی آیه، حضرت خضر علیه السلام در مرتبه نخست که سخن از ایجاد عیب و نقص در کشتی به میان آمد، آن را با ضمیر متکلم در فعل «أردت» به خود نسبت داده است؛ زیرا خداوند را شایسته انتساب نقص و عیب نمی داند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۸۵/۱۳). در حقیقت بر طبق صدای دستوری که ارتباط میان رخداد با دیگر شرکت کنندگان را نشان می دهد و بازتابی از رابطه سبک و اندیشه است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۸)، حضرت خضر علیه السلام صدای فعال یعنی عنصر اصلی انجام عمل را شکل می دهد. آنچه به وضوح با برجسته سازی این صدای غالب و فعال (حضرت خضر علیه السلام) به نمایش درمی آید، اذعان حضرت به لزوم حفظ قداست حریم الهی در موقعیت عیب و نقص است. در مرتبه دوم، واگردانی ضمیر از نظر عددی با شکل جمعی یعنی متکلم مع الغیر برجسته شده است. گفتنی است با وجود آنکه ضمیر از حالت متکلم خارج نشده، اما از نظر عددی به شکل جمع آمده است و با مرجع ضمیر که حضرت خضر علیه السلام بوده، هماهنگی ندارد. در حقیقت، علت این واگردانی آن است که حضرت خود را در مقام کارگزار الهی فرض نموده و از اینکه خداوند او را واسطه فیض الهی قرار داده، متواضعانه افتخار کرده و این افتخار و قدرت محوله را با فاعلی قدرتمند در «أردنا» برجسته ساخته است (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۸/۱۵-۱۱۹). از نظر نگارندگان، واگردانی عددی جمع آوردن فاعل، ظهور عینی آمر و مأمور و تفویض مستقیم دستور از سوی خداوند

به حضرت خضر علیه السلام را مجسم می‌سازد.

در مرتبه پایانی یعنی در آیه ۸۲، موقعیت آیه مصلحت‌اندیشی خداوند را در استخراج گنج از سوی آن دو یتیم بعد از بلوغ نمایش می‌دهد. این تصویر از باب اختصاص مطلق امر تدبیر به ذات الهی است. لذا حضرت چنین باوری را با برجسته‌سازی در چرخش فاعل از گذر انتساب اراده به خداوند نشان داده است؛ زیرا تنها «خداوند به مصلحت کامل بندگان آگاه است» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۷۴۱/۲؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۹۲/۲).

۲-۶. سبک‌شناسی گفتمان انبیاء علیهم السلام با سازوکار حذف

بخشی از ارتباط سبک و اندیشه، در صدای دستوری^۱ ظهور می‌یابد. مراد از صدای دستوری، رابطه میان رخداد یا حالت پیش‌آمده از سوی فعل با سایر شرکت‌کنندگان مانند فاعل و مفعول و... است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۸). این ارتباط می‌تواند در فرایند افزایش یا کاهش صدای دستوری نیز پیش‌آید که برجسته‌سازی نحوی را فراهم می‌آورد؛ برای نمونه در فرایند کاهش ظرفیت، برخی از زنجیره‌ها مانند فعل، فاعل، مفعول، مبتدا و... به‌هدف زیبایی‌آفرینی کلام و زایش معانی جدید حذف می‌گردند.

در مفهوم لغوی، حذف بر «قطع کردن، افکندن و ساقط کردن» دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰۱/۳). به‌همین دلیل، «تهانوی» این واژه را از منظر اندیشمندان علم نحو و بلاغت، «اسقاط حرکت یا کلمه به میزان کم یا زیاد می‌داند» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۶۳۲) که نوعی جایگزینی در سطح دستوری قلمداد می‌شود. به تعبیری روشن، در این سازه، عنصری با «هیچ» جایگزین می‌شود (سجودی و صادقی، ۱۳۸۹: ۷۳). این فقدان باعث نشان‌داری و دلالت‌مندی متن می‌شود:

«اگر سخن نگویی، گویاتر می‌شوی و اگر آشکار نکنی، آشکارتر می‌شوی» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۱۴۶).

۱-۲-۶. ادب توحیدی و استعاذه به خدا با حذف ساختار فعلی

بخش عمده‌ای از سرشت یک سبک را فرایند تغییر ساختار جمله شکل می‌دهد.

1. Grammatical voice.

واژه‌ها جاندار و پویا هستند و از بار عاطفی و فرهنگی برخوردارند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۱۹)؛ لذا نشان‌داری و بی‌نشانی واژگان، تأثیر بسزایی در برجستگی متن و پیدایی سبک دارد. از جمله انواع «هنجارگریزی واژگانی» به‌عنوان یک سازه سبک‌ساز در قرآن، حذف فعل جمله به‌عنوان عامل اصلی و سپس کاربست مصدری همجنس به‌جای آن است که نقش مفعول مطلق را برعهده می‌گیرد. نمونه کاربست این سبک قرآنی در گفتگوی حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام قابل مشاهده است:

﴿وَرَأَوْتُهُ الْيَسْرَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتْ الْأَتْرَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ...﴾ (یوسف / ۲۳)؛ و آن زن که یوسف در خانه او بود، از او تمنای کامجویی کرد و درها را بست و گفت: بیا [به سوی آنچه برای تو مهیاست! یوسف] گفت: پناه می‌برم به خدا! او [عزیز مصر] صاحب نعمت من است؛ مقام مرا گرامی داشته....

این آیه، تصویری از گفتگوی زلیخا، همسر عزیز مصر و یوسف عَلَيْهِ السَّلَام است. زلیخا دل‌بسته یوسف شده بود و با گذشت زمان، شعله‌های این عشق سوزنده‌تر می‌شد. یوسف عَلَيْهِ السَّلَام درخواست زلیخا برای کامجویی را با جمله ﴿مَعَاذَ اللَّهِ﴾ پاسخ داد. آنچه در ساختار زبانی گفتمان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام جلب نظر می‌نماید، علت کاربست مفعول مطلق «معاذ» است که بر عاملی واجب‌الحذف دلالت دارد. آنچه در این بخش مورد توجه قرار می‌گیرد، آنکه ظهور جمله با برجسته‌سازی مفعول مطلق با عامل واجب‌الحذف به‌جای کاربست جمله‌ای عادی مانند «أعوذ بالله»، به چه ظرافت‌های معنایی اشاره دارد؟

با توجه به آنکه مقام استعاده در گفتمان‌های قرآنی، بیشتر با عباراتی مانند ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ (ناس / ۱)، ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ (فلق / ۱) و ﴿إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا﴾ (مریم / ۱۸) نمود یافته است، می‌توان علت کاربست ترکیب «معاذ الله» به‌جای تعبیر رایج «أعوذ بالله» را نوعی برجسته‌سازی نحوی تلقی نمود که بر رفع هرگونه نیت و خودشیفتگی دلالت دارد؛ زیرا «أعوذ»، ضمیر «أنا» را به ظهور و برجستگی می‌رساند، حال آنکه با توجه به موقعیت خطرناک و پُرافت‌وخیز حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام، تنها نام خداوند زبینه این رها شدن و وارستگی است:

(یوسف در جوابش تهدید نکرد و نگفت که من از عزیز می‌ترسم و یا به عزیز خیانت

روا نمی‌دارم و یا من از خاندان نبوت و طهارتم، یا عفت و عصمت من، مانع از فحشای من است... اگر قلب او به سببی از اسباب ظاهری بستگی و اعتماد داشت، طبعاً در چنین موقعیت خطرناکی از آن اسم می‌برد؛ ولی می‌بینیم که به غیر از "معاذ الله" چیز دیگری نگفت و به جز عروة الوثقی توحید به چیز دیگری تمسک نجست؛ زیرا اگر منیت خود را فراموش نکرده بود، می‌گفت: "من از تو پناه می‌برم به خدا"، و اگر چنین می‌گفت، برای خود حول و قوه‌ای اثبات کرده بود که خود بوی شرک و جهالت دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۶۵-۱۶۷).

حذف رخ داده در جایگزینی واژه، حذفی هدفمند و بی‌بدیل بوده که از باور اخلاقی گوینده می‌گوید. گفتنی است توجه به سازه ساخت‌واژی «معاذ» نیز در ترسیم این خلوص دینی و ادب توحیدی بسیار مؤثر است. از منظر وظیفه‌مندی دستوری مصدر، این سازه بر کار یا حالتی فرازمان و فراشخص دلالت دارد که تفاوت فاحشی با فعل دارای زمان و شخص دارد (کشفی، ۱۳۸۹: ۲۵۴). در واقع، چرخش از فعل مقید به زمان، به مصدری غیرمقید به زمان، استمرار بی‌قید و شرط استعاذه حضرت را نشان می‌دهد. افزون بر آن، واکاوای صحنه رخ داده میان یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ و زلیخا و کاربست واژه «عَلَّقْتَ» در تصویرسازی چفت و بست تمامی درها (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۵/۱۱)، از یک‌سو شدت موقعیت و فشار صحنه را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، کنش ادب توحیدی و سرسپردگی کامل حضرت را به روشنی بیان می‌دارد. در حقیقت، یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ در برابر آخرین حربه شیطانی زلیخا که موقعیتی پرفشار فراهم نموده بود، توحیدی خالصانه را در پیش گرفت.

۲-۲-۶. اظهار تواضع و خشوع با سازوکار حذف مفعول

از میان فرایند کاهنده ظرفیت فعل، گاه حذف مفعول اتفاق می‌افتد. این امر نوعی تکنیک نحوی تعدی‌زدایی است که از معیار گذرایی فعل، انحراف صورت گرفته و بافت کلی متن و نشانه‌های زبانی و غیرزبانی، سرنخ‌هایی پیرامون هویت مفعول محذوف ارائه می‌دهد (Næss, 2007: 224). جرجانی درباره ظرافت‌های معنایی حذف مفعول به معتقد است گاهی هدف گوینده فقط اعلام وقوع یک حَدَث توسط فاعل است، بی‌آنکه مفعول مدنظر باشد (جرجانی، ۱۳۶۸: ۱۵۳). در حقیقت، آنچه در کانون

توجه متکلم قرار می‌گیرد، اهمیت کنشگر فعل است.

در زمان حضرت نوح علیه السلام، کعبه توسط طوفان ویران شد؛ لذا حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام به دستور خداوند مأمور بنای خانه کعبه شدند و پس از اتمام ساخت خانه کعبه، به مناجات با خداوند پرداخته و از او قبولی عمل خود را طلب نمودند. آیه زیر، این مناجات را پس از بازسازی خانه کعبه به تصویر می‌کشد:

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (بقره/ ۱۲۷)؛ هنگامی‌که ابراهیم و اسماعیل، پایه‌های خانه [کعبه] را بالا می‌بردند [و می‌گفتند]: [پروردگارا! از ما بپذیر که تو شنوا و دانایی].

آنچه در ساختار زبانی گفتمان فوق برجسته می‌نماید، حذف مفعول در عبارت ﴿... رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا...﴾ بوده که تنها تقاضای قبولی و پذیرش عمل از سوی خداوند را به تصویر کشیده و سخنی از نوع عمل مورد پذیرش (بناء البيت) به میان نمی‌آید. بنا بر خوانش سبک‌شناختی در لایه نحوی، تعبیر علامه طباطبایی به این ظرافت معنایی اشاره دارد. از نگاه ایشان، علت حذف مفعول (بناء البيت)، نشان تواضع در مقام عبودیت با اقرار به عمل ناچیز و ناقابل است:

«ابراهیم و اسماعیل در کلام خود نگفتند خدایا چه خدمتی را از ما قبول کن؛ تنها گفتند خدایا از ما قبول کن، تا در مقام بندگی، رعایت تواضع و ناقابلی خدمت خود یعنی بنای کعبه را برسانند. پس معنای کلامشان این می‌شود که خدایا این عمل ناچیز ما را بپذیر، که تو شنوای دعای ما و دانای نیت ما هستی» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۲۷/۱).

حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام با کاربرست عنصر نحوی «حذف مفعول» در محور باهم‌آیی^۱، به‌زیبایی تواضع و خشوع را با ناچیز شمردن عمل خود به تصویر کشیدند. برخی مفسران مانند «فخر رازی» و «عاملی» نیز در تأیید و تأکید بر تجلی معنایی تواضع و ادب، به علت کاربرست واژه «تَقَبَّلْ» به‌جای «اِقْبَلْ» اشاره داشته‌اند. منظور از «اِقْبَلْ»، طلب پذیرش از سوی مخاطب با میل خود متقاضی به پذیرش عمل بارزش است؛ اما مراد از «تَقَبَّلْ»، پذیرش برخلاف اذعان فرد به ارزشمندی فعلش است (عاملی، ۱۳۵۹: ۱۸۳/۱). به تعبیری روشن، کنشگر به ناقص و ناچیز بودن عمل خود در

1. Collocation.

مقابل مخاطبی عظیم اعتراف دارد؛ عملی که انتظار ثواب و پاداش از آن نمی‌رود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۰/۴).

از نگاه ایشان، ساخت کعبه به دستان آن‌ها، امری ناچیز و ناقص بوده که از ناتوانی و عجز خادم در مقابل مخدوم حکایت دارد؛ عملی ناچیز و غیرقابل بیان که حتی سزاوار پذیرش نیست. اما از آنجا که مخدوم، خداوند است و پذیرش از محضر عظیمی چون خداوند برای خادم عاقل بسیار لذت‌بخش است، لذا با اعتراف به ناچیزی عمل پیش‌فرستاده، «بدون در نظر داشتن ثواب عمل» (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۸۱/۱)، تنها پذیرش و رضایت از نفسِ عمل را از خداوند خواستار است. این اعتراف و تجلی خشوع انبیاء علیهم‌السلام حتی با عدم ذکر ثواب و پاداش به اوج می‌رسد:

«لم یکن المقصود إعطاء الثواب، لأنَّ کون الفعل واقعًا موقع القبول من المخدوم ألدَّ عند الخادم العاقل من إعطاء الثواب علیه» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۶۱۸/۱).

این خوانش سبک‌شناختی به جامعه بشری این آموزه را الهام می‌کند که در مقابل مقام عظیمی چون خداوند، هر عبادت و اطاعت و تسلیمی ناچیز است. بر این اساس، خضوع دائمی در برابر خداوند با این برجسته‌سازی‌های هدفمند و بی‌بدیل رخ می‌نماید. گزیده کلام آنکه ظرافت‌های معنایی برخاسته از حذف سازه مفعول در آرایش واژگانی، از توانش زبان در زایش معانی حکیمانه و هدفمند به تناسب موقعیت گفتمان حکایت دارد.

۲-۳. «مقابله جدی با مخالفان سرسخت دین» در گستره حذف جار و مجرور در سازوکار چینش واژگانی و نظم ساختاری، گاهی قسمتی از جمله با توجه به سیاق زبانی ظهور نمی‌یابد. رهیافت این آفرینش ساختاری، مؤلفه‌های معنایی ممتازی را در زایش سبک به تصویر می‌کشد؛ برای نمونه می‌توان به سازوکار حذف جار و مجرور در گفتمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره نمود:

﴿قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلٰی مَكَاتِبِكُمْ اِنِّيْ عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُوْنَ﴾ (انعام / ۱۳۵)؛ بگو: ای قوم من! شما بر همین حالت کفر و عنادی که هستید، عمل کنید؛ من نیز [بر پایه ایمان و اخلاص] عمل می‌کنم؛ پس به زودی خواهید دانست.

بافت موقعیت آیه به مقابله بت پرستان در مواجهه با رسالت پیامبر ﷺ اشاره دارد. پیامبر ﷺ در پاسخ تهدید آن‌ها به خدا توکل می‌کند و قدرت خداوند و ناتوانی بت‌ها را در کلامش جلوه‌گر می‌سازد تا به آیه مورد بحث می‌رسد. حضرت به مخالفان سرسخت خود هشدار می‌دهد که تا می‌توانید، بر مکانت خود یعنی به حال و روش خود در کفر و عناد و جلوگیری از راه خدا ادامه دهید (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۰۵/۱۷). سپس خطاب کلام را متوجه خود کرده، می‌فرماید: ﴿إِنِّي غَامِلٌ﴾؛ یعنی «به‌درستی که من عمل‌کننده‌ام بر حالت تمکن خود و به جد و جهد تمام در اظهار کلمه توحید و اعلاهی دین اسلام می‌کوشم» (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۴۷/۱۱).

بر پایه بافت موقعیتی آیه، آنچه در ساختار زبانی نبی اکرم ﷺ در خطاب به قومش برجسته می‌نماید و سبک نحوی منحصر به فرد و ممتازی را شکل می‌دهد، از یک سو ذکر جار و مجرور در کنار متعلق برای دشمنان، و از دیگر سو حذف همین جار و مجرور در مقام خطاب به خویش است. در واقع انتظار می‌رفت در مقابل بافت زبانی آیه ﴿اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ﴾، گفتمان پیامبر در مورد خودش به شکل «فإِنِّي عامل علی مکانتی» بروز یابد، اما حذف جار و مجرور باعث کاهش ظرفیت کلام و غایت‌مندی جدیدی با پدیدارسازی این تکنیک سبک‌ساز شده است. زمخشری در تبیین این برجسته‌سازی نحوی که در قالب کاهش صدای دستوری نمود یافته، بر قاطعیت عملی پیامبر در مبارزه با باطل و خدا باوری کامل ایشان دلالت دارد:

«به‌دلیل هشدار افزون‌تری که این لفظ مختصر بر آن دلالت می‌کند و اعلام می‌دارد که او از کار خود دست برنخواهد داشت و هر روز بر نیرو و قدرت او افزوده خواهد شد؛ زیرا خدا یار و مددکار و پشتیبان او در مبارزه با هر آیین دیگری است» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۱۶۷/۴).

کاربست سازه حذف، به‌خوبی شدت توییح در هشدار مشرکان و ایجاد ترسی روزافزون را در قلب‌هایشان به تصویر می‌کشد. گویا با حذف متعلق و معمول جمله، توجه مخاطب فقط به عامل جمله سوق می‌یابد و کیفیت انجام رسالت پیامبر و راه‌های حصول این هدف بر مخاطبان پنهان می‌ماند. این اختفا، بسامدی بالا از ترس و هشدار را فراهم می‌آورد. به دیگر سخن، حذف «علی مکانتی» به حالت نامحدود بازخورد

پیامبر با مخالفان و موقعیت‌سنجی‌های مناسب و راهکار فراوان و مختلف ایشان در حوادث اشاره دارد:

«علی مکاتبی لتراءى أنه عليه الصلاة والسلام على حالة واحدة لا تتغير ولا تزدد»
(حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶۲/۱۲).

گفتنی است کاربست توأمان حرف مشابهه بالفعل، اسم فاعل و جمله اسمیه نیز در نظم ساختاری آیه، معانی گذشته را تأیید می‌نماید و تقدم ادات تأکید «إِنَّ» بر جلوه تأکید می‌افزاید. همچنین جایگزینی واژگانی اسم فاعل «عَامِلٌ»، مؤید معنای ضمنی شدت توبیخ مشرکان و بروز اوج قدرت خداوندی در مسیر دعوت پیامبر می‌باشد؛ زیرا اسم فاعل بر محوریت کنشگر کار دلالت دارد (رحماندوست، ۱۳۸۶: ۴۶)؛ همچنین ثبوت و استمرار نصیحت و دعوت به حق را از سوی پیامبر ﷺ تداعی می‌کند و در حقیقت، ذات به آن صفت متصف می‌شود (کشمیری، ۱۳۹۲: ۱۴۴/۲). گفتنی است این ثبوت و دوام در آیه، با برجسته‌سازی جمله اسمیه با رویکرد «نوعیت جمله» نیز قابل تحلیل است.

۳-۶. سبک‌شناسی گفتمان انبیاء ﷺ با سازوکار «فزونی»

در فرایند افزایش ظرفیت جمله، هرگاه واژه یا عبارتی در کلام ذکر شود که بدون آن نیز معنای کلام کامل بوده، سازه اضافه یا فزونی شکل می‌گیرد. البته چنانچه گفته آمد، اصل رسانگی و غایت‌مندی کلام در این افزایش باید حفظ گردد.

۱-۳-۶. اوج تمسک به خداوند در دعا با سازوکار «اضافه»

آنچه در لایه سبک‌ساز نحوی گفتمان عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در آیه ۱۴ سوره مائده جلوه‌گری می‌نماید، تکرار منادا در ابتدای درخواست است:

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا...﴾

(مائده/۱۱۴)؛ عیسی بن مریم عرض کرد: خداوند! پروردگارا! از آسمان مائده‌ای بر

ما بفرست تا برای اول و آخر ما، عیدی باشد....

حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در عبارت ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا﴾ دو بار نام خداوند را مورد خطاب قرار

داده است. برجسته‌سازی آغاز دعا با دو ندای ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا﴾ بوده، حال آنکه افتتاح ادعیه

سایر انبیاء علیهم السلام، به ندایی واحد مانند «ربّ» و یا «ربّنا» است. فزونی ندا در دعای مسیح می‌تواند گویای اوج نیاز انسان در شدائد و سختی‌ها به مقام ربوبی (محسنی رکاوندی، ۱۳۹۰: ۱۳۴) و تمسک به اسماء الهی جهت رهایی باشد.

خوانش موقعیت دینی آیه و ارزشیابی رخدادها و نوع باور فکری مخاطبان، در واکاوی هدف از کاربرست فزونی منادا مؤثر است. حواریون از عیسی علیه السلام طعامی آسمانی را تقاضا نمودند تا در تصدیق رسالت پایدار بمانند. این درخواست که اثری از شک در آن نمایان بوده، عیسی علیه السلام را نگران نمود؛ لذا به آنان هشدار داد که اگر ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید. اما حواریون گفتند ما می‌خواهیم از آن غذا بخوریم تا قلبمان اطمینان و آرامش یابد (مهری کرمانشاهی، ۱۳۹۰: ۴۷۷). حواریون در این تقاضا، نظر سوئی نداشتند و هدفشان لجاجت در برابر مسیح نبود؛ بلکه در جستجوی آرامش بیشتر و زدودن باقی‌مانده تردیدها و وسوسه‌های اعماق وجودشان بودند. از آنجاکه درخواست حضرت، امر مهم و بزرگی بود، تضرعی والا و دعایی عمیق را می‌طلبید (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۸/۴). هنگامی که عیسی علیه السلام از حُسن نیت آن‌ها در این تقاضا آگاه شد، خواسته آن‌ها را با ساختار زبانی همسنگ انتقال می‌دهد. موقعیت گران‌سنگ و سترگ که تقاضا از ساحت کبریایی را به همراه دارد، ندایی پرتکرار را می‌طلبد که به ضرورت تمسک عمیق به خداوند در رخدادها و حوادث اشاره می‌کند. گویا حضرت با تکرار الفاظ می‌خواسته افزون بر تجلی ساحت کبریایی خداوند، بر کوچکی خود و حواریون نیز تأکید نماید.

۲-۳-۶. جدیت و قاطعیت در روش‌های تربیتی با فزونی عبارت «ألم أفل»

در میان قصص قرآنی، گفتمان رخ داده میان حضرت موسی و حضرت خضر علیه السلام در جمله فعلیه پرسشی «ألم أفل لك» فراهم آمده است. این تعبیر در قالب فرایند افزایش ظرفیت جمله در سه آیه ۶۷، ۷۲ و ۷۵ کهف بیان شده است:

«قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف / ۶۸)؛ گفت: تو هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی!

«قَالَ أَلَمْ أَفْلُ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف / ۷۲)؛ گفت: آیا نگفتم تو هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی؟! با من شکیبایی کنی؟!»

- ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (کهف / ۷۵)؛ [باز آن مرد عالم] گفت: آیا به تو نگفتم که تو هرگز نمی‌توانی با من صبر کنی!؟

در روند حکایت داستان، پاسخ‌های خضر علیه السلام در مقابل رفتار ناشکیبای موسی علیه السلام دارای برجسته‌سازی‌های زبانی می‌شود. در آیه ۶۷، خضر علیه السلام تأکید بر عدم خویشتن‌داری و صبر موسی علیه السلام را با سازه تأکید، «حرف إن و آوردن کلمه صبر به صورت نکره» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۷۵/۱۳) بیان می‌دارد.

موسی علیه السلام قول می‌دهد که در هیچ کاری از خضر علیه السلام نافرمانی نکند و تا او سخن نگفته، چیزی از وی نپرسد. اما پس از آنکه سوار کشتی می‌شوند و خضر علیه السلام را در حال سوراخ کردن کشتی می‌بیند، طاقت نیاورده و اعتراض می‌کند. اینجاست که خضر علیه السلام با افزایش ظرفیت کلام در شکل ﴿أَلَمْ أَقُلْ﴾، ساختار استفهام تأکیدی را برجسته می‌سازد تا با کنایه‌ای سرزنش‌آمیز، او را متوجه بدعهدی‌اش کند (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۱۱/۱۵). در حقیقت خضر علیه السلام با این جمله، گفته خود را که در آیه ۶۷ خاطر نشان ساخته بود، مستدل و تأیید می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۷۷/۱۳).

موسی علیه السلام از اینکه قولش را فراموش کرده بود، عذر می‌خواهد. در راه به نوجوانی برخورد می‌کنند و خضر علیه السلام او را می‌کشد. موسی علیه السلام دوباره طاقت از کف داده، علت این کار را می‌پرسد. این بار نیز خضر علیه السلام به شیوه پیشین، پاسخ وی را می‌دهد؛ با این تفاوت که واژه «لَكَ» را بر ظرفیت کلام می‌افزاید. فزونی هدفمند «لام» که به «لام تبلیغ» معروف است، سبب تقویت کلام و اتمام حجت با شنونده می‌شود؛ لذا بر شدت عتاب و سرزنش خضر علیه السلام نسبت به شاگردش افزوده می‌شود (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۱۳/۱۵). «زیادی کلمه "لَكَ" یک نوع اعتراض است به موسی که چرا به سفارشش اعتنا نکرد و نیز اشاره به این است که گویا نشنیده که در اول امر به او گفته بود: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ و یا اگر شنیده، خیال کرده که شوخی کرده است و یا با او نبوده، لذا می‌گوید: اینکه گفتیم: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾، با تو بودم و غیر از تو منظوری نداشتم» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۷۹/۱۳). به دیگر سخن، فزونی در چینش آیه، دلالت بر جدیت خضر علیه السلام در مقام استادی دارد؛ جدیت و تأیید بر اینکه مخاطب تو هستی، پس سختم را جدی بگیر و شوخی مپندار.

۴-۶. سبک‌شناسی گفتمان انبیاء علیهم‌السلام با سازوکار تقدیم و تأخیر

از محوری‌ترین مؤلفه‌های برجسته‌ساز نحوی، انحراف نظم واژگانی با درهم‌شکستن روال عادی کلام است که انحراف از نُرم یا آشنایی‌زدایی چینی و در نتیجه جلب توجه مخاطب را به دنبال دارد. از نگاه «اسپیتزر»، هیجان‌ات ذهنی انحراف‌یافته از رفتارهای عادی ذهن، انحراف زبانی همسنگ با خود را می‌طلبد (شمیسا، ۱۳۷۲: ۳۳). در حقیقت، نگرش خاص نویسنده به جهت تأکید یا توجه در بار معنایی یک نشانه، محل حضور آن را تغییر می‌دهد؛ قابلیت جابه‌جایی عناصر و کاربرست ساختاری نامعمول و متفاوت با نظم پایه، سبب برجستگی اجزایی از جمله شده و به تبع آن، متکلم بر آن، بار عاطفی می‌نشانند و معنای ثانویه را انتقال می‌دهد (میرباقری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

۴-۶.۱. توکل مطلق بر خدا با تقدیم جار و مجرور بر متعلق

در گستره روابط هم‌نشینی واژگان، هر واژه در جایگاه دستوری خود قرار می‌گیرد. بر این اساس، عامل مقدم بر معمول در جمله می‌نشیند؛ اما گاه برخلاف هنجار، معمول از این اصل گریز نموده و پیش از عامل ذکر می‌شود. از جمله متعلقات و وابسته‌های یک فعل در جمله، جار و مجرور است که طبق زبان معیار، بعد از عامل خود در جمله قرار می‌گیرد؛ اما گاه بنا بر اهداف خاص، مقدم می‌شود:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنُتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ (یونس / ۸۴)؛ و موسی گفت: ای قوم من! اگر به خدا ایمان آورده‌اید، پس بر او توکل کنید، اگر از تسلیم‌شدگان [در برابر فرمان‌های حق] هستید.

در گفتگویی که میان حضرت موسی علیه‌السلام و قومش شکل گرفته، تقدیم جار و مجرور بر عامل آن در عبارت ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا﴾ قابل مشاهده است. چنین تقدیمی در آیه ۷۱ سوره نیز در کلام حضرت نوح علیه‌السلام برجسته شده است: ﴿يَا قَوْمِ إِن كَانَ كُبرٌ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ﴾. حتی در آیه‌ای از سوره ممتحنه، سه ترکیب متوالی با چنین آشنای‌زدایی در گفتمان حضرت ابراهیم علیه‌السلام شکل گرفته است: ﴿رَبَّنَا عَلَيْنَا تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَتْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (ممتحنه / ۴). بسامد بالای چنین آشنایی‌زدایی در

روال عادی چینش کلام، تعابیر هدفمندی را ارائه می‌کند. این تقدم در آیه مذکور، افاده حصر می‌کند و نگاه کانونی و مرکزی به خداوند را در بحث توکل مطرح می‌سازد. حضرت موسی علیه السلام قوم خویش را تنها به توکل بر خداوند و بازدارندگی از غیر فرامی‌خواند؛ زیرا او را سببی فوق همه اسباب معرفی می‌نماید (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۹۰/۱۷؛ حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۳۷۹/۵).

بنا بر سیاق آیات پیشین، خداوند به ماجرای فرستادن موسی و هارون علیهم السلام به سوی بنی اسرائیل اشاره می‌کند؛ آنجا که فرعون، موسی علیه السلام را جادوگر خطاب نموده و برای غلبه بر موسی علیه السلام همه ساحران را فرامی‌خواند، ولی موسی علیه السلام با معجزه و خواست خداوند بر همه آنان غلبه می‌نماید (یونس / ۸۲-۷۵). پس از آن، موسی علیه السلام برای دعوت به سوی قوم خویش رفت؛ اما فرعون تهدید کرده بود که هرکس به موسی علیه السلام ایمان بیاورد، او را شکنجه می‌کند (میرزا خسروی، ۱۳۹۰: ۲۲۳/۴). به همین خاطر، در ابتدا عده‌ای اندک از قوم موسی علیه السلام به او ایمان آوردند. در چنین شرایط پُررعب و وحشتی، موسی علیه السلام رو به قوم خود کرد و آن‌ها را به توکل بر خدا فراخواند. در معنای توکل آمده است:

«عبد واگذارد آنچه صادر از او و وارد بر او می‌شود به خدای تعالی؛ به جهت علم به آنکه حق سبحانه قادر و حکیم علی‌الاطلاق و بر وجه احسن و اکمل جهات خیر و صلاح امورات را مقرر فرماید. پس راضی باشد به مقررات سبحانی و مع‌ذلک سعی نماید در امور و اقدام به عمل و اسباب و شروط مخصوصه؛ چه، اراده الهی تعلق دارد به مقدمات اختیار بنده» (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۳۷۸/۵).

توجه به این بافت غیرزبانی، افاده انحصار توکل بر خداوند را در سازوکار تقدیم جار و مجرور به‌خوبی به نمایش می‌گذارد. در حقیقت موسی علیه السلام می‌خواهد بگوید حتی در سخت‌ترین شرایط، تنها مأمّن، تکیه‌گاه و کانون توجه، فقط خداست و اعتماد و واگذاری امور تنها باید به خدا باشد. در چنین موقعیتی که با برجسته‌سازی چینش واژگانی در شکل تقدیم معمول بر عامل صورت گرفته، این نکته اخلاقی ضرورت دارد که هرگز نباید بر چیزهایی که از نظر دیگران سبب مستقل است، اعتماد نمود؛ زیرا اعتماد به سبب‌های ظاهری، جهل محض است. به اقتضای عقل، تمامی امور تحت

تصرف خداوند هستند و رجا، اهتدا و استغاثه انسان موحد، حول محوریت خداست. لذا انحصار توکل بر خداوند با برجسته‌سازی تقدیم نحوی به شکل ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا﴾ ترسیم گردیده است. به دیگر سخن، قیام قومی بی‌یاور و قلیل در برابر یک قوم عظیم و منحرف، جز با سرلوحه قرار دادن نیروی الهی میسر نمی‌شود؛ نیرویی بارور از توکلی که مولود ایمان به خدا و اقرار به حاکمیت مطلقه اوست، و در حقیقت، این گونه باید خداوند را در کانون توجه قرار داد و اذهان را از توجه به غیر وارهاوند. این ساختار زبانی به خوبی انحصار توکل بر خداوند و در نهایت ادب توحیدی انبیاء علیهم‌السلام را جلوه گر می‌سازد.

۵-۶. حسن خُلق با برجسته‌سازی در «نوعیت جمله»

از نگاه سبک‌شناسان، بررسی ساختار آغازبخش و پایان‌بخش جمله در شناخت سبک متن و دستیابی به اندیشه نویسنده یاری می‌رساند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۰). در چنین حالتی، ساختار نظم کلام و نوعیت جمله در شکل فعلیه یا اسمیه جلب توجه نموده و همین امر، سازوکار سبک‌شناختی به عبارت می‌بخشد؛ برای نمونه، آیات ۲۴ و ۲۵ سوره ذاریات در نمود جمله اسمیه آمده و نگرش اخلاقی حضرت ابراهیم علیه‌السلام را به نمایش می‌گذارد:

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ۖ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٍ مُّنْكَرُونَ﴾ (ذاریات/۲۴-۲۵)؛ آیا خبر مهمانان ارجمند و بزرگوار ابراهیم به تو رسیده است؟ زمانی که بر او وارد شدند، پس سلام گفتند. گفت: سلام، [شما] مردمی ناشناسید.

آیه فوق، گفتمان میان حضرت ابراهیم علیه‌السلام و فرشتگان نازل بر ایشان را به تصویر می‌کشد. در این گفتمان، تفاوت دستوری در گفتمان طرفین شکل گرفته است. فرشتگان و حضرت ابراهیم علیه‌السلام هر دو به یکدیگر سلام می‌دهند؛ اما از نظر اعرابی، یکی از سلام‌ها منصوب و دیگری مرفوع است. فرشتگان از ساختار نصب استفاده کرده‌اند که این امر، جمله را در شکل فعلیه برجسته ساخته است:

«[واژه "سلاماً"] مصدر و سدّ مسدّ فعل است که با آن از نیاز به فعل جلوگیری شده و در اصل "نسلم علیکم سلاماً" است» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۴/۴۹۱).

در مقابل، با وجود آنکه فرشتگان در شکل مهمانانی بیگانه بر حضرت علیه‌السلام جلوه

نمودند، اما ایشان در پاسخ به سلام فرشتگان از جمله اسمیه استفاده نمود:
 «کلمه "سلام" مبتدایی است که خبرش حذف شده و در واقع، تقدیر آن "سلام علیکم"
 بوده است» (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵۶۶/۱۸).

در تفاوت معنایی موجود میان جمله اسمیه و فعلیه، زبان‌شناسان بر این باورند که برجسته‌سازی اسم در آغاز جمله، دلالت بر عدم تقید زمان در ذات آن اسم دارد؛ اما در فعل، رخداد یا حالت در محدوده زمان شکل می‌گیرد. جمله اسمیه با توجه به عدم انحصار در ظرفیت زمانی، فراگیرتر از فعل به شمار می‌آید، لذا ثبوت و دوام امر را می‌رساند؛ اما جمله فعلیه تنها بر تجدد و حدوث دلالت دارد (سامرائی، ۲۰۰۷: ۹)، لذا محدودیت معنا در آن وجود دارد. در حقیقت، فرشتگان در ادای تحیت به ابراهیم علیه السلام گفته‌اند یک سلام بر تو، و وی فرموده همیشه سلام بر شما (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۵۶۶/۱۸). به دیگر سخن، این انحراف نحوی در کلام حضرت، تحیت فراوان و احسن را از سوی ایشان جهت تبلور مردم‌نوازی و اخلاق ناب پیامبری در آداب معاشرت نشان می‌دهد که تنها برخی از مفسران بدان اشاره نموده‌اند:
 «كَأَنَّهُ قَصْدُ أَنْ يَحْيِيَهُمْ بِأَحْسَنِ مِمَّا حَيَّوْهُ بِهِ، أَخَذًا بِأَدَبِ اللَّهِ وَهَذَا أَيْضًا مِنْ إِكْرَامِهِ لَهُمْ»
 (حَوَى، ۱۴۲۴: ۱۰/۵۵۱۷).

این تعبیر، حکایت از ادب نبوی و سیره اخلاق‌مدار انبیاء علیهم السلام دارد؛ گویی هدف آن است که با تاسی به شریعت دین، بهترین آموزه‌های اخلاقی در جامعه بشری شکل گیرد.

نتیجه‌گیری

باتوجه به خوانش سبک نحوی در بازپژوهی اخلاقی کنش گفتاری انبیاء علیهم السلام، نتایج ذیل حاصل آمد:
 ۱- در گفتمان کاوی متن قرآن، پردازش لایه‌های معنایی در خطابی پویا و نقشمند مورد توجه قرار می‌گیرد و الگویی روشمند در بازپژوهی اندیشه و ایدئولوژی نویسنده فراهم می‌آورد.

- ۲- لایه نحوی به عنوان محوری ترین فرایند برجسته ساز در سطح روابط هم نشینی، با واکاوی تکنیک های پربسامد به کشف وظیفه اثرگذاری متن بر مخاطب می پردازد.
- ۳- تحلیل سبک نحوی گفتمان انبیاء علیهم السلام در قرآن کریم، از بسامد بالای سازه های زبانی حکایت دارد. این امر از جهت مندی و غایت مندی برجسته سازی ها پرده برمی دارد. در خوانش سبک شناختی، گفتمان انبیاء علیهم السلام ابزاری در پیاده سازی هدف و اندیشه آن ها بوده که گاه در شکل مفاهیم اخلاقی نمود می یابد. سازه هایی مانند «واگردانی ضمیر» در گستره التفات، «فرایند افزایش یا کاهش ظرفیت کلام» و «آشنایی زدایی در چینش واژگانی» و «نوعیت جمله» در گفتمان انبیاء علیهم السلام، نقشی مؤثر در زایش مفاهیم اخلاقی مانند «ادب گفتاری - رفتاری»، «پرورش خشیت»، «تواضع راهبر»، «ادب توحیدی» و... دارند. این خوانش افزون بر پدیدارسازی معانی مکمل متن به انسجام واژگانی - محتوایی اشاره دارد.
- ۴- خوانش هریک از ساختارهای زبانی برجسته ساز، در بازنمایی زوایایی از اعجاز زبانی قرآن و شناسایی بسامد رویکرد ادبی در اندیشه مفسران مؤثر است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن اثیر، ضیاءالدين نصرالله به محمد، المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، تحقیق محمد محیی‌الدين عبدالحمید، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۹۹۳ م.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدين محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، بی تا.
۵. ابوالعدوس، یوسف مسلم، الاسلوبیة؛ الرؤیة و التطبيق، عمان، دار المسیره، ۲۰۰۷ م.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۷. ابوحیان اندلسی غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۸. اکبری، عطیه، تحلیل و بررسی گفتمان‌های (دیالوگ) قرآنی، به راهنمایی محمدکاظم شاکر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، ۱۳۸۹ ش.
۹. آوی، سلوی محمد، روابط متنی در قرآن: ربط، پیوستگی و ساختار، ترجمه سیداکبر جلیلی، تهران، نویسه پارس، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. ایروانی، جواد، «آداب گفتگو از دیدگاه قرآن و حدیث»، مجله تخصصی الهیات و حقوق سابق (دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی)، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۱۱. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. بیضاوی، ناصرالدين ابوالخیر عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی شافعی، انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البیضاوی، به کوشش محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. تهانوی، محمد علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۴. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، دلائل الاعجاز فی القرآن، ترجمه محمد رادمنش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدين سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنتی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۷. حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دار السلام، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. حمیم، سلیمان، فرهنگ معاصر؛ انگلیسی - فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. رحماندوست، مجتبی، روشی نو در آموزش مبانی العربیه (صرف و نحو)، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر بن محمد، تفسیر کشف، ترجمه مسعود انصاری، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. سامرائی، فاضل صالح، معانی الابنیه فی العربیه، عمان، اردن، دار عمار، ۲۰۰۷ م.
۲۲. سجودی، فرزاد، و لیلا صادقی، «کارکرد گفتمانی سکوت در ساختمندی روایت داستان کوتاه»، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۲۳. سکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی‌بکر بن محمد بن علی، مفتاح العالوم، حاشیه و تعلیق نعیم زررور، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

۲۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، تهران، آگه، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. شمیسا، سیروس، کلیات سبک‌شناسی، تهران، فردوس، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طاهری‌نیا، علی‌باقر، و مریم دریانورد، «تحلیل ساختار عنصر گفتگو در داستان حضرت ابراهیم علیهما السلام در قرآن کریم»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن در ادبیات، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، میزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
۲۸. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه رضا ستوده، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۲۹. عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی صدوق، ۱۳۵۹ ش.
۳۰. عمر، احمد مختار، علم الدلالة، قاهره، عالم الکتب، ۱۹۹۸ م.
۳۱. فاضلی، محمد، «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، فصلنامه پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۳۲. فالور، راجر، زبان‌شناسی و رمان، ترجمه محمد غفاری، تهران، نی، ۱۳۹۶ ش.
۳۳. فتوحی رودمعجنی، محمود، سبک‌شناسی؛ نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین مرتباً علی حروف المعجم، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ م.
۳۶. فضل، صلاح، علم الاسلوب؛ مبادئه و اجراءاته، قاهره، دار الشروق، ۱۹۹۸ م.
۳۷. قمی، شیخ عباس، کلیات مفاتیح الجنان، قم، انتشارات حضرت عباس علیهما السلام، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۳۹. کشفی، عبدالرسول، دستور کاربردی زبان عربی، قم؛ کتاب طه، ۱۳۸۹ ش.
۴۰. کشمیری، عبدالرسول، صرف کاربردی (آموزش پیشرفته دانش صرف؛ دلالت‌یابی مفردات قرآن کریم و احادیث شریف)، مشهد، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۲ ش.
۴۱. کواز، محمدکریم، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران، سخن، ۱۳۸۶ ش.
۴۲. کوهن، جان، النظرية الشعرية، ترجمه احمد درویش، چاپ چهارم، قاهره، دار غریب، ۱۹۹۹ م.
۴۳. محسنی رکاوندی، هادی، تحلیل اخلاقی و تربیتی گفتگوی انبیاء علیهم السلام و خداوند در قرآن کریم، تهران، دانشگاه امام صادق علیهما السلام، ۱۳۹۰ ش.
۴۴. مهتدی، حسین، «جلوه‌های بلاغی آیات گفتگو در سوره اعراف»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال سوم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴ ش.
۴۵. مهری کرمانشاهی، محمدجواد، مجموعه کامل قصه‌های قرآن از آدم تا خاتم النبیین و زنان مشهور تاریخ، قم، آیین دانش، ۱۳۹۰ ش.
۴۶. میرباقری‌فرد، سیدعلی اصغر، سیدمرتضی هاشمی، و حکمت‌اله صفری فروشانی، «نقد و تحلیل مبحث تقدیم و تأخیر در علم معانی (بر اساس بوستان سعدی)»، فصلنامه بوستان ادب (شعرپژوهی)، دانشگاه شیراز، سال سوم، شماره ۳ (پیاپی ۹)، پاییز ۱۳۹۰ ش.

۴۷. میرزا خسروی (خسروانی)، علیرضا، *تفسیر خسروی*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۰ ش.
۴۸. میرصادقی، جمال، *عناصر داستان*، تهران، سخن، ۱۳۷۶ ش.
۴۹. میلز، سارا، *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم، ۱۳۸۲ ش.
۵۰. نورگارد، نینا، *بئاتریکس بوسه*، و روسیو مونتورو، *فرهنگ سبک‌شناسی*، ترجمه احمد رضایی جمکرانی و مسعود فرهمندفر، تهران، مروارید، ۱۳۹۴ ش.
۵۱. هیشری، شاذلی، «الالتفات فی القرآن»، *مجلة حوليات الجامعة التونسية*، شماره ۳۲، ژانویه ۱۹۹۱ م.
52. Leech, Geoffrey N., *A linguistic Guide to English Poetry*, New York, Longman, 1969.
53. Næss, Åshild, *Prototypical Transitivity*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2007.

Quranic Exegesis) and translation of Quranic discourses. The present research emphasizes on the descriptive-analytical method and seeks to answer the question of how the syntactic highlighting techniques highlight the moral angles of the Prophet's discourse in different situations. The resulting approaches are the analysis of stylistic choices in the form of directional structures such as "omitting the grammatical voice," "increasing the capacity of the sentence," "priority and non- priority," "pronoun referring," "sentence type," moral teachings such as "maintaining the sanctity of the Divine sanctuary," "perfect acquiescence before truth," "decency and chastity of behavior," "humbleness and humility" and "strong resorting to the Religion of God" have been depicted, which, in addition to clarifying the life and sīrah of the prophets and providing a model of Quranic behavior helps in methodizing the analysis of the Quran and this also, shows aspects of the linguistic inimitability of the Quran (Arabic: إعجاز, 'i jāz) in giving birth to semantic subtleties.

Keywords: *Stylistic reading, Linguistic highlighting, Syntactic style, Prophetic discourse, Holy Quran.*

legitimacy of arbitration, only the meaning of verse 31 of Sūra al-Nisā' about marital duties (Arabic: نُشُوز, "Nushūz" is a jurisprudential term mainly referring to a wife's disobedience of her husband in things like sexual requests and leaving the house without his permission. It is also used for a man when he disrespects her and does not observe her rights. It is also used for marital discord) has been accepted, and with the acceptance of the imperative word of "appoint" (Arabic: فَاَبْعَثُوا) in this verse and the rejection of the theory of being directory for this word and with the proof that this verse is not assigned to the disputes of the spouses and considering its general governing on all claims and disputes (with the help of Sīrah al-'Uqala' and argument a fortiori and some narrations), the legitimacy of the institution of arbitration in law and judgment arbitration in jurisprudence has been proven.

Keywords: *Arbitration, Judgment arbitration, Tahkīm (Arabic: التحكيم), Hakamiyya (Arabic: الحكمية), Nushūz al-zawjayn (Arabic: نشوز الزوجين).*

Ethical Representation of Prophets' Discourse in the Holy Quran with Syntactic Stylistics Reading

□ *Sayyida Fatemeh Salimi (Assistant professor, University of Quran Sciences & Islamic Education, Amol)*

□ *Farideh Talezari (MA of Quranic Sciences, University of Quran Sciences & Islamic Education, Amol)*

The spoken action of prophets 'alahim al-ṣalātu wal-salām among Qur'anic discourses has a high frequency in the application of stylistic techniques to represent moral teachings. The syntactic stage among the phonetic, lexical, syntactical and rhetorical styles refers to hidden meanings by reading frequent relationships of grammatical sign systems, which provides a methodical model in tafsīr (Arabic: تفسير,

Quranic Fundamentals and Evidence of Arbitration

□ *Hossein Hooshmand Firuzabadi (Associate professor, The Research Institute of Hawzah & University)*

□ *Ali Jafari (Assistant professor, University of Tehran, Farabi Campus, Qom)*

□ *Ali Mohammad Hakimian (Assistant professor, The Research Institute of Hawzah & University)*

Judgment arbitration which is opposite to appointment judgment is an institution in jurisprudence to settle disputes between the parties and is now appearing in legal law as “arbitration” and this method of resolving legal jurisprudential disputes is growing day by day due to respect for the rule of the parties’ will in choosing the judge or arbitrator. There is disagreement among jurists about the Quranic proofs of the legitimacy of this jurisprudential-legal institution, such that some derive its legitimacy from some verses of the Quran, and others believe that it is not legitimate based on some other verses. The question is, what are the verses that imply the legitimacy or illegitimacy of arbitration (judgment arbitration)? What are the implications of each of these verses? Although a comprehensive jurisprudential examination of each issue requires the examination of all evidences of jurisprudence, including the Four Sources or al-Adillat al-Arba’a (Arabic: الأدلة الأربعة) or Quran, the tradition, consensus, and reason, in this article, by focusing on the verses of the Quran and maintaining the centrality of the noble verses of the Holy Word of Revelation, the verses that the commentators have raised indicate the illegitimacy of arbitration. (such as the verse referring disputes and disagreements to God and the Messenger and the verse about faith with referring disputes to the Prophet) has been the subject of controversy, and among the verses that those who insist on the



achieve the desired and ensures its acceptance is a manifestation of this presence. Therefore, the analysis of the relationship between natural law as inviolable and the effect of factors such as prayer as the basis of Divine agency is one of the fundamental issues that has attracted the minds of religious scholars in eliminating (Arabic: رَفْع, Romanized: Raf^ʿ) and refusing (Arabic: دَفْع, Romanized: Daf^ʿ) natural disasters in the creation system. In a sense, the fulfillment of supplications to the causality is considered incompatible and a breach of the laws governing nature. On the other hand, some believe that the fulfillment of supplications does not conflict with the law of nature and can be analyzed in the same way. Therefore, it is necessary to correctly explain the fulfillment of supplications and its relationship with the causality considering the place of supplication and its impact on the intellectual system derived from religion. Accordingly, the purpose of this article, which has been organized by documentary analytical method, is to investigate how Du‘ā’ affects the system of natural law system as one of the challenges of the believer’s life. The findings of this research show that from the perspective of the Holy Quran, the fulfillment of supplications is evaluated as a manifestation of Divine agency, as the realization of a phenomenon due to supplications and in light of the effect of supernatural causes on material things is not outside the rules governing nature.

Keywords: *Du‘ā’, Law of nature, Divine agency, Causation, Natural causes, Supernatural causes, Quantum mechanics.*

a way deemed inappropriate by Islamic standards), avoiding the clothing of fame, considering the industrial nature and functional aspects of clothing, etc.). It can be said based on the findings, that although fashion in its modern sense and manifestation, in terms of its basis and nature is in contradiction to values and norms derived from monotheistic worldview, but it is an opportunity to achieve a distinctive and national style of Islamic Iran in its general implication to the inclusive style of veiling in a time period and one of the most popular cultural industries, and it can be based on the principles of monotheistic worldview against capitalist relativistic pluralism in the style of cover to create a unifying plurality.

Keywords: *Fashion, Covering style, Islamic Iranian veiling, Quran, Hadith.*

Belief in Divine Agency and Its Non-Contradiction with the Laws Governing Nature by a Comparative Approach to Du‘ā’ (Arabic: دعاء, Supplication or Request of People from God) from the Perspective of the Holy Quran

- Mahdi Hematian (*PhD in Quran & Sciences, Al-Mustafa International University, Qom*)
- Mehdi Ekhlasi Fardad (*Graduated from the Jurisprudential Center of A‘immah al-Athār^(AS), Qom*)
- Alireza Majdara (*MA of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law, University of Qom*)

The agency (practical faculty of Divine) of God Almighty has a strong presence in all aspects of his life from the perspective of a religious believer, which encourages Du‘ā’ (Arabic: دعاء, plural: ad‘īya, أدعية, the supplication or request of people from God) to

the understanding of the inimitability of the Quran” (Arabic: إعجاز, 'i'jāz), “the time-consuming nature of teaching and learning the Arabic language of the Quran” can be found. In the final aspects, we finish the issue with answers such as “possibility of the ability of the allocation of general rules,” “proportion of miracle with advanced techniques of time,” “relativity of comparison of languages”.

Keywords: *Quranic misgivings, Quranic language, Arab people, World language.*

Analyzing the Fundamentals and Principles of Iranian Islamic Veiling Based on Quranic Verses and Aḥādīth; From Worldview to Normative Dimension

□ *Hossein Mehrabanifar (Assistant professor, Dept. of Social Sciences, Razavi Univ. of Islamic Sciences)*

The ambiguity about the fundamentals and principles of Iranian Islamic veiling is one of the main challenges in dealing with the issue of fashion-clothes in Iranian society, which has also confused and dispersed policy-making, activism and investment in this area. The study of related verses and aḥādīth in this article were studied by using the method of content analysis, in order to obtain a basic understanding of the fundamentals and principles of Islamic Iranian veiling under the monotheistic worldview of Iranian culture and its relation to fashion in a modern concept. These principles were categorized in three levels: 1- Worldview, 2- Values (Taqwā (Arabic: تقوى, God-wariness), modesty, and chastity) and 3- Norms and behaviors (veiling, avoiding Tabarruj (Arabic: تبرُّج, displaying beauty in

Critical Analysis of the Misgivings of the Book “A Critical Review of the Theoretical Fundamentals of Prophecy” on the Language of the Quran

□ *Hamid Qorbanpour Lafmejani (Assistant prof., Dept. of Quran & Hadith Sciences, Univ. of Guilan)*

□ *Hossein Jeddi (PhD graduated from Ferdowsi University of Mashhad)*

In recent years, some dissident authors, including the author of *A Critical Review of the Theoretical Fundamentals of Prophecy* have presented critical questions and new misgivings about the topics of the language of the Holy Quran by radical and fundamental literature. This article emphasizes a critical analytical approach, in addition to repelling the misgivings of the Quranic language of the questioner and also reveals hidden layers of substantive aspects of Quranic language. These misgivings can be evaluated in three separate aspects. In the first section: To topics such as “Confusion between the lexical and cultural language of the Quran,” “the lack of boundaries between the first audience and the audiences of the later centuries” and “the time and place of revelation as a container of Divine message” and “the correspondence between the language of the messengers” and “their transnational messages” and “sending of the divine messengers to all nations” and “the coexistence of taḥaddī (Arabic: تحدى) or the challenge of the Quran with the Arabism of the Quran and the possibility of taking advantage of its translation”. The detailed answers of the second part can also be found under the headings “the impossibility of benefiting from the translation of the Quran for everyone,” “the inadequacy of translations cannot be reconciled with

analyzed the tafsīr (Arabic: تفسير, Quranic Exegesis) tradition of Muslims of the middle to modern centuries in the tafsīr of verses regarding the gender hierarchy. Bauer has divided mufassirūn into two categories: Middle (second to twelfth century) and modern (mid-thirteenth century to the present). She believes that medieval scholars have considered the gender hierarchy in the Noble Quran as an obvious fact, but modern scholars have reviewed such verses. In Bauer's view, early modern scholars believed that the Noble Quran was meaningful in its essence, unlike postmodern scholars who consider the text to be meaningless and in need of tafsīr. Bauer considers the involvement of empirical achievements in the studies of tafsīr to be exclusively for modern mufassirūn, as well as the application of rational reasoning in modern interpretations is more prominent. Modern scholars, unlike those of the middle centuries, have had a special view on social issues of their time, such as women's rights. The Holy Quran, the Prophet's aḥādīth and the jurisprudential school of the tafsīr of mufassirūn are constant sources that mufassirūn used in the tafsīr, but some sources had a special place in different periods, for example, earlier tafāsīr gave more credibility to early references, classical tafāsīr to the Prophet's aḥādīth, and modern tafāsīr gave more credibility to rational arguments (reasoning) and scientific theories.

Keywords: *Gender hierarchy, Diachrony approach, Tafsīr (Arabic: تفسير, Quranic exegesis) tradition of Muslims, Karen Bauer, Holy Quran.*

act of wasting) and “T’affuf” (Arabic: تَعَفُّفٌ, meaning: the state of being virtuous). In the meantime, there are other different ranges of consumption property such as “consistency” (Arabic: قِوَامٌ, qawām) and contentment (Arabic: قَنَاعَةٌ, qanā‘at). The Noble Quran uses the word “consistency” to express the intermediate limit of these two words, which is precisely consistent with semiotic studies.

Keywords: *Sūrah al-Furqān, Isrāf, Iqtār, Qawām, Semiotic square.*

Validation of Karen Bauer’s Views in the Analysis of the Tafsīr (Arabic: تفسير, Quranic Exegesis) Tradition of Muslims of the Middle to Modern Centuries in the Tafsīr of Verses Regarding the Gender Hierarchy

□ *Parisa Askarsemnanī (PhD student in Quran & Hadith Sciences, Alzahra University)*

□ *Bibi Sadat Razi Behabadi (Associate professor, Dept. of Quran & Hadith Sciences, Alzahra University)*

□ *Nusrat Nilsaz (Associate professor, Dept. of Quran & Hadith Sciences, Tarbiat Modares University)*

“**G**ender hierarchy” means depicting superiority for one of the two sexes, female or male. The existence of gender hierarchy in the Noble Quran and the way of the mufassirūn (Arabic: مفسِّرون, an author of a tafsīr) interacting with verses that contain the content of “gender hierarchy” has always been a topic of discussion among mufassirūn. Karen Bauer is a non-Muslim thinker who, in her book “Gender Hierarchy in the Qur’ān: Medieval Interpretations, Modern Responses” focuses on three topics of “legal testimony,” “marriage,” and “human creation,” by taking a “diachrony approach,” has

Many attempts have been made to understand the divine verses since the early days of the revelation of the Noble Quran. The correct understanding of the verses is directly related to how to understand the meaning of the verses and therefore, one of the important challenges in tafsīr (Arabic: تفسير, Quranic exegesis) of the Noble Quran is the accurate identification of the inter-lexical relationships. One of the verses that mufasssīrūn (Arabic: مفسِّرون, an author of a tafsīr) disagree on is the verse 67 of Sūrah al-Furqān (Arabic: سورة الفرقان). In this verse, the words “extravagant” (Arabic: إسراف) and “niggardly” (Arabic: إقتار) are presented as a contradictory double and the word “consistency” (Arabic: قوام) is mentioned as the middle meaning (mediate) between them. The “semiotic square” pattern is one of the selected patterns and a method for deep representation of semantic structure of the text based on the contrary relationship explained by Algirdas Julien Greimas. It is an attempt in this research to gain a deeper understanding of the concepts of verse 67 of Sūrah al-Furqān by analyzing the opposing dualities of “extravagant” (Romanized: Isrāf) and “niggardly” (Romanized: Iqtār). The common category in the present article between these two concepts is considered “consumption property”. Therefore, only “property” or absence of it is not considered. The findings of this research indicate that the semantic layers of “Iqtār” are composed of words such as “İmsāk” (Arabic: إمساك, retention or abstaining) and “Baukhl” (Arabic: بُئخل, meaning: the quality of being miser or the state of being unwilling to spend money, avarice). Also, the word “İsrāf” includes semantic layers such as Tabdhīr (Arabic: تبذير, meaning:

The word “L’alla” (Arabic: لَعَلَّ, lit. hopefully, in order, so that perhaps, maybe) which is used in the Noble Quran 129 times, sometimes has a meaning in the linguistic structure of the Noble Quran, which conveys a meaning that becomes ambiguous. This word has been used in the linguistic structure of the Noble Quran in several senses, but scholars and translators has been considered only the first meaning of it in its analysis and the general translators of the Noble Quran have generally translated the term “perhaps” and “should” in general. We will attempt in this article to select the exact meaning of that word in each of the verses by determining the multiple meanings of “L’alla” according to the contextual meaning and criticism of the non-textual meaning. The result of this research is that “L’alla” has been used in the linguistic context of the Holy Quran in seven meanings: Verbal hope (Arabic: تَرْجِي, wishing, hoping with, desire), positional hope, wishing (Arabic: تَمَنَّى), reasoning (Arabic: تعليل), questioning (Arabic: استفهام), maximum certainty and conjecture. Translators and Quranic scholars should not neglect these meanings when interpreting and interpreting the verses.

Keywords: *The Quran, “L’alla” (Arabic: لَعَلَّ, lit. hopefully, in order, so that perhaps, maybe), Linguistic context and semantic analysis.*

Semiotic Analysis of “Extravagant and Niggardly” in Verse 67 of Sūrah al-Furqān (Arabic: سورة الفرقان) Based on Greimas Square

- Azadeh Abbasi (Associate professor, Dept. of Quran, University of Quran & Hadith)
- Fazeleh Mirghafourian (Assistant professor, Dept. of Islamic Education, Imam Sadiq^(AS) University)

concises. This article seeks to analyze and review strategies to explain the Quranic concises in the knowledge of *uṣūl* or principles (Arabic: أصول) and studies of the Quran by descriptive-analytical method. Examining the books of *uṣūl* from the past to the present shows that the knowledge of the *uṣūl* of the past has been better in this subject and there was a topic called “explication” (Arabic: بيان) in Usul works, which establishes a connection between explanatory with concise and it has become less prominent today. Attention in the works of *uṣūl* has been focused on the ways of expressing the verses and the words and actions of the Prophet^(PBUH), but this circle is developed in the works of the Quran and relies on various circumstantial evidence in explaining the Quranic concises and there are many Quranic adaptations in them. The studies of the Quran and the knowledge of *uṣūl* or principles (Arabic: أصول) causes the growth and efficiency of each of them. It is necessary to discuss a new review and change it to “obscurity and explication” (Arabic: إجمال و بيان) and be adjusted in the fields of conceptual obscurity, applicability obscurity and practical obscurity.

Keywords: *Quranic sciences, Knowledge of uṣūl or principles (Arabic: علم الأصول), Concise (Arabic: مُجْمَل), Explanatory (Arabic: مُبَيَّن), Explication (Arabic: بيان), Literal and illiteral contexts.*

Interpreting the Meaning of the Word “L’alla” (Arabic: لَعَلَّ, lit. maybe) in the Noble Quran and Its Effect on Understanding the Verses

- Hossein Zia Tawhidi (PhD student in Arabic Language & Literature, Ferdowsi University of Mashhad)
- Sayyid Hossein Sayyidi (Professor, Dept. of Arabic Language & Literature, Ferdowsi Univ. of Mashhad)

intellectual reasons to prove the inner movement and continuous of the soul and they have not paid special attention to narrative reasons. This is despite the fact that some verses of the Holy Quran are not only evidence, but also a reason for the inner and substantial movement of the soul. The present research, after stating the soulish substantial motion, by mentioning some of these verses, explained and how they indicate the inner and substantial motion of the soul, has led to the conclusion that if the long-term dispositions of the soul are conceptual (virtues), such as knowledge, faith and etc., can cause the self-evolution of the soul and if they are vices, such as filth (Arabic: رجس, abomination or pollution), hypocrisy, etc., can become the cause of the self-reduction of the soul.

Keywords: *Soul, Substantial motion of soul, Discontinuous growth, Continuous growth.*

Ways of the Explanation of Quranic Concises from the Perspective of the Theoretician in Law and the Quranic Researches

- *Hassan Kharraqani (Associate professor, Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Sayyid Mahmud Marvian Hosseini (Assistant professor, Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Hamzeh Qavidel (PhD student in Quran & Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences)*

One of the topics raised in the knowledge of *uṣūl* or principles (Arabic: أصول) and studies of the Quran is “concise and explanatory” (Arabic: مُجْمَلٌ وَ مُبَيَّنٌ) which shows that some of the Quranic rhetoric need an expression to convey the divine purpose with all dimensions and aspects. Hence, there are ways to explain these

Quranic exegesis and narratives that are under the verse. The results show that there is a confusion between the two types of narratives related to the cause of the revelation and ignoring this point has made it more difficult to understand the verse. Therefore, the narration that attributes the parable to the polytheists and not necessarily to Ibn Ziba' rī (Arabic: ابن زبَعْرِی) is more correct and at the same time more consistent with the context of the verses themselves. This can be considered as a criticism of the Quran based on examining 'aḥādīṭ transmitted to mufasssīrūn who consider the given parable to be from God.

Keywords: *Jesus (Arabic: عیسیٰ بن مریم, Romanized: 'Īsā ibn Maryam, lit. Jesus, son of Mary), Saying a proverb, Polytheisms (Idolaters), Disputing (Arabic: جدال), Tafssīr (Arabic: تفسیر, Quranic exegesis).*

The Soulish Substantial Motion and Its Comparative Study in Quranic Evidences

□ *Sayyid Abedin Bozorgi (Assistant professor, Ahlul Bayt International Univ., Dept. of Islamic Philosophy)*

Every man consciencely finds that his soul is constantly changing and evolving. Some people, like Aristotelianism (Peripatetic school) consider these changes to be external and separate (discontinuous movement) and believe that the soul from the beginning of creation to the end has remained constant and only accidents were added to it and its qualities change. Mullā Ṣadrā (Arabic: ملا صدرا) and his followers have accepted the mental substantial motion by considering these changes to be internal and connected (by internalizing these changes) and believe that the soul itself is transforming from the beginning of creation. Those who believe in substantial motion have resorted to

(Arabic: *وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ*, Sūra al-Nisā' 4:24)" from which the permissibility of marital relationship with a married slave woman is understood and it also means that annulment of marriage contract of a slave woman after the possession of the slave woman is her master's discretion and he can create a relationship with her as a wife, or confirm and continue his marriage contract after 'idda (Arabic: *عِدَّة*, period of waiting).

Keywords: *Women's rights, Women's dignity, Male chauvinism, Marriage with slave women.*

Analyzing and Examining the Opinions of Mufassirūn about “When (Jesus) the Son of Mary Is Held up as an Example (Arabic: *وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا*, Chapter or Sūrat Az-Zukhruf)”

□ *Hossein Barati (PhD student in Quran & Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Hassan Naqizadeh (Professor, Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Soheila Pirouzfahar (Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad)*

Verse 57 of Sūrat Az-Zukhruf is a parable that has been mocked at and ridiculed by the polytheists and they dispute with the Prophet Muhammad^(PBUH). Mufassirūn (Arabic: *مفسرون*, an author of a tafsīr) have not been consonant or consonant in what is meant by the mentioned parable and what this verse means and have raised views that each one faces a kind of challenge. The present research, by a descriptive-analytical and critical method, has tried to provide the most appropriate tafsīr (Arabic: *تفسير*, Quranic exegesis) or Quranic exegesis by examining this verse and other verses and analyzing the



his wife are concepts that are raised in the form of misgiving (doubt) and criticisms of the Holy Quran in the context of women's rights and dignity. The subject matter of the permissibility of marital relationship with married slave women and the complete authority of men in this field as an example of the mentioned totality is another misgiving in this regard. The necessity of discussion is that the mentioned misgivings, in addition to the unfair accusation against the Quran, have targeted the basis of the beliefs of Muslims, especially the younger generation, regarding the truth of the Quran. This article has answered the raised misgivings in a descriptive-analytical and library method. The findings of the research show that a woman's obedience to the husband is only within the limits of the husband's right and in return, the husband has a responsibility for his wife's rights. The findings of the research show that a woman's obedience to the husband is only within the limits of the husband's right and in return, the husband has a responsibility for his wife's rights. The "mutual rights of husband" and the duty of each other corresponds to the other. Men's "superiority" over women is merely in greater bodily power, the dominance of intellect over emotions, and spiritual authority. The Quran has blocked the source of slave production in order to abolish slavery and provided ways for the gradual liberation of existing slaves and the regulation of human relations with slaves. As the enslavement of war prisoners is not supported by any strong reason. The verse: "And [marrying] married women is [forbidden to you], except [excepting your slave-women] for those whom your right hands possess [due to war with their unbelieving husbands through captivity]

Abstracts

The Answer to the Misgiving of Female Bondage in the Hand of Man (Case Study: The Permissibility of Marital Relationship with Married Slave Women in Quran)

□ *Javad Irvani (Full professor, Razavi University of Islamic Sciences)*

□ *Reza Haqpanah (Assistant professor, Razavi University of Islamic Sciences)*

The focus of the Holy Quran is on the dignity and rights of women. However, it may be understood that the confirmation of a kind of tyrannical domination of man over woman from the appearance of some verses is understood and this point has raised doubts in this regard. The complete obedience of a woman to her husband, female bondage in the hand of man, superiority of man over woman (male chauvinism), and the permissibility of husband's oppression to

Table of contents

The Answer to the Misgiving of Female Bondage in the Hand of Man (Case Study: The Permissibility of Marital Relationship with Married Slave Women in Quran) Javad Irvani & Reza Haqqanah	3
Analyzing and Examining the Opinions of Mufasssirrūn about “When (Jesus) the Son of Mary Is Held up as an Example (Arabic: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا﴾, Chapter or Sūrat Az-Zukhruf)”/ Hossein Barati, Hassan Naqizadeh & Soheila Pirouzfard	27
The Soulful Substantial Motion and Its Comparative Study in Quranic Evidences Sayyid Abedin Bozorgi	55
Ways of the Explanation of Quranic Concises from the Perspective of the Theoretician in Law and the Quranic Researches Hassan Kharraqani, Sayyid Mahmud Marvian Hosseini & Hamzeh Qavidel	77
Interpreting the Meaning of the Word “L’alla” (Arabic: لَعَلَّ, lit. maybe) in the Noble Quran and Its Effect on Understanding the Verses Hossein Zia Tawhidi & Sayyid Hossein Sayyidi	103
Semiotic Analysis of “Extravagant and Niggardly” in Verse 67 of Sūrah al-Furqān (Arabic: سورة الفرقان) Based on Greimas Square/ Azadeh Abbasi & Fazeleh Mirghafourian	123
Validation of Karen Bauer’s Views in the Analysis of the Tafsīr (Arabic: تفسير, Quranic Exegesis) Tradition of Muslims of the Middle to Modern Centuries in the Tafsīr of Verses Regarding the Gender Hierarchy Parisa Askarsemmani, Bibi Sadat Razi Behabadi & Nusrat Nilsaz	151
Critical Analysis of the Misgivings of the Book “A Critical Review of the Theoretical Fundamentals of Prophecy” on the Language of the Quran Hamid Qorbanpour Lafmejani & Hossein Jeddi	181
Analyzing the Fundamentals and Principles of Iranian Islamic Veiling Based on Quranic Verses and Aḥādīth; From Worldview to Normative Dimension/ Hossein Mehrabanifar .	209
Belief in Divine Agency and Its Non-Contradiction with the Laws Governing Nature by a Comparative Approach to Du‘ā’ (Arabic: دعاء, Supplication or Request of People from God) from the Perspective of the Holy Quran Mahdi Hematian, Mehdi Ekhlesi Fardad & Alireza Majdara	237
Quranic Fundamentals and Evidence of Arbitration Hossein Hooshmand Firuzabadi, Ali Jafari & Ali Mohammad Hakimian	265
Ethical Representation of Prophets’ Discourse in the Holy Quran with Syntactic Stylistics Reading/ Sayyida Fatemeh Salimi & Farideh Talezari	297
English Abstracts/ Mohammad Hossein Golyari	344

صاحب امتیاز: **فصلنامه علمی پژوهشی**
مدیر مسئول: علی خیاط

سردبیر: 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 (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



دوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر سیدمصطفی احمدزاده / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر سهیلا پیروزفر / دکتر زینب السادات حسینی / حجة الاسلام دکتر سیدابوالقاسم حسینی زیدی / حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی / حجة الاسلام دکتر سیدعلی دلبری / دکتر یاسر دلشاد / حجة الاسلام دکتر علی راد / حجة الاسلام محمدصادق رجایی / دکتر محسن رجیبی قدسی / دکتر طاهره رحیم پور ازغدی / حجة الاسلام مهدی رضایی / دکتر باقر ریاحی مهر / حجة الاسلام دکتر سیدعلی سجادی زاده / حجة الاسلام دکتر محمدباقر سعیدی روشن / حجة الاسلام دکتر محمد سلطانیه / دکتر رضا عرب بافرانی / حجة الاسلام دکتر جواد معین / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم / حجة الاسلام دکتر محسن نورانی / دکتر مجتبی نوروزی / حجة الاسلام دکتر غلامرضا یزدانی



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

پاییز - زمستان ۱۴۰۲، شماره ۲۸



مسئول اجرایی
اسماعیل شفیعی

نحوه انتشار

به صورت الکترونیکی در وبگاه

<https://razavi.ac.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. 38

Autumn 2023 & Winter 2024



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 (*Prof. 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://razavi.ac.ir>

E.mail: razaviunmag@gmail.com