

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

تاریخ‌گذاری و مخاطب‌شناسی سوره کهف با تکیه بر روش بازسازی تاریخی / الهام آقادوستی، امیر احمدتواد	۵
الگوی کنترل ناکامی در قرآن / سهیلا پیروزفر، سیده جنان موسوی، محمدسعید عبدخدایی، علی جلائیان اکبرنیا ...	۲۹
تحلیلی بر خوانش‌های زبان قرآن و آبخورهای معرفتی آن / محمدجواد توکلی خانیکی، مصطفی حاجی حسنی کارگر	۶۳
واکاوی تطبیقی ماهیت و جایگاه تفسیر واعظانه در تفاسیر فریقین / باقر ریاحی مهر، سید محمد حسینی پور ..	۸۵
تبیین معنای آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» و دلالت آن در مسئله حجیت ادیان توحیدی / سید مرتضی حسینی کاشانی، علی‌الهداشتی، عباس ایزدپناه	۱۰۹
بایسته‌های جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای در پرتو آیه ارجاف / علی‌مراد حیدری	۱۳۳
حیات و مراتب آن در سوره نحل / ابوالفضل خوش‌منش، نوشین‌اله‌مرادی	۱۵۷
الگوی امضایی قرآن کریم؛ بررسی موردی: انگاره «مالکیت پدر بر فرزند» / علی‌راد، محمدعلی مهدوی راد، حامد دهقانی فیروزآبادی	۱۸۱
بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق أیدیهم» با توجه به گفته‌های تاریخی و پیش‌فرض‌های مفسران / علی عربی‌آیسک، احمد ربانی‌خواه، فرزاد دهقانی	۲۰۳
ابهام، ابهام و رازآفرینی در سوره یوسف / اباذر کافی موسوی	۲۳۱
کنشگری فعال قرآن کریم در محدود کردن تعداد همسران یک مرد / حمید نادری قهفرخی	۲۵۵
مفهوم قرآنی «شاکله» از پندار جبرگرایی تا حقیقت خلقت ثانویه / محسن نورائی، جواد ابروانی	۲۸۳

راهنمای تدوین مقالات

- مقاله باید حاصل نوآوری و پژوهش در زمینه تخصصی نشریه یا مطالعات بینارشته‌ای مرتبط باشد. در صورت ارسال همزمان چند مقاله، فقط مقاله اول داوری می‌شود.
- اطلاعات نویسنده مسئول و همکاران، این‌گونه تنظیم می‌شود: «رتبه دانشگاهی، نام گروه، نام دانشکده، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور، (نویسنده مسئول). رایانامه دانشگاهی».
- ارسال مقالات فقط از طریق سامانه نشریات علمی به نشانی <<https://journals.razavi.ac.ir>> انجام می‌گیرد.
- در تایپ مقاله فارسی، از قلم Irzar اندازه ۱۳، برای عبارات عربی از قلم Traditnal Arabic اندازه ۱۲ و برای کلمات انگلیسی از قلم Times New Roman اندازه ۱۲ استفاده می‌شود.
- پانویس‌های فارسی و عربی با قلم بالا و اندازه ۱۰ و پانویس انگلیسی با قلم بالا و اندازه ۹ باشد.
- در پانویس، در پایان اسامی یا اصطلاحات، نقطه گذاشته نمی‌شود.
- تعداد کلمات مقاله، بدون کلمات چکیده و کلیدواژه‌ها، نباید از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر شود.
- مقاله باید شامل عنوان، چکیده، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و فهرست منابع باشد.
- چکیده مقاله در یک پاراگراف و بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و مایل (Italic) باشد.
- رعایت اصول چکیده‌نویسی ضروری است و در چکیده باید چهار قسمت درآمد (Introduction)، روش (Methods)، یافته‌ها (Results) و نتیجه‌گیری (Conclusion) وجود داشته باشد.
- کلیدواژه‌های مقاله (چهار تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید. لطفاً از واژه «کلیدواژه‌ها» استفاده شود.
- کلیدواژه‌های فارسی و انگلیسی مطابق هم باشند.
- در مقدمه به «تعریف مسئله»، «پیشینه تحقیق»، «اهمیت، ضرورت و نوآوری پژوهش»، «سؤال یا سؤالات پژوهش» و «فرضیه یا فرضیه‌های تحقیق» پرداخته می‌شود.
- در مقدمه، ذکر «پیشینه پژوهش» الزامی است.
- تیتراژ «چکیده»، «مقدمه»، «نتیجه‌گیری و پیشنهادها» و «فهرست منابع» شماره‌گذاری نمی‌شود.
- تیتراژها با شماره ۱، ۲ و... و زیرمجموعه آنها از راست به چپ (۱-۱، ۲-۱) تنظیم می‌شود.
- رعایت دستور خط زبان فارسی فرهنگستان الزامی است.
- نقل قول مستقیم در صورت بیش از ۴۰ کلمه، در پاراگراف مایل (Italic) تنظیم می‌شود.
- ترجمه آیه و روایت، به دنبال متن عربی و پس از نقطه‌ویرگول (:): داخل گیومه قرار می‌گیرد.

- در عبارات عربی روایات و غیره یا رونوشت آنها از نرم افزارها، به اعراب‌های ضروری بسنده شود و از ناهماهنگی در اعراب‌گذاری بپرهیزید.
- ارجاعات به شیوه APA (American Psychological Association) است.
- نام کتاب و نشریه در متن و فهرست منابع، مایل (Italic) و عنوان مقالات در متن، داخل گیومه باشد.
- درج شناسه DOI یا DOR در انتهای هر مقاله در فهرست منابع ضروری است.
- در فهرست منابع، نام مؤلف چند اثر، باید تکرار شود.
- نشریه در ویرایش مقالات آزاد است و آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه نشریه نیست.

اصول اخلاقی مجله

- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آنها در تدوین مقاله است. لذا تعیین نام نویسنده مسئول و ترتیب نویسندگان ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را دارد و مسئولیت هر ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده اوست.

حقوق نویسندگان و داوران

- اطلاعات شخصی نویسندگان برای کارشناسان و عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه است و از آن محافظت می‌شود.
- داوری نشریه دوسویه ناشناس و نام داوران محرمانه است.

قانون کپی‌رایت

- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد پذیرفتنی است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.
- ارجاع به کتاب:
 - در متن: (نام خانوادگی، سال انتشار، ص / ج، ص).
 - مثال: (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲).
 - در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان کتاب. محل نشر: نام ناشر.
 - مثال: جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). ریحق مختم. قم: اسراء.

- ارجاع به مقاله:

در متن: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر). مثال: (ایروانی؛ حق پناه، ۱۴۰۲).
در فهرست منابع: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان نشریه، دوره
(شماره)، صفحه آغاز - پایان مقاله. DOI یا DOR مقاله.
مثال: ایروانی، جواد؛ حق پناه، رضا. (۱۴۰۲ش). پاسخ به شبهه اسارت زن در دست مرد (بررسی
موردی: تجویز رابطه زناشویی با کنیز شوهردار در قرآن). آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۸)، ۳-۲۵،
<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5167.2133>



Dating and Audience Analysis of Sūrat AL-Kahf Based on Historical Reconstruction Method

Elhām Āqādoostī¹ , Amīr Aḥmadnezhād² 

1. PhD Student, Department of Quranic sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and Ahl al_Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: e.aghadoosti@ahl.ui.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic sciences and Ḥadīth, Faculty of Theology and Ahl al_Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 8 May 2024

Received in revised form 14 August 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 15 September 2024

Keywords:

People of the Book or Ahl al_Kitāb (Arabic: أهل الكتاب), Historical reconstruction, Aṭ-Ṭā'if (Arabic: الطائف, lit.: The circulated or encircled), Sūrat al_Kahf (Arabic: الكهف, lit.: the Cave), Audience profiling, Christians, Jews.



The presence of disbelievers among the People of the Book or Ahl al_Kitāb (Arabic: أهل الكتاب), particularly the Jews, is observed in the context of the causes of revelation (Arabic: النزول, Romanized: al_nuzūl) associated with sūrat al_Kahf (Arabic: الكهف, lit.: the Cave) and some of its narratives, such as the story of the owner of two gardens. Researchers also interpret Ḥizbain (Arabic: حزبين) in verse 12 as referring to the Jews and Christians. Furthermore, references to events such as the Companions of the Cave (Arabic: أصحاب الكهف, Romanized: Ashāb al_Kahf) and 7Dhu l_Qarnayn (Arabic: ذوالقرنين), which bear the influence of Christianity and Judaism, strengthen the hypothesis of the presence of the People of the Book among the audience of the surah (the chapter). This is while most commentators (Arabic: مفسرون, plural: مفسرون, romanized: mufasssirrūn) consider sūrat al_Kahf to be Meccan and do not believe in the presence of the People of the Book in Mecca; thus, they attempt to justify these tafsirs (Arabic: تفسير, English: explanation), events, and reasons and causes for revelation. The present study aims to identify the audience of the sūrah with the help of historical reconstruction methods. To this end, it first determines the date of this sūrah by using the implications of the verses, historical accounts, its position in the lists of revelation, and the perspectives of commentators. The result of this dating establishes the revelation of sūrat al_Kahf coinciding with the Prophet's journey to Aṭ-Ṭā'if (Arabic: الطائف, lit.: The circulated or encircled) in the tenth year of his mission (10th year of Bi'tha or the 10th year of the beginning of Prophet Muhammad's mission). The audience profiling of this sūrat also indicates the presence of commonalities between the audience of sūrat al_Kahf and the inhabitants of Ṭā'if, which includes not only polytheists but also Christian and Jewish people. The events of this sūrah, the reasons and causes for revelation, hapax legomenon, borrowed vocabulary, the context of the sūrah, and historical reports support this conclusion.

Cite this article: Āqādūstī, I., Aḥmadnejād, A. (2024). Dating and Audience Analysis of Sūrat AL_Kahf Based on Historical Reconstruction Method. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 5-28.

<https://doi.org/10.30513/qd.2024.6021.2367>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تاریخ گذاری و مخاطب‌شناسی سوره کُهِف با تکیه بر روش بازسازی تاریخی

الهام آقادوستی^۱ | امیر احمدنژاد^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: e.aghadooosti@ahl.ui.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

حضور اهل کتاب و به‌ویژه یهود، ذیل اسباب نزولی که برای سوره کُهِف و برخی از ماجراهای آن، مانند صاحب دو باغ گزارش شده، ملاحظه می‌شود. همچنین محققان مراد از «حزین» در آیه ۱۲ را یهود و نصارا عنوان می‌کنند. علاوه بر این، اشاره به ماجراهایی همچون اصحاب کُهِف و ذوالقرنین که دارای رنگ‌ویوی مسیحیت و یهودیت است، فرضیه حضور اهل کتاب را در میان مخاطبان این سوره مطرح می‌کند. این در حالی است که غالب مفسران، سوره کُهِف را مکی دانسته‌اند و به حضور اهل کتاب در مکه اعتقادی ندارند، لذا درصدد توجیه این تفاسیر، ماجراها و اسباب نزول برمی‌آیند. پژوهش حاضر در نظر دارد با کمک روش بازسازی تاریخی، به شناسایی مخاطبان سوره بپردازد و به همین منظور، نخست با تاریخ‌گذاری این سوره با کمک دلالت‌های آیات، گزارش‌های تاریخی، جایگاه سوره در فهرست‌های نزول و دیدگاه مفسران، زمان نزول آن را معین می‌کند. نتیجه حاصل از این تاریخ‌گذاری، نزول سوره کُهِف را هم‌زمان با سفر پیامبر(ص) به طائف در سال دهم بعثت تعیین می‌کند. مخاطب‌شناسی این سوره نیز حاکی از وجود اشتراکاتی میان مخاطبان سوره کُهِف و ساکنان طائف است؛ مخاطبانی که نه تنها شامل مشرکان، بلکه اهل کتاب (مسیحی و یهودی) نیز بوده است و ماجراهای این سوره، اسباب نزول، تکامدها، واژگان دخیل، سیاق سوره و گزارش‌های تاریخی آن را تأیید می‌کند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

اهل کتاب، بازسازی تاریخی، طائف، سوره کُهِف، مخاطب‌شناسی، نصارا، یهود.



استناد: آقادوستی، الهام، احمدنژاد، امیر. (۱۴۰۳). تاریخ‌گذاری و مخاطب‌شناسی سوره کُهِف با تکیه بر روش بازسازی تاریخی. *آموزه‌های قرآنی*، ۲۱ (۳۹)، ۲۸-۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.6021.2367>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

سبب نزولی که برای سوره کهف گزارش می‌شود، از یهود به‌عنوان سؤال‌کنندگان در مورد روح، ذوالقرنین و اصحاب کهف یاد می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶). اسباب نزول ماجرای صاحب دو باغ نیز به گروهی از اهل کتاب ارتباط پیدا می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۴). از سوی سوم، مراد از «جزین» در آیه ۱۲ این سوره بنا بر نظر برخی از محققان، یهود و نصارا معرفی شده‌اند (المجذوب، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴). در کنار این موضوعات، ماجرای اصحاب کهف و ذوالقرنین که مشابه همتای آن در میراث یهودی و مسیحی است، در کنار ماجرای موسی و عبد صالح که رنگ‌وبوی یهودیت دارد، مطرح‌کننده این سؤال است که مخاطبان سوره پرچالش کهف چه کسانی بوده‌اند؟ چرا ماجراهای این سوره در کل قرآن تکامد^۱ هستند، یعنی تنها یک بار در طول نزول قرآن ذکر شده‌اند؟ گروهی از مفسران به دلیل این که حضور اهل کتاب را در نخستین سال‌های بعثت در مکه نمی‌پذیرند، سعی می‌کنند برای این اسباب نزول و تفاسیری که ذیل آیات مرتبط با اهل کتاب مطرح شده است، توجیهاتی بیابند. گروهی از آن‌ها سبب نزول این سوره مکی را به یهودیان مدینه می‌رسانند تا توجیهی برای حضور اهل کتاب در این دسته روایات داشته باشند. برخی دیگر مراد از «جزین» در این سوره را به اصحاب کهف یا معاصران آن‌ها برمی‌گردانند و گروهی نیز سعی می‌کنند با توجیهات دیگر، ارتباط این سوره با اهل کتاب را انکار کنند. شناسایی مخاطبان این سوره و بررسی این مسئله که اگر اهل کتاب مخاطب این سوره در نظر گرفته می‌شوند، حضور آن‌ها در مکه چگونه قابل توجیه است، مسئله اصلی این پژوهش است.

نخستین گام برای مخاطب‌شناسی، تاریخ‌گذاری یعنی تعیین تاریخ نزول سوره است که با کمک فهرست‌های نزول و تطبیق آن‌ها با گزارش‌های تاریخی و سیاق و محتوای سوره قابل بررسی و تخمین است. روشی که مقاله حاضر برای تعیین تاریخ نزول سوره کهف و به دنبال آن، شناسایی مخاطبان سوره در پیش می‌گیرد، روش بازسازی تاریخی^۲

1. hapax legomenon

2. Historical Reconstruction

است. محققان این روش را نوعی بازآفرینی ذهنی وقایع تاریخی می‌دانند (گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳، ص ۸۳). از شاخصه‌های این روش، نگاه انتقادی به منابع و اقوال تاریخی و تکمیل و تصحیح آن‌ها و داوری بین گزارش‌های مختلف و متفاوت از یک حادثه بر مبنای مطابقت با متن است. ویژگی دیگر آن، بررسی روش دیالکتیکی بین متن و گزارش‌های تاریخی است، به گونه‌ای که اشارات و دلالت‌های پنهان و آشکار متن به روشن شدن ابعاد تاریخی کمک می‌کند و برعکس منابع تاریخی می‌توانند به فهم برخی عبارات کمک کنند (آقادوستی؛ احمدنژاد، ۱۴۰۳، ص ۵۰).

در روش «بازسازی تاریخی»، محقق با تکیه بر منابع مکتوبی که شامل گزارش‌های مستقیم تاریخی در مورد وقایع نیستند، اما اشاره‌های پنهان درباره آن وقایع را در بر دارند، به بازسازی حوادث تاریخی می‌پردازد. مراد از اشاره‌های پنهان، اطلاعات یا ردپاهایی است که فرد به طور ناخودآگاه هنگام ثبت یک رویداد به جای می‌گذارد و آن اطلاعات می‌تواند برای مورخ ارزشمند باشد (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۴۳). در واقع، بازسازی با کمک اشاره‌ها و نشانه‌های پنهان در منابع و با استفاده از دلایل دیگر صورت می‌گیرد.

البته به منظور به‌کارگیری روش مذکور، باید بر یک منبع موثق تکیه و بر داده‌های آن اعتماد کرد. منبعی که در این پژوهش مبنای بازسازی تاریخی قرار می‌گیرد، قرآن کریم است که به‌منزله یک متن حتی غیرمسلمانان نیز به شکل‌گیری آن نهایتاً تا نیمه اول قرن اول هجری باور دارند. روش بازسازی تاریخی با کمک آیات یکی از روش‌هایی است که هرچند به صورت پراکنده در میان تفاسیر قدیم وجود داشته است، اما امروزه برخی اسلام‌شناسان معاصر از آن به صورت روشمند استفاده می‌کنند.^۱

البته واضح است که نگاه بسیاری از مستشرقان به وقایع تاریخی صدر اول کاملاً منفی و قضاوت آن‌ها بی‌اعتباری این منابع است، درحالی که برخی دیگر از مستشرقان جدید نگاه واقع‌بینانه‌تری به این منابع روایی و تاریخی دارند که منطقی‌تر به نظر می‌رسد (cf. Reynolds, 2010).

اهمیت این روش علاوه بر ارائه تاریخی نو و تبیین جزئیات آن که کمتر در منابع

۱. برای نمونه، پاتریشا کرون (۲۰۰۵) در مقاله «How Did the Quranic Pagans Make a Living» با کمک آیات قرآن، به بازسازی فضای معیشتی مشرکان مکه پرداخته است.

تاریخی مورد توجه قرار می‌گیرد، تصحیح یا تکمیل منقولات موجود در کتب تاریخی است. در این روش آیات قرآن معیار صحت و سقم روایت‌های تاریخی قرار می‌گیرد، زیرا در خلال آیات می‌توان اشاره‌های غیرصریح به برخی حوادث را استخراج و ارزیابی کرد و بر اساس آن به بطلان یا نقص برخی گزارش‌های تاریخی حکم کرد و به تکمیل و تصحیح آن‌ها پرداخت، زیرا گاهی این گزارش‌ها و متون، به دلایل مختلفی همچون اغراض قومی، ملی و سیاسی، تحریف، بزرگ‌نمایی یا کوچک‌نمایی شده‌اند و نیاز به بازسازی و تنقیح دارند. آیات قرآن می‌تواند معیاری برای این بازسازی باشد تا این تحریفات تاریخی و روایی شناسایی و مطرود شوند و در کنار بازسازی،^۱ عملیات واسازی^۲ (جدایی اخبار صحیح از ضعیف) نیز شکل گیرد.

سوره کهف در پژوهش حاضر به‌عنوان متن محور برای بررسی با روش مذکور انتخاب شده است و دلالت‌های آشکار و پنهان سوره در پرتو این روش، مورد بررسی قرار می‌گیرد. تحلیل این دلالت‌ها، از جمله ذکر ماجراهایی که برخی رنگ‌وبوی مسیحی و یهودی دارد، عبارات تکامد، بینامتنیت^۳ آیات با دیگر سوره و نیز با متون عهد عتیق، اسباب نزولی که ذیل برخی از حوادث وارد شده است، گزارش‌های تاریخی از شرایط پیامبر(ص) در سال‌های پایانی حضور در مکه و تطبیق آن با شرایط نزول این سوره و دیگر قراین، فرضیه تقارن زمان نزول این سوره با ماجرای سفر به طائف را مطرح می‌کند. بررسی جوانب مختلف این فرضیه و اثبات آن با کمک روش بازسازی تاریخی، به تعیین نوع مخاطب منجر می‌شود که هدف اصلی این پژوهش است. در واقع، اهمیت این مقاله از آن جهت است که علاوه بر مشخص شدن مخاطبان سوره کهف و حدود زمانی نزول آن، اختلاف مفسران در معرفی اهل کتاب در مخاطب سوره برطرف می‌شود و نیازی به توجیه اسباب نزول و دیگر آیات این سوره باقی نمی‌ماند.

پیش از بازسازی تاریخی و عرضه گزارش‌های تاریخی بر آیات سوره کهف، لازم است زمان نزول این سوره بر اساس شاخصه‌های تاریخ‌گذاری تعیین شود تا تقارن زمان

-
1. Reconstruction
 2. Deconstruction
 3. Intertextuality

نزول آن با حوادث و ماجراهای نزدیک به آن تأیید گردد و بتوان به مخاطب‌شناسی سوره پرداخت.

۱. پیشینه پژوهش

علاوه بر تفاسیر قرآن کریم در مورد سوره کهف و نیز کتاب‌های قصص قرآن، پژوهش‌های متعدد دیگری به صورت مستقل به قسمت‌هایی از این سوره پرداخته‌اند، از جمله کتاب اصحاب کهف در قرآن، انجیل و تورات، از احمد علی المجذوب که به صورت مفصل به بحث در مورد ماجرای اصحاب کهف در منابع اسلامی و غیراسلامی می‌پردازد. همچنین در مقاله «بررسی عنصر زمان از منظر روایت‌شناسی در طرح قصص سوره کهف» از حامدسقایان و عباسی (۱۳۹۵)، این موضوع بررسی می‌شود که چگونه در قصص سوره کهف، عناصر زمان روایی همچون نظم، تداوم، سرعت روایی و بسامد در نسبت با داستان تاریخی با چینی هنرمندانه، قصه‌ها را به پیش می‌برند.

برخی دیگر از پژوهش‌ها در ضمن خود، به بررسی ماجرای اصحاب کهف می‌پردازد، از جمله می‌توان به کتاب گابریل رینولدز (Reynolds, 2010) با نام *The Qur'an and its biblical subtext* اشاره کرد که در آن، شماری از مقالات مربوط به همایش نوتردام را جمع‌آوری کرده است. در یکی از این مقالات از سیدنی گریفیث، تحت عنوان «اصحاب غار در سوره کهف و در سنت مسیحیت سریانی»، ضمن اشاره به نظرات مفسران و مورخان، به مقایسه این داستان در گزارش قرآنی و مسیحی می‌پردازد و نقاط تشابه و تفاوت آن‌ها را بیان می‌کند. همچنین کتاب کوری بلاک (Block, ۲۰۱۳) دیگر پژوهش مرتبط با اصحاب کهف است. وی در این کتاب بر آنچه آن را «اتفاق این دو دین بر اندیشه اخلاص در بندگی خدا، ایستادگی در برابر ستم و اثبات نظریه زندگی پس از مرگ» می‌نامد، تکیه کرده است.

پژوهش‌های مرتبط با سوره کهف غالباً به ماجرای اصحاب کهف یا دیگر ماجراهای این سوره می‌پردازد. این در حالی است که مقاله حاضر در پی آن است که به شناسایی مخاطبان این سوره بپردازد؛ پژوهشی که تاکنون به صورت مستقل انجام نگرفته است.

۲. تاریخ‌گذاری سوره کهف

مراد از تاریخ‌گذاری قرآن، تعیین محدوده زمانی نزول سوره‌ها یا بخش‌هایی از یک سوره است که هرچند عنوان جدیدی در تحقیقات قرآنی است، اما علوم زیربنایی آن، همچون ترتیب نزول سوره‌ها، مکی و مدنی بودن و اسباب نزول، از صدر اسلام وجود داشته است (پهلوان و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶). به منظور تاریخ‌گذاری سوره می‌توان شاخصه‌هایی را معرفی کرد که قابل تقسیم به دو گونه نقلی و اجتهادی‌اند. این معیارها شامل اسباب نزول، روایات ناسخ و منسوخ، فهرست‌های ترتیب نزول، تک‌روایات مرتبط با زمان نزول، به‌عنوان شاخصه‌های نقلی و برون‌متنی، و واژگان خاص، اشاره مستقیم به حوادث تاریخی، طول و حجم و موسیقی آیات، توالی منطقی قصص، آیات زمان‌دار، سیاق سوره و توجه به سوگندها و قصص قرآن به‌عنوان شاخصه‌های اجتهادی و درون‌متنی هستند.

از جمله شواهد نقلی، گزارش مفسران در تعیین زمان نزول سوره است. بنابر نظر غالب مفسران، سوره کهف به‌جز برخی از آیات، مکی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۹۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۸۹). اما ابن‌عاشور روایاتی را که برخی از آیات این سوره را مستثنا می‌داند، ضعیف شمرده و کل این سوره را مکی معرفی می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۵).

رضا نیازمند (۱۳۹۰) در کتاب شرحی بر قرآن به ترتیب نزول آیات، نزول سوره کهف را در زمانی می‌داند که آن را دوران آزار پیامبر(ص) نامیده است. دورانی که مشرکان پیامبر(ص) را نجس می‌دانستند و نیازمند تقریباً آن را معادل سال هفتم بعثت می‌داند (نیازمند، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۷۰). این که این سوره در دوران آزار پیامبر(ص) نازل شده است و می‌تواند پس از خروج از حصر و به دنبال وفات ابوطالب(ع) و شدت آزارها بوده باشد، با توجه به محتوای سوره قابل پذیرش است، اما تعیین تاریخ نزول آن در سال هفتم، یعنی پیش از ایام حصر در شعب، با محتوای سوره که در ادامه اشاره می‌شود قابل تصدیق نیست.

عابد الجابری سور دوران مکی را به شش مرحله تقسیم کرده و مرحله ششم را «مواصلة الاتصال بالقبائل والاستعداد للهجرة إلى المدينة» نامیده و نزول سوره کهف را در این دوره قرار داده است (جابری، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۳۶)، یعنی در آخرین دوران مکی و سال‌های نزدیک به هجرت به مدینه. وی این سوره را عملاً از نخستین سوری می‌داند که

پس از خروج از حصر، یعنی سال دهم بعثت نازل شده است (جابری، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۳۹). بر اساس فهرست‌های ترتیب نزول روایی و اجتهادی مانند فهرست عابد الجابری، نکونام، بازرگان، نولدکه، عطاء خراسانی و ابن عباس، سوره کهف در میان ۸۵ سوره مکی، بین سوره شصت و ششم تا هفتاد و دوم از سور مکی قرار دارد (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۶۶۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۹-۵۷؛ جابری، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۳۶). همین مسئله می‌تواند بیانگر آن باشد که این سوره در سال‌های پایانی حضور در مکه نازل شده است.

شواهد درون‌متنی نیز در تعیین حدود نزول این سوره راهگشاست. از آنجا که در این سوره، سخن از هجرت پررنگ است، مانند ماجرای کهف که به مهاجرت جوانان باایمان به غار اشاره می‌کند و هجرت موسی (ع) به مجمع‌البحرین در جست‌وجوی عبد صالح، می‌توان گفت سوره‌هایی که دارای محتوای هجرت‌اند، در زمانی نزدیک به هجرت به حبشه یا مدینه نازل شده‌اند، اما از آنجا که هجرت به حبشه تقریباً در سال پنجم بعثت (طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۹) و هجرت به مدینه در سال پایانی حضور در مکه واقع شده است، شاید این سوره در میانه این دو هجرت، یعنی از سال پنجم تا سیزدهم یا در تاریخی نزدیک به یکی از این دو نازل شده باشد. حتی با توجه به مفهوم هجرت که از محتوای سوره قابل برداشت است، می‌توان نزول سوره را در این فاصله زمانی در پی هجرت یا سفری دانست که پیامبر (ص) یا اصحابش داشته‌اند. مهم‌ترین سفری که در این بازه زمانی در منابع تاریخی گزارش شده است، سفر پیامبر (ص) به طائف است که در سال دهم بعثت تاریخ‌گذاری می‌شود (القاری الطائفی، ۱۴۳۱، ص ۱۳).

بررسی این مسئله که این سوره به دنبال سفر پیامبر (ص) به طائف نازل شده است، با کمک روش بازسازی تاریخی و با محوریت آیات ۶-۸ این سوره قابل پیگیری است. به همین منظور، این آیات را بازخوانی می‌کنیم: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا * إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِيَتَّبِعُوهُمُ أَئِيمٌ أَحْسَنُ عَمَلًا * وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾. رابطه بین آیه ۷ این سوره که به زینت زمین برای آزمون بندگان اشاره کرده است با آیات قبل و بعد، مفسران را به زحمت تأویل و تفسیرهای زیادی انداخته و همان‌طور که ابن‌عاشور اشاره می‌کند، این ارتباط بسیار پنهان و نامشخص است، به طوری که مفسران در بیان این ارتباط یا سکوت کرده یا سخنانی بیان کرده‌اند که

ثمره‌ای بیش از سکوت ندارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۱۷).

یکی از کلیدی‌ترین و مهم‌ترین عبارات در این آیات «عَلَىٰ أَثَرِهِمْ» است که پس از «بَاخِعُ نَفْسِكَ» آمده و عبارتی تکامد در قرآن است. مراد از ترکیب‌های تکامد، عبارات و ترکیبات مضاف و مضاف‌الیهی است که هر یک به‌تنهایی تکامد نیستند، اما ترکیب حاصل از آن‌ها معنایی خاص می‌دهد و تنها یک بار به همان معنا در قرآن به کار رفته است (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۶۲). می‌توان گفت مقصود از این عبارت، آن است که پیامبر(ص) برای هدایت مردم به دنبال آن‌ها بوده است و در پی آن‌ها، به سرزمین یا منطقه‌ای وارد شده که صاحبانش به زیبایی و زیور سرزمینشان مغرور بودند و خداوند این زینت را دلیلی برای آزمودن آن‌ها عنوان کرده است که به‌زودی به زمینی بایر تبدیل می‌شود: ﴿وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾.

این مخاطبان چه کسانی بودند که در زمینی سرسبز سکونت داشتند و پیامبر(ص) به دنبال هدایت آن‌ها بوده است؟ همان‌طور که اشاره شد، مفسران و علمای قرآن، بر مکی بودن این سوره اجماع دارند (برای نمونه نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۹۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۸۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۵). با این حال، آیا مراد از سرزمین سرسبز همان مکه است و مخاطبان این آیه اهالی مکه‌اند؟ چگونه این سرزمین، سرسبز معرفی شده و سپس به بایر و خشک شدن (صَعِيدًا جُرُزًا) تهدید می‌شود؟ پاسخ به این سؤالات فقط می‌تواند یک مسئله را مطرح کند و آن این‌که مراد از سرزمین سرسبز، مکانی غیر از مکه است که می‌توانسته به مکانی بایر تبدیل شود، زیرا مکه همواره به سرزمینی خشک و بی‌آب شهره بوده است و بنابراین نمی‌تواند به بی‌آبی در آینده تهدید شود.

حال باید در جست‌وجوی سرزمینی بود که هم سرسبز و حاصل‌خیز بوده و هم در منابع تاریخی از سفر پیامبر(ص) یا یارانش به آن، در بازه زمانی سال پنجم تا سیزدهم یا به تعبیری دقیق‌تر، پس از خروج از شعب ابی‌طالب و مرگ ابوطالب(ع) در سال دهم بعثت گزارشی نقل شده باشد.

نخستین مکانی که با توجه به گزارش‌های تاریخی می‌توان به آن رهنمون شد، سرزمین طائف است که با اشارات قرآن هم سازگار است، زیرا هم به سرسبزی و انبوه درختانی چون انگور معروف بوده که امکان تهدید شدن به زمین خشک و بی‌حاصل را داشته

است و هم پیامبر(ص) به دنبال پناهگاهی برای هجرت و امید به ایمان اهالی آن، بدانجا وارد شده (عَلَى آقَارِهِمْ) و برای هدایت ایشان خود را به زحمت انداخته و سفری توأم با رنج را در پیش گرفته است (بَاخِعُ نَفْسِكَ). از سوی دیگر، سال نزول این سوره نیز با تاریخ سفر پیامبر(ص) به طائف که بعد از وفات ابوطالب(ع) و در اواخر سال دهم بعثت بوده است (القاری الطائفی، ۱۴۳۱، ص ۲۳؛ طاهری، ۱۳۹۷، ص ۳۹) مطابقت دارد.

طبق روایتی، پیامبر اکرم(ص) پس از صدور اذن الهی برای خروج از مکه، به همراه حضرت علی(ع) یا زید بن حارثه یا هر دوی ایشان یا خود به تنهایی، چند روز مانده به آخر شوال سال دهم بعثت به طائف سفر کردند. آن حضرت مطابق برخی اقوال یک ماه یا ده روز در طائف ماند (القاری الطائفی، ۱۴۳۱، ص ۱۳). با این فرض، عبارت «عَلَى آقَارِهِمْ» نیز که نشانگر دنبال کردن آن‌ها و اشتیاق پیامبر(ص) برای ایمان آن‌هاست، تقویت می‌شود.

بنابراین با استناد به ادعای مفسرانی که صراحتاً نزول این سوره را در سال دهم عنوان می‌کنند و نیز با توجه به گزارش‌های تاریخی از سفر پیامبر(ص) در سال دهم به طائف و همچنین با استشهاد به قراین درون‌متنی، مانند حاکمیت مفهوم هجرت در این سوره و نیز تأمل در دیدگاه مفسرانی که این سوره را در پی دورانی می‌دانند که پیامبر(ص) از محاصره شعب خارج شده است و عموی خود را از دست می‌دهد و همچنین با توجه به این که خروج از شعب و درگذشت ابوطالب در سال دهم بوده است (ابن کثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۵)، می‌توان فرضیه نزول این سوره در سال دهم پیشاهجری را مطرح کرد.

۳. مخاطب‌شناسی سوره کهف

همان‌طور که در مقدمه مقاله مطرح شد، شواهد متعددی بخشی از مخاطبان این سوره را اهل کتاب معرفی می‌کند. در این قسمت، به تحلیل و بررسی این شواهد با تکیه بر روش بازسازی تاریخی می‌پردازیم.

شایان ذکر است که برخی از آیات و ماجراهای این سوره و نیز اسباب نزولی که ذیل آن‌ها مطرح می‌شود، با اهل کتاب مرتبط است و دسته دیگری از آیات که در این مقاله بدان‌ها اشاره نمی‌شود، با مخاطبان مشرک سخن می‌گوید. به همین دلیل و از آنجا که حضور مشرکان معمولاً در غالب سوره‌هایی که قرینه‌ای بر حضور مخاطبان مسلمان یا

اهل کتاب نیست، به‌عنوان مخاطب سوره پیش‌فرض گرفته می‌شود، از ذکر شواهد دال بر حضور آن‌ها، در این مقاله صرف‌نظر می‌شود و تنها قرآینی ارائه می‌شود که حضور گروه دیگری غیر از مشرکان را در میان مخاطبان اثبات کند.

۳-۱. محتوای سوره

در این بخش، دلالت آیات و واژگان این سوره به‌عنوان نخستین قرینه در شناسایی مخاطبان سوره مورد استناد قرار می‌گیرد.

آیه اول این سوره به ستایش خدایی می‌پردازد که کتابی نازل کرده است که «قِیم» است و هیچ کجی و انحرافی ندارد. مراد از «قِیم» این است که نه‌تنها خودش مستقیم است، بلکه برای دیگر کتب نیز «قِیم» است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۳۸) یا بر سایر کتب آسمانی برتری دارد و آن‌ها را تصدیق می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۹۳). اشاره به عدم اعوجاج قرآن نیز شاید کنایه از وجود اعوجاج در دیگر کتبی است که برای مخاطب آشنا بوده است و حتی خود به آن معترف بوده‌اند. مراد از کتبی که این انحراف و کجی در آن‌ها مشاهده می‌شود، به شهادت سوره‌های دیگر، کتب مقدس اهل کتاب است، زیرا اهل کتاب چنان بودند که کتابشان را غیر از چیزی که بود، نشان می‌دادند یا هنگام بیان آن، به تعبیر قرآن، زبان خود را می‌چرخاندند: «يَلُؤُونَ آلِسِنَتَهُمْ» (آل عمران/ ۷۸). همین عبارت خود بیانگر مخاطبانی از اهل کتاب است. اشاره به این برتری نیز مبین حضور اهل کتاب در میان مخاطبان است که از وجود کجی و انحراف و عدم قیمومیت و اعتدال در کتاب خود آگاه بودند.

مشخصه دیگری که می‌توان به‌عنوان قرینه‌ای در مورد اهل کتاب مطرح کرد، اشاره به منذر بودن قرآن است. این کتاب کسانی را انذار می‌دهد که برای خداوند، فرزند قائل شده‌اند. «اتَّخَذَ وَلَدًا» برای خداوند، اعتقادی مشترک بین برخی ادیان و مذاهب در آن عصر بوده است، به طوری که هم از جانب یهودیان: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّرُ ابْنُ اللَّهِ» (توبه/ ۳۰) و هم از جانب مسیحیان: «وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (توبه/ ۳۰) و هم از جانب مشرکان: «وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا» (اسراء/ ۴۰) این اعتقاد مطرح می‌شده است. آیه پنجم نیز به یکی از عقاید رایج بین این سه گروه اشاره دارد و آن، پیروی کورکورانه از

نیاکان و پدران یا راهبان و احبار است که از آن به‌عنوان توجیهی برای رفتار خود استفاده می‌کردند. در این دو آیه، مخاطبان هم می‌توانند اهل کتاب باشند و هم مشرکان، زیرا به دو اعتقاد مشترک بین آن‌ها اشاره شده است، هرچند توجه به آیات قبل و بعد این اشتراک را در اهل کتاب منحصر می‌کند.

یکی از پژوهشگران معاصر مدعی است انذار کسانی که برای خداوند فرزند قائل‌اند، خطاب به یهود نیست، زیرا یهود هرچند معتقد بودند عزیز فرزند خداست، اما او را پرستش نمی‌کردند، برخلاف نصارا که عیسی را الهه می‌دانستند (المجنوب، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹). وی با همین استدلال، آیات ۶-۸ را نیز که به زیبایی‌های زمین اشاره دارد، متوجه نصارا می‌داند که به سرگرمی‌ها و بازی‌ها رو آورده بودند و دل‌های آن‌ها شیفته دنیا و متاع آن شده بود (المجنوب، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹).

دلالت دیگری که می‌توان برای حضور اهل کتاب مورد توجه قرار داد، بررسی واژه «حزین» در آیه ۱۲ این سوره است که در خلال ماجرای اصحاب کهف به آن اشاره می‌شود: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾. مفسران غالباً این عبارت را مربوط به خود داستان اصحاب کهف دانسته‌اند. از جمله، علامه طباطبایی معتقد است مقصود، آن دسته از جوانان کهف است که نسبت به مدت خواب خود اختلاف کردند، زیرا هنگامی که از خواب بیدار شدند در این مورد دچار دودستگی شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۴۹). ابن‌عاشور نیز معتقد است منظور از این دو حزب، دو گروه در میان مردم همان زمان است که در مدت درنگ آن‌ها به اختلاف افتادند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۲۷)، اما مجذوب، مراد از دو حزب را یهود و نصارا می‌داند، زیرا آن جوانان پیش از آن که مسیحیت را بپذیرند، از یهود بوده‌اند (المجنوب، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴). بنابراین میان این دو اقلیت در مورد این جوانان دودستگی و اختلاف ایجاد شد.

۲-۳. ماجراهای سوره

وجود ماجراهای متعدد در این سوره نیز می‌تواند مبین تنوع مخاطبان باشد؛ ماجراهایی که برخی رنگ‌وبوی مسیحی و برخی نشانه‌هایی از یهودیان دارند. هرچند روایات اسباب نزول تأکید دارند که این سوره در پی سؤالاتی نازل شد که از جانب یهودیان مدینه مطرح

شده بود (برای نمونه نک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶) یا این سوره را مجادله‌ای کلامی بین یهود و پیامبر (ص) می‌پندارند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۷۲)، اما ماجراهای این سوره و دیگر قراین موجود در آن، حاکی از آن است که مخاطب این سوره صرفاً یهودیان نیستند، بلکه مخاطبان متعددی در برابر خود دارد.

نخستین ماجرای این سوره، ماجرای اصحاب کهف است که در اصل از داستان‌های تاریخ مسیحیت است که در سرزمین شام و در عصر حکومت رومیان، یعنی قبل از قرن چهارم میلادی، زمانی که روم دوگانه‌پرست بود، واقع شده است (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۹). این ماجرا از جمله داستان‌های نادری است که در میراث دینی یهود از آن یاد نشده است، اما عدم ذکر آن در منابع و مصادر یهود به این معنا نیست که این حادثه اتفاق نیفتاده است، بلکه آن‌ها عادت به حذف یا تحریف برخی وقایع داشتند (المجذوب، ۱۳۸۰، ص ۶۱). آن‌ها در مورد کسانی که به مسیح، یعنی دشمن یهود، ایمان می‌آوردند، حکم سنگسار را اجرا می‌کردند یا نسبت به بیان سرگذشت آن‌ها اظهار ناآشنایی می‌کردند و یادشان را تحریم می‌نمودند تا به این وسیله مجازات شوند و نامشان برای همیشه از تاریخ محو گردد. آن‌ها این روش را زمانی در پیش گرفتند که درصدد برآمدند کتب خود را از هر نوع اشاره به جوانانی که زمانی از میان آن‌ها رفته‌اند، تهی سازند (المجذوب، ۱۳۸۰، ص ۶۲).

دکتر پاکتچی معتقد است کهن‌ترین منابع قصه اصحاب کهف به زبان سریانی نوشته شده‌اند و قدیمی‌ترین منبع شناخته‌شده مسیحی، سروده‌ای به زبان سریانی از یعقوب سروجی (۴۵۱-۵۲۱م)، ع-الم اهل زهاست و پس از آن می‌توان متنی از نویسنده ناشناسی مربوط به سده ۶ میلادی را یاد کرد-رد که نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا موجود است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). از نظر گریفیث افسانه هفت خفته احتمالاً اولین بار به زبان یونانی ثبت شده است و اولین روایت موجود از آن در دو موعظه سریانی منسوب به یعقوب سروجی یافت می‌شود. احتمالاً موعظه‌های او در مورد این افسانه به‌خوبی شناخته شده بود (Reynolds, 2010, p. 181).

بنابراین داستان اصحاب کهف از داستان‌های مشترک بین مسیحیان و مسلمانان است که در میان مسیحیان به هفت خوابیده اف-سوس معروف است، اما این دو داستان اختلاف بسیاری با هم دارند، چه از حیث هدف و مقصود و چه از نظر حوادثی که اتفاق

افتاده است، اما کلیت داستان در هر دو منبع تقریباً یکی است (المجذوب، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵). با وجود این تفصیل، می‌توان گفت مخاطب آیات مربوط به ماجرای اصحاب کهف، به احتمال زیاد گروهی از مسیحیان هستند که نه تنها این ماجرا برای آن‌ها آشنا بوده است، بلکه بر سر جزئیاتش اختلاف داشتند و به همین دلیل خواهان تبیین آن از زبان پیامبر (ص) بودند، اما قرآن با اشاره به آن، ضمن سعی در ایجاد همبستگی بین دو آیین اسلام و مسیحیت در تلاش است از ذکر موارد اختلاف پرهیزد.

یکی دیگر از ماجراهای این سوره که قرینه‌ای بر شناخت نوع مخاطب است، آیات مربوط به صاحب دو باغ است که از آیه ۳۲ تا ۴۴ را شامل می‌شود. اسباب نزول متفاوتی برای این آیه نقل شده است. از جمله، برخی از مفسران این آیه را در مورد دو نفر از بنی مخزوم می‌دانند که یکی مسلمان و دیگری کافر است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۳۰) یا مربوط به دو نفر از اهالی مکه می‌دانند و مکان این ماجرا را در طائف دانسته‌اند، زیرا آن زمان باغ‌های مکیان در طائف بود، اما از ابن عباس نقل شده است که این ماجرا مربوط به دو نفر از بنی اسرائیل است که پدرشان از دنیا رفت و اموالی را برای آن‌ها باقی گذاشت (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۴).

در جمع این گزارش‌ها باید گفت که با توجه به مکان داستان که باغ‌هایی زیبا و با توصیفی خاص است، این مکان در طائف بوده که بیلاق مکیان و اغنیا محسوب می‌شده و چنین توصیفاتی متناسب با آن فضا است. از طرف دیگر، با توجه به سیاق آیات، این گفت‌وگو می‌تواند میان دو شخص از بنی اسرائیل شکل گرفته باشد که هر دو موحد و معتقد به خدا بودند، اما یکی از آن‌ها به سبب غرور و خودبزرگ‌بینی که از مال زیاد برایش حاصل شد، اعتقاد به روز جزا را از دست می‌دهد و جایگاه خود را نزد خدا بهترین جایگاه عنوان می‌کند. این سخنان تداعی‌کننده سخنان یهود است که در بسیاری از آیات، از جمله آیات ۹۴ تا ۹۶ سوره بقره، به آن اشاره شده است. در آنجا یهودیان از کسانی شمرده شده‌اند که دلستگی زیادی به این دنیا دارند و زندگی آخرت را فقط از آن خود می‌دانند یا آیاتی که در آن، یهود خود را مستحق کیفر (جز در ایام معدود) نمی‌دانند (بقره/۸۱). به این ترتیب، می‌توان گفت مخاطب این آیه علاوه بر مسلمانان، یهودیانی‌اند که با وجود اعتقاد به توحید، حس خودبزرگ‌بینی در میان آن‌ها هست و در این داستان،

مرد صاحب دو باغ نماینده این گروه از یهود است.

ماجرای بعدی که در تعیین مخاطب می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، ماجرای ذوالقرنین است. هرچند در سبب نزول این سوره، اشاره به ماجرای کهف و ذوالقرنین را در پاسخ به پرسش یهود مدینه می‌دانند، در این سوره تنها در داستان ذوالقرنین عبارت «يَسْأَلُونَكَ» آمده است و چه بسا همین عبارت قُصاص را به زحمت ساختن سبب نزول متناسب با آن انداخته است. برخی از مفسران، سبب نزول این آیات را پرسش‌های قریش درباره راهنمایی یهود یا پرسش مستقیم یهود از پیامبر(ص) عنوان کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۴۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۲۴). اگر این سبب نزول تنها مرتبط با این ماجرا باشد، می‌تواند به سؤال مستقیم یهودیانی اشاره داشته باشد که در این سوره مخاطب پیامبر(ص) هستند.

ماجرای ذوالقرنین برخلاف داستان اصحاب کهف که در عهد عتیق گزارش نشده است، در کتاب دانیال از عهد عتیق باب هشتم آمده است (برای مطالعه بیشتر نک: کتاب دانیال نبی، ۸/ ۲-۲۱). از مقایسه این ماجرا در هر دو متن عهد عتیق و قرآن می‌توان گفت که این ماجرا در هر دو، در تکمله یکدیگر آمده است، به طوری که یکی به نهایت زندگی این شخصیت اشاره می‌کند و دیگری به اقدامات او در طول حیاتش. اشاره به داستانی که سابقه یهودی دارد، می‌تواند بیانگر حضور یهودیان در میان مخاطبان باشد.

اشتراک ماجراهای این سوره، یعنی داستان کهف، ذوالقرنین و صاحب دو باغ در موضوع شرک (آیات ۲۶، ۴۲، ۵۲، ۱۰۲ و ۱۱۰)، عدم فهم و درک آیات و نشانه‌های خدا و موعظه‌های پیامبر(ص) (آیات ۲۸، ۵۷ و ۱۰۱)، استهزای رسل (آیات ۵۶ و ۱۰۶)، دنباله‌روی از زینت دنیا (آیات ۲۸ و ۴۶)، اشاره به عذاب‌های اخروی (آیات ۲۹، ۴۹، ۵۳ و ۱۰۰)، اهل مجادله بودن مخاطب (آیات ۲۲، ۵۴ و ۵۶)، بر یکسانی مخاطبان ماجراهای این سوره دلالت دارد. از سوی دیگر، تکامد بودن این سه ماجرا در کل قرآن می‌تواند مطرح‌کننده یک فرضیه باشد: مخاطبانی که در معرض این سوره و ماجراهای آن قرار گرفته‌اند، برای نخستین بار و آخرین بار خطاب آیات واقع شده‌اند. مخاطب این سوره نمی‌تواند از اهالی مکه باشد، زیرا تعداد زیادی از سور مکی، با اهل مکه گفت‌وگو می‌کند. از سوی دیگر، وجه اشتراک هر سه ماجرا آن است که با میراث یهودی و مسیحی مرتبط است یا در سبب

نزول آن از اهل کتاب سخن به میان آمده است. از این رو مخاطب این ماجراها اهل کتاب غیرمکی‌اند که بنابر دلایلی در این سوره خداوند با آن‌ها سخن می‌گوید و این گفت‌وگو در دیگر سوره‌ها تکرار نشده است. به همین دلیل می‌توان گفت تکامد بودن این ماجراها مبین یگانگی بودن مخاطبان سوره است.

۳-۳. واژگان سوره

وجود واژگان دخیل در سوره، از قرآینی است که می‌تواند در کنار دیگر شواهد، مطرح شود و آن‌ها را تقویت کند، هرچند خود به‌تنهایی نمی‌تواند به‌عنوان اثبات یا رد فرضیه‌ای به کار رود. استعمال واژگان دخیل در این سوره و پی‌جویی اصالت آن‌ها، از جمله روش‌های بازسازی تاریخی است که در شناخت مخاطبان مفید است. واژگانی همچون «رَقِیم» و «سُلطان» که در ماجرای اصحاب کهف آمده است، طبق نظر آرتور جفری، واژگانی سریانی یا یونانی هستند که احتمال مسیحی بودن مخاطبان را مطرح می‌کند. جفری احتمال می‌دهد که «رَقِیم» نام محل و نمایانگر واژه‌ای سریانی باشد که نام مکانی در ناحیه بیابانی جنوب فلسطین است، یعنی تقریباً در همان ناحیه‌ای که جغرافی‌نگاران مسلمان «الرَقِیم» را قرار می‌دهند (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۲۴). وی در مورد واژه «سُلطان» نیز پس از این که چند ریشه برای آن تخمین می‌زند، در نهایت، می‌نویسد که در زبان سریانی دقیقاً به همان مفاهیمی که سلطان در قرآن دارد، به کار می‌رود و بی‌تردید از این منبع است که هم سلطان عربی و هم حبشی گرفته شده است (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۷).

با توجه به قرآینی که ارائه شد، می‌توان مخاطبان این سوره را اهل کتاب معرفی کرد. حال سؤال اینجاست که این اهل کتاب متعلق به چه سرزمینی بوده‌اند؟ چنانچه با توجه به تاریخ‌گذاری این سوره که نزول آن را در سال دهم بعثت و به دنبال سفر پیامبر (ص) به طائف تعیین کرد، مخاطبان از اهالی طائف باشند، چگونه می‌توان بین مخاطبان اهل کتاب این سوره و اهالی طائف تناسب ایجاد کرد؟ پاسخ به این سؤال چالش مفسرانی را که اصرار دارند سوره‌ها و آیات مکی که مرتبط با اهل کتاب است، مدنی معرفی کنند یا برای آن اسباب نزول خاصی تعریف کنند که ارتباط این سوره مکی را با اهل کتاب در مکه انکار کند، مرتفع و اختلاف آن‌ها را حل می‌کند.

بنابراین لازم است ارتباط میان مخاطبان اهل کتاب سوره کهف و اهالی طائف اثبات شود. به عبارت دیگر، اگر این سوره هم‌زمان با سفر به طائف نازل شده است، آیا می‌توان اهل کتاب طائف را مخاطب این سوره دانست؟ آیا در طائف اهل کتاب حضور داشته‌اند؟

۴. ملیت مخاطبان سوره کهف

بررسی تحلیلی آیات سوره کهف با روش بازسازی تاریخی، از حضور مخاطبانی در برابر سوره کهف حکایت دارد که اهل کتاب یهودی و مسیحی‌اند و جزو ساکنان مکه به شمار نمی‌روند. اهل کتاب بودن این مخاطب در قسمت قبل اثبات شد. در این بخش غیرمکی بودن آن‌ها با روش مذکور مطرح و سپس با کمک شواهد تاریخی و قرآنی اثبات می‌شود.

۴-۱. محتوای سوره

همان‌طور که ذیل آیات ۶ تا ۸ مطرح شد، خداوند با مخاطبی گفت‌وگو می‌کند که به داشتن سرزمینی سرسبز متمایز است. این توصیفات با فضای طائف که به داشتن مزارع و نخل‌ها و محصولات گوناگونی از جمله مویز و کشمش معروف بود مطابقت دارد (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۳-۱۴۶). از سویی، یکی از اسباب نزولی که برای ماجرای صاحب دو باغ نقل شده، آن است که مراد از این دو باغ، باغ‌هایی در طائف بوده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۴). فضایی که قرآن از این دو باغ ترسیم می‌کند، با توجه به فرضیه‌ای که ذیل آیه هفتم مطرح شد، این سبب نزول را قابل تأمل می‌کند.

دومین قرینه، از گزارش‌های تاریخی و عرضه آن بر محتوای سوره حاصل می‌شود. اسکان قبیله ثروتمند و قدرتمند ثقیف و استقرار بت بزرگ و معروف لات در این شهر (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۸۵) عامل غرور ساکنان طائف بود. این گزارش با محتوای آیات این سوره که به بی‌ارزشی زندگی دنیا و مال و فرزندان و زینت حیات دنیا اشاره می‌کند، مطابقت دارد، زیرا اهالی سرزمین طائف از سویی به سرسبزی و حاصل‌خیزی شهر خود می‌بالیدند، و از سوی دیگر، دیوارهای دورتادور این شهر که همچون دژی آن را محافظت می‌کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۸۵) و نیز وضعیت اقتصادی و تجاری طائفیان، بر کبر و غرور آنان می‌افزود. همین مسئله باعث می‌شد که خداوند با پوچ خواندن زینت‌های دنیوی، آن‌ها را از نهایت امرشان بر حذر دارد.

فحوای آیه ۵۸ این سوره نیز حاکی از جدال میان مخاطبان با پیامبر (ص) است، به طوری که خداوند در حمایت از پیامبرش آن‌ها را به هلاکت وعید می‌دهد. فخر رازی احتمال می‌دهد که این تهدید مربوط به روز قیامت باشد یا وعده هلاکت در این دنیا در اثنای جنگ بدر یا یکی دیگر از فتوحات پیامبر (ص) (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۷۶). اگر مخاطبان این آیات اهالی طائف در نظر گرفته شوند، این روز می‌تواند اشاره به فتح طائف در سال‌های پس از هجرت باشد که مسلمانان قلعه‌های آن‌ها را تیرباران کردند و درختان و بستان‌هایشان به آتش کشیده شد. همان‌طور که در آیه بعد هم می‌فرماید: «این شهرها و آبادی‌ها را هلاک نمودیم» و این می‌تواند پیش‌بینی از حوادث آینده و مربوط به غزوه طائف باشد (برای اطلاع از غزوه طائف، نک: واقدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲۴).

۲-۴. واژگان سوره

ارتباط بین برخی از واژگان این سوره با لهجه‌های مختلف غیرحجازی نیز می‌تواند کلیدی برای فهم مخاطبان این سوره باشد. طبق نقل سیوطی، واژه «حُسباناً» و «حَرَجاً» در لهجه حِمیری است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۲۰) و این مسئله نمی‌تواند با گزارشی که در مورد ساکنان طائف آمده، بی‌ارتباط باشد. طبق این گزارش‌ها بیشتر ساکنان طائف از ثقیف و حِمیر بودند (حموی، ۱۹۹۵، ص ۱۱؛ جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۳). سیوطی همچنین واژگان «رَجماً»، «مُلْتَحِداً» و «یَرْجُوا اللَّهَ» (۱۱۰) را نیز به نقل از ابوالقاسم از لهجه هذیل می‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۲۰). این در حالی است که شهر طائف در دامنه کوه غزوان واقع شده بود و ساکنان غزوان از قبایل هذیل بودند (حموی، ۱۹۹۵، ص ۱۱). ارتباط این لهجه‌ها با ساکنان داخل یا اطراف طائف می‌تواند تأیید دیگری بر فرضیه مخاطبان این سوره باشد. برای تقویت این فرضیه لازم است با مراجعه به کتب تاریخی، ردپایی از ساکنان طائف به دست آورد.

لازم به یادآوری است که اجتماع واژگانی که برخی اصالت سریانی یا آرامی دارند و برخی از لهجه خاصی گرفته شده‌اند، بر فرضیه اهل کتاب بودن مخاطبان از یک سو و غیرمکی بودن آن‌ها از سوی دیگر دلالت دارد. بنابراین اصالت واژگان «رقیم» و «سلطان» که پیش‌تر یونانی یا سریانی تشخیص داده شد (نک: ذیل مخاطب‌شناسی سوره از

همین مقاله)، با واژگانی که در اینجا به لهجه حمیر یا هذیل معرفی شدند، ناقض یکدیگر نیست، بلکه همگی در کنار هم از حضور مخاطبانی حکایت دارد که نه تنها از اهل کتاب بودند، بلکه در سرزمین طائف و در کنار ساکنانی حضور داشتند که لهجه‌های هذیلی یا حمیری داشتند.

۳-۴. گزارش‌های تاریخی

گزارش‌های تاریخی، حضور اهل کتاب را در طائف تأیید می‌کند. بنابر گزارش جواد علی هرچند تاریخ طائف، تاریخی پیچیده و مبهم است که اطلاعات زیادی از آن در دست نیست، ولی بیشتر ساکنان طائف از قوم ثقیف و حمیر و گروهی از قریش بودند (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۳-۱۴۶). این مورخ مدعی است برخی از نوشته‌های به‌جامانده در ثقیف، شبیه حروف یونانی است و برخی شبیه خط کوفی (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۴). این مسئله می‌تواند ردپایی از حضور نصارا در این شهر باشد. از سویی، حضور بردگان نصرانی در طائف، از جمله عداس غلام عتبه و شبیه نیز بر این حضور دلالت دارد. عداس در زمره کسانی بود که زمان حضور پیامبر (ص) در طائف با ایشان گفت‌وگو کرده بود. ازرق نصرانی نیز برده آهنگر رومی بود که در طائف حضور داشت (جواد علی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴). همچنین در یکی از نقل‌ها آمده که نسب ثقیف به یمن می‌رسد یا به مجموعه قبائلی که یمن جزء آنهاست و از طرفی طائف حلقه واسطه بین یمن و حجاز و راه‌های ارتباطی به نجد بوده است (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۹). جواد علی حتی ثقیف را به اهالی یمن نزدیک‌تر از اهالی حجاز می‌داند که تقریباً فرهنگ و زندگی اجتماعی شان یمنی بود (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۵۶).

این مسئله زمانی دارای اهمیت است که اطلاعاتی از ساکنان یمن در اختیار باشد. گزارش‌های تاریخی، ساکنان یمن را تا قرن چهارم میلادی مسیحی می‌داند. پس از آن با یهودی شدن پادشاهان ثُبَع، دین ساکنان یمن به یهودیت تغییر پیدا می‌کند (کلبی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۸) و تا قرن ششم میلادی ادامه می‌یابد. سپس مجدداً مسیحیت دین غالب یمنی‌ها می‌شود و تا روزگار بعثت پیامبر (ص) و پس از آن نیز ادامه پیدا می‌کند (دروزه، ۱۹۶۴، ص ۷۵۷ و ۷۵۹). بنابراین یهودیت تنها قبل از بعثت در یمن منتشر

بود و گزارشی از انتشار این دین در یمن به هنگام بعثت پیامبر(ص) در دست نیست. گریفت نقل می‌کند که یعقوب سروجی ماجرای خفتگان هفتگانه را برای روز جشن جوانان نوشته است و استدلال می‌کند که موعظه‌های او برای اعراب مسیحی، به‌ویژه مسیحیان نجران آشنا بوده است (Reynolds, 2010, p. 181) و این بدان معناست که این ماجرا از نجران به طائف منتقل شده است.

با این تفصیل، ارتباط گسترده تجاری، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میان یمن و طائف در حضور نصارا در این شهر و تأثیرپذیری اهالی طائف از پیروان این دین دور از ذهن نیست.

از سویی، هرچند دروزه حضور یهود در یمن را بر اساس گزارش‌های اندکس در این زمینه کم‌رنگ می‌داند که قابل مقایسه با گزارش‌های حضور نصارا نیست (دروزه، ۱۹۶۴، ص ۷۲۶ و ۷۲۷)، اما جواد علی حضور یهودیان در کنار نصارا و مشرکان در یمن را حضوری آشکار و دیانت یهودی را در آن سرزمین، رسمی معرفی می‌کند (جواد علی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۱۳). وی همچنین نقل می‌کند که گروهی از یهودیان یمن و یثرب به طائف آمدند و در آنجا ساکن شدند و به بزرگان آنجا جزیه پرداخت می‌کردند (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۹). همچنین در مورد بت معروف طائف، یعنی لات نیز گزارش شده است که آن پارچه‌سنگ چهارگوشی بود که تنی از یهود نزد آن سویق می‌کوبید (کلبی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۲). جواد علی، لات را از عبارت «یلت السویق» می‌داند (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۴۳-۱۴۶). این گزارش بدان معناست که پیشینه مهم‌ترین رکن دینی طائف که همان بت معروف لات بوده است، به فردی یهودی برمی‌گردد.

نشانه‌های دیگر حضور یهود در طائف را می‌توان از ویژگی‌های مشترک میان یهودیان با اهالی طائف برداشت کرد. به‌عنوان نمونه، دروزه اشاره می‌کند که گروه‌های زیادی از یهود در محله‌های خاصی در یثرب و در قلعه‌های خود مستقر بودند. برخی از آن‌ها در مزارع و روستاهایی خارج از شهر مستقر بودند که آنجا را هم مانند قلعه‌ها دیوارکشی می‌کردند (حصنوها کتلك بالقلاع والحصون والأسوار) (دروزه، ۱۹۶۹، ص ۴۳۶؛ واقدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲۴). دیوارکشی دورتادور شهر طائف و کمک کردن این دیوارها به دفاع مردم طائف از شهرشان، یادآور قلعه‌های یهود در مدینه است. این امر نمی‌تواند بی‌ارتباط با

حضور یهودیان در این شهر باشد. حتی این موضوع که یهود انواع اسلحه و تعداد زیادی از شمشیرها و نیزه‌ها و زره‌ها را داشتند (دروزه، ۱۹۶۹، ص ۴۳۷)، یادآور این ویژگی مردم طائف است که در غزوه طائف در برابر پیامبر(ص) انواع سلاح‌ها را می‌ساختند (واقعی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲۴). به گزارش جواد علی، اهالی طائف یک تفاوت عمده با دیگر ساکنان حجاز داشتند و آن تمایلشان به حرفه‌های دستی مانند دباغی، نجاری و آهنگری بود؛ حرفه‌هایی پست در نظر عرب (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۵۱ و ۱۵۲). این در حالی است که همین نویسنده در قسمت دیگری از کتابش، به فعالیت‌های اقتصادی یهودیان در وادی القری و قسمت‌های شمالی حجاز اشاره می‌کند که از قدیم، به صنعتگری مشغول بودند (جواد علی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۰۸؛ دروزه، ۱۹۶۹، ص ۴۳۷).

در مورد مسئله ربا نیز یهودیان به قرض دادن مال ربوی مشغول بودند (دروزه، ۱۹۶۹، ص ۴۳۷) و حتی در آیاتی از قرآن هم به این خصلت یهود اشاره شده است (نساء/۱۶۱). این مسئله زمانی اهمیت پیدا می‌کند که در تاریخ به اهل ربا بودن بزرگان طائف هم اشاره شده است (جواد علی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۱۵۲).

عارف کشفی به نامه پیامبر(ص) به نصارای نجران اشاره می‌کند که در آن از یهودیان گله‌مند و از نصارا قدردان بوده است. گویا غالب یهودیان راه عناد را در پیش گرفته بودند (عارف کشفی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۲). این مطلب شاید بی‌ارتباط با ساکنان طائف نباشد که به بدترین شکل با پیامبر(ص) برخورد کردند، به طوری که پیامبر(ص) از آن سفر به بدترین سفر خود یاد می‌کند. چه بسا عناد و کینه‌ای در کار بوده است. این خیره‌سری و لجاجت اهل طائف می‌تواند از ساکنان یهودی آن نشئت بگیرد، زیرا اهالی طائف از ایمان به پیامبر(ص) چه قبل از هجرت و چه پس از آن (در جریان لشکرکشی پیامبر(ص) به طائف) خودداری کردند و سیاق این سوره و محتوای آیاتی همچون آیه ۲۸ و ۱۰۱ نیز حاکی از این خیره‌سری و عناد است.

قراین ارائه‌شده حاکی از آن است که سوره کهف گروهی از اهل کتاب ساکن در طائف را هدف گفت‌وگو قرار داده است. واژگان دخیل، محتوای آیات، ماجراها، گزارش‌های تاریخی و اسباب نزول همگی بر این مسئله اتفاق داشته و آن را تأیید می‌کنند.

نتیجه‌گیری

شناسایی مخاطبان سوره کهف و تعیین ملیت و مذهب ایشان با استفاده از روش بازسازی تاریخی، مسئله اصلی پژوهش حاضر است. نخستین گام برای این شناخت، تاریخ‌گذاری سوره کهف بود که نتیجه آن، فرضیه اقتران زمان نزول این سوره با سفر پیامبر(ص) به طائف را مطرح نمود. مخاطب‌شناسی این سوره نیز از مخاطبانی از اهالی طائف حکایت دارد که با کمک قراین درون‌متنی سوره و با استفاده از شواهد برون‌متنی و گزارش‌های تاریخی، بررسی شد. در گزارش‌های تاریخی، سفر پیامبر(ص) به طائف مربوط به سال دهم و پس از درگذشت ابوطالب(ع) است که با تاریخ‌گذاری این سوره که در همین دوران، تخمین زده شد مطابقت دارد. نیز ماجرای صاحب دو باغ با اسباب نزولی که آن را مربوط به اهالی طائف می‌داند منطبق است. روح حاکم بر سوره که در نفی کبر و دل‌بستگی به دنیاست نیز با خلق و خوی متکبرانه اهالی طائف سنخیت دارد. مخاطبان سوره کهف علاوه بر مشرکان، گروهی از اهل کتاب مسیحی و یهودی شناسایی شدند که ماجرای مسیحی اصحاب کهف و نیز اشارات عهدین به ماجرای ذوالقرنین و همچنین ارتباط داستان صاحب دو باغ با یهود، بزرگ‌ترین شواهد بر حضور آن‌هاست. در کنار این قراین درون‌متنی، گزارش‌های تاریخی مبنی بر امکان حضور یهود و نصارا در طائف به تقویت این فرضیه کمک کرد. در نهایت، بازسازی تاریخی این سوره از سفر پیامبر(ص) به طائف در حدود سال دهم بعثت حکایت می‌کند که ایشان پس از گذراندن دوره‌ای سخت از فشار، از دست دادن عمو و همسر و آزار مشرکان، در جست‌وجوی پایگاهی برای اسلام و مقری برای هجرت وارد طائف می‌شود و قرآن برای ایجاد زمینه‌های مشترک جهت گفت‌وگو با ساکنان آن، به ذکر ماجراهایی می‌پردازد که در میراث یهود و مسیحیت سابقه طولانی داشته است. ذکر ماجراهای تکامد این سوره نیز به دلیل آن است که مخاطبانی را هدف گفت‌وگو دارد که در طول نزول قرآن تنها یک بار خطاب آیات قرار گرفته‌اند و ماجراهایی متناسب با معتقدات ایشان نازل می‌شود.

مهم‌ترین ثمره مخاطب‌شناسی هر سوره، از جمله سوره کهف آن است که همه سور در شرایطی یکسان نازل نشدند و مخاطبانی واحد ندارند. شناخت مخاطب خاص سوره سبب شناسایی عوامل تغییر روند تعاملات با مخاطب در زمان‌ها و مکان‌های متعدد می‌شود، چه هر سوره و گاه هر دسته از آیات، مخاطبان خاص خود را دارد که تعاملی ویژه را می‌طلبد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقادوستی، الهام؛ احمد نژاد، امیر؛ شکرانی، رضا. (۱۴۰۳ش). بازسازی فضای دینی حبشه در سال پنجم بعثت با محوریت سوره مریم. تاریخ اسلام و ایران. ۳۳(۶۰)، ص ۳۵-۶۱.
<https://doi.org/10.22051/hii.2024.43647.2789>
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، (تحقیق علی عبدالباری عطیه). بیروت. دار الکتب العلمیه.
۴. ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (بی تا). البداية والنهاية، (تحقیق علی شیری). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۰ش). آزمون بر خوانش تاریخی روایات قصص؛ مطالعه موردی: داستان اصحاب کهف. صحیفه مبین. ش ۴۹، ۷-۲۴.
۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۱ش). روش شناسی تاریخ. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. پهلوان، منصور؛ اقبال، ابراهیم؛ حیدری مزرحه آخوند، محمد علی. (۱۳۹۵ش). نقد و بررسی روش آماری در تاریخ گذاری قرآن، آموزه های قرآنی، ۱۳ (۲۴)، ۱۸۵-۲۰۶.
۱۱. جابری، محمد عابد. (۱۳۹۹ش). تفسیر سوره های قرآن بر اساس ترتیب نزول، (ترجمه محسن آرمن). تهران: نشر نی.
۱۲. جفری، آرتور. (۱۳۷۲ش). واژه های دخیل در قرآن، (ترجمه فریدون بدره ای). تهران: توس.
۱۳. جواد، علی. (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. جواد، علی. (بی تا). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. لبنان: دار الساقی.
۱۵. حامدسقایان، مهدی؛ عباسی، رضا. (۱۳۹۵ش). بررسی عنصر زمان از منظر روایت شناسی در طرح قصص سوره کهف. پژوهش نامه قرآن و حدیث، ۱۰(۱۹)، ۱۲۵-۱۴۴.
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.20080417.1395.10.19.6.2>
۱۶. حموی، ابو عبدالله یاقوت. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.
۱۷. دروزه، محمد عزت. (۱۴۲۱م). التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۱۸. دروزه، محمد عزت. (۱۹۶۴م). عصر النبی و بیته قبل البعثة. بیروت: دار الیقظة العربیه.
۱۹. دروزه، محمد عزت. (۱۹۶۹م). تاریخ بنی اسرائیل من أسفارهم. بیروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
۲۰. رامیار، محمود. (۱۳۶۹ش). تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العربی.

۲۳. طاهری، فاطمه. (۱۳۹۷ش). طائف در عصر نبوی. (استاد راهنما: محمد سپهری). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. گروه تاریخ.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی). تهران: ناصرخسرو.
۲۶. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). تاریخ الامم والملوک. بی جا: دار التراث.
۲۷. عارف کشفی، سید جعفر. (۱۳۹۵ش). رسول خدا و یهود. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۸. عهد عتیق، (ترجمه فارسی). (بی تا). بی جا: بی نا.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. القاری الطائفی، عبدالحفیظ بن عثمان. (۱۴۳۱ق). رساله فی أخبار الطائف، (تحقیق دکتر علی عمر). قاهره: نوابغ الفکر.
۳۱. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۹۳ش). تکامل در قرآن: تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۲)، ۲۴۷-۲۸۴. <https://doi.org/10.22059/jqst.2014.54280>
۳۲. کلی، ابومنذر هشام بن محمد. (۱۳۶۴ش). کتاب الاصنام؛ تکیس الاصنام، (ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی). تهران: نشر نی.
۳۳. گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام. (۱۳۹۳ش). گفتارهایی در باب تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۳۴. المجذوب، احمدعلی. (۱۳۸۰ش). اصحاب کهف در تورات و انجیل و قرآن، (ترجمه محمداصداق عارف). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۵. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. نکونام، جعفر. (۱۳۸۵ش). جستاری در تاریخ‌گذاری قرآن. پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ۱، ۲۵-۵۲.
۳۷. نیازمند، سید رضا. (۱۳۹۰ش). شرحی بر قرآن به ترتیب نزول آیات. اصفهان: بنی‌هاشم.
۳۸. واقدی، محمد بن عمر. (بی تا). المغازی. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۹. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر.
40. Block, C. (2013). *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue*. London: Routledge.
41. Crone, P. (2005). How Did the Quranic Pagans Make a Living?. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68(3), 387-399. <https://www.doi.org/10.1017/S0041977X05000224>
42. Reynolds, Gabriel Said. (2010). *The Qur'an and its biblical subtext*. Canada: Routledge.



The Framework for Managing Frustration in the Qur'ān

Soheila Pirouzfār¹, Sayyidah Janān Mūsavī², Muḥammad-Sa'īd 'Abd.Khodā'ī³,
'Alī Jalā'īyān Akbarnīyā⁴

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. Email: spirouzfār@um.ac.ir
2. PhD in Comparative Exegesis, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: gmarzyab@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Psychology, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Iran. Email: abdkhoda@um.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: jalaeyan@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 July 2023

Received in revised form 16 June 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 11 September 2024

Keywords:

Qur'ān, Tolerance of frustration, Frustration Management in Qur'ān, Frustration Control in Qur'ān, Resilience.



ABSTRACT

Frustration is a mental state that emerges when an individual encounters an obstacle that prevents them from achieving a goal or fulfilling a need, or when there are delays in accomplishing either. Improperly managing frustrations can lead to numerous psychological, ideological, and physical harms in individuals. The Qur'ān outlines principles and strategies for dealing with challenges and frustrating situations. This research aims to uncover the Qur'ānic approach to manage frustrations. The system and pattern of failure control in the Qur'ān are explained to empower individuals in difficult situations by extracting these principles and strategies and clarifying their relationship with the foundations and goals of managing failure. The data collection method used in this research is library-based, and the processing approach is descriptive-analytical. The most important principles of controlling failure and frustration in the Qur'ān are presented in four parts: theology (such as monotheism and some divine attributes), anthropology (such as the two-dimensionality of man, philosophy of frustration, human destiny and free will), cosmology (such as the transition of the world around hardships and resurrection) and theology (such as the expediency of Divine laws). The principles of frustration control in the Qur'ān are divided into three categories: cognitive principles (such as the principle of adjusting one's desires to the reality of the world, the principle of the significance of calamities, the principle of the predestination of accidents, the principle of belittling hardships), and behavioral and emotional-attitude principles (such as the principle of accepting frustration, the principle of communication with God, including prayer, remembrance or dhikr, and repentance). According to these principles, more detailed methods for controlling frustration have been outlined, such as comparing one's situation to the greater sufferings of others, under the principle of belittling hardships.

Cite this article: Pirūzfār, S.; Mūsavī, J.; 'Abd.Khodā'ī, M., S.; Jalā'īyān Akbarnīyā, A. (2024). The Framework for Managing Frustration in the Qur'ān. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 29-62. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5350.2195>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



الگوی کنترل ناکامی در قرآن

سهیلا پیروزفر^۱ | سیده جنان موسوی^۲ | محمدسعید عبدخدایی^۳ | علی جلائیان اکبرنیا^۴

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: spirouzfard@um.ac.ir
۲. دانش‌آموخته دکتری، گروه تفسیر تطبیقی، جامعه المصطفی (ص) نمایندگی خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: gmarzyab@gmail.com
۳. دانشیار، گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: abdkhoda@um.ac.ir
۴. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش‌آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jalacyan@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

ناکامی به حالتی روحی گفته می‌شود که هنگام ایجاد مانع و دست نیافتن به هدف یا یک نیاز یا به تأخیر افتادن آن، در فرد پدید می‌آید. مدیریت نکردن صحیح ناکامی‌ها ممکن است موجب بروز آسیب‌های متعدد روانی، اعتقادی و جسمی در افراد شود. قرآن، اصول و راهکارهایی برای مواجهه با سختی‌ها و موقعیت‌های ناکام‌کننده بیان کرده است. این تحقیق در پی کشف الگوی قرآن در نحوه کنترل ناکامی‌هاست. با استخراج مجموعه این اصول و راهکارها و روشن نمودن ارتباط آن‌ها با مبانی و اهداف کنترل ناکامی، نظام و الگوی کنترل ناکامی در قرآن برای توانمندسازی انسان در موقعیت‌های ناکام‌کننده تبیین می‌شود. روش گردآوری اطلاعات، در این تحقیق، کتابخانه‌ای و از لحاظ روش پردازش، توصیفی - تحلیلی است. مهم‌ترین مبانی کنترل ناکامی در قرآن در چهار قسمت مبانی خداشناسی (مثل توحید و برخی صفات الهی)، انسان‌شناختی (مثل دو بُعدی بودن انسان، فلسفه ناکامی‌ها، قضا و قدر و اختیار انسان)، جهان‌شناسی (مثل گذار دنیا بر مدار سختی‌ها و معاد) و دین‌شناسی (مثل بر اساس مصلحت بودن قوانین الهی) طرح شده است. اصول کنترل ناکامی، در قرآن در سه دسته اصول شناختی (مثل اصل تنظیم خواسته‌ها با واقعیت دنیا، اصل معنادار بودن بلاها، اصل مقدر بودن حوادث، اصل کوچک‌سازی سختی‌ها...)، اصول رفتاری، و گرایشی - عاطفی (مثل اصل پذیرش ناکامی‌ها، اصل ارتباط با خداوند، دعا، ذکر و توبه) طرح شده است. طبق اصول مطرح‌شده نیز روش‌هایی جزئی‌تر برای کنترل ناکامی بیان شده است، مثل روش مقایسه و توجه به مصیبت‌های بزرگ‌تر دیگران در ذیل اصل کوچک‌سازی سختی‌ها.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱

کلیدواژه‌ها:

قرآن، تحمل ناکامی، مدیریت ناکامی در قرآن، کنترل ناکامی در قرآن، تاب‌آوری.



استناد: پیروزفر، سهیلا؛ موسوی، سیده جنان؛ عبدخدایی، محمدسعید؛ جلائیان اکبرنیا، علی. (۱۴۰۳). الگوی کنترل ناکامی در قرآن. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۹-۶۲. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5350.2195>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

داشتن دنیای بدون ناکامی و سختی محال است (بلد/۴). در زندگی تمامی افراد، ناکامی‌ها و سختی‌هایی در مسیر رسیدن به هدف دیده می‌شود که می‌تواند در جنبه‌های مختلفی از زندگی نمود یابد، مانند جنبه اقتصادی، روانی، عاطفی، جسمی، روحی و بلایای طبیعی. قدر مشترک تمام این جنبه‌ها این است که فرد در رسیدن به خواسته‌هایش با موانعی برخورد کرده است. ناکامی عبارت است از حالتی که فرد از ارضای یک نیاز منطقی خود محروم شده و به آن دست نیافته است. اگر بینش انسان نسبت به ناکامی‌های زندگی حل‌نشده باقی بماند و فرد مهارت مدیریت شناخت، رفتار و هیجانان خود را در ناکامی‌ها نداشته باشد، گرفتار آسیب‌های جدی می‌شود. این مسئله واکنش‌های فیزیولوژیکی، شناختی و رفتاری را در پی دارد که موجب بروز هیجانان منفی مانند خشم، نگرانی، استرس، غم، ناامیدی، بدبینی و حس حقارت می‌گردد و این هیجانان بر نوع عملکرد فرد تأثیر بسزایی دارد و در جای خود ثابت شده است که این احساس در سلامت جسمی نیز تأثیر منفی دارد. بسیاری از رفتارها و تصمیم‌های نادرست از جهت دینی و اخلاقی به علت همین عدم مدیریت و کنترل هیجان‌های منفی، رخ می‌دهد. نداشتن بینش صحیح نسبت به ناکامی‌ها و ناتوانی برای رسیدن به اهداف، در ضعف ایمان و انحراف اعتقاد و رفتار از مسیر صحیح دینی مؤثر است.

با توجه به اهمیت و ضرورت کنترل ناکامی، این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی در پی کشف الگوی قرآن در کنترل ناکامی است مبانی و اهداف کنترل ناکامی و اصول و روش‌های کنترل ناکامی از منظر قرآن کریم نیز در این پژوهش مطرح می‌شود به لحاظ پیشینه، به جز آثاری که درباره کنترل ناکامی با رویکرد روان‌شناسی نوشته شده، نزدیک‌ترین اثر به تحقیق حاضر کتاب روش‌های توان‌افزایی در سختی‌ها، نوشته محسن عطاءالله (۱۳۹۳) است که با نگاه قرآنی و روایی، روش‌هایی را برای توان‌افزایی در سختی‌ها گردآورده است، اما به استخراج الگو و مدل و مبانی و اهداف کنترل سختی‌ها و ارتباط بین مبانی، اهداف، اصول و روش‌ها که مقدمه استخراج نظام و الگوست نپرداخته است.

مقاله زهرا خراسانی با عنوان «راه‌های غلبه بر ناکامی از نگاه قرآن» که در همایش ضرورت گسترش مفاهیم قرآن کریم عرضه شده است نیز فقط بعضی راهکارهای غلبه بر ناکامی با نگاه قرآنی را بدون تلاش برای ارائه نظام‌مند، طرح کرده است، مثل شکرگزاری با به خاطر آوردن موفقیت‌های گذشته، پیوستن به اجتماع و همراهی دوستان خوب و شایسته، حفظ امیدواری و آرامش، توکل، باور به استعدادها و پذیرش واقعیت.

برخی مقالات دیگر هم با عنوان تاب‌آوری نوشته شده است که هیچ یک به ارائه الگوی قرآنی نپرداخته‌اند، از جمله مقاله سودمند فاطمه سیفعلی‌ای، با عنوان «تاب‌آوری، کارکردها و راهبردهای ارتقاء آن در فرایند تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم» که تمرکز بر فرایند تربیت اجتماعی دارد و قسمت زیادی از پژوهش، به کارکردهای تاب‌آوری در روابط اجتماعی اختصاص یافته است و در قسمت راهکارهای تاب‌آوری، تنها به پنج عامل تاب‌آوری از نگاه قرآن پرداخته است که عبارت‌اند از ارتقای سطح شناخت، ایمان و باور دینی، اعتماد به وعده‌های الهی، توکل و خوش‌بینی.

آثار دیگری که با موضوع آرامش روانی یا غلبه بر اضطراب و راهکارهای کنترل و درمان آن با نگاه قرآنی و دینی نگاشته شده است، کمابیش با موضوع بحث ارتباط دارند، اما از نگاه ساختاری، نظام‌وار و استخراج مدل و الگو بی‌بهره‌اند یا تتبع کاملی صورت نگرفته است.

روش تحقیق با توجه به ماهیت موضوع، میان‌رشته‌ای بین قرآن و روان‌شناسی و از نوع تحلیلی - توصیفی و با رویکرد استنتاجی است که بر اساس بررسی آیات و داده‌های قرآنی انجام شده است. برای تجزیه و تحلیل داده‌ها، از شیوه تحلیل متن استفاده شده است. در این مرحله، ابتدا پژوهشگر آیات مرتبط با موضوع ناکامی را با رویکرد استنتاجی جمع‌آوری کرده و با استفاده از فنون تجزیه و تحلیل داده‌های کیفی، داده‌ها را بررسی و استخراج می‌کند. سپس همه جملات و عبارات استخراج‌شده را به صورت پیوسته باهم مقایسه و با توجه به مضامین مشابه و طرح این سؤال که «این جمله به کدام مفهوم اشاره دارد؟» گروه‌بندی کرده است. سپس گروه‌بندی با توجه به معنای اصل و روش، در سطح انتزاعی بالاتری انجام شده است. لازم به ذکر است اصول و روش‌ها از یک سنخ هستند، زیرا هر دو از سنخ گزاره‌های تجویزی به شمار می‌روند که برای رسیدن به مقصود، به ما

کمک می کنند، با این تفاوت که اصول، دستورالعمل های کلی و روش ها، جزئی هستند. در این مقاله، بر اساس گزاره ها و مؤلفه های استخراج شده مفاهیم کلی به عنوان اصل و گزاره های جزئی تر که مربوط و مبتنی بر گزاره های کلی بودند، به عنوان شیوه های جزئی تر، برای ایجاد تغییرات مطلوب معرفی شدند.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. الگو

«الگو» (Pattern) در لغت چنین معنا شده است: مدل، سرمشق، اسوه، نمونه، شکل چیزی که از کاغذ یا مقوا بریده باشند، مثل الگوی لباس که خیاط از روی آن پارچه را می برد (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل الگو؛ معین، ۱۳۸۱، ذیل الگو؛ عمید، ۱۳۵۰، ذیل الگو).

«الگو» به زبان ساده نحوه نمایش روابط بین عناصر یک پدیده است (نک: محمودزاده و بیدادیان، ۱۳۹۴). مراد ما از ارائه الگو در این پژوهش، کشف نظام موجود در آیات مربوط به ناکامی و ارائه نظام وار مبانی، اهداف، اصول و روش های مدیریت ناکامی در قرآن است، به گونه ای که خط ارتباط بین این عناصر مشخص باشد. بنابراین بعد از مفهوم شناسی، مبانی، اهداف، اصول و روش های کنترل ناکامی بررسی می گردد و در پایان، با روشن کردن ارتباط بین این عناصر، الگوی قرآن در کنترل ناکامی ترسیم می شود.

۱-۲. مبنا، اصل و روش

منظور از مبانی، گزاره های خبری یا توصیفی ای هستند که به صورت قضیه هایی حاوی «هست ها» بیان شده اند و در علوم غالباً عاریتی و در حکم اصول موضوعه اند و برای تعیین اهداف، اصول و روش ها استفاده می شوند. اصول، قواعد و قضایایی کلی، از جنس «بایدها» هستند که از دل مبانی و اهداف استخراج می شوند. بنابراین اصول به مبانی تکیه دارد و روش ها به اصول مبتنی هستند. روش ها راهکارهایی از جنس «بایدها» و «دستورالعمل» است و از این جهت با اصول اشتراک دارد، اما نسبت به اصول، جزئی تر است. اصول دستورالعمل های کلی و روش ها دستورالعمل های جزئی ترند (فقیهی، ۱۳۸۵؛ باقری، ۱۳۸۰). مبانی اصول و روش ها نیز با اهداف ارتباط نزدیکی دارند. از این رو گاهی اهداف جزئی در کسوت روش هم نمایان می شود و بالعکس (رهنما و همکاران، ۱۳۸۶).

۳-۱. ناکامی

«ناکامی» (Frustration) در لغت به معنای محروم ماندن، به نتیجه نرسیدن و عدم موفقیت، خلاف میل و آرزو، نارضایتی و ناامیدی آمده است و «ناکام» یعنی ناموفق، ناامید و ناراضی و آن که به آرزوی خود نرسیده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل ناکامی؛ نفیسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۶۵۲؛ معین، ۱۳۸۱، ذیل ناکامی؛ عمید ۱۳۵۰، ذیل ناکامی).

«ناکامی»، در اصطلاح روان‌شناسی، به حالت روحی‌ای گفته می‌شود که هنگام ایجاد مانع و دست نیافتن به یک هدف خواستنی یا به تأخیر افتادن آن، در فرد پدید می‌آید» (نک: دهقانی، ۱۳۹۹، ص ۱۶؛ نوس، ص ۳۸، آقایوسفی ۱۳۹۱، ص ۲۹۱-۳۰۴)؛ این که فرد به هر دلیلی به چیزی که می‌خواهد نرسد و این مسئله او را کلافه و سردرگم و تلخ‌کام کند و زمینه ناراحتی و شکستن روحی او را فراهم نماید.

۲. هدف قرآن از مدیریت ناکامی

قرآن معجزه پیامبر اکرم(ص) است. مهم‌ترین هدف نزول قرآن، هدایت و رهایی انسان از جهل و تأمین رستگاری انسان است (ابراهیم/۱). قرآن در آیه ۸۹ سوره نحل «هُدًی»، «رحمت»، «شفا»، «بُشْرَى» (نحل/۸۹) و در آیات دیگر کتاب هدایت به تمامی راه‌های خیر و سلامت معرفی شده است: «يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مِّنْ اٰتِّبَعِ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مانده/۱۶).

«سُبُلَ السَّلَامِ» به معنای راه‌های سلامت، در این آیه مطلق است و شامل همه زمینه‌های اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فردی و جمعی، دنیوی و اخروی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۵، ص ۲۴۵)، از جمله در حوزه سلامت روح و روان.

تأمل در این دسته از آیات نشان می‌دهد قرآن به بهداشت روان، به‌عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت و سلامت دنیوی و اخروی اهمیت می‌دهد و هدف نهایی‌اش تربیت افرادی است که به‌دور از هر مشکل روانی و رفتاری، هدایت یابند و به سعادت برسند.

مواجهه با ناکامی و نرسیدن به اهداف در زندگی از جمله موقعیت‌هایی است که کنترل و عدم کنترل آن تأثیر زیادی بر سلامت روان افراد دارد. هدف از ارائه نسخه برای کنترل ناکامی‌ها، بالا بردن تاب‌آوری و در راستای همان هدف کلی نزول قرآن، یعنی هدایت و رشد انسان است. از این رو مراجعه به قرآن موجب تعالی انسان است.

هر یک از مبانی بحث ناکامی نیز در فرایند کنترل ناکامی، اهداف جزئی تری را دنبال می‌کنند که از تناسب مبانی و اهداف و اصول قابل برداشت است.

۳. مهم‌ترین مبانی کنترل ناکامی در قرآن

تحلیل سختی‌ها و ناکامی‌های زندگی به چهار حیطهٔ خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و دین‌شناسی مرتبط است. هر یک از این مبانی در جای خود، با آیات اثبات شده هستند و در این تحقیق، حکم اصول موضوعه را دارند. در اینجا مهم روشن ساختن ارتباط این مبانی با بحث کنترل ناکامی است.

۳-۱. مبانی خداشناسی

۳-۱-۱. توحید

خداوند یگانه است. از مهم‌ترین انواع توحید، توحید ذاتی (شوری/۱۱، اخلاص/۴)، توحید صفاتی، توحید افعالی (کهف/۳۹) و توحید عبادی (انبیاء/۲۵) است. خالقیت خداوند نیز در دل نظریهٔ توحید دیده می‌شود. آنجا که از توحید در خالقیت به‌عنوان شاخه‌ای از توحید افعالی بحث می‌شود، قرآن در آیات متعددی بر یکتایی خدا در آفرینش هستی تأکید کرده است (برای نمونه نک: رعد/۱۶، زمر/۶۲، یونس/۶۲، فاطر/۳، طه/۵۰). ربوبیت خداوند نیز در دل نظریهٔ توحید طرح می‌شود. توحید ربوبی از انشعاب‌های توحید افعالی است. واژهٔ «رب» از صفات و نام‌های پرتکرار در نصوص دینی است و در قرآن بیش از نهصد مرتبه آمده است. ربوبیت خداوند به معنای مدیریت و کارگردانی تکوینی و تشریحی، دنیوی و اخروی هستی است و چنین معنایی با خالقیت ملازم است، چه این که تنها کسی که خالق است، توانایی و صلاحیت ادارهٔ مستقل و همه‌جانبهٔ مخلوقات را دارد (سبحانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۶). در آیات متعددی بر توحید ربوبی تأکید شده است (برای نمونه نک: انعام/۱۶۴، زخرف/۸۲، صافات/۴ و ۵، حمد/۲). کنترل ناکامی‌ها در زندگی انسان‌ها نیز تحت ربوبیت خداوند است و اعتقاد به توحید در نوع عملکرد و تاب‌وتوان ما در مواجهه با موقعیت‌های ناکام‌کننده، بسیار تأثیرگذار است. این که هیچ اعتقادی به خداوند نداشته باشیم و در سختی‌ها خود را تنها ببایم، بسیار متفاوت است با این که همه چیز را تحت اشراف و نظر یک قدرت ماورایی، با صفات و

ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد احساس کنیم. اساساً مفاهیمی همچون صبر، توکل، عدم ترس از فقر و مرگ ریشه در توحید افعالی دارد؛ این که بدانیم سرچشمهٔ تمام کارهای جهان به ارادهٔ خالق جهان است و تا خداوند اراده نکند، کاری انجام نخواهد شد.

۲-۱-۳. دانایی خداوند

علیم بودن خداوند، از صفاتی است که توجه به آن، در کنترل ناکامی‌ها و سختی‌ها در زندگی تأثیرگذار است. شخص وقتی وضعیت خود را در مرئی و منظر خداوند عالم ببیند و بداند که هیچ مصیبتی اتفاق نمی‌افتد، مگر این که خداوند رحمان و رحیم به آن علم داشته و در لوح محفوظ ثبت است (حدید/۲۲)، این موجب تسلی خاطر او می‌گردد.

خداوند ذاتاً دانای مطلق است و به کلیات و جزئیات، قبل از وجود اشیا و بعد از وجود اشیا علم دارد و علمش نیز حادث و اکتسابی نیست. در قرآن کریم، ۱۶۱ مرتبه صفت «علم» و «علیماً» و «محیط» (طلاق/۱۲) و «الأول و الآخر» و «الظاهر و الباطن» (حدید/۳) و «خبیر» (انعام/۱۰۳) و «بصیر» (بقره/۹۶) دربارهٔ خداوند آمده است (پسندیده، ۱۳۹۲، ص ۶۵).

۳-۱-۳. عدالت خداوند

از مبانی مهم، در کنترل ناکامی و سختی‌های زندگی، صفت عدل خداوند است. باور به عدل خداوند، در مسائل مهم انسان‌شناختی مثل قضا و قدر، جبر و اختیار، شرور و سختی‌های زندگی تأثیرگذار است و اساساً اعتقاد یا عدم اعتقاد به عدل الهی، می‌تواند چهرهٔ تمام اصول دین از توحید تا معاد را عوض کند. اعتقاد به عدالت خداوند، به انسان این اطمینان را می‌دهد که اگر به هدفش در زندگی نرسیده و ناکام مانده است، از سمت خداوند ظلمی به او نشده است. این باور، انسان را از برداشت‌های منفی دور کرده و وی را به رضایت و احساسات مثبت نزدیک می‌کند. عدالت خداوند به این معناست که افعال خداوند، بر پایهٔ نظام احسن است و هر چیزی سر جایی که باید، قرار گرفته و هیچ اشتباهی در آفرینش رخ نداده است. در آیات زیادی از قرآن بر عدالت خداوند و این که خداوند به اندازهٔ ذره‌ای ظلم نمی‌کند، تصریح شده است (نساء/۴۰، یونس/۴۴، یس/۵۴).

۴-۱-۳. رحمت خداوند

از مبانی تأثیرگذار، در مدیریت و کنترل ناکامی‌ها در قرآن، صفت رحمت خداوند است. خداوند رحمان و رحیم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۴) است و با دانایی و عدالت، مدیریت امور عالم را به دست دارد و افزون بر این‌ها، سرشار از مهربانی است. رحمتش گسترده (اعراف/۱۵۶) و بر غضبش پیشی گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۷۴) و اساساً خود را به رحمت الزام کرده است (انعام/۵۴) و مهربان‌ترین (یوسف/۶۴) و بهترین رحم‌کنندگان (مؤمنون/۱۱۸) است. اقتضای چنین رحمت گسترده‌ای همراهی با بندگان، در سختی‌هاست و باور به چنین خدایی، بعد عاطفی بندگان را ارضا کرده و به انسان امید می‌بخشد و او را در سختی‌ها تاب‌آورتر می‌گرداند.

۲-۳. مبانی انسان‌شناختی

۱-۲-۳. انسان موجودی دوبعدی

انسان موجودی است که از دو بُعد مادی و معنوی تشکیل شده و دارای دو بُعد ملکی و ملکوتی است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۵، ج ۹، ص ۱۲). در آیات متعددی به آفرینش ملکی و ملکوتی انسان اشاره شده است. برای نمونه، قرآن درباره آفرینش ملکوتی و روحانی انسان، بعد از ذکر تسویه که مربوط به بُعد جسمانی انسان است، تعبیر «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را به کار برده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص/۷۲). هر کدام از این دو بُعد نیازها و اقتضائات خود را دارد و در کنترل ناکامی از منظر قرآن، توجه به این مبنا و دو بعد وجودی انسان تأثیرگذار است. موضوع ناکامی‌ها «انسان» است و رنج و سختی‌های دنیا بر «انسان» وارد می‌شود. از این رو شناخت انسان و مسائل و خصوصیات وی از مبانی و پیش‌فرض‌های کنترل ناکامی است و این شناخت در تحمل ناکامی‌ها بسیار مؤثر است. مثلاً اگر کسی دچار فقر باشد و شرافت انسان را تنها در جنبه جسمانی ببیند و اساساً به روح جاودان و جنبه ملکوتی انسان معتقد نباشد، فقر و فراهم نبودن وسایل آسایش، او را به راحتی دچار بحران می‌کند. در مقابل، اگر معتقد باشد شرافت انسان به بُعد روحانی و معنوی اوست، در این صورت، چه بسا فقر اختیاری را برگزیند و ساده‌زیستی پیشه کند و آن را با خرسندی، مایه رشد روحی خود بداند.

۲-۲-۳. قرب الهی، هدف آفرینش انسان

از مبانی قرآنی انسان‌شناختی که در تحمل ناکامی‌های زندگی بسیار تأثیرگذار است، هدفمند بودن آفرینش انسان است. فردی که بر اساس فهم هدف خلقت، هدف عالی زندگی خود را قرب الهی قرار داده است، نوع مواجهه‌اش با ناکامی‌ها متفاوت است با کسی که در زندگی، هدف بزرگی به غیر از همان هدفی که در رسیدن به آن ناکام شده است، ندارد. در نگاه نخست، فرد سختی‌ها و بلاها را بر محور قرب الهی، معنادار می‌بیند و تحمل آن را دارای اجر و ثواب و مایه رسیدن به قرب الهی می‌داند، برخلاف نگاه دوم که توجهی به هدف کلی آفرینش انسان ندارد و معنایی برای سختی و نرسیدن به اهداف مورد علاقه خود نمی‌یابد. تاب‌آوری چنین شخصی به مراتب پایین‌تر از فرد نخست است. خداوند در قرآن برای آفرینش انسان اهداف متعددی ذکر کرده است (ملک/۲، طلاق/۱۲، ذاریات/۵۶، هود/۱۱۹، بقره/۱۲۹، اعراف/۱۵۷، انفال/۲۴، حدید/۲۵)، مثل به کارگیری اندیشه برای شناخت خداوند (غافر/۶۷)، آزمایش انسان (ملک/۲)، عبادت خداوند (ذاریات/۵۶)، رسیدن به رحمت الهی (هود/۱۱۹). بعضی از این اهداف اصلی‌اند و برخی تبعی و بعضی دیگر به منزله نتیجه است. می‌توان گفت در این میان، هدف نهایی، عبودیت است (ذاریات/۵۶) که همان رسیدن به کمال و نزدیک شدن به خداوند است.

۳-۲-۳. ناکامی‌ها و رنج‌ها، اثرگذار در تکامل و رشد انسان

خلقت جهان بر اساس «نظام احسن» (سجده/۷، طه/۵۰، ملک/۳) است و بر اساس حکمت مطلق الهی می‌چرخد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۷۵). از این رو هیچ پدیده‌ای در این جهان بدون مصلحت نیست. بلاها نیز بی حکمت نیستند. مهم‌ترین حکمت بلاها خاصیت سازندگی و رشددهندگی انسان است. برای به فعلیت رسیدن استعدادها سختی لازم است و دنیا کارگاه این فعل و انفعالات است. در آسایش غالباً استعدادهای انسان کشف نمی‌شوند و پرورش نمی‌یابند. بر این اساس است که طبیعت جهان بر آمیختگی نیش و نوش هاست (بلد/۴).

۳-۲-۴. قضا و قدر و اختیار انسان

از نظر شیعه، انسان نه به طور مطلق مجبور و نه به طور مطلق آزاد است، بلکه به تعبیر

روایات، «أمر بین الأمرین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۵۷) است، به این معنا که اراده خدا و انسان در طول هم است. انسان در افعالش اختیار و اراده دارد، اما این اختیار را خداوند به انسان عطا کرده است. از این رو اختیار انسان، نافی قدرت و اراده خداوند نیست (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۷۴، پاورقی). البته از سوی دیگر، باید دانست برخی از ناکامی‌ها نیز نتیجه عملکرد منفی خود انسان است (شوری/۳۰، روم/۴۱).

۳-۳. مبانی جهان‌شناسی

۱-۳-۳. نظام احسن جهان هستی

نظام آفرینش خداوند، «نظام احسن» است و به بهترین وجه ممکن خلق شده است و بر اساس حکمت و قدرت مطلق الهی می‌چرخد. از این رو هیچ پدیده‌ای در این جهان، بدون دلیل و مصلحت نیست. محور بحث در نظام احسن نیز تنها موجودات جهان ماده نیست، بلکه تمام آنچه موجودند خواهد بود، اعم از مجرد و مادی و همچنین اعم از دنیا و آخرت (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۷۵). بنابراین نباید در تحلیل نظام احسن انسان را ملاک قرار داد و هر چه را که به حال او ملایم است، خیر دانست و هر چه را ملایم او نیست، شر به حساب آورد، بلکه خود انسان نیز چون مهره‌ای در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد (پور روستایی، ۱۳۸۹، ص ۷). اگر این نظام بهترین نظام نباشد، لازمه‌اش یکی از امور ذیل است: یا خدا علم به بهترین نظام نداشته یا قدرت بر ایجاد آن نداشته یا نظام احسن را دوست نداشته یا از ایجاد نظام احسن بخل ورزیده است. هر چهار گزاره باطل است، چون همه این موارد، نقص است و نقص در خداوند راه ندارد. نتیجه آن که نظام موجود، نظام احسن است (مصباح یزدی ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۳۱۲).

بر اساس آیات قرآن، تمام اشیا را خداوند آفرید و چیزی نیست که از قلمرو آفرینش خداوند خارج باشد: ﴿وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان/۲) و همراه خلقت، هر چه را مورد نیاز آن مخلوق بود، هدیه کرد و بعد از تجهیز و تکمیل نظام داخلی، آن را به هدف معین هدایت کرد: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه/۵۰). سپس درباره مجموع جریان آفرینش و تجهیز نظام داخلی و هدایت نظام غایی فرمود: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ﴾ (سجده/۷)؛ خداوند هر چه را آفرید، زیبا و نیکو آفرید، یعنی هیچ نقص و

عیبی در جهان هستی نیست: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (ملک/۳).

باور به نظام احسن موجب بالا رفتن تاب‌آوری افراد در مشکلات و سختی‌های زندگی می‌شود. انسان معتقد به نظام احسن ابتلائات و مصائب را ظلم و بی‌عدالتی طبیعت به خود نمی‌داند و برعکس، در هر حال، شکرگزار خداوند است و کاستی‌ها و مشکلات را راهی برای ظهور قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایش تحلیل می‌کند و حکمتی الهی در پس مشکلات می‌بیند. در نتیجه، با حفظ آرامش به راهکاری صحیح می‌اندیشد. کسی که به نظام احسن باور دارد، دیگر تفاوت‌ها را لازمهٔ آفرینش نظام احسن می‌داند و از آن اظهار نارضایتی نمی‌کند. او می‌داند هر موجودی با توجه به تفاوت‌ها و امتیازاتش کارایی ویژه‌ای داشته و عنصر مؤثر و مقوم نظام احسن به شمار می‌رود.

۲-۳-۳. گذرگاه دنیا و فرصت رشد

دنیا موقت، محل عبور و تنها فرصت برای دستیابی به کمال است. وجود سختی‌ها و آمیختگی نوش و نیش‌ها در این دنیا برای رسیدن به همین رشد و کمال است. در قرآن کریم حقیقت دنیا در برابر اصالت آخرت، متاع غرور (حدید/۲۰)، متاع ناچیز (توبه/۳۸)، بازی و سرگرمی، تجمل‌پرستی و تفاخر (حدید/۲۰) است و سرای آخرت، برخلاف دنیا که متاع زودگذر است، سرای همیشگی و دار قرار (غافر/۳۹) و بهتر از دنیا معرفی شده است (انعام/۳۲). دنیا از منظر دیگری ارزشمند و محل برداشتن توشهٔ سفر (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ص ۸۵) و مزرعهٔ آخرت است (غزالی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱). بنابراین بهترین سراسر برای کسی که از فرصت دنیا در راستای رشد و کمال خویش استفاده کند و برای آخرتش توشه بگیرد و بدسرای است برای کسی که اهل غفلت باشد. این بینش در کنترل و تحمل ناکامی در دنیا تأثیر بسزایی دارد. توجه به این که دنیا گذرگاهی بیش نیست و در مقایسه با ابدیت آخرت، موقت و گذراست، تحمل سختی‌ها را آسان‌تر می‌کند، چنان که به طور معمول، تاب‌آوری افراد در مقابل سختی‌های مسیر و مرکب، در مسافرت بیشتر است، چون می‌داند مثلاً این مرکب ناهموار، دائمی نیست و تا ساعتی دیگر به مقصد می‌رسد.

۳-۳-۳. دنیا بر مدار سختی‌ها

رنج و شادی، نعمت و نعمت در این دنیا با هم ممزوج است و کسی اجازه دست‌چین کردن ندارد و این به حکم حکمت خداوند، طبق مصلحت انسان است. وجود سختی در زندگی از ضرورت‌های رشد و تکامل انسان است. انتظار زندگی بدون بلا، انتظاری واقع‌گرایانه نیست. قرآن بر این مطلب تأکید کرده و بعد از قسم‌های متعدد در ابتدای سوره بلد، زندگی بشر را در متن سختی‌ها (بلد/۴) اجتناب‌ناپذیر و طبق سنت قطعی خود دانسته است (انشقاق/۶). توجه به این واقعیت باعث تنظیم توقع انسان از دنیا و موجب بالا رفتن آستانه تحمل افراد می‌شود.

۳-۳-۴. معاد

معادباوری از اصول مشترک بین ادیان ابراهیمی است، به این معنا که مرگ یک سنت قطعی است (آل عمران/۱۸۵)، ولی پایان زندگی نیست و حیاتی دیگر بعد از این دنیا خواهد بود. پس از مرگ، در روز قیامت اعمال انسان‌ها سنجیده می‌شود و عاقبت اعمال خوب یا بد خود را در بهشت یا دوزخ خواهند دید (خاتمی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۴). حدود یک‌سوم آیات قرآن، درباره معاد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۱-۳۶۳). کسی که معتقد به معاد است، خود را همچون بازیگری در اختیار کارگردانی دانا و حکیم و عادل می‌داند که پاداش بر اساس آسایش افراد محاسبه نمی‌شود، بلکه به اندازه صبر و تلاش پاداش داده می‌شوند (بقره/۱۵۵). کسی که باور به معاد دارد، در مرگ عزیزان که از موقعیت‌های مهم ناکام‌کننده در زندگی است، شکیاتر از منکر معاد است.

۳-۴. مبانی دین‌شناسی

در این حوزه مهم‌ترین مبنای تأثیرگذار در بحث کنترل ناکامی این است که احکام الهی، بر اساس مصلحت انسان تشریح شده و عمل و اعتماد به آن انسان‌ساز است.

۳-۴-۱. احکام الهی، بر اساس مصلحت انسان

بر اساس آموزه‌های اسلامی (برای نمونه نک: اعراف/۱۵۷)، دستورات الهی که در موضوعات مختلف بیان شده از جمله راهکارهای قرآن برای کنترل سختی‌ها و ناکامی‌های زندگی، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی انسان بوده است (علیدوست، ۱۳۸۴) و

اعتماد و عمل دقیق به آن می‌تواند بیش از نسخه‌های دیگران کارساز باشد، چون مستند به خالق انسان است.

۴. اصول و روش‌های کنترل ناکامی از منظر قرآن

در قرآن، اصول و راهکارهایی برای مواجهه با موقعیت‌های ناکام‌کننده ارائه شده است. راهکارها در سه دسته اصول و روش‌های شناختی، اصول و روش‌های رفتاری، و اصول و روش‌های گرایشی - عاطفی قابل دسته‌بندی است، اما در این تحقیق، به جهت رعایت تناسب در حجم بخش‌ها، قسم دوم و سوم با هم ذکر می‌شوند.

منظور از اصول شناختی، راهکارهای کلی است که به شناخت، عقیده، طرز فکر و نوع نگاه مربوط است و در ذهن اتفاق می‌افتد.

منظور از راه حل رفتاری آن دسته از راه‌حل‌های عملی است که بیشتر با جسم انسان سروکار دارد، مثل عبادت، نماز و روزه، و منظور از حوزه عاطفی نیز کوشش در جهت تنظیم عواطف و جلوگیری از غلبه هیجانات و در نهایت، کنترل هیجانات منفی است، مثل توبه، صبر و ذکر (یوسفی مصری، ۱۳۹۸، ص ۵۵ و ۵۹؛ سالاری فر، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳).

۴-۱. اصول و روش‌های شناختی مقابله با ناکامی

۴-۱-۱. اصل پذیرش مسئولیت

در مرحله اول، پذیرش این اصل لازم است که وجود بسیاری از سختی‌ها و ناکامی‌ها در زندگی انسان نتیجه سوءتدبیر انسان و تبعات عملکرد ناصحیح خود فرد است و انسان باید مسئولیت تبعات عملکرد خود را بپذیرد و این ناکامی درس عبرتی برای اصلاح عملکردش باشد، چنان که قرآن به این مسئله اشاره می‌کند و در پایان، به انسان امید می‌دهد که خداوند فرصت اصلاح را باز گذاشته است (شوری/۳۰).

۴-۱-۲. اصل آمادگی رسیدن بلا در زندگی دنیوی

از اصول مقابله با موقعیت‌های ناکام‌کننده، آمادگی رسیدن سختی در زندگی دنیوی است. طبق این اصل، برای مواجهه با سختی‌ها و کنترل ناکامی باید آمادگی روحی ایجاد شود. در ادامه به دو روش قرآنی رسیدن به این آمادگی ذهنی می‌پردازیم:

۱-۲-۱-۴. روش تنظیم خواسته‌ها با واقعیت دنیا

همانگی میان انتظارات فرد با واقعیت‌ها، در نوع برخورد با ناکامی‌ها تعیین‌کننده است. انسان باید انتظارات خود را با واقعیت‌های دنیا تنظیم کند، اما برخی با محور قرار دادن و تمرکز بر خواسته‌ها، انتظار دارند واقعیت با آن‌ها هماهنگ شود، حال آن‌که خداوند قوانین هستی را با توجه به مصلحت نوع بشر وضع کرده و آن را تغییرناپذیر معرفی کرده است (فاطر/۴۳، اسراء/۷۷).

فردی که انتظارش منطبق بر واقعیت نباشد، دنیا را محل برآورده شدن همه خواسته‌ها و آرزوها می‌داند و از دنیا توقع راحتی و آسایش دارد یا دست‌کم چنین دنیایی را دوست دارد. اما در واقع، دنیا محل راحتی نیست و این منطبق نبودن تصورات و خواسته‌ها با واقعیت‌های زندگی، موجب احساس شکست و ناکامی می‌شود. درمان‌جو افزون بر مطالعه نصوص دینی در این زمینه، می‌تواند به تجربه شخصی از زندگی خود و دیگران در طول تاریخ توجه کند. هیچ‌کسی در دنیا از اولیا و مقربان خداوند تا کفار و مشرکان، بدون رنج نزیسته است. در قرآن به سختی‌ها و رنج‌های پیامبران الهی که مقرب‌ترین افراد بوده‌اند، تصریح شده است، از اخراج از وطن، محاصره و آزار و اذیت‌های روحی و جسمی گرفته تا قتل پیامبران (برای نمونه نک: منافقون/۷، بقره/۶۱).

۱-۲-۲-۴. روش زمینه‌سازی برای رویارویی با حوادث

یکی از راه‌های کم کردن سختی حوادث، غافلگیر نکردن فرد و داشتن آمادگی ضمنی برای رسیدن سختی و حادثه و موقعیت ناکام‌کننده است. اطلاع ناگهانی و غیرمنتظره از حوادث، مقاومت افراد را در برابر سختی‌ها کاهش می‌دهد. از برخی آیات استفاده می‌شود که آماده‌سازی ذهن نسبت به امکان پیش آمدن سختی‌ها و حوادث، لازم است. در قرآن، نمونه‌های متعددی از اطلاع‌رسانی وقوع حوادث، سختی‌ها و مشکلات آینده وجود دارد که می‌توان به زمینه‌سازی و در حالت آماده‌باش قرار دادن مسلمانان تحلیل کرد. برای نمونه، در آیه ۱۸۶ سوره آل عمران، ابتدا مسئله آزمایش انسان به طور کلی مطرح شده که خود باعث آمادگی و بالا رفتن تاب‌آوری است و در ادامه، گفتارهای پنهانی و زخم‌زبان مشرکان را طرح می‌کند و از آن به «اُدّی گَییراً» یاد می‌کند و به این

طریق، مسلمانان را برای تحمل آن آماده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۴، ص ۸۴؛ عطاءالله، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹).

۳-۱-۴. اصل توکل

احساس تنهایی و بی‌پناهی، به‌ویژه در سختی‌ها، انسان را ناامید و ناتوان می‌کند و توکل به خداوند، از اصول و عوامل تقویت روحی و راهی برای افزایش تحمل در سختی‌هاست. وقتی فرد در سختی‌ها، خداوند را وکیل خود قرار داده و تنها بر او اعتماد و تکیه می‌کند و معتقد است خدا قدرت مطلق هستی است و همه نیروهای دیگر به قدرت او منتهی می‌شود (بقره/۱۶۵) و دانایی، دارایی و پایداری مطلق از اوست، احساس قدرت بیشتری می‌کند، چراکه در حقیقت، با تکیه بر منبع قدرت، قدرت الهی را به قدرت خود پیوند زده است و فرد خود را تحت حمایت و حفاظت صاحب قدرت احساس کرده و احساس اقتدار و نیرو می‌کند. بر همین اساس، خداوند در آیات متعددی پیامبر(ص) را در سختی‌ها به توکل سفارش کرده است (برای نمونه نک: توبه: ۱۲۹، توبه/۱۲۹، شعرا/آیه ۲۱۶ و ۲۱۷) (عطاءالله، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸).

۴-۱-۴. اصل اعتقاد به دائمی نبودن سختی‌ها

برخی هنگامی که در یک سختی و مصیبت قرار می‌گیرند، ممکن است به‌گونه‌ای امید خود را از دست بدهند که تصور کنند، سختی آنان ماندگار است. در مقابل، اصل پایان‌پذیر بودن سختی‌ها می‌گوید: برای کنترل ناکامی باید این اندیشه را اصلاح کرد و معتقد به موقت بودن سختی‌ها شد و در سختی‌ها به‌عنوان یک روش مقابله، به این اعتقاد توجه کرد. تجربه زندگی نشان داده سختی‌ها ناپایدار است و در آینده، گشایش و راحتی جای سختی را می‌گیرد. در آیه ۷ سوره طلاق، خداوند بعد از بیان احکامی درباره طلاق، می‌فرماید: خداوند پس از هر دشواری، آسانی مقرر فرموده است و این جمله محدود به زمان خاصی نیست (طباطبایی، ۱۳۵۳، ج ۲۰، ص ۳۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۴، ص ۲۴۹؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۱۱۵)؛ ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (شرح/۵ و ۶).

۵-۱-۴. اصل کوچک‌سازی سختی‌ها

کوچک‌سازی حادثه از اصول موفقیت در کنترل ناکامی‌هاست. طبق این اصل، برای

کنترل ناکامی نباید مشکلات را بزرگ‌نمایی کرد و باید دانست هنر کوچک‌سازی، نقش مهمی در کاهش فشار روانی خواهد داشت. برای کوچک کردن سختی‌ها می‌توان از روش‌هایی استفاده کرد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱-۵-۱. روش مقایسه

از جمله راه‌های بالا بردن تاب‌آوری، روش «مقایسه» است. منظور از این روش، مقایسه و سنجش موقعیت و شرایط سخت خود با وضعیت دیگران است (پسندیده، ۱۳۸۹، ص ۹۸)، دیگرانی که وضعیتی بدتر یا هم‌سطح ما دارند. آیه ۱۸۴ سوره آل عمران پیامبر(ص) را در برابر تکذیب‌ها و دشمنی یهودیان این‌گونه دل‌داری می‌دهد که این قوم، پیامبران قبلی را نیز تکذیب کردند و تو، ای پیامبر، در تکذیب شدن تنها نیستی (آل عمران/۱۸۴). این روش در آیات متعدد دیگری نیز دیده می‌شود (فاطر/۲۵ و ۴، عنکبوت/۱۸، یوسف/۱۰۵).

گاه در مقایسه، مشکلات افراد از گروه مقابل یادآوری می‌شود، مثل مقایسه‌هایی که قرآن در جریان جنگ احد انجام داده است. خداوند با مقایسه بین آسیب‌ها و تلفات جنگ احد با جنگ بدر و تذکر به این نکته که اگر به شما در این جنگ آسیبی رسیده است، دشمنان شما نیز به اندازه شما آسیب دیده‌اند، سعی در دل‌داری و تقویت روحیه مسلمانان دارد (آل عمران/۱۴۰، نساء/۱۰۴، آل عمران/۱۶۵).

۲-۵-۱. روش تمرکز بر مصائب حال

تعمیم مصیبت‌ها از زمانی به زمان دیگر خطاست. برخی چون امروز به مشکلی گرفتارند، تمام گذشته خود را با حال آشفته اکنون ارزیابی می‌کنند یا این که گاهی افراد با رسیدن مشکلی در زمان حال، مصیبتی را که در گذشته اتفاق افتاده است زنده می‌کنند. برخی در مورد آینده‌ای که هنوز نیامده است، بر اساس شرایط حال قضاوت می‌کنند و آن را لبریز از رنج و بدبختی می‌پندارند و هیچ روشنی را در آینده نمی‌بینند. اصلاح این خطای نگرشی، به این است که توجه کنیم غم هر روز، ویژه همان روز است. اندوه گذشته، گذشته است. آینده هنوز فرانسیده است و تاریک دیدن همه آینده بر اساس وضعیت فعلی، خطاست. باید توجه کرد سختی‌ها پایان‌پذیرند و همه آینده را در بر نمی‌گیرند. طبق آیه ۷ سوره طلاق، خداوند پس از هر دشواری، آسانی مقرر فرموده است

و آن را محدود به زمان خاصی نکرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۴، ص ۲۴۹؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۱۱۵)؛ ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (طلاق/۷).

۱-۴-۶. اصل توجه به معنای بلاها و سختی‌ها

یکی از عواملی که باعث افزایش فشار روانی می‌شود، احساس بی‌فایده بودن حادثه است. تحمل حادثه‌ای که بدون هیچ حکمتی بر انسان وارد شده دشوار است، برخلاف هنگامی که انسان اعتقاد به حکمت حوادث داشته باشد. بنابراین اطلاع از فلسفهٔ بلاها یا تصحیح این اعتقاد، به‌عنوان یک اصل برای کنترل ناکامی بسیار تأثیرگذار است. حکمت بلاها دارای چند وجه است که شناخت هر یک می‌تواند به‌عنوان روش‌هایی برای اصل ذکرشده مطرح گردد.

۱-۶-۱-۴. روش توجه به فلسفهٔ بلا در تکامل انسان

گفته شد که فلسفهٔ بلاها تکامل انسان است و این از مهم‌ترین خاصیت‌های رسیدن سختی به انسان است. در ادبیات دینی از این سختی‌ها و بلاها به‌عنوان «ابتلاء» و «آزمایش» یاد می‌شود، چنان‌که در آیات متعددی این تعبیر وجود دارد: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (ملک/۲). بنابراین بلا بی‌فایده و بدون حکمت نیست. قرآن به این حقیقت، این‌چنین تصریح کرده است که حوادث، صحنه‌ای برای تجلی حقیقت روح و فکر شماست: ﴿وَلِيَبْلِيَنَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَجِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران/۱۵۴).

۲-۱-۶-۴. روش توجه به فلسفهٔ بلا در تقویت ارتباط با خدا

انسان معمولاً هنگام سختی یاد خدا می‌کند و چون خطر و سختی رفع می‌شود، دوباره به وادی غفلت گرفتار شده و خدا را فراموش می‌کند (فصلت/۵۱، اسراء/۶۷). بر این اساس، خداوند گاهی برای بندگانش گرفتاری و بلا تقدیر می‌کند تا ارتباط بنده با خداوند حفظ شود و این از فایده‌های رسیدن سختی به انسان است، چنان‌که قرآن به این مطلب تصریح دارد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ (اعراف/۹۴).

۳-۶-۱-۴. روش توجه به فلسفه بلا در پاداش و تطهیر گناهان

اگرچه مصیبت گاه به مصلحت انسان بوده و برای رشد او وضع شده است، اما خداوند تحمل آن را بدون اجر نگذاشته است. توجه به پاداش صبر بر مصیبت‌ها، از شیوه‌های کاهش فشار روانی حاصل از ناکامی است. در قرآن بعد از ذکر امتحان انسان با انواع سختی‌ها، به صابران به طور مطلق بشارت داده است. از این رو شامل انواع بشارت‌های الهی می‌باشد (بقره/۱۵۵). قرآن در جای دیگر، بهشت را جزای صبر معرفی کرده است (فرقان/۷۵) و در آیه ۱۰ سوره زمر، پاداش صبر را بی حساب دانسته است (عطاءالله، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴) و در آیه ۳۰ سوره شوری پاک شدن از گناهان به عنوان پاداش صبر بر مصیبت ذکر شده است. در روایات پرشماری، پاداش صبر بر بلاها ذکر شده است، مثل پاک شدن از گناهان (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۳۸؛ بخاری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۱۳۷) تا جایی که مصیبت‌ها کلید ثواب معرفی شده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۷۳۳).

۴-۶-۱-۴. روش توجه به فلسفه بلا با ترفیع درجه

در برخی آموزه‌های اسلامی اشاره شده است که خداوند گاهی برای بالا بردن درجه فردی، او را مبتلا به سختی‌ها می‌کند و این گونه نیست که همیشه وجود بلاها به معنای گنهکار بودن فرد و رسیدن بلا برای آموزش گناه باشد. در آیه ۱۵۶ و ۱۵۷ بقره پاداش صابران را صلوات و رحمت ذکر کرده است که می‌توان آن را ترفیع درجه نیز دانست. پیامبران و ائمه اطهار (ع) که دارای مقام عصمت از گناه‌اند نیز در زندگی سختی‌های فراوانی را تحمل کرده‌اند و فلسفه بلاها درباره آنان ترفیع درجه دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۰، ح ۲؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۳۵). توجه به این معنا و کسب درجه بالاتر نزد خداوند، رنج‌ها و ناکامی‌ها را تحمل پذیرتر می‌نماید.

۷-۱-۴. اصل توجه به مقدر بودن حوادث

یکی از اصول کنترل ناکامی، اعتقاد به مقدر بودن حوادث است. باور به این که حادثه ناخوشایند، تصادفی به فرد اصابت کرده و حق او نبوده و می‌توانست این گونه نباشد، بر تلخی موقعیت‌های ناکام‌کننده می‌افزاید و تحمل آن را مشکل می‌کند، اما اعتقاد به تقدیر خداوند، به خصوص در حوادثی که نقش فرد در به وجود آمدن آن دست کم در ظاهر

منتفی است، واکنش را متفاوت خواهد کرد. در آیات قرآن به این اصل آرامش‌بخش پرداخته شده است. خداوند در آیه ۵۱ سوره توبه، برای آرامش‌بخشی به مسلمانان و در جواب منافقان که دچار شدن مسلمانان به بحران‌ها و سختی‌ها را آماج طعنه خود می‌ساختند، مسئله تقدیر الهی را مطرح کرده است. این که حادثه از سوی خداوند حکیم و رحیم باشد خود عاملی تسکین‌دهنده است. در آیه ۲۲ و ۲۳ سوره حدید بعد از اشاره به مقدر بودن حوادث و انتساب آن به خداوند، به اثر تسکینی این اعتقاد، تصریح شده و اثر آن را این می‌داند که فرد در ناخوشی‌ها و ناکامی‌ها غمگین نمی‌شود. افزون بر آن، در خوشی‌ها نیز سرمست نمی‌گردد (حدید/۲۲ و ۲۳).

۸-۱-۴. اصل اصلاح معنای شکست

ملاک پیروزی و شکست در اسلام، اطاعت و عدم اطاعت از خداوند است. طبق این تفسیر، اگر اطاعت انجام شده، موفقیت حاصل شده است و اگر مخالفت روی داده، فرد شکست خورده است، اگرچه همه عالم مادی او را برای پیروزی تشویق کنند. قرآن اطاعت از خداوند و پیامبرش را ملاک فوز بزرگ معرفی کرده (احزاب/۷۱) و در آیه دیگری، رهایی از جهنم و ورود به بهشت را ملاک پیروزی قرار داده است که مقدمه ورود به بهشت نیز اطاعت از خدا و پیامبر (ص) است (آل عمران/۱۸۵). چنین نگرشی به شکست‌های زندگی، موجب آرامش انسان و بالا رفتن تاب‌آوری می‌شود.

۹-۱-۴. اصل مثبت‌نگری

اغلب وقتی افراد در موقعیتی سخت گرفتار می‌شوند، وجود آن مشکل تمام ذهن آنان را پر کرده و ارزیابی آنان را از شرایط غیرواقع‌بینانه می‌کند، به گونه‌ای که فرد هیچ نقطه مثبتی را در زندگی خود نمی‌یابد یا به آن توجه نمی‌کند. از این رو مثبت‌نگری برای کنترل ناکامی باید به عنوان یک اصل مورد توجه قرار گیرد. طبق این اصل، باید نقاط مثبت را در گذشته، آینده و زمان حال پیدا و به آن توجه کرد. روش‌های ذیل برای مثبت‌نگری از قرآن قابل استخراج است.

۹-۱-۴-۱. روش یادآوری خوشی‌ها و نعمت‌ها هنگام سختی‌ها

قطبی‌سازی و مثبت یا منفی دیدن حوادث آسیب‌زاست و دیدن سختی‌های زندگی در کنار

نعمت‌ها، مصیبت را کوچک می‌کند. از این رو یکی از روش‌های مثبت‌نگری و کاهش فشار روانی، یافتن جنبه‌های مثبت در شرایط منفی و یادآوری خوشی‌ها و نعمت‌های حال و گذشته است، چنان‌که طبق آیهٔ ۶ سورهٔ ابراهیم، حضرت موسی (ع) مردم خود را به یادآوری نعمت‌ها و گرفتاری‌هایی که هر کدام به مقتضای حکمت بالغهٔ خداوند، در روز معینی رخ داده فرامی‌خواند (ابراهیم/۶).

۲-۹-۱-۴. روش توجه به استعدادها فردی

یکی از روش‌های مثبت‌نگری توجه به استعدادها فرد است. توجه به این فضیلت‌ها به‌عنوان نقطهٔ مثبت، فرد را برای تحمل سختی‌ها توانمند می‌کند. در آیهٔ دوم و چهارم سورهٔ قلم، بعد از بیان تهمت‌های دشمنان به پیامبر (ص)، در مقام دلداری، از «خُلِقَ عظیم» ایشان یاد می‌کند. از دیگر آیات در این باره، آیاتی است که در مقام دلداری در شکست‌های ظاهری به برتری مؤمنان بر کافران به جهت عقیده و تفکر توحیدی، اشاره کرده است. در آیهٔ ۱۳۹ سورهٔ آل عمران، برتری و علؤ مسلمانان را در مقام دلداری و بعد از شکست ظاهری در جنگ احد طرح کرده است، چراکه توجه دادن به برتری مقام مؤمن بر کافر، در موقعیت‌های سخت، کم‌کنندهٔ فشار روانی حاصل از سختی‌هاست.

۱۰-۱-۴. اصل تعدیل لذت‌جویی

اگر لذت محور زندگی قرار گیرد، ارزیابی انسان از موقعیت ناکام‌کننده بر اساس تأمین بودن یا نبودن لذت‌ها می‌شود نه خیر بودن یا نبودن حادثه برای انسان. در سختی‌ها عموماً آنچه به هم می‌ریزد، بساط لذت‌هاست. بنابراین تعدیل لذت‌جویی، از اصول کنترل موقعیت‌های ناکام‌کننده و افزایش صبر و تاب‌آوری است. در آیهٔ ۱۴ سورهٔ آل عمران، به لذت‌گرایی برخی اشاره شده و مواردی که به زعم آن‌ها بهترین لذت‌هاست، برشمرده شده است و در نهایت، با عنوان متاع دنیا از آن با تحقیر یاد کرده است (آل عمران/۱۴). سفارش اسلام تعدیل لذت به‌جای لذت‌محوری است (مانده ۸۷ و ۸۸). راهکارهایی نیز برای تعدیل لذت‌جویی در نصوص دینی بیان شده است که در ادامه، ذکر می‌کنیم.

۱-۱۰-۴. یاد مرگ

«یاد مرگ» به‌عنوان عاملی برای تعدیل لذت‌محوری بیان شده است (متقی، ۱۴۱۹، ج ۱۵،

ص ۷۰۰). خداوند در آیهٔ ۴۶ سورهٔ ص، یکی از ویژگی‌های برجستهٔ پیامبران را یاد مرگ و دوری از دنیاطلبی می‌داند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۱۷) و می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾.

۲-۱۰-۱-۴. تنظیم رغبت

دل بستگی به دنیا یکی از عوامل لذت‌جویی و لذت‌محوری در زندگی است. اگر انسان به دنیا وابسته شود، با آمدن و رفتن مظاهر دنیوی، دچار نوسان‌های روانی می‌شود. تنظیم رغبت به دنیا در اختیار انسان است و تنظیم آن در کنترل ناکامی‌ها بسیار مؤثر است. در ادبیات دینی، از این تنظیم رغبت، به «زهد» تعبیر می‌شود (پسندیده و کیومرثی، ۱۳۹۲، ص ۴۱).

«زهد» در لغت به معانی بی‌رغبتی، ترک دنیا و رو آوردن به آخرت است (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۱۱). در فرهنگ اسلام، زهد به معنای دل‌بسته نبودن به دنیا است. حقیقت زهد آن است که آدمی اسیر دنیا نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۱۷۸)، ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (حدید/۲۳). امام علی (ع) با استناد به این آیه، زهد را به معنای تأسف نخوردن بر آنچه از دست رفته و شادی نکردن به آنچه به دست آمده می‌داند (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۹). طبق این آیه و روایت، از آنجاکه فرد زاهد، زندگی‌اش لذت‌محور نیست، در سطح بالاتری از معرفت قرار می‌گیرد و در فرازوفرود زندگی دچار نوسان‌های روانی سخت نمی‌شود.

۱۱-۱-۴. اصل امانت دانستن داشته‌ها

از دست دادن داشته‌ها، از موقعیت‌های ناکام‌کننده است. دلیل شکایت هنگام از دست دادن داشته‌ها این تفکر است که قدرتی به‌ناحق در ملک ما تصرف کرده و آنچه را مالکش بوده‌ایم، از ما گرفته است. اما در نصوص دینی، خداوند مالک حقیقی معرفی شده است و دربارهٔ مال، تعبیر «امانت» به کار رفته و این امانت، محدود به مال نیست و منظور هر آن چیزی است که مربوط به انسان است و دایرهٔ آن، فرزند و خانواده را هم در بر می‌گیرد. بر اساس این تفسیر، مالک حقیقی همهٔ داشته‌های انسان، بلکه وجود خود انسان خداوند است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۸۵). از این رو قرآن در آیات متعددی به مالک

بودن خداوند توجه داده (مانده/۱۲۰) و انسان‌ها را جانشین خداوند در این اموال (حدید/۷) معرفی کرده و از این اموال به ﴿مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ یاد کرده است (نور/۳۳، حدید/۲، ملک/۱). اگر نگاه امانت بودن اموال و فرزند، در ذهن و اعتقاد ما حاکم شود و بدانیم مالک حقیقی آنچه از ما گرفته شده نبوده‌ایم و گیرنده مال، همان مالک حقیقی آن بوده است، هنگام مصیبت به جزع و فرغ گرفتار نمی‌شویم و کنترل موقعیت ناکام‌کننده را از دست نمی‌دهیم.

۱۲-۱-۴. اصل باور به مجازات ظالمان

برخی از ناکامی‌ها ممکن است به دلیل مورد ظلم واقع شدن و ناتوانی تقاص در این دنیا باشد. در این موارد، درمان‌جو باید به این اصل کنترل ناکامی توجه کند که نظام هستی نظام احسن است و محدود به دنیا نیست و آخرتی نیز در کار است و خداوند عادل است و ظالمان را در دنیا یا آخرت عذاب می‌کند. این آگاهی می‌تواند تسکین‌دهنده و باعث آرامش و کاسته شدن رنج مظلوم باشد. در آیات بسیاری (عطاءالله، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹) عاقبت ظالمان و دشمنان به قصد تهدید آنان و در مواردی به جهت دلداری مسلمانان بیان شده است؛ در آیه ۱۷۶ آل عمران بعد از دلداری پیامبر(ص) و توصیه به حزن نداشتن، عذاب عظیم را جزای کافران معرفی کرده است (آل عمران/۱۷۶). این وعده عذاب عظیم برای کافران، در برابر سختی‌هایی که به پیامبر(ص) و مسلمانان می‌رسید، موجب دلگرمی و تقویت روحیه مسلمانان بود. بنابراین باور به عدالت خداوند و عذاب دنیوی یا اخروی ظالمان، روشی برای مقابله با ناکامی در مواقع مورد ظلم واقع شدن است.

۱۳-۱-۴. اصل باور به جعل احکام و قوانین الهی، بر اساس مصلحت انسان

یکی از اصول کنترل ناکامی، این است که خداوند همه احکام و قوانین را بر اساس مصلحت انسان جعل کرده است. درمان‌جو باید بداند دستورات و راهکارهای قرآنی طبق مصلحت دین و دنیای او جعل شده و در این دستورات و احکام، هم مصلحت و مفسده دنیا و هم مصلحت و مفسده آخرت وی در نظر گرفته شده است. از این رو عمل به این دستورات و راهکارها، علاوه بر سعادت در دنیا، موجب سعادت اخروی نیز هست؛ چیزی که در راهکارهای بشری نادیده گرفته می‌شود، و از آنجاکه راهکارهای بشری،

برگرفته از وحی نیستند، تضمینی برای سعادت دنیوی نیز ندارند. توجه به این اصل موجب عمل به این دستورات است که در سایهٔ این عمل، اعتماد و آرامش و دوری از اضطراب‌ها به ارمغان می‌آید.

روش ایجاد این اعتقاد نیز توجه به همین معرفت است. توجه و باور به این که دستورات خداوند در میدان بلا و سختی و رنج، طبق شناخت انسان و شناخت مصلحت واقعی دنیوی و اخروی وی است و خداوند هیچ گاه به چیزی که برای انسان مفسده دارد امر نمی‌کند و با نواهی خود، موجب تقویت مصلحتی از انسان نمی‌گردد.

۲-۴. اصول و روش‌های رفتاری و اصول و روش‌های گرایشی - عاطفی مقابله با

ناکامی

۱-۲-۴. اصل پذیرش ناکامی‌ها

برخی از بلاها و سختی‌ها و موقعیت‌های ناکام‌کننده وقتی به هر دلیلی اتفاق می‌افتند، قابل تغییر و برگشت نیستند، مثل فقدان عزیز. پذیرش این سختی‌ها و بلاها یک اصل برای درمان و مدیریت شرایط سخت است و طبق این اصل، بهترین راهکار در چنین مواقعی که راهی برای برگشت و تغییر واقعیت وجود ندارد، تسلیم و پذیرش و در کنار حادثه ایستادن برای مدیریت بهتر شرایط است، نه در مقابل حادثه ایستادن و جنگ و ستیز با حادثه و تلاش بی‌ثمر برای حذف حادثه.

در قرآن نیز ایمان به تقدیر الهی، مانع شادمانی غرورآمیز و اندوه بی‌جا، در مقابل نعمت‌ها و مصیبت‌ها شمرده شده است (حدید/۲۲ و ۲۳) و از دارندگان رضا تمجید و تعریف کرده است (مجادله/۲۲، بینه/۸). کسی که به مقام رضا می‌رسد، به آنچه از جانب خداوند برای او مقدر می‌شود خشنود است و تحمل و صبر بر این نوع گرفتاری را برای خود نعمتی از سوی خدا می‌داند و برای آن، شکر خداوند را می‌گوید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۱۰۶).

۲-۲-۴. اصل ارتباط با خداوند

از اصول مقابله با ناکامی تقویت ارتباط با خداوند است. فرد دچار سختی به تکیه‌گاه قابل اعتمادی نیاز دارد که در پناه آن به آرامش برسد، چراکه سراسر وجود انسان نیاز است و

برای رفع این نیاز محتاج ارتباط با خداوندی است که بی نیاز مطلق است (فاطر/۱۵). انسان در سایه ارتباط با خداوند، به نیروی بی نهایت خداوند پیوند می خورد و سطح تاب آوری اش را افزایش می دهد.

۱-۲-۲-۴. روش دعا

دعا و استمداد و یاری از خداوند از عواملی است که آرامش بخش بوده و توان فرد را در سختی ها تقویت می کند. بر این اساس، حضرت موسی (ع)، به قومش سفارش می کند از خدا طلب یاری نمایند و بعد، دستور به صبر و استقامت می دهد (اعراف/۱۲۷ و ۱۲۸). نیز هنگامی که حضرت یعقوب (ع) خبر دریده شدن یوسف (ع) توسط گرگ را شنید، ابتدا فرمود صبر می کنم، صبری جمیل و بعد بلافاصله فرمود: ﴿وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ﴾؛ خداوند کمک کننده است (یوسف/۱۸). به تعبیر دیگر، حضرت یعقوب (ع) منبع صبر جمیل خود را یاری رسانی خداوند معرفی کرده است. بنابراین استعانت از خدا موجب تقویت انسان و افزایش صبر اوست.

جدای از اجابت یا عدم اجابت، نفس طلب کردن موضوعیت دارد و موجب آرامش است. در قرآن، چندین بار دعای پیامبران و مؤمنان، هنگام گرفتاری نقل شده است که روشنگر تأثیر دعا در آسان تر شدن سختی ها و کاهش فشارهای روانی است، مثل دعای ایوب (ع) هنگام بیماری (انیا/۸۳)، دعای شعیب (ع) هنگام تهدید به تبعید از طرف قومش (اعراف/۸۸ و ۸۹) و دعای ساحران برای صبر در برابر شکنجه فرعون (اعراف/۱۲۶). این آیات بیانگر طلب یاری از خداوند در هنگامه سختی هاست و نقش مهم استعانت از خداوند و دعا در توان افزایی و افزایش روحیه را روشن می کند.

۲-۲-۲-۴. روش یاد خداوند

از مواردی که موجب تقویت ارتباط با خداوند و در پی آن افزایش آرامش و تاب آوری است، یاد خداوند و تسبیح اوست. یاد خداوند و توجه قلبی به صفات و اسماء حسنی الهی، به تناسب مفهوم آن، اثر خاص خود را در توانمند ساختن افراد دارد. برای مثال، توجه به صفت عدالت خداوند هنگامی که فرد مورد ظلم قرار گرفته، توجه به صفت رزاقیت الهی هنگام فقر و ناداری، توجه به صفت کفایت و حمایت خداوند هنگام ضعف

و ناتوانی، موجب اطمینان قلبی و صبر می‌شود. در آیاتی از قرآن از این روش استفاده گردیده و پس از توصیه به صبر به پیامبر(ص)، توصیه به تسبیح خداوند شده است (نک: طه/۱۳۰، ق/۳۹ و ۴۰، مزمل/۸). این بیانگر نقش یاد خدا در افزایش صبر در مشکلات است. قرآن کمک گرفتن از نماز را که مصداقی مهم از ذکر خداوند است، به‌عنوان منبع مهم در تقویت توان یاد کرده است (بقره/۱۵۳).

۳-۲-۲-۴. روش توبه

توبه از راه‌های تقویت ارتباط با خداوند است و از این جهت که ارتباط بنده با خداوند را اصلاح می‌کند، می‌تواند به‌عنوان یکی دیگر از راه‌های افزایش توان انسان در سختی‌ها باشد. نقش توبه و استغفار در افزایش صبر در آیه ۵۵ سوره غافر مطرح شده است. توصیه به استغفار بعد از سفارش به صبر، نقش استغفار در افزایش صبر را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری و ارائه الگو

برای کشف الگویی مناسب برای کنترل ناکامی، ابتدا به اهداف، مبانی، اصول و روش‌های قرآن برای کنترل ناکامی اشاره شد. در قرآن سلامت و بهداشت روان، موضوعی اساسی است. هدف کلی قرآن از ارائه نسخه کنترل ناکامی‌ها، در راستای همان هدف کلی نزول قرآن یعنی هدایت و رشد انسان است. مبانی اسلامی ناکامی، به چهار حوزه خدا، انسان، جهان و دین مرتبط است.

مبانی خداشناسی: خداوند، خالق هستی، یکتاست و با دانایی و عدالت، کنترل و رتق و فتق امور عالم را به دست دارد. او سرشار از رحمت است و هیچ مصیبتی اتفاق نمی‌افتد مگر این‌که خداوند عادل و حکیم به آن علم داشته و در لوح محفوظ ثبت است. از سمت خداوند ظلمی به انسان نشده و در تمام سختی‌ها خداوند در کنار اوست.

مبانی انسان‌شناختی: انسان بیهوده آفریده نشده است. ناکامی‌ها برای تکامل انسان و بر اساس قضا و قدر الهی و حکمت خداوند به انسان‌ها می‌رسد. مهم‌ترین حکمت بلاها خاصیت سازندگی و رشددهندگی است. برای به فعلیت رسیدن استعدادها، سختی لازم است. انسان در افعالش اختیار و اراده دارد، اما این اختیار را خداوند به او عطا کرده است، از این‌رو اختیار انسان، نافی قدرت و اراده خداوند نیست.

مبانی جهان‌شناسی: این دنیا موقت و تنها فرصت برای رشد است و برای رسیدن به همین رشد و کمال است که سختی و راحتی دنیا به هم آمیخته است. کسی که توقع آسایش مداوم و خالص در این دنیا را دارد، دنیا و قواعد و سنت‌هایش را نشناخته است. شناخت مرگ و توجه به عمومیت آن و باور به معاد به‌عنوان سرای ابدی رمز آرامش وی در حیات دنیوی و ابدی است.

مبانی دین‌شناسی: احکام الهی بر اساس مصلحت انسان تشریح شده است، و از جمله راهکارهای قرآن برای کنترل ناکامی‌ها، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی انسان است.

اصول و روش‌های کنترل ناکامی از منظر قرآن را می‌توان به دو حوزه تقسیم کرد: بخش اصول و روش‌های رفتاری و عاطفی - معنوی حاوی یک اصل و سه روش است: اصل ارتباط با خداوند و سه روش دعا، یاد خداوند و توبه. انسان در سایه ارتباط با خداوند، به نیروی بی‌نهایت خداوند پیوند می‌خورد و توان و سطح تاب‌آوری وی افزایش می‌یابد.

بیشترین راهکارهای به‌دست‌آمده در این تحقیق، با ۱۳ اصل و ۲۲ روش، در حوزه شناختی است که حاکی از اهمیت و تأثیرگذاری اندیشه و شناخت در کنترل ناکامی است.

بعد از استخراج مبانی، اهداف، اصول و روش‌های کنترل ناکامی در قرآن، آنچه باعث شکل گرفتن و تبیین الگوی قرآن در کنترل ناکامی می‌شود، روشن شدن این خط ارتباطی بین این عناصر است که در جدول‌های ذیل ترسیم شده است.

الگوی کنترل ناکامی در قرآن بر اساس مبانی خداشناسی

مبانی خداشناسی	اهداف کلی	اصول	روش
خداوند تنها خالق و مدیر جهان است و دانا، قادر، عادل و رحیم است.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل ارتباط با خداوند: برای کنترل ناکامی باید ارتباط با خدا تقویت شود.	۱. دعا و درخواست صبر از خدا؛ ۲. ذکر و یاد خدا، به‌ویژه نماز و روزه؛ ۳. توبه و بازگشت.
خداوند تنها خالق و مدیر جهان است و دانا، قادر، عادل و رحیم است.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل توکل: برای کنترل ناکامی باید به خداوند اعتماد و اطمینان قلبی داشت و امور را به وی واگذار کرد.	روش اسناد کارها به خداوند: انسان با اعتقادی قوی سعی نماید همه امور را مستند به خداوند متعال بداند و برای دیگران در هیچ امری مداخلیتی نداند.
مالکیت خداوند	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل امانت دانستن مال و جان: برای کنترل ناکامی باید دانسته شود مالک حقیقی خداوند است و مالکیت انسان اعتباری است.	توجه به مالکیت خداوند و امانت بودن جان‌ها و مال‌ها.
عدالت خداوند و معاد	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل مجازات اخروی ظالمان: برای کنترل ناکامی باید دانسته شود خداوند عادل است و ظالمان را در دنیا یا آخرت عذاب می‌کند.	توجه به عدالت خداوند و عذاب دنیوی یا اخروی ظالمان.

الگوی کنترل ناکامی در قرآن بر اساس مبانی انسان‌شناختی

مبانی انسان‌شناختی	اهداف کلی	اصول	روش
انسان موجودی دوبعدی است و تکامل روح انسان فلسفه ناکامی و رنج اوست.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل معنادار بودن سختی‌ها و بلاها: برای کنترل ناکامی باید دانست سختی‌ها و بلاها بی‌منطق، بی‌معنا و خالی از هیچ فایده‌ای نیستند.	۱. توجه به نسبت بلا و تکامل انسان؛ ۲. توجه به نسبت بلا با تقویت ارتباط با خدا و حفظ دین؛ ۳. توجه به نسبت بلا با پاداش و تطهیر گناهان؛ ۴. توجه به نسبت بلا با ترفیع درجه.
قضا و قدر و اختیار انسان	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل مقدر بودن حوادث: در کنترل ناکامی باید اعتقاد به مقدر بودن حوادث، ایجاد یا اصلاح شود و نقش اختیار انسان در آن روشن گردد.	روش توجه به مقدر بودن حوادث و این‌که سختی‌ها و ناکامی‌ها، طبق نظام هستی و بر اساس مصلحت، تقدیرشده به دست خداوندی است که حکیم و مهربان و رحیم است.
قرب الهی هدف آفرینش است. تکامل انسان فلسفه رنج و ناکامی است. گذرگاه دنیا و فرصت رشد	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل اصلاح معنای شکست: برای کنترل ناکامی باید شکست و پیروزی بر اساس اطاعت و انجام وظیفه بازتعریف شود.	توجه و معرفت نسبت به این‌که ملاک پیروزی و شکست حقیقی اطاعت و عدم اطاعت از خداوند است.

الگوی کنترل ناکامی در قرآن بر اساس مبانی جهان‌شناسی

مبانی جهان‌شناسی	اهداف کلی	اصول	روش
گذرگاه بودن دنیا	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل کوچک‌سازی سختی‌ها: برای کنترل ناکامی نباید مشکلات را بزرگ‌نمایی کرد.	۱. مقایسه و توجه به مصیبت‌های بزرگ‌تر دیگران: ۲. تمرکز بر مصائب حال، نه گذشته و آینده.
گذرگاه بودن دنیا؛ دنیا بر مدار سختی‌ها	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل تعدیل لذت‌جویی: برای کنترل ناکامی باید توجه شود که لذت‌محوری در زندگی، آسیب‌زا و مذموم است.	۱. یاد مرگ: ۲. تنظیم رغبت (زهت).
دنیا بر مدار سختی است و نیش‌ونوش آن مخلوط است.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل آمادگی رسیدن بلا و سختی در زندگی دنیوی: برای مواجهه با حوادث و سختی‌ها و کنترل ناکامی باید آمادگی روحی ایجاد شود.	تنظیم خواسته‌ها با واقعیت دنیا و این‌که دنیا محل برآورده شدن همه خواسته‌ها نیست؛ از طریق توجه به تجربه شخصی از زندگی خود و دیگران در طول تاریخ.
دنیا بر مدار سختی است و نیش‌ونوش آن مخلوط است.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل آمادگی رسیدن بلا و سختی در زندگی دنیوی: برای مواجهه با حوادث و سختی‌ها و کنترل ناکامی باید آمادگی روحی ایجاد شود.	زمینه‌سازی و عدم غافل‌گیری برای رویارویی با حوادث و مشکلاتی که از رسیدن آن مطلعیم و پرهیز از غافل‌گیری افراد در مثل سختی‌ها، تصمیم‌های سخت و بیماری‌ها.
دنیا بر مدار سختی است و نیش‌ونوش آن	بالا بردن تاب‌آوری و	اصل پذیرش ناکامی‌ها: درمان‌جو برای کنترل ناکامی	توجه به واقعیت برگشت‌ناپذیری برخی

مخلوط است.	کنترل ناکامی	باید حوادث را بپذیرد.	ناکامی‌ها و این‌که پذیرش آن حادثه، بهترین و منطقی‌ترین کار است.
دنیا بر مدار سختی‌ها و ممزوج بودن نیش و نوش دنیا	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل دائمی نبودن سختی‌ها؛ برای کنترل ناکامی باید به موقت بودن سختی‌ها توجه کرد.	توجه به فراز و فرودهای زندگی در زندگی خود و دیگران و امید به رفع گرفتاری در آینده.
دنیا بر مدار سختی‌هاست، اما سختی‌ها همه ابعاد زندگی انسان را در بر نمی‌گیرد و مصائب به اندازه صبر و ظرفیت انسان‌هاست.	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل مثبت‌نگری: برای کنترل ناکامی باید امیدوار و مثبت‌نگر باشیم.	۱. یادآوری خوشی‌ها و نعمت‌ها هنگام سختی‌ها؛ ۲. توجه به استعدادها و فضیلت‌های فردی.
نظام احسن هستی و عدالت خداوند؛ معاد	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل اعتقاد به مجازات اخروی ظالمان: برای کنترل ناکامی باید دانسته شود، خدا عادل است و ظالمان را در دنیا یا آخرت عذاب می‌کند.	توجه به معاد و عدالت خداوند و عذاب دنیوی یا اخروی ظالمان.

الگوی کنترل ناکامی در قرآن بر اساس مبانی دین‌شناسی

مبانی دین‌شناسی	اهداف کلی	اصول	روش
جعل احکام و قوانین الهی بر اساس مصلحت انسان	بالا بردن تاب‌آوری و کنترل ناکامی	اصل جعل قوانین الهی، بر اساس مصلحت انسان؛ راهکارهای قرآنی کنترل ناکامی بر اساس شناخت انسان و شناخت مصلحت و مفسده واقعی دنیوی و اخروی است.	توجه به این‌که دستورات قرآن در شرایط سخت، بر اساس مصلحت و مفسده واقعی بوده و کارسازتر از نسخه‌های دیگر است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آقاییوسفی، علیرضا. (۱۳۹۱ش). بررسی مقابله درمانگری مادران با پرخاشگری کودکان و ناکامی به خاطر داشتن کودکان عقب‌مانده ذهنی، فصلنامه خانواده‌پژوهی، ۸(۳)، ۲۹۱-۳۰۴.
۴. ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۵. باقری، خسرو. (۱۳۸۰ش). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: وزارة الأوقاف.
۷. پسندیده، عباس. (۱۳۸۹ش). هنر رضایت از زندگی. قم: نشر معارف.
۸. پسندیده، عباس. (۱۳۹۲ش). الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا. قم: دار الحدیث.
۹. پسندیده، عباس؛ کیومرثی، محمدرضا. (۱۳۹۲ش). درآمدی بر پیشگیری از اعتیاد، با رویکرد اسلامی. قم: دار الحدیث.
۱۰. پور روستایی، جواد. (۱۳۸۹ش). شرح و نقد روش ائمی ملاصدرا در اثبات نظام احسن. اندیشه نوین دینی، ۶(۲۲)، ۱۳۷-۱۶۰. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20089481.1389.6.22.7.3>
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم ودرر الکلم. قم: دار الکتب الإسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). مراحل اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). توحید در قرآن. قم: اسراء.
۱۵. خاتمی، احمد. (۱۳۷۰ش). فرهنگ علم کلام. تهران: صبا.
۱۶. خراسانی، زهرا. (۱۳۸۴ش). راه‌های غلبه بر ناکامی از نگاه قرآن. همایش ضرورت گسترش مفاهیم قرآن کریم، (دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آستارا، ۱۳۸۴ش). <https://sid.ir/paper/812001/fa>
۱۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت‌نامه. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی دانشگاه تهران. <https://dehkhoda.ut.ac.ir>
۱۸. دهقانی، حمیده. (۱۳۹۹ش). راهکارهای مقابله با ناکامی. تهران: انتشارات آرمان رشد.
۱۹. رهنما، اکبر؛ علین، حمید؛ محمدی، حسین. (۱۳۸۶ش). بررسی و تبیین مبانی، اصول و روش‌های تربیت سیاسی از منظر امام علی(ع) در نهج البلاغه. دانشور رفتار، ۴(۲۴)، ۱-۲۸.
۲۰. سالاری فر، محمدرضا. (۱۳۹۰ش). آشنایی با روان‌شناسی. قم: مرکز نشر هاجر.
۲۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ش). ال‌هیات علی هدی کتاب السنة والعقل. قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۲. سیفعلی ثی، فاطمه و مروتی، سهراب و حسینی نیا، سید محمد رضا. (۱۳۹۹ش). تاب آوری، کارکردها

- و راهبردهای ارتقاء آن در فرایند تربیت اجتماعی از منظر قرآن کریم. دوفصلنامه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره: ۶، شماره: ۲. <https://civilica.com/doc/1584260>
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۳ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۴ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۵. عطاءالله، محسن. (۱۳۹۳ش). روش‌های توان‌افزایی در سختی‌ها. قم: دار الحدیث.
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴ش). تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی. فقه و حقوق، ۲(۶)، ۹-۳۲.
۲۷. عمید، حسن. (۱۳۵۰ش). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات جاویدان.
۲۸. غزالی، محمد بن محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدین. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۹. فقیهی، علی نقی. (۱۳۸۵ش). مبانی و اصول تربیتی در روابط زن و شوهر از منظر قرآن و حدیث. تربیت اسلامی، ۲(۳)، ۲۱۶-۱۷۵.
۳۰. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. متقی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۱۹ق). کنز العمال. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۵ش). دانشنامه قرآن و حدیث، (ترجمه حمیدرضا شیخی). قم: دار الحدیث.
۳۵. محمودزاده، امیر؛ بیدادیان، هادی. (۱۳۹۴ش). فرق مدل و الگو و روش‌های مدل‌سازی و شبیه‌سازی در مدیریت بحران‌های زیست‌محیطی. در: کنفرانس بین‌المللی علوم، مهندسی و فناوری‌های محیط زیست، (تهران، ۱۳۹۴). <https://civilica.com/doc/407290>
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴ش). آموزش عقائد. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۸. مصطفوی، سید حسن. (۱۴۱۶ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. معین، محمد. (۱۳۸۱ش). فرهنگ فارسی. تهران: نشر سرایش.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ قرائتی، محسن؛ آشتیانی، محمدرضا؛ و همکاران. (۱۳۸۰ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۴۱. ناوس، ویلیام. (۱۳۹۴ش). تحمل ناکامی، (ترجمه محمد بابارئسی و منصور علی مهدی). بی‌جا: انتشارات نظری.

۴۲. نفیسی، علی اکبر. (بی تا). فرهنگ نفیسی. تهران: نشر خیام.

۴۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶ش). تفسیر راهنما. قم: بوستان کتاب.

۴۴. یوسفی مصری، زهرا. (۱۳۹۸ش). بیماری‌های افسردگی و اضطراب و راه‌های درمان آن‌ها. قم: میراث ماندگار.



An Analysis of the Readings of the Language of the Qur'ān and Its Epistemological Sources

Muhammad Jawād Tawākuli Khānikī¹ , Muṣṭafā Ḥājī-Ḥassanī Kārgar²

1. Corresponding Author Assistant Professor, Faculty of Qur'ān and Ḥadīth Studies, University of Qur'ān Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran. Email: tavakoli@quran.ac.ir
2. M.A. Graduate, Department of Qur'ānic Studies, Faculty of Qur'ānic Studies, University of Qur'ān Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran. Email: mhhk63@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 6 March 2023

Received in revised form 16 April 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 23 September 2024

Keywords:

Qur'ānic language, Createdness and eternity, Spoken language, Written language.



ABSTRACT

The language of the Qur'ān is one of the most debated topics in scholarly circles, drawing significant attention from experts in the field. As a matter of fact, their views in this field have not been in a specific trajectory. This article employs a documentary library method alongside a descriptive approach to conduct a conceptual analysis of the qualitative content found in three readings of the Qur'ānic language, exploring their epistemological sources. The results indicate that the main concerns of the commentators (Arabic: *مفسرون* plural; Arabic: *مفسرون*, romanized: *mufasssīrūn*) during the era of the Qur'ān's revelation (Arabic: *النزول*, Romanized: *al-nuzūl*) were the succinct expression of verses and a minimal explanation of their literary features. The exegetical narrations of the Prophet Muḥammad *ṣallā llāhu 'alayhī wa_ālihī wa_sallama* substantiate this claim. The Companions of the Prophet Muḥammad (PBUH) or *Ṣaḥāba* (Arabic: *الصحابة*) and *tābi'ūn* (Arabic: *التابعون*, also accusative or genitive *tābi'īn* *التابعين*, singular *tābi'ī* *تابع*) who had schools and traditions of exegesis provided brief explanations in their interpretations of the verses. In the second century, serious debates emerged among Islamic sects regarding the creation of the Qur'ān, with each group striving to assert its own beliefs. Early commentators considered the language of the Qur'ān to be characterized by Arabic linguistic features and tribal dialects. The controversies surrounding the narrations of "Aḥruf_i Sab'ah" and "Gharīb al-Qur'ān," (Arabic: *احرف سبعة و غريب القرآن*) as well as some of the grammatical complexities, reflect such discourse. The issue of the createdness of the Qur'ān laid the foundation for later views on the language of the Qur'ān. This was particularly significant in interpreting the verses of *mutashābih* (Arabic: *متشابه*) and the mythical themes of some verses, where commentators faced severe disagreements. These disputes eventually led to the formulation of the doctrine of the created Qur'ān. Recently, the dominance of linguistic and semiotic methods has brought a fresh perspective to this issue. Over the centuries, three interpretations have been proposed: The language of the Qur'ān as a type of dialects and forms of expression, the language of the Qur'ān as the ultimate cause of centuries-long verbal disputes, and its spoken or written form.

Cite this article: Tawākuli Khānikī, M.J., Ḥājī-Ḥassanī Kārgar, M. (2024). An Analysis of the Readings of the Language of the Qur'ān and Its Epistemological Sources. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 63-84. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5069.2105>





تحلیلی بر خوانش‌های زبان قرآن و آبخورهای معرفتی آن

محمدجواد توکلی خانیکی^۱ | مصطفی حاجی حسنی کارگر^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. رایانامه: tavakoli@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. رایانامه: mhhk63@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>زبان قرآن، حدوث و قدم، زبان گفتاری، زبان نوشتاری.</p>	<p>زبان قرآن از بحث برانگیزترین مسائلی است که نظرات صاحب‌نظران درباره آن، خط سیر خاصی ندارد. مقاله حاضر با اتکا به روش اسنادی-کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی و تحلیلی مفهومی محتوای کیفی خوانش‌های سه‌گانه زبان قرآن، به واکاوی آبخورهای معرفتی آنها می‌پردازد. نتایج حاکی از آن است که دغدغه اصلی مفسران در عصر نزول قرآن، بیان مختصر آیات و تبیین حداقلی ویژگی‌های ادبی آن بوده است. روایات تفسیری پیامبر(ص) و توضیحات مختصر تفسیری صحابه و تابعین صاحب مدرس و مکتب تفسیر، شاهد این ادعاست. مفسران متقدم، زبان قرآن را ویژگی‌های لغوی و لهجات قومی عربی می‌دانستند. جنجال بر سر روایات احرف سبعة و غریب القرآن و برخی پیچیدگی‌های نحوی قرآن، بیانگر چنین گفتمانی است. نیز مسئله خلق قرآن که در قرن دوم موضوع داغ فرق اسلامی بود، مبنایی برای نظرات بعدی درباره زبان قرآن شد، زیرا مفسران را در تفسیر آیات متشابه و مضامین برخی آیات که باعث اختلافات شدید میانشان بود، راهگشا گردید. امروز به دلیل غلبه روش‌های زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی، نگاه نوینی به زبان قرآن شده است. در طول قرن‌های متمادی، سه خوانش برای زبان قرآن (زبان قرآن به‌مثابه گونه‌ای از لهجات و گونه‌های بیانی، زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی قرون متمادی، و بیان گفتاری یا نوشتاری آن) مطرح گردیده است.</p>



استناد: توکلی خانیکی، محمدجواد؛ حاجی حسنی کارگر، مصطفی. (۱۴۰۳). تحلیلی بر خوانش‌های زبان قرآن و آبخورهای معرفتی آن. آموزه‌های قرآنی. ۲۱ (۳۹)، ۶۳-۸۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5069.2105>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

مسئلهٔ زبان و روش‌های فهم مقصود آن، یکی از مسائلی است که در طول زندگی بشر مورد توجه بوده است. انسان از بدو حیاتش، با ابزارهای مختلفی با هم‌نوعان خود ارتباط برقرار کرده است و پس از گذشت زمان، زبان به‌عنوان مهم‌ترین ابزار ارتباطی بین انسان‌ها شناخته شد. بعضی پیامبران ادیان الهی که دارای کتاب و دستورالعمل مشخصی بودند، بر آن شدند تا با توجه به نص الهی مردم را با زبان خدا آشنا سازند. مسیحیت و یهودیت و اسلام هر کدام با شیوهٔ خاص خود فرامین الهی را به مردم می‌رساند تا آنان از کلام الهی بهره ببرند. هنگامی که آخرین کتاب الهی بر آخرین پیامبر الهی، حضرت محمد(ص)، نازل شد، مردم آن زمان از مضامین و سبک شیوای قرآن متعجب شدند. شاعران و کسانی که غرق در اسلوب‌های معانی و بدیع بودند، چنین کلامی با این اسلوب را نشنیده بودند. در واقع، جذابیت اصلی قرآن علاوه بر عمق و ژرفای معانی آن، سبک بدیعی در به‌کارگیری الفاظ و نظام‌مند بودن کلمات بود.

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که برای زبان قرآن چه خوانش‌هایی مطرح است و آبخورهای معرفتی آن چگونه تحلیل می‌شود؟ به نظر می‌رسد که زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی و بیان سبک گفتاری یا نوشتاری آن است. برخی دانشمندان از جمله معتزلیان، در سده‌های متقدم در لابه‌لای بحث‌های خود به مسئلهٔ زبان و ضوابط فهم لفظ و گونه‌های آن اشاراتی کرده‌اند که به دلیل توجه ویژه به عقل‌گرایی، مباحث دقیقی را دربارهٔ قرآن و ویژگی‌های آن، در کتب کلامی خود گردآوری کرده‌اند. یکی از این مباحث که در کتب کلامی و تفسیری نمود بارزی دارد، مسئلهٔ زبان قرآن و ویژگی‌های کلام خدا با رویکردهای گوناگون است. مسائل زبان‌شناختی و رویکردهای آن، به‌ویژه مباحث مختلفی که در مسیر نفی معناداری و اصل تحقیق‌پذیری و اثبات‌پذیری باورهای دینی به وجود آمد، بر اهمیت این حوزه از مطالعات دینی افزود.

در ارتباط با موضوع پژوهش پیش‌رو، حول محور زبان قرآن آثاری سامان یافته است، از جمله: کتاب زبان قرآن و مسائل آن از محمدباقر سعیدی روشن؛ زبان‌شناسی قرآن، یک مقدمه

از فرانک وی؛ مقاله «زبان‌شناسی مفهوم متن در قرآن کریم» از حسین شمس‌آبادی، اصغر مولوی نافچی؛ مقاله «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی موافقة بین الحدیث والقرآن» نوشته نصرت نیل‌ساز، علی حاجی‌خانی و سعیدجلیلیان؛ مقاله «ارتباط مفاهیم زبان‌شناسی با مسائل زبان قرآن» اثر حمید کمانکش، نرجس نوبهاری‌پور و مهین بارانزهی. اما به‌رغم نگارش پژوهش‌های مختلف، تاکنون به مباحث چالشی زبان قرآن و خوانش‌های آن پرداخته نشده است. لذا این پژوهش در نوع خود بکر و بی‌بدیل است.

۲. لسان در قرآن

«لسان» در زبان عربی به معنای وسیله گویش و لغت گویش است (ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۱۳، ص ۳۸۵). قرآن به زبان عربی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد، زیرا معاصران قرآن در شبه‌جزیره عربستان همه جزء اعراب بودند. لذا اگر «لسان» مضاف برای قرآن شود، علاوه بر دو معنای پیش گفته، به معنای بیان و گفتار نیز کاربرد می‌یابد:

الف. وسیله گویش: ﴿وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ (بلد/ ۹)

ب. لغت و گویش: ﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/ ۱۰۳)؛ «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: «جز این نیست که بشری به او می‌آموزد». [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیرعربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است». (نیز نک: ابراهیم/ ۴؛ مریم/ ۹۷؛ احقاف/ ۱۲؛ شعراء/ ۱۹۵).

ج. بیان و گفتار: ﴿وَآخِي هَارُونَ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا...﴾ (قصص/ ۳۴). (نیز نک: طه/ ۲۷؛ مائده/ ۷۸).

جمهور مفسران متقدم و متأخر «لسان» را در این آیات به معنای زبان لفظی قرآن می‌دانند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۲۰).

در مجموع، می‌توان گفت که کاربرد واژه «لسان» در قرآن، شامل سه بخش است: عضوی از اعضای بدن؛ نظام ارتباطی برآمده از استعداد مشترک انسانی؛ گویش و گفتار

خاصی که مربوط به یک فرد یا گروه و قوم خاص است (کریمی؛ بزرگ‌خو، ۱۴۰۲).

۳. حیطه لفظی قرآن

اسلام در سرزمین حجاز ظهور کرد و حضرت محمد(ص) در بین قوم عرب به پیامبری مبعوث شد. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ...﴾ (ابراهیم/۴). لذا طبیعی است که قرآن به زبان عربی نازل شود و مانند هر زبانی؛ هم شامل لغت و هم شامل شیوه انتقال مقصودها به یکدیگر می‌شود. زبان به‌عنوان وسیله انتقال مفاهیم ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از: الف. قدرت جابه‌جایی و انعطاف در تعبیر که قادر به توصیف هر پدیده خیالی یا حقیقی است؛ ب. قراردادی بودن، یعنی میان صورت زبانی و معنایی واژه‌ها رابطه طبیعی وجود ندارد و انسان‌ها الفاظ را برای معانی وضع می‌کنند؛ ج. باروری و تولید واژه‌های جدید؛ د. انتقال فرهنگی که نشانه‌های زبانی با آن حاصل می‌شود؛ ه. گسستگی آواهای به‌کاررفته در زبان که به طور معناداری از هم متمایزند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷-۶۹). این ویژگی‌ها درباره هر زبانی صدق می‌کند. پس ارسال رسل بر مدار لسان قوم، ناظر به این حقیقت است که نزول قرآن به زبان عربی امری اجتناب‌ناپذیر است. لذا غیرممکن است که لسان و لغة القرآن عربی نباشد. از این رو یکی از مباحث جنجال‌برانگیز علما در سده نخست، نزول قرآن به زبان عربی بود. اما وجود سؤالاتی درباره برخی واژگان قرآن و جهل به معنای اصلی واژه، لغویان را بر آن داشت که توجه دقیق‌تری به واژگان قرآنی داشته باشند. تألیف کتبی با عنوان غریب القرآن از آن‌رو بود تا لغت‌هایی که برای برخی مفسران و مردم نامأنوس بود، ریشه‌یابی و تحلیل لغوی شود. نمونه بارز این مسئله، سؤالی بود که در ذهن ابن‌عباس نسبت به واژه «فاطر» ایجاد شده بود. وی می‌گوید: «من معنای ... فاطرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ... را نمی‌دانستم، تا این که دو مرد بادیه‌نشین نزد من آمدند و بر سر چاهی مشاجره کردند. یکی از آنها گفت: «أنا فطرتها» و دیگری گفت: «أنا ابتدأتها» (من کندن چاه را آغاز کردم). ابن‌عباس گوید: از زبان این بادیه‌نشینان به معنای «فاطر» پی بردم» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۷۳).

فؤاد سزگین در علوم قرآنی کتاب‌هایی را به ابن‌عباس نسبت داده است: ۱. غریب القرآن؛ ۲. مسائل نافع بن الأزرق؛ ۳. اللغات فی القرآن (سزگین، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۸۶). در قرن

دوم و سوم نیز غالب کتاب‌ها در موضوعات لغات القرآن، غریب القرآن، قرائات و مسائلی است که به حیطة لفظی قرآن مربوط می‌شود (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ص ۱۵). در سه قرن نخست، دغدغه طبعه حاکم در مواجهه با قرآن بیشتر در حوزه فهم لفظی و لغوی قرآن بود و سیاست قرآن‌بسنده‌گی سبب شد تا مردم اجازه پرداختن به تفسیر و سنت نبوی و آیات الاحکام را نداشته باشند.

۴. ماهیت کلام خدا

در سده‌های نخست، فرق اسلامی در مباحث اصول عقائد، هنگامی که صفات خدا را ایجاباً یا سلباً بررسی می‌کردند، به بحث‌هایی مفصل درباره کلام الهی و ویژگی‌های آن و چگونگی مکالمه خدا با انسان، می‌پرداختند. لذا این پرسش مطرح شد که کلام خدا قدیم است یا حادث؟

برخی معتقدند اعتقاد به قدیم بودن قرآن، از مسیحیت وارد اسلام شده است و برخی کشیشان مسیحی، آن را در جامعه اسلامی مطرح کردند (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۸۷). در بین فرق اسلامی نیز ابن کلاب تحت تأثیر شبهات کشیشان مسیحی قرار گرفت (ابن‌ندیم، ۱۳۹۸، ص ۲۵۵) و از غیر مخلوق بودن (قدم) قرآن سخن گفت (اشعری، بی‌تا، ص ۵۸۴).

بسیاری از افرادی که جنگ فکری میان معتزله و اشاعره در مورد خلق قرآن را شنیده‌اند، تنها این را می‌دانند که اشاعره با این حرب، دشمنان خود را محکوم و نابود کردند و شکنجه دادند، و بزرگانی چون احمد بن حنبل و دیگران دچار این محنت شدند و انواع شکنجه را تحمل کردند و آن را با جان و دل خریدند، و نیز معتزله با به راه انداختن تفتیش عقائد، اصول و مبادی خود در مورد آزادی فکر و اراده و حرکت و اعتقاد را به چالش کشیدند و آن را زیر سؤال بردند (جابری، ۱۴۲۸، ص ۶۰).

از اواخر خلافت مأمون که تفتیش فکری را برای دفاع از عقیده‌اش درباره خلق قرآن آغاز کرد، این اصل که قرآن کلام‌الله و غیرمخلوق است، همواره یکی از اجزای کاملاً تثبیت‌یافته عقاید اهل سنت بود. برخی از فرقه‌ها از جمله معتزله، از مخلوق بودن قرآن حمایت کرده‌اند. به این سبب، بحث درباره ماهیت قرآن یکی از گسترده‌ترین مباحث در کلام اسلامی است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۰).

اهل حدیث معتقد به قدم قرآن شدند. احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱). معتزله به‌عنوان نماینده عقل‌گرایی در بین اهل سنت، بخش‌هایی از کتاب‌های خود را به این مباحث اختصاص دادند. حشویه هم به‌شدت از نظریه قدیم بودن اصوات و حروف کلام خداوند متعال دفاع کردند و حتی قائل به قدیم بودن جلد قرآن نیز شدند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶). از آنجا که اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا مستلزم موجود قدیم دیگری همراه با خداوند متعال است، از همان آغاز ظهور این نظریه، گروهی همانند جعد بن درهم و جهم بن صفوان با آن به مخالفت پرداختند و اعتقاد به قدیم بودن قرآن را رد کردند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱). آنان از حدوث کلام خداوند متعال سخن گفتند و در کتاب‌های کلامی خود و در مجامع علمی به نقد مبانی و ادله نظریه قدیم بودن قرآن پرداختند.

لذا منابع تاریخی متقدم، اولین مدعی نظریه خلق قرآن را جعد بن درهم می‌دانند که در اواخر حکومت اموی به دلیل اعتقاداتش به قتل رسید و نیز جهم بن صفوان که به سبب شرکت در قیام حارث بن سریج در خراسان کشته شد (ابن قتیبه، ۱۳۲۶، ص ۸۷). وی درباره تکلم خدا با حضرت موسی و ابراهیم (ع) نظرات شاذی ارائه کرده و معتقد است که خداوند با ایشان تکلم نکرده است. ابوسعید دارمی روایتی را با سلسله‌سند کامل درباره افکار او نقل کرده است: خالد قیصری، والی عراق، جعد را در روز عید قربان به اتهام آن که ادعا می‌کرد «خداوند حضرت ابراهیم را دوست خود نگرفته و با حضرت موسی سخن نگفت» در ملاعام به قتل رساند. (دارمی، ۱۹۶۰، ص ۱۰۰). بنابر اعتقاد جهمیه، خداوند شیئی را آفرید و از طریق آن خود را آشکار کرد. او صدا را آفرید و آن را مسموع ساخت (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵).

اما اشاعره به قدیم بودن کلام الهی معتقد شدند، ولی این کلام قدیم را کلام نفسی که قائم به ذات الهی است، نام نهادند، و کلام لفظی که مرکب از الفاظ و حروف است و حادث، بر آن دلالت دارد (ایجی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۲۹؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۶، ص ۲۶۱). اشعری معتقد است که خداوند برای این که با بندگان خود تکلم کند، نیاز است تا آن کلام به گونه‌ای باشد که انسان بتواند با توجه به ظرفیت قوه عاقله خود آن کلام را متوجه شود و زوایای مختلف لفظ برایش دریافتنی باشد (اشعری، ۱۴۲۴، ص ۷۸). مسئله کلام خدا گاهی

برای اشعری به گونه‌ای پیچیده می‌شود که حتی در اثبات قدیم بودن آن، هنگامی که با استناد به آیات الهی ادله‌ای را اقامه می‌کند، در انتها گزاره‌هایی را باز می‌آورد تا عنوان کند که تکلم خدا با بندگان از مقوله تکلم انسان با انسان نیست، زیرا اگر کلام خدا مخلوق باشد، واجب است که جسم باشد تا صفاتی بر آن مترتب شود (اشعری، ۱۴۲۴، ص ۸۳).

بنابراین، اشاعره دو ساحت برای کلام الهی قائل بودند: از یک سو، کلام خدا را قائم به ذات و نفسی می‌دانستند و لذا آن را قدیم می‌شمردند و از سویی دیگر، معتقد بودند که قرآن فقط تعبیری از آن است که در قالب الفاظ و حروف در آمده و طبعاً حادث است و احکام حدوث هم بر آن بار می‌شود. (برای تفصیل نک: باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۷۲).

اما قاضی عبدالجبار معتزلی به تمایزات زبان خدا و انسان می‌پردازد و معتقد است که چون خداوند با انسان از همه جهات اختلافات زیاد دارد، پس برای این که بتواند کلام خداوند نامحدود را بفهمد، باید آن کلام ویژگی‌های خاصی داشته باشد. لذا کلام الهی باید همه‌فهم و ذووجوه باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۱، ج ۷، ص ۲۵۶).

این مجادلات فقط در بین فرق اهل سنت رواج نداشت، بلکه گاهی به دلیل تفتیش عقائد، سؤالاتی از امامان شیعه در این زمینه شده است. دارمی با ذکر سلسله‌سندی می‌گوید که از امام جعفر صادق (ع) سؤال شد: «آیا قرآن خالق است یا مخلوق؟». ایشان پاسخ داد: «نه خالق است نه مخلوق، بلکه کلام خداست» (قزوینی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

با نگاهی گذرا به این مجادلات می‌توان دریافت که بحث‌های میان‌فرقه‌ای درباره حدوث و قدم قرآن مقدمه مباحث نظری درباره زبان قرآن و شیوه‌های فهم کلام الهی در سده‌های بعدی شد، زیرا قائلان به قدیم بودن کلام الهی همچون اشاعره در برابر فهم بسیاری از آیات توقف می‌کنند و در موشکافی فحوای آن نمی‌کوشند. شاید بتوان ظاهرگرایی افراطی آنان در فهم آیات قرآن را دال بر همین مبنای آنان دانست. در مقابل، معتزله در مصاف اثبات حدوث قرآن و تفسیر و فهم آیات توقف نمی‌کنند.

این که خدا قدیم است، یعنی ازلی و ابدی است. قائلان به قدیم بودن قرآن آن را مانند خدا ازلی و ابدی می‌دانند و این یعنی به دو مبدأ معتقدند و این همان ثنویت است و مخالف نص صریح قرآن در سوره توحید. در این صورت، به مصداق آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) فساد آن محرز است. اما قائلان به حدوث به دلیل

شبیبه‌انگاری مخلوقات از بعضی جهات در دام تلقی‌های بشری محض و سطح پایین و کم‌ارزش از قرآن گرفتار شده‌اند و هر آنچه را که در دنیای ماده، امکان بهره‌برداری‌های تسامح‌آمیز و تساهل‌آلود دارد، در قرآن می‌جویند و به تدریج قرآن به ابزاری برای توجیه دنیاگرایی آنها در سطوح مختلف زندگی می‌شود. در نتیجه، برای اثبات خود و مشروعیت بخشیدن به عملکردشان گاه در مسیر تفسیر به رأی، خود و مردم را به دوری از آموزه‌های قرآن می‌کشانند. در چنین وضعیتی نقش هدایتگری قرآن از بین می‌رود.

۴-۱. دلالت‌های زبانی و نسبت آن با معنا

بدیهی است که وقتی کلام خدا قائم به ذات و قدیم شمرده شود، در مواجهه با آیاتی که متشابه و تأویلی است، امکان تأویل و مجاز دانستن الفاظ وجود ندارد. به همین سبب، حنبلی‌ها ظاهرگرا شدند و در مقابل آیاتی که خداوند را جسم می‌شمارد، راه تجسیم را پیمودند. آرا و نظرات حنبله ذیل این دسته از آیات، بیانگر مبانی کلامی آنان در بررسی کلام باری تعالی است.

مهم‌ترین مسئله در این میان موضوع دلالت‌های زبانی و نسبت آن با معنا بود. آن‌گاه که حقیقت کلام، نه در ویژگی‌های زبانی و لفظی و صوتی، بلکه در ساحت معنایی آن جست‌وجو شود و استعلا یابد، طبعاً بسیاری از مباحث وابسته به زبان و ذهن و لفظ و معنا تغییر می‌کند و این چیزی است که جوانب مختلفی از نتایج و پیامدهای آن را می‌توان در تفکر اشعری و تفکرات مرتبط با آن آشکارا دید. کلام از نظر اشعری، معنای قائم به نفس فرض می‌شد که زبان صرفاً دلالت بر آن می‌کرد و حکایتگر آن بود (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۶۹). طبیعی است که برای دو طرف این نزاع پیامدهای فقهی و کلامی و حتی معرفت‌شناختی و ادبی متفاوتی را در حوزه نظریه‌پردازی می‌توان انتظار داشت. در مقابل، معتزله به دلیل اعتقاد به حدوث قرآن و صوت پنداشتن کلام الهی، در تفسیر آیات متشابه به مجازگرایی رو آوردند (عبدالجبار، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۲۱). مسئله مجاز در بین معتزله اهمیت بسیار بالایی دارد. در واقع، یکی دیگر از وجوه تمایز تفسیر معتزله گرایش به مجاز و استعاره و تشبیه است، به طوری که در هر آیه‌ای که با اصول عقایدشان مطابق نباشد، از معنای ظاهری عدول کرده و به مجاز و تمثیل گراییده‌اند.

۱-۱-۴. مجازگرایی و تأویل‌پذیری

در اینجا این پرسش مطرح است که رویکرد معتزله در مجازگرایی و تأویل‌پذیری آیات، از چه منشی سرچشمه می‌گیرد؟ رویکرد معتزله با مبنای کلامی آنها یعنی حادث بودن قرآن چه ارتباطی دارد؟ آیا می‌توان علت مجادلات شدید بین معتزلیان، آن‌هم در عرصه حکومتی در اواخر دوران خلیفه عباسی، مأمون، را تبیین کرد؟

به نظر می‌رسد بتوان ارتباط وثیقی با حدوث قرآن، آن‌هم در ساحت کلام و صوت‌انگاری کلام الهی، با تأویل‌گرایی و رویکرد مجازگرایانه معتزله ایجاد کرد. اگر کلام الهی را قائم به ذات و قدیم بدانیم، در حوزه آیات متشابه و تمثیل‌های قرآن عرصه وسیعی برای فهم آن آیات نخواهیم داشت، همان‌گونه که اشاعره و حنبله در مواجهه با آن به تجسیم‌گرایی یافتند. البته این نظر اشاعره در حیطه کلام انفسی را می‌توان از منظر دیگر نیز مطالعه کرد و آن ارتباطی است که می‌توان میان این نظریه با نظریه تأویلی قرآن، آن‌طور که در تفسیر صوفیانه خراسانی با ریشه‌های اشعری/شافعی تصوف خراسان، تبلور داشته است، برقرار کرد و یا با نظریه شعر صوفیانه و چه‌بسا با جایگاه زبان حال در تصوف. در این چهارچوب می‌توان ساحتی استعلایی را برای زبان به بررسی نهاد که در حروف معنادار و اصوات آن نیست، بلکه در معنایی ازلی و ابدی است که در مورد خداوند به‌عنوان صفت ذاتی و برخوردار از مقام الوهیت تجلی می‌یابد. کار صوفیان و تأویل‌کنندگان گذار از ساحت این‌دنیایی زبان قرآنی و رسیدن به آن معنای ازلی و ابدی، و البته ساحت‌های متفاوت بواطن معنا، از طریق تأویل و در ارتباط مستقیم با تجربه عرفانی است (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

نظریه اشعریان گامی فراتر از آن چیزی است که معتزلیان با نظریه خلق قرآن در پی آن بودند. اگرچه معتزلیان با ارائه نظریه خلق قرآن راه را برای نظریه‌شان درباره زبان قرآن و سرانجام تفسیر و تأویل مجازی کتاب آسمانی فراهم کردند، اما با تئوری خود درباره قرآن و پدیده وحی، ساحتی نوین را در تفسیر پدیده وحی باز کردند که می‌توانست تأثیرات ویژه‌ای در دین‌شناسی آنان ایجاد کند. این‌که تا چه اندازه اشعریان از این نظریه در ساحت‌های مختلف تفکر دینی بهره جستند، نیاز به مطالعه دارد و مسلم است که اشعریان دست‌کم آن‌طور که از منابع آنان بر می‌آید، توجه به لوازم عقاید خود در این باره نداشته‌اند.

۵. فهم‌های گوناگون از زبان قرآن

زبان قرآن از هنگام نزول تا به امروز خوانش‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است و با توجه به مسائل روزآمد و گفتمان‌های هر عصر معانی مختلفی از این مفهوم ارائه شده است. زبان گفتار بر اساس محتوا و کیفیت انتقال مطلب، تقسیمات گوناگونی دارد، ولی تقسیمی که در زبان دین استعمال می‌شود عبارت است از اخباری و انشایی، حقیقی و مجازی، نمادین و غیرنمادین. قطعاً دو قسم اول، همه آیات قرآن را شامل نمی‌شود. لذا هیچ کس ادعایی ندارد که تمام آیات، خبری یا انشایی یا حقیقی و مجازی باشند. اما می‌توان گفت که همه قرآن زبانی نمادین دارد. علاوه بر این، برخی زبان قرآن را لهجه و گونه بیانی می‌دانند و برخی در قالب سبک گفتاری و نوشتاری توجیه می‌کنند.

۵-۱. زبان قرآن زبانی نمادین

«نماد» در فارسی معادل اشاره، ایما و علامت و در عربی همان رمز است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۱۲). نماد در کلی‌ترین مفهوم به معنای چیزی است که بر معنایی ویرای آنچه ظاهرش می‌نماید دلالت کند (برزگر کشتلی، حسین و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸۱). خاصیت اصلی نماد این است که به یک معنای مجازی مشخص محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۰). متون دینی برای تقرب انسان به فهم حقایق متافیزیکی الهیات، خدا، آخرت و دیگر حقایق هستی، از تمثیل، زبان کنایی، تشبیه معقول به محسوس و دلالت‌های ثانوی الفاظ بهره گرفته‌اند. این نوع کاربردهای زبانی نه بریده از واقعیت‌های دینی و نه شامل همه اضلاع و ابعاد دین است (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۹). اما نقدی که بر نظریه نمادگرایی وارد است، تعمیم جزء به کل است (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۹۰). با این وصف، پذیرفتنی است که در قرآن از زبان نمادین استفاده شده است، مانند کنایه: «وَفُرِّش مَرْفُوعَةً» (واقعہ/۳۴). با توجه به کلمه «مَرْفُوعَةً»، «فُرِّش» به معنای بانوانی است که در عقل و زیبایی به درجه بالایی رسیده‌اند (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۶۱). نیز استعاره مانند ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...﴾ (بقره/۱۰). غلبه قوای سبعی و بهیمی است که قلب را مریض و کدر می‌کند (بانو امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۹)، همچنان که عناد با آفریدگار و نفاق با

رسول مکرم (ص) از رذائل اخلاق و بزرگ‌ترین بیماری مزمن قلبی و مبنی بر انکار فطرت است که هرگز علاج نمی‌پذیرد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۴). پس در این آیه از «نفاق» به «مرض» تعبیر شده است. همچنین تشبیه مانند آیه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۱) که دوستی با غیر خدا را در بی‌اعتباری، به خانه عنکبوت تشبیه نموده است (بانو امین، همان، ج ۱۰، ص ۴۴). نیز تمثیل مانند آیه ﴿وَلَقَدْ صَرَّبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (زمر/۲۷) که مثل خاصی را بیان نمی‌کند، اما به وجود مثال‌های گوناگون در قرآن مشعر است: ﴿وَإِنْ يَسْتَفِئُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾ (کهف/۲۹) «و اگر فریادرسی جویند، آبی چون مس گداخته داده می‌شود». درخواست آب و پاسخ آن با تعبیر «غیث» و «استغاثه» آمده است. در قرآن ۶۳ بار لفظ «ماء» آمده که بیشتر آن در تمثیلات و تشبیهات است. تعبیراتی چون «مطر»، «سراب»، «سیل»، «انهار» و دیگر واژه‌های مرتبط با آن در قرآن فراوان است که نشان‌دهنده اهمیت آب در فرهنگ عرب است. قرآن متناسب با فرهنگ و تمایلات اهل ادب و هنر و مطابق با خواسته جاهلیت سخن گفته و به مناسبت‌های مختلف، این تشبیهات را به کار برده و از روان‌شناسی و خواسته‌های درونی مردم نهایت استفاده را برده است (ایازی، همان، ص ۲۱). زبان نمادین برای همه آیات صدق نمی‌کند، زیرا آیاتی هستند که فارغ از این بحث‌ها، عموم مردم آن را می‌فهمند، مانند آیه ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾. کسی از منطوق این آیه برای فهم درست آن عدول نمی‌کند. آنچه به یک قوم اختصاص دارد، نوع گویش است. زبان نمادین، رمزی، کنایی و تمثیلی، در همه اقوام وس-یله ان-تقال معناست و در قرآن، با فرهنگ عرب حجاز ارتباط دارد.

۲-۵. زبان قرآن به مثابه لهجه‌های گوناگون

هنگامی که خلیفه سوم اقدام به توحید مصاحف کرد، دستور داد تا همه مصاحف را جمع کنند و با نظارت برخی از کاتبان وحی و صحابه پیامبر (ص)، مصحف امام را آماده سازند و به بقیه بلاد بفرستند. هرچند مشهور است که قرآن به زبان قریش نازل شد، زیرا فصیح‌ترین لهجه عرب است (طبری، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۲۳)، اما اقوال مختلفی درباره کتابت

قرآن با نظارت زید بن ثابت نقل شده که فصل مشترک همه آنها توجه به لهجات عربی و بوم‌های زبانی است (عتر، ۱۴۱۶، ص ۱۷۷؛ شاهین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). اما این نظر پذیرفته‌اندیشمندان معاصر به‌ویژه زبان‌شناسان قرار نگرفت. در این زمینه که قرآن به چه لهجه‌ای نازل شده است، دو دیدگاه جلب نظر می‌کند:

۱-۲-۵. نزول قرآن به لهجه‌های گوناگون عرب

قرآن در مکه و مدینه نازل شد. در این دو شهر، اقوام و مذاهب گوناگون از قبایل بدوی گرفته تا یهودیان و مسیحیانی که از مناطق دیگر به آنجا کوچ کرده بودند، می‌زیستند و هر یک فرهنگ و پیشینه تاریخی و رسومی مخصوص به خود داشتند و به زبان‌ها و گویش‌های متفاوت سخن می‌گفتند. لذا در قرآن، شاهد واژه‌های دخیل از فارسی، حبشی، رومی، سریانی و گویش‌های محلی و منطقه‌ای حجاز هستیم. در واقع، منزلگاه قرآن چنین اقتضایی دارد (ابازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶). پس دیدگاه نزول قرآن به لهجه‌های گوناگون امری طبیعی می‌نماید. پاره‌ای از روایات از جمله روایت «نزل القرآن علی سبعة أحرف»، از مستمسکات طرف‌داران این نظریه است که قرآن مرکب از لهجات گوناگون عرب است. برخی از علمای اهل سنت از جمله طبری منظور از هفت حرف در این روایت را، لهجه‌های مختلف عربی می‌دانند (طبری، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۹).

این روایت مشهور است و در کتب تفسیری اهل سنت به طرق و وجوه متعدد نقل شده است (خویی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶). روایت مذکور به گروهی از صحابه منتهی می‌شود که آن را از پیغمبر (ص) شنیدند. این صحابه عبارت‌اند از عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، ابن عباس، ابن مسعود، ابی بن کعب، انس، حذیفه بن یمان، زید بن ارقم، سمره بن جندب، سلیمان بن صرد، عبدالرحمان بن عوف، عمرو بن ابی سلمه، عمرو بن عاص، معاذ بن جبل، هشام بن حکیم، ابی بکره، ابی جهم، ابی سعید خدری، ابی طلحه انصاری، ابی هریره و ابی ایوب انصاری. شمار این صحابیانی که بیست‌ویک نفر می‌رسد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۸). کثرت و شهرت این روایت در منابع اهل سنت به قدری است که نسبت به آن ادعای تواتر کرده‌اند، اما اغلب پیروان مکتب اهل بیت (ع)، به دلیل مغایرت این روایت با روایت امام باقر (ع) (إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْأَخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ

قَبْلِ الرُّوَاةِ) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰) آن را جعلی دانسته، و گروه اندکی هم که تسلیم کثرت نقل آن شده‌اند، توجیهاتی کرده‌اند که از آن به‌ندرت می‌توان لهجه‌های گوناگون عرب را برداشت کرد. به‌علاوه، اولاً اندیشمندان اهل سنت در تعیین مصداق لهجه‌ها اتفاق نظر ندارند. ثانیاً در بین راویان این روایت افرادی به چشم می‌خورند که نه تنها طبق ملاک‌های شیعه در تعیین وثاقت راوی، موثق به حساب نمی‌آیند، بلکه مطابق ملاک‌های اهل سنت هم از اتهام جعل و تزویر تبرئه نمی‌شوند. گفتنی است این روایت، مشمول شروط صحت حدیث بخاری و مسلم نیز نمی‌شود. بنابراین هیچ ارتباطی بین روایت «سبعة احرف» و نزول و حدوث و قدم قرآن نیست.

۲-۲-۵. قریشی بودن لهجه قرآن

برخی از دانشمندان ضمن نقد روایاتی که نزول قرآن را به لهجه‌های گوناگون عرب دانسته‌اند، بر این باورند که قرآن به یک لهجه نازل شده و آن نیز فقط لهجه قریش است که نبی اکرم (ص) از میان آنها به پیامبری مبعوث شد. خالد بن سلمه درباره روایت قتاده از ابن عباس می‌گوید: آیا از این مرد نابینا تعجب نمی‌کنی که می‌گوید: قرآن به زبان دو کعب، ابوالبسر کعب بن عمرو، (م. ۵۵ق) و کعب بن لؤی بن غالب نازل شده است، درحالی که قرآن به زبان قریش نازل گردید؟ (ذهبی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۱۳۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۹۶). اندیشمندان از این زبان به «زبان قوم» یاد کرده‌اند. منظور از زبان قوم کلمات همراه با بار معنایی و فرهنگی است که ارتباط گفتاری با دیگران را فراهم می‌سازد. لذا زبان در اینجا، هم شامل لغت می‌شود و هم شامل زبانی که مقصودها را به دیگران منتقل می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷).

ناگفته پیداست که مغایرت این دیدگاه با دیدگاه پیشگفته، حاکی از اعتبار نداشتن هر دو دیدگاه است. ضمن این که لهجه قریش خود شاخه‌های گوناگونی داشت که دانشمندان، اجماعی بر تعیین مصداق واحد ندارند. هرچند به نظر می‌رسد در سده‌های نخست، هنگامی که سخن از زبان قرآن به میان می‌آمد، زبان قرآن در این دوره بیانگر لهجات و گونه‌های بیانی قرآن بوده است. این مسئله در حوزه قرائات نیز وارد شد و به همین سبب، مسئله لهجات یکی از علت‌های اصلی اختلاف قرائات شناخته گردید. پس

از آن نیز در غالب کتاب‌هایی که دربارهٔ اختلاف قرائات نوشته شد، علت اصلی این اختلاف، لهجات بود. بنابراین مفسران و قاریان در سده‌های نخست، به لهجات و تأثیر آن بر قرائات قرآن اهتمام ویژه نشان می‌دادند.

۳-۵. سبک گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن

معانی و حقایقی از طریق وحی در قالب الفاظ، حروف و کلماتی که جنبهٔ بشری دارد نازل شده است و از قواعدی ادبی و فنون بلاغی استفاده شده که دیگران نیز استفاده کرده‌اند. همان واژه‌ها، چینش‌ها و ترتیب و تنظیم‌هایی که بشر رعایت می‌کند، در قرآن به کار رفته است. هر پیامبری ناچار است مقصود خود را در قالب کلماتی بریزد که در میان مردم رواج داشته است (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۳)، اما مسئلهٔ زبان قرآن در دورهٔ معاصر دچار دگرگونی‌های بسیاری شد. پس از بحث‌های گوناگونی که در فلسفهٔ دین بر سر زبان دین و معناداری آن در غرب مطرح شد، مایه‌های آن مباحث، وارد فضای فکری اسلامی شد و به همین دلیل، زبان قرآن نیز موضوع بحث‌های بسیاری از فلاسفهٔ دین قرار گرفت.

روشنفکران معاصر با پیروی از این بحث‌ها رویکردهای نوینی را در مطالعات قرآنی پیش گرفتند. فردینان دو سوسور^۱ دیدگاهی دربارهٔ زبان قرآن مطرح کرد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۷۸) و سپس افرادی چون محمد ارکون و نصر حامد ابوزید متأثر از دیدگاه‌های او و با بهره‌گیری از علوم جدیدی چون زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی، به مسائل قرآنی که به صورت گذشته و شکل و شمایل سنتی دنبال می‌شد از منظری جدید نگریستند. البته این نگاه‌ها با حملات شدید سنت‌گرایان عربی مواجه شد و تا سرحد تکفیر منتقدان خود جلو رفتند.

۱-۳-۵. فردینان دو سوسور

ورود مسئلهٔ زبان قرآن به ساحت گفتاری و نوشتاری، با تبعیت از آرای فردینان دو سوسور، زبان‌شناس مشهور سوئیسی، صورت گرفت. وی معتقد است که ساحت گفتار و نوشتار

۱. فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (۲۶ نوامبر ۱۸۵۷ در ژنو - درگذشته ۲۲ فوریه ۱۹۱۳)، زبان‌شناس و نشانه‌شناس سوئیسی. او که پژوهش‌های خود را به دو زبان فرانسه و آلمانی انجام می‌داد، با نگرش به ساختار زبان به‌عنوان اصل بنیادین در زبان‌شناسی، آن را شاخه‌ای از دانش عمومی نشانه‌شناسی دانست.

از حیث زبان‌شناختی، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۷۸). او برخلاف زبان‌شناسان پیش از خود که بیشتر از دید تاریخی به بررسی زبان‌شناسی می‌پرداختند، ساختار زبان را در بازه‌ای از زمان می‌سنجید. لذا نظریه ساختارگرایی به‌عنوان مهم‌ترین نظریه در زبان‌شناسی مطرح شد و بر بسیاری از علوم همچون ادبیات، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی تأثیر گذاشت. یکی از محصولات این نظریه تمایز میان «زبان» و «گفتار» است. گفتار مهم‌ترین بخش این نظریه توصیفی بود. در نظر او هدف مطالعات زبان‌شناختی توجه به نظام زیربنایی قراردادهاست. سوسور به تمایز یک نام و یک شیء اشاره نمی‌کند، بلکه به تمایز میان تصویر واژه و مفهوم آن اشاره دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

در نظریه سوسور زبان صرفاً یک روند نام‌گذاری ساده نیست که از طریق نام‌گذاری اشیا و مفاهیمی عمل کند که هر یک وجودی با معنای مستقل (هستی‌های از پیش موجود) دارند. استدلال این است که اگر این‌گونه بود، واژه‌ها معادل‌های دقیق معنایی در زبان‌های مختلف می‌داشتند. از نظر سوسور، زبان نظامی از تمایزهاست که در آن هر واژه فقط با توجه به آنچه نیست معنا دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

۲-۳-۵. محمد ارکون

روشنفکران اسلامی با بهره‌گیری از نظرات سوسور، نظام ساختاری شکل‌گیری متن قرآن را گفتاری می‌دانند نه نوشتاری. شاید بتوان ارکون را اولین فردی دانست که در بیش از سی سال پیش، نظریه گفتاری بودن قرآن را در کتاب خوانش قرآن (Lecture du Coran) طرح کرد. دیگرانی نیز از پی او بر اهمیت آن تأکید کردند. سیر قرآنی ابوزید در نقطه‌ای پایان گرفت که ارکون از آنجا آغاز کرده بود. گرچه مفسران همه به شفاهی بودن کلام‌الله اذعان کرده‌اند، اما پیدایش نظریه گفتاری بودن قرآن، بدون تکوین انسان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی ارتباطات، نقد ادبی، هرمنوتیک و دانش‌هایی از این دست در عصر جدید ممکن نبود. مفسران قدیم و حتی سنتی امروز، بدون آگاهی از این نظریه‌ها نمی‌توانستند پیامدهای مهیب گفتاری بودن قرآن را بشناسند. کسانی که نظریه گفتاری بودن قرآن را پیش می‌کشند از گام نهادن در میدان مجادلات

کلامی پیشینیان درباره ماهیت وحی یا تحریف قرآن می‌پرهیزند (ارکون، ۲۰۰۹، ص ۷۵). در این نظریه، فرض آن است که قرآن وحی الهی است؛ وحی به هر معنا. اساساً قرآن‌شناسان جدید بحث در ماهیت وجودشناختی وحی را کم‌وبیش بیهوده می‌دانند، چون امری فراتر از دسترس انسان‌هاست و برای آدمی، تجربه‌ناپذیر. کانون پژوهش قرآن‌شناسان متن قرآن است نه تجربهٔ وحیانی نبوی. این تجربه برای متکلمان جذاب است. بحث تحریف نیز بر این فرض استوار است که نسخه‌ای اصلی و اصیل از قرآن وجود دارد، ولی برای نسخه‌های موجود شائبهٔ تحریف مطرح شده است که بی‌اساس است. در نظریهٔ گفتاری بودن وحی، بر تمایز معناشناختی و زبان‌شناختی هر گونه نسخهٔ نوشتاری قرآن با وحی تأکید می‌شود. نظریهٔ گفتاری بودن وحی دو بخش دارد: مسئلهٔ تبدیل گفتار به نوشتار و مسئلهٔ متن نوشتاری در بستر فرهنگ گفتاربنیاد. توجه به پیامدهای معرفتی و معنایی این دو واقعیت، دانش تفسیر قرآن را زیروزیر می‌کند و روش‌شناسی سنتی را سراپا به پرسش می‌گیرد (ارکون، ۲۰۰۹، ص ۶۰).

برای روشن‌تر شدن تحول معناشناختی در پدیدهٔ قرآن در پی گذر از گفتار به نوشتار، باید به آرای نظریه‌پردازان نقد ادبی و هرمنوتیک‌دان‌هایی نگریست که هوادار نظریهٔ «دریافت» (reception) هستند، به‌ویژه آرای هانس - روبرت یاس. (Hans-Robert Jauss). در نظریهٔ دریافت، تأکید بر نقش خواننده یا هم‌کنشی میان خواننده و متن در تکوین معناست. در این نظریه حتی شکل ظاهری متن یا کتاب یا هر اثر هنری و شکل و هیئتی که خواننده با آن برخورد می‌کند، در نوع فهم آن متن یا اثر نقش دارد، یعنی آن حالتی که خواننده در برابر اثر قرار می‌گیرد، بسیار مهم است. پس کسی که مصحفی به خط عثمان طه با کاغذگلاسه در برابرش دارد، فهمی از بُن متفاوت با مخاطب وحی شفاهی قرآن دارد.

۳-۳-۵. نصر حامد ابوزید

ابوزید نیز به تبعیت از ارکون، قرآن را گفتاری می‌دانست، اما به عقیدهٔ خودش، نگاه جدیدتری نسبت به ارکون به متن قرآنی دارد. او در مقالهٔ «رویکردی نو به قرآن، از متن تا گفتار، به سوی تأویل‌گرایی انسانی» به تبیین اهمیت تعامل با قرآن به‌مثابهٔ «گفتار» و اثر

آن در فهم قرآن و کشف معانی ناپیدای آن می‌پردازد. این ویژگی البته برای عالمان مسلمان ناشناخته نبوده است، اما آن‌چنان‌که ابوزید تصریح می‌کند، آنان تحت‌الشعاع تلقی «متن بودگی» قرآن، کمتر به وجه گفتاری آن توجه کرده و در بسیاری موارد، به کلی از آن غفلت نموده‌اند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۹۵).

به عقیده او قرآن مجموعه‌ای از پاره‌گفتارهای وحی است که طی بیش از بیست سال و در شرایط مختلف بر پیامبر (ص) نازل شد. نقش عامل انسانی در فرایند وحی فقط به گیرنده آن یعنی شخص پیامبر (ص) به‌عنوان یک انسان محدود نمی‌شود، بلکه باید این نقش را در جمع‌آوری پاره‌گفتارهای وحی به صورت نوشتار و در قالب یک مصحف بعد از پیامبر (ص) که صحابه فراهم آوردند نیز مشاهده کرد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰-۱۸۲).

وی معتقد است که متن و گفتار، هر یک شیوه فهم و تأویل خاص خود را دارد. فقیهان و متکلمان مسلمان هر دو به قرآن به‌مثابه صرفاً یک «متن» نگریسته‌اند، اما با مبنای خاص خود در تأویل «متن». متکلمان مبنای تأویل خود را بر ایده «محکم و متشابه» و فقیهان مبنای تأویل خود را بر ایده «ناسخ و منسوخ» استوار کردند. از این‌رو در فهم قرآن گرفتار تکلفات و بازی با مفاهیم شدند و از معانی واقعی قرآن بیگانه گشتند. متکلمان هر آیه مغایر با مذهب کلامی‌شان را متشابه تلقی کردند و در تأویل آن کوشیدند و فقیهان نیز در حل تناقضات ظاهری قرآن به ناسخ و منسوخ متوسل شدند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۱۵).

به عقیده ابوزید این روش‌های تأویلی که آشکارا بر نگرش به قرآن به‌عنوان «متن» بنا نهاده شده است، موجب گردید قرآن به بازیچه‌ای در دست پیروان این یا آن مکتب فقهی یا کلامی تبدیل شود و به خدمت توجیه ایدئولوژی‌های کلامی، فقهی و سیاسی درآید. «متن»‌انگاری قرآن برای فقیهان ما نتیجه دیگری نیز داشته است و آن این‌که آنان برای استنباط احکام فقهی ناگزیر این متن را متن حقوقی دیده‌اند که مانند هر کتاب قانون باید آیات احکامش با یکدیگر سازگار باشد. بنابر چنین فرضی، هر جا در میان این احکام ناسازگاری باشد، برای رفع آن به ابزار «نسخ» باید متوسل شد، درحالی‌که اگر فقیهان به قرآن به‌عنوان مجموعه‌ای از گفتارهایی می‌نگریستند که در شرایط متفاوت نازل شده است، به چنین توجیحات تکلف‌آمیزی گرفتار نمی‌آمدند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۳۴).

بنابر مطالب پیش‌گفته، نظریه گفتاری بودن قرآن که در نگاه نصر حامد ابوزید و

ارکون مطرح بود و به مصاف دیدگاه شفاهی دانستن قرآن آمد، در ابتدا استقبال همگان را جلب کرد، اما در گذر زمان و با پژوهش‌های قرآنی گوناگون، این رهاورد به دست آمد که گفتاری و نوشتاری دانستن متن قرآن، به گونه‌ای تأویل می‌شود و متن و گفتار هر یک شیوه فهم و تأویل خاص خود را دارد. فقیهان و متکلمان مسلمان هر دو به قرآن به مثابه صرفاً «متن» نگریسته‌اند، اما هر یک مبنای خاصی برای تأویل «متن» داشتند. متکلمان مبنای تأویلشان را بر ایده «محکم و متشابه» و فقیهان بر ایده «ناسخ و منسوخ» استوار کرده‌اند. این در حالی است که همه مفسران عقیده به شفاهی بودن قرآن دارند. فارغ از کیفیت و زمان تدوین قرآن که در زمان پیامبر(ص) جمع و تدوین شده یا در زمان عثمان سامان یافته است، تردیدی نیست که گفتار و حیانی، «تبدیل» به نوشتار قرآنی شده است. قرآن در مقام وحی الهی سرشتی گفتاری داشت. وحی به صورت شفاهی به پیامبر(ص) ابلاغ شد و او نیز به صورت شفاهی آن را به مخاطبان روزگارش (انسان‌هایی مشخص از قبائلی معلوم در جزیره العرب) رساند. ابزار ارتباطی گفتار بود نه نوشتار. این که شماری از صحابه در روزگار پیامبر(ص) یا پس از رحلت آن بزرگوار همه یا بخشی از قرآن را نوشته باشند، تفاوتی در این واقعیت پدید نمی‌آورد. «اقراً»، نخستین کلمه وحی شده بر پیامبر(ص)، به معنای خواندن از روی کتاب نبود، زیرا کتابی در آن هنگام به نام قرآن وجود نداشت. «اقراً» به معنای بیان و ادای شفاهی است و روایات نیز این مطلب را تأیید می‌کند که حفظ و تغنی (به آواز خواندن) و تلاوت قرآن اقدامی نیکو و توصیه شده است.

همه زبان‌ها شامل ادبیات ویژه با کارکردهای نمادین بعضی کلمات و عبارات‌اند و لهجه‌ها مقوم هسته مرکزی و اصلی زبانی‌اند که در بین اقوام و توده‌ها جاری است. زبان عربی که زبان قرآن است، از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین سه دیدگاه مذکور نسبت به معنا و مفهومی که از «لسان عربی» در قرآن برداشت می‌شود مشترک‌اند، زیرا خداوند مفاهیم بلند و عمیق را در همان قالبی ریخته که در بین اعراب حجاز رسمیت داشت.

نتیجه‌گیری

۱. مفسران متقدم زبان قرآن را ویژگی‌های لغوی و لهجات عربی می‌دانستند. جنجال بر سر روایات احرف سبعة و غریب‌القرآن و برخی پیچیدگی‌های نحوی قرآن، بیانگر این گفتمان است.
۲. مسئله خلق قرآن مبنایی برای نظرات بعدی درباره زبان قرآن شد، زیرا در تفسیر آیات متشابه و مضامین برخی آیات، مفسران اختلافات شدیدی یافتند که مسئله خلق قرآن راهگشای آنها شد. اخیراً به دلیل غلبه روش‌های زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی نگاه نوینی به این مسئله شد. در نهایت، در طول قرن‌های متمادی سه خوانش مطرح شد: زبان قرآن به مثابه گونه‌ای از لهجات و گونه‌های بیانی؛ زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی قرون متمادی؛ بیان گفتاری یا نوشتاری آن.
۳. اشعری‌ها که قائل به قدم کلام الهی‌اند، سعی در موشکافی در فحوای آن ندارند و ظاهرگرایی افراطی آنان باعث توقف در فهم آیات قرآن می‌شود، اما معتزله در اثبات حدوث قرآن و تفسیر و فهم آیات توقف نمی‌کنند.
۴. خدا قدیم ازلی و ابدی است. قائلان به قدیم بودن قرآن، آن را مانند خدا ازلی و ابدی می‌دانند و این همان ثنویت است که به مصداق آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء / ۲۲) فساد آن محرز است. باورمندان به حدوث، هر آنچه را که در دنیای ماده قابل بهره‌برداری است، در قرآن جست‌وجو می‌کنند و قرآن به ابزاری برای توجیه دنیاگرایی آنها می‌شود. در نتیجه، برای اثبات مشروعیت عملکردشان با تفسیر به رأی، خود و مردم را به قهقرا می‌کشانند. لذا نقش هدایتگری قرآن از بین می‌رود.
۵. نوع گویش، به همه اقوام اختصاص دارد. زبان نمادین، رمزی، کنایی و تمثیلی در همه اقوام وس-یله ان-تقال معناست و در قرآن با فرهنگ عرب حجاز ارتباط دارد.
۶. در منابع اهل سنت نسبت به روایت سبعة احرف ادعای تواتر شده است، اما اندیشمندان پیرو مکتب اهل بیت (ع) آن را جعلی دانسته‌اند، زیرا اهل سنت در تعیین مصداق لهجه‌ها اتفاق نظر ندارند و در بین راویان این روایت افرادی هستند که مطابق ملاک‌های اهل سنت، از اتهام جعل و تزویر تبرئه نمی‌شوند.
۷. وحی به صورت شفاهی، بر پیامبر (ص) نازل شد و ابزار ارتباطی گفتار بود نه نوشتار و پیامبر (ص) نیز به صورت شفاهی آن را به مخاطبان روزگار خود رساند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. (۱۳۸۳ش)، (ترجمه حسین انصاریان). اسوه: قم.
۲. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۴۱۶ق). لسان المیزان، (تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی). بی‌جا: بی‌نا.
۳. ابن حزم، علی بن محمد. (بی‌تا). الفصل فی الملل والأهواء والنحل. بغداد: مكتبة المثنی.
۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۲۶ق). تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۰۰ق). لسان العرب. بیروت: الدار المصریه للتألیف والترجمه.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۹۸ق). الفهرست. بیروت: دار المعرفه.
۷. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰ش). معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، (ترجمه مرتضی کریمی‌نیا). تهران: طرح نو.
۸. ابوزید، نصر حامد. (۲۰۱۰م). التجدید والتأویل والتحریم والتأویل بین المعرفة العلمیه والخوف من التكفیر، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۹. ارکون، محمد. (۱۴۲۶ق). القرآن من التفسیر الموروث إلى تحلیل الخطاب الدینی، (ترجمه به عربی: هاشم صالح). بیروت: دار الطلیعه.
۱۰. ارکون، محمد. (۱۴۲۹ق). الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد، (ترجمه به عربی: هاشم صالح). بیروت: دار الساقی.
۱۱. اشعری، علی بن اسماعیل. (بی‌تا). الإبانة عن أصول الدیانه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. امین، نصرت‌بیگم (بانو امین). (بی‌تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۰ش). قرآن و فرهنگ زمانه. رشت: کتاب مبین.
۱۴. ایجی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). شرح المواقف. بی‌جا: منشورات الشریف المرتضی.
۱۵. باقلانی، محمد بن طیب. (۱۴۲۱ق). الإنصاف. قاهره: المكتبة الأزهریه.
۱۶. برزگر کشتلی، حسین و همکاران. (۱۳۷۶ش). فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، (تحقیق عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۵ش). زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی. تهران: نشر نو.
۱۹. جابری، محمد عابد. (۱۴۲۸ق). المتقفون فی الحضارة العربیه؛ محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۲۰. حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن، (تحقیق محمدباقر بهبودی). تهران: انتشارات لطفی.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۸ش). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، (ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. دارمی، عثمان بن سعید. (۱۹۶۰م). الرد علی الجهمیه. مصر: مكتبة الإمام الوادعی.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ق). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.

۲۴. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۲۵ق). تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، (السیرة النبویه. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری). بیروت: دار الکتب العربیه.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ش). قرآن کلام محمد یا وحی الهی؟. قم: سروش وحی.
۲۶. سزگین، فواد. (۱۹۷۷م). تاریخ التراث العربی، (ترجمه به عربی: محمود فهمی حجازی). مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب.
۲۷. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹ش). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۶ش). کلام اسلامی. قم: کتاب طه.
۲۹. سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸ش). دوره زبان‌شناسی عمومی، (ترجمه کورش صفوی). تهران: هرمس.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر المأثور؛ قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی: ۱۴۲۱ق.
۳۱. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). نفائس التأویل. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. شاهین، عبدالصبور. (۱۳۸۲ش). تاریخ قرآن، (ترجمه سید حسین سیدی). مشهد: به نشر.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی تا). الملل والنحل، (تحقیق محمد سید کیلانی). مصر: بی نا.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۶. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ش). تفسیر عاملی، (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: کتابفروشی صدوق.
۳۷. عبدالجبار، قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۹۶۱م). شرح الأصول الخمسه. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. عتر، نورالدین. (۱۴۱۶ق). علوم القرآن الکریم. بی جا: بی نا.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). العین. قم: اسوه.
۴۰. قزوینی، عبدالجلیل. (۱۳۸۸ش). النقص (معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض "بعض فضائح الروافض"). (تصحیح سید جلال‌الدین حسینی ارموی). قم: دار الحدیث.
۴۱. کرین، هانزی؛ نصر، حسین؛ یحیی، عثمان اسماعیل. (۱۳۵۸ش). تاریخ فلسفه اسلامی، (ترجمه اسدالله مبشری). تهران: امیرکبیر.
۴۲. کریمی، احمد؛ بزرگ‌خو، نرگس. (۱۴۰۲ش). ارزیابی نظریات مفسران پیرامون «لسان عربی مبین» در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۷)، ۲۹۳-۳۱۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2022.3594.1774>
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۴. مجاهد بن جبر. (۱۴۱۰ق). تفسیر الامام مجاهد بن جبر، (تحقیق محمد عبدالسلام ابو النیل). مدینه نصر: دار الفکر الإسلامی الحدیثه.
۴۵. مهدوی راد، محمدعلی. (۱۳۸۴ش). سیر نگارشهای علوم قرآنی. تهران: دبیرخانه نمایشگاه قرآن کریم.
۴۶. ولفسن، هری استرین. (۱۳۶۸ش). فلسفه علم کلام، (ترجمه احمد آرام). تهران: الهدی.



A Comparative Study of Preachy Tafsīr: Nature and Significance in Shī'a and Sunnī Exegeses

Bāqir Riyāhī_Mehr¹, Sayyid Muḥammad Ḥosseinī_Pūr^{2✉}

1. Assistant Professor, Department of Qur'ān and Oriental Studies, Higher Education Complex of Qur'ān and Ḥadīth, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: dr.riahi@chmail.ir
2. Corresponding Author, PhD Graduate, Department of Comparative Exegesis, University of Sciences and Islamic Studies of the Holy Qur'ān, Qom, Iran. Email: mohamad_hoseinipoor@yahoo.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received 19
December 2023
Received in
revised form 28
February 2024
Accepted 10
September 2024
Available online
25 September
2024

Keywords:

Preachy exegesis,
Paradigmatic
relations,
Syntagmatic
relations,
semantic field,
Sermon.



ABSTRACT

The preachy exegesis (Arabic: *تفسير* Romanized: *tafsīr*; English: explanation) is one of the oldest forms of exegesis, originating in the first century. It experienced significant growth from the fifth to the ninth centuries and was widely embraced by society during that time. However, after this period, oratorical exegesis began to decline. Today, it is often reproduced in the form of educational, guidance, and social exegeses, albeit with modifications to some of its original characteristics. The dimensions of preachy exegesis in the knowledge of exegesis remain unknown, to the extent that there is not even a complete definition of this method of exegesis and its characteristics have not been fully identified. The preachy exegesis is an exegesis that is in line with the spirit of the Qur'ān, i.e., guidance and preaching. Evidence suggests that elements of it trace back to the era of revelation (Arabic: *النزول*, Romanized: *al_nuzūl*). However, in its established form, it began with the Tafsīr of al-Ḥasan al-Baṣrī and continued with the translation of Tafsīr al-Ṭabarī. Finally, with the Tafsīr of Abū al-Futūḥ al-Rāzī, it developed into a comprehensive tafsīr characterized by features described as “preachy,” gaining significant prominence in the world of exegesis. Unlike exegetical scientific exegeses that attract the elite of society, preachy exegeses, much like the Qur'ān itself, have been and continue to be suitable for scientific, educational, and moral use by the general public. However, they differ from educational and guiding exegeses in several ways. This type of tafsīr can reduce the distance between the knowledge of exegesis and the Muslim masses and lead to a greater connection between the general public and the Qur'ānic concepts. The forthcoming research, utilizing information derived from library studies and employing a descriptive analytical method, aims to conduct a comparative analysis of the nature and position of preachy tafsīr within the exegeses of both Shī'a and Sunnī. The results indicate that initially, the foundations of practical mysticism manifested in the actions of the early Sūfīy, along with factors such as Qawwālī Qīṣāṣ and Faṣṣālī Karāmiyān, have led to the emergence of the first preachy tafsīr (plural form for tafsīr), and its growth and decline have had a direct impact on this type of tafsīr. Furthermore, the literature of preachy interpretations in both Persian and Arabic is rich in eloquence and novelty, intertwined with parables, stories, anecdotes, and poetry, all of which serve to convince the audience. Lastly, the preachy exegeses are full of aḥādīth (Arabic: *أحاديث*, singular: ḥadīth, traditions and narrations) in which the mufasssīr's criterion (the writer of a commentary on the Qur'ān) in choosing that ḥadīth is the explanation of the sermons hidden in them, even if it is mixed with forgeries and Isrā'īliyyāt (in Arabic: *إسرائيليات* “Israelisms”). The contribution of Shī'a preachy (sermonic) exegesis in the use of fabrications and Isrā'īliyyāt is less than in similar examples in the Sunnī world.

Cite this article: Riyāhī_Mehr, B.; Ḥosseinī_Pūr, M. (2024). A Comparative Study of Preachy Tafsīr: Nature and Significance in Shī'a and Sunnī Exegeses. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 85-108.
<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5730.2287>





واکاوی تطبیقی ماهیت و جایگاه تفسیر واعظانه در تفاسیر فریقین

باقر ریاحی مهر^۱ | سید محمد حسینی پور^۲

۱. استادیار، گروه قرآن و مستشرقان، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه. رایانامه:

dr.riahi@chmail.ir

۲. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم. رایانامه:

mohamad_hoseinipoor@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

تفسیر واعظانه از کهن‌ترین گونه‌های تفسیر است که در سده نخست شکل گرفت و در سده‌های پنجم تا نهم رشد چشم‌گیری یافت و مورد استقبال جامعه قرار گرفت، لکن پس از آن، دوران افول خویش را تجربه کرد تا امروزه، در قالب تفاسیر تربیتی، هدایتی و اجتماعی با تغییر در برخی از شاخصه‌ها، بازتولید شود. ابعاد تفسیر واعظانه در دانش تفسیر همچنان ناشناخته مانده است تا جایی که حتی تعریف کاملی از این شیوه تفسیری وجود ندارد و شاخصه‌های آن نیز به‌طور کامل شناسایی نشده است. تفسیر واعظانه، تفسیری همسو با روح قرآن، یعنی هدایت و موعظه است. شواهد و قراین نشان می‌دهد که رگه‌هایی از آن به عصر نزول بازمی‌گردد، لکن در شکل مصطلح خود، با تفسیر حسن بصری آغاز شد و با ترجمه - تفسیر طبری ادامه یافت تا سرانجام با تفسیر ابوالفتوح رازی، به تفسیر کاملی با نشانه‌های تفسیری که از آن با تعبیر «واعظانه» یاد می‌شود، نمودی جدی در جهان تفسیر پیدا کرد. برخلاف تفاسیر اجتهادی - علمی که گرایش نخبگان جامعه را به سوی خود جلب می‌کند، تفسیر واعظانه همچون خود قرآن، قابل استفاده علمی، تربیتی و اخلاقی برای عموم بوده و هست، ولی با تفاسیر تربیتی و هدایتی تفاوت‌هایی دارد. این گونه تفسیری می‌تواند فاصله میان دانش تفسیر و توده مسلمان را کاهش دهد و به پیوند بیشتر عامه مردم با مفاهیم قرآنی منتهی گردد. پژوهش پیش‌رو، با استفاده از اطلاعات برآمده از مطالعات کتابخانه‌ای و با روشی توصیفی - تحلیلی به واکاوی تطبیقی ماهیت و جایگاه تفسیر واعظانه در تفاسیر فریقین پرداخته است. نتایج به‌دست‌آمده حاکی از آن است که اولاً مبانی عرفان عملی متجلی در کردار صوفیان نخستین، در کنار عواملی همچون قوای قصاص و فضالی کزایمان، باعث پیدایش نخستین تفاسیر واعظانه شده است و رشد و افول آن نیز تأثیری مستقیم بر این گونه تفسیری نهاده است. ثانیاً ادبیات تفاسیر واعظانه در هر دو زبان فارسی و تازی، سرشار از بلاغت و بدیع و آمیخته با تمثیل، داستان، حکایت و شعر است که اقناع مخاطب را در پی دارد. بنابراین کارکرد بلاغت ادبی تفاسیر واعظانه، نه در تبیین مدالیل آیات، بلکه در افزایش جذابیت متن تفاسیر یادشده بوده است. ثالثاً تفاسیر واعظانه سرشار از روایاتی است که ملاک مفسر در انتخاب آن روایت، تبیین مواعظ نهفته در آن‌هاست، هرچند آمیخته با جعلیات و اسرائیلیات باشد. سهم تفاسیر واعظانه شیعه در استفاده از جعلیات و اسرائیلیات کمتر از نمونه‌های مشابه در جهان تسنن است.

نوع مقاله:

ترویجی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۲۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۰۷/۰۴

کلیدواژه‌ها:

تفسیر واعظانه،

روابط هم‌نشینی،

روابط جانشینی،

میدان معنایی، وعظ.



استناد: ریاحی مهر، باقر؛ حسینی پور، سید محمد. (۱۴۰۳). واکاوی تطبیقی ماهیت و جایگاه تفسیر واعظانه در تفاسیر

فریقین. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۸۵-۱۰۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5730.2287>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

تفسیر واعظانه با انگیزه تبیین قرآن همراه با وعظ و اندرز و به منظور تأثیرگذاری آموزه‌های قرآنی بر مخاطبان، با استفاده از ابزارهایی همچون شعر، حکایت، امثال و مأثورات روایی است. اسلوب به‌کارگرفته‌شده در ادای گفتاری و نوشتاری این گونه تفسیری، تلفیقی از سبک ادبی و خطابی است. این گونه تفسیری همسو با روح قرآن، یعنی بیان مواعظ گوناگون است و شواهد و قراین نشان می‌دهد که رگه‌هایی از آن، در عصر نزول (و اندکی پس از آن) یافت می‌شود؛ جایی که فضای حاکم بر جامعه اسلامی، همانا سیره اصیل نبوی بود که از شاخصه‌های اصلی آن، جنبه‌های واعظانه سیره آن پیامبر عظیم‌الشأن است. تفسیر واعظانه در شکل مصطلح خود، با تفسیر حسن بصری آغاز شد و با تفاسیری همچون تفسیر جنید بغدادی، بحر العلوم سمرقندی، الکشف و البیان ثعلبی و ترجمه تفسیر طبری ادامه یافت تا این که با روض الجنان ابوالفتح رازی، جایگاهی رسمی در جهان تفسیر یافت و با آثاری چون کشف الأسرار میدی، الستین الجامع زید طوسی، دقائق التأویل حسنی واعظ، حدائق الحقایق فراهی هروی و مواهب علیّه واعظ کاشفی سبزواری، اوج دوران شکوه و بالندگی خویش را اولاً از منظر محتوا و ثانیاً از رهگذر ادبیات سرشار از بلاغت و (مخصوصاً بدیع) و آمیخته با تمثیل، داستان و شعر، تجربه کرد. سپس وارد دوران افول شد و در سده‌های متأخر، به‌جز تفسیر روح البیان حقی بروسوی حنفی اشعری نمونه‌ای فاخر به خود ندید. سایر تفاسیر واعظانه این دوران، از جمله تفاسیر منظوم نورعلی شاه و صفی‌علی شاه، هرگز کیفیت شاخصه‌های تفاسیر واعظانه سده‌های میانی را نیافته و فاصله‌ای شگرف با نمونه‌های پیشین دارند.

از میان پژوهشگران قدیم و جدید حوزه تفسیر، تنها دو تن از معاصران در آثار تفسیر پژوهی خود، به این گرایش تفسیری تظن یافته و از آن با عنوان «تفاسیر واعظانه» یاد کرده‌اند. این دو همچنین، در تاریخ تفسیر قرآن ریشه‌های تفسیر واعظانه را از قرن اول و شکل‌گیری کتابت این تفاسیر را از قرن چهارم (با پایه‌گذاری واعظان کرامی) و اوج و گسترش آن‌ها را در قرن ششم می‌دانند (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴؛ شاهرودی، ۱۳۹۹، ص ۵۷۵-۵۷۶). تفسیرنگاری واعظانه در قرون میانی ادامه یافت تا سرانجام در دوره متأخران، با

ادیبی ممتاز و واعظی شهیر، یعنی ملاحسین واعظ کاشفی، با دو اثر به نام مواهب علیّه و جواهر التفسیر، و تفاسیری همچون جلاء الأذهان و جلاء الأحران معروف به تفسیر گازر تألیف جرجانی و روح البیان اثر اسماعیل حقی و... به حیات خود ادامه داد، ولی پس از آن، وارد دوران افول شد و در زمان معاصر با تغییراتی در برخی از شاخصه‌ها، در قالب گونه‌هایی همچون تربیتی، هدایتی و اجتماعی بازتولید گشت.

تاکنون تنها درباره پاره‌ای از ویژگی‌های متنی مربوط به برخی از تفاسیر واعظانه، تحقیقاتی اندک صورت گرفته، لکن در مورد شناسایی و تمایز آن - نسبت به سایر گونه‌های تفسیری - تاکنون فعالیت گسترده‌ای انجام نشده و معرفی آن در تاریخ تفسیر، مغفول مانده است تا جایی که در بسیاری از منابع اصلی شناخت‌نامه تفاسیر، حتی نامی از تفاسیر واعظانه به چشم نمی‌خورد و از روشی به نام روش تفسیر واعظانه نیز یاد نشده است. آنچه در مطالعه آثار مرتبط با تفسیرشناخت به دست می‌آید، این است که برخی از پژوهندگان این حوزه، به این سنخ از تفسیر راه یافته و به وجود گونه‌ای از تفاسیر که اکنون از آن به تفسیر واعظانه یاد می‌شود، پی برده‌اند، اما در معناشناسی و ارائه تعریف از این اصطلاح، تلاش علمی خاصی صورت نگرفته است. این پدیده مانند دیگر پدیده‌هایی که کوشش می‌شود در آن تعریفی پذیرفتنی ارائه شود، قابلیت واکاوی دارد. گوشه‌ای از آثار آن، در کاربست تعبیر «تفسیر واعظانه» در ادبیات قرآن‌پژوهان معاصر و تعیین مصداق‌های آن است.

مزیت و اهمیت پرداختن به تفسیر واعظانه، روی آوردن مردم، به‌عنوان مخاطبان اصلی قرآن، به این شیوه از تفسیر به دلیل ظرافت‌های ادبی و بالتبع بهره بردن از خود قرآن کریم به دلیل سبک دلنشین آن‌هاست. اعراض مردم از اکثر تفاسیر موجود نیز به دلیل علمی بودن گونه‌های دیگر تفسیر و استفاده آن‌ها از فرازبان تفسیری مطابق با ذهن و زبان توده مردم است، زیرا این تفاسیر برخلاف تفاسیر واعظانه، با زبان مفاهمه مردم فاصله دارند و فقط مورد استفاده فرهیختگان علوم قرآنی‌اند. به بیان دیگر، بیشتر تفاسیر موجود نخبه‌گرا هستند تا توده‌گرا و این امر، فاصله توده مردم را از مفاهیمی که در خلال تفاسیر می‌آیند، بیشتر نموده است.

با توجه به مقدمه فوق، می‌توان طی پژوهشی توصیفی - تحلیلی، ضمن پاسخ به این دو

پرسش: «اساساً تعریف تفسیر واعظانه چیست» و «بین تفاسیر موجود دارای چه جایگاهی است»، از ماهیت و جایگاه تفسیر و تفاسیر واعظانه پرده برداشت و با نحله‌ای از تفسیر آشنا شد که می‌تواند همچون قرآن کریم، عامهٔ مردمان را با زبانی شیوا و رسا به اهداف قرآن رهنمون سازد. یافته‌های پژوهش حاضر به‌عنوان اطلاعات مقدماتی دربارهٔ این گونهٔ بااهمیت تفسیری، در پژوهش‌های آتی مورد استفادهٔ محققان قرار خواهد گرفت.

۱. واژه‌شناسی تحقیق

نظر به این که تفسیر واعظانه گونه‌ای از تفسیر است که با لحاظ ماهیت آن، مقوله‌ای عمدتاً تبیین‌کنندهٔ قرآن است، البته به ضمیمهٔ ویژگی‌هایی که آن را شایستهٔ واعظانه خواندن می‌کند، لازم می‌نماید برای تبیین چیستی تفسیر واعظانه، ابتدا واژگان «تفسیر»، «وعظ» و «واعظانه» تبیین شوند.

۱-۱. تفسیر در لغت

دانشمندان لغت و تفسیر، «تفسیر» را به «بیان و تفصیل و توضیح» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۴۷؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۰۴)، «اظهار معنای معقول» (راغب، ۱۴۱۶، ص ۶۳۶)، «کشف مراد از لفظ مشکل» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۵۵؛ زبیدی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۳۲۳)، «شرح مجملات قصص قرآن، تعریف دلالت الفاظ غریبهٔ قرآن و تبیین سبب نزول آیات» (جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۶۳؛ زبیدی، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۳۲۳-۳۲۴)، «بیان ظواهر آیات و معانی صریح یا اشاری آن‌ها» (کلبی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵؛ آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۲؛ بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۳) و «تبیین معانی آیات و کشف مقاصد و مدلول‌های آن» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴) معنا کرده‌اند. در هر حال، در فرایند تفسیر قرآن با اهداف فوق، متنی با شاخصه‌های مخصوص خود، به متن قرآن افزوده شده و آن را توسعه می‌دهد که ویژگی متن توسعه‌دهنده، گرایش تفسیر را مشخص می‌کند.

۱-۲. وعظ در لغت

از آنجاکه واژه «واعظ» ریشه در مصدر «وعظ» دارد، برای تبیین بهتر مفهوم آن، درنگی بر واژه «وعظ» ضروری می‌نماید. از این رو می‌بایست واژه «وعظ» و مشتقات آن، نخست در زبان عربی که منشأ پیدایش این واژه قبل از ورود آن به زبان فارسی است بررسی شود و

سپس به دلیل استعمال این واژه و مشتقات آن در زبان فارسی، و شکل‌گیری اصطلاح «واعظانه» در فضای زبان و فرهنگ این زبان، در زبان فارسی نیز مورد واکاوی قرار گیرد.

«وعظ» در لغت عرب به معنای ترساندن (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۲۶) و بازداشتن همراه با ترساندن (راغب، ۱۴۱۶، ص ۸۷۶) است. برخی از لغویان، در بیان مفهوم ماده «وعظ»، خیرخواهی و عطوفت واعظ را نیز در نظر گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۸؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۸۱).

واژگان «وعظ» و «موعظه» در زبان فارسی نیز مفهومی چون کاربردهای این واژه در زبان تازی دارد. به طور دقیق‌تر، برخی، آن را سخنانی که دل‌های سخت را نرم سازد و اشک از دیدگان بگشاید و کردارهای زشت را نیکو گرداند دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۶) و برخی، «پند دادن با سخنان دل‌گرم‌کننده و دل‌نرم‌کننده»، و برخی دیگر، «ذکر آنچه انسان را به توبه و تزکیه نفس و ابدار دارد» دانسته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۱۸). بنابراین «واعظ» نیز معادل ناصح، پنددهنده، اندرزگو، اندرزدهنده، نصیحت‌گو، نصیحت‌کننده و مسئله‌گو است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۲۱۸).

۳-۱. واژه «واعظانه»

«واعظانه» صفتی مرکب از سه واژه «واعظ»، اسم فاعل مصدر وعظ در زبان عربی (راه‌یافته به زبان فارسی)، «ان» نسبت و «هاء» نسبت است. به عقیده دستورنویسان، ترکیب یک اسم (اعم از مشتق یا جامد) و «ان» و «ه» سازنده یک صفت جدید است که به منظور دلالت بر مشابهت استعمال می‌شود، مانند «خلیلانه» در بیت «گفتم من دیوانه پیوسته خلیلانه / با مالک خود گویم در نار سلام علیک» که به معنای «مثل ابراهیم خلیل» است (مولوی، ۱۳۵۵، ج ۷، ص ۲۷۵). بنابراین اجمالاً باید گفت که «واعظانه» به معنای «چونان واعظ» یا «به گونه واعظ» و دیگر تعابیر دارای مفهوم «شبهه به واعظ» است.

۲. پیدایش اصطلاح «تفسیر واعظانه»

زمان زیادی از عمر «تفسیر واعظانه» به‌عنوان نحله‌ای از تفسیر نمی‌گذرد. از این رو چندان

میان پژوهشگران رشته قرآن شناخته شده نیست و برای آن، عنوانی جز عنوان حاضر فارسی، یعنی «تفسیر واعظانه» یافت نمی شود. تاریخ نگاران تفسیر به زبان عربی نیز از آن، حتی با عناوینی چون «التفسیر الإرشادی» یا «التفسیر الوعظی» یاد نکرده اند.

محمدحسین ذهبی بدون این که نامی از این گونه تفسیری ببرد، صرفاً در معرفی تفسیر «لباب التأویل» اثر خازن (م ۷۴۱ق) که تفسیری واعظانه است، ذیل عنوان «عنایته بالمواعظ» می گوید که تفسیر خازن سرشار از مواعظ و روایات ترغیب و ترهیب است و چه بسا مشی صوفیانه خازن بر تفسیر او تأثیرگذار بوده است و از این رو این تفسیر حاوی موضوعات مختلف علمی است، اما شهرتش به دلیل داستان‌هایی آمیخته با اسرائیلیات است و بین مردم و خصوصاً مشتاقان داستان‌ها رواج دارد (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۷۰)، اما نامی از تفسیر واعظانه نبرده است.

برخی از تاریخ تفسیرنویسان گویا تفسیر واعظانه را همان تفسیر عرفانی دانسته و ذیل عنوان «التفسیر الإشاری» تفاسیر واعظانه‌ای چون المنح الفاخرة فی معالم الآخرة را نام برده و در توصیف مؤلف آن گفته اند که طریقه نقشبندی (از طرق صوفیه) داشت (عبدالقادر، ۱۴۲۴، ص ۳۸۶).

فهد رومی، گرایش صوفی (عرفانی) در تفسیر را به دو گونه عرفان نظری (تفسیر الصوفی التّطری) و عرفان عملی (تفسیر الفیضی الإشاری) تقسیم بندی نموده و در عرفان عملی، اشاره‌ای به برخی خصوصیات تفاسیر واعظانه نموده است، بدون آن که نامی بر آن بنهد (رومی، ۱۴۰۶، ص ۳۷۱-۳۷۵). سایر نگارندگان تاریخ تفسیر نظیر شرفاوی، محمد عبده و عبدالمجید محتسب که اتجاهات التفسیر را نگاهشته اند نیز کمابیش همین رویه را اتخاذ کرده اند.

بسیاری از بزرگان متأخر و معاصر، یا اساساً نامی از این گونه تفسیری در کتاب‌های مرتبط با تفسیرشناخت نبرده اند یا در بخشی از کتاب خود که به معرفی تفاسیر عرفانی پرداخته اند، برخی تفاسیر واعظانه از جمله کشف الأسرار و مواهب علیه را در زمره تفاسیر عرفانی قرار داده اند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲).^۱ اما دانش نامه حوزوی اینترنتی ویکی فقه،

۱. تفاسیر عرفانی (اشاری یا صوفی یا رمزی یا تمثیلی یا فیضی)، هرچند با تفاسیر واعظانه قرابت زیادی دارند، لکن وجوه تمایزی بین این دو گونه تفسیری هست که آن‌ها را از یکدیگر جدا می کند. مهم ترین این وجوه، هدف

از تفسیر واعظانه یاد کرده و آن را نه به‌عنوان روش، بلکه گرایش^۱ تفسیری دانسته است که به گرایش تفکر خود مفسر مرتبط است، گرایش‌هایی همچون گرایش کلامی، تاریخی، هدایتی، وعظی، علمی و اجتماعی (نک: <https://fa.wikifeqh.ir>، ذیل مدخل «مصطلحات تفسیر پژوهی»).

برخی از محققان، تفاسیر تربیتی، هدایتی و ارشادی را معادل تفسیر واعظانه پنداشته‌اند (رشید رضا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۷؛ شریف، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۰) و برخی دیگر، رابطه تفاسیر واعظانه، اخلاقی، عرفانی و مانند آن را با تفاسیر تربیتی، از نوع رابطه جزء و کل می‌دانند (اسعدی، ۱۳۹۳، ص ۴۰). البته بین تفاسیر یادشده، تفاوت‌هایی هست، مانند این که در تفاسیر تربیتی، برخلاف تفاسیر واعظانه، حضور اسرائیلیات، به‌ویژه در حوزه قصص قرآن رنگ می‌بازد و در پذیرش روایات اسباب نزول و همچنین روایات تفسیری، معیارهای سخت‌گیرانه‌تر و اصولی‌تر همچون هماهنگی روایات با اهداف و مقاصد نزول قرآن و سیاق قریب و بعید آیات مربوط اتخاذ می‌شود (رشید رضا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۵۵). همچنین، تفاسیر هدایتی و تربیتی، مباحث ادبی و بلاغی را به‌اختصار می‌آورند و بیشتر به ابعاد تربیتی، فلسفه احکام و راهبردهای هدایتی مباحث کلامی در پرتو قرآن کریم می‌پردازند (قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۸۴-۵۸۸). نتیجه این است که تفاسیر واعظانه، علی‌رغم شباهت‌هایی که با تفاسیر هدایتی، تربیتی و مانند آن دارند، با این گونه‌های تفسیری متفاوت‌اند.

بنابراین، اولین محققى که در سطح علمى پذیرفته شده از عنوان «تفسیر واعظانه» یاد

تفاسیر واعظانه است که همان وعظ و اندرز مخاطب است که در تفاسیر عرفانی این هدف دیده نمی‌شود. دیگر این که تفاسیر عرفانی، عموماً از عرفان نظری بهره گرفته‌اند و سرشار از تفسیر به رأی‌اند، لکن در تفاسیر واعظانه، عرفانی در حد عرفان ساده عملی مورد بحث قرار گرفته و تفسیر به رأی نیز در آن، بسیار محدودتر از تفاسیر عارفانه است.

۱. دانشمندان تفسیر بین «روش» و «گرایش» جدایی فائل‌اند و معتقدند روش (منهج)، مقوله‌ای است فراگیر که مفسر، آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود و آن چیزی جز منابع و مستندات نیست، اما «گرایش»، مربوط به جهت‌گیری‌های مربوط به عصر مفسر است و ارتباط تنگاتنگ و مستقیم با تمایلات ذهنی و روانی مفسر دارد که خود وابسته به سه عامل مهم است: ۱. دانش‌هایی که مفسر در آن تخصص دارد؛ ۲. روحیات و ذوقیات مفسر؛ ۳. دغدغه‌های مفسر در خصوص مسائل مختلف بیرونی (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۶-۴۸)، لذا می‌توان گفت تفاسیر واعظانه حاصل تمایلات ذهنی و گرایش‌های خود مفسر بوده که معمولاً از طبقه واعظان بوده‌اند.

کرده و مشخصاتی درباره این گونه تفسیری برشمرده، چنان که گذشت، پاکتچی در کتاب تاریخ تفسیر قرآن کریم است، لکن او نیز تعریفی از آن ارائه نداده است. سایر متونی که امروزه در فضاهای حقیقی و مجازی به این تفاسیر اشاره کرده یا تحقیقی در این موضوع انجام داده‌اند، در بیان مطالبشان عموماً به این کتاب پاکتچی استناد کرده‌اند. اخیراً برخی از محققان، تطفنی به تفاسیر واعظانه داشته و ضمن بررسی پیشینه و عطف، به برخی از مؤلفه‌ها و مصادیق این گونه تفسیری اشاره کرده‌اند (شاهرودی، ۱۳۹۹، ص ۵۲۷-۵۷۹)، لکن تعریفی از آن ارائه نداده‌اند.

۳. جایگاه تفسیر واعظانه در عالم تفاسیر

عنصر دیگری که در معرفی چستی تفسیر واعظانه به شناخت آن کمک می‌کند، تبیین جایگاه آن بین دیگر تفاسیر است. لذا جا دارد که نگاهی گذرا بر گونه‌شناسی تفسیر از منظر صاحب‌نظران این فن که بحثی نوپا در میان مطالعات قرآن‌پژوهانه است، همراه با اندکی نقد، صورت پذیرد تا جایگاه تفسیر واعظانه بیشتر و بهتر پدیدار گردد. مشهورترین گونه‌بندی تفسیر و تفاسیر قرآن کریم، تقسیم‌بندی سنتی تفاسیر به دو گونه «نقلی» و «به رأی» است که البته علاوه بر آن، تفاسیر به رأی نیز خود، به دو دسته «ممدوح» و «مذموم» تقسیم می‌شوند. برخی از معاصران بر این تقسیم افزوده و تفاسیر را به سه دسته نقلی، به رأی و اجتهادی طبقه‌بندی نموده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۷). در این تقسیم‌بندی، تفسیر «به رأی» همان به رأی مذموم و «اجتهادی» همان به رأی ممدوح است که پیش‌تر نیز مطرح بوده است. دیگر پژوهشگر معاصر، تفاسیر قرآن را به سه دسته روایی محض، باطنی محض و اجتهادی طبقه‌بندی نموده و اجتهادی را شامل تفاسیر قرآن به قرآن، روایی، ادبی، فلسفی، علمی، جامع و... می‌داند (بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۴-۲۵). این تقسیم‌بندی نیز ایراداتی دارد، از جمله این که انواع دیگری از تفسیر که از آن می‌توان به روایی غیرمحض و باطنی غیرمحض یادکرد (در مقابل روایی و باطنی محض) سخنی نیست. دیگر این که قسیم طبیعی تفسیر باطنی، ظاهری است، نظیر آنچه در دیگر مقسم‌های تقسیم‌شده به ظاهری و باطنی مشاهده می‌شود. سوم این که در دو مورد اول و دوم این تقسیم که متصف به وصف «محض» اند، هیچ اجتهادی نباید وجود داشته باشد

که این در عمل واقع نشده است و اگر واقع شود، دیگر تفسیر نیست. حتی انتخاب آیات و روایات ذیل یک آیه مشخص، نوعی اجتهاد است که واژه «محض» را بی معنا می کند. دیگر تقسیم ثنائی صورت گرفته از آن یکی از پژوهشیان معاصر است که تفاسیر را در دو طبقه نقلی و اجتهادی می داند (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۵۹). این نیز مشکل اخیر را دارد، چه این که ردپای عنصر اجتهاد، در تفاسیر نقلی به وضوح دیده می شود.

از ناحیه دیگر صاحب نظران، تقسیم بندی های دیگری نیز از تفاسیر شده است که کمابیش از ایرادات فوق بی نصیب نیستند، لذا به دلیل اجتناب از اطباب در این مقام، از ذکر آن ها خودداری شده است. کوتاه سخن در نقد مطالب فوق این که اگر تفاسیر به دو گونه تحلیلی و توسعه ای طبقه بندی شود (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۳۳-۳۵)، مشکلات فوق تا حدی حل خواهد شد. در تفاسیر تحلیلی، اطلاعاتی که بیش از متن قرآن آمده، صرفاً تحلیل مفسر است، در جایی که اطلاعات اضافی تفاسیر توسعه ای (ترکیبی)، منشی غیر از تحلیل دارند، مانند منابع دینی قرآن، سنت، عهدین و دانش های مرتبط با علم کلام. بر پایه این طبقه بندی، تفاسیر واعظانه در زمره تفاسیر توسعه ای قرار می گیرند و ترکیبی از تفاسیر نقلی و عرفانی با چاشنی ادبیاتی سرشار از بلاغت اند که عنصر اجتهاد مفسر در سراسر آن و مخصوصاً در اشارات و لطایف عرفانی، آشکارا مشاهده می شود. این بدان معناست که در تفاسیر واعظانه مبانی روایی و عرفانی در اجتهاد مفسر برای تبیین مدالیل آیات، مورد استفاده قرار می گیرند.

۴. معناسازی و عطف در قرآن

جهت ارائه تعریف «تفسیر واعظانه»، شایسته است علاوه بر تبیین مفردات پژوهش، واژه «وعظ» در قرآن نیز معناسازی شود. از این رو این بخش از پژوهش با استفاده از روش سوسور، در تبیین روابط جانشینی و هم نشینی و نیز روش میدان معنایی ایزوتسو، به معناسازی واژه «وعظ» در قرآن می پردازد.

۴-۱. مفاهیم مرتبط با و عطف در قرآن

روابط هم نشینی روابطی هستند که واژه هایی محدود را که جزئی از یک زنجیره حقیقی اند، به صورت خطی با یکدیگر مرتبط می سازند و روابط جانشینی، روابطی اند که

واژه‌های متعلق به یک نظام زبانی بالقوه را به یکدیگر پیوند می‌دهند (سوسور، ۱۳۸۰، ص ۱۷۶-۱۷۷). در محور هم‌نشینی (مجاورت)، اجزای افقی کلام و در محور جانیشینی (مشابهت) اجزای عمودی آن بررسی می‌شوند (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳). در ادامه، با تکیه بر این دو رابطه افقی و عمودی، مفاهیم مرتبط با واژه «وعظ» در قرآن، تبیین می‌گردد و معنای توسعه‌یافته‌ای از آن ارائه می‌شود.

قرآن کریم نخست «وعظ» را به‌عنوان ابزاری جهت «ابلاغ» و «دعوت» معرفی کرده است: «اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ»؛ «[مردم را] با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن» (نحل/۱۲۵).

دوم، وعظ در مفهوم عبرت معاصران و آیندگان است نسبت به فرجام مجرمان پیشین، چنان‌که پس از ذکر یکی از عذاب‌های بنی‌اسرائیل به سزای نافرمانی‌شان فرمود: «فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ»؛ «در نتیجه، آن [مجازات] را عبرتی برای کسانی که شاهد حادثه بودند و کسانی که بعد از آنان می‌آیند و پندی برای پروا‌پیشگان قرار دادیم» (بقره/۶۶).

سوم، کاربرد «وعظ» به معنای انذار همراه با ارباب و نصیح (انذار و اندرز) است، چنان‌که وقتی حضرت هود(ع)، قومش را انذار و نصیحت نمود و از عذاب قیامت برحذر داشت، آن‌ها در پاسخ گفتند: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ»؛ «گفتند: تو پند و اندرز دهی یا ندهی برای ما یکسان است» (شعراء/۱۳۶). این مفهوم به قرینه سیاق آیات قبلی، با نوعی عطوفت ناصحانه نیز همراه است، زیرا پیش‌تر هود(ع) را برادر (شعراء/۱۲۴) و امین مردم قومش (شعراء/۱۲۵) دانسته است که به قوم خود گفت: من از شما هیچ‌گونه پاداشی نمی‌طلبم (شعراء/۱۲۷) و در آخر، خوف آن حضرت را از فرجام قومش (شعراء/۱۳۵) عنوان نموده است. بنابراین، می‌توان گفت مفهوم وعظ در معنای انذار، با مفهوم نصیح قرابتی آشکار دارد. در ایجاد روابط جانیشینی، واژگان آیات فوق با آیه «... يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ»؛ «... ای قوم من! قطعاً من پیام پروردگارم را به شما رساندم و برایتان خیرخواهی کردم، ولی شما خیرخواهان را دوست ندارید» (اعراف/۷۹) ارتباط دارد و بین «نصح»، «ابلاغ» و «موعظه» رابطه‌ای معنادار یافت می‌شود. استعمال واژه «تحبون» در آیه اخیر، نشان

می‌دهد باید بین طرفین موعظه، نوعی دوستی و عطوفت برقرار باشد. به طور کلی، عنصر نصیح با نوعی عطوفت و خیرخواهی همراه است. در مورد پیامبر اعظم (ص) نیز دستور وارد شد که به کفار مکه چنین بگوید: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾؛ «بگو: من شما را فقط به یک حقیقت اندرز می‌دهم [و آن] این که: دوتا دوتا و یک‌یک برای خدا قیام کنید، سپس درباره رفیقتان [پیامبر] ببینیدشید که هیچ گونه جنونی ندارد. او برای شما از عذاب سختی که پیش‌روست، جز بیم‌دهنده‌ای نیست» (سبأ/۴۶). در این کلام، مفاهیم انذار (نذیر) و اندرز (اعظکم) با یکدیگر هم‌نشین شده‌اند و از طرفی نشانه‌های دل‌سوزی و نصیحت مهربانانه دیده می‌شود. اوج عطوفت و عطف در مقابله با منافقین است که علی‌رغم مذمت آنان، با امیدواری به تأثیر موعظه در ایشان، فرمود: ﴿... فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعَظُهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾؛ «... بنابراین از آنان روی برتاب و پندشان ده و به آنان سخنی رسا که در دلشان اثر کند بگوی» (نساء/۶۳). نتیجه این است که در انذار ناشی از اندرز، از سویی ارباب وجود دارد و از سوی دیگر، نصیحت مهربانانه و خیرخواهانه، و این رسالت پیامبران است که این مفاهیم را تبلیغ نمایند. هم‌نشینی کلمات یادشده، در سایر آیات نیز یافت می‌شود، به‌عنوان نمونه، در آیه ﴿... قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ...﴾؛ «گفت: ای قوم من! یقیناً من پیام‌های پروردگارم را به شما رساندم و برای شما خیرخواهی کردم» (اعراف/۹۳)، همان مفاهیم را از قول شعیب آورده است، یا در آیه ﴿أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ «پیام‌های پروردگارم را به شما می‌رسانم، و برای شما خیرخواهی می‌کنم و از سوی خدا حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید» (اعراف/۶۲)، از قول نوح این مفاهیم مطرح شده است. پس می‌توان ادعا نمود کلام واعظانه در حقیقت، ناصحانه، رسولانه، مبلغانه و منذرانه است.

چهارم، «وعظ» در مفهوم بیان احکام شرعی و اجتماعی است که عمل به آن منجر به سعادت مردم است و ترک آن موجب شقاوت، چنان‌که پس از بیان باید‌ها و نباید‌های مندرج در برخی از آیات، آن‌ها را موعظه می‌داند (بقره/۲۳۲؛ نساء/۶۶؛ مجادله/۳؛ طلاق/۲ و...).

پنجمین کاربرد موعظه، هدایت‌گری، بشارت و رحمت است که از صفات قرآن،

تورات و انجیل می‌باشد، چنان‌که در مورد قرآن فرمود: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ «این [قرآن] برای مردم، بیانگر [حوادث و واقعیات] و برای پرهیزکاران سراسر هدایت و اندرز است» (آل عمران/۱۳۸). نیز فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «ای مردم! یقیناً از سوی پروردگارتان برای شما پند و موعظه‌ای آمده و شفاست برای آنچه [از بیماری‌های اعتقادی و اخلاقی] در سینه‌هاست و سراسر هدایت و رحمتی است برای مؤمنان» (یونس/۵۷). در این آیات، قرآن صراحتاً یک موعظه معرفی شده است. در روابط جاننشینی و هم‌نشینی کلمات دو آیه فوق با آیه ﴿وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «[قرآن] هدایت‌کننده [انسان‌ها] و برای مؤمنان مژده‌دهنده است» (نمل/۲) معلوم می‌شود بین «موعظه»، «هدایت»، «رحمت» و «بشارت» نیز رابطه‌ای معنادار وجود دارد. همچنین در توصیف تورات آمده است: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَنْجَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً ...﴾؛ «و برای او در الواح [تورات] از هر چیزی پندی نوشتیم ...» (اعراف/۱۴۵). نیز فرموده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ...﴾؛ «بی‌تردید ما تورات را که در آن هدایت و نور است نازل کردیم» (مائده/۴۴) یا این عبارت که ﴿... وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ «... و آن را برای بنی‌اسرائیل هدایت قرار دادیم» (سجده/۲۳). در مورد انجیل نیز فرموده است: ﴿... وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ «... و انجیل را که در آن هدایت و نور است به او عطا کردیم و آن هم تصدیق‌کننده تورات پیش از خود و برای پرهیزکاران هدایت و موعظه بود» (مائده/۴۶). از جمع آیات فوق چنین برمی‌آید که «موعظه»، نور و رحمت و بشارت بوده و موجب هدایت‌گری است، چنان‌که خدا کتب آسمانی را به آن نام، نامیده است.

کاربرد ششم «وعظ» در قرآن، مفهوم تذکر نافع است، چنان‌که فرمود: ﴿... وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «و [در این سرگذشت‌ها برای بهره بردن مؤمنان] پند و تذکری آمده است» (هود/۱۲۰). نتیجه هر دو مفهوم وعظ و ذکر نیز منفعت مؤمنین است، چنان‌که علاوه بر آیات فوق، در خاصیت تذکر، آشکارا فرمود: ﴿وَذِكْرٌ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾؛ «و پند ده! زیرا پند به مؤمنان سود می‌دهد» (ذاریات/۵۵) و از این رو مفهوم وعظ، به «تذکر نافع» نزدیک می‌شود که به یقین خیر و نیکی انسان را در بر دارد. مفهوم

«خیر» به‌عنوان ثمره و نتیجه عمل به موعظه، خود نیز مورد تصریح قرآن واقع شده است، چنان‌که فرمود: ﴿... وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ...﴾؛ «و اگر آنچه را که به آن پند داده می‌شوند عمل می‌کردند، مسلماً برای آنان بهتر بود» (نساء/۶۶). پیش‌تر، از قول لغویان در بیان معنای «وعظ»، به خیرخواهی و اعظ نیز اشاره شده بود.

کاربرد هفتم، استفاده از «وعظ» در مفهوم عام پند و اندرز است، لذا موعظی را در سفارش به اعمال نیک در سوره نحل عنوان نموده است و مجدداً با کنار هم قرار دادن موعظه و تذکر فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛ «به‌راستی خدا به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد، و از فحشا و منکر و ستمگری نهی می‌کند. شما را اندرز می‌دهد تا متذکر شوید» (نحل/۹۰). در سوره لقمان نیز موعظ لقمان به فرزندش، به‌نوعی مفهوم عام پند و اندرز است که می‌توان از آن جمله، به پرهیز از شرک (لقمان/۱۳)، شکر والدین (لقمان/۱۴ و ۱۵)، اقامه نماز، امر به معروف، نهی از منکر و پیشه نمودن صبر (لقمان/۱۷)، پرهیز از غرور و تکبر (لقمان/۱۸) و... اشاره نمود که همگی این موارد را موعظه دانسته است و ابتدای کلام نیز فرمود: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ...﴾؛ «و هنگامی که لقمان به پسرش در حالی که او را موعظه می‌کرد، گفت: ...» (لقمان/۱۳).

نتیجه این است که طبق روابط هم‌نشینی و جانشینی، معنای وعظ با مفاهیمی همچون پند و اندرز به نیکی‌ها، ابلاغ، دعوت، عبرت، نصیحت، انذار، ارعاب، امر به احکام، هدایت، رحمت، بشارت، نور و تذکر نافع، ارتباطی معنادار دارد.

۲-۴. میدان معنایی وعظ در قرآن

طبق یافته پژوهشگران این حوزه، واژگانی که در معنای اساسی خود با یکدیگر مرتبط هستند، به صورت شبکه معنایی به‌هم‌پیوسته‌ای عمل نموده که با نظم و قاعده‌ای خاص، «میدان معناشناختی» را تشکیل می‌دهند (ایزوتسو، ۱۳۷۴، ص ۲۴-۲۵) که این میدان، دارای یک کانون و دو قطب ایجابی و سلبی است. با این حساب، بررسی روابط جانشینی و هم‌نشینی برای فهم کامل واژه وعظ، کافی نبوده و لازم است میدان معنایی آن نیز بررسی شود.

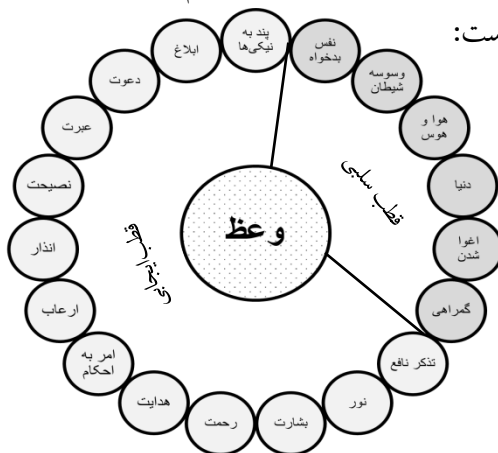
علاوه بر مفاهیم به دست آمده از روابط جاننشینی و همنشینی، که در موافقت با مفهوم وعظ در قرآن آمده‌اند، به نظر می‌رسد بررسی مفاهیم مخالف وعظ نیز می‌تواند ابعاد معنایی آن در قرآن را تکمیل کند، چه این که بین اهل علم مشهور است: «تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا». به عبارت دیگر، علاوه بر مفاهیم فوق به مثابه مفاهیم ایجابی مرتبط با واژه «وعظ»، مفاهیم سلبی آن نیز در قرآن وجود دارند. از جمله این مفاهیم می‌توان به «نفس اماره»، «خطوات شیطان»، «هوی»، «حیات دنیا»، «اغوا»، «ضلال» و مانند آن اشاره کرد که هر یک مقابل یکی از معانی موافق یا ایجابی وعظ (نور، هدایت، نصیحت، پند به نیکی‌ها و...) قرار می‌گیرند.

در این مجال، به برخی از آیات حاوی مفاهیم مخالف وعظ در قرآن اشاره می‌شود، مانند آیه ﴿... إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي...﴾: «... نفس طغیان‌گر بسیار به بدی فرمان می‌دهد مگر زمانی که پروردگارم رحم کند...» (یوسف/۵۳) برای «نفس اماره»؛ آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا...﴾: «ای مؤمنان! از گام‌های شیطان پیروی نکنید! و هر که از گام‌های شیطان پیروی کند [هلاک می‌شود]، زیرا شیطان به کار بسیار زشت و عمل ناپسند فرمان می‌دهد؛ و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، هرگز احدی از شما پاک نمی‌شد» (نور/۲۱) برای «خطوات شیطان»؛ آیات ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى﴾: «پس از هوای نفس پیروی مکنید!» (نساء/۱۳۵) و ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾: «و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می‌کند. بی‌تردید کسانی که از راه خدا منحرف می‌شوند، چون روز حساب را فراموش کرده‌اند، عذابی سخت دارند» (ص/۲۶) و ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾: «و اما کسی که از مقام و منزلت پروردگارش ترسیده و نفس را از هوا و هوس بازداشته است، پس بی‌تردید جایگاهش بهشت است» (نازعات/۴۰-۴۱) برای «هوی»؛ آیات ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾: «و زندگی دنیا جز کالای فریبنده نیست» (آل عمران/۱۸۵؛ حدید/۲۰) و ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...﴾: «زندگی دنیا برای کافران آراسته شده...» (بقره/۲۱۲) و ﴿... أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُفَصِّحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ

يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَعَرَّثَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...»؛ «آیا برای شما از جنس خودتان پیامبرانی نیامدند که همواره آیات مرا بر شما می‌خواندند و شما را از دیدار امروزتان هشدار می‌دادند؟ می‌گویند: ما به زیان خود گواهی می‌دهیم و زندگی دنیا آنان را فریفت» (انعام/۱۳۰) برای «حیات دنیا»؛ آیه ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ «گفت: پروردگارا! به سبب این که مرا گمراه نمودی، من هم یقیناً [زشتی‌ها را] در زمین برای آنان می‌آرایم و مسلماً همه را گمراه می‌کنم» (حجر/۳۹) برای «اغوا»؛ آیات ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾؛ «بی‌تردید گنهکاران در گمراهی و انحراف و در آتش افروخته‌اند» (قمر/۴۷) و ﴿أَقَمَنَّا شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾؛ «آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشاده است و بهره‌مند از نوری از سوی پروردگار خویش است [مانند کسی است که سینه‌اش از پذیرفتن اسلام تنگ است؟] پس وای بر آنان که دل‌هایشان از یاد کردن خدا سخت است. اینان در گمراهی آشکارند» (زمر/۲۲) برای «ضلال».

در آیات یادشده و نظایر آن، مفاهیم مخالفی وجود دارند که درست، مقابل مفاهیم ایجابی مرتبط با وعظ (نظیر پند به نیکی‌ها، تذکر نافع، نور، هدایت، رحمت، انذار و...) قرار گرفته‌اند.

کوتاه‌سخن در باب معناشناسی «وعظ» در آیات قرآن این است که وعظ، مفهوم گسترده‌ای دارد که از یک سو شامل پند و اندرز به نیکی‌ها، ابلاغ، دعوت، عبرت، نصیحت، انذار، ارعاب، امر به احکام، هدایت، رحمت، بشارت، نور و تذکر نافع بوده است و از سوی دیگر، در نقطه مقابل نفس بدخواه، وسوسه‌های شیطانی، هوا و هوس، زندگی مادی دنیایی، اغوا شدن و گمراهی قرار گرفته و به عبارت دیگر، مایه نجات از دام‌های مذکور است. بنابراین میدان معنایی وعظ به شکل زیر است:



۵. چیستی تفسیر واعظانه

بر پایه یافته‌های پژوهش پیش‌رو از تبیین مفردات و معناشناسی وعظ در قرآن، «تفسیر واعظانه» تبیین، تفصیل و توضیحی از متن قرآن است که مقاصد و مدالیل صریح و اشاری آیات و قصص قرآنی را با معنایی عقلانی و با محوریت پند و اندرز، توسعه می‌دهد، متنی است حکیمانه و مبلغانه و نوری است هدایت‌گرانه که چونان واعظی تأثیرگذار، مخاطب خود را به نیکی‌ها دعوت می‌کند. این گونه تفسیری، تذکری سودمند است که سرشار از نصیحت خیرخواهانه و محبت‌آمیز و هم‌زمان، شامل رحمت و بشارت آمیخته با انذار و ارعاب است، آن‌سان که به احکام شرعی برآمده از کتاب و سنت نیز دستور می‌دهد تا مخاطب را از گمراهی، اغوا و وسوسه‌های شیطان نجات دهد و با یاد مرگ و عالم آخرت، وی را از توجه و پرداختن به دنیا بازدارد و خواسته‌های نفس سرکش و بدخواه را کنترل نماید. بنابراین لازم است چکیده و روح عبارات فوق در تعریف این گونه تفسیری لحاظ شود. در ادامه، با توجه به آنچه گذشت، می‌توان معنای «تفسیر واعظانه» را در لغت و اصطلاح باز شناخت.

۵-۱. معنای لغوی تفسیر واعظانه

نظر به این که در شناخت یک مرکب و مدلول آن چاره‌ای جز استفاده از مدلول مفرداتش نیست، معنای لغوی تفسیر واعظانه با توجه به معنای مفردات (تفسیر و واعظانه) عبارت است از «کنار گذاردن پرده‌های ابهام از چهره مضامین قرآن به سبک خیرخواهان و اندرزگویان» و از نگاهی دیگر، «توسعه متن قرآن با هدف رفع ابهام در معانی آن، با استفاده از پند و اندرزهای خیرخواهانه و نصیحت‌گرایانه که ضمن بیم دادن مخاطب و بازداشتن او از نواهی قرآنی، فرجام کار او را به او گوشزد می‌نماید و هدایت و رحمت را به وی بشارت می‌دهد».

آنچه گذشت اقتضای دلالت اجزای تعبیر «تفسیر واعظانه» به‌عنوان یک مرکب از منظر منطقی است و این، چیزی متفاوت با آنچه که در ادبیات معاصر قرآن‌پژوهان در بازیابی معنای تفسیر واعظانه آمده نیست، چه این که از منظر ایشان تفسیر واعظانه در اصطلاح، گرایشی است در تفسیر که دغدغه مفسر در آن، هدایت عامه مردم است و

برای رسیدن به این هدف، از روش‌های خاصی همچون استفاده از متن شیوا و جذاب، روایات، داستان‌ها و تمثیل و اشعار بهره می‌برد (شریفی و حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۱۱۳). برخی از پژوهشگران معاصر نیز جذابیت تفاسیر واعظانه را در چند عنوان می‌دانند: یکی زبان تفسیر واعظانه که زبانی ساده، روان و به زبان مردمی است که مفسر، تفسیر خویش را برای آنان نگاشته است، و دیگری داستان‌پردازی و بهره‌گیری آنان از قصص است که البته نمود آن در تفاسیر واعظانه متأخر بیش از متقدم است و داستان‌هایی مانند داستان حضرت یوسف (ع) در تفاسیر متأخر با آب‌وتاب و ظرافت‌های بسیاری نقل شده است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹-۲۰۲).^۱ بدیهی است در نتیجه این داستان‌پردازی، اسرئیلیات فراوانی وارد این نوع از تفاسیر می‌شود و مفسر در قبال بیان صحت و سقم قصه‌ها، مسئولیتی احساس نکرده است و التفاتی به اسناد روایات و تحلیل آن ندارد، اما موارد یادشده از شاخصه‌های تفاسیر واعظانه و نه تعریف آن است.

لازم به ذکر است که مفسر در تفسیر واعظانه، در آیاتی که ظاهراً غیرواعظانه به نظر می‌رسند^۲ نیز به هر بهانه‌ای پای وعظ را به میان می‌آورد. البته در آیات حاوی وعظ و مفاهیم آن، بیشتر از سایر گونه‌های تفسیری بحث می‌کند و در هر دو گروه آیات (وعظی و غیروعظی)، از روایات، تمثیل‌ها، داستان‌ها و... استفاده می‌کند، در صورتی که تفسیر غیرواعظانه تنها در آیاتی که مضمون آن، پند و اندرز (یا سایر معادل‌های وعظ) باشد، ممکن است به این موضوع‌ها بپردازد. به‌عنوان نمونه، تفسیر روح البیان (واعظانه) با این که از لحاظ حجم، حدوداً یک‌دوم تفسیر المیزان (غیرواعظانه) است، لکن در تفسیر آیات ۱۱

۱. پاکتچی همچنین بر این باور است که تفاسیر واعظانه به گونه‌ای نوشته می‌شوند که بتوان به‌آسانی آن را به عامه مردم آموخت. از این‌رو از تفاسیر فنی و تخصصی جدا می‌شوند. از دیگر ویژگی‌های تفسیر واعظانه، زبان نگارش آن است که هم ساده و بی‌تکلف است، هم شیرین و دل‌نشین است و هم به زبان بومی مخاطبان، چنان‌که در ایران، تفاسیر واعظانه به زبان فارسی وجود دارند. پند و اندرز مخاطب از جمله مسائلی است که مؤلف تفسیر واعظانه به آن توجه ویژه دارد و به هر مناسبتی، شروع به اندرز مخاطب می‌کند، به‌ویژه وقتی به آیه‌ای می‌رسد که حاوی نکات اخلاقی و پندآموز است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹-۲۰۲).

۲. از نظر نگارندگان پژوهش حاضر، تمام آیات قرآن در حقیقت، ماهیت واعظانه دارند، چه این که قرآن خود را به طور کلی موعظه و هدایت خوانده است (آل عمران/۱۳۸)، لکن ظاهر برخی از آیات آشکارا واعظانه‌اند و برخی دیگر، به دیگر مضامین متعالی قرآن، همچون حوزه اعتقادات، احکام، قصص و امثال معطوف گشته‌اند که در باطن خود روحی واعظانه دارند.

و ۱۲ سوره لقمان که حاوی پند است، حدود شش برابر میزان مطالب تفسیری دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۱۵؛ حقی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۷۳-۷۷) و در آیه ۶۶ سوره بقره که ظاهراً خالی از وعظ است، سرشار از پند و اندرز از فرجام پیشینیان است، درحالی که صاحب میزان، ذیل آیه مذکور، بنابر گونه و روش تفسیری اش اشاره ای به اندرز ننموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۹؛ حقی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۵۷).

۲-۵. تفسیر واعظانه در اصطلاح

بنابر جمع یافته‌های پژوهش حاضر، می‌توان تعریف اصطلاحی تفسیر واعظانه را این گونه عنوان کرد: «تفسیر واعظانه ترکیبی از تفاسیر نقلی، ادبی و عرفانی، و اصلی‌ترین دغدغه مفسر در آن، هدایت توده مردم است، لذا با هدف اثرگذاری در مخاطب عام و مصونیت او مقابل اغوای شیطانی و نفس بدخواه، با بهره‌گیری از ادبیاتی جذاب و قابل فهم برای عموم مردم، از هر مناسبتی بهره جسته و حتی در آیات به ظاهر غیرواعظانه قرآن، به گونه‌ای حکیمانه، خیرخواهانه و مهربانانه راهی به سوی نصیحت و پند و اندرز و عبرت و حتی انذار و ارعاب مردم می‌جوید».

تفسیر واعظانه از مقوله تفاسیر است. بنابراین در عبارت «تفسیر واعظانه» بی‌شک «تفسیر»، جنس محسوب می‌شود و قیودی که در تعریف فوق، متمایزکننده این تفسیر از دیگر تفاسیر قلمداد می‌شوند، فصل این تفسیر نسبت به دیگر تفاسیر و مبین ماهیت اندرزمدر آن است که تقریباً تمام مؤلفه‌های میدان معنایی وعظ را شامل می‌شود.

ممکن است مفاد تعریف فوق از تفاسیر واعظانه، گونه‌هایی از تفسیر همچون تربیتی و هدایتی را نیز شامل شود، و این به دلیل اشتراک بخشی از ماهیت این تفسیر با برخی مؤلفه‌های تفاسیر تربیتی و هدایتی است، لکن شاخصه‌هایی مثل بیان اشارات عرفانی، استفاده از مثل، داستان و روایات در قالب ادبیاتی جذاب و پُرآرایه که بیشتر در جنبه ظاهری این گونه تفسیری مشاهده می‌شود، از اعراض و لوازم تفسیر واعظانه‌اند که در تعریف آن (شامل جنس و فصل ذاتی) لحاظ نشده است. وجود همین شاخصه‌هاست که تفاسیر واعظانه را از تفاسیری همچون تربیتی و هدایتی متمایز می‌کند. به عبارت دیگر، تفسیر واعظانه فقط با شاخصه‌هایی که از لوازم ذات یا اعراض آن هستند، از تفاسیری

همچون تربیتی و هدایتی متمایز می‌گردد، چه این که تعریف فوق، تمام مصادیق تفاسیر واعظانه را شامل می‌شود، لکن از ورود تفاسیر غیرواعظانه همسو، یعنی تفسیر تربیتی و هدایتی به خود ممانعت نمی‌کند. مانعیت تفسیر واعظانه با تبیین شاخصه‌هایی به‌عنوان اعراض آن، صورت می‌پذیرد. تبیین آن شاخصه‌ها با تکیه بر مصادیق این گونه تفسیری، پژوهش و مجالی مستقل می‌طلبد.

ممکن است پاره‌ای از تفاسیر در برخی از آیات، به تناسب موضوع آیه، رنگ‌وبوی واعظانه به خود بگیرند، لکن به دلیل واعظانه نبودن کل متن کتاب از یک سو و نیز به دلیل عدم شمول تمام مشخصات تعریف فوق از سوی دیگر، نمی‌توان نام واعظانه را بر آن‌ها نهاد.

۶. بررسی نقاط قوت و ضعف تفسیر واعظانه

با توجه به مطالب مطرح در پژوهش حاضر، می‌توان نقاط قوت و ضعفی را برای تفسیر واعظانه برشمرد. مهم‌ترین نقاط قوت تفسیر واعظانه عبارت‌اند از:

۱. هم‌راستایی هدف تفسیر واعظانه با هدف قرآن در بیان مواعظ و هدایت عامه مردم؛
۲. تدوین تفسیر بر اساس استفاده هر دو گروه علما و عامه مردم و پرهیز از نخبه‌گرایی محض؛
۳. استفاده از زبان بومی جهت بهره مخاطبان و انحصارشکنی زبان تازی در جهان تفسیر؛
۴. بیان شیوای مطالب تفسیری با تقویت انتقال بهینه مفهوم از طریق ابزار ادبیات (از منظر بلاغت)، اشعار، تشبیهات، تمثیل، قصص و روایات؛
۵. گسترش مفاد قرآن در زندگی عملی مردم از طریق ایجاد مقبولیت بین توده مسلمان (اقبال عمومی)؛
۶. استفاده از بیانی موجز و کوتاه و پرهیز از تفصیل، جهت اجتناب از کسالت مخاطبان؛
۷. تقویت پیوند جهان تفسیر قرآن با ادبیات فارسی و تازی، به گونه‌ای که سایر ادیبان در آثار غیرتفسیری خود نیز مواعظ قرآنی را به نظم و نثر کشیده‌اند؛

۸. تقویت اهمّ مبانی واعظانه قرآن (مانند مرگ اندیشی و بی‌اعتنایی به دنیا) در جامعه اسلامی؛
۹. ایجاد منبعی برای واعظان تا در منابع وعظ خود از مطالب تفاسیر واعظانه بهره برند؛
۱۰. ایجاد پیوند موضوعی میان مفاهیم مرتبط با وعظ در قرآن کریم؛
۱۱. پرهیز از تبلیغ مفاسد برخی از صوفیان متقدم و متأخر مانند سماع، سکر، رقص، قطب‌گرایی و شیخ‌پرستی در تفاسیر واعظانه، علی‌رغم تمایل مفسران به عرفان و تصوف؛
در کنار دستاوردهایی که گذشت، تفاسیر واعظانه فسادهایی نیز دارند که در این مجال، از آن‌ها با عنوان «نقاط ضعف» یاد می‌شود. لازم به ذکر است که تمام نقاط ضعفی که تبیین می‌شوند در مصادیق تفاسیر واعظانه، یکسان نیستند و شدت و حدّت متفاوتی دارند، مخصوصاً بین دو فرقه شیعه و سنی، تفاوت‌هایی بنیادی در برخی از نقاط ضعف وجود دارد که در ادامه، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. مهم‌ترین نقاط ضعف تفاسیر واعظانه عبارت‌اند از:
۱. پرداختن به تأویلاتی که فاقد دلیل معتبر عقلی و نقلی‌اند و بر پایه ذوق و استحسان یا حتی کشف و شهود مفسر یا مشایخ، اسلاف و اقطاب وی (به‌عنوان عارف) استوار است؛
۲. عبور از ظواهر و بطن‌گرایی افراطی؛
۳. ایجاد رموز عددی بر پایه مبانی مکاتب غیراسلامی؛
۴. ذکر روایات جعلی و اسرائیلیات مخالف عقل و نقل معتبر، با هدف ایراد موعظه؛
۵. یادکرد محترمانه از بزرگان گروه مخالف و اقوال آن‌ها با هدف جذب حداکثری مخاطب و اقناع او.

نتیجه‌گیری

۱. تفسیر واعظانه ترکیبی از تفاسیر نقلی و عرفانی است و اصلی‌ترین دغدغه مفسر در آن، هدایت توده مردم است، لذا با هدف اثرگذاری در مخاطب عام و مصونیت او مقابل اغوای شیطانی و نفس بدخواه، با بهره‌گیری از ادبیاتی جذاب و قابل فهم برای عموم مردم، از هر مناسبتی بهره‌جسته و حتی در آیات به‌ظاهر غیرواعظانه قرآن، به گونه‌ای

حکیمانه، خیرخواهانه و مهربانانه راهی به سوی نصیحت و پند و اندرز و عبرت و حتی انذار و ارباب مردم می‌جوید.

۲. در تفسیر واعظانه، دغدغه مفسر هدایت عامه مردم با استفاده از ابزار وعظ و اندرز است، لذا مفسران در این گونه از تفسیر می‌کوشند تمامی ابزارهای صحیح مورد استفاده واعظان را در مقام تفسیر قرآن کریم به کار گیرند.

۳. این تفسیر ضمن بهره‌گیری از زبان بومی و در عین حال ساده، روان، جذاب، گوش‌نواز، شعرگونه، داستان‌آمیز و قابل فهم برای عموم مردم، با هدف اثرگذاری و ایجاد رغبت در مخاطب و افزایش جاذبه متن تفسیر، از هر مناسبتی استفاده می‌کند و پیامبرانه، حکیمانه، خیرخواهانه و مهربانانه در امتداد تفسیر قرآن کریم، به نصیحت و پند و اندرز مردم می‌پردازد.

۴. تفسیر واعظانه همچون دیگر گرایش‌های تفسیری، در چستی خود از ذاتی و عرضی برخوردار است. مهم‌ترین ذاتی این شیوه، دغدغه‌مندی مفسر نسبت به هدایت عامه از طریق تفسیر اندرزگونه آیات الهی است، و از مهم‌ترین عرضیات آن، بهره‌گیری از زبان روان و جذاب، و استفاده از مآثر دلنشین، همچون روایات امامان و سخنان حکیمان است که نه تعریف، بلکه از شاخصه‌های این گونه تفسیری به حساب می‌آیند.

۵. تفاوت تفسیر واعظانه با گونه‌هایی همچون تربیتی و هدایتی، در ترمیم برخی از شاخصه‌های تفسیر واعظانه، مانند تأویلات مذموم عرفانی و بیان اسرائیلیات از سوی تفاسیر تربیتی و هدایتی است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. بی‌تا. الذریعة إلى تصانیف الشیعه. بیروت: دار الأضواء.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشر أدب الحوزة.
۵. احمدی، بابک. (۱۳۸۸ش). از نشانه‌های تصویری تا متن. تهران: مرکز نشر.
۶. اسعدی، علی. (۱۳۹۳ش). مدل تفسیری تربیتی (استاد راهنما: محمدکاظم شاکر، رساله دکتری). قم: دانشگاه قم.

۷. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۴ش). خدا و انسان در قرآن، (ترجمه احمد آرام). تهران: فرهنگ.
۸. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۰ش). مکاتب تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۵ش). قواعد تفسیر قرآن. قم: سمت.
۱۰. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۱. جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳ق). کتاب التعریفات. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. حقی، اسماعیل بن مصطفی. (۱۴۱۳ق). روح البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الفکر.
۱۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ق). التفسیر والمفسرون. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. راغب، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق - بیروت: دار القلم - الدار الشامیه.
۱۷. رشید رضا، محمد. (۱۳۷۳ق). تفسیر المنار. قاهره: دار المنار.
۱۸. رومی، فهد بن عبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). اتجاهات التفسیر. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۹. زبیدی، محمد مرتضی حسینی. (۱۳۹۴ق). تاج العروس. بیروت: دار الهدایه.
۲۰. سوسور، فردینان دو. (۱۳۸۰ش). مبانی ساخت گرای در زبان شناسی، (ترجمه کورش صفوی). تهران: حوزه هنری.
۲۱. شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۲ش). مبانی و روش های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۲. شاهرودی، عبدالوهاب. (۱۳۹۹ش). سیر تحول فهم متن. تهران: خاموش.
۲۳. شریف، محمد ابراهیم. (۱۴۰۲ق). اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره: دار التراث.
۲۴. شریفی، محمد؛ حسین زاده، اکرم. (۱۳۹۴ش). معرفی و سیر تطور تفاسیر واعظانه شیعه. شیعه پژوهی، ۲(۵)، ۱۰۹-۱۳۶.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. عبدالقادر، محمد صالح. (۱۴۲۴ق). التفسیر والمفسرون فی عصر الحدیث. بیروت: دار المعرفه.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۸ش). مبانی و روش های تفسیر قرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. قم: دار الهجرة.
۲۹. قطب، سید. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. قاهره: دار الشروق.
۳۰. کلبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۳ق). التسهیل لعلوم التنزیل. بیروت: دار المکتبه العصریه.
۳۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، (مترجم: گروه مترجمان). قم: انتشارات تمهید.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۵ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۵۵ش). کلیات شمس (دیوان کبیر)، (تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر). تهران: امیرکبیر.



A Comparative Study of the Concept of Religion According to Muslim Theologians and the Noble Verse: “Inna AL-Dīna ‘Inda Allāhi AL-Islām” (Indeed, with Allāh Religion is Islam)

Sayyid Murtaḍā Ḥosseinī Kāshānī^{1✉} , ‘Alī Allāhbedāshī², ‘Abbās Īzadpanāh³

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology (Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: hosseinikashani65@gmail.com
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: A.allahbedashti@qom.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran. Email: A.izadpanah@qom.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received 23 February 2024
Received in revised form 22 April 2024
Accepted 10 September 2024
Available online 23 September 2024

Keywords:
God’s religion, Islam, the validity of religions.



Translation: The examination of the authority of Abrahamic religions after the advent of Islam has always been a lively and dynamic issue among theological discussions. Given the importance of uncovering the Qur’ānic perspective on this matter, transmitted evidence forms the main axis of the debates between the two sides. Among the related topics is determining the semantic application of the word “Islam” in the Qur’ān. One of the most debated verses is the noble verse “Inna ad-dīna ‘inda Allāhi al-islām,” (Arabic: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ, K 3:19 Indeed, the religion in the sight of Allāh is Islam) which establishes Islam as the religion before God. Although both proponents and opponents of religious authenticity refer to this verse, an independent study that gathers and evaluates all the evidence has not yet been conducted. In this research, which emphasizes a library_analytical method, the study not only distinguishes between the two main interpretations of this verse but also evaluates the evidence for each. It then presents a third interpretation based on a different understanding of “religion” and “Islam.” This perspective defines Islam as the concept of surrender and religion as the expression of believers’ religiousness. Consequently, this research concludes that the verse is unrelated to the issue of the “authenticity of religions.” Therefore, both supporters and opponents of religious authenticity cannot regard this verse as an independent document to support their claims.

Cite this article: Hosseinī Kāshānī, M.; Allāhbedāshī, ‘A. Īzadpanāh, ‘A. (2024). A Comparative Study of the Concept of Religion According to Muslim Theologians and the Noble Verse: “Inna AL-Dīna ‘Inda Allāhi AL-Islām” (Indeed, with Allāh Religion is Islam). *Quranic Doctrines*, 21 (39), 109-132. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5886.2331>



تبیین معنای آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» و دلالت آن در مسئله حجیت ادیان توحیدی

سید مرتضی حسینی کاشانی  | علی اله‌بداشتی ^۲ | عباس ایزدپناه ^۳

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری رشته کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: hosseinikashani65@gmail.com
۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: A.allahbedashti@qom.ac.ir
۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: A.izadpanah@qom.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>بررسی حجیت ادیان ابراهیمی پس از ظهور اسلام همواره در میان مباحث کلامی مسئله‌ای زنده، پویا و در جریان است. با توجه به اهمیت کشف دیدگاه قرآن در این مسئله، دلایل نقلی محور اصلی جدال‌های دو طرف را تشکیل می‌دهد. از جمله موضوعات مرتبط، تعیین کاربست معنایی واژه «اسلام» در قرآن است. از مهم‌ترین آیات مورد نزاع آیه شریفه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) است که دین را نزد خداوند، اسلام معرفی می‌کند. با وجود استناد موافقان و مخالفان حجیت ادیان ابراهیمی به این آیه، تحقیق مستقلی که همه شواهد و قراین را جمع‌آوری و ارزیابی کند انجام نشده است. این تحقیق با تأکید بر روش کتابخانه‌ای و تحلیلی، افزون بر تمایز دو قرائت اصلی درباره این آیه، شواهد هر یک را مورد ارزیابی قرار داده و قرائت سومی را در این تحقیق ارائه می‌دهد که بر معنای متفاوتی از «دین» و «اسلام» استوار است و اسلام را به معنای تسلیم و دین را نیز به معنای تدین مؤمنان معرفی می‌کند. نتیجه این تحقیق آن است که این آیه به لحاظ موضوع، با مسئله «حجیت ادیان» بیگانه است و ازاین‌رو موافقان و مخالفان حجیت ادیان نمی‌توانند این آیه را به‌عنوان سندی مستقل مدعی خود مطرح کنند.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲</p> <p>کلیدواژه‌ها: دین خدا، اسلام، حجیت ادیان.</p> 

استناد: حسینی کاشانی، سید مرتضی؛ اله‌بداشتی، علی؛ ایزدپناه، عباس. (۱۴۰۳). تبیین معنای آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» و دلالت آن در مسئله حجیت ادیان توحیدی. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۱۰۹-۱۳۲. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5886.2331>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

حجیت ادیان ابراهیمی پس از ظهور اسلام، از جمله مسائلی است که در طول تاریخ مطرح بوده است، اما در دوران معاصر با جدیت و تفصیل بیشتری مطرح شده است، چراکه دغدغه هدایت و سعادت یا ضلالت و شقاوت دیگر ابنای بشر در گفت‌وگوهای میان ادیان همواره جریان داشته و ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده است.

موافقان و مخالفان با رویکردهای مختلف و مشرب‌های فکری گوناگون و با استفاده از ادله مختلف نقلی و عقلی تلاش کرده‌اند مدعای خود را اثبات نمایند. می‌توان محور اصلی استدلال در این مسئله را دلایل نقلی دانست، زیرا در صورت تعیین داوری خود ادیان پیرامون گستره معرفتی‌شان، این نکته پیش از هر دلیل عقلی می‌تواند نزاع را تا سطح زیادی از میان باورمندان از بین ببرد، مگر در نگاه کسانی که دین و متون محوری آن را بشری یا تحت تأثیر افکار غیروحیانی می‌دانند که در نگاه ایشان داوری خود ادیان نیز ممکن است به‌عنوان نظر نهایی پذیرفته نشود.

مسلمانان نیز همانند پیروان دیگر ادیان الهی تلاش کرده‌اند با بررسی دقیق آیات قرآن، داوری آخرین وحی الهی را درباره قلمرو دیگر ادیان به دست آورند. در میان آیات شریفه قرآن کریم، مواردی که واژه «اسلام» در آن به کار رفته است، اهمیت بسیاری دارد، چراکه موضع ایجابی قرآن را درباره این موضوع نشان می‌دهد و می‌تواند در کنار دیگر آیاتی که موضع سلبی قرآن را توضیح می‌دهد، تصویر روشن‌تری از داوری نهایی قرآن ارائه دهد. از جمله این آیات، آیه نوزدهم سوره آل عمران، یعنی «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» است که این پژوهش به دلالت مطابقی و التزامی آن در بحث حجیت ادیان پرداخته است.

ضرورت تحقیق

با بیان دو دلیل، می‌توان ضرورت این تحقیق را توضیح داد:

دلیل اول: از آنجاکه بحث تکثرگرایی یا انحصارگرایی به‌عنوان دو گرایش اصلی در بحث حجیت ادیان، همچنان یکی از مباحث مهم علمی است، واکاوی دلایل و شواهد هر دو گروه با دقت و عمق بیشتر ضروری می‌نماید.

دلیل دوم: برخی آیات قرآنی فقط مورد استناد موافقان حجیت دیگر ادیان قرار گرفته

و برخی نیز فقط مورد استناد مخالفان بوده است، اما برخی آیات مورد استناد هر دو طرف قرار گرفته است و هر دو با قرائتی خاص از آیه، تلاش کرده‌اند آن را شاهدهی بر مدعای خود معرفی نمایند. برخی با تمسک به آیه مذکور، اسلام را تنها دین مَرَضی در دنیا و مقبول در آخرت دانسته‌اند و برخی دیگر نیز با قرائتی متفاوت از این آیه، آن را دلیل بر حجیت ادیان دیگر برشمرده‌اند. از این رو با تحقیق در مورد این آیه، می‌توان قوت یا ضعف استدلال هر دو گروه را نشان داد.

پیشینه تحقیق

با وجود استناد بسیار به این آیه و وجود قرائت‌های مختلف از آن، پژوهش مستقلی درباره آن صورت نگرفته است. فقط محمدجواد نجفی و جواد محمدی (۱۳۹۱) در مقاله «معناشناسی واژه اسلام در قرآن، با تأکید بر بررسی رابطه آن با پلورالیزم دینی»، به طور کلی درباره معنای «اسلام» در قرآن سخن به میان آورده و در چند سطر، به آیه مورد نظر اشاره کرده‌اند.

روش و اهداف تحقیق

در مقاله حاضر تلاش شده است با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی، آیه شریفه بررسی شود و با تبیین قرائت‌های مختلف از آن، شواهدش ارزیابی گردد و در نهایت، دلالت آن‌ها در بحث حجیت ادیان مشخص شود. بر این اساس، سؤال اصلی در این مقاله آن است که دلالت آیه در بحث حجیت ادیان چیست. پاسخ به این پرسش مرهون بررسی این سؤالات است: دین در این آیه به چه معناست؟ اسلام در این آیه دارای چه گستره معنایی است؟ «عِنْدَ اللَّهِ» چه نکته‌ای را به همراه دارد؟ شواهد متصل و منفصل قرآنی بر کدام قرائت گواهی می‌دهد؟ هر قرائت چه دلالتی معرفتی در حوزه حجیت ادیان دارد؟

۱. بخش اول: بررسی مفردات آیه

۱-۱. دین

در لغت، معانی متعددی برای «دین» بیان شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به «حساب؛ جزاء و کیفر؛ شأن و عادت و طاعت و انقیاد» اشاره کرد (نک: خندق‌آبادی، ۱۳۹۳، اسماعیلی‌زاده، ۱۳۹۱). ابن‌فارس معنای اصلی «دین» را «طاعت و انقیاد» می‌داند که

بقیه معنای به آن باز می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ماده دین). برخی برای «دین» در لغت، چهار معنا ذکر کرده‌اند: «تسلط، چیرگی و فرمانروایی»؛ «اطاعت، تذلل، بندگی و خضوع»؛ «شرع و قانون»؛ «قضاوت، حساب و مجازات» (نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۵۹). در اصطلاح، دین از آن جمله مفاهیمی است که با توجه به رویکردهای متفاوت، تعاریف پرشماری برای آن ارائه شده است، به گونه‌ای که ارائه فهرست جامعی از آن ممکن نیست. به طور کلی، دین در ساحت معنای اصطلاحی خود به یک بسته معرفتی اشاره دارد که در حوزه عقیده، اخلاق و احکام فردی و اجتماعی دارای آموزه‌های متعددی است. به عبارت دیگر، دین مجموعه آموزه‌هایی است که انسان به لحاظ نظری یا عملی در مقابل آن انقیاد دارد. این تعریف میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی پیوند ایجاد می‌کند.

همچنین گاهی دین بر ساحت عینی آموزه‌ها اطلاق می‌شود و گاهی بر آنچه انسان به‌عنوان آیین و کیش خود پذیرفته اطلاق می‌گردد. برخی همچون ابن عربی معتقدند آنچه خداوند فرو می‌فرستد و با او نسبت دارد، «شریعت» است و آنچه به بنده مربوط است و با او نسبتی دارد، «دین» شمرده می‌شود (نک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۸). قیصری در تفسیر کلام ابن عربی می‌نویسد: «کان الدین عبارة عن الإسلام والإسلام هو الانقياد، فالدين عبارة عن الانقياد. ولا شك أنّ الانقياد من العبد، فالدين من العبد» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۸).

۲-۱. عند الله

«عند» اسم ظرف و به معنای «قرب و نزدیکی» است و گفته شده در قرآن در معنای دیگری نیز استعمال شده است: «ظرف مکان حکم، بقا یا حتمی بودن، تقرب، علم، وقت حساب، جانب و ناحیه و...» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۶). «الله» نیز اسم جلاله است که بر ذات جامع صفات اطلاق می‌گردد.

اما آنچه برای ما در اینجا مهم است، تبیین معنای ترکیبی «عِنْدَ اللَّهِ» است. در این که چه معنایی از این عبارت مورد نظر است، چند احتمال وجود دارد:

۱. امر مقبول و پذیرفته شده: ابن کثیر می‌نویسد: «إخبارٌ منه تعالى بأنه لا دينَ عنده يقبله من أحدٍ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۱).

۲. امر مَرَضِيٌّ: بیضاوی می‌نویسد: «أى لا دين مرضي عند الله سوى الإسلام» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹).

۳. ثابت و پایدار بودن: یعنی دینی که دارای ثبات و پایداری است، برخلاف ادیان بشری که چون از تجربه ناقص انسانی نشئت می‌گیرد، ثبات و دوام ندارد. این معنا از آیه شریفه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/۹۶) استفاده می‌شود.

۴. حکم الهی (نک: قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۵۶). در این صورت، معنای آیه چنین می‌شود: دین در حکم الهی، اسلام است.

۵. مستقر، محکوم و مأذون الهی (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۷).

۱-۳. اسلام

«اسلام» در لغت از ماده «سلم» است که مهم‌ترین معنای برشمرده شده برای آن در باب افعال، انقیاد است (نک: ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۰) و در اصطلاح، به یک دین مخصوص، یعنی آیین حضرت محمد(ص) نظر دارد. شیخ انصاری معنای عرفی و شرعی «اسلام» را منصرف به دین خاص می‌داند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۳۴). برخی همانند علامه طباطبایی به طور کلی، استعمال «اسلام» در عرف قرآن را به معنای لغوی و عام می‌دانند و معنای خاص را اصطلاحی متأخر از عصر نزول معرفی می‌کنند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷۹).

۲. بخش دوم: بررسی محتوای آیه

درباره این آیه، به لحاظ احتمالات می‌توان خوانش‌های متعددی را مطرح کرد، اما دو خوانش اصلی وجود دارد و در هر یک باید چهار نکته مشخص شود: ۱. معنای «دین»؛ ۲. معنای «عِنْدَ اللَّهِ»؛ ۳. معنای «اسلام»؛ ۴. تعیین قلمرو زمانی آیه. در ادامه به تبیین و بررسی این دو قرائت و موضوعات مربوط می‌پردازیم.

۱-۲. خوانش اول

ویژگی‌های این خوانش عبارت است از:

یک. مراد از «دین» در آیه، معنای اصطلاحی و خاص آن، یعنی «مجموعه آموزه‌های وحیانی» است. برخی تأکید کرده‌اند که مراد از «دین» همان شریعت است (مطهری،

۱۳۸۴، ج ۲۸، ص ۶۴۲) که باید شریعت را در این کلام، مساوی با دین و نه اخص از آن دانست.

دو. «اسلام» به معنای خاص که فقط شامل «ما أنزل الله» بر حضرت محمد(ص) می‌شود استعمال شده است. بیضاوی می‌نویسد: «الإسلام وهو التوحيد والتدبر بالشرع الذي جاء به محمد(ص)» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹). شهید مطهری در جایی این معنا را ظاهر می‌داند (نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۹۶۹؛ نیز نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۴۲؛ عسکری، ۱۳۸۲، ص ۸۶). الهی قمشه‌ای در ترجمه این آیه می‌نویسد: «همانا دین (پسندیده) نزد خدا آیین اسلام است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص ۵۲).

سه. تعبیر «عِنْدَ اللَّهِ» کنایه از دین مشروع در دنیا و مقبول در آخرت است. چهار. این آیه به لحاظ زمانی شامل همه زمان‌ها نمی‌شود، بلکه فقط ناظر به زمان بعثت پیامبر گرامی اسلام(ص) است و شامل پیش از بعثت نیست. حاصل این قرائت با توجه به این چهار ویژگی، آن است که «بعد از بعثت حضرت محمد(ص) و نزول دین مشخصی به نام اسلام، تنها مجموعه هدایتی معتبر و مشروع در دنیا و آخرت همان دین است».

۲-۱-۱. شواهد

شواهد این خوانش را می‌توان چنین برشمرد:

۱. **ظهور عرفی و شرعی «اسلام» در معنای خاص:** بر اساس نظر برخی همچون شیخ انصاری، این برداشت مطابق معنای عرفی و شرعی «اسلام» است. به عبارت دیگر، «اسلام» بعد از ظهور اسلام، انصراف به دین خاص دارد.

نقد: هیچ تعبیر صریحی در آغاز اسلام وجود ندارد تا دلالت این واژه را حتی در اولین روزهای اسلام به این معنای خاص منصرف نماید و نشان‌دهنده وضع تعینی آن باشد. به دیگر بیان، هرچند می‌توان وضع تعینی «اسلام» در معنای خاص آن را حتی در ایام زندگانی مبارک پیامبر خاتم(ص) احتمال داد، اما نمی‌توان همه موارد استعمال «اسلام» در قرآن را حمل بر معنای خاص کرد، خصوصاً که بدون تردید، اسلام بارها در قرآن در معنای لغوی آن به کار رفته است که به برخی از آن‌ها در بخش سوم اشاره می‌شود.

۲. **ابهام در معنای عام:** این که خداوند در یکی از صریح‌ترین آیات خود، «اسلام» را با معنای عام آن نزد خود مشروع و مقبول بداند، دارای ابهام است و در این صورت، مصداق اسلام مشخص نخواهد شد. به عبارت دیگر، قرآن در این صورت مشخص نمی‌کند که مصداق «تسلیم در برابر خداوند» تدین به آموزه‌های ابلاغی کدام پیامبر مرسل است.

نقد: ممکن است معنای اسلام عام باشد، اما مصداق آن از ادله دیگر مشخص می‌شود. بنابراین اگر از ادله دیگر، نسخ سایر ادیان و حجیت یک دین استفاده شود، مقتضای لزوم تسلیم در این آیه، اعتقاد به نسخ و عدم اعتبار ادیان دیگر است و اگر از ادله دیگر، نسخ سایر ادیان استفاده نشود، مقتضای تسلیم، سر سپردن به یکی از ادیان الهی است.

۳. **انصراف خطابات قرآن به عصر حضرت خاتم(ص):** لازمه معنای عام آن است که آیه، اختصاصی به مخاطبان عصر نزول نداشته باشد، بلکه شامل همه مردمان پیش از اسلام نیز باشد، که لغو است.

نقد: قرآن همواره به دنبال آن بوده است که نسبت اسلام را با دیگر ادیان نشان دهد. از این رو با تأکیدهای مکرر، از جمله «لزوم تصدیق کتب و پیامبران ادیان دیگر»، بر پیوستگی حقیقت ادیان اشاره می‌کند. همچنین طبیعی است که بر گوهر مشترک ادیان که همان تسلیم در مقابل خداوند است تأکید کند تا این پیوستگی و لزوم تصدیق سلسله پیامبران روشن‌تر شود.

۴. **نام بردن از اهل کتاب در ادامه آیه:** در ادامه آیه از اختلاف اهل کتاب و چرایی آن سخن به میان آمده است. برخی نیز آن اختلاف را ناظر به حجیت پیامبر اسلام(ص) توسط اهل کتاب دانسته‌اند (نک: طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۶۷). تنها زمانی که اسلام در آیه مورد نظر به معنای خاص آن باشد، اشاره به اهل کتاب و اختلاف آن‌ها دارای وجه خواهد بود و تناسب میان دو مطلب جریان خواهد داشت.

نقد: در ادامه آیه به اختلاف اهل کتاب اشاره شده که ناشی از تسلیم نبودن آن‌ها در برابر حق است، زیرا تأکید شده که آن‌ها با وجود علم، از پیروی کردن از آن سر باز می‌زنند. در واقع، خداوند با ملاک قرار دادن «تسلیم»، این نقد را نسبت به اهل کتاب

مطرح می‌کند که آن‌ها نسبت به علمشان، تسلیم نیستند و برخلاف آن رفتار می‌کنند.

۵. **شأن نزول آیه:** میبیدی می‌نویسد: «بعضی مفسران گفته‌اند که این جواب مشرکان است که هر کسی از ایشان به آنچه داشت از ملت و کیش فخر می‌آورد و می‌گفت: لا دین إلا دیننا وهو دین الله. پس ربّ العالمین ایشان را دروغ‌زن کرد به این آیت و گفت: نه چنان است که ایشان می‌گویند، إِنَّ الدین عند الله الإسلام الذی جاء به محمد(ص)» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۲).

۶. از دیگر شواهد این تقریر، استعمال «اسلام» در معنای خاص آن در قرآن است. خداوند می‌فرماید: ﴿الْبَيْزُ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (مائده/۳). در این آیه، اسلام دین مورد رضایت خداوند معرفی می‌شود. از این آیه، دین اسلام به معنای خاص آن اراده شده است، همان‌طور که از ابن عباس نقل شده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۵۱). از «اکمال دین» نیز غلبه آن بر دیگر ادیان اراده شده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۵۲) و نشان می‌دهد خداوند از میان ادیان، اسلام را برای آن زمان پسندیده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۳۵۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۰ و ۱۲۱). یهودیان در هنگام نزول این آیه گفته‌اند که اگر این آیه برای ما نازل شده بود، آن را عید می‌گرفتیم (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۵۵ و ۵۶؛ کوفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۱۸).

۲-۱-۲. نسبت معنا با حجیت ادیان

با توجه به این معنا و حصری که از مفاد آیه استفاده می‌شود، ادیان دیگر هیچ حجیتی بعد از ظهور اسلام نخواهند داشت، زیرا دین مقبول و مرضی، در یک دین مشخص، یعنی اسلام با اصطلاح خاص آن منحصر شده است. برخی بر این معنا تأکید نموده‌اند. (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۲۲)

کسانی که به این آیه برای عدم حجیت دیگر ادیان استناد کرده‌اند، درباره تفصیل آن بیانی ندارند، اما ظاهر کلماتشان این است که ادیان دیگر در هیچ ساحت معرفتی خود (چه نظری و چه عملی) برای هیچ مخاطبی (چه اهل کتاب و چه مسلمان، چه قاصر و چه مقصر) حجیت ندارند. از این رو هیچ فعلی نمی‌تواند با استناد به آموزه‌های ادیان گذشته

نزد خداوند پذیرفته شده و مستحق اجرا یا زمینه‌ساز عذر باشد.

۲-۲. خوانش دوم

ویژگی‌های خوانش دوم را می‌توان چنین برشمرد:

یک. مراد از «دین» در آیه، همان معنای اصطلاحی، یعنی مجموعه آموزه‌های وحیانی است.

دو. تعبیر «عِنْدَ اللَّهِ» کنایه از دین مقبول و مشروع نزد خداوند است.

سه. مراد از «اسلام» معنای عام و لغوی آن، یعنی تسلیم است. افزون بر عبارت «تسلیم»، از تعابیر دیگر نیز استفاده شده است: «تسلیم و تصدیق» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱۷)، «اخلاص» (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ص ۲)، «انقیاد تام» (قاضی سعید، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۷)، «اطاعت» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۴۱).

صدرا «اسلام» را در این آیه، «تسلیم ظاهری اوامر شرع و احکام باطنی حضرت حق» می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۹۱ و ۱۹۲). علامه طباطبایی معنای لغوی «اسلام» را ظاهر این آیه بیان می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۰؛ ج ۳، ص ۱۲۰؛ ج ۸، ص ۲۹۹) و در جای دیگر، «اسلام» را کمال حاصل از باطن و ظاهر دین می‌داند (نک: طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۲۰۰ و ۲۰۱). شهید مطهری حقیقت همه ادیان را اسلام می‌داند، بدون آن که لازم باشد این نام در همه ادوار رایج باشد:

قرآن کریم که دین خدا را از آدم تا خاتم یک جریان پیوسته معرفی می‌کند، نه چند تا، یک نام روی آن می‌گذارد و آن اسلام است. البته مقصود این نیست که در همه دوره‌ها دین خدا با این نام خوانده می‌شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است، و این است که می‌گوید: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۸۰).

کراچکی مراد از «اسلام» را اسلام تام و صحیح می‌داند که به شناخت واجبات بینجامد (کراچکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴۴). آیت‌الله جوادی در موارد متعدد معنای عام را از اسلام اراده کرده است، از جمله: «این آیه ناظر به وحدت ادیان است» (جوادی آملی

(الف)، ۱۳۸۸، ص ۳۱۰؛ «روح همه ادیان الهی با استناد به این آیه اسلام است» (جوادی آملی (ب) ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۸)؛ «اصول و خطوط کلی شرایع با توجه به این آیه یکی است» (جوادی آملی (ب) ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۵)؛ «با نظر به این آیه، روح همه ادیان نسخ نمی پذیرد» (جوادی آملی (ب) ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۰۰)؛ «اسلام وحید و جامع از این آیه استفاده می شود» (جوادی آملی (ب) ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۶۷۰).

عارفان نیز همین برداشت را از آیه داشته اند. ابن عربی «اسلام» را انقیاد می داند (نک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۹۸). قشیری می نویسد: «الإسلام هو الإخلاص والاستسلام، وما سواه فمردود، وطريق النجاة على صاحبه مسدود» (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۲۲۸).

برخی از مترجمان قرآن نیز همین معنای عام را انتخاب کرده اند. فیض الاسلام در ترجمه خود می نویسد: «محققاً (از زمان آدم(ع) تا روز رستاخیز) دین و آیین (اطاعت و فرمان بری پسندیده) نزد خدا اسلام (تسلیم شدن و زیر بار احکام و دستورهای الهی رفتن) است» (فیض الاسلام، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۰۵؛ همچنین نک: انصاریان، ۱۳۹۳، ص ۵۲). بسیاری دیگر نیز به معنای عام اشاره کرده اند (نک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۵۲؛ مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۲؛ خامنه ای، ۱۳۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۷۱؛ سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹؛ معرفت، ۱۳۸۱، ص ۶؛ حیدری، ۱۴۳۱، ص ۱۴۹؛ لاریجانی، ۱۳۹۸؛ ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۶۳۰).

برخی نیز به مصداق عام این تسلیم اشاره کرده و برای مثال، از «عدل و توحید» نام برده اند (نک: طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۵).

چهارم. این آیه اختصاصی به زمانه حضرت خاتم(ص) ندارد، بلکه به یک اصل کلی الهی و هویت پیوسته ادیان اشاره دارد. از این رو به گذشته، حال یا آینده اختصاص ندارد (نک: سبحانی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۱).

۲-۱-۲. شواهد

به نظر می رسد قراین مختلفی در آیه، این خوانش را خصوصاً در معنای عام اسلام تقویت می کند:

۱. ظهور تعبیر «عند الله»: این تعبیر ظهور در همه زمانها و مکانها دارد و نشان

می‌دهد که خداوند در این آیه درصدد بیان تنها دین مقبول در نزد خود در همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست. از این رو نمی‌تواند اختصاصی به «ما أنزل الله» بر حضرت محمد (ص) داشته باشد (نک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۱). به عبارت دیگر، هر آنچه نزد خداوند هست، «واحد» است و «تکثر» ناشی از انتساب به خلق است. بنابراین ادیان با وجه ثابتشان (همان تسلیم) با خداوند نسبت دارند و با وجه متغیرشان متوجه مخلوقات اند که با توجه به مصالح و مفاسدشان تغییر می‌کنند. این نکته را می‌توان از دیگر آیات قرآن استفاده کرد که به طور کلی، «ما عِنْدَ اللَّهِ» را دارای بقا و دوام می‌داند: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/۹۶) و از این رو نمی‌تواند به ظرف زمانی خاص نظر داشته باشد.

۲. اشاره به اختلاف اهل کتاب در ادامهٔ آیه: در ادامهٔ آیه، به اختلاف اهل کتاب که بعد از علم آن‌ها به وجود آمده اشاره شده است که نشان می‌دهد مراد، اسلام لغوی است، چرا که دین الهی واحد است و خداوند همگان را به تبعیت از آن دعوت کرده است و اختلاف شریعت‌ها نیز در کمال و نقص است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۱). به عبارت دیگر، همان‌گونه که از آیات قرآن استفاده می‌شود، یهود و نصارا همواره یکدیگر را از هدایت و سعادت محروم می‌دانستند: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا﴾ (بقره/۱۱۱). گویی خداوند با این آیه تصریح می‌کند که دین الهی واحد و شامل تمام ادیان است و هیچ گروهی نباید دیگری را از هدایت الهی بی‌نسیب بداند، هرچند وزن هدایت الهی در هر دین یکسان نیست و به جهت تکامل ادیان، آخرین دین بیشترین بهره را از هدایت الهی دارد. علامه شعرانی نیز می‌نویسد:

اسلام به معنای اطاعت و انقیاد است و دین اسلام سعادت را در انقیاد فرمان قرار داده است و دین همهٔ انبیا همین بود، الا این که یهود و نصارا آن را تغییر دادند. یهود گویند محبوب خدا اولاد اسرائیل اند و بس، و نصارا گفتند: اطاعت احکام در شریعت مفید نیست، بلکه کشته شدن مسیح موجب رفع گناه بشر است و مسلمانان دین اسلام را حفظ کردند (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۸).

۳. استعمال «اسلام» در معنای عام در آیهٔ بعد: در آیهٔ بعد نیز واژهٔ اسلام چندین بار تکرار شده است که علاوه بر این که خود معنای عام دارد، معنای «اسلام» در این آیه را

نیز مشخص می‌کند: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِّينَ أَ أَسَلَّمْتُمْ فَأِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران / ۲۰).

۴. در روایات به تفسیر «اسلام» به همین معنای لغوی اشاره شده است: «الاسلام هو التسليم والتسليم هو اليقين واليقين هو التصديق، فالتصديق هو الإقرار والإقرار هو الأداء والأداء هو العمل والمؤمن من أخذ دينه عن ربه» (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱۸). امام صادق (ع) در گفت‌وگو با مفضل با قصد این معنای عام، آن را دین همه پیامبران می‌شمرد (نک: حلی، ۱۳۹۱، ص ۴۳۶). امام صادق (ع) می‌فرماید: «اعلموا أنَّ الإسلام هو التسليم والتسليم هو الإسلام فمن سلّم فقد أسلمَ ومن لم يسلم فلا إسلام له» (کلینی، ۱۳۴۲، ج ۸، ص ۱۱). امام باقر (ع) می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ قَالَ: التَّسْلِيمُ لِلَّهِ وَالْأَوْلِيَاءِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۹).

همچنین در آیات بسیاری، «اسلام» با معنای عام آن اراده شده است که به لحاظ شباهت‌هایی که با آیه مورد نظر دارد، می‌تواند شاهد مناسبی برای اراده معنای عام باشد. برای نمونه به چند آیه اشاره می‌شود:

آیه اول: خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران / ۸۵). بر اساس این آیه، هر کسی غیر از اسلام دینی را بپذیرد، از او پذیرفته نمی‌شود و در آخرت از زیانکاران است. تعدادی از مفسران و متکلمان با این آیه، بر عدم پذیرش ادیان دیگر استدلال کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۴۶). گفته شده است این آیه درباره برخی از یهودیان است که ادعای اسلام داشتند، اما از دستور پیامبر (ص) در مورد انجام حج سر باز زدند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۱). برخی با این که منطوق آیه را عام می‌دانند، یا آن را به اسلام خاص تخصیص می‌زنند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰۲ و ۱۰۳) یا اسلام را دارای مراتب می‌دانند، اما اسلام اخیر را مراد می‌دانند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۲۳۶ و ۲۳۷) یا لازمه آن اسلام عام را همین اسلام خاص می‌دانند، یعنی حقیقت تسلیم در این زمان با مسلمان شدن و ایمان به حضرت محمد (ص) محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۴۶).

با این حال، در این آیه نیز احتمال دارد مراد از «اسلام» معنای عام‌تر آن (تسلیم در

برابر خداوند) باشد، همان‌طور که برخی بدون اشاره به معنای خاص اسلام، از «توحید و تسلیم شدن وجه و نفس انسان» نام برده‌اند که معنایی گسترده دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۸۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۷؛ شیر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۵) یا دست‌کم آن را احتمال داده (نسفی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۵۳) و آن را میان همه پیامبران مشترک دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۲۱؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷۸). در واقع، خداوند در این آیه، دین را در همه زمان‌ها مساوی با اسلام دانسته است (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶، ص ۷۰). برخی با اشاره به معنای عام اسلام، آن را جامع همه شرایع می‌شمردند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۰). در واقع، قرآن به واسطه این آیه، در مقام نفی دین کفار است (سبحانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰).

شاهد معنای عام آن است که در دو آیه پیش از آن، یعنی ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا﴾ (آل عمران/ ۸۳) و ﴿قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ [....] وَ التَّيْيُوبِينَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/ ۸۴) که تعبیر «اسلام» آمده، در معنای عام آن به کار رفته است. از سوی دیگر، این آیه با توجه به آیه‌های گذشته، صرفاً نظر به زمانه پیامبر اسلام (ص) ندارد. از این‌رو در مقام بیان یک قاعده عمومی در آخرت است و با اختصاص آن به اسلام خاص سازگار نیست.

آیه دوم: خداوند در سوره آل عمران، اسلام آوردن را شرط هدایت بیان نموده است: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَ مِنْ أَتَّبَعَنِي وَ قُلْ لِلَّذِينَ آوَوْا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران/ ۲۰). در این آیه با یهودیان (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۷) یا نصرانیان نجران (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۰) مواجه شده است تا به اسلام خاص بگردند، و در غیر این صورت، هدایت یافته نیستند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۷۵)، هرچند خداشناس باشند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱۱). حتی اگر اسلام به معنای عام هم باشد، اقتضای تسلیم به آنچه بر پیامبر (ص) فرو فرستاده شده را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۲). برخی شأن نزول این آیه را پاسخی به ادعای یهودیان و نصرانیان بیان می‌کنند که دین را تنها همان دین یهود و نصارا می‌دانستند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳).

بی‌تردید، «أَسْلَمْتُ» در صدر آیه به قرینه «وجهی لله» ظهور در معنای اسلام عام دارد، چنان‌که مفسران از آن با تعبیر «اخلاص در دین» یاد کرده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۷۳ و ۱۷۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۰). بر مبنای همان معنا، ادامه آیه و گفت‌وگو با اهل کتاب دنبال شده و از آنان، تسلیم و اخلاص در برابر خدا طلب گردیده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۶۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۳۸). در واقع، معنای آیه و جدال با اهل کتاب آن است که ملاک اصلی هدایت تسلیم و اخلاص در برابر خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۲)، حال ما به این اصل پایبندیم. آیا شما نیز پایبندید؟ اگر پایبند باشید، هدایت یافته‌اید.

قرینه دیگر بر اراده اسلام عام از آیه تعبیر «امین» است که نشان می‌دهد این گفت‌وگو فراتر از گفت‌وگوی «مابین ادیانی» است، زیرا امین را «امت‌های بدون کتاب» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۴۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۱۹) یا «مشرکان عرب» (شناسانده‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۰۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۷۵) و برخی نیز این را بر هر دو تطبیق کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱۹).

آیه سوم: در قرآن بیان شده است که هر کس که خداوند اراده هدایت او را داشته باشد، سینه او را برای پذیرش دین اسلام، گشاده قرار می‌دهد: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَفْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام/۱۲۵).

«اسلام» در این آیه، ظاهر در معنای عام آن، یعنی تسلیم در برابر خداوند است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۴۲). از این رو برخی «اسلام» را به معنای «حق» دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۳۴). در برخی روایات شیعی، «اسلام» بر مطلق خیر تطبیق داده شده (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۶) و در برخی نیز معنای لغوی آن، یعنی «تسلیم» اراده گردیده است (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۶۵).

در آیه پیش از آن، چنین تعبیری آمده است: «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ» که سخن درباره کفار است که آن‌ها می‌خواهند مثل آنچه بر

پیامبران عطا شده، به آنها داده شود و خداوند در پاسخ، این آیه را بیان می‌کند.

آیه چهارم: خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ﴾ (صف/۷). برخی معتقدند مراد از «اسلام» در این آیه، معنای خاص آن یعنی دین اسلام است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۴۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۱۸۹). شاهد این تفسیر آن است که مخاطبان این آیه «یهودیان» معرفی شده‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۱۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۴۴). این در حالی است که برخی معتقدند این آیه ظهور در معنای لغوی آن، یعنی تسلیم امر الهی شدن دارد و مخاطب آن همه کفارند (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۵۹۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۵۴). برخی نیز مراد از آن را «توحید» می‌دانند (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۰۳) که در واقع، پیمان مشترک همه پیامبران است.

آیه پنجم: دین حضرت محمد(ص) پیش‌تر توسط حضرت ابراهیم(ع) «اسلام» نامیده شده است: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (حج/۷۸).

مراد از آیه این نیست که حضرت ابراهیم(ع) پیروان پیامبر خاتم(ص) را «مسلمان» (به معنای خاص آن) نامیده است تا به این معنا باشد که ایشان را در مقابل یهودیان و مسیحیان چنین نامیده است، بلکه مراد آن است که حضرت ابراهیم(ع) پیروان حضرت محمد(ص) را مصداق «مسلمان» به معنای عام آن (تسلیم در برابر خداوند) برشمرده است، یعنی ایشان واقعاً در برابر خداوند تسلیم‌اند و این آیه در واقع، ناظر به آیه شریفه ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (آل عمران، ۶۸) است که پیروان پیامبر خاتم(ص) در مسیر «أب المسلمین»، یعنی حضرت ابراهیم(ص) قرار دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۴۱۲).

۲-۲-۲. نسبت معنا با حجیت ادیان

دو برداشت دربارهٔ این تقریر وجود دارد:

۱. برخی معتقدند این آیه با حجیت همهٔ ادیان ملازم نیست، بلکه مسلمانان می‌توانند با استناد به این آیه، بر نسخ فی‌الجملهٔ ادیان گذشته استدلال نمایند. علامه طباطبایی لازمهٔ تسلیم خداوند را تصدیق همهٔ آنچه خداوند نازل کرده است می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۲). علامه عسکری انقیاد در زمان پیامبر خاتم(ص) را در پذیرش کلام ایشان معرفی می‌کند (عسکری، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۲). آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «مسلمان در برابر یهود که یهودیت را دین خدا می‌داند و نیز در رویارویی با نصارا که مسیحیت را به خدا نسبت می‌دهند، از اعتقاد به اسلام که تنها دین الهی است سخن می‌گوید و منهاج و شریعت آن‌ها را منسوخ می‌داند، هرچند خطوط کلی و جامع عقاید، اخلاق، فقه و حقوق آنان را که مطابق اسلام است ثابت می‌داند» (جوادی آملی (ب)، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۴۳۶ و ۴۳۷). به عبارت دیگر، اسلام هرچند به معنای عام آن باشد، به جهت انحصار این کلی در یک مصداق، مستلزم پذیرش دین اسلام است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۶۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۶۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۷، ص ۴۵۶).

نقد: به نظر می‌رسد در صورتی که اسلام به معنای عام باشد، دست‌کم از این آیه دلیلی بر انحصار حجیت در دین اسلام استفاده نمی‌شود، بلکه باید برای فهم مصداق آن، به ادلهٔ دیگر مراجعه کرد.

۲. «دین» با معنای گستردهٔ آن شامل همهٔ ادیان یا ملازم دین واحد الهی (به معنای تسلیم در مقابل خداوند) است، همچنان که برخی آن را در معنای آیه ترجیح داده‌اند. برخی لازمهٔ این که «اسلام» به معنای انقیاد باشد را چنین می‌نویسند: «بهذا المعنی اذن تستوی الأديان كلها لأدبها تشترك في ذلك المعنى العام الذي هو الانقياد» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲، ص ۹۸). اساساً برخی همین آیه را نه تنها دلیلی بر نفی ادیان دیگر نمی‌دانند، بلکه معتقدند این آیه نشان می‌دهد که همهٔ ادیان در گوهر خود با یکدیگر مشترک‌اند: «نعلم أن الحصر في قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» هو حصر لجميع الأديان الحقّة بالإسلام، لا حصر للإسلام بدين دون دين من الأديان التي جاء بها الأنبياء من عند الله» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۷).

نقد: از این برداشت نیز حجیت عرضی همه ادیان استفاده نمی‌شود، بلکه می‌توان با پذیرش این سخن و وحدت طولی دین در طی تاریخ، به انحصار دین در یک مرتبه خاص فتوا داد. در واقع، می‌توان میان برداشت اول و برداشت دوم جمع کرد.

۲-۳. خوانش سوم

این خوانش در ویژگی‌های خود همانند خوانش دوم است، با این تفاوت که «دین» را به معنای آموزه‌های نظری و عملی نازل‌شده از سوی خداوند نمی‌داند، بلکه مراد از آن را عقاید، افعال و حالات متدینان و به طور کلی، مسیری که در زندگی برگزیده‌اند معرفی می‌کند. از این رو برخی مراد از «دین» در این آیه را نه مجموعه آموزه‌های مدون، بلکه «طاعت» دانسته‌اند (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۴۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۱۸). بر اساس این معنا، آیه درصدد بیان گوهر تدين مؤمنان در همه زمان‌هاست و آن را «تسلیم و انقیاد» معرفی می‌کند.

۲-۳-۱. شواهد

۱. **عدم تناسب میان «اسلام» لغوی و دین منسوب به خداوند:** در صورتی که «اسلام» به معنای لغوی و عام آن، یعنی تسلیم و انقیاد مراد آیه باشد، دیگر نمی‌توان آن را مساوی با دین به معنای اصطلاحی یا گوهر آن دانست. به عبارت دیگر، اساساً جوهره آموزه‌های معرفتی ادیان در حوزه نظر و عمل «تسلیم» نیست، زیرا همه آن آموزه‌ها به حقایق نفس‌الامری یا امور اعتباری ریشه‌دار در واقعیت‌های خارجی نظر دارند و گوهر دین را با توجه به این معنا، باید آموزه‌های محوری دین، همانند «توحید» دانست.

۲. **تناسب میان «اسلام» لغوی و دین منسوب به مؤمنان:** مؤمنان در مواجهه با آموزه‌های دین، باید «تسلیم» باشند و این صفت در واقع، همان واکنش مؤمنان نسبت به آموزه‌های دین است. حال همان‌طور که از آیه استفاده می‌شود، باید جوهره دین‌داری مؤمنان را «تسلیم» دانست که دست‌کم می‌توان دو وجه برای آن بیان کرد:

یک. «تسلیم» یا همان تصدیق حقیقت، و پذیرش آن مقدمه اعتقاد (فعل قلبی) و التزام (فعل خارجی) است. بنابراین خداوند در این آیه، به مهم‌ترین مقدمه اعتقاد صحیح و عمل صالح در مؤمنان اشاره می‌کند. البته این وجه در میان همه مؤمنان ادیان مشترک

است، همان‌گونه خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ (لقمان/۲۲).

دو. اساساً ارزش اعمال انسان به افعال اختیاری جوانحی اوست و تسلیم از مهم‌ترین مراتب آن به شمار می‌آید، چراکه تحقق فعل خارجی افزون بر نیت فاعل، به ده‌ها شرط خارجی وابسته است و ممکن است به جهت تراحم اسباب عالم ماده، تحقق خارجی پیدا نکند که خارج از قدرت و اراده فاعل است. بنابراین سعادت همواره در گرو آن امری است که در اختیار بنده است (همان تسلیم). فعل خارجی، ظهور آن حقیقت درونی فاعل است که البته بسته به اقتضائات عالم خارج، در مرتبه‌ای خاص تحقق می‌پذیرد و البته ممکن است اساساً تحقق نپذیرد. در واقع، مفهوم آیه این می‌شود که تسلیم خدا و حقیقت بودن، جوهره هدایت و سعادت انسان را می‌سازد و در آن سو، کسانی که حقیقت را شناخته‌اند، اما تسلیم آن نشده‌اند و با آن عناد دارند، جوهره ضلالت و شقاوت خود را ساخته‌اند.

۳. تأکید بر اخلاص در دین: در آیات فراوانی بر اخلاص در دین تأکید شده است، مانند ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾ (زمر/۱۱) و ﴿وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (اعراف/۲۹). بدون تردید، اخلاص در دین به معنای «آنچه خدا بر پیامبران فرو فرستاده» معنا ندارد، بلکه به معنای آن است که آنچه بنده در مرتبه نظر و عمل انجام می‌دهد و دین او را شکل می‌دهد، برای خدا باشد.

ممکن است در نقد این خوانش اشکالاتی مطرح شود که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اشکال اول: «دین» در لسان قرآن به جهت شیوع استعمال، انصراف به «ما أنزل الله» دارد. از این رو «دین» در این آیه نیز باید بر اساس معنای غالب، معنا شود.

در پاسخ باید گفت انصراف در زمانی است که قرینه‌ای بر معنای دیگر وجود نداشته باشد، درحالی‌که در ضمن شواهد، گفته شد وقتی «اسلام» به‌عنوان محمول در آیه به معنای عام به کار رفته، خود قرینه مهمی است که معنای موضوع را مشخص می‌کند. لذا اگر «اسلام» به معنای دین خاص باشد، «دین» در صدر آیه را باید بر اساس معنای شایع تبیین کرد.

اشکال دوم: این آیه به لحاظ انحصار دین در اسلام، بسیار روشن و صریح است. از سوی دیگر، آنچه برای بشر اهمیت دارد تشخیص آموزه‌های حق از ناحق است تا بتواند هدایت یابد و به سعادت برسد. حال اگر این آیه را بر معنای دیگر حمل بکنیم، یکی از صریح‌ترین آیات قرآن را از حوزه اصلی قرآن که همان هدایت‌گری است، خارج کرده‌ایم.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: کارکرد قرآن را می‌توان هم در هدایت مصدری (آموزه‌هایی که سبب هدایت می‌شوند) و هم در هدایت اسم‌مصدری (هدایت شدن مؤمنان) توضیح داد. همان‌طور که در ده‌ها آیه، خداوند به ساحت اول توجه کرده است، در این آیه به جوهره هدایت مؤمنان می‌پردازد و به این نکته تنبه می‌دهد که قدم اول هدایت شدن انسان یا تمام هویت آن، با واقعیت «تسلیم» تحقق می‌یابد.

۲-۳-۲. نسبت معنا با حجیت ادیان

این تقریر همان‌طور که به تفصیل بیان شد، ناظر به دین در مقام متدینان است، نه دینی که خداوند بر پیامبرش نازل کرده است. بنابراین اساساً با نگاه اولی و به لحاظ موضوع، با بحث حجیت ادیان متفاوت خواهد بود، اما با نگاه ثانوی و با توجه به این که یکی از مهم‌ترین ثمرات حجیت ادیان پذیرش یا عدم پذیرش اعمال متدینان ادیان توحیدی است، ممکن است این استدلال مطرح شود که اگر گوهر دین‌داری تسلیم است و تسلیم در میان همه متدینان مشترک است، پس باید همگی از حقیقت دین‌داری و ثمرات آن که پذیرش اعمال و سعادت اخروی است، برخوردار باشند. ممکن است گفته شود این آیات بر حقیقت «تسلیم در برابر خداوند یا حق» تأکید دارند و هیچ‌گاه به مصداق متعلق آن ورود نکرده‌اند. لذا این که چه امری مصداق «تسلیم» است، در این آیات بیان نشده و آیه اساساً در مقام بیان آن نیست. از این رو نمی‌توان به واسطه این تقریر بر پذیرش یا عدم پذیرش اعمال پیروان دیگر ادیان احتجاج کرد.

نتیجه گیری

درباره آیه شریفه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/ ۱۹) سه تقریر ارائه شد. حاصل این سه تقریر را (هم در ساحت دلالت مطابقی آن و هم در ساحت دلالت التزامی آن در بحث حجیت ادیان) می توان در جدول ذیل چنین بیان کرد:

دلالالت التزامی آیه در بحث حجیت ادیان	دلالالت مطابقی آیه			
	زمان آیه	معنای «اسلام»	معنای «دین»	
دلالالت بر عدم حجیت ادیان دیگر	بعد از بعثت پیامبر(ص)	اسلام اصطلاحی و خاص دین منزل بر حضرت محمد(ص)	مجموعه آموزه های و حیانی	تقریر اول
عدم دلالت بر حجیت یا عدم حجیت ادیان	همه اعصار	اسلام لغوی و عام (به معنای تسلیم)	مجموعه آموزه های و حیانی	تقریر دوم
عدم دلالت بر حجیت یا عدم حجیت ادیان	همه اعصار	اسلام لغوی و عام	تدین مؤمنان (برگزیده)	تقریر سوم (برگزیده)

به عبارت دیگر، نتایج دیگر این تحقیق عبارت اند از:

۱. دین به دو معنا، یعنی «آموزه های و حیانی ادیان» و «تدین مؤمنان» می تواند باشد که ظاهر آیه، معنای دوم است.
۲. اسلام به دو معنا، یعنی «اسلام اصطلاحی و خاص» که بر حضرت محمد(ص) نازل شده است و «اسلام لغوی و عام» (به معنای تسلیم) می تواند باشد که ظهور آیه در معنای دوم است.
۳. دو احتمال در زمان آیه مطرح است: «پس از بعثت پیامبر خاتم(ص)» و «همه اعصار» که با توجه به دو ظهور اول و همچنین دوام ناشی از تعبیر «عند الله»، احتمال دوم متعین است.
۴. با ارزیابی مجموع شواهد و قراین می توان خوانش سوم را «اظهر» و پس از آن، قرائت دوم را ترجیح داد.

۵. آیه تنها بر اساس تقریر اول می‌تواند حجیت انحصاری دین اسلام را ثابت کند، اما بر اساس دو تقریر دیگر، نمی‌توان حجیت یا عدم حجیت ادیان دیگر را با استناد صرف به این آیه استفاده کرد، چراکه در تقریر دوم، ملاک دین «تسلیم» بیان شده، اما این که چه دینی مصداق آن است، از این آیه استفاده نمی‌شود. در تقریر سوم نیز افزون بر این نکته، «دین» اساساً به ساحت متدینان و پیروان ادیان نظر دارد و به همین جهت، به لحاظ موضوعی با بحث حجیت ادیان بیگانه خواهد بود.

فهرست منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۷ق). اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. اسماعیلی زاده، عباس. (۱۳۹۱ش). واکاوی معنای دین در کاربردهای قرآنی آن. آموزه‌های قرآنی، ۱۵، ص ۲۷-۴۶.
۷. الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰ش). القرآن الکریم، (ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای). قم: فاطمة الزهراء (س).
۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب الطهارة. قم: المؤتمر العالمی.
۹. انصاریان، حسین. (۱۳۹۳ش). ترجمه قرآن کریم. تهران: سازمان دارالقرآن کریم، نشر تلاوت.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (الف). (۱۳۸۸ش). اسلام و محیط‌زیست. قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (ب). (۱۳۸۸ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۱۳. حلی، حسن بن سلیمان. (۱۳۹۱ش). مختصر البصائر، (ترجمه و تحقیق علیرضا زکی‌زاده رناتی). قم: نشر زائر.
۱۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۱۵. حیدری، کمال. (۱۴۳۱ق). فلسفه الدین، (تقریر علی حمود عبادی). قم: دار فراقده.
۱۶. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۰). بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان نیروی زمینی سپاه (بیانات در تاریخ <https://khl.ink/f/2453>). (۱۳۷۰/۲/۲۱).
۱۷. خندق‌آبادی، حسین. (۱۳۹۳ش). دین. در: دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۱۸. دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۱. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹ق). أضواء علی عقائد الشیعه الإمامیه و تاریخهم. قم: نشر مشعر.
۲۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۹۷ق). مسائل جدید کلامی. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۶ق). ایمان و الکفر فی الکتب و السنه. قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۴. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵ق). رسائل و مقالات. قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
۲۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی، (تحقیق عمر عمروی). بیروت: دار الفکر.
۲۶. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). المتور فی التفسیر بالمأثور. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۲۷. شیر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین. کویت: شرکه مکتبه الالفین.
۲۸. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶ش). پژوهش های قرآنی علامه شعرانی رحمه الله در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، (پاورقی ها و تعلیقات شعرانی. به کوشش و ویرایش محمدرضا غیائی کرمانی، ۳ جلد). قم: بوستان کتاب.
۲۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار
۳۰. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
۳۱. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن. تهران: شرکه سهامی انتشار.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۷ق). تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن. (تحقیق اصغر ارادتی). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اربد: دار الکتب الثقافی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). تفسیر جوامع الجامع، (تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی). قم: حوزه علمیه قم.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان. بیروت: دار المعرفه.
۳۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، (تصحیح احمد حبیب قصیر عاملی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. عسکری، سید مرتضی. (۱۳۸۲ق). نقش ائمه در احیای دین. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۴۰. عسکری، سید مرتضی. (۱۴۲۶ق). عقائد الإسلام من القرآن الکریم. قم: کلیه اصول الدین.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۲. فخر رازی. محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۳. فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹). من وحي القرآن. بيروت: دار الملاك للطباعة و النشر و التوزيع.
۴۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، (تصحیح حسین اعلمی). تهران: مکتبه الصدر.
۴۵. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی. (۱۳۷۸ش). ترجمه و تفسیر قرآن عظیم. تهران: فقیه.
۴۶. قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. قاضی عبدالجبار، ابن احمد. تنزیه القرآن عن المطاعن. (۱۴۲۶ق). بیروت: دار النهضة الحديثه.
۴۸. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۹. قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (۲۰۰۰م). لطائف الإشارات. قاهره: هیئة المصریة العامه للکتاب.
۵۰. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
۵۱. قیصری، داوود. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۲. کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دار الذخائر.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۴۲ش). الکافی. تهران: المکتبه الاسلامیه للنشر و التوزيع.
۵۴. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، (تحقیق محمد کاظم). تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۵۵. لاریجانی. صادق. (۱۳۹۸ش). نقد پلورالیسم دینی، (مصاحبه، ۱۳۹۸/۷/۳). <https://B2n.ir/d41871>.
۵۶. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، (تحقیق مجدی باسلوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۳ش). راه و راهنماشناسی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۵۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۱ش). قرآن و دیگر آیین‌ها و فرهنگ‌ها. ترجمه حسن حکیم باشی، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۱
۶۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامی.
۶۱. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۵ق). التفسیر المبین. قم: دار الکتب الإسلامی.
۶۲. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۴. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵ش). سازگاری معنویت و مدرنیته، (مصاحبه، ۱۳۸۵/۵/۲۵). بازتاب اندیشه، ش ۷۷، ۴۵-۵۲.
۶۵. میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). کشف الاسرار و عدة الابرار، (تصحیح علی اصغر حکمت). تهران: امیرکبیر.
۶۶. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر النسفی، (تصحیح مروان محمد الشعار). بیروت: دار الفانسان.



Necessary Conditions for Criminalizing Media Manipulation in Light of the Verse on Agitation (Arabic: اِرْجَاف, Romanized: 'Irjāf)

Alī Morād Heydari¹

1. Associate Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: a.m.heydari@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 21 July 2024

Received in revised form 10 August 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 11 September 2024

Keywords:

Agitation (Arabic: اِرْجَاف, Romanized: 'Irjāf), Media agitation, Public rights, Publication of false statements, Media Law, Propaganda against the system.



ABSTRACT

In line with the expanding role of media in social life and the increasing susceptibility of the general public to it, the market for false and shocking news—especially news related to security issues and armed conflicts—has heated up. On the other hand, the prohibition of “agitation” (Arabic: اِرْجَاف, Romanized: 'Irjāf) and the stipulation of severe punishment, along with the emphasis on dealing with “Murjifūn” (agitators) in verses 60 to 62 of sūrat AL-Aḥzāb, provide a jurisprudential basis for “protecting the psychological security of citizens” and complement the crime of “Muḥāraba” (Arabic: الْمُحَارَبَةُ, meaning fight or waging war) refers to ensuring the material security of citizens. From a legal perspective, the legislator, by criminalizing “Baghy” (Arabic: البغي, meaning trespass) and “propaganda against the system,” has protected the political system against both hard and soft threats. However, the protection of the people is limited to the crime of “muḥāraba” and confined to hard threats (life, financial, and security). There has been silence in the face of threats to the psychological security of the public through organized news fabrication and dissemination, which causes anxiety, despair, and discomfort among people and citizens. The question arises: what necessity is there to criminalize “media agitation”? This article, conducted descriptively and analytically using library tools, reveals that ensuring the psychological security of citizens—as a clear example of public rights—requires the separate criminalization of media agitation.

Cite this article: Heydari, A.; M. (2024). Necessary Conditions for Criminalizing Media Manipulation in Light of the Verse on Agitation (Arabic: اِرْجَاف, Romanized: 'Irjāf). *Quranic Doctrines*, 21 (39), 133-156. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.6189.2403>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بایسته‌های جرم‌انگاری فضا سازی رسانه‌ای در پرتو آیه ارجاف

علی مراد حیدری

۱. دانشیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
رایانامه: a.m.heydari@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

به موازات گسترش نقش رسانه‌ها در زندگی اجتماعی و افزایش تأثیر پذیری عموم مردم از آن‌ها، بازار اخبار و اطلاعات غیرواقعی و شوک‌آور، به ویژه اخبار مربوط به مسائل امنیتی و درگیری‌های مسلحانه، داغ‌تر شده است. از سوی دیگر، نهبی از «ارجاف» و تعیین کیفر شدید و تأکید بر سنت بودن برخورد با «مُرحِفُون» در آیات ۶۰ تا ۶۲ سوره مبارکه احزاب، مبنای فقهی حمایت از «امنیت روانی شهروندان» و مکمل جرم محاربه (تضمین‌کننده امنیت مادی شهروندان) است. از جنبه حقوقی، قانون‌گذار با جرم‌انگاری «بغی» و «تبلیغ علیه نظام»، نظام سیاسی را در برابر هر دو نوع آسیب سخت و نرم حمایت کرده است، لکن حمایت از مردم منحصر به جرم‌انگاری «محاربه» و محدود به آسیب سخت (جانی، مالی و امنیتی) است و در قبال آسیب به امنیت روانی مردم، از طریق خبرسازی و خبرپراکنی‌های سازمان‌یافته که موجب دلهره، ناامیدی و ناراحتی مردم و شهروندان می‌شود، سکوت اختیار کرده است. پرسش این است که چه ضرورتی برای جرم‌انگاری «فضاسازی رسانه‌ای» وجود دارد؟ نوشتار حاضر با شیوه توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای انجام شده است و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تضمین امنیت روانی شهروندان (از مصادیق بارز حقوق عامه) نیازمند جرم‌انگاری جداگانه فضاسازی رسانه‌ای است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱

کلیدواژه‌ها:

ارجاف، فضاسازی رسانه‌ای، حقوق عامه، حقوق رسانه، نشر اکاذیب، تبلیغ علیه نظام.



استناد: حیدری، علی مراد. (۱۴۰۳). بایسته‌های جرم‌انگاری فضا سازی رسانه‌ای در پرتو آیه ارجاف. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۱۳۳-۱۵۶. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.6189.2403>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

در فقه جزایی، بسیاری از هنجارانگاری‌های مربوط به امنیت عمومی، به‌جز در موارد معدودی مانند بغی، ناظر به حمایت از «جامعه اسلامی»، به معنای مردم و شهروندان است، نه «حکومت اسلامی» به معنای نظام سیاسی. حکومت اسلامی هم اگر حق یا تکلیفی در برخورد با هنجارشکنی دارد، از باب وظیفه‌ی حمایت از مردم و تأمین امنیت روانی آنان است، نه دفاع از خود.

مفهوم قرآنی «ارجاف» نمونه‌ی بارز این رویکرد است که به‌ویژه در فضای جامعه‌ی امروزی متأثر از رسانه‌ها، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، به‌گونه‌ای که در ادبیات اجتماعی و فرهنگی امروز، از آن به «فضاسازی رسانه‌ای» تعبیر می‌شود.

با وجود این، در نظام تقنینی کنونی امنیت روانی، مفهوم نظام به معنای حکومت اسلامی مبنای جرم‌انگاری قرار گرفته است و خصوصاً در جرم فعالیت تبلیغی - ماده‌ی ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات)-، موضوع جرم، کلیت نظام به معنای ساختار حکومت یا گروه‌های معاند با ساختار حکومت است، درحالی‌که فضاسازی رسانه‌ای، به‌عنوان رفتاری علیه آسایش روانی مردم و شهروندان، متفاوت از جرم فعالیت تبلیغی است. نسبت «فعالیت تبلیغی علیه نظام» با «فضاسازی رسانه‌ای» از قبیل نسبت «بغی» با جرم «محاربه» است، با این تفاوت که مقنن در قلمرو «امنیت مادی»، اقدامات خشونت‌آمیز در هر دو فرض بغی و محاربه را جرم‌انگاری کرده است، اما در قلمرو «امنیت روانی»، فقط فعالیت تبلیغی علیه نظام جرم‌انگاری شده است. در خصوص فضاسازی رسانه‌ای، به معنای خبرسازی و خبرپراکنی‌های گسترده، سازمان‌یافته و هماهنگ با هدف ایجاد شوک، دلهره، یأس و بدبینی بین مردم، با این‌که نقش بسیار مخربی در آرامش روانی شهروندان دارد، قانون‌گذار سکوت کرده است.

اهمیت و ضرورت پژوهش: اهمیت این پژوهش از دو جهت است: از یک سو ارجاف (فضاسازی رسانه‌ای) در قرآن موضوعی بسیار مهم و دارای مجازات شدید و معین است. همچنین تأکید شده است که این برخورد سنت و روشی همیشگی در جامعه اسلامی است. از این‌رو نادیده گرفتن آن در نظام تقنینی اسلامی قابل توجیه نیست. از

سوی دیگر، مسئولان عالی‌رتبه نظام، مقابله با برهم زدن امنیت ذهنی مردم را مصداقی از احیای حقوق عامه و وظیفه روی زمین مانده قوه قضائیه دانسته‌اند که باید با کار علمی و قاعده‌مند به آن ورود کند.^۱

جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای به جهت محدودسازی حق آزادی بیان (از حقوق طبیعی بشر) با چالش نظری ناشی از مخالفت جدی و شدید طرف‌داران حقوق بشر و چالش عملی ناشی از تراحم حقوق عامه با آزادی‌های فردی روبه‌روست.

پرسش پژوهش این است که از جنبه فقهی و حقوقی، چه توجیه و ضرورتی برای جرم‌نگاری فضاسازی رسانه‌ای وجود دارد.

فرضیه پژوهش: ناقص و ناکافی بودن جرم‌نشر اکاذیب و تبلیغ علیه نظام و ضرورت جرم‌انگاری مستقل فضاسازی رسانه‌ای در راستای حمایت از امنیت روانی مردم، به‌عنوان یکی از حقوق عامه است.

پیشینه پژوهش: عطیه الحجمی (۱۴۰۰) در پایان‌نامه‌ای با عنوان اطلاعات غلط و راه‌های مقابله با آن از دیدگاه قرآنی (یک مطالعه تحلیلی)، با هدف استخراج درمان‌های قرآنی پدیده فریب و با رویکرد تحلیلی - استقرایی، عوامل روان‌شناختی، عقیدتی و شناختی، کنترل نظامی و عوامل مذهبی مؤثر در شیوع اطلاعات غلط را بررسی کرده است.

رستگاری (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌ای با عنوان جنگ روانی و راهکارهای مقابله با آن در قرآن کریم با تأکید بر کاربردهای رسانه‌ای، با تبیین مفهوم و مصادیق جنگ روانی به

۱ «به قانون اساسی که شما مراجعه می‌کنید، می‌بینید که وظیفه قوه قضائیه فقط محکمه‌داری در دادسراها یا در دادگاه‌ها نیست که دادرسی دعوی و اختلافات و مانند این چیزها باشد؛ فقط این نیست. وظایف مهم دیگری در قانون اساسی بر عهده قوه قضائیه گذاشته شده، مثلاً یکی از آن‌ها احیای حقوق عامه است. حقوق عامه خیلی چیز مهمی است. شناسایی حقوق عامه خودش یک مسئله است، احقاقش [هم] یک مسئله‌ای است که خیلی هم سخت است. حالا مثلاً اگر من بخواهم مثال بزنم، یکی از حقوق عامه، امنیت روانی جامعه است. این که یک عده‌ای آنجا بنشینند و با استفاده از فضای مجازی یا غیرمجازی مدام روی اعصاب مردم راه بروند و امنیت ذهنی مردم را به هم بزنند، مردم را بترسانند و مانند این‌ها، خوب این خلاف مقتضای احیای حقوق عامه است و قوه قضائیه باید وارد بشود. البته اطلاع دارم که در بعضی اوقات و در بعضی موارد دادستانی‌ها وارد شده‌اند و کارهایی هم انجام داده‌اند، لکن باید با برنامه‌ریزی و با انضباط این کار انجام بگیرد، این کار باید با قاعده انجام بگیرد. این جایش خالی است و بایستی مثلاً این کارها را انجام بدهد» (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

راهکارهای قرآنی مقابله با اخبار جعلی پرداخته است.

کمال اکبری و مجید پاک‌نیت (۱۴۰۳)، در مقاله «راهکارهای قرآنی مواجهه رسانه ملی با اخبار جعلی»، با تحلیل مضمون آیات قرآنی ناظر بر اخبار جعلی، راهکارهای احساسی و رفتارهای قرآن برای مقابله با اخبار جعلی را بررسی کرده‌اند.

ترکاشوند، حیدری و قیوم‌زاده (۱۴۰۰) در مقاله «جرم سیاسی ارجاف در فقه اسلام»، ارجاف را به‌عنوان اقدام علیه حکومت و امام معصوم به‌مثابه جرم سیاسی شناسایی کرده‌اند و معتقدند مجازات قتل یا تبعید در مورد کسانی که از مصادیق محاربه و بغی محسوب شوند (مجازات حدی) اجرا می‌شود و در غیر این صورت، به دلیل قاعده «التعزیر فی کل معصیه» و قاعده «التعزیر بید الحاکم» شخص مستحق تعزیر است.

پژوهش‌های دیگری نیز در این زمینه انجام شده است، لکن اولاً عمده آن‌ها ناظر به خبر جعلی و کذب است و ثانیاً در قالب عناوین جزایی موجود مصداق‌یابی شده‌اند و در هیچ یک از این پژوهش‌ها، ارجاف و فضا‌سازی رسانه‌ای به‌عنوان یک جرم مستقل (صرف نظر از صدق و کذب محتوا) پیشنهاد نشده است. نوشتار حاضر اولین اثری است که درصدد تبیین مفهوم و دامنه ارجاف و تعیین سازوکاری قانونی برای جرم‌انگاری مستقل فضا‌سازی رسانه‌ای است.

روش پژوهش: این پژوهش در زمره پژوهش‌های کیفی است و به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، شامل کتب تفسیری و مقالات حقوقی و با تحلیل واژگانی و محتوایی آیات ۶۰-۶۲ سوره احزاب و نقد مواد ۵۰۰ و ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) انجام شده است.

هدف پژوهش: تعیین چارچوب مفهومی و مصداقی قاعده فقهی «ارجاف» و تبیین الزامات حقوقی جرم‌انگاری «فضا‌سازی رسانه‌ای» و تعیین مجازات بازدارنده و ارائه متن پیش‌نویس ماده قانونی برای الحاق به قانون مجازات اسلامی است.

ساختار پژوهش: در دو بخش فقهی و حقوقی ساماندهی شده است. در بخش نخست، امکان استنباط حکم فقهی از دلیل قرآنی با توجه به شأن نزول، مفهوم لغوی، فرازمانی و فرامکانی بودن ارجاف و رابطه آن با اذاعه بررسی شده است و در بخش دوم، ادله موافقان و مخالفان جرم‌انگاری فضا‌سازی رسانه‌ای و اشکالات جرم‌نشر اکاذیب و

تبلیغ علیه نظام در حمایت از امنیت روانی مردم بررسی شده است.
یافته‌های پژوهش: نشان می‌دهد که جرم نشر اکاذیب و تبلیغ علیه نظام هر کدام ناظر به موضوعی خاص و متفاوت است و به‌ویژه با توجه به میزان مجازات ناچیز، عملاً قابلیت مقابله با فضاسازی رسانه‌ای را ندارند. از این رو وضع ماده قانونی جدید برای مقابله با فضاسازی رسانه‌ای و حمایت از امنیت روانی مردم ضروری است.

۱. ارجاف به‌عنوان مبنای فقهی جرم‌انگاری

شناسایی ارجاف به‌عنوان مبنای فقهی جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای مستلزم بررسی آیه ارجاف، شأن نزول آن، واژه‌شناسی مفردات آیه، مصداق‌شناسی ارجاف، قابلیت استنباط حکم وضعی از موضوع ارجاف و همچنین بررسی قلمرو زمانی و مکانی حکم است که در ادامه خواهد آمد.

۱-۱. دلیل قرآنی

ارجاف، برگرفته از آیه ۶۰ سوره احزاب است که می‌فرماید: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ «اگر منافقان و آن‌ها که در دل‌هایشان بیماری هست و (همچنین) آن‌ها که اخبار دروغ و شایعات بی‌اساس را در مدینه پخش می‌کنند دست از کار خود بر ندارند، تو را بر ضد آنان می‌شورانیم. سپس جز مدت کوتاهی نمی‌توانند در کنار تو در این شهر بمانند». جایگاه و کم‌وکیف برخورد با مرجفین هم در آیات ۶۱ و ۶۲ این سوره این‌گونه آمده است: ﴿مَلْعُونِينَ أَيْمًا تُقْفُوا أَخْذُوا وَقْتِكُمْ بِئْسَ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾؛ «از همه جا طرد می‌شوند و هر جا یافت شوند، گرفته خواهند شد و به قتل خواهند رسید. این سنت خداوند در اقوام پیشین است و برای سنت الهی هیچ‌گونه تغییری نخواهی یافت».

۱-۲. شأن نزول

در تفسیر علی بن ابراهیم، در شأن نزول آیه آمده است: هنگامی که پیامبر (ص) به بعضی از غزوات می‌رفتند، گروهی از منافقین در مدینه انواع شایعات را در مورد ایشان بین مردم منتشر می‌ساختند. گاه می‌گفتند پیامبر کشته شده و گاه می‌گفتند اسیر شده است.

به دنبال آن، مسلمانانی که توانایی جنگ نداشتند و در مدینه مانده بودند، سخت ناراحت می‌شدند و در نتیجه نزد پیامبر(ص) شکایت کردند. این آیه نازل شد و سخت این شایعه‌پراکنان را تهدید کرد که اگر منافقان و کسانی که در قلبشان بیماری هست و نیز کسانی که اخبار دروغ را در مدینه پخش می‌کنند، دست از کارشان بر ندارند، ما تو را بر ضد آنان می‌شورانیم و بر آن‌ها مسلط خواهیم ساخت. سپس جز مدت کوتاهی نمی‌توانند در کنار تو در این شهر بمانند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۶).

۳-۱. واژه‌شناسی

از جنبهٔ لغوی، «مُرْجِفُونَ» از مادهٔ «اِرْجَافٌ» و اصل «اِرْجَافٌ» از «رَجَفَ» به معنای لرزیدن و لرزاندن گرفته شده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۶۱). راغب در مفردات، آن را اضطراب شدید گفته است (اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۴). در صحاح نیز آن را زلزله و اضطراب شدید معنا کرده و گفته است به دریا «رَجَافٌ» گویند، به دلیل اضطراب و حرکت شدید موج‌ها (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۳۶۲). در قاموس قرآن ذیل «وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ» گفته است: «مُرْجِفٌ» به معنای اضطراب‌آور است و مراد از آن، کسانی‌اند که با نشر دروغ، مردم را مضطرب و ناراحت می‌کردند و «أَرَاجِيفٌ» دروغ‌های وحشت‌آور است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۷). بنابراین از نظر لغت، ارجاف شامل اخبار و مطالبی است که موجب ناراحتی و ترس و اضطراب و به اصطلاح، خالی شدن دل مردم گردد.

«لَنْغُرِيْبِكُمْ» هم به معنای «لَنْسَلَطَنَّكُمْ» است، به معنای این که تو را بر آن‌ها مسلط می‌کنیم، یعنی اگر منافقان به کارشان ادامه بدهند، به تو دستور می‌دهیم با آن‌ها کاری کنی که خوشایند آنان نیست، و در اصل، از واژهٔ «اِغْرَاءٌ» به معنای تشویق و تحریض بر انجام کار است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱۵). «تُقِفُّوا» نیز از مادهٔ «تَقَفَّ» و «تَقَافَتْ» به معنای دست یافتن به چیزی با دقت و مهارت است (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۳).

از جنبهٔ اصطلاحی و در نگاه مفسران نیز «اِرْجَافٌ»، به معنای اشاعهٔ اباطیل برای بهره‌برداری مادی است و «مُرْجِفُونَ» کسانی بودند که برای دل‌مشغول کردن مؤمنین دروغ‌پراکنی می‌کردند و «نُغْرِيْبِكُمْ» به معنای مسلط کردن بر آنان است (طوسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۳۶۱). از دید برخی دیگر، «مُرْجِفُونَ» جمع اسم فاعل از مادهٔ «اِرْجَافٌ» به معنای

اشاعه باطل و در سایه آن، استفاده‌های نامشروع بردن یا حداقل مردم را دچار اضطراب کردن است. «نُغْرِيئِكَ» از ریشه «إِغْرَاء» به معنای تحریک کسی به انجام عملی است، یعنی اگر منافقین و بیماردلان دست از فسادانگیزی بر ندارند و کسانی که اخبار و شایعات دروغ را در بین مردم انتشار می‌دهند تا از آب گل آلود، اغراض شیطانی خود را به دست آورند یا حداقل در بین مسلمانان دلهره و اضطراب پدید آورند، تو را مأمور می‌کنیم علیه ایشان قیام کنی و نگذاری در مدینه در جوارت زندگی کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۴۰). «سنت» نیز طریقه و روش تدبیر حکم است و به چیزی که یک یا دو بار انجام گیرد، سنت خدا و پیغمبر گفته نمی‌شود، زیرا سنت، روشی مستمر و جاری است. مقصود این است که خداوند درباره کسانی که نفاق پیشه می‌کنند و شایعه‌پراکنی می‌نمایند مقرر فرمود تا هر کجا پیدا شدند کشته شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۰ و ۵۸۱).

۴-۱. مصداق‌شناسی

از نظر مصداق‌شناسی، برخی فقها و مفسران «ارجاف» را شامل مطلق شایعه‌پراکنی (خرازی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۴۰) و برخی نیز هر گونه شایعه‌پراکنی فرصت‌طلبانه برای دل‌مشغولی مؤمنین را مصداق ارجاف دانسته‌اند (ابن‌ادریس، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۶)، اما برخی دیگر «ارجاف» را به نوع خاصی از فضاسازی و شایعه‌پراکنی، مانند دروغ‌پردازی در جنگ منحصر دانسته‌اند، مثل این که کسی شایعه کند لشکر اسلام شکست خورده (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۳۸۹) یا دشمن در فلان موقعیت راهبردی کمین کرده است یا به‌زودی نیروی کمکی برای دشمن می‌رسد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷). برخی دیگر ارجاف را مصداقی از «إفساد فی الأرض» دانسته و به همین جهت معتقدند مجازات مرجفون، در صورتی که مرتکب قتل یا سرقت نشده باشند، تبعید است (حلی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۴). برخی دیگر هم ارجاف را ناظر بر امور خلاف عفت دانسته‌اند که بر اثر شایعات و حرف‌های بی‌اساس آن‌ها بازار بی‌بندوباری رونق و رواج پیدا می‌کند (شریعت موسوی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹) و برخی دیگر اظهارات تفرقه‌افکنانه بین اهل سنت و شیعه را که برخی افراد مطرح می‌کنند مصداقی از ارجاف دانسته‌اند (شرف‌الدین، ۱۴۳۱، ج ۴، ص ۱۷).

از گفتار فقها بر می‌آید که اولاً ارجاف منحصر به شایعه‌پراکنی به معنای دروغ‌پردازی

نیست، بلکه فراتر از آن و صرف‌نظر از صدق یا کذب مطلب، در واقع، به معنای فضاسازی و انتشار اخبار یا مطالبی است که موجب ترس، وحشت، تزلزل، تردید، ناراحتی یا افسردگی در جامعه گردد، اعم از این‌که مطلب نادرست باشد (مانند خبر دروغ تجهیزات انبوه دشمن یا شکست لشکر اسلام) یا درست (مانند برجسته کردن محورهای تفرقه و اختلاف مذاهب یا گسترش مطالب غیراخلاقی و خلاف عفت). ثانیاً مواردی مانند تفرقه‌افکنی بین مذاهب اسلامی یا دروغ‌پردازی در زمان جنگ، مصادیق خاص از یک مقوله‌ی عام است که همان فضاسازی برای ایجاد دلهره، دل‌پوسی یا ناامیدی در میان مردم است.

۵-۱. قابلیت استنباط حکم

بحث مهم در این زمینه، امکان یا عدم امکان استنباط حکم وضعی در خصوص مرجعین است. یک احتمال این است که تهدید به مجازات صرفاً برای ارعاب و بازدارندگی است، نه اجرای عملی مجازات. به بیان دیگر، تهدید به مجازات، کارکرد پیشگیرانه دارد و برای این است که افراد به این رویه خود پایان دهند. تعبیر «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ» در ابتدای آیه و تعلیق حکم بر عدم اتمام این رویه، مؤید این احتمال است. برخی محققان تهدید به تنبیه و سرکوب شایعه‌سازان در این آیه را از جمله راهکارهای مواجهه‌ی احساسی قرآن با اخبار جعلی - در برابر مواجهه‌ی رفتاری قرآن با اخبار جعلی - دانسته‌اند (اکبری و پاک‌نیت، ۱۴۰۳، ص ۸۱). از جنبه‌ی تاریخی هم برخی مفسران، مانند جبائی گفته‌اند که «اغراء» وعده داده شد و حمله به ایشان و قتل آنان حاصل نشد، زیرا آن‌ها ترسیدند و از روششان دست کشیدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۰ و ۵۸۱).^۱

احتمال دوم این است که مجازات‌های مذکور در آیه برای اجرا و اعمال وضع شده است و قالب ادبی آیه، از باب شرط و جزاست که در صورت تحقق شرط، جزا هم محقق می‌شود، وگرنه موجب لغویت است و لغو در کلام خداوند حکیم منتفی است. این‌که

۱. سیاست تهدید به مجازات به‌جای اجرای مجازات در سیستم تعزیرات امری شناخته‌شده است تا جایی که برخی فقها تعزیر عملی را منوط به رعایت مراتب تعزیر، مانند وعظ و توبیخ و تهدید دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۴۴). در روایتی، امام صادق(ع) خطاب به جوانی که مرتکب خودارضایی شده بود فرمود: «لَوْ اَنْتَهَيْتْ وَاِلَّا ضَرَّتْكَ» (عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۸۲). همین تهدید، مانع تکرار کار از سوی آن جوان شد.

اعمال مجازات‌ها منوط به عدم انصراف مُرجفین شده، به این جهت است که مجازات این رفتار پیش از آن، اعلام نشده بود و مجازات این افراد به دلیل رفتاری که حکم آن قبلاً اعلام نشده، نوعی «عقاب بلا بیان» است که به حکم عقل و شرع قبیح است. بنابراین در آیه شریفه یک حکم واقعی وضع شده است و قاعده این است که هر کس دست به ارجاف و ترساندن مردم بزند، مستحق کیفرهای مذکور است و حاکم باید با آن‌ها برخورد و مرتکبان را مجازات کند. اتفاقاً بسیاری از مفسران، مانند ابی‌مسلم نیز معتقدند که تهدید اعلام شده در آیه مبنی بر این که تو را فرمان می‌دهیم تا آن‌ها را بکشی و مدینه را از لوٹ و وجود آن‌ها پاک‌سازی نمایی، قطعاً با قول خدا که فرمود: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ (توبه/۷۳) حاصل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۰ و ۵۸۱).

طبق احتمال دوم، این پرسش پیش می‌آید که اگر آیه شریفه درصدد وضع یک حکم واقعی برای ارجاف بوده است و در این راستا «اخراج مرجفین از شهر» و «دستگیری و قتل آنان» را به‌عنوان مجازات بسیار سنگین و شدید تعیین کرده است، چرا فقهای عظام در کتب فقهی متعرض این بحث نشده و نه از باب حد و نه حتی تعزیر، آن را مورد حکم قرار نداده‌اند؟

۶-۱. قلمرو زمانی و مکانی حکم

این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا ضمانت اجرایی که در آیات فوق برای ریشه‌کن کردن مفسده‌جویی شایعه‌پراکنان و برهم‌زنندگان آرامش روحی مردم آمده است، در سایر اعصار و قرون و برای حکومت‌های اسلامی نیز مجاز است یا خیر؟ کمتر کسی از مفسران در این زمینه بحثی به میان آورده است، ولی برخی معتقدند با توجه به این که در آیه ۶۲ می‌افزاید: «این سنت خداوند در اقوام پیشین است و برای سنت الهی هیچ گونه تغییری نخواهی یافت» که در حقیقت جدی بودن این تهدید، قطعی و ریشه‌دار بودن و غیر قابل تغییر و تبدیل بودن این حکم را بیان می‌کند، معلوم می‌شود که این حکم مانند سایر احکام اسلامی، به زمان و مکان و اشخاص اختصاص ندارد. بنابراین اگر سم‌پاشی و توطئه از حد بگذرد و به صورت یک جریان درآید و جامعه اسلامی را با خطرات جدی روبه‌رو سازد، چه مانعی دارد که حکومت اسلامی دستور آیات فوق را که به پیامبر(ص)

داده شده است اجرایی کند و مردم را برای در هم کوبیدن ریشه‌های فساد بسیج نماید؟! بدون شک اجرای خودسرانه این‌گونه کارها و مانند آن، مجاز نیست، به‌خصوص این‌که آن را سنتی تغییرناپذیر معرفی می‌کند، بلکه باید به اذن ولی‌امر مسلمین و حکام شرع صورت گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۳۴).

مفسر بزرگ، علامه طباطبایی نیز با اشاره به این‌که «سنت» به معنای طریقه معمول و رایج است که به طبع خود غالباً یا دائماً جاری باشد، معتقد است خدای سبحان در آیه می‌فرماید: این عذاب و نکالی که به منافقین و آن دو طایفه دیگر وعده دادیم و گفتیم که تبعیدشان می‌کنیم و خونشان را هدر می‌سازیم، سنت خداست که در امت‌های پیشین نیز جاری ساخت. هر وقت قومی به راه فسادانگیزی و ایجاد فتنه افتادند و خواستند با هدف استفاده‌های نامشروع، در بین مردم اضطراب افکنند تا در طغیان و سرکشی بی‌مانع باشند، ما آنان را به همین طریق گرفتیم و تو هرگز دگرگونی در سنت خدا نخواهی یافت. پس در امت شما نیز همان چیزی جاری می‌شود که در امت‌های قبل از شما جاری شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۰).

بنابراین فرازمانی و فرامکانی بودن آیات قرآن، به‌ویژه آیات دربردارنده احکام، به ضمیمه تصریح به سنت بودن این نوع برخورد در همه امت‌ها، بیانگر جواز و بلکه وجوب اتخاذ این رویه در جامعه اسلامی است، به‌ویژه در جامعه امروزی که به دلیل وجود ابزارهای رسانه‌ای، امکان و دامنه بر هم زدن امنیت روانی مردم بسیار بیشتر از زمان پیامبر (ص) است.

۷-۱. رابطه اذاعه و ارجاف

در قرآن فضا‌سازی منفی، اعم از «ارجاف» و «اذاعه» که همان دوگانه «خبرسازی» و «خبرپراکنی» است، سرزنش شده است، چراکه هر کدام مکمل دیگری است و هیچ کدام بدون دیگری اثر چندانی ندارد. در خصوص نوع دوم، در آیه ۸۳ سوره نساء آمده است: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَدَاعُوا بِهِ وَلَوْ زُدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾؛ «هر گاه خبری از پیروزی یا شکست به آن‌ها برسد، (بدون تحقیق) آن را پخش می‌کنند، درحالی‌که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان (کارشناسانی که

قدرت تشخیص دارند) ارجاع دهند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد». همان‌گونه که خبرسازی کار منافقان و بیماردلان است، خبرپراکنی کار افراد نادان و ضعیف‌الایمان است که ندانسته و بدون تحقیق، با پخش اراجیف مرجفون، مسلمانان را گرفتار عواقب غرور ناشی از پیروزی‌های خیالی یا دچار ترس و دلهره یا دودلی مربوط به شکست‌ها کرده و با سست کردن دل مردم، در زمین منافقان بازی می‌کنند و نهایتاً رفتار آنان به زیان جامعه اسلامی تمام می‌شود.

از دید برخی، افراد در اجتماعاتی که در فشار و خفقان قرار دارند، گاهی شایعه‌سازی و نشر شایعات را به‌عنوان یک نوع مبارزه یا انتقام‌جویی تعقیب می‌کنند، ولی برای اجتماعات سالم نشر شایعات زیان‌های فراوانی به بار می‌آورد، به‌ویژه اگر این شایعات درباره افراد لایق و مثبت و مفید باشد. این امر آن‌ها را از خدمات خود دلسرد می‌نماید و گاهی حیثیت چندین‌ساله آن‌ها را بر باد می‌دهد و مردم را از فواید وجود آنان محروم می‌سازد. به همین دلیل، اسلام صریحاً هم با «شایعه‌سازی» مبارزه کرده است و جعل و دروغ و تهمت را ممنوع می‌شمارد و هم با نشر شایعات مبارزه می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۲).

از دید نگارنده، حمل «ارجاف» بر شایعاتی که متضمن دروغ است، از منظر فقهی و حقوقی حملی نظام‌مند و قابل ارزیابی با معیارهای عینی است، لکن با توجه به آنچه از ظاهر آیه شریفه به ضمیمه شأن نزول آن برمی‌آید، منحصر کردن این مقوله به «شایعات»، انحصاری بدون دلیل است، کم‌این‌که اخبار پیروزی یا شکست در جنگ لزوماً کذب نیستند، بلکه آنچه اهمیت دارد، زمان و مکان و شرایط خبرپراکنی است که با ایجاد ترس، یأس یا غرور و تکبر موجب تردید یا نگرانی مردم می‌شود، به‌ویژه که واژه «کذب» اصطلاحی شناخته‌شده در ادبیات عرب و زبان قرآن است و در موارد زیادی بر مطلب دروغ و غیرواقعی اطلاق شده است و حتی در قرآن افرادی با تعبیر «سَمَاعُونَ لِّلْكَذِبِ» معرفی و نکوهش شده‌اند (مائده/ ۴۱ و ۴۲). چنانچه منظور از «ارجاف» صرفاً شایعه‌پراکنی بود، با مشتقات واژه «کذب» از آن یاد می‌شد که تکیه آن بر محتوای غیرواقعی مطالب است، نه واژه «ارجاف» که تکیه آن بر نتیجه انتشار مطالب (ترلز و ناراحتی) است.

۲. الزامات جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای

جایگاه فقهی ارجاف و تعیین مجازات اخراج از شهر و دستگیری و قتل که همانند آن کمتر دیده می‌شود، نشان‌دهنده‌ی جایگاه و اهمیت امنیت روانی شهروندان در اسلام است. از سوی دیگر، اهمیت و جایگاه حقوق عامه و نقش خبرپراکنی‌های مغرضانه و فرصت‌طلبانه در برهم زدن امنیت روانی جامعه مستلزم بررسی حقوقی دقیق و تعیین چارچوب حقوقی برخورد با این پدیده است؛ چیزی که متأسفانه در نظام تقنینی ما مورد غفلت واقع شده است و برخلاف تعرض به اعتبار حکومت، اهمیت چندانی به آن داده نشده است. این در حالی است که بسیاری محققان، حق امنیت را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین «حقوق مخاطب»، شامل امنیت اطلاعات، امنیت روانی، امنیت اخلاقی، امنیت خانوادگی، امنیت آبرویی و دیگر انواع بسیار متعدد «امنیت نرم‌افزاری» مدنظر قرار داده و معتقدند که مخاطب حق دارد با آرامش خاطر، به زندگی اجتماعی و استفاده از رسانه‌های جمعی بپردازد و احساس نگرانی یا ناامنی (از جمله در راستای تهدید اطلاعات) نداشته باشد (حسینی اسفیدواجانی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱).

با وجود این، از منظر حقوقی این پرسش مطرح است که آیا برخورد با فضاسازی رسانه‌ای و خبرسازی و خبرپراکنی‌های آزاردهنده‌ی اجتماعی که روح و روان مردم را می‌رنجاند، نیازمند وضع قانون جدید و جرم‌انگاری مناسب است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه و رویکرد کلی وجود دارد:

۲-۱. مخالفان محدودسازی قانونی

دیدگاه نخست با تکیه بر اصل آزادی بیان و حق دسترسی به اخبار و انتشار آن، بر این باور است که اساساً ممنوعیت و جرم‌انگاری در حوزه‌ی فعالیت‌های رسانه‌ای، نادرست و موجب محدودسازی آزادی‌های عمومی و شهروندی است. این دیدگاه عمدتاً از سوی دو گروه از محققان مطرح می‌شود:

۲-۱-۱. حقوق‌دانان کیفری

گروه نخست حقوق‌دانان کیفری‌اند که با رویکرد حداقل‌گرایی حقوق کیفری و بر اساس اصل اباحه، اساساً مخالف هر گونه محدودسازی رفتارهای انسانی در حوزه‌های

مختلف و به‌ویژه در قالب جرم‌انگاری هستند. از دید آنان، پرهیز از مجازات، یک هدف راهبردی حقوق کیفری است و موفقیت حقوق کیفری در حضور حداقلی و کمرنگ در جامعه است. در فرض ضرورت دخالت حقوق کیفری نیز باید تا جایی که امکان دارد از ابزار مجازات استفاده نشود (حیدری، ۱۴۰۲، ص ۱۳). از این منظر، بر اساس مقتضیات اصل «ضرورت»، محدودیت‌ها باید متناسب و در جهت دستیابی به اهداف مشروع دولت باشد. در واقع، محدودیت‌ها باید هدف خاصی داشته باشند و نباید بی‌رویه در حقوق افراد مداخله کنند. همچنین باید در میان ابزارهای مورد استفاده، از کمترین ابزار مداخله‌جویانه‌ای استفاده کنند که می‌توانند با آن به نتیجه مطلوب دست یابند. در واقع، اصلی‌ترین و مهم‌ترین چالش جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای، مخالفت حقوق‌دانان کیفری است که معتقدند سیاست جنایی نوین بر پایه محورهای جرم‌زدایی، قضازدایی و کیفرزدایی بنا شده است و جرم‌انگاری جدید نه‌تنها محدودسازی بیش از پیش آزادی‌های عمومی است، بلکه در تعارض با راهبرد کلی سیاست جنایی نیز هست.

۲-۱-۲. طرف‌داران حقوق بشر

گروه دوم طرف‌داران حقوق بشرند که آزادی بیان را یکی از حقوق طبیعی یا اساسی بشر و جزء جدایی‌ناپذیر جامعه دموکراتیک می‌دانند (ELFORD, 2021, p. 149) و محدودسازی آن را حتی در فرض کذب بودن اخبار هم بر نمی‌تابند. کمیته سابق حقوق بشر سازمان ملل (شورای حقوق بشر کنونی) در اظهار نظر خود در مورد سیستم حقوقی کامرون اعلام داشته بود: «تعقیب و مجازات روزنامه‌نگاران به جرم انتشار اخبار جعلی و صرفاً به دلیل کذب بودن خبر، نقض آشکار ماده ۱۹ میثاق است». در بخشی از «اعلامیه مشترک آزادی بیان و اخبار جعلی، اطلاعات نادرست و تبلیغات» نیز که گزارشگر ویژه شورای حقوق بشر و نماینده سازمان امنیت و همکاری اروپا در زمینه آزادی رسانه‌ها در سال ۲۰۱۷ منتشر کرد آمده است: «ممنوعیت عمومی انتشار اطلاعات بر اساس ایده‌های مبهمی مانند اخبار جعلی یا اطلاعات نادرست با قوانین حقوق بشری ناسازگار است و باید لغو شوند». آن‌ها همچنین تأکید کرده‌اند: «حق بشر برای انتشار اطلاعات و عقاید به اظهارات صحیح محدود نمی‌شود، بلکه از اطلاعات و ایده‌هایی که ممکن است شوک،

موهن و مزاحم باشند نیز حمایت می‌کند» (ایازی، شریفی طرازکوهی و پاکزاد، ۱۴۰۲، ص ۹۰). بنابراین بسیاری از طرف‌داران حقوق بشر، حتی برخلاف ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آزادی بیان را حقی مطلق می‌دانند که محدودسازی آن را به هر دلیل و دستاویز، حتی بر پایه حفظ منافع ملی نمی‌پذیرند. از چهره‌های شاخص این دسته، رانالد مایلز دُورکین است که حتی رویه دیوان اروپایی حقوق بشر در محدودسازی آزادی بیان جهت حفظ اخلاق در پرونده‌های هرزه‌نگاری را هم مورد نقد قرار داده است (Dworkin, 1996, p. 206). این اندیشه ریشه در تفکر لیبرالیسم دارد که در تعارض و تقابل حقوق فردی و حقوق عمومی، تقدم و اولویت را به حقوق فردی می‌دهد. رانالد مایلز دُورکین در یکی از نوشته‌هایش تصریح می‌کند که در مقام تعارض حق آزادی بیان با منفعت عمومی و نیز اخلاق، اولویت و تقدم با حق آزادی بیان است و تنها عاملی که می‌تواند این حق بنیادین را محدود کند، این است که با رعایت این حق، خطری جدی، روشن و واضح (نه از سر حدس و گمان یا دل‌آزردگی اکثریت)، جامعه، جان، مال و حقوق درجه اول دیگران را در معرض تهدید قرار دهد. (Dworkin, 2013, p. 228). از دید آن‌ها مهم‌ترین منفعت ملی یک کشور این است که شهروندانش از حقوق بشر برخوردار باشند و به بهانه دفاع از منافع ملی، زیر پا گذاشتن حقوق بشر نه عاقلانه است و نه اخلاقی (ملکیان، ۱۳۹۸، ص ۵۳).

طرف‌داران حقوق رسانه و حقوق ارتباطات جمعی را هم باید ذیل همین گروه شناسایی کرد که از دید آنان، آزادی بیان بنیادی‌ترین حق رسانه‌هاست و حقوق رسانه‌ای دیگر مانند آزادی مطبوعات، حق دسترسی به اطلاعات، حق انتقاد، حق استقلال و رهایی از سانسور نیز ریشه در آزادی بیان دارد (انصاری، ۱۳۹۱، ص ۷). از این منظر هر گونه محدودسازی آزادی بیان مانعی در فعالیت حرفه‌ای رسانه‌ای و گسترش ارتباطات است. نتیجه این دیدگاه تفاوت چندانی با دیدگاه گروه نخست ندارد و هر دو گروه با جرم‌انگاری فضاسازی رسانه‌ای مخالفت می‌ورزند.

۲-۲. موافقان محدودسازی قانونی

دیدگاه دوم، قانون‌گذاری و چارچوب‌مندی فعالیت‌های رسانه‌ای را همچون هر گونه

فعالیت انسانی و اجتماعی دیگر، برای حفظ نظم در جامعه ناگزیر می‌داند و بر این باور است که وضع مقررات برای رسانه‌ها لزوماً و انحصاراً به منظور کنترل، محدودسازی، هدایت، سرکوب یا آسیب به آزادی نیست، بلکه به عکس، بدون قواعد و محدودیت‌ها اساساً آزادی وجود نخواهد داشت. صیانت از اخلاق عمومی در راستای حفظ منافع عمومی یک کشور، اغلب یکی از محدودیت‌ها بر سر راه حقوق بنیادین، از جمله حق آزادی بیان در اسناد بین‌المللی و در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به شمار می‌آید (Perrone, 2014, p. 361). بنابراین یک کشور می‌تواند اجرای حقوق بشر را در حوزه قضایی خود به دلیل صیانت از منافع عمومی (از جمله اخلاق عمومی)، محدود کند (حسینی و جلالی، ۱۴۰۱، ص ۴۹). از دید این گروه با توجه به ارزش‌های موجود در جامعه اسلامی، محدودیت‌های آزادی بیان در جامعه اسلامی بیشتر از اسناد بین‌المللی است (میرکلانی و محمدزاده، ۱۴۰۱، ص ۸۱). از این منظر، ساختار حقوقی غالباً تضمینی برای استقلال و آزادی و حتی شرط آزادی است، زیرا رسانه‌ها را از فشار قدرت‌های سیاسی و به‌ویژه قدرت‌های مالی در امان نگاه می‌دارد. بنابراین وجود مقررات برای رسانه‌ها، حتی برای خود آزادی، مطلوب و ضروری است و قطعاً بر دیگر آشکال کنترل که نمی‌توانند همین امتیازات یا تضمین‌ها را برای آزادی به همراه داشته باشند ترجیح دارد (دوریو و گرانسه، ۱۳۹۳، ص ۳۷). این استدلال به طور خاص در جوامعی صادق است که یک‌باره با فضای رسانه‌ای انبوه مواجه شده‌اند و هنوز تلقی درست و فرهنگ مشترکی در خصوص مفاهیم آزادی و حقوق رسانه‌ای در آن شکل نگرفته است و دولت‌ها با تهدید تلقی کردن گسترش رسانه‌ها، سعی بر نظارت و کنترل بیشتر بر کنشگران رسانه‌ای دارند. در چنین جوامعی تدوین مقررات، حتی مقررات جرم‌زا و محدودساز، موجب می‌شود با وضع قانون صریح و شفاف و قابل پیش‌بینی و انطباق‌پذیر، به‌جای این که افراد را به استناد قوانین مبهم و غیرمرتبط و غیرشفاف محاکمه و مجازات کنند، به‌ناچار رفتار ادعایی را با قوانین مشخص، شفاف و صریح تطبیق دهند و این خود تضمینی برای رعایت حقوق متهم است.

با وجود این، طرف‌داران این دیدگاه هم به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۲-۲-۱. دیدگاه بسندگی قوانین کنونی

گروه نخست با این استدلال که در حال حاضر در قوانین کیفری کنونی، مقررات لازم و کافی برای تأمین امنیت روانی جامعه موجود است و در چارچوب «قانون مطبوعات» و نیز در قالب جرائمی مانند تبلیغ علیه نظام یا نشر اکاذیب می‌توان جلوی انتشار اخبار نادرست را گرفت، بر این باورند که نیازی به جرم‌انگاری جداگانه در این زمینه نیست (ایازی، شریفی طرازکوهی و پاکزاد، ۱۴۰۲، ص ۹۵). از این منظر، مخصوصاً تعیین مجازات زندان برای مقابله با اخبار نادرست، پذیرفتنی نیست.

۲-۲-۲. دیدگاه نیازمندی قانون جدید

گروه دوم با نقد قوانین کنونی و جرائم موجود، بر این باور است که مقررات فعلی در این زمینه ناقص و ناکارآمد و دارای ابهام و اشکال است و پوشش کاملی برای تأمین امنیت روانی جامعه ندارد. بنابراین باید جرم جداگانه‌ای در این زمینه وضع گردد (فتاحی و فریدونی، ۱۳۹۹، ص ۱۸). از این منظر برخلاف تصور نخستین، وضع جرم خاص «فضاسازی رسانه‌ای» و شناسایی رفتارهایی که در حال حاضر، درست یا نادرست، در قالب جرائم امنیتی یا جرائم مشابه (جرم مطبوعاتی) مورد محاکمه قرار می‌گیرند، نه تنها جای نگرانی ندارد، بلکه همان‌گونه که محققان گفته‌اند، اگر عملی جرم مطبوعاتی شناخته شود، برگزاری محاکمه علنی و حضور هیئت منصفه برای رسیدگی شرط است. این دو شرط، ابزاری برای حمایت از آزادی مطبوعات و حراست از حقوق فعالان این عرصه به شمار می‌رود که از اعمال نفوذ دولت‌ها و ایراد فشار صاحبان قدرت بر مراجع رسیدگی‌کننده جلوگیری می‌کند (اسماعیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۴). تبیین و توجیه این دیدگاه مستلزم نقد و بررسی قوانین کنونی و عیارسنجی آن در پوشش برخورد با فضاسازی رسانه‌ای است.

۲-۲-۲-۱. جرم نشر اکاذیب

برابر ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات): «هر کس به قصد اضرار به غیر یا تشویش اذهان عمومی یا مقامات رسمی به وسیله نامه یا شکوائیه یا مراسلات یا عرایض یا گزارش یا توزیع هر گونه اوراق چاپی یا خطی یا امضا یا بدون امضا اکاذیبی را اظهار نماید یا با همان مقاصد اعمالی را برخلاف حقیقت رأساً یا به‌عنوان نقل قول به شخص

حقیقی یا حقوقی یا مقامات رسمی تصریحاً یا تلویحاً نسبت دهد، اعم از این که از طریق مزبور به نحوی از انحاء ضرر مادی یا معنوی به غیر وارد شود یا نه، علاوه بر اعاده حیثیت در صورت امکان، باید به حبس از یک ماه تا یک سال و یا شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم شود».

نقص این ماده در پوشش فضاسازی رسانه‌ای از این جهت است که اولاً در این جرم، وسیله موضوعیت دارد و نوع وسیله هم باید مکتوب و در قالب نامه یا شکوائیه یا مراسلات یا عریض یا گزارش یا توزیع هر گونه اوراق چاپی یا خطی باشد، درحالی که فضاسازی رسانه‌ای بسیار فراتر و گسترده‌تر از چند ورقه چاپی یا خطی است و عمدتاً از طریق رسانه‌های دیداری و شنیداری یا فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی محقق می‌شود. بنابراین، ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) قابلیت تطبیق بر بخش زیادی از فضاسازی‌های رسانه‌ای را ندارد. ثانیاً موضوع این جرم «اکاذیب» و مطالب غیرواقعی است، درحالی که فضاسازی رسانه‌ای ممکن است با محتواهای درست یا شبه‌صادق انجام گیرد. کسی که اندکی آشنایی با امکانات تهیه و پخش خبر در رسانه داشته باشد، می‌داند که پردازش فنی خبر با «محتوای درست» در شکل و قالب نادرست به‌سادگی امکان‌پذیر است و این امر تجلی همان سخن مارشال مک لوهان، نظریه‌پرداز معروف علوم ارتباطات است که گفت: «رسانه پیام است» یا «پیام خود رسانه است» (مک لوهان، ۱۳۷۷، ص ۶). چه‌بسا تقبیح و سرزنش اذاعه اخبار شکست یا پیروزی در آیه ۸۳ سوره نساء نیز مؤید همین برداشت باشد.

۲-۲-۲-۲. جرم تبلیغ علیه نظام

برابر ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات): «هر کس علیه نظام جمهوری اسلامی ایران یا به نفع گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام به هر نحو فعالیت تبلیغی نماید، به حبس از سه ماه تا یک سال محکوم خواهد شد».

رفتار مرتکب در این جرم فعالیت تبلیغی علیه نظام جمهوری اسلامی یا به نفع گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام است که به گفته بسیاری از حقوق‌دانان، متضمن نوعی استمرار در عمل تبلیغ است، و الا اگر کسی یک بار مصاحبه یا سخنرانی نماید، مشمول

ماده نیست (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۷، ص ۶۵). به بیان دیگر، این جرم زمانی محقق می‌شود که فردی معین در دوره‌ی زمانی عرفاً طولانی، به طور مستمر فعالیت رسانه‌ای داشته باشد، درحالی‌که فضاسازی رسانه‌ای ممکن است توسط یک فرد و با یک کنش رسانه‌ای، ولی در قالب یک کارزار رسانه‌ای هماهنگ و هدفمند زنجیره‌ای از رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی واقع شود. اشکال مهم‌تر این است که موضوع جرم در این ماده، شامل «نظام جمهوری اسلامی ایران» یا «گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام» است^۱ و منظور از «نظام»، ساختار حکومت جمهوری اسلامی است، درحالی‌که «فضاسازی رسانه‌ای» ناظر به امنیت روانی مردم و شهروندان جامعه است و نه ساختار سیاسی حاکم. اشکال سوم این‌که مجازات این جرم از سه ماه تا یک سال حبس است که با توجه به تبصره‌ی ماده‌ی ۲ قانون کاهش مجازات حبس تعزیری^۲ و رویه‌ی قضایی مبتنی بر این تبصره، عملاً فاقد جنبه‌ی بازدارندگی است.

بنابر آنچه گفته شد، از دید نگارنده مقررات کنونی با خلأها و نواقصی که دارد، قابلیت پوشش جرم «فضاسازی رسانه‌ای» را ندارد و ضروری است جرمی خاص و مستقل در این زمینه وضع و تصویب گردد. روشن است فضاسازی رسانه‌ای ناظر به یک پروسه‌ی رسانه‌ای سازمان‌یافته، گسترده، هدفمند و دارای آثار مخرب اجتماعی است که به صورت یک جریان‌سازی رسانه‌ای، مانند تیتراژ زنجیره‌ای یا سرمقاله‌نویسی در

۱. جرم تبلیغ علیه نظام جمهوری اسلامی علاوه بر این‌که جرمی رسانه‌ای است، دست‌کم در برخی از مصادیق خود می‌تواند از جمله جرائم سیاسی هم باشد. برابر اصل ۱۶۸ قانون اساسی و ماده‌ی ۳۰۵ قانون آیین دادرسی کیفری، رسیدگی به جرائم سیاسی و مطبوعاتی باید در دادگاه کیفری یک مرکز استان، به صورت علنی و با حضور هیئت منصفه انجام شود، لکن ماهیت امنیتی این جرم، این پرسش را مطرح کرده است که رسیدگی به جرم تبلیغ علیه نظام باید در دادگاه انقلاب صورت پذیرد یا در دادگاه کیفری یک. چنانچه طبق برداشت رایج حقوقی و قضایی اصطلاح «جرائم علیه امنیت داخلی و خارجی» را شامل جرائم فصل اول کتاب تعزیرات بدانیم، در دادگاه انقلاب و در غیر این صورت، به‌عنوان جرم مطبوعاتی یا سیاسی باید در دادگاه کیفری یک مرکز استان مورد رسیدگی قرار گیرد.

۲. ماده‌ی ۲ قانون کاهش مجازات حبس تعزیری: «یک تبصره به شرح زیر به ماده‌ی ۱۸ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲/۲/۱، با اصلاحات و الحاقات بعدی الحاق می‌شود: تبصره: چنانچه دادگاه در حکم صادره مجازات حبس را بیش از حداقل مجازات مقرر در قانون تعیین کند، باید مبتنی بر بندهای مقرر در این ماده و یا سایر جهات قانونی، علت صدور حکم به بیش از حداقل مجازات مقرر قانونی را ذکر کند. عدم رعایت مفاد این تبصره موجب مجازات انتظامی درجه‌ی چهار می‌باشد».

روزنامه‌ها، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های عمومی هدفمند در رسانه‌ها، راه‌اندازی کارزار در فضای مجازی و بازنشرهای زنجیره‌ای واقع می‌شود. مانور رسانه‌ای سال ۱۳۸۸ با ادعای تقلب در انتخابات، ایجاد موج رسانه‌ای درخواست رفراندوم در سال ۱۴۰۰، فضا سازی رسانه‌ای شلیک عمدی به هوایم‌ای اوکراینی، فضا سازی رسانه‌ای متهم سازی نیروهای امنیتی داخلی به ایجاد حادثه تروریستی کرمان و مواردی از این قبیل که موجب خدشه‌دار شدن امنیت و آرامش روانی مردم می‌گردد، نمونه‌هایی از این دست است.

بنابراین، جرم فضا سازی رسانه‌ای به هیچ رو نمی‌تواند و نباید شامل رفتارهایی مانند استوری، پست گذاری، نقل قول یا بازنشرهای اتفاقی پست‌ها یا استوری‌های دیگران یا مصاحبه انفرادی غیرهدفمند شود.

نتیجه گیری

یافته‌ها

۱. قبح ارجاف و تعیین کیفر برای مرجفان، مستند به قرآن کریم در آیه ۶۰ سوره احزاب است. تعیین کیفر سنگین اخراج از شهر، دستگیری و قتل با بیان صریح ﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقُفُوا أُخْذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾، نشان‌دهنده جایگاه و اهمیت این کار و آثار سوء ارجاف برای جامعه اسلامی است.

۲. تصریح قرآن مبنی بر سنت الهی بودن برخورد با مرجفان با بیان ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، نشان‌دهنده فرازمانی، فرامکانی بودن این حکم و همچنین امکان و بلکه لزوم تشریح تقنینی حکم مذکور در جامعه امروزی است. ضرورت جرم‌انگاری این عمل در شرایط خاص امنیتی و اجتماعی داخلی و بین‌المللی دوچندان است.

۳. «ارجاف» مفهوم عامی دارد که شامل هر گونه اثنا یا اخبار و هر گونه خبر سازی و خبرپراکنی است که موجب شوک، ترس، تردید و تزلزل، نومی‌دی و بدبینی عمومی در جامعه می‌شود. اگر پردازش یا پخش مطالب دروغین یا بیان مطالب درست در قالب‌های فنی و هنری یا شگردهای رسانه‌ای چنان باشد که برآیند عرفی آن، ترس و تردید یا ناامیدی و بدبینی گردد، مصداق ارجاف است.

۴. کیفر ارجاف از سنخ کیفر محاربه است که موضوع مورد حمایت در آن، مردم به معنای شهروندان است، با این تفاوت که در محاربه امنیت مادی (جسمی - مالی) مردم مورد حمایت است و در ارجاف امنیت معنوی (آرامش روانی) مردم.
۵. در جامعه اسلامی، امنیت روانی و آرامش روحی مردم از حقوق طبیعی و اساسی شهروندان است و تأمین و تضمین آن از وظایف ذاتی حکومت اسلامی است که به طور ویژه، در اصل ۱۵۶ قانون اساسی یکی از وظایف مهم قوه قضائیه اعلام شده است.
۶. با این که در آموزه‌های فقهی، حمایت از مردم و آرامش روحی و روانی اولویت دارد، در نظام تقنینی موجود، موضوع امنیت روانی عمومی تنها در قالب تبلیغ علیه «حاکمیت» (به معنای ساختار سیاسی حاکم) مورد توجه قرار گرفته و به امنیت روحی و روانی مردم به صورت شایسته توجه نشده است. جرم‌انگاری تبلیغ علیه نظام در ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) که تنها تبلیغ علیه نظام (یعنی ساختار حکومت) یا به نفع گروه‌های معاند نظام را جرم‌انگاری کرده است، گواهی بر این ادعاست.
۷. جرم‌انگاری نشر اکاذیب در ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) نیز به دو دلیل نمی‌تواند معادل قاعده ارجاف به شمار آید: نخست به این جهت که در ماده ۶۹۸، جرم فقط از طریق اوراق چاپی و خطی مکتوب قابل تحقق است، درحالی که فضا‌سازی، بیشتر در رسانه‌های دیداری و شنیداری یا شبکه‌های اجتماعی واقع می‌شود. ثانیاً در نشر اکاذیب، دروغ بودن مطلب شرط است، درحالی که در ارجاف، از آنجا که حفظ و حمایت از امنیت روحی و روانی مردم ملاک است، صدق یا کذب خبرسازی یا خبرپراکنی شرط نیست، بلکه هر گونه برهم زدن امنیت روحی و روانی مردم، در قالب شگردهای ترکیبی و تلفیقی رسانه‌ای، صرف نظر از صدق یا کذب محتوا مورد نظر است. به بیان دیگر، در تعیین دامنه فضا‌سازی رسانه‌ای صحت و سقم محتوا موضوعیت ندارد، بلکه عناصری مانند شکل پیام، ابهام‌گویی، تیتراژ، پویش‌سازی، استفاده از فضاهای متنوع رسانه‌ای، و شرایط خاص زمانی و مکانی باید مدنظر قرار گیرد. ثالثاً مجازات ماده ۶۹۸ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات) به اندازه‌ای ناچیز است که عملاً هر گونه معامله کیفری برای افراد سودجو را به صرفه و کم‌هزینه می‌نماید، به‌ویژه که با وجود سازوکارهای ارفاقی قانون مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری، عملاً برخورد با مرجفین بی‌معنا شده است.

پیشنهادها

نظر به آنچه گفته شد، از دید نگارنده ضروری است جرم خاص «فضاسازی رسانه‌ای» با ارکان و شرایط جداگانه در قانون پیش‌بینی شود. با توجه به مبنای قرآنی جرم مذکور و تعیین نوع و میزان و کیفیت مجازات در قرآن، علی‌القاعده باید یک جرم حدی در کنار محاربه پیش‌بینی شود، لکن از آنجا که فقهای بزرگوار چنین جرمی را در کتاب حدود ذکر نکرده‌اند و عدم تعرض فقها قطعاً مبتنی بر دلایل فقهی است، جرم مذکور می‌تواند جرمی تعزیری با کیفری تعدیل شده، در کنار ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات)، به‌عنوان ماده ۵۰۰ مکرر قرار گیرد.

محتوای ماده می‌تواند به این صورت باشد: «هر گونه خبرسازی یا خبرپراکنی یا کنشگری مشابه در فضای رسانه‌ای یا فضای مجازی که با هدف برهم زدن آرامش خاطر و امنیت روانی مردم، با ترساندن، ناامید کردن، بدبین کردن یا ایجاد دوقطبی‌های کاذب یا مانند آن انجام شود یا نوعاً دارای چنین آثاری باشد، مستوجب حبس درجه پنجم یا جزای نقدی درجه سه است.

تبصره: چنانچه این جرم در زمان جنگ یا تحولات و بحران‌های سیاسی و اجتماعی فراگیر انجام شود یا توسط چهره‌های مشهور اجتماعی یا مدیران و مسئولان دولتی یا در صداوسیما انجام شود، مرتکب به حداکثر مجازات محکوم می‌شود».

روشن است این نوشتار صرفاً پیشنهادی اولیه برای وضع یک ماده قانونی است و در صورتی که قانون‌گذار نیز با رعایت همه جهات و مصالح کشور چنین اراده‌ای داشته باشد، باید در چارچوب سیاست‌های کلی نظام قانون‌گذاری، به‌ویژه با رعایت اصل شفافیت، قابل اجرا و قابل سنجش بودن به اجرای آن اقدام کند.^۱

۱. سیاست‌های کلی نظام قانون‌گذاری مصوب رهبر معظم انقلاب که پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام در تاریخ ۱۳۹۸/۰۷/۰۶ تنظیم و ابلاغ شده، به این شرح است: «[...] ۹. رعایت اصول قانون‌گذاری و قانون‌نویسی و تعیین سازوکار برای انطباق لوائح و طرح‌های قانونی با تأکید بر: قابل اجرا بودن قانون و قابل سنجش بودن اجرای آن؛ معطوف بودن به نیازهای واقعی؛ شفافیت و عدم ابهام؛ استحکام در ادبیات و اصطلاحات حقوقی؛ بیان شناسه تخصصی هر یک از لوائح و طرح‌های قانونی و علت پیشنهاد آن؛ ابتنا بر نظرات کارشناسی و ارزیابی تأثیر اجرای قانون؛ ثبات، نگاه بلندمدت و ملی؛ انسجام قوانین و عدم تغییر یا اصلاح ضمنی آن‌ها بدون ذکر شناسه تخصصی؛ جلب مشارکت حداکثری مردم، ذی‌نفعان و نهادهای قانونی مردم‌نهاد تخصصی و صنفی در فرایند قانون‌گذاری؛ عدالت‌محوری در قوانین و اجتناب از تبعیض ناروا، عمومی بودن قانون و شمول و جامعیت آن و حتی‌الامکان پرهیز از استثنای قانونی».

فهرست منابع

۱. ابن‌ادریس، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ش). موسوعة ابن‌ادریس الحلبي. قم: دلیل‌ما.
۲. اسماعیلی، محسن. (۱۳۹۶ش). گفتارهایی در حقوق رسانه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. اصفهانی، حسین بن محمد (راغب). (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ قرآن. بیروت: دار الشامیه.
۴. اصفهانی، محمد بن حسن (فاضل‌هندی). (۱۴۱۶ق). كشف اللتام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. اکبری، کمال؛ پاک‌نیت، مجید. (۱۴۰۳ش). راهکارهای قرآنی مواجهه رسانه ملی با اخبار جعلی. فصلنامه علمی مطالعه فرهنگ - ارتباطات، ۲۵(۶۵)، ۶۷-۹۲.
<https://doi.org/10.22083/jccs.2024.426914.3812>
۶. انصاری، باقر. (۱۳۹۱ش). حقوق رسانه. تهران: سمت.
۷. ایازی، رضا؛ شریفی طرازکوهی، حسین؛ پاکزاد، بتول. (۱۴۰۲ش). تأملی بر آزادی بیان و مقابله با اخبار جعلی در پرتو سیاست‌گذاری سازمان ملل متحد و اتحادیه اروپا. سیاست‌گذاری عمومی، ۹(۲)، ۸۳-۹۶.
<https://doi.org/10.22059/jppolicy.2023.93609>
۸. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای. (۱۴۰۲ش). بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه (بیانات؛ مورخ ۶ تیر ۱۴۰۲). بازیابی شده از https://farsi.khamenei.ir/speech_content?id=53222
۹. ترکاشوند، منصور؛ حیدری، عباسعلی؛ قیوم‌زاده، محمود. (۱۴۰۰ش). جرم سیاسی (ارجاف) در فقه اسلام. جستارهای سیاسی معاصر، ۱۲(۴)، ص ۲۵-۵۱. <https://doi.org/10.30465/cps.2021.34043.2673>
۱۰. جوهری. اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۱. حسینی اسفیدواجانی، بشیر. (۱۳۹۱ش). حقوق مخاطب در برابر رسانه‌های جمعی؛ ایران، انگلیس و آمریکا. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۱۲. حسینی، سید محمد؛ جلالی، محمد. (۱۴۰۱ش). نقض ناپذیری حق آزادی بیان به بهانه صیانت از اخلاق از نگاه رانالد مایلز دژرکین با توجه به رویه دیوان اروپایی حقوق بشر. فصلنامه تأملات اخلاقی، ۳(۳)، ۴۷-۶۸. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26764180.2022.3.3.3.9>
۱۳. حلبي، علی بن حسن. (۱۴۱۴ق). إشارة السبق. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۴. حیدری، علی‌مراد. (۱۴۰۲ش). حقوق جزای عمومی؛ بررسی فقهی - حقوقی واکنش علیه جرم. تهران: سمت.
۱۵. خرازی، محسن. (۱۴۲۳ق). البحوث الهامة في المكاسب المحرمة. قم: مؤسسة در راه حق.
۱۶. دوریو، امانوئل؛ گرانشه، آیس. (۱۳۹۳ش). حقوق رسانه‌ها. (ترجمه مجید ادیب). تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۱۷. شرف‌الدین، عبدالحسین. (۱۴۳۱ق). موسوعة الإمام السيد عبدالحسين شرف‌الدین (أجوبة مسائل موسى جار الله). بیروت: دار المؤرخ العربی.

۱۸. شریعت موسوی اصفهانی، مصطفی. (۱۳۸۵ش). الشهاب فی مسألة الحجاب. قم: دار التفسیر.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمدعلی. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط فی فقه الإمامیه. قم: مکتبه المرتضویه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. عاملی، محمد بن حسن (حر عاملی). (۱۳۶۷ش). وسائل الشیعه. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۲۵. فتاحی، الناز، و فریدونی، محمدعلی. (۱۳۹۹ش). بررسی راهکارهای حقوقی مقابله با فضا سازی رسانه‌ای و مطبوعاتی دشمنان علیه ارزش‌های اسلامی و انقلابی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی ایران. در: پنجمین همایش بین‌المللی فقه و حقوق. وکالت و علوم اجتماعی. همدان. <https://civilica.com/doc/1238856>
۲۶. قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
۲۸. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی). (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البیت (ع) لإحیاء التراث.
۲۹. مک لوهان، هربرت مارشال. (۱۳۷۷ش). برای درک رسانه‌ها، (ترجمه سعید آذری). تهران: سروش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۸ش). هر اخلاقی اخلاق برای انسان است، در: زارع کهنمویی، اصغر. اخلاق، فصل نخست اصلاح (مجموعه گفتارها). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی.
۳۲. میرکلان، سید طه؛ محمدزاده، ساوالان. (۱۴۰۱ش). محدودیت‌های آزادی بیان در اسناد بین‌المللی و اسلام. اندیشه‌های حقوق عمومی، ۱۱۲(۱)، ۸۱-۹۸.
۳۳. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۳۹۷ش). حقوق جزای اختصاصی ۲: جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی (با نگرش تطبیقی). تهران: میزان.
34. Dworkin, R. (1966). Lord Devlin and the Enforcement of Morals. *The Yale Law Journal*, 75(6), 986-1005. <https://doi.org/10.2307/794893>
35. Dworkin, Ronald. (2013). *Taking Rights Seriously*. London: Bloomsbury Publishing.
36. ELFORD, G. (2021). Freedom of expression and social coercion. *Legal theory Journal*, 27(2), 149-175. <https://doi.org/10.1017/S1352325221000124>
37. Perrone, R. (2014). Public Morals and the European Convention on Human Rights. *Israel Law Review*, 47(3), 361-378. <https://doi.org/10.1017/S0021223714000144>



Life and Its Levels in Sūrat An-Naḥl

‘Abū I-Faḍl Khushmanish¹ , Nūshīn Allāh_Murādī²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: khoshmanesh@ut.ac.ir

2. PhD Student, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: n.allahmoradi@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 January 2024

Received in revised form 18 April 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 16 September 2024

Keywords:

The Sūrat of Recognition of the an_Naḥl, Life in the

Qur’ān, Levels of life, Nature,

and Sūrat an_Naḥl (Arabic: سورة

التَّحْلِيل).



Sūrat an_Naḥl (Arabic: سورة التَّحْلِيل) is unique in the entire Qur’ān for its exposition of the diversity of forms and levels (stages) of existence, life, and nature. The contents of this sūrat (Arabic: سُورَةٌ, Romanized: sūrah; pl. سُورَاتُ, suwar) deal with the origin, levels, and nature of life, God’s creation and command for its “flow and diffusion,” (Arabic: جَرْيَانٌ وَ سَرَايَانٌ, Romanized: Jaryān va Sarayān) the types, quality, truth, and reality centeredness of life, and the general and specific details related to different kinds of life in water, on earth, and in the air. It highlights marine life, various livestock animals, nutritional, drinkable, wearable, and transportation benefits, as well as birds, bees, and other creatures. It is clear that the purpose of this sūrah in providing such explanations is to remind humans and inspire their resolve to understand these endless levels of life, to pursue spiritual growth and Divine knowledge, and to follow the commands of “justice (Arabic: الْعَدْلُ, Romanized: al_‘Adl), kindness (Arabic: الْإِحْسَانُ, Romanized: ‘Iḥṣān), and giving to kinsfolk (Arabic: إِيْتَاءُ ذِي الْقُرْبَىٰ, Romanized: Itā’ dhī al-Qurbā), and restraining from indecency, wrongdoing, and Baghy (Arabic: الْبَغْيُ, lit.: trespass).” This leads to a “pure” spiritual and moral life (Arabic: الْحَيَاةُ الطَّيِّبَةُ, Romanized: Ḥayāt Ṭayyibah), which is manifested in the conduct of the great personalities mentioned in this sūrah (chapter), from “Khalīl” (Abraham, peace be upon him) to the “Seal of the Prophets” (Muḥammad, peace be upon him). This research utilizes content analysis and references library sources to discuss and examine the subject, offering new interpretations of this great and eloquent Qur’ānic text.

Cite this article: Khushmanish, A.; Allāh_Murādī, N. (2024). Life and Its Levels in Sūrat An_Naḥl.

Quranic Doctrines, 21 (39), 157-180. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5796.2301>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

حیات و مراتب آن در سوره نحل

ابوالفضل خوش‌منش^۱ | نویسن اله‌مرادی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: khoshmanesh@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: n.allahmoradi@ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

سوره نحل سوره‌ای است که از حیث بیان تنوع صورت‌ها و تبیین مراتب هستی و حیات و طبیعت، در سراسر قرآن کریم منحصربه‌فرد است. سخنان این سوره در باب پیدایش، مراتب و ماهیت حیات، «خلق و امر الهی»، «جزایان و سرزبان» آن، گونه‌ها، کیفیت، حقانیت و حقیقت‌مداری حیات، کلیات و جزئیات مربوط به انواع آن، در آب و هوا و زمین، از آبریزان دریایی گرفته تا انواع چهارپایان و اشاره به انواع منافع خوراکی، نوشاکی و پوشاکی و ترابری آن‌ها و نیز پرندگان و زنبور عسل و موجودات دیگر، درخور توجه است. روشن است که هدف این سوره از چنین تبیین‌هایی، تذکار انسان و برانگیختن عزم او برای شناخت این مراتب تمام‌ناشدنی حیات و طی طریق رشد و معرفت الهی و تبعیت از اوامر «عدل و احسان و ایتاء ذی‌القربی و خویش‌ن‌داری از فحشا و منکر و بغی» و رسیدن به «حیات طیبه» روحی و معنوی‌ای است که در سیره شخصیت‌های بزرگ این سوره، از خلیل (ع) تا خاتم (ص) متجلی شده است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوا و استناد به منابع کتابخانه‌ای، برداشت‌های نوینی را از این منظومه بزرگ و گویای قرآنی ارائه داده است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۰۶/۲۶

کلیدواژه‌ها:

سوره شناخت نحل، زندگی در قرآن، مراتب حیات، طبیعت و سوره نحل.



استناد: خوش‌منش، ابوالفضل؛ اله‌مرادی، نویسن. (۱۴۰۳). حیات و مراتب آن در سوره نحل. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۱۵۷-۱۸۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5796.2301>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

قرآن کریم کلام حیّ قیوم و بیان امر عام وجود از سوی خدای خالقِ باریّ مصوّر^۱ و از آن جمله، بیان امر انسان و جهان است. قرآن، زبان مفهوم برای «ناس»، اما فراتر از زمان و مکان و زبان مردمان است. این کتاب، بنابر آنچه از آیات و روایات متعدد برمی‌آید، متنی خشک و ایستا در گوشه‌ای از تاریخ و جغرافیا نیست، بلکه در هر زمانی تازه است و برای مخاطبان خود سخن می‌گوید (نک. خوش‌منش، زبان قرآن، ص ۱۴۱-۷۹).

اندیشه‌ای اصلی که می‌خواهیم آن را در مقاله حاضر پی گرفته و بررسی کنیم، عبارت است از «حیات» - این مسئله مهم و بدیهی، اما عمیق و تودرتوی انسان - و ابعاد آن در سوره نحل. نظر به جایگاه بارز مسئله «حیات» در سوره نحل، ابتدا این دو پرسش قابل طرح است که مفهوم حیات در این سوره چیست و چگونه سوره نحل در سیر خود، ما را از درجاتِ دانی حیات به درجاتِ عالی آن، یعنی «حیات طیبه» می‌برد.

در مقاله تبیین شده است که مفهوم حیات در قرآن مساوق هستی است و این مفهوم با مراتب و درجاتی خاص خود، به شکل بدیعی طرح شده است. هدف از طرح این تفاوت‌ها و تنوعات و بیان مراتب و درجات، تنبه دادن به انسان برای سیر در مسیر و مصیر حیات و نیل به حیات طیبه، با الگویی است که قرآن کریم به دست می‌دهد. این سوره آشکارا نشان می‌دهد که چگونه با نزول آب از دل خاک تیره، ثمرات مختلف به دست می‌آید و این ثمرات خوراک دام و انسان می‌شوند. چگونه بسیاری از موجودات و پدیده‌های ریزودرشت از زیر زمین و قعر دریاها تا اوج آسمان، طبق تعبیر بدیع قرآن «مُسَخَّر» انسان شده‌اند و چگونه پدیده و شعور مرموزی به نام «وحی»، حلقه وصل و جبل ممدود میان آسمان و زمین شده است تا در نهاد آدمی همواره ظرفیت‌های جدید پدید آورد و او را به سوی حیات «حیّ قیوم» راهبر و رهنمون گرداند.

۱. برگرفته از آیه پایانی سوره حشر؛ آنجا که حضور خداوند متعال را در مراحل مختلف پیدایش و کمال هستی نشان می‌دهد.

۱. سوره شناخت نحل^۱

سوره نحل شانزدهمین سوره قرآن و بین سوره‌های حجر و اسراء است. در آغاز هیچ سوره‌ای از قرآن، به «آمدن امر الهی» تصریح نشده است و به اندازه‌ای که در سوره نحل می‌بینیم، از حیات و درجات حیات و فروع امر الهی سخن به میان نیامده است: از تنزیل ملائکه و روح تا خلقت انسان و چهارپایان و آبیان و حشرات و پرندگان، و از ذکر اجزا و خصوصیات و انواع فراورده‌های آن‌ها گرفته تا آمدن جبرئیل و فرشتگان و بعثت پیامبران، از جمله ابراهیم(ع) و محمد بن عبدالله(ص) به منظور رساندن وجود انسان به درجات برتر زندگانی که همان «حیات طیبه» باشد. به سبب برشمردن نعمت‌های الهی در این سوره نام دیگر آن را «نعم» گفته‌اند (سیوطی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۱۹۳). محور این سوره، مانند بیشتر سوره‌های مکی، اثبات یگانگی خداوند، معاد و نبوت، بیان دلایل توحید، قدرت و عظمت پروردگار و طرح شبهات منکران و پاسخ به آن‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۰۳-۲۰۴).

سوره نحل تفصیلی از سوره قدر است که با لحن موقر و بیان فشرده خود، از تنزیل کارگزاران امر الهی با همه فرمان‌های او با نزول قرآن سخن گفته است (نک: لسانی فشارکی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). گویی این دو سوره آنچه را در «اتاق فرمان» هستی می‌گذرد به ما نشان می‌دهند و چنین است که سوره نحل - جدا از آن که دو سوره بعد از سوره ابراهیم است - در سیر خود به ابراهیم(ع) نیز منتهی می‌شود. ابراهیم(ع) شخصیتی است که خداوند در سوره انعام از ارائه «اتاق فرمان» هستی به وی و راه یافتن او به سرمنزل یقین سخن گفته است. نیل به یقین، از قضا در آخرین آیه سوره پیش از نحل، یعنی سوره حجر نیز آمده است. این خود تناسبی را میان آیه‌های پایان و آغاز حجر و نحل رقم می‌زند: ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (حجر / ۹۹): ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ﴾ (نحل / ۱). قرآن کریم همچنین بارها از هدایت یافتن ابراهیم(ع) به مرتبه «فطرت» و شهود برآمده از آن و نیز نیل به «مقام حنیف» - که دو مفهوم بنیادین در تعلیم دین و مدنظر همین سوره‌اند - سخن گفته است: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (انعام / ۷۵): ﴿إِنَّ

۱. سوره‌شناسی از علوم قدیم و در عین حال جدید مجموعه علوم قرآنی و عبارت از قرآن‌شناسی سوره‌ای است که حائز ظرفیت‌های مهمی در امر فهم و تدبر قرآن است (نک: لسانی فشارکی، ۱۳۹۵، ص ۱۴-۱۶).

إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * [...] ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ
 إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿نحل / ۱۲۰-۱۲۳﴾.

این سوره زندگی‌بخش همچین تصویر خشک و خشن مشرکان را در روزگار نزول قرآن تصویر می‌کند و منتهی شدن آن اوضاع را به امر آمدن پیامبر اکرم (ص) که بنا بر آیه ۸۹ همین سوره، شهید و گواه امت و واجد و واهب حیات برتر و طیبه به عالم انسانی است، نشان می‌دهد. ذکر ابراهیم (ع) در بخش پایانی سوره از یک سو، ناظر به تأسیس توحیدی او در جزیره‌العرب و از سویی دیگر، تمهیدی برای ورود به سوره اسراء و ذکر جایگزینی مسجدالحرام خلیل و خاتم، به جای مسجدالأقصای داود(ع) و سلیمان(ع) است.

سوره نحل همچین زوج سوره اسراء، سوره بزرگ مسبحات است و این دو سوره، نظیر دیگر سوره‌های زوج، دارای شباهت‌های فراوانی‌اند که در مجالی جداگانه، قابلیت طرح در جدول‌های مقارنه و تنظیم را دارند. برای نمونه، در قرآن کریم دو بار کلمه «شفاء» به صورت پیاپی در دو سوره نحل و اسراء آمده است: یکی برای غسل و دیگری برای قرآن به کار رفته و به منتهی شدن نسب این هر دو به مبدأ وحی الهی نیز تصریح شده است. یکی از تولیدات مدرسه وحی، غسل است که ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (نحل/ ۶۹) و تولید دیگری در این مدرسه وجود دارد که از هر تولیدی برتر و آن ﴿شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (اسراء/ ۸۲) است.

۲. رؤس برخی مطالب شاخص در سوره

۲-۱. حیات و امر در قرآن کریم

در جهان‌بینی قرآنی دو مفهوم «حیات» و «هستی» مساوی هم‌دیگرند. سوره نحل، سوره حیات و نفخه وجود است. یک محور اصلی این سوره این است که «فرمان الهی صادر شده و آمده» است و از آنجا که فرمان الهی از فعل او جدایی ندارد، درجات جلوه‌های متنوع این حیات سراسر هستی را فرا گرفته است.

آغاز سوره نحل با تصریح به جریان و سریان فرمان الهی است: ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّهِ﴾ و نیک می‌دانیم که خلق و امر عالم از آن خداست: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾ (اعراف/ ۵۴). می‌توان

گفت «خلق» همین آفرینش و «امر» فرمان و تدبیر الهی است. در تمثیلی ناقص، «امر» نرم‌افزار و «خلق» سخت‌افزار هستی است، هرچند تفکیک قطعی و دقیق میان این دو امکان‌پذیر نیست. استعجال مذکور در طلیعه این سوره نیز به سرشت انسان و استعجال او در زمینه‌های گوناگون باز می‌گردد که مصادیق آن در قرآن کریم فراوان است. در سخن مفسران درباره مفهوم امر، اقوال متعددی آمده است. در یک دسته‌بندی می‌توان این اقوال را به دو دسته کلی، (یکی مربوط به وقوع قیامت و عذاب اخروی و عذاب و عقاب مشرکین و دیگری امر و فرمان و فرایض و آفرینش دنیوی) تقسیم کرد.

سخن نخست به دلیل برخی قرینه‌های قرآنی در باب استعجال عذاب: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ﴾ (عنکبوت / ۵۳؛ حج / ۴۷) و برخی نقل‌های مربوط به صحابه و روایان حدیث، شهرت یافته است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۲۰۴-۲۰۵)، اما مفسران در موارد متعددی نظرات دیگری، جز این نظر مشهور قدیمی را اظهار کرده‌اند. چنان‌که به گفته علامه طباطبایی، امر در اینجا معادل امر در آیه ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (بقره / ۱۰۹) است و روشن است که در این آیه چیزی جز ظهور حق بر باطل و توحید و ایمان بر شرک و کفر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۳۶-۵۳۷). در سخن مفسران دیگر، مراد از امر، مسائل مربوط به همین دنیا دانسته شده است، از جمله احکام، حدود و فرائض الهی (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص ۱۶۲؛ نیز نک: رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۵۲) یا مقصود، پیامبری دانسته شده است که اهل کتاب انتظار آمدن او را برای پیروزی بر مشرکان می‌کشیدند و در آیه ۸۹ سوره بقره نیز اشاره شده است: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۴۷۱)، و نیز تمام کائنات و عالم امکان از جمله امر و حاصل تکوین خدا هستند و از تقدیر و تیسیر و قضا و تدبیر وی به عمل آمده‌اند (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۲۸۴). همچنین واژه «آتی» به معنای ثبوت و استقرار و امر به معنای فرمان‌های الهی شمرده شده است (ماوردی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۷).

مصادیق امر در قرآن کریم، بسیار زیاد و شگفت‌انگیزند و این «امر» هر «امر آتی الهی» است که موجب سرور مؤمنان و ضرر کافران خواهد بود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۶، ص ۲۶۵-۲۶۹).

۲-۲. گونه‌های حیات

سورة نحل به دلیل توجه به حیات، از انواع جانوران دریا و خشکی و هوا نام برده است.
 - آبریان: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل / ۱۴).
 - پرندگان: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل / ۷۹).

- حشرات: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل / ۶۸-۶۹).

- حیوانات خشکی‌زی: در این زمینه خداوند نام برخی حیوانات را بیان کرده است که البته بیشتر خوراکی هستند:

﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقْنَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُفٌ رَّحِيمٌ * وَالْحَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرُ لَتَرَكِبُنَّهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل / ۵-۸).
 ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ (نحل / ۸۰).

«انعام» جمع «نعم» و مشهور در معنای چهار نوع چهارپا (شتر، گاو، گوسفند^۱ و بز) است.^۲ «نعم» به معنای شتر است، آن زمانی که متکثر و متعدد باشد و مفسران با برداشت از آیه شریفه ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾، این کلمه را به معنای گوسفند و شتر با هم نیز گرفته‌اند (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۶۲). اگر نعم به صورت مفرد به کار رود، جز شتر را در برنمی‌گیرد، اما اگر «انعام» گفته شود، شتر و گاو و گوسفند را شامل می‌شود (ازهری، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۲۰۴۳؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱).

۱. واژه «گوسفند» خود مأخوذ از «گاو» است. این واژه در اوستا، عبارت از «گوسپتا» (مركب از «گنو» به معنای گاو و «سپتا» به معنای مقدس و روی هم به معنای جانور اهلی) پاک است، و در پهلوی، «گوسپند» نام مطلق جانوران اهلی است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۹۳۷۸).

۲. در فرهنگ قرآن، برای جهت‌دهی و از راه تفأل به خیر، نعمت و خیر با «چهارپایان» و «مال» مرتبط می‌شوند (خوش‌منش، ۱۳۹۸، ص ۹۴).

۳-۲. زمان‌مندی فیض «حیات» و «امر الهی»

ما در برابر خود و نیز بنابر بیان سوره نحل، موجودات مختلف از گاو و اسب و شتر تا زنبور عسل و موجودات دیگر را در حال کار و کوشش و حرکتی معقول و منطقی می‌یابیم. افعال غیرارادی و غیراختیاری بدن انسان نیز مطابق با همین زمان‌بندی و برنامه صورت می‌گیرد. ادراک زمان و سیر بر اساس آن، بخشی از شعور فراگیر و پر عظمت این هستی است. آنچه گاهی از آن با تعبیر «ساعت بیولوژیک» یاد می‌شود تا آنچه در باب «حرکت و زمان» در فیزیک و فلسفه و... و نیز تصویر قرآن کریم از مفهوم زمان‌های تودرتو در این جهان و عوالم محیط بر آن تا رسیدن به «آخرالزمان» گفته می‌آید، جلوه‌هایی از این سیر و سیوررت‌هاست.

این هستی از دل دُخان و گازهای سوزان برآمده است و به سوی دُخان خواهد رفت و ما خود برخاسته و برآمده از آن و در گوشه‌ای از سیر و سیوررت آن هستیم (singh, 2004, p. 560). این هستی، سیر و ساعت و اجل خود را دور از «عجل» طی خواهد کرد؛ این وقایع از اشارات قرآن به دور نیستند: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِالأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت / ۱۱): ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ (دخان / ۱۰).

۴-۲. حق‌مداری جریان حیات و هستی

این سوره این‌گونه از حیات و هستی سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که این هستی بر اساس «حق» بنا شده است: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نحل / ۳). «حَقُّ» به معنای چاله‌ای است که پاشنه درهای بزرگ در آن قرار می‌گرفت و چرخش در، همیشه بر مدار آن بود، ریشه‌هایی همچون «حَقُّق، حَلَق، حَلَق» به هم نزدیک‌اند و مفهوم نوعی احاطه‌کنندگی را می‌رسانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۸ و ۴۱-۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۷ و ۳۳ و ۹۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۸). «حَقُّق»، نقیض باطل و به معنای ثابت، راست، درست، ملاک و معیار است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۱۴۲؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۶۷) و قرآن کریم در این سوره و سوره‌های دیگر، آفرینش و گردش آسمان و زمین و نیز حسابرسی خلق را بر مبنای «حق» معرفی می‌کند: ﴿وَالْوَزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ (اعراف / ۸).

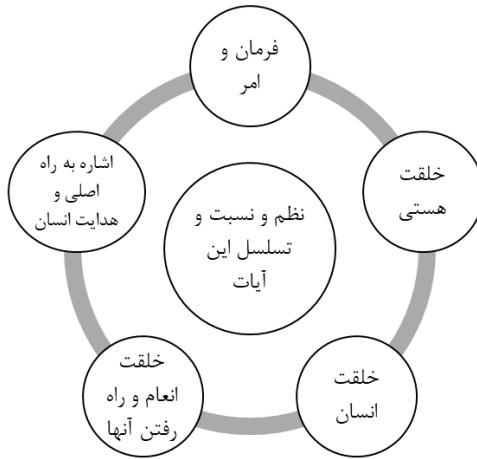
سخن آیه این نیست که وزن در آن روز امر حقی است و حقیقت دارد، بلکه آیه درصدد بیان این نکته است که آنچه در آن روز ملاک و معیار است، مفهوم جامع و متعالی «حق» است و با چنین مفهومی که عظمت و جامعیت خود را از خدای حق می‌گیرد، همهٔ امور دیگر سنجیده خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۱-۱۲). جالب است که «حَقُّ وَ حَقُّهُ» که به‌نوعی در برابر هم قرار می‌گیرند، هر دو از یک ریشه‌اند. («حَقُّهُ» در اصل به معنای شیء دربرگیرنده و ظرف کوچکی برای نگهداری اشیا بوده و بعداً یکی از وسائل تردستی و شعبده شده است)^۱ (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۹۱۵؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵۹).

به تصریح قرآن، هرچه برخلاف حق باشد، هستی، آن را پس می‌زند و حق چیزی است که تنها از مبدء ارادهٔ خدای بزرگ ناشی می‌شود: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَرِّينَ﴾ (بقره / ۱۴۷؛ نیز آل‌عمران / ۶۰).^۲

۱. حافظ این همگونی و ناهمسانی را در این غزل خود هترمندانه محل توجه قرار داده است (حافظ، ۱۳۸۲، غزل: ۱۳۳):

بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کُرد	صوفی نهاد دام و سر حقه باز کُرد
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کُرد	بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
شرمنده ره روی که عمل بر مجاز کُرد	فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید

۲. مدار و محور بودن حق در هستی همراه با حقایق مهم دیگر در این باب، در آیات سوره حج که شباهت‌های زیادی با آیات سوره نحل دارند قابل توجه است: سوره‌های نحل و حج به‌ترتیب مکی و مدنی‌اند و در هر دوی آن‌ها از دو زاویه مختلف نگاه نقدی و تصحیحی به فضا و فرهنگ جزیره‌العرب وجود دارد. تحذیر از شرک و عبادت معبودان موهوم، گزینش فرشتگان به‌عنوان فرستادگان و کارگزاران امر الهی، درس توحید با استفاده از نقش یک «حشره»، سخن از حضرت ابراهیم(ع) به‌مثابه پدر و اشاره به ابعاد سیاسی و عبادی و اجتماعی حج، از جمله موضوعات و اشارات مشترک میان دو سوره‌اند (نک: حج / ۵۷-۷۸).



۳. تنبّه به زیبایی‌های هستی، یا جمال و کمال حیات

آیا قرآن کریم در این سوره، صرفاً به وجود حیات اشاره دارد؟ پاسخ منفی است. سوره، حیات و سیر و سریان و جریان آن به سوی کمال و نیز جمال آن را نیز به خوبی مدنظر قرار می‌دهد. قرآن کریم پس از بیان منافع مادی چهارپایان، به جمال و کمالی که در این انعام وجود دارد اشاره می‌کند:^۱

﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا يَبْشِقِ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل / ۶-۷)

در دو سوره مجاور نحل و حجر، توجه خاصی به زیبایی (از بالا تا پایین) شده است. اندکی قبل از آغاز سوره نحل، این پیام قرآن را از سوره حجر - سوره‌ای که در اوایل ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَرَازِبَاتٍ لِّلنَّاطِرِينَ﴾ (حجر / ۱۶) و اواخر آن ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلِ﴾ (حجر / ۸۵) از زینت و جمال سخن رفته است - دیده‌ایم. این تنبّه دادن‌ها صرفاً از باب «هنر برای هنر» و «زیبایی برای زیبایی» نیست، بلکه دعوتی برای زیبایی باطن انسان است.

تعبیر ﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾، دارای اشاره به ترجیح بهره بردن از این حیوانات، (نه بهره

۲. نام شتر، جمل در عبری، جمل در عربی، Camel در انگلیسی و اشتقاقات و ارتباط آن‌ها با همدیگر و نیز ریشه‌های «شمل»، «کمل» و «کفل» قابل توجه است: camel, chameau, chamelle, kamele, جمل.

گرفتن از شیر و گوشت آن‌ها) است. حیواناتی نظیر الاغ و اسب و قاطر که اصطلاحاً «حافر» دارند و تک‌سُم هستند، بیشتر برای سواری و باربری طراحی شده‌اند و برای خوردن، مورد توصیه نیستند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۰۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۷۱).

این نکته نیز قابل ذکر است که این سوره ذیل سخن از گاو و گوسفند و بز و شتر، از «جمال» که مرتبط با شمول و کمال و مفهومی الهی است و ذیل سخن از اسب و قاطر و الاغ از «زینت» می‌گوید: ﴿وَ الْحَيْلُ وَالْبِغَالُ وَالْحَمِيرَ لِيَتْرَكُوها وَ زِينَةً وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل/ ۸). «جمال» جدا از ارتباطی که با «جَمَل» دارد، حقیقتی الهی است که با شمول و کمال مرتبط و در قرآن کریم به ذات خدای بزرگ متصل است، اما «زینت»، هم به خدا و هم به شیطان انتساب می‌یابد (نک: ملک/ ۵؛ ق/ ۶؛ حجرات/ ۷؛ فصلت/ ۱۲؛ صافات/ ۶؛ کهف/ ۷؛ حجر/ ۱۶؛ عنکبوت/ ۳۸؛ نمل/ ۲۴؛ انفال/ ۴۸؛ انعام/ ۴۳).

در باب ارتباط جمال و شکوهی که از طریق حیوانات عاید انسان‌ها شده، سخن فراوان است. دامنه این جمال و زینت، گسترده است و تعلق خاطر بشر به حیوانات، به جهت توانایی و کمال آن‌ها از روزگاران کهن حائز موضوعیت و اهمیت بوده است. از توتم‌پرستی قبایل اولیه و حضور بسیاری از حیوانات در نقوش کهن قصور و معابد و مقابر (نک: ناس، ۱۳۵۴، ص ۱۰-۱۷؛ شاله، ۱۳۴۶، ص ۸-۱۱۴؛ دریوتن، ۱۳۳۶، مقدمه) و پرستش و تقدیس گاو در طول هزاران سال نزد میلیاردها انسان، از مصر و هندوستان گرفته (نک: ایزدپناه، ۱۳۸۱، ص ۴-۶ و ۴۷-۷۹؛ توفیقی، ۱۳۷۹، ص ۵۱-۷۰) تا حضور نام این موجودات در نام‌ها و عناوین اشرافی و تشریفاتی سرزمین‌های مختلف نظیر نام اسپ/ اسب در نام‌های مرکبی همچون ارجاسب، جاماسب، گشتاسب، تهماسب، پورشاسب، لهراسب، آذرگشاسب (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۴۹). گاو از فرط فوایدی که برای بشر در سراسر گیتی داشته، به تعبیر سوره بقره، حَبِّ آن به تدریج در دل‌ها «اشراب» شده است و ذهن آدمی را تا احراز مقام خدایی برای خود اشغال کرده است (طالقانی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳).

۴. «حرکت در حیات»: از حرکت چهارپایان بر روی زمین تا سیر و سیوروت انسان در

صراط مستقیم الهی

هدف از آفرینش هستی و انسان، سیر به سوی صراط مستقیم الهی و قُرب و لقای اوست.

حال که سخن از حمل و نقل و آمدوشد است، خداوند از موضوع اصلی سخن می‌گوید: انجام عمل اصلی، یافتن راه اصلی، راه میانبر و کوتاه و ایمن که همان صراط مستقیم باشد: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (نحل / ۹)

هود نبی(ع) با قوم خود از حقیقت عظیمی سخن گفت: جنبنده‌ای نیست، مگر این که ناصیه (موی فراز پیشانی و کنایه از زمام) و فرمانش به دست خداست و او خود بر فراز صراط مستقیم ایستاده است: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود / ۵۶)

در ابتدای سوره نحل، سخن از راه رفتن اسب و استر و الاغ است. در وسط سخن از ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ آمده و در آخر نیز از ﴿وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ سخن رفته است که همگی ناظر به موضوع جنبش و حرکت است.

۵. موضوع آب و پیدایش حیات

جایگاه آب در حیات، بی‌نیاز از توضیح و بیان است و این سوره نیز در طلیعه خود به این ماده اشاره می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ (نحل / ۱۰)

آب در طبیعت در حال گردش است و در هر نقطه، بسته به شرایط محیط کیفیت جداگانه‌ای دارد. مولکول‌های آبی که امروز در شهرهای ما مصرف می‌شود، شاید چند سال قبل در اقیانوس اطلس بوده و سال دیگر در اقیانوس هند باشند.

بر اساس آمارهای سالیان پیش، هر سال حدود ۴۴۸۰۰۰ کیلومتر مکعب آب از سطح دریاها و اقیانوس‌ها و ۷۲۰۰۰۰ کیلومتر مکعب از سطح خشکی‌ها به وسیله تبخیر به اتمسفر منتقل می‌شود. حجم بارش در سطح اقیانوس حدود ۴۱۱۰۰۰ کیلومتر مکعب و حجم بارش روی خشکی‌ها حدود ۱۰۹۰۰۰ کیلومتر مکعب است. تفاوت بارش و تبخیر روی خشکی‌ها (۳۷۰۰۰ کیلومتر مکعب)، مقدار آبی است که از دریاها به رودخانه‌ها می‌ریزد. جریان هوا (باد) عامل انتقال بخار آب از یک محل به محل دیگر است. همان‌طور که رطوبت ناشی از تبخیر دریا را به خشکی می‌آورد، رطوبت حاصل از تبخیر خشکی را به سمت دریاها می‌راند. بدین ترتیب، ذرات آب در مدارهای بسته‌ای در گردش‌اند. به طور

کلی، آب از اقیانوس‌ها بخار شده و به روی قاره‌ها می‌آید و پس از تراکم در روی قاره‌ها، به صورت بارش فرومی‌ریزد و سپس از طریق رودخانه‌ها و جریان‌های زیرزمینی مجدداً به اقیانوس‌ها می‌رود. به این گردش آب در طبیعت «چرخه آب»^۱ می‌گویند (جداری، ۱۳۵۷، ص ۳-۴).

«ماء»، مایع و ماده‌ای بی‌رنگ، بی‌شکل و بی‌بوست که همه جهت‌ها و شکل‌ها و رنگ و بوها از آن بیرون می‌آید، بلکه خداوند این مایع را با تعبیر خاص خود مقرر و مستقر عرش خویش و «بنیوع حیات» وصف می‌کند (هود/۶؛ انبیاء/۳۰). این خود رمز و جلوه‌ای از مفاهیمی همچون «استوا و نیز سلطه و سیطره خدای بزرگ بر تخت فرمانروایی» و «استقرار تخت فرمانروایی او بر آب» است تا «تمام زندگان از آن سر بر کنند»؛ همین حقیقتی که دانش بشری امروز، بر گوشه‌هایی از آن وقوف یافته است و قرآن حکیم آن را به زبان خاص خود در مواضع مختلف بیان کرده و حتی به پیدایش و گسترش زمین و تمهید آن برای زندگی نیز طی آیات مختلفی اشاره نموده است؛ آیاتی از این دست که مفاهیم سترگ و درهم‌تنیده فوق را برای ما تبیین می‌کنند و باید با دقت فراوان ابعاد و جوانب آن‌ها را بررسی کرد:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/۷)؛
 ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ
 وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ (حدید/۴)؛
 ﴿أَ وَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ
 شَيْءٍ حَيًّا أَ فَلَا يُؤْمِنُونَ * وَ جَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَ جَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ
 يَهْتَدُونَ﴾ (انبیاء/ ۳۰-۳۱).

۶. سخن از ابراهیم خلیل

سخن از ابراهیم (ع) در پایان این سوره و نیز هنگام نزدیکی به سوره بعد (سوره اسراء) یادآور برخی مناسبت‌ها در این زمینه است: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَ لَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَ هَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَ آتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ إِنَّا فِي

الْآخِرَةَ لِيَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿نحل / ۱۲۰-۱۲۲﴾. بنابر اشاره قرآن کریم در سوره صفات، از ابراهیم(ع) دو تیره اصلی پدید آمد (از تفصیل و تحلیل تورات در این زمینه سخن نمی‌گوییم): تیره اسماعیل(ع) و تیره اسحاق(ع). البته مدعیانی هم خود را به صورت‌های مختلف به ابراهیم(ع) متصل می‌کردند و خداوند در سوره‌های بقره و آل‌عمران، از ایشان سخن گفته و ادعاهای انتساب‌های ظاهری را رد کرده است. از نظر قرآن، نه سبب جسمی و نسلی و نه صرف ادعای تبعیت از یک پیامبر، فضیلتی برای کسی رقم نمی‌زند، اما بر اساس همین ادعاهایی که صفحات تاریخ را آکنده است، تیره اسماعیلی ابراهیم(ع)، در سرزمین حجاز و تیره اسحاقی وی در سرزمین شام گسترده شد. ابراهیم و فرزندش(ع) در سرزمین حجاز به امر الهی پی‌های کعبه را برافراشتند، گروهی دیگر از مدعیان و مصادره‌کنندگان نَسَب ابراهیم(ع)، اورشلیم و پادشاهی یهودیه را پدید آوردند. قرآن کریم در طلِیعَةُ سوره‌های پیش‌رو، از سوره اسراء تا سوره‌های دیگر، به این دو مکان اشاره می‌کند و خاموشی چراغ معنوی آن مسجد دور (مسجد الاقصی) را مورد توجه قرار می‌دهد: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (اسراء / ۱).

چنان‌که وجه غالب فضای سوره‌های بعد (کهف، مریم، طه و انبیاء) نیز متوجه منطقه شام است.

فرزند ابراهیم(ع) در کنار کعبه به دنیا آمد، اما آن‌هایی که برای راه صحیح وی مشکلاتی پدید آوردند، گرد مسجد الاقصی (مسجد دور) گرد آمدند. در میان همه این افراد، درباره ابراهیم(ع) می‌گوید: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾. ابراهیم «ابوالانبیاء» است. بیشترین بسامد نام پیامبران الهی در سوره انعام دیده می‌شود و به جز نوح(ع)، همه آن پیامبران از نسل ابراهیم(ع) هستند. طبق قرآن، شخصیت او حق‌گرا، قانت، حنیف، شاکر، حلیم، آواه و منیب است (نک. خوش‌منش، ۱۳۹۱، ص ۳۳-۳۷).

۷. بطون و ارحام مادران، چهارپایان، زنبوران؛ شیر و نوشیدنی‌ها

زن به واسطه «رحم» و «امومت» خود، واسطه و کارگزار امر و رحمت الهی در جامعه بشری بوده و هست. هر جامعه و عائله‌ای که در آن نقش اصیل زن و مادر به بهانه‌های

گونناگون جاهلی و بدوی یا مدرن و روشنفکرانه کمرنگ شود، خشونت و دشواری به صورت‌های گوناگون در آن فزونی می‌یابد.^۱ میان وفور مهدکودک خردسالان قبل از دبستان و پرورشگاه و کارخانه‌های شیرخشک در جامعه با سرای سالمندان و کلاتری و زندان و... نسبت مستقیمی وجود دارد (میرو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۳-۲۶۶).

«بطون» زنبور، گاو و انسان در سه موضع مستقل در سوره آمده است. خداوند فرمود ما از داخل این بطون آبی را گذر می‌دهیم و در یکی عسل، در دیگری فرزند چهارپایان و در بطن دیگر فرزند انسان پدید می‌آید و ما شما را از آنچه در بطون انعام است می‌نوشانیم. خداوند در اینجا بطون را مذکر و برای زنبور مؤنث آورده است. گویی این مطلب اشاره دارد به مفرد بودن گاو و اجتماعی بودن زنبور (گاو به‌تنهایی می‌تواند زندگی کند، اما زنبور زندگی جمعی دارد). همچنین می‌تواند به نقش بارز زنبور ماده در حیات اجتماعی و تولید در کندو اشاره داشته باشد. خداوند در این آیات خاطرنشان می‌سازد که او خالق و مدبّر این هستی است و از میان فضای آکنده از سرگین و خون، شیر سفید بیرون می‌آورد. ای انسان، تو نیز، می‌توانی از بدترین محیط‌ها، بهترین چیزها را درآوری. برآمدن خاتم رسولان الهی از محیطی با انواع تاریکی‌ها و جهالت‌ها، مصداق بارزی از این حقیقت است. کسب حیات طیبه از دل این حیات مادی و مشوب به انواع تیرگی‌ها، مصداق دیگری در این باب است.

سخن خداوند همچنین حاوی این پیام است: همان‌گونه که ما شیر گوارا و خالص را از بین قرث و دم بیرون می‌آوریم، می‌توانیم هر یک از شما را که بخواهیم و بخواهد، از میان این زندگی مادی و پلیدی‌های آن بیرون بکشیم و به حیات طیبه برسانیم: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ قَرْتٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَ مِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (نحل / ۶۶-۶۷)

۱. جوامع سرمایه‌داری که نیروی زن را به سبب منافع مادی، به کارخانه‌ها و مراکز صنعتی و اداری کشاندند، خود به‌تدریج طی دهه‌های اخیر دریافته‌اند بهایی که در مجموع و در گذر زمان برای این دخالت و دستکاری‌ها باید بپردازند، از نفعی که می‌برند افزون خواهد بود. از این‌رو درصدد طرح و اجرای برنامه‌هایی برای تشویق زن به فرزندآوری و اعطای مرخصی‌های مربوط به زایمان و نیز صرف بخشی از اوقات در منزل برای ادای وظایف مادری برآمده‌اند (خوش‌منش، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۳۸).

خدای بزرگ در دنباله داستان آنچه در شکم گاو رخ می‌دهد، به سراغ نعمت‌های نباتی از قبیل خرما و انگور (نخیل و اعناب) می‌آید. نخل تنوع و تلون عجیب و در نیمی از کره زمین به صورت طبیعی وجود دارد. نکته مهم در این آیه، «اتخاذ» است، یعنی شما با اختیار خودتان از آن «سکر» یا «رزق حسن» را استخراج می‌کنید و آن را هدف نیت خوب یا بد خود قرار می‌دهید.

انگور را «داروخانه سیار» گفته‌اند و این میوه عجیب اسیدی و قندی مراحل مختلفی دارد که هر یک از دیگری متفاوت است. تا جایی که برای تطور آن ضرب‌المثل‌هایی ساخته شده است: «گر صبر کنی ز غوره حلوا سازی»، همچنان که مثل‌های راجع به انگور در میان ملل دنیا نیز فراوان است. غوره ترش سبز، انگور شیرین معتدل می‌شود و به رنگ‌های گوناگون درمی‌آید و پس از آن، به کشمش تیره‌رنگ در شکل‌ها و حجم‌های گوناگون با طبع گرم تبدیل می‌شود. از آن شیره می‌گیرند و از شیره حلوا درست می‌کنند. از همین انگور شیرین، سرکه ترش و قبل از آن، الکل درست می‌کنند. انگور و فواید و مصارف آن از روزگاران کهن برای بشر شناخته شده است (عقیلی، ۱۳۸۰، ص ۶۲۰ و ۸۴۶-۸۶۳). این میوه عجیب که گونه‌های متنوعی دارد را در پنج حالت می‌بینی که هر یک از این حالات، اوصاف و عوارض گوناگونی دارد:

نام محصول	غوره	انگور	کشمش	الکل	سرکه	شیره
رنگ	سبز، بنفش	زرد، بنفش، سیاه، سبز	سیاه، قهوه‌ای، زرد، سبز، کمرنگ	مختلف	سفید و قهوه‌ای	زرد و قهوه‌ای
طعم	ترش	شیرین	شیرین	تلخ	ترش	شیرین
حالت و خواص شیمیایی	اسیدی	قلیایی	قلیایی	اسیدی - قلیایی	اسیدی	قلیایی

طبع و خواص خوراکی و طبی	سرد	سرد	گرم	گرم	سرد	گرم
-------------------------	-----	-----	-----	-----	-----	-----

حال نوبت به اشاره به آیه‌ای می‌رسد که تسمیه سوره نحل به سبب آن است:

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل / ۶۸-۶۹)

آیه مزبور سرشار از موضوعات و مفاهیمی کلیدی است که هر یک درخور تفصیل و بیان است.

نگاهی به برخی مفاهیم این دو آیه بیفکنیم: «ایحاء»، «پروردگار تو، ای پیامبر»، «اتخاذ»، «کوه‌ها و خانه‌ها و درختان»، «عرش / يعرشون»، «کل الثمرات»، «سلوک»، «پروردگار تو، ای زنبور عسل»، «سبل»، «تذلیل»، «بطون تودرتو»، «شراب چندرنگ»، «شفاء»، «ناس»، «آیات»، «تفکر». به تعبیری می‌توان گفت که تو ای انسان، در میان این همه امواج معنویت و حیات، کم از زنبور نیستی. گیرنده‌های درون خود را فعال کن تا تو هم نصیب خود را در این بین بیایی و ببویی.

وقتی خداوند می‌گوید: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾، این بدان معنا نیست که خداوند به مورچه یا سایر موجودات وظایفشان را وحی نکرده و نمی‌کند و آن‌ها بدون هماهنگی با این مجموعه واحد و بس عظیم حیات و هستی عمل و زندگی می‌کنند. از قضا همان‌گونه که در قرآن، سوره «نحل» وجود دارد، سوره «نمل» نیز آمده است و در این سوره نیز سخن از تعبیر تفکربرانگیز «وادی النمل» به کار رفته است. ما می‌دانیم که «وادی» اغلب به مکان‌های گسترده میان کوه‌ها و تپه‌ها و نزارها گفته می‌شود (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۴۵۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۹). در سوره نمل همچنین سخن از خانه‌سازی مورچه و تمدن زیرزمینی او و نیز سخن از «نطق» و «منطق قوی» او در برابر یک پیامبر الهی و لشکریان او مطرح شده است. تأکید بر این که زنبور عسل، وحی دریافت می‌کند به

جهت تولید «شفاء» برای انسان و وقوع این اعجاز در برابر دیدگان آدمیان، و نسبت و پیوندی است که عسل با زندگی ایشان می‌یابد و همچنین بهره‌های تربیتی و هدایتی که قرآن کریم از تشبیه عسل به قرآن کریم در سوره اسراء برمی‌دارد. این دروسِ مدرسهٔ وحی به تمام موجودات هستی داده شده است و آن‌ها به‌خوبی با سلوک خود به سوی ساحل نجات و نجاج آشنایند تا هر یک به سهم خود، سیر کلی هستی به سوی کمال را رقم زنند: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ (نور / ۴۱).

۸. «تسخیر» پدیده‌های دور از دسترس بشر

یکی از تعابیر بدیع و اندیشه‌ساز و قانون‌پرداز قرآن، تعبیر «تسخیر» است. در همین سوره، ما کاربرد این تعبیر را برای خورشید، ماه و سپس تمام ستارگان و نیز دریا و پس از آن، پرندگان می‌یابیم:

﴿وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ الثُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (نحل / ۱۲).

﴿وَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مِّنْهُ جَلِيًّا تَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل / ۱۴).

﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل / ۷۹).

در اینجا، اشاره به قوانین و خواص متعددی هست که در جهان هستی در اوزان مخصوص و حالات مواد تعبیه شده است تا در جای‌جای هستی به این شکلی که می‌بینیم قرار گیرند و با تقطن به قوانین و خواص و نسبت‌های موجود میان آن‌ها - که بخش بسیار اندکی از آن‌ها برای بشر مفهوم و مکشوف است - امکان بهره‌گیری از آن‌ها برای بشر در طی طریق به سوی سعادت و کسب مدارج انسانیت میسر باشد. تعبیر خورشید، ماه، ستارگان و ابر «مسخر» در آسمان، از جمله دارای اشاره به استقرار این اجرام به صورتی است که بالاتر یا پایین‌تر از مقرر و موقعیتی که دارند، نباشند و امکان انواع بهره‌گیری از آن‌ها برای انسان باشد.

۹. آمدن خدا و آمدن امر خدا

اگر قرار باشد بزرگ‌ترین پدیده مهیب و عظیم در عالم وجود روی دهد، آن پدیده، واقعه فرضی آمدن خداست. سخن نخست این سوره عبارت از آمدن «امر خدا» است و در مواضع دیگر قرآن، از «آمدن خدا» سخن گفته شده است. باید دانست که این صدور فرمان و جریان امر الهی از شدت بروز و ظهور به‌مثابه آمدن اوست.

«آمدن خدا»، به موضوع مهمی پیوند می‌خورد که از دیرباز محل توجه بشر بوده و در متون مقدس پیشین و قرآن درباره آن سخن گفته شده است. در سوره بقره نیز آیه‌ای ناظر به موضوع بالا بسیار جلب نظر می‌کند: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (بقره / ۲۱۰).

در سوره فجر آمده: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، سپس در فاصله نه‌چندان دوری همچنان آمده است: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت / ۲۲-۲۳) و گویی خداوند در آیه ۳۳ نحل، به نوعی تخفیف داده است: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (نحل / ۳۳) و در سوره انعام، یک حالت تقسیم‌بندی برای آمدن خدا در نظر گرفته شده است.

خلاصه سخن این که این دنیا ظرف آمدن خدا (به خیال و نگاه ما و از نظر روش آمدن) نیست. بارها قرآن کریم از دید انسان نگریسته، سؤال کرده و پاسخ داده است تا با آن‌ها با زبان و منطق خودشان صحبت کند. بشر، منطق خدا و پیامبران را نمی‌پذیرد و منطق فرشتگان را هم قبول ندارد و در آخر اگر به نفعش نباشد، منطق خودش را هم نمی‌پذیرد. قرآن می‌گوید بر فرض که بنا بر منطق انسان، خدا هم بیاید! و آن‌گونه که انسان تعریف می‌کند و انتظار دارد هم بیاید، این دنیا نمی‌تواند پذیرای حضور خداوند باشد. آیا در آخرت می‌شود؟ پاسخ این است که عالم آخرت و عالم قیامت هم نمی‌تواند پذیرای حضور خدا باشد و حتی با همه عظمت‌ها و انفطارها و انشقاق‌ها نمی‌تواند پذیرای حضور آیات خدا باشد یا ظرف وجود و ظرف حضور و ظرف پذیرایی آیات پروردگار باشد، بلکه قسمت کوچک و ناچیزی از آیات (بعض آیات رَبِّكَ) ممکن است قابل رؤیت باشد: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ

رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَّا مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ﴿انعام / ۱۵۸﴾.

اما یک مسئله مهم نیز این است که این تقاضای دیدن خداوند، تنها در انسان‌های معمولی نبوده است، بلکه این سخن در میان بنی اسرائیل هم در سطح قوم و هم در سطح پیامبر بزرگ ایشان دیده می‌شود:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿اعراف / ۱۴۳﴾.

﴿وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ مُنْتَظِرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿بقره / ۵۶؛ نیز نک: نساء / ۱۵۳﴾

در سوره‌ای که با آمدن «امر» الهی و اعلام جرّیان و سرّیان فرمان فراگیر زندگی آغاز می‌شود، آمدن چنین آیه‌ای نیز ضرورت خود را دارد: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿نحل / ۴۰﴾. گاهی نیز قرآن این گونه تعبیر می‌کند: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿یس / ۸۲﴾. از این دو آیه برمی‌آید که امر خدا (موضوع آغازین و محور بارز سوره حاضر) همان قول خداست.

یک مثال ملموس انسانی این است که حضرت عیسی (ع) «قول» و «امر» و «کلمه» خداوند است. در قرآن کریم درباره وجود باعظمت و ارجمند عیسی (ع) چندین بار کلمات «قول» و «امر» و «کلمه» و «کن فیکون» مشاهده می‌شود: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ ﴿نساء / ۱۷۱﴾:

﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهِ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿مریم / ۳۴-۳۵﴾.

۱۰. انتقال سخن سوره به قرآن به منابه نبوع ذات حیات

سوره در چهارچوب هدفی که برای «هدایت» و «حیات» دارد، حاوی نکات مهمی درباره قرآن‌شناسی و پیامبرشناسی است. در انتهای سوره، تمرکز بر امر بسیار مهم انزال کتاب است، آیه ۶۴ و ۶۵ شبیه به هم شروع شده‌اند؛ آیه ۶۴ از انزال کتاب و آیه ۶۵ از

انزال آب می‌گوید: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ (نحل / ۶۴-۶۵).

سخن ﴿لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا﴾ یادآور ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل / ۴۴) است که پیش‌تر دیدیم.

از یاد نبریم که در سخن قرآن، بارها موضوع «انزال آب» و «انزال وحی و قرآن» که دو عنصر حیات‌بخش‌اند، نزدیک به هم آمده است یا در سیاق‌هایی، اشاره به آب به جهت حیات‌بخشی و نقش تمهیدی آن برای رشد انسان و کسب حیات ابدی اوست. سیاق ذیل، به نوعی اشاره به هر دو، حالت بالا را در خود دارد: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلَ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ * اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ آلَ آيَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (حدید / ۱۶-۱۷).

در باب اهمیت انزال آب به این نکته اشاره کنیم که خداوند در سوره هود، آیه ۷ می‌فرماید وقتی خواستم فرمانروایی کنم، تخت خود را روی آب قرار دادم: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ و هر چیز زنده را نیز از آب درآوردیم: ﴿أَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انبیاء / ۳۰): ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ (نحل / ۶۵)

دانش بشر امروز به ابعاد ناچیزی از حقایق مورد اشاره در آیه‌های بالا دست یافته است.

نتیجه‌گیری

مقاله کوشید نگاهی تازه از سوره نحل ارائه کند. شاید تاکنون از این زاویه به این سوره کمتر نگریسته شده بود: نگاهی با موضوعیت حیات و آمدن فرمان فراگیر زندگی و زندگی‌سازی الهی.

این سوره سرخط‌هایی مهم از پدیده سترگ حیات و اصناف و گونه‌های آن را برای ما بیان می‌کند. همچنان که گفته شد، وجود، سراسر زندگی است و درجات و مراتبی پیچیده و درهم‌تنیده از زندگی‌ای که حتی تصنیف و طبقه‌بندی کامل آن امکان‌پذیر نیست؛ حیاتی از مراتب و مراحل دانی تا حیات طیبه‌ای که پیامبران الهی برای انسان به ارمغان آوردند. زندگی مراتبی درهم‌تنیده است که هر مرحله‌ای نسبت به مرحله فروتر، حیات و نسبت به مرحله فراتر، موت و مرگ است. بیانی از تعبیر جامع وحی که مُبَدِّل «وَعَى» و مقلوب «حیات» است و خداوند این تعبیر را در صحنه‌ها و پهنه‌های مختلف آفرینش به کار گرفته؛ حیاتی که از دل این خاک تیره و آب بی‌رنگ و بی‌شکل و بی‌بو و بی‌مزه با انواع و اصناف خود به در آمده است. نظر به نظام تناسب و تقارنی که میان سوره‌ها وجود دارد، سوره نحل در کنار سوره اسراء، سوره حمد و تسیح و تکبیر، و سوره بزرگ مسیحات و سوره تبیین ماهیت وحی و معرفی قرآن، در آغاز و میانه و انجام است. نگرش در گونه‌های این حیات مشهود، به ما آشنایی خوبی از کارکردهای وحی می‌دهد.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید. (۱۳۸۸). قم: معارف.
۲. ابن‌سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). المحکم والمحیط الأعظم. تحقیق عبدالحمید هندآوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن‌فارس، ابوالحسن. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دار الفکر.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۵. ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد. (۲۰۰۱). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.
۷. ایزدپناه، مهرداد. (۱۳۸۱ش). آشنایی با ادیان قدیم مصر. تهران: انتشارات محور.
۸. توفیقی، حسین. (۱۳۷۹ش). آشنایی با ادیان بزرگ. تهران: کتاب طه.
۹. جداری عیوضی، جمشید. (۱۳۵۷ش). جغرافیای آب‌ها. اقیانوس‌ها. دریاها و دریاچه‌ها. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تصحیح عبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم للملایین.

۱۱. حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲ش). دیوان حافظ، (تصحیح سید ابوالقاسم انجوی). تهران: شهاب.
۱۲. حسینی زبیدی، محمدمرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۳. خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۱ش). دو پیشوای ملل. مشهد: بنیاد فرهنگی و هنری امام رضا(ع).
۱۴. خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۲ش). سید محمود طالقانی؛ زندگی و شیوه قرآنی. تهران: سروش.
۱۵. خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۸ش). تناسب سوره‌ها. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
۱۶. درویتن، اتین ماری؛ وان‌دیه، ژان. (۱۳۳۶ش). تاریخ مصر قدیم، (ترجمه احمد بهمنش). تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳ش). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان، (به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۹. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۰. شاله، کریستین. (۱۳۴۶ش). تاریخ مختصر ادیان بزرگ، (ترجمه منوچهر خدایار محبی). تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. شعرانی، حسن. (۱۳۹۸ش). نثر طوبی. تهران: اسلامیه.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۵ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. بیروت: الوفاء.
۲۳. طالقانی، سید محمود. (۱۳۵۱ش). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰ق). تفسیر الطبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: نشر مرتضوی.
۲۸. عقیلی علوی خراسانی، محمدحسین. (۱۳۸۰ش). مخزن الأدویه، دائرة المعارف خوردنی‌ها و داروهای پزشکی سنتی ایران. تهران: باورداران.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: نشر هجرت.
۳۰. فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۳۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰م). لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم، (تحقیق ابراهیم بسیونی). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. گریمال، پی‌یر. (۱۳۹۱ش). فرهنگ اساطیر یونان و رُم، (ترجمه احمد بهمنش). تهران: امیرکبیر.
۳۴. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۵ش). سوره‌شناسی، روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم. قم: نصابیح.

۳۵. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، (تحقیق باسلوم مجدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی، (تعلیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۷۱ش). کشف الأسرار و عدّة الأبرار. تهران: امیرکبیر.
۳۸. میرو، گرگوری. (۱۳۶۳ش). دیکتاتور۱ کارتل‌ها، (ترجمه همايون الهی). تهران: امیرکبیر.
۳۹. ناس، جان بایر. (۱۳۵۴ش). تاریخ جامع ادیان، (ترجمه علی اصغر حکمت). تهران: پیروز.
۴۰. هینلز، جان. (۱۳۸۹ش). شناخت اساطیر ایران، (ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضلی). تهران: نشر چشمه.

41. Singh, Simon. (2004). *Big Bang, The Origin of the Universe*. London: Harper Perennial.



The Authoritative Model of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Concept of "Paternal Ownership Over Children"

ʿAlī Rād,¹ Muḥammad ʿAlī Mahdāvī Rād,² Ḥāmid Dihqānī Firūzābādī³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran; level 4 Graduate of Qom Seminary in Exegesis and Quranic Sciences, Qom, Iran. Email: ali.rad@ut.ac.ir.
2. Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran. Email: mahdavidrad@ut.ac.ir
3. PhD Student, Department of Qur'ān and Ḥadīth Studies, Farabi College, University of Tehran, Tehran, Iran; Level 3 Seminary Student, Qom, Iran. Email: hdf.dehghani@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 29 November 2023

Received in revised form 3 March 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 30 November 2024

Keywords:

History of law, Pre-Islamic jurisprudence, Authoritative rulings, Ayāt al-ahkām (Arabic: آيات الأحكام) or Fiqh al-Qur'ān (Arabic: فقه القرآن), "Anta wa māluka li-abīk.



If we acknowledge that the "father's rights over the child" was a recognized and influential legal concept in the legal context of the Qur'ān, how does the Holy Qur'ān address and engage with this established norm? This question's answer can illuminate how the Holy Qur'ān addresses the pre-existing legal systems. Therefore, the present article has tested the hypothesis of the "authoritative presupposition" of the Qur'ān in legislation within the framework of the concept of paternal ownership. In conclusion, it seems that from the very first step of its revelation, (Arabic: النُّزُول, Romanized: al_nuzūl) the Qur'ān has "confirmed" the notion of paternal ownership with its silence, and subsequently, it has only provided "authoritative" statements to correct some of the rejected consequences of that notion. The rights of a father regarding the marriage of his child, the father not being subject to retribution for the murder of his child, the permissibility of usury involving the father and child, the precedence of the grandfather's guardianship over that of the father, the involuntary release of the father, the non-application of the theft punishment on the father, and several other similar rulings all stem from the notion of paternal ownership, which has been authorized by the silence of the Qur'ān. In light of this authoritative silence, it appears that "Sunnah" (Arabic: سنة) has only the duty to clarify and elaborate the legislative model of the Qur'ān concerning this notion and has not legislated alongside the Divine book.

Cite this article: Rād, A.; Mahdāvī Rād, M., A.; Dihqānī Firūzābādī, H. (2024). The Authoritative Model of the Holy Qur'ān: A Case Study of the Concept of "Paternal Ownership Over Children". *Quranic Doctrines*, 21 (39), 181-202. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5672.2273>





الگوی امضایی قرآن کریم؛

بررسی موردی: انگاره «مالکیت پدر بر فرزند»

علی راد¹ | محمدعلی مهدوی راد² | حامد دهقانی فیروزآبادی³

1. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ دانش‌آموخته سطح چهار تفسیر و علوم قرآن حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: ali.rad@ut.ac.ir
2. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mahdavirad@ut.ac.ir
3. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، تهران؛ طلبه سطح سه، حوزه علمیه قم، ایران. رایانامه: hdf.dehghani@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰	
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰	
کلیدواژه‌ها:	
تاریخ حقوق، فقه جاهلی، احکام امضایی، آیات الاحکام، «أنت و مالک لأبیک».	اگر بپذیریم که «مالکیت پدر بر فرزند» انگاره حقوقی شناخته شده و اثرگذاری در محیط قانونی قرآن بوده است، الگوی برخورد قرآن کریم با چنین هنجار ریشه‌داری چگونه بوده است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند پرتوی بر مسئله چالشی چگونگی مواجهه قرآن کریم با نظام‌های قانونی پیش از خود بیفکند. از این رو نوشتار فرارو فرضیه «پیش فرض امضایی» قرآن در تشریح را در چارچوب انگاره «مالکیت پدر» به آزمون گذاشته است. نتیجه آن که قرآن در همان گام نخست نزول، با سکوت خود انگاره مالکیت پدر را «امضا» کرده و در ادامه، تنها برای اصلاح برخی پیامدهای مردود آن، بیان‌هایی تأسیسی داشته است. حق تزویج فرزند، قصاص نشدن پدر در قتل فرزند، حلیت ربای پدر و فرزند، تقدم ولایت جد بر پدر، آزاد شدن قهری پدر، جاری نشدن حد سرقت بر پدر و برخی دیگر از این دست احکام، همگی برآمده از انگاره مالکیت پدر است که با سکوت قرآن امضا شده‌اند. در سایه این سکوت امضایی قرآن، چنین می‌نماید که «سنت»، تنها وظیفه تبیین و تفصیل الگوی تشریحی قرآن درباره این انگاره را بر عهده داشته و در عرض کتاب الهی تشریحی نکرده است.



استناد: راد، علی؛ مهدوی راد، محمدعلی؛ دهقانی فیروزآبادی، حامد. (۱۴۰۳). الگوی امضایی قرآن کریم: بررسی موردی: انگاره «مالکیت پدر بر فرزند». آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۱۸۱-۲۰۲.
<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5672.2273>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

تقریباً در همه نظام‌های حقوقی، این امر به رسمیت شناخته می‌شود که در دوران کودکی، فرزندان (در صورت امکان) نیاز به نگهداری دقیق والدین خود دارند؛ والدینی که به پشتوانهٔ هنجارهای اجتماعی و قانونی، قدرت گسترده‌ای برای تأدیب فرزندان و مدیریت اموال آن‌ها دارند. در نظام‌های حقوقی پیشامدرن که سنت‌های پدرسالاری را نمایندگی می‌کنند، اصلاً غیرعادی نیست که این قدرت‌ها عمدتاً در پدر متمرکز شوند، اما آنچه حقوق خاور نزدیک، روم و ایران باستان را غیرعادی نشان می‌دهد، این است که سلطهٔ پدری با رسیدن کودکان به بلوغ یا بزرگسالی پایان نمی‌یافت، و برعکس، با استثنائات اندکی، فرزند تا هنگامی که پدر یا جد پدری وی زنده بود مستقل به شمار نمی‌آمد (Frier, 2004, p. 42)، هرچند این سلطهٔ پدری در دوران باستان متأخر با محدودیت‌هایی روبه‌رو شد.

مالکیت پدر بر فرزند^۱ از اساسی‌ترین اصول هستی‌شناختی حقوق خاور نزدیک باستان و زیربنای ساختار و پویایی‌های اجتماعی و حقوقی نهاد خانواده بوده است. این اصل از یک سو، روابط میان پدر و فرزندان را تنظیم کرده و از سوی دیگر، نهادهای حقوقی دیگری همچون ازدواج، طلاق و ارث را سمت‌وسو می‌داده است. از این بیشتر، حقوق سیاسی باستان نیز که بر پایهٔ گسترش طبیعی قبیله و قدرت پدرسالار شکل گرفته، پرتویی از همین اصل مالکیت پدر بر فرزند بوده است.

در خاور نزدیک باستان، خانواده سرشت و سازمانی پدرسالار داشت. مانند پادشاهی

۱. منظور از «مالکیت بر فرزند» در ادامهٔ متن بهتر دانسته می‌شود و بی‌شک با «مالکیت بر بردگان» متفاوت بوده است. باید توجه داشت که «مالکیت» در ذهن و انگارهٔ مردمان باستان، مفهومی تشکیکی و دارای مراتب بوده است. مالکیت معنایی نزدیک و هم‌ارز با «تسلط» داشته و از نمونه‌های شدید و کامل سلطه، همچون مالکیت بر بردگان را در بر می‌گرفت تا گونه‌های ضعیف‌تری از تسلط همچون اختیارداری مرد نسبت به زن. نگاهی به کاربست‌های ریشه «ملک» در قرآن کریم نیز تأییدی بر این گفته است، تا آنجا که این ریشه بیش از هر چیز برای تسلط و اختیار داشتن بر اموری غیرمادی به کار رفته است و با فهم بسیط و غیرتشکیکی ما نسبت به مالکیت اموال تا اندازه‌ای متفاوت است.

که بر قلمرو خود حکومت می‌کند، پدرسالار نیز بر خانواده‌اش تسلط داشت. او همان‌گونه که در برخی زبان‌های سامی نامیده می‌شد، «بعل» و مالک زنان و فرزندانش بود. پدر در قلمرو خود قدرت فیزیکی و حق قانونی داشت که با زنان و فرزندانش هر گونه که می‌خواهد رفتار کند و حتی اگر مناسب می‌دید، آن‌ها را بفروشد. تزویج فرزندان در اختیار پدر بود و در سایه انکاره «مالکیت»، ازدواج سرشتی معاملاتی یافته بود و پدر در ازای دادن دختر خود، پول دریافت می‌کرد. پدر مسئولیت کامل اموال خانواده را بر عهده داشت و می‌توانست تصمیم بگیرد چه فرزندانی از اموال خانواده ارث ببرند (Mendelsohn, 1948, p. 24; Westbrook, 2003, v. 1, p. 38-39).

در دوران عبرانیان نخستین، هم‌راستا با ساخت اجتماعی خاور نزدیک باستان، فرزندان تقریباً به طور کامل تحت اقتدار پدر بودند. در این دوران، اقتدار پدری حتی به اختیار مرگ و زندگی فرزندان نیز کشیده می‌شد. با این حال، بعدها بنی‌اسرائیل از سوزاندن فرزندان خود در قربانگاه «ولک» (از خدایان کنعانیان) منع شدند (لاویان، ۱۸: ۲۱). قدرت پدر در دو موقعیت دیگر محدود شد: او اجازه نداشت دخترش را فاحشه کند (لاویان، ۱۹: ۲۹) و او را به یک بیگانه بفروشد. با وجود این، پدر مختار بود که فرزندانش را هر طور که صلاح می‌دید به ازدواج درآورد ("Father", 2024; Barrows, 1872, p. 421).^۱ او همچنین این اختیار را داشت که کودکان را به‌عنوان برده به هم‌کیشان خود بفروشد (خروج، ۲۱: ۷).

پدر در شبه‌جزیره پیش از اسلام، بر فرزندان خود ولایتی مطلق داشت. او می‌توانست هر گونه که بخواهد با آن‌ها برخورد کند. پدر حتی حق زندگی و مرگ فرزندان را در اختیار داشت و می‌توانست آن‌ها را نذر و برای خدایان قربانی کند (از جمله نک: گزارش‌های نذر عبدالمطلب برای قربانی فرزندش عبدالله: ابن‌اسحاق، ۱۳۶۸، ص ۳۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۰). بر پایه همین حق، عرف حقوقی پیش از اسلام به زنده‌به‌گور کردن دختران یا کشتن فرزندان پسر خرده‌ای نمی‌گرفت (نحل/۵۷-۵۸؛ تکویر/۸-۹؛ اسراء/۳۱؛ انعام/۱۳۷ و ۱۵۱). پدر حق داشت که فرزندانش را آن‌گونه که می‌خواهد تأدیب کند که از جمله آن،

۱. در دوران تلمودی این حق بسیار محدود شد: پدر هیچ حقی در ازدواج پسر، حتی صغیر، نداشت و در مورد دختری بالغ نیز رضایت او شرط ازدواج بود (Schereschewsky, 2007, p. 616; Tenney, 2010, p. 705).

تنبیه‌های بدنی، راندن و خلع کردن و محروم ساختن از ارث بود (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۴۱۰؛ ج ۵، ص ۴۹۱، ۵۲۸ و ۵۹۰). او حق انتخاب شوهر برای دخترش و گرفتن مهریه او را داشت (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۲، ذیل النافجة؛ ج ۱۴، ص ۱۹۳، ذیل الحُلوان). یکی از مهم‌ترین نشانه‌های باور مردمان عرب عصر نزول به مالکیت پدر بر فرزند، گزارش‌های متعددی است که از حق پدران برای رهن گذاشتن فرزندان خبر می‌دهد. این گزارش‌ها بیشتر به رهن گذاشتن فرزندان در برابر هزینه سنگین دیه‌ای که بر عهده پدر یا قوم اوست اختصاص یافته‌اند (برای نمونه نک: ابن حیب، ۱۴۰۵، ص ۱۵۹، ۱۸۰ و ۱۹۶؛ اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۰۷؛ ج ۱۱، ص ۲۹؛ ج ۲۱، ص ۱۴۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۴۵ و ۶۷۸).

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که پدر در دوران‌های کهن‌تر، از قدرت و سلطه بیشتری برخوردار بوده و آنچه در تئوری، «مالکیت پدر بر فرزند» خوانده می‌شده، به طور کامل در عمل نیز اجرایی می‌شده است، اما در دوران‌های پسین و با قدرت گرفتن حکومت‌ها، زیست قبایلی و شکل‌های «گسترده» از خاندان‌ها رو به زوال گذاشته و پسران بالغ از استقلال بیشتری برخوردار شدند و انگاره مالکیت پدر دست کم در عمل با محدودیت‌هایی روبه‌رو گشت. در این دوران طولانی گذار، هنجارهای اجتماعی استقلال‌خواهی فرزندان، به‌ویژه پسران، از هنجارهای حقوقی پدرسالار پیشی گرفته و انگاره مالکیت پدر در حقوق عرفی مردمان باستان متأخر، گاه در وضعیت هنجاری «سایه‌روشن» قرار می‌گرفت.

نادیده گرفتن این سرشت طبیعی و پیچیده هنجارها در فرهنگ‌های حقوقی عرفی و هم‌سنجی آن‌ها با قواعد هنجاری زبان‌پایه در نظام‌های حقوقی مدون، داوری درباره تاریخ حقوق باستان را با چالش روبه‌رو می‌کند. در همین زمینه، می‌بایست حدیث «أنت و مالک لأبیک» را به مثابه بازنمودی از همان انگاره ریشه‌دار «مالکیت پدر» با همه محدودیت‌های پیش‌گفته آن بازخوانی کرد. پیش چشم نداشتن این مهم چنان ساخته که این تعبیر با وجود نقل‌های گوناگون در منابع متقدم روایی^۱ و سازگاری آن با بسیاری از احکام مسلم فقهی (که در ادامه می‌آید)، گاه از اساس واگذاشته شود (برای نمونه نک: نحاس، ۱۴۰۸،

۱. تنها در تراث حدیثی امامیه: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۳۵، ۱۳۶، ۳۹۵ (در مجموع از چهار طریق)؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۲۳۵.

ص ۵۹۷) و گاه با دست گذاشتن بر همین محدودیت‌های پذیرفته‌شده در نزد عرف عصر نزول، آن را به آموزه‌ای اخلاقی و نه حقوقی، فروکاهند (از جمله نک: حلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۲۵؛ خوبی، ۱۴۳۰، ج ۳۵، ص ۴۳۷).

۲. پرسش پژوهش

اگر بپذیریم که مالکیت پدر قاعده‌ای شناخته‌شده و اثرگذار در محیط قانونی قرآن بوده است، الگوی برخورد قرآن کریم با چنین اصل حقوقی و ریشه‌داری چگونه بوده است؟ پاسخ این پرسش از آن رو اهمیت دارد که پرتویی بر مسئله چالشی چگونگی مواجهه قرآن کریم با نظام‌های قانونی پیش از خود می‌افکند، بی‌آن‌که دغدغه‌هایی همسو با برخی آثار مستشرقان و پیروان فراگفتمان «ریشه‌ها» و ادعای «اقتباس» قرآن از سنت‌های پیشینی را داشته باشیم (cf. Salaymeh, 2019, p. 276). از نظرگاهی درون‌دینی، در پی کشف الگوهایی هستیم که قرآن هنجاری پیشااسلامی را تأیید یا رد کرده است. نمونه‌ای از این الگوها، سرفصل تشریح تدریجی است که قرآن پژوهان آن را به‌مثابه یکی از رویکردهای قرآن در رد و اصلاح سنت‌های نادرست موجود در جامعه عرب مطرح کرده‌اند (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۶۴).

۳. فرضیه پژوهش

فرضیه اصلی در این پژوهش آن است که «قرآن پیش فرضی امضایی نسبت به انگاره مالکیت پدر بر فرزند داشته است»، به این معنا که:

۱. در همان گام نخست نزول وحی، این انگاره پیشااسلامی با سکوت قرآن تأیید و «امضا» شده است.

۲. در ادامه روند نزول، در صورت نیاز به رد کامل یا اصلاح بخشی از این انگاره، قرآن بیان‌های «تأسیسی» داشته است.

۳. «سنت» در فرایند مواجهه با انگاره مالکیت پدر، تنها وظیفه «تبیین» و «تفصیل» تشریح قرآنی را بر عهده داشته و نقش تشریحی مستقلی در عرض کتاب نداشته است.

۴. پیشینه پژوهش

در میان آثاری که ماهیت حکم امضایی را بررسی کرده یا مطالعه‌ای تطبیقی میان فقه

اسلامی و جاهلی را در یک موضوع سامان داده‌اند، اثر بررسی جامعه‌شناختی احکام امضایی با تکیه بر احکام مربوط به خانواده (حسامی، ۱۳۷۶) نزدیکی بیشتری با موضوع این مقاله دارد. در این پایان‌نامه، نگارنده فهرستی از نهادهای حقوقی امضا شده از سوی اسلام همچون ازدواج، طلاق و برخی احکام همچون تعدد زوجات و منع ازدواج با محارم را گرد آورده و با یادکرد کارکردهای اجتماعی این‌ها، فلسفه امضا را تبیین کرده است. همچنین احمدوند و تال (۱۳۹۹) به طور ویژه ابعاد فقهی و حقوقی قاعده فقهی «أنت ومالک لأبیک» را بررسی نموده‌اند. نیز پایان‌نامه‌ای به تحلیل سندی، محتوایی و پیامدهای فقهی این قاعده پرداخته است (جوادی‌فر، ۱۳۹۶).

با این همه، نوشتار پیش‌رو، نه به دنبال فلسفه و «حکمت» امضای احکام است و نه واکوی قاعده فقهی «أنت ومالک لأبیک»، بلکه در پی فهم «الگوی» امضای احکام در قرآن در پرتو این قاعده است. چنین می‌نماید که تاکنون هیچ نگاه‌شده‌ای این دغدغه، یعنی تبیین الگوی امضایی قرآن در تشریح را پیش چشم نداشته است.

۵. انگاره «مالکیت پدر بر فرزند» در قرآن

از قرآن کریم هیچ نهی یا تأیید صریحی نسبت به قاعده مالکیت پدر به دست نیامد. با وجود این، باید دید سکوت قرآن سکوتی کامل بوده است یا آن‌که در رد یا تأیید جزئی یا ضمنی این قاعده، به هر صورت بیان‌هایی داشته است.

۵-۱. رد و نهی‌ها

قرآن کلیت قاعده مالکیت پدر را نهی نکرده است، اما برخی اختیارات پدر را رد کرده است:

فرزندخواندگی: قرآن با حق پدر برای پذیرش فرزندخوانده و افزودن عضوی قراردادی به خانواده مخالفت می‌کند (احزاب/۴، ۳۷ و ۴۰). دستور ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ (احزاب/۵) هر گونه دستکاری قراردادی در نسب و ثمرات آن، همچون ارث را بی‌اعتبار می‌شمارد. از این رو، پدر نه حق دارد فرزند طبیعی دیگری را فرزند خود گیرد و نه می‌تواند فرزند طبیعی خود را خلع و از نسب و ارث خویش برکنار کند. البته فرزندخواندگی حتی اگر بدون دخالت پدر و با رضایت خود فرزند بالغ انجام شود نیز باطل است. از این رو،

شاید بتوان گفت نهی از فرزندخواندگی چندان میانه‌ای با محدود ساختن اختیارات پدر نداشته است.

- **قتل و قربانی فرزند:** حق پدر بر مرگ و زندگی فرزند نیز با محدودیت‌هایی روبه‌رو شده است و از مصادیقی همچون کشتن فرزند به دلیل فقر یا قربانی آن برای خدایان نهی می‌شود (نحل/۵۷-۵۸؛ تکویر/۸-۹؛ اسراء/۳۱؛ انعام/۱۳۷ و ۱۵۱).

- **نگاه دادوستدانه به نکاح دختر:** در پی انگاره مالکیت پدر، ازدواج دختر گونه‌ای دادوستد میان پدر و شوهر به شمار می‌آید و پدر در ازای دریافت مبلغی، دختر را به شوهر واگذار می‌کرد. این نگاه به ازدواج که اثرات دامنه‌داری داشت، با مخالفت قرآن روبه‌رو شد (نساء/۴؛ نیز نک: طیب‌حسینی، ۱۴۰۰).

۲-۵. تأیید و امضاها

در صورتی که قرآن با انگاره‌ای هستی‌شناختی یا قاعده‌ای حقوقی، ناسازگاری نداشته باشد، به فراخور پیش‌فرض امضایی، سکوت در برابر آن بسنده است و قرآن را از تأیید صریح و تشریحی آن بی‌نیاز می‌کند. با وجود این، به دلیل همین همراهی، ممکن است در لایه‌های «تاریخی» و «ادبی» متن (و نه تشریحی)، قرآن بیان‌های همدلانه‌ای با این انگاره داشته باشد. چنان‌که گفته شد، قرآن بیان صریحی در تأیید انگاره مالکیت پدر ندارد، اما به هر رو، در لایه‌های تاریخی یا ادبی آن، بیان‌هایی همسو با این انگاره به چشم می‌آید:

الف. «نذرت لك ما فی بطنی محرراً»: اگر از گزارش داستان قربانی اسماعیل (ع) (صافات/ ۱۰۲-۱۰۷) به‌مثابه تأییدی تاریخی بر حق پدر بر جان فرزند درگذریم، دست‌کم نذر مادر مریم^۱ را می‌توان تأییدی بر این انگاره در قرآن به شمار آورد. ابن‌قتیبه (م. ۲۷۶ق) در غریب‌الحديث با یادکردی از آیه مبارکه **﴿إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾** می‌نویسد: «یعنی فرزندم را برای تو از خدمت و بندگی دنیا آزاد کردم و برای تو قرارش دادم تا عبادتت کند، و این آیه حجت کسانی است که گفته‌اند: «الولد کالمملک»، چراکه نذر کردن تنها در «ما یملک» صحیح است» (دینوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۷). ابومحمد مکی بن

۱. بنابر نقل‌های تاریخی، عمران پدر مریم(س) پیش از تولد او از دنیا رفت (طبری، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۳۰). چنان‌که مرسوم بود، در نبود پدر و جد، مادر اختیاردار فرزندان می‌شد. ازاین‌رو، مادر مریم(س) این حق را داشت که وی را نذر عبادتگاه کند.

حموش (م. ۴۳۷ق) نیز در برداشتی مشابه، این آیه را دلیلی بر این می‌داند که مرد، مالک و اختیاردار امر و مال فرزندش است، چراکه مادر حضرت مریم (س) تنها در آنچه مالک بود می‌توانست نذر کند (مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۵۱۶۱). زمخشری در تفسیر واژه «محرراً» می‌نویسد: «محرراً یعنی معتقاً؛ او را برای خدمت بیت‌المقدس آزاد کردم، من هیچ سلطه‌ای بر وی نخواهم داشت و او را به خدمت نمی‌گیرم و کاری به وی واگذار نمی‌کنم» (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۵۵).

ب. «أرید أن أنکحک»: نمونه دیگری از تأیید تاریخی مالکیت پدر در قرآن، حق پدر در تزویج دختر در شریعت حضرت شعیب (ع) است که از آیه ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَاجٍ﴾ (قصص/ ۲۷) دانسته می‌شود. همچنین از همین آیه مبارکه نگاه دادوستدانه به ازدواج دانسته می‌شود، به گونه‌ای که دختر به‌مثابه کالا میان پدر و شوهر دادوستد می‌شده است. در اینجا حضرت موسی (ع) مهر را که در قالب خدمتی چندین ساله بوده است، به پدر دختر پرداخت می‌کند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۲؛ نووی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۲۵).

ج. «المولود له»: چرا در آیه ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ﴾ (بقره/ ۲۳۳)، با آن که از مادر با عنوان «والدة» یاد شده، در مقابل برای پدر نیز عنوان همسان و کوتاه‌تر «الوالد» که بارها در قرآن به کار رفته، نیامده و تنها در این آیه قرآن، از تعبیر «المولود له» (دو بار پشت سر هم) استفاده شده است؟ کاربرد تعبیر «المولود له» برای اشاره به «پدر» می‌تواند به‌مثابه تأییدی، دست‌کم ادبی، بر اصل پیشا‌اسلامی مالکیت پدر بر فرزند به شمار آید. این آیه که در سیاق آیات طلاق نازل شده است، تأمین خوراک و پوشاک زن مطلقه شیرده را بر عهده شوهر می‌داند، چراکه فرزند «برای» پدر است و از این رو، این پدر است که باید هزینه‌های نگهداری از فرزندش (مالش) را بپردازد. بر اساس این تفسیر از آیه، «لام» بر مالکیت حقیقی دلالت دارد. مرحوم صاحب جواهر در تأیید این برداشت می‌نویسد: «تعبیر «المولود له» به نیکی اشاره می‌کند که فرزند حقیقتاً برای پدر است. از این رو، فرزند منسوب به پدر می‌شود نه مادر، و نفقه فرزند بر پدر واجب می‌گردد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۱، ص ۲۷۵).

د. «أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ»: در آیه ۶۱ سوره مبارکه نور، در مقام بیان تفصیلی تمام کسانی که می‌توان از منازل آن‌ها بدون کسب اجازه طعامی را خورد، بی‌آن‌که اشاره‌ای به فرزندان شود، فهرستی از تمام بستگان نزدیک در پی هم می‌آید: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ [...] وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ [...]﴾. پرسشی که ذهن بسیاری از مفسران را به خود درگیر کرده، این است که چرا با وجود بیان دقیق تمامی بستگان، نامی از «فرزندان» در این آیه نیامده است، با وجود آن‌که می‌توان با اطمینان گفت خوردن از خانه فرزند خود، بر خوردن از خانه دایی یا دوست خود که از آن‌ها در آیه یاد شده است، اولویت دارد؟ پاسخ از نگاه مفسران، این است که تعبیر «بِیُوتِكُمْ»، مفهوم «بیوت ابناءکم» را نیز در خود جای داده است، چراکه فرزند برای پدر است و خانه فرزند، خانه خود پدر به شمار می‌آید. یحیی بن سلام (م. ۲۰۰ق) در تفسیر این نکته گفته است:

خداوند در این آیه از خانه فرزند یاد نکرد و من معتقدم که پیامبر (ص) بر اساس همین آیه، تعبیر «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» را بیان فرمود، چراکه آیه می‌گوید ﴿وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أُمَّهَاتِكُمْ [...]﴾، اما «بِیُوتِ آبَائِكُمْ» را نمی‌گوید، با آن‌که از کسانی که به لحاظ قرابت و نزدیکی پس از فرزند قرار می‌گیرند و حتی از صدیق و دوست (که قرابت نسبی ندارد) یاد می‌کند (ابن‌سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۶۳. نیز در این باره نک: فیروزآبادی، ۱۴۲۵، ص ۳۳۷؛ هواری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۱؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۵۱۵۸، ۵۱۶۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۷، ص ۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

فراتر آن‌که اگر تعبیر «بِیُوتِكُمْ» مصادیقی همچون خانه فرزند یا همسران را در خود نگنجاند، می‌توان گفت یادکرد آن لغو است، چراکه «خانه خود شخص» به روشنی نمی‌تواند محل نزاع باشد و دور می‌نماید که از مصادیق «بِیُوتِكُمْ» باشد (ابن‌عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۴۰۳).

ه. «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ أُنْتَأَى»: در برخی نصوص روایی، از آیه ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ أُنْتَأَى وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الدُّكُورَ﴾ (شوری/۴۹) چنین برداشت شده است که فرزند هبه خداوند به پدر است، و از این رو، پدر مالک فرزند و اموالش خواهد بود (از جمله نک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲،

ص ۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۳۶؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۵۱۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۲۸۰).

و. « مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا »: آیه ﴿ وَ جَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ﴾ (زخرف/۱۵) نیز بیان دیگری است که در لایه ادبی قرآن می‌تواند تأییدی بر انگاره مالکیت پدر به شمار آید. چنان که مفسران یادآور شده‌اند، واژه «جزء» در اینجا به معنای فرزند است و دلیل چنین تعبیری آن است که فرزند جزئی از پدر به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۸، ص ۸۹). برخی دلیل نامگذاری فرزند به «بضعة» را همین می‌دانند (زمخشری، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۴۱).

این بیان‌های قرآن که هر یک به گونه‌ای انگاره مالکیت پدر را یادآور می‌شوند، هیچ یک در مقام تشریح نیستند و نمی‌توان به سادگی اشاره‌های تاریخی یا ادبی به این انگاره را به معنای امضای آن از نگاه قرآن دانست. بنابراین، قرآن در برابر کلیت قاعده مالکیت پدر، سلباً و ایجاباً، سکوت کرده و همین بس است تا ما بتوانیم فرضیه «پیش‌فرض امضایی» داشتن قرآن را در مورد این قاعده به آزمون بگذاریم.

۶. مالکیت پدر و پیش‌فرض امضایی قرآن

آیا قرآن در بیان‌ها و سکوت‌های تشریحی خود، انگاره پیشاسلامی مالکیت پدر را پیش‌فرض گرفته است؟ پاسخ مثبت به این پرسش، به آن معناست که سکوت قرآن نسبت به این قاعده، تا آنجا که شکسته نشده است، امضای آن را در پی داشته است. از این رو:

الف. در «بیان»‌های تشریحی قرآن، این قاعده به مثابه قرینه‌حالیه متصله در نظر گرفته شده است؛

ب. فروع قانونی برآمده از انگاره مالکیت پدر، با «سکوت» قرآن امضا شده است و می‌توان شواهدی از سنت بر این امضاها قرآنی به دست آورد.

۶-۱. پیش‌فرض امضایی در بیان‌ها

مالکیت پدر بر فرزند، به مثابه قاعده‌ای عام، در چندین حکم تشریحی قرآن به مثابه قرینه‌متصله‌حالیه پیش‌فرض گرفته شده است. این رویکرد امضایی قرآن آن هنگام اهمیت دوچندان می‌یابد که توجه شود بسیاری از این آیات «محفوف به قراین»، به دلیل ناآگاهی از این زمینه‌های تاریخی، عام پنداشته شده و با رویارویی با روایات به ظاهر معارض با

کتاب، فقط گره ناگشودنی «تخصیص کتاب به سنت» را نزد فقیهان کورتر کرده است.

۱-۱-۶. قصاص نشدن پدر

از ظواهر قرآن همچون ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ﴾ (بقره/۱۷۸) یا ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾ (مائده/۴۵) حق قصاص در قتل عمد برای اولیای دم اثبات می‌شود. با وجود این، قریب به اتفاق فقیهان امامیه و عامه، «انتفای ابوت» برای قاتل را از شروط اجرای قصاص برشمرده‌اند. صاحب جواهر (ره) معتقد است بر این مسئله، هم اجماع محصل فقیهان محقق است و هم اجماع منقول آن‌ها و هیچ گونه اختلافی در آن نیست (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۲، ص ۱۶۹. همچنین نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۷۷-۸۰؛ خوبی، ۱۴۳۰، ج ۴۲، ص ۸۶).

ازاین‌رو، آیات قصاص را باید از آیاتی شمرد که با «سنت ثابت» تخصیص خورده است، یعنی عموم این آیات مواردی را که قاتل، پدر یا جد پدری است در بر نمی‌گیرد، اما پذیرش چالش «تخصیص کتاب به سنت» در حالی است که حکم عدم قصاص پدر به پیروی از قاعده مالکیت پدر بر فرزند، در حین نزول این آیات نیز جاری بوده است و به مثابه قرینه‌ای متصل به کلام، ظهور عام را از بین برده است. بنابراین، آیات قصاص، پیش از آن‌که با قرآینی منفصل از سنت تخصیص بخورد و «ظهور مستقر» آن‌ها در عموم از حجیت بیفتد، نظام حقوقی جاری در عصر نزول، حدود حکم قصاص را تعیین کرده است.

۱-۲-۶. جاری نشدن حد سرقت بر پدر

همان‌گونه که مالکیت پدر بر جان فرزند، مفهوم و مجازات قتل را برای وی بی‌معنا می‌کرد، مالکیت او بر اموال فرزند نیز نتایج مشابه در پی داشت. تصرف پدر در اموال فرزندش سرقت به شمار نمی‌آمد و با مجازات سرقت روبه‌رو نمی‌شد. در واقع، قاعده مالکیت پدر که قرآن آن را پیش‌فرض داشته، همچون «دلیل حاکم» نسبت به آیه مبارکه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (مائده/۳۸) عمل کرده و موضوع «سارق» را به غیر پدر محدود کرده است. چنان‌که در ادامه می‌آید، حکم امضایی مالکیت پدر بر اموال فرزند در برخی نصوص روایی بازگو شده و اجماع فقیهان امامیه و عامه با استناد به همین

روایات و عموماتی همچون «أنت ومالك لأبيك» بر قطع نشدن دست پدر در سرقت بوده است (مرعشی، ۱۴۲۴، ص ۹۴-۱۰۰).

۳-۱-۶. جواز ربای پدر از فرزند

اگر مالکیت پدر بر فرزند، تصرف بی‌اجازه پدر در اموال فرزند را مباح می‌نماید و مصداقی از «سرقت» نمی‌گرداند، به همین ترتیب، ربا گرفتن پدر از فرزند نیز همچون ربا گرفتن شخص از اموال خود (!) به شمار آمده و در واقع، مصداقی از «ربا» نیست. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ وَلَا بَيْنَ أَهْلِهِ رَبًّا، إِنَّمَا الرَّبُّا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۳۶). بنابراین، روشن است که با وجود حکم حرمت ربا در قرآن، حرمت ربا گرفتن پدر از فرزند، حکمی پسین و به مثابه تخصیص کتاب به سنت نبوده است، بلکه ظهور (حَرَمَ الرَّبَا) (بقره/۲۷۵) از همان هنگام نزول، نزد مخاطب نخستین قرآن که با قاعده مالکیت پدر با فرزند می‌زیسته است، ربای پدر از فرزند را موضوعاً در بر نمی‌گرفته است.

۴-۱-۶. جاری نشدن حد زنا در نزدیکی با کنیز پسر

برخی نصوص روایی به پدر حق می‌دهد با کنیز پسرش، در صورتی که پسر با وی نزدیکی نکرده باشد، خلوت کند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۶۲، ۲۶۶؛ ج ۲۰، ص ۴۲۳). به دیگر سخن، چنان‌که فقیهان حکم داده‌اند، اگر پدری بدون اذن فرزندش با کنیز وی نزدیکی کند، بر وی حد زنا جاری نمی‌گردد (سرخسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹-۱۹۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۹، ص ۳۵۵). از این رو، آیات حد زنا (نور/۲؛ مائده/۴۳) نیز به هنگام نزول، مالکیت پدر بر اموال فرزند را پیش‌فرض گرفته و نزدیکی پدر با کنیز پسر را همچون نزدیکی پدر با کنیز خود، امری مباح در نظر گرفته‌اند.

۵-۱-۶. مستطیع شدن پدر با مال فرزند

در آیه مبارکه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران/۹۷) استطاعت مالی مکلف از جمله شروط وجوب حج بر وی شمرده شده است. با وجود این، در روایتی از امام صادق (ع)، بر پدر روا شمرده شده است که از مال پسرش بگیرد و با آن حج واجب گزارد. از این رو، قاعده مالکیت پدر همچون «دلیل وارد» بر این آیه عمل

کرده و موضوع «مستطیع» را توسعه داده است.^۱ در ذیل روایت به روشنی به همین قاعده استدلال شده است: «قَالَ إِنَّ مَالَ الْوَالِدِ لِوَالِدِهِ إِنَّ رَجُلًا اخْتَصَمَ هُوَ وَوَالِدُهُ إِلَى النَّبِيِّ (ص) فَقَصَى أَنَّ الْمَالَ وَالْوَالِدَ لِلْوَالِدِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۹۱).

۶-۱-۶. روا نبودن نذر و سوگند فرزند بدون اذن پدر

دستورهای عام ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ (حج/۲۹) و ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ (مانده/۸۹) از دیگر آیاتی است که به دلیل برخی شروط یادشده برای آن در روایات، می‌توان ادعای تخصیص آن‌ها با سنت را مطرح کرد، از جمله آن که فرزند بدون اذن پدر حق نذر کردن و سوگند خوردن (یمین) ندارد و در صورتی که بدون اجازه پدر چنین کند، نذر و سوگند وی باطل است: «لَا يَمِينُ^۲ لِلْوَالِدِ مَعَ وَالِدِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۱۶-۲۱۷)، اما شرط اذن پدر در نذر و سوگند نیز به روشنی از قرینه مالکیت پدر بر فرزند دانسته می‌شده است، چنان‌که همین معیار مالکیت نذر و سوگند مملوک را مشروط به اذن مالک کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۱۶-۲۱۷). بنابراین، در این آیات نیز نباید به تخصیص کتاب با سنت قائل شد.

۶-۱-۷. جاری نشدن حد قذف بر پدر

مالکیت پدر بر فرزند، گذشته از جان و مال، عرض و آبروی فرزند را نیز برای وی مباح می‌کرد. از این رو، گرچه آیه قذف (نور/۴) کیفر هشتاد ضربه تازیانه را برای قاذف تعیین می‌کند، اما چنان‌که روایات اهل بیت (ع) روشن کرده‌اند، در اینجا نیز قرینه حالیه و متصل مالکیت پدر بر فرزند، او را از حد قذف نیز برکنار داشته است: «لَا يَحُدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ وَيَحُدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۷۹؛ ج ۲۸، ص ۱۹۶. همچنین نک: ابن سلام، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۲۸؛ سرخسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۲۳). همین حکم، و به همان مناط مالکیت، در قذف برده از سوی مالکش برقرار است و آیه قذف در اینجا نیز عمومیت

۱. این روایت را گرچه برخی قدما پذیرفته‌اند و شیخ طوسی (ره) بر وجوب اخذ مال فرزند برای گزاردن حج فتوا داده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۰)، اما مشهور فقیهان از این روایت صحیحه روی گردانده‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۲۷۷).

۲. در مورد اطلاق یمین بر نذر و اتحاد حکم این دو (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۷، ص ۳۳۷).

ندارد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۷۴-۱۸۲؛ صنعانی، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۴۴۹؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۴۴۷).

۲-۶. پیش فرض امضایی در سکوت‌ها

قرآن کریم در برابر برخی پیامدهای حقوقی انگاره مالکیت پدر بر فرزند سکوتی کامل داشته است. چنین می‌نماید که این سکوت به معنای امضای این احکام بوده است.

۱-۲-۶. حق تزویج فرزندان

برآمده از حق مالکیت، پدر حق تزویج فرزندان را داشته است. ازدواج فرزندان یکی از بزنگاه‌هایی بوده است که مالکیت پدر بروز می‌یافته است و از این دریچه به نیکی می‌توان دامنه فراگیری قدرت پدر بر فرزندان را به تماشا نشست. چنین می‌نماید که حق تزویج با تمام جزئیات و محدودیت‌های خاص خود، با سکوت قرآن امضا شده است:

الف. حق پدر برای تزویج پسر و دختر صغیر: این فرع از مالکیت پدر، چندان جای گفت‌وگو ندارد و امضایی بودن آن روشن است.

ب. حق پدر برای تزویج دختر بالغ: در قراردادهای ازدواج در خاور نزدیک باستان، جز در شرایط ویژه، نام پدر دختر به‌عنوان طرف عروس ثبت می‌شد و از رضایت دختر نشانه‌ای نبود. در شبه جزیره پیش از اسلام نیز دختران نمی‌توانستند در امر ازدواج با پدر خود مخالفت کنند، گرچه چنین می‌نماید که گرایشی در میان دختران، به‌ویژه دختران خانواده‌های اصیل و شریف، برای نقش‌آفرینی در امر ازدواج خود در حال تقویت بود، هرچند این به هنجاری حقوقی تبدیل نشد (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۶۳۶). همین سایه روشن هنجاری با سکوت امضایی قرآن^۱ نیز ادامه می‌یابد، درحالی‌که روایات صحیح متعددی بر همان هنجار حقوقی پیشااسلامی (استقلال پدر در تزویج دختر) دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۹۳-۳۹۶؛ خویی، ۱۴۳۰، ج ۳۳، ص ۲۰۷). اندک روایاتی نیز با توجه به برخی هنجارهای اجتماعی، به مشورت گرفتن از دختر در امر ازدواجش سفارش کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۷۱، ۲۷۴ و ۲۸۴).

۱. تعبیر «الَّذِي يَبْدُوهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره/۲۳۷) که اشاره به پدر و سلطه وی بر بستن عقد نکاح دختر دارد، چه‌بسا این سکوت قرآن را شکسته و بیانی امضایی نسبت به حق پدر برای تزویج دختر بالغ به شمار آید.

ج. استقلال پسر رشید در ازدواج: گرچه در خاور نزدیک باستان پدر حتی در ازدواج پسر نیز معمولاً نقشی محوری داشت (Westbrook, 2003, p. 201, 385, 451,)، چنان‌که گفته شد، در دوران متأخرتر و از جمله در شبه جزیره پیش از اسلام، با استقلال مالی یافتن پسر، وی در ازدواج خود می‌توانست مستقل از پدر عمل کند. استقلال مالی پسر از آن‌رو اهمیت داشت که مهم‌ترین تعهدات خانواده داماد در عقد ازدواج، تعهداتی مالی (از جمله پیشکش کردن مهریه و تعهد نفقه) بود و بی‌شک پسر فقط در صورت استقلال مالی می‌توانست خود عهده‌دار ازدواج و خانواده خویش شود. به هر رو، می‌دانیم همین محدودیت در مالکیت پدر (استقلال پسر بالغ در ازدواج)، با سکوت قرآن امضا شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۹۲).

د. استقلال دختر رشیده در ازدواج: همان‌گونه که استقلال مالی تا حد زیادی به‌مثابه عاملی برای خروج پسر از سلطه پدر عمل می‌کرد، همین رویه می‌توانست برای دختران باکره نیز کارساز باشد، گرچه بی‌شک با شرایط اجتماعی در آن روزگار، دختران کمتر چنین اقبالی می‌یافتند، اما به هر رو، احادیثی که به دختران رشیده پرداخته‌اند نشان می‌دهند برخی دختران باکره موفق می‌شدند ثروتی بیندوزند و مستقل از پدر، معاملات و تعهدات مالی داشته باشند. چنین می‌نماید که ملاک استقلال مالی، برای دختران رشیده نیز کارگر می‌افتاده است و می‌توانستند تا اندازه‌ای از ولایت پدر خارج شوند و دست کم در امر ازدواج خویش مستقل عمل کنند.^۱ امام باقر(ع) فرموده است: «إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَالِكَةً أَمْرَهَا تَبِيعُ وَتَشْتَرِي وَتُعْتِقُ وَتَشْهَدُ وَتُعْطَى مِنْ مَالِهَا مَا شَاءَتْ فَإِنَّ أَمْرَهَا جَائِزٌ تَزَوُّجُ إِنْ شَاءَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيهَا وَإِنْ لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ تَزْوِجُهَا إِلَّا بِأَمْرِ وَلِيهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۸۵). از این‌رو، سکوت قرآن در اینجا نیز محدودیتی شناخته‌شده برای مالکیت پدر (یا دست کم ملاک این محدودیت، یعنی استقلال مالی فرزند) را امضا کرده است.

۱. استقلال مالی دختر اهمیتی ویژه برای استقلال وی در امر ازدواجش داشت. بر پایه عرفی بسیار ریشه‌دار، همواره خانواده عروس «جهیزیه» می‌داد. در شأن نزول آیه «يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» (نساء/ ۱۱) حدیث مشهوری نقل شده است که زنی از انصار نزد پیامبر(ص) شکایت می‌برد که عموی دخترانش ارث آن‌ها را از آن خود کرده است. این زن با سوگند به خدا اوج استیصالش را چنین بروز می‌دهد که بدون اموال، هیچ کس حاضر نمی‌شود با دختران وی ازدواج کند: «فَوَاللَّهِ لَا تُكْرَهُنَّ أَبَدًا إِلَّا وَ لِهَما مَالٌ» (ابوداود، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۵۱۹). این امر نشان می‌دهد که تعهدات مالی خانواده عروس (جهیزیه) نیز تا چه حد از اهمیت برخوردار بوده است.

ه. استقلال دختر ثیب در نکاح: چنان که گفته شد، دختر در عقد ازدواج به گونه‌ای دادوستد می‌شد و پدر در برابر مالی که دریافت می‌کرد، دختر را از ملکیت خویش خارج می‌ساخت. از این رو منطقی بود که دختر بیوه یا مطلقه، بار دیگر به ملکیت پدر بازنگردد و مالک نفس خویش به شمار آید (برای استقلال دختر ثیب در خاور نزدیک باستان نک: Schereschewsky, Westbrook, 2003, 203, 385, 389, 451, 455, 537 p. 616, 2007. در شبه‌جزیره پیش از اسلام: اشاره (لا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا بقره/۲۳۵)). نیز گزارش ازدواج پیامبر(ص) با ام‌حبیبه، دختر ابوسفیان، که بیوه بود و حضرت بدون اذن پدر با وی ازدواج کرد: ابن‌حنبل، ۱۴۱۶، ج ۴۵، ص ۳۹۸).

۲-۲-۶. اختیار پدر نسبت به اموال فرزند

چنان که گذشت، مالکیت پدر بر اموال فرزند در برخی آیات قرآن کریم به‌مثابه قرینه متصله پیش‌فرض گرفته و امضا شده است. اکنون باید دید آیا اختیار پدر نسبت به اموال فرزند عمومیت دارد یا با محدودیت‌هایی روبه‌روست. همان‌طور که در بررسی‌های تاریخی گذشت، در دوره‌های متأخر حقوق باستان، ساخت اجتماعی مردم خاور نزدیک با تغییراتی روبه‌رو شد و فرزندان پسری که چنان «رشید» بودند که بتوانند کسب‌وکار مستقلی داشته باشند، توانستند از نظر اقتصادی و در پی آن اجتماعی، تا اندازه زیادی حساب خود را از پدران جدا کنند. گرچه این تغییرات بیشتر در عمل و به‌مثابه هنجارهایی اجتماعی رخ می‌نمود، اما در مقام نظر، هنجار حقوقی مالکیت پدر همچنان به‌سختی محدودیت می‌پذیرفت.

در همین راستا، چنین می‌نماید که مالکیت پدر بر اموال فرزند با همین جزئیات و محدودیت‌ها امضا شده است، یعنی از یک سو، دسته‌ای از روایات هستند که هنجار حقوقی را تبیین کرده‌اند و بدون هیچ قیدی، بر مالکیت پدر بر اموال فرزند صحه می‌گذارند، و از سوی دیگر، روایاتی هستند که بر پایه هنجارهای اجتماعی صادر شده‌اند و محدودیت‌هایی را پیش پای پدر می‌گذارند (برای هر دو دسته از روایات نک: بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۷۷۰-۷۸۰).

۳-۲-۶. ولایت جد و تقدم آن بر ولایت پدر

از ثمرات مالکیت، اختیارداری و ولایت پدر نسبت به شئون اقتصادی، اجتماعی و حتی عبادی فرزندان بود و همان‌گونه که پدر مالک فرزند بود، جد پدری نیز مالک پدر به شمار می‌آمد. از این رو به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که جد نیز بر نوادگان خود مالکیت و ولایت داشت و فراتر آن‌که، ولایت وی بر ولایت پدر از نظر زمانی و رتبی مقدم بود. امضای سکوتی قرآن نسبت به این فرع فقهی را می‌توان در آئینه روایاتی دید که در ترویج‌های هم‌زمان دختر از سوی پدر و جد، تزویج جد را معتبر می‌شمرند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۸۹). ناگفته نماند که این حکم فقهی از مختصات فقه امامیه است و فقیهان اهل سنت نه تنها تقدم ولایت جد، بلکه از اساس ولایت وی را در زمان حیات پدر نپذیرفته و در ولایت وی پس از مرگ پدر نیز اختلاف کرده‌اند (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۱۷).

همچنین امضای قرآن نسبت به وجه سلبی این حکم نیز برقرار بوده است، یعنی چون فقط پدر مالک فرزند شمرده می‌شد، دیگر بستگان، همچون مادر، جد مادری، برادر، عمو و دیگران بر فرزندان ولایتی نداشتند.

۴-۲-۶. آزاد شدن قهری پدر

از آنجا که مملوک نمی‌تواند مالک مالک خویش شود، پسر نیز نمی‌تواند مالک پدر خویش گردد: «لَا يَمْلِكُ وَالِدَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۱۹). از این رو، اگر پسری پدرش را به هر شکلی مالک شود، پدر خود به خود آزاد می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۲۴۷؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۴، ص ۱۴۱). این حکم حقوقی در شبه جزیره پیش از اسلام پیشینه نداشت، چراکه نظام «ولاء» بر پایه نسب و خون بود و به اسارت و بردگی کشیدن بستگان که خودی به شمار می‌آمدند، بی‌معنا می‌نمود. با آمدن اسلام و گردش محور «ولاء» از نسب به ایمان، مالک شدن پدر موضوعیت یافت. با وجود این، سکوت امضایی قرآن در برابر قاعده مالکیت پدر، به حوزه احکام نوپدید در اسلام نیز گسترش یافت، چنان‌که در جواز ربای پدر از فرزند نیز، با وجود تأسیسی بودن حکم حرمت ربا، این قاعده اعمال شده است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در الگوی تشریحی خود، نسبت به نظام قانونی جاری در جامعه، پیش‌فرضی امضایی داشته است، یعنی قرآن بی‌آن‌که قوانین و سنت‌های حقوقی جاری را یک‌باره و به کلی کنار نهد و در مقام تأسیس نظام قانونی جدیدی از نقطه صفر برآید، نظام حقوقی پیشین را در آغاز به طور کامل پذیرفته و در ادامه، صرفاً در پی اصلاح و جبران ناهنجاری‌ها و کاستی‌های نظام قانونی موجود بوده است. به دیگر سخن، بیان‌های تشریحی قرآن سویه‌ای تأسیسی و سکوت‌های آن دلالتی امضایی دارد.

ناگفته پیداست که گستره امضای قرآن نسبت به شروط و قیود یک حکم امضایی، به اندازه گستره سکوت آن است. اگر قرآن کلیت «عقد نکاح پیشااسلامی» را در دل آیات گوناگون تأیید کرده است (از جمله نساء/۲۵؛ نور/۳۲)، در واقع، شروط و جزئیات متعدد وابسته به آن (همچون کیفیت اجرای عقد نکاح، لزوم اعطای مهریه، لزوم اذن پدر در نکاح دختر، استقلال پسر بالغ و دختر ثیب در نکاح، امکان تزویج پسر یا دختر صغیر، مشروعیت تعدد زوجات، جواز نکاح برده، عدم جواز نکاح مالک با مملوکه و...) را نیز امضا کرده است. گستره این امضا تا آنجا پیش می‌رود که قرآن سکوت خود را شکسته و به مخالفت برخاسته است، همچون حرمت نکاح با همسر پدر (نساء/۲۲)، حرمت نکاح همزمان با دو خواهر (نساء/۲۳)، لزوم اعطای بلاعوض مهریه به خود زن (نساء/۴).

قرآن در وروده‌های تأسیسی خود نیز پیش‌فرضی امضایی داشته است. قرآن در جایی که با قطعه‌ای از بنای حقوق پیشااسلامی مخالفت می‌کند، به پیروی از رویه‌های عقلا در «جمع عرفی» میان ادله قانونی، پیوندها و مناسبات موجود میان این قطعه و کلیت بنا را پیش چشم دارد. برای نمونه، اگر حکمی تأسیسی، جزئی از یک حکم کلی‌تر است، در واقع، قرآن حکم کلی‌تر را امضا کرده و با این حکم تأسیسی، تنها در حال تخصیص زدن آن است، چنان‌که مثلاً «نهی از نکاح با مشرک» (بقره/۲۲۱) حکم کلی «جواز نکاح» و «زنان و مردانی که می‌توان با آن‌ها ازدواج کرد» را پیش‌فرض داشته و فقط آن را تخصیص می‌زند.

قرآن با پیش‌فرض امضایی‌اش انگاره‌های حقوقی عرب را در هر دو لایه مفاهیم و گزاره‌ها، به‌مثابه «قرینه‌های متصله حالیه» در نظر گرفته و با تکیه بر همین قراین، تشریح

کرده است. از این رو اگر قانونی را امضا کرده است، شروط و قیود پیش‌اسلامی آن را نیز مفروض دانسته و اگر قانونی را تأسیس نموده، دلایل عام و حاکم و وارد بر آن را نیز منظور داشته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، (تحقیق اسعد محمد الطیب). مکه: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
۳. ابن‌ابی‌شیبہ، ابوبکر بن ابی‌شیبہ. (۱۴۰۹ق). المصنف. بیروت: دار التاج.
۴. ابن‌اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۶ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
۵. ابن‌اسحاق، محمد. (۱۳۶۸ش). السیر و المغازی، (تحقیق سهیل زکار). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۶. ابن‌بابویه، محمد بن علی، (صدوق). (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا(ع)، (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۷. ابن‌بابویه، محمد بن علی، (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، (تحقیق علی‌اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن‌حبیب بغدادی، محمد. (۱۴۰۵ق). المنمق فی أخبار قریش، (تحقیق خورشید احمد فاروق). بیروت: عالم‌الکتب.
۹. ابن‌حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل، (تحقیق احمد محمد شاکر). قاهره: دار الحدیث.
۱۰. ابن‌سلام، یحیی. (۱۴۲۵ق). تفسیر یحیی بن سلام، (تحقیق هند شلبی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸ق). أحكام القرآن، (تحقیق علی محمد بجاوی). بیروت: دار الجیل.
۱۲. ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۳. ابوداود، سلیمان بن اشعث سجستانی. (۱۴۳۰ق). سنن أبی داود، (تحقیق شعب ارنووط). بیروت: دار الرساله العالمیه.
۱۴. احمدوند، خلیل‌الله؛ تال، حسن. (۱۳۹۹ش). بررسی ابعاد فقهی و حقوقی حدیث «أنت ومالك لأبيک» (ولایت پدر بر فرزند). تحقیقات حقوق قضایی، ش ۲، ص ۱۵۳-۱۷۰.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الأغانی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. بیروت: دار طوق النجاة.
۱۷. بروجردی، سید حسین. (۱۳۸۶ش). جامع احادیث الشیعه. تهران: فرهنگ سبز.
۱۸. جزیری، عبدالرحمن. (۱۴۲۴ق). الفقه علی المذاهب الأربعة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۹. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن، (تحقیق محمد صادق قمحاوی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۰. جوادفر، الهام. (۱۳۹۶ش). تحلیل سندی و محتوایی حدیث «أنت ومالك لأبيك» و بررسی پیامدهای فقهی آن؛ مطالعه تطبیقی در مذاهب اسلامی، (استاد راهنما: سعید نظری توکلی. استاد مشاور: علی مظهر قراملکی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت(ع).
۲۲. حسامی، فاضل. (۱۳۷۶ش). بررسی جامعه‌شناختی احکام امضایی با تکیه بر احکام مربوط به خانواده، (استاد راهنما: غلامرضا صدیق اورعی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۳. حلی. حسن بن یوسف، (علامه). (۱۳۸۸ق). تذکره الفقهاء. تهران: المكتبة المرتضوية.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۵. دینوری، ابن قتیبہ. (۱۴۰۸ق). غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۴ق). الکشاف، (تحقیق مصطفی حسین احمد). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۷. سرخسی، محمد بن احمد. (بی‌تا). المبسوط. قاهره: مطبعة السعادة.
۲۸. شریف مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۳ق). أمالی المرتضی، (تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم). قاهره: دار إحياء الکتب العربیه.
۲۹. صنعانی، أبو بکر عبدالرزاق (۱۴۰۳ق). المصنف، (تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی). هند: المجلس العلمی، بیروت: توزیع المکتب الإسلامی.
۳۰. ضبئی، مفضل بن محمد. (۱۴۰۱ق). أمثال العرب، (تحقیق احسان عباس). بیروت: دار الرائد العربی.
۳۱. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۰ق). جامع البیان فی تأویل القرآن، (تحقیق احمد محمد شاکر). بی‌جا: مؤسسه الرسالة.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفریه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، (تحقیق حسن خراسان). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الخلاف. بی‌جا: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۶. طبیب‌حسینی، سید محمود؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. معناشناسی نحلہ در قرآن کریم، با رویکرد تاریخ واژه‌نگاری و ریشه‌شناسی. مشکوة. ۴۰(۱۵۲)، ۲۵-۴۹.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.16838033.1400.40.3.2.6>
۳۷. علی، جواد. (۱۳۹۱ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. بیروت: دار العلم للملایین.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۵ق). تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة، (تحقیق مجدی باسلوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.

٤١. مرعشی، شهاب‌الدین. (١٤٢٤ق). أحكام السرقة على ضوء القرآن والسنة. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره).
٤٢. معرفت، محمدهادی. (١٤٢٨ق). التمهيد في علوم القرآن. قم: مؤسسة فرهنگي انتشاراتي التمهيد.
٤٣. مكى بن حموش، ابى محمد. (١٤٢٩ق). الهداية إلى بلوغ النهاية. شارجه: جامعة الشارقة.
٤٤. ميدانى، احمد بن محمد. (بى تا). مجمع الأمثال، (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد). بيروت: دار المعرفة.
٤٥. نجفى، محمد حسن. (١٣٦٢ق). جواهر الكلام. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٤٦. نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد. (١٤٠٨ق). الناسخ والمنسوخ، (تحقيق محمد عبد السلام محمد). الكويت: مكتبة الفلاح.
٤٧. نووى، ابوزكريا يحيى بن شرف. (بى تا). المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر.
٤٨. هوارى، هود بن محكم. (بى تا). تفسير كتاب الله العزيز، (تحقيق بالحاج بن سعيد شريفى). الجزائر: دار البصائر.
49. Barrows, Elijah Porter. (1872). *Sacred Geography and Antiquities*. New York: American Tract Society.
50. "Father." In *Encyclopedia of the Bible*. Bible Gateway. Retrieved from www.biblegateway.com/resources/encyclopedia.of.the.bible/Father.
51. Frier, Bruce W. & Mc Ginn, Thomas A. (2004). *A Casebook on Roman Family Law*. United Kingdom: Oxford University Press.
52. Mendelsohn, I. (1984). The Family in the Ancient Near East. *The Biblical Archaeologist*, 11(2), 24–40. <https://doi.org/10.2307/3209201>
53. Salaymeh, Lena. (2019). Legal traditions of the Near East. in: Abou El Fadl, K., Atif Ahmad, A., & Fares Hassan, S. (Eds.). (2019). *Routledge Handbook of Islamic Law*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315753881>
54. Schereschewsky, Ben Zion. (2007) Child Marriage, in: *Encyclopedia Judaica*, (Ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Vol. 4. 2nd ed). Detroit: Macmillian Reference USA.
55. Westbrook, R. (ed). (2003). *A History of Ancient Near Eastern Law*. Netherlands: Brill.



Recognition of Interpretation of the Verse “Yadullāhi Fawqa Aydīhim” in Light of Historical Discourses and the Assumptions of Authors of Commentaries of the Holy Book of Qur’ān (Mufasssīrūn)

‘Alī ‘Arabī Āyask¹ , Aḥmad Rabānī.Khāh² , Farzād Dihqānī³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, University of Qur’ān and Islamic Sciences, Qom, Iran. Email: arabi@quran.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: rabbani_kh@pnu.ac.ir
3. Assistant Professor, Qur’ān and Ḥadīth Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. Email: f.dehghani@hsu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 15 January 2024
Received in revised form 18 February 2024
Accepted 10 September 2024
Available online 6 October 2024

Keywords:
Bay’ah (Arabic: بَيْعَة, “Pledge of allegiance”), *Yadullāh* (Arabic: يَدِ اللَّهِ), *Hand of the Messenger*, *Pledge of al-Riḍwān* (Arabic: بَيْعَةُ الرِّضْوَانِ), literally: *pledge of satisfaction*, *Following the example or pattern (of conduct)*.



ABSTRACT

The Qur’ān is the unique and unmatched word of God. Its central role in the life of a Muslim has always made it a focal point for contemplation, understanding, and reflection. Islamic thinkers have worked diligently to understand and apply this sacred text across various aspects of life since the revelation (Arabic: النُّزُولُ, Romanized: al-Nuzūl) of its first verses. The outcome of this understanding and interpretation has manifested itself in the exegesis (tafsīr) of various verses due to the differences and multiplicity of backgrounds. Verse 10 of Sūrat al-Faṭḥ (Arabic: سُورَةُ الْفَتْحِ) is one of these cases that has carried multiple understandings throughout history. This research, using a descriptive_analytical method and content analysis level, seeks to historically and discursively trace the mentioned verse and ultimately presents the implications of the verse, without the verbal backgrounds influenced by the discourses of the authors of tafsīrs (Arabic: مُفَسِّسُونَ, plural: Arabic: مُفَسِّسُونَ, romanized: mufasssīrūn) era. The findings of the research indicate that in the second century, due to the proximity to the contexts of understanding and the absence of verbal backgrounds, mufasssīrūn did not experience ambiguity in their interpretations of the text. In the third century, Sahl al-Tustarī (Arabic: سَهْلُ التُّسْتَرِيِّ) engaged in the mystical interpretation of the verse, and starting from the fourth century, an allegorical perspective on the expression “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” (Yadullāh fawqa aydīhim, the Hand of Allāh is over their hands) began to take shape, which was further strengthened in subsequent centuries. The significance of the verse is depicted with a focus on its context and influenced by the Divine culture (revelational culture) regarding the nature of the relationship between God and the Prophet (ṣallā llāhu ‘alayhī wa-‘ālihī wa-sallama) in the matter of guidance. In this discourse, the interpretation of “يَدُ” (Transliterate: Yad, meaning: hand) in its true meaning is established as the hand of the Messenger (ṣallā llāhu ‘alayhī wa-‘ālihī wa-sallama) carrying significance, and the concept of bay’ah (Arabic: بَيْعَة, “Pledge of allegiance”) to the Messenger of Allāh is seen as an allegiance to God Himself, negating literary and verbal interpretations.

Cite this article: ‘Arabī Āyask, A.; Rabānī.Khāh, A.; Dihqānī, F. (2024). Recognition of Interpretation of the Verse “Yadullāhi Fawqa Aydīhim” in Light of Historical Discourses and the Assumptions of Authors of Commentaries of the Holy Book of Qur’ān (Mufasssīrūn). *Qur'anic Doctrines*, 21 (39), 203-230. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300>





بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق ایدیهم»

با توجه به گفتمان‌های تاریخی و پیش‌فرض‌های مفسران

علی عربی آیسک^۱ | احمد ربانی‌خواه^۲ | فرزاد دهقانی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه:

arabi@quran.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: rabbani_kh@pnu.ac.ir

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. رایانامه: f.dehghani@hsu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

قرآن کلام و سخن بی‌نظیر خدا، به سبب محوریت در منظومه زندگی فرد مسلمان، همواره محل تأمل و فهم و تدبر بوده است. از زمان نزول اولین آیات، اندیشمندان اسلامی برای فهم و کاربست متن مقدس در عرصه‌های مختلف زندگی تلاش کرده‌اند. به سبب تفاوت و تعدد پیش‌زمینه‌ها، خروجی این فهم و برداشت به صورت تفسیر ذیل آیات مختلف بوده است. آیه دهم سوره فتح از جمله این موارد است که در طول تاریخ، حامل فهم‌های متعدد شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و سطح تحلیل محتوا به دنبال تبارشناسی تاریخی و گفتمانی آیه مذکور است و در نهایت، به ارائه دلالت آیه بدون پیش‌زمینه‌های کلامی متأثر از گفتمان‌های زمانه مفسران می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که در قرن دوم، به سبب نزدیکی به قراین فهم و نبودن پیش‌زمینه‌های کلامی، مفسران در برداشت از متن دچار ابهام نشده‌اند. در قرن سوم، تستری با اندیشه‌های عرفانی دست به تأویل آیه زده است و از قرن چهارم نگاه کنایی به تعبیر «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» شروع شده و در قرون بعدی تقویت گردیده است. دلالت آیه با محوریت سیاق و متأثر از فرهنگ و حیاتی در مقوله چگونگی رابطه خداوند و پیامبر (ص) در امر هدایت ترسیم می‌شود و در این گفتمان، تعبیر «ید» در معنای حقیقت و دست رسول (ص) معنا شده است و مفهوم بیعت با رسول‌الله (ص) به منزله بیعت با خداوند و نافی برداشت‌های ادبی و کلامی است.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۳/۰۷/۱۵

کلیدواژه‌ها:

بیعت، ید الله، دست

رسول، بیعت رضوان،

تبعیت از اسوه.



استناد: عربی آیسک، علی؛ ربانی‌خواه، احمد؛ دهقانی، فرزاد. (۱۴۰۳). بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق ایدیهم» با

توجه به گفتمان‌های تاریخی و پیش‌فرض‌های مفسران. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۰۳-۲۳۰.

<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

قرآن معجزه جاوید الهی و مهم ترین منبع استخراج معارف دینی است. به دلیل تفاوت در زمینه های فکری و مراجعه دیدگاه های متفاوت به کتاب الهی از یک سو، و قابلیت تنوع در فهم پذیری آیات قرآن از سوی دیگر، نظرات مفسران در تبیین آیات قرآن تفاوت هایی دارد. یک نمونه از تفاوت در برداشت از آیات، دیدگاه مفسران مسلمان درباره آیات صفات خداوند است. در آیات الهی برخی صفات حسی هستند که ذات خداوند به آن ها وصف شده است. این گونه آیات در بین مفسران و مسلمانان نخستین خیلی سؤال برانگیز نبوده است و به آسانی معنای آن را می فهمیده اند، اما نگاه تأویلی در دوره های بعد به این آیات سبب بروز اختلاف در فهم و تفسیر آن ها شد. از این رو برخی قائل به تشبیه و برخی تأویل و گروهی هم راهی میان این دو را رفته اند.

از جمله آیات مرتبط با موضوع صفات الهی که محل مناقشه مفسران در طول تاریخ بوده است، آیه دهم سوره فتح است. در تحلیل عبارت قرآنی «يُدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» در این آیه، مفسران در طول تاریخ دیدگاه های متفاوتی را مطرح کرده اند. میان اندیشه وران شیعه و اهل سنت، در این باره که این تعبیر قرآنی، تعبیر کنایی است و جزء آیات متشابه قرآن و نیازمند به تأویل است یا این که برای تشبیه محض به کار رفته و معنای ظاهری و حقیقی آیه مراد است، گفت و گو است. آنچه اهمیت این بحث را دوچندان می کند این است که از قرن سوم به بعد، برخی مفسران با تأویل آیه، معنایی خاص را ارائه می کنند، در حالی که ظاهراً پیش از آن، پیچیدگی ای در معنای آیه دیده نمی شده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با گردآوری استنادی - کتابخانه ای و روش توصیفی - تحلیلی و سطح تحلیل محتوا به دنبال تبیین دقیق این تعبیر الهی است و به این منظور در گام اول، به واکاوی تبارشناسی تاریخی آیه مذکور و در گام دوم به تحلیل دلالتی آیه بر اساس سیاق و در گام سوم به تبیین مفهوم آیه بر اساس تحلیل گفتمان آیات قرآن می پردازد.

۲. پیشینه تحقیق

برای کشف مراد دقیق و مفهوم حقیقی عبارات قرآنی و از جمله عبارت «يُدُ اللَّهُ فَوْقَ

أَيَّدِيهِمْ» نوشته‌های فراوانی اعم از تفاسیر و کتاب‌های علوم قرآن و مقاله وجود دارد که به برخی از مهم‌ترین نگاه‌های این که ارتباط مفهومی بیشتری با موضوع حاضر دارند اشاره می‌شود. افراسیابی و مروتی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد ترجمه‌های رایج فارسی قرآن از آیات دوم و دهم سوره فتح»، با هدف نقد ترجمه‌های فارسی رایج از سوره فتح، با تکیه بر ترجمه دو کلمه «ذنب» و «ید»، درصدد تبیین نقش اعتقادات مختلف در فرقه‌های کلامی و اصول مسلم مذهب در ترجمه قرآن برآمده‌اند. صفرزاده، حیاتی و شورجه (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی صفات خبری اعضا و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین»، با تجزیه و تحلیل متون مختلف تفسیری، به آیاتی می‌پردازند که به ظاهر برای خداوند صفات و خصوصیات همانند صفات مخلوقات و ممکنات را بیان می‌کند. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی» (کبیری، ۱۳۸۷)، به بررسی سه روش «تأویل آیات، ارجاع متشابهات به محکّمات و تمسک به ظاهر و بدون تأویل» در تفسیر آیات مربوط به صفات خداوند پرداخته شده است. مقاله «تحلیل رهیافت‌های مفسران در تاریخ‌گذاری نزول سوره فتح» (طیب‌حسینی؛ راد، ۱۴۰۰)، با استناد به احادیث معتبر و واکاوی مضمون، سیاق سوره و تناسب با موقعیت تاریخی واقعه حدیبیه، به بررسی و ارزیابی در خصوص زمان نزول سوره فتح پرداخته است.

آنچه نوشته حاضر را از پژوهش‌های دیگر متمایز می‌کند این است که در این جستار، تلاش شده است با تبارشناسی دیدگاه‌ها، درباره این آیه و بررسی نظرات مختلف، تحلیل دقیق‌تری از مفهوم آیه به دست داده شود.

۳. روایات سبب نزول آیه

شان نزول این آیه شریفه در تفاسیر مختلف شیعه و اهل سنت آمده است. به تصریح تفاسیر، بیعت مطرح‌شده در آیه دهم سوره فتح، بیعت رضوان در روز حدیبیه و زیر درخت بوده است. در این بیعت، ۱۴۰۰ نفر از مسلمانان پیمان بستند که در رکاب پیامبر بچنگند و از دشمن فرار نکنند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۷۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۰؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۷۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۲۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷۲). برخی

گفته‌اند: ایشان در آن روز ۱۵۴۰ نفر بودند. برخی آن درخت را «شجرة السّمرّة» و برخی آن درخت را «ام‌غیلان» دانسته‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴). حدیبیه روستای کوچکی است که چاهی به همین نام در آنجا وجود دارد (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۵۶). عبادة بن صامت نقل می‌کند که ما با رسول گرامی اسلام (ص) بر شنیدن و پذیرش و اطاعت در سرحالی و بی‌حالی، بر نفقه دادن در عسر و یسر، بر امر به معروف و نهی از منکر، بر این که سرزنش کسی را درباره‌ی خداوند نپذیریم و بر یاری کردن رسول اکرم (ص) در یثرب بیعت کردیم که برای هر کس وفا کند بهشت باشد و هر کس نقض عهد کند، به زیان خود اقدام کرده است» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷۲). در روایتی از امام رضا (ع) آمده است که در این بیعت، دست رسول (ص) بالای دست مسلمانان بود و آنان دست بر دست ایشان زدند (جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۲۹)، به این صورت که مسلمانان دست دراز کردند و پیامبر (ص) با گرفتن دست ایشان از آنان بیعت گرفت (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۳۶۷).

۴. تبارشناسی تاریخی تفسیر «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»

در این جستار، نخست با تبارشناسی دیدگاه‌ها درباره‌ی این آیه و بررسی نظرات مختلف، تلاش خواهد شد تحلیل دقیق‌تری از آیه به دست داده شود. یکی از ابزارهای کاربردی برای شناخت دقیق زوایای یک موضوع، آگاهی از پیشینه بحث و بررسی زمینه‌های شکل‌گیری دیدگاه‌ها درباره‌ی آن موضوع است. از این رو در آغاز، نگاهی گذرا به برداشت مفسران از دوره متقدمان تا دوران معاصر در قالب سه جدول خواهیم داشت.

۴-۱. دیدگاه‌های مفسران متقدم در برداشت از آیه

قرن	نام تفسیر	«يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»
۲	تفسیر مقاتل بن سلیمان معانی القرآن	بدون اشاره به معنای حقیقی یا مجازی آیه، به توضیح و شرح آیه می‌پردازد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۷۰؛ فراء، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۵).
۳	تفسیر تستری	دو معنای کنایه‌ای: ۱. یعنی حول و قوه الهی فوق قوت و حرکت ایشان است؛ ۲. منت هدایت الهی و ثواب الهی برای ایشان به دلیل بیعتشان بالاتر از بیعت و اطاعت ایشان با پیامبر (ص) است (تستری، ۱۴۲۳، ص ۱۴۷).
۳	تفسیر قمی	این آیه شرط است، چون خدا از ایشان با این شرط که بعد از این بیعت به عهد و میثاق وفا کنند راضی شده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۱۵).
۴	تفسیر بحر العلوم	کنایه از نصرت و غلبه و مغفرت الهی (سمرقندی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۳).
۴	جامع البیان فی تفسیر القرآن	۱. دست خدا در این بیعت بالای دست آنهاست، چون آنان در هنگام بیعت با پیامبر (ص) با خداوند بیعت کردند؛ ۲. مراد قدرت خدا بالاتر از یاری ایشان در نصرت رسول اسلام در مقابل دشمنان است. طبری بین این دو وجه هیچ ترجیحی قائل نیست (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۴۷).
۵	التبیان فی تفسیر القرآن	دو قول در معنای آن بیان می‌کند: یکی این است که «عقد الله فی هذه البيعة فوق عقدهم»، چون ایشان با بیعت با پیامبر (ص) در واقع، با خدا بیعت کردند. قول دوم: قدرت الهی بر نصرت نبی (ص) است (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۹).
۵	تفسیر سوراآبادی	کنایه از توفیق نصرت ایشان به دلیل یاری پیامبر (ص) و اعطای ثواب و کرامت (سوراآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴۹-۲۳۵۸).
۵	الکشف والبیان عن تفسیر القرآن	به باور ابن عباس، مراد از «ید الله» وفای الهی نسبت به وعده خیری است که به ایشان می‌دهد. در نگاه سدی، بیعت کنندگان دست رسول الله را گرفتند و با ایشان بیعت کردند و دست خدا در هنگام این بیعت، بالای همه دست هاست (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۴۴-۴۵).

۵	لطایف الإشارات	«ید» را تأویل کرده تا انتصاف الهی به جارحه را نفی کند، یعنی قدرت خداوند و قوة الهی در نصرت دین و نصرت نبی اش (ص) بالاتر از نصرت دین و رسول (ص) توسط ایشان است (قشیری، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۱).
۶	إيجاز البيان عن معانی القرآن	مراد ثواب الهی یا منت هدایت الهی یا بیعت و عقد الهی است (نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۵۰).
۶	تفسیر جوامع الجامع	دست رسول خدا که در هنگام بیعت بالای دست بیعت کنندگان قرار می گیرد دست خداست، زیرا خدا به دور از صفات جسمانی است (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۳۶).
۶	روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن	وجه درست این است که چون رسول گرامی اسلام در حال بیعت دست در دست ایشان گذاشت، گویا دست رسول (ص) به منزله دست خداست (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۳۰).
۶	الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل	این آیه بر آن است تا بیان کند دست رسول الله (ص) که بالای دست بیعت کنندگان بود همان یدالله است و خداوند جوارح و صفات اجسام را ندارد و لذا معنا فقط این خواهد بود که عقد میثاقی که با رسول (ص) بسته شد، مانند عقدی است که با خدا بسته شده است، بدون این که تفاوتی بین این دو باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۳۵).
۶	المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز	جمهور تأویل کنندگان «ید» را به معنای نعمت دانسته اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۲۹).
۶	مفاتیح الغیب	«ید» در مورد حق الله به معنای حفظ است و در حق بیعت کنندگان به معنای جارحه. «ید» کنایه از حفظی است که از حالت متابعت هنگامی که در خرید و فروش یکی دستش را در دست دیگری می گذارد گرفته شده است و بین این دو، شخص ثالثی هست که واسطه می شود تا این دو، قبل از اتمام بیع آن را فسخ نکنند، پس او دستش را روی دو دست آن ها می گذارد و دو دست این دو را حفظ می کند تا عقد تمام شود و یکی دست دیگری را رها نکند، لذا گذاشتن دست روی دستان ایشان سبب حفظ بیعت می شود (فخر زاری، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۷۳).

آن گونه که از تفاسیر متقدم برمی‌آید، تفاسیر موجود قرن دوم فقط به تبیین و شرح مختصر آیه پرداخته‌اند. احتمالاً مفسران این قرن به نکته پیچیده‌ای در آیه برنخورده‌اند که نیازمند تفسیر یا تأویل خاص باشد. از قرن سوم به بعد، برخی مفسران سراغ تأویل آیه رفته و معنایی خاص را ارائه کرده‌اند. اولین بار تستری با نگاه باطنی و اندیشه‌های برآمده از آرای عرفانی خود، دست به تأویل این عبارت قرآن زده است. تستری تنها به آیاتی پرداخته که تأویل در آن‌ها راه داشته است یا به نظر وی می‌توان آن‌ها را تأویل کرد. او در بسیاری از موارد به هنگام تبیین معانی اشاری و رمزی، به اجمال سخن می‌گوید و مطلب را رسا و روشن بیان نمی‌کند. گاه نیز مطالبی می‌گوید که به نظر نمی‌آید مراد خداوند همان‌ها باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۸۴).

در قرن چهارم، نگاه کنایی به عبارت قرآنی «ید الله فوق أیدیهم» شروع و در قرون بعد تقویت می‌شود و توسعه می‌یابد. طبری، مفسر قرن چهارم، نخستین مفسر نام‌آشنایی است که با طرح این نظریه که مسلمانان هنگام بیعت با پیامبر (ص) با خداوند بیعت کردند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۶، ص ۴۷)، پایه‌گذار چنین اندیشه‌ای می‌گردد. پس از او، صاحب تفسیر تبیان در قرن پنجم به همین زاویه نگاه اشاره می‌کند (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۹). در قرن ششم، مفسرانی همچون طبرسی در جوامع الجامع (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۳۶)، رازی در روض الجنان (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۳۰) و صاحب تفسیر کشاف به این موضوع اشاره می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۳۵). آن گونه که پیداست، خاستگاه چنین برداشت لطیفی را می‌توان نگاه ادبی و زبانی به متن قرآن و بیان تأویل همسو با سیاق آیات دانست. این برداشت مرهون نگاه متفاوتی است که مفسران در این مقطع به متن قرآن دارند؛ دوره‌ای که واژه تأویل جای خود را به تفسیر می‌دهد و طبری عنوان کتاب تفسیری خود را جامع البیان عن تأویل آی القرآن می‌گذارد. با این که در این کتاب بیشتر نگاه تفسیری حکمفرماست و کمتر از نمونه‌های مرسوم تأویل می‌توان سراغ گرفت، ولی همین عنوان‌بندی کتاب تفسیری، نوع نگاه مفسر به تحلیل درون‌مایه آیات قرآنی را نشان می‌دهد.

در میان مفسران متقدم، برخی نگاه متفاوتی به تعبیر قرآنی «ید الله» در این آیه داشته‌اند. به باور فخر رازی، «ید الله» فراتر از دست پیامبر (ص) و بیعت‌کنندگان است؛

دستی است که ضامن حفظ بیعت می‌شود، آن‌گونه که وقتی دو نفر با یکدیگر بیعت می‌کنند، شخص سومی با گرفتن دست آن دو، سبب استحکام و تقویت بیعتشان می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۷۳).

۲-۴. دیدگاه‌های مفسران متأخر در برداشت از آیه

قرن	نام تفسیر	«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»
۷	تفسیر ابن عربی	این بیعت، بیعت با خداست، زیرا نبی (ص) گاه از وجود خودش فانی می‌گردد و خداوند با ذات و صفات و افعالش در وجود او محقق می‌شود، لذا هر چه از پیامبر (ص) صادر و به او نسبت داده می‌شود، در واقع، از خداوند صادر شده و منسوب به اوست (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۰).
۷	الجامع لأحكام القرآن	همان احتمالات مفسران پیشین (ثواب، منت هدایت، نعمت الهی، قوت و نصرت الهی) (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۲۶۷).
۷	نهج البیان عن کشف معانی القرآن	دو احتمال «وفا» و «عهد» در معنای عبارت (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۴).
۸	أنوار التنزیل و أسرار التأویل	جمله «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» حال یا جمله مستانفه و تأکید تخیلی جمله قبل است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۲۷).
۸	البحر المحيط	همسو با دیدگاه زمخشری در کشاف، بر این باور است که دست رسول‌الله (ص) به منزله دست خداوند است (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۸۶).
۸	تفسیر القرآن العظیم	خداوند در واقع، کسی است که با او بیعت شده و بیعت کننده است، منتها به واسطه رسول (ص) این کار انجام شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۰۶).
۸	غرائب القرآن و رغائب الفرقان	به جوهی مانند «نعمت هدایت»، «نصرت» و «حفظ» اشاره می‌کند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۴۶).
۸	جلاء الأذهان و جلاء الأحران	مراد از «ید» را «دست قدرت» می‌داند (جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۲۹).

این، تشریفی برای نبی گرامی اسلام است که بیعت ایشان به منزله بیعت با خداست و سپس این معنا به صورت تخیلی و تمثیلی با عبارت «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» تأکید شده است و دست رسول (ص) که بالای دست بیعت کنندگان بود، همان دست خدا بود و این عقد در واقع، میثاقی با خدا بود (ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۸۷).	التسهيل لعلوم التنزيل	۸
تمام وجوه تفسیری مفسران پیشین، مذهب اهل تأویل است. اما مذهب سلف سکوت از تأویل این آیات و عبور از این آیات و ایمان به آن است (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۵۶).	لباب التأویل فی معانی التنزيل	۸
اشاره به اقوال مفسران گذشته: نعمت، نیروی نصرت الهی، وفا، عهد، ثواب، منت الهی بر ایشان که همین قول آخر «حسن قریب من الأول» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۵۱).	جواهر الحسان فی تفسیر القرآن	۸
چون خداوند مطلع بر بیعت ایشان بوده است، پس به این بیعت اجازه داده است (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۵۱۵).	تفسیر الجلالین	۱۰ و ۹
اشاره به روایاتی در مورد نزول این آیه (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷۲).	الدر المنثور فی تفسیر المأثور	۱۰
دست پیامبر (ص) که در حکم دست خداست، بر بالای دست ایشان است و می تواند این جمله حالیه باشد. غرض این است که عقد میثاق با رسول خدا (ص)، همچون عقد میثاق با خدا بدون تفاوت میان آنهاست (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۳۶۷).	تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین	۱۰
در این بیعت، دست رسول الله (ص) که بالای دست های بیعت کننده هاست، در حکم دست خداست (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۳۷۷).	زبدة التفاسیر	۱۰
دست پیامبر (ص) در بیعت به منزله دست خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۸۳).	تفسیر الصافی الأصفی فی تفسیر القرآن	۱۱
دست پیامبر (ص) در بیعت به منزله دست خداوند است (کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۷۷).	تفسیر المعین	۱۱

۱۱	تفسیر نور الثقلین	اشاره به روایتی از پیامبر(ص) که فرمود: هر کس مرا در زمان حیات یا بعد از وفات زیارت کند، در واقع، خداوند را زیارت کرده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۰).
۱۱	الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز	تمثیلی است برای تأکید محتوای قبل (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۱۵).
۱۲	تفسیر روح البیان	تشبیه است که ادات آن برای مبالغه محذوف است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۹، ص ۲۹).
۱۲	تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب	حال یا استیناف مؤکد بر سبیل تخیل گرفته و روایتی از پیامبر(ص) درباره همانندی زیارت ایشان و خداوند گزارش کرده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۲۷۷).
۱۳	البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید	مبالغه در تشبیه (ابن عجیبه، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۸۹).
۱۳	تفسیر المظهری	حال یا استیناف بر سبیل استعاره تخیلیه در معنای مشاکله (مظهری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۷).
۱۳	الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین	دست پیامبر(ص) در بیعت به منزله دست خداوند است (شیر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱).

عمده مفسران متأخر، بیعت با پیامبر(ص) را بیعت با خداوند دانسته‌اند و «ید الله» در آیه را همان دست رسول‌الله(ص) برشمرده‌اند. برخی همچون ابن عربی در قرن هفتم، با اشاره به مقام «فناى فى الله» رسول اکرم، هر کار صادرشده از نبی را منسوب به خداوند می‌دانند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۲۷۰). اندلسی در قرن هشتم، همانند زمخشری بر همین معنا تأکید دارد (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۸۶) و ابن جزى آن را تشریفی برای رسول‌الله(ص) می‌داند (ابن جزى، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۸۷). از مفسران قرن نهم که بگذریم، مفسران قرن دهم تا سیزدهم نیز عمدتاً بر همین معنا تأکید داشته‌اند، حتی مفسرانی همچون ملا فتح‌الله کاشانی و فیض کاشانی و برادرش، مولی نورالدین که تفاسیر متنوع و متعددی از خود به یادگار گذاشته‌اند، در قرن دهم و یازدهم و در پنج منبع تفسیری، همین دیدگاه را ذیل آیه بیان کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۳۶۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۳۷۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۸۳؛ کاشانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۷۷).

در عمده تفاسیر قرن دوازدهم نگاه ادبی به آیه حکمفرماست و به تحلیل محتوای آیه پرداخته نشده است. فقط در الجوهر الثمین در قرن سیزدهم اشاره شده است که دست پیامبر(ص) در بیعت به منزله دست خداست (شیر، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۱).

۳-۴. دیدگاه‌های مفسران معاصر در برداشت از آیه

قرن	نام تفسیر	«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»
۱۴	إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن	بیعت با خداوند به واسطه پیامبر(ص) است (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ص ۵۱۷).
۱۴	انوار درخشان	آیه هم چگونگی بیعت با دست را بیان کرده و هم کنایه از این است که قدرت خداوند در اراده پیامبر(ص) است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳۳۶).
۱۴	التحریر والتنویر	بیعت با خداوند از باب تخیل در معنای مشکله از نوع محسنات بدیع است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۶، ص ۱۳۳).
۱۴	المیزان فی تفسیر القرآن	با اشاره به آیه «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» (انفال/۱۷)، بیعت با رسول‌الله به منزله بیعت با الله است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۷۴).

۱۵	أطیب البیان فی تفسیر القرآن	همه دیدگاه‌های متقدمان را گزارش می‌دهد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۰۳).
۱۵	البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن	سلطه و رحمت خداوند در این بیعت است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص ۵۱۲).
۱۵	تفسیر من وحی القرآن	مراد دست روی دست گذاشتن در موقع بیعت است و مراد از بیعت التزام ذاتی به تعلیمات نبی و ثبات در آن است و در این صورت، اطاعت از خداوند اتفاق افتاده است، چون اطاعت از رسول در اطاعت از خداوند است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۱۰۵-۱۰۶).
۱۵	تفسیر نمونه	کنایه از این نکته است که بیعت با پیامبر (ص) یک بیعت الهی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۴).

در میان مفسران معاصر، چه آنانی که تفسیر ادبی از آیه ارائه داده‌اند و چه مفسرانی که نگاه روایی، عقلی یا جامع داشته‌اند، آیه را از نوع مشکله و تشابه میان خدا و رسول (ص) گرفته‌اند و بیعت را به منزله بیعت با خداوند می‌دانند. از این بیان برمی‌آید که تفسیر هر چه به دوره معاصر نزدیک‌تر می‌شود، از میزان اختلاف نظر و تعدد رأی در یک موضوع واحد کاسته می‌شود و این، رهاورد نگریستن در اندیشه تفسیری گذشتگان و برگزیدن بهترین دیدگاه متناسب با بیان قرآن و سیاق آیات است.

۵. دلالت‌شناسی آیه با محوریت سیاق

خداوند در ابتدای سوره فتح، نتایج و پیامدهای صلح حدیبیه را برمی‌شمارد. به‌عنوان اولین پیامد، زمینه‌سازی صلح حدیبیه برای پیروزی‌های بعدی پیامبر (ص) را نام می‌برد، با این تعبیر که فتح با عظمت مکه بدون خونریزی، نفوذ در قلب مشرکان را نصیب ایشان کرد (فتح/۱-۳). نتیجه بعدی این صلح افزایش اطمینان قلبی و ایمان مؤمنان و در نتیجه، پاداش آنان است (فتح/۴-۵). در ادامه به ناکام ماندن دشمنان اسلام اشاره می‌کند (فتح/۶-۷). در بخش بعدی سوره، به وظایف مؤمنان در صلح حدیبیه می‌پردازد و دو وظیفه مهم حمایت از پیامبر (ص) و تکریم ایشان را با بیان «[ای پیامبر،] ما تو را [به سَمَت] گواه و بشارتگر و هشداردهنده‌ای فرستادیم تا به خدا و فرستاده‌اش ایمان آورید و

او را یاری کنید و ارجش نهید، و [خدا] را بامدادان و شامگاهان به پاکی بستاید» (فتح/۸-۹) و پایبندی به بیعت رضوان را با تعبیر «در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. دست خدا بالای دست‌های آنان است. پس هر که پیمان‌شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان می‌شکند و هر که بر آنچه با خدا عهد بسته وفادار بماند، به‌زودی خدا پاداشی بزرگ به او می‌بخشد» (فتح/۱۰) گوشزد می‌کند و در ادامه، منافقانی را که در سپاه اسلام نبودند می‌نکوهد (فتح/۱۱-۱۷). در مقابل منافقان، مؤمنانی قرار دارند که پیامبر(ص) را یاری کرده‌اند. به همین سبب، پاداش این گروه را گوشزد می‌کند (فتح/۱۸-۲۱). در نهایت، علت وقوع صلح حدیبیه را بیان می‌نماید (فتح/۲۲-۲۸) و سوره با بیان پاداش یاران راستین پیامبر(ص) پایان می‌یابد (فتح/۲۹).

بر این اساس، کل سوره فتح دارای پیوند و زنجیره محتوایی مستحکمی حول مفهوم کانونی «بیعت رضوان» است که با ذکر پیامدهای صلح بعد بیعت شروع شده و بیان می‌کند با این بیعت، توطئه‌های دشمنان خنثی شده است. همچنین حمایت از پیامبر(ص) و تکریم ایشان و پایبندی به بیعت رضوان را از وظایف مؤمنان می‌داند. در نهایت، منافقان را مذمت، مؤمنان را مدح و علت وقوع صلح را بیان می‌کند و با ذکر پاداش مؤمنان راستین پایان می‌پذیرد. در دهمین آیه سوره فتح، تمامی مؤلفه‌های بیعت مشهود است، به گونه‌ای که واژگان و عبارات «بِیَايِعُوْنَكَ»، «بِیَايِعُوْنَ اللّٰهَ»، «یُدُّ اللّٰهَ»، «فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ»، «نَكَّكَ»، «یُنْكَتُ عَلٰی نَفْسِیْهِ»، «مَنْ اَوْفٰی بِمَا عَاهَدَ عَلَیْهِ»، به‌تمامی حول محور عهد بستن با شکل بیعت و دست روی دست گذاشتن است و در ادامه، بحث عدم پایبندی به بیعت و پایبندی به آن مطرح شده است. توجه به زنجیره مفهومی کلمات در آیه و آیه در سیاق، بیانگر این نکته است که خداوند بیعت کردن با پیامبر(ص) را به‌منزله بیعت با خود می‌داند و دست پیامبر(ص) را که در عمل بیعت، بالای دست آنان است، به‌منزله دست خداوند می‌داند و توجه به این نکته، نافی مجاز و تشابه بودن بخشی از آیه است. کسانی که تعبیر «یُدُّ اللّٰهَ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ» را مجزاً و منقطع از زنجیره مفهومی آیه اتخاذ کرده‌اند، به تشابهات در حوزه صفات خداوند قائل‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۰۲).

«إِنَّ الَّذِیْنَ یَبِیْعُوْنَكَ» ← «إِنَّمَا یَبِیْعُوْنَ اللّٰهَ» ← «یُدُّ اللّٰهَ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ»

۶. تحلیل گفتمان بیعت

تحلیل گفتمان روش تحلیل کیفی است که به دنبال بازشناسی مؤلفه‌های زمانی و مکانی پنهان در دل گفته‌هاست و در اصل، همان کشف معانی ظاهری و باطنی جریان‌های مستتر در گفتار است (نک: بشیر، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸). در تحلیل گفتمان، به دو عنصر اساسی، یعنی بافت متن و بافت موقعیت دقت می‌شود (ممیزی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۲۱). در این جهت، مؤلفه‌های بیعت از نظر لغت، اصطلاح و افق تاریخی آن بررسی می‌شود.

۱-۶. بیعت در لغت و اصطلاح

بیعت بسان برخی دیگر از رفتارها و باورهای فرهنگی جامعه عرب، ویژه دوره اسلامی نیست، بلکه رسمی رایج در میان اعراب جاهلی بود که پیش از برآمدن خورشید اسلام و نزول کتاب وحیانی در آن جامعه جاری بوده است. هرچند جامعه بدوی پیش از اسلام دستخوش فرهنگ منحط جاهلی بود، در این سرای تاریک، برخی رفتارهای مثبت و سازنده کورسوی امیدی را به جامعه بشری باز تابانیده است. یکی از این رفتارهای مثبت ستودنی، توجه به بیعت و وجود مواردی تابناک از آن است، مانند پیمان حلف‌الفضول (پیمان جوانمردان) برای دفاع از حق مظلوم و ایستادن در برابر ظلم و ستم که بیست سال پیش از طلوع اسلام با همراهی پیامبر اسلام (ص) بسته شد و ایشان پس از مبعوث شدن به نبوت، به آن اشاره می‌فرمود (ابن‌اثیر، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۷۴).

اعراب پیش از اسلام برای پذیرش ریاست قبیله یا سرکرده خود یا به هنگام تعهد بر انجام کاری برای او، با نهادن دست خود در دست وی وفاداری خویش را اعلام می‌کردند (شهیدی، ۱۳۶۸). این روش عقلایی، همچون دیگر رفتارها و باورهای درست، مورد تأیید دین اسلام قرار گرفت. اندیشه و عمل پیامبر گرامی اسلام (ص) بر این رویکرد مهر تأیید زده است و از احکام امضایی اسلام به شمار می‌رود.

خداوند در قرآن در جریان بیعت رضوان که در سال ششم هجری در حدیبیه رخ داد، به این موضوع اشاره کرده است: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (فتح/ ۱۸)؛ «به راستی خدا هنگامی که مؤمنان زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند، از آنان خشنود شد و آنچه در دل‌هایشان بود

باز شناخت و بر آنان آرامش فرورستاد و پیروزی نزدیکی به آن‌ها پاداش داد.»

در زمان تحقق این بیعت، سال‌ها از زعامت دینی و سیاسی پیامبر(ص) بر مسلمانان می‌گذرد و این بیعت نمی‌تواند به منظور اعطای ولایت سیاسی به او صورت پذیرفته باشد. از این رو منظور از بیعت در این آیه، تعهد بیعت کنندگان بر جهاد و ایستادگی و مقاومت در برابر دشمنان است (ربانی‌خواه، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۹۵).

«بیعت» در لغت از ماده «بیع» به معنای عهد و پیمان بستن (معین، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲۹) یا شناختن امارت یا خلافت یا پادشاهی کسی است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۵۴). واژه‌شناسان عرب این واژه را به مفهوم فروختن و گاهی نیز به معنای خریدن دانسته‌اند که از اضرار است (زیبیدی، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۶۵) و در برابر «شراء» که نوعاً به معنای خریدن است قرار می‌گیرد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۳). ابن‌منظور در تعریف این واژه می‌نویسد: «وَالْبَيْعَةُ الصَّفْقَةُ عَلَى إِجْبَابِ الْبَيْعِ وَعَلَى الْمُبَايَعَةِ وَالطَّاعَةِ وَالْبَيْعَةُ الْمُبَايَعَةُ وَالطَّاعَةُ وَقَدْ تَبَايَعُوا عَلَى الْأَمْرِ كَقَوْلِكَ أَصْفَقُوا عَلَيْهِ وَبَايَعَهُ عَلَيْهِ مُبَايَعَةٌ عَاهِدَةٌ وَبَايَعْتُهُ مِنَ الْبَيْعِ وَالْبَيْعَةُ جَمِيعاً وَالتَّبَايَعُ مِثْلُهُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۳). از تعریف ابن‌منظور چنین برمی‌آید که «بیعت» دست دادن به هم، برای ایجاد و انشای معامله و دست دادن برای بیعت و اطاعت است. عبارت «تَبَايَعُوا عَلَى الْأَمْرِ» به مفهوم «أَصْفَقُوا عَلَيْهِ» است و جمله «بَايَعَهُ عَلَيْهِ مُبَايَعَةٌ»، یعنی «عَاهِدَةٌ» به مفهوم «قرارداد و معاهده بست». همچنین عبارت «بَايَعْتُهُ» هم برای «تَبَايَعُ» (خرید و فروش) و هم برای «بیعت» (عقد و معاهده) به کار می‌رود و واژه «تَبَايَعُ» نیز مانند آن است.

«بیعت» و «بیع» دو مصدر فعل «باع»‌اند. لذا معنای «بیعت» تناسب زیادی با معنای «بیع» دارد که نوعی عقد معامله و خرید و فروش است. بیع عقدی است که ثمره آن مبادله مال میان خریدار و فروشنده است، حال آن‌که بیعت معامله‌ای است که میان رئیس یک قوم یا جامعه با افراد آن برقرار می‌شود که بر اساس این معاهده، افراد بیعت‌کننده اطاعت و امکانات و اموال خویش را تحت فرمان او قرار می‌دهند و در عوض، او نیز متعهد می‌شود که زعامت آنان را بر عهده گیرد، امور اجتماعی‌شان را سامان دهد و آنان را در برابر دشمنان یا مشکلات داخلی راهنمایی و هدایت کند (ربانی‌خواه، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۹۵).

بیشتر پژوهشگران دینی، بیعت را نشانه پذیرش ریاست کسی یا اطاعت از او دانسته‌اند.

این کار با نهادن دست راست در دست راست طرف مقابل محقق می‌شد. با گذر زمان و تحول در شکل ظاهری بیعت، مفهوم آن نیز توسعه یافت و واژه «بیعت» افزون بر آن عمل ظاهری (نهادن دو دست راست طرفین تعهد)، بر پیمانی که این کار حاکی از آن باشد نیز اطلاق شد و در معنای دوم، بیشتر به کار رفت. از این رو معنای پرکاربرد و مصطلح بیعت را در قرآن، سنت، کلام، فقه سیاسی و تاریخ اسلام، باید پیمانی دانست که بیعت‌کننده با امام، حاکم یا شخصی دیگر می‌بندد تا در موضوعی خاص یا به صورت عام، مطیع او باشد و به مضمون تعهد خود وفادار بماند (دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۸۰، ج ۱، مدخل بیعت).

۲-۶. بیعت در افق تاریخی

نگاه پدیدارشناسانه به زندگی و تاریخ اعراب گویای این واقعیت است که ساختار جامعه عرب قبل از اسلام، بر پایه قبیله شکل گرفته است و حیات سیاسی و اجتماعی گروه‌های مردمی آن زمان در گرو توجه به مفاهیمی بود که بر محور این ساختار اجتماعی ساخته و نهاده می‌شد. یکی از این مفاهیم بنیادین، بیعت بود. اطاعت بی‌چون‌وچرای اعضای قبیله از رئیس خویش که با او بیعت کرده بودند و ریاست او را پذیرفته بودند، ضامن بقای قبیله و حفظ هویت عشیره بود، زیرا هم مردم به تعهد خویش درباره حمایت از رئیس قبیله و خارج نشدن از بیعت پایبند بودند و هم حاکم از افراد قبیله‌اش دفاع می‌کرد. از این رو هیچ کس پس از بستن بیعت، حاضر به شکستن آن نبود (جعفریان، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

به گواهی تاریخ و سیره نبوی، این مفهوم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در دوره ظهور اسلام نیز خوش درخشید، به گونه‌ای که در مطالعات اسلامی، نخستین گرایش‌ها به دین اسلام و ایمان آوردن حضرت خدیجه (س) و امیرمؤمنان (ع) به پیامبر (ص) با عنوان «بیعت اسلام» شناخته شد. در ادامه این مسیر پرفراز و نشیب، تلاش رسول گرامی اسلام (ص) به تبلیغ دین، محدود و متمرکز نبود، بلکه آن حضرت برای اجرایی کردن برنامه‌ها و اهداف خویش درصدد تشکیل حکومتی اسلامی برآمد. بستن پیمان‌های عقبه اول و دوم (طبری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۷ و ۹۴)، پیمان حدیبیه با کفار قریش (طبری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۳۲-۶۳۳)، پاسخ مثبت به درخواست مردم یثرب، مهاجرت به یثرب و پی‌ریزی نظام سیاسی اسلام با بستن پیمان میان مردم آن شهر، نشان از نگاه سیاسی پیامبر اسلام و لزوم زمینه‌سازی و تشکیل

حکومت اسلامی برای نهاده‌سازی دستورات و برنامه‌های اسلام دارد. آخرین بیعت زمان پیامبر(ص) بیعت مسلمانان با حضرت علی(ع) در سال دهم هجرت در محلی به نام غدیرخم بود. موضوع این بیعت، ولایت حضرت علی(ع) بود. در ادامه این راه، نگاه امیرمؤمنان به مقوله بیعت نیز تابلوی روشنی از این حقیقت فرهنگی و تاریخی پیش چشم ترسیم می‌کند، به گونه‌ای که بیعت با مشتقات آن، بیش از سی بار در نهج البلاغه دیده می‌شود (دستی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶).

بیعت نزد عرب، برای واگذاری قدرت سیاسی و مشروعیت بخشی به آن کاربرد داشته و اهل سنت اعتبار و مشروعیت بیعت خلیفه اول و برخی خلفا را از باب بیعت مسلمانان اثبات می‌کنند. از این نظر می‌توان به دو نوع کاربرد برای بیعت اشاره کرد:

الف. کاربرد تأکیدی: برای پذیرش ریاست و حکومت یک نفر و اعلام تعهد و وفاداری به شخص یا اشخاص؛

ب. کاربرد انشایی: اعطای حاکمیت و ریاست و انتخاب حاکم (احمدنژاد و داورپناه، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

در نوع نخست، مردم نقشی در انتخاب حاکم ندارند و بعد از اعلام ریاست او این مقام را می‌پذیرند و با بیعت در برخی موضوعات، عملاً وفاداری خویش را با حاکم اعلام می‌کنند، ولی در نوع دوم، مردم خود دست به انتخاب حاکم می‌زنند. نوع نخست در دوره جاهلی کاربرد داشت، چون ریاست قبیله با وراثت منتقل می‌شد (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹) و نوع دوم در دوره اسلامی محقق شد.

در ادامه پژوهش، به بازشناسی رابطه خداوند و پیامبر(ص) برای تبیین همانندی بیعت آن‌ها، بدون کاربست تشابه و مجاز و... پرداخته می‌شود.

۷. کشف رابطه خداوند و پیامبر(ص) در مقوله دشمنی

غیر از آیه فوق که در آن بیعت با پیامبر(ص) به مثابه بیعت با خداوند تلقی شده است، در آیاتی دشمنی با پیامبر(ص) به مثابه دشمنی با خداوند است، چنان که نتیجه عناد با خدا و پیامبر(ص)، به صورت مشترک با این تعبیر بیان شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذْكَانِ﴾ (مجادله/۲۰). آیه مذکور در مقام تعلیل آیه پیشین است که منافقان را از

حزب شیطان می‌داند و از زیانکار بودنشان خبر می‌دهد (مجادله/۱۹) و علت زیانکار بودنشان را لجبازی و مخالفت آنان با خدا و رسولش بیان می‌کند، زیرا دشمنان خدا و رسول(ص) در زمره خوارترین مخلوقات خدایند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۹۵). یکی از نمونه‌های خوار و ذلیل بودن چنین گروه‌هایی، در آیه ۳ سوره حشر آمده است: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبْتَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ ثَارٍ﴾. این آیه درباره اخراج بنی‌نضیر از مدینه است (نک: بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۷۵؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۱۹). طایفه بنی‌نضیر یهود پس از هجرت مسلمانان به مدینه، با پیامبر(ص) پیمان بستند که مسلمانان متعرض آنان نشوند و در عوض، تعهد دادند که با مشرکان و دشمنان مسلمانان برای ضربه زدن به آنان هم‌پیمان نشوند. اما آنان به مفاد عهدنامه عمل نکردند و علیه مسلمانان هم‌پیمان شدند (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۵۹؛ سوره‌آبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۵۶۴). گفتنی است که دلیل حکم عذاب، در آیه آمده است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر/۴). بر این اساس، اخراج یهود از سرزمینشان، انداختن ترس از مؤمنان به قلبشان و عذاب اخروی به سبب دشمنی و نافرمانی خدا و پیامبرش در این دنیا بود (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۲۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۱۰۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۹۹) این تحلیل، مؤید آیه ۲۰ سوره مجادله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ است.

۷-۱. تحلیل چرایی عذاب فراوان در مقابل دشمنی با پیامبر(ص)

در اغلب آیات و سوره‌ها شخصیت پیامبر(ص) بعد از خداوند جلوه خاصی دارد و بعد از خدا، روی سخن با رسول و نحوه برخورد مردم با ایشان است. یکی از سوره‌های مسبحات اسراء است که با سیر معراج پیامبر(ص) شروع می‌شود: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (اسراء/۱). یکی دیگر از سوره‌های مسبحات با بعثت حضرت محمد(ص) شروع می‌شود: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْفٍ ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (جمعه/۲). بسیار قابل تأمل است که این سوره با انتقاد از تنها گذاشتن پیامبرش پایان می‌یابد: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ

اللَّهُ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿۱۱﴾ (جمعه/۱۱) و این آغاز و پایان، خود هشداری به مؤمنان است. همچنین یکی از نکته‌هایی که در آیه اخیر آمده است و باید عمیقاً روی آن اندیشید این است که خداوند بیان نکرده است که آنان نماز جمعه یا خطبه‌های نماز را ترک می‌کنند و از این رو شایسته سرزنش‌اند (ترکوا صلاة الجمعة)، بلکه فرموده است ای پیامبر، تو را تنها می‌گذارند، و این مهم بوده است. شکستن حرمت رهبر آسمانی، کم از شکستن حرمت نماز نیست. وقتی خداوند نعمت‌هایش را برای پیامبرش کامل کند، طبیعی است همیشه حامی پیامبرش باشد و در مقابل دشمنان رسولش کوتاه نخواهد آمد. در قرآن آیه‌ای در مورد الطاف خاص خداوند به پیامبرش وجود دارد که با اندک تأملی در آن، علت عذاب دنیوی و اخروی یهود به واسطه دشمنی با پیامبر (ص) فهمیده می‌شود: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلُوكَ وَمَا يُضْلُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (نساء/۱۱۳). این آیه، تنها آیه‌ای در قرآن است که با «فَضْلُ اللَّهِ» شروع شده و با «فَضْلُ اللَّهِ» خاتمه می‌یابد و این، نشانگر عظمت موهبت خدا به پیامبر اسلام (ص) است. شاید بتوان گفت که به مصداق این آیه، گویی خداوند تمام ویژگی‌های خود را به پیامبرش داده است. از دیگر نعمت‌هایی که خداوند به فرستاده‌اش بخشیده، مقام محمود است: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (اسراء/۷۹). سؤال اینجاست عزیزی که از طرف خدا صاحب چنین مقامی شده، آیا متصور است که در مقابل دشمنانش خوار و ذلیل شود و بخشنده مقام، وی را تنها بگذارد؟ مثال ساده‌اش این است: وقتی کسی شخصی را عزیز خودش می‌داند و او را مورد لطف و محبت قرار می‌دهد، تمام نیازهایش را برطرف می‌کند و حتی کوچک‌ترین دغدغه‌ای را برای وی نمی‌گذارد، و با پیدا شدن بدخواهانی برای این شخص، قبل از این که آن شخص دست به کار شود، ولی نعمتش دیگر بار لطف خود را کامل می‌سازد و با دشمنان او مقابله می‌کند.

۷-۲. تحلیل چرایی حمایت خداوند از پیامبر(ص)

خداوند در کل قرآن به صورت حامی تام فرستاده‌اش جلوه‌گری می‌کند. در تبیین چرایی این مسئله در گام اول باید روشن شود انسان‌ها چگونه هدایت می‌شوند؟ چگونه تعلیم می‌بینند و تزکیه می‌شوند؟ و وقتی گفته می‌شود که انسان‌ها باید از خدا و رسولش اطاعت کنند، این اطاعت به چه معناست؟

اطاعت یعنی تسلیم شدن (مصطفوی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۷) و امثال امر خدا (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۸). در معنای موافق کسی بودن نیز اطلاق می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۹). متناظر با فرهنگ نزول، می‌توان اصل اطاعت را تقلید در نظر گرفت، زیرا در فرهنگ وحیانی مدام الگوهای خوب و بد معرفی می‌شوند، برای نمونه آدم، نوح، خاندان ابراهیم و عمران(ع) به‌عنوان الگوهای خوب معرفی شده‌اند (آل عمران/۳۱) و به صورت ویژه حضرت ابراهیم(ع) به‌عنوان اسوه نیکو برای همه شناسانده شده است (نک: ممتحنه/۴-۶). در آیاتی نیز مؤلفه بنیادینی که منجر به الگو بودن شده است، ذکر می‌شود: زکریا، یحیی، عیسی و الیاس(ع) به ویژگی شایستگی شناخته شده‌اند (نک: انعام/۸۵). اسماعیل، ادریس و ذالکفل(ع) با مؤلفه صبر معرفی می‌شوند (نک: انبیاء/۸۵). همچنین الگوهای منفی با تعبیر «مألاً» ذکر شده‌اند، به گونه‌ای که در ماجرای ساخت کشتی نوح(ع)، ایشان مورد تمسخر این گروه الگو و مرجع منفی قرار می‌گیرد (نک: هود/۳۸). این الگوهای منفی در کنار فرعون، موجب گمراهی مردم و مورد نفرین موسی(ع) واقع شده‌اند (یونس/۸۸). در این میان، خداوند برای الگوگیری صحیح، الگوهای مثبت و منفی را کنار هم ذکر می‌کند: برای زنان کافر همسر نوح و لوط(ع) به‌عنوان الگو معرفی شده‌اند (نک: تحریم/۹) و برای زنان مؤمن، همسر فرعون و مریم، دختر عمران را به‌عنوان الگوی شایسته معرفی کرده است (تحریم/۱۰-۱۱). بر این اساس، اطاعت در گفتمان قرآنی به معنای الگوپذیری و تقلید است. انسان بسیاری از رفتارها و عادت‌های خود را در مرحله آغازین زندگی، از طریق تقلید از خانواده خود می‌آموزد. انسان بر حسب طبیعت به تقلید علاقه دارد و بسیاری از رفتارهایش را از طریق آن یاد می‌گیرد. آن‌هم از این روست که در تعلیم و تربیت، وجود الگوی نیک و شایسته اهمیت زیادی دارد (نجاتی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۹-۲۳۰). به همین سبب در قرآن کریم، پیامبر(ص) الگوی نیکوست و مسلمانان در امور مختلف از

ایشان تقلید می کرده اند: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرًا﴾ (احزاب/۲۱). بنا بر روایتی، پیامبر(ص) روزی بالای منبر نماز خواند
و بعد از آن رو به مسلمانان فرمود: ای مردم، من برای تعلیم و تقلید و تبعیت شما این کار
را انجام دادم تا کیفیت نماز را از من یاد بگیرید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا صَبَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُوا أَوْ
لِتَعَلَّمُوا صَلَاتِي» (قرطبی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ابن ملقن، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۱۹). همچنین ایشان به
صورت عینی در مقابل مسلمانان وضو می گرفتند تا صحابه از ایشان تقلید کنند و جزئیات
وضو را انجام دهند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳).

لازم به ذکر است که در نگاه کلان در فرهنگ و حیانی، مراد از حقیقت خداوند و
حضور حقیقت، پیامبر(ص) است و «حقیقت» و «حضور» دو تجلی هر امر مطلق
است. خداوند به عنوان شارع، معرف امر مطلق با تعبیر حقیقت است و نماینده او،
پیامبر(ص)، حضور حقیقت در بین انسان هاست. شخص پیامبر(ص) در این گفتمان نماد
و اسوه‌ای از اصل اعلی است. به همین سبب، تمام رفتار و حرکات و اقوال ایشان برای
پیروان الگوست و قابلیت تبعیت دارد (فرهنگ قفهرخی؛ قدرت‌اللهی؛ بینی مطلق، ۱۳۹۴،
ص ۸۰). بنابراین، حقیقت خداوند برای انسان‌ها با شخصیت پیامبر(ص) حاضر می‌شود.
لذا وقتی گفته می‌شود مسلمانان باید از خدا و رسولش اطاعت کنند، یعنی باید از اسوه و
الگویی که خدا برای هدایت آنان فرستاده است تقلید کنند و مانند او عمل کنند. با این
بیان، روشن می‌شود که تعبیرهای ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ﴾ (آل عمران/۳۲) و ﴿شَاقُوا اللَّهَ وَ
رَسُولَهُ﴾ (حشر/۴)، همان «أَطِيعُوا رَسُولَ اللَّهِ» و «شَاقُوا رَسُولَ اللَّهِ» است که مسئله‌ای
کلامی باعث تغییر اعراب شده و جای مضاف و مضاف‌الیه برای تأکید عوض شده است
(نک: دهقانی؛ امامی دانالو، ۱۳۹۵، ص ۴۱-۴۳).

هدایت‌گری به واسطه پیامبر(ص) اتفاق می‌افتد و چون خداوند جزو عالم محسوسات
نیست، قابل رؤیت و تقلید نیست. انسان‌ها از موجودی تقلید می‌کنند که امکان مشاهده
شدن داشته باشد. به همین سبب، خداوند انبیا(ع) را از جنس انسان‌ها مبعوث کرد (نک:
توبه/۱۲۸). در این حالت که از پیامبر(ص) تقلید و اطاعت شود، در واقع، از خدا امتثال
شده است، چون او خود، پیامبرش را برای هدایت انسان‌ها فرستاده است: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ
فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي

صَلَّالٍ مُّبِينٍ ﴿جمعه/۲﴾. بنابر آنچه گذشت، انسان‌ها به واسطه پیامبر(ص) تعلیم و تزکیه می‌شوند: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾. در نهایت، علت حمایت تام خداوند از پیامبر(ص) روشن شد و معلوم شد هدایت باید از کانال وحی و رسالت امکان پذیرد. این نکته چنان حائز اهمیت است که خداوند هیچ قومی را بدون فرستادن پیامبری به سویشان عذاب نکرده است: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء/۱۵). خداوند درست به سبب همین وعده، زمانی امت‌ها را هلاک می‌کرد که فرستاده‌اش را تکذیب می‌کردند. ایمان به خدا برای نوع انسان‌ها با ایمان به رسول(ص) عملیاتی می‌شود و به همین دلایل، بیعت با خداوند از طریق بیعت با پیامبر(ص) امکان‌پذیر است. باید توجه داشت رابطه حقیقت امر مطلق و حضور آن، چنان در امر هدایت تنگاتنگ و درهم‌تنیده است که خداوند حتی صفات اختصاصی «رُؤُوفٌ» و «رَحِيمٌ» خود را به فرستاده‌اش نیز نسبت می‌دهد (توبه/۱۱۷؛ نور/۲۰؛ حشر/۱۰؛ توبه/۱۲۸). همچنین اعمالی را که خدا به خود نسبت داده، به فرستاده‌اش هم منسوب کرده است، مانند تلاوت آیات به واسطه خداوند (نک: بقره/۲۵۲) و تلاوت آیات به واسطه پیامبر(ص) (نک: قصص/۵۹). تعلیم قرآن به انسان به واسطه خداوند (نک: رحمن/۲) و تعلیم قرآن به‌عنوان یکی از رسالت‌های پیامبر(ص) (نک: جمعه/۲). بر این اساس، بیعت خداوند نیز در بیعت با فرستاده‌اش تجلی پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

در تفاسیر قرن دوم به سبب نزدیکی به قراین فهم و گفتمان عصر رسالت حول محور بیعت، معنای آیه برای مفسران روشن بوده است. در قرن سوم اولین بار تستری با نگاه باطنی و اندیشه‌های برآمده از آرای عرفانی‌اش دست به تأویل این عبارت قرآن زده است. در قرن چهارم به سبب رشد گفتمان ادبی و بلاغت، نگاه کنایی به عبارت قرآنی ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ شروع می‌گردد و در قرون بعد تقویت و توسعه می‌یابد. دیدگاه مفسران متقدم و متأخر بیشتر نشانگر فرهنگ گفتمان کلامی زمانه مفسران و صاحبان دیدگاه است. در میان مفسران معاصر، آیه را از نوع مشاکله و تشابه میان خدا و رسول(ص) گرفته‌اند و بیعت را به‌منزله بیعت با خداوند. از این بیان برمی‌آید که تفسیر، هر چه به دوره معاصر نزدیک‌تر می‌شود، از میزان اختلاف نظر و تعدد رأی در موضوع واحد کاسته می‌گردد و

این، رهاورد نگرستن در اندیشه تفسیری گذشتگان و گزینش بهترین دیدگاه متناسب با بیان قرآن و سیاق آیات و رشد تدبیر در قرآن و روش تفسیر قرآن به قرآن است.

دلالت آیه با محوریت سیاق و متأثر از فرهنگ و حیانی، در چگونگی رابطه خداوند و پیامبر(ص) در امر هدایت ترسیم می‌شود. خداوند به‌عنوان شاعر، معرّف امر مطلق با تعبیر حقیقت است و نماینده او، پیامبر(ص)، حضور حقیقت در بین انسان‌هاست. حقیقت خداوند برای انسان‌ها با شخصیت پیامبر(ص) حاضر می‌شود. لذا وقتی بیان می‌شود مسلمانان باید از خدا و رسولش اطاعت کنند، یعنی باید از اسوه و الگویی که خدا برای هدایت آنان فرستاده است تقلید و مانند او عمل کنند. هدایت‌گری به واسطه پیامبر(ص) اتفاق می‌افتد و چون خداوند جزو عالم محسوسات نیست، قابل رؤیت و تقلید نیست. انسان‌ها از موجودی تقلید می‌کنند که امکان مشاهده داشته باشد، از این رو خداوند انبیا(ع) را از جنس انسان‌ها مبعوث کرد. در این حالت، اگر از پیامبر(ص) تقلید و اطاعت شود، در واقع، از خدا امتثال شده است، چون او خود، پیامبرش را برای هدایت انسان‌ها فرستاده است. هدایت باید از کانال وحی و رسالت امکان پذیرد. اهمیت این نکته تا حدی است که خدا هیچ قومی را بدون فرستادن پیامبری به سویشان عذاب نکرد و زمانی امت‌ها را هلاک می‌کرد که فرستاده‌اش را تکذیب می‌کردند. ایمان به خدا برای نوع انسان‌ها با ایمان به رسول(ص) عملیاتی می‌شود و به همین دلایل، بیعت با خداوند از طریق بیعت با پیامبر(ص) امکان‌پذیر است. باید توجه داشت رابطه حقیقت امر مطلق و حضور آن، چنان در امر هدایت تنگاتنگ و درهم‌تنیده است که خداوند حتی صفت اختصاصی «رؤوف» و «رحیم» خود را به فرستاده‌اش نیز نسبت داده است و در قرآن برخی وظایف مشترک عیناً برای خداوند و رسول(ص) ذکر می‌شود. بر این اساس، بیعت خداوند نیز در بیعت با فرستاده‌اش تجلی پیدا می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی بن ابی‌الکرم. (۱۴۱۴ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۳. ابن جزی، محمد بن احمد غرناطی. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل. بیروت: شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر والتنویر. بی جا: بی نا.
۶. ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. قاهره: حسن عباس زکی.
۷. ابن عربی، ابوعبدالله محیی‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابن ملقن، عمر بن علی. (۱۴۱۷ق). الإعلام بفوائد عمدة الأحکام، (تحقیق عبدالعزیز بن احمد المشیقح). ریاض: دار العاصمة.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۱۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. احمدنژاد، محمود؛ داورپناه، نعمت. (۱۳۹۴ش). مفهوم‌شناسی بیعت در فرهنگ اسلامی و نقش آن در اثبات امامت. شیعه‌شناسی، ۱۳(۵۰)، ص ۱۳۵-۱۶۲.
۱۴. افراسیابی، فاطمه؛ مروتی، سهراب. (۱۴۰۰ش). بررسی و نقد ترجمه‌های رایج فارسی قرآن از آیات دوم و دهم سوره فتح. در: نخستین همایش بین‌المللی تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث، (شاهرود، ۱۴۰۰ش). <https://civilica.com/doc/1271548>
۱۵. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۱۶. بشیر، حسن. (۱۳۹۷ش). تحلیل گفتمان دینی؛ مبانی نظری. قم: لوگوس.
۱۷. بغدادی، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. ثعلبی، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان عن تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۷ش). جلاء الأذهان وجلاء الأحران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۵. جعفریان، رسول. (۱۳۷۷ش). تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان. قم: مرکز تحقیقات اسلامی.
۲۶. حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: لطفی.
۲۷. حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر.
۲۸. دشتی، محمد. (۱۳۷۶ش). فرهنگ معارف نهج البلاغه. قم: موسسه تحقیقاتی امیر المومنین علیه السلام.
۲۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۲ش). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. دهقانی، فرزاد؛ امامی دانالو، حسام. (۱۳۹۵ش). گامی لرزان در پیشگاه مسیحات. مشهد: مینوفر.
۳۱. ربانی خواه، احمد. (۱۳۹۶ش). بیعت از دیدگاه امام علی (ع) در آموزه‌های نهج البلاغه. پژوهش‌های نهج البلاغه. ۱۶ (۵۳)، ص ۹۱-۱۱۲.
۳۲. زبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بی جا: دار الهدایة.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله. (۱۴۱۹ق). إرشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۳ق). بحر العلوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ش). تفسیر سوراآبادی، (تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی). تهران: فرهنگ شهر نو.
۳۷. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق). الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۸. سیوطی جلال‌الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۳۹. شبر، سید عبدالله. (۱۴۰۷ق). الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین. کویت: مکتبة الألفین.
۴۰. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۶۸ش). بیعت و چگونگی آن در تاریخ اسلام. کیهان اندیشه، ش ۲۶.
۴۱. شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). نهج البیان عن کشف معانی القرآن. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۴۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: بی نا.
۴۳. صفرزاده، مهرداد؛ حیاتی، سمیرا؛ شورچه، عبدالحسین. (۱۳۹۵ش). بررسی صفات خبری اعضاء و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین. حسنا، ش ۳۱، ص ۷-۳۹.
۴۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۲ش). تاریخ الرسل و الملوک، (ترجمه ابوالقاسم پاینده). تهران: اساطیر.
۴۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الثبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۰. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.

۵۱. طیب حسینی، مطهره سادات؛ راد، علی. (۱۴۰۰ق). تحلیل رهیافت‌های مفسران در تاریخ‌گذاری نزول سورة فتح. حکمت بالغه، ۲(۳)، ۱۲۵-۱۴۹.
۵۲. عاملی، علی بن حسین. (۱۴۱۳ق). الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز. قم: دار القرآن الکریم.
۵۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۵۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۵. فراء، یحیی بن زیاد. (بی تا). معانی القرآن. مصر: دار المصرية للتألیف والترجمه.
۵۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). العین. قم: بی نا.
۵۷. فرهنگ قفهرخی، علی رضا؛ قدرت‌اللهی، احسان؛ بینای مطلق، سعید. (۱۳۹۴ش). ساحت وحیانی دین از منظر سنت‌گرایان و نواندیشان دینی معاصر ایران. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۵(۵۵)، ۷۵-۹۲.
- <https://doi.org/10.22099/jrt.2015.3175>
۵۸. فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۵۹. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: الصدر.
۶۰. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۱. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۶۲. قرطبی، سلیمان بن خلف. (۱۳۳۲ق). المنتقی شرح الموطأ. قاهره: مطبعة السعادة.
۶۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصرخسرو،
۶۴. قشیری، عبدالکریم بن هوزن. (بی تا). لطایف الإشارات. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۶۵. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶۶. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
۶۷. کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۰ق). تفسیر المعین. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶۸. کبیری، سید تقی. (۱۳۸۸ش). بررسی روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۵(۴۶)، ص ۱۰۹-۱۳۰. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358701.1388.15.46.4.1>
۶۹. کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۳۳۶ش). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۷۰. کاشانی، ملا فتح‌الله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷۲. محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۷۳. مصطفوی، حسن (بی تا). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۴. مطهری، حمیدرضا. (۱۳۸۲ش). بیعت و کارکردهای آن در عصر جاهلی و صدر اسلام. نشریه تاریخ اسلام، ۴(۱۶)، ۱۰۹-۱۳۲.
۷۵. مطهری، محمد ثناء‌الله. (۱۴۱۲ق). تفسیر المظهری. کویت (پاکستان): مکتبه رشدیة.

۷۶. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، (ترجمه علی خیاط و علی نصیری). قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۷۷. معین، محمد. (۱۳۶۲ش). فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر.
۷۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ قرائتی، محسن؛ آشتیانی، محمدرضا؛ و همکاران. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷۹. ممیزی، سعیده؛ سیدی، سید حسین؛ حیدریان شهری، احمدرضا. (۱۴۰۱ش). گفتمان کاوی تطبیقی متن به‌مثابه تحلیل جامع قرآن و مطالعات قرآنی (موردکاوی آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور و تفاسیر منتخب). آموزه‌های قرآنی، ۱۹(۳۶)، ۲۱۷-۲۴۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1822.1374>
۸۰. نجاتی، محمد عثمان. (۱۳۸۱ش). قرآن و روانشناسی، (ترجمه عباس عرب). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۸۱. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل‌البتیت(ع).
۸۲. نیشابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸۳. نیشابوری محمود بن ابو الحسن. (۱۴۱۵ق). إيجازالبيان عن معاني القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۸۴. هاشمی سید رضا. (۱۳۸۰ش). دانشنامه جهان اسلام. مدخل «بیعت».



Ambiguity, Īhām, and Symbolism in Sūrat AL.Yūsuf

Abāzar Kāfi Mūsavi  

1. Assistant Professor, Department of Islamic Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: a.kafi@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 31 May 2023

Received in revised form 28 July 2023

Accepted 3 December 2023

Available online 5 December 2023

Keywords:

Ambiguity, Tawrīya (Arabic: تورية), Īhām, Mystery, Sūrat AL-Yūsuf.



ABSTRACT

Ambiguity, Īhām (Arabic: إيهام, English: double meaning), and symbolism are stylistic devices that hold a special place in the realm of storytelling. Consequently, it is both fitting and beneficial to examine the application of these literary devices in sūrat al.Yūsuf (Arabic: يوسف, lit.: Joseph), which is widely regarded as a commendable narrative. The benefit of these three literary devices lies in their ability to add depth and create pauses in the narrative, allowing the audience to reflect and engage with the text more thoughtfully, thereby uncovering deeper layers and hidden nuances of the discourse. This article employs a descriptive-analytical method to examine the frequency and scope of ambiguity, Īhām, and symbolism within the content of this chapter (sūra). To achieve this, it analyzes several clear examples of ambiguity, Īhām, and symbolism in this chapter (sūra). The results of this research indicate that the ambiguities identified in the verses stem from the multiplicity of semantic possibilities and the varied references of pronouns. Evidence exists for each of these possibilities, making all interpretations acceptable. The term ‘Rabb’ has been examined in three verses and reflects two perspectives: the materialistic and the monotheistic. Both meanings of ‘Lord’ and ‘Owner’ can be considered simultaneously. The mysteries presented in this chapter (sūra) arise from the unjustifiable actions of the characters and the silences and unspoken elements within the text. Consequently, upon concluding the narrative, numerous unanswered questions emerge in the minds of the audience, for which no definitive answers are available.

Cite this article: Kāfi Mūsavi, A. (2024). Ambiguity, Īhām, and Symbolism in Sūrat AL.Yūsuf. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 231-254. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5213.2164>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.

ابهام، ایهام و رازآفرینی در سوره یوسف

اباذر کافی موسوی^۱  

۱. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.kafi@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴

کلیدواژه‌ها:

ابهام؛ توریه، ایهام، راز،

سوره یوسف.



ابهام، ایهام و رازآفرینی از آرایه‌های ادبی هستند که در داستان‌سرایی جایگاهی ویژه دارند. از این رو، کاربرد آن‌ها در سوره یوسف که داستانی ستوده شده است، شایسته بررسی است. فایده این سه آرایه ادبی، عمق بخشی و ایجاد وقفه‌های کلامی است تا ذهن مخاطب با تأمل و ژرف‌نگری در متن به لایه‌های عمیق‌تر و زوایای مخفی سخن پی ببرد. این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی در پی یافتن بسامد و گستره به کارگیری ابهام، ایهام و راز در محتوای این سوره است. بدین منظور، چند مصداق آشکار از ابهامات، ایهامات و رازپردازی‌های این سوره مورد واکاوی قرار گرفت و این نتایج حاصل شد: ابهامات بررسی شده در آیات این سوره که ناشی از تعدد احتمالات معنایی و تعدد مرجع ضمیر بودند، به گونه‌ای هستند که بر هر یک از این احتمالات گواه و شهادی می‌توان یافت و همگی پذیرفتنی‌اند. ایهام واژه «رب» در سه آیه بررسی شده، بیانگر دو نگاه مادی و توحیدی است و هر دو معنای «خداوند» و «مالک» را می‌توان هم‌زمان لحاظ نمود. رازپردازی‌های این سوره، ناشی از توجه‌ناپذیری رفتار شخصیت‌های داستان و همچنین سکوت‌ها و ناگفته‌های متن است، به طوری که پس از اتمام داستان، سؤالات بی‌پاسخ بسیاری به ذهن مخاطبان خطور می‌کند که جواب قطعی برای آن نمی‌توان یافت.

استناد: کافی موسوی، اباذر. (۱۴۰۳). ابهام، ایهام و رازآفرینی در سوره یوسف. آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۳۱-۲۵۴.

<https://doi.org/10.30513/qd.2023.5213.2164>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان موضوع و اهمیت تحقیق

زبان ساده‌ترین و عالی‌ترین ابزار انتقال پیام است که بر پایه نشانه‌های قراردادی (واژه) و دستورالعمل‌های تعریف‌شده (دستور زبان)، استوار است. انتقال کامل و صحیح پیام به شناخت نشانه‌ها و گستره معنایی آن بستگی دارد. همچنین لازم است اسلوب دستور زبانی به خوبی رعایت شود. علاوه بر این، سبک و غالب زبان نیز بر اساس هدف، اهمیت و حساسیت موضوع و همچنین نوع و جایگاه مخاطبان تغییرپذیر است. زمانی که موضوع پیام به داستان یا حادثه‌ای تاریخی پرداخته و قرار است اتفاقات زندگی شخصیتی گزارش و توصیف شود، معمولاً به جای سبک و سیاق علمی و توضیحی، از سبک توصیفی و ادبی استفاده می‌شود و برای آن که متن یا گفتار از فصاحت و بلاغت بیشتری برخوردار شود، از اسلوب بیانی و بدیعی متعددی بهره گرفته می‌شود.

تشبیه، استعاره و کنایه به ذهن مخاطبان قدرت تصویرگری و همگام شدن با داستان را می‌دهد و به کارگیری صنایع بدیعی باعث می‌شود تا به آن تصاویر، رنگ و جلوه‌ای دلپذیر و جذاب داده شود، به گونه‌ای که مخاطب داستان، همگام با شخصیت‌های داستان به پیش می‌رود و اتفاقات و حوادث مسیر را تصویرگری ذهنی می‌کند. اگر تأکید، تکرار، اجمال و تفصیل، تقدم و تأخر، حذف و اضافات و دیگر موارد، به شیوه‌ای هنرمندانه در متن داستان به کار گرفته شود، مخاطب به تمامی زوایا و لایه‌های درونی و عمقی داستان پی می‌برد. ذوق زیبایی‌شناسی آدمی به کلام چندچهره، معماگونه و اسرارآمیز، مشتاق‌تر است و از خوانش متون مبهم و رازآلود لذت بیشتری کسب می‌کند (حسینی علوی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۷۸). به همین جهت، ژرفای رازناک زبان ادبی و چندلایگی معنا از محاسن و امتیازات مثبت متن ادبی فصیح به حساب می‌آید و راز ادبیت متن، در عمق ابهام و رازآلودگی است که دامنه معانی متن را گسترش دهد و زمینه تأمل‌های بیشتر و تأویل‌های فراوان‌تری را فراهم آورد (فتوحی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۳).

به کارگیری برخی صنایع ادبی در متن پیام‌های داستانی و گزارش‌های تاریخی برای این مقصود است که ذهن مخاطب را درگیر متن کرده و او را وادار کند بارها داستان را

مرور نماید تا در مورد زوایا و لایه‌های پنهان و آشکار صحنه‌های مختلف داستان بیندیشد. ابهام‌آفرینی در متن، استفاده از ابهام‌واژگان و رازآفرینی از جمله مهم‌ترین این اسلوب می‌باشند. اگر ایجاد وقفه‌های ناشی از اجرای این اسلوب سه‌گانه به عمیق شدن نگاه مخاطب بینجامد و در نهایت، به فهم کامل پیام متن منجر شود، باعث جذابیت، شیرینی و گیرایی متن می‌شود، ولی اگر ابهام و ابهام‌ها به نحوی باشند که مانع فهم صحیح مخاطبان شوند و آنان را دچار تردید و اشتباه در فهم نمایند، موجب ضعف و نارسایی متن می‌شوند. بنابراین، از آنجاکه وظیفه زبان، انتقال صحیح و کامل پیام است، به کارگیری صنایع ادبی باید به گونه‌ای باشد که خللی در هدف زبان ایجاد نشود. شاید به همین دلیل است که معناشناسان و نشانه‌شناسان نگاه منفی به ابهام و ابهام و دیگر صنایع ادبی دارند و وجود احتمالات متعدد و چندمعنایی را مانع جدی اجرای نقش زبان می‌دانند (نک: صفوی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳-۲۲۰؛ فتوحی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۰). آنان وظیفه اصلی زبان را اطلاع‌رسانی و ایجاد ارتباط می‌دانند و سعی می‌کنند هیچ مانع زبانی در انجام این وظیفه، خللی وارد ننمایند. برخی نیز هدف زبان را از هدف ادبیات متمایز دانسته‌اند و معتقدند زبان هر آنچه را اراده کند می‌گوید، ولی ادبیات سخنی می‌گوید و منظورش سخن دیگری است. به دیگر بیان، ادبیات سعی در پنهان‌سازی معنا و به تأخیر انداختن ادراک مخاطبان دارد، درحالی‌که زبان برای روشنگری و شفاف‌گویی ایجاد شده است (فتوحی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۲۰). بر همین اساس، ابهام، ابهام و رازپردازی متن ادبی، فضیلت به حساب می‌آید، اما در قطعه‌ای زبانی که نقش رسانگی دارد، نقص محسوب می‌شود.

رسالت اصلی متن و پیام‌های قرآن کریم بر پایه هدایت و تربیت قرار گرفته و محور اصلی آن، عقلانیت و تفکر است (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۴۳). به همین دلیل، انتظار می‌رود محتوای چنین متنی بر اساس سبک علمی و توضیحی ارائه شده باشد، درحالی‌که قرآن به‌وفور و به گونه‌ای اعجازگونه از جلوه‌های ادبی همچون استعاره، مجاز و کنایه و دیگر صنایع ابهام‌آفرین بهره گرفته و متنی است چندلایه و تأویل‌پذیر (معرفت، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۰). به عبارتی دیگر، زبان قرآنی که با عقل و اندیشه آدمی سروکار دارد و به جهت بیانگری از واقعیت‌ها و روشنگر بودنش، نمی‌توان آن را ناگویا، مبهم و حیرت‌آفرین دانست، از ابزاری استفاده نموده که به‌شدت ابهام‌آفرین است و احتمالات متعدد معنایی را در مقابل

فهم مخاطبانش قرار می‌دهد. این روش ادبی، در بیان داستان‌ها و گزارش‌های تاریخی، جلوه‌گری ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که پس از گذشت سال‌ها هنوز به زوایا و لایه‌های جدیدی از معنا و مقصود داستان‌های قرآنی پی می‌برند و هنوز به انتها و عمق معنای مضامین قرآنی دست نیافته‌اند. این مقاله، با تعریف ابهام، ابهام و راز در نگاه زبان و ادبیات، سعی دارد تا نمونه‌هایی از کاربردهای ابهام، ابهام و رازپروری در سوره یوسف را بیان نماید تا جلوه‌ای از بلاغت ادبی قرآن کریم آشکار شود و پاسخی مناسب برای این پرسش بیابد که بسامد به کارگیری ابهام، ابهام و راز در محتوای سوره یوسف چگونه است؟ به همین منظور، با کشف آیات محل بحث، دیدگاه مفسران و محققان علوم بلاغی را بیان و تحلیل می‌نماید.

۲. پیشینه تحقیق

پیشینه مباحث مربوط به ابهام، توریه، ابهام و ایضاح بعد ابهام و دیگر عناوین مشابه را در آثار بلاغی متعددی می‌توان یافت. کتاب الحیوان اثر جاحظ (۲۵۵ق)، الاتقان نوشته جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق)، خزانه الادب اثر ابن حجة حموی (۷۶۷ق) و انوار الریع تألیف سید علی‌خان مدنی (۱۱۱۸ق) از جمله منابعی است که به این بحث پرداخته و توجه داشته‌اند. اگرچه آثار مکتوب فراوانی در تفسیر و شرح سوره یوسف تألیف شده، لکن کمتر اثری را می‌توان یافت که از دریچه علوم بلاغی و ادبی به این سوره پرداخته باشد.

دست‌رنج و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «واکاوی اعجاز ادبی تکرار و کارکردهای آن در سوره یوسف (ع)»، به تبیین برجسته‌ترین الگوهای تکرار در این سوره در قالب چهار الگوی تکرارشونده «رؤیا، کید و پیراهن»، «مکان‌های متناقض‌نما»، «افعال متضاد» و «عاقبت نیک تمامی چهره‌های داستان» پرداخته‌اند. رستگار جزئی و عزیزیان غروی (۱۳۹۷) در مقاله «نگاهی نو بر پایه محورهای ادبی به تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف (ع)»، با تحلیل نقش آیات همسایه و در پیوند با آیه یادشده و بازمعنانشناسی برخی واژه‌ها و نقش ادبی برخی گزاره‌ها از قبیل «او عطف» و «لولای شرطیه» به دنبال مراد الهی از آیه ۲۴ این سوره بوده‌اند. شمس و گلی (۱۳۹۷)، در مقاله «واکاوی دلالت ادبی بلاغی مرجع

ضمیر "تأویله" بر اعجاز، در آیات ۳۶-۳۷ و ۴۵ سوره یوسف (ع))، احتمالات رجوع ضمیر «تأویله» به مرجع‌های مختلف را محل بحث قرار داده و با بررسی واژه‌های تأویل، اعجاز و تحلیل سیاق آیه، نقد و بررسی دلایل مفسران، ضمیر را به «طعام»، برگردانده و نظریه اعجاز را ترجیح داده است.

مقالات و تک‌نوشته‌های فراوانی به جنبه‌های بلاغی و ادبی این سوره پرداخته‌اند، اما علی‌رغم جست‌وجوی فراوان، نگاشته‌ای مستقل و مرتبط با موضوع محل بحث یافت نشد و بنابه ضرورت بیان آیات قرآنی از نگاه بلاغی و ادبی، در این نوشتار به تحلیل سوره یوسف پرداختیم و به ابهامات لفظی و ابهامات معنایی و رمز و رازهای محتوایی و رفتاری شخصیت‌های این سوره خواهیم پرداخت تا گوشه‌ای از بلاغت آن آشکار شود. همچنین مبحث رازپردازی و بیان برخی مصادیق ابهامات و ابهامات سوره یوسف از نوآوری‌ها و ابداعات این نوشتار به حساب می‌آید.

۳. اصطلاح‌شناسی ابهام، ابهام و راز

ابهام: «ابهام» در لغت به معنای «پوشیده و مشتبه شدن» آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۶۲) و کلام مبهم به سخنی اطلاق می‌شود که شنونده را در سرگردانی قرار می‌دهد، به نحوی که نمی‌تواند دلیلی آشکار برای معنای واقعی کلام بیابد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۶). اصطلاح ابهام از جمله آرایه‌های ادبی است و بر سخن و کلامی اطلاق می‌شود که دو یا چند احتمال معنایی داشته باشد، به گونه‌ای که موجب سرگردانی میان دو معنای متناقض و عدم قطعیت در ترجیح یکی بر دیگری گردد (شمیسا، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸).

در نگاه ادبی، به هر آنچه مخاطب را به کشف، تأمل، تأویل و تفسیر مشتاق سازد، ابهام گفته می‌شود. ابهام از خصوصیات متون ادبی و بلاغی است که بر اساس پیچیدگی آگاهانه در متن پیام، جای می‌گیرد، به قصد آن که ذهن مخاطب با تأمل و ژرف‌نگری در متن، به لایه‌های عمیق‌تر و زوایای مخفی سخن پی ببرد. بر همین اساس، یکی از معیارهای سنجش میزان بلاغت متن را می‌توان به نوع و کیفیت ابهام‌زایی و ایجاد وقفه‌های تأمل‌برانگیز متن به حساب آورد (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۹). معمولاً پیدایش ابهام از به‌کارگیری واژگانی چندمعنا و چندپهلوی یا ساختاری نحوی و صرفی پیچیده ناشی

می‌شود (نک: صفوی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۳-۲۲۰). البته ابهام پیچیدگی آگاهانه و هنری است که به‌عمد در متن ادبی جای می‌گیرد، به قصد آن که خواننده در دریافت معنا تأمل کند. ابهام مجال دریافت‌های متکثر و چندمعنایی اثر را سبب می‌شود و این امکان را به خواننده می‌دهد تا به‌گونه‌ای در بازآفرینی اثر با آفریننده آن، مشارکت داشته باشد (امامی، ۱۳۹۰، ص ۸).

ابهام: واژه «ابهام»، مصدر باب افعال از «وَهْم» به معنای «به گمان انداختن نسبت به چیزی است که غیر از واقعیت باشد» (فراهدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۰). اصطلاح ابهام از محسنات معنوی علم بدیع است و زمانی پدیدار می‌شود که گوینده یا نویسنده، لفظی را به کار گیرد که در دو معنای دور و نزدیک به کار رفته باشد و به هنگام سخن، معنای نزدیک به ذهن مخاطب خطور کند، درحالی‌که مراد گوینده یا نویسنده معنای دور و بعید واژه بوده است و با تأمل در شواهد و قراین پنهان و آشکار متن می‌توان به معنای مقصود پی برد (هاشمی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۰). بیشتر سخنان متشابه را می‌توان ابهام دانست، چون معمولاً هدف آن، بیان معنای دور توسط معنای نزدیک می‌باشد (رازی، ۱۴۲۴، ص ۱۱۳).

علمای بلاغت به جنبه‌های دو معنایی کلام بسیار توجه نشان داده و این مقوله را ذیل اصطلاحات تخیل، توریه، مغالطه، توجیه، توالد الضدین، محتمل الضدین و توهیم به بحث گذاشته و انواع ابهام تشابه، ابهام تناسب، ابهام تضاد، ابهام تأکید و ابهام طباق را برای آن برشمرده‌اند (نک: مصری، ۱۳۶۸، ص ۳۰۶؛ خرقانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

تفاوت ابهام و ابهام: ابهام همانند ابهام، حامل دو معناست، اما ابهام، دربردارنده دو معنای متضاد است که هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد و قرینه‌ای برای تشخیص و ترجیح یکی از آن‌ها در سخن نیامده است (مصری، ۱۳۶۸، ص ۳۰۶). درحالی‌که ابهام دربردارنده شواهدی است که معنای بعید و دور از ذهن را ترجیح می‌دهد. در حقیقت، تضاد میان دو معنا و نبود قرینه معین‌کننده، ابهام را از ابهام جدا می‌کند. بنابراین، ابهام به عدم قطعیت و تعلیق معنا می‌انجامد، اما در ابهام، یکی از معانی بر دیگری قابل ترجیح است. معمولاً از ابهام برای مدح شبیه به ذم یا هوش‌آزمایی و ارزیابی قوت و ضعف ایمان بهره می‌گیرند (مصری، ۱۳۶۸، ص ۳۰۷).

رازآفرینی: «سَر و راز» در لغت بر سخنی اطلاق می‌شود که مکتوم و ناگفته باشد و

در گفتار و نوشتار ظاهر نشود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۰۴). اگرچه تعریف جامع و کاملی از اصطلاح «رازهای متن» نمی‌توان یافت، ولی در نوشتار ادبی و تفسیری به وفور به رازآلود بودن متون دینی به خصوص قرآن کریم اشاره شده است و مفسران رسمی متون دینی از سنت‌ها و ادیان مختلف، از قدیم به این نکته اشاره کرده و متون دینی خود را اسرارآمیز دانسته و وظیفه مفسران را راززدایی از این پیام‌ها و گشودن راز آن‌ها دانسته‌اند (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹).

بسیاری از مفسران، بارها در ضمن تفسیر آیات قرآن بر عمیق بودن و سرآمیز بودن متن آن تصریح داشته‌اند و بر رازآلود بودن و ژرفای عمیق اسرار شگفت‌انگیز آیات الهی تأکید دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۹۹) و معتقدند علی‌رغم تلاش و غوطه‌ور شدن علما از گذشته و حال، برای آشکار ساختن محتوای پنهان آیات قرآن، هنوز چیزی از بسط معانی و افشای اسرار آن را ثبت نکرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰).

بر این اساس، می‌توان گفت رازآفرینی یا رازپردازی نوشتار از اصطلاحات جدیدی است که در ورای واژگان و جملات متن، نهفته است. شاید بتوان آن را از آرایه‌ها و محسنات معنوی علم بدیع دانست، چون جایگاه شکل‌گیری آن، ذهن مخاطب است و منشأ آن، ناگفته‌ها، سکوت‌ها و رفتار توجیه‌ناپذیر عناصر و شخصیت‌های داستانی. رازهای مستور در سخن زمانی خودنمایی می‌کنند که ذهن مخاطب پاسخ قانع‌کننده‌ای به اتفاقات، صحنه‌ها و عملکرد شخصیت‌های داستان ندارد و از خود می‌پرسد دلیل آن اتفاق چه بود؟ چرا آن شخص این سخن را گفت؟ این شخص که بود؟ و پرسش‌ها و چراهای دیگری که در پی یکدیگر در ذهن مخاطب شکل می‌گیرند و پاسخ قانع‌کننده‌ای برایش نمی‌یابد و پس از اتمام سخن نیز تا مدت‌ها ذهن او را تسخیر می‌کند.

تمایز راز با ابهام و ابهام: تمایز این سه در آن است که راز ارتباطی با واژه و لفظ خاصی ندارد، بلکه سؤالات ناشی از ناگفته‌هایی است که با یادآوری حوادث و رخداد‌های داستان به ذهن مخاطب خطور می‌کند، درحالی‌که ابهام و ابهام از معنای دوگانه لفظ، یا ساختار نحوی و ادبی جملات ناشی می‌شود.

۴. جایگاه ادبی سوره یوسف

محتوای سوره یوسف بیانگر برهه‌ای از داستان زندگانی حضرت یوسف نبی است که به جنبه‌های مختلف زندگی ایشان می‌پردازد و صحنه‌های متنوعی از حوادث گوناگون را روایتگری می‌نماید. این سوره، نمونه کامل و بی‌نظیری از داستان‌گویی قرآن کریم است که خداوند نیز آن را تحسین نموده است. تنوع و زیبایی ورود و خروج به عناصر و شخصیت‌های داستانی و نحوه گفت‌وگوهای آن‌ها به گونه‌ای است که مخاطب خود را قدم‌به‌قدم پیش می‌برد و هر لحظه بر کنجکاوی او افزوده می‌شود. محور و پایه داستان، اگرچه حول شخصیت حضرت یوسف است، ولی یک معنا را در ذهن خواننده تداعی می‌کند که اگر تمامی درها بر روی شخصی بسته شوند و آشنایان و نزدیک‌ترین افراد، او را در سختی و رنجش قرار دهند، اگر خداوند را در یاد داشته باشد، حتماً او را یاری می‌کند و از ته چاه و دل زندان، او را به جایگاهی والا می‌رساند. این داستان با یک رؤیا شروع می‌شود و با تعبیری شیرین به پایان می‌رسد. در طول داستان، ابهامات و سکوت‌های متعدد، فکر و ذهن مخاطب را به تکاپو وامی‌دارد، تا جایی که او را وادار می‌نماید به عمق داستان و زوایای نهفته آن فرو رود تا معنای سکوت‌ها و رمز و رازها را دریابد.

۵. نمونه‌های ابهام‌آفرینی در سوره یوسف

جلوه‌گری ابهام در جای‌جای قرآن نمایان است. آیات متشابه، حروف مقطعه، آیات قسم و مواردی که بین مبتدا و خبر یا صفت و موصوف فاصله ایجاد شده و آیاتی که در آن کنایه، مجاز و استعاره به کار رفته است، از نمونه‌های بارز ابهامات قرآنی هستند. همچنین موصولات و اسم‌های اشاره و موارد قصر، حذف، اطناب، تقدم، تأخر و حتی تعدد ضمائر را می‌توان از اسباب ابهام‌آفرینی قرآنی برشمرد. البته این مصادیق با تعریف عام ابهام سازگاری دارد و در برخی منابع به ابهام آن اشاره شده است (نک: احمدی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۹). در سوره یوسف، نمونه‌های فراوانی از مصادیق ابهام را می‌توان یافت که به اختصار به چند مورد آن اشاره می‌شود.

۵-۱. ابهام در مرجع ضمیر و معنای واژگان آیه ۲۰ سوره یوسف

یکی از موارد پرتکرار ابهام در سوره یوسف، نامشخص بودن مرجع برخی ضمائر است. همین امر موجب تعدد اقوال و طرح دیدگاه‌های متضاد شده و طرف‌داران هر دیدگاه به دلایلی استناد کرده و مرجع ضمیری را ترجیح داده‌اند. در آیه ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخِيسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (یوسف/۲۰)، این اختلاف وجود دارد که ضمیر جمع در «شَرَوْهُ» و «كَانُوا» آیا به کاروانیان برمی‌گردد که یوسف را در دل چاه پیدا کردند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۰۷) و معنایش این باشد که «کاروانیان یوسف را به پولی اندک فروختند»، یا این که ضمیر جمع به برادران یوسف برمی‌گردد (طوسی، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۱۱۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۱) و معنایش این است که «برادران یوسف او را به پولی اندک فروختند». برخی دیگر نیز این احتمال را داده‌اند که ضمیر اول به برادران و ضمیر دوم به کاروانیان برمی‌گردد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۱۸۳)، یعنی «برادران، یوسف را به پولی اندک فروختند و رهگذران در خریدنش بی‌رغبت بودند».

مدعیان هر یک از این سه دیدگاه، ادله و شواهدی متعدد را ذکر کرده‌اند که محل بحث ما نیست، ولی این اختلاف نظرها گویای آن است که ضمیر در این آیه توانسته است که ابهام‌پردازی نماید و مخاطب در تردید بماند که آیا یوسف را برادرانش به کاروانیان فروختند یا این که کاروانیان یوسف را به عزیز مصر فروختند؟ به تبع این ابهام، ابهامات دیگری نیز به وجود می‌آید، از جمله این که آیا معنای واژه «شراء» به معنای فروختن است یا خریدن؟ آیا خریدار را کاروانیان بدانیم یا عزیز مصر؟ آیا یک معامله خریدوفروش محقق شد یا دو معامله؟ (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۰۷).

یکی دیگر از ابهامات آیه محل بحث، معنای واژه (بَخِيس) است که برخی آن را به معنای (کم و اندک) دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۶/۶)؛ ولی برخی دیگر آن را به معنای (حرام) ترجمه کرده‌اند؛ چون یوسف برده نبوده و پولی که در مقابل فروش فرد آزاد گرفته شده حرام بوده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۲/۱۲).

در بیان مرجع ضمیر مفرد در «فیه» و معنای واژه «زَاهِدِينَ» نیز دو ابهام می‌توان یافت، چون این احتمال هست که این ضمیر به ثمن (پول) برگردد که از خریدوفروش یوسف به دست آمده و معنای آیه این است: «فروشنندگان در پولی که به دست آوردند

قناعت کردند» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۹۶). اما اگر ضمیر در «فیه» را به یوسف برگردانیم، لازم است که معنای واژه «زاهدین» را به معنای «بیزاری» بدانیم و بگوییم چون برادران یوسف جایگاه و مقام او را نزد خداوند ندانسته بودند از او بیزار شدند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۱۰۴). برای تشخیص گستره ابهامات این آیه و فهم بهتر احتمالات معنایی، این مطالب در جدول زیر تنظیم شده است.

جدول ۱: احتمالات معنایی به واسطه ابهامات آیه ۲۰ سوره یوسف

واژه مبهم	نوع و محل ابهام	احتمالات معنایی
سَرَوَه	ابهام در مرجع ضمیر (واو)	برادران
		کاروانیان
	ابهام در معنا	فروختند خریدند
بَحْسٍ	ابهام در معنا	حرام
		اندک
کائُوا	ابهام در مرجع ضمیر (واو)	برادران
		کاروانیان
فیه	ابهام در مرجع ضمیر (ه)	برادران
		کاروانیان
الرَّاهِدِينَ	ابهام در معنا	قانع در پول اندک
		بیزار از یوسف

۵-۲. ابهام در جمله صله و معنای واژگان آیه ۴۲ سوره یوسف

در آیه ﴿وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾ (یوسف/۴۲) ابهاماتی مطرح است و از این رو، ترجمه و تفاسیر متعددی برای توجیه و ترجیح هر یک از این احتمالات بیان شده است. فارغ از بیان توجیهاات و ادله، به اصل موارد ابهام اشاره می شود.

واژه «ظن» از افعال قلوب است که معمولاً به معنای گمان و پندار به کار می رود و گاه برای یقین و قطع (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۴۳۵). بر همین اساس، برخی معنای «پندار و گمان» را در تفسیر آیه ترجیح داده اند و معتقدند یوسف بر اساس اجتهادش تعبیر رؤیا

نمود و اجتهاد او ظنی و احتمالی بود نه یقینی (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۱۸۳). ولی بیشتر مفسران با توجه به عبارت پایانی آیه قبل که حضرت یوسف تصریح می‌کند که این دو تعبیر (تعبیر خواب)، قطعاً محقق می‌شود، فعل «ظن» را به معنای یقین و قطع دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۱).

در مورد فاعل «ظن» نیز این اختلاف هست که آیا فاعلش را یوسف در نظر بگیریم و بگوییم «یوسف یقین یافت» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۱)، یا چون یوسف فرمود: ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُضَلِّبُ...﴾ (یوسف/۴۱)؛ «ای دو یار زندانی من! اما یکی از شما دو نفر، سرور خود را شراب می‌نوشاند، اما دیگری به دار آویخته می‌شود»، مخاطبان تعبیر خواب را مبهم یاد کرد و نفرمود کدام یک آزاد می‌شود و کدام یک اعدام، پس احتمالاً ضمیر فاعلی در «ظن» به نجات‌یابنده (ساقی یا آشپز دربار) برمی‌گردد و لذا این دو، مرجع ضمیر در «أحدكما» هستند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۶۱).

در مورد مرجع ضمیر مفرد در عبارت «فَأَنْسَأَهُ الشَّيْطَانُ» نیز دو احتمال معنایی وجود دارد. اول آن که به ساقی و شراب‌دار پادشاه برگردد یا این که به حضرت یوسف ارجاع دهیم که چنین معنا می‌شود: شیطان یاد خدا را از خاطر یوسف برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۱). به تبع همین ابهام معنایی، مقصود واژه «رَبِّ» نیز دچار ابهام می‌گردد. بنابر احتمال اول، «رَبِّ» را به معنای پادشاه حمل می‌کنیم، ولی اگر ضمیر را به حضرت یوسف ارجاع دهیم، «رَبِّ» به معنای «الله» ترجمه می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۱). البته برخی این دو احتمال معنایی را ستوده و آن را از موارد ابهام دانسته‌اند و معتقدند هر دو معنا مقصود خداوند است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۶۸).

جدول ۲: احتمالات معنایی به واسطه ابهامات آیه ۴۲ سوره یوسف

واژه مبهم	نوع و محل ابهام	احتمالات معنایی
ظَنَّ	ابهام در معنا	یقین
		گمان قوی
	ابهام در مرجع ضمیر (هو)	ساقی یا آشپز یوسف
فَأَنْسَاءُ	ابهام در مرجع ضمیر (ه)	یوسف
		ساقی، شراب‌دار
ذُكِّرَ رَبِّهِ	ابهام در معنای ربّ	خداوند
		پادشاه
	ابهام در مرجع ضمیر (ه)	یوسف
		ساقی، شراب‌دار

۵-۳. ابهام در اسم اشاره و مرجع ضمیر آیه ۵۲ سوره یوسف

ابهامات متعددی در آیه ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ (یوسف/۵۲) مطرح است. اولین ابهام مربوط به اسم اشاره (ذلك) است. ابهام دیگر، نامشخص بودن مرجع ضمیر مفرد در «لِيَعْلَمَ» و «لَمْ أَخُنْهُ» است. منشأ این دو ابهام از آن روست که گوینده و متکلم این جمله مشخص نیست. برای سادگی فهم احتمالات معنایی، این موارد در چهار احتمال زیر خلاصه شده است.

احتمال اول: گوینده را یوسف بدانیم که علت درخواست تحقیق از پادشاه را این می‌داند که عزیز مصر بدانند یوسف در غیاب عزیز، خیانتی نکرده است. در این صورت، باید مرجع هر دو ضمیر را به عزیز مصر برگردانیم و «ذلك» را اشاره به درخواست تفحص یا برگرداندن رسول یا خارج نشدن از زندان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۹۶).

احتمال دوم: گوینده را یوسف بدانیم که علت درخواست تحقیق از پادشاه را این می‌داند که پادشاه مصر بدانند یوسف در غیاب عزیز خیانت نکرده است. پس باید ضمیر اول را به پادشاه مصر و ضمیر دوم را به عزیز مصر برگردانیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۸).

احتمال سوم: گوینده سخن را همسر عزیز بدانیم که پس از اقرار به خیانت خود می‌گوید «علت اقرار من به این خاطر بود که یوسف بدانند در نبودش به او خیانت نکردم»

و حقیقت را گفتم». در این صورت، باید مرجع ضمیر را به یوسف برگردانیم و «ذلک» را اشاره به اقراری که در مقابل پادشاه داشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۳۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۷۸).

احتمال چهارم: با توجه به قراین متعدد و شواهد بافتی و لغوی، می‌توان گفت این جملات از زبان همسر عزیز باشد و در حقیقت، توجیهی است بر ظلمی که بر یوسف روا داشته است. او در بیان علت زندانی نمودن یوسف می‌گوید «من به پاکی یوسف و گناه خود اعتراف کردم و زندانی کردن یوسف برای این بود که همسرم (عزیز) مطمئن شود در غیاب او به وی خیانت نمی‌کنم». در این صورت، باید مرجع ضمیر را به عزیز مصر برگردانیم و «ذلک» را اشاره به زندانی شدن یوسف (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۳۳۸).

جدول ۳: احتمالات معنایی به واسطه ابهامات آیه ۵۲ سوره یوسف

واژه مبهم	نوع و محل ابهام	احتمالات معنایی
ذلک	مشاژالیه (محل اشاره)	علت برگشت دادن فرستاده پادشاه توسط یوسف
		علت درخواست تحقیق و تفحص از زنان
		علت اقرار به گناه همسر عزیز
		علت ظلم و اتهام به یوسف و زندانی نمودن او
لِیَعْلَمَ	ضمیر مفرد (هو)	برای آن که پادشاه بداند.
		برای آن که شوهرم (عزیز مصر) بداند.
		برای آن که صاحب من (عزیز مصر) بداند.
		برای آن که یوسف بداند.
أَنی	گوینده و متکلم سخن	یوسف
		همسر عزیز
لَمْ أَحْنُهُ	ضمیر مفرد (ه)	من (همسر عزیز) به یوسف خیانت نکردم.
		من (همسر عزیز) به شوهرم خیانت نکردم.
		من (یوسف) به عزیز مصر خیانت نکردم.

۶. کاربرد ابهام در سوره یوسف

آرایهٔ ابهام (توریه) از محسنات معنوی علم بدیع است. جلوهٔ هنری ابهام به عمیق شدن معنا و فصاحت متن می‌افزاید و ذهن مخاطب را به اندیشه وامی‌دارد تا نگاه عمیق‌تری به احتمالات متعدد معنا و شواهد و قراین متن داشته باشد، هرچند در بسیاری از موارد، نمی‌تواند ترجیحی برای یک معنا بیابد و در نهایت، هر دو معنا را مراد سخن می‌پندارد. شاید همین خصوصیت را بتوان مرز جدایی ابهام از ابهام در نظر گرفت، چنان‌که ابهام معمولاً به یک معنا منتهی می‌شود، ولی در ابهام، لحاظ هر دو معنا خللی در فهم متن وارد نمی‌کند (نک: ولک، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۸۰-۴۸۱). برای مثال، در آیهٔ ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَحِيهِ ثُمَّ أَدَّانَ مُؤَدِّئُ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّا لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف/۷۰) آمده است هنگامی که یوسف بار برادرانش را آماده کرد، جام زرین پادشاه را در میان بار برادرش، بنیامین، گذاشت. سپس ندادنده‌ای ندا داد که «ای کاروان! یقیناً شما دزدید». این‌که یوسف برادرانش را دزد (سارقون) خطاب کرد، سؤالی شده که توجیهاات و پاسخ‌هایی برایش بیان گردیده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۲۳). پاسخ برخی مفسران به این اتهام آن است که واژهٔ «سارقون» به صورت ابهام و توریه به کار رفته، به این صورت که اولین معنایی که به ذهن مخاطب خطور می‌کند این است که آنان حقیقتاً دزدند، ولی پس از تأمل در این‌که هیچ سرقتی در کار نبود، بلکه خود یوسف جام را در بار برادر نهاد، معنای بعید «سارقون» (مجاز به اعتبار ما کان) برای مخاطب تداعی می‌گردد و او با یادآوری سرقت برادران در گذشته، به این تصدیق می‌رسد که آنان سارق‌اند، چون یوسف را از پدرش دزدیدند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۸۷). سورهٔ یوسف از این شگرد ادبی بارها بهره گرفته است. در ادامه، به اختصار به ایهامات نهفته در واژهٔ «رب» می‌پردازیم.

۷. بررسی ابهام و تعدد معنای واژهٔ «رب»

در زبان عربی به مالک هر چیزی «رب» اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۵۶). این واژه حدود سدهٔ ۱۴ پیش از میلاد به زبان کنعانی و در معانی «فرمانده، پادشاه، صاحب‌اختیار و سرور» کاربرد داشته است (خوانین‌زاده، ۱۳۹۴). نکتهٔ قابل تأمل این است که واژهٔ «رب» ۹۵۸ بار در قرآن کریم در اشاره به «الله / الرحمن» و به‌عنوان یکی از

نام‌های خدا به کار رفته و فقط در چهار مورد به‌صراحت در معنای انسانی «سرور، پادشاه، صاحب‌اختیار» استعمال شده است (خوانین‌زاده، ۱۳۹۴) و جالب‌تر آن‌که هر چهار موردی که «رب» به معنای سرور و مالک به کار رفته، در سوره یوسف و در آیات ۴۱، ۴۲ و ۵۰ آمده است. بنابراین، می‌توان این نظریه را مطرح کرد که شاید خداوند به واسطه نقل کلام حضرت یوسف که زادگاهش کنعان بود، واژه «رب» را در همان معنای مرسوم زبان عبری و کنعانی به کار گرفته است (خوانین‌زاده، ۱۳۹۴)، یعنی به دلیل کاربرد این لفظ در زبان کنعانیان آن زمان به معنای سرور و پادشاه، همان معنا را در کلام یوسف و دیگر افراد داستان لحاظ کرده و همان معنا را نقل قول نموده است.

با بررسی کاربردهای مفرد واژه «رب» در سوره یوسف به این نتیجه می‌رسیم که این لفظ در تعدادی از آیات به معنای «پروردگار» به کار رفته و مقصود از آن فقط خداوند می‌باشد مانند آیات ۶، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۹۸، ۱۰۰ و ۱۰۱. در چهار مورد مذکور در آیات ۴۱، ۴۲ و ۵۰ نیز رب به معنای مالک و صاحب‌اختیار آمده است. با توجه به این‌که اختلاف‌نظری در معنای این آیات نیست، فقط به آیتی می‌پردازیم که محل بحث و مناقشه است و احتمال ابهام معنایی در آن وجود دارد.

۷-۱. بررسی ابهام واژه «رب» در آیه ۲۳ سوره یوسف

پس از آن‌که یوسف درخواست خیانت همسر عزیز را رد کرد، به همسر عزیز می‌گوید: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف/۲۳): «پناه به خدا، او رب من است و جایگاهم را نیکو داشت. به‌یقین ستمکاران رستگار نمی‌شوند». بیشتر مفسران، واژه «رب» در این آیه را به معنای مالک و صاحب‌اختیار دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۴۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۳۹) و در این باره دلایلی آورده‌اند، از جمله کاربرد واژه «مَثْوَايَ» در این آیه که شباهت دارد به درخواست عزیز مصر از همسرش که از او خواست جایگاه مناسبی برای یوسف در نظر گیرد: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ...﴾ (یوسف/۲۱). طبق این نظر، باید ضمیر در «إِنَّهُ» را ضمیر شأن، و مضمون آیه را علت امتناع از پذیرش درخواست همسر عزیز در نظر گرفت (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۴۰۶). در مقابل این دیدگاه، برخی بنابر شواهد و قراین متعدد، از جمله معنای قسمت

پایانی آیه ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (یوسف/۲۳) که این عبارت را متناسب با شأن خداوند می‌دانند و همچنین روحيات توحیدی حضرت یوسف، به این نتیجه رسیده‌اند که لفظ «رب» باید به معنای الله باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۱۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۶).
 بنابر پذیرش آرایه ابهام و توریه در واژه «رب»، می‌توان گفت که هر دو دیدگاه قابل جمع است و حضرت یوسف خطاب به همسر عزیز کلامی را بر زبان جاری کرد که او را متوجه خطایش نماید و به او بفهماند که او از باب احترام و اکرام عزیز، حاضر به خیانت نیست و در اصطلاح، توریه کرده است. از سویی دیگر، یوسف در ذهن خویش معنای پروردگار را قصد نمود و او را پروردگار و رب حقیقی خود دانست، چنان‌که عبارت پایانی نیز گواه بر همین مطلب است. در نهایت، بهترین رویکرد در تفسیر آیه آن است که هر دو معنا را مقصود کلام بدانیم، هرچند مقصود و مراد واقعی یوسف معنای دوم (خدا) است و فهم همسر عزیز، مطابق معنای اول (عزیز).

۷-۲. بررسی ابهام واژه «رب» در آیه ۴۲ سوره یوسف

واژه «رب» در عبارت ﴿فَأَنسَأَ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾ (یوسف/۴۲) نیز به دو معنای متفاوت «خداوند» و «پادشاه» حمل شده است. یوسف پس از آن‌که فهمید یکی از مصاحبان در زندان به‌زودی آزاد خواهد شد و شراب‌دار پادشاه می‌گردد، از او خواست شرح حالش را به پادشاه بگوید به این امید که از ظلم به وی آگاه شود و آزادش نماید. برخی این خواهش یوسف را با توحید او ناسازگار دانسته و گفته‌اند چرا کسی که به دو زندانی، توصیه به وحدانیت و پرهیز از شرک نموده، خود به غیر خدا پناه برده است؟ آنان این رفتار یوسف را گناه می‌دانند یا ترک اولایی که از او سر زده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۶۱). اما گروهی دیگر، با ستایش رفتار و عملکرد یوسف، بر این باورند که او تظلم‌خواهی کرد و شراب‌دار را پیغام‌رسان و واسطه برای شکایتش قرار داد و هیچ خطایی از او سر نزد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۸۱). با توجه به صحت توجیهاات هر دو گروه، برخی هر دو دیدگاه را صحیح دانسته و به آرایه ابهام استناد نموده و واژه «رب» را هم به معنای پروردگار و هم به معنای پادشاه حمل کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۶۶). با پذیرش دیدگاه ابهام، معنای جمله این‌گونه است

که اگرچه مراد اصلی خداوند، فراموشی شراب‌دار بود و «ربّ» به معنای پادشاه است، ولی اشاره‌ی ظریفی نیز به ناصحیح بودن رفتار و درخواست یوسف داشته است.

۷-۳. بررسی ایهام واژه «ربّ» در آیه ۵۰ سوره یوسف

پس از آن که پادشاه به تعبیر خواب خویش آگاه می‌شود، بیکي را می‌فرستد تا یوسف را از زندان به نزدش بیاورند. اما یوسف از خارج شدن از زندان امتناع نمود و از پادشاه خواست تا ماجرای بریدن دستان زنان را تفحص نماید. این درخواست یوسف به حدی ایهام‌زا و اسرارگونه است که هر شنونده‌ای را کنجکاو می‌کند تا اصل ماجرا را بفهمد. یوسف برای آن که نشان و سرنخی برای واکاوی اصل ماجرا به پادشاه بدهد می‌گوید: ﴿إِنَّ رَبِّي يَكْفِيهِنَّ عَلِيمٌ﴾ (یوسف/۵۰). به کارگیری لفظ «کید» در این عبارت می‌تواند تلمیح و اشاره‌ای باشد به گفته‌ی عزیز مصر زمانی که متوجه خطای همسرش شده بود: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (یوسف/۲۸)، و بر همین اساس، «ربّ» به معنای عزیز مصر می‌باشد. این معنا در اولین مرحله به ذهن مخاطب خطور می‌کند، اما با عمیق شدن در شواهد آیات و جلوه‌ی توحیدی و اخلاص حضرت یوسف، به این نتیجه می‌رسد که شاید یوسف این سخن را بر وجه توریه و ایهام بر زبان جاری نموده باشد و مقصود از «ربّ»، همان خداوند است.

زمانی که می‌توان واژه‌ای را بر ایهام حمل کرد، دلیلی بر اصرار نسبت به صحت یک احتمال وجود ندارد. این عبارت فصیح به گونه‌ای بر زبان یوسف جاری شد و خداوند آن را نقل نمود که هم به پادشاه برای تحقیق کردن، نشان و سر نخ داد و هم این که معنای توحید را در بر داشت که می‌تواند مراد واقعی یوسف نبی در نظر گرفته شود.

۷-۴. بررسی ایهام واژه «ربّ» در آیه ۵۳ سوره یوسف

بنابر دیدگاه قوی، همسر عزیز پس از اعتراف به خیانتش کوشید تا رفتارش را توجیه نماید و لذا در آیه ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (یوسف/۵۳)، نفس خود را از خطایی که مرتکب شد میرا نمی‌داند و نفس اماره را دلیل خیانتش می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۷۰). بر همین اساس، به نظر می‌رسد آیه ۵۳ به نقل از همسر عزیز و در مقابل پادشاه بیان شده باشد و او در پایان آیه، از پادشاه درخواست

دارد که او را مورد بخشش قرار دهد ﴿إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي﴾ و به همین دلیل، او را به بخشندگی و رحمت می‌ستاید ﴿إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. با توجه به مباحثی که در مقدمه و مطالب گذشته مطرح شد، می‌توان برای تقویت این دیدگاه، یادآوری نمود که کاربرد «رَبِّ» در گویش و زبان عبری که زیرمجموعه زبان کنعانی است، به معنای پادشاه، صاحب‌اختیار، فرمانده و سرور می‌باشد (خوانین‌زاده؛ نجارزادگان، ۱۳۹۳) و نقل قول‌های خداوند نیز مطابق همان گویش است. در نهایت، اگر این کلام را گفتار همسر عزیز بدانیم و نه یوسف، که هنوز در زندان بود و امکان سخن گفتن نداشت، باید «رَبِّ» را به معنای پادشاه بدانیم، هرچند این احتمال نیز هست که آن زن خیانت‌کار پس از روشن شدن حقایق، پی به قدرت خداوند برد و مقصود او از بیان این جمله، خداوند باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۳۶) که در این صورت، واژه «رَبِّ» از ابهام معنایی برخوردار خواهد شد.

۸. گستره رازآفرینی در سوره یوسف

همان‌گونه که گفته شد، داستان‌های قرآنی به خصوص داستان حضرت یوسف از روش‌های مختلف ابهام و ابهام بهره گرفته است تا ذهن خواننده را تسخیر حوادث و اتفاقات قصه نماید. ویژگی و وظیفه آرایه ابهام و ابهام این است که مخاطب را مابین یک یا چند احتمال معنایی قرار دهد تا او را برای یافتن پاسخی منطقی به لایه‌های درونی متن بکشانند. ویژگی دیگر این دو آرایه و دیگر آرایه‌های ادبی این است که وابستگی به متن و گفتار دارند و عرصه ظهورشان به الفاظ و ادات و قراین درون‌متنی منوط است، لکن مخاطب داستان یوسف در ماورای متن و عبارات آن به احساسی دچار می‌شود که ارتباطی با الفاظ و معانی ندارد، احساسی که خواننده را به اندیشیدن و تفکر عمیق درباره چراها و چگونگی‌های نهفته در داستان وادار می‌کند.

شاید بتوان گفت که این اندیشیدن، ناشی از رمز و رازهایی است که در بطن داستان وجود دارد، به طوری که پس از پایان داستان، سؤالات بی‌پاسخ بسیاری به ذهن مخاطبان خطور می‌کند و برای پاسخ مناسب، به مرور چندباره داستان می‌پردازد. برخی از این پرسش‌ها معماگونه است و جواب قطعی ندارد، ولی مخاطب با حدس‌ها و گمان‌ها و در نظر گرفتن احتمالات متعدد، در پی یافتن جوابی مناسب و قابل پذیرش است. بیشتر این

رمز و رازها از سکوت‌های متن داستان و یا گفتار و رفتار شخصیت‌های داستان ناشی می‌شود که در نگاه اول، توجه‌ناپذیر و غیرمنطقی به نظر می‌رسد و مخاطب منتظر توضیحی قانع‌کننده برای آن است. به بیانی دیگر، رازهای داستان زمانی شکل می‌گیرد که مخاطب کنجکاو به دنبال فهمیدن زوایای مختلف داستان است و می‌خواهد بیشتر بداند، ولی ناگاه به انتهای متن می‌رسد و با پرسش‌هایی مواجه می‌شود که هنوز پاسخ مناسبی برای آن نیافته است. برای نمونه، به برخی از این موارد رمزگونه در سوره یوسف اشاره می‌شود:

- چرا برادران یوسف به حدی از او خشمگین بودند که تصمیم به قتلش گرفتند و آیا محبت پدر به یوسف می‌تواند تا این حد، آنان را آشفته سازد؟
- مسامحه و نادیده‌انگاری عزیز مصر نسبت به اتفاقات و رفتار همسرش و سکوت در مقابل ظلمی که به یوسف می‌شد.
- چرا یوسف در مواجهه با برادرانش در مصر، خود را معرفی نکرد، تا زمانی که برادرانش او را شناختند؟
- هدف حضرت یعقوب از درخواست ورود فرزندان از درهای متعدد. بنابر آیه ۶۷، یعقوب بر اساس علمی خاص و حاجتی که در دل داشت، از فرزندان می‌خواهد تا از درهای متعدد وارد شوند. با توجه به قیدهای متعددی که درباره این حادثه آمده و تأکید بر توکل و اعتماد او بر اراده و خواست الهی، نمی‌توان دور نمودن فرزندان از چشم و نظر (چشم‌زخم) را مقصود آن حضرت دانست.
- چرا یوسف پس از رهایی از زندان و رسیدن به مقام و جایگاهی والا در دربار پادشاه، در طی هفت سال، هیچ پیغام و پیام برای پدرش، یعقوب، نفرستاد تا او را از نگرانی و سختی برهاند؟ حتی پس از مشاهده برادران و آگاهی یافتن از رنجش و ناراحتی پدر، باز خبر تندرستی و سلامتی خود را با نامه یا فرد مورد اعتماد به پدر نمی‌رساند!
- علت اصرار به آوردن بنیامین به مصر، درحالی که می‌توانست علاوه بر بنیامین پدرش را نیز دعوت نماید و بگوید بار دیگر با برادر و پدرتان به نزد من بیایید.
- علت چینش مقدمات بیان‌شده در داستان برای بازگشت پدر به مصر.

- علت مقدمه‌چینی برای ماندن بنیامین در مصر، با این که یوسف می‌دانست این کار بر شدت اندوه پدرشان خواهد افزود.

- مصداق خورشید و ماه که در رؤیای یوسف به سجده درآمدند، محل تردید است.
- هرچند در اواخر داستان (آیه ۹۹ و ۱۰۰) لفظ «أَبُوَيْه» دو بار تکرار شده و به مادر ایشان اشاره دارد، ولی در متن داستان، سخنی از او نیست و احتمالات و حدس‌های متعددی را در پی داشته است.

این‌ها برخی از مهم‌ترین رازهایی است که در این داستان قرآنی نهفته است. اگرچه کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌هایی درباره‌ی واژگان، آیات، عناصر و شخصیت‌های داستانی این سوره وجود دارد، اما هنوز زوایا و لایه‌های نهان فراوانی هست که مخاطبان و اندیشمندان را به تأمل واداشته است و این امر باعث شیرینی و جذابیت داستان یوسف شده است.

نتیجه‌گیری

به کارگیری آرایه‌های ادبی و بدیعی همچون ابهام، ابهام و رازپردازی در داستان‌سرایی، این امکان را برای مخاطب فراهم می‌کند که علاوه بر این که پیام و محتوای متن را در یابد، در تکاپوی یافتن علت‌ها و عوامل رخ دادن حوادث باشد و نتیجه و عاقبت عناصر و شخصیت‌های داستان را پیگیری نماید. این امر به‌خوبی در سوره یوسف ظهور و بروز یافته است، به گونه‌ای که محققان و مفسران بسیاری در ذیل هر یک از آیات آن به‌طور مفصل در بیان احتمالات و دیدگاه‌های مختلف واژگان و قراین آن بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. در برخی آیات این سوره، ابهام را در تک‌تک واژگانش می‌توان یافت، بدون آن که مخاطب را ملول و دل‌زده نماید، بلکه او با یافتن کلیدها و شواهد متنی می‌کوشد تا گره‌های داستان را بگشاید و با اتصال قطعه‌های پراکنده آن، به رازهای نهان داستان دست یابد. ابهامات به کاررفته در این سوره نیز برای به دست آوردن رضایت و عدم اعتراض دو خط فکری متفاوت است، چنان‌که گوینده توحیدمدار از لفظ «رب» خدا را قصد می‌کند و مخاطب ظاهربین، آن واژه را به معنای مالک و صاحب‌اختیار می‌انگارد. رازپردازی‌های داستان یوسف نیز مرز الفاظ را شکافته است و در حاشیه‌های داستان، حس کنجکاوی مخاطب را برمی‌انگیزاند تا به عمق لایه‌های باطنی داستان نفوذ نماید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر والتنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. احمدی، بابک. (۱۳۷۰ش). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
۷. امامی، نصرالله. (۱۳۹۰ش). خاستگاه هنری ایهام و گونه‌های آن. نقد ادبی، ۴(۱۳)، ۸-۲۲.
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.20080360.1390.4.13.2.3>
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. حسینی علوی، یحیی بن حمزه. (۱۴۲۳ق). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. بیروت: المكتبة العصرية.
۱۰. خرقانی، حسن. (۱۳۸۹ش). جستاری در باب ایهام و آرایه‌های ایهام‌آمیز در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ش ۱۲، ۲۳-۴۹.
۱۱. خوانین زاده، محمدعلی. (۱۳۹۴ش). معناشناسی تاریخی واژه «رب». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۴(۲)، ۷۷-۱۲۰.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.24233889.1394.4.2.5.5>
۱۲. خوانین زاده، محمدعلی؛ نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۳ش). بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق ربّ. مطالعات قرآن و حدیث، ۸(۱۵)، ۳۳-۶۸.
<https://doi.org/10.30497/quran.2015.1604>
۱۳. دسترنج، فاطمه؛ خانی‌مقدم، مهیار؛ زیدی‌جوذکی، مجید. (۱۴۰۰ش). واکاوی اعجاز ادبی تکرار و کارکردهای آن در سوره یوسف (ع). کتاب قیام، ۱۱(۲۴)، ۱۲۹-۱۴۷.
<https://doi.org/10.30512/kq.2021.13474.2620>
۱۴. رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۴ق). نهاية الإيجاز فی درایة الإعجاز. بیروت: دار صادر.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم.

۱۷. رستگار جزئی، پرویز؛ عزیزیان غروی، علیرضا. (۱۳۹۷ش). نگاهی نو بر پایه محوره‌های ادبی به تفسیر آیه ۲۴ سوره یوسف(ع). پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۶(۲)، ۱۷۵-۱۸۶.
۱۸. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم قرآن. بیروت: دار المعرفه.
۱۹. شمس، علی؛ گلی، حسین. (۱۳۹۷ش). واکاوی دلالت ادبی بلاغی مرجع ضمیر «تأویله» بر اعجاز در آیات ۳۶-۳۷ و ۴۵ سوره یوسف(ع). پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۶(۴)، ۱-۲۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1397.6.4.1.8>
۲۰. شمسیا، سیروس. (۱۳۸۱ش). نگاهی تازه به بدیع. تهران: فردوس.
۲۱. صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن الکریم. دمشق - بیروت: دار الرشید - مؤسسة الإیمان.
۲۲. صفوی، کورش. (۱۳۸۴ش). معنی شناسی. تهران: سوره.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۷ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۷. فتوحی، محمود. (۱۳۸۷ش). ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چندلایگی معنا. زبان و ادبیات فارسی، ۱۶(۶۲)، ۱۷-۳۶. <http://dori.net/dor/20.1001.1.24766925.1387.16.62.12.0>
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۷۹ش). راززدایی از پیام متن، هرمنوتیک بولتمان و گستره راززدایی از متون دینی. قیسات، ۵(۱۷)، ۳۲-۴۲.
۳۰. مصری، ابن ابی الاصبغ. (۱۳۶۸ش). بدیع القرآن، (ترجمه سید علی میرلوحی). مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۸ش). علوم قرآنی. قم: ذوی القربی.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۳. نکونام، جعفر. (۱۳۹۰ش). درآمدی بر معناشناسی قرآن. قم: دانشکده اصول دین.
۳۴. ولک، رنه. (۱۳۸۵ش). تاریخ نقد جدید، (ترجمه سعید ارباب شیرانی). تهران: نیلوفر.
۳۵. هاشمی، احمد. (۱۳۹۱ش). جواهر البلاغه. قم: حوزه علمیه قم.



The Active Role of the Holy Qur'ān in Limiting the Number of Wives a Man Can Have

Ḥamid Nāderī Qahfarukhī¹ ID

1. Assistant Professor, Department of Islamic Sciences, Faculty of Letters and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. Email: hamid.naderi@sku.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 27 February 2024

Received in revised form 3 April 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 15 September 2024

Keywords:

Polygamy among men, Limitation on the number of wives, Gradual revelation (Arabic: التدرج، التدرج) of the Qur'ān, Multiplicity of the Prophet's wives, Sūrat al-Aḥzāb (Arabic: الأحزاب, meaning: the confederates, or "the clans", "the coalition", or "the combined forces"), Sūrat An-Nisā' (Arabic: النساء, meaning: The Women).



ABSTRACT

At the beginning of the revelation (Arabic: التوراة, Romanized: al_nuzūl), of the Holy Qur'ān, men in Ḥijāz (Arabic: الحجاز) were allowed to marry (have a permanent marriage in) an indefinite number of women without respecting their rights. However, in the ninety-second chapter revealed (Arabic: النساء, An-Nisā'; meaning: The Women), men could marry a maximum of four women, provided they observed justice; otherwise, they could only marry one woman. Given the wisdom of the gradual revelation of the Qur'ān, the question arises: What pattern did the active role of the Holy Qur'ān play in establishing this limitation during its revelation? An examination of the wise aspects of the Qur'ān's revelation and the significance of a gradual approach in cultural transformations necessitates an investigation of this issue. Analytical Examination of Various Evidence Shows: The Holy Quran institutionalized this limitation in three stages: Stage One: A wise silence in response to the prevailing culture, aiming to revive women's status and establish the desirability of marriage through the Prophet's practical example (Arabic: السيرة النبوية, Romanized: Al-Sīra al-Nabawiyya, prophetic biography). Stage Two: Prohibiting new marriages for the Prophet ṣallā llāhu 'alayhī wa 'ālihī wa-sallama in sūrat al-Aḥzāb (Arabic: الأحزاب, meaning: the confederates, or "the clans", "the coalition", or "the combined forces"). Stage Three: Limiting the marriages of believers as stated in sūrat an-Nisā'. In this process, the first two stages set the groundwork for realizing the third stage.

Cite this article: Nāderī Qahfarukhī, H. (2024). The Active Role of the Holy Qur'ān in Limiting the Number of Wives a Man Can Have. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 255-282.

<https://doi.org/10.30513/qd.2024.5892.2333>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



کنشگری فعال قرآن کریم در محدود کردن تعداد همسران یک مرد

حمید نادری قهفرخی 

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهر کرد، شهر کرد، ایران. رایانامه:

hamid.naderi@sku.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مصادف با آغاز نزول قرآن کریم، مردان حجاز می‌توانستند با تعداد نامشخصی از زنان، بدون رعایت حقوق آنان ازدواج دائم داشته باشند، اما در نودودومین سوره نازل شده (سوره نساء)، مردان به شرط رعایت عدالت، حداکثر با چهار زن و در غیر این صورت، فقط با یک زن می‌توانستند ازدواج دائم کنند. با توجه به حکیمانه بودن نزول تدریجی قرآن، این سؤال مطرح می‌شود که کنشگری فعال قرآن کریم در ایجاد این محدودیت در سیر نزول، بر اساس چه الگویی صورت گرفته است. بررسی ابعاد حکیمانه بودن نزول قرآن کریم و اهمیت روش تدریجی در تحولات فرهنگی، اقتضا می‌کند که این مسئله مورد بررسی قرار گیرد. بررسی تحلیلی شواهد مختلف نشان می‌دهد قرآن کریم در سه مرحله، این محدودیت را نهادینه کرده است: مرحله اول: سکوت هوشمندانه در برابر فرهنگ رایج و تلاش برای احیای شخصیت زن و تثبیت مطلوبیت ازدواج از طریق سیره عملی پیامبر(ص)؛ مرحله دوم: ممنوع کردن ازدواج‌های جدید برای پیامبر(ص) در سوره احزاب و در انتها، محدود کردن ازدواج‌های مؤمنان در سوره نساء. در این فرایند دو مرحله اول، زمینه‌ساز تحقق مرحله سوم هستند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برونخط: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

تعدد زوجات مردان، محدودیت در تعداد همسران یک مرد، نزول تدریجی قرآن، تعدد همسران پیامبر اکرم(ص)، سوره احزاب، سوره نساء.



استناد: نادری قهفرخی، حمید. (۱۴۰۳). کنشگری فعال قرآن کریم در محدود کردن تعداد همسران یک مرد. آموزه‌های

قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۸۲-۲۵۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5892.2333>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

بر اساس آیات قرآن کریم و احادیث و شواهد تاریخی، در عصر نزول قرآن کریم، جامعه عرب هیچ ارزشی برای شخصیت زن قائل نبود. «وضعیت زن در عرصه‌های خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در عصر جاهلی نابه‌سامان، ظالمانه و تاریک بود» (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳). در همین فضای ظالمانه، مرد حق داشت با همسران نامحدودی به صورت دائم ازدواج کند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۱۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۸، ص ۱۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۲) و در عین حال، هیچ وظیفه‌ای برای برقراری عدالت بین همسرانش نداشت (علی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۱۹). بعد از بیست‌وسه سال از شروع نزول قرآن کریم، بر اساس دستور خداوند، مردان در صورت رعایت عدالت می‌توانستند حداکثر با چهار زن و در غیر این صورت، فقط با یک زن ازدواج کنند (نساء/۳).^۱ مسلماً این تغییر نه یک‌دفعه، بلکه به صورت تدریجی رخ داد. از آنجاکه خداوند همه امور را در نهایت اتقان و استواری انجام می‌دهد (نمل/۸۸) و از طرف دیگر، تربیت و هدایت انسان هم امری زمان‌بَر و روشمند است، باید خداوند این فرایند را از طریق آیات قرآن کریم با استفاده از روشی خاص مدیریت کرده باشد تا مردم پذیرای این حکم شده باشند. بر همین اساس، این نوشتار به دنبال کشف روش قرآن کریم در زمینه محدود کردن تعداد زوج‌های مردان است، زیرا در تحقیقات بسیاری، هم حکمت تعدد زوجات مردان (نک: مطهری، ۱۳۷۱، ص ۴۱۲-۴۴۲؛ بستان (نجفی)، ۱۳۸۸، ص ۲۲-۲۳) و هم فلسفه ازدواج‌های متعدد پیامبر اکرم(ص) (ابوالقاسم‌زاده و کاظم‌نژاد، ۱۳۸۵، ص ۸۳-۹۴) بررسی گردیده است، اما تاکنون هیچ تحقیقی روش قرآن کریم در محدود کردن تعداد همسران یک مرد را بررسی نکرده است. این در حالی است که کشف روش‌های تغییر و

۱. در این جا ممکن است سؤالاتی مطرح شود، از جمله این که به طور کلی، چرا محدودیت تعدد زوجات مرد از حقوق زنان است؟ اگر چنین است، چرا در چهار همسر محدود شد و به یک نرسید؟ آیا این محدودیت برای جامعه زنان (نه تک‌تک زنان) یک حق است یا موجب ظلم به آنان می‌شود؟ به دلیل محدودیت‌ها و خروج بحث از محور اصلی، به تعدادی از این سؤالات در انتهای همین نوشتار فقط در راستای روشن شدن موضوع و به صورت اجمالی جواب داده می‌شود. این سؤالات در برخی منابع به طور کامل بررسی شده‌اند (نک: مطهری، ۱۳۷۱، ص ۴۱۲-۴۴۲).

تحول قرآنی، هم تدبیرهای فرهنگی خداوند را به تصویر می‌کشد و هم به مسلمانان در دنیای معاصر کمک می‌کند تا برای تحول‌آفرینی مثبت، از این روش‌ها استفاده کنند.

بررسی سیر نزول آیات قرآن نشان می‌دهد خداوند از ابتدای نزول قرآن تا سوره احزاب (نزول: ۹۱)،^۱ هیچ سخنی درباره تعداد همسران یک مرد نگفته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۴۰۶). در سوره احزاب، پیامبر اکرم (ص) از ازدواج با همسران جدید منع می‌شود (احزاب/۵۲) و در انتها، در سوره نساء (نزول: ۹۳) تعداد همسران یک مرد (در صورت رعایت عدالت بین آنان) به چهار زن محدود می‌گردد (نساء/۳) (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۴۱۳). به نظر می‌رسد بررسی این سه مرحله بتواند روش قرآن کریم در محدود کردن تعداد همسران یک مرد را آشکار کند. بر همین اساس، در ادامه برای بررسی این مراحل، در سه بخش جداگانه، ضمن ارزیابی شواهد موجود در این زمینه، دلایل و فلسفه هر مرحله به صورت دقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد تا روش قرآن کریم به طور کامل آشکار گردد.

۱. مرحله اول: سکوت هوشمندانه در برابر فرهنگ موجود

در مقدمه اشاره شد که در ابتدای نزول قرآن کریم، زنان در فضایی ظالمانه به سر می‌بردند. این فضای ظالمانه به قدری شدید بود که مردم دختران خود را زنده به گور می‌کردند یا با خواری آنان را نگاه می‌داشتند (نحل/۵۸-۵۹). بدیهی است در این فضا زن هیچ جایگاه اجتماعی و ارزشی ندارد و هیچ اقدامی برای اصلاح تعداد ازدواج‌های مردان کارساز نخواهد بود. دشواری این اقدام اصلاحی بر اساس تفکر توحیدی در فضای مشرکانه قطعاً چندبرابر می‌شود، زیرا علاوه بر عدم پذیرش اصل حرکت اصلاحی، منشأ آن هم مورد قبول نخواهد بود. از طرف دیگر، سکوت بی‌هدف و منتظر حوادث آینده بودن هم شایسته نیست، زیرا هیچ تضمینی برای رقم خوردن فضایی مطلوب در آینده وجود ندارد. بر همین اساس، در سیر نزول آیات و سیره پیامبر اکرم (ص) در فضای مکه و ابتدای هجرت به مدینه تا نزول سوره احزاب، نه تلاش مستقیمی برای محدود کردن تعداد همسران یک مرد دیده می‌شود و نه سکوتی بی‌هدف، بلکه سکوت هوشمندانه‌ای دیده

۱. در این نوشتار، برای نشان دادن جایگاه سوره در سیر نزول، از این الگو استفاده و در صورت لزوم، در ادامه، شماره آیات ذکر می‌شود. سیر نزول سوره‌های مورد استناد در این نوشتار، بر اساس تحقیقات ارائه‌شده در کتاب شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم (بهجت‌پور، ۱۳۹۴) است.

می‌شود که زمینه را به‌خوبی برای اصلاحات بعدی فراهم می‌کند. برای اثبات این سکوت هوشمندانه، حداقل به دو شاهد مهم می‌توان اشاره کرد:

۱-۱. **شاهد اول:** سیر نزول سوره‌های مکی (سوره‌های بین علق تا عنکبوت) نشان می‌دهد در این سوره‌ها، با هدف احیای شخصیت زن، ارزش‌هایی مطرح می‌گردند و صد ارزش‌های رایج در جامعه به چالش کشیده می‌شوند. اهمیت این مرحله را در این نکته می‌توان یافت که ارزش، عقیده عمیق و ریشه‌داری است که گروه‌های اجتماعی هنگام سؤال درباره‌ی خوبی‌ها، برتری‌ها و کمال مطلوب، به آن رجوع می‌کنند (کونز، ۱۳۸۸، ص ۷۰) و اعضای جامعه آن را محترم و گران‌قدر می‌دانند (صداقتی‌فرد، ۱۳۸۸، ص ۹۷).

ارزش‌ها در حقیقت، پایه و اساس هنجارهای اجتماعی‌اند. به عبارت دیگر، هنجارهای اجتماعی تجلی بیرونی ارزش‌های اجتماعی هستند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). هنجارهای اجتماعی سه مشخصه اصلی دارند: «قاعده و استاندارد رفتار اجتماعی (تنظیم روابط اجتماعی، فعالیت مشترک و کنش اجتماعی)»؛ «رعایت آن توسط اکثر جامعه» و «مجازات در صورت عدم رعایت». نتیجه این سه مشخصه، یک دستورالعمل رفتار اجتماعی یا «گرامر اجتماعی» خواهد بود (رفیع‌پور، ۱۳۷۸، ص ۱۵)، زیرا نقش عمده هنجار در جامعه، تنظیم نظم اجتماعی و تبعیت از آن‌ها در روابط اجتماعی است (محسنی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). بنابراین هنجارهای اجتماعی تعیین می‌کنند که انسان باید چه بگوید یا چگونه رفتار کند (فرجاد، ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۲). قوانین، طرز لباس پوشیدن، مقررات رسمی و اداری، احکام فقهی و شرعی، برنامه تحصیلی، قواعد ورزش‌ها و بازی‌ها، آداب و رسوم و نظایر آن، از جمله هنجارهای جامعه محسوب می‌شوند (فرجاد، ۱۳۷۴، ص ۱۹؛ محسنی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). بر اساس همین ارتباط محکم بین هنجارها و ارزش‌ها، می‌توان اذعان کرد هنجارهایی پایدار خواهند ماند که با نظام ارزشی جامعه هماهنگ باشند و به نیازهای اجتماعی مردم به‌درستی پاسخ دهند (محسنی، ۱۳۸۰، ص ۳۱). بنابراین اگر قرار است خداوند در زمانی محدودیتی برای تعداد ازدواج‌های یک مرد در قالب هنجار ارائه کند، این هنجار زمانی به صورت پایدار مورد پذیرش جامعه قرار می‌گیرد که ارزش‌های ناظر به آن هنجار، مثل محترم بودن شخصیت و حقوق زن، قبلاً در جامعه نهادینه شده باشند. بر همین اساس در این مرحله، تقویت ارزش‌های الهی ناظر به شخصیت زن از یک سو و تضعیف

ضد ارزش‌های موجود از سوی دیگر، زمینه را برای محدود کردن همسران یک مرد در مراحل بعدی فراهم می‌کند.

ارزش‌ها و ضد ارزش‌های مهم مطرح در این سوره‌ها عبارت‌اند از: ترسیم سرنوشت زنانِ هماهنگ با مردان در مسیر کفر در سوره مسد (نزول: ۵-۱/۶)، حمایت از دختران زنده‌به‌گور شده در سوره تکویر، (نزول: ۹-۸/۷)، هم‌سطح بودن زن و مرد در آفرینش در سوره لیل (نزول: ۳/۹)، ترسیم اثر خوردن ارث ضعیفان از جمله زنان در زندگی در سوره فجر (نزول: ۱۹/۱۰)، ترسیم تداوم رسالت از طریق یک دختر در سوره کوثر (نزول: ۳-۱/۱۵)، نقد نگاه اعراب به دختران با ذکر اعتقاد آنان مبنی بر انتساب دختر به خداوند و معرفی زوجیت بین زن و مرد به‌عنوان جلوه‌ای از ربوبیت خداوند در سوره نجم (نزول: ۱۹/۲۳-۲۳ و ۴۸-۳۶)، حمایت خداوند از زنان و مردان مؤمن در برابر ظالمان در سوره بروج (نزول: ۱۰/۲۷)، معرفی زوجیت بین زن و مرد به‌عنوان جلوه‌ای از قدرت خداوند در سوره قیامت (نزول: ۴۰-۳۶/۳۱)، معرفی شاخصه پذیرفتن ولایت غیر خداوند در ارزش‌گذاری شخصیت زن در سوره اعراف (نزول: ۲۳-۱۹/۳۹ و ۸۰-۸۴)، معرفی زوجیت بین زن و مرد به‌عنوان جلوه‌ای از سبحانیت خداوند در سوره یس (نزول: ۳۶/۴۱)، معرفی عفت جنسی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های «عباد الرحمن» در سوره فرقان (نزول: ۶۹-۶۸/۴۲)، معرفی زوجیت بین زن و مرد به‌عنوان جلوه‌ای از پادشاهی خداوند در سوره فاطر (نزول: ۱۱/۴۳)، معرفی و تبیین جایگاه مادری و حیای زنان مؤمن در سوره مریم (نزول: ۲۹-۱۴/۴۴)، حضور زنان در تاریخ بشریت در سوره طه (نزول: ۳۸/۴۵-۴۰)، معرفی همکاری زنان با منحرفان جنسی به‌عنوان خروج از فطرت و انسانیت، هرچند خود دارای انحراف جنسی نباشند در سوره شعراء (نزول: ۱۶۵-۱۷۵)، تکریم زن در جایگاه مادری و معرفی شاخصه رشد عقلانی در ارزش‌گذاری شخصیت زن در قالب شخصیت ملکه سبأ در سوره نمل (نزول: ۱۹/۴۸ و ۲۳-۴۴ و ۵۳-۵۸)، معرفی نقش برجسته زنان در تغییر مسیر تاریخ در سوره قصص (نزول: ۲۸-۵/۴۹)، حمایت از جایگاه

۱. غرض سوره اعراف هشدار به جامعه نوپای مؤمنان و انداز عمومی در تبعیت از آیات نازل شده و پیروی نکردن از ولایت غیر پروردگار است. (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳). بر همین اساس، موارد اشاره شده در این سوره، تحت عنوان «پذیرفتن ولایت غیر خدا» معرفی شده‌اند.

زنان در قالب احکام در سوره اسراء (نزول: ۲۳/۵۰-۲۴ و ۳۰)، معرفی رشدیافتگی معنوی در ارزش‌گذاری شخصیت زن در سوره هود (نزول: ۵۲، ۷۱-۸۱)، معرفی بی‌عفتی زنان به‌عنوان سبب بی‌آبرویی و رسوا شدن آنان در سوره یوسف (نزول: ۲۱/۵۳-۵۳)، معرفی سرنوشتی شوم برای زنانی که با منحرفان جنسی همکاری دارند، هرچند خود منحرف جنسی نباشند در سوره حجر (نزول: ۵۸/۵۴-۶۰)، تثبیت تکریم زن با حرام شدن زناى پنهانی و تکریم زن در جایگاه مادری در سوره انعام (نزول: ۱۲۰/۵۵ و ۱۵۱)، معرفی همکاری زنان با منحرفان جنسی به‌عنوان مایه عبرت آیندگان و تأکید بر نگاه غلط مشرکان به جنس دختر در سوره صافات (نزول: ۱۳۳/۵۶-۱۳۸ و ۱۴۹-۱۵۷)، توسعه تکریم زن در جایگاه مادری و مشخص نمودن مرز اطاعت از والدین در سوره لقمان (نزول: ۱۴/۵۷-۱۵)، زوجیت بین زن و مرد، جلوه‌ای از وحدت ربوبی خداوند در سوره زمر (نزول: ۶/۵۹)، یادآوری سیاست متکبران در برابر زنان و تصریح آشکار به استقلال زن در معنویت در سوره غافر (نزول: ۲۵/۶۰ و ۴۰)، جلوه ولایت الهی در زوجیت بین زن و مرد و هدیه بودن فرزندان دختر در سوره شوری (نزول: ۱۱/۶۳ و ۴۹-۵۰)، توسعه نقد درباره نگاه و سنت اعراب نسبت به دختر در سوره زخرف (نزول: ۱۲/۶۴ و ۱۵-۲۰)، معرفی جایگاه مادری در خانواده قرآنی به‌عنوان نمونه‌ای از خیر بودن اسلام در سوره احقاف (نزول: ۱۷-۱۵/۶۶)، معرفی همسر حضرت ابراهیم(ع) و جریان زوجیت در کل عالم هستی در سوره ذاریات (نزول: ۲۴/۶۷-۳۰ و ۴۹)، تأکید بر نقش ایمان مادر در زندگی انسان‌ها در سوره کهف (نزول: ۸۰/۶۹-۸۱)، لزوم رعایت تقوای الهی در برخورد با زنان در سوره نحل (نزول: ۵۷/۷۰-۶۳ و ۷۲ و ۹۷)، دعای حضرت نوح(ع) برای مادر خود و تداوم نسل زنان و مردان مؤمن در سوره نوح (نزول: ۲۸/۷۱)، نجات زنان، مصداقی از «ایام الله» و دعای حضرت ابراهیم(ع) برای مادر خود در سوره ابراهیم (نزول: ۵/۷۲-۶ و ۴۱)، حمایت خداوند از زنان و مردان مؤمن در سوره انبیاء (نزول: ۷۳/۸۹-۹۱)، تبیین جایگاه زنان در جامعه ایمانی در سوره مؤمنون (نزول: ۷/۷۴-۵ و ۵۰)، معرفی اعتقاد «انتساب فرزند دختر به خداوند» به‌عنوان اوج جهالت و سفاهت در سوره طور (نزول: ۳۹/۷۵)، معرفی نماز به‌عنوان ابزاری برای به وجود آمدن نگاه متعادل جنسی به زنان در سوره معارج (نزول: ۲۹/۷۹-۳۱)، تثبیت زوجیت بین زن و مرد و معرفی آن به‌عنوان

جلوه‌ای از حکمت الهی در سوره نبا (نزل: ۸/۸۰)، معرفی زوجیت بین زن و مرد، به‌عنوان جلوه‌ای از تدبیر الهی در سوره روم (نزل: ۲۱/۸۴)، تأکید بر احترام به والدین، مشخص نمودن محدوده اطاعت از آنان و معرفی همکاری زنان فاقد انحراف جنسی با منحرفان جنسی به‌عنوان فساد، در سوره عنکبوت (نزل: ۸/۸۵ و ۲۸-۳۵). همان گونه که ملاحظه می‌شود در این سوره‌ها بدون هیچ اشاره‌ای به تعداد زوجات یک مرد، فقط ارزش‌هایی مثل جایگاه مادری زنان و زوجیت بین زن و مرد از ابعاد مختلف مطرح و ضد ارزش‌هایی همچون نگاه منفی اعراب به دختران به چالش کشیده می‌شود.

همچنین خداوند در آستانه تشکیل حکومت اسلامی، در سوره بقره (نزل: ۸۷) قوانین مهمی را در زمینه محافظت از خانواده و ترسیم روابط بین زن و مرد ارائه می‌کند (برای نمونه، بقره / ۱۸۷ و ۲۲۲-۲۴۲). علاوه بر این موارد، در سوره آل عمران (نزل: ۸۹) به طور صریح برای زنان چند نقش اجتماعی، از قبیل حضور در مباحثه برای دفاع از اسلام (آل عمران/۶۱) و مهاجرت در راه خدا (آل عمران/۱۹۵) معرفی می‌شود. روشن است که ارائه و تثبیت این ارزش‌ها در مدت ۱۳ سال حضور پیامبر اکرم (ص) در مکه و ابتدای تشکیل حکومت اسلامی، نگاه منفی جامعه را به زنان تضعیف و به صورت آرام ارزش‌های الهی را تقویت می‌کند. به‌عنوان مثال، خداوند متعال در سوره‌های متعددی با بیان‌های گوناگون، بر زوجیت بین زن و مرد تأکید کرده است: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (نجم/۴۵)، ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ (قیامت/۳۹)، ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (اعراف/۱۸۹)، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾ (یس/۳۶) و ﴿ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (فاطر/۱۱). در همه این موارد، خداوند به‌عنوان خالق و جاعل این زوجیت معرفی شده است. علاوه بر این موارد، در قصه حضرت آدم و حوا(ع) در دو سوره اعراف و طه، از واژه «زوج» برای بیان رابطه آنان استفاده شده است. البته خداوند قبل از همه این موارد، در سوره لیل به خلقت هر دو جنس (مذکر و مؤنث) قسم می‌خورد (لیل/۳). این قسم علاوه بر نشان دادن اهمیت هر دو جنس، هم‌سطح بودن آنان در آفرینش را روشن می‌کند. بدیهی است که توجه به این نکات علاوه بر تقویت گفتمان قرآنی مبنی بر تساوی زن و مرد در خلقت انسانی، می‌تواند گفتمان رایج جامعه معاصر مبنی بر برتری جنس مذکر را سست و نابود کند. همچنین در سوره‌های مؤمنون (نزل: ۷/۷۴-۷) و معارج (نزل: ۲۹/۷۹-۳۱) تنها

راه ارضای غریزه جنسی در جامعه ایمانی از طریق همسر یا کنیز معرفی می‌شود. بدیهی است که این دو سوره به‌خوبی اهمیت و قداست ازدواج را ثابت می‌کنند. همین تقویت ارزش جایگاه زنان و خانواده در کنار محکم شدن پایه‌های توحید می‌تواند زمینه‌های لازم برای حرکت‌های اصلاحی جهت احیای حقوق زنان، از جمله محدودیت تعداد زوجات مردان را فراهم کند.

۱-۲. شاهد دوم^۱: پیامبر اکرم(ص) بعد از فوت خدیجه(س) (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۹۱) در فضای فرهنگ رایج جامعه ازدواج‌های متعددی انجام دادند. اگرچه این ازدواج‌ها اولاً و بالذات با انگیزه‌ها و فلسفه‌های متعددی، از قبیل حمایت از زنان بی‌سرپرست و ایجاد روابط با قبایل مختلف صورت گرفت (ابوالقاسم‌زاده و کاظم‌نژاد، ۱۳۸۵، ص ۸۳-۹۴)، اما به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین کارکردهای ضمنی این ازدواج‌ها، تربیت جامعه در جهت قداست بخشیدن به ازدواج و برجسته کردن اهمیت آن در اجتماع اسلامی باشد. اهمیت این اقدام در این نکته نهفته است که در طول تاریخ همواره افراد، گروه‌ها، فرهنگ‌ها یا آیین‌هایی بوده و هستند که غریزه جنسی را پلید و شیطانی دانسته و می‌دانند. به‌عنوان مثال، در آیین جین، فردی می‌تواند این آیین را بپذیرد که در ضمن پیمانی پنج‌گانه متعهد شود که از همه لذت‌های جنسی پرهیزد و آن‌ها را بر خود حرام کند (هیوم، ۱۳۶۲، ص ۷۹؛ ناس، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰-۱۷۱). برهمنان آیین بودا معتقدند عامل اصلی تباهی فرد و جامعه، غریزه جنسی است و آمیزش جنسی هرگز با تکامل روحی سازگار نیست (الدنبرگ، ۱۳۷۳، ص ۳۲۴). در میان مکاتب اخلاقی یونان باستان نیز کلییان بر این باور بودند که تمام ثمرات تمدن، از قبیل حکومت، ثروت شخصی، ازدواج و دین

۱. قبل از ورود به بحث، اشاره به این نکته ضروری است: شاید این اشکال به ذهن بیاید که مطالب ارائه‌شده در این قسمت، ارتباط مستقیمی با احیای حقوق زنان ندارد و حتی ممکن است موضوع ازدواج‌های متعدد پیامبر(ص) شبهاتی ایجاد کند. در جواب باید گفت: رسالت اصلی این قسمت از نوشتار نشان دادن تثبیت قداست ازدواج در برابر رفتارهای افراطی معنویت‌گرایی است که شاید در آینده جهان اسلام پیش بیاید. همان‌طور که در نوشتار هم آمده است، اگر این رفتارهای افراطی در جامعه اسلامی ظهور پیدا می‌کرد، بدون شک زنان جزء اولین کسانی بودند که ضررهایی به آنان تحمیل می‌شد. از طرف دیگر، بررسی‌ها نشان می‌دهد در هیچ نوشتاری، ازدواج‌های متعدد پیامبر(ص) از زاویه قداست‌بخشی به ازدواج در راستای مبارزه با افراطی‌گری معنوی مورد بررسی قرار نگرفته است. از این‌رو اشاره به این مطالب در این قسمت ضروری به نظر می‌رسد. البته شبهات ناظر به ازدواج‌های متعدد پیامبر(ص)، در منابعی به صورت جدی بررسی شده‌اند (نک: ابوالقاسم‌زاده و کاظم‌نژاد، ۱۳۸۵: ۸۳-۹۴).

بی‌ارزش است؛ رستگاری و نجات تنها در بازگشت به زندگی زاهدانه و ترک جامعه یافت می‌شود (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹). رهبران مسیحی نیز هرچند ازدواج را به طور کلی حرام نمی‌کنند، اما ذاتاً آن را عملی پلید می‌دانند که فقط با دو شرط مشروع خواهد بود: حفظ نسل و دفع افسد به فاسد (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۰۸؛ پاکین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۶۸). بر همین اساس، کسی می‌تواند در مسیحیت، رهبری دینی مردم را بر عهده بگیرد که همچون مسیح (ع) در سراسر عمر خود از آمیزش جنسی دوری کرده باشد (نامه اول قُرَیْتیان، ۷: ۱۰-۸). ناگفته پیداست با رواج هر کدام از این دیدگاه‌ها، شخصیت زن و ازدواج، از جایگاه حقیقی‌اش سقوط می‌کند، زیرا برای مثال، وقتی در آیین بودا عامل اصلی تباهی، غریزه جنسی دانسته شود، در مقام عمل به ازدواج توجهی نخواهد شد و حتی ممکن است نگاه‌های منفی هم به آن رواج پیدا کند.

احتمال پیدایش نگرشی چنین تفریطی به غریزه جنسی و ازدواج، در میان مسلمانان صدر اسلام نیز وجود داشت، زیرا از یک طرف جامعه حجاز قبل از ظهور اسلام در فقر معنویت اصیل قرار داشت و از طرف دیگر، جنبه‌های معنویت در قرآن بسیار گسترده و عمیق بود و هست (رودگر، ۱۳۸۸، ص ۳۱). از این رو بسیار محتمل بود که با ظهور اسلام و باز شدن باب معنویت، افرادی برای سرعت بخشیدن به سیر معنوی‌شان، به طور کامل از ازدواج فاصله بگیرند. شاهد این ادعا را می‌توان در این نکته یافت که با وجود ازدواج‌های متعدد الگویی مانند پیامبر اکرم (ص) (احزاب/۲۰)، در اواخر نزول قرآن کریم گرایش‌هایی چنین افراطی به معنویت و تفریطی نسبت به ازدواج، در متون حدیثی گزارش شده است. بر اساس روایات، روزی پیامبر خدا (ص) درباره قیامت سخن گفت. مردم ناراحت شدند و گریستند. تعدادی از اصحاب در خانه عثمان بن مظعون جمع شدند و تصمیم گرفتند روزها روزه دار و شب‌ها برای عبادت بیدار بمانند، گوشت نخورند و با زنان نیامیزند، از استعمال بوی خوش و پوشیدن لباس نرم و خوابیدن بر بستر خودداری کنند و در زمین به سیاحت بپردازند. برخی از آنان تصمیم گرفتند که خود را عقیم کنند. این خبر به پیامبر (ص) رسید، لذا به خانه عثمان آمد و مسلمانان را از چنین کارهایی بر حذر داشت. به دنبال این جریان، آیات ۸۷-۸۸ سوره مائده (نزول: ۱۱۳) نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۴). خداوند در این آیات به طور صریح خطاب به مؤمنان می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ءَامِنُوا لَا تَحْمُرُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چیزهای پاکیزه‌ای را که خداوند بر شما حلال کرده است حرام نکنید».

روشن است که اگر پیامبر اکرم(ص) از ابتدای رسالتش نگاه مثبتی به ازدواج نداشت یا اصلاً ازدواج نمی‌کرد، این‌گونه رفتارهای افراطی و تفریطی به شکل فزاینده‌ای در جامعه اسلامی رواج پیدا می‌کرد. علت این امر هم آن است که خصیصه کمال‌گرایی، انسان را از درون وادار می‌کند تا ضمن نزدیک شدن به افراد دارای کمال، صفات آنان را در خود بازسازی کند. به این پدیده در اصطلاح «همانندسازی» یا «الگوپذیری» گفته می‌شود. به طور کلی، در این فرایند رفتار یک فرد یا گروه به‌مثابه محرکی برای افکار، نگرش‌ها یا رفتارهای شخص یا اشخاصی دیگر به کار گرفته می‌شود (آلن مارلت، و بری، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰؛ کلایبرگ، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۶). از این رو الگوپذیری در حقیقت، فرایند پیروی از یک مدل عینی در رفتار و کردار است. بر همین اساس می‌توان ادعا کرد ازدواج‌های متعدد پیامبر(ص) به‌عنوان رهبر و الگوی جامعه اسلامی، در کنار آیات قرآن، علاوه بر جلوگیری از گسترش چنین دیدگاه‌هایی، به‌خوبی می‌توانست مانع متزلزل شدن خانواده و شکسته شدن جایگاه زنان و ازدواج در اجتماع مسلمانان شود.

علاوه بر این، شخصیت و عملکرد پیامبر اکرم(ص) مانع رواج شهوت‌پرستی در قالب ازدواج‌های متعدد می‌شد، زیرا با وجود پیش‌فرض عصمت آن حضرت، جایی برای مطرح شدن این مسئله باقی نمی‌ماند.

در جمع‌بندی می‌توان گفت: در فاصله بین نزول سوره‌های علق (نزول: ۱) تا احزاب (نزول، ۹۱) خداوند هیچ اشاره‌ای به تعداد زوجات مردان نمی‌کند، اما با سکوتی هوشمندانه، زیرساخت‌های لازم، از جمله ارتقای جایگاه زن در جامعه را فراهم می‌کند و موازی این سکوت هوشمندانه، پیامبر(ص) با استفاده از فضای موجود، با ازدواج‌های متعدد خود، علاوه بر اعتباربخشی به اصل ازدواج، مانع راه یافتن آفت‌هایی چون شهوت‌پرستی در آن می‌شود. با اتمام این مرحله و فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، خداوند در مرحله بعد، در سوره احزاب، ازدواج‌های پیامبر اکرم(ص) را محدود می‌کند.

۲. مرحله دوم: محدود کردن ازدواج‌های پیامبر اکرم (ص)

بدون شک قرآن کریم برای هدایت همه مردم نازل شده است (فراق/۱؛ سبأ/۲۸). از طرف دیگر، در قرآن کریم آیاتی راجع به ازدواج‌های پیامبر اکرم (ص) و همسران ایشان وجود دارد که با رحلت آن حضرت و همسران ایشان، این آیات هیچ موضوعی نخواهند داشت. از این رو ممکن است این سؤال مطرح شود که این آیات چه سودی برای مسلمانان دارد؟ به عبارت دیگر، اگر این آیات مختص به پیامبر (ص) و همسران ایشان است، چرا باید در کتابی جاودان مثل قرآن مطرح شوند؟ در جواب این سؤال می‌توان به این نکته اشاره کرد که نزول قرآن از ابتدا تا انتها، با شخصیت پیامبر (ص) ارتباط تنگاتنگی دارد (در حوزه‌هایی مانند دریافت و ابلاغ آن به مردم و اجرای احکام آن) و از نظر اجتماعی، جایگاه آن حضرت می‌تواند نقش بسیار مثبتی در اثرگذاری آیات قرآن داشته باشد. برای مثال، اخلاق آن حضرت نقش بسیار مهمی در هدایت انسان‌های لجوج داشته و دارد. از طرف دیگر، چون پیام قرآن جهانی و همگانی است، باید شخصیت پیامبر (ص) همانند اصل قرآن کریم، از هر گونه گزند و آفتی محافظت شود. از سویی دیگر، یکی از مواردی که می‌تواند به شخصیت پیامبر (ص) در طول زمان‌ها ضربه بزند مسائل جنسی است. اگر زمانی ثابت شود که آن حضرت - العیاذبالله - در این زمینه انحرافی داشته است، بدون شک از اعتبار قرآن و پیام‌های آن به شدت کاسته می‌شود و حتی شاید اعتبار خود را از دست بدهد. ازدواج‌های متعدد پیامبر (ص) نیز می‌تواند زمینه نشر این انحرافات را تا حد زیادی فراهم کند. جمله‌ای از محققان غربی به خوبی این پندار را ثابت می‌کند: «اگر بتوان از پیامبر انتقادی کرد، فقط همان محبت مفرطی است که به زن داشته است» (لوبون، ۱۳۱۸، ص ۱۳۰). با این توضیحات، روشن می‌شود که اولاً اگر به این آیات در جهت دفاع از شخصیت پیامبر (ص) نگاه شود، این آیات در همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای مسلمانان سودمند خواهد بود و ثانیاً این آیات ارتباط مستقیمی با موضوع این نوشتار پیدا می‌کنند، زیرا اگر ثابت شود ازدواج‌های پیامبر (ص) کارکردی اجتماعی و تربیتی در جامعه اسلامی داشته است، بدون شک از این کارکرد می‌توان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بهره گرفت.

اعتباربخشی عملی به ازدواج یکی از این کارکردها بود که در قسمت قبل بررسی شد.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد یکی دیگر از این کارکردها را می‌توان در فراهم کردن زمینه برای محدود کردن تعداد زوجات مردان یافت، زیرا پیش‌تر اشاره شد که خداوند در سوره نساء به مردان اجازه می‌دهد تا به شرط رعایت عدالت، حداکثر با چهار زن به صورت دائم ازدواج کنند (نساء/۳). اگر ثابت شود قبل از این محدودیت، ازدواج‌های پیامبر(ص) محدود شده است، می‌توان ادعا کرد که خداوند در ابتدا با ایجاد محدودیت برای پیامبرش زمینه را برای محدود کردن تعداد زوجات همهٔ مردان فراهم کرده است. به نظر می‌رسد برای اثبات این مطلب، بتوان به آیهٔ ۵۲ سوره احزاب استناد کرد، زیرا اولاً سوره احزاب در ترتیب نزول، قبل از سوره نساء قرار دارد و ثانیاً بر اساس این آیه، پس از این، زنان بر پیامبر(ص) حلال نخواهند بود و او اجازه ندارد زنان خود را تبدیل کند [معنای این فقره در ادامه می‌آید]: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ الْبَسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ (احزاب/۵۲). در ادامه دو نکتهٔ اشاره شده در مورد آیهٔ ۵۲ سوره احزاب مورد بررسی قرار می‌گیرد

۱-۲. جایگاه سوره احزاب در ترتیب نزول سوره‌های قرآن کریم

سوره احزاب به اتفاق همهٔ دانشمندان علوم قرآنی و مفسران، مدنی است (برای نمونه نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۲۴). از طرف دیگر، بر اساس تحقیقات انجام‌شده و بررسی تمام جدول‌های ترتیب نزول موجود، این سوره بعد از سوره آل عمران و قبل از سوره ممتحنه، نودمین سوره‌ای است که بر پیامبر اکرم(ص) نازل شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۴۰۶)، درحالی‌که بر اساس جدول‌های ترتیب نزول، سوره نساء نودودومین سوره‌ای است که بعد از سوره ممتحنه و قبل از سوره زلزال، بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۴۱۳؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۷؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین نزول سوره احزاب قبل از سوره نساء، قابل اثبات است.

۲-۲. دلالت آیهٔ ۵۲ سوره احزاب بر محدودیت ازدواج‌های پیامبر(ص)

مفسران در بررسی این آیه، رویکردها و نظرات متفاوتی ارائه کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۲۱۹-۲۲۰)، اما به نظر می‌رسد در مجموع بتوان این آیه را با سه رویکرد متفاوت بررسی کرد:

رویکرد اول: مستقل دیدن آیه ۵۲ سوره احزاب، بدون توجه به آیات قبل. در این صورت، با توجه به اقتضای کلام (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳۰۲)، عبارت «مِنْ بَعْدُ» به معنای «مِنْ بَعْدِ هَذَا الْوَقْتِ» خواهد بود، یعنی «بعد از این زمان همسر دیگری انتخاب نکن» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۳۳۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۹۱). در این رویکرد، بدون شک این آیه بر محدودیت ازدواج پیامبر(ص) دلالت دارد.

رویکرد دوم: متصل دانستن آیه ۵۲ سوره احزاب با آیات قبل. در این صورت با توجه به آیات قبل می‌توان دو معنا برای آیه در نظر گرفت:

معنای اول با در نظر گرفتن ارتباط بین این آیه و آیه ۵۰ همین سوره به دست می‌آید. خداوند در آیه «إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ»، ازدواج پیامبر اکرم(ص) با شش دسته از زنان را حلال شمرده است: زنانی که پیامبر(ص) مهریه آنان را پرداخته است، دختران عمو، دختران عمه، دختران دایی، دختران خاله‌ای که با پیامبر(ص) مهاجرت کرده‌اند، و زنی که خودش بخواد بدون مهریه به ازدواج آن حضرت درآید. در کنار این شش مورد، کنیزان هم بر پیامبر(ص) حلال شمرده شده‌اند. بر این اساس، پیامبر(ص) به جز با زنان مورد اشاره در آیه ۵۰، اجازه ازدواج با هیچ زن دیگری را نخواهد داشت.

معنای دوم با در نظر گرفتن ارتباط بین این آیه و آیات ۲۸ و ۲۹ سوره احزاب روشن می‌شود. پیامبر(ص) در این دو آیه همسران خود را بین زندگی ساده با آن حضرت و جدا شدن مخیر کرد. همسران هم در مقابل، با میل و رغبت ترجیح دادند که به همسری با ایشان ادامه دهند. بر همین اساس، خداوند در آیه ۵۲ خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «بعد از این که همسرانت را طبق فرمان الهی مخیر قرار دادی، اما آنان زندگی با تو را انتخاب کردند، دیگر نباید با هیچ زنی ازدواج کنی». مستند این تفسیر روایتی از ابن عباس است: زمانی که رسول‌الله(ص) زنان را [بین زندگی ساده با خود و جدایی] مختار کرد و آنان خدا و رسولش را انتخاب کردند، خداوند به خاطر این کار، با حرام کردن سایر زنان [بر پیامبر(ص)]، به‌عنوان بزرگداشت به آنان پاداش داد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۱۲). بر اساس این تفسیر، بدون شک آیه بر محدود شدن ازدواج‌های پیامبر(ص) دلالت دارد.

رویکرد سوم: کشف معنای آیه با توجه به روایات اسلامی. مستند این رویکرد چهار

روایت است که در کتاب کافی نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۸۷-۳۸۹ و ۳۹۱). سایر منابع هم به نقل از همین منبع، این روایات را نقل کرده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۵۰-۴۵۱). از جهت سندی، یکی از آن‌ها صحیح و بقیه ضعیف‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۱۲۱-۱۲۴). بر اساس مدلول این روایات، منظور از زنان مورد اشاره در آیه ۵۲ سوره احزاب (زنانی که بر پیامبر حلال نیستند)، همان زنانی‌اند که در آیه ۲۳ سوره نساء حرام شده‌اند (زنان محرم، از قبیل مادر و خواهر). بر اساس یکی از این روایات، از امام صادق (ع) در مورد تعداد زنان حلال برای پیامبر (ص) سؤال شد. امام (ع) فرمود: هر تعدادی که پیامبر (ص) می‌خواست بر ایشان حلال بود. راوی در ادامه از معنای آیه ۵۲ سوره احزاب سؤال کرد. امام (ع) در جواب فرمود:

پروردگار شش دسته از زنان را ضمن آیه ﴿إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ﴾ حلال کرد و بعد از این، فرمود زنان بر تو حلال نیستند. معنای آیه آن گونه‌ای نیست که مردم می‌گویند، زیرا بر اساس گفته مردم، برای آنان حلال است با هر تعداد از زنان که بخواهند ازدواج کنند یا طلاق دهند و با دیگری ازدواج کنند، اما بر پیغمبر حرام است. چنین نیست که آنان می‌گویند. احادیث آل محمد (ص) برخلاف گفته‌های مردم است. پروردگار بر پیغمبرش حلال نمود با هر تعداد از زنان که بخواهد ازدواج کند، به جز با زنانی که در سوره نساء حرام شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۹۱).

بدیهی است که بر اساس این تفسیر، این فقره از آیه ۵۲ سوره احزاب هیچ دلالتی بر محدودیت ازدواج‌های پیامبر (ص) نخواهد داشت. در بررسی رویکرد سوم اشاره به این نکته ضروری است که با وجود نقل روایات این رویکرد در کتاب معتبری مثل کافی، هیچ تحقیقی به شرح و توضیح این روایات نپرداخته است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۶، ص ۳۳۶)، و حتی کتابی مثل مرآة العقول با وجود رسالت اصلی آن، یعنی بررسی و شرح احادیث کتاب کافی، بدون ارائه هیچ توضیحی درباره این احادیث، فقط آیه «لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ» را بر اساس رویکرد اول و دوم توضیح داده است (مجلسی، ۱۴۰۷، ج ۲۰، ص ۱۲۱). از نگاه برخی فقها، استدلال به این احادیث آسان است، زیرا «شاید چیزی که امام صادق (ع) در اول کلام خود به آن اشاره کردند، جواب پرسش فرد سؤال‌کننده راجع به تعداد همسران پیامبر (ص) بود، اگرچه پرسشگر به این جواب اکتفا نکرد یا معنای سخن امام (ع)

را متوجه نشد و به همین دلیل، امام(ع) به صورت اقتناعی به وی پاسخ داد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۲۱). این در حالی است که برخی محققان با عبارات ذیل، بدون هیچ توضیح دیگری، فقط به مبهم و پیچیده بودن این گونه روایات اشاره کرده‌اند: «ولا یخفی علی من تأمل سیاق الآیات هنا ما فی هذه الأخبار من الاشکال، بل الداء العُضال [درد سختی که انسان را از پای درآورد]» (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۹۶) و «این قبیل روایات هر گاه ظاهر آن‌ها اراده شود، قطعاً با ظهور آیه تنافی دارد و شاید ما نتوانیم مطالبی را که به امام(ع) نسبت داده‌اند درک کنیم» (میرمحمدی زرنندی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۱). ناسازگاری این روایات با ظهور آیه، حداقل از سه جهت به صورت برجسته‌ای قابل مشاهده است:

جهت اول: شروع آیه ۵۲ سوره احزاب با عبارت ﴿لَا یَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ﴾ است. از نظر برخی مفسران، خداوند در این آیه می‌توانست با عباراتی نظیر «وَحُرِّمَ عَلَيْكَ مَاوَرَاءَ ذَلِكَ» پیامبر اکرم(ص) را همانند سایر مؤمنان مورد خطاب قرار دهد، اما با به کار بردن این تعبیر، بلندی جایگاه و تفاوت درجه آن حضرت را آشکار کرد (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۹۷). از نظر برخی دیگر، فرق بین عبارت «لَا یَجِلُّ لَكَ» و «حُرِّمَ عَلَيْكَ النِّسَاءُ» در این نکته است که نفی حلیت مقتضی رفع اذن از ابتداست و مستلزم منع بعد از فعل نیست، اما تحریم مستلزم منع ابتدایی و منع بعد از فعل است. از این جهت، نفی حلیت سبک‌تر و آسان‌تر است و به همین دلیل، پیامبر(ص) به وسیله آن مورد خطاب قرار گرفت (ابن‌عرفه، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۳۰۴).

بررسی: نکات مطرح‌شده در این دو تحلیل درباره توجیه تفاوت تعبیر به کاررفته در مورد پیامبر(ص) و مؤمنان از جهت ثبوتی بسیار قابل توجه است، اما به نظر می‌رسد از جهت اثبات، دلیل محکمی برای اثباتشان وجود ندارد. با وجود این، اگر شروع آیه ۵۲ بدون فقره «مِنْ بَعْدُ» بود، این دو دیدگاه در حد یک احتمال مهم قابل پذیرش بود، اما به نظر می‌رسد این فقره درصدد آشکار کردن این معناست که تا این زمان خاص، زنان برای پیامبر(ص) حلال بودند، اما از این پس، این حلیت برداشته می‌شود. برای روشن شدن این مطلب، کافی است به ترجمه آیه در هر دو حالت توجه شود: «زنان برای تو حلال نیستند» و «زنان بعد از فلان تاریخ برای تو حلال نیستند». بدون شک بین این دو جمله تفاوت زیادی هست و بسیار بعید است کسی این دو جمله را یکسان قلمداد کند. بر

همین اساس، شاید اولین نکته‌ای که در برخورد با جمله دوم به ذهن برسد، این باشد که قبل از این تاریخ، زنان برای پیامبر(ص) حلال بودند و اگر کسی جمله دوم را با جمله اول هم‌معنا بداند، با این سؤال مواجه می‌شود که نقش «از فلان تاریخ» (مِنْ بَعْدُ) در جمله دوم چیست. اگر قرار بود هر دو جمله به یک معنا باشند، چه نیازی به ذکر این تاریخ بود؟ با این توضیحات، روشن می‌شود وقتی روایات زنان مورد اشاره در آیه ۵۲ سوره احزاب را همان زنان محرم مورد اشاره در سوره نساء معرفی می‌کنند، باید آیه را با توجه به روایات این‌گونه معنا کرد: «ای پیامبر(ص)، زنانی را که مهریه آنان را پرداخت کرده‌ای و... بر تو حلال‌اند و بعد از این حلال شدن، محارم برای تو حلال نیستند». در این صورت، بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که باید قبل از این تاریخ، این زنان برای پیامبر(ص) حلال بوده باشند، وگرنه اضافه کردن قید «مِنْ بَعْدُ» لغو و حتی مضر خواهد بود، زیرا اگر خداوند بدون قید «مِنْ بَعْدُ» می‌فرمود: «زنانی که مهریه آنان پرداخت شده است بر تو حلال شده‌اند و محارم برای تو حلال نیستند»، بسیار بعید بود به ذهن کسی خطور کند محارم قبل از این تاریخ برای پیامبر(ص) حلال بوده‌اند، اما وقتی این قید اضافه می‌شود، این فرض به ذهن می‌آید که قبل از این زمان، ازدواج با این زنان از سه حالت خارج نبوده است: حلال، حرام، مباح (حالتی که هیچ حکمی صادر نشده و بنابر اصالة الاباحه حکم اباحه جاری است). بدیهی است که این حکم نمی‌تواند حرمت باشد، زیرا در این صورت، حکم آیه ۵۲ تأکیدی خواهد بود و هیچ نیازی به ذکر «مِنْ بَعْدُ» نبود، بلکه باید عبارتی مثل «کما سبق» به کار برده می‌شد. از این رو حکم قبل، باید حلیت یا اباحه بوده باشد. این در حالی است که نمی‌توان تصور کرد کسی قائل شود در ابتدای بعثت ازدواج با مادر، خواهر، دختر و سایر محارم برای آن حضرت جایز بوده است.

جهت دوم: خداوند در فقره دوم آیه ۵۲ می‌فرماید: ﴿وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾.

در این فقره «واو» عاطفه، «لا» نافی، «أَنْ تَبَدَّلَ» مؤول به مصدر و عطف بر «النساء» (درویش، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۷) و «تَبَدَّلَ» به معنای چیزی را به جای یا مقابل چیزی گرفتن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳۲). بر اساس این فقره، پیامبر(ص) اجازه نخواهد داشت زن دیگری را به جای زن‌های فعلی خود بگیرد، هرچند یکی از آنان را طلاق دهد یا از دنیا برود (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۵۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۳۶).

بدیهی است که این فقره به صورت ضمنی نصاب خاصی را برای پیامبر(ص) در تعداد همسران مشخص می‌کند، وگرنه اگر نصاب خاصی مطرح نبود، هر ازدواج جدیدی در جای خودش قرار می‌گرفت، نه جایگزین یا مقابل ازدواج قبلی. این در حالی است که در روایات مورد اشاره، به طور دقیق عکس این مطلب بیان شده است: اگر امر همان‌طور باشد که شما می‌گویید، باید خداوند برای شما چیزی را حلال کرده باشد و برای ایشان (پیامبر) حلال نکرده باشد؛ شما هر زمانی که خواستید می‌توانید زن دیگری را به‌جای زن فعلی بگیریید، اما امر این‌گونه نیست که می‌گویید. خداوند برای پیامبر خودش حلال کرده است با زنان ازدواج کند، هر چه اراده کند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۸۷-۳۸۸).

جهت سوم: «بَعْدُ» در این آیه ظرفی است که فقط از اضافه در لفظ و نه در معنا جدا و مبنی بر ضم شده است (درویش، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۷). به عبارت دیگر، اگرچه مضاف‌الیه در ظاهر حذف شده است، اما در ذهن متکلم به آن توجه می‌شود (ابوحیان، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸). در این‌گونه موارد، برای کشف این محذوف باید به قرائن موجود توجه شود. به نظر می‌رسد بهترین قرینه در این بحث، خود آیه و آیات قبل باشد، با این توضیح که در این آیه تأکید می‌شود که بعد از تاریخ خاصی [این تاریخ همان مضاف‌الیه محذوف است]، حکم زنان برای پیامبر(ص) عدم حلیت است. از طرف دیگر، بر اساس نکته جهت اول، حکم قبل، باید حلیت زنان باشد. بررسی آیات قبل به خوبی نشان می‌دهد در آیه ۵۰ به این حلیت اشاره شده است، یعنی بعد از حلال شدن شش دسته از زنان، هیچ زن دیگری بر تو حلال نیست (معنای اول، رویکرد دوم). چنان‌که ملاحظه می‌شود، این تفسیر بدون هیچ تکلفی به طور کامل با ظاهر آیات هماهنگ است. از طرف دیگر، شاهد دیگری این تفسیر را تقویت می‌کند و آن این‌که فعل به کاررفته در آیه ۵۰ به شکل ماضی (أَحْلَلْنَا) و فعل مورد استفاده در آیه ۵۲ به شکل مضارع (لَا يَحِلُّ) است. بر همین اساس، فضای حاکم بر آیه ۵۰ اخبار از گذشته است: «ای پیامبر، زنانی که مهریه آنان را پرداخت کردی [در زمان گذشته]، بر تو حلال کردیم [زمان گذشته]»، درحالی‌که فضای حاکم بر آیه ۵۲ ناظر به زمان حال و آینده است: «بعد از فلان تاریخ، زنان برای تو حلال نیستند». این مطلب نشان می‌دهد که در گذشته، حکمی برای پیامبر(ص) در مورد زنان آمده، اما در زمان حال، حکم دیگری نازل شده است. توجیه

این مطلب نیز چندان پیچیده نیست، زیرا امکان دارد خداوند در زمان گذشته احکامی را با وحی غیرقرآنی برای پیامبر(ص) فرستاده و پیامبر(ص) هم بر اساس آن‌ها عمل کرده باشد و در ادامه، گزارشی از وقایع گذشته همراه با احکام تکمیلی همان موضوع را به وسیله وحی قرآنی در قرآن نقل کند (نک: عسکری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۱۲). همان گونه که ملاحظه می‌شود، بر اساس این تفسیر، نه تنها هیچ ناسازگاری‌ای بین آیات نیست، بلکه ترتیب چینش بین این آیات قرآن در تفسیر نیز حفظ می‌شود.

با وجود این سازگاری بین دو آیه ۵۰ و ۵۲ سوره احزاب و طبیعی بودن چینش آن‌ها، برخی فقها و محققان شیعی معتقدند آیه ۵۲ منسوخ و ناسخ آن، آیه ۵۰ است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۵۶۶؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۶؛ حلی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۵). به نظر می‌رسد مؤثرین عامل در پیدایش این دیدگاه در میان این محققان، روایات مورد اشاره در این بحث باشند، به خصوص این که در خلال مباحث، برخی به کمیت و کیفیت دلالت این روایات نیز اشاره کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۳۶).

در توضیح و تحلیل این دیدگاه می‌توان به این نکته اشاره کرد که آیه ۵۲ سوره احزاب حاکی از ممنوعیت ازدواج‌های جدید برای پیامبر(ص) است، درحالی که مدلول صریح روایات اهل بیت(ع) ازدواج‌های جدید را برای آن حضرت(ع) جایز می‌شمرد. بر همین اساس، قطعاً بین این دو تنافی وجود دارد و التزام به هر دو ممکن نیست. از این رو باید به نحوی این تنافی برطرف شود. از طرف دیگر، توجیه یا تأویل هیچ کدام از این دو به دلیل صراحت آن‌ها امکان ندارد و باید یکی را ناسخ دیگری قرار داد. از سویی دیگر، روایات مورد اشاره در این بحث با وجود واحد بودن (در ادامه می‌آید)، از صراحت بیشتری در جواز ازدواج‌های جدید برخوردارند. این محققان به مدلول این روایات ملتزم شده و برای رفع تنافی بین آیه ۵۲ سوره احزاب و روایات، آیه ۵۰ همین سوره را ناسخ و آیه ۵۲ را منسوخ معرفی کرده‌اند. گویا این گروه از محققان به واحد بودن این روایات توجه کافی داشته و از این رو برای توجیه پدیده، نسخ آیه‌ای از قرآن (آیه ۵۰) را مطرح کرده‌اند. از طرف دیگر، این محققان بر اساس همین روایات، مصداق زنان مورد اشاره در آیه ۵۲ سوره احزاب را همان زنانی معرفی کرده‌اند که در آیه ۲۳ سوره نساء به آن‌ها اشاره شده است.

با وجود این، به نظر می‌رسد پدیده نسخ در مورد این آیات با چالش‌هایی جدی مواجه است، زیرا:

اولاً در نسخ باید بین آیه ناسخ و منسوخ به صورت کلی تنافی برقرار باشد، به نحوی که به هیچ وجه نتوان بین آن‌ها جمع کرد (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۹)، اما در این بحث به هیچ وجه بین آیات مورد اشاره تنافی نیست، زیرا بر اساس آیه ۵۰، تعدادی از زنان بر پیامبر (ص) حلال‌اند و در آیه ۵۲، غیر از همسران (یعنی سایر زنان) بر پیامبر (ص) حرام شده‌اند و بین این دو مدلول تنافی وجود ندارد (سلامه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۲۱).

ثانیاً در نسخ باید دلیل ناسخ متأخر از حکم منسوخ باشد تا در فاصله بین حکم منسوخ و ناسخ، مصلحت تغییر پیدا کند (سلامه، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۹۰). این در حالی است که قائلین نسخ، نه تنها دلیل محکمی برای اثبات تقدم نزولی آیه ۵۲ بر ۵۰ ندارند، بلکه حداقل، قرار گرفتن آیه ۵۰ قبل از آیه ۵۲ این تقدم را نفی می‌کند. این تقدم قرینه بسیار مناسبی است که ترتیب نزول آیات هم به همین شکل بوده است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۳۰۲). کمی پیش‌تر توضیح داده شد که افعال به کاررفته در این دو آیه نیز این ترتیب را به طور کامل تأیید می‌کنند.

ثالثاً استناد به روایات برای اثبات نسخ در این آیات به هیچ وجه کارساز نخواهد بود، زیرا بر اساس مباحث اثبات‌شده در اصول فقه، نسخ آیات قرآن کریم با خبر واحد جایز نیست (خویی، بی تا، ص ۲۸۴ و ۲۸۵؛ ابوزهرة، بی تا، ص ۱۸۳). پیش‌تر نیز اشاره شد که مستند رویکرد سوم چهار روایت است که اغلب از جهت سندی ضعیف‌اند. ناگفته پیداست که همه این روایات چیزی جز خبر واحد نخواهند بود. از طرف دیگر، اگر قرار باشد با صرف تعارض کلی خبر واحد با قرآن کریم، آیه‌ای منسوخ شود، اخبار عرضه روایات بر قرآن بدون موضوع خواهد بود، زیرا بر اساس این روایات، هر حدیثی که مخالف با قرآن باشد، باید کنار گذاشته شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹).

با توجه به این توضیحات، روشن می‌شود که رویکرد سوم چندان قوت ندارد، اما در مقابل، رویکرد دوم و حتی رویکرد اول به قدری قوی‌اند که بتوان به آن‌ها اعتماد کرد. از این رو آیه ۵۲ سوره احزاب به خوبی بر ممنوعیت ازدواج مجدد پیامبر (ص) بعد از نزول این آیه دلالت دارد.

در اینجا ممکن است این اشکال مطرح شود که این محدودیت، با آیه‌ای در سوره تحریم (نزول: ۱۰۸) در تعارض است، زیرا خداوند در این سوره می‌فرماید: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنَّمَا يُبَدِّلُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُمْ مِّنْ مَّسَلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَائِمَاتٍ تَاطَبَّرَتْ عَابِدَاتٍ سَابِحَاتٍ نَّيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾؛ «امید است اگر (پیامبر) شما را طلاق دهد، پروردگارش همسرانی بهتر از شما برای او جایگزین کند؛ (زنانی) مسلمان، مؤمن، متواضع، توبه‌کار، پرستشگر، روزه‌دار، بیوه و باکره» (تحریم/۵). بر اساس این آیه، امکان ازدواج‌های متعدد دیگر برای پیامبر اکرم (ص) همچنان ممکن و محتمل است. در جواب این اشکال می‌توان گفت:

اولاً محدودیت ازدواج مجدد برای پیامبر (ص) حکمی تشریحی است که تابع مصالح و مفساد واقعی است. اگر در زمانی این امر دارای مصلحت بود، بدون شک خداوند می‌توانست حکم سابق را نسخ و حکم جدیدی ارائه کند. بنابراین امکان وقوع ازدواج‌های مجدد برای پیامبر (ص) به هیچ وجه منتفی نیست.

ثانیاً آیه سوره تحریم به هیچ وجه دال بر جواز فعلی نیست، زیرا این آیه حاوی قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه فقط ربط بین شرط و جزا را بیان می‌کند و دلالتی بر وقوع خارجی ندارد. از همین رو وقتی درباره آیه ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (انبیاء/۶۳) از امام صادق (ع) سؤال شد، امام (ع) فرمود: نه بت بزرگ بقیه بت‌ها را شکست و نه ابراهیم (ع) دروغ گفت، زیرا فرمود: ﴿فَسَأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾. [معنای این جمله آن است که] اگر بت‌ها سخن می‌گویند، ابراهیم (ع) بقیه بت‌ها را شکسته است و اگر چیزی نمی‌گویند، پس بت بزرگ کاری انجام نداده است. در نتیجه، چون بت‌ها سخن نمی‌گویند، پس ابراهیم (ع) دروغی نگفته است (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۴). بدیهی است که پایه استدلال امام (ع) چیزی جز تمسک به قضیه شرطیه موجود در این آیه نیست. بر همین اساس، سوره تحریم نمی‌تواند مانعی در برابر محدودیت ازدواج مجدد برای پیامبر (ص) باشد، زیرا صرفاً حاوی قضیه‌ای شرطیه است.

در مرحله بعد، این سؤال مطرح می‌شود که علت این ایجاد محدودیت در تعداد همسران پیامبر (ص) چیست. پیش‌تر اشاره شد که از نظر برخی، این ممنوعیت برای بزرگداشت زنان پیامبر (ص) صورت گرفت. از نظر برخی دیگر، این حکم در راستای کاهش فشار به پیامبر (ص) از سوی افراد و قبایل برای ازدواج با یکی از زنان قبیله خود

بوده است، زیرا ازدواج‌های پیامبر(ص) در زمانی کارکردهای مثبت خود را داشت، اما با گذشت زمان افراد و قبایل برای کسب افتخار، آن حضرت را تحت فشار قرار می‌دادند. از این رو با این حکم جلوی این فشارها گرفته شد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۹۱). صرف نظر از نقاط مثبت و اشکالات این دو تحلیل، می‌توان کارکرد دیگری، هرچند ضمنی، برای این محدودیت در نظر گرفت و آن تربیت جامعه معاصر نزول در راستای پذیرش حکم محدودیت در تعداد زنان است. توضیح بیشتر در مورد ابعاد این کارکرد در بخش بعدی می‌آید.

۳. مرحله سوم: محدود کردن تعداد همسران یک مرد

اشاره شد که سوره نساء (نزول: ۹۲) در ترتیب نزول، بعد از سوره احزاب قرار دارد. خداوند در این سوره در قالب هنجار و دستور، به مردان اجازه می‌دهد در صورت رعایت عدالت، حداکثر با چهار و در غیر این صورت، فقط با یک زن ازدواج کنند: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾؛ «و اگر می‌توانید که تعدیل در مورد (دختران) یتیم [در صورت ازدواج با آنان] عدالت را رعایت کنید، بنابراین [از ازدواج با آنان صرف نظر و] با زنان پاک (دیگر) دو و دو و سه و سه و چهار چهار ازدواج کنید. پس اگر می‌ترسید [که با آنان] به عدالت رفتار نکنید، [به] یک زن یا [به] کنیزی که مالک شده‌اید [اکتفا کنید]. این [اکتفا کردن] نزدیک‌تر است به این که ستم نکنید و از راه عدالت منحرف نشوید» (نساء/۳).

توضیح این که خداوند در دومین آیه از سوره نساء تأکید می‌کند که اموال یتیمان را به آنان بدهید و اموال آنان را همراه با اموال خودتان نخورید (در حفظ اموال یتیمان باید دقت فراوان داشت). خداوند در ادامه، در آیه سه یادآور می‌شود که اگر می‌ترسید هنگام ازدواج با دختران یتیم در مورد اموال یا حقوق آنان به قسط رفتار نکنید، ضمن صرف نظر کردن از ازدواج با آنان، سراغ زنان دیگر بروید. همچنین با توجه به این که ازدواج دائم با بیش از چهار زن در اسلام ممنوع است، بدون شک «واو» در این آیه به معنای «او» (یا) است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۴). با این توضیح، هم ارتباط بین

شرط و جزای این آیه به خوبی روشن می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۶) و هم آیه به طور واضحی تعدد زوجات یک مرد را تأیید می‌کند (نک: طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۴).

این تعدد زوجات چند ویژگی دارد:

الف. شرط جواز تعدد زوجات رعایت عدالت بین همسران است. بر اساس تحقیقات انجام شده، بدون شک منظور از «عدالت» در این آیه، عدالت در ظاهر و رفتار است و عدالت در محبت را در بر نمی‌گیرد. از این رو ادعای نسخ این آیه با آیه ۱۲۹ سوره نساء قابل پذیرش نیست. توضیح این که اگرچه در این آیه خداوند تصریح می‌کند که شما توانایی برقراری عدالت بین همسران خود را ندارید، بر اساس شواهد و قرائن مختلف، منظور از عدالت در این آیه عدالت در محبت است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۵-۲۵۶).

ب. در مورد رعایت عدالت، سه حالت قابل تصور است: «مرد می‌داند توان برقراری عدالت بین همسران خود را دارد»، «مرد یقین دارد که چنین توانی ندارد»، «مرد شک دارد که توانایی برقراری عدالت را دارد یا نه». در حالت اول، این مرد می‌تواند حداکثر با چهار زن ازدواج کند، اما در دو حالت دیگر چنین اجازه‌ای ندارد و باید به یک همسر اکتفا کند، زیرا در آیه به صراحت اعلام می‌شود: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ»؛ «اگر ترسیدید که عدالت را رعایت نمی‌کنید، پس یک همسر...». این فقره با هر دو حالت هماهنگی دارد.

ج. از نظر برخی محققان، جواز تعدد همسران یک مرد به دلیل مواردی همچون «احتمال بسیار کم تحقق عدالت بین همسران»، «بیشتر بودن فساد تعدد از مصلحت آن»، «بدرفتاری مردان با همسران خود» و «پدید آمدن دشمنی بین فرزندان» تنها در هنگام ضرورت جایز است (رشید رضا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۴۹). روشن است که ادله ارائه شده در حد ادعایند و توانایی مقید کردن اطلاق آیه را ندارند.

د. عامل اساسی پیدایش چندهمسری و اصلی‌ترین مبنای تأیید آن در اسلام، ضرورت‌های اجتماعی، به خصوص زیاد بودن تعداد زنان نسبت به تعداد مردان در بیشتر جوامع بوده است. همین امر باعث شده است تا در نگاه دقیق، چندهمسری مردان

به‌عنوان حقی برای زنان تلقی شود، نه فقط حق مردان. از این رو ارزیابی این مسئله با معیارهای فردگرایانه، مثل کاهش محبت مرد به همسرش یا خرد شدن شخصیت زنان، تحلیلی ناقص است و نمی‌تواند مبنایی برای ممنوعیت چندهمسری باشد، بلکه برای رفع این موارد باید به راهکارهای رشد اخلاقی و فرهنگی متوسل شد (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۴۱۲-۴۴۲؛ بستان (نجفی)، ۱۳۸۸، ص ۲۲-۲۳). مؤید این حکم را در این نکته می‌توان پیدا کرد که بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند به هیچ کس ذره‌ای ظلم نمی‌کند (نساء/۴۰). از این رو اگر حکم چندهمسری مردان ظلم به زنان قلمداد می‌شد، قطعاً خداوند یا فقط تک‌همسری را برای مردان نهادینه می‌کرد یا با ارائه احکامی خاص، زمینه چندهمسری را در طول زمان از بین می‌برد.

با توجه به توضیحات ارائه‌شده می‌توان روش تدریجی قرآن در محدود کردن تعداد همسران یک مرد را این‌گونه توضیح داد که پس از طی شدن مرحله اول و قوام یافتن ارزش‌های ناظر به شخصیت زن در اجتماع از یک سو و تثبیت عملی مطلوبیت و مشروعیت ازدواج، دور از هر گونه افراط و تفریطی در سیره عملی پیامبر(ص) از سوی دیگر، خداوند در مرحله بعد، ازدواج مجدد پیامبر(ص) را به‌گونه‌ای محدود می‌کند که حتی در صورت فوت یا طلاق یکی از همسران، اجازه نخواهد داشت زن دیگری به‌جای آن اختیار کند. بدون شک، این ممنوعیت به‌خوبی اذهان جامعه را آماده می‌کند که محدودیت تعداد همسران خود را بهتر و راحت‌تر بپذیرند. مؤید این برداشت روایاتی است که مردم را دنباله‌رو حاکمان خود معرفی می‌کند: «الناس علی دین ملوکهم» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۱) و «الناس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۸). اگرچه کلیت مدلول این دو روایت در همه زمان‌ها و برای همه مردم قابل پذیرش نیست، به هر حال، نمی‌توان کتمان کرد که رفتار و احکام حاکمان بر ذهنیت مردم تأثیر بسزایی دارد. به عبارت دیگر، رفتار و احکام رهبران نمی‌تواند به نحو علت تامه بر رفتار مردم اثر داشته باشد، اما بدون شک به‌عنوان علل زمینه‌ساز، نقش مهمی در شکل‌گیری رفتارهای مثبت یا منفی مردم دارد. به نظر می‌رسد این تأثیر در مورد شخصیتی همانند پیامبر(ص) چندبرابر خواهد بود، زیرا اولاً خداوند آن حضرت را در همین سوره احزاب الگویی مؤمنان معرفی کرده است (احزاب/۲۰)، و ثانیاً ازدواج مجدد در صورت رعایت حد نصاب

برای مردان ممنوع نیست، زیرا هیچ اشاره‌ای به این محدودیت در سوره نساء نشده است. این در حالی است که ازدواج مجدد برای پیامبر(ص) حتی با رعایت حد نصاب در سوره احزاب، به طور کلی ممنوع شد تا به همین دلیل، پذیرش حکم محدودیت بسیار راحت‌تر باشد.

در پایان، اشاره به این نکته ضروری است که این مرحله‌بندی به هیچ وجه مبتنی بر قیاس ازدواج‌های پیامبر اکرم(ص) با ازدواج عموم مسلمانان نیست، لذا اشکال نشود که این مقایسه به دلیل اختصاصی بودن ازدواج‌های آن حضرت قیاس مع الفارق است. دلیل این مطلب آن است که در مباحث اجتماعی، ذهنیت مردم برای پذیرش یک حکم بسیار مهم است. اگر ذهنیت مردم برای حکمی آماده نباشد، بدون شک در برابر آن مقاومت می‌کنند. این در حالی است که اگر پیش‌تر ذهنیت آنان مطابق حکم جدید آماده شده باشد، همان حکم را راحت‌تر می‌پذیرند. در این بحث هم همین نکته جاری است، زیرا محدود کردن ازدواج‌های پیامبر(ص) در واقع، زمینه‌ساز پذیرش حکم بعدی است، نه علت تامه آن، چنان‌که مرحله اول هم فقط نقش زمینه‌ای دارد و به هیچ وجه علت تامه محدودیت ازدواج برای مردان نیست. بر همین اساس، نباید تصور شود حرام بودن ازدواج جدید برای پیامبر(ص) مشکلی را حل نمی‌کند و قیاسی مع الفارق است، زیرا بر اساس این نوشتار، ازدواج‌های پیامبر اکرم(ص) در ابتدا و حرمت ازدواج مجدد در انتها، کارکردی اجتماعی و در راستای تربیت فرهنگی جامعه اسلامی بوده است.

نتیجه‌گیری

خداوند در سه مرحله تعداد همسران یک مرد را در عصر نزول قرآن محدود کرد: مرحله اول: از ابتدای نزول قرآن تا سوره احزاب. قرآن کریم بدون اشاره به تعداد زوجات یک مرد، ارزش‌هایی درباره شخصیت زن را طرح و با ضدا ارزش‌های رایج در جامعه مبارزه کرد. همزمان هم پیامبر(ص) با ازدواج‌های متعدد، علاوه بر اعتباربخشی عملی به ازدواج، مانع گسترش شهوت‌پرستی در قالب ازدواج شد. مرحله دوم: خداوند در سوره احزاب ازدواج‌های جدید را به طور کلی بر پیامبر(ص) ممنوع کرد، به گونه‌ای که آن حضرت اجازه نداشت اگر یکی از همسرانش فوت می‌کرد

یا طلاق می‌گرفت، همسر دیگری به جای آن برگزیند.
مرحله سوم: خداوند در سوره نساء به مردان اجازه داد حداکثر با چهار زن در صورت رعایت عدالت، و در غیر این صورت، فقط با یک زن به صورت دائم ازدواج کنند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، ترتب این سه مرحله بر یکدیگر کاملاً منطقی است و دو مرحله اول در حقیقت زمینه‌ساز مرحله سوم‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلن مارلت، جی؛ بری، مارتا آ. (۱۳۷۱ش). روان‌شناسی تقلید، (ترجمه سیامک رضا مهجور و پروین غیاثی جهرمی). تهران: راهگشا.
۳. ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر و دار بیروت.
۴. ابن اثیر، عزالدین. (۱۴۰۹ق). أسد الغابه. بیروت: دار الفکر.
۵. ابن جزئی، محمد. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل. بیروت: شركة دار الأرقم.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول (ص). قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). التحریر و التئور. بیروت: مؤسسه التاریخ.
۸. ابن عرفه، محمد. (۲۰۰۸م). تفسیر ابن عرفه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن عساکر، ابوالقاسم. (۱۴۱۵ق). تاریخ دمشق. بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابوالقاسم‌زاده، مجید؛ کاظم‌نژاد، مه‌ری. (۱۳۸۵ش). کنکاشی درباره علل تعدد همسران پیامبر (ص). معرفت، ۱۵(۹)، ۸۳-۹۴.
۱۱. ابوحیان، محمد. (۱۳۸۴ش). الهدایة فی النحو. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. ابوزهره، محمد. (بی‌تا). أصول الفقه. قاهره: دار الفکر العربی.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ش). کشف الغمه. تبریز: مکتبه بنی‌هاشمی.
۱۴. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضره. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. بستان (نجفی)، حسین. (۱۳۸۸ش). اسلام و تفاوت‌های جنسیتی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.
۱۶. بهجت‌پور، عبدالکریم. (۱۳۹۴ش). شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم. قم: مؤسسه تمهید.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم. (۱۳۸۹ش). کلیات فلسفه، (ترجمه و اضافات: جلال‌الدین مجتبی). تهران: حکمت.

۱۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۸ش). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
۲۰. حلی، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
۲۱. خویی، ابوالقاسم. (بی تا). البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۲. درویش، محی الدین. (۱۴۱۵ق). إعراب القرآن الکریم و بیانه. حمص: الارشاد.
۲۳. الدنبرگ، هرمان. (۱۳۷۳ش). فروغ خاور (زندگی، آیین و رهبانیت بودا). (ترجمه بدرالدین کتابی). تهران: اقبال.
۲۴. راسل، برتراند. (۱۳۷۳ش). تاریخ فلسفه غرب، (ترجمه نجف دریابندری). تهران: پرواز.
۲۵. راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۵ش). فقه القرآن. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
۲۶. رشید رضا، محمد. (۱۳۷۳ش). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. مصر: بی نا.
۲۷. رفیع پور، فرامرز. (۱۳۷۸ش). آنومی یا آشفستگی اجتماعی. تهران: سروش.
۲۸. رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۸ش). معنویت گرایی در قرآن (مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای معنویت قرآنی). پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۴(۱۴)، ۱۵-۳۲.
۲۹. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۰. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التزیل. بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۱. سلامه، محمدعلی. (۲۰۰۲م). منهج الفرقان فی علوم القرآن. قاهره: دار نهضة مصر.
۳۲. سلیمی، علی؛ داوری، محمد. (۱۳۸۰ش). جامعه‌شناسی کجروی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. صدائقی فرد، مجتبی. (۱۳۸۸ش). جامعه‌شناسی (کلیات، مفاهیم و پیشینه). تهران: نشر ارسباران.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۰ش). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ش). الاحتجاج. مشهد: نشر مرتضی.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۳۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). المبسوط. تهران: المكتبة المرتضویه.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۶ق). القرآن الکریم و روایات المدرستین. تهران: مجمع العلمی الإسلامی.
۴۱. علی، جواد. (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. بیروت: دار الساقی.
۴۲. عهد جدید. (بی تا). (ترجمه بیروز سیار). تهران: نشر نی.
۴۳. فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. فرجاد، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات. بی جا: بدر.

۴۵. قاسمی، جمال‌الدین. (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۴۷. کلاینبگ، اتو. (۱۳۸۶ش). روان‌شناسی اجتماعی، (ترجمه علی محمد کاردان). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۹. کوئن، بروس. (۱۳۸۸ش). مبانی جامعه‌شناسی، (ترجمه و اقتباس غلام عباس توسلی و رضا فاضل). تهران: سمت.
۵۰. لویون، گوستاو. (۱۳۱۸ش). تمدن اسلام و عرب، (ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی). تهران: کتابفروشی و چاپخانه علمی..
۵۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۲. محسنی، منوچهر. (۱۳۸۰ش). جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی. تهران: کتابخانه طهوری.
۵۳. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت(ع).
۵۴. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۶۰ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱ش). نظام حقوق زن در اسلام. قم: صدرا.
۵۶. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران. (۱۳۷۴ق). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۸. میرمحمدی زرنندی، ابوالفضل. (۱۳۷۷ش). تاریخ و علوم قرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۹. ناس، جان. (۱۳۸۱ش). تاریخ جامع ادیان، (ترجمه علی اصغر حکمت). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۰. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۱. واعظی، محمدجواد. (۱۳۸۸ش). زن در جاهلیت. تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ۶(۲۴)، ۱۳۵-۱۵۹.
۶۲. هیوم، رابرت. (۱۳۶۲ش). ادیان زنده جهان، (ترجمه عبدالرحیم گواهی). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.



The Qur’anic Concept of “Shākilah” (Disposition): From the Notion of Predestinarianism to the Reality of Secondary Creation

Mohsen Nourāei¹ , Javād Īravānī² 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, ‘Allāma Ḥasanzāda Amolī Faculty of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. Email: m.nouraei@umz.ac.ir
2. Professor, Department of Qur’ān and Ḥadīth Studies, Razavi University of Islamic Sciences, level 4 Graduate of Razavi Kharasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: dr.iravani@razavi.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 27 February 2024

Received in revised form 9 September 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 15 September 2024

Keywords:

Shākilah, Human personality, Determinism and free will. Sincerity.



The Holy Qur’ān presents individual actions as being based on one’s “shākilah” (Arabic: *شَكِيلَة*, disposition), which has led to a variety of interpretations and conclusions. If “shākilah” is rooted in the creation of the individual, the diversity of human natures and a form of determinism in the manifestation of behaviors may be potential outcomes. Conversely, if “shākilah” is a self-constructed phenomenon, uncovering the underlying factors and influences will become significant. This article aims to explore and articulate the concept and purpose of “shākilah,” as well as the factors contributing to its formation, utilizing a descriptive-analytical approach. The study’s findings indicate that human shākilah represents the self-constructed moral personality and secondary temperament of an individual, shaped by a variety of influences, including genetic factors, hereditary traits, personality backgrounds, instincts, innate tendencies, intellectual abilities, social environment and culture, as well as the individual’s element of free will and choice. Therefore, while determinism in actions is dismissed, the role of ethics and education in shaping “shākilah,” as well as the reciprocal influence of “shākilah” on behavior, clarifies the issues of intention and its purity, as well as the concept of eternal life. The results of this research have clear implications in various fields of Islamic studies, such as determinism and free will, eternal life (immortality), the nature and philosophy of ethics, educational sciences, and some issues in moral theology, including sincerity.

Cite this article: Nouraei, M.; Īravānī, J. (2024). The Qur’anic Concept of “Shākilah” (Disposition): From the Notion of Predestinarianism to the Reality of Secondary Creation. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 283_304. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.2830.1588>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



مفهوم قرآنی «شاکله» از پندار جبرگرایی تا حقیقت خلقت ثانویه

محسن نورائی^۱ | جواد ایروانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن‌زاده آملی (ره)، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.nouraei@umz.ac.ir
۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه خراسان. رایانامه: dr.iravani@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

قرآن کریم اعمال هر فرد را بر اساس «شاکله» او معرفی فرموده و همین امر خاستگاه دیدگاه‌ها و نتیجه‌گیری‌های متنوع شده است. اگر شاکله ریشه در آفرینش آدمی داشته باشد، گونه‌گونی ماهیت‌های بشری و نوعی جبر در صدور رفتارها، از نتایج محتمل آن خواهد بود. اما اگر شاکله پدیده‌ای خودساخته باشد، کشف زمینه‌ها و عوامل دخیل در آن اهمیت می‌یابد. این مقاله می‌کوشد به شیوه توصیفی-تحلیلی مفهوم و مقصود از شاکله و عوامل شکل‌گیری آن را تبیین کند. نتایج بررسی نشان می‌دهد شاکله آدمی شخصیت اخلاقی خودساخته و خلق و خوی ثانوی فرد است که متأثر از عواملی چون زمینه‌های ژنتیکی، وراثتی و شخصیتی، غرایز، گرایش‌های فطری، قوه عاقله، محیط اجتماعی و فرهنگ پیرامونی و عنصر اختیار و انتخاب فرد شکل می‌گیرد. از این‌رو ضمن منتفی شدن جبرگرایی در اعمال، نقش علم اخلاق و تربیت در ایجاد شاکله و متقابلاً نقش شاکله در بروز رفتارها، مسئله نیت و خلوص آن و مسئله خلود روشن می‌شود. نتیجه این پژوهش در حوزه‌های مختلف مطالعات اسلامی مانند جبر و اختیار، خلود، ماهیت و فلسفه علم اخلاق، علوم تربیتی و برخی مسائل دانش اخلاق مانند اخلاص، کاربرد آشکار دارد.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط:
۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

شاکله، شخصیت انسان، جبر و اختیار، اخلاص.



استناد: نورائی، محسن؛ ایروانی، جواد. (۱۴۰۳). مفهوم قرآنی «شاکله» از پندار جبرگرایی تا حقیقت خلقت ثانویه.

آموزه‌های قرآنی، ۲۱ (۳۹)، ۲۸۳-۳۰۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.2830.1588>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

قرآن کریم اعمال هر فرد را نشئت یافته از شاکله او می‌داند: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۸۴)؛ «بگو: هر کس بر پایه شاکله‌اش عمل می‌کند. پس پروردگارتان به کسی که راه یافته‌تر است، داناتر است». درباره این آیه پرسش‌های متعددی قابل طرح است، از جمله: مقصود از شاکله چیست؟ آیا شاکله ریشه در خلقت فرد دارد، بی آن که او نقشی در شکل‌گیری آن داشته باشد یا آن که در آن نقش دارد؟ در صورت نخست، آیا اعمال او منتهی به جبر نمی‌شوند و سعادت و شقاوت ذاتی افراد را نتیجه نمی‌دهد؟ در صورت دوم نیز نقش آدمی تا چه حد است و چه عواملی بر آن تأثیر می‌نهد؟ آیا می‌توان گفت عناصری چون عوامل ژنتیکی، فرهنگ محیط، تربیت و اراده خود فرد بر آن مؤثر است؟ آیاتی با محتوای نکوهش انسان یا تأثیر اراده و تقدیر الهی و نیز مسئله خلوص نیت، ملکات اخلاقی و مسئله خلود، چه رابطه‌ای با موضوع شاکله دارند؟ در این مقاله تلاش می‌شود به چنین پرسش‌هایی پاسخ داده شود.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی و تأمل در مفهوم قرآنی شاکله پیشینه‌ای کهن دارد. مطالعه کتب کهن تفسیر نشان می‌دهد که تلاش مفسران برای فهم آیه شاکله به‌عنوان آموزه‌ای قرآنی، بدون توجه به هر گونه ارتباط آن با دیگر حوزه‌های مطالعاتی صورت گرفته است. بر اساس نتیجه پژوهش قبادی و درزی (۱۳۹۷) نظرات مفسران اولیه درباره شاکله عمدتاً موجز، بسیط و دارای ابهام است.

به تدریج در قرون چهارم به بعد تا روزگار معاصر، کوشش‌های علمی جدیدی صورت گرفت تا این آموزه قرآنی در ارتباط با برخی مفاهیم حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اسلامی بررسی و تبیین گردد. بررسی علی‌نژاد و شمخانی (۱۳۹۹) نشان می‌دهد اصطلاح شخصیت، آن گونه که در روان‌شناسی مطرح است، با مفهوم شاکله در کاربرد قرآنی‌اش متفاوت است و نمی‌توان این دو را مترادف یکدیگر دانست، زیرا شاکله عام‌تر از شخصیت است و ساحت‌های دیگری مانند تعقل و نیت را شامل می‌شود.

«هویت» نیز از دیگر اصطلاحاتی است که با شاکله قرابت دارد. نوری (۱۳۹۵) توضیح می‌دهد که شاکله یکی از هفت مفهوم کاربردیافته در ادبیات دینی است که بیشترین هماهنگی را با مفهوم هویت دارد.

برخی محققان به بررسی ارتباط شاکله با مفاهیم فلسفی پرداختند. بنابر نتیجه پژوهش حاجی‌علی لالائی و همکاران (۱۳۹۲)، دیدگاه مفسران در باب شاکله با رهاورد فلسفی در بیان فاعلیت صورت نوعی انسان قرابت دارد. ارتباط شاکله با برخی مباحث کلامی در نگاشته‌سمنون (۱۳۹۶) نیز قابل ذکر است. ایزدی (۱۳۹۷) شاکله انسان را محصول خصلت‌های تربیت و محیط زندگی دانسته و معتقد است که بیشترین تأثیر را بر نحوه عملکرد انسان دارد. بر این اساس، معتقد است شاکله خوب می‌تواند شکاف و جدایی میان علم و عمل را برطرف سازد. سلمان ماهینی و قراملکی (۱۳۹۴) دلالت‌های تربیتی مستفاد از آیه شاکله بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی را ارائه نمودند.

بررسی ارتباط شاکله با مباحث کارآفرینانه نیز در نوع خود جالب است. حجازی (۱۳۹۱) در حوزه مطالعات کارآفرینانه با رویکرد دینی، می‌کوشد تا نقش اثرگذار شاکله را در این زمینه تبیین نماید. به باور او برای ایجاد رفتار کارآفرینانه باید در عمیق‌ترین لایه‌های وجودی دست به تحول بنیادین و دائمی زد و به روح ایمان دست یافت. این کار جز با شناخت عمیق مراتب روح (شاکله) و پیروی از دستورات شرع امکان‌پذیر نیست.

افزون بر آنچه گفته شد، برخی پژوهش‌ها از آیه شاکله به‌عنوان موردی مطالعاتی در مباحث روش‌شناسی بهره برده‌اند. درزی و سلمان‌نژاد (۱۳۹۸) فرایندشناسی مطالعات دینی در پژوهش‌های قرآنی را با تمرکز بر آیه شاکله به بحث نهادند. به اعتقاد قراملکی (۱۳۹۳)، مواجهه مسئله‌محور با این آیه شریفه در فهم دقیق و صحیح آن سودمند است.

با این همه، موضوع مقاله پیش‌رو پیشینه چندانی ندارد. پژوهش‌های پیشین به ارتباط میان شاکله و جبرگرایی و شخصیت توجه چندانی ندارند. افزون بر این، مقاله حاضر به معارف روایی مرتبط با موضوع مورد بحث، اهتمام ویژه دارد.

۳. مقصود از «شاکله» در کاربرد قرآنی آن

در این‌که مقصود از شاکله در آیه مورد بحث چیست، نظرات تفسیری گوناگونی مطرح

شده است. ابتدا نگاهی به مفهوم لغوی «شاکله» و آرای مفسران می‌اندازیم و سپس به تبیین و تحلیل دیدگاه برگزیده می‌پردازیم.

۳-۱. مفهوم لغوی شاکله

«مشاکله» در لغت از ریشه «شکل» و در اصل به معنای مماثلت و همانندی است. امر دشوار و پیچیده را نیز از آن رو «مشکل» گویند که به امری دیگر شباهت رسانده و تشخیص و تفکیک را دشوار ساخته است، چنان که «مشتبه» را نیز از این رو مشتبه نام نهند که شبیه چیز دیگری شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۴). با این حال، تفاوت «مشاکله» و «مشابهت» در این است که مشاکله شباهت در هیئت و صورت است و مشابهت همانندی در کیفیت (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲). به همین مناسبت، به بستن دست و پای حیوان و مهار کردنش «شکل» و به خود مهار، «شکال» گویند، زیرا با این کار چهار دست و پای حیوان یک جا جمع می‌شود و شبیه یکی از آنها می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۴). به این ترتیب، واژه «شکل» مفهومی ثانوی می‌یابد که عبارت است از «تقیید» و در قیدوبند کردن حیوان. برخی فرهنگ‌نویسان قرآنی، همین مفهوم را معنای اصلی «مشاکله» و «شکل» دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲).

بر این اساس، «شاکله» به معنای هیئت و ساختاری است که فرد را در قیدوبند خود گرفتار می‌کند و به نوعی او را به بند می‌کشد. (اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۲).

۳-۲. دیدگاه‌های مفسران

در مجموع، دیدگاه‌های تفسیری ذیل درباره مقصود از شاکله بیان شده است:

۳-۲-۱. دیدگاه نخست

مقصود از شاکله ساختار جسمی و روحی فرد است که ناشی از ماهیت و آفرینش اوست. این معنا در سخن مجاهد با تعبیر «طبیعت» (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۴)، در سخن منسوب به ابن عباس با تعبیر «طبیعت» و «خلقت» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳)، در سخن مقاتل با تعبیر «جدیله»^۱ (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۴۷) و در گفتار برخی دیگر (فخر رازی، ۱۴۲۰،

۱. «جدیله» به معنای حالت اولیه، طریقه و ناحیه آمده است (نک: ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۱۰۶).

ص ۳۹۱) با عبارت «جوهر نفس و مقتضای روح» بیان شده است.

۳-۲-۲. دیدگاه دوم

مقصود از شاکله راه و روشی است که فرد به آن عادت کرده است. در سده‌های نخستین، فراء و زجاج این نظریه را ارائه کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۴۳) و برخی مفسران معاصر در تبیین و تأیید آن گفته‌اند: «از آنجا که روحيات و سجایا و عادات هر انسانی او را مقید به رویه‌ای می‌کند، به آن «شاکله» می‌گویند. به این ترتیب، مفهوم شاکله هیچ گونه اختصاصی به طبیعت ذاتی انسان ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۲۴۶-۲۴۷).

۳-۲-۳. دیدگاه سوم

مراد از شاکله نیت فرد است که به اعمال و رفتار او شکل می‌دهد. این دیدگاه را که برخی مفسران قدیم مانند حسن بصری و قتاده (نک: مظهری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۴۸۳) و برخی مفسران جدید (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۷۸) مطرح یا تأیید کرده‌اند، در روایات نیز به گستردگی ذکر شده است (برای روایات نک: ادامه مقاله).

۳-۲-۴. دیدگاه چهارم

مقصود از شاکله هر آنچه است که از نظر فرد، به صواب شبیه‌تر و به حق سزاوارتر است، آن‌سان که از جبائی (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳) نقل شده است. گویا بر اساس این نظریه، شاکله فرد همان عقیده و باور اوست.

۳-۲-۵. دیدگاه پنجم

مراد از شاکله شخصیت اخلاقی و ثانوی فرد است که از مجموع غرایز و عوامل خارجی مؤثر بر آن شکل می‌گیرد. این دیدگاه را علامه طباطبایی (۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۹۲) مطرح کرده است.

افزون بر اینها، برخی مفسران مفاهیم دیگری همچون «فطرت» و «اندیشه و فکر» را نیز احتمال داده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۷، ص ۳۱۳).

۴. نکاتی مقدماتی برای تبیین دیدگاه برگزیده

برای درک صحیح مفهوم شاکله و رسیدن به عمق مفهوم آیه و پیام‌های معرفتی و هدایتی آن، ابتدا لازم است به چند نکته توجه شود.

۴-۱. انسان و تعاریف گوناگون او

دشواری شناخت انسان و پیچیدگی ابعاد او موجب گردیده است تا اندیشمندان در طول تاریخ تعاریف‌های گوناگون و گاه متضادی را از انسان ارائه نمایند. تعاریف گوناگون از انسان نشان از سردرگمی آدمی در شناخت درست خویش و کمالش دارد. این سردرگمی به‌حدی است که برخی اندیشمندان غربی به‌کلی منکر سرشت مشترک انسانی شده و بحث از چیستی انسان را بحثی مهمل و بی‌سرانجام می‌دانند (نک: رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵). بنابراین، بدون استمداد از وحی و سخن خالق انسان، بحث انسان‌شناسی به نتیجه مشخصی نخواهد رسید.

از نگاه اسلامی، انسان موجودی دوبعدی و مرکب از جسم و روح است (سجده ۷-۹) که هر یک از این دو نیازها و علایقی را اقتضا می‌کند. از سوی دیگر، صعود و نزول او شعاعی بسیار گسترده دارد (تین/۴-۶)، برخلاف موجودات دیگر، حتی فرشتگان، که هر کدام حد معینی دارند (صافات/۱۳۴). آدمی در طرف تکامل، می‌تواند به جایی رسد که از نظر دنیوی همه موجودات را به تسخیر خود در آورد و در بُعد معنوی، از فرشتگان نیز فراتر رود (نجم/۸-۹) و در طرف سقوط و تباهی نیز در مرتبه‌ای پایین‌تر از حیوانات قرار گیرد (اعراف/۱۷۸). او پیوسته در حال حرکت است (انشقاق/۶). با این حال، انسان از نظر فطری، کمال‌جو و خداپرست (روم/۳۰) است و حد مطلوبش آن است که جانشین خدا در زمین باشد (بقره/۳۰) و این با تربیت و تزکیه در پرتو آموزه‌های وحیانی دست‌یافتنی است (مکارم شیرازی، ۱۳۰۰، ج ۸، ص ۲۳۹-۲۴۱).

بنابر آنچه بیان شد، می‌توان انسان را چنین تعریف کرد: موجودی با سرشت الهی، دوبعدی، در حال حرکت و تربیت پذیر، که به لحاظ مطلوبیت، جانشین خدا در زمین است.

۴-۲. خلقت اولیه و شخصیت اخلاقی ثانویه

قرآن کریم از یک سو آدمی را به ساختار آفرینش و فطرت پاک می‌ستاید، بر سر او تاج کرامت می‌نهد، او را بر دیگر موجودات فضیلت می‌بخشد و مسجود فرشتگان و جانشین خود در زمین قرار می‌دهد (تین/۴ و نیز نک: روم/۳۰؛ مؤمنون/۱۴؛ اسراء/۷۰؛ بقره/۳۴)، و از دیگر سو، با اوصافی چون ظلوم و جهول و کفار، او را می‌نکوهد و گروهی را پست‌تر از حیوانات می‌شناسد (نک: ابراهیم/۳۴؛ اسراء/۱۱، ۶۷، ۱۰۰؛ عادیات/۶؛ اعراف/۱۷۹).

حقیقت این است که هیچ گونه منافاتی بین دو دسته از آیات یادشده نیست و در واقع، وجود صفات و ملکات اخلاقی منفی، نه برخاسته از خلقت اولیهٔ انسان، بلکه محصول و ساختهٔ خود اوست. خداوند آدمی را با گرایش‌های فطری پاک و کمال‌محور و استعدادهای منحصر به فرد آفریده است و بر همین اساس نیز او را کرامت بخشیده و بر دیگر موجودات برتری داده است. در عین حال، انسان برای ادامهٔ حیاتش در مسیری که برایش فراهم شده است، بسان دیگر حیوانات، مجهز به غرایزی است تا چون موتوری محرک، از درون او را وادار به کار و تلاش برای جلب منافع و دفع مضار نماید. خداوند انسان را در کنار نیروهای قدرتمند غریزی، او را به نور هدایت‌گر عقل مجهز نموده و وحی را نیز به یاری‌اش فرستاده تا در پرتو این دو، غرایز خود را تعدیل نماید و از افراط و تفریط بپرهیزد. نیک روشن است که وجود غرایز منفی نیست، چه برای ادامهٔ حیات انسان ضرورت دارد. آنچه نکوهیده است، اشباع بیش از حد غرایز یا اشباع آنها از مسیر غلط است. برای نمونه، «حرص» نیرویی است که در آدمی به ودیعت نهاده شده است و اجازه نمی‌دهد وی از تلاش و تکاپو برای به دست آوردن منافعش باز ایستد. حال، اگر این نیرو در مسیر صحیح خود همچون کسب علم و فضیلت و در حد اعتدال به کار گرفته شود، مایهٔ کمال فرد است، ولی اگر از مسیرش منحرف شود و به افراط گراید، فرد را به سقوط می‌کشاند و گرفتار شیفتگی مال و ثروت یا شهرت و قدرت یا هوسرانی و شهوت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۲۹؛ نیز نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۰، ص ۱۳-۱۵).

بررسی مجموع آیات نشان می‌دهد که ستایش‌ها از آن «انسان به طبع اولی» و گاه «انسان به کمال رسیده» است و نکوهش‌ها از انسان تربیت‌نیافته که نفس و غرایز سرکش خود را مهار نکرده و خلُق و شاکلهٔ ثانوی منفی را در خود ایجاد کرده است، زیرا

تربیت‌پذیری از ویژگی‌های انسان است و در سایه تربیت‌پذیری، خلقت ثانویه او شکل می‌گیرد.

۴-۳. نقش عامل وراثت در خصوصیات اخلاقی و رفتاری

با توجه به یکسانی ماهیت بشری و نقش تربیت در شکل‌گیری ملکات نفسانی، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا عوامل وراثتی و ژنتیکی در وجود و بروز ملکات نفسانی نقش دارند؟ هرچند پیشینه دانش ژنتیک دیرین نیست، اما بنابر یافته‌های این علم، ویژگی‌های ژنتیکی عامل اصلی و تعیین‌کننده (علت تامه) بروز رفتارهای آدمی نیست، زیرا با وجود کشف تعدادی از ژن‌های رفتاری همچون ژن مؤثر بر ایجاد اضطراب، رفتار آدمی لزوماً منطبق با ژن‌های او نیست و از فردی که دارای ژن رفتاری X است لزوماً رفتار X سر نمی‌زند (نک: محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳).

در قرآن کریم آیه‌ای دیده نمی‌شود که به‌صراحت بر این مطلب دلالت نماید، هرچند برخی کوشیده‌اند تا از آیه ۷۷ سوره یوسف نقش عامل وراثت را برداشت کنند (بصیری؛ گوهری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸-۱۱۰). با این حال، به نظر نمی‌رسد مقصود آیه و نیز تفسیر ذکرشده لزوماً تأیید رفتارهای برخاسته از عوامل وراثتی باشد.

اما در روایات به گونه‌ای روشن عامل وراثت نمود دارد. برای نمونه، امیرمؤمنان علی(ع) در فرمان خود به استاندار مصر می‌فرماید: «... ثُمَّ أَلْصِقْ بِدَوَى الْأَحْسَابِ وَأَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَالسَّوَابِقِ الْحَسَنَةِ، ثُمَّ أَهْلِ النَّجْدَةِ وَالشُّجَاعَةِ وَالسَّخَاءِ وَالسَّمَاخَةِ. فَإِنَّهُمْ جَمَاعٌ مِنَ الْكَرِيمِ وَشُعَبٌ مِنَ الْعُرْفِ...» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳)؛ «سپس [برای انتخاب فرماندهان] به سراغ کسانی برو که دارای شخصیت و اصالت خانوادگی از خاندان‌های صالح و خوش سابقه و دارای برازندگی و شجاعت و سخاوت و کرم باشند، زیرا آنان کانون کرامت و شاخه‌های نیک و شایستگی‌اند». تأکید بر شجاعت و سخاوت و سعه صدر که جزء ملکات نفسانی و متأثر از وراثت است، اثرگذاری وراثت را تأیید می‌کند.

به هر رو، دلایل متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد تأثیر عامل وراثت و صفات منتقل شده به فرد از پدر و مادر، از حد اقتضا و زمینه‌سازی فراتر نمی‌رود و به حد علیت تامه نمی‌رسد.

۵. شاکله انسانی و رابطه آن با جبرگرایی

چنان‌که گذشت، در تفسیر شاکله نظرات گوناگونی مطرح است. بر اساس دیدگاه نخست، مقصود از شاکله ساختار جسمی و روحی فرد است که ناشی از ماهیت و آفرینش اوست و به گفته فخر رازی، مبتنی بر اختلاف ماهیت‌های نفوس بشری. در نتیجه، نوعی جبرگرایی از آن مشهود است. بنابراین، چند مسئله در اینجا رخ می‌نماید: اول این‌که تفسیر شاکله به ساختار وجودی و خلقت انسان به چه دلیل یا دلایلی مستند شده است؟ دوم این‌که آیا نفوس بشری ماهیت‌های مختلف دارند؟ سوم آن‌که بر فرض پذیرش این دیدگاه آیا می‌توان آن را به گونه‌ای توجیه نمود که مستلزم جبر نباشد یا این‌که ملازمه آن با جبر خود دلیلی بر رد آن است؟

۵.۱. ادله طرفداران جبرگرایی

کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند، آن را مستند به نظرات مفسران دوره صحابه و تابعان کرده‌اند که شاکله را به خلقت و طبیعت تفسیر نمودند. همچنین روایاتی را نقل کرده‌اند که دست کم در نگاه نخست همین نظریه را تأیید می‌کند (نک: پانی‌پتی، ۱۳۰۰، ج ۵، ص ۴۸۴). این روایات را در دو دسته می‌توان جای داد:

دسته نخست روایاتی با مضمون «كُلُّ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۸، ص ۲۱۵؛ نیشابوری، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۸). بنابر این روایات، مسیر هر کس برای آنچه برای آن آفریده شده هموار گشته است. عمر بن خطاب گوید: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ. سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، فَعَلَى مَا نَعْمَلُ؟ عَلَى شَيْءٍ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ أَوْ عَلَى أَيْ شَيْءٍ لَمْ يُفْرَعْ مِنْهُ؟ قَالَ: بَلْ عَلَى شَيْءٍ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ وَجَرَتْ بِهِ الْأَقْلَامُ يَا عَمْرُؤُ، وَلَكِنْ كُلُّ مُبَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ زمانی که آیه ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ (پس برخی تیره بخت و برخی نیک‌بخت‌اند) نازل شد، از رسول خدا (ص) پرسیدم: ما بر چه اساسی عمل می‌کنیم؟ بر اساس تقدیری که خاتمه یافته یا امری که قطعی نشده است؟ فرمود: بر اساس امری که پایان پذیرفته و قلم‌ها بر آن جاری گشته است ای عمر، ولی هر کسی در مسیری که برای آن خلق شده قرار گرفته است.

دسته دوم روایاتی است که نشان از تغییرناپذیری خلق و خوی انسان دارد. ابودرداء

گفت: «بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَتَذَاكَرُ مَا يَكُونُ، إِذْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا سَمِعْتُمْ بِجَبَلٍ زَالَ عَنْ مَكَانِهِ فَصَدَّقُوا وَإِذَا سَمِعْتُمْ بِرَجُلٍ تَغَيَّرَ عَنْ خُلُقِهِ فَلَا تُصَدِّقُوا بِهِ وَإِنَّهُ يَصِيرُ إِلَى مَا جَبَلٌ عَلَيْهِ» (ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۳)؛ در حالی که ما نزد رسول خدا(ص) دربارهٔ اتفاقات پیش‌رو سخن می‌گفتیم، حضرت فرمود: اگر شنیدید کوهی از جای خود کنده شده است آن را تصدیق نمایید، ولی اگر شنیدید مردی از خلق خود برگشته است آن را باور نکنید، چراکه او به آنچه بر آن خلق شده است باز خواهد گشت.

۵-۲. بررسی ادله طرفداران جبرگرایی

سخنان صحابه و نیز برخی روایات مهم‌ترین ادله ذکرشده طرفداران جبرگرایی است. نیک روشن است که استناد به سخنان مفسران پیشین نمی‌تواند دلیلی معتبر باشد، چه سخنان صحابه و تابعان حجیت شرعی و تعبدی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ نیز نک: معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۶۴، ۳۵۹). ضمن آن که تعابیر کوتاه آنان در این باره مبهم است و توجیه‌پذیر.

محتوای روایات یادشده نیز به‌ظاهر جبر را ثابت می‌کند و نمایانگر آن است که از یک سو، در تقدیر ازلی یا ساختار خلقت، برخی برای بهشت و شماری برای دوزخ پا به عرصه وجود نهاده و از سوی دیگر، در حیات دنیوی نیز گروه اول به کار بهشتیان و گروه دوم به عمل دوزخیان گمارده شده‌اند، بی‌آن‌که از خود اختیاری داشته باشند. اینجاست که پرسش‌های متعددی رخ می‌نماید، از جمله: در این صورت، تکلیف و عمل چه مفهومی خواهد داشت؟ رسالت پیامبران و کوشش‌های آنان چه فلسفه و سودی دارد؟ گناه دوزخیان چیست که بی هیچ اختیاری از خود، برای آتش خلق شده‌اند؟ این تبعیض و ظلم آشکار چگونه با عدالت پروردگار سازگار است؟

از آنجا که بخش عمده این روایات در صحاح سته هست، از دید محدثان اهل سنت سند صحیح و معتبر دارد. لذا شارحان اهل سنت برای توجیه این روایات و پاسخ به اشکالات، سخت به تکاپو افتاده، ولی پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده‌اند. ابن حجر در شرح روایت بخاری می‌گوید:

حدیث به این نکته اشاره دارد که عاقبت مکلف بر وی پوشیده و پنهان است. بنابراین باید در انجام وظایف خود تلاش کند، چراکه عمل او غالباً نشانهٔ عاقبتی است که به آن می‌رسد... بنابراین، خداوند مالک اعلی و خالق امرکننده است و به این دلیل، به هر شکل که بخواهد در ملک خود تصرف می‌کند و هیچ کس حق اعتراض به او را ندارد، بلکه اعتراض همواره بر مخلوق مأمور وارد است (ابن حجر، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۳۲).

این سخنان ابن حجر شگفت‌انگیز است، زیرا تردیدی نیست که خداوند خالق هستی و مالک تصرف در همه چیز است، اما او حکیم نیز هست و حکمت او مانع از آن است که ظلم و فعل قبیح را اراده فرماید و بی‌گناه فاقد اختیار را عذاب کند. سعهٔ قدرت و نفوذ ارادهٔ الهی که مدنظر امثال ابن حجر است، در کنار حکمت و عدالت و رأفت او معنا و مفهوم می‌یابد و طبعاً تصرف او در ملک خویش در چهارچوب حکمت اوست. بنابراین، کنار نهادن این گونه روایات بهتر از ارائهٔ توجیهاات ناصواب است (سبحانی (الف)، ۱۴۱۹، ص ۲۵۲-۲۵۴).

ضمن این که ابن حجر اصرار دارد که فرد نباید با تکیه بر سرنوشت از پیش تعیین شده دست از عمل و مجاهدت بردارد، چه در این صورت، مستحق عقاب می‌شود، ولی او توضیح نمی‌دهد که اگر منازل فرد در آخرت پیش از انجام اعمالش به طور قطعی معین شده است، چطور به سبب ترک عمل مستحق عقاب می‌شود!؟

یادکردنی است که در روایات متعدد دیگر (نیشابوری، بی تا، ج ۸، ص ۴۸-۴۹؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۹۹) برای اثبات این موضوع به آیاتی استناد شده است که در سخنان مفسران جبرگرا نیز نمودی بارز دارد (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۸۹؛ ج ۵، ص ۲۸۳؛ ج ۷، ص ۱۲۲)، از جمله: «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ» (انبیاء/۲۳)؛ «خدا از آنچه انجام می‌دهد، بازخواست نمی‌شود و آنان [در برابر خدا] بازخواست خواهند شد»؛ «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۷-۸)؛ «و به نفس و آن که آن را درست و نیکو نمود. پس بزهکاری و پرهیزکاری‌اش را به او الهام کرد»؛ «فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» (لیل/۵-۱۰)؛ «اما کسی که [ثروتش را در راه خدا] انفاق کرد و پرهیزکاری پیشه ساخت، و وعده

نیکوتر را [که وعده خدا نسبت به پاداش انفاق و پرهیزکاری است] باور کرد، پس به زودی او را برای راه آسانی [که انجام همه اعمال نیک به توفیق خداست] آماده می‌کنیم. و اما کسی که [از انفاق ثروت] بخل ورزید و خود را بی‌نیاز نشان داد، و وعده نیکوتر را تکذیب کرد، پس او را برای راه سخت و دشواری [که سلب هر گونه توفیق از اوست] آماده می‌کنیم».

استناد به این آیات نیز سخت ناستوار می‌نماید، زیرا آیه نخست نشان می‌دهد که خداوند در افعال خویش مورد سؤال قرار نمی‌گیرد. حال، آیا این از آن روست که خداوند هر کاری را که بخواهد بی‌دلیل و حتی برخلاف حکمت و عدالت انجام می‌دهد یا آن که چون خداوند حکیم است و افعالش از سر حکمت، اصولاً جای سؤال در افعال الهی وجود ندارد؟ توصیف خداوند به حکمت در آیات متعدد، برداشت دوم را اثبات می‌کند (زمخشری، (ب)، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۲۶۸).

آیات الهام فجور و تقوا نیز صرفاً نشان می‌دهد که خداوند به هر نفسی به گونه هدایت فطری، فجور و تقوای آن را الهام کرده است. حال، چگونه این آیات تصدیق‌کننده قضای محتموم و سرنوشت قطعی انسان‌هاست!؟

استشهاد به آیات اخیر نیز در اینجا جایگاهی ندارد، زیرا در این آیات رفتارها و باورهای مطلوب فرد یعنی انفاق، تقوا و تصدیق وعده‌های الهی، زمینه‌ساز «تیسیر الهی» و هموار نمودن مسیر انسان برای طاعت و عبودیت معرفی شده است و در مقابل، بخل و تکذیب، زمینه‌ساز سختی و دشواری مسیر. این در حالی است که محتوای روایات «کلّ میسر لما خلق له» کاملاً عکس آن است، یعنی تیسیر الهی ناشی از خلقت، زمینه‌ساز اعمال نیک و بد فرد می‌شود.

افزون بر آنچه ذکر شد، محتوای پاره‌ای از روایات یادشده و به‌ویژه عبارت «علی أمر قد فرغ منه» همسویی آشکاری با اندیشه یهودیان دارد که قرآن آن را به شدت مردود می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۹۸؛ کورانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۱۴).^۱

۱. علامه طباطبایی (۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۳۷-۳۹) در تحلیل مفصل «کلّ میسر لما خلق له» و استاد سبحانی در تحلیلی مشابه و کوتاه (سبحانی، (ب)، ۱۴۰۹، ص ۵۵۴) به توجیه این گزاره‌های روایی پرداخته‌اند، اما این توجیه قابل مناقشه است، چه در تحلیلشان بهشت و دوزخ برای افراد مقدر است، ولی نه به طور مطلق، بلکه مشروط بر پیمودن اختیاری مسیر هر یک، و مسیر هر یک نیز برای انسان میسر شده است.

اما روایت مربوط به تغییرناپذیری خُلق انسان نمی‌تواند تأییدی بر مخلوق شاکله و سلب اختیار انسان در ایجاد آن باشد، زیرا از یک سو، ظاهر حدیث تغییرناپذیری خلق و خو پس از شکل‌گیری آن است، ولی نشان نمی‌دهد که انسان نقشی در شکل‌گیری آن نداشته است. از سوی دیگر، در اصل این مدعا که تغییر خلق و خو غیرممکن است، تردید هست، زیرا در بیشتر موارد، فرد می‌تواند با تعلیم و تربیت به اصلاح خُلق خود بپردازد، وگرنه فلسفه وجودی علم اخلاق و تلاش‌های عالمان اخلاق که برگرفته از متون دینی است زیر سؤال می‌رود. روایاتی مانند «إِنَّ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۹۸)؛ «اگر بردبار نیستی خود را به بردباری وادار، چه اندک است که کسی خود را همانند گروهی کند و از جمله آنان نشود»، نیز مؤید امکان تغییر خلق و خوی آدمی است. با این حال، تردیدی نیست که این امر در بسیاری از موارد، بسیار دشوار است، به‌ویژه اگر اخلاق فرد در او نهادینه شده باشد. بنابراین، روایت مورد بحث به فرض صحت انتساب، ممکن است ناظر به سختی و دشواری این کار باشد یا آن که ناپایداری تغییر رفتار در صورت ثبات خلق و خو را مقصود داشته باشد.

۶. تبیین دیدگاه برگزیده (شاکله؛ شخصیت اخلاقی خودساخته)

بر اساس نکات یادشده، مقصود از شاکله چیزی جز شخصیت اخلاقی خودساخته و خلق و خوی ثانوی فرد نیست؛ شخصیتی ریشه‌دار در غرایز و محصول تربیت محیط و تزکیه یا عدم تزکیه نفس.

توضیح این دیدگاه آن است که به طور کلی، انسان دو گونه شاکله و ساختار دارد. گونه نخست شاکله‌ای است که نوع خلقت و چگونگی ترکیب قوای انسان آن را شکل داده و از تعامل دستگاه‌های بدن با یکدیگر ایجاد شده است. گونه دوم شاکله‌ای ثانوی است که همان شخصیت اخلاقی انسان است و از تأثیر عوامل خارجی بر نفس انسانی شکل گرفته است. تمام رفتارهای آدمی طبق شاکله اخلاقی‌ای که دارد از وی صادر می‌شود و افعال او منعکس‌کننده شاکله اوست. برای نمونه، حالات فرد متکبر مغرور، در سخن و سکوت، قیام و قعود، و حرکت و سکون او متناسب با شاکله شخصیتی‌اش نمایان

می‌شود، و فرد منفعل و ضعیف نیز به گونه‌ای دیگر.

آیه یادشده نیز به همین نکته اشاره دارد. سیاق آیات نشان می‌دهد که مقصود از شاکله در اینجا مفهوم دوم آن است، یعنی شخصیتی اخلاقی که از مجموع غرایز و عوامل خارجی مؤثر بر آن شکل می‌گیرد، چه در آیات پیشین از شفا و رحمت بودن قرآن برای مؤمنان و خسارت بودن آن برای ستمکاران سخن به میان آمده است و گویا در بیان علت آن، عملکرد هر فرد بر اساس شاکله‌اش بیان می‌گردد. کسی که شاکله‌ای عادل دارد، هدایت‌پذیری‌اش آسان است و از دعوت حق منتفع می‌گردد، و آن کس که شاکله‌ای ظالم دارد، همراهی با حق بر او دشوار می‌گردد و از شنیدن دعوت حق جز خسارت بهره‌ای نخواهد داشت و پروردگار به این امر داناتر است: ﴿قَرَّبْتُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى﴾. جمله قرآنی اخیر دربردارنده این نکته است که شاکله در عین حال، فرد را ملزم به پذیرش آنچه همسو با آن است نمی‌کند. در نتیجه، شاکله ظالم اگرچه به اعمال ناشایست دعوت می‌کند، اما ضلالت را حتمی نمی‌سازد و در آن، اثری از هدایت، هرچند ضعیف وجود دارد، ولی شاکله عادل هدایت‌شده‌تر است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۹۲-۱۹۳). در فرایند شکل‌گیری شاکله هر فرد می‌توان عوامل ذیل را دخیل دانست:

۶-۱. عامل ژنتیکی

عوامل ژنتیکی، وراثتی و شخصیتی فرد عبارت است از صفاتی که از پدر و مادر به ارث می‌رسد یا ریشه در خلق‌وخوی مادرزادی دارد. برای مثال، برخی افراد ذاتاً خونسرد و برخی تندمزاج‌اند. طبیعی است که زمینه آرامش و بردباری در گروه اول و عصبانیت و تندی در گروه دوم بیشتر فراهم است. بی‌هیچ تردید، این‌گونه عوامل از حد زمینه‌سازی (اقتضا) فراتر نمی‌رود و به حد علت تامه نمی‌رسد. بنابراین، هم اصل این صفات و حالات تغییرپذیر است و هم رفتارهای ناشی از آن کنترل‌شدنی. به‌علاوه، شاکله فرد صرفاً معلول چنین عواملی نیست و این عوامل در کنار دیگر عوامل، در بروز و ظهور شاکله تأثیر دارند.

۶-۲. غریزه

غرایز تعبیه‌شده در هر فرد کشش‌ها و گرایش‌های خاصی را ایجاد می‌کند. گرچه اصل

وجود این غرایز در تمام افراد بشری یکسان است، ولی دست کم در برخی از آنها شدت و ضعف دارد. برای نمونه، غریزهٔ شهوت در برخی از افراد قوی‌تر و در برخی ضعیف‌تر است.

۶-۳. گرایش‌های درونی

گرایش‌های فطری و قوهٔ عاقله در درون هر فرد رسالت جهت‌دهی مثبت به اهداف، انگیزه‌ها و رفتارها را بر عهده دارد و از این مسیر، در ایجاد ملکات نفسانی و در نتیجه، تکون شاکلهٔ فرد نقش‌آفرین است. بی‌گمان گرایش‌های فطری در تمام افراد یکسان است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم/ ۳۰)؛ «پس [با توجه به بی‌پایگی شرک]، حق‌گرایانه و بدون انحراف، با همهٔ وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [پایبند و استوار بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است، باش. برای آفرینش خدا هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی نیست». اما نیروی عقل در افراد سطح یکسانی ندارد.

۶-۴. محیط

محیط اجتماعی، فرهنگ رایج، آداب و رسوم و عادت‌های موجود در جامعه، و تأثیرات تربیتی والدین، معلم، همسالان و دیگر الگوها، همگی در ایجاد شاکلهٔ فرد نقش دارند. از این‌گونه عناصر با عنوان عوامل خارجی یاد می‌کنیم. از آیات متعدد بر می‌آید که آدمی در برابر این‌گونه عوامل، مقهور و محکوم نیست، بلکه با قدرت انتخاب و اختیارش می‌تواند در مسیری مخالف گام بر دارد و همرنگ محیط نشود. ماجرای حل نشدن اصحاب کهف در فرهنگ فاسد محیط (کهف/ ۱۰، ۱۴، ۲۰)، ایمان همسر فرعون، (تحریم/ ۱۱) و پیوستن همسران نوح و لوط و نیز فرزند نوح به صف منحرفان و گمراهان، به‌رغم پرورش در پرتو وحی و کانون تربیت دینی (تحریم/ ۱۰؛ هود/ ۴۲، ۴۳، ۴۵ و ۴۶)، نمونه‌هایی از این دست است.

۶-۵. اختیار انسان

اختیار و انتخاب فرد می‌تواند به تعدیل غرایز، کنترل رفتارها و اصلاح و تربیت حالات او منجر شود و فضایل اخلاقی را در وی نهادینه سازد، یا این‌که او را به اشباع افراط‌گونه

غرایز، لجام گسیختگی رفتاری و ایجاد و تقویت رذایل اخلاقی مشغول دارد. آدمی بر اثر تعدیل نکردن غرایز و پرورش ندادن استعدادهایش گرفتار ملکات نفسانی منفی و حتی نوعی بیماری روحی می‌شود و از آن پس، بروز رفتارهای منفی، ناشی از وجود آن بیماری است. با این حال، تکلیف فرد در قبال آن و مسئولیتش در برابر رفتارهای منفی سلب نمی‌گردد، چراکه انسان در عین این‌که خود بیمار است، طبیب هم هست (نک: کلینی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۵۴؛ مطهری، ۱۳۷۳، ۲: ۲۵۶-۲۵۴).

برداشت ما از آیات قرآن آن است که عامل اساسی و تعیین‌کننده در شکل‌گیری شاکله فرد، «تربیت اختیاری» اوست. از جمله دلایل این مدعا عنصر کلیدی «تزکیه» و تأکید بی‌نظیر قرآن بر آن است. قرآن کریم در چهار آیه فلسفه بعثت پیامبران را تزکیه و تعلیم دانسته و در سه مورد، تزکیه را بر تعلیم مقدم داشته است: «يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران / ۶۴)؛ «[از آلودگی‌های فکری و روحی] پاکشان می‌کند و کتاب و حکمت به آنان می‌آموزد» (نیز نک: بقره / ۱۲۹ و ۱۵۱؛ جمعه / ۲). همچنین بیشترین سوگندهای قرآن در موضوع فلاح در سایه تزکیه است (شمس / ۱-۱۰) که نشان از اهمیت فوق‌العاده آن دارد.

۷. شاکله و مفاهیم قرآنی دیگر

در کنار آیه شاکله، آیاتی دیگری نیز وجود دارد که به‌نوعی به دیدگاه منتخب درباره تفسیر شاکله مربوط می‌شود و ابعادی از آن را نمایان می‌سازد. از جمله، این آیات شریفه است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» (معارج / ۱۹-۲۱). کاربرد واژه «هلوع» (حرص شدید) رابطه محتوایی با آیه شاکله دارد. در این باره باید گفت: اصل غریزه حرص، خلقت اولیه انسان است و حرص مذموم و افسارگسیخته به‌عنوان ملکه و صفت پایدار نفسانی، خلقت ثانوی یا خُلُق ثانوی فرد به شمار می‌رود، و از آنجاکه ایجاد این خُلُق ثانوی به دست خود فرد و اختیار اوست، به هیچ رو، جبر را نتیجه نمی‌دهد. با این حال، فردی که مدت‌هایی مدید به تقویت این حالت و تعمیق این رذیله در نفس خود پرداخته است، به‌راحتی نمی‌تواند آن را از عمق جان خود بزدايد و افعالی برخلاف مقتضای آن انجام دهد، و در مقابل، بروز رفتارهای منفی موافق این طبع، آسان

خواهد بود. از اینجا می‌توان به ارتباط این آیه با آیه شاکله پی برد. هر فردی بر اساس شاکله‌اش عمل می‌کند و یک بعد و مصداق این شاکله، شکل‌گیری صفت نفسانی هَلَع منفی است که آدمی را به انجام رفتارهایی خاص وادار می‌سازد، بی‌آن‌که به جبر و سلب اختیار منتهی گردد.

نمونه دیگر، آیات ذیل است که صحنه ظهور و بروز شاکله مشرکان را در عرصه محشر به تصویر می‌کشد: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذُ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَدِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. * بَلْ بَدَأ لَهُمْ مَا كَانُوا يُحْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (انعام / ۲۷-۲۸)؛ «اگر هنگامی که آنان را بر آتش [دوزخ] نگاه داشته‌اند ببینی [حالتی ذلت‌بار و وضعی هول‌انگیز می‌بینی]، می‌گویند: ای کاش به دنیا باز گردانده می‌شدیم و در آنجا آیات پروردگاران را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌شدیم. [ولی آرزوی آنان از روی صدق نیست]، بلکه حقانیت توحید و نبوت و معادی که پیش از این پنهان می‌داشتند برای آنان آشکار شده است [که این‌گونه آرزو می‌کنند]، و اگر به دنیا باز گردانده شوند، یقیناً به کفر و شرکی که از آن نهی شده‌اند باز می‌گردند و مسلماً آنان دروغ‌گویند».

جمله ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ در حقیقت، یادآوری رفتارهای برخاسته از ملکات رذیله مشرکان است که در دنیا کسب کرده‌اند. بر این اساس، اگرچه افراد با مشاهده عذاب‌های سهمگین آخرت تمنای بازگشت و تغییر عملکرد خود را دارند، اما از آنجا که شاکله و ملکات نفسانی آنان بر اثر عقاید باطل و رفتارهای ناشایست، رذیلت‌گونه شکل گرفته است، حتی در صورت بازگشت نیز به همان اعمالی دست خواهند زد که پیش‌تر با آن خو گرفته بودند.

آیات قبلی نیز این برداشت را تأیید می‌کند: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ. انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (انعام / ۲۳-۲۴)؛ «پس [آن روز] بهانه و عذرشان [برای رهایی از عذاب] فقط این است که خواهند گفت: به خدا پروردگاران سوگند که ما مشرک نبودیم. با تأمل بنگر که چگونه بر خود دروغ می‌بندند و آنچه را به دروغ شریک خدا می‌دانستند از دستشان رفت و گم شد». متوسل شدن آنان به دروغ در قیامت، با وجود مکشوف شدن حقایق، نه برای کتمان حقیقت،

بلکه بر اثر عادت به دروغگویی است. بنابراین، استناد برخی از جبرگرایان اشعری به این آیه برای اثبات ازلی بودن تقدیر شرک نااستوار می‌نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۲: ۵۱۱).

مفهوم اخلاص نیز از مفاهیم قرآنی است که با شاکله ارتباط دارد. «نیت» خالص و اخلاص در عمل دست کم در برخی موارد، اثر شاکلهٔ خلقی و ساختار اخلاقی فرد است و به‌نوعی غیراختیاری تلقی می‌شود، چه ملکات اخلاقی رسوخ کرده در روح و جان فرد و نهادینه شدن رذیلت‌های اخلاقی و مهار نکردن غرایز سرکش، چنان بر فضای ذهنی و انگیزشی فرد چنبره می‌افکند که وی حتی اگر خود نیز بخواهد نمی‌تواند به مراتب بالای اخلاص در نیت برسد و آن را از تمام شوائب نفسانی خالص گرداند. لذا فیض کاشانی سخن ابوحامد غزالی را در غیراختیاری بودن نیت تأیید می‌کند (نک: فیض کاشانی (الف)، ۱۳۶۲، ج ۷-۸، ص ۱۲۱-۱۲۵؛ ۱۴۲۳).

افزون بر آنچه گفته شد، می‌توان به مفهوم قرآنی خلود اشاره نمود. همچنین با دقت در تعبیر قرآن کریم در این باره (نک: زارعی؛ دزآباد، ۱۳۹۸، ص ۲۷۸)، به انضمام روایات در باب شاکله می‌توان به علت مخلد بودن بهشتیان و دوزخیان پی برد. شاکله و خلق ثانوی و رسوخ ملکات نفسانی فرد که محصول تزکیه یا عدم تزکیهٔ اوست، فضای ذهنی و انگیزشی و نیت فرد را شکل می‌دهد و در نتیجه، نیت برخاسته از ملکات نفسانی مؤمن آن است که تا ابد به عبودیت خدا پردازد، و نیت کافر و فاسق نیز در نقطهٔ مقابل آن. در حقیقت، خلود فرد نتیجهٔ ساختار درونی خودساختهٔ خود فرد است که به شکل نیت بروز و ظهور دارد.

نتیجه‌گیری

۱. مقصود از شاکله، چیزی جز شخصیت اخلاقی خودساخته و خلق‌و‌خوی ثانوی فرد نیست. شاکله همان شخصیتی است که ریشه در غرایز فرد دارد و محصول تربیت محیط و تزکیه یا عدم تزکیهٔ فرد است. در فرایند شکل‌گیری شاکلهٔ هر فرد می‌توان عوامل ذیل را دخیل دانست: عوامل ژنتیکی، وراثتی و شخصیتی، غرایز، گرایش‌های فطری و قوهٔ عاقله، محیط اجتماعی و فرهنگ رایج، و عنصر اختیار و انتخاب فرد. برداشت ما از آیات قرآن آن است که عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری شاکله، تربیت اختیاری فرد است و از

جمله دلایل این مدعا عنصر کلیدی «تزکیه» و تأکید بی‌نظیر قرآن بر آن است.

۲. تأکید قرآن بر شاکله و بروز رفتارها بر اساس آن نمی‌تواند دلیل گوناگونی ماهیت ذاتی افراد باشد. ماهیت انسان در همه افراد مشترک است. او به لحاظ توصیف، موجودی است با سرشت الهی، دو بُعدی، در حال حرکت و تربیت‌پذیر، و به لحاظ مطلوبیت نیز جانشین خدا در زمین است. بنابراین، شاکله فرد به طور کامل ریشه در خلقت ندارد و جبر را نتیجه نمی‌دهد.

۳. ستایش‌ها از «انسان به طبع اولی» خود و گاه «انسان کمال‌یافته» است و نکوهش‌ها از «انسان تربیت‌نیافته» که نفس و غرایز سرکش خود را مهار نکرده و خُلق و شاکله ثانوی منفی را در خود ایجاد کرده است.

۴. اصل غرایز، خلقت اولیه انسان است و غرایز افسارگسیخته به‌عنوان ملکه نفسانی، «خلقت ثانوی» یا «خُلق ثانوی» فرد. از آنجا که ایجاد این خُلق ثانوی کاملاً به دست فرد و اختیار اوست، به هیچ رو، جبر را نتیجه نمی‌دهد. از این رو، اخلاق در حقیقت، نظام دادن به غرایز است.

۵. ملکاتی که در واقع، خلق و خوی ثانوی فرد است، بر تمام ساختمان وجودی و فضای ذهنی فرد سایه می‌افکند و در نتیجه، او متناسب با ملکات نفسانی اش اهداف، انگیزه‌ها و آرمان‌هایی خاص را برای خود ترسیم می‌کند که به سبک زندگی و رفتارهایش «شکل» می‌دهد. لذا تفسیر شاکله به «نیت» در روایات، ناظر به محصول ملکات نفسانی و خُلق ثانوی فرد است. این حقیقت، هم می‌تواند دشواری یا غیرممکن بودن قصد اخلاص بدون ایجاد تغییر در شاکله را توضیح دهد و هم دلیل خلود در بهشت و دوزخ را.

سپاسگزاری

مراتب سپاس و قدردانی خود را از معاونت محترم پژوهشی دانشگاه مازندران اعلام می‌داریم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، با تلفیقی از ترجمه‌های محمد مهدی فولادوند و ناصر مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، با استفاده از تحقیق و شرح محمد عبده و صبحی صالح.
۳. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی، (تحقیق علی عطیه). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن حجر، احمد بن علی. (بی تا). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه.
۵. ابن حنبل، احمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
۸. بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الصحیح. بیروت: دار الفکر.
۹. بصیری، حمیدرضا؛ و گوهری، مریم. (۱۳۹۲ش). نقش وراثت در سرنوشت انسان از منظر قرآن و حدیث. سراج منیر، ۴(۱۳)، ۱۰۵-۱۲۸. <https://doi.org/10.22054/ajsm.2013.295>
۱۰. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التاویل وأسرار التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. بیکر، کاترین. (۱۳۷۸ش). ژن‌ها و انتخاب‌ها، (ترجمه خسرو حسینی پژوه). تهران: انتشارات مدرسه.
۱۳. پانی پتی، محمد ثناءالله. (۱۴۱۲ق). التفسیر المظهری. کویته پاکستان: مکتبه رشیدیة.
۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). سنن الترمذی، بیروت: دار الفکر.
۱۵. توماس، هنری. (۱۳۶۲ش). بزرگان فلسفه، (ترجمه فریدون بدره‌ای). تهران: کیهان (با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی).
۱۶. حسینی مدنی، ضامر بن شدم. (۱۴۲۰ق). وقعة الجمل. بی جا: بی نا.
۱۷. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۴ش). انسان در اسلام و مکاتب غربی. تهران: اساطیر.
۱۸. دکارت، رنه. (۱۳۶۹ش). تأملات در فلسفه اولی، (ترجمه احمد احمدی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. دیویس، تونی. (۱۳۷۸ش). اومانیسیم، (ترجمه عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
۲۰. راسل، برتراند. (۱۳۷۳ش). تاریخ فلسفه غرب، (ترجمه نجف دریابندری). تهران: کتاب پرواز.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۰۴ق). مفردات ألفاظ القرآن. قم: نشر الکتاب.
۲۲. رجیبی، محمود. (۱۳۸۰ش). انسان شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. زارعی، مجید؛ و دژآباد، حامد. (۱۳۹۸ش). تبیین حکم خلود قاتل مؤمن در آیه ۹۳ نساء، با نگاهی به قاعده «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه». آموزه‌های قرآنی، ۱۶(۲۹)، ۲۷۷-۳۰۴.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، (الف). (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر، (ب). (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۶. سبحانی، جعفر، (الف). (۱۴۱۹ق). الحدیث النبوی بین الروایة والدراية. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

۲۷. سبحانی، جعفر، (ب). (۱۴۰۹ق). الالهیات. بیروت: الدار الإسلامیه.
۲۸. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۱ق). الجامع الصغیر. بیروت: دار الفکر.
۲۹. شومپتر، جوزف آ. (۱۳۷۵ش). تاریخ تحلیل اقتصادی، (ترجمه فریدون فاطمی). تهران: نشر مرکز.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: نشر اسلامی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التیان فی تفسیر القرآن، (تحقیق احمد قصیر عاملی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). العین، (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۶. فیض کاشانی، ملا محسن، (الف). (۱۳۶۲ش). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحياء. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، (ب). (۱۴۱۶ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی، (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۹. کورانی عاملی، علی. (۱۴۲۵ق). ألف سؤال وإشکال. بیروت: دار الهدی.
۴۰. گریفیث و همکاران. (۱۳۸۷ش). اصول تجزیه و تحلیل ژنتیک، (ترجمه احمد ارزانی و سید الیاس مرتضوی). اصفهان: دانشگاه صنعتی اصفهان.
۴۱. لوفان بومر، فرانکلین. (۱۳۸۰ش). جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، (ترجمه حسین بشیریه). تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴۲. متقی هندی، علاء‌الدین علی. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، (تحقیق بکری حیانی و صفوة السقا). بیروت: مؤسسة الرساله.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، (تحقیق محمدباقر بهبودی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۴. محمدی، علی. (۱۳۸۹ش). شبیه‌سازی انسان. قم: نشر معارف.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
۴۶. مطهری، محمد ثناء‌الله. (۱۴۱۲ق). تفسیر المظهری. کویت (پاکستان): مکتبه رشديه.
۴۷. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۸. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۱ق). تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ قرآنی، محسن و دیگران. (۱۳۷۳ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. نیشابوری، مسلم. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دار الفکر.
۵۱. نیچه، فریدریش ویلهلم. (۱۳۸۷ش). دجال، تلاشی برای نقد مسیحیت، (ترجمه سعید فیروزآبادی). تهران: جامی.
۵۲. هابز، توماس. (۱۳۸۰ش). لویاتان، (ویرایش و مقدمه سی. بی. مکفرسون). ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.